

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجله علمی - دانشجویی

دانش پژوهان

سال چهاردهم، شماره ۴۳، ۴۴، ۴۵ زمستان ۱۳۹۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶

dashtia13@gmail.com

مدیر مسئول: علی اکبر گلقدشتی

Ali.khansari414@gmail.com

سرمدیر: علی خوانساری

صفحه بندی و طراحی جلد: اصغر فتحی

مشاورین و اساتید داور:

دانشکده اقتصاد: دکتر مجید رضایی، دکتر سید ضیاءالدین کیا، دکتر محسنی، دکتر محمد رضا یوسفی

دانشکده حقوق: دکتر قدرت ا. ابراهیمی، دکتر نعمت ا. الفت، دکتر مرتضی محمدی، دکتر محمد

مهدی مقدادی، مصطفی بخرد

دانشکده فلسفه: دکتر سید محمد انتظام، دکتر محمد خیری، دکتر محمدصادق کامران، دکتر سید ابراهیم موسوی

دانشکده علوم سیاسی: دکتر یوسف خان محمدی، دکتر محمود شفیعی، دکتر سید علی میر موسوی

دانشکده معارف: دکتر حامد شیواپور، دکتر محمد حسن موحدی ساوجی، دکتر سید ابوالفضل موسویان



آدرس: قم، میدان مفید، دانشگاه مفید، معاونت دانشجویی و فرهنگی

دفتر مجله دانش پژوهان - تلفن تماس: ۰۲۵-۳۲۱۳۰۲۰۱

http://t.me/Nashrie_Danesh_Pazhuhan

ایمیل: Daneshpjm@gmail.com

در این شماره می‌خوانید:

- ۴-----سخن سردبیر
(علی خوانساری)
- ۶-----بررسی و مقایسه جنس محافظه‌کاری در آراء عشاوی و شریعتی
(محمد باقری)
- ۳۱-----فاشیسم چرا و چگونه؟
(علی خوانساری)
- ۵۵-----اهداف انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی
(حسن شادی افین)
- ۸۱-----راولز؛ فیلسوف عدالت
(طیبه مهری آدریانی)
- ۱۰۸-----سیاست خارجی ایران در قبال سوریه از منظر قاعده فقهی «مصلحت»
(حسین حسینی)
- ۱۳۵-----عریستان سعودی در مسیر اصلاحات یا تداوم سیاست‌های گذشته؟
(سید محمدرضا مرتضوی)
- ۱۶۴-----چکیده انگلیسی

هو الحکیم

مدتی این مثنوی تاخیر شد

مجله دانش پژوهان افتخار دارد از بدو تاسیس در راستای ترویج فرهنگ پژوهش در حوزه علوم انسانی و دینی برای پرورش استعداد های دانشجویی که نوآموزان عرصه قلم هستند فعالیت داشته و دارد .

این مجله از آغاز با کمک معاونت دانشجویی دانشگاه مفید اقدام به اخذ مقالات و یادداشت های علمی از دانشجویان مقاطع مختلف (کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری) در رشته های حقوق، علوم سیاسی، فلسفه، اقتصاد، الاهیات و علوم قرآنی داشته است که به تناوب برخی از شماره های این مجله به صورت مشترک و برخی دیگر به عنوان ویژه نامه منتشر شده اند .

مدتی چاپ شمارگان جدید این مجله به جهت بررسی و تلاش برای ارتقای کیفیت کمی و کیفی با تاخیر مواجه شد اما با مساعدت ها و حسن توجه معاونت دانشجویی و اهتمام ویژه مدیریت فرهنگی دانشگاه مفید، مفتخریم که اعلام کنیم دوره جدید انتشار این مجله، با ویژه نامه علوم سیاسی آغاز می گردد.

این مجله با توجه به رسالتی که در جهت تشویق دانشجویان علوم انسانی در راستای ترویج قلم فرسایی و اهتمام به امر خطیر پژوهش دارد، با کادر و هیئت تحریریه ای کاملاً دانشجویی اقدام به اخذ و انتشار مقالات در

موضوعات فوق‌الذکر پس از طی مراحل پذیرش و ارزیابی از دانشجویان سراسر کشور می‌نماید.

در پایان از همه کسانی که در فراهم آمدن این شماره از مجله و انتشار آن ما را یاری کردند، از نویسندگان و ارزیابان مقاله تا مسئولان دانشگاه مفید به‌ویژه معاونت محترم دانشجویی آقای دکتر خیری و مدیریت امور فرهنگی دانشگاه مفید حجت الاسلام والمسلمین گلقدشتی و همکاران بخش‌های اداری و فنی مجله که از هیچ تلاش و همراهی دریغ نکردند تشکر و قدردانی می‌نمایم.

علی خوانساری

بررسی و مقایسه جنس محافظه کاری در آراء عشاوی و شریعتی

محمد باقری^۱

چکیده

مدعای اول این مقاله آن است که تمامی اندیشمندان جهان اسلام در یک موضع اشتراک دارند و آن «محافظه کاری» است. تفاوت نظریات، ناشی از تفاوت در «مکتب» محافظه کاری و «روش» محافظه کاری است. مدعای دوم بر این مبنا است که ترکیب ایدئولوژی دین بنیاد و مکتب محافظه کاری به «بنیادگرایی» و ترکیب ایدئولوژی دین بنیاد و روش محافظه کاری به «اصلاح طلبی» منجر می شود. برای اثبات این مدعا، نظریات «قاضی محمدسعید عشاوی»، اندیشمند مصری و «علی شریعتی» متفکر ایرانی بررسی شده و نشان داده می شود که عشاوی از روش محافظه کارانه و شریعتی از مکتب محافظه کاری تأثیر پذیرفته اند.

واژگان کلیدی: عشاوی؛ شریعتی؛ روش محافظه کاری؛ مکتب محافظه کاری؛

ایدئولوژی دین بنیاد؛ بنیادگرایی

مقدمه

در این مقاله فرض بر این است که بنیادگرایی و اصلاح‌طلبی به‌عنوان صفات اندیشه‌ورزی در میان اندیشمندان دین‌مدار، هر یک محصول و زاده ترکیب ایدئولوژی دین‌بنیاد با مکتب و روش محافظه‌کاری هست‌اند؛ به این صورت که تلفیق ایدئولوژی دین‌بنیاد با «مکتب» محافظه‌کاری منجر به ظهور و بروز بنیادگرایی است و از سوی دیگر ترکیب ایدئولوژی دین‌بنیاد و «روش» محافظه‌کاری، منجر به شکل‌گیری رویکرد اصلاحی بوده است. بر اساس این دیدگاه، نگرش‌های بنیادگرایانه و اصلاح‌طلبانه، علی‌رغم تفاوت بسیار، دارای مخرج مشترکی به نام محافظه‌کاری هستند، اما در دو بُعد متفاوت مکتب و روش. تفاوت مکتب و روش محافظه‌کاری با ارائه تعریف از آن‌ها مشخص می‌شود: اصول و شاخص‌های «مکتب» محافظه‌کاری عبارتند از: اصالت سنت، اهمیت عرف و مخالفت با فلسفه و تفکر فلسفی. در این میان اصالت سنت و به تعبیری گذشته‌گرایی مهم‌ترین و بارزترین وجه مکتب محافظه‌کاری است. در مقابل، محافظه‌کاری به مثابه روش، از تغییر و دگرگونی در راستای اهداف خود حمایت می‌کند و بر این اساس زمان و مکان، عناصری موثر محسوب می‌شوند و حفظ سنت نیز دارای اولویت نیست.

پیروان مکتب محافظه‌کاری، از دین، برداشتی متناسب با شرایط ظهور آن را دارند؛ مناسبات حال حاضر را نادیده انگاشته و خواهان رجعت به همان دوران هستند و لاجرم فقط با تغییرات و دگرگونی‌هایی همراهی می‌کنند

که در راستای رجعت به گذشته بوده و در غیر این صورت هیچ تغییری را بر نمی‌تابند اما در مقابل کسانی که با روش محافظه کارانه سعی در تفسیر و ارائه دین دارند، از آنجا که عناصر «اینجا و اکنون» در اندیشه آنان نقشی بنیادین دارد خواهان بازپروری دین به صورتی هستند که با شرایط حاضر تناسب و تطابق داشته باشد و بدیهی است که دگرگونی و اصلاح در چنین نگرشی محوریت یافته و رکود و سکون و اعتقاد به بازگشت مطرود تلقی شود.

در این پژوهش سعی شده است که بر اساس مفروض گرفتن مباحث گفته شده، اندیشه دو تن از اندیشمندان دینی معاصر بررسی شود: قاضی محمد سعید عشاوی، اندیشمند مصری و دکتر علی شریعتی اندیشمند برجسته ایرانی. بنابراین، ابتدا به صورت مجمل اندیشه ایشان ارائه شده و در نهایت جنس محافظه کاری و روش اندیشه‌ورزی ایشان مقایسه خواهد شد.

قاضی محمد سعید عشاوی

قاضی محمد سعید عشاوی، اندیشمند معاصر مصری، سعی در عرضه برخی شاخص‌های لیبرالیسم به اسلام را دارد و معتقد است نه تنها تناقضی میان آنها نیست، بلکه اسلام خود یکی از بزرگترین انقلاب‌های لیبرالی تاریخ است. در این راستا وی در اندیشه خود به تمایز دین و دولت، فردگرایی، مدارا و تساهل، حقوق بشر، انسان‌گرایی و عقل‌گرایی از منظر اسلام می‌پردازد و در این میان سعی دارد توسط بازپروری برخی مفاهیم اسلامی مانند حاکمیت

الله، حقوق اسلامی و ... به مقصود خود دست یابد.

محمد سعید عشماوی در سال ۱۳۱۱ ه.ش (۱۹۳۲م/۱۳۵۰ ه.ق)، در مصر به دنیا آمد. او در سال ۱۹۵۴ از دانشکده حقوق دانشگاه قاهره فارغ‌التحصیل شد و ابتدا معاون رئیس بخش دعاوی و سپس رئیس بخش دادگاه اسکندریه شد. در سال ۱۹۶۱ به مقام قضاوت رسید و قاضی القضاات دادگاه عالی، دادگاه عالی جنایی و دادگاه عالی امنیت کشور شد. عشماوی در الهیات اسلامی (اصول دین) و شریعت و نیز در حقوق مقایسه‌ای، تجربه کسب کرد و در سال ۱۹۷۸ در مطالعات عالی مدرسه حقوق دانشگاه هاروارد درس خواند. (احمدی، بی‌تا: ۲-۳) مهم‌ترین کتاب او از حیث صراحت کلام در بررسی مسائل اسلامی کتاب «اسلام سیاسی» است. (احمدی، ۱۳۷۹: ۹۸) عشماوی خود معتقد است: «این کتاب می‌خواهد به همراه کتب دیگر به تبیین عقل اسلامی کمک کند، اندیشه دینی را بر پایه اسلام بنیادگرایی خردورز و معنویت‌طلب، احیا کند و آموزه‌های سیاسی و حقوقی روشن و تعریف شده‌ای را تدوین نماید.» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۳۲)

عشماوی سعی دارد در کتاب اسلام سیاسی نشان دهد که می‌توان اسلام و دموکراسی، شریعت و کثرت‌گرایی را بی‌حسب و بغض به هم پیوند داد. او بین دین و سیاست تمایز قائل می‌شود و در مقدمه اسلام سیاسی می‌گوید: «خدانند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساخته‌اند. دین، کلی، جهانی و فراگیر است، اما سیاست، جزئی، قبیله‌ای و محدود به مکان و زمان.» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۷) از دیدگاه عشماوی، مشکل اصلی

سیاسی کردن اسلام این است که بنیادگرایان تلاش کرده‌اند که دین را نه بر اساس رابطه آن با جامعه و اجتماع، بلکه بر اساس رابطه آن با دولت تعریف کنند و این مسأله به ایجاد کشمکش میان جامعه اسلامی و دولت منجر شده است. به عقیده وی، شأن دین فراتر از سیاست است و در مواجهه این دو، سیاست است که بر دین مستولی می‌شود و بر اساس همین نگاه تلفیق دین و سیاست، عملی قبیح است که از سوی اذهان بدخواه و منحرف مطرح می‌شود. او درباره کسانی که می‌گویند اسلام «دین و دولت» است به مجادله می‌پردازد و ادعا می‌کند که تنها در صدر اسلام در زمان خود پیامبر اسلام (ص) و خلفای آن چنین پدیده‌ای وجود داشته است. حتی عمر بن عبدالعزیز نیز که در زمره خلفای خوب بنی‌امیه بود، نتوانست بیش از دو سال دوام آورد و پس از او مسأله دین و دولت برای همیشه سؤال برانگیز شد. بدین ترتیب دولت اصیل اسلامی تنها حدود دو یا سه دهه دوام آورد. این سیاست بوده است که مذهب را در مهار آورده است و نه بالعکس. به دنبال سلطه سیاست بر اسلام، فرقه‌گرایی و کشمکش‌های قومی میان اعراب و ایرانیان همه جا رافرا گرفت. (احمدی، بیتا: ۲۲)

عشماوی نگاهی بسیار بدبینانه نسبت به سیاست دارد (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۹) و معتقد است که سیاست در تضاد کامل با دین قرار دارد و برای حفاظت از دین، نباید سیاست را بدان آمیخت. از دیدگاه عشماوی عمده‌ترین مشکلات موجود در جامعه مسلمانان به ویژه در مصر ناشی از دین سیاسی یا سیاست دینی است: حکومتی شدن فقه در طول زمان و بر اثر مناسبات تاریخی؛

تشکیل گروه‌های متضاد در جامعه مدنی؛ کناره‌گیری مسلمانان از زندگی جمعی، شکسته شدن قبح بسیاری از ضد اخلاقیات نظیر خودمحموری، فساد، خبرچینی، چاپلوسی، فرصت‌طلبی؛ دوپارگی شخصیت اسلامی به حرف و عمل، همگی معضلاتی است که نتیجه منطقی در آمیختگی سیاست و دین به طور اعم و فقه و حکومت به طور اخص است.

عشماوی در فصل اول کتاب خود شعار «الحکم الا لله» را به چالش می‌کشد و بیان می‌دارد این شعار، که از زمان خوارج به وجود آمد و سپس خلفا برای توجیه دینی قدرتشان از آن بهره‌برداری کردند و در نهایت منتج به ایجاد جباریت و تعصب گردید، ناقض مختار بودن انسان است. وی می‌گوید: «هیچ کس حتی در ایام سرشار از خشونت و تعصب نمی‌تواند از این عبارت حاکمیت جز به خدا تعلق ندارد، معنایی را که خوارج مراد می‌کردند، برداشت کند، زیرا در این صورت این برداشت به نفی اختیاری که خداوند به انسان داده منجر می‌شود... و به طور کلی این برداشت فریبنده ناشی از آموزه فلسفی - کلامی قضا و قدر الهی است که تأکید می‌کند انسان نمی‌تواند علت مختار رفتارهایش باشد و در قلمرو خداوند قرار گیرد.» (عشماوی، ۱۳۸۲: ۴۱)

عشماوی در پاسخ به این توجیه طرفداران اسلام سیاسی که می‌گویند استقرار حکومت خدا به معنای اجرای انحصاری و کامل شریعت اوست زیرا تنها شریعت واجد حق قضاوت و قانونگذاری است می‌گوید: «این نظریه به شدت تحت تأثیر بینش‌های یهودی است که از طریق آنچه اسرائیلیات

نامیده می‌شود در اسلام نفوذ کرده‌اند ... بر خلاف رسالت موسی، رسالت محمد اساساً به نظام اخلاقی تعلق دارد و ساحت حقوقی‌اش فرعی است.» (همان: ۴۳)

از دیگر مباحثی که عشاوی بر آن تأکید بسیار دارد، می‌توان به تقدم اخلاق بر فقه اشاره کرد. او در راستای اثبات این ادعا به تجزیه و تحلیل آیات قرآن می‌پردازد و بیان می‌کند که از مجموعه حدود شش هزار آیه قرآن، تنها هفتصد آیه به امور قانون‌گذاری عمومی مربوط می‌شود و از این موضوع نتیجه می‌گیرد که رسالت پیامبر اسلام، رحمت و شفقت بود نه طرح یک قانون اساسی برای حکومت. (احمدی، بیتا: ۲۲)

عشاوی جهت اثبات مدعای خود مبنی بر عدم اشاره اسلام به نوع خاصی از حکومت، مفهوم حکم در قرآن را مورد واکاوی قرار می‌دهد. وی معتقد است: «کلمه حکم در بافت قرآن، اقتدار سیاسی، به معنایی که در زبان مدرن مراد می‌شود، معنا نمی‌دهد، بلکه مربوط به حرفه قاضی به معنای حل و فصل دعاوی است (آیات ۵۸ نساء و ۳ زمر) یا مربوط است به حکمت. (آیات ۲۲ یوسف و ۸۹ انعام) و اما قرآن کلمه اقتدار سیاسی را با کلمه امر (آیات ۱۲۵، ۱۵۴ و ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شوری) بیان می‌کند، که امیر از آن مشتق می‌شود. امیر صاحب اقتدار سیاسی است...» (عشاوی، ۱۳۸۲: ۴۲) به عقیده او تثبیت این کلمات به علت استفاده مسلمانان اولیه از آنها است و در واقع کلمات باید با توجه به شرایط زمانی و مکانی آنها تعبیر و تأویل شوند، از این‌رو نمی‌توان معنای مدرن مفهوم حکم را، با قرآن تطبیق داد.

از دیگر مباحث مهم عشماوی، اثبات نسبیت احکام حقوقی است. عشماوی محدود شدن رسالت پیامبر به ساحت دستوری را روایتی عربی از دین یهود می‌داند و در راستای اثبات نسبیت احکام حقوقی در اسلام بیان می‌دارد: «اگر خداوند می‌خواست برای آدمیان شریعتی ابطال‌ناپذیر و بی‌زمان بر جای نهد، احکام مربوط به معاملات، برای پر کردن قرآن کفایت می‌کرد، اما خداوند با حکمت بالغه‌اش مسئولیت قانونگذاری را با اتکا به عقل و بر حسب نیازهای زمانی و مکانی به امت، عمداً واگذار کرد. زیرا قوانین حقوقی به طور طبیعی نمی‌تواند بردی جهانی، که ممیزه دین است داشته باشد. از این رو است که قرآن به قوانین عام محدود شده است، قوانینی که از تبدیل شدن اسلام به شریعتی قبیله‌ای و زمان‌مند همانند دین یهود، جلوگیری می‌کند.» (همان: ۵۳)

عشماوی با محدود دانستن آیات مربوط به احوال شخصیه نتیجه می‌گیرد که با توجه به این محدودیت آیات مربوط به قانونگذاری (تشریح)، تنها یک راه برای امت اسلامی باقی می‌ماند و آن این است که مسلمانان به جای تأکید بر یافتن قوانین حکومتی از درون قرآن، باید بر طبق اوضاع و احوال و در چارچوب روح کلی قرآن، قوانین حکومتی را برای خود طراحی کنند. عشماوی در تفسیر واژه کفر، اعتقاد خود به تساهل را نمایان می‌کند (همان: ۶۲-۶۳) و همچنین با گفتن اینکه «امت اسلامی همواره الگوی مدارا و آزادی بیان بوده است» (همان: ۶۷)، به اهمیت آزادی در اسلام اشاره می‌کند.

در باور عشماوی هر فرد مسلمانی به میزان اندوخته‌های ذهنی خود می‌تواند

با اسلام ارتباط برقرار کرده و استنباطات خود از آن را اعمال نماید. (همان: ۶۴) او صراحتاً بیان می‌کند: «عبارات قرآن ماهیت منجمد ابدی ندارد، هر کس بر مبنای بینش خود به طور طبیعی تمایل دارد که آنها را بفهمد و تأویل نماید.» (همان: ۶۵)

پرداختن به مفهوم جهاد، بدون شک از مهم‌ترین فصول کتاب اسلام سیاسی است. عشاوی با نگرش انتقادی نسبت به بنیادگرایان و خشونت‌طلبانی که از مفهوم جهاد، دست‌آویزی مشروع برای اعمال غیرانسانی خود ایجاد کرده‌اند، سعی می‌کند تعریفی دقیق از واژه جهاد ارائه دهد از آن رو که ثابت کند مفهوم جهاد که امروزه از آن سوء استفاده می‌شود چیزی نیست که به آن استناد شده است. به عقیده عشاوی ریشه واژه جهاد به معنای کوشش در جهت هدفی مشخص است، و این مفهوم در دوران رسالت پیامبر تغییراتی به خود دیده است:

«۱- در آغاز، جهاد، بیان‌گر کوشش عظیمی بود که مسلمانان برای ادامه حیات و تأکید بر اصول زندگی‌شان در قبال مشرکان، و بر ضد تیره‌روزی اعمال می‌کردند. ۲- سپس این مفهوم، با نشان دادن صبر در برابر تهاجمات مشرکان و با حمایت مادی از امت اسلامی توسط مسلمانان، معنی مقاومت فعال جمعی و فردی در قبال مشرکان مکه را به خود گرفت. ۳- از زمانی که مکیان، جنگی تمام‌عیار بر ضد مسلمانان به راه می‌اندازند، جهاد معنای جنگ را به خود می‌گیرد. ۴- از هنگام فتح مکه، جهاد فقط شامل مالیات اسلام برای مشرکان مکه می‌شود. ۵- مسلمانان در پی خیانت قبیله‌ای یهودی

آن‌ها را نسبت به ایمان خودشان کافر قلمداد کردند. جهاد در این بستر، پیکار بر ضد این کافران معنا شد تا آن‌ها مجبور به اطاعت از امت اسلامی شوند و جزیه، نماد این اطاعت، دهند. ۶- در ورای این تغییرات معنای عمیق جهاد، همچنان که پیامبر آن را بیان کرده بود، مبارزه مستمر روحی با عناصر منفی، باقی می‌ماند تا از رهگذر آن، روح، قدرت و طمأنینه پیدا کند. این جهاد اکبر است، در حالی که جنگ مقدس، جهاد اصغر است.» (همان، ۱۰۳-۱۰۴)

در مجموع، از نظر عشماوی جهاد دو معنا دارد: یکی اصلی و با ماهیتی دینی و دیگری مکتسب از سیر تاریخی و با ماهیتی سیاسی. در تلقی اول، جهاد اخلاقی فردی است، در تلقی دوم جنگ بر غیر مسلمانان و حتی در بسیاری موارد بر ضد مسلمانان نیز هست. (همان: ۱۰۷)

از دیگر نکاتی که عشماوی به آن اشاره دارد تمیز دو نوع بنیادگرایی و تفکیک آن‌ها به بنیادگرایی مثبت و منفی است. عشماوی خود را بنیادگرا می‌داند، اما بنیادگرایی وی به طرز محسوسی متفاوت از آن مفهوم غالبی است که در ادبیات سیاسی امروز رایج است. جریان بنیادگرایی موجود در جهان اسلام به زعم عشماوی از نوع غیر عقلانی و سیاسی است که همین وجهه سیاسی آن باعث غیر اسلامی بودن این جریان شده است. تفاوت بنیادگرایی فعال سیاسی (منفی) و بنیادگرایی عقل‌گرای معنویت طلب (مثبت) را به صورت مجمل می‌توان در جدول صفحه بعد مشاهده کرد:

	بنیادگرایی فعال سیاسی	بنیادگرایی عقل‌گرا و معنویت‌طلب
شقوق معناشناختی	<p>- واژگان و مفاهیم وحیانی را در معنای اشتقاقی و قراردادی به کار می‌برد (که با وارونگی‌ها و آمیختگی‌هایی که پیدا می‌کند، از قرآن کاملاً دور و پرت می‌شود)</p>	<p>- باید معنایی را که واژگان قرآن در لحظه وحی داشته‌اند باز یافته و بدان تمسک شود (جهت جلوگیری و اجتناب از تفسیر وارونه یا تحریف شده از وحی)</p>
شرایط وحی	<p>- عدم توجه به بستر وحی - استفاده لفظی از معانی</p>	<p>- در پی بازبازی مبانی مطرح شده توسط قرآن و ارتباط دادن هر آیه با شرایط وحی</p>
قدرت سیاسی در اسلام	<p>- واجد عصمت دانستن قدرت سیاسی - بدیل حکومت به اقتداری دینی</p>	<p>- بازگشت به قرآن و سنت‌های اولیه جهت اینکه ثابت شود که اقتدار سیاسی، اقتدار مدنی ناشی از آدمیان است که حق دارند در آن مشارکت کنند و بر آن نظارت نمایند.</p>

<p>- اعتقاد به بازگشت به ویژگی‌های اساسی اسلام از قبیل رحمت، مدارا، کاهش رنج و شکنجه انبای بشر، رد هر گونه افراط و تفریط</p> <p>- انسانگرایی و جهانگرایی، اولویت حرکت به سوی آینده</p> <p>- بازیابی جنبش عقلی و حیات معنوی اولیه</p> <p>- علاقمند به جوهر اسلام و هم به تمدن جدید</p>	<p>- افراط و تفریط و عدم اعتقاد به مدارا</p> <p>- توجه به گذشته و دشمن هر نوع پیشرفت</p> <p>- آمیزه‌ای از گرایش‌های مبهم و ضدعقل، تحت پوشش بازگشت به نیاکان متقی، توصیه به بازگشت به شیوه زندگی در گذشته که به سر آمده</p>	
<p>- به اسلام اولیه رجوع می‌کند.</p> <p>- برای نوسازی زندگی مسلمانان آموزه‌های قرآن و سنت را در پی می‌گیرد.</p> <p>- ارزشهای کار و جهاد را از نو ارزیابی می‌کند.</p> <p>- نقشی فعال در تمدن جهانی ایفا میکند.</p> <p>نهادهای سیاسی و حقوقی جامعه را بدون قدسی کردن افراطی تعریف می‌کند.</p>	<p>- در عرصه سیاست فقط با سلاح می‌جنگد.</p> <p>- اسلام را در حد سیاست تنزل می‌دهد.</p>	

عشماوی پس از تفکیک دو نوع بنیادگرایی و تقییح بنیادگرایی خشونت طلب ضد عقل، و مدح بنیادگرایی معنویت گرا، در اواخر کتاب خود به نقد نظریه اتحاد اسلامی یا پاناسلامیسم می پردازد. وی اعتقاد به اتحاد اسلامی را به صورت عمیق برای اسلام زیان آور دانسته و با استناد به آیه ۱۳ سوره حجرات،^۱ پاناسلامیسم را عقیده ای بدون مبنا و زاده تاریخ و سیاست معرفی می کند که متأثر از قومیت گرایی یهودی است و بیان می کند که اسلام، یک ایمان همه گیر و جهانی است که از مفهوم ملیت ها فراتر می رود و برای ایجاد رژیم خاص یا حزب خاص تلاش نمی کند و اساساً اسلام دینی است که به ملت خاصی محدود نمی شود و اصولاً از بحث ناسیونالیسم فراتر می رود و هیچ قومی را بر قوم دیگر برتری نمی دهد.

علی شریعتی

علی شریعتی مزینانی در روزگاری پرتلاطم از تاریخ ایران و اوضاع جهانی، یعنی عصر انقلاب ها و جنبش های سیاسی و اجتماعی متأثر از حوزه های مختلف مذهبی، اجتماعی و سیاسی پا به عرصه روشنفکری ایران نهاد. اندیشه سیاسی شریعتی دارای ابعاد، اختصاصات، مبانی و محتوایی است که مایه تمایز او از دیگران و دارای ارتباط تنگاتنگی با واقعیات زمان اوست. علی شریعتی مزینانی فرزند محمدتقی شریعتی در سوم آذر سال ۱۳۱۲ (۱۳۵۲ ه.ق/۱۹۳۳ م) در مزینان سبزوار زاده شد. نیاکان وی از عالمان دینی بودند و

۱- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... (ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید...)

پدرش نیز به سیاق اجداد به علوم دینی روی آورد و به تدریس در مدارس شهر مشهد مشغول شد. علی شریعتی از همان کودکی تحت تاثیر تحولات خانواده و به ویژه اندیشه و فعالیت پدر بود. شریعتی پس از ورود به دانشکده ادبیات مشهد، با همکاری دوستانش انجمن ادبی دانشکده را تأسیس و مسئولیت آن را به عهده گرفت. در سال ۱۳۳۶ به دلیل فعالیت سیاسی در حزب خدایپرستان سوسیالیست که رهبری آن به عهده نخشب بود، دستگیر شد. در سال ۱۳۳۸ به فرانسه رفت و ضمن تحصیل در دانشگاه سوربن، با تحولات سیاسی و روشنفکری و نیز مبارزان الجزایری آشنا شد. فعالیت سیاسی او در فرانسه، باعث شد خوراک فکری دو نشریه ایران آزاد و نامه پارسی را تهیه کند. با بازگشت به ایران به زندان افتاد. بعدها به عنوان کارشناس کتاب‌های دینی به تهران آمد و با سید رضا برقی، باهنر و دکتر بهشتی آشنا شد. با تأسیس حسینیه ارشاد در ۱۳۴۶، به همکاری دعوت شد و برهه‌ای مهم و موثر از فعالیت فکری او آغاز شد. با تعطیلی ارشاد از سوی ساواک، او برای هجده ماه به زندان افتاد. پس از آزادی و زندگی تحت نظارت شدید ساواک، در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۶ مخفیانه به خارج رفت. در ۲۹ خرداد ۱۳۵۶ به طرز مشکوکی در انگلستان جان سپرد. از شریعتی ۳۶ کتاب در قالب مجموعه آثار چاپ و منتشر شده است. (شاکری، بیتا: ۹۰-۹۱)

تفکر دکتر شریعتی دارای وجوه مختلفی است. وی نوشته‌های خود را به سه دسته اسلامیات، اجتماعیات و کویریات تقسیم می‌کند. اسلامیات مباحث مرتبط با اسلام، اجتماعیات مباحث مربوط به سیاست و اجتماع و کویریات

مرتبط با اندیشه‌های فردی و عرفانی شریعتی است. (شریعتی، ۱۳۸۳: ۳۳۵)

دال مرکزی در اندیشه شریعتی توحید است. جهان‌بینی وی بر پایه توحید نضج می‌گیرد: «جهان‌بینی مبتنی بر توحید یعنی اعتقاد به یک اراده آگاه نیرومند خلاق و منطقی که بر هستی حاکم است و ثنویت دیالکتیکی بشری یعنی اعتقاد به اینکه انسان اراده‌ای است که با آگاهی، اراده و خلاقیت خویش همواره در شدن است و در این شدن که از پست‌ترین‌ها و از من‌های بی‌نهایت از لجن ته‌نشین شده تا متعالی‌ترین ذات، به اضافه بی‌نهایت، روح خدا، فاصله دارد، عمل انسان یعنی انتخاب و تحقق وی.» (شریعتی، ۱۳۸۳: ۴۰۰)

از نظر شریعتی، توحید مسأله‌ای صرفاً در حوزه فلسفه و کلام نیست: «شعار توحیدی که اکنون مطرح است، فلسفه است، باید کلام و فلسفه بخوانیم تا دریابیم‌اش اما توحیدی که بردگان و پابرهنگان را بسیج می‌کند یک وجهه زندگی این جهانی، تاریخی و اجتماعی داشته ... تا عدالت اجتماعی و برابری همه انسان‌ها در طول تاریخ تحقق یابد.» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۳۲۲) با توجه به این تعریف، به نظر می‌رسد ریشه‌های این نگرش توحیدی از عرفان و فلسفه مایه گرفته و خود را به بستر معرفت و اندیشه، عمل، فرد و اجتماع می‌رساند و در ابعاد مختلف منتشر می‌شود.

شریعتی با درکی مبتنی بر نص از توحید، شرکی که در جلوه‌های اجتماعی، فلسفی و اقتصادی نمودار شده را طرد و نفی می‌کند. جلوه‌های فلسفی و مذهبی شرک در دوگانگی و ثنویت، تثلیث و چندخدایی نمود می‌یابد. شرک اجتماعی به صورت طبقات و نظام‌های طبقاتی و نژادی و با زیرساخت

مالکیت اقتصادی در جوامع بشری تولید و تکثیر می‌شود. در حوزه اقتصادی شرک به صورت اعتقاد به فقر و بدبختی عده‌ای و ثروت و توانگری گروهی و بخت و تقدیر و استعمار جلوه‌گر می‌شود. (شاگری، بیتا: ۱۰۷) شرک از دید شریعتی «تلقی جهان است به عنوان مجموعه‌ای 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 را یک فتودالیسم» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۳۶) توحیدشناسی شریعتی، بر اساس قرآن، از طبیعت آغاز شده و به انسان و تاریخ می‌رسد. در این مسیر، رشته توحید به طور پیوسته وجود دارد. در نگاه توحیدی، همه پدیده‌ها، منطقی یگانه دارند. طبیعت، انسان و هستی وقتی از مبدأ توحیدی جدا می‌شوند، دچار پراکندگی می‌شوند. اما درک درست آن‌ها موقوف به ذهنیت و نگرش توحیدی است که بتواند سرچشمه اولیه را به دست آورد.

نهادینه شدن توحید در جامعه، منتج به تحصیل جامعه‌غایی یا یوتوپای شریعتی به نام «امت» می‌شود و این هنگامی است که «توحید از حالت زبانی و ذهنی (یعنی توحید فلسفی) خارج شده و در تأسیسات و روابط اجتماعی رسوخ می‌یابد و شکل پیمان اجتماعی را به خود می‌گیرد». در این صورت، یک طبقه اجتماعی نمی‌تواند مسلط بر مردم شود و با استفاده از مذهب و سایر منابع قدرت، جامعه را در انحصار خویش بگیرد. از این چشم‌انداز هر گونه تبعیض نژادی، طبقاتی و برتری‌جویی قومی منافی توحید و مردود

است. شریعتی در کتاب اَمّت و امامت می گوید: «انسان در مدینه فاضله اَمّت بر اساس برابری، تعالی جویی، اشتراک در هدف و هماهنگی در حرکت به مقصد می رسد». (شریعتی، ۱۳۸۲: ۳۷/۲۶) نیز در مباحث اسلام شناسی بیان می دارد: «امت، جامعه‌ای است از افراد انسانی که هم فکر، هم عقیده، هم مذهب و هم راه‌اند، نه تنها در اندیشه مشترک‌اند، در عمل نیز اشتراک دارند.» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۹/۱۶) نوع نظام سیاسی جامعه آرمانی شریعتی، یعنی اَمّت، در وجود امام و بر اساس رهبری «امام» عینیت می یابد. منشأ مشروعیت قدرت سیاسی نظام اَمّت، ایدئولوژی و مکتبی است که اَمّت، حقانیت آن را آگاهانه و پیشاپیش پذیرفته است. امام به عنوان فردی که به این اصول آگاه‌تر بوده و حتی تجسم عینی مکتب و ارزش‌های آن است ضرورتاً باید در رأس قدرت قرار گیرد. (عبدالکریمی، ۱۳۷۰: ۷۸) «امامت، یک حق ذاتی است ناشی از ماهیت شخص، که منشأ آن خود امام است نه عامل خارجی انتخاب و نه انتصاب». (شریعتی، ۱۳۸۲: ۴۴۵/۲۶)

با طرح مباحث گفته شده، مبنا و مقصد اندیشه شریعتی مشخص شد و بر این اساس می توان ادعا کرد که مبنای اندیشه شریعتی توحید و مقصد وی اَمّت است. اما برای رسیدن به جامعه آرمانی اَمّت از چه ابزاری می توان سود جست؟ در پاسخ به این پرسش، شریعتی در صدد آسیب شناسی جامعه اسلامی برمی آید تا با شناخت چالش‌های موجود، ابزار و وسیله رسیدن به اَمّت را مشخص نماید.

شریعتی در کتاب علی، امیرالمومنین و زندگی آن حضرت را در سه کلمه

خلاصه می‌کند: مکتب، وحدت و عدالت. وی معتقد است که امیرالمومنین ۲۳ سال در کنار پیامبر (ص) تلاش کرده و جنگیدند جهت حفظ مکتب، ۲۵ سال سکوت اختیار کردند جهت حفظ وحدت و ۵ سال حکومت کردند جهت تحقق عدالت؛ مشکلات امروزیین جهان اسلام نیز سه چیز است: ۱- فقر ایدئولوژی ۲- تفرقه سیاسی ۳- تضاد طبقاتی. (همان: ۱۷۶) در این میان شریعتی بر تضاد طبقاتی بیشتر تأکید می‌کند تا آنجا که در کتاب «مذهب علیه مذهب» و کتاب «شیعه»، ریشه انحراف مسلمانان پس از رحلت پیامبر (ص) را تضاد طبقاتی عنوان می‌کند.

