

سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران

* علیرضا ازغندی^۱ / روزان حسام قاضی^۲

تاریخ پذیرش ۹۷/۰۳/۰۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۲۲

چکیده

عموم نظریه پردازان و متفکران علم سیاست بر این باورند که یکی از دلایل عدم رشد دموکراسی در کشورهای در حال توسعه، روند شکل‌گیری ناقص طبقه متوسط جدید است. همچنین از سویی، بسیاری از کارشناسان علوم سیاسی و جامعه شناسان ایرانی بر این اعتقادند که اساساً در جامعه‌ی ایرانی طبقه‌ی متوسط جدید، آن روند تاریخی و تحولات اقتصادی را که اروپا سپری کرده و از دل طبقه بورژوازی چنین طبقه‌ای شکل گرفته را سپری نکرده است؛ پس اساساً ما طبقه‌ای به نام طبقه‌ی متوسط نداریم. از سویی این پرسش مطرح می‌گردد که قشرهایی که طی مهاجرت از روستا و شهرهای کوچک به سوی شهرهای بزرگ و کار در سیستم‌های دیوان سالاری و اداری از زمان رضا پهلوی تا کنون گسیل داشته شده‌اند و طی آن، نحوه‌ی مصرف و شیوه و سبک زندگی شان و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی با قشرهای دیگر متفاوت است، چه هویتی می‌توان برای آنها قائل شد؟ آیا بایستی این قشر را طبقه متوسطی نامید که فرم و شکل ظاهری آنها به دلیل آمرانه بودن نوسازی در ایران از دوره پهلوی‌ها، شباهت به طبقه متوسط جدید دارد، ولی عملکرد و کارکرد آن بعنوان طبقه‌ای منتقد تحولات جامعه و پویا در امر توسعه سیاسی شباهت کمتری به طبقه متوسط جدید دارد؟ از سویی دیگر این سوال مطرح می‌گردد که آیا شکل‌گیری چنین طبقه‌ای حتی در ظاهر، شائبه‌ی مطالباتی را به همراه نمی‌آورد و این مطالبات تاثیراتی را بر تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه بر جای نمی‌گذارد؟ در این مقاله تلاش شده با بررسی هویت طبقه متوسط جدید در سه دهه‌ی پس از انقلاب به بررسی نقش این طبقه در توسعه یافتگی یا توسعه نیافتگی ایران در این دوره پرداخته شود.

کلید واژگان: طبقه متوسط جدید، توسعه سیاسی، هویت، نوسازی

۱. استاد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران، alirezaazghandi@yahoo.com

۲. استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی - رباط کریم، rhesam189@gmail.com

مقدمه

در تاریخ معاصر ایران دولت به خاطر ماهیت مستقل و فراطبقاتی‌اش هم از بابت خاستگاه و هم از نظر ماهیت و همچنین عملکرد، اساساً کاملاً متفاوتی نسبت به جوامع اروپایی دارد. از سویی دیگر با توجه به پویای تحولات سیاسی - اجتماعی ایران معاصر، بخصوص از زمان دستیابی به درآمدهای نفتی، دولت، در ایران به‌عنوان قدرتی برتر از طبقات در پویای خاص خود تکامل یافت. به تعبیری دیگر استقلال دولت نه در وضعیت رقابت نیروهای اجتماعی و توازن طبقاتی، بلکه در بستری از ضعف کامل طبقات و گروه‌های اجتماعی، امکان بروز و فعالیت یافت. (محمدی فر و محمدی، ۱۳۹۱:

۶)

در ایران نیز یکی از انگیزه‌های اساسی افزایش قدرت حکومت و تأسیس مبانی دولت مطلقه‌ی مدرن، واکنش به ضرورت نوسازی بوده است. در غیاب گروه‌های نوساز و توسعه‌خواه، نظیر بورژوازی ملی، طبقه‌ی متوسط جدید (به معنای واقعی آن) و همچنین عدم احزاب مستقل (ناشی از سنت استبداد شرقی)، ضعف مالکیت خصوصی، ضعف تاریخی طبقات و نیروهای اجتماعی و وابستگی طبقات به دولت و عدم وقوع تحولی ایدئولوژیک، تلاش برای نوسازی و اصلاحات به مفهوم عقلایی شدن دستگاه حکومتی، نخستین بار از بالا صورت گرفت (قاسمی، ۱۳۷۶: ۴۴۴). از سویی در خصوص اهمیت و ضرورت این تحقیق می‌توان گفت، تضاد دولت و ملت که محصول ورود تجدد به ایران است، همواره توسط طبقه متوسط جدید به ویژه قشر روشن فکر آن، به



دغدغه‌ی همیشگی آنها مبدل شده و باعث گردیده است که این دغدغه و دلمشغولی، زمینه ساز و بسترفرین جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در یک سده‌ی اخیر گردد و حیات سیاسی ما را دستخوش تغییرات جدی نماید. با این همه به نظر می‌رسد که این طبقه با شکاف عظیمی میان آنچه انجام می‌دهد و آنچه که کارویژه اصلی اش است روبرو شده است؛ یعنی به نوعی دچار از خودبیگانگی و احساس انفصال، جدایی و عدم پیوند بین ذهنیت خود و محیط پیرامون خود می‌گردد که طی آن شخصیت واقعی فرد در آن طبقه زایل می‌گردد و شخصیت بیگانه‌ای در آن حلول می‌کند و انسان، غیر را خود احساس می‌کند. بنابراین ما در جامعه ایرانی به جای اینکه شاهد کارآمدی چنین طبقه‌ای بعنوان طبقه‌ای پیش برنده (همانطور که هانتینگتون نیز اشاره دارد) باشیم، بعضاً می‌بینیم که این طبقه خود، در حالت انفعالی قرار گرفته و در نتیجه، آن نقشی را که بایستی در فرایند توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی جامعه داشته باشد را دارا نمی‌باشد. بنابراین تلاش داریم با بررسی روند هویت‌یابی این طبقه در سه دهه پس از انقلاب عواملی که باعث کندی حرکت توسعه چنین طبقه‌ای گشته را بیابیم و به واکاوی آن بخصوص در دوره‌های انتخاباتی نیز پردازیم.

۱. طبقه متوسط جدید در ایران و چپستی آن؟

در این خصوص تعاریف متعددی از طبقه‌ی متوسط در ایران از سوی نویسندگانی همچون احمد اشرف، یرواند آبراهامیان، جیمز بیل، حسین ادیبی، علیرضا ازغندی و حسین بشیریه و عبدالعلی لهسایی زاده و ابراهیم انصاری و... وجود دارد که در اینجا به تعریف جیمز بیل و ابراهیم انصاری جهت اینکه مبنایی برای این تحقیق باشد اشاره می‌کنیم:

۱-۱. جیمز بیل:

وی مطالعات خود را در کتابی با عنوان «سیاست‌های ایران: گروه‌ها، طبقات و نوگرایی»



در سال ۱۹۷۲ که البته تز دکتری ایشان بوده به چاپ رسانیده است. بیل به طوری کلی ملاک اصلی طبقه را شغل قرار می‌دهد. برای او طبقه عبارتست از بزرگترین گروه تجمع افراد که دارای شیوه‌های مشابه شغلی و موقعیت سیاسی یکسان هستند. جمیز بیل در ساخت طبقاتی جامعه‌ی ایران تا قرن بیستم از هفت طبقه نام برده است:

«طبقه حاکم، طبقه متوسط بوروکرات، طبقه متوسط بورژوا، طبقه متوسط دبیران، طبقه کارگر سنتی، طبقه دهقانان و طبقه چادرنشین». بر اینها در قرن بیستم دو طبقه دیگر می‌افزاید: «طبقه کارگر جدید و طبقه متوسط حرفه مند و آزاد.» (Bill, 1972: 60-70)

بنابراین وی خصایص اساسی و اصلی طبقه‌ی متوسط جدید در ایران را در پنج خصیصه‌ی زیر نام می‌برد:

«۱- اعضای بخش رو به رشد این طبقه از پذیرش مناسبات قدرت سنتی که جامعه ایران را زیر سلطه دارد، روی می‌گردانند. ۲- اعضاء ایتلیجنسیا دارای تحصیلات عالی بوده یا در مراحل کسب آن هستند ۳- قدرت اعضاء این طبقه اصولاً از مهارت و فنونی ناشی می‌شود که در نتیجه‌ی تحصیلات رسمی کسب کرده‌اند. ۴- اعضاء طبقه متوسط جدید در سطوح مختلف با افکار و فلسفه غربی آشنا هستند ۵- اعضاء این طبقه از نوع جزم دینی یا پرسش کورکورانه تاریخ گذشته آزاداند.» (Bill, 1972: 61)

۱-۲. حسین ادیبی:

ادیبی طبقه متوسط جدید را از حیث منبع و مقدار درآمد و منشأ طبقاتی به ۲ گروه تقسیم می‌کند. گروه اول برای گذراندن زندگی خود بر مستمریهای دریافتی تکیه ندارند. گروه دوم بر حقوق دریافتی تکیه داشته و از این راه زندگی می‌کنند. گروه اول منافی دارد و می‌کوشد تا پشتیبان بقاء و دوام وضع موجود باشد و بنابراین به انحاء مختلف به طبقه حاکم وابسته‌اند و اکثراً به خانواده‌های مرفه و مالکان بزرگ و خوانین



تعلق داشته و اکثراً به پست‌ها و مشاغل مهم و حساس کشوری به کار گمارده می‌شوند و دارای تحصیلات عالی می‌باشند. گروه دوم که از راه حقوق ماهیانه زندگی می‌کنند، شرایط کاری آنها کم و بیش شبیه شرایط کارگران است، یعنی آنها باید مانند کارگران نیروی کار، مهارت و استعداد خود را بفروشند تا با دریافت حقوق زندگی کنند، منبع اصلی حقوق آنها از بودجه‌ی دولت است. (ادیبی، ۱۳۵۸: ۱۰۱ و ۱۰۰)

وی در ادامه نتیجه می‌گیرد که نه تحصیل و نه شغل هیچکدام نقش تعیین کننده در وضعیت و امکانات آنها نخواهد بود، بلکه وضعیت طبقاتی آنها تعیین کننده سطوح تحصیل، نوع شغل و امکانات زندگی خواهد بود. بدین سان وی طبقه‌ی متوسط جدید در ایران را به دو بخش متفاوت و با ماهیت‌ها و گرایش‌های مختلف سیاسی، اجتماعی تقسیم می‌کند و اعتقاد دارد که:

« اکثریت کارکنان دولت همراه با یقه سپیدان سازمان‌های خصوصی کم و بیش در شرایط عینی طبقه کارگر سهم‌اند و اینان‌اند که محور اساسی طبقه متوسط را تشکیل می‌دهند و حامیان بالقوه جدی نهضت تندرو اجتماعی جهت دگرگونی‌های بنیادی و سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شوند و بخش دیگر شامل اقلیتی از افرادند که منابع مختلف درآمد را در اختیار داشته و موقعیت‌های مهمی در سازمان‌ها و دستگاه‌های اداری اشغال کرده و شبکه نخبگان سیاسی مناسبات چند جانبه برقرار کرده‌اند. این بخش می‌تواند به صورت وسیله اعمال زور و اغراض و فرامین طبقه حاکم به حساب آیند و اینها با هر نوع دگرگونی بنیادی مخالفت می‌ورزند. » (ادیبی، ۱۳۵۸: ۱۱۶ و ۱۱۷)

۲. طبقه متوسط جدید و توسعه یافتگی مدرن

۲-۱. سیمون مارتین لیپست

لیپست معتقد است میان توسعه اقتصادی و دموکراسی رابطه همبستگی نیرومندی وجود دارد زیرا توسعه اقتصادی به افزایش ثروت و گسترش آموزش و کاهش نابرابری‌ها و



نهایتاً رشد طبقه متوسط می‌انجامد که زمینه‌ی اجتماعی دموکراسی را تشکیل می‌دهد.

(بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۵)

به گفته‌ی لیپست:

«به منظور آزمون این فرضیه دو شاخص توسعه اقتصادی یعنی ثروت و آموزش در رابطه با کشورهایی که کم و بیش دموکراتیک به شمار می‌روند، تعریف و اندازه‌گیری شده‌اند... در هر مورد معلوم شد که سطح ثروت و آموزش در دموکراسی‌ها بسیار بالاتر است... تفاوت در درآمدها نیز بسیار چشمگیر است... هرچه سطح آموزش بالاتر باشد،

امکان استقرار دموکراسی بیشتر است.» (Lipset, 1959:71-85)

۲-۲. ساموئل هانتینگتون

به نظر هانتینگتون مشارکت سیاسی و اجتماعی تابعی از فرآیند توسعه اقتصادی و اجتماعی است. کسب منزلت‌های بالای اجتماعی (در طبقه متوسط جدید)، احساس توانایی را در فرد تقویت کرده و نگرش او را نسبت به توانایی‌اش در تاثیر نهادن بر تصمیم‌گیری مساعد می‌سازد. این نگرش‌ها، زمینه مشارکت در سیاست و فعالیت‌های اجتماعی را تقویت می‌کند. در این حالت، منزلت اجتماعی نهایتاً از طریق اثری که به احساس توانایی و یا بی‌قدرتی می‌گذارد، بر مشارکت مؤثر می‌افتد. به نظر وی از میان عوامل منزلتی، میزان تحصیلات فرد بیشترین تاثیر را بر مشارکت سیاسی دارد. عامل دوم، مجاری سازمانی، یعنی عضویت فرد در انواع گروه‌ها و سازمانهای اجتماعی مانند اتحادیه‌های شغلی و صنفی، گروه‌های مدافع، علایق خاص و غیره است که احتمال مشارکت در فعالیت سیاسی و اجتماعی را بیشتر می‌کند. (ربیعی، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۳)

سیاست‌پژوهی

دوره پنجم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۷



۳. طبقه متوسط جدید در ایران طی سه دهه بعد از انقلاب

۳-۱. طبقه متوسط جدید طی دهه ۶۰

همچنین در میان این شاغلان که به کارفرمایان و کارکنان مستقل و کارکنان بخش عمومی و خصوصی و کارکنان خانوادگی تقسیم شده، بایستی خاطر نشان ساخت که ۵/۲ درصد از کل شاغلان ساکن شهرها در بخش کشاورزی، ۲۹/۶ درصد در بخش صنعت و معدن و ساختمان و برق و گاز و آب، ۷/۸ درصد در حمل و نقل و ارتباطات، ۱۲/۵ درصد در بخش فروش هتل و رستوران و ۴۰/۷ درصد در بخش خدمات مالی و ملکی، اجتماعی و شخصی اشتغال داشته و فعالیت عمده ۴/۲ درصد نیز نامشخص گزارش شده است که خود نشان از رشد مشاغل دولتی و خدماتی شهری می‌باشد. (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۲۴)

جدول ۲-۱. توزیع جمعیت شاغل برحسب وضع شغلی طی دهه ۶۰

وضع شغلی	تعداد(نفر)	درصد
کارفرمایان	۳۴۱,۳۰۱	۳
کارکنان مستقل	۴,۳۹۷,۸۹۷	۳۹/۹
مزد و حقوق بگیران بخش عمومی	۳,۴۵۴,۴۳۷	۳۱/۳
مزد و حقوق بگیران بخش خصوصی	۱,۸۸۱,۶۸۲	۱۷/۱
کارکنان خانوادگی بدون مزد	۴۹۶,۶۰۰	۴/۵
اظهار نشده	۴۶۴,۰۴۵	۴/۲
جمع شاغلان	۱۱,۰۳۵,۹۶۲	۱۰۰

از سویی بایستی خاطر نشان ساخت که دیوانیان و حقوق بگیران بخش دولتی و خصوصی در جمهوری اسلامی از چند مسأله رنج می‌بردند که خود باعث افزایش نارضایتی در طبقه‌ی متوسط جدید می‌گردید؛ حقوق کارمندان در ۱۰ سال اول استقرار جمهوری اسلامی به میزانی نبود که بتوانند حداقل زندگی معیشتی خویش را اداره کنند. براساس مقررات اداری در سال‌های جنگ سقف حداقل و حداکثر حقوق کارکنان دو