از سوی دیگر وی در کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی» ریشه برخی چالش‌های امروزیین را به صفویان و سلسله پادشاهی صفویه نسبت می‌دهد.

پس از کشف آسیب‌ها و چالش‌ها و کمبودهای موجود در جهان اسلام، شریعتی جهت برون‌رفت از این وضعیت، متشبث به ابزار می‌شود که متضمن وصال به امت باشد. وی در راستای تغییر وضع موجود و حرکت به سمت جامعه ایده‌آل امت بر وجود ایدئولوژی تأکید کرده و آن را ضروری می‌داند. به باور شریعتی: «ایدئولوژی عبارت است از نوع اعتقاد متفکر نسبت به ارزش واقعیت خارجی و ارزیابی واقعیت خارجی و هم‌چنین اعتقاد به این که واقعیت چه ناهنجاری‌هایی دارد و چگونه باید تغییرش داد و به چه شکلی ایده‌آل درآورد. ایدئولوژی عقیده است و عقیده (مرحله اول ایدئولوژی) یعنی نوع تصور و تلقی‌ای که ما از جهان، از زندگی و از انسان

داریم. نوع برداشت و ارزیابی خاص که بر این اساس (یعنی جهان‌بینی) نسبت به مسائلی که با آنها در ارتباطیم و پیرامون فکری و اجتماعی ما را می‌سازند، داریم این مرحله دوم ایدئولوژی است؛ مرحله سوم عبارت است از پیشنهادها، راه حل‌ها و نشان دادن نمونه‌های ایده‌آل. پس ایدئولوژی سه مرحله دارد: جهان‌بینی، نوع ارزیابی انتقادی محیط و مسائل، و پیشنهادها و راه حل‌ها» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۱۳) شریعتی در بیان ضرورت و اهمیت ایدئولوژی می‌گوید: «ایدئولوژی عقیده‌ای است که جهت اجتماعی، ملی و طبقاتی انسان راه و هم‌چنین سیستم ارزش‌ها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به «چگونه‌ای؟»، «چه می‌کنی؟»، «چه باید کرد؟» و «چه باید بود؟» پاسخ می‌دهد». (شریعتی، ۱۳۸۲: ج ۱۶: ۲۹)

تأکید شریعتی بر ایدئولوژی به معنای عام آن نبود؛ آن نوع خاصی از ایدئولوژی که در اندیشه شریعتی اهمیت و کارکرد داشت و درمان درد مسلمانان بود ایدئولوژی انقلابی نام داشت.

برای دانستن این که چرا او بر ایدئولوژی انقلابی تأکید دارد لازم است به رویکرد دیالکتیکی او در تحلیل جامعه توجه کرد. در نظر شریعتی - تحت تاثیر هگل که از طریق گوروویچ، واضع جامعه‌شناسی دیالکتیکی به او منتقل شده است - چالش وجود با عدم و یا تز با آنتی تز یا رابطه متقابل و دیالکتیکی بین آن‌ها و در نتیجه «شدن» یا سنتز است که در ذات هستی این جهان در جریان است. لذا به لحاظ روش‌شناسی، عنصر اعتراض و چالش

با واقعیت موجود، پیش‌فرض مسلم و اساسی شریعتی است. او به صراحت، این سخن دکارت را که «من می‌اندیشم پس هستم» به کناری نهاد و سخن آلبر کامو که می‌گفت «من اعتراض می‌کنم، پس هستم» را سرمشق خود قرار داد. با چنین دیدگاه و توجیهی است که خودسازی انقلابی شکل می‌گیرد و همین‌طور انتظار تبدیل می‌شود به اعتراض.

بر اساس تلقی‌ای که شریعتی از ایدئولوژی اسلامی دارد، جامعه مورد نظر و ایده‌آل او همان جامعه انقلابی است نه جامعه دموکراتیک مدنی. جامعه‌ای که رهبری اسلامی بر اساس کتاب، ترازو و آهن بر آن حکومت می‌کند. این جامعه را او اُمّت می‌نامد. در جامعه‌ای انسانی که همه افرادی که در یک هدف مشترک‌اند، گرد هم آمدند تا بر اساس یک رهبری مشترک به سوی ایده‌آل خویش حرکت کنند. فرد در جامعه وقتی عضو اُمّت است که در برابر رهبری جامعه معتقد باشد و تسلیم، البته تسلیمی که خود، آزادانه اختیار کرده است. «فرد در اُمّت، دارای یک زندگی اعتقادی متعهد در برابر جامعه است و جامعه نیز متعهد به ایدئولوژی یا عقیده و ایدئولوژی نیز متعهد به تحقق ایده‌آل هدف». شریعتی جهت تحقق این جامعه ایجاد یک نظام انقلابی بر اساس یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی را پیشنهاد می‌دهد. به نظر می‌رسد با توجه به مطالب گفته شده، بتوان از شریعتی به مثابه بنیادگرایی که خواهان بازگشت به مناسبات صدر اسلام بوده است نام برد چرا که تأکید وی بر توحید، امت، امامت، عدل و ... تماماً دارای ریشه‌هایی در ادبیات صدر اسلام است؛ اما ظاهراً در بطن اندیشه بنیادگرایانه شریعتی

رگه‌هایی از اصلاح‌طلبی نیز قابل رصد است. عمده‌ترین رویکرد شریعتی در چارچوب اصلاح‌طلبانه، بازمی‌گردد به زدودن پیرایه‌هایی که به زعم وی بر دین عارض شده‌اند. از این منظر وی بارها با رویکرد تقلیدی مردم مسلمان مخالفت نمود و نیز طبقه روحانیت را تخطئه کرده و آن را محصول تشیع صفوی دانست و فقه را نیز به علت ترویج اسلامی بطحی و قشری مورد شماتت قرار داد. هم‌چنین وی در صدد باز تعریف برخی مفاهیم اسلامی برآمد و نیز با نگاهی مجدد به مناسبات موجود در تشیع، در ترویج نگاه عقلانی به چنین موضوعاتی کوشش نمود و در این راستا نوعی عقل‌گرایی فردمحورانه را ترویج داد: «سخن پیامبر درباره سلمان و ابوذر حکایت از این دارد که مذهب مجموعه‌ای از مفاهیم و احکام ثابت، یکنواخت و منجمد نیست. هر کس به میزان عمق ادراک و غنای فرهنگی‌اش درجه‌ای از این حقیقت را در می‌یابد که با دریافتِ دیگری، نه تنها یکی نیست که مغایرت دارد». (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۵۳) در جای دیگر می‌گوید: «من یک بحثی داشتم به نام تعدد ابعاد فهم اسلامی، یعنی همه افراد انسان، خود اسلام را که حقیقت واحدی است در قالب‌های ذهنی‌شان که باید بفهمند یک جور نمی‌فهمند و لازم هم نیست یک‌جور بفهم‌اند». (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۲۹/۲۶) از سوی دیگر شریعتی متأثر از سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری بود تا جایی که در فرازهای متعددی از سخنرانی‌های خود، سید جمال را بزرگ‌ترین بنیان‌گذار نهضت اسلامی خطاب می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۸؛ ۱۳۷۵: ۳۶؛ ۱۳۷۱: ۱۷۷؛ ۱۳۸۲، ۱۳۵۸/۲۶) و از اقبال بسیار تجلیل می‌کند که به جمع عرفان و عمل پرداخته و راه سید جمال را در نهضت اسلامی ادامه داده

و در کار احیا و مرمت بنای اسلام بوده است (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۸؛ ۱۳۷۴: ۵۴) و در آخر اینکه حتی می‌توان با تفسیری متفاوت، شریعتی را متفکری آزاداندیش و تکثرگرا دانست.

جنس محافظه‌کاری عشماوی و شریعتی

از مطالب پیش‌گفته برمی‌آید که قاضی محمد سعید عشماوی را می‌توان در درون جریان اصلاح‌طلبی در جهان اسلام دسته‌بندی کرد. وی اعتقاد به تغییر و مطابق روز عمل کردن را اعتقادی اسلامی می‌داند و پدیده ناسخ در قرآن را به عنوان شاهد مدعای خود مطرح می‌کند. او موفق‌ترین شاخص حرکت مستمر انطباق با واقعیات را جایگزینی یک آیه به جای آیه دیگر به هنگام تحمیل واقعیتهای جدید می‌داند و از همین رو با اعتقاد به تغییر همسو با واقعیت به بازپروری و بازتعریف بسیاری از مفاهیم کلیدی موجود در قرآن پرداخت که به زعم وی اغلب دچار تحریف و برداشت وارونه شده‌اند. با استناد به همین رویکرد یعنی ضرورت بازپروری سنت، می‌توان وی را یک اصلاح‌طلب دانست، اما عشماوی خود را نوعی بنیادگرا معرفی کرد. بنیادگرایی که معرفت‌اندیش است و روشی عقلانی دارد و در واقع گذشته را به عنوان چراغ هدایت گر می‌شناسد نه کعبه آمالی که بازگشت به آن حلال مشکلات امروزی باشد. عشماوی جهت زدودن پیرایه‌های عارض بر اسلام با توسل به روش تاریخی و هرمنوتیکی، سعی در دستیابی به این مهم دارد.

به هر حال، با ارائه مجمل اندیشه‌ی عشاوی به نظر می‌رسد می‌توان نتیجه گرفت که وی با به چالش کشیدن مفاهیم موجود اسلامی، دگرگونی و تغییر را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و با داشتن رویکردی هنجاری و تجویزی اندیشه‌ی خود را از رویکرد بنیادگرایانه منفک می‌نماید، از این‌رو توان وی را اصلاح‌گرایی اسلامی لقب داد.

در مورد تفکرات شریعتی، مطالب مطرح‌شده در صفحات پیشین نشان از آن دارد که اندیشه شریعتی دارای دو بعد و دو وجه متفاوت است: از سویی وی با تکیه بر مناسبات صدر اسلام و با روشی توصیفی و مبتنی بر سنت، به دنبال بازگشت به آن دوران است و درمان آلام جامعه مسلمان را در این طریق جستجو می‌کند؛ اما از سویی دیگر، در صدد پیرایش دینی است که مشمول زمان شده و گرد و غباری بر آن عارض شده و از این‌رو دگرگونی، حتماً باید صورت پذیرد. اما در این میان می‌توان رویکرد بنیادگرایانه در اندیشه شریعتی را وجه غالب دانست و نیز می‌توان ادعا کرد که رگه‌های اصلاح‌طلبی در اندیشه شریعتی، در طول رویکرد بنیادگرایی قرار دارد نه در عرض آن، چرا که به نظر می‌رسد اصلاح‌طلبی شریعتی و دگرگون‌سازی مفاهیم اسلامی، در راستای رسیدن به مدینه فاضله صدر اسلام باشد نه چیز دیگر. شریعتی در درس گفته‌هایش با موضوع بازگشت به خویشتن که اقتباسی از مباحث اقبال لاهوری است می‌گوید: «در بازگشت به خویشتنی اصیل و انسانی و احیای ارزش‌های فرهنگی و فکری سازنده و مترقی و آگاه‌بخشی خود ما».

(شریعتی، ۱۳۷۱: ۸۲) منظور او همان‌طور که خود توضیح می‌دهد بازگشت

به نژاد و ملیت گذشته نیست (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۹) بلکه بازگشت به اسلام است، آن هم نه اسلام «بیست سال پیش» با «احکام مربوط به مولی و عبد و طهارت و نجاست» بلکه بازگشت به اسلام «هزار و سیصد سال پیش». (همان: ۴۰)

جمع بندی

عشماوی و شریعتی دارای اشتراکات و افتراقات متعددی هستند. شریعتی و عشماوی هر دو در پی یافتن راهی جهت برون‌رفت از مضائیب موجود در زمان خود بوده‌اند.

گریزهای اصلاح‌طلبانه شریعتی مانند عقل‌گرایی، اومانیسیم، کثرت‌گرایی، نوعی هرمنوتیک و اعتقاد به حال و آینده، قرابت بسیاری با اندیشه عشماوی دارد اما وجه افتراق بارز این دو بازمی‌گردد به تجویز راه کار حل مشکلات. عشماوی، دارای رویکردی اصلاح‌طلبانه و دگرگون‌ساز و رو به آینده است و با اینکه در بازتعریف مفاهیم اسلامی، نگاهی به صدر اسلام دارد، اما عقل را در این میان نادیده نمی‌انگارد و در واقع نقش محوری را به عقل تخصیص می‌دهد از این رو، مفاهیم تعریفی وی بیشتر به مناسبات امروز نظر دارد تا به گذشته و صدر اسلام، اما در نقطه مقابل عشماوی، شریعتی قرار دارد؛ چرا که وی با اینکه بر نقش عقل تأکید دارد، اما در واقع عقلی را می‌پسندد که صدر اسلام را استخراج کند نه چیز دیگر. یوتویپای شریعتی، صدر اسلام است و همین امر او را در هیأت یک بنیادگرا، متجلی می‌نماید.

منابع

۱. احمدی، حمید (بیتا)، «قاضی محمدسعید عشماوی»، در: به کوشش علی اکبر علیخانی، اندیشه سیاسی در جهان اسلام، بیجا، بینا
۲. (۱۳۷۹)، «اسلام سیاسی و متقدان آن: نقد و بررسی اندیشه‌های قاضی عشماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۲۳
۳. شاکری، سید رضا، «علی شریعتی»، در: به کوشش علی اکبر علیخانی، اندیشه سیاسی در جهان اسلام، بیجا، بینا
۴. شریعتی، علی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، جلد ۱، خودسازی انقلابی، تهران: قلم
۵. مجموعه آثار، جلد ۲، خودسازی انقلابی، تهران: قلم (۱۳۷۴)
۶. مجموعه آثار، ج ۴، بازگشت، تهران: الهام (۱۳۷۹)
۷. مجموعه آثار، ج ۵، ما و اقبال، تهران: الهام (۱۳۸۰)
۸. مجموعه آثار، ج ۱۳، هبوط در کویر، تهران: الهام (۱۳۸۳)
۹. مجموعه آثار، ج ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان (۱)، تهران: انتشار (۱۳۸۱)
۱۰. مجموعه آثار، ج ۱۶، اسلام شناسی (۱)، تهران: قلم (۱۳۸۲)
۱۱. مجموعه آثار، ج ۲۳، جهان بینی و ایدئولوژی، تهران: انتشار (۱۳۷۱)
۱۲. مجموعه آثار، ج ۲۶، علی (ع)، تهران: آمون (۱۳۸۲)
۱۳. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰)، فلسفه سیاسی شریعتی، تهران: مؤلف
۱۴. عشماوی، محمدسعید (۱۳۸۲)، اسلام‌گرایی یا اسلام، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا

فاشیسم چرا و چگونه؟

علی خوانساری^۱

چکیده

بدون شک بررسی رفتار حکومت‌های مختلف بین دو جنگ جهانی و چگونگی رفتار آن‌ها در تاریخ حائز اهمیت است از این رو بررسی کشورها و دولت‌های فاشیسم به این علت اهمیت دارد که آنان آغازگر جنگ بودند و این فاجعه فراموش نشدنی را برای دنیا رگم زدند و علاوه بر آن تکرار تاریخ، دلیل دیگر اهمیت شناخت و بررسی فاشیسم است. اگر مردم جامعه این پدیده را به درستی بشناسند و با تبعاتش آشنایی داشته باشند، می‌توانند جلوی این آتش زیر خاکستر را بگیرند و جهان را از این پدیده شوم درامان نگه دارند.

این مقاله در پی آن است که به بررسی چگونگی ظهور این بیماری پردازد و بیان کند که به چه علت‌هایی جامعه خود جذب این ایدئولوژی مخرب می‌شود. برای بررسی این امر ابتدا فاشیسم به اختصار بیان و در ادامه، ویژگی‌ها و شیوه حکومت آن توضیح داده شده و سپس با توجه به عوامل سیاسی و روان‌شناختی چگونگی ظهور آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: فاشیسم؛ نازیسم؛ ناسیونالیسم؛ ایتالیا؛ موسولینی

۱ دانش‌آموخته کارشناسی علوم سیاسی دانشگاه مفید

مقدمه

این واژه را اولین بار بنیتو موسولینی^۱ به زبان آورد. در واقع او احیاگر این سمبل بود و اصطلاح فاشیسم در زمان او شایع گردید. فاشیسم نوعی نظام حکومتی خودکامه ملی گراست که برای اولین بار در ایتالیا متولد شد و قدرت را از سال ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۳ در اختیار داشت. این پدیده در واقع زائیده بحران‌های اقتصادی اجتماعی سال‌های پس از جنگ جهانی اول بود و با این نیت پا به میدان گذاشت تا جامعه بحران‌زده سرمایه‌داری را از بن‌بستی که در آن گرفتار شده است نجات می‌دهد.

معنای فاشیسم

فاشیسم از لفظ (Fascism) ایتالیایی، واژه‌ای ایتالیایی و به معنای داس است که علامت رسمی دولت فاشیستی در ایتالیا بود. این واژه هم‌چنین معنای گروه و دسته را می‌دهد که ریشه در روم باستان داشته است. جایی که فاسز (Fasces) یعنی یک دسته چوب‌های نازک توسط یک سر تبر (نشانه رهبری) به یک‌دیگر بسته شده‌اند. (الهیاری و بیژنی، ۱۳۸۹: ۳)

نظام فاشیستی نظامی است مستبدانه، توأم با ترور و دارای ویژگی‌های کشورگشایی و میهن‌دوستی متعصبانه. این نظام، مخالف مجلس‌گرایی است و استقلال و تفکیک قوای سه‌گانه در آن مشاهده نمی‌شود فاشیسم ویژگی‌های عوام‌فریبانه اجتماعی و ضد سرمایه‌داری و ضد ثروت را برای تقویت جامعه توده‌وار داراست که در راستای پوشاندن تضادهای داخلی و

1-Benito Mussolini

طبقاتی کارکرد دارد. فاشیسم در واقع یک اندیشه سیاسی است که دارای تعارضات حداکثری با دموکراسی و ارزش‌های ثابت و پایدار آن است. موسولینی فاشیسم را این چنین تعریف کرده است: «فاشیسم، اعتقادی مذهبی است که انسان را با اراده‌ای برتر و عینی در ارتباط قریب‌الوقوع می‌بیند. اراده‌ای که از فرد خاص فراتر می‌رود و او را به حد عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی ارتقا می‌بخشد.» (جان وایس، ۱۳۸۰: ۴۲)

فاشیست‌ها یا از طریق زور و قدرت به حکومت می‌رسند مانند ایتالیا و اسپانیا یا به وسیله‌ی تخریب نهادهای دولتی و تضعیف مؤسسات دموکراتیک و سپس اکثریت پارلمانی در قوه مقننه را به وسیله شعارهای عوام فریب خود به دست گرفته و پیشوای حزب را به عنوان پیشوای کشور تعیین می‌کنند. (هاشمی، ۱۳۷۵: ۱)

ساخت تشکیلاتی احزاب فاشیستی و هم‌چنین دولت فاشیستی که مبتنی بر اقتدار رهبری است کارکردی کاملاً معین دارد، آزادی عمل و اختیارات مطلق رهبری و حذف هرگونه امکان بازرسی امور از پایین. شعار جوانان فاشیست ایتالیا این بود: «اعتقاد، فرمانبرداری، مبارزه» (هاشمی ۱۳۷۵: ۶)

سه عنصر اصلی فاشیسم عبارتند از: از حزب سیاسی واحد، ناسیونالیسم افراطی نژادپرستانه و دولت بسیار مقتدر و متمرکز و به طور کلی فاشیست‌ها معتقد هستند که دولت برای آن‌ها کافیت و تمام نیازهای آنان را برطرف می‌کند.

مبانی نظری فاشیسم

۱. **ماهیت و طبیعت انسان:** اندیشه مبتنی بر برتری زیستی و نژادی انسان‌ها در خلقت مادرزادی اصل اساسی فاشیست‌ها، به ویژه نوع آلمانی آن است. این برتری نژادی تا حدود زیادی در نوع ایتالیایی و اسپانیایی در فاصله دو جنگ جهانی اول و دوم تعدیل می‌شود. به عبارت دیگر اندیشه انکار مساوات بشر که نتیجه طبیعی این تفاوت و برتری نژادی است به اندیشه‌های نژادپرستی منجر می‌شود انسان‌ها به هنگام تولد به‌طور نامساوی به دنیا می‌آیند بنابراین، نابرابری از جنبه‌های زیست‌شناختی باید به تمام عرصه‌ها تسری پیدا کند و سلسله مراتب برتری رسمیت یابد. بر این اساس مردان بر زنان، نظامیان بر غیرنظامیان اعضای حزب بر مردم عادی، ملت خودی بر بیگانگان، قوی بر ضعیف و فاتحان جنگ بر مغلوبان برتری دارند. انسان‌ها از نظر طبیعی مساوی نیستند و تأکید فاشیسم بر عدم مساوات به قدرت نابرابر و برتری نژادی یکی بر دیگری متکی است. بنابراین، اندیشه‌های فاشیستی بر سلسله مراتب و اندیشه‌های دموکراتیک بر مساوات تأکید می‌ورزند.

۲. **خودستیزی:** ضدیت با عقل و بی‌اعتمادی به آن یکی دیگر از شاخص‌های فاشیسم است. ضدیت با سنت‌های عقلی عصر روشنگری از ویژگی‌های آن، به ویژه نوع آلمانی، است. فاشیسم به جای عقل بر نژاد تأکید می‌کرد و اندیشه‌هایی را پرورش می‌داد که موضعی غیر عقلانی و حتی ضد ایدئولوژیک داشتند. فاشیسم هر گفتمان عقلانی را خوار می‌شمرد.

به همین دلیل اندیشه‌های فاشیستی به آسانی از لحاظ عقلانی قابل تبیین و توضیح نیستند چون ذاتاً غیرعقلانی‌اند. از همین رو اندیشه‌های فاشیستی، پیچیده، نامنسجم، تناقض آمیز، ناسازگار و ناپخته است.

۳. نخبه سالاری و تأکید بر اصل پیشوایی: در حالی که اندیشه‌های دموکراتیک بر مساوات حقوقی و سیاسی تأکید داشتند، اندیشه‌های فاشیستی بر نخبه سالاری در تداوم همان اصل عدم مساوات بشر و برتری نژادی پافشاری می‌کردند و در ایجاد بدگمانی نسبت به دموکراسی پارلمانی می‌کوشیدند، آنان اندیشه و اقتدار (تمرکز مطلق قدرت در دست پیشوا) را در مقابل دموکراسی برتر می‌دانستند.

۴. ناسیونالیسم: این اندیشه در تداوم منطقی بحث ماهیت و طبیعت بشر و فرضیه نژادی است. به تفسیر فاشیستی موجودات انسانی در درجه اول مخلوقات یک ملت، نژاد یا قوم‌اند. بنابراین انسان کلی و انتزاعی وجود ندارد؛ بلکه انسان آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و جز آن وجود دارد.

عنصر ناسیونالیستی یا شبه ناسیونالیستی نژادگرایی در ایدئولوژی فاشیسم هم مبتنی بر تأکیدی است که بر گذشته آلمانی از دست رفته می‌شود. این ناسیونالیسم در ایدئولوژی فاشیسم، مظهر خواست ایجاد وحدت، همبستگی در وضعیتی است که اساس همبستگی سنتی در هم شکسته است، نازیسم ریشه در ناسیونالیسم و فرهنگ آلمان داشت و نماینده نیرومندترین سنت سیاسی در آلمان پس از وحدت آن کشور بود.

۵. تأکید بر ضدیت: در تداوم همان اصل گفتمان غیرعقلانی اندیشه‌های فاشیستی، گفته می‌شود که جنبه‌های مثبت و اثباتی و یافتن زمینه‌های مشترک در آن بسیار دشوار است. به همین دلیل نقطه آغازین را می‌توان جنبه‌های منفی ایدئولوژی فاشیسم یعنی «ضدیت‌های» آن دانست. چنان که لینز می‌گوید: «چیزهای گوناگونی که فاشیسم با آن ضدیت داشت، می‌تواند در تعیین هویت آن مفید باشد. اکثر فاشیست‌ها، ضدلیبرال، ضد مارکسیست، ضد پارلمان، ضد دموکراسی، ضد فردگرایی، ضد بورژوا، ضد مساوات، ضد سامی (یهودی) و جز آن بودند، آنان بیشتر هویت خود را از طریق ضدیت به دست می‌آوردند اصولاً اندیشه‌های فاشیستی خصلتی ضدی و سلبی و نفی‌کنندگی دارد.

۶. امپریالیسم و توسعه طلبی: اصل نژادپرستی و تصور برتری نژاد آریایی و سفیدنژادها برای دولت و اندیشه‌های فاشیستی رسالتی برون مرزی تعریف می‌کند و سیاست خارجی جلوه‌گر می‌شود تلاش برای کسب سروری در سطح جهانی پس از کسب سروری در سطح تحلیل ملی از سوی نژاد برتر منطقی است که به پدیده امپریالیسم می‌انجامد. در میان ملت‌ها نیز «ملتی برگزیده وجود دارد که مستحق حاکمیت بر همه ملل دیگر است. فاشیسم از نوع آلمانی آن کوشید تا با کشتار میلیون‌ها انسان اندیشه برتری نژاد آلمانی و تأمین سلطه جهانی آن و تشکیل دولت جهانی را محقق سازد.

امپریالیسم ریشه‌ای روان‌شناختی دارد که حاملان تصور برتری نژادی و تمدنی می‌کوشند تا این تصور خود را در عالم واقعی محقق سازند. هیتلر در نوامبر

۱۹۲۶ چنین نوشت: «دولتی که در دوره فساد و تباهی نژادها، به شدت در پی حفظ بهترین عناصر نژادی خود باشد، حتما روزی سرور دنیا خواهد شد.»

۷. جنگ طلبی و مخالفت با حقوق بین الملل: جنگ نتیجه منطقی

باورهای فاشیستی به نابرابری، نخبه گرایی، نژادپرستی و امپریالیسم است. فاشیست‌ها جنگ را تقدیس می‌کردند و به هیچ وجه در جهت پیشگیری از آن اقدامی به عمل نیاوردند، زیرا جنگ وسیله‌ای بود که به آنان در کسب برتری و سروری منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کرد. آنان دیدگاهی منفی در خصوص سازمان‌های بین‌المللی داشتند؛ زیرا این سازمان‌ها بر پایه رضایت و برابری دولت‌ها تشکیل می‌شد و حق برابر کشورها یکی از مبانی اساسی قواعد بین‌الملل بود، در حالی که این برابری‌ها با اعتقادات فاشیست‌ها در تناقض بودن آنان به رهبری یک ملت (آلمان) بر جامعه ملل اعتقاد داشتند، همان‌طور که به رهبری یک شخص در حکومت معتقد بودند از این رو، دولت‌های فاشیستی از مشارکت در سازمان‌های بین‌المللی خودداری می‌کردند و به جای مذاکره بر زور تأکید می‌ورزیدند. بنابراین، آلمان در ۱۹۳۳ و ایتالیا در سال ۱۹۳۷ از «جامعه ملل، کناره‌گیری کردند. (برزگر، ۱۳۹۶: ۲۴۲-۲۴۶)

هیتلر در خاطراتش می‌نویسد: «به هنگام شنیدن خبر شروع جنگ از فرط خوشحالی روی زمین زانو زدم و از صمیم قلب به درگاه خداوند شکر کردم... همان‌طور که برای هر آلمانی دیگر، برای من نیز مهم‌ترین و فراموش‌نشدنی‌ترین دوران زندگی‌ام آغاز شد.» (هیتلر، ۱۳۹۷: ۱۷۷)

در ادامه سیاست تجاوزکارانه و دشمن هراسی می‌توان این نکته را بیان کرد که وجود دشمن، عاملی کلیدی در جهت بسیج آحاد مردم و ایجاد اتحاد ملی تلقی می‌شود و جنگ به عنوان یک اقدام سیاسی عادی است. با وجود دشمن است که این نظام کمبودهای داخلی و ضعف‌های خود را توجیه کرده و تمام سعی آن مبنی بر بزرگ نشان دادن یک تهدید خارجی در آن سوی مرزهاست.

ارتش برای فاشیسم نه تنها الگوی ایده‌آل برای تشکیلات سیاسی و اجتماعی است بلکه سرباز، سرمشق و نمونه کامل انسان واقعی است و جنگ نیز عالی‌ترین فعالیت بشری قلمداد می‌شود. موسولینی می‌نویسد: «تنها جنگ است که تمام توانایی‌های بشری را تجهیز می‌کند و فقط ملت‌هایی که شهامت جنگیدن دارند لایق صفت نجیب‌زادگی هستند.» (هاشمی، ۱۳۷۵: ۶)

عوامل ایجاد فاشیسم

عوامل ایجاد فاشیسم را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که عبارتند از: عوامل سیاسی، عوامل روانشناختی و عوامل اقتصادی. عوامل ایجاد فاشیسم را نمی‌توان فقط به عوامل سیاسی محدود کرد، بلکه عوامل روانشناختی و اقتصادی هم اهمیت بسیار زیادی دارند و می‌توان گفت بررسی هر کدام به تنهایی نمی‌تواند فهم عمیقی از جامعه آن زمان برای چگونگی مسلط شدن این ایدئولوژی به ما بدهد، این که چگونه افراد جامعه قبول کردند که حکومتی بر سر کار بیاید که حتی در خصوصی‌ترین جنبه‌های زندگی آن‌ها

نیز نفوذ داشته باشد.

الف) عوامل سیاسی:

بحران‌های سیاسی که سبب پیدایش فاشیسم می‌شود از این کشور به آن کشور و زمان وقوع آن متفاوت هستند، اما در کل دارای ویژگی‌های عام مشترکی هستند. این بحران‌ها عبارتند از:

۱. وجود بحران پارلمانی ناشی از بحران نمایندگی حزبی
۲. بی‌ثباتی حکومت برآمده از بی‌ثباتی و فقدان اراده سیاسی محافل حاکم؛ وجود تکراری شبکه‌های موازی قدرت توسط احزاب سیاسی
۳. تجدید حیات نقش دستگاه‌های اجرایی و تقنینی حکومت همراه با اهمیت فزاینده نقش پلیس در کارهای سیاسی
۴. زوال قوه قضایی و نفوذ مستقیم نیروهای ضد دموکراتیک در آن
۵. ضعف پیامد سرکردگی سرمایه‌داری
۶. توان‌یابی ضمنی و عینی نیروهای انقلابی طبقات زحمتکش
۷. ضعف ذهنی و وفاداری توده‌های وسیع به حکومت بورژوازی و در نتیجه درآمدن از فریکاری نظام
۸. تغییر فزاینده در توازن عینی قدرت میان سرمایه و کار به سود کار. (عالم، ۱۳۸۰: ۲۹۰)

ب) عوامل روان‌شناختی

در کنار این عوامل همان‌طور که گفته شد علت به وجود آمدن فاشیسم علاوه بر دلایل سیاسی عناصر نیرومندی از روان‌شناسی سیاسی هم هستند.

برای بیان چرایی ظهور فاشیسم و نازیسم از سوی تئودور آدرنو^۱ و همکاران وی در کتابی با عنوان شخصیت اقتدارطلب (۱۹۵۰) نوشته شد که می‌توان در محورهای ذیل به اختصار بیان کرد. (برزگر، ۱۳۹۶: ۲۴۹)

۱. نوفروردی: می‌تواند به دو شکل خودآزاری یا دگرآزاری رخ دهد و در واقع دو روی یک سکه و دو وجه یک ساختار هیجانی هستند، که برای توصیف شخصیت اقتدارطلب استفاده شده. بدین گونه آنان قادر شدند هم رفتار حکومت کنندگان و هم رفتار حکومت شوندگان را در رژیم‌های فاشیستی توضیح دهند. آنان در واقع روابط بین فرهنگ و شخصیت را از دیدگاه روانکاوی و بر محور اقتدار بررسی کردند.

۲. تعامل خانوادگی: همه تمرکز مباحث آنان بر تعامل کودکی با والدین در محیط خانواده و بازتاب آن در رفتار سیاسی دوره بزرگسالی است. در واقع شخصیت اقتدارطلب به واسطه روش‌های خشک و خشن انضباطی که از سوی برخی والدین نسبت به فرزندان خود اعمال می‌شود، شکل می‌گیرد. شخصیتی که در دوره کودکی کمبود محبت، تنیهای شدید، اقتدار و نظم مطلق را به عنوان یک تابو تجربه کرده است. پدر و مادران چنین شخصیت‌هایی محبت و حمایت خود از کودکان‌شان را منوط به اطاعت بی‌قید و شرط آنان می‌کنند و روابط آنان بیشتر بر حس وظیفه‌شناسی متکی است تا مبادلات عاطفی.

۳. ملاحظه رفتار والدین با دیگران: این قبیل والدین در روابط بین فردی خود با دیگران نیز به طور مفرطی در بند ملاحظات پایگاه اجتماعی‌اند و بنابراین نسبت به کسانی که پایگاه پایین‌تری در اجتماع دارند، با تحقیر و استعمارگرانه برخورد می‌کنند و برعکس. کودک نیز این تعاملات را ملاحظه می‌کند.

۴. هویت: با اطاعت اجباری کودک از والدین این تصویر و احساس در او ایجاد می‌شود که به شدت به آنان وابسته است. این خود مانع می‌شود، از اینکه دست به نافرمانی بزند یا در مورد درستی و نادرستی راه پدر و مادر تردید کند. این امر کودک را از نظر هویتی به والدین قدرتمند نزدیک می‌کند.

۵. انتقال: کودکی که نمی‌تواند سرکشی خود را به والدین اعمال کند سرکشی خود را به گروه‌های خارجی و معمولاً دارای پایگاه پست‌تر از والدین منتقل می‌کند. در این انتقال «کودک نیروی قدرت‌طلبانه خود را که در درون خانواده به دلیل سلطه والدین واپس زده شده بود به گروه‌های بیرون از خانواده انتقال می‌دهد.

۶. سازمان شخصیتی کودک: سازمانی خشک و بی‌روح می‌شود. فکر او قالبی و وجدان جستجوگر او بی‌تحریک می‌شود و نسبت به هر ارزش و رفتار غیر قراردادی، گرایشی سرزنشی و اخلاقی از خود نشان می‌دهد. روابط اجتماعی او نیز بر مبنای میزان قدرت و پایگاه اجتماعی هر فرد شکل می‌گیرد. ضعف و مهربانی مورد تحقیر و جای آن را قدرت، زور و خشونت

می گیرد.

به طور خلاصه می توان گفت که شخصیت اقتدار طلب محصول دفاع دو موضع گیری شخص در بزرگسالی و در برابر سرکشی های سرکوب شده دوره کودکی است.

این نظریه بیان می کند که اشخاص مقتدر هم می توانند سلطه جو باشند و از ضعف و زبردستان بهره گیری کنند و هم می توانند نسبت به افراد قوی تر از خود فروتنی و تبعیت کنند. (برزگر، ۱۳۹۶: ۲۵۱)

برخی از روان شناسان فاشیسم و نازیسم را پدیده ای کاملاً روانی می دانند، آنان معتقدند که توجیه نازیسم فقط از راه روان شناسی و آسیب شناسی ممکن است. معمای اصلی برای روان شناسان این است که چگونه میلیون ها آلمانی مشتاق از دست دادن آزادی خویش بودند.

اریک فروم بیان می کند که انسان ها به واسطه برخی شرایط اقتصادی، سیاسی همزمان با افزایش فشارهای محیطی و استرس تصمیم گیری و سردرگمی دوراه حل جلوی خود دارند. اول اینکه برای رهایی از استرس ناشی از انتخاب و آزادی این انتخاب را به فرد دیگری بسپارد و خود تابع تصمیمات شخص باشند و این عمل موجب احساس امنیت و دوری از فشار می شود. البته در این حالت فردیت فرد نابود می شود. دومین راه حل پیشنهادی اریک فروید برای این شخص تلاش خود شخص برای درک فضای موجود و سعی بر ایجاد ارتباط معقول با جامعه و انتخابی درست و عقلانی توسط خود شخص بدون قربانی کردن فردیت خود است.