هزار و پانصد تومان تا بیست هزار تومان تعیین شده بود. در سال‌های پس از جنگ حقوق کارمندان افزایش یافت ولی چون نرخ تورم بیش از نرخ رشد دستمزدها و حقوق بود، مسأله‌ی فقر کارکنان هر روز نسبت به گذشته دامنه‌ی وسیع‌تری یافت. این وضعیت، بسیاری از حقوق‌بگیران دولتی را به مشاغل دوم و سوم سوق داد و تعدادی هم در معرض ابتلاء به فساد قرار گرفتند. (رفیع پور، ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۷۷)

به موازات گسترش بوروکراسی‌های دولتی و افزایش تعداد کارمندان، تحصیلات عمومی و عالی از سال ۱۳۶۱ یعنی پس از چهار سال که از انقلاب اسلامی می‌گذشت مورد استقبال عموم، به ویژه طبقه‌ی متوسط جدید قرار گرفت. در چهار سال اول به خاطر تعطیلی سه ساله دانشگاه که با پاکسازی استادان همراه بود، نظام آموزش عالی کشور در حال رکود بود. در فاصله ۶۱-۱۳۵۶ حدود ۱۹,۰۰۰ هزار متخصص ایرانی مهاجرت کردند. در همین مدت تعداد اساتید دانشگاه‌های مختلف کشور از ۱۶,۰۰۰ نفر به ۸,۶۶۱ نفر تنزل نمود. (زند نائینی، ۱۳۷۲: ۴۸) بنابراین در سال ۱۳۶۱ با بازگشایی دانشگاه‌ها و تأسیس دو مرکز آموزش عالی غیردولتی و غیرانتفاعی (دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه امام صادق)، تعداد دانشجویان بیشتر شد. در سال تحصیلی ۱۳۷۶ تعداد دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی با ۷/۸ درصد افزایش در حدود ۶۵۹ هزار نفر بود. (ازغندی، ۱۳۸۴: ۱۳۲)

گسترش و توسعه دانشگاه و افزایش اساتید و دانشجویان، از آن جهت اهمیت دارد که هر چه تعداد دانشجویان در جامعه‌ای بیشتر باشد، افراد تحصیل‌کرده به عنوان یکی از شاخصه‌های طبقه متوسط جدید، نقش مؤثرتری در تغییر و تحولات سیاسی جامعه دارند به گفته‌ی هانتینگتون، دانشجویان، بیش از دیگران با جهان نوین و قلم‌های پیشرفته عرف آشنایی دارند و در ذهن آنان دو شکاف وجود دارد که آن شکاف میان اصل نوین‌شدگی و تلاش به منظور تحقق آن در جامعه است. دانشجویان و افراد تحصیل‌کرده‌ی جامعه با مشاهده تفاوت عمیق میان جامعه خود و جوامع پیشرفته و



توسعه یافته مطالبات بیشتری از نظام سیاسی داشته و خواهان پیوستن به صف ملت‌های توسعه یافته می‌باشند. (فوزی و رضانی، ۱۳۸۸)

می‌توان گفت سبک زندگی، به شیوه زندگی طبقات مختلف اجتماعی‌ای اطلاق می‌شود که به عواملی نظیر نوع مسکن و محله مسکونی، نحوه گذراندن اوقات فراغت، فعالیت‌های فرهنگی و مصرف کالاهای فرهنگی همچون کتاب، مجله، فیلم، موسیقی، برنامه‌های رادیو و تلویزیون و ... بستگی دارد، (انصاری، ۱۳۷۷: ۱۸۱) که خود نشان از نوع ساختار طبقاتی جامعه است. بنابراین شکل‌گیری نیروی سیاسی طبقه متوسط جدید فرآیندی تدریجی بود که ادامه‌ی سیطره ساختار سیاسی بر ساختار اجتماعی و اقتصادی و رانتی بودن اقتصاد نیز بعد از انقلاب این روند را به‌کندی پیش می‌برد؛ چراکه معمولاً رژیم‌های رانتیر وقتی صحبت از دموکراسی می‌کنند، مقصود و مراد آنها با درک لیبرال از حاکمیت دولت - ملت، حکومت مردم بر مردم و کنترل و نظارت بر

قدرت هیچ‌سختی ندارد. در این رژیم‌ها نوعی اقتدارطلبی چندقطبی شده یا حکومت مطلق لیبرالیزه و یا حتی حکومت نیمه‌مطلق وجود دارد. (پرته، ۱۳۸۷: ۸۷) دموکراسی با حاکمیت دولت - ملت ایجاد می‌شود و نظارت مردم مهمترین رکن آن است، اما در دولت‌های رانتیر، نظارت مردم جایگاهی ندارد. در تحولات اجتماعی، طبقه متوسط و نهادهای مدنی بر دولت نظارت دارند، اما وقتی طبقه متوسط وابسته به دولت شود آیا انتظار نظارت از آن می‌رود؟ (محمدی فر و محمدی، ۱۳۹۱: ۶)

همچنین به اعتقاد مایکل و راس درآمدهای نفتی، حکومت‌های تحصیلدار را قادر می‌سازد تا از شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی مستقل از دولت و بنابراین دارای انگیزه درخواست حقوق و آزادی‌های سیاسی جلوگیری کند. این نظریه در ادعای مور ریشه دارد مبنی بر اینکه شکل‌گیری یک طبقه بورژوازی مستقل به پیدایش دموکراسی در انگلستان و فرانسه کمک کرد (Ross, 2001: 53)؛ اما در ایران شکل‌گیری گروه‌ها براساس روندهای مشخص تولیدی و قشربندی اقتصادی نبوده است، بلکه براساس

سیاست‌پژوی

سیری بر هویت طبقه متوسط



خواست دولت فراطبقاتی، آن هم به صورت امتیاز بوده است. با ورود نفت و مدیریت نفتی، دولت رانتیر در ایران برای پشتیبانی و مشروعیت کارکردی دست به طبقه‌سازی بویژه طبقه متوسط که از لحاظ مالی مستقل نبوده، زده است. این پروسه باعث شد که طبقات در برابر دولت حقی نداشته باشند و نتوانند دولت را به چالش بکشند. بنابراین رانت به مثابه چرخه‌ای در اقتصاد می‌باشد که دولت‌سازی را در ایران شکل داده است. این روند باعث شده نهادهایی ایجاد شوند که وابستگی متقابل به نفت دارند نه به ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های بالقوه و بالفعل جامعه. این امر باعث شده که دولت رانتیر با توجه به سازوکارهای غیرواقعی و بدون توجه به منافع سایر طبقات در مافوق آنها قرار داشته باشد. (محمدی فر و محمدی، ۱۳۹۱: ۶)

بنابراین عواید نفتی تا هنگامی که تا حد زیادی افزایش یافته و دست کم ۱۰٪ تولید ناخالص ملی را تشکیل دهد استقلال غیرعادی اقتصادی و سیاسی دولت را از نیروهای مولد و طبقات اجتماعی فراهم می‌آورد. این عواید برای کل جامعه به صورت یک منبع نامرئی و تقریباً اسرارآمیز رفاه فزاینده درآمده است. با توجه به جنبه‌های فنی و جامعه‌شناسی عواید نفت، این عواید به دولت انعطاف‌ناپذیری زیادی در مورد پرداخت‌ها، چه در داخل و یا خارج می‌دهد. (کرد زاده، ۱۳۸۰: ۵۶) بنابراین، اگرچه توسعه شهری و مهاجرتی و دانشگاهی و بالاتر رفتن میزان تحصیلات و... که در بالا ذکر شد، خود شاخصه‌های کمی رشد طبقه متوسط جدید بعد از انقلاب بود، ولی سلطه ساخت دولتی بر سایر ساخت‌های اجتماعی و اقتصادی باعث کاهش رشد کیفی و قدرت تاثیر گذاری این طبقه در جریان‌های سیاسی و اجتماعی در این دهه شد. همچنین وابستگی بخش‌هایی از این طبقه (مثلاً از طریق انجمن‌های اسلامی دانشجویان، انجمن مدرسین دانشگاه‌ها و جامعه اسلامی دانشگاهیان) به حکومت از انسجام سیاسی این طبقه جلوگیری می‌کرد. در حوزه حقوق بگیران دولتی نیز برقراری انجمن‌های اسلامی کارمندان عامل کنترل فعالیت سیاسی و فکری آنها بود که



باعث شده بود این طبقه موضعی انفعالی نسبت به تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه طی آن دهه داشته باشد. بنابراین طی این دهه با تعارضی در خصوص وضعیت طبقه متوسط جدید روبرو هستیم؛ چراکه از یک سو شاهد رشد کمی این طبقه با توسعه شهری و مهاجرتی و تحصیلات و سبک زندگی شهری و مشاغل دولتی هستیم و از سوی دیگر به دلیل نداشتن احزابی مشخص، که نمایندگی این طبقه را داشته باشند یا عدم امکان فعالیت این احزاب شاهد هستیم.

بهر حال این طبقه در جمهوری اسلامی هم نقش آفرین بوده و هم حالت انتقادی داشته است. با این حال طبقه متوسط جدید که بایستی موتور محرکه دموکراتیک در جامعه باشد و پایه توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی قرار بگیرد و جامعه مدنی را شکل بدهد با استفاده از مزایای مالی دولت، به رخوت و سستی کشانده شده و از نقش تاریخی و رسالت ماهوی خود مانند کشورهای پیشرفته باز مانده است. (محمدی فر و محمدی، ۱۳۹۱: ۶)

سیاست پژوهی

۲-۳. طبقه متوسط جدید بعد از انقلاب طی دهه ۷۰

در این دوره، شاهد رهبری جدید و ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی و نیمه دوم این دهه شاهد ریاست جمهوری محمد خاتمی (واقعه ۲ خرداد) هستیم. عواملی چند باعث ایجاد تحولاتی در ساختار قشربندی اجتماعی و به ویژه در قشرهای بالای جامعه گردید: یکی از این عوامل وحدت نظر رهبری جدید با رئیس جمهور درباره تجدید نظر در عرصه اقتصاد و سیاست داخلی و خارجی بود. (بحرانی، ۱۳۸۹: ۲۵) رئیس جمهور رفسنجانی وعده بازسازی و همین طور تغییر جهت سیاست های اقتصاد چپ اسلامی را داد، سیاست هایی که در دهه ۶۰ سبب افزایش کنترل دولت بر اقتصاد شده بود. رفسنجانی حرکتی را در جهت تغییر اقتصادی بر مبنای بازار آغاز کرد ... وی می کوشید جایگاه تکنوکرات ها را ارتقا بخشد. او دو برنامه پنج ساله متوالی را سازمان داد که هدفش بازسازی ویرانه های جنگ، بهبود زیرساخت ها و افزایش تولید و رشد از



طریق سرمایه گذاری خصوصی و خارجی بود. (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۲۵)

عامل دیگر، تغییر جهت هدف برنامه‌های توسعه از توسعه درون نگر به ترویج صادرات و سیاست تجارت آزاد بود که موانع فعالیت بخش خصوصی را کاهش می‌داد، اما پس از آزادسازی اقتصادی، پول بیشتر به سوی املاک و مستغلات و ساختن آپارتمان‌های لوکس در تهران جریان پیدا کرد تا سرمایه‌گذاری مولد. (کدی، ۱۳۸۳: ۵۶)

جدول ۲- ۲.۲ مار نفوس و مسکن سال ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵

سال	کل جمعیت	شهرنشین	روستانشین	درصد شهرنشین	درصد روستانشین
۱۳۵۵	۳۳,۷۰۸,۷۴۲	۱۵,۸۵۴,۶۸۰	۱۷,۸۵۴,۰۶۴	۴۷/۰	۳۵
۱۳۶۵	۴۹,۴۵۵,۰۱۰	۲۶,۸۴۴,۵۶۱	۲۲,۳۴۹,۳۵۱	۵۴/۳	۴۵/۷
۱۳۷۵	۶۰,۰۵۵,۴۸۸	۳۶,۸۱۷,۷۸۹	۲۳,۰۲۶,۲۹۳	۶۱/۳	۳۸/۷

عامل دیگر، رشد تحصیلات و توسعه دانشگاه‌ها و رشد تعداد زنان در حوزه تحصیلات دانشگاهی بود. در سال ۱۳۷۵ جمعیت دانش‌آموزی و دانشجویی به ۱۹/۸ میلیون نفر رسید در سال تحصیلی ۱۳۷۶ تعداد تنها دانشجویان دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی دولتی تا ۸٪ افزایش حدود ۶۲۵ هزار نفر و دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی با ۷/۸٪ افزایش در حدود ۶۵۹ هزار نفر بود. در سال ۱۳۷۸ تعداد دانشجویان در سراسر ایران به ۱/۵ میلیون نفر می‌رسید. تعداد معلمان ۴۵۷ هزار نفر به ۵۸۹ هزار نفر و اعضای هیئت‌های علمی دانشگاه‌ها از ۱۲ هزار و ۶۹۴ نفر به ۳۶ هزار و ۴۸۶ نفر رسید. (رضایی، ۱۳۷۸: ۱۱۰) بنابراین طی این دهه، طبقه متوسط جدید واجد شرایط اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک لازم برای ظهور و فعالیت به عنوان نیروی سیاسی بوده است؛ زیرا هم رابطه اقتصادی ضعیفی با حکومت داشته، هم از نظر سیاسی احساس



بیگانگی می‌کرده و از مشارکت سازمان یافته در سیاست محروم بوده و هم از حیث ایدئولوژیک با ایدئولوژی سنت‌گرای اسلامی سازش نداشته است. همچنین انسداد فضای سیاسی و عدم امکان مشارکت خودجوش، بویژه در سالهای پس از ۱۳۶۸ در گسترش آگاهی سیاسی طبقات متوسط موثر بود. تاکید بر تعهد ایدئولوژیک در استخدام‌ها به جای تخصص و کارشناسی، بیش از همه به طبقه متوسط جدید آسیب می‌رساند. همچنین کنترل اخلاقی و فرهنگی و فکری از طرق مختلف و نظارت بر رسانه‌های جمعی، به طبقه متوسط جدید بیش از دیگران لطمه وارد می‌کرد. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۳۸)، همچنین در ادامه به زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی نارضایتی طبقه متوسط جدید و دلایل فعال شدن آن از نظر سیاسی اشاره می‌کنیم. روی هم رفته پس از انقلاب اسلامی سرمایه‌داری تجاری به صورت وجه غالب نظام اقتصادی ایران درآمد و به رغم فراز و نشیبها و چرخشهایی در ماهیت اجتماعی سیاستهای دولت، غلبه سیاسی هم پیدا کرد. سلطه سرمایه‌داری از یک سو و گسترش شکاف طبقاتی از سوی دیگر همراه با مواضع سنت‌گرایانه دولت، طبقه متوسط جدید را به نحو فزاینده‌ای در تنگنای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی قرار می‌داد. (همان: ۱۳۱) همچنین با محدود شدن مجاری مشارکت طبقه متوسط جدید در حکومت بطورکلی به طبقات و شئون سنتی، روحانی و بازاری، بر شدت نارضایتی این طبقه می‌افزود. بنابراین محدودیت‌های اقتصادی، اجتماعی، ایدئولوژیک و سیاسی در ظهور نیروی سیاسی جدید (منتقد) از درون طبقه متوسط جدید همراه با یکدیگر تاثیر داشتند. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۳۲) در این دهه شاهد توسعه‌ی وسایل ارتباط جمعی هستیم به طوری که باید گفت از کل ۱۲/۲ میلیون خانوار کشور در سال ۱۳۷۵، تنها یک میلیون خانوار فاقد رادیو و تلویزیون بودند. بنابراین رشد و گسترش رسانه‌های عمومی در قالب انواع مطبوعات، را شاهدیم. (اقتصاد ایران: ۱۳۷۸) بنابراین تغییر شیوه زندگی که خود یکی از شاخه‌های توسعه طبقه متوسط است را در این دوره شاهد هستیم. (مرکز آمار ایران: ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵ و ۱۳۸۵).

سیاست‌پژوی

سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران



جدول ۲-۳. وضعیت مسکن و میزان برخورداری از امکانات و تسهیلات (خانوده)

امکانات و تسهیلات	۱۳۶۵	۱۳۷۵	۱۳۸۵
حداقل دارای برق	۶,۹۰۸,۲۲۲	۸,۰۴۹,۲۵۱	۱۱,۷۰۶,۴۴۲
حداقل دارای تلفن	۹۴۰,۴۷۷	۱۲۶,۸۵۴	۴,۰۲۶,۶۴۸
حداقل دارای آب لوله کشی	۶,۱۲۷,۴۴۷	۷,۰۸۷,۳۵۰	۱۰,۷۱۲,۲۷۱
حداقل دارای گاز لوله کشی	۴۹۸,۵۴۷	۱,۰۸۴,۵۷۶	۳,۸۱۹,۸۴۶
حداقل دارای کولر	۲,۳۱۷,۲۹۲	۲,۵۶۱,۹۹۹	۴,۱۴۷,۲۵۵
حداقل دارای دستگاه حرارت مرکزی	۴۵۵,۹۸۴	۴,۶۷۰,۷۰۸	۷۶۷,۴۱۶
مسکن ملی عرصه و اعیان	۴,۷۰۹,۸۸۸	۶,۸۱۴,۲۲۱	۸,۴۴۴,۲۰۸

بعد از روی کار آمدن دولت سازندگی آقای هاشمی رفسنجانی به واسطه توسعه اقتصادی و تحرک اجتماعی نسبی که در این دوره صورت پذیرفت، علایق طبقه متوسط جدید رو به گسترش نهاد. این علایق بیشتر در حوزه سیاسی بود و مشارکت در امور سیاسی و آزادی بیان و انتقاد و قانون مداری و... را شامل می شد. اما با توجه به اینکه پیشبرد توسعه اقتصادی، امنیت در سرمایه گذاری خود عدم انتقاد را ایجاب می کرد (بنا به اعتقاد دولت سازندگی)، بنابراین سیاست های توسعه اقتصادی دولت رفسنجانی از یک سو موجب گسترش آموزش عالی و رشد جمعیت روشنفکری و طبقه متوسط جدید شد و از سوی دیگر نبود آزادی های مشارکت سیاسی، اقشار تحصیل کرده و روشنفکر را از نظام سیاسی و دولت بیگانه نمود؛ به همین دلیل دولت سازندگی از تاثیر نوسازی بر سیاست غافل ماند و همین امر موجب شد که در انتخابات بعدی، آقای خاتمی، که شعارش بر محور باز نمودن فضای سیاسی هم در داخل و هم در خارج قرار داده بود، پیروز انتخابات شود. (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۶۵-۶۷)

بنابراین در متن جامعه، اکثریت طبقه متوسط مدرن، فراتر از چهارچوب موجود می اندیشیدند و در دوم خرداد ۱۳۷۶ فرصتی یافتند تا خود را نشان دهند. دوم خرداد،



تجلی حضور طبقه متوسط جدید و بخش‌های سنتی طبقات پایین بود. پس از دوم خرداد، فرصت بیشتری برای فعالیت طبقه متوسط پدید آمد و سیر صوری رشد این گروه هم چنان ادامه پیدا کرد. در انتخابات مجلس ۱۳۷۸ اکثریت مجلس در اختیار این گروه قرار گرفت. این گروه عمدتاً در قالب حزب مشارکت، ملی مذهبی‌ها و... بخش-هایی از بلوک قدرت را اشغال کردند، اما هم چنان در جدال با بخش‌های سنتی بلوک قدرت به سر می‌برند. (عراقی: ۱۳۸۶)

یکی دیگر از اجزاء اصلی جنبش طبقه متوسط جدید را، سازمان‌های دانشجویی تشکیل می‌دهند. انجمن‌های اسلامی دانشجویان بویژه از سال ۱۳۶۸ به بعد هویت مستقلی یافته‌اند. پیش از آن انجمن‌های دانشجویان ابزار اعمال قدرت سیاسی و ایدئولوژیک حکومت در دانشگاه‌ها بودند و در مسائل اساسی و موضع‌گیری‌های عمده از آن حمایت می‌کردند. اما بتدریج در دهه ۱۳۷۰ گرایش‌های انتقادی و دموکراتیک در

بین آنها رواج یافت و علائق و مسائل صنفی مورد توجه آنها قرار گرفت؛ بویژه در پیرامون انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ و پس از آن چنین گرایشی به شدت افزایش یافت. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۳۱) همچنین بایستی اشاره داشت که انتخابات ۱۳۷۶ نشان دهنده شکل‌گیری قشر مشاکت جوی تازه‌ای در میان جوانان طبقات متوسط بود. طبعاً عوامل مختلفی در ظهور این قشر نقش داشته‌اند. هر بیست سالی نسل عوض می‌شود. این نسل جدید گرچه در دوران جمهوری اسلامی زیسته، ولی تجربه‌ای از دوران انقلاب ندارد و چنانکه قبلاً گفته شد بیشتر با وعده‌های انقلاب سرو کار داشته است. نقش دادن وعده‌های مختلف، فضای اجتماعی را اشباع می‌کند و خواست می‌آفریند. دیگر اینکه تعارض‌هایی میان آموزش‌های خانواده، مدرسه، اجتماع و دولت وجود دارد. فشارهای متعارض بر روی فرد از جانب خانواده، گروه سنی، گروه طبقاتی، مدرسه، رسانه‌های دولتی و غیره در ذهن فرد تعارض می‌آفریند. اما فاصله فزاینده‌ای که میان حکومت و مردم افتاده موجب می‌شود که این تعارض‌ها در جهت خلاف جامعه

ریاست‌پژوی

سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران



پذیری سیاسی عمل کند. به رغم وضعیت کتب درسی، رسانه‌ها و کنترل فکری و آموزشی، جامعه پذیری سیاسی در ایران ضعیف است. (بشیریه ۱۳۸۶: ۷۵۸ و ۷۵۹) بنابراین در دهه ۱۳۷۰ طبقه فعال سیاسی جدیدی پدید آمده است که با توجه به ویژگی‌هایی چون تحصیلات و توسعه نهادهای بووکراتیک و....خواسته‌های مشخص دموکراتیک دارد و از ایدئولوژی نسبتاً روشنی برخوردار است. گرچه پایگاه اجتماعی این طبقه فعال سیاسی طبقه متوسط جدید است، لیکن ویژگی اصلی آن را نه خواسته‌های اقتصادی محض بلکه مطالبات فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک و سیاسی تشکیل می‌دهد که تحقق آنها نیازمند استقرار نهادهای دموکراتیک است. هسته اصلی این نیروی سیاسی - اجتماعی جدید را به طور کلی روشنفکران تشکیل می‌دهند و خود به واسطه همین آرمانهای روشنفکری است که این طبقه فعال جدید سامان و تعیین یافته است. (بشیریه، ۱۳۸۱، ۱۳۰-۱۳۲)

۳-۳. طبقه متوسط جدید بعد از انقلاب طی دهه ۸۰

در خصوص رشد جمعیت شهری طی دهه ۸۰ بایستی خاطر نشان ساخت که با توجه به آمار نفوس و مسکن سال ۱۳۸۵ و ۱۳۹۰ که در جدول شماره ۱-۵ مشاهده می‌شود، در مقایسه‌ی این دو، ما همچنان شاهد رشد جمعیت شهری هستیم.

جدول شماره ۲-۴- نتایج سرشماری نفوس و مسکن ۱۳۹۰ در خصوص درصد رشد جمعیت

شهرها

کل کشور		نقاط شهری		نقاط روستایی	
۱۳۹۰	۱۳۸۵	۱۳۹۰	۱۳۸۵	۱۳۹۰	۱۳۸۵
70.5	48.3	22.1	70.5	48.3	22.1
75.1	53.6	21.4	75.1	53.6	21.4

نکته مهم اینکه بر اساس آخرین آمار سرشماری سال ۹۰، معادل ۳۱.۳ درصد از بیکاران کشور تحصیلات عالی دارند و از سویی دیگر هم اکنون (۱۳۹۲) ۱۸.۲ درصد از



شاغلان دارای تحصیلات عالی هستند. روند بیکاری در سال‌های اخیر به گونه‌ای بوده که همواره به درصد بیکاران با تحصیلات عالی افزوده شده است به طوری که این میزان در سال ۸۰ معادل ۱۰.۳ درصد بود. بنابراین بیکاری فارغ التحصیلان دانشگاهی همواره یکی از مشکلات عمده در حوزه کار و اشتغال در این دهه بوده است به طوری که می‌توان مهمترین شاخص‌ها در موضوع بیکاری را در کشور بیکاری جوانان، زنان و افراد تحصیل کرده عنوان کرد. پس نرخ بیکاری جوانان بیش از دو برابر نرخ بیکاری در کل کشور است. همچنین نرخ بیکاری زنان جوان حدود چهار برابر نرخ بیکاری در کل کشور اعلام شده است و نرخ بیکاری در کشور برای سال ۹۱ معادل ۱۲.۲ درصد، نرخ بیکاری جوانان ۲۶.۹ درصد و بیکاری زنان جوان ۴۱.۵ درصد اعلام شده است. بی تردید محاسبه بیکاری در میان جوانان تحصیل کرده و زنان جوان دارای تحصیلات دانشگاهی از آمارهای ارائه شده، بیشتر است. (تفاهم: ۱۳۹۲) بنابراین با توجه به چنین مسأله‌ای، این

محصلان بیکار که خود نمایندگان اصلی طبقه متوسط جدید هستند نارضایتی شان از شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه بیشتر شده و این مسأله بیش از هر چیز حس محرومیت و ناتوانی و بی قدرتی را در این قشر در دستیابی به اهداف اجتماعی شان حتی با وجود در دست داشتن ابزار لازم (تحصیلات و تخصص...) را در این دهه تشدید ساخته است.

بنابراین با دوم خرداد از طریق شبکه‌های نامرئی اجتماعی، ناگهان مردم همسان عمل کردند. این نشان می‌دهد که این پتانسیل تا زمانی که اکتشاف نشود، مثل چاه نفت بالا می‌آید و سپس فرو کش می‌کند. در همین راستا یکی از انتقادهای وارده به دوره اصلاحات این بود که رفتارهای مدنی کم تقویت شدند و از آنها حمایتی به عمل نیامد، یعنی فضایی برای این رفتارها به وجود نیامد. مثلاً انتخابات شوراها در دوره اصلاحات انجام گرفت که خوب هم بود، اما در نهایت شوراها کاری را که باید انجام می‌دادند، انجام ندادند. در کنار هر نهاد مدرن، یک نهاد ناظر هم باید وجود داشته باشد که جلوی

سیاست‌پژوی

سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران



کجروی آن نهاد را بگیرد. اما شورای شهر در دوره اول به محل دعوی سیاسی بدل شد و در دوره دوم هم به شکست انجامید و تبدیل به نهادی در بدنه دولت شد. یعنی به جای تقویت جامعه مدنی، دولت بزرگ‌تر شد. (آزموده، ۱۳۹۱: ۳) از سویی دیگر با توجه به اینکه انتخابات از ابزار تحقق مردم سالاری و از مؤلفه‌های مشارکت سیاسی است به عبارت دیگر، محور اصلی مشارکت سیاسی، مشارکت انتخاباتی است. انتخابات دوره هشتم ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۰ و میزان مشارکت شهرهای کوچک و بزرگ خود می‌تواند نشان آن میزان مشارکت و رضایت طبقه متوسط جدید در این دوره برای ما باشد.

بایستی اشاره داشت که در مقایسه استان تهران با دوره هفتم انتخابات، ما شاهد ۱۳/۸ درصد کاهش مشارکت هستیم و به طور کل اگر استان تهران را بعنوان یکی از استان‌های اصلی که نمایندگی طبقه متوسط جدید را می‌کند در نظر بگیریم، مشاهده می‌کنیم که نرخ مشارکت مردم استان تهران تا هفتمین دوره که در سال ۱۳۷۶ برگزار شد، همچنان زیر ۵۰ درصد باقی ماند. مشارکت تهرانی‌ها در انتخابات سال ۱۳۷۶ به ناگهان افزایش چشمگیری یافت، اما این مشارکت در سال ۱۳۸۰ بار دیگر کاهش یافت و به ۶۸/۸ درصد رسید. این روند در سال ۱۳۸۴ نیز سیر نزولی خود را با شدت بیشتری در پیش گرفت و به میزان حدوداً ۴۵ درصد نزدیک شد. این رقم در انتخابات مجلس سال ۸۶ باز هم کاهش نشان داد و به زیر ۴۰ درصد رسید (وزارت کشور، اداره کل انتخابات، ۱۳۸۵) که خود نشان از سرخوردگی خواسته‌های طبقه متوسط شهری از سیاست‌های اعمال شده دوره قبلی ریاست جمهوری خاتمی و طیف اصلاح طلبان، که نمایندگی خواسته‌های این طبقه را نیز داشتند، است.

به طور دقیق‌تر، در انتخابات سال ۸۴ با نگاهی آماری-تحلیلی به این انتخابات می‌توان به این تحلیل دست یافت که ارتباط مشخصی به نوع شهرستان‌ها از نظر کوچکی و متوسط و بزرگ با نوع رأی افراد با توجه به توسعه بیشتر طبقه متوسط در



شهرستان‌های بزرگ وجود دارد:

۳-۱-۱. شهرستان‌های کوچک

در شهرستان‌های کوچک به طور متوسط در ۲۰۰ شهرستان کوچک آقای کروی (۲۲.۲ درصد)، هاشمی (۲۱.۲ درصد)، معین (۱۵.۳ درصد)، احمدی نژاد (۱۵ درصد) و قالیباف (۱۴.۴ درصد) به ترتیب رتبه‌های اول تا پنجم را کسب کرده‌اند. (خاکبان، ۱۳۸۷)

۳-۲-۲. شهرستان‌های متوسط

در شهرستان‌های متوسط به طور میانگین آقایان کروی (۲۲.۷ درصد)، هاشمی (۲۱.۵ درصد)، احمدی نژاد (۱۶.۲ درصد)، معین (۱۶.۱ درصد) و قالیباف (۱۵.۵ درصد) به ترتیب رتبه‌های اول تا پنجم را داشته‌اند. همچنین بررسی آرا در نقاط شهری و روستایی نشان می‌دهد که آقایان هاشمی، معین و قالیباف در شهرستان‌های با اکثریت روستایی رای بیشتری داشته‌اند، در مورد آقای کروی با درصد کمی وضعیت در نقاط شهری بهتر بوده است و در مورد آقای احمدی نژاد همانند شهرستان‌های کوچک ملاحظه می‌شود که درصد آرای ایشان در نقاط شهری به میزان قابل توجهی بیشتر از نقاط روستایی است. (خاکبان: ۱۳۸۷)

۳-۳-۳. شهرستان‌های بزرگ

در شهرستان‌های بزرگ کشور آقایان احمدی نژاد (۲۴.۸ درصد)، هاشمی (۲۲.۷ درصد)، قالیباف (۱۵.۵۵ درصد)، کروی (۱۳.۸ درصد) و معین (۱۳.۲ درصد) به ترتیب حائز اکثریت آرا شده‌اند. در مورد آقایان هاشمی، قالیباف و معین، تفاوت قابل ملاحظه در آرای نقاط شهری و روستایی وجود ندارد. لیکن آقای کروی به طور قابل توجهی در نقاط روستایی دارای رای بیشتری است و آقای احمدی نژاد مشابه شرایط شهرستان‌های کوچک و متوسط در شهرستان‌های بزرگ نیز در نقاط شهری حائز آرای بیشتری



شده‌اند. بنابراین می‌بینیم با توجه به کاهش مشارکت در شهرهای بزرگ از یک سو و بیشترین میزان آرای آقای احمدی نژاد که خود را نماینده طبقات پایین جامعه در برابر تکنوکرات‌ها معرفی می‌کرده می‌توان دید که بخش زیادی از طبقه متوسط جدید در شهرهای بزرگ به دلیل همان سرخودگی‌هایی که از جریان اصلاحات در خصوص برآورده شدن مطالباتشان گفته شده بود یا رأی نداده و یا اگر رأی داده به طیف مقابل تکنوکرات‌ها رأی داده شده که خود نشان از انفعال سیاسی بیش از پیش این طبقه در این دهه می‌باشد.