(برزگر، ۱۳۹۶، ۲۵۷ و ۲۵۸)

ج) عوامل اقتصادی

وضعیت اقتصادی ایتالیا در پایان جنگ به گونه‌ای بود. که این کشور به یک کشور نیمه پیشرفته شبیه بود تا پیشرفته اروپایی. در سال ۱۹۲۰ در آمد سرانه این کشور به سختی با در آمد سرانه بریتانیا و آمریکا در اوایل قرن نوزدهم برابری می‌کرد. میزان در آمد سرانه در شمال و جنوب ایتالیا تفاوت فاحشی داشت. جنگ که هزینه‌های سنگین را بردوش مردم ایتالیا گذاشته بود تنها ثمره‌اش یک مشت اراضی کم‌ارزش بود، حال آن که هزینه‌های جنگ دو برابر مخارج این کشور، بین سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۱ بود.

ایتالیا هزینه‌های این جنگ را با گرفتن وام از متفقین تامین می‌کرد که با قطع شدن جریان این وام‌ها پس از جنگ، مشکلات اقتصادی ایتالیا افزایش یافت. علاوه بر این دولت هم که در جریان جنگ وعده تقسیم عادلانه اراضی را به سربازان داده بود، نتوانست از انجام تعهدات خود برآید. از این‌رو، پس از بازگشت سربازان از میدان‌های جنگ ایتالیا دچار هرج و مرج بیشتر شد. سربازان اراضی مالکان را غصب کردند، زارعان مستاجر از پرداخت اجاره خودداری ورزیدند. کارگران هم که به آن‌ها وعده افزایش حقوق و دستمزد داده شده بود بر اثر عدم تحقق خواسته‌هایشان دست به اشغال کارخانه‌ها زدند و خواستار شرکت در امور مربوط به اداره کارخانه‌ها شدند.

مشکلات اقتصادی آلمان بعد از جنگ جهانی اول به مراتب شدیدتر بود. آلمان بعد از جنگ، مستعمرات خود را از دست داد. این مستعمرات تحت

قیومیت فرانسه و انگلستان در آمد. علاوه بر مستعمرات قسمت‌هایی از خاک آلمان علی‌الخصوص ناحیه صنعتی رور آلمان به‌عنوان غرامت از خاک این کشور جدا و به فرانسه ملحق شد. اما مشکل اصلی اقتصادی آلمان پرداخت غرامت جنگی بود که کشورهای پیروز به‌ویژه فرانسه و انگلستان از آلمان مطالبه می‌کردند همچنین تورم و کاهش ارزش مارک از دیگر مشکلات اقتصادی آلمان پس از جنگ بود. تورم به گونه‌ای بود که هیچ فروشنده‌ای قادر نبود که به اجناس خود برچسب قیمت بزند زیرا ناگزیر بود، ساعت به ساعت قیمت آن را افزایش دهد. کاهش ارزش مارک نیز در این بین بسیار مشهود بود به طوری که براساس آمار رایش بانک در اول ژوئن ۱۹۲۲، یک دلار آمریکا با یک صد و هشتاد و شش مارک آلمان برابری می‌کرد. در سال ۱۹۲۳، بیست و سه درصد از اعضای اتحادیه‌های کارگری بیکار شدند و چهل و هفت درصد بصورت پاره وقت کار می‌کردند و در همان حال یک چهارم دانش‌آموزان مدارس برلین دچار سوء تغذیه بودند.

در چنین شرایطی بود که فاشیسم و نازیسم سربرآوردند. طبقات گوناگون اجتماعی هریک با انگیزه‌هایی و منافع خاص اقتصادی - اجتماعی خود به دعوت فاشیسم و نازیسم پاسخ دادند. (شجاعی، ۱۳۸۶: ۱۲)

فاشیسم در ایتالیا

همان‌گونه که اشاره شد نخستین جایگاه پیدایش فاشیسم، ایتالیای بین دو جنگ جهانی، جز کشورهایی است که در آن آشوب اقتصادی و بی‌ثباتی سیاسی پس از جنگ فراگیر شده بود و درحکومت پارلمانی ضعیف این

کشور گروه‌های مختلف: کمونیست‌ها، آنارشیست‌ها، ناسیونالیست‌ها و... برای رسیدن به قدرت حداکثری می‌کوشیدند. از میان این گروه‌ها حزب فاشیست ایتالیا به رهبری بنیتو موسولینی با حمایت آریستوکرات‌ها و ارتش ایتالیا موفق شدند قدرت را به دست بگیرند.

این حزب در سال ۱۹۱۹ تاسیس شد و در ۲۸ اکتبر ۱۹۲۲ قدرت را به دست گرفت. هدف اصلی موسولینی از انتخاب نام فاشیسم برای حزب خود بارمعنایی آن بود، این سمبل نماد قدرت در گذشته ایتالیا (روم باستان) بود و او این گونه ادعا می‌کرد، که هدف اصلی خود و حزبش بازگشت ایتالیا به دوران اوج و شکوه گذشته است.

پیش از ظهور موسولینی در ایتالیا مالکان کارخانه‌ها، بانکداران، تجار خرد، زارعان، روشنفکران و افسران، همه و همه در جستجوی مرد یا نیرویی بودند که توان آن را داشته باشد تا نامنی حکمفرما بر زندگی آن‌ها را پایان بخشد» (نولته، ۱۳۹۳: ۸۸)

همزاد فاشیسم در آلمان

موفق‌ترین کشور فاشیستی، آلمان نازی بود. بعد از جنگ جهانی اول، آلمان مانند ایتالیا با مسائل و مشکلاتی مواجه شد. این کشور مجبور بود شرمساری و مجازات ناشی از شکست خود در جنگ را تحمل کند.

پس از به پایان رسیدن جنگ اول جهانی و شکست آلمان، جمهوری وایمار در فوریه ۱۹۱۹ مجبور به پذیرش معاهده ورسای و پرداخت غرامت شد. این

قبول معاهده، بهترین دستاویز برای جناح راست و به ویژه هیتلر^۱ شد که آن را خیانتی از سوی لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها نسبت به آلمان می‌دانست و باعث تشدید گرایش‌های ملی‌گرایانه اقتصادی و سیاسی شد. هیتلر بر اثر شکست آلمان در جنگ جهانی سخت متأثر شد و اشک می‌ریخت و عامل شکست را مارکسیست‌ها و یهودیان می‌دانست. حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمانی (NSDAP)، در فوریه سال ۱۹۲۰ موجودیت خود را اعلام کرد و اهدافش از میان بردن معاهده ورسای، سرنگونی جمهوری وایمار، تشکیل امپراطوری آلمان بزرگ حول محور برتری نژادی بود. (مدنی، ۱۳۷۲: ۲۰۳)

در اوایل دهه ۱۹۳۵ که اوضاع آلمان به دنبال رکود بزرگ رو به وخامت گرایید، میلیون‌ها نفر آلمانی با اشتیاق، تجزیه و تحلیل هیتلر را درباره وضعیت کشور خود پذیرفتند. او به مجرد رسیدن به قدرت یک دولت تک‌حزبی را به وجود آورد.

پس از مرگ هیندنبورگ^۲ رئیس‌جمهور آلمان، با تصویب قانون معروف «تفویض اختیار» در اوت ۱۹۳۴ از سوی نمایندگان صاحبان صنایع، نظامیان، زمین‌داران بزرگ، عملاً هیتلر توانست مقام صدراعظمی و ریاست جمهوری را با هم داشته باشد.

جنبش آلمان درعین شباهتش با جنبش ایتالیا، جنبشی توده‌ای بود که رهبران‌ش تا حد بسیاری از مردم فریبی سوسیالیستی سود می‌جستند. چنین چیزی برای ایجاد جنبش توده‌ای الزامی است. (تروتسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۲)

4 . Adolf Hitler

2. Hindenburg

تفاوت فاشیسم و نازیسم

عامل مهمی که میان ناسیونال سوسیالیسم و فاشیسم تمایز ایجاد می‌کند، این است که در فاشیسم دولت مقتدر محور و هدف است، ولی در نازیسم به برتری و تفوق نژادی اصلاح و خلوص نژاد و سیاست ضد سامی و ضد یهودی تاکید می‌شود و پیروانش آن را عملاً سرلوحه کار اجتماعی سیاسی خود قرار داده بودند. تفاوت عمده فاشیسم (ایتالیا) و نازیسم (آلمان) این است که فاشیست‌های ایتالیا خواستار احیای امپراطوری روم بودند و نازی‌های آلمان خواستار یک نظام نوین براساس برتری نژاد ژرمن بودند. مبلغان نازی علاقمند بودند نهضت خود را میراث مستقیم فردریک کبیر، بیسمارک یا نیچه قلمداد کنند، اما این کار آن‌ها ناشی از تحریف حقایق است.

عناصر اصلی فاشیسم از نگاه موسولینی

موسولینی به‌عنوان رهبر جنبش فاشیسم در ایتالیا اصول اساسی فاشیسم را در دانشنامه ایتالیا در سال ۱۹۳۲ میلادی ابراز داشته بود عبارتند از:

۱. بی‌اعتقادی به سودمندی صلح
۲. ضدیت با پارلمان و دموکراسی و لیبرالیسم و سوسیالیسم
۳. اطاعت و پیروی همه از دولت
۴. تقدس پیشوا
۵. نظام تک‌حزبی
۶. قهرمان پرستی و نظامی‌گری (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳: ۲۳۸)

روش های حکومتی فاشیسم

الف) بسیج توده‌ای: حکومت فاشیستی، سعی دارد در تمامی ارکان جامعه نفوذ کند تا به این ترتیب حتی الامکان تمامی افراد جامعه را در بر بگیرد تا آن‌ها را زیر نفوذ سیاسی و ایدئولوژیک خود در آورد. برای ایجاد یک چنین نفوذ و تاثیر گذاری و بسیج مردم عملاً نیازمند سازمانی بود که تمامی کادر آن خود دارای بیشترین احساس تعلق به نظام موجود بوده، به آن باور قلبی داشته باشند که بتوانند از طریق آن قبل از هرگونه حرکت اعتراضی و مخالفتی آن را در نطفه خفه کنند و تمام تلاش خود را برای اتحاد مردم و ایجاد زیربنای لازم برای دولت فاشیست فراهم کنند. (هاشمی، ۱۳۷۵: ۸)

ب) ترور: ترور و حذف افراد مخالف به جهت تضمین حاکمیت از ابزارهای اصلی دولت فاشیستی است. سرکوب و حذف مخالفان در حکومت‌های دیکتاتوری، خصلتی موردی و مقطعی دارد ولی سرکوب مخالفان در سیستم فاشیستی حالت مطلق دارد و هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. کوچکترین حرکت مخالف به وسیله ترور دولتی بی‌رحمانه سرکوب می‌شود. این ترور ممکن است حتی طبقات بالای جامعه را نیز در بر بگیرد، مثلاً وسعت سرکوب افسران ارتش و صاحب منصبان اداری آلمان پس از کودتای نافرجام ۱۹۴۴ برهمگان روشن است. (همان)

ج) انحصار تبلیغات: همیشه افکار تازه‌ای در دسترس کسانی که آن را می‌خواهند نیست، بلکه افکار از راه تبلیغات ماهرانه در معرض توجه قرار داده می‌شود. در واقع هدف از تبلیغات مبارزه سیاسی میان گروه‌ها و

طبقات مختلف نیست بلکه ایجاد وحدت و یکپارچگی است به طور مثال حکومت‌های فاشیستی برای ایجاد وحدت هدفشان ترویج و تبلیغ شکوه و اقتدار گذشته‌های رم باستان، نقل عظمت ساختگی، تاریخ‌سازی و مناسبت‌سازی برای ایجاد غرور ملی و دینی کاذب است، با این باور که چنین اعتقاداتی می‌تواند موجب جان‌نثاری توده شود.

انحصار تبلیغات به دولت فاشیستی این امکان را می‌دهد که شعور و آگاهی مردم و تصورات آن‌ها از دوست و دشمن را خود شکل بدهند، همان گونه که خودشان می‌خواهند و برای نگهداری مردم در این خلسه باید با سخنرانی‌های عوام فریب مدام پیروزی‌های جدید را به مردم بشارت داد و اگر این دولت نتواند آن پیروزی‌ها را به دست بیاورد، آن را به دروغ جعل می‌کنند. (همان)

موضع‌گیری کلیسا در قبال فاشیسم

کلیسا فاشیسم را به دید هم‌دستی برای مبارزه با دشمن مشترک یعنی گروه‌های چپ‌گرا و مترقی می‌نگریست. در ایتالیا این اتحاد بدون دشواری تحقق یافت، زیرا این کشور به لحاظ مذهبی یک دست‌تراز سایر کشورهای اروپایی بود. پاپ اعلام کرد «موسولینی را دست تقدیر به ما ارزانی داشته است». کلیسای کاتولیم در اسپانیا، پرتغال، اتریش و کرواسی نیز همین روش را پیشه کرد. اما، در آلمان که به لحاظ مذهبی تفرقه وجود داشت رابطه کلیسا با فاشیسم صورت پیچیده‌تری پیدا کرد. فاشیسم آلمان اگر به یکی از دو فرقه مذهبی کاتولیک یا پروتستان نزدیک می‌شد، بی‌تردید از حمایت

نیمی از جمعیت محروم می‌ماند. از این رو، فاشیسم در این کشور در پی یافتن سنت‌های مشترکی برآمد که رابطه‌ای با مذهب نداشته باشد. بدین ترتیب، فاشیسم آلمان عناصر کفرآمیزی را در ایدئولوژی خود پذیرفت که راه رسیدن تفاهم با کلیسا را دشوار می‌ساخت.

با این وجود، کلیسای کاتولیک وفاداری خود را به دولت فاشیستی صراحتاً اعلام کرد و این وفاداری از ابتدا تا انتهای حیات فاشیسم پابرجا باقی ماند. به این ترتیب در آلمان نیز مانند کشورهای دیگر فاشیست‌ها به حکومت رسیدند، مثلث شوم فاشیسم - سرمایه - کلیسا شکل گرفت. (هاشمی، ۱۳۷۵: ۱۰)

پایگاه اجتماعی فاشیسم

طرفداران جنبش‌های فاشیستی معمولاً همه کسانی هستند که بر اثر جنگ و بحران اقتصادی پس از آن دچار سرگردانی اجتماعی و روانی شدند. در واقع فاشیسم همه افراد ناراضی را به خود جذب کرد.

نظامیان یک دسته از این افراد بودند که از جنگ زیان دیده بودند. آن‌ها پس از جنگ شغل‌شان را از دست داده بودند و دچار بیکاری شدند. آن‌ها می‌خواستند مجدداً به صفوف ارتش بازگردند و آن را براساس مدل مورد نظر خود بازسازی کنند. اما این درحالی بود که جامعه جهانی بر اثر خستگی ناشی از جنگ به دنبال صلح و جلوگیری از گسترش نظامی‌گری بود. از این رو، نیروهای نظامی برای نایل شدن به شرایط آرمانی خود به سوی فاشیسم که به شدت تمایلات میلیتاریستی و امپریالیستی داشت گرایش پیدا کردند. از دیگر طبقاتی که بر اثر بحران‌های اقتصادی اجتماعی پس از جنگ به

فاشیسم پیوستند طبقه متوسط بود. اعضای این طبقه را می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: ۱. خرده بورژوازی ۲. کارمندان و حقوق بگیران بخش خصوصی و دولتی. از نظر اقتصادی نخستین زبانی که این دو گروه از جنگ دیدند از دست دادن پس اندازهایشان بود. اعضای این طبقه در ایتالیا و آلمان بر اثر شور ناسیونالیستی دوران جنگ پس اندازهای خود را به عنوان قرضه دوران جنگ به دولت سپردند ولی در پایان جنگ متوجه شدند که پس اندازهای خود را از دست دادند. علاوه بر این خرده بورژوازی هم از سوی سرمایه‌داری بزرگ که با فروشگاه‌های زنجیره‌ای و کارخانه‌های خود عرصه رقابت را برای خرده بورژوازی تنگ کرده بود، در معرض خطر و نابودی قرار داشت و هم از طرف تشکیلات و سندیکا‌های کارگری. از این رو، این گروه‌ها به سوی فاشیسم که شعار مبارزه برای نابودی از هر دو جریان یعنی سرمایه‌داری بزرگ و تشکیلات کارگری را می‌داد جذب می‌شدند. کارمندان بخش‌های دولتی و خصوصی که طیف عظیمی از طبقه متوسط را تشکیل می‌دادند پس از جنگ با از دست دادن پس اندازهای خود دچار فقر شدند که این مسأله بشدت بر پرستیز اجتماعی آنان لطمه زد. با این وجود آنان هم‌چنان به جایگاه ویژه طبقاتی و تفاوت خود با طبقه کارگر تاکید داشتند و از آنجا که برخلاف طبقه کارگر دارای تشکیلات و سندیکا‌های منظمی نبودند تا در سایه آن به منافع طبقاتی خود دست یابند، به موفقیت‌های کارگران در این زمینه با چشم حسادت می‌نگریستند، و از آن‌ها کینه به دل داشتند. از این رو، از آنجایی که فاشیسم وعده مبارزه با

تشکیلات کارگری را می داد، به فاشیسم پیوستند همچنین فاشیسم با استخدام گروه‌های زیادی از افراد این طبقه، به‌عنوان کارمند در بخش‌های دولتی و حزبی می‌توانست جاذبه‌های اقتصادی برای این افراد داشته باشد. اما گروه دیگری که به سوی فاشیسم گرایش پیدا کرد، بخشی از سرمایه‌داری بزرگ بود. از نظر اجتماعی این گروه در معرض یک خطر انقلابی قرار داشت. این خطر از سوی تشکیلات و سندیکاهای کارگری بود. این خطر به گونه‌ای بود که حتی در ایتالیا کارگران به اشغال کارخانه‌ها پرداختند و با تشکیل گروه‌هایی تحت عنوان گارد قرمز در صدد به دست گرفتن اداره کارخانه‌ها برآمدند. از آنجایی که فاشیسم سر مبارزه با کمونیسم و تشکیلات کارگری داشت، برای سرمایه‌داری بزرگ دارای جذابیت‌های اجتماعی - اقتصادی بود. به همین خاطر سرمایه‌داری بزرگ برای نجات خود از این خط به فاشیسم دست اتحاد داد. همچنین فاشیسم با شعارهای امپریالیستی میلیتاریستی خود که با منافع اقتصادی سرمایه‌داری بزرگ مطابقت می‌کرد زمینه را برای اتحاد هرچه بیشتر. فاشیسم با سرمایه‌داری بزرگ فراهم کرد. (دیوکلای، ۱۳۸۶: ۱۲ و ۱۳)

نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد عوامل مختلفی شامل بحران‌های سیاسی، اقتصادی و عوامل روان‌شناختی در شکل‌گیری فاشیسم نقش عمده‌ای داشتند در واقع وجود این بحران‌ها و ترس از انتخاب و سنگینی بار مسئولیت آن و نیاز به یک منجی برای تکیه کردن به او که موجب برون رفت از شرایط فاجعه‌بار آن زمان شود سبب شد مردم عادی روبه سوی حکومتی بیاورند

که ایدئولوژی آن فراتر از مرزهای اجتماعی بوده و حتی مرزهای فردی را نیز در بر می‌گرفت که با شناخت بیشتر و بهترین عوامل می‌توان از بروز عقاید و پیدایش دولت‌های فاشیستی جلوگیری کرد.

منابع

۱. آقا بخشی، علی و افشاری‌راد، مینو (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران
۲. الهیاری، فریدون و بیژنی، طاهره (۱۳۸۹)، «رویکردی تحلیلی-تاریخی بر زمینه‌های ظهور و هژمونی فاشیسم ایتالیا بعد از جنگ جهانی اول»، فصلنامه تاریخ، دوره ۵ شماره ۱۸، ۷-۲۶
۳. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۶)، روانشناسی سیاسی، تهران: سمت
۴. بریت، لارنس (Lawrence Britt)، مسعود امیدی، ویژگی‌های فاشیسم، ۹ شهریور ۱۳۹۸، قابل بازیابی در: <https://vista.ir/m/a/rr9>
۵. تروتسکی، لئون، نبرد با فاشیسم در آلمان و مبارزه‌های مدنی با فاشیسم در ایالات متحده، (۱۳۸۷)، ترجمه رضا اسپیلی، تهران: نشر دیگر
۶. دیوید پاتریک هاوتن، (۱۳۹۳)، روانشناسی سیاسی، ترجمه علی اشرف نظری و شهرزاد مفتوح، تهران: نشر قومس
۷. شجاعی دیوکلائی، سیدحسن (۱۳۸۶)، «زمینه‌های پیدایش فاشیسم»، فصل نامه علمی تخصصی تاریخ، شماره ۴
۸. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۵)، «نظریه و عمل فاشیسم»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۱
۹. هیتلر آدولف، نبرد من، (۱۳۹۷)، مترجم اسما کریمی مقدم آرائی
۱۰. هاشمی، ف.م، (۱۳۷۵)، «فاشیسم دیروز و امروز»، چیستا، شماره ۱۳۱

اهداف انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

^۱حسن شادی افین

چکیده

ارزش و اهمیت هر انقلابی بسته به آرمان‌ها و اهدافی است که تعقیب می‌کند. از طرفی میان انقلاب و اهداف رابطه طرفینی حاکم است. پرسش اصلی مقاله حاضر اهداف انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت‌الله جوادی است. ایشان در هیچ یک از آثار خود بحث مستقلی را در خصوص اهداف انقلاب اسلامی مطرح نکرده است از این رو نگارنده این پرسش را به روش استنباطی پاسخ داده است. تکیه اصلی روش استنباطی بر فهم و تجزیه و تحلیل آثار متفکر مورد نظر در چارچوب مکتب فکری اوست. علامه جوادی اهداف انقلاب را به دو قسم تقسیم کرده اند: متوسط و نهایی. هدف متوسط برقراری قسط و عدل و هدف نهایی انقلاب را در ساختن آرمان‌شهری دینی برای سیر دادن انسان به سوی جانشینی خداوند ترسیم می‌کند..

واژگان کلیدی: آیت‌الله جوادی، انقلاب اسلامی، اهداف متوسط و نهایی، مدینه فاضله.

۱- فوق لیسانس علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم (۲۰hassanshadi@gmail.com)

مقدمه

ارزش و اهمیت هر انقلابی بسته به آرمان و اهدافی است که تعقیب می‌کند، بزرگی و کوچکی اهداف و آرمان‌ها تا حدود زیادی، تعیین‌کننده میزان هزینه‌ای است، که برای هر انقلابی باید صرف کرد. از طرفی انقلاب‌هایی که در پی سرنگون کردن یک نظام سیاسی هستند، نمی‌توانند بدون ارائه تصویری از جامعه آرمانی و مطلوب خود، حمایت و مشارکت مردم ناراضی را برای انقلاب بدست آورده و آنها را آماده انقلاب و جان فشانی برای انقلاب کنند. علامه جوادی معتقد است اسلام از آن جهت که دین الهی است و از آن جهت که کامل و خاتم همه مکتب‌هاست، برای اجرای احکامش و برای ایجاد قسط و عدل در جامعه، حکومت و دولت می‌خواهد، برای نبرد با طاغوت و ستیز با ظلم و تعدی طاغوتیان حکومت و حاکم می‌خواهد. و بدین ترتیب اسلام از دو جهت حکومت را امری ضروری می‌داند، به لحاظ ایجابی، لزوم اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت در جامعه، و به لحاظ سلبی، لزوم نفی حکومت طاغوت و مبارزه با ظلم، حکومت را ضروری می‌گردانند (جوادی، ۱۳۸۹، ص ۷۶) ایشان براساس چنین نگرشی به توضیح اهداف حکومت اسلامی پرداخته (خلیفه‌الله شدن انسان و قیام به قسط و عدل در پرتو آن) (همان، صص ۱۰۵، ۱۰۴) این هدف هم در برگزیده هدف نهایی «خلیفه‌الله شدن انسان کامل» و هم هدف متوسط «برقراری قسط و عدل» به همین دلیل، کنار هم قرار دادن این دو، اهداف انقلاب اسلامی را معین می‌کند. ۱. انسان‌ها را بسوی خلیفه‌الله شدن، راهنمایی کردن و مقدمات

سیر و سلوک ۲. کشور اسلامی را مدینه فاضله ساختن، مبادی تمدن راستین را مهیا نمودن و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کردن. (همان، صص ۱۰۰، ۹۰) روش نگارنده در این مقاله، استنباطی و استنادی و تحلیل محتوای متون با تکیه بر مکتب فلسفی ایشان خواهد بود، بر اساس تتبع نگارنده، تاکنون هیچ اثری درباره این موضوع از دیدگاه آیت‌الله جوادی انجام نشده است.

چارچوب نظری

برای اینکه بررسی منسجم و هدفمند باشد باید چارچوب نظری داشته باشد. به نظر حکما، هر امر حادثی و از جمله انقلاب، نیازمند چهار علت است. مادی، صوری، فاعلی و غایی، توضیح آنکه علت در تقسیم اولی، به دو قسم تامه و غیر تامه تقسیم می‌شود «علت تامه» همان است که معلول به چیز دیگری غیر آن محتاج نیست و وجود آن تمام نیاز معلول را تامین می‌کند. با وجود علت تامه، معلول محقق است و با نبود آن معلول نخواهد بود. بین علت تامه با معلول، در هر دو طرف وجود و عدم، تلازم است؛ اما «علت ناقصه» در طرف وجود با معلول تلازم ندارد؛ ولی بدون آن معلول محقق نمی‌شود. (جوادی ۱۳۸۷، ج ۲ ص ۱۵۴) علت ناقصه به چهار قسم تقسیم شده است. در تقسیم علت ناقصه به این اقسام، گفته شده است، علت یا جزء معلول است یا خارج از معلول. علت اگر جزء معلول باشد، یا حیثیت فعل معلول را تامین می‌کند یا حیثیت بالقوه آن را. معلول که دارای حیثیت

قوه و فعل است، درمدار طبیعت قرار دارد. علت که حیثیت فعل را تامین می‌کند «صورت» و علتی که حیثیت قوه آن را تامین می‌کند «ماده» نامیده می‌شود. علت اگر جزء معلول نباشد، یا مبدأ و منشأ پیدایش معلول است که در این صورت «فاعل» است و یا غایت پیدایش اوست که در این صورت «غایت» خواهد بود (همان، ص ۵۵) در این مقاله علت غایی انقلاب اسلامی بحث می‌شود.

اریک هافر (تاکید می‌کند هیچ ایمانی، قدرتمند نیست مگر آن که با ایمان به آینده نیز همراه باشد و مگر آنکه عنصری از خوشبختی و رفاه در خود داشته باشد. به همین ترتیب، یک نظام اعتقادی موثر، مزید بر آن که یک منبع قدرت است، باید رمزگشای اسرار کتاب آینده هم باشد (اریک، تهران، ۱۳۷۲) بنابراین، هر انقلابی دارای هدف‌هایی است که همه فعالیت‌ها و فداکاری‌ها، بخاطر رسیدن به آن صورت می‌گیرد.

نوشتار حاضر به منظور تبیین اهداف انقلاب اسلامی، نظریه آیت‌الله جوادی را می‌کاود، انقلاب اسلامی، حرکتی است که به وسیله افرادی که دغدغه دین دارند بوجود می‌آید و به رهبری فقیه ادامه پیدا می‌کند و هدف آن تحول زندگی انسان‌ها در همه ابعاد می‌باشد؛ در حقیقت ماهیت انقلاب، رسیدن به لقاء الله است؛ انقلاب اسلامی اهدافی دارد که با اصول روشمند خویش مناسب باشد. یک انقلاب اسلامی نمی‌تواند از نظر هدف محدود باشد؛ زیرا اسلام در ذات خود یک کل تجزیه‌ناپذیر است و با به دست آوردن هیچ یک از آن هدف‌ها پایان نمی‌پذیرد. هدف از انقلاب رشد دادن

انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (والی الله المصیر) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد گونگی انسان فراهم آید. شهید مطهری با ذکر فرمایشی از حضرت ابا عبدالله الحسین که در زمان حکومت معاویه و در جمع کبار صحابه و شخصیت‌های برجسته اسلامی در موسم حج فرموده بودند، اهداف کلی نهضت را در چهار جمله بیان می‌فرمایند؛

«نردالمعالم من دینک» نشانه‌های محو شده راه خدا را که جز همان اصول واقعی اسلام نیست- بازگردانیم، یعنی بازگشت به اسلام نخستین و اسلام راستین، بدعت‌ها را از میان بردن و سنت‌های اصیل را جایگزین کردن؛ یعنی اصلاحی در فکرها و اندیشه‌ها و تحولی در روح و ضمیرها و قضاوت‌ها در زمینه خود اسلام.

«نظهر الاصلاح فی بلادک» اصلاح اساسی و آشکار و چشم‌گیر که نظر هر بیننده را جلب نماید و علائم بهبودی وضع زندگی مردم کاملاً هویدا باشد، تحولی بنیادین در اوضاع زندگی خلق خدا.

«یامن المظلومون من عبادک» بندگان مظلوم خدا از شر ظالمان امان یابند و دست تطاول ستمکاران از سر ستمدیدگان کوتاه شود؛ یعنی اصلاحی در روابط اجتماعی انسان‌ها.

«تقام المعطله من حدودک» مقررات تعطیل شده خدا و قانون‌های نقص شده اسلام بار دیگر به‌پا داشته شود و بر زندگی اجتماعی مردم حاکم گردد؛ یعنی تحول ثمر بخش و اسلامی در نظامات مدنی و اجتماعی جامعه.

(مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی)

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، اهداف انقلاب اسلامی به دو قسم تقسیم می‌شود. اهداف متوسط و اهداف نهایی؛ از جمله اهداف متوسط انقلاب اسلامی که ایشان اشاره می‌کند، عبارت است از:

۱- احیای عدالت اجتماعی

مبنایی‌ترین تعریف که از عدالت توسط اسلام شناسان سیاسی قدیم و جدید صورت گرفته در دو تعریف مرتبط و مکمل زیر خلاصه می‌شود

۱. عدالت به معنای «وضع کل شیئی فی موضعه» یا قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش

۲. عدالت به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» یا عطاء به میزان استحقاق و حق را به حق دار رساندن و استیفای حقوق.

آیت‌الله جوادی ضمن انتخاب تعریف اول جهت عدل، این مفهوم را مانند بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر، در واقع برگرفته از جهان آفرینش و امور تکوینی می‌داند، از دیدگاه وی در نظام آفرینش، هر پدیده‌ای به جای خود نشسته است و سرگرم انجام وظیفه‌ای متناسب با وضع خود است. این سازگاری، هم آهنگی، و تناسب کامل بیانگر عدل آفرینش است و انسان هم همین حالت را از امور تکوینی انتزاع می‌کند لذا در اجتماع نیز اگر هر کس به وظیفه خاص خود بطور مناسب عمل کند آن وضع عادلانه است. به اعتقاد حکیم متاله، اگر معصوم، عدالت را در قالب مصادیق نشان ندهد، نمی‌توان در میان مصادیق بی شمار عدل را شناخت و عدالت به معنای عمل بر مبنای معیار شریعت و انجام تکالیف خاص شرعی در جهت وصول

به سعادت الهی است. عدالت با نام حضرت امیر عجین است و چه زیبا گفته‌اند که حضرت امیر شهید عدالت است و اصولاً عدالت با نام او زیبا و معنا می‌شود. تحقق عدالت در ابعاد فردی و اجتماعی از اهداف و طبعاً ملاک‌های داوری انقلاب اسلامی است.

اجرای عدالت که وظیفه و هدف همه پیام‌آوران و زمامداران دینی است از زمینه‌ها و شرایط قطعی هدف نهایی حکومت دینی به‌شمار می‌آید (جوادی، ۱۳۸۷، صص، ۲۶، ۲۷).

یکی از هدف‌های بعثت پیامبران، احیای عدالت در میان مردم و مبارزه با ستمگران و احقاق حق مظلومان بوده است. طبیعی است که انقلاب اسلامی نیز این هدف مقدس را دنبال کند. خداوند در این باره می‌فرماید: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد» (حدید/۲۵) (جوادی، ۱۳۸۷، ص ۲۷) یعنی ما پیامبران را با معجزه و ادله روشن فرستادیم و با آنان کتاب آسمانی را که دربردارنده مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین حقوقی و عملی است نازل کردیم تا مردم به عدل و داد قیام کنند و آهن را که وسیله سختی است، فرو فرستادیم تا به یاری‌اش طاغیان دفع، و حریم عدالت رعایت شود. اجرای عدالت که وظیفه و هدف همه پیام‌آوران و زمامداران دینی است، از زمینه‌ها و شرایط قطعی هدف نهایی انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که بی رعایت عدالت، هیچ جامعه‌ای توان نزدیک شدن، به نورانیت مطلوب را ندارد؛ زیرا ظلم، بدترین ظلمت و تاریک‌ترین حجاب در راه تکامل روحی

است. در این آیه، هدف عمومی همه پیام‌آوران و زمامداران حکومت اسلامی در طول تاریخ، همان قسط و عدل جامعه شمرده شده است. «رسول خدا یکی از مسئولیتها و تکالیف اصلی خود را از جانب خداوند، قیام به عدل دانست و می‌فرماید «و امرت لاعدل بینکم» بسط عدل از مهمترین اهداف رسالت و بهترین دلیل لزوم دین داری و خدا محوری در حیات انسانی بشمار آمده است». (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳) این که نظام اسلام بر عدالت و ارزش‌های دینی تاکید دارد، برای این است که زمینه کمال انسان، از طریق عبودیت، برای رسیدن به قرب الهی فراهم شود. «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات ۵۶) تقرب حقیقی، به خداوند است که انسان کمالات روحی و معنوی و استعدادهای کران ناپذیری وجودی خود را به فعلیت برساند و در این عرصه، هر اندازه مرتبه وجودی یک موجود بالاتر باشد به همان نسبت به ذات الهی نزدیکتر است. «جوادی، ۱۳۸۴، ص ۸۴» هم چنین قرآن کریم، تقوی و پرهیزکاری را در رعایت عدالت معرفی کرد و فرمود «یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین لله شهدا بالقسط و لا یجرمنکم شنثان قوم علی الاتعدلوا اعدلوا هو اقرب لتقوی» (مائده ۸) ای کسانی که ایمان آوردید، برای خدا به داد بر خیزید، و به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی، شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوی نزدیک‌تر است. بطور کلی، رعایت حقوق فرد و جامعه و تامین همه مظاهر تمدن از فروع هدف نهایی انقلاب اسلامی (نورانی شدن افراد جامعه) محسوب می‌شود.

۲- احیای علوم اسلامی

از جمله اهداف انقلاب اسلامی که حکیم متاله مطرح می‌کند، احیای علوم اسلامی می‌باشد، «ایشان معتقد است غالب علوم اسلامی سودمند است اما آن علمی که مستقیماً با شناخت جان آدمی و فضیلت، رذیلت، سعادت،.. انسان ارتباط دارد، گذشته از جنبه علمی و آموزشی، دارای صبغه عملی یعنی تزکیه و تهذیب نیز هست؛ از این‌رو اثری سودمندتر از دیگر بحث‌ها داشته و مسأله نفس که انسان را به معرفت رب هدایت می‌کند با شناخت حقیقت انسان، پیوند عمیق‌تری دارد» (جوادی، ۱۳۸۱، ص ۲۱) حکیم متاله، انقلاب اسلامی را انقلابی با ماهیت کاملاً اصیل اسلامی، در راستای حرکت انبیاء و ائمه معصومین دانسته و الگوی امام خمینی را سید الشهداء علیه‌السلام می‌داند. ایشان معتقد است انقلاب اسلامی احیاگر علوم و معارف و حیانی است، این علوم و حیانی و معارف باید احیا بماند تا ماهیت انقلاب اسلامی، باقی بماند. و اگر علوم و حیانی از بین برود، دیگر انقلاب بدون ماهیت اسلامی خواهد بود و فقط به صورت یک نماد و تهی از اسلام خواهد ماند. هدف از انقلاب را آزاد کردن علوم و معارف و حیانی می‌داند زیرا پس از انقلاب بحث‌های جهادی، خصوصاً مسأله، شهادت در زمره درس‌های رسمی، و بسیار مهم به‌شمار آمد. (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵)

۳- تعلیم و تزکیه انسان‌ها

از جمله اهداف میانی انقلاب اسلامی که می‌توان از دیدگاه حکیم متاله بیان کرد، تعلیم و تزکیه انسان‌ها است. تعلیم، به معنای آموزش و تبلیغ

احکام الهی، نشر آن در جامعه و آشنا ساختن انسانها و وظایف و مسئولیت‌های شرعی است. و تربیت به معنای آن است، که انسان‌ها از جهت فکری و اخلاقی پرورش یافته، استعدادهای آنها شکوفا گردد تا به مقام والای خلیفه خدا در زمین که هدف آفرینش انسان است راه یابند. این دو امر سیاسی یعنی، تعلیم و تزکیه جامعه انسانی، از هدف‌های بعثت پیامبر(ص) بود، که البته نظام جمهوری اسلامی نیز این هدف‌ها را دنبال می‌کند، قرآن کریم می‌فرماید: «یعلم الكتاب والحکمه» و یکی از اهداف انقلاب اسلامی، توجه به بعد معنوی جامعه است. کمال مطلوب انقلاب ما آن است که جامعه از زنگار جهل و بی‌خبری پاک گردد. تا آگاهانه، مسئولیت خود را درک کند. حکیم متاله معتقد است، امام جامع بین بخش اعتقاد و بخش تخلق به اخلاق الله بود و توانست در مقام رهبری، گفتار، نوشتار، و قیام بین این دو اصل جمع کند. کسی که قصد پیمودن راه خدا را دارد، فقط با کسب این دو فضیلت می‌تواند به این مقصد برسد. تعلیم هدف اصلی انبیا بود و این تعلیم، هدف اصلی وارثان انبیا بود که امام راحل این‌گونه تعالیم را به دنبال داشت یعنی یک علمی که با تزکیه آمیخته است. همه انبیا برای رساندن انسان به معرفت، از راه تربیت و تزکیه ادمیان آمدند و با پیشوایان کفر مبارزه کردند؛ زیرا تزکیه انسان که موجودی اجتماعی است باید در دو ساحت فردی و اجتماعی صورت گیرد. مستکبرانی که با انباشتن منابع مادی آخور خود را فربه می‌سازند و برای آن‌ها مهم نیست که مردمان در فقر و ضعف چه می‌کنند، بلکه تنها ثروت و قدرت را می‌بینند و می‌خواهند،

برای کامیابی ظالمانه خود مردم را از عرفان حق تعالی و نتیجه هویت انسانی خود بیگانه می‌سازند «حشر-۱۹» و در این ظلمات جهل آنها را به هوس‌ها و هرج و مرج‌ها و ترس‌ها و انواع پندارها سرگرم می‌سازند. حکیم متاله می‌گوید بیگانگان با تعلیم ما خیلی مخالف نیستند، انقلاب را با تعلیم و تزکیه هماهنگ کنیم تا جامعه انسانی و اسلامی ما مشمول «قد افلح من تزکی» باشد و براساس يعلمهم الكتاب و الحکمه عمل کرده باشیم. و «یزکیهم و يعلمهم الكتاب و الحکمه» ایشان در تقدم علت تزکیه بر تعلم می‌نویسد: «جهاد اصغر وسیله است تا در سایه آن به هدف عالی و والا، که استقرار نظام اسلامی و تخلق و تعهد جامعه به خلق و وعهد الهی است، راه یابیم و آن کسی که همواره در فضای جهاد اصغر بسر می‌برد و به فکر جهاد اکبر نیست، عمرش را همیشه در مقدمه صرف کرده و هرگز از آن عبور نکرده است» از این رو از نبی اکرم (ص) رسیده است که هنگام بازگشت سپاهیان اسلام از جبهه‌ها فرمودند، شما از جهاد اصغر فراغت یافته‌اید، خود را برای جهاد اکبر آماده کنید. (جوادی، ۱۳۸۶، ص ۷۴) به نظر ایشان، متخلق شدن به اخلاق الهی و خدایی شدن انسان‌ها هدف رسالت انبیاء الهی است. «تخلقوا با اخلاق الله» (مجلسی، ج ۵۸ ص ۱۲۹) و قرآن کریم از آن به نورانی شدن یاد کرده است. (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱ ص ۵۶) بنابراین یکی از اهداف انقلاب اسلامی تحول حیات طبیعی به حیات طیبه بوده؛ یعنی تحریک مردم از جهل و ستم‌پذیری بسوی عدل و عرفان که ارکان حیات طیبه هستند، بی‌تردید عدالت اجتماعی و اهداف سیاسی انقلاب در راستای یگانه خواسته اصیل

انسان؛ یعنی عرفان حق بوده است.

۴. آزادی انسان‌ها

روزنتال در کتاب خویش درباره دیدگاه‌های مسلمانان در باره آزادی، بیانی مقارن با واقعیت در این زمینه عرضه کرده است به باور وی «در زبان سیاسی اسلامی برای آزادی از واژه «حریت» استفاده می‌شود که در نقطه مقابل عبودیت قرار دارد و در دو معنا به کار می‌رود: یکی در معنای رهایی از هر آمریت دنیایی و دیگری رهایی از تمنیات درونی برای وسوسه‌های مادی» (رجایی، ۱۳۷۶، ص ۲۲)

از سویی دیگر در بین فلاسفه سیاسی در آثار اسلام شناسان معاصر نیز همین معنا از آزادی به خوبی مشهود است، به اعتقاد آنها با چنین مفهومی از آزادی، همه انبیاء پیام دار آزادی بشر و معارض خودخواهی و خود خوامگی بوده‌اند در آثار معصومین (ع) نیز پیام آزادی خواهی موج می‌زند. آیه الله جوادی، با استناد به آیات و روایات متعدد می‌نویسد؛ آزادی از دیدگاه اسلام یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا، پس آزادی حقیقی انسان، در این است که با استغفار، خود را از بندگانهان پیشین برهاند و با ایمان و عمل صالح در زمره صاحب یمین قرار گیرد. این آزادی است که می‌تواند مقدمه حیات اصیل و رفیع باشد و فک رقبه حقیقی، همین است. ایشان معتقد است اساس حرکت عظیم و نهضت بی نظیر او در مسیر آزادسازی اندیشه دین و تفکر قرآنی بوده است. اگر رهبران جوامع بشری در فکر رهایی ملت‌ها و آزادی انسان‌ها هستند امام راحل از آن برتر اندیشیده و در فکر گسستن اغلال و زنجیرهایی است که طواغیت زمان و شیاطین دوران به دست و پای دین زده

و او را از بالندگی و حیاط بخشی ساقط کرده‌اند زیرا که این دین آزاد و رها است که قدرت پرواز به انسان‌ها داده و حصارهای ستم و زنجیرهای ظلم را می‌گسلد که نه تنها دست ظالمان و پای تجاوزکاران را قطع می‌کند بلکه تعدی را خانه نشین و ظلم را نیز منزوی می‌کند (جوادی، ۱۳۸۴ ص ۱۸) از نگاه قرآن، آزادی مقدمه حیات و ضامن حیات اصیل و ارجمند مادی و معنوی است و این آزادی در پرتو رهایی از بند طواغیت نفسانی و غیر نفسانی و انقیاد و تبعیت از شریعت اسلام پدید می‌آید.

از نگاه وحی و نبوت، آزادی به معنای تسلیم‌پذیری در مقابل قدرت واحد و قهار و مقاومت و مبارزه با خدایان متعدد و متکثر است. از این رو برخی آیات قرآن، تکیه بر ظالمان و اربابان قدرت را شدیداً نهی فرمود و نتیجه آن را بردگی و اسارت و مصاحبت با آتش می‌داند «ولاترکونوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار» (هود ۱۳۱) و برخی آیات تصریح دارند که، قلمرو آزادی کمال و سعادت و عزت انسانی و رهایی از اسارت هواهای نفسانی است. قرآن، آن دسته از کسانی را که پنداشتند عزت در پیروی از فرعون نفس است و حریت و آزادی انسان را در تصمیم و اعمال خواسته‌های شهوانی معنی کرده‌اند، فریب خوردگانی می‌داند که مسیر واقعی حیات را گم کرده‌اند و چون به حکم الهی تن نداده‌اند به بردگی و اسارت فرعون و فرعونیان درآمده‌اند «وقالوا بعزه فرعون انا نحن الغالبون» (شعراء ۴۴) «وتتخذوا من دون الله الهه لیکنوالهم عزا» (مریم ۸۴) یعنی کسانی که به دنبال کرامت و عزت خویش بودند تصور کردند که عزت آنان نزد خدایان ساختگی است در صورتی

که ذلت بارترین حیات و زندگی، پناه بردن به قدرت‌های غیر الهی است. امیر بیان امیر المومنین (ع) در کلام گوهر بار خویش می‌فرماید: «فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاه فی موتکم قاهرین» زنده بودن و زیر دست بودن برای شما مرگ است و مرگ در راه تحصیل آزادی، برای شما حیات و زندگی است. «نهج‌البلاغه خطبه ۵۱» آن حضرت شرط وصول به آزادی و کمال واقعی را تطهیر نفس از پلیدی شهوات دانسته. حکیم متاله معتقد است، «آزادی انسان‌ها، نجات انسان‌ها از چنگال اسارت است، زیرا همیشه زمامداران الهی آمدند تا به انسان آزادی ببخشند و از بارهایی که بر دوش آنها سنگینی می‌کند، آنان را آزاد می‌کنند» و یضع عنهم ابصرهم والاعلال التی کانت علیهم» پیامبر بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود برمی‌دارد. استبداد، استثمار، بارهای سنگین و زنجیرهایی است که برگردن مردم است و انبیاء مبعوث می‌شوند تا انسان‌ها را از انواع اسارت‌های فرهنگی، اقتصادی، نظامی، نجات دهند. «جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۲» پس بزرگترین اثر و نتیجه معرفت توحیدی، آزادی در حیات فردی و اجتماعی است و نباید پنداشت که آزادی امر مستقلی است و هیچ پیوند و ارتباطی با عقاید افکار و مبنای معرفتی ندارد. «جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۵۵»

علامه جوادی چهار بعد اصلی که لازمه رشد نظام اسلامی می‌باشد و موجب می‌شود تا انقلاب اسلامی به اهداف و مقاصدی که دارد نائل شود را بیان می‌کنند و پیشرفت و لوازم آن را از شئون جامعه انسانی می‌داند، شئونی که در دین بدون حکم نیستند.

۱) رشد فرهنگی

رشد فرهنگی در واقع پیشرفت ضابطه‌مند فرهنگ، یعنی آداب و رسوم، پیشرفت اطلاعاتی، رشد تخصص‌ها، پیشرفت علم، و هنر و توسعه زندگی خانوادگی و نقش مذهب را شامل می‌شود. آیت‌الله جوادی «جاهلیت را مفهومی متغیر و نه وابسته به دوره پیش از زمان پیامبر اسلام می‌داند. مفهومی که می‌تواند در دوره جدید نیز رخ بدهد. مشکل اصلی در جامعه جاهلیت جدید یا قدیم از این نگاه، جهل مردم و عمل نکردن به اصول تمدن ناب است و اسلام مردم را به علم آموزی تشویق می‌کند تا بدین طریق افراد و جامعه را از جهل و ظلمت نجات دهد.

۲) رشد اقتصادی

از نظر حکیم متاله، پیشرفت یا توسعه «فرآیندی است که متضمن رشد مداوم در ابزار و روابط مادی و معنوی و بنیان‌های اقتصادی اجتماعی می‌باشد و انسان در این جریان می‌تواند به کمال برسد. پس رشد در آموزه‌های اسلامی، جریانی پویا و مداوم و همه‌جانبه با هدف به کمال رسیدن انسان است. ایشان ساختار اقتصادی در جامعه اسلامی را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که اگر چه اصل مالکیت فردی در آن باید محفوظ باشد اما حکومت حق دارد در موارد مقتضی در این مسأله دخالت کرده و از تقسیم جامعه به دو گروه نیازمند و زراندوز جلوگیری کند تا از این طریق ثروت در جامعه در جریان باشد و در دست گروهی خاص منحصر نشود. چرا که ثروت به منزله خون بدن و ستون فقرات آن است و بنابراین قرار دادن ثروت در

اختیار کسانی که به ضرر رشد جامعه کار می‌کنند و به نوعی دیوانگی خود را ثابت می‌نمایند، صحیح نیست». (جوادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷) ایشان معتقد است توسعه و الگوی پیشرفت، بستگی فراوانی به منزلت عقل دارد و آنچه در اسلام مورد تاکید است توسعه کوثری است که مبتنی بر کتاب خدا و عقل می‌باشد. از دیدگاه ایشان هم انباشت سرمایه و هم مزدور دیگران بودن در اسلام مردود است از این رو در آموزه‌های اسلامی گردش سرمایه و کارآفرینی تجویز شده است. اسلام توسعه را کاملاً ترغیب و تشویق کرده است، منتهی توسعه در اسلام دارای دو نوع متفاوت است. یک نوع توسعه تکاثری که اسلام در همه‌جا از آن حمایت کرده، توسعه کوثری آن است که پایدار و همه‌جانبه باشد معنای پایدار آن است که نسل آینده را هم در نظر داشته باشد. شاخصه توسعه کوثری چیست؟ شاخصه اولی این است که بفهمیم سرمایه چیست؟ و سود کدام است؟ باید سرمایه را کاملاً حفظ کرد و راه ایجاد درآمد را دانست؛ بعد از استحصال درآمد آن را هم در داخل و در خارج عرضه کرد تا نیاز کشور تامین شود.

شاخصه دوم؛ توسعه همه‌جانبه و پایدار در طول و برای همه نسل‌ها باشد و نه در عرض و برای یک نسل، خداوند همه‌جانبه بودن را در سوره حشر چه معرفی می‌کند؟ «کی لا تکنون دوله بین الاغنیاء منکم وما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا والتقوا الله ان الله شدید العقاب» (حشر/۷)

یعنی آنچه که به شما عطا کردیم سرمایه می‌شود و آنجا که می‌گوییم سهم فقراء را بدهید برای این است که مبادی سرمایه و ثروت در بین یک

عده خاص دست به دست شود. دوله در آیه یعنی تداول و دست به دست شدن، ایشان می‌گویند «ثروت مثل خون مملکت است اگر خون فقط در یک بخش از اعضاء بدن جریان داشته باشد بقیه اندام‌ها فلج می‌شود». قرآن کریم می‌فرماید این ثروت باید تداول بین الناس اجمعین داشته باشد نه بین اغنیاء منکم. در نظام سرمایه داری کل ثروت دست اغنیاء است و بقیه عملاً هیچ، ذات اقدس الهی گفت: مبادا ثروت فقط در دست یک گروه خاصی قرار گیرد و باید در بین مردم دور بزند و به دست همه برسد پس شاخصه مهم این است که ثروت باید مانند خون بین همه مردم دور بزند. شاخصه دیگر توسعه کوثری آن است که ما خلیفه الله هستیم و ذات اقدس الهی از ما کار خواسته است.

شاخصه دیگر در مذمت توسعه تکاثری این است که توسعه تکاثری همان‌گونه که در تولید توسعه دارد، در مصرف هم توسعه دارد. اما قرآن کریم جلوی این مسئله را می‌گیرد و جلوی عده ای را که چشم و هم چشمی دارند می‌ایستد این توسعه تکاثری مذموم است؛ زیرا محصول آن مصرف گرایی است. از جمله ادله‌ای که برای ضرورت پیگیری تحقق توسعه کوثری دارد این است که اگر بخواهیم مردم را با زهد اداره کنیم ممکن است یک اقلی بپذیرند و گرنه اکثر مردم تحمل آن را ندارند. ایشان می‌گویند همان‌طور که شنیده‌اید «ان الانسان لیطغی..» اما این را ننشیده‌ایم و برای اولین بار می‌شنویم اگر کسی بیند فقیر است طغیان می‌کند منتها در آنجا طغیان می‌کند «علی المستضعفین» اما در اینجا طغیان می‌کند «علی

الحکام و علی الامراء». مرحوم کلینی در جلد ۵ کافی باب حدیث دارد، حدیث سیزدهم این باب این است که رسول الله به خدا عرض می کند، خدایا نان مملکت را زیاد کن، چون اگر نان مملکت نباشد، نه نماز می خوانیم و نه روزه می گیریم، ایشان می فرماید در توسعه پایدار باید به فکر نسل آینده باشیم تا این منظور محقق شود و دین شان محفوظ بماند. «جوادی آملی، شاخص های توسعه کوثر (http://hajj.ir/fa/۵۱۳۱)

۳) رشد صنعت: نمونه هایی هم چون حضرت سلیمان نبی (ساخت لوازم زندگی) حضرت داود نبی (ساخت زره)، حضرت نوح نبی (ساخت کشتی) که جنبه تمثیلی دارند و به ما لزوم توجه به صنایع مختلف لازم در زندگی بشری را می آموزند نشان می دهد که اولاً در حکومت اسلامی باید توجه به رشد و توسعه صنعت وجود داشته باشد و ثانیاً در استفاده از آن باید روش صحیح و در مسیر تکامل انسان رعایت گردد. در عین حال استفاده از صنعت در کارهای تخریبی و تهاجمی جایز نیست.

حکیم متاله بطور خلاصه به شاخص های پیشرفت صنعتی اشاره می کند:

الف: مهمترین بهره درست از صنایع پیشرفته در هر عصر، عبارت است از نیازهای علمی و عملی مردم آن عصر.

ب: استفاده از تکنولوژی در تمام امور سازنده و سودمند رواست، ولی بهره برداری از آن در امور تخریبی و تهاجمی و سوزنده و کشنده و تباه کننده هرگز روا نیست. (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴)

ج: توجه به محیط زیست و حتی توسعه و رونق فضای سبز کشور از وظایف

مورد توجه کارگزاران پیشرفت صنعتی می‌باشد «صنایع تجربی موظف‌اند در راستای تامین سعادت و سلامت همه بشر جهت گیری کنند چنان که موظف‌اند حقوق طبیعی هر موجود دیگر را اعم از آبزیان دریا و پرندگان هوا و... و هرگز به نابودی نسل رضایت ندهند. (جوادی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵) ایشان معتقد است خدای سبحان همه مواد خام و لازم برای هر گونه ابتکار را بر سر سفره سنت الهی قرار داده است و زمینه هر گونه صنعت بدیع و هر نوع نوآوری را در نهان بشر نهاده کرده است تا اصل کار از سادگی صدف به پیچیدگی گوهر بار آید و از تکرار پرهیز شود و به سمت خلاقیت جهت گیری شود. (همان، ص ۱۶۲)

۴ رشد حقوق داخلی و بین‌المللی: آیت‌الله جوادی به لزوم تبیین ساختارهای صحیح و روزآمد حقوقی متناسب با وضعیت بین‌المللی اشاره می‌کند. بدون توجه به چنین نظامات حقوقی، دیگر پیشرفت‌ها موجب تخریب جامعه و انقلاب اسلامی می‌گردد و خلق فجایعی همچون جنگ جهانی اول و دوم می‌شود. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی انقلاب اسلامی برای پیشگیری از این فجایع چند اصل اساسی را مطرح می‌کند: ۱. نفی هر گونه سلطه‌پذیری و سلطه‌گری ۲. رعایت قراردادهای بین‌المللی: ایشان تأکید می‌کند که «لزوم عمل به عهد اختصاصی به عهد با خدا ندارد» بلکه از آیه «و أوفوا بالعهد انّ العهد کان مسؤول» (اسراء/۳۴) می‌توان فهمید که هر نوع عهدی منظور نظر خداوند است. ۳. رعایت امانت و پرهیز از خیانت در اموال و حقوق. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵). حکیم فرزانه معتقد است

قوانین اسلامی و مسئولان دینی، عهده‌دار تبیین و تحقق رشد حقوق داخلی و بین‌المللی هستند. (همان، ص ۱۱۴) سلاح‌های صنعتی و اقتصادی بدون سلاح حقوقی و اخلاقی زمینه تباهی را فراهم می‌کند و جنگ جهانی اول و دوم، گواهی بر صدق همین مطلب است. حقوق مجموعه قواعد و مقرراتی است که به وسیله قوه مقننه وضع می‌شود تا روابط بین مردم یک جامعه را تحت نظم درآورد و از طرفی نظم عمومی را در جامعه مستقر می‌کند. ایشان اهداف نهایی انقلاب اسلامی را این گونه بیان می‌کند:

الف. راهنمایی انسان‌ها به سوی «خلیفه‌الله» شدن و تهیه مقدمات این سیر و سلوک مردم.

ب. تبدیل کشور اسلامی به «مدینه فاضله» و نمونه کامل یک تمدن راستین و تبیین اصول صحیح روابط داخلی و خارجی. هدف مطلق و نهایی انقلاب اسلامی از دیدگاه ایشان؛ نورانی شدن انسان‌ها و رسیدن به لقاء الله است. «جوادی، ۱۳۸۹، ص ۶» حکیم متاله هدف اصلی و نهایی انقلاب اسلامی را در ساختن آرمان‌شهری دینی، برای سیر دادن انسان به سوی جانشینی خداوند ترسیم می‌کند و معتقد است چکیده تمام نصوص دینی را می‌توان در این دو اصل یافت. ایشان تصریح می‌کند: «نصوص دینی، اعم از آیات قرآن و متون احادیث و نیز سیره معصومین و پیشوایان الهی، گرچه حاوی معارف فراوان و نکات آموزنده زیادی است، لیکن عصاره همه آنها در همین دو رکن یاد شده است. «جوادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰» در این نگاه، جامعه به مثابه بدن است و انسان جانشین خداوند در جایگاه روح این کالبد بی‌جان قرار دارد.

و از همین رو در حقیقت هدف اصلی تعالی جان است و رشد کالبد حکومت و رسیدن آن به تمدنی مثال زدنی، در اصل نتیجه تعالی جان‌هایی است که در این حکومت به کمال و جانشینی الهی رسیده‌اند. آیت‌الله جوادی در این‌باره می‌گوید:

«لازمه خلافت الهی آن است که انسان کامل یعنی خلیفه‌الله، همه کمال‌های مستخلف عنه را که خداوند جهان است، به اندازه سعه هستی خود فراهم نموده و در همه آن کمال‌های وجود، مظهر خداوند سبحان قرار گیرد و بنابراین آنچه به نام قسط و عدل و نظایر آن به عنوان اهداف حکومت اسلامی یاد می‌شود، اگر چه کمال به شمار می‌آیند، لیکن همه آنها جزء فروع است کمال اصلی‌اند. زیرا انسان متعالی که خلیفه خدا است، مصدر همه آن کمال‌ها خواهد بود.» (همان، ص ۱۰۱) در چنین جامعه‌ای است که جان انسان با نور الهی نورانی می‌شود و حکومت اسلامی نیز مصداقی می‌شود از آیه قرآن کریم که می‌فرماید: «کتاب أنزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید (بقره/۲۵۷) انسان نه تنها باید در مقام فعل اهل قسط و عدل باشد بلکه باید در مقام یافته‌های قلبی و عقلی نیز اهل معرفت و شهود و نورانی شود. (جوادی، ۱۳۸۷، ص ۳۰) در حقیقت آیت‌الله جوادی معتقد است تنها مبدأ نور که می‌تواند انسان‌ها را با نور الهی نورانی گرداند «انقلاب اسلامی در پرتو قرآن است و کسی که از آن محروم باشد، هیچ نوری نخواهد داشت. آیت‌الله جوادی معتقد است مدینه فاضله، برای پرورش انسان‌هایی است که در جهت «خلیفه‌الله» گشتن

گام برمی‌دارند و اصالت در بین دو رکن یاد شده، همانا از آن خلافت الهی است؛ زیرا بدن هر چند سالم باشد، پس از مدتی می‌میرد و می‌پوسد ولی روح، هم‌چنان زنده و پاینده است. هم‌چنین مدینه فاضله، هر چند از تمدن والا برخوردار باشد، پس از مدتی ویران می‌گردد، ولی خلیفه‌الله که همان انسان کامل است، از گزند هر گونه زوال مصون است. بنابراین مدینه فاضله، بمنزله بدن است، و خلیفه‌الله، به مثابه روح آن، و همان‌گونه که بر اساس اصالت روح، بدن را روح سالم می‌سازد، بنابر اصالت خلیفه‌الله، مدینه فاضله را انسان کامل تأسیس و تأمین می‌نماید. «جوادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲» سیره آموزنده انسان نورانی آن است که در عین رعایت ادب و پاسداری از حرمت انسانیت دیگران، هیچ انسانی را شایسته ستایش و پرورش نمی‌داند و نیز در عین زیبا دیدن نظام کیهانی و تحسین سراسر گیتی، هیچ موجود سپهری یا زمینی را شایسته تکریم عبادی ندانسته، برای آن قداست پرستش قائل نیست و بلکه تمام عالم و آدم را نشانه خدای بی‌نشان دانسته، برای آنها ارزشی بیش از نشانه بودن قائل نیست. «همان ص ۱۰۳» چنان‌که انسان کامل یعنی حضرت علی(ع) در معرفی این گونه انسان‌های نورانی چنین می‌فرماید: «وعظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعینهم» «نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳ بند ۵» بنابراین غایت ایجاد انقلاب از نظر آیت‌الله جوادی، فراهم کردن زمینه تقرب بندگان به خداست و به همین دلیل آن را متعالی می‌نامیم.

نتیجه‌گیری

موضوع این نوشتار، اهداف انقلاب اسلامی از دیدگاه آیه‌الله جوادی بود و با توجه به این که ارزش و اهمیت هر انقلابی بسته به آرمان و اهدافی است که دنبال می‌کند و رابطه بین انقلاب و اهداف وجود دارد، از طرفی انقلاب‌ها بدون ارائه تصویری از جامعه آرمانی و مطلوب خود، حمایت و مشارکت مردم را نمی‌توانند برای انقلاب به دست آورند. لذا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. این پژوهش در پی آن بود تا با تکیه بر روش استنباطی برفهم و تجزیه و تحلیل آثار متفکر مورد نظر در چارچوب مکتب فکری وی، نظر ایشان را در مورد اهداف انقلاب اسلامی را به دست آورد. ایشان معتقد بود انقلاب اسلامی، حرکتی است که بوسیله افرادی که دغدغه دین دارند به وجود می‌آید و به رهبری فقیه ادامه پیدا می‌کند و هدف آن تحول زندگی انسان‌ها در همه ابعاد می‌باشد.

از دیدگاه آیه‌الله جوادی، اهداف انقلاب اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شود:

اهداف متوسط و اهداف نهایی

از جمله اهداف متوسط انقلاب اسلامی که اشاره کرده بود، عبارت است از:

۱) احیای عدالت اجتماعی

۲) احیای علوم اسلامی

۳) تعلیم و تزکیه انسان‌ها

۴) آزادی انسان‌ها

علامه جوادی چهار بعد اصلی که لازمه رشد نظام اسلامی می‌باشد و موجب می‌شود تا انقلاب اسلامی به اهداف و مقاصدی که دارد نائل شود

را بیان می‌کند و پیشرفت و لوازم آن را از شئون جامعه اسلامی می‌داند

۱) رشد فرهنگی

۲) رشد اقتصادی

۳) رشد صنعت

۴) رشد حقوق داخلی و بین‌المللی

هدف مطلق و نهایی انقلاب اسلامی از دیدگاه ایشان، نورانی شدن انسان‌ها و رسیدن به لقاء الله است. ایشان هدف اصلی و نهایی انقلاب اسلامی را در ساختن آرمان‌شهری دینی برای سیر دادن انسان به سوی جانشین خداوند ترسیم می‌کند.

منابع

۱. قرآن
۲. اریک، هافر، پیرو راستین، ترجمه فیروز خلعت‌بری، تهران، ۱۳۷۲
۳. جوادی، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم، نشر اسراء، ج هشتم، ۱۳۸۹
۴. نسبت دین و دنیا، قم، نشر اسراء، چ پنجم، ۱۳۸۷
۵. ولایت فقیه (فقاہت و عدالت) قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹
۶. حق و تکلیف، قم، اسراء، چ سوم، ۱۳۸۸
۷. مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، چ هفتم، ۱۳۸۶
۸. ادب فنای مقربان، ج ۱، قم، اسراء، چ هفتم، ۱۳۸۹
۹. فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، چ هشتم، ۱۳۸۹
۱۰. دین شناسی، قم، اسراء، چ پنجم، ۱۳۸۷
۱۱. حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، اسراء، چ دوم، ۱۳۸۴
۱۲. جامعه در قرآن، تهران، نشر فرهنگی، رجاء، ۱۳۶۹
۱۳. فلسفه صدرا، قم، اسراء، ۱۳۸۷
۱۴. صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء، چ دوم، ۱۳۸۱
۱۵. بنیان مرصوص امام خمینی، قم، اسراء، چ هشتم، ۱۳۸۴
۱۶. رجایی، فرهنگ (در آزادی، به بهانه درگذشت آیزا برلین) اطلاعات سیاسی - اقتصادی، بهمن و اسفند ۱۳۷۶. شماره ۱۲۶-۱۲۵
۱۷. <http://hajj.ir/fa>، ۵۱۳۱
۱۸. لک زایی، شریف، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (دفتر اول،

- نشست ها و گفتگوها) قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی چ اول، ۱۳۸۷،
۱۹. کیخا، نجمه، ساز و کارهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه امام
خمینی (فصلنامه حضور، ش ۱۳۸۱، ۴۳)
۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۸
۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۱

راولز؛ فیلسوف عدالت

طیبه مهری آدریانی^۱

چکیده

راولز فیلسوفی سیاسی است که برای حل بحران عصر خود، فلسفه‌ی سیاسی در قالب کلاسیک را با متدی امروزمین برگزیده است. وی فیلسوفی لیبرال است که با دو اصلی که آن را اصول عدالت نامیده، مبانی تئوری‌اش را برای نیل به سمت عدالت و انصاف پایه‌ریزی کرده است. راولز، با تکیه بر قرارداد اجتماعی، اصول اولیه‌ی تئوری خود را بنیان می‌نهد و سپس با نقد مکاتبی چون فایده‌گرایی و شهودگرایی، ایده‌های جدید خود را در قالب عدالت و انصاف بیان می‌نماید.

مفاهیم کلیدی: عدالت^۲، انصاف^۳، وضع نخستین^۴، پرده‌ی جهل^۵، نظام همکاری، جامعه‌ی به سامان.

۱ - کارشناس ارشد علوم سیاسی (اندیشه اسلام و ایران)

2- justice

3- fairness

4- original position

5- veil of ignorance

مقدمه

جان بوردن راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲)، متفکر و فیلسوف آمریکایی را فیلسوف عدالت نامیده‌اند و نظریه‌ی او در باب عدالت را احیاء کننده‌ی فلسفه‌ی سیاسی دانسته‌اند. اما چرا راولز به این القاب شهره است؟ چگونه است که در عصری این چنین لبریز از اندیشه‌ها و عقاید گوناگون، تئوری راولز به چنین مقبولیت عامی نزدیک می‌شود که ذهن بسیاری از دانش‌پژوهان را به خود مشغول می‌دارد؟ به نظر می‌رسد برای فهم بهتر اندیشه‌ی راولز بهتر است که اشاره‌ای به مبحث عدالت در تاریخ اندیشه‌ی غرب داشته باشیم. در اندیشه‌ی سیاسی غرب، قابل دفاع ساختن نابرابری در جامعه، مهم‌ترین مسئله در بحث عدالت بوده است. نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی به رغم شباهت در استعداد، واقعیت انکارناپذیر همه‌ی جوامع بوده است. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه‌ی سیاسی، مسئله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح می‌شود و صفتی است برای نهادهای اجتماعی نه صفت انسان و اعمال او. اما این عادلانه بودن به چه معناست؟ به این پرسش در فلسفه‌ی سیاسی غرب دو پاسخ داده شده است: اول، عدالت در معنای کسب منافع متقابل و بر اساس توافق و قرارداد است که در آن، انگیزه‌ی عمل عادلانه، تأمین منفعت دراز مدت فرد می‌باشد؛ و دوم، عدالت به منزله‌ی بی‌طرفی، به این معنا که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافع‌مان دفاع کنیم. در اندیشه‌ی یونانی، به طور کلی عدالت به منزله‌ی

سازش و قرارداد نفی می‌شد و از عدالت به مفهوم تعادل سخن می‌رفت. از سوی دیگر، نظریه‌ی قراردادی و نفع‌طلبانه از قرن هفدهم به بعد و در آراء کسانی چون هابز و هیوم دیده می‌شود. اما نظریه‌ی دوم، یعنی عدالت به منزله‌ی بی‌طرفی، بر اساس نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده‌آل که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می‌گیرد، تعریف می‌شود. انگیزه‌ی عمل عادلانه، نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل بر حسب اصولی است که دیگران، عقلاً آن‌ها را می‌پذیرند. این درک غایت‌گرایانه از عدالت را کانتی می‌نامند. در واقع، نظریه‌ی غایت‌گرایانه و اخلاقی کانت، نیازمند فرض وجود وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شود و قرار گرفتن در این وضع، مستلزم محرومیت از اطلاع درباره‌ی منافع خود است و تنها در پس پرده‌ی جهل می‌توان گزینش‌های نفع‌طلبانه را کنار گذاشت و به بی‌طرفی رسید. نظریه‌ی عدالت راولز نیز در این سنت جای دارد و بحث عدالت را معطوف به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده‌ی آن می‌داند. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۱۵-۱۱۷)

راولز و نظریه‌ی عدالت

شهرت راولز در دو عامل نهفته است: اول، برداشت کانتی او از عدالت؛ و دوم، پاسخ متفاوتی که وی نسبت به بحران‌های عصر خود می‌دهد که آن رجوع به فلسفه‌ی سیاسی است. به این منظور، راولز در پی آن است تا با کمک فلسفه‌ی سیاسی، هم پاسخی برای این مسئله بیابد و هم فلسفه‌ی

سیاسی کلاسیک، که به واسطه‌ی تسلط پوزیتیویسم به فراموشی سپرده شده بود را احیاء نماید. اما راولز در این مسیر دست به ابداع می‌زند؛ او سعی دارد تا باور خود به لیبرالسم را با فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک ادغام کند و از این مسیر فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را با توجه به مناسبات قرن بیستم احیا نماید. راولز علل گرایش خود به فلسفه‌ی سیاسی را این گونه بیان می‌کند:

«۱. فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند مسائلی به شدت مناقشه برانگیز را به حداقل رسانده و مبانی بنیادین توافق فلسفی و اخلاقی را کشف نماید؛ ۲. درک سیاسی مشترک میان اعضای جامعه ایجاد کند؛ ۳. میان سرخوردگی و خشم ما نسبت به جامعه، خود و تاریخ، آشتی برقرار کرده و درکی عقلانی از نهادهای جامعه به وجود آورد؛ ۴. و نهایتاً، فلسفه‌ی سیاسی، توانایی کاوش درباره‌ی حد و مرزهای احتمالی سیاست عملی را دارد.» (راولز، ۲۱: ۱۳۸۵-۲۶)

اما آنچه که راولز را به تعمق در مبحث عدالت معطوف نمود، بحران‌هایی بود که وی با آن‌ها مواجه گردید که از آن جمله‌اند جنگ جهانی دوم، بمباران اتمی هیروشیما و جنگ ویتنام؛ جنگی که سبب‌ساز انتقادات بسیاری از جانب راولز به سیاست آمریکا شد و در این مسیر، آنچه که بیش از همه توجه راولز را به خود جلب نمود، کم‌رنگ شدن نقش عدالت نسبت به آزادی در جامعه آمریکا بود. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۵۲) راولز، در مراسم بزرگداشت بیست و پنجمین سالگرد انتشار نظریه‌ی عدالت، نگرانی توأم با شگفتی خویش را از تحولات جامعه‌ی آمریکا ابراز داشته و این دیدگاه را مطرح ساخت که عدم محدودیت در گشاده‌دستی سیاسی، از فرایند سیاسی

در آمریکا، چهره‌ای ناخوشایند ترسیم کرده است. به بیان روشن‌تر، ارزش آزادی در آمریکا برای افراد، بسیار بیشتر و فربه‌تر از سایر ارزش‌ها شده است و این واقعیت از گسترش نابرابری و بی‌عدالتی خبر می‌دهد. راولز در واپسین مقاله‌ی خود با عنوان «بازبینی ایده‌ی خرد عمومی»، به گونه‌ای آشکار و بی‌پروا به انتقاد از سیاست‌های آمریکا پرداخت. در نگاه راولز، منافع صنفی سازمان‌یافته، سیاست آمریکا را زیر تأثیر خود قرار داده به گونه‌ای که مشارکت گسترده در رقابت‌ها، حتی اگر مانع بحث‌ها و تأمل‌های عمومی نشده باشد آن را از سکه انداخته است. (محمودی، ۱۳۸۵: ۱۱۵)