بررسی آراء در مرحله دوم انتخابات ۸۴ نشان می‌دهد که تفاوت چندانی در میزان کسب آراء توسط کاندیداها در نقاط شهری و روستایی و همچنین در شهرهای کوچک، متوسط و بزرگ مطابق طبقه بندی انجام شده، مشابه آنچه در مرحله اول انتخابات بود، وجود ندارد و در نهایت آقای محمود احمدی نژاد برنده انتخابات این دوره گردید. (خاکیان، ۱۳۸۷)

روی هم رفته، گرچه از حیث عوامل ساختاری و درازمدت مثل توسعه اقتصادی، گسترش آموزش و ارتباطات، نوسازی اجتماعی و گسترش طبقه متوسط جدید و پیدایش جامعه مدنی و غیره زمینه‌های مناسبی برای گذار به دموکراسی در ایران فراهم آمده است (و طبعاً از این جهات ایران در مقایسه با دموکراسی‌های فقیر از شاخص‌های بالاتری برخوردار است)، اما از حیث عوامل سیاسی دچار امتناع شده است. (بشیری، ۱۳۸۴: ۹۷) بنابراین تعارض و یا ناهماهنگی فزاینده میان ایدئولوژی رسمی و کردارها و افکار عمومی، زمینه‌ی اصلی آنومی یا بی‌هنجاری سیاسی و انفعال فزاینده‌ی برخاسته از آن را (برای طبقه متوسط جدید در ایران) تشکیل می‌دهد. در تحلیل تاریخ معاصر، ایران از چشم‌انداز مفهومی آنومی به نظر می‌رسد که دهه سوم انقلاب با توجه به ناهماهنگی فزاینده مذکور شدیدترین میزان آنومی اجتماعی و سیاسی را شاهد هستیم. از این چشم‌انداز، جغرافیای فرهنگ و اخلاق و سیاسی در ایران معاصر را



عناصری چون ضعف نمادهای همبستگی و هویت بخشی، پاره پارگی نظام ارزشی، تضعیف روابط در حوزه عمومی و گسترش بی تفاوتی و انفعال اخلاقی و سیاسی تشکیل می‌دهد.

پس به طور کلی منظور از آنومی در شرایط این دهه ایران، ضعف هنجارها و همبستگی ایدئولوژیک از یک سو و عدم استقرای همبستگی و هنجارهای دموکراتیک از سوی دیگر است. خلاء هنجاری که در این میان پدید می‌آید همان آنومی است. (بشیریه، ۱۳۸۴: ۹۸ و ۹۹) خود همین مسئله باعث کم‌رنگ شدن فعالیت طبقه متوسط جدید در این دهه می‌شود یعنی وجود چنین آنومی سیاسی خود باعث می‌گردد که طبقه متوسط جدید، آن کنشگری سیاسی خاص خود را در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در راستای توسعه سیاسی و اجتماعی نداشته باشد.

در انتخابات دوره دهم ریاست جمهوری می‌توان گفت فعال شدن گرایش‌های غربی و نگاه مدرن طبقه متوسط جدید بیش از آنکه در شعارهای اصلاح طلبانه ی میرحسین موسوی آشکار شود، در نفرت از خصوصیات محمود احمدی نژاد تجلی یافت. در این زمینه می‌توان به وارونگی و تبدل صفات و عناصر گفتمانی تحت تأثیر این نفرت سیاسی قائل بود. بطور مثال مفاهیمی چون ساده زیستی به عقب ماندگی، دیپلماسی تهاجمی به تهور و بی عقلی سیاسی، مردم داری به مردم فریبی و پوپولیسم و معنویت گرایی به خرافه گرایی تغییر معنا دادند. خود این مسأله نشان از حرکت سلبی در فعالیت طبقه متوسط در جامعه می‌باشد که دلیل آن نبود نسبی نمایندگی مشخص حزبی طبقه متوسط جدید در انتخابات می‌باشد که خود ناشی از عدم استقلال اقتصادی این طبقه از دولت می‌باشد.

در مقابل طرف اصولگرا همچنان بر حاشیه گرایی به جای تمرکز گرایی و ثبات قدم بر سر اصول به جای رواداری و تساهل تأکید داشت. همچنین مطابق جدول شماره ۱-۶ مشاهده می‌گردد که در استان تهران بیشترین آرای آقای موسوی متعلق به مراکز در

ریاست‌پژوی

سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران



تهران می‌باشد که متعلق به طبقه متوسط جدید می‌باشد که خود نشان از افزایش مشارکت طبقه متوسط جدید است. بنابراین اگرچه مشارکت افزایش یافته ولی به دلیل نبود نمایندگی حزبی و برنامه‌های مشخص این مشارکت به نظر می‌رسد بیشتر در راستای حذف آقای محمود احمدی نژاد بوده است تا انتخاب فردی که نماینده اصلی این طبقه با برنامه مشخص برای رسیدن به خواسته‌هایشان بوده باشد.

جدول شماره ۲-۵- میزان آرای تهران در انتخابات ۸۸

شهرستان	کل آرای (مأخوذه)	احمدی نژاد	موسوی
شمیرانات	۳۲۰,۱۱۴	۱۰۲,۴۳۳	۲۰۰,۹۳۱
ری	۳۴۰,۴۱۰	۲۲۰,۳۵۷	۱۰۶,۶۵۰
مرکز شهرستان	۴,۱۷۹,۴۸۸	۱,۸۰۹,۸۵۵	۲,۱۶۶,۲۴۵
جمع	۴,۸۴۰,۰۱۲	۲,۱۳۲,۶۴۵	۲,۴۷۳,۸۲۶

از سویی دیگر در این دهه طرح هدفمند کردن یارانه‌ها البته طرح دولت مشخصی نبود اما پیامدهای آن عمیق و نامکشوف خواهد بود. حتی ممکن است این طرح به استقلال هرچه بیشتر طبقه متوسط از دولت کمک کند. اگرچه در کوتاه مدت در مجموع سیاست‌های اقتصادی به تضعیف هرچه بیشتر طبقه متوسط منجر شده است اما در بلند مدت این نوع طرح‌ها می‌تواند نقش مثبتی برای استقلال جامعه ما از دولت داشته باشد. می‌دانیم که دولت‌ها در ایران هرچند سیاست‌هایی در جهت محدودیت‌های بیشتر این طبقه اعمال کرده‌اند اما نتیجه برنامه‌های توسعه آنها به گسترش بیشتر این طبقه منجر شده است. (کاظمی، ۱۳۸۹) بنابراین، ظهور طبقه متوسط و قوت گرفتن آن، محصول تعاملی است که میان جامعه و حاکمیت شکل می‌گیرد. اتفاقاً یکی از تئوری‌های بسیار رایج در ارتباط با این فرضیه که چرا انقلاب صنعتی از انگلستان شروع شد، به این برمی‌گردد که در انگلستان، جامعه فرصت فکر کردن و کار مستقل از دولت را داشته است. بنابراین تا فضای مستقل برای فعالیت اقتصادی (و به دنبال آن فعالیت



اجتماعی و شکل‌گیری جامعه مدنی) فراهم نشود، طبقه‌ی متوسط (جدید) به صورت آرام و تدریجی شکل نمی‌گیرد و در این ارتباط ما می‌توانیم دو نکته مهم تاریخی را نام ببریم؛ نکته‌ی اول به تعریف حاکمیت از جامعه و مردم برمی‌گردد؛ اجازه‌ی بی‌که به جامعه داده می‌شود که تولید و فکر کند؛ و نکته دوم اینکه یک جامعه در داخل خود چه دینامیسمی دارد، برای آنکه بتواند یک کار مستقل اقتصادی و کار علمی مستقل کند. (سریع‌القلم، ۱۳۸۷)

بنابراین می‌توان گفت تنش‌های انتخابات سال ۸۸ خود نشان‌دهنده‌ی سرخوردگی طبقه متوسط جدید از انفعال سیاسی و عدم هویت بخشی به این طبقه، که می‌تواند نقش مهمی در توسعه سیاسی کشور داشته باشد، دانست. امری که طی این دهه دیده می‌گردد نشان می‌دهد، عدم شکل‌گیری هویت مستقل این طبقه از دولت چه به لحاظ اقتصادی و چه به لحاظ اجتماعی و آموزشی انفعال و سرخوردگی را در این طبقه بیشتر کرده و در نتیجه حرکت به سمت توسعه سیاسی در کشور را به شکلی کند همراه نموده است.

طبقه متوسط برای دولت‌های رانتیر در راستای سیاست‌های حکومتی و منافع قدرت، فرصت و تهدید است؛ فرصت از اینکه منابع انسانی توسعه را آماده می‌کند و با افزایش آگاهی جامعه می‌تواند روند مطلوب جامعه را طی کند و برای دولت پشتیبانی و مشروعیت ایجاد کند، و تهدید از این نظر که این طبقه یک طبقه منتقد و مستقل است و با ایجاد تقاضای گسترده اجتماعی که در توان سیستم نیست می‌تواند دولت را به چالش بکشد. (محمدی‌فر و محمدی، ۱۳۹۱: ۶)

نتیجه‌گیری

در ایران قشربندی اجتماعی، حاصل از تأثیرگذاری دولت است و این تأثیرگذاری بستگی به ائتلاف‌شکننده با قدرت و توجیه وضع موجود دارد. این نوع قشربندی نفتی باعث شده که در جامعه و طبقات گوناگون، نوعی ذهنیت رانتی ایجاد شود که در آن



کار و کوشش حاصل خلاقیت و پشتکار فرد نیست؛ بلکه از وابستگی به دولت ناشی می‌شود. طبقه متوسط جدید در ایران با چنین ذهنیتی فاقد خلاقیت و ابتکار برای توسعه نهادهای دموکراتیک است و برای تحقق آن به دلیل اینکه مطالباتش را در احزاب و سازمان‌های غیر دولتی به ندرت می‌یابد، هویت اصلی اش را به شکل مشخص باز نیافته، بلکه بیشتر به صورت شعاری و آرمانگرایی آنهم تنها در زمان انتخابات کشور به شکل مقطعی درصدد رسیدن به آن است، اما بسته به شرایط موجود، حالت انفعالی و سلبی می‌گیرد که این خود باعث عدم خودآگاهی این طبقه شده است. بنابراین دولت رانتیر با تقویت ذهنی انگاره‌های سنتی فرهنگ سیاسی و بازتولید وجه اقتدارگرایی آن، سعی داشته طبقه متوسط جدید را با خود همراه کند و در عصر پهلوی‌ها این طبقه در راستای ایدئولوژی مدرنیسم و ناسیونالیسم ملی قرار گرفت و با پارادایم امنیت، مسبب دولت متمرکز شد. با این حال در این دوران، طبقه متوسط فرصتی پیدا کرده بود تا وجه انتقادی خود را نشان دهد و در انقلاب ۱۳۵۷ موفق به این کار شد. پس از انقلاب و در جمهوری اسلامی با انقلاب فرهنگی تا سال ۱۳۶۸ طبقه متوسط در راستای سیاست‌های بسیج توده‌ای و ایدئولوژیک نظام قرار داشت و در حالت انفعال قرار داشت. پس از ۱۳۶۸ و پایان جنگ و ارتحال امام(ره) که وجه کاریزما داشت، این طبقه به عنصری فعال در انتقاد از سیاست‌های نظام تبدیل شد و با انتقاد از سیاست‌های تعدیل و نفوذ در دانشگاه‌ها به یکی از عوامل تاثیر گذار بر جریان دوم خرداد ۱۳۷۶ و روی کار آمدن محمد خاتمی تبدیل شد. پس از سال ۱۳۷۶ طبقه متوسط نوک پیکان اصلاحات شد و همچنان امیدوار ماند و به امید روزی نشست تا از نردبان اصلاحات به آرزوهایشان دست یابد، اما بحران‌ها و مشکلات به وجود آمده در دوره هشت‌ساله اصلاحات، مانع از شفاف‌شدن روابط این طبقه با نظام سیاسی شد، تا اینکه با انتخابات سال ۱۳۸۴ با روی گرداندن از اصلاح طلبان و احساس ناتوانی در رسیدن به مطالباتش و یا بدفهمی از خواسته‌هایش به حالت انفعال درآمد. در انتخابات



سال ۸۸ نیز این بار، طبقه متوسط جدید نه به حالت انفعالی در مشارکت بلکه به کنشی سلبی در انتخاب نشدن یک کاندیدا درآمد، بنابراین باز این طبقه در هویت بخشی به مطالباتش در قالب برنامه‌های حزبی و انجمنی به شکل سلبی که طی آن به تعریفی از هویت اش می‌توانست دست یابد ناکام ماند و باز تلاش کرد هویتش را به شکل سلبی و در پس برخی چهره‌ها و نه احزاب و انجمن‌ها باز یابد که خود این مسأله نمودهای عدم خودآگاهی یا از خودبیگانگی را در این طبقه نشان می‌دهد.

طبقه متوسط جدید در ایران به دلیل وابستگی به اقتصاد دولتی نتوانسته آنچنان که باید و شاید در انتقادگری و مشارکت در انتخابات بجز دهه ۷۰ نقش بایسته در توسعه سیاسی بر اساس تعریفی که هانتینگتون از آن دارد داشته {طبقه‌ای که نقش مستقیمی در مشارکت سیاسی جهت توسعه دموکراسی داشته} باشد. بنابراین طبقه متوسط جدید در ایران بخصوص دوره جمهوری اسلامی ایران هویتش همراه با پارادوکسی شکل یافته

است و این مسأله خود امکانیت خودآگاهی این طبقه به منافعش را با مشکل روبرو ساخته چراکه از یک سو؛ برای دولت‌های اقتصاد تک محصولی در راستای سیاست‌های حکومتی و منافع قدرت، فرصت و تهدید است؛ فرصت از این لحاظ که منابع انسانی توسعه را آماده می‌کند و با افزایش آگاهی جامعه می‌تواند روند مطلوب جامعه را طی کند و برای دولت پشتیبانی و مشروعیت ایجاد کند، و تهدید از این نظر که این طبقه یک طبقه منتقد و مستقل است و با ایجاد تقاضای گسترده اجتماعی که در توان سیستم نیست می‌تواند دولت را به چالش بکشانند که البته با اجرای هرچه بیشتر اصل ۴۴ خصوصی سازی که در قانون اساسی به آن اشاره شده است و مسئولان کشور هم بر آن تاکید دارند؛ استقلال این طبقه از دولت بیشتر و کارکردهای آن هم در راستای توسعه سیاسی به معنای افزایش مشارکت سیاسی کشور و نظام بیشتر می‌گردد.

سیاست‌پژوی
سیری بر هویت طبقه متوسط جدید طی سه دهه بعد از انقلاب در ایران



منابع

الف- منابع فارسی

۱. آزموده، محسن. (۱۳۹۱). «مدرنیته ایرانی و شکاف‌های اجتماعی در مباحثه»، حمیدرضا جلابی‌پور و خشایار دیهیمی، روزنامه اعتماد، دوشنبه، ۴ دی، شماره ۲۵۷۶.
۲. ادیبی، حسین. (۱۳۵۸). طبقه متوسط جدید در ایران، تهران: انتشارات جامعه.
۳. انصاری، ابراهیم (۱۳۷۸). نظریه‌های قشربندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران، اصفهان: نشر دانشگاه اصفهان
۴. ازغندی علیرضا. (۱۳۸۴). در آمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران، تهران: قومس
۵. بحرانی، محمد حسین. (۱۳۸۹). طبقه متوسط و تحولات سیاسی در ایران معاصر (۱۳۲۰-۱۳۸۰)، تهران: آگاه
۶. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). دیباچه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران، تهران: نگاه معاصر
۷. بشیریه، حسین. (۱۳۸۳). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم اندیشه‌های مارکسیتی، تهران : نشر نی
۸. بشیریه، حسین. (۱۳۸۴). گذار به دموکراسی، تهران: نگاه معاصر
۹. بشیریه، حسین. (۱۳۸۶). عقل در سیاست، تهران: نگاه معاصر
۱۰. پرتسه، فولکر. (۱۳۸۷). «دموکراسی در جهان عرب، مترجم محمد علی فیوزآبادی»، آنلاین: http://www.aftabir.com/articles/view/politics/world/c1c1211959806_democracy_p1.php
۱۱. خاکبان، رحمان. (۱۳۸۷). «تحلیل آماری انتخابات دوره نهم ریاست جمهوری»، پایگاه خبری-تحلیلی پارسینه، آنلاین: www.parsine.com/fa/print/7585
۱۲. ربیعی، علی. (۱۳۸۰). جامعه شناسی تحولات ارزشی: نگاهی به رفتارشناسی رأی دهندگان در دوم خرداد سال ۷۶، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه
۱۳. رفیع پور، فرامرز. (۱۳۷۷). توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار
۱۴. رضایی، عبدالعلی. (۱۳۷۷). نیمه پر لیوان، تهران: طرح نو
۱۵. زند نائینی، حبیب‌الله. (۱۳۷۲). مهم‌ترین دلایل عقب‌ماندگی علمی و تکنولوژیک ایران- مجموعه مقالات نیروی انسانی و متخصص و توسعه، تهران: مرکز نشر دانشگاه صنعتی امیرکبیر



۱۶. زیبا کلام، صادق و دیگران. (۱۳۸۹). «علل روی کارآمدن خاتمی بر اساس نظریه توسعه نامتوازن هانتینگتون»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین المللی (تابستان)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر رضا، شماره سوم

۱۷. سریع القلم، محمود. (۱۳۸۷). «قبیله‌هایی که طبقه می‌شوند»، سالنامه اعتماد

۱۸. عراقی، غلامرضا. (۱۳۸۶). «طبقه متوسط جدید و تأثیرات آن در دوره پس از انقلاب اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، شماره ۳۷

۱۹. فوزی، یحیی. و ملیحه رمضان. (۱۳۸۸). «طبقه متوسط جدید و تأثیرات آن بعد از انقلاب»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال پنجم، (تابستان) شماره ۱۷

۲۰. قاسمی، محمد علی. (۱۳۸۶). آسیب‌شناسی فرهنگی دولت مدرن در ایران، مجموعه مقالات در کتاب دولت مدرن در ایران، رسول افضل، قم: انتشارات دانشگاه مفید

۲۱. کاظمی، عباس. (۱۳۸۹). «نبض شهر در دستان طبقه متوسط است»، ماهنامه مهرنامه، (خرداد) شماره ۳.

۲۲. کدی، نیکی آر. (۱۳۶۹). ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم

۲۳. کردزاده کرمانی.. محمد، (۱۳۸۰) اقتصاد سیاسی جمهوری اسلامی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل

۲۴. محمدی فر، نجات. و روح الله محمدی. (۱۳۹۱). «نقش دولت نفتی (رائتیر) در شکل‌گیری و ماهیت طبقه متوسط جدید»، دوماهنامه چشم‌انداز ایران، (اسفند و فروردین) شماره ۷۲

۲۵. مرکز آمار ایران: ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵ و ۱۳۸۰ و ۱۳۸۵
۲۶. (۱۳۹۲). «سی و یک درصد بیکاران کشور تحصیلات دانشگاهی دارند»، روزنامه تفاهم، سال نهم، ۱۷ اردیبهشت

ب- منابع انگلیسی

27. Bill , James Allan. (1972). **The politics of Iran: Groups, Classes, and Modernization** (Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing company).
28. Lipset S.M. (1961). **Man, The Social Bases Of Politics**. Garden City, NY: Doubleday.
29. Ross , Michel L.(2001). Does oil Hinder Democracy. **World Politics**. Vol.53, No.3.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر

* شریف لک زایی^۱

تاریخ پذیرش ۹۷/۰۳/۰۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۰۱۸

چکیده

یکی از مهم‌ترین متفکرین در دوره معاصر که به بحث عدالت در نظر و عمل توجه داشته امام موسی صدر است. ایشان در لبنان سعی می‌کند هم به لحاظ نظری، بنیاد قوی‌ای را برای تحقق عدالت و به خصوص عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی پی ریزی کند و از طرفی در عمل هم اقدامات و کارهایی صورت می‌دهد که منجر می‌شود به این که شیعیان لبنان به عنوان یک طایفه بسیار ضعیف، فقیر، تحقیر شده و کرامت از دست داده، ارتقا پیدا کنند و به عنوان یک قشر جا افتاده در لبنان مورد توجه قرار گیرند و بتوانند هم در سرنوشت خود و هم در سرنوشت جامعه خود تأثیرگذار باشند.

پرسش این است که عدالت در اندیشه امام موسی صدر چگونه می‌تواند در جامعه حضوری زنده و اثربخش داشته باشد؟ فرضیه مقاله این است که به نظر می‌رسد در نگاه امام موسی صدر، عدالت، افزون بر این که مسأله‌ای فردی است اما همچنین به عنوان مسأله‌ای اجتماعی و سیاسی نیز نزد وی ارتقا می‌باید و پیوند بسیار محکم و استواری با ایمان به مثابه یک امر اعتقادی دارد.

واژگان کلیدی: عدالت، امام موسی صدر، لبنان، جامعه

۱. دانشیار گروه فلسفه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، sharif@isca.ac.ir

مقدمه:

آنچه ضرورت بحث درباره عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر را ایجاب می‌کند حضور پرتلاش وی برای تحقق عدالت در جامعه لبنان در طی دو دهه است. این حضور در کنار اندیشه و نیز عمل وی برای ایجاد تغییرات در جامعه لبنانی و به ویژه جامعه شیعیان لبنان به خوبی مشهود است. او در تلاش بود بتواند پیشرفتی در زندگی و معیشت جامعه محروم شیعیان لبنان ایجاد و آنان را از محرومیت و فقر رها سازد و صاحب نقش و اثر در جامعه متکثر و چند فرهنگی لبنان نماید. شاید بتوان گفت آنچه چنین تحولی را موجب شد همانا تأکید امام موسی صدر بر بحث عدالت و تلاش برای تحقق آن در جامعه لبنان فارغ از کثرت‌های موجود بوده است. از همین منظر ایشان از وجود دولت متعادل که بتواند امکانات را به درستی در جامعه متنوع لبنان توزیع نماید دفاع می‌کند.

از همین رو است که ایشان تصریح می‌کند که «اعتدال و عدالت دو اصل اسلامی جدایی ناپذیرند که از خدا می‌خواهیم آنها را به دست آوریم»^۱ (صدر، ۱۳۹۰: ۱۰۷) افزون

^۱ . امام موسی صدر این تأکید را در پایان مباحث اجتماعی خود درباره انفاق مطرح می‌نماید و می‌توان گفت این جمله برآیند و نتیجه مباحث مبسوطی است که در باب انفاق مطرح کرده است و نشان دهنده مسأله عدالت در نزد ایشان است.



بر این که «اعتدال در رفتار و در زندگی و پرهیز از افراط و تفریط شرط‌های اساسی برای بقای امت است.» (صدر، ۱۳۹۰: ۱۴۵) بنابراین امام موسی صدر با پشتوانه معرفتی و ایمانی بر آن بود مسأله عدالت را در جامعه لبنان بسط داده و از این طریق در کنار سایر طوایف، بر آن بود طایفه محروم شیعیان لبنان را به لحاظ اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ارتقا بخشد.

پرسش این است که عدالت در اندیشه امام موسی صدر چگونه می‌تواند در جامعه حضوری زنده و اثربخش داشته باشد؟

فرضیه مقاله این است که به نظر می‌رسد در نگاه امام موسی صدر، عدالت، افزون بر این که مسأله‌ای فردی است اما همچنین به عنوان مسأله‌ای اجتماعی و سیاسی نیز نزد وی ارتقا می‌یابد و پیوند بسیار محکم و استواری با ایمان به مثابه یک امر اعتقادی دارد.

۱- مفهوم عدالت

صدر مفاهیم مختلفی را برای بحث عدالت به کار می‌برد از جمله خود عدالت و نیز انضباط، حساب، نظم، عدل و میزان. هر یک از این مفاهیم می‌تواند به گونه‌ای بخش-هایی از عدالت را پوشش دهد. برای مثال می‌توانیم این گونه مطرح نماییم که اگر در جامعه نظم برقرار باشد به نوعی نشان دهنده حضور عدالت در جامعه است. همچنین اگر انضباط اجتماعی وجود داشته باشد می‌تواند از نظم‌پذیری جامعه و مردم حکایت کند و نوید بخش تحقق عدالت در جامعه باشد. هدف اصلی صدر از طرح این مفاهیم متفاوت که بسیار با همدیگر هم‌پوشانی دارند این است که بر هماهنگی و انسجام اجتماعی تأکید نماید. در واقع صدر انضباط و نظم اجتماعی و وجود عدل و عدالت در جامعه را به منزله همبستگی جامعه برمی‌شمرد. از این رو است که به برخی از آیات قرآن نیز تمسک کرده و می‌گوید آیات قرآن نیز بر این هماهنگی و نظم در هستی گواهی می‌دهند: «والسمااء رفعها و وضع المیزان»؛ و «الا تطغوا فی المیزان». (سوره



الرحمان، آیه ۷-۸). این آیه هم وجود میزان در هستی را مطرح می‌کند و هم این که از این میزان تجاوز نشود. به نوعی ایشان بر این نظر صحه می‌گذارد که بایستی هم‌پای میزان در هستی، انسان و جامعه نیز به همان نحو هماهنگ، منسجم و میزان باشند. بنابر این نظر است که

«فضای هستی، فضای عدالت و انضباط و حساب و نظم است. پس اگر می‌خواهیم قدمی برداریم و موفق شویم باید عمل ما بر عدل و انضباط و میزان و نظم مبتنی باشد.»^۱ (صدر، ۱۳۸۶: ۸۹)

درواقع عمل انسان در جامعه نیز بایستی مبتنی بر نظم و عدل استوار شود همچنان که اساس هستی بر میزان و انضباط استوار است.

این نگاه صدر به مسأله عدالت و در ارتباط دیدن عدالت با جهان هستی، نگاهی فلسفی به عدالت است که در فلسفه اسلامی نیز مسبوق به سابقه است. در واقع نگاه فیلسوفان مسلمان به عدالت نوعی نگاه همبسته به هستی و در ارتباط با هستی است و به نوعی «جهانِ هستی، برابندی از عدالت» (صدر، ۱۳۸۶: ۱۸۹) و در ارتباط با عدالت است. از همین منظر است که از نگاه صدر، عدالت به نوعی «پایه‌ای از پایه‌های ایدئولوژی اسلامی» (صدر، ۱۳۸۶: ۱۸۹) است که تأثیر زیادی بر دیگر ارکان دارد.

یکی از پیامدهای این گونه دیدن مسأله عدالت این است که اصل عدالت «به یکسان بر فرد و جامعه صدق می‌کند.» (صدر، ۱۳۸۶: ۱۸۹) در واقع اقتضای همبسته دیدن هستی و انسان این است که فرد و جامعه نیز در یک رویه همبسته با یکدیگر و در ارتباط با همدیگر دیده شود. همان طور که به تعبیر صدر «جهان از دیدگاه اسلام بر اساس حق و عدالت استوار است.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۰) همچنین عدالت در سرتاسر زندگی فردی و



۱. این سخنرانی، در نهمین همایش «الفکر الاسلامی» در الجزایر در تاریخ پانزدهم رجب سال ۱۳۹۵ ایراد شده است. ناشر، نام این سخنرانی را «العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام و اوضاع الامة الاسلامية اليوم» گذاشته است.

جمعی انسان جاری است و جریان دارد و انسان «باید در روش خویش عادل و همسو با جهان» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۰) حرکت و سیر نماید. افزون بر این که صدر تأکید می‌کند قرآن نیز از انسان می‌خواهد «که در زندگی خویش منظم و در سلوکش عادل و در تصرفاتش دقیق باشد.» (صدر، ۱۳۹۰: ۳۲۲) در غیر این صورت کار غیر عادلانه و کار فاقد نظم با هستی سنخیتی ندارد و باطل است. (همان، ۳۲۶-۳۲۷)

بنابراین به نظر امام صدر، «عدالت یکی از جلوه‌های بارز ثبوتی خداوند است و همین عدالت آفریدگار جهان است که بر سراسر جهان هستی باز می‌تابد؛ زیرا علت، در نظر فلاسفه، حدّ تام برای معلول است و معلول، حدّ ناقص علت است.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۰) به باور صدر آنچه در قرآن آمده است که خداوند جهان را «قائماً بالقسط» معرفی می‌کند در واقع مراد این است که «عدالت جهان خود مفهوم قیام خداوند به عدالت است.» (همان، ۲۰۰) بنابراین، عدالت جلوه بارز ثبوتی خداوند است و از این رو است که سبب به وجود آمدن جهانی عادل است که بر عدالت استوار است و تکیه دارد.^۱ (همان، ۲۰۱)

برای صدر مسأله عدالت همان طور که با هستی و خالق هستی و نظم و نظام جهان در ارتباط است و جلوه بارز ثبوتی خداوند است از سویی نیز حتی اثبات معاد و ارسال انبیاء نیز جز با عدالت قابل اثبات نیست.^۲ (همان، ۲۰۱) این موضوع اهمیت عنصر عدالت را به تعبیر صدر در اصول و باورهای اسلامی روشن می‌سازد و به نوعی درهم تنیدگی این اصول و باورهای اعتقادی را یادآور می‌شود. بنابراین صدر عدالت را همچنان که با هستی و نظم و تعادل موحود در هستی همبسته می‌بیند از سویی آن را راه اثبات معاد و

سیاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



۱. صدر به طور خلاصه می‌گوید: «مسأله عدالت در جهان هستی که از یک سو از ارکان جهان بینی اسلام است و از سوی دیگر نتیجه ایمان به عدالت آفریدگار، زیربنای استوار عدالت را در زندگی فردی و جمعی، اقتصادی،

سیاسی و اجتماعی انسان پی‌ریزی می‌کند.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۱)

۲. «پیش درآمد اصلی برای اثبات ضرورت برانگیختن پیامبران و استدلال بر ثبوت معاد و روز حساب، عدالت خداوند است» (همان، ۲۰۱)

نبوت نیز معرفی می‌نماید و این گونه اصول و باورهای اصیل دینی را با اصل عدالت
گره زده و این اصل را پردازش و احیا می‌نماید.

به نظر می‌رسد بتوان گفت آنچه امام موسی صدر از مفهوم عدالت قصد می‌کند
همانا تعادل و توازن است. این اصل به عنوان یک اصل مورد توجه در فلسفه اسلامی و
فیلسوفان مسلمان هم در هستی و هم در نظامات اجتماعی می‌بایست جریان داشته
باشد. هر گونه اخلال در این نظم موجب از هم پاشیده شدن نظام هستی و نظام
اجتماعی می‌شود. نکته اصلی نقد تمدن غرب نیز توسط صدر از همین زاویه انجام می-
شود. در واقع نحوه توزیع منابع میان کارگر، سرمایه‌دار و ابزار موجب از دست رفتن
تعادل و توازن می‌شود و بنابراین نیازمند سازوکاری است که بتواند تعادل بخش جامعه
و نظامات اجتماعی باشد. این در حالی است که صدر این مسأله را فارغ از علایق
اعتقادی خود و به صورت عام مطرح می‌کند. گو این که موضوع عدالت برای صدر،
موضوعی فراقومی، فرادینی و فرامذهبی است که بر اساس آنچه در هستی سامان یافته
است با همه تنوع و تفاوت در طبیعت باید در جامعه انسانی هم اتفاق بیفتد.

گذشته از اینها می‌توان در بحث حاضر دو مؤلفه دیگر نیز بر مفهوم عدالت افزود.
البته امام موسی صدر به صورت شفاف و آشکار از این مؤلفه‌ها یاد نکرده است، ولی
می‌توان این مؤلفه‌ها را از سخنان ایشان استنباط کرد. یکی از مؤلفه‌ها برابری و مساوات
است که به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین معنای عدالت نیز مورد توجه است. منظور آن
است که افراد باید از یک حق برابر به منظور استفاده از امکانات، ظرفیت‌ها و فضاهای
اجتماعی بهره‌مند باشند. صدر هنگامی که این مسأله را مطرح می‌کند، به دنبال این است
که در جامعه طایفه‌ای و قومی لبنان با آن کثرت مذهبی و دینی، رئیس جمهور، وکلا،
دستگاه قضایی جامعه و به همه شهروندان لبنان با نگاه برابر نگاه کنند تا احقاق حق
صورت گیرد و همه از فرصت‌های برابر برای رشد و ترقی برخوردار شوند و محروم
نشوند. مؤلفه دیگر قانون است که در ذیل برابری می‌تواند مطرح شود. اینکه در جامعه



قانون و مقررات نسبت به همه به صورت برابر اعمال شود و قانونمندی بر جامعه محقق شود و تبعیضی وجود نداشته باشد.