۱- عدالت به مثابه‌ی انصاف

راولز در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» بحث خود را با یک مفروض آغاز می‌کند: «فرض کنیم که یک گروه انسانی برای کسب خیر، انجمن کم و بیش خودکفا و متشکل از اشخاص خاص را ایجاد کرده که در روابط خود با یکدیگر قواعد رفتاری ویژه‌ای را به نحو الزام‌آور به رسمیت می‌شناسند و در بیشتر موارد بر پایه‌ی این روابط رفتار می‌کنند. این روابط، نظام همکاری را مشخص می‌کند که برای بهتر شدن خیر کسانی که در آن شرکت دارند طراحی شده است. با این حساب، گرچه یک جامعه، مبتنی بر همکاری، برای مزیت و منفعت دو جانبه طراحی شده است اما در کنار منافع و علایق، متضمن کشمکش و منازعه نیز هست چرا که انسان‌ها نسبت به چگونگی توزیع منافع ناشی از همکاری خود، بی‌تفاوت نیستند و هر کس خواهان آن است که در یک مشارکت کمتر، سهم بیشتری دریافت کند، لذا تعارض

منافع آغاز می‌شود.» (راولز، ۱۳۸۷: ۳۳) این جاست که مهم‌ترین پیش‌فرض راولز خود را نمایان می‌کند و آن این که همکاری‌های اجتماعی، زندگی بهتری را برای انسان‌ها ممکن می‌سازد. اما این پیش‌فرض در بطن خود با یک مسئله روبروست که همان نابرابری در تخصیص منابع است، لذا «برای رفع این گونه کشمکش‌ها، نیازمند اصولی هستیم که شیوه‌ی تخصیص حقوق و تکالیف را در نهادهای اساسی جامعه، تعیین، و نحوه‌ی مناسب توزیع منافع و هزینه‌های ناشی از همکاری اجتماعی را تعریف کند.» (همان)

راولز، بعد از این مقدمه، به سراغ بطن تئوری خود می‌رود که همان «عدالت به مثابه‌ی انصاف» است. وی، تئوری خود را بر دو پایه تقسیم می‌کند:

۱. تفسیری از وضع نخستین و مسئله‌ی انتخاب که در این دوره مطرح است.
۲. اصولی که نتیجه‌ی وضع نخستین است و بر سر آن توافق ایجاد شده است. (پیشین: ۱۰۱)

۱-۱- وضع نخستین

وضع نخستین، وضعیت بالفعلی است که برای هدف خاصی تعبیه می‌شود و منصفانه بودن توافق‌های بنیادین به‌دست آمده در خود را تضمین می‌کند (پیشین: ۵۱) این وضع بازتاب شرایطی است که در آن طرف‌های قرارداد به نحو برابر به مثابه اشخاص اخلاقی بازنمایی می‌شوند. لذا نتیجه دلخواهی یا موازنه‌ی نسبی نیروهای اجتماعی نیست. (پیشین: ۱۴۹) وضع نخستین، فضایی قبل از ایجاد اصول عدالت است و راولز آن را این گونه توصیف می‌کند:

«وضع نخستین من، فضایی کاملاً فرضی و خیالی است و مبانی تاریخی و فرهنگی ندارد. این فضا، همانند وضع طبیعی قرارداد گرایان نیست که در آن، ذهن، لوحی سفید و خالی باشد بلکه این وضعیتی فرضی است که تنها ویژگی آن رهنمونی به سمت برداشتی از عدالت است.» (راولز، ۱۳۸۷: ۴۴)

از جمله ویژگی‌های ذاتی وضع نخستین، حجاب جهل است. این اصطلاح برای نخستین بار در ۱۹۶۳ مطرح گردید و پس از آن یکی از اصطلاحات مهم مرتبط با وضع نخستین به شمار آمد. (ن.ک: Rawls, ۱۹۶۳) حجاب جهل، فضایی است که هیچ کس، جایگاه، مرتبه، موقعیت طبقاتی، شأن اجتماعی، توانایی طبیعی، هوش، دارایی و غیره را به یاد ندارد. به زعم راولز، افراد در این وضع حتی از برداشتهای خود از مفهوم خیر و یا پیش فرض‌های روان‌شناختانه‌ی خود نیز بی‌خبرند. وی در توجیه استفاده از این شیوه می‌گوید: «این شیوه‌ی نگرش تضمین می‌کند که هیچ کس در گزینش اصول و نتایج حاصل از آن متضرر و یا منتفع نمی‌شود و از آن جا که همگان در وضع مشابهی به سر می‌برند، کسی نمی‌تواند اصولی به ضرر دیگران و نفع خود طراحی کند.» (راولز، ۱۳۸۷: ۸۸)

۱-۲- اصول عدالت

اصول عدالت، برآمده از فضایی است که نتیجه‌ی یک توافق و چانه‌زنی منصفانه خواهد بود که به این دو اصل می‌انجامد: «۱. هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد و تحت تاثیر آن واقع است، نسبت به

گسترده‌ترین آزادی که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد حقی برابر دارد. ۲. نابرابری، بی‌وجه است تا زمانی که این نابرابری‌ها به نفع همگان بیانجامد؛ به شرط آن که مقامات و مناصبی که به آن‌ها وابسته است یا از طریق آن‌ها حاصل می‌تواند شد، در اختیار همه باشد.» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۶۴)

بدین سان، «اصل اول عدالت، مربوط به برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی و اصل دوم، مربوط به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است» (حقیقت، ۱۳۷۶: ۳۷۴) و این که در چه شرایطی می‌توان نابرابری‌ها را موجه و عادلانه دانست. در واقع، راولز، به دنبال آن است که نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهاى افراد که واقعیتهای انکارناپذیر در همه‌ی جوامع بوده است را در مسیری منصفانه قرار دهد.

راولز بعد از شرح اصول عدالت و تأکید بر الزام آور بودن آن در جامعه، از یک جامعه‌ی به سامان صحبت کرده و ویژگی‌های آن را این گونه شرح می‌دهد: ۱. هر کس می‌داند و می‌پذیرد که دیگران نیز چون او همان اصول را پذیرفته‌اند؛ ۲. نهادهای اجتماعی، پایه‌ی همان اصول را رعایت می‌کنند و باور عموم مردم نیز این گونه است که نهادها به اصل پایبند هستند؛ ۳. جامعه‌ی به سامان، جامعه‌ای است که اصول آن بر اساس یک برداشت عمومی از عدالت ساماندهی شده باشد. (راولز، ۱۳۸۷: ۳۴) و در ادامه، راولز بیان می‌کند که با این اوصاف، می‌توان نتیجه گرفت که جوامع موجود، به ندرت به سامان هستند چرا که میان این که چه چیز، عادلانه یا ناعادلانه است اتفاق نظر نداشته و دچار مناقشه و اختلاف هستند؛ اما به رغم این

ناهمنوایی، یکایک آن‌ها برداشتی از عدالت دارند که نقطه‌ی اشتراک تمامی این اختلاف نظرها بر دو اصل منع تبعیض خودسرانه و موازنه‌ی مناسب - که در مفهوم عدالت، مستتر و سنگ محک نهادهای دادگر است - مبتنی می‌باشد؛ لذا کسانی که برداشت‌های گوناگون از عدالت دارند هم با این دیدگاه موافقند که نهادها، آنگاه دادگرند که از تمایزها و تبعیض‌های خودسرانه بین اشخاص و نیز از تخصیص حقوق و مزایای تبعیض آمیز خوداری کنند. راولز در ادامه، خاطر نشان می‌کند که توافق در برداشتی از عدالت، پیش‌نیاز بقای یک جامعه نخواهد بود بلکه مسائلی چون همکاری، کارآمدی و ثبات با اهمیت‌تر است چرا که تا زمانی که این امور در جامعه جاری نباشد، عدالت ناشی از همکاری اجتماعی محقق نخواهد شد. (پیشین: ۳۴-۳۵)

۱-۳- عدالت و انصاف

راولز، عدالتی را که از مسیر وضع نخستین حاصل شده است را چگونه تعریف می‌نماید؟

به عقیده‌ی وی عدالت یعنی: «حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد اجتماعی، یعنی نتایج یک تصمیم‌گیری منصفانه.» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۶۵)

از این منظر، انصاف نیز «روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت» می‌باشد که نتیجه‌ی این روش اخلاقی، «رسیدن به خود عدالت است.» لذا، اگر آزاد و بی‌طرفانه، بدون پیش داوری‌های ذهنی، فارغ از باورهای

خویش و تنها با اتکا به عقل، به قضاوت درمورد پدیده یا موضوعی پردازیم، روش ما منصفانه و نتیجه‌ی قضاوت ما عادلانه خواهد بود.

۲- راولز و لیبرالیسم

در نگاهی کلان، می‌توان راولز را اندیشمندی لیبرال دانست که در عین پذیرش اصول لیبرالیسم به سوسیالیسم نیز گرایش دارد. وی هم‌چنین فیلسوفی اخلاقی، مخالف با فایده‌گرایی و شهودگرایی است که به نوعی احیاء‌کننده روش اصحاب قرارداد می‌باشد. با بیان این اوصاف ممکن است به نظر برسد راولز، تئوری خود را با پیوند میان اصولی متناقض ایجاد کرده که این امر سبب متزلزل شدن مبانی اندیشه‌ای وی می‌شود و این تئوری را فاقد ارزش حقیقی آن می‌نمایاند، اما برای پرهیز از این پیش‌داوری، ابتدا در یک نگاه اجمالی به معرفی مکتب لیبرالیسم می‌پردازیم و پس از آن شبهاتی از قبیل چگونگی اختلاف فلسفه اخلاقی راولز با شهودگرایی و فایده‌گرایی و هم‌چنین اهداف وی از طرح قراردادگرایی کلاسیک را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«لیبرالیسم، یک مکتب فکری، دارای عناصر معین، ثابت، تعریف‌شده و مورد توافق همگانی نیست تا معیاری روشن برای داوری درباره‌ی میزان لیبرال بودن یک فرد یا نظریه‌ی سیاسی ارائه دهد، از این رو، مجال برای ارائه قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم فراهم است. اما آن چه که مکتب مذکور را از دیگر ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های سیاسی رقیب متمایز می‌کند، تأکید بر پاره‌ای از عناصر و باورهایی است که رد پای آن‌ها را می‌توان به نوعی

در تقریر از لیبرالیسم مشاهده کرد و با تسامح می‌توان از آن‌ها به عنوان ارزش‌های مشترک لیبرالی یاد کرد؛ اموری نظیر آزادی‌های سیاسی و مدنی، استقلال فردی، مالکیت خصوصی و اقتصاد بازار آزاد، از مصادیق بارز این ارزش‌های مشترک هستند.» (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۵) لذا، راولز نیز از این قاعده مستثنی نبوده. وی نیز در این ورطه گرفتار شده است از این منظر که در اصل اول خود به آزادی فردی که از مبانی بنیادین لیبرالیسم است تأکید دارد و در اصل دوم خود، اقتصاد بازار آزاد را تأیید نمی‌کند و نظام اقتصادی را می‌پذیرد که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در آن به صورتی ترتیب داده شوند که نفع همگان را دربر داشته باشد. «این اصل ماورای چیزی است که در حال حاضر در جهان غرب وجود دارد، چرا که رنگ سوسیالیستی آن بیشتر است.» (حقیقت، ۱۳۷۶: ۳۷۴)

نکته‌ی دیگری که قابل تأمل است، توجه به این مسئله است که قرائت‌های متفاوت از آزادی، درک‌های متفاوت از وظایف دولت ایجاد کرده به گونه‌ای که لیبرالیسم، به دو دوره‌ی نو و کلاسیک تقسیم شده است. متفکران لیبرال کلاسیک، میان مالکیت خصوصی و نظام بازار آزاد رابطه‌ی تنگاتنگی برقرار می‌کنند و از این‌رو از قرن هجدهم تا امروز، ایشان یک نظام اقتصادی مبتنی بر مالکیت خصوصی را تنها نظامی می‌دانستند که با آزادی فردی هماهنگ است. اما لیبرالیسم نو یا تجدیدنظرطلب، این رابطه‌ی تنگاتنگ میان آزادی فردی و مالکیت خصوصی مبتنی بر بازار آزاد را به چالش کشید چرا که به زعم ایشان، گسترش مالکیت خصوصی مبتنی بر بازار آزاد، حقوق مدنی

و آزادی‌های طبقه‌ی کارگر را محدود و یا سلب کرده و سبب می‌شود دو اصل بنیادین لیبرالیسم، یعنی آزادی و مالکیت خصوصی، در تضاد با یکدیگر قرار گیرند. لذا متفکرینی چون «جان استوارت میل»، در کتاب خود «در باب آزادی»، به دنبال ایجاد نظام بازار آزادی است که بتواند آن را با مبانی آزادی فردی هماهنگ کرده و اصول اقتصادی را تعریف کند که آزادی فردی را بدون مالکیت خصوصی شکوفا سازد. اما جستجوی او در آن دوره‌ی زمانی بی‌پاسخ ماند و صد سال بعد توسط نظریه‌ی عدالت راولز پاسخ داده شد. بدین صورت که راولز در یک سنت سوسیال-دموکرات-لیبرال، میان خواسته‌های متعارض انسانی در درون یک نهاد اجتماعی، با اصول عدالتش اتفاق ایجاد کند.» (دایره‌المعارف فلسفی استنفورد، مدخل لیبرالیسم) بدین وسیله راولز کوشید که برابری، آزادی و کارایی اقتصادی و مالکیت خصوصی را با هم آشتی دهد. از این منظر، نظریه‌ی عدالت راولز بر مبنای نهادهای دموکراسی، مبتنی بر قانون اساسی و از نظر اقتصادی بر مبنای سیاست‌های نسبی توزیع، ارائه شده است. به همین دلیل او آموزه‌ی خود را «عدالت به مثابه‌ی انصاف» یا «عدالت و انصاف» نامید.

۳- راولز و قراردادگرایی

راولز در توشیح تئوری خود آن را در زمره‌ی قراردادگرایان دانسته و بیان می‌دارد که تعمداً از این اصطلاح استفاده می‌کند، چرا که به نظر وی قراردادگرایی یکی از مطلوب‌ترین گزینه‌هایی است که به واسطه‌ی آن می‌توان مسئله‌ی عدالت را در سطح نظری به بهترین نحو سامان داد. اما

قرارداد‌گرایی، دارای چه خصایصی است که راولز آن را مطلوب‌ترین گزینه برای تئوری خود می‌داند و آن را برمی‌گزیند؟

«الگوی قرارداد اجتماعی، دیدگاهی فرد‌گرایانه دارد و جامعه را شکلی از مشارکت می‌بیند که هدفش تأسیس منافع اعضاء است و به خوبی با عقیده‌ی خودآیینی ذاتی افراد مطابقت دارد و تعدد و تنوع نظرها را می‌پذیرد» (توسلی، ۱۳۷۶) راولز، از این ویژگی در قرارداد‌گرایی بهره می‌برد تا مسئله‌ی عدالت را که ناشی از ادعاهای ناسازگار سهم هر کس از منافع همیاری اجتماعی است را به یک توافق بدل کند. در واقع، این توافق بر سر توزیع درست منافع و مزایا بر اساس اصول عدالت مورد توافق صورت می‌گیرد و درست در این جاست که می‌توان ادعا کرد یکی از شگفتی‌های نظریه‌ی عدالت راولز بهره‌گیری از تئوری قرارداد اجتماعی است، چرا که قرارداد اجتماعی توانست معضل حاکمیت در جامعه‌ی اروپا که از جانب اقتدار سیاسی حاکم ایجاد شده بود را با نگاهی عقلانی حل کند؛ لذا با توجه به قابلیت‌های قرارداد اجتماعی می‌توان این دوگانگی نهفته در بستر لیبرالیسم را با محوریت عدالت پوشش داد. راولز در این باره می‌گوید: «اصول عدالت، با ادعاهای متضاد بر سر مزایایی که از طریق همکاری اجتماعی به دست می‌آیند، سر و کار دارد و برای روابط میان اشخاص یا گروه‌ها به مورد اجرا گذاشته می‌شود. واژه‌ی قرارداد به این تکرار اشاره دارد و همین‌طور این شرط را که تقسیم صحیح مزایا باید بر طبق اصولی که مورد توافق همه‌ی طرف‌ها باشد [را] مورد نظر دارد.» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۶۶)

هم‌چنین این اصل مورد توجه لیبرال‌ها که قاعده‌ی اولیه، آزادی افراد است و هرگونه محدودیتی برای آنان محتاج دلیل و توجیه است، به روشنی با این الگو قابلیت تطبیق دارد. الگوی قرارداد، نزد بنیانگذاران آن، علاوه بر این که در مقام تبیین شکل‌گیری هویت سیاسی جامعه به کار گرفته می‌شود، درصدد ایجاد مبنایی برای توجیه مشروعیت حاکمیت سیاسی بوده و بر این نکته اشاره دارد که هیچ‌گونه بنیاد طبیعی یا وضع پیشینی و یا مرجعیت خاصی در این‌باره مورد قبول نیست. تنها چیزی که به حاکمیت سیاسی مشروعیت می‌بخشد، توافق افراد مشارکت‌کننده در تاسیس جامعه‌ی خود است. راولز، «الگوی قرارداد را از مقام تبیین شکل سیاسی جامعه یا مشروعیت آن، به سطح بالاتری از انتزاع یعنی مقام تبیین اصل عدالت که معیار حقانیت و درستی ترتیبات و نهادها و مناسبات اجتماعی است توسعه می‌دهد. یعنی آیین‌نامه‌ای که حقوق و امتیازات و تعهدات و الزامات و فرصت‌ها و آزادی‌ها یا محدودیت‌های هر فردی را مشخص می‌کند و معیار مشروعیت داوری‌ها و انتخاب‌ها است.» (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۰۴)

۴- شهودگرایی و مخالفت راولز

شهودگرایی چیست و راولز از چه روی با آن مخالفت می‌ورزد؟

«شهودگرایی، فهم و درک چیزی بدون نیاز به تصور و تصدیق را معنا می‌دهد. به عنوان مثال، فهم ما از این که جزء کوچک‌تر از کل است، اصلی شهودگرایانه است چرا که ما این گزاره را بدون نیاز به استدلال و به طور بدیهی درک می‌کنیم. از این‌رو، آنچه شهودی است نیازی به

استدلال منطقی یا روان‌شناختی برای توجیه ندارد چرا که خود توجیه‌اند.» (وارنوگ ۱۳۸۰، ۸۵) لذا شهودگرایی، مفاهیم اخلاقی را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. مفاهیم پایه که تعریف نشدنی‌اند. ۲. مفاهیم فرعی که غیر شهودی‌اند و با ارجاع به مفاهیم اصلی تعریف می‌شوند.

شهودگرایی، مفروضاتی دارد مبنی بر این که ۱. خوب یک مفهوم غیر قابل تعریف است چرا که بدیهی است و چون و چرا ندارد. ۲. حقایق اخلاقی عینی وجود ندارد، به این معنی که وابسته به احساس و اندیشه‌ی بشر نیست و احکام اخلاقی را نمی‌توان با مشاهده‌ی تجربی درک کرد بلکه تنها با شهود شناخته می‌شود مانند شناخت خوبی، زمانی که آن را در شخص شهود می‌کنیم. لذا شهودگرایی، «نوعی دیدگاه معرفت‌شناختی است که بر اساس آن درک وظیفه‌ی اخلاقی به کمک استدلال ممکن نیست و سیر و سلوک فکری در اخلاق، صرفاً به مدد شهود عقلانی مقذور است.» (فنائی،

۱۳۷۷: ۵۳۴)^۱

«تأکید شهودگرایی آن است که در هر مورد جزئی، باید به شهود وجدانی مراجعه کرد تا پیرامون عادلانه بودن یا نبودن یک رفتار یا رابطه‌ی اجتماعی و یا قانون و تصمیم کلان به داوری پرداخت و نمی‌توان به اتکای یک ضابطه‌ی عام (اصول عدالت)، مبنایی عام و کلی برای داوری به دست آورد. شهودگرایی، به جای معرفی اصول ثابت عدالت، از تکررگرایی در اصول حاکم بر داوری‌های ما در حوزه‌ی عدالت اجتماعی دفاع می‌کند.»

۱. ابولقاسم فنائی مطلب مذکور را از کتاب مری وارنوگ نقل کرده است.

(همان) لذا راولز خود را مخالف شهودگرایی می‌نامد و عنوان می‌کند که شهودگرایی را عام‌تر از آنچه هست، می‌فهمد چراکه از شهودگرایی، تکثرگرایی استخراج می‌شود و اخلاقیات و عمل اخلاقی را به وجدان فرد ارجاع داده و این مسئله در درون خود، مجموع اصول نخستینی دارد که در موارد خاص ممکن است به تعارض برسد؛ لذا در این شیوه نمی‌توان اولویتی برای اصول در نظر گرفت. (راولز، ۱۳۸۷: ۷۴)

راولز خود شهودگرایی را این‌گونه فهم می‌کند: «شهود، آن است که به وسیله‌ی آن، هر آنچه برای ما تقریباً درست‌ترین است ما را به یک موازنه برساند.» (پیشین: ۷۵) لذا راولز، شهودگرایی را نوعی فهم عینی آنچه برای ما خوب است تعبیر می‌کند و از این طریق به استنباط اصول عدالت می‌پردازد.

۵- فایده‌گرایی و مخالفت راولز

در تفکر سیاسی غرب که عمدتاً سنت لیبرالی بر آن حاکم است، در مقام توجیه و تبیین ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی، دو گرایش در فلسفه‌ی اخلاق به خوبی قابل تشخیص است: غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه؛ که از پیروان شاخص این دو جریان فکری در حوزه‌ی غایت‌گرایانه بن‌تام، میل، سیدویک و در حوزه‌ی وظیفه‌گرایانه، کانت را می‌توان نام برد. اما در نظریات فایده‌گرایانه، تنها «معیار نهایی برای صواب، خطا و الزام، سود است و غایت اخلاقی که در این حوزه مورد نظر است، بیشترین غلبه‌ی ممکن خیر بر شر و یا کمترین غلبه‌ی ممکن شر بر خیر در جهان» می‌باشد. (موسی غنی‌نژاد، ۱۳۸۶) فایده‌گرایان معتقدند که درستی یا نادرستی کردار انسانی را باید با

نتایج آن سنجید و بیشترین خشنودی برای بیشترین افراد بهترین نتیجه است.
(Micael Sandel, ۱۳۸۲: ۱۱)

اما انتقاد و یا مخالفت راولز با فایده گرایی در چیست؟ راولز معتقد است که فایده گرایی، نظریه‌ی غایت گرایانه‌ای است که معیار داوری درباره‌ی درستی و یا نادرستی را فایده‌ی آن کار می‌داند و این در حالی است که از دیدگاه راولز، می‌بایست بدون تمسک به تعریف خاصی از فایده برای فرد، آنچه را که درست است باز شناخت. به عقیده‌ی راولز، داوری‌های اخلاقی مردم عامی، نقطه‌ی اصلی آغازین برای بررسی سیاسی خوب است و توجه به همین داوری‌هاست که نشان می‌دهد باید زمینه‌ای را فراهم کرد که هر فردی همان طور که خود می‌خواهد و با هر تصویری که از خیر دارد، اهداف خود را پیش ببرد که این مسئله با فایده گرایی جور در نمی‌آید، چرا که از نظر راولز، حقوق افراد، تابع ملاحظات فایده گرایانه است و درستی و نادرستی عمل افراد با توجه به رضایت اکثریت سنجیده می‌شود. راولز عنوان می‌کند که برای فایده گرایان، اهمیتی ندارد که این رضایت مندی چگونه میان افراد توزیع شود، چرا که توزیع درست، همان بیشترین رضایت است. از سوی دیگر، فایده گرایان، تفاوت میان افراد را در نظر نمی‌گیرند و این با داوری‌های اخلاقی سازگار نیست. فایده گرایان، برای جامعه هویتی واحد قائل شده‌اند و گفته‌اند که جامعه در حداکثر کردن مجموع رضایت مندی اعضا، درست عمل می‌کند ولی در نظر راولز، جامعه چیزی جز سازمانی برای منافع متقابل نیست. راولز معتقد است

که خودآیینی افراد خیلی مهم است به همین دلیل ادغام فرد و منافع او در یک کل درست نیست، چرا که هر فردی به صورت خودآیین دارای ادعاها و انتظارات متفاوت است و یک ساختار در صورتی عادلانه است که به ارضاء این انتظارات با رعایت برابری افراد و بدون توجه به شایستگی اخلاقی و اهداف آنها پردازد؛ بنابراین، حق، مقدم بر خیر می شود به این معنی که حق و عدالت، تابع اتخاذ موضع قلبی در زمینه‌ی غایات اخلاقی نمی شود. به عبارت دیگر، از نظر راولز هر فردی آزاد است که در مورد خیر، نظر خود را داشته باشد یا این که اهداف زندگی خود را تغییر یا طراحی کند و هیچ الزامی در مورد توافق بر سر یک مفهوم معین از خیر نداشته باشد. (راولز، ۱۳۸۷: ۶۳)

نقد

اندیشه‌ی راولز مورد انتقادات بسیاری قرار گرفته که این امر از نگاه ابطال‌گرایان حاکی از اهمیت و قابل تأمل بودن این اندیشه است. از جمله افراد و گروه‌هایی که به نقد آراء راولز پرداخته‌اند، جماعت‌گرایان، لیبرالیست‌های کلاسیکی چون هایک و یا پژوهشگران و محققان ایرانی. در بررسی آراء افرادی که به نقد راولز پرداخته‌اند، اولین گروهی که در این مجال به آن خواهیم پرداخت، جماعت‌گرایان یا اجتماع‌گرایان هستند. افرادی چون مکین تایلر، والزر، سندل و تیلور از متفکرین به نام این نحله‌ی فکری هستند. اندیشه‌ی جماعت‌گرایان در نگاهی کلی، شامل انتقاد از لیبرالیسم در قالب اموری چون توجه به فرد در بستر اجتماع و رابطه‌ی فرد و جامعه، (به

گونه‌ای که در تفکر لیبرالیستی، اجتماع و ارزش‌ها و موازین اجتماعی تقدمی بر خواست و اراده‌ی فردی ندارد) «انتقاد از تأکید یک‌جانبه بر حقوق فردی و مقدم دانستن آن بر خیر همگانی در تفکر معاصر لیبرال» (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۵: ۱۵)، زیر سؤال بردن ادعای جهان‌شمولی ارزش‌های لیبرالیستی، با این استدلال که جوامع هر کدام دارای زمینه‌های فرهنگی خاص خود هستند و لیبرالیسم نمی‌تواند در همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع کاربرد داشته باشد و انتقاد از اصول لیبرالیسم که مدعی بی‌طرفی دولت‌ها نسبت به نحوه‌ی زندگی مردم و روا داشتن بی‌طرفی و تساهل است. در نظر جماعت‌گرایان، هر کدام از این اصول، زمانی که سلامت جامعه در معرض خطر است یا جامعه نیازمند دخالت دولت در اموری باشد که دولت مدعی بی‌طرفی نسبت به آن است، بی‌معنی خواهد بود و متعاقباً دولت وارد عمل خواهد شد. این جاست که «جزم‌اندیشی لیبرالیسم با مبانی نسبی‌گرایانه‌ی آن سازگار نیست.» (پیشین: ۲۳)

جماعت‌گرایان با توجه به این مبانی فکری، خود را منتقد لیبرالیسم دانسته و در این راستا، تئوری راولز را نیز مورد نقد قرار داده‌اند. در این میان، هر کدام از متفکرین جماعت‌گرا، با توجه به اولویت مد نظر خود در نقد لیبرالیسم، به نقد آراء جان راولز پرداخته‌اند. به عنوان مثال، السادیر مک‌اينتایر، چهره‌ی شاخص این جریان فکری، در دو اثر مهم خود «کدام عقلانیت، کدام عدالت» و «در پی فضیلت»، می‌کوشد تا مدینه‌ی فضیلت‌مدار ارسطویی را در برابر آرمان لیبرالی مطرح کند. مک‌اينتایر، بر این باور

است که لیبرالیسم رشد خود را مدیون زوال فرهنگ اخلاقی و سیاسی غرب است، لذا با چنین تلقی از لیبرالیسم، به نقد آراء راولز پرداخته است. سندل نیز در کتاب «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» که «آشکارا در نقد اثر جان راولز تألیف شده است» (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۵: ۳۴) کوشیده در یک دسته‌بندی پنج موردی، انتقادات خود را به آراء راولز بیان کند. سندل معتقد است که انسان بدون اجتماع خود توانایی دستیابی به خیر را نداشته و این مهم، در آراء راولز لحاظ نشده است.

از میان این نوع انتقادات وارد شده بر راولز، به جمعی از پژوهشگران ایرانی نیز اشاره کردیم که از آن میان می‌توان احمد واعظی را نام برد؛ وی در دو کتاب «نظریه عدالت و لیبرالیسم سیاسی» و «نظریه‌های عدالت»، به نقد آراء جان راولز پرداخته است. واعظی در کتاب نظریه‌ی عدالت و لیبرالیسم سیاسی، مدعی است که آراء راولز را باید به دو دوره‌ی متقدم و متأخر تقسیم نمود چراکه به عقیده‌ی واعظی، راولز به واسطه‌ی انتقادات وارده به تئوری‌اش در کتاب نظریه‌ی عدالت، سعی نموده تا در کتاب عدالت به مثابه‌ی انصاف، از آن عدول کرده و تئوری خود را به جوامع لیبرال دموکرات محدود نماید. واعظی در کتاب نظریه‌ی‌های عدالت، تئوری راولز را با نگاهی اسلامی-ایرانی و نه با نگاه یک لیبرال پرورده شده در مکتب کانت، مورد نقد قرار داده و در برخی موارد آن را بی‌پایه و اساس نشان می‌دهد. به طور مثال، واعظی در صفحه‌ی ۲۹۴ کتاب «بررسی نظریه‌ی‌های عدالت» به نقد و یا بهتر است بگوییم به زیر سؤال بردن یکی از مبانی

بنیادین نظریه‌ی راولز اقدام می‌کند. واعظی با رویکردی تخطئه‌آمیز بیان می‌دارد: «به چه دلیل افراد غافل از بسیاری حقایق فلسفی، اخلاقی و مذهبی و بسیاری حقایق مربوط به سرشت و سعادت آدمی و نیز واقعیات مربوط به زندگی فردی خویش، اساساً صلاحیت تشخیص محتوای عدالت را داشته باشند؟ چه رسد به این که چنین وضعیتی، منصفانه‌ترین و مناسب‌ترین راه تعیین اصول عدالت باشد. ادعای راولز بیشتر به این می‌ماند که ما بهترین داوران و تصمیم‌گیران درباره‌ی یک تصمیم حیاتی اقتصادی یا سیاسی را، گروهی بدانیم که به علت جهل محض درباره‌ی امور اقتصادی و سیاسی و نداشتن منافع خاص در آن مسئله، در موقعیت مساوی به سر می‌برند و به علت این که نمی‌دانند کدام تصمیم و تدبیر، نفع یا به ضرر شخصی آنان تمام می‌شود، در اوضاع منصفانه‌ای قرار دارند، حال آن که روشن است چنین افرادی به رغم داشتن موقعیت مساوی و نبود زمینه‌ی نفع‌طلبی فردی، اساساً صلاحیت تصمیم‌گیری در این باره را ندارند.» (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۹۴-۲۹۵)

تصور نگارنده بر آن است که این قبیل انتقادات، خواننده را از اهدافی که راولز در پی انتشار نظریه‌اش دنبال می‌کرده دور می‌کند چرا که راولز، به دنبال آن نبوده است که تئوری‌اش مطلوب نظر خوانندگان باشد؛ بلکه به دنبال ارائه‌ی راهکار برای مسئله‌ای است که آن را بحران عصر خود می‌داند. در ثانی همان گونه که در مقدمه نیز ذکر شد، جنس عدالت راولز، کانتی است و از عدالت به منزله‌ی صفت بی‌طرفی سخن می‌گوید، نه به مفهوم صفت فرد. راولز عدالت را صفت برای وضعیتی می‌بیند که در آن

اصول عدالت‌گزینش می‌شود.

می‌توان این انتقادات را از دو بعد متفاوت مورد بررسی قرار داد: از یک سو افرادی مبادرت به انتقاد کرده‌اند که در بستر اجتماعی راولز زیسته‌اند و با مبانی‌ای که راولز به دفاع از آن‌ها برخاسته است به خوبی آشنایند و از سوی دیگر کسانی که خارج از این بافت فرهنگی، به نقد تئوری راولز پرداخته‌اند؛ برای گروه اول می‌توان به جماعت‌گرایان و یا لیبرالیست‌های کلاسیک مانند هایک و برای گروه دوم نیز می‌توان به جمعی از پژوهشگران ایرانی اشاره کرد. به باور برخی، برای نقد یک اثر علمی، نیازی به قرار داشتن در فضای اجتماعی-زیستی پژوهشگر نیست اما این مسئله زمانی قابل قبول است که تئوری پژوهشگر، ادعای جهان‌شمولی داشته باشد نه نظریه‌ی عدالت راولز که به اذعان خود وی، برای جوامع لیبرال دموکرات ارائه شده است. (راولز، ۱۳۸۵: ۲۰) نکته‌ی دیگری که در این جا قابل تأمل است، توجه به این مسئله است که تئوری راولز از زوایای گوناگون مورد بررسی و نقد قرار گرفته و در این میان منتقدین هر یک از ظن خود با اندیشه‌ی وی همراه گشته‌اند و این شامل غالب انتقاداتی است که به تئوری راولز شده است. اما در این میان افرادی چون موفه در مقابل انتقادات وارد شده، به دفاع از آرمان و دغدغه‌ی راولز پرداخته‌اند.

شانتال موفه دغدغه‌ی راولز را این گونه توصیف می‌کند: «مشکل او روشن ساختن این مسئله بود که اگر اشخاص آزاد و عقلانی در وضعیتی برابر قرار گیرند، برای تعریف شرایط بنیادین هم‌گروهی خویش، چه اصولی از

عدالت را انتخاب خواهند کرد. سپس او اعلام داشت که با نقطه‌ی شروع قرارداد ادراکات جمعی اعضای جوامع دموکراتیک مدرن، هدف او صرفاً تدقیق برداشتی از عدالت برای این جوامع بوده. هدف او عبارت بوده از پیوند دادن و عیان ساختن ایده‌ها و اصولی که در بطن عقل سلیم یا حس جمعی ما پنهان‌اند. بنابراین، دعوی او این نبود که برداشتی «صحیح» از عدالت را صورت‌بندی کند. بلکه به بیان دقیق‌تر، او اصولی را مطرح کرده که به عنوان عملکرد تاریخ ما، سنت‌های ما، آمال ما و شیوه‌ی ما برای درک هویت خویش، برای ما معتبرند...». (شاتال موفه، ۱۳۸۷)

نتیجه‌گیری

در این مقال سعی بر آن بود تا در ابتدا شمهای کلی از تئوری راولز ارائه گردد و در ادامه با متمرکز کردن بحث بر روی مباحثی چون لیبرالیسم، فایده‌گرایی، شهودگرایی و قراردادگرایی، به ابتکاراتی که راولز نسبت به این مباحث در تئوری خود به آن توجه کرده است، پرداخته شود؛ چرا که از نظر نگارنده، راولز با پرداختن به این مباحث با نگاهی متفاوت، توانسته است توجه بسیاری از متفکران هم‌عصر خویش را به تئوری‌اش جلب کند. از این منظر، راولز، احیاءکننده‌ی فلسفه‌ی سیاسی خوانده شده چرا که وی با حفظ چارچوب فلاسفه‌ی کلاسیک، اقدام به نگارش تئوری‌ای کرده است که کاملاً با انسان‌احاطه شده در دنیای مدرن سازگار است. راولز با پرداختن به مقوله‌ی عدالت با محوریت انصاف، در پی آن بوده که

فلسفه‌هایی را که در اجتماع، منجر به انحطاط و یا کم‌رنگ شدن عقلانیت در بسترهای زندگی فردی و اجتماعی شده است را مورد توجه و بررسی قرار دهد و نقاط ضعف آن‌ها را در ممانعت از آزادی‌های فردی نمایان سازد که این مقوله، یکی از با اهمیت‌ترین مبانی لیبرالیسم است. وی در سیری که برای تئوری عدالت به مثابه‌ی انصاف در نظر گرفته، به دنبال آن بوده تا جایگاه فرد و عقلانیت آدمی را تا آنجا نشان دهد که آدمی قادر است اصولی را برگزیند که برای سایرین نیز قابل قبول و منصفانه به نظر آید. از نظر راولز، زمانی عدالت عادلانه است که «تحت تأثیر اوضاع خاص مشارکت کنندگان و منافع و علایق ایشان قرار نگیرد.» (شان‌تال موفه، ۱۳۸۷) لذا برای جلوگیری از این امر، مفهوم وضع نخستین را ایجاد می‌کند. فضایی که در آن، افراد در پس پرده‌ای از بی‌خبری قرار دارند. «نقش این مفهوم، میانجی‌گری میان برداشت کانتی از فرد و آن اصولی از عدالت است که راولز دغدغه‌ی طرح‌ریزی آن‌ها را دارد. بنابراین، مفهوم جایگاه آغازین، نوعی وضعیت اکتشافی‌ای را تعیین می‌کند که به مشارکت کنندگان رخصت می‌دهد تا در روند سنجش و مشورت، اصول عدالت را برای سامان دادن به همکاری اجتماعی میان اشخاص آزاد و برابر، انتخاب کنند.» (همان) و این همان آرمان راولز است: «توجه به آزادی‌های فردی در پرتو زندگی جمعی.» و در آخر، مسئله‌ی مهمی که می‌توان به آن اشاره کرد آن است که راولز، در سال ۱۹۸۵، برداشت خود از عدالت را با پذیرش واقعیت جهان پلورالیسم تعدیل کرد. (ن.ک: Johan Rawls, 1985) چرا که مسئله این است که

چگونه آموزه‌های متکثر مذهبی و غیر مذهبی می‌توانند هم‌زیستی داشته باشند؟ و مهم‌تر آنکه، آیا باید این آموزه‌ها هم‌زیستی داشته باشند؟ آیا ممکن نیست که فلسفه‌ای درست و صادق باشد و بقیه تسلیم آن شوند؟ ممکن است پاسخ این سؤال مثبت باشد اما راهی برای اثبات آن نیست و علتش چیزی است که راولز آن را «بار سنگین داوری» می‌نامد.

(لسناف: ۱۳۸۵: ۳۵۴ - ۳۵۵)

منابع

- ۱- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۴)، «بررسی و نقد نظریه عدالت جان راولز»، کتاب نقد، شماره ۳۷، از ۱۵۱ تا ۱۸۰
- ۲- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، **لیبرالیسم و محافظه کاری**، تهران: نشر نی
- ۳- توسلی، حسین (۱۳۷۶)، «مبنای عدالت در نظریه‌ی جان راولز»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۰ و ۱۱، بهار و تابستان، از ۹۹ تا ۱۲۶
- ۴- حقیقت، صادق (۱۳۷۶)، «اصول عدالت سیاسی»، فصلنامه نقد و نظر، بهار و تابستان، شماره ۱۰ و ۱۱، از ۳۶۸ تا ۳۸۹
- ۵- جمعی از مترجمان (۱۳۸۵)، **محدودیت‌های لیبرالیسم**، قم: انتشارات علوم و فرهنگ اسلامی
- ۶- راولز، جان (۱۳۸۷)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- ۷- راولز، جان (۱۳۸۵)، **نظریه‌ای در باب عدالت**، ترجمه‌ی عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس
- ۸- دایره المعارف فلسفی استنفورد، **مدخل لیبرالیسم**، ترجمه‌ی امین حامی خواه، در: <http://www.khabaronline.ir/news-1435.aspx>
- ۹- غنی نژاد، موسی (۱۳۸۶)، «آزادی اقتصادی و فایده باوری»، روزنامه دنیای اقتصاد
- ۱۰- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، «فلسفه اخلاق در قرن بیستم»، فصلنامه، نقد و نظر، شماره ۱۳ و ۱۴، از ۵۳۲ تا ۵۴۲
- ۱۱- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵)، **فیلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار

دیهمی، تهران: نشر ماهی

۱۲- ملکیان. مصطفی (۱۳۸۵)، *مهرماندگار، مقالاتی در اخلاق شناسی*، تهران:

نشر معاصر

۱۳- موفه، شانتال (۱۳۸۷)، «عدالت راولزی، دریک پارادایم لیبرالی جدید»،

ترجمه جواد گنجی، روزنامه کارگزاران، شماره ۱۱

۱۴- محمودی، سید علی (۱۳۸۳)، «جان راولز و نوزایی فلسفه سیاسی»، اقتصاد

و جامعه، سال اول، ش اول

۱۵- واعظی، احمد (۱۳۸۳)، «نارسایی قرائت اخلاقی «رالز» از لیبرالیسم»،

فصلنامه علوم سیاسی، از ۵۳ تا ۷۴

۱۶- وارنوک، مری (۱۳۷۰)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابولقاسم

فناپی، تهران: انتشارات بوستان کتاب

17- Sandel, Micael. (1982) *Liberalism And The Limits of justice*, Cambridge university Press.

18- Rawls, J. (1963) «The Sense of Justice» *Philosophical Review*, July.

19- Rawls, J. (1985) «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» *Philosophy & Public Affairs* Summer.

سیاست خارجی ایران در قبال سوریه از منظر قاعده فقهی «مصلحت»

حسین حسینی^۱

چکیده

با توجه به این که قواعد فقه سیاسی می تواند نقش بسزایی در سیاستگذاری در عرصه های مختلف اداره کشور اسلامی داشته باشد، فهم صحیح قواعد فقه سیاسی در درک سیاست های یک کشور اسلامی که در چارچوب قواعد و اصول فقهی حرکت می کند بسیار مؤثر خواهد بود. از این رو این مقاله با بررسی قاعده فقهی مصلحت و نحوه کاربرد آن در سیاست خارجی به دنبال چگونگی مصلحت سنجی و اولویت های دینی برای مصلحت سنجی در اسلام است تا به این وسیله سیاست خارجی ایران در قبال سوریه را بررسی کند. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی با اثبات این که در اسلام مصالح مربوط به دین بر مصالح مربوط به جامعه مقدم است مصلحت حمایت از سوریه را بر اساس مصلحت های دینی مقدم بر سایر مصالح از جمله توسعه و رفاه اجتماعی می داند.

واژگان کلیدی: قواعد فقه سیاسی، قاعده مصلحت، سیاست خارجی جمهوری

اسلامی ایران

۱- کارشناسی ارشد علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه مفید، سطح ۳ حوزه علمیه قم

مقدمه:

از آنجایی که در شرع مقدس اسلام احکام تابع مصالح و مفاسد است تمام قوانین، واجبات، محرمات و باید‌هایی که در اسلام بر روی آن تأکید شده است دارای مصلحت مادی و یا معنوی، دنیوی و یا اخروی، فردی و یا نوعی، ضروری، احتیاجی و یا تحسینی است. به تعبیر دیگر هیچ حکمی در اسلام وجود ندارد که دارای مصلحت نباشد و منافع دنیوی و اخروی بشر در آن لحاظ نشده باشد. اگر چه که ممکن است آن مصلحت بر ما پوشیده باشد و عقل بشری هنوز نتواند مصلحت آن را درک کند. بنابراین مصلحت زیربنای احکام اسلامی است و تمام احکام اسلامی چه احکام اولیه مانند نماز و روزه و چه احکام ثانویه مانند حلیت خوردن گوشت مردار در شرایط ضرورت و چه احکام حکومتی مانند اعلام عدم وجوب حج در سال‌های ۱۳۶۶ تا ۱۳۷۰ به وسیله امام خمینی (ره) و یا اعلام جنگ و یا صلح، همگی تابع مصالح اسلام و مسلمین هستند و در جایی که دو مصلحت با هم در تعارض بودند، در این جا این حاکم اسلامی است که تشخیص می‌دهد که کدام مصلحت مهم‌تر است و کدام مصلحت باید فوت شود. اگر چه که ملاک‌هایی هم در شرع مقدس اسلام برای مصالح بیان شده است که غزالی آن‌ها را در سه دسته مصالح ضروری، احتیاجی و تحسینی تقسیم‌بندی کرده است (شیرازی، ص ۳۴۱). مصالح ضروری اموری است که بدون وجود آن‌ها آبادی جهان و سعادت بشر تأمین نمی‌شود که عبارتند از حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال؛ مصالح احتیاجی در مرتبه‌ای پایین‌تر از مصالح ضروری قرار دارد مانند

مصلحی که مردم به آن نیازمندند و اگر تأمین نشود موجب تنگدستی و مشقت خواهد شد، اما قابل تحمّل است، مانند تسلط ولی بر ازدواج صغیر و احکام معاملات و مصالح تحسینی مصلحی است که رشد و کمال بشر را به همراه دارد و سبب پیشرفت فردی و اجتماعی انسان می‌شود مانند آداب روابط اجتماعی. (شهابی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۳۵)

با توجه به آنچه که ذکر شد مصلحت در باب تعارض مصالح نمی‌تواند مبنای حکم دائمی قرار بگیرد بلکه تنها از طریق تشخیص مصلحت اهم نسبت به مصلحت مهم می‌توان حکم موقت اسلام را راجع به آن مسئله استنباط کرد و این حکم تا زمانی پایدار خواهد بود که آن شرایط پابرجا باشد.

برای مثال حج از جمله واجباتی است که مصالح اولیه زیادی دارد و خداوند آن را واجب کرده است ولی در سال ۱۳۶۶ که با کشتار حجاج، امنیت جانی آنان به مخاطره افتاد به تشخیص امام خمینی (ره) حج تا زمانی که امنیت جانی حجاج تأمین شود، تعطیل شد. زیرا مصلحت حفظ جان از مصالح ضروری است و نسبت به مصلحت شرکت در حج از اهمیت بالاتری برخوردار است. بنابراین تشخیص این مصلحت باید به دست ولی فقیه و یا همان حاکم اسلامی باشد و در راستای تأمین منافع و مصالح عالیّه اسلام و مسلمین از این قاعده استفاده شود.

قاعده مصلحت از جمله قواعد سیاسی اسلام است که همواره در فقه کاربردهای زیادی داشته و دارد و رفتار سیاستمداران مسلمان نسبت به مسائل مختلف را تعیین می‌کند. قاعده مصلحت قاعده‌ای عام است که بسیاری از

قواعد فقهی دیگر در عرصه سیاست بین‌الملل زیر مجموعه این قاعده قرار می‌گیرند. برای مثال قاعده ضرورت و اضطرار که بیان شد مصالح به سه قسم ضروریات، احتیاجیات و تحسینیات تقسیم می‌شوند. همچنین قاعده تقدیم اهم بر مهم را می‌توان از زیر مجموعه‌های قاعده مصلحت بر شمرد که تشخیص اهم بنا بر مصالح اسلام و مسلمین بر عهده ولی فقیه است، همین‌طور قواعد دفع افسد به فاسد، قاعده میسور و قاعده نفی عسر و حرج را نیز می‌توان از زیر مجموعه‌های قاعده مصلحت عنوان کرد که در هر کدام از این قواعد به نوعی مصلحت سنجی دخیل است.

۱- مفاد قاعده مصلحت

واژه مصلحت از ریشه صلح به معنای امری که برای انسان و یا جامعه انسانی فایده و سود دارد، است و ضد آن مفسده است. فساد را هم به خارج شدن چیزی از حد اعتدال معنا کرده‌اند. (اصفهان‌ی، بی‌تا، ص ۳۹۳) بنابراین می‌توان مصلحت را چیزی دانست که سبب اعتدال می‌شود. برخی از لغویون مصلحت را به معنای مطلق کار خیر و صواب دانسته‌اند. (فیومی، بی‌تا، ص ۳۴۵)

اما معنای اصطلاحی مصلحت در فقه بسیار متفاوت با معنای کلامی و فلسفی آن است. به این صورت که مصلحت در حوزه کلامی ناظر به احکام الهی است به این معنی که خداوند احکام خود را مبتنی بر مصالح و مفسد صادر کرده است. هم‌چنین در حوزه فلسفی هم، مصلحت به معنای حسن و قبح

عقلی است که در این حوزه دو دیدگاه مصلحت پیشینی (معتزله) و مصلحت پسینی (اشاعره) شکل گرفته است.

اما مصلحت در فقه به این معنا است که آیا مصلحت می تواند به عنوان عاملی برای استنباط حکم شرعی قرار بگیرد یا خیر؟ و اگر می تواند چگونه مصلحتی جایز است ملاک حکم شرعی واقع شود؟ در این بحث، مشهور اهل سنت معتقد به مصالح مرسله هستند و می گویند که فقیه می تواند تنها با در نظر گرفتن مصلحت، حکمی را صادر کند. غزالی در این رابطه می گوید که «منظور ما از مصلحت محافظت بر مقصود شریعت است و مقصود شرع از خلق، پنج امر است: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مالِ خلق. پس هر آنچه متضمن این پنج امر باشد مصلحت است و هر آنچه این اصول را از بین می برد مفسده و دفع آن مصلحت است». (غزالی، ص ۱۴۰، به نقل از شریعتی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵) اما به عقیده شیعه مصلحت در شریعت ابعاد متفاوتی دارد. گاهی در وضع حکم ثانویه و حکومتی ملاک قرار می گیرد و گاهی هم در تشخیص اهم بر مهم در باب تراحم دو مصلحت.

از دیدگاه امام خمینی (ره) زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد است به گونه ای که تغییر زمان و مکان می تواند موضوع یک حکم را تغییر دهد و با تغییر در موضوع، حکم هم تغییر می کند بنابراین در هر زمان و مکان و در هر شرایط این مصلحت عالیله حکومت اسلامی است که می تواند پایه تشریح برخی از احکام از سوی حاکم اسلامی باشد.

نکته مهم در باب مصلحت این است که مصلحت باید با انگیزه های مشروع

اتخاذ شود و این انگیزه‌ها در جای جای فقه بیان شده است که می‌توان از آن جمله به حفظ نظام اسلامی، اجرای عدالت اجتماعی، حفظ کیان کشور اسلامی، حفظ جان مؤمنین، ایجاد و حفظ وحدت میان مسلمین اشاره کرد و این به آن معنی است که مصلحتی که با انگیزه‌های سیاسی و یا قومی باشد به هیچ وجه مورد تأیید شرع و حکومت اسلامی نیست و نمی‌تواند ملاک برای وضع احکام ثانویه و یا حکومتی قرار بگیرد.

۲- ادله و مستندات قاعده مصلحت:

در این جا به نمونه‌هایی از احکام حکومتی که در قرآن و سنت آمده است اشاره می‌کنیم و هم‌چنین ادله لبی (غیر لفظی) قاعده مصلحت که عبارت از اجماع و حکم عقل است را هم به تفصیل بیان خواهیم کرد.

۲-۱ قرآن

الف: قرآن کریم در بیان سفرها و اختیارات ذوالقرنین (که در برخی تفاسیر او را پیامبر الهی دانسته‌اند) می‌فرماید: «تا به غروب گاه آفتاب رسید (در آنجا) احساس کرد که خورشید در چشمه (یا دریا) ی تیره و گل آلودی فرو می‌رود و در آنجا قومی را یافت. ما گفتیم ای ذوالقرنین آیا می‌خواهی مجازات کنی و یا پاداش نیکویی را درباره آن‌ها انتخاب نمایی. گفت: اما کسانی که ستم کرده‌اند آن‌ها را مجازات خواهیم کرد سپس به سوی پروردگارشان باز می‌گردند و خدا آن‌ها را مجازات شدیدی خواهد نمود.

و اما کسی که ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد پاداش نیکو خواهد داشت و ما دستور آسانی به او خواهیم داد.» (کهف، آیات ۸۶ تا ۸۸)

در این آیات ظاهراً یک اختیار حکومتی از جانب خداوند به ذوالقرنین داده شده است و او را در این که آن قوم را مجازات کند و یا با آنها به نیکی رفتار کند، مخیر گذاشته است (إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا) که نشان می‌دهد حاکم می‌تواند در برخی امور بنا بر مصلحت جامعه رفتار کند.

ب: خداوند در قرآن به پیامبرش حضرت محمد (ص) امر می‌کند که با مردم در امر حکومت مشورت کن ولی در نهایت (با توجه به مصالح جامعه) تصمیم‌گیری با تو است و با توکل بر خدا تصمیم بگیر. (آل عمران، آیه ۱۵۹)

این آیه به خوبی به جایگاه رأی و نظر حاکم در حکومت اشاره دارد و این که در هر تصمیمی باید مصلحت جمعی مسلمانان در نظر گرفته شود.

ج: آیه دیگری که بر قاعده مصلحت اشاره دارد آیه ۵۹ سوره نساء است که می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید از پیامبر خدا و صاحبان امر، پس هر گاه در چیزی اختلاف گردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید، اگر ایمان به خدا و روز رستاخیز دارید، این برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

دلالت این آیه بر قاعده مصلحت از این جهت است که خداوند واژه «اطیعوا» را برای خدا و رسول تکرار کرده است که نشان می‌دهد جنس اطاعت از خداوند و اطاعت از رسول و اولوالامر متفاوت است.

شاید این تکرار به این معنی باشد که اطاعت از خداوند، اطاعت از احکام

و قوانین کلی الهی است و اطاعت از رسول و اولوالامر در راستای اطاعت از احکام حکومتی که با توجه به مصالح جامعه اتخاذ می‌شود. بنابراین خداوند دست رسول و اولوالامر را در مصلحت سنجی جامعه باز گذاشته است و مردم را امر به اطاعت از رسول کرده است.

۲-۲ سنت؛ اعم از قول، فعل و تقریر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)

در زندگی معصومین (ع) و به ویژه پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) که مدت زمانی حاکم حکومت اسلامی در زمان خود بودند موارد بسیاری مشاهده می‌شود که با استناد به قاعده مصلحت، احکام حکومتی را صادر می‌کردند و قوانینی را به صورت موقتی برای اصلاح امور جامعه و دفع مفسده از جامعه مسلمین وضع می‌کردند. خود این رفتار معصومین (ع) دلیلی بر اثبات قاعده مصلحت است که در ادامه به ذکر چند مورد از این وقایع می‌پردازیم.

الف: پیامبر اکرم (ص) با وجود این که همواره از قطع درختان در جنگ نهی می‌فرمود و این کار را ممنوع می‌کرد اما خود ایشان در سال چهارم هجری در جنگ با قبیله بنی‌نضیر مصلحت را چنان دیدند که برای به زانو درآوردن یهودیان دستور به قطع درختان آنان دادند. (نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ج ۱۱، ص ۱۲۸)

ب: پیامبر در فتح مکه با وجود این که می‌توانستند همه مشرکان را به بردگی بگیرند دستور آزادی همه آنها را بنا بر مصلحتی که تشخیص دادند صادر کردند و فرمودند: « اذهبوا فأنتم الطلقاء » (طوسی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۴، ص ۳۸)

ج: حضرت علی(ع) در مقطعی از حکومت خود برای کسری بودجه بیت المال بر اسبها زکات گذاردند که امام صادق(ع) و امام باقر(ع) در این زمینه فرمودند: «امیرالمؤمنین بر اسبان چرنده بر هر اسبی در سال دو دینار تعیین کردند و بر اسبان بارکش هم یک دینار» (عاملی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۹، ص ۷۷) این عمل امیرالمؤمنین(ع) نشان می دهد که بنا بر مصلحت می شود احکام اولیه را نادیده گرفت و حکم حکومتی صادر کرد.

د: مصلحت در اخذ خمس و بخشیدن آن: برخی از ائمه در مقاطع خاصی خمس را بر شیعیان خود حلال می کردند(همان، ج ۹، ص ۵۴۳) و برخی از ائمه هم مطابق برخی از روایات اصرار بر گرفتن خمس داشته اند.(همان، ص ۵۳۵)

ه: عزل و نصب های مصلحتی: امیرالمؤمنین(ع) با وجود این که در ظاهر عزل معاویه به ضرر حکومت ایشان بود ولی وی را از امارت شام عزل کردند و از طرف دیگر شریح قاضی که بی لیاقتی او بارها ثابت شده بود حکم قضاوت دارالحکومه را دادند که این رفتارها تنها می تواند در قالب مصلحت سنجی امیرالمؤمنین(ع) توجیه شود.

و: امیرالمؤمنین(ع) در فرمان حکومتی خود به مالک اشتر در رابطه با مالیات هایی که حاکم از مردم می گیرد فرمود: «در امر خراج به گونه ای که مصلحت خراج دهندگان مراعات شود رفتار کن. پس به درستی که رعایت مصلحت خراج دهنده به صلاح جامعه است و جامعه جز به سامان یافتن خراج دهندگان به صلاح نمی رسند.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

تمام این موارد و موارد بسیاری که از ذکر آن خودداری می‌کنیم نشان می‌دهد که معصومین (ع) علاوه بر اهتمامی که بر جاری شدن شرع در جامعه داشته‌اند و هدف اصلی آن‌ها اجرای فرمان خدا بوده ولی در امور اجتماعی مصلحت‌اندیشی می‌کردند و در بسیاری از موارد از حکم حکومتی و مصلحت‌سنجی استفاده می‌کردند.

۲-۳ حکم عقل

با توجه به آن‌چه ذکر شد قوانین شریعت در اسلام بر اساس تعبد محض نیست بلکه با توجه به مصالح و مفاسد واقعی وضع شده است. بنابراین در صورتی که مصلحتی اقوا در تراحم با مصلحت اولیه حکمی قرار بگیرد در این صورت عقل حکم می‌کند که آن مصلحت اقوا مقدم بر حکم اولی شرع شود و آن حکم اولی شرع را موقتاً ملغی کند. برای مثال حکم اولی در اسلام این است که کشتن مسلمان در صورتی که جرم مستلزم قتل را انجام نداده باشد حرام است و گناه بزرگی خواهد بود. حال اگر دشمن مسلمانان را سپر خود قرار داد تا بتواند حمله کند و کیان جامعه اسلامی در خطر باشد در این جا کشتن مسلمانان بنا بر مصلحت جایز می‌شود و حکم اولی ملغی می‌شود. در این جا مصلحت، اقوی حفظ کیان کشور اسلامی است که بر حفظ جان یک یا چند مسلمان مقدم است و عقل حکم می‌کند که جامعه را نباید فدای یک یا چند نفر کرد.

قابل توجه است که هر مصلحتی را نمی‌شود ملاک برای لغو حکم اولیه

قرار داد بلکه مصالحی که در راستای مقصود شریعت است و مخالف با اصول شریعت نباشد باید ملاک قرار گیرد و تشخیص این مصلحت هم بر عهده ولی فقیه است.

۲-۴ اجماع

اجماع به معنی اتفاق قول علما در یک مسأله است. در بحث از قاعده مصلحت تمام علما بر این مطلب تأکید دارند که مصلحت‌سنجی امت اسلامی به دست حاکم و یا امام است و تمام فقها در تعریف از فقیه جامع‌الشرایط از عبارت «من به یده المصلحه» استفاده کرده‌اند. مستند این قول هم توقیع امام زمان است که فرمودند «برای یافتن حکم شرعی اموری که حادث می‌شوند به راویان احادیث ما مراجعه کنید زیرا آنان حجت ما بر شمایند و ما حجت خدا بر آنان» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۴۰)؛ حوادث واقعه در این روایت اعم از وقایع سیاسی و غیر سیاسی است و مراجعه به فقها نه تنها برای کشف حکم اولیه شرعی است بلکه تعیین احکام ثانویه و احکام حکومتی را هم شامل می‌شود.

۳- کاربردهای قاعده مصلحت در فقه

از آن جایی که فقیه جامع‌الشرایط مرجع تشخیص مصلحت می‌باشد بیشترین کاربرد قاعده مصلحت در وظایف و اختیارات حاکم اسلامی خلاصه می‌شود. حاکم اسلامی علاوه بر این که باید عالم به مکان و زمان و مبانی و احکام

شریعت و دارای صفات حسنه اخلاقی باشد موظف است که در اداره امور و تشخیص مصلحت از راهکارهایی مانند مشورت با اهل خبره، نظرخواهی از مردم و پذیرش امر به معروف مردم نسبت به خود بهره بگیرد. خداوند هم در قرآن، پیامبر(ص) را امر به مشورت با مردم می‌کند و می‌فرماید «در امور با مردم مشورت کن و وقتی تصمیم گرفتی که کاری را انجام دهی بنا بر تصمیمت عمل کن» (آل عمران، آیه ۱۵۹) این آیه نشان می‌دهد مشورت کردن و دوری از خودرأیی در اداره کشور از وظایف ولی فقیه است.

قاعده مصلحت در سیاست داخلی و سیاست خارجی کاربردهای فراوانی دارد. در سیاست داخلی می‌توان به تخریب خانه افراد برای مصالح عامه مانند خیابان کشی، تخریب مسجد، الزام به خدمت نظام وظیفه، قیمت گذاری بر اجناس، جلوگیری از خرید و فروش مواد مخدر و موارد بسیار دیگری اشاره کرد که حاکم باید مصلحت اسلام و مسلمین را بسنجد و در این موارد تصمیم‌گیری کند. اگر چه که ممکن است این مصلحت‌سنجی مخالف با احکام اولیه اسلام باشد ولی لازم‌الاطاعه از جانب مکلفان است زیرا مصلحت حکم حکومتی، نسبت به مصلحت احکام اولیه اقوا است و از اهمیت بالاتری برخوردار است.

کاربرد قاعده مصلحت در سیاست خارجی مواردی از قبیل شروع و یا اتمام جنگ، قطع یا برقراری روابط سیاسی، اقتصادی و نظامی با کشورهای دیگر با توجه به مصالح اسلام و مسلمین، کشتن مسلمانانی که سپر دشمن قرار گرفته‌اند، استقراض از کشورهای خارجی و یا وام دادن به کشور دیگر و

موارد بسیار دیگری که تابع مصالح کشور است و تشخیص آن بر عهده حاکم است را در بر می‌گیرد. و بنا بر آن چه تاکنون گفته شد حاکم اسلامی می‌تواند با استفاده از اختیارات خود تصمیماتی را بر خلاف احکام اولیه اسلام بگیرد و کشور را از بحران نجات دهد که در این جا کاربرد قاعده مصلحت پر رنگ می‌شود.

در اینجا به برخی از احکام حکومتی که بر مبنای مصلحت سنجی فقها در طول تاریخ انجام شده است اشاره می‌کنیم که عبارتند از حکم جهاد تعدادی از فقها در جنگ‌های میان ایران و روس، (دوانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۱) حکم معروف میرزای شیرازی مبنی بر تحریم تنباکو به دنبال قرارداد استعماری رژی و اعطای امتیاز انحصاری خرید و فروش تنباکوی ایران به یک شرکت انگلیسی «الیوم استعمال تنباکو و توتون بآی نحو کان در حکم محاربه با امام زمان صلوات‌الله و سلامه علیه است» (همان، ص ۸۲). آیت‌الله میرزا محمد تقی شیرازی از شاگردان میرزای شیرازی بزرگ حکم جهاد مسلحانه ملت عراق علیه نیروهای اشغالگر انگلیس را صادر کرد (حماسه فتوا، ص ۵۲) امام خمینی هم قبل از انقلاب اسلامی ایران احکامی را صادر نمودند از قبیل حکم حرمت تقیه در راه مبارزه با طاغوت (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰)، تحریم روابط سیاسی - تجاری مسلمانان با رژیم صهیونیستی (همان، ص ۲۰۹) و تحریم قراردادهای سرمایه‌داران آمریکایی با ایران. (همان، ص ۱۵۵)

همان‌طور که قبلاً اشاره شد فقیه در تشخیص مصلحت نمی‌تواند خودرأی عمل کند بلکه باید از نظرات کارشناسان و متخصصان و مردم و یا تشکیل

شورا در این زمینه استفاده کند. تشخیص مصلحت حقی است که در اختیار حاکم اسلامی گذارده شده است و این حق قابل واگذاری به دیگری است. ما در سیره اهل بیت (ع) و به تبع آن‌ها فقها می‌بینیم که در برخی موارد حق تشخیص مصلحت را به دیگری واگذار کرده‌اند. بنابراین حاکم می‌تواند در برخی از امور شخص دیگری را وکیل قرار دهد و او را در تشخیص مصلحت مختار کند و یا می‌تواند این اختیار را از وی سلب کند. برخی چنین اشکال کرده‌اند که واگذاری حق تشخیص مصلحت به رهبر و ولی فقیه و دادن اختیارات وسیع به او موجب می‌شود که ولی فقیه در محدوده حکومت خود فعال مایشاء باشد و هر چه بخواهد بتواند انجام دهد و این در حقیقت همان حکومت استبدادی است. (مدنی، بی تا، ص ۲۶۸) در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً: فعل ولی فقیه در چارچوب قوانین شریعت است و در حقیقت «ولایت فقیه همان ولایت فقه است». (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۶ و ۲۵۷) و این با استبداد متفاوت است.

ثانیاً: این که ولی فقیه برای تشخیص مصلحت باید از ابزارهایی مانند نظریات متخصصان و یا شورا استفاده کند و فلسفه تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام در جمهوری اسلامی ایران همین الزام حاکم به استفاده از نظر نخبگان است.

ثالثاً: یکی از شرایط ولی فقیه عدالت و تقوا است و اگر ولی فقیه در چارچوب مصالح کلی شریعت حرکت نکند از عدالت و تقوا فاصله گرفته و

در حقیقت ولایت خود را از دست خواهد داد که در مجموع می‌توان گفت که اختیارات ولی فقیه نمی‌تواند به استبداد و خودرأیی در حکومت منجر شود. (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۸۱ و ۸۲)

۴- قاعده مصلحت و حمایت ایران از سوریه

قاعده مصلحت در فقه اسلامی رابطه بسیار نزدیکی با مفهوم منافع ملی در دیدگاه‌های رئالیستی در روابط بین‌الملل دارد. در نظریه‌های رئالیستی در روابط بین‌الملل منافع ملی از مهمترین مؤلفه‌ها و وجه تمایز با سایر نظریه‌هایی محسوب می‌شود که به دنبال منافع جهانی هستند. بنابراین اسلام با تقسیم‌بندی جهان به دارالاسلام و دارالکفر و تأکید بر منافع و مصالح اسلام و مسلمین و حفظ بیضه و کیان اسلام بیشتر به نظریه‌های رئالیستی نزدیک است تا به نظریه‌های جهان وطنی تکثرگرای ایدئالیستی. در این جا باید دید که مصلحت از دیدگاه اسلام با منافع ملی از دیدگاه رئالیستی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد و سپس به نقش و تأثیر قاعده مصلحت در رابطه ایران با سوریه اشاره کرد.

۴-۱ تفاوت منافع ملی و مصلحت جامعه اسلامی

در ابتدا باید متذکر شد که با توجه به اختلافات اندیشمندان حوزه سیاست تعریف مشخصی از منافع ملی وجود ندارد و هر کدام از اندیشمندان به گونه ای این منافع را تعریف کرده اند. ولی وجه مشترکی که می‌توان به آن

اشاره کرد این است که در تمامی تعاریف به بعد مادی منافع ملی توجه شده است و بعد معنوی و فرا مادی آن مورد غفلت واقع شده است. در نهایت چیزی که از منافع ملی مدّ نظر واقع گرایان بود مترادف با خودخواهی ملی بود. (روشندل، ۱۳۸۷، ص ۳۷) به این معنی که تنها ملاک در روابط بین الملل این است که منفعت و سود گروه حاکم بر یک دولت تأمین شود. از این رو منافع ملی در برگیرنده منفعی از قبیل حفظ و بقاء، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت و رفاه اقتصادی است. (قوام، ۱۳۷۳، ص ۱ و ۲) این در حالی است که اسلام علاوه بر سود و منفعت مادی، منافع و مصالح اخروی را هم در رفتار بین المللی کشور اسلامی ملاک قرار می دهد و مصلحت را به معنی حفظ دین، جان، نسل، عقل و مال می داند. بر اساس همین اهداف کلی در مصلحت جامعه اسلامی برخی از اندیشمندان مسلمان مصالح عمومی جامعه را «حفظ اصل اسلام، بقای کشور اسلامی، قطع سلطه اجانب، امکان برقراری حکومت اسلامی، پیروزی اسلام بر کفر، انتظام امور جامعه اسلامی، پذیرش اسلام از طرف جوامع دیگر، بهداشت جامعه، بالا رفتن فرهنگ عمومی جامعه و موارد دیگر» (گرجی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۷) بر شمرده اند. بنابراین می توان چنین نتیجه گرفت که در اسلام حفظ دین در صدر مصالح و منافع قرار می گیرد در حالی که دین در اندیشه رئالیست جایگاهی ندارد و همین مؤلفه تفاوت میان قاعده مصلحت در اسلام و منافع ملی در اندیشه رئالیستی را رقم می زند. در اسلام تشخیص مصلحت باید در راستای اصول شریعت صورت پذیرد و اهم مقاصد شریعت علاوه بر حفظ

و بقاء نظام، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت و رفاه اقتصادی جامعه که مدنظر اندیشه رئالیستی نیز هست، حفظ دین و عمل به دستورات الهی است. بنا بر یک تقسیم‌بندی کلی در اسلام مصالح به دو قسم مصالح مربوط به دین و مصالح مربوط به جامعه تقسیم می‌شوند. منظور از مصالح مربوط به دین حفظ اساس و کیان اسلام، حفظ اصول اسلام مانند توحید و نبوت و معاد و حفظ ارزش‌های دینی از قبیل امانتداری، عدالت، جوانمردی و احترام به رأی مردم و مهمتر از همه حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم است. از طرف دیگر منظور از مصالح مربوط به جامعه حفظ نظام و حکومت اسلامی و مصالح مربوط به اداره جامعه از قبیل حفظ وحدت و یکپارچگی جامعه، حفظ نفوس افراد جامعه و در نهایت پیشرفت جامعه از نظر فرهنگی و اقتصادی است.

در درجه‌بندی مصالح در اسلام باید گفت که مصالح مربوط به دین و آرمان‌های دینی مقدم بر مصالح مربوط به جامعه است و در مصالح مربوط به جامعه مصالح حفظ حکومت اسلامی مقدم بر مصالح مربوط به اداره جامعه است. در مصالح مربوط به اداره جامعه نیز به ترتیب حفظ یکپارچگی و وحدت مسلمین، حفظ نفوس افراد جامعه و تأمین لوازم پیشرفت فرهنگی و اقتصادی از درجه اهمیت برخوردار است. (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰)

۴-۲ مصالح اسلام و مسلمین و حمایت ایران از سوریه

با توجه به آنچه در درجه‌بندی مصالح در اسلام ذکر شد تأثیر قاعده

مصلحت در رابطه ایران با سوریه روشن می‌شود زیرا در صورت سقوط بشار اسد و دولت کنونی سوریه هم مصالح مربوط به دین مردم به خطر می‌افتد و هم مصالح مربوط به جامعه و از آنجایی که گفتیم مصالح مربوط به دین مقدم بر مصالح مربوط به جامعه است، ابتدا مصالح دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ما سه نوع مصلحت دینی را بیان کردیم که عبارت بودند از: یک؛ حفظ اساس و کیان اسلام که سقوط یا بقای یک دولت مانند سوریه نمی‌تواند اساس اسلام را به خطر بیندازد. دو؛ حفظ اصول اسلام مانند توحید و نبوت و معاد که باز هم با سقوط یک دولت مانند دولت بشار اسد در سوریه نمی‌تواند با خطر جدی مواجه شود. سه؛ حفظ و گسترش ارزش‌های دینی. ارزش‌های دینی مفهوم بسیار گسترده و وسیعی دارد که از مهمترین آن‌ها می‌توان به حفظ و گسترش عدالت، کرامت و عزت اسلام و مسلمین، احترام به حقوق انسان‌ها، حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم و موارد دیگر اشاره کرد که هر کدام از این ارزش‌ها با توجه به اهمیت و منابع روایی موجود در قالب قاعده‌های فقهی جای گرفته‌اند. امروزه برخی از ارزش‌های دینی از قبیل حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم مستقیماً با موضوع حمایت جمهوری اسلامی ایران از دولت سوریه گره خورده است.