۲- بنیان عدالت اجتماعی

صدر در مجموعه مباحث اقتصادی خود به بحث‌های مهمی درباره بنیان عدالت اجتماعی اشاره می‌کند. وی بر این یاور است که بنیان عدالت اجتماعی «حُسن توزیع» است و از این رو است که «عدالت در توزیع» خوانده می‌شود. ایشان از همین منظر نیز به نقد تمدن غربی می‌پردازد. به گفته صدر، این تمدن از عوامل مشترک تولید یعنی کار و کارگر، سرمایه و ابزار به نحو خاصی بهره می‌برد. از این رو است که این تمدن اجازه سود بیشتر به هر وسیله‌ای را صادر می‌کند. صدر این مسأله را نمی‌پذیرد و بر این نظر است که بنیان عدالت اجتماعی بر حُسن توزیع میان سه عامل تولید استوار است و «وظیفه دستگاه حاکم و یا نظام اجتماعی این است که از حق هر کدام از این عناصر سه گانه حمایت کند و اجازه ندهد که سرمایه بر عنصر کار طغیان کند.» (همان، ۱۳۸)

صدر بر حُسن توزیع عدالت در سه عنصر تولید تأکید می‌کند و از همین زاویه نیز به نقد تمدن غرب می‌پردازد. در واقع صدر نوع توزیع منابع و امکانات میان سه عنصر کار و کارگر، سرمایه و ابزار را آسیب این جوامع برشمرده و معتقد است که فقدان حُسن توزیع و فقدان قید و بند این تمدن در توزیع عدالت سرآغاز حرکت تمدن غرب است:

«این تمدن بر پایه اصول اخلاقی آغاز نشد اما حالا سخن از حقوق انسان [...] و غیر اینها می‌کند. هیچ یک از این صحبت‌ها در آغاز مطرح نبود.» (همان، ۱۳۹)

زیرا این مسأله با توجه به این که به باور صدر اساساً این تمدن بر اصول اخلاقی بنا نشده است در نتیجه عدالت در توزیع از نظر آن مبتنی بر حُسن توزیع استوار نیست ۱۲۹ بلکه مبتنی بر سرمایه و ابزار است و در نتیجه کارگر در میان این اصول اخلاقی این

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



تمدن قربانی می‌شود^۱ و در حقیقت عدالت قربانی می‌شود.

البته این دیدگاه صدر که «تمدن غرب بر ایدئولوژی اخلاقی و یا فلسفه خاصی استوار نیست» جای تأمل و نقد دارد اما به نظر می‌رسد سخنان صدر مبتنی بر فلسفه اقتصاد اسلامی است که در ذهن وی جای گرفته و به ویژه این که دغدغه کار و کارگر را دارد و دیدگاه وی اساساً بر اساس دفاع از حق کارگر شکل گرفته است. در پرتو همین نگاه است که معتقد است در تمدن غربی حقوق کارگر به درستی و عادلانه و بر اساس حُسن توزیع استوار نیست و در نتیجه با توجه به نظر ایشان که این تمدن بر اصول اخلاقی استوار نیافته است:

«عدالت در توزیع برای آن بی اهمیت است. [...] سرمایه‌داری صاحب زور با استناد به قانون و نظام حاکم بر همه چیز چیره می‌شود و می‌کوشد تا در حد توان از مزد کارگر بکاهد. [...] آدمی به حیوان غذا می‌دهد اما نه از روی دلسوزی بلکه برای این که حیوان زنده بماند تا از او استفاده کند و او را استثمار. در واقع در نظام سرمایه‌داری با کارگر این گونه رفتار می‌شود.» (همان، ۱۳۹)

می‌توان گفت این تمدن بر اصول اخلاقی خاص خود استوار شده است نه این که فاقد اصول اخلاقی باشد. در واقع اقداماتی که انجام شد و باعث پیدایش تمدن جدید غرب شد در درون خود، اخلاق مرتبط را نیز تولید کرده است. این اخلاق به گونه‌ای است که به تعبیر صدر منجر به بهره‌کشی بیشتر از کارگر می‌شود و سود بیشتری را نصیب صاحبان سرمایه و ابزار می‌نماید. این گونه است که تعادل و توازن نظام

۱. «تمدن غرب بر ایدئولوژی اخلاقی و یا فلسفه خاصی استوار نیست. در اواخر قرون وسطا در اثر اقدامات کلیسا، پایه‌ریزان تمدن جدید با واکنش‌های سلبی علیه کلیسا به پا خواستند و از دین به طور کلی و از خدا به عنوان اساس همه چیز و از متافیزیک به عنوان یک مکتب فکری انتقام گرفتند و گفتند ما را چه به متافیزیک، متافیزیک را رها کردند و تمدنشان را بنیان نهادند اما نه بر اصول اخلاقی. گفتند ما را با خدا کاری نیست و مباحث متافیزیکی و هر چه را با متافیزیک پیوندی داشت، رها کردند و به جاهای دیگر واگذاشتند. گفتند ما می‌خواهیم به تمدن، مدنیت و تولید پردازیم و هیچ قید و بندی را هم نمی‌پذیریم.» (صدر، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۳۸)

اجتماعی مختل می‌شود و عدالت اجتماعی برقرار نمی‌شود. چنین اخلاقی با عنوان اخلاق منفعت و اخلاق سود نیز مورد توجه قرار گرفته است.^۱

البته نقد امام صدر بر تمدن غربی بر مبنای عدالت در توزیع، لایه‌های دیگری را نیز در بر می‌گیرد از جمله این که به تصریح ایشان، قانون در چنین نظام‌هایی از زورمندان و صاحبان سرمایه حمایت می‌کند که در نتیجه آن جنگ طبقاتی به وجود می‌آید. (صدر، ۱۳۹۰، ۱۴۰) همین وضعیت بود که به تعبیر صدر نظام سرمایه‌داری را به اجبار به این سمت و سو برد که برخی مزایا و امتیازات را به کارگران اعطا نماید تا از ابعاد نارضایتی کارگران کاسته شود. (همان، ۱۴۱) اما صدر با بررسی و نقد دیدگاه‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی بر این نظر است که کارگر در هر صورت نسبت به ابزار کار و سرمایه واجد سه امتیاز است که نباید از نظر دور داشته شود: نخست این که امکان داشتن مزد ثابت و بدون در نظر گرفتن سود و زیان برای کارگر محفوظ است (اجاره)؛ دوم این که امکان شرکت در سود نیز برای کارگر فراهم است (مضاربه)؛ و سوم این که کار و کارگر از ضرر مصون است. این در حالی است که به تعبیر صدر در مکتب اقتصادی اسلام، سرمایه و ابزار کار هر کدام یک امتیاز بیشتر دارا نیستند و آن امکان مشارکت در سود است. (همان، ۱۴۷-۱۴۶)

بنابراین در نگاه صدر آنچه بنیان عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد حُسن توزیع منابع به ویژه میان کار و کارگر، سرمایه و ابزار است. البته صدر بر این نظر است که ضمن این که دین با حمایت بسیار زیاد از کار و کارگر «محرومیت کارگر از مزد خود را به طور بی‌نظیری حرام می‌داند» (همان، ۱۷۴) اما «توافق کارگر با سرمایه‌گذار را به خودشان واگذار کرده است تا با رعایت عدالت، زمینه‌ای برای انتخاب بهترین راه‌حل‌ها و عادلانه‌ترین دستمزد فراهم شود.» (همان، ۱۷۴) بنابراین مطابق نظر صدر، به رغم

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



۱. گفتنی این که که سه نوع اخلاق امروزه در غرب در محافل علمی مورد توجه و بحث قرار دارد که شامل اخلاق وظیفه، اخلاق فضیلت، و اخلاق منفعت است. اما آنچه بیشتر مورد توجه است همان اخلاق منفعت است.

اهمیت کار و کارگر در اسلام اما در توافقات میان کارگر و سرمایه‌گذار نیز مداخله‌ای نمی‌کند و آزادی توافقات و قراردادهای را به رسمیت می‌شناسد تا جایی که عدالت نقص شود و راه حل عادلانه‌ای برای دستمزد کارگر وضع نشود.

توجه صدر به اهمیت کار و کارگر البته مبتنی بر آموزه‌های دینی است. از این رو صدر افزون بر امتیازات و حمایت‌های مادی سه گانه مذکور و به خصوص حرمت ربا که می‌تواند به نقض حقوق کارگر منتهی شود اما از سویی به تکریم کارگر و قداست کار در اسلام نیز اشارات خوبی دارد. به ویژه در این زمینه به این نکته اشاره می‌کند که در سابقه زیست پیامبران و ائمه در می‌یابیم که آن بزرگان از طبقه کارگر بوده و خود به کار می‌پرداخته‌اند و کار کردن را ارزشمند می‌شمردند و از کار به عنوان عبادت یاد می‌کردند. (همان، ۱۷۴)

چنان که ذکر شد، نقد اساسی صدر به تمدن غرب این بود که آنان بنیان عدالت اجتماعی را تغییر داده و این تغییر باعث اختلال در جامعه و ایجاد جامعه طبقاتی شد.^۱ اما وی این پرسش را هم طرح می‌کند که وضعیت در شرق و به تعبیری در جهان اسلام چگونه بوده است؟ آیا در شرق، کارگر از وضعیت مطلوبی برخوردار بوده است؟ صدر بر این نظر است که با توجه به آموزه‌های دینی مطرح شده درباره قداست کار و کارگر و سوابق تاریخی نقل شده از انبیاء و ائمه وضعیت مطلوبی را برای کارگر در شرق تولید کرده و این «تمدن بر پایه ایدئولوژی معنوی و اخلاقی بنا شده است»^۲ بنابراین، اندیشه اخلاقی و معنوی، تنظیم مناسبات میان افراد و گروه‌ها را در جامعه انجام می‌داد و به کار، اخلاقی و معنوی تلقی می‌شد. در نتیجه، وضعیت متفاوتی در

۱. گفتنی است نقد تمدن غربی مسأله‌ای نیست که تنها از سوی متفکران مسلمان مطرح شده باشد بلکه حتی امروزه برخی از صاحب نظران غربی به این تمدن نقدهایی دارند. از جمله روزنامه نگار معروف و جافتاده آلمانی، یورگن تودنهورفر، در کتاب ده روز با داعش: از درون حکومت اسلامی به ارائه برخی نقدهای خود در این زمینه می‌پردازد.



شرق حاکم بود اما هنگامی که تمدن غربی با نگاه مادی و کنار گذاشتن متافیزیک در زندگی و جامعه ما سیطره یافت وضعیت متفاوتی پیش آمد و باعث شد که عالمان به روشنگری و تبیین دیدگاه اسلام در این زمینه پردازند و مسأله را روشن نمایند (همان، ۱۷۸-۱۷۷)

صدر در این زمینه به سراغ دیگر آموزه‌های اسلامی نیز می‌رود و بر حل مشکل طبقاتی از طریق آموزه‌هایی مانند خمس و زکات تأکید می‌ورزد. وی در این زمینه برای رسیدن به راه حل اسلام، در ابتدا دیدگاه‌های رایج را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. از جمله به تبیین دیدگاه مارکسیسم که بر الغای مالکیت فردی بر ابزار تولید تأکید می‌کند و دیدگاه سرمایه‌داری که بر تأمین حداقل معیشت برای همه می‌اندیشد، می‌پردازد. ایشان این دو دیدگاه را متأثر از انقلاب صنعتی اروپا می‌داند و بر این نظر است که این انقلاب موجب طبقاتی شدن جامعه شد. بنابراین این دو دیدگاه محصول این دوره است که برای حل مشکل طبقاتی مطرح شده‌اند.

وی در ادامه به بحث درباره راه حل اسلام می‌پردازد و بر این نظر است که «دین اسلام با واقع بینی این اختلاف طبقاتی را دیده و برای آنچه از این اختلاف خطرناک تشخیص داده، یعنی اختلاف در سطح زندگی مادی و نتایج و آثار آن، راه حلی اندیشیده و در سایر قسمت‌ها با دستورات اخلاقی و تربیتی صحیحی از این اختلاف گرفته است.» (صدر، ۱۳۸۶:۱۸۸) در واقع آنچه از دید ایشان در دین اسلام اندیشیده شده است این است که اختلاف طبقاتی مالی از طریق خمس و زکات حل شود و سطح زندگی فقرا و نیازمندان به سطح متوسط و عمومی جامعه ارتقا یابد.

آنچه صدر در صدد رفع آن است تفاوت‌ها در سطح معیشت و زندگی است و وی تفاوت‌های دیگری که در این میان وجود دارد را در شمار نعمات الهی به شمار می‌آورد و بر این باور است که اختلافات دیگر مردم همانند اختلاف در قوای بدنی، فکری، تفاوت در عواطف و اخلاق و استعداد فنی و هنری (همان، ۱۹۶) در شمار آنچه گفته شد

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



نیست. از نظر صدر «نه تنها در دین اسلام سعی بر رفع این اختلافات دیده نمی‌شود (برخلاف روش مارکسیسم) بلکه از پاره‌ای از کلمات بزرگان اسلام استفاده می‌شود که وجود این تفاوت‌ها لازم و رحمت است. این تفاوت‌ها سبب می‌شود که وظایف گوناگون اجتماع را هر کس بر حسب استعداد خود برعهده بگیرد و هیچ وظیفه‌ای زمین نماند. هر کس بر حسب ذوق و تخصص فکری و علمی خود متعهد کاری می‌شود و جامعه از تخصص و تفاوت نیروی فکری و هنری و صنعتی او با دیگران بهره‌مند می‌گردد.» (همان، ۱۹۶) این نگاه صدر مبتنی بر این است که در یک جامعه متکثر تفاوت‌ها و به تعبیری اختلافات پذیرفته شود و جامعه بر اساس پذیرش تفاوت‌ها شکل گیرد و سامان یابد. از این رو در جامعه کسی حق ندارد به یک دست سازی سلائق و علائق مردم دست بزند و یا به حذف گروه‌های مختلف موجود در جامعه مبادرت ورزد و بخواهد جامعه را بر اساس نگاه یکسان به پیش ببرد. چنان که از فرمایش صدر می‌توان به صراحت برداشت کرد می‌بایست تخصص‌ها و افکار متفاوت در یک جامعه حضور داشته باشند و جامعه را بر اساس چنین نگاه‌های متفاوت و ناهمگونی به پیش ببرند. آنچه باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد توجه و تأدب به الزامات وجود چنین جامعه‌ای است. از این رو است که صدر در ادامه به عنوان راه کاری برای همزیستی این تفاوت‌ها می‌گوید:

«برای این که این تفاوت‌ها کدورتی ایجاد نکند و سبب تفاخری نشود و صمیمیت یک جامعه که به اعضای گوناگون نیازمند است به هم نخورد، دستورات اخلاقی بسیار وسیعی برای وظایف افراد خانواده نسبت به یکدیگر و نسبت به همسایه و دوستان و غیره داده شده است و برای تعاون و همکاری و جلوگیری از هر نوع سوء تفاهم تأکیدات بلیغی به عمل آمده است.» (همان، ۱۹۷)

باید توجه داشت که مباحث امام موسی صدر به ویژه ناظر به مباحث فکری مهمی است که در آن ایام در جامعه جریان داشته است و صدر با طرح این مباحث به نوعی



دیدگاهی اسلامی را در نقد آنچه مطرح می‌شود مطرح می‌سازد و به نوعی در مباحث روز آن زمان مشارکت جدی و مؤثری دارد. به ویژه این که به نظر می‌رسد از منظر صدر، مارکس نتوانسته است مسأله ارزش در اقتصاد را حل نماید. در نتیجه نتوانسته است میان کار، سرمایه و ابزار کار قضاوت درستی انجام دهد. از نظر صدر «شریعت اسلام نمی‌خواهد سرمایه به تنهایی و بدون کار و تلاش افزوده شود و برای صاحبش سودآور گردد.» (همان، ۲۰۹) بنابراین نقش عدالت در این زمینه نباید نادیده گرفته شود.