با وقوع انقلاب اسلامی ایران یکی از آرمان‌ها و اهداف اصلی جمهوری اسلامی ایران مسئله مردم مظلوم فلسطین و مبارزه با رژیم غاصب صهیونیستی قرار گرفت و امام خمینی (ره) تأکید زیادی روی این آرمان

و هدف بلند مدت داشتند. امام خمینی (ره) در موارد مختلف فرمودند که یکی از آرمان‌ها و اهداف مهم انقلاب اسلامی آزادی قدس است و ایشان برای این هدف سرمایه‌گذاری و هزینه هم کرده‌اند. حتی در نامه‌هایی که در اواخر عمر خود و بعد از پایان جنگ تحمیلی نوشته‌اند تأکید کرده‌اند که ما غزه و قدس را آزاد می‌کنیم. نام‌گذاری جمعه آخر ماه مبارک رمضان به عنوان روز جهانی قدس هم تأییدی بر تأکید امام خمینی (ره) بر این مطلب است. بنابراین آزادی قدس و نابودی رژیم غاصب صهیونیستی از اهداف و آرمان‌های اصلی و شرعی انقلاب اسلامی ایران محسوب می‌شود و یکی از دلایل اصلی حمایت ایران از سوریه مسئله آرمان آزادی قدس است که شکل‌گیری جبهه مقاومت نیز بر مبنای همین هدف بلند مدت صورت گرفته است. همکاری ایران با سوریه هم بر اساس داشتن دشمن مشترکی به نام رژیم صهیونیستی است که در سال‌های اوایل انقلاب اسلامی با حمله رژیم صهیونیستی به جنوب لبنان و همین‌طور بلندی‌های جولان در خاک سوریه زمینه این همکاری فراهم شد. سردار شهید همدانی با اشاره به آرمان آزادی قدس و تشکیل جبهه مقاومت گفت:

«در سال‌های پس از انقلاب اسلامی، کشورهای مقاومت یکی پس از دیگری این جبهه را ترک کردند و رفتند به سمت سازش. روابطی که جمهوری اسلامی با سوریه برقرار کرده به خصوص با توجه به ظرفیت‌هایی که در حافظ اسد وجود داشته است یک سرمایه ارزشمند است و اهمیت استراتژیک دارد. لذا لازم بود ایران از این سرمایه حفاظت کند... سوریه

کلید منطقه است؛ نسبت به عراق، لبنان و یمن، سوریه در اولویت است. اگر هر کدام از این کشورها مشکلی برایشان پیش بیاید ما به اندازه از دست دادن سوریه ضرر نخواهیم کرد. بنابراین اهدافی که ما در سوریه داشتیم، اهداف راهبردی بوده است. برای حفظ دست آوردهای انقلاب اسلامی باید ورود پیدا می کردیم. هیچ انسان عاقلی منتظر نمی نشیند تا سرمایه اش در برابر چشمانش از بین برود و او نگاه کند. این طبیعی است که برای حفظ سرمایه خودش اقدام کند.» (همدانی، ۱۳۹۴)

همین طور سردار سلیمانی فرمانده سپاه قدس با اشاره به نبرد ایران در سوریه و شهادت شهید حججی و امثال او گفت: «همه دعوای ما با عالم غرب و در عالم اسلام، بر سر مسجد است، بر سر مسجد الاقصی و مسجد الحرام.» (سلیمانی، ۲۹ مرداد ۱۳۹۶) رهبر انقلاب اسلامی ایران نیز در بیانی فرمودند «جمهوری اسلامی ایران از سوریه به دلیل حمایت از خط مقاومت در برابر رژیم صهیونیستی دفاع خواهد کرد و با هر گونه دخالت نیروهای خارجی در امور داخلی سوریه به شدت مخالف است.» (خامنه ای، ۱۰ فروردین ۱۳۹۱)

بنابراین یکی از دلایل اصلی حمایت ایران از سوریه به خاطر مصلحت حفظ ارزش حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم است و اگر مسئله پل ارتباطی بودن سوریه برای کمک به حزب الله هم مطرح می شود همانطور که سرلشگر صفوی گفته است «سوریه پل ارتباطی ایران با حزب الله لبنان و در امتداد محور مقاومت در برابر رژیم صهیونیستی است و ما برای مقابله با تهدیدات رژیم صهیونیستی از سوریه حمایت می کنیم.» (صفوی، ۲۲ مهر ۱۳۹۲) باز هم

به خاطر مقابله با رژیم صهیونیستی و حمایت مظلوم در برابر ظالم است. همین‌طور مصالح درجه دوم که مصالح مربوط به جامعه اسلامی ایران است و حفظ حکومت اسلامی به آن بستگی دارد هم با سقوط بشار اسد با خطر جدی روبرو خواهد شد. بنابراین آنچه که در قاعده حفظ نظام اسلامی ذکر شد جمهوری اسلامی ایران در صورت پیروزی معارضان سوری با خطر جدی مواجه است. خطری که نه تنها از جانب تکفیری‌ها بلکه از جانب تمام دولت‌های جبهه استکبار جهانی و حامیان تروریست تکفیری، موجودیت جمهوری اسلامی ایران را به عنوان رهبر و حامی جبهه مقاومت اسلامی و تنها حکومت شیعی تهدید می‌کند.

علاوه بر این، با توجه به تجربه تاریخی جمهوری اسلامی ایران، تنها کشوری که در منطقه از ایران در جنگ مقابل عراق حمایت کرد، سوریه بود. امروز که سوریه دچار بحران شده است چنانچه ایران از این کشور حمایت نکند چه این رژیم باقی بماند و چه سقوط کند ایران یکی از مهمترین حامیان خود در منطقه را از دست خواهد داد. بنابراین مصلحت اقتضاء می‌کند که با هر هزینه‌ای اتحاد میان ایران و سوریه حفظ شود تا در صورت تهدید جمهوری اسلامی ایران حمایت سوریه را از دست ندهیم. این که مقام معظم رهبری فرمودند: «حضور ما در منطقه به خواست دولت‌ها و ملت‌ها است و همه بدانند که هر کمکی (به سوریه) شده با محاسبات بسیار منطقی انجام گرفته است». (خامنه‌ای، نوروز ۹۷) نشان از مصلحت‌سنجی در این زمینه دارد.

۳-۴ آیا حمایت از نهضت‌های آزادی‌بخش و حمایت از مظلوم و دفع تجاوز به مظلوم مداخله است؟

عمید زنجانی در کتاب خود با عنوان فقه سیاسی شیعه در رابطه با حمایت از نهضت‌های آزادی‌بخش و حمایت از مظلومان جهان می‌گوید:

«در این جا این مسئله مطرح است که هر انسانی باید آزاد و مستقل زندگی کند، و حق هر انسان است که از سلطه و نفوذ و اسارت قدرت‌های تحمیلی آزاد شود و از ستم‌رهای یابد، هر نوع کمک به جنبش‌ها و حرکت‌های رهایی‌بخش، نوعی همکاری ارزشمند برای برخورداری از حقوق انسانی است. به این دلیل حمایت از نهضت‌های رهایی‌بخش را نمی‌توان مداخله در امور داخلی کشور دیگر به حساب آورد. مسائل انسانی به ویژه آنچه که مربوط به وظایف بشری است خارج از قلمرو مسائل اختصاصی است. از طرف دیگر دفع تجاوز به مظلوم هم به معنی مداخله نیست؛ زیرا اسلام دفع تجاوز را یک وظیفه عمومی و حمایت طرف مظلوم درگیر را جزئی از مسئولیت‌های عمومی بشری محسوب می‌دارد، زیرا دفع تجاوز و سرکوب متجاوز به مثابه حمایت و کمک در رفع نیازهای بشری نسبت به هر طرف درگیر و متخاصم می‌باشد. طرفین متخاصم نمی‌توانند به کمکی که توسط کشور ثالث به بهداشت و درمان و نیازهای غذایی و تعلیم و تربیت و نیازمندی‌های دیگر انسانی یکی از آن دو طرف داده می‌شود، معترض باشند. دفع تجاوز و سرکوب متجاوز نیز از همین مقوله می‌باشد. خداوند در قرآن آیه ۹ سوره حجرات در این رابطه می‌فرماید: «هرگاه گروهی بر گروه دیگر

تجاوز نمود با آن گروه متجاوز بجنگید تا به حکم خدا باز گردد». (زنجانی، ۱۴۲۱ه ق، ج ۳، ص ۴۸۳ و ۴۸۴) بنابراین حمایت جمهوری اسلامی ایران از حکومت اسد در سوریه به منظور حفظ و گسترش ارزش‌های دینی و حفظ نظام اسلامی ایران به مصلحت است.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که هر حکمی در اسلام تابع مصالح و مفاصل است و منافع و مصالح اعم از مادی و معنوی تلقی می‌شود و لذا مصلحت از دیدگاه اسلام به ترتیب اولویت عبارت از حفظ دین، جان، نسل، عقل و مال مردم است که در این تقسیم‌بندی، مصلحت حفظ دین در صدر مصالح قرار دارد. در یک تقسیم‌بندی کلی مصالح به دو دسته مصالح مربوط به دین و مصالح مربوط به جامعه تقسیم می‌شود که در اسلام اولی بر دومی مقدم است. از آنجایی که حفظ ارزش‌های دینی از قبیل حمایت از مظلوم در برابر ظالم و استکبار ستیزی از جمله مصالح مربوط به دین است، از لحاظ رتبی مقدم بر مصالح مربوط به جامعه از قبیل توسعه و پیشرفت قرار می‌گیرد. بنابراین براساس قاعده مصلحت، حمایت ایران از سوریه برای دفاع از ارزش‌های دینی لازم و ضروری است. ولی چنانچه وضعیت داخلی کشور به حدی برسد که خوف فروپاشی و از بین رفتن نظام اسلامی برود در این جا باز همان مصلحت حکم خواهد کرد که رسیدگی به امور داخلی اولویت بر کمک به سوریه دارد. لازم به ذکر است که تعیین مصالح کشور اسلامی

بر عهده ولی فقیه و در چارچوب قوانین و مصالح جامعه اسلامی است و این طور نیست که ولی فقیه بدون ضابطه و دل‌بخواهی نظر بدهد. از طرف دیگر مصلحت می‌تواند در شرایط اضطراری کاربرد داشته باشد و حکمی را به صورت موقتی تا اطلاع ثانوی تجویز کند. بنابراین احکامی که با قاعده مصلحت صادر می‌شوند تا وقتی ادامه خواهند داشت که ارکان مصلحت پابرجا باشند و در صورتی که موضوع مصلحت سنجی از بین برود حکم هم تغییر خواهد کرد.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. اصفهانی، راغب، مفردات الالفاظ القرآن، قم، مطبوعاتی اسماعیلیان
۴. جوادی آملی، عبدالله، «ولایت فقیه، ولایت، عدالت و فقاہت»، مرکز نشر اسراء، قم، اول، ۱۳۷۸ ه ش
۵. حماسه فتوا، ص ۵۲، ضمیمه روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰ / ۱۲ / ۷
۶. خامنه‌ای، سید علی حسینی (۱۰ فروردین ۹۱)، مقام معظم رهبری؛ ایران از سوریه دفاع خواهد کرد، آفتاب، <http://aftabnews.ir>
۷. خامنه‌ای، سیدعلی حسینی، بیانات در حرم مطهر رضوی، نوروز ۱۳۹۷، <http://farsi.khamenei.ir>
۸. خمینی، روح‌الله الموسوی، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸
۹. دوانی، علی، نهضت روحانیون ایران، بی‌جا، بنیاد فرهنگی امام رضا
۱۰. روشندل، جلیل، امنیت ملی و نظام بین‌المللی، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم ۱۳۸۷
۱۱. زنجانی، عباس علی عمید، فقه سیاسی (عمید)، ۳ جلد، انتشارات امیرکبیر، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۲۱ ه ق
۱۲. سلیمانی، قاسم، (۲۹ مرداد ۹۶)، علت مجادله غرب با اسلام به روایت

حاج قاسم، فارس، <https://www.farsnews.com>

۱۳. شهابی، علی اکبر، «مصلح فردی و اجتماعی»، متون فقه پژوهی، قم:

کنگره فقه زمان و مکان، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴

۱۴. شیرازی، ناصر مکارم، *دایرة المعارف فقه مقارن*، انتشارات مدرسه امام

علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ هـ ق

۱۵. صرامی، سیف الله، *احکام حکومتی و مصلحت*، مرکز تحقیقات استراتژیک

مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران، نشر عبیر، ۱۳۸۰

۱۶. صفوی، سوریه پل ارتباطی ایران با حزب الله لبنان است/آمریکایی ها

قابل اعتماد نیستند، فارس، ۲۲ مهر ۹۲، <https://www.farsnews.com>

۱۷. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، ۱۰ جلد، دار الکتب

الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

۱۸. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت

علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ ق

۱۹. غزالی، محمد، *المستصفی من الاصول*، مصر، المطبعة الامیریة، ۱۳۲۴ هـ ق

۲۰. شریعتی، روح الله، *قواعد فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی، ۱۳۹۳

۲۱. فیومی، احمد بن محمد مقری، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*

للرافعی، در یک جلد، منشورات دار الرضی، قم - ایران، اول، هـ ق

۲۲. قوام، عبدالعلی، *آنانومی تعاملات نظام سیاسی و منافع ملی*، مجله

سیاست خارجی، سال هشتم، ش ۲ و ۱، تابستان ۱۳۷۳

۲۳. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی

۲۴. مدنی، سید جلال الدین، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، نشر
همراه

۲۵. نوری، محدث، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۸
جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۰۸ هـ ق

۲۶. همدانی، حسین، (۱۷ مهر ۹۴)، سوریه سقوط نخواهد کرد، جوان

همدان، <http://javanhamedan.ir>

عربستان سعودی در مسیر اصلاحات یا تداوم سیاست‌های گذشته؟

سید محمدرضا مرتضوی^۱

چکیده

در نگاه به سیاست‌های اتخاذی عربستان ابتدا می‌بایست از مشکلات درونی این کشور مطلع بود تا بتوان به خوبی سیاست‌های این کشور را تحلیل کرد. اگر سیاست خارجی را امتداد سیاست داخلی هر کشور در نظر بگیریم، این مسئله به صورت اساسی تر جلوه می‌کند. پس از جایگزینی ملک سلمان در هرم قدرت عربستان سعودی و به دست گرفتن مناصب کلیدی و تصمیم‌ساز در این پادشاهی به وسیله محمدبن سلمان، اصلاحات گسترده‌ای در این پادشاهی کلید خورد. سوال اساسی این است که این اصلاحات واقعی است یا تنها برای حفظ ظاهر این کشور در شرایط بین‌الملل و کاهش تنش‌ها و اعتراضات داخلی بوده است؟ سوالات دیگری که مطرح می‌شوند این است که آیا اصلاحات، برای تداوم نظام آل سعود یک ضرورت است؟ و با در نظر گرفتن تمامی شرایط، آیا این اصلاحات موفق بوده است یا خیر؟

واژگان کلیدی: آل سعود، وهابیت، محمد بن سلمان، اصلاحات عربستان،

شیعیان عربستان

۱- دانشجوی کارشناسی علوم سیاسی دانشگاه مفید

مهارت‌های آل سعود برای بقا

در ابتدا بهتر است با یک سؤال کلیدی و مهم آغاز کنیم، سؤالی که پاسخ به آن، دلیل بقای آل سعود پس از ۸۵ سال حکومت را مشخص می‌سازد. «چگونه خانواده سلطنتی آل سعود که در حال حاضر متشکل از ۷ هزار شاهزاده است، توانسته قدرت مطلق را در طوفان تغییرات از جانب جهان خارج و فشارهای جوشان از سوی جامعه جوان، حفظ کند؟» در مقام پاسخ به این سؤال، از مهارت خانواده سلطنتی در به کارگیری راهبردهای ابداعی پدر مؤسس می‌توان نام برد. راهبردهایی که از زمان صحرانشینی تا عصر مدرن متضمن بقای آل سعود بوده است:

۱- **تفرقه بینداز و حکومت کن:** این الگو در آغاز، توسط «عبدالعزیز بن سعود» مؤسس دولت سوم آل سعود در شبه جزیره بنا نهاده شد. این الگو و راهبرد بر نقاط افتراق و انشقاق قبائل و مذاهب قوام می‌یابد. به این معنا که جامعه عربستان چه از منظر قومی و چه از منظر مذهبی جامعه متکثر و با ملل و نحل‌های فراوان است. لذا رهبران آل سعود با وقوف به این موضوع سعی کرده‌اند رقابتی تمام نشدنی به‌ویژه بین قبایل ایجاد کنند. این موضوع ضمن مشغول کردن قبائل به یکدیگر، از اتحاد قبائل برای انتقاد از خاندان آل سعود ممانعت به عمل می‌آورد.

۲- **پول:** راهبرد دوم آل سعود برای بقا بهره‌گیری و استفاده هوشمندانه از پول است. این مهارت در طول حکومت آل سعود بر شبه جزیره وجود داشته است. توزیع پول، چه سکه‌های طلای محدود موجود در صندوقچه‌های

کوچک و قابل حمل مؤسس سلسله و چه میلیاردها دلار در آمد نفت، همواره بخشی از راهبرد آل سعود برای بقا بوده‌اند. این سکه‌ها و پول‌های ناشی از فروش نفت برای خریدن وفاداری و فرمان‌برداری مردم مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرد. مصداق به کارگیری این ابزار را می‌توان در تحولات سال ۲۰۱۱ غرب آسیا مشاهده کرد. هراس از گسترش موج سال ۲۰۱۱ غرب آسیا در عربستان، رهبران آل سعود را به این سمت هدایت کرد که با توزیع پول میان قبائل، خطر ناشی از این تحولات و پس از آن را به سلامت سپری کنند.

۳- **دین:** عامل سوم در تضمین بقای آل سعود نقش فراگیر سوء استفاده از دین است که به صورت غیرقابل تفکیکی توصیه به تسلیم در برابر خدا و آل سعود می‌کند. اگر مهارت‌های سیاسی بسیار دقیق و ثروت نفتی را عناصر اصلی بقای آل سعود بدانیم؛ باید وهابیت را دستورالعمل آن قلمداد کنیم. وهابیت در یک معامله قدرت و ثروت با خاندان آل سعود، به پیروانش دستور می‌دهد برای رستگاری، مطیع و فرمان‌بردار حاکمان خود باشند. (هاوس، ۱۳۹۱، ص ۲۱)

۴- **رخوت:** عامل چهارمی که بقای آل سعود را تضمین کرده و جنبه اجتماعی دارد، نخوت موجود در جامعه سعودی است. نخوتی که پرسش‌گری و پرخاشگری را منع کرده و انفعال و فرمان‌بری را تجویز می‌کند. جامعه سعودی به شدت منفعل است. سعودی‌ها در شرایطی زندگی می‌کنند که از زمان تولد حس اطاعت از حاکم و مطیع بودن، به آن‌ها القا می‌شود؛

به طوری که بسیار نادرند افرادی که از سنت‌های اجتماعی موجود گام را فراتر بگذارند.

هم‌چنین با توجه به تغییر زمانه و گسترش وسایل ارتباطی در جهان، رژیم آل سعود با مشکلات و مسایلی در داخل روبرو بوده که با گذشت زمان بر ابعاد آن‌ها افزوده شده و گسترده‌تر شده‌اند. بنابراین باید راهکاری برای حل و فصل این مسایل پیدا کرد در غیراین صورت این رژیم با مشکلات افزون‌تری روبرو می‌شود، که نشانه‌هایی از آن در جامعه سعودی مشاهده شده (همانند سیل جده، یا مسایل پیش آمده بعد از بهار عربی) و زنگ خطر را برای آل سعود به صدا در آورده است. این مشکلات را می‌توان در انواع گوناگونی مشاهده کرد؛ اما به طور کلی می‌توان آن‌ها را در چند دسته تقسیم بندی نمود:

۱- زنان و خطوط گسست

در میان اختلافاتی که در جامعه سعودی وجود دارد، هیچ‌کدام به اندازه وضعیت، نقش و آینده‌ی زنان، مورد جدال و چالش برانگیز نیست. این جدال، جنگی است بین مدرن‌گراها و محافظه‌کاران؛ جنگی بر سر آنکه مردم عربستان در چه فضایی زندگی کنند و زنان چه نقشی در جامعه سعودی داشته باشند. در عربستان سعودی زنان نارضایتی خود را از وضع موجود به طریقه‌های مختلف نشان داده‌اند. زنان چندین بار مقابل وزارت کشور تجمع کرده و به نشانه اعتراض به ممنوع بودن رانندگی زنان، خودروهای خود را

به خیابان‌ها آورده‌اند. این نافرمانی‌های هر چند اندک مدنی، علائم قابل توجهی از تغییر در جامعه‌ای است که هیچ‌گونه اعتراضی را بر نمی‌تابد. سه موضوع و مسئله به خود آگاهی زنان دامن زده و آنان را تشجیع کرده تا بر حقوق خود پافشاری نمایند.

۱-۱ آموزش بهتر: تا قبل از دهه ۷۰ میلادی زنان حق حضور در مدارس را نداشتند. از آغاز این دهه، زنان به آموزش در دوره راهنمایی و دبیرستان دسترسی پیدا کردند. با بالا رفتن سطح تحصیل زنان (در حال حاضر شصت درصد فارغ‌التحصیلان دانشگاه از زنان هستند) آن‌ها تلاش می‌کنند تا سهم بیشتری را در ازدواج و زندگی به خود اختصاص دهند. آن‌ها می‌خواهند ایفای نقش اجتماعی داشته و در مناصب و مشاغل مختلف حضور داشته باشند. امروزه تنها پنج درصد از زنان عربستان شاغل هستند. با این وجود، اعتراضات آن‌ها نتایجی نیز در پی داشته است. برای نخستین بار آن‌ها می‌توانند کارت شناسایی عکس‌دار داشته باشند و شخصیتی مستقل از قلم‌مذکر خود بیابند. از ۱۵۰ نماینده مجلس عربستان، ۳۰ کرسی به زنان اختصاص یافته است. (هاوس، ۱۳۹۱، ص ۶۴)

۱-۲ سفرهای خارجی: زنان به واسطه مبارزات خود توانستند بورس‌های تحصیلی در خارج از کشور کسب کنند. این موضوع زنان را برای مدتی از وضعیت محدود و بسته عربستان خارج ساخته و آن‌ها را در دنیایی آزاد و فارغ از محدودیت‌ها و قیود قرار می‌دهد. زندگی در محیطی آزادتر، سبک زندگی و نوع نگاه زنان به محیط اطرافشان را تغییر می‌دهد. این وضعیت

مستولی شده بر زنان، در هنگام بازگشت نیز آنان را به سمت ایجاد جامعه‌ای فراخ‌تر با فرصت‌های بیشتر سوق می‌دهد. جمعیت کوچک اما رو به رشدی از زنان جوان هستند که می‌خواهند به‌عنوان برنامه‌نویس کامپیوتر، طراح داخلی، فیلم‌ساز و حتی مهندس در شرکت آرامکو کار کنند. (هاوس، ۱۳۹۱، ص ۷۵)

۳-۱ اینترنت و شبکه‌های اجتماعی: یکی از ابزارهایی که زنان را به تلاش برای ایفای نقش و مسئولیت بیشتر در جامعه سوق داده استفاده از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی است. زنان عربستان از طریق ابزارهای یادشده با دنیای خارج ارتباط برقرار کرده و محدودیت‌های خود را با آزادی‌های زنان دیگر جوامع مقایسه می‌کنند. این تفاوت‌ها زنان را وامی‌دارد تا برای شکستن و گسستن این حصارها که فعالیت سالم اجتماعی آن‌ها را محدود کرده تلاش کنند؛ بنابراین یکی از چالش‌های پیش روی آل‌سعود در سال‌های آینده، نوع مواجهه با مطالبات زنان است. مطالبات زنان برای فعالیت بیشتر با مخالفت نهاد وهابیت مواجه است. مفتی‌ها طی فتوایهای مختلف حضور زنان در اجتماع را ممنوع دانسته و حکومت را به برخورد قاطع دستور داده‌اند. از طرفی زنان نیز طی سال‌های گذشته بر فشار خود برای کسب آزادی‌های بیشتر افزوده‌اند. ایجاد تعادل و موازنه بین مطالبات زنان و نگرانی‌های وهابیت از چالش‌های آینده رهبران آل‌سعود محسوب می‌شود.

۲- جوانان

جوانان سعودی چه آزاداندیش باشند، چه سنتی و چه بنیادگرا همگی سه ویژگی مشترک دارند: اکثراً منزوی هستند، فاقد تحصیلات کافی‌اند و بیکارند. از طرفی فساد گسترده و سبک زندگی متفاوت شاهزادگان سعودی در مقابل فقر و بیکاری جوانان، آن‌ها را سرکش و ساختارشکن می‌کند.

نزاع میان سنت و مدرنیته ویژگی دیگر جوانان سعودی است که بحران‌های مختلف روحی و اجتماعی را موجب می‌شود. جوانان که کاملاً با اینترنت آشنا هستند از سبک زندگی جوانان غربی آگاه می‌شوند. این آگاهی و تمنا برای تقلید از آن‌ها به سد استبداد سیاسی و مذهبی برخورد می‌کند و این موضوع سرگشتگی و سرگیجگی اجتماعی به بار می‌آورد. در عربستان، سینماها، مراکز خرید و کنسرت‌ها برای مردان جوان ممنوع هستند. نتیجه اجتماعی چنین وضعیتی، خمودگی و عصیانگری اجتماعی نسل جوان است.

اعتراض جوانان به اشکال مختلف، بروز و ظهور می‌کند. در پیش گرفتن سبک زندگی غربی مهم‌ترین جلوه این اعتراضات است. یکی از جوانان سعودی در اعتراض به وضع موجود اظهار می‌دارد: «ما مصرف‌کننده شده‌ایم. همه چیز برای فروش است. حتی می‌توان با پول، فتوا خرید. شیخ‌ها به تلویزیون می‌روند تا مردم را نصیحت کنند؛ اما تنها چیزی که برایشان اهمیت دارد، قراردادشان است». (هاوس، ۱۳۹۱، ص ۸۹)

۳- قانون شکنان

بیکاری مردان، جوانان عصبی، فقرای فراموش شده، آموزش و پرورش ناکافی و در نهایت اقتصاد غیرمولد، بستر مناسب برای رشد و شکل‌گیری تفکر تروریستی است. تروریست‌هایی که زمانی در افغانستان مورد لطف و حمایت آل‌سعود بوده‌اند و از آن‌ها به عنوان هم‌وطنان «جهادگر» نام برده می‌شد؛ اکنون به قانون‌شکنانی تبدیل شده‌اند که امنیت آل‌سعود را به خطر می‌اندازند.

جوانان سعودی که به استخدام گروه‌های تروریستی در می‌آیند، در حال شورش به جامعه سخت و سرکوب‌گر خودشان هستند. آن‌ها برای فرار از زندگی خسته‌کننده به سمت تروریسم سوق داده می‌شوند. جذب شدن به گروه‌های تروریستی، سرنوشت‌گریزناپذیر مردان جوانی بود که راه «جهاد» را برای فرار از زندگی کسالت‌بار انتخاب کردند و به دنبال یافتن هدفی در زندگی بودند. آن‌ها در جامعه‌ای پرورش یافتند که فکر کردن را آموزش نمی‌داده و کماکان آموزش نمی‌دهد. به‌طور مثال یکی از مفتی‌های سعودی با استدلال و استنتاج نادرست، چنین تفکری را نسبت به دموکراسی القاء می‌کند: "دموکراسی دین جدیدی است. در اسلام قانون از طرف خداست. در دموکراسی این ظرفیت به مردم داده شده است. این، دین جدیدی است که مردم آن را ساخته‌اند و در آن حقوق و اختیارات خدا به مردم داده شده است." (هاوس، ۱۳۹۱)

حضور آمریکا در عربستان موضوع دیگری است که خشم جوانان سعودی

را برانگیخته است. حضور کافران در جوامع اسلامی (که به وسیله رهبران آل سعود تمهیدات آن مهیا شده است) موجب رنجش جوانان سعودی شده؛ رنجشی که خود را در فعالیت‌ها و اقدامات تروریستی نشان می‌دهد.

۴- شیعیان

بنا بر آمارهای موجود اکثریت شیعیان عربستان در استان الشریقه ساکن هستند. این استان با مساحت ۵۴۰ هزار کیلومتر مربع، یک چهارم مساحت عربستان را تشکیل داده و بزرگ‌ترین استان این کشور محسوب می‌شود. از لحاظ تقسیمات اداری به ۱۱ شهرستان و مرکز شامل دمام، القطیف، احساء، حفرالباطن، الخُبر، النعیریه، الخفجی، رأسُ التنوره، العدید، قریه العلیا، بقیق و الجبیل تقسیم می‌شود.

اما نکته حائز اهمیت این است که ۹۸ درصد از ذخایر نفت و گاز عربستان نیز در استان الشریقه قرار دارد.

البته شیعیان عربستان در برخی نقاط دیگر این کشور مانند «مدینه» نیز زندگی می‌کنند اما جمعیت قابل توجهی ندارند.

با این حال شیعیان عربستان که بین ۱۵ تا ۳۵ درصد جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند طی هشت دهه‌ای که از حکومت آل سعود می‌گذرد، با تبعیضات و محدودیت‌های فراوانی مواجه بوده‌اند که می‌توان آن‌ها را به صورت کلی در سه طیف برشمرد: تبعیض‌های دینی - مذهبی، تبعیض‌های سیاسی و محرومیت‌های اقتصادی.

کارشناسان علوم اسلامی معتقدند به لحاظ مذهبی شیعیان عربستان در معرض تبعیض دینی قرار دارند؛ چنانکه آن‌ها برای احداث اماکن مذهبی همچون مساجد و حسینیه یا ترمیم و رسیدگی به آن‌ها به شدت با محدودیت مواجه‌اند. علاوه بر آن، آن‌ها در انتشار آثار مذهبی خود، انجام فعالیت‌های فرهنگی و اجرای مراسمات و مناسک مذهبی، تحت فشار بوده‌اند؛ تا جایی که استفاده از برخی اسامی شیعی غیر قانونی اعلام شده است.

علاوه بر این گونه محدودیت‌ها، شیعیان به لحاظ جایگاه سیاسی نیز کاملاً در حاشیه قرار گرفته‌اند؛ به نحوی که از تمام مشاغل حکومتی محروم بوده و حتی در امور مربوط به مناطق خود نیز از هیچ حق و نقشی برخوردار نیستند.

عدم حضور شیعیان در پست‌های حکومتی

شیعیان عربستان اگرچه عمدتاً در نواحی نفت خیز این کشور از جمله میدان نفتی «الغوار» (بزرگ‌ترین میدان نفتی جهان) ساکن هستند، اما سهم اندکی از نیروی انسانی شرکت‌های نفتی منطقه به خصوص شرکت آرامکو را به خود اختصاص داده‌اند.

سعدالله زارعی کارشناس مسائل غرب آسیا در گفتگو با گزارش‌گر کیهان می‌گوید: «شیعیان در عربستان حدود ۳۵ درصد جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند و در واقع بزرگ‌ترین اقلیت عربستان به شمار می‌روند. البته باید توجه داشت که اساساً عربستان فاقد یک گروه اکثریت است و از اقلیت‌های مختلف تشکیل شده است».

وی تبعیض علیه شیعیان عربستان را بسیار بالا می‌داند و می‌گوید: «این جمعیت ۳۵ درصدی در هیچ یک از پست‌های حکومتی حضور ندارند و حتی یک پست مهم به شیعیان اختصاص داده نشده است. از طرف دیگر از به کارگیری شیعیان در مناطق اقتصادی جلوگیری می‌شود و تنها درصد بسیار کمی موفق می‌شوند به عنوان کارگر در مناطق صنعتی مشغول به کار شوند».

این کارشناس جهان اسلام جلوگیری از برگزاری مراسم مذهبی شیعیان را یکی دیگر از تبعیض‌های آل سعود علیه این اقلیت مذهبی می‌داند و معتقد است: «مسئله دیگر این است که حکومت آل سعود شیعیان را یک گروه منحرف می‌داند و با تکیه بر این نگاه خود، از برگزاری مراسمات مذهبی مانند "عاشورا و غدیر" جلوگیری می‌کند و با این روال یک نوع تبعیض فرهنگی در کنار دیگر تبعیض‌ها در بخش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی علیه شیعیان اعمال می‌شود.» (رفتار آل سعود با شیعیان، ابنا)

سناریوهای آینده سعودی

با توجه به راهکارهای پدر مؤسس آل سعود و نیز مشکلات و معضلاتی روبه روی عربستان سعودی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، سیاست‌های اتخاذی توسط عربستان را می‌توان در سه مورد کلی مورد توجه قرار داد:

۱- **تداوم وضعیت موجود:** این گزینه به معنی ادامه و تحکیم رکود در عرصه اقتصادی و اجتماعی و استبداد در عرصه سیاسی است. پیامد تداوم

چنین روندی خطر انفجار و گسست اجتماعی را به دنبال دارد. گسستی که امنیت آل سعود را با چالش مواجه خواهد ساخت.

۲- **انجام اصلاحات:** گزینه دوم باز کردن فضای جامعه و اقتصاد برای از بین بردن رکود و آغاز روند احیاء است. در این گزینه حکومت باید کارآمدی و پاسخگویی خود را افزایش داده و خدمات عمومی بیشتری به مردم ارائه دهد. کاهش فساد و حاکمیت قانون و استفاده بهینه و شفاف از ثروت ملی از بایدهای قدم زدن در مسیر اصلاحات است.

۳- **بازگشت به دوران سخت گیری‌ها:** سناریو سومی که برای پاسخ به وضع موجود پیش روی آل سعود قرار دارد، بازگشت به شرایط سرکوب و سخت گیری مذهبی دهه ۸۰ میلادی است. دوره‌ای که در آن دو اتفاق سیاسی مهیب، نوع برخورد حکومت با مخالفان و معترضان را به شدت رادیکالیزه کرد. یکی از این اتفاق‌ها، تسخیر مسجد الحرام توسط وهابی افراطی "جهیمان العتیبی" و دیگری تظاهرات گسترده شیعیان عربستان در سال ۱۹۷۹ بود. این دو باعث شد حکومت عرصه را برای مفتی‌های وهابی باز کرده و با فتوای آن‌ها دستگیری و قلع و قمع گسترده مخالفان انجام شود. با توجه به سیاست‌های اتخاذی توسط آل سعود (بعد از مرگ ملک عبدالله و بخصوص بعد از ولیعهدی محمد بن سلمان) به نظر می‌رسد این رژیم در عرصه اجتماعی، گزینه انجام اصلاحات را پیگیری کرده اما در عرصه سیاست داخلی و بین‌المللی، سیاست سخت گیری را الگوی خود قرار داده است. می‌توان گفت محمد بن سلمان (به عنوان گرداننده اصلی عربستان

سعودی) تلفیقی از راهکارهای دوم و سوم را پیش گرفته است. با این شیوه می‌تواند موقعیت و وجهه آل سعود را در داخل و در خارج از کشور بهبود ببخشد و همچنین جایگاه خود را به عنوان شاه بعدی در داخل خاندان آل سعود مستحکم کند. طبیعتاً او می‌خواهد با این روند رقبای خود را از صحنه حذف کند.

در این زمینه، فرمان‌های پادشاهی (که بعد از مرگ ملک عبدالله توسط ملک سلمان صادر شد) اهمیت ویژه‌ای دارد.

فرمان‌های پادشاهی؛ از اثبات تا تثبیت محمد بن سلمان

با صدور فرمان‌های ملک سلمان در راستای تغییرات گسترده نظامی و اجرایی (که در خبرگزاری‌های رسمی عربستان رسانه‌ای شد) تغییرات عمده‌ای در بدنه نظامی این کشور صورت گرفت. او فرمان‌های بسیاری برای اصلاح در ساختار سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی این کشور صادر کرد که از سوی رسانه‌ها به "زلزله‌های سیاسی پادشاه سعودی" معروف شد. اما آنچه به جز اصلاح ساختاری عربستان در این فرمان‌ها بسیار مشهود است، نتایجی است که می‌تواند بر آینده سیاسی محمد بن سلمان تأثیرگذار باشد. ما با نگاهی جامع به فرمان‌های صادر شده از سوی ملک سلمان، نقشه راه این فرمان‌ها و تأثیرات آن‌ها بر آینده سیاسی محمد بن سلمان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- بررسی تاریخ و مبانی فرمان‌های اصلاحی ملک سلمان

مهم‌ترین فرمان‌های اصلاحی ملک سلمان درست چهارماه پس از بر تخت نشستن او آغاز شد. او در ۲۹ آوریل ۲۰۱۵، در فرمانی برادرزاده‌اش "محمد بن نایف ۵۵ ساله" را جایگزین امیر مقرر بن عبدالعزیز، برادر ناتنی خود کرد. او سپس فرزندش محمد بن سلمان را جانشین ولیعهد اعلام کرد و وزیر خارجه عربستان و چند وزیر دیگر را نیز تغییر داد. (الجزیره، ۲۰۱۵/۴/۲۹) این فرمان به دو دلیل به عنوان اولین گام برای افزایش قدرت محمد بن سلمان تعبیر می‌شود:

دلیل اول: وارد کردن نسل سوم شاهزادگان به چرخه جانشینی (که تا قبل از این تنها در مناصب امیری مناطق و وزارتی مشغول به کار بوده‌اند). در واقع تعیین بن نایف، ضمن شکستن سنت ولیعهدی فرزندان عبدالعزیز، عملاً شرایط را برای ولیعهدی و پادشاهی محمد بن سلمان در سال‌های آینده فراهم کرد.