۳- تحقق عدالت

نگاه صدر به عدالت، افزون بر این که به نظر قابل ارجاع به آموزه‌های فلسفی است اما واجد نگاه دینی پررنگی است. از این نظر معادله عمومی قرآن، که بر عمل انسان تأکید می‌کند درباره عدالت هم جاری است به گونه‌ای که وجود عدل، مساوی با وجود ایمان است و ایمان هم بدون تلاش انسان برای تحقق عدالت، اصالتی ندارد. از این رو احکام اسلامی که عدالت اجتماعی و اقتصادی را در دل عبادات و از شروط صحت آن قرار می‌دهد، این نکته را به روشنی نشان می‌دهد که عدالت اقتصادی و اجتماعی، تنها، دو حکم فرعی و دو واجب عادی نیستند، بلکه آن دو بر اصول عقیده و ایمان، بنیاد گذاشته شده‌اند و از آنها جدا نمی‌شوند و اسلام، بر وجود ایمانی که ثمره‌اش عدالت در زندگی فردی و گروهی نیست، صحه نمی‌گذارد. (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۳-۲۰۲) چنین نگاهی به معنای آمیختگی و آمیزش آموزه‌های ناب دینی با امور اجتماعی و سیاسی است. در این نگاه، حتی اصل عدل، به مثابه آموزه‌ای اعتقادی در شیعه، بعدی اجتماعی می‌یابد و با تأثیرگذاری آن در اجتماع سنجش می‌شود و از نگاهی صرفاً اعتقادی و بدون تأثیرگذاری بر فرد و اجتماع برکنار است.

یکی از نقاط پیوند دهنده میان این آموزه‌ها، تعامل میان مسئولیت فردی و مسئولیت اجتماعی برای تحقق عدالت است. از این رو فرد، بر اساس آموزه‌های دینی همانند

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر





روایت «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» درباره سلامت اجتماع مسؤول است؛ زیرا او مکلف به امر به معروف و نهی از منکر است و نیز هر آنچه از مال و نیرو و تجربه و حتی تندرستی و توان بدنی دارد، ثمره تلاش شخصی او نیست، بلکه دیگران هم در ایجاد آنها شریک‌اند. این چنین است که فرد، بر آنچه دارد امین است و در برابر جامعه، باید پاسخ دهد. (همان، ۲۰۳) چنین رابطه‌ای، یک طرفه نیست. از این رو هر کجا فرد حضور دارد، جامعه نیز حضور دارد. این رابطه، متقابل است که هر دو را از همدیگر متأثر می‌سازد. چنان که فرد در قبال سلامت جامعه مسؤول است، جامعه نیز در برابر فرد مسؤولیت دارد. از این رو بر هر مسلمانی واجب است که اوضاع مسلمانان را مورد توجه قرار دهد و در برابر مسلمانان و جامعه مسؤول است.^۱ در واقع همه مسؤول سلامت جامعه هستند. به تعبیر صدر، «عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام ریشه‌دار، دائمی و فراگیر است؛ زیرا با طبیعت و هستی مؤمن درآمیخته و از درون فرد و جامعه مسلمان سرچشمه گرفته است.» (همان، ۲۰۶-۲۰۳)

صدر مسؤولیت‌های فردی و اجتماعی را در سه حوزه مسؤولیت‌های فردی، مسؤولیت‌های جمعی و مسؤولیت‌های متقابل قابل تقسیم می‌داند. در مسؤولیت‌های فردی برای تحقق عدالت، هر فرد مسؤول سلامت جامعه است. همچنین جامعه نسبت به افراد مسؤولیتی کاملاً برابر دارد؛ و از سویی در بحث مسؤولیت‌های متقابل افراد جامعه نیز نسبت به یکدیگر مسؤولیت‌های متقابلی دارد. (همان، ۲۰۶-۲۰۳) این مسؤولیت به گونه‌ای است که در هیچ حالی از انسان و جامعه ساقط نمی‌شود حتی در مواقعی مانند جنگ. صدر تأکید می‌نماید که امام علی(ع)

۱. این بحث امام موسی صدر کاملاً مبتنی بر آموزه‌های دینی است. به ویژه این که ایشان در بحث‌های خود از سخنان امام علی(ع) هم بهره می‌برد؛ از جمله: «آیا من شب را سیر بخوابم در حالی که در اطراف من شکم‌های گرسنه و جگرهای تشنه هست؟... شاید که در حجاز یا در یمامه، کسی باشد که امید خوردن تکه نانی را هم ندارد و به لقمه‌ای وعده هم داده نشده است!»

«در جنگ نیز مانند زمان صلح نماد حق و عدالت و دل‌سوزی بود.» (صدر،

۱۳۹۴: ۱۷)

نکته بسیار مهمی که صدر در بحث عدالت به آن اشاره می‌کند احیای جامعه و زنده ساختن تلاش و تحرک و پیشرفت در جامعه با تحقق عدالت است. در واقع، عدالت به مثابه جریانی است که همه از آن منتفع می‌شوند و در نتیجه آن همه به تلاش می‌پردازند. به تعبیر صدر،

«عدالت به همه این امکان را می‌دهد که با کوشش‌های سازنده و کمک‌های خود همگان را بهره‌مند سازند و پیامدهای شایسته عدالت به همه بازگردد. در صورتی که نبود عدالت در جامعه به طور قطع موجب محرومیت بخش بزرگی از جامعه از برخی حقوقش یا از همه آن می‌شود.» (صدر، ۱۳۸۶:

۲۰۶)

چنان که اشاره شد در نظر صدر، عدالت در اسلام، در تمام زمینه‌ها، خصوصاً در بخش اجتماعی و اقتصادی، ریشه در ایدئولوژی اسلامی دارد. بنابراین، عدالت، در همه مراحل زندگی انسان، چه فردی و چه جمعی، بازتابی از عدالت حاکم بر گیتی شمرده می‌شود. گیتی، در نگرش اسلامی بر پایه عدل و حق پایه‌گذاری شده است و کسی که برای دین می‌کوشد و برای رستگاری می‌جوشد، باید در رفتارش عادل باشد و با آفرینش هماهنگ باشد و گرنه او جسمی است غریب و ناآشنا در جهان و طرد شده و ناکام که در فراموشی و بی‌توجهی پیچیده می‌شود. این مطلب، هم بر فرد و هم بر جامعه، حاکم است. (همان، ۲۰۰-۱۹۹)

شاید بتوان گفت یکی از اوصافی که می‌توان از دل همه ویژگی‌های حکومت ترسیم کرد همانا نفی تبعیض و اجرای عدالت میان همه کسانی است که در یک کشور ساکن هستند. به ویژه نگاه مذکور با توجه به وضعیت چندفرهنگی جامعه لبنان برجستگی خاصی می‌یابد. امام موسی صدر عدالت را از دل مباحثی که درباره تحلیل واقعه عاشورا ۱۳۷ به دست می‌دهد نتیجه می‌گیرد و این که یک جامعه و حتی تاریخ در پرتو عدالت



ساخته می‌شود:

«تنها در پرتو عدالت است که میهن ساخته می‌شود؛ عدالت در رفتار و داوری و گفتار و قضاوت. با عدالت است که تاریخ ساخته می‌شود.»
(صدر، ۱۳۹۱: ۱۷۰)

بدین ترتیب عدالت نقش پررنگی در جامعه مطلوب وی می‌یابد. در واقع عدالت با همه ابعاد و لایه‌هایش که در کلام امام موسی صدر هم تصریح شده است، مورد توجه است و می‌تواند پایه‌های همزیستی، همبستگی، ایجاد تمدن و تاریخ و پیشرفت را در یک جامعه رقم زند.

در هر حال نگاه صدر در این زمینه روشن است و او رفتارهای تبعیض آمیز در یک جامعه را بر نمی‌تابد و این دیدگاه را با نگاه‌های دینی نیز مشروب می‌سازد. ایشان در این زمینه بحث حق را پیش می‌کشد و از رفتار یکسان نسبت به همه اطرافیان سخن به میان می‌آورد:

«هر حقیقتی در جهان هستی از خداوند نشأت گرفته و همان طور که ذات خداوند نه زاده است و نه زاده شده، حقیقت نیز نه زاده است و نه زاییده شده. عدل نیز همین طور است؛ چون از خداست. این که عدل نه زاده است و نه زاده شده، به چه معناست؟ یعنی نباید ملاک قضاوت تو که قاضی هستی، نسبت به من و دیگری تفاوت داشته باشد. عدالت نسبت به من و دیگران یکسان است و به فردی در مقایسه با فردی دیگر نزدیک‌تر یا دورتر نیست. آیا صحیح است که هنگام حل اختلاف دیگران جانب حق را بگیری و باطل را محکوم کنی ولی اگر این اختلاف میان تو و دیگری بود، میزان تفاوت کند و همیشه حق با تو باشد؟ اگر برادر یا دوست تو با شخص دیگری اختلاف پیدا کند آیا در این صورت درست است که حق را زیر پا بگذاری؟ آیا ملاک تشخیص حق تغییر می‌کند؟ خیر؛ حق نسبت به همه یکسان است؛ چه من باشم، چه دوست باشد و چه غریبه. حق در



اینجا با آنجا تفاوتی ندارد.» (صدر، ۱۳۹۴: ۱۷۴)

آنجا که صدر از امکان‌های تحقق عدالت برای انسان سخن به میان می‌آورد به بخشش و انفاق هم مثال می‌زند. آسیب‌های عدم بخشش و انفاق در محرومیت بخش بزرگی از جامعه از برخی از حقوق، تباهی برخی یا همه استعدادها و کاهش کارایی جامعه و نیز بسط و گسترش بیماری‌ها و آلودگی‌هایی است که دامن همه افراد جامعه را می‌گیرد. (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۶) بنابراین می‌بایست به منظور تحقق عدالت و پرهیز از آسیب‌های آن به بخشش و انفاق توجه جدی معطوف شود. البته آنچه صدر از آن به عنوان انفاق سخن به میان می‌آورد گستردگی زیادی دارد. از منظر وی در نگاه قرآنی، انفاق «مشارکت دادن کامل دیگران است در آنچه خداوند از مال و فکر و کوشش و مبارزه به انسان بخشیده است.» از این رو است که در نظر وی و به منظور تحقق عدالت «فرد یا گروهی که برای ایجاد فرصت‌های مناسب زندگی برای دیگران کوشش می‌کند در حقیقت خیرخواهی و نیک فرجامی را برای خویش به ارمغان می‌آورد و خطر ستم و هلاکت و نیستی را از خود دور می‌سازد.» (همان، ۲۰۷) در واقع نه تنها دیگران را از گرفتاری رها می‌سازد بلکه خود نیز از دام گرفتاری‌ها و آسیب‌های فقدان عدالت رها می‌شود.

سیاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



صدر راه‌های دیگری را نیز (همان، ۲۰۷) به منظور تحقق عدالت مطرح می‌نماید از جمله حرمت ربا که در آن سرمایه به تنهایی و بدون کار و تلاش افزایش یابد. از این رو «ابعاد انسانی عدالت اقتصادی و اجتماعی اسلام» (همان، ۲۰۹) مبادرت به تحریم ربا می‌کند تا به برقراری عدالت در جامعه مساعدت نماید. با این وصف، رویکرد و نگاه اخلاقی و انسانی به بحث عدالت افزوده می‌شود. چنان که رفع فقر و محرومیت نیز قبل از هر چیز یک مسأله اخلاقی و انسانی شمرده می‌شود.

۱۳۹ همچنین صدر بر این نظر است که با تأمل و تفکر در احادیث زکات می‌توان ابعاد تازه‌ای از مسأله عدالت را مورد توجه قرار داد؛ زیرا بر اساس این آموزه‌ها جامعه توصیه

شده است تا به تأمین نیازهای افراد تهیدست اقدام نماید. وی همچنین تصریح می‌کند که

«مسئولیت بیمه‌های اجتماعی در حقیقت همان مسئولیت کامل جامعه

اسلامی در شرایط دشوار اجتماعی است.» (همان، ۲۰۱۰)

از همین منظر است که صدر می‌گوید جدایی اصل عدالت اقتصادی و اجتماعی از

ایدئولوژی اسلامی

«باعث گردیده است که عدالت ژرفا و کلیت و استمرار خود را از دست

بدهد.» (همان، ۲۰۱۰)

در حالی که به نظر آمیختگی و همبستگی عدالت اقتصادی و اجتماعی با آموزه‌های

دینی می‌تواند عدالت را در کلیت و عمق خویش غنا بخشیده و در اثر آن مسائل و

مشکلات جامعه نیز رفع و حل گردد. ایشان در بخش دیگری در تبیین وضعیت

مسلمانان و وضع ملت‌های اسلامی می‌گوید:

«انسان از عدالت دور و عبادات از مضمون خود تهی شده و به صورت

مراسم خشک بی‌روح درآمد است.» (همان، ۲۱۱)

این در حالی است که

«عبادت‌ها و به ویژه نماز هر گاه همراه زکات یا برآورده کردن نیاز

نیازمندان و همسایگان و نزدیکان نباشد پس وای بر چنین نمازگزاری.»

(همان، ۲۱۳)

از همین منظر امام موسی صدر به اهمیت و ارزشمندی عدالت توجه می‌کند. از نظر

وی عدالت بر عبادت اولویت و تقدم دارد. از این رو است که معتقد است

«شاید برخی از علمای دین با دعوت و تبلیغ یا با سکوتشان در نشانیدن

عبادت به جای عدالت سهیم بوده باشند.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۱۳)

این در حالی است که به نظر وی و با توجه به آموزه‌های دینی می‌توان بر تقدم

عدالت بر عبادت حکم نمود از جمله این آموزه که:

«افضل العبادات كلمة حق عند سلطان جائر» (طوسی، بی تا: ۴۰۴)^۱

و یا

«عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة.»^۲ (مجلسی، بی تا: ۳۵۲)

با این توصیف از عدالت می‌توان به دلایل و حضور کم‌رنگ عدالت در جوامع

اسلامی پی برد:

«نتیجه این روش تربیتی بی‌نهایت خطرناک بوده است؛ چرا که نبود عدالت در جوامع از مرحله خطرهای سیاسی و اجتماعی گذشته و به مرحله انحرافات ایدئولوژیک رسیده و موجب ناامیدی بزرگی از دین و مؤسسه‌های دینی و علمای دین، مخصوصاً از آن دسته از علمای دین که در برابر بیدادگری‌ها سکوت می‌کنند و برای احقاق حقوق مردم زیر ستم مبارزه نمی‌کنند شده است.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۱۴)^۳

بنابراین بی‌رنگی و کم‌رنگی عدالت در جوامع اسلامی یکی از دلایل حضور انبوه مشکلات در چنین جوامعی است.

راه دیگر تحقق عدالت این است که وام‌های بدون بهره در اختیار فقرا قرار گیرد تا از این طریق به ارتقای سطح زندگی خود اقدام نمایند. به نظر صدر این ارتقا از طریق اجرای طرح‌های توسعه ممکن می‌شود. (همان، ۲۱۵) در واقع از نظر ایشان تنها کمک و بخشش کافی نیست بلکه اقدامات انجام گرفته بایستی به ارتقای سطح زندگی فقرا و نیازمندان منتهی شود.

سیاست پژوهی
عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



۱۴۱

۱. برترین عبادت سخن حق گفتن در برابر سلطان مستکبر است.
۲. یک ساعت عدل بهتر از هفتاد سال عبادت است.
۳. صدر در ادامه می‌گوید: «هر گاه عدالت در برخی جوامع به صورت جزئی و جدا از قاعده و زیربنای اعتقادی اسلامی تحقق یابد مشکلات بزرگ‌تری به جای می‌گذارد؛ زیرا این نوع عدالت، موجبات متعارف و فرهنگی خود را همراه می‌آورد و شکل خاصی از مصرف را به جامعه تحمیل می‌کند و در نتیجه شیوه‌ای تازه از زندگی را در پیشروی انسان می‌نهد که او را به گمراهی می‌کشاند.»

یکی دیگر از راه‌های تحقق عدالت «مسئولیت بزرگ علمای دین» است که به نظر

صدر:

«بسیار بزرگ و دقیق و فوری» است. این مسئولیت در چهار بعد خودش را نشان می‌دهد:

نخست. امین بودن علما: آنان در راه خدمت به اسلام و مسلمانان به ویژه محرومان و ستم‌دیدگان امین مردم‌اند.

دوم. اعتدال و میانه‌روی: آنان هستند که از مبارزه و پیکار محرومان و ستم‌دیدگان در داخل جوامع اسلامی تصویر درستی به دست می‌دهند و شائبه تندروی و الحاد را از آن می‌زدایند.