دلیل دوم: حضور محمد بن نایف به عنوان جانشین مقرر بن عبدالعزیز و قرار گرفتن محمد بن سلمان در مقام جانشین ولیعهد در واقع فرصتی است که ملک سلمان برای تثبیت و شناساندن فرزندش داد. در واقع بن نایف هم در عرصه داخلی و هم در نزد آمریکایی‌ها، به عنوان یک چهره کارآمد در سرکوب القاعده شناخته می‌شد. در این میان ملک سلمان نیز وقت داشت تا شرایط را برای ولیعهدی فرزندش هموار کند.

در سوم دسامبر ۲۰۱۶ ملک سلمان دست به تغییر در هیئت کبارالعلماء زد. هرچند ریاست این هیئت را از عبدالعزیز بن عبدالله آل شیخ نگرفت اما تغییراتی اساسی در این هیئت به وجود آورد. (الجزیره، ۲۰۱۶/۱۲/۲) ملک سلمان در احکام خود با اعمال تغییرات در برخی روحانیون نوگرا و نزدیک به دربار، آنها را برای خنثی کردن نفوذ علمای سنتی در این شورا گنجانید. افزایش طیف لیبرال در هیئت کبارالعلماء باعث شد تا حمایت‌های دینی از اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محمد بن سلمان افزایش پیدا کند. (تبیین، نهادسازی دینی برای سلطنت پایدار در عربستان، هشتم آبان ۱۳۹۶) تضعیف قدرت هیئت کبارالعلماء با فرمان ملک سلمان در هشتم اکتبر ۲۰۱۷ با تاسیس مجمع خادم حرمین شریفین برای حدیث نبوی کامل شد. (واس، فرمان پادشاهی: تاسیس مجمع خادم حرمین شریفین برای حدیث نبوی، ۲۰۱۷/۱۰/۱۸)

اما مهمترین فرمان اصلاحی ملک سلمان در ۲۱ ژوئن ۲۰۱۷ و با برکناری محمد بن نایف صورت پذیرفت. در تاریخ دولت سعودی برای اولین بار است که پادشاه عربستان، به جای یکی از برادران، فرزند خود را به عنوان ولیعهد انتخاب می‌کند. در واقع انتصاب محمد بن سلمان به عنوان جانشین پادشاهی سعودی سیاست عربستان را برای چندین دهه تعیین کرد و نگرانی از بحران جانشینی را تا حد زیادی از بین برد. اما آنچه حائز اهمیت است ناآرامی احتمالی است که می‌تواند بعد از مرگ ملک سلمان علیه فرزندش اتفاق افتد. از این منظر دو فرمان مهم دیگر شکل گرفت که به ترتیب در

سال‌های ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ ابلاغ شد. (صدای آمریکا، ۳۱ خرداد ۱۳۹۶) ملک سلمان در چهارم نوامبر ۲۰۱۷ و در فرمانی دستور به تشکیل کمیته مبارزه با فساد به ریاست ولیعهد این کشور داد (خبرآنلاین، ۱۴ آبان ۱۳۹۶). نتیجه این فرمان از گردونه‌ی قدرت خارج شدن و تضعیف مالی شدید بسیاری از شاهزادگان قدرتمند سعودی (مانند متعب بن عبدالعزيز و ولید بن طلال و برخی از وزرا و مقامات ارشد این کشور) بود. (رادیو فردا، ۱۴/ آبان/۱۳۹۶) او با این روال تا حد بسیار زیادی امکان تحرک سیاسی این شاهزادگان و مقامات برای بعد از دوران خود را کاست.

در ادامه‌ی نقشه‌ی ملک سلمان برای افزایش امنیت ولیعهد سعودی در آینده، در ۲۶ فوریه ۲۰۱۸، او طی فرمانی تغییرات گسترده‌ای در ارتش و نیروهای اجرایی صورت داد. ملک سلمان، با صدور احکامی سلطنتی تعدادی از بلندپایه‌ترین فرماندهان ارتش کشورش را برکنار کرد. ژنرال عبدالرحمان بن صالح بنیان، رئیس ستاد کل ارتش، یکی از این فرماندهان است. فرماندهان نیروهای زمینی و هوایی ارتش هم از کار برکنار شدند. (بی بی سی، ۲۶ فوریه ۲۰۱۸) در واقع این تغییرات در ادامه اصلاحاتی است که محمد بن سلمان ولیعهد عربستان آغاز کرده است؛ تغییراتی که تمام جنبه‌های جامعه و سیاست عربستان را تحت تاثیر خود قرار داده است.

۲- کیفیت تغییرات در فرمان‌های اصلاحی ملک سلمان

با بررسی افراد و مقاماتی که در این فرمان‌های اصلاحی تغییر کرده و جایگزین شدند، ما شاهد تغییرات مهمی در سه سطح سیاسی، دینی و امنیتی

هستیم. در این قسمت از مقاله به بررسی چهره‌های شاخص جایگزین شده در این فرامین می‌پردازیم.

نکته‌ی شاخص فرمان ۲۹ آوریل ۲۰۱۵ م، تغییر در ولیعهدی و جانشینی محمد بن نایف بجای مقرن بن عبدالعزیز است. محمد بن نایف از جناح سدیری بود که هم مقبولیت داخلی داشت و هم از نظر آمریکایی‌ها یک چهره مهم و قابل اعتماد به حساب می‌آمد. او سال‌ها معاون سیاسی و امنیتی پدرش نایف بن عبدالعزیز در وزارت کشور بود و در سال ۲۰۱۲ به وزارت کشور عربستان رسید. ضمن اینکه مقرن بن عبدالعزیز به دلیل این که مادرش از اهالی یمن بود، چندان با حمله عربستان به یمن که از سوی بن سلمان مدیریت می‌شد همراهی نمی‌کرد لذا سلمان با حذف مقرن علاوه بر اینکه جایگاه پسرش را در هرم قدرت ارتقا داده، زمینه را برای ادامه جنگ یمن نیز فراهم‌تر کرد.

در فرمانی که به تغییر در هیئت کبارالعلماء انجامید، از افرادی مانند «محمد العیسی» وزیر سابق دادگستری و عضو سابق همین نهاد استفاده شد که لیبرال‌ها از او به عنوان روحانی وهابی میانه‌رو و مطابق با خواسته اصلاح‌طلبان خاندان پادشاهی این کشور نام می‌برند و «سلیمان ابوالخیل» وزیر امور اسلامی و رئیس سابق دانشگاه مذهبی امام محمد بن سعود هم که در میان کاربران سعودی تویتر، به عنوان شخصیتی لیبرال شناخته می‌شود وارد هیئت شد. با توجه به این فرمان قدرت‌علمایی نظیر شیخ صالح الفوزان و همچنین صالح اللحیدان که زمانی خواستار اعدام صاحبان رسانه‌های مروج

فساد شده بودند، تحلیل رفت. (جریده عکاظ، ۳ دسامبر ۲۰۱۶)

در فرمان ولیعهدی محمد بن سلمان نیز، محمد بن نایف حذف شد و با فرمان تشکیل کمیته مبارزه با فساد به ریاست محمد بن سلمان، اکثر نیروهای حامی بن نایف مانند متعب بن عبدالله و شاهزادگان منتقد اصلاحات محمد بن سلمان به جرم فساد اقتصادی به زندان افتادند و یا با تقدیم بخش اعظم ثروت خود بسیار تضعیف شدند. این بازداشت‌ها عملاً شاهزادگانی که می‌توانستند موجب اعتراض به بن سلمان شوند را مهار کرد.

در فرمانی که در ۲۶ فوریه ۲۰۱۸ صادر شد، ژنرال عبدالرحمان بن صالح بنیان، رئیس ستاد کل ارتش از سمت خود خلع و ژنرال فیاض بن حامد رویلی جانشین وی اعلام شده است. از سوی دیگر این تغییرات شامل فرماندهان نیروی هوایی و نیروی زمینی ارتش عربستان نیز شده است. ترکی بن بندر بن عبدالعزیز به فرماندهی نیروی هوایی و فهد بن عبدالله المطیر به فرماندهی نیروی زمینی منصوب شده‌اند. جاراالله بن محمد العلوی نیز با ارتقا به درجه سپهبدی، فرمانده نیروی موشک‌های استراتژیک شده است. فرماندهان جایگزین شده، فرماندهان ارشدی هستند که همه وفاداری خود به بن سلمان را اثبات کرده‌اند و در جنگ یمن از افراد مؤثر به شمار می‌رفتند. این در صورتی است که فرماندهان خلع شده کسانی هستند که ارتباط‌های بسیار گسترده‌ای با شاهزادگان دیگر سعودی و کم و بیش نسبت به ادامه جنگ یمن نیز انتقاداتی داشتند. از این منظر ولیعهد عربستان این تغییر مقامات را به عنوان شوک درمانی تعبیر کرد. (February 27, Washington Post 2018)

۳- اهداف و نتایج تغییرات بر آینده سیاسی محمد بن سلمان

عربستان از دو جهت در یک وضعیت انتقالی قرار دارد. اول از جهت اجتماعی که به صورت روزانه خبرهای آن را می‌شنویم (حضور زنان در ورزشگاه، آزادی رانندگی برای آن‌ها، اجازه برگزاری کنسرت به خوانندگان غربی و...)، این موارد نشان می‌دهند که جامعه عربستان در مرحله انتقال اجتماعی است. این در حالی است که عربستان تا چند سال پیش یکی از سنتی‌ترین جوامع جهان به شمار می‌رفت و اکنون در حال عبور از این شرایط است. جهت دوم انتقال سیاسی است. پادشاه عربستان به صورت غیرعرفی ولیعهد پیشین را برکنار کرد و پسر خود را به عنوان ولیعهد منصوب کرد. در ادامه این راه شخصیت‌های ارشدی برکنار شدند، برخی دیگر زندانی و بخشی از ثروت شاهزاده‌های قدرتمند نیز از آن‌ها گرفته شد. همه این اتفاقات برای کاستن از تهدیدات پیش‌رو برای محمد بن سلمان است. در واقع ملک سلمان سعی دارد که پس از خود حداکثر امنیت را برای حکومت محمد بن سلمان ایجاد کند. (سایت خبری الف، ۱۰ اسفند ۱۳۹۶)

اگر نگاهی به فرمان‌های اصلاحی از سوی ملک سلمان از سال ۲۰۱۵ تا ۲۰۱۸ بیندازیم، به وضوح یک سیر پیوسته از اثبات تا تثبیت قدرت محمد بن سلمان را می‌بینیم. به گونه‌ای که در ابتدا با آوردن محمد بن نایف، قبح رسیدن حکومت به نوادگان ملک عبدالعزیز شکسته شد. با توجه به اهمیت محمد بن نایف برای آمریکا، اعتماد دولت ایالات متحده جلب شد و با نقش آفرینی‌های محمد بن سلمان در قضایای یمن و سرکوب العوامیه

و معرفی چشم انداز ۲۰۳۰ و اثبات و به عنوان جانشین ولیعهد شناسانده شد. در سال ۲۰۱۶ با تغییراتی در بدنه اصلی هیئت کبارالعلماء و ایجاد مجمع دینی و قانونگذاری موازی در عربستان، نگاه‌های فکری و مذهبی محمد بن سلمان در آنجا تثبیت شد و در نهایت با ولیعهدی او (که پس از پیروزی ترامپ در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا بود) بر قدرت او افزوده شد. با فرمانهای اصلاحی ۲۰۱۸ نیز ارتش به طور کامل تحت اشراف و رهبری او قرار گرفت.

۱- اطلاعات کلی مهم‌ترین فرمان‌های ملک سلمان

تاریخ	مفاد فرمان	تغییرات صورت گرفته	نتایج فرمان برای آینده محمد بن سلمان
۳۰ ژانویه ۲۰۱۵	تغییر وزارتی	تغییر وزیر دفاع از سلمان بن عبدالعزیز به محمد بن سلمان	اولین مسئولیت مهم محمد بن سلمان در دولت سعودی
۲۹ آوریل ۲۰۱۵	تغییر ولیعهد و مقام حکومتی ۳۴	تغییر ولیعهد از مقرن بن عبدالعزیز به محمد بن نایف وزیر دفاع و جانشین ولیعهد شدن محمد بن سلمان	شناساندن محمد بن سلمان به مردم
۶ دسامبر ۲۰۱۶	تغییر در ترکیب هیئت کبارالعلماء	ایجاد یک ترکیب جدید از علمای لیبرال	ایجاد مشروعیت دینی برای اصلاحات اجتماعی محمد بن سلمان
۲۱ ژوئن ۲۰۱۷	ولیعهدی محمد بن سلمان	خلع محمد بن نایف از ولیعهدی و پس گرفتن تمام عناوین از او	قدرت یابی محمد بن سلمان

تثبیت مشروعیت دینی محمد بن سلمان	ایجاد یک نهاد موازی با هیئت کبارالعلما	تشکیل مجمع خادم‌الربین شریفین برای هدایت نبوی	۱۸ اکتبر ۲۰۱۷
تضعیف رقبا محمد بن سلمان و افزایش قدرت ولیعهد	دستگیری اکثر شاهزادگان با نفوذ و قدرتمند به اتهام فساد مالی	فساد دستور تشکیل مرکز مبارزه با	۴ نوامبر ۲۰۱۷
افزایش امنیت محمد بن سلمان، جلوگیری از کودتا علیه ولیعهد، افزایش نفوذ ولیعهد در نیروهای نظامی	-تغییر در فرماندهان اصلی ارتش -تغییر بیش از ۱۰۰ تن از مقامات اجرایی استانها	۳۸ تغییر فرمان مقامات برای	۲۶ فوریه ۲۰۱۸

با این حال، در تمامی زمینه‌ها مسایل به خوبی تثبیت جایگاه محمد بن سلمان پیش نرفته و عربستان و شخص محمد بن سلمان در زمینه‌های مختلف با مشکلات مواجه شده است:

۱- بحران یمن: بن سلمان حتی تصور نمی‌کرد جنگ یمن چنین طولانی و برای او این همه هزینه ایجاد کند. مهم‌ترین هزینه‌ی جنگ یمن، قدرت‌گیری انصارالله و توان دستیابی این گروه به قدرت تهاجمی و افزایش برد موشکی و دفاع زمینی است. تا جایی که انصارالله توانست فرودگاه ابوظبی را با موشک هدف قرار دهد و پهپادهای یمنی خسارت‌های مهمی به بخش‌های ویژه‌ای از تاسیسات آرامکو وارد کنند. در واقع شکست راهبردی در یمن، چه در ابعاد نظامی و چه در ابعاد سیاسی برای بن سلمان فاجعه‌آمیز است و او نمی‌داند چگونه می‌تواند از این جنگ خارج شود. او قمار یا همه یا هیچ بر یمن بسته و به‌نظر نمی‌رسد از این قمار، کوتاه بیاید.

۲- بحران اقتصادی: بحران اقتصادی، دیگر بحرانی است که عربستان با آن مواجه است. کاهش قیمت نفت یکی از مهم‌ترین مسایل روبه‌روی عربستان است که با گسترش و افزایش استخراج نفت شیل آمریکا تشدید شده است. هزینه‌های خرید تسلیحات نیز به اقتصاد عربستان فشار زیادی وارد کرده است، موجب کسری بودجه شده و افزایش شکاف طبقاتی را در بر داشته است. سیاست مبارزه با پولشویی و فساد اقتصادی بن سلمان نیز جواب نداده است و خبرهای منتشر شده، حاکی از دریافت رشوه توسط بن سلمان برای آزادی سیاستمداران فاسد سعودی است و حبس آنان در هتل بیشتر یک باج‌خواهی اقتصادی بود و نتیجه دیگری در بر نداشت. بحران اقتصادی عربستان به این جا ختم نمی‌شود، در پی قتل جمال خاشقچی بسیاری از شرکت‌های اقتصادی با ریاض قطع همکاری و هر نوع همکاری مجدد را منوط به مشخص شدن فرایند دادرسی عادلانه کردند. از طرفی طرح توسعه اقتصادی و فناوری‌های نوین نیز با چالش جدی مواجه شده است. بسیاری از شرکت‌های بزرگ انرژی در دنیا (که قرار بود فناوری‌های خورشیدی یا هسته‌ای را در اختیار عربستان بگذارند) ظرف یک سال، همکاری خود را با عربستان پایان دادند و مدعی هستند (مشکلات اقتصادی ریاض نمی‌تواند هزینه‌های این همکاری را تامین کند و امکان زیان‌ده بودن این طرح‌ها برای شرکت‌های مشارکت کننده وجود دارد).

۳- بحران در سیاست خارجی: بدترین بحران پیش روی بن سلمان، بحران در سیاست خارجی است. او در انتخابات عراق، لبنان، مالزی و پاکستان

شکست سنگینی خورد و گروه‌های مورد حمایتش نتوانستند اکثریت پارلمان یا قدرت را در این کشورها به دست گیرند. مسئله‌ای که عربستان را با چالش مواجه ساخته است. سیاست‌های ترسیم‌شده بن سلمان در سوریه شکست خورده و نه تنها بشار اسد از قدرت کنار نرفت بلکه بخش‌های قابل توجهی از سرزمین‌های سوریه را دوباره به کنترل دولت این کشور درآورد. حشدالشعبی دیگر مشکل پیش روی عربستان است. سیاست اشتباه بن سلمان در عراق و افزایش جنگ در این کشور، موجب جدی شدن حضور حشدالشعبی در ارکان قدرت سیاسی و امنیتی عراق شد و در نهایت تشکیلاتی منظم با ایدئولوژی شیعی در عراق رشد کرد و تثبیت شد.

پرونده قتل خاشقچی، دیگر بحران سیاست خارجی است که دامن عربستان را گرفته و چهره اصلاح‌گرایانه بن سلمان را به کلی نابود کرده؛ چهره‌ای که میلیاردها دلار برای ساخت آن هزینه شده است. حتی شرکت مشاوره WMP Eurocom (از جمله شرکت‌های اروپایی که با دولت عربستان برای ساخت تصویر رسانه‌ای مطلوب از ولیعهد برای افکار عمومی اروپا قرارداد بسته بود) اعلام کرد قادر به ادامه فعالیت نیست و قراردادش را لغو کرد. (بحران اساسی پیش روی بن سلمان، ۷ آذر ۱۳۹۷)

ولیعهد سعودی تمرکز سیاست خارجی خود را روی ضدیت با ایران و متحدان منطقه‌ای این کشور قرار داده اما اثر سیاست‌های او به افزایش نفوذ منطقه‌ای ایران انجامیده است. دشمنی با قطر بحران دیگری است که عربستان سعودی و امارات متحده عربی پرچمدار آن بودند. جرمی که آنها

قطر را به آن متهم کردند، حمایت از القاعده و داشتن ارتباط با ایران است. در نتیجه این کمپین ضد قطری، این کشور کوچک و بسیار ثروتمند به آغوش ایران سوق داده شد.

عجیب‌ترین تصمیم در سیاست خارجی عربستان استعفای نخست‌وزیر لبنان سعد حریری، بازداشت خانگی او و اجبار او برای کناره‌گیری از موقعیتش بود. هدف از این اقدامات، تضعیف حزب‌الله و کاهش حضور ایران در لبنان بود اما در عمل بر قدرت هر دو افزود. (Patrick Cockburn، 2017)

نتیجه‌گیری:

در مجموع به نظر می‌رسد که سیاست‌های اتخاذ شده محمد بن سلمان در حوزه سیاست خارجی این کشور، نتوانسته نتایج مورد نظر را برای عربستان سعودی به ارمغان بیاورد. چرا که با وجود این سیاست‌ها، عربستان از یک کشور محافظه‌کار و حافظ وضع موجود به یک کشور غیر قابل پیش‌بینی تبدیل شده که همکاری دیگر کشورها با آن را دچار مشکل کرده است. نتایج سیاست خارجی عربستان را می‌توان در چند حوزه بررسی کرد:

الف) ایران: نتایج این سیاست‌ها تقابل گسترده با ایران در تمامی زمینه‌ها و در تمامی مناطق است. از سوریه، یمن و قطر می‌توان به عنوان مناطق مهم درگیری با ایران و منافع آن نام برد. هم‌چنین خرابکاری و اختلال در زمان مذاکرات هسته‌ای ایران با کشورهای ۵+۱ و مانع‌تراشی در مذاکرات که سطح خصومت با ایران را ارتقا داد. هم‌چنین می‌توان به ادعای محمد بن سلمان در یک مصاحبه تلویزیونی که مدعی شد جنگ را به داخل خاک

ایران می‌کشانند و انجام عملیات تروریستی در رژه نیروهای مسلح ایران در اهواز و کشته و زخمی شدن تعدادی از مردم شد، که باعث شد انگشت اتهام ایران به سوی عربستان نشانه برود. در کل می‌توان گفت روابط ایران و عربستان در این دوره بسیار متشنج شده و به سطح درگیری رسیده است. **ب) یمن:** با وجود گذشت چند سال از شروع جنگ و بمباران‌های فراوان مردم یمن، این جنگ به نتایج مطلوب و مورد انتظار عربستان منتج نشده بلکه باعث برجسته‌تر شدن نقش نیروهای انصارالله در این کشور شده و هم‌چنین با توجه به کمک‌های ایران به این گروه، باعث افزایش قدرت نظامی این گروه به نسبت ابتدای شروع جنگ شده است. در کل عربستان در باتلاق یمن فرورفته است و به دنبال راه فراری است که بدون احساس سرشکستگی این جنگ را به پایان برساند.

ج) سوریه: با توجه به شکست داعش در این کشور و شکست طرح‌های عربستان برای برکناری بشاراسد از قدرت، باید تا اینجا، سیاست عربستان در این کشور را نیز شکست خورده دانست.

د) قطر: این بحران نیز یکی از اشتباهات سیاست خارجی عربستان در این دوره است که باعث خروج قطر از جمع متحدین عربستان و نزدیک شدن این کشور به ایران شد. هم‌چنین این بحران باعث شد ترکیه به صورت علنی در مقابل عربستان و در کنار قطر قرار بگیرد.

در بعد داخلی نیز اصلاحات با سرعتی که مورد انتظار بن سلمان بوده پیش نرفته و در مواردی به صورت کامل متوقف شده، اعتراضات داخلی خانواده

سلطنتی به رویه‌های بن سلمان، هم چنین اعدام شیخ باقر النمر رهبر شیعیان عربستان که موجب عمیق‌تر شدن شکاف حاکمیت عربستان و شیعیان این کشور شد نیز از دیگر عوامل مشکل‌زا برای اجرای سیاست‌های بن سلمان است.

به نظر می‌رسد که بازه زمانی تا انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، یک بازه طلایی برای عربستان و شخص بن سلمان باشد؛ زیرا سیاست‌های بن سلمان با پشتیبانی آمریکا پیش می‌رود. این پشتیبانی می‌تواند با انتخاب شخص دیگر برای ریاست جمهوری آمریکا، با مشکلات زیادی مواجه شود.

منابع

کتاب‌ها:

۱. کارن الیوت هاوس، درباره عربستان (مردم، گذشته، دین، خطوط گسست و آینده)، مرتضی رجائی خراسانی - فاطمه مهسا کارآموزیان، تهران، مترجم، ۱۳۹۱
 ۲. پل آرتز و کارولین رولانتز، عربستان سعودی (یک پادشاهی در معرض خطر)، محمدرضا دهشیری و دیگران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶
 ۳. رابرت لیس، عربستان از درون (تاریخ جدید عربستان پادشاهان نهادهای دینی لیبرال‌ها و افراطیون)، محمدعلی عسگری، کویر، ۱۳۹۷
 ۴. فواد ابراهیم، شیعیان در جهان عرب مدرن (عربستان سعودی)، رضا سیمبر، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷
- منابع اینترنتی:
۵. ابنا، رفتار رژیم آل سعود با شیعیان عربستان چگونه است؟، ۱۴ مهر ۱۳۹۷، قابل بازیابی در: <https://fa.abna24.com/news/741954>
 ۶. الجزیره، السعودیون بیایعون محمد بن نایف و محمد بن سلمان، ۲۹/۴/۲۰۱۵، قابل بازیابی در: <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2015/4/29>
 ۷. الجزیره، الملك سلمان یعيد تشكيل مجلس الشورى وهیئه العلماء، ۲/۱۲/۲۰۱۶، قابل بازیابی در: <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2016/12/2>
 ۸. تیان، نهادسازی دینی برای سلطنت پایدار در عربستان!، ۸ آبان، ۱۳۹۶، قابل بازیابی در: <http://tabyincenter.ir/21728>

۹. واس، فرمان پادشاهی: تاسیس مجتمع خادم حرمین شریفین برای حدیث

نبوی، ۲۰۱۷/۱۰/۱۸، قابل بازیابی در:

<http://www.spa.gov.sa/viewstory.php?lang=fa&newsid=1678360>

۱۰. خبرگزاری صدای آمریکا، تغییر در ساختار قدرت؛ پادشاه عربستان

سعودی فرزند خود را به ولیعهدی برگزید، ۳۱ خرداد ۱۳۹۶، قابل بازیابی در:

<https://ir.voanews.com/a/saudi-arabia-prince-heir/3909661.html>

۱۱. خبرآنلاین، متن فرمان ملک سلمان / تشکیل کمیته مبارزه با فساد به

ریاست ولیعهد عربستان، ۱۴ آبان ۱۳۹۶، قابل بازیابی در:

<https://www.khabaronline.ir/detail/724298/World/middle-east>

۱۲. رادیو فردا، تغییر دو وزیر کلیدی و بازداشت‌های گسترده در عربستان

سعودی، ۱۴/آبان/۱۳۹۶، قابل بازیابی در:

<https://www.raiofarda.com/a/saudi-arabia-poer-structure-overhaul/28835788.html>

۱۳. بی بی سی، فرماندهان نظامی ارشد عربستان سعودی برکنار شدند، ۲۶

فوریه ۲۰۱۸، قابل بازیابی در:

<http://www.bbc.com/persian/world-43200225>

۱۴. روزنامه عکاظ، إعادة تکوین هیئه کبار العلماء.. وتمديد ۴ أعضاء بلجنه

الفتوی، ۳ دسامبر ۲۰۱۶، قابل بازیابی در:

<https://www.okaz.com.sa/article/1512413/>

۱۵. سایت خبری الف، پشت پرده تغییر فرماندهان نظامی عربستان، ۱۰ اسفند

۱۳۹۶، قابل بازیابی در:

<http://www.alef.ir/news/3961210051.html?show=text>

۱۶. العالم، اصلاحات بن سلمان تا تکمیل شدن چه قدر قربانی خواهد

گرفت؟ یکشنبه ۲۷ مرداد ۱۳۹۸، قابل بازیابی در:

<https://fa.alalamtv.net/news/3732451>

۱۷. باشگاه خبرنگاران جوان ، بحران اساسی پیش روی بن سلمان / چه سرنوشتی در انتظار آینده سیاسی عربستان است؟ ، ۰۷ آذر ۱۳۹۷ ، قابل بازیابی در:

<https://www.yjc.ir/fa/news/6744378>

18. Patrick Cockburn ، Mohammed bin Salman's ill-advised ventures have weakened Saudi Arabia's position in the world ، Friday 15 December 2017 :

<https://www.independent.co.uk/voices>

19- David Ignatius, The crown prince of Saudi Arabia is giving his country shock therapy, Washington Post, 2018 February 27

<https://www.washingtonpost.com/opinions/the-crown-prince-of-saudi-arabia-is-giving-his-country-shock-therapy/2018/02/27>

Fascism Why and How?

Ali Khansari¹

Abstract

Undoubtedly it is important to study the behavior of different governments between the two world wars and how they have behaved in history. Therefore, it is important to examine the fascist countries and governments, because they were the ones who started the war and left this unforgettable disaster to the world. In addition, the historic recurrence is another reason for the importance of recognizing fascism. If people in the community understand this phenomenon properly and be aware of its consequences, they can stop this fire under the ashes and keep the world safe from this ominous phenomenon.

This article seeks to examine how the disease emerge and to explain why community is attracted to this destructive ideology. To study this subject, Fascism is briefly described first, followed by the characteristics and manner of its governance, and then according to the political and psychological factors, emergence of it would examine.

Keywords: Fascism; Nazism; Nationalism; Italy; Mussoli

1. Bachelor of Science in Political Science from Mofid University

A Comparative Study of the kinds of the Conservative in the Shariati and Ashmawy Votes

Mohammad Bagheri¹

Abstract

The first claim of this article is that all scholars of the Islamic world have a common idea that is "conservative". The difference of opinion is due to the difference between the "school" of conservatism and the "method" of conservatism. The second claim is that the combination of ideology and conservatism leads to "fundamentalism" and the combination of ideology and conservatism leads to "reformism". To substantiate this claim, the theories of Egyptian thinker Muhammad Sa'id al-Ashmawy and the Iranian thinker Ali Shariati are examined and it is shown that Ashmawy has been influenced by the conservative method and Shariati has been influenced by conservative school.

Keywords: Ashmawy; Shariati; Conservative Method; Conservative School; Religious Ideology; Fundamentalism

1.PHD student of political thought

Rawls; Philosopher of Justice

Tayebeh Mehri Adriani¹

Abstract

Rawls is a political philosopher who has selected classical political philosophy, with today's method, to solve the crisis of his age. He is a liberal philosopher with two principles, that's called the principles of justice, which are the basics of his theory to establish justice and equity. Rawls, by relying on social contract, establishes the basic principles of his theory, and then, by criticizing schools such as utilitarianism and Intuitionism, expresses his new ideas in the form of justice and equity.

Key words: Justice, equity, original position, Veil of ignorance, A system of cooperation, a society of order.

1. Master of Political Science (Thought of Islam and Iran)

The goals of Islamic Revolution from a perspective of

Ayatollah Javadi Amoli¹

Hassan Shadi Afin²

Abstract

The value and importance of any revolution depends upon the ideals and goals it pursues, and there is a reciprocal relationship between the revolution and the goals. The main question of the present article is the goals of the Islamic Revolution from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. In none of his works has he raised an independent discussion of the aims of the Islamic Revolution, thus the author has answered this question in a Deductive Reasoning way. The deductive reasoning relies on on understanding and analyzing the thinker's work in the framework of his school of thought. Allameh Javadi divides the goals of the Islamic revolution into two parts: the medium term goal and long term goal. The medium goal is to establish justice and the ultimate goal of the revolution is constructing a religious utopia for humanity to follow the succession³ of God.

Key words; Ayatollah Javadi Amoli, Islamic Revolution, Medium and long term Goals, Utopia

1. Abdollah Javadi-Amoli is an Iranian Twelver Shi'a Marja. He is a conservative Iranian politician, philosopher and one of the prominent Islamic scholars of the Hawza in Qom.

2. Bachelor of Science in Political Science, Baqir al-Olum University, (hassan-shadi20@gmail.com)

3. This is a subject in Quran, Surah Al Baqara, 30

Saudi Arabia, on the path of reform or continuation of past policies

Seyed Mohammad Reza Mortazavi¹

Abstract

In study of Saudi Arabia's policies, it must first be aware of its internal problems in order to analyze its policies well. If we look at foreign policy along the domestic policy of any country, this issue would be more fundamental. After the replacement of Salman of Saudi Arabia at the top pyramid of power and taking the key positions and decision-makers position in the kingdom by Mohammad Bin Salman Al Saud, sweeping reforms in the kingdom has taken place. The key question is whether these reforms are genuine or are just to maintain a good picture of the country's international picture and reduce domestic tensions and protests? Other questions are that whether reforms are a necessity for the continuation of the Saudi regime? And by considering all the circumstances, have these reforms succeeded or not?

Keywords: House of Saud, Wahhabism, Mohammad Bin Salman Al Saud, Saudi Reforms, Saudi Shiites

1. Undergraduate Student of Political Science at Mofid University

Iran's foreign policy towards Syria from the perspective of "expediency" in Figh'

Hossein Hasani²

Abstract

Given that the rules of political jurisprudence in Islam can play an important role in policy-making in different areas of Islamic State administration, a proper understanding of the rules of political jurisprudence in Islam will be very important in understanding the policies of an Islamic country that moves within the framework of Figh rules and principles. Therefore, this article examines the expediency, a principle in Figh, and how it applied in foreign policy in order to see how consideration of Expediency and religious preferences of expediency in Islam is, and how it is applied in foreign policy in order to examine Iran's foreign policy towards Syria.

By using a descriptive-analytical approach, this paper demonstrates that in Islam, the priority of religion interest is over the interests of society, so the interests of Syria, is over other interests including development and social welfare.

Keywords: Rules of Political Jurisprudence in Islam, Expediency, Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran

1. Islamic jurisprudence

2. Master of Political Science and International Relations, Mofid University, master in Seminary, Qom

راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان

الف: شرایط علمی

- ۱- مقاله بایستی ثمره تلاش‌های نویسنده باشد و او در برابر اعتراض‌ها و ادعاهای احتمالی پاسخگو خواهد بود. در صورت کشف خلاف، نشریه حق خود می‌داند که موارد را در شماره بعدی به اطلاع مخاطبان برساند.
- ۲- مقاله باید دارای اصالت، نوآوری و در حد مقدر به صورت تحلیلی باشد.
- ۳- مقاله ارسالی نباید در جای دیگری منتشر شده باشد و هم‌زمان برای نشریات دیگر نیز ارسال نشده باشد.
- ۴- نگارش مقاله باید تابع شیوه‌نامه تحقیقات علمی باشد و در تدوین آن از منابع اصلی و معتبر استفاده شده باشد.

ب: شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید دارای سیر منطقی و ساختار محکم و استوار بوده و اصل فصاحت و بلاغت در آن رعایت شده باشد.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
- ۳- نام مولف یا مولفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و پست الکترونیکی ذکر شود.
- ۴- مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر ۱۵۰ کلمه باشد.
- ۵- واژگان کلیدی به زبان فارسی و انگلیسی، هر کدام پنج واژه باشد و در ذیل چکیده‌ها ذکر شود.
- ۶- مقاله باید دارای سوال اصلی، فرضیه تحقیق و مقدمه دقیق و روشن باشد به

- گونه‌ای که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.
- ۷- در بحث اصلی، موضوع و مدعای مقاله باید به خوبی تبیین و تحلیل شود. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی در پایان آورده شود.
- ۸- معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم در پاورقی ذکر شود.
- ۹- آدرس دهی به صورت درون‌متنی باشد. به این صورت که درون پرانتز، فامیل نویسنده، سال نشر کتاب یا مقاله و شماره جلد و صفحه بیاید. مانند: (مطهری: ۱۳۸۰: ۴۵/۲)
- ۱۰- منابع و پی‌نوشت‌ها باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.

ب: نشریه

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت انتشار نشریه، شماره نشریه.

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

د: منابع اینترنتی

نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۱- مقاله باید در حدود ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد و با برنامه word و با قلم B zar سایز ۱۲.۵ به صورت پرینت شده و همراه با فایل آن ارسال شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه دانش پژوهان

جهت اشتراک و دریافت منظم مجله می‌توانید طبق الگوی زیر عمل نمایید:

۱- فرم اشتراک یا کپی آن را به صورت کامل تکمیل نموده و حتما کدپستی خود را ذکر نمایید.

۲- حق اشتراک را در یکی از شعب بانک تجارت به حساب زیر واریز نمایید:

حساب شماره «۴۹۴۷۰» بانک تجارت شعبه صدوقی قم (کدشعبه ۱۵۰۴۰) به نام دانشگاه مفید.

اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به آدرس مجله ارسال فرمایید.

۳- هرگونه تغییر در نشانی را به دفتر مجله اطلاع دهید.

۴- حق اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۱۵۰۰۰۰ ریال می‌باشد.

فرم اشتراک			
نام و نام خانوادگی:		نام شرکت یا موسسه:	
شماره اشتراک قبلی:		شماره های مورد درخواست:	
مبلغ واریزی:		پست الکترونیکی:	
نشانی دقیق:			
تلفن:		امضاء	