سوم. جلوگیری از خدشه‌دار شدن خواسته‌ها: آنان از خدشه‌دار شدن تلاش‌هایی که برای احقاق حقوق صورت می‌گیرد جلوگیری می‌کنند.

چهارم. حمایت از جنبش‌های احقاق حق: بهترین راه حل برای این که ستم‌گران و غاصبان حقوق ملت‌ها جنبش‌ها را متهم به الحاد یا طایفه‌گرایی نکنند پشتیبانی علمای دین از جنبش‌ها و حمایت از آنها است.» (همان،

۲۱۴)

بنابراین از نظر صدر، علما نقش بی‌بدیلی در تحقق عدالت در جوامع اسلامی دارند. به ویژه این که از نظر صدر می‌توانند در نقش پشتیبانی کننده جنبش‌های احقاق حق ملت‌ها نیز عمل نمایند و مهم‌تر این که راه انحراف آنان را مسدود سازند و در نقش امین مردم کارایی این جنبش‌ها را بسیار افزایش می‌دهند.

صدر درباره وضعیت امروز جوامع مسلمانان، نداشتن یک تصور درست از عدالت اقتصادی و اجتماعی اسلام را مطرح می‌نماید و به ویژه خطرهای ناشی از آن از جمله گسست و فقدان دورنمای همه جانبه درباره عدالت را واقعیت اجرا نشدن عدالت اقتصادی و اجتماعی برمی‌شمرد. از این نظر است که «شمار آنان که در جامعه اسلامی از زندگی شرافت‌مندانه و از عدالت محروم‌اند رو به فزونی است و احساس محرومیت

یاست ثرویی

دوره پنجم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۷



۱۴۲

آنان بر اثر ریخت و پاش‌ها و تظاهر به ثروت‌مندی و رفاه، عمق بیشتری می‌یابد.» (همان، ۲۰۱۵) از این نظر است که روز به روز بر شکاف طبقاتی افزوده می‌شود و به تعبیر صدر پیدایش ثروت‌های طبیعی و افزایش بهای مواد خام به فقیر شدن ملت‌ها و ثروت‌اندوزی دسته دیگر می‌انجامد. (همان، ۲۰۱۵)

آنچه در اینجا اهمیت وافر می‌یابد گسست میان نظر و عمل است که صدر با تأکید خواستار رفع آن است. ایشان برای همین منظور به تبیین سیره پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) نیز اشاره می‌کند که چگونه در اندیشه و عمل به آموزه عدالت جامه عمل پوشیدند. صدر در همین زمینه به سیره پیامبر در آخرین روز عمر آن حضرت اشاره می‌کند که پیامبر (ص) به مسجد آمد و از مردم تقاضا کرد که هر دینی بر گردن ایشان دارند طرح و استیفا نمایند. با توجه به این که یکی از افراد حاضر در مسجد تقاضای قصاص داشت و پیامبر تا آخرین مرحله اجرای آن نیز پیش رفت اما در نهایت آن فرد از پیامبر عذرخواست و گفت

«ایرسول خدا، دوست داشتم برای همه کسانی که این صحنه را می‌بینند و می‌شنوند، ثابت کنم که شما به آنچه می‌گویید، عمل می‌کنید و با آن زندگی می‌کنید و آنچه می‌گویید، از روی ریا و خودنمایی نیست بلکه برای حق طلبی و حق خواهی است.» (صدر، ۱۳۹۴: ۱۵۲-۱۵۱۹)

بدین گونه نشان داد که به آنچه به آن توصیه می‌نماید در عمل نیز حاضر به اجرای آن است اگرچه بر ضد ایشان باشد. چنین وضعیتی از نظر صدر در بررسی سیره امام علی (ع) نیز به چشم می‌خورد. آنجا که آن حضرت بر برابری و عدالت گستری و عدالت‌پروری در جامعه تأکید می‌نماید و این امر را برای حاکمان خوش‌تر می‌شمارد.

«حاکم و فرمان‌روا باید همچون ضعیف‌ترین زیردستان و افراد تحت حکومت خود زندگی کند. از این رو امام هنگامی که حکومت را در دست داشت نمی‌پذیرفت که سیر بخورد، مبادا که در حجاز یا یمامه کسی باشد که حسرت نان داشته یا سیر نخورده باشد. او خود را در برابر مردم مسؤول

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



می‌داند و میان آنها فرق نمی‌گذارد. ایشان در نامه معروفش به فرماندار خود برای مساوات میان مردم استدلال و درباره لزوم مراعات حال مردم می‌گوید: «إِنَّ الخلق ... إِمَّا أُخْ لِك فِی الدین و إِمَّا نَظیرٌ لِك فِی الخلق» (مردم یا برادر دینی تواند یا در آفرینش همچون تواند). افراد یک ملت از هر فرقه و مذهب و آیین که باشند، در آفرینش همچون تو هستند و انسان‌اند و خاستگاه و سرآغاز شکل‌گیری جامعه‌ها نیز انسان است. معیار شهروندی، انسان بودن است. اگر قرار باشد اعتقادات انسان او را از انسانیت خارج کند، او حق شهروندی ندارد و اگر عقاید انسان او را از انسانیت بیرون نمی‌برد، پس حق شهروندی دارد؛ زیرا همه در آفرینش همانند یکدیگرند.» (همان، ۱۵۵-۱۵۶)

در هر حال در میان راه‌های تحقق عدالت به نظر می‌رسد صدر نقش علمای دین را بسیار برجسته می‌داند و بر مسؤولیت به تعبیر وی بسیار بزرگ آنان در تحقق عدالت اجتماعی تأکید می‌نماید. در واقع این مسؤولیت بزرگ بر پشتیبانی از محرومان و دفاع از مسائل و حقوق آنان و مبارزه برای تحقق عدالت استوار است. همچنین درخواست از دولت‌های حاکم برای اجرای طرح‌های مختلف به منظور این که نیک‌بختی محرومان را فراهم آورند مورد تأکید ایشان است. از سوی دیگر وی از دولت‌های اسلامی می‌خواهد که با طرح‌های خود به توسعه مناطق و طبقات محروم و تنظیم قوانینی برای بهبود شرایط کارگران و متخصصان و مهاجران پردازند تا موجب برقراری کامل‌تر عدالت میان ملت‌های اسلامی بشود. افزون بر همه اینها صدر از اجرای پژوهش‌های دقیق و همه‌جانبه درباره عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام و اهمیت و جایگاه آن در دین نیز غافل نیست و به خوانش تحقیقات مقتضی در این زمینه فرامی‌خواند. ضمن این که ترویج این تحقیقات از طریق رسانه‌های جمعی و کتب درسی دانشگاه‌ها با لحاظ مسائل اجتماعی و در مدارس دینی را خواستار می‌شود. (صدر، ۱۳۸۶: ۲۱۷) همه اینها موجبات همبستگی اجتماعی را رقم می‌زند. در واقع در فقدان عدالت، جامعه ناهمبسته



و متفرق و دچار شکاف و انشقاق طبقاتی می‌شود. بنابراین برای از بین بردن دردها و آلام محرومان می‌بایست تلاش مضاعفی در تحقق عدالت به عمل آید و همبستگی جامعه در مسیر صحیحی قرار گیرد.

۴- درجات عدالت

یکی از مباحثی که صدر در مسأله عدالت به بحث درباره آن می‌پردازد این پرسش است که آیا عدالت فی نفسه هدفمند و ارزشمند است یا این که عدالت برای رسیدن و امکان بخشیدن به هدف دیگری است. به تعبیری آیا عدالت برای عدالت است یا عدالت برای هدفی دیگر؟ آنچه از مباحث ایشان در این زمینه می‌توان به دست آورد این است که اولاً عدالت با همه اهمیت و ارزشمندی دارای درجات متفاوتی است؛ ثانیاً تحقق آن در جوامع انسانی محدود به حد خاصی نیست و مانند بسیاری از اهداف دیگر دینی «بیکران و نامتناهی» است؛ ثالثاً «عدالت وسیله‌ای برای امکان بخشیدن به تکامل انسان است». از این رو خود عدالت هدف نیست که کوشش عدالت‌خواهی در نخستین مرحله آن توقف نماید. (همان، ۲۰۸)

از این رو بنابر نظر صدر، تحقق بخشی عدالت دارای درجات و همراه با آغاز روندی است که در پایان به همبستگی و ایثار و از خودگذشتگی در جامعه می‌انجامد که به معنای ایجاد یک جامعه مقتدر متعالی است. گفتنی است که عدالت در آغاز فرد را دربر می‌گیرد و ضمن رشد، به کوشش فرد منتهی می‌شود. آن گاه در ادامه گروه را که دولت ملی مظهر آن است را در برمی‌گیرد. سپس در دو بعد گسترش می‌یابد: از یک سوی همه افراد جامعه را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر عمق می‌یابد که در نتیجه تحقق بخشی حداقل عدالت، مراتب و درجات دیگری از عدالت را فراهم می‌سازد. تداوم این جریان به برابری بین افراد جامعه می‌رسد که مرحله تکافل و همبستگی و فداکاری است



و به ایثار و از خودگذشتگی می‌رسد.^۱

از نظر صدر این ایثار و از خودگذشتگی می‌بایست اتفاق بیفتد و در غیر این صورت جامعه دارای نقصان جدی است:

«کسی که خیال سرنوشتی روشن و تأمین کرامت بدون فداکاری و تحمل دشواری‌ها و سختی‌ها را در سر می‌پروراند، مطمئناً اشتباه می‌کند.» (صدر،

۱۳۸۳: ۳۶۲)

این نگاه امام صدر در واقع نگاهی فلسفی است که در فلسفه متعالیه معنا می‌یابد. به این معنا که آنچه در آغاز توسط ایشان مطرح می‌شود نگاهی فردی و منفعت طلبانه است. به نوعی می‌توان گفت عدالت از پایین‌ترین ساحت جسم انسان آغاز می‌شود و در آن تأکید بر برآوردن نیازهای مادی و ضروری زندگی است که در آن نفع فردی در ابتدا و بعداً در گروه و جمع تداوم می‌یابد. چنان که این وضعیت در نهایت خویش به تعالی هم می‌رسد و با توجه به ایثار و از خودگذشتگی انسان نسبت به ممنوع می‌توان جلوه‌های تعالی عدالت را در آن دریافت. بنابراین در سیری که صدر پی‌ریزی می‌نماید ابتدا بحث منافع فردی و گروهی و جناحی و قومی و... مطرح است. از این رو توزیع منابع در رتبه نخست مطرح است که در آن گزینه منفعت طلبی و سود حاکم است. هر گاه انسان از گزینه منفعت طلبی خارج شود بحث ایثار و گذشت و فداکاری و در نتیجه آن همبستگی اجتماعی محقق می‌شود. نقد صدر بر جوامع غربی نیز از همین منظر مطرح می‌شود.

۱. «عدالت با قدری احساس فردی آغاز می‌شود و سپس رشد می‌کند و از یک سو به کوشش روزافزون فرد تبدیل می‌گردد و از سوی دیگر گروه را که دولت ملی مظهر آن است دربرمی‌گیرد. آن گاه عدالت با دو بعد گسترش می‌یابد؛ از یک سو رفته رفته همه افراد جامعه را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر عمق پیدا می‌کند؛ زیرا همان طوری که حسن عدالت خواهی رفته رفته به صورت کوشش پیگیر و مستمر درمی‌آید، تحقق بخشیدن به حداقل عدالت، مراتب دیگری از عدالت را فراهم می‌کند. این جریان تا آنجا ادامه می‌یابد که به برابری بین افراد جامعه می‌رسد. سپس مرحله تکافل و همبستگی و فداکاری فرا می‌رسد. آن گاه از این مراحل هم می‌گذرد و به صورت ایثار و از خودگذشتگی جلوه می‌کند.» (صدر، ۱۳۸۶: ۲۰۸).



درواقع عدالت موجبات رشد و پیشرفت، نشاط و حیات جامعه را فراهم می‌آورد؛ چنان که در فقدان عدالت، جامعه از رشد و پیشرفت و حیات و نشاط برخوردار نخواهد شد. این که دولت به مثابه یک گروه عهده‌دار عدالت می‌شود به معنای همگانی ساختن عدالت و بسط گستره‌های عدالت است. بنابراین هم اقدامات فردی مهم است و هم از سویی اقدامات سازمانی و نهادی دولت بسیار تأثیرگذار است. در حقیقت یکی افراد را آماده می‌کند و دیگری سازمان‌ها و نهادها را جهت داده و به منظور تحقق عدالت بسیج می‌نماید. افزون بر این که هرچه عدالت بیشتر تحقق یابد بر دامنه و عمق آن در جامعه افزوده می‌شود تا به برابری کامل افراد جامعه برسد. از این منظر که عده-ای حمایت و عهده‌دار و پشتیبان جامعه می‌شوند همبستگی اجتماعی نتیجه اجتماعی چنین آغاز و فرجامی است. اگرچه می‌توان در این نکته که صدر چرا یک گروه را مظهر دولت ملی می‌شمارد چون و چرا کرد اما مراتب و درجات عدالت را به نظر خوب پی‌ریزی کرده است. بنابراین بحث از فرد آغاز می‌شود اما بایستی تبدیل به نهاد شود و توسط نهاد دولت پشتیبانی شود تا اثرگذار شود و الا عمومی نمی‌شود.

البته گفتنی است که با توجه به این که در نظر امام موسی صدر اسلام واحدی یکپارچه تلقی می‌شود می‌توان گفت که عدالت باید در سه ساحت و سطح مورد توجه باشد. یکی لایه و ساحت عقل، عقیده، معرفت، فرهنگ و دانش؛ دوم ساحت اخلاق، قلب و دل؛ و سوم ساحت نقل، فقه و عین و حس:

«احکام در شریعت اسلامی، همچون همه آیین‌های الهی، بخشی تفکیک‌ناپذیر از آن واحد تکامل یافته‌ای است که به نام «اسلام» می‌شناسیم. اسلام، به رغم بخش‌بندی تعالیم آن در پژوهش‌ها و آثار مکتوب به بخش-های فرهنگ و عقیده و فقه و اخلاق، واحدی است یکپارچه که قلمروهای آن در پیوند با یکدیگرند و بخش‌های آن در تعامل با یکدیگر. فرهنگ یا در اصطلاح، نگرش اسلام به هستی مبنای عقیده است و هر دوی آنها پایه

سیاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



شریعت در فقه و اخلاق. از سوی دیگر، شریعت حافظ عقیده و روشنگر
بینش و نگرش است و هر بخش از آن بر بخش دیگر اثری ژرف دارد.»
(صدر، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۱)

از نظر امام موسی صدر این هر سه در یک ارتباط مستمر هستند و لذا در همدیگر
تأثیر می‌گذارند و از همدیگر تأثیر می‌پذیرند. بنابراین باید توجه داشت که در مبحث
عدالت بتوان به هر سه ساحت توجه داشت و عدالت در هر سه حوزه اعتقاد، احکام و
اخلاق مورد توجه قرار گیرد و هر یک در جایگاه خود دارای نقش و اثر باشد. طبعاً
نگاه به عدالت از این منظر می‌تواند گونه متفاوتی از سبک زندگی را برای انسان معاصر
ترسیم نماید.

۵- عدالت و آزادی

امام موسی صدر دو عنصر آزادی و عدالت را در کنار یکدیگر می‌بیند، البته شرایط
جامعه لبنان نیز اقتضا می‌کند که ایشان این نوع نگاه را داشته باشد. اما اینکه نسبت
عدالت با آزادی چگونه است؟ امام موسی صدر می‌گوید عدالت و آزادی، موجب می-
شوند تا در جامعه ظرفیت‌ها و استعدادها شکوفا شوند و جامعه از پیشرفت متوازن،
متناسب و متعادلی برخوردار گردد. بنابراین، نقش عدالت و آزادی شکوفاسازی
استعدادهای متفاوت افراد در جامعه است. امام موسی صدر در جامعه لبنان نیز در پی
آن است که مدیریت سیاسی و مدیریت عمومی امور به گونه‌ای سامان پیدا کند که همه
طوایف به صورت یکسان بتوانند استعدادها و ظرفیت‌هایشان را آشکار نمایند. و این-
گونه است که جامعه پیشرفت می‌کند.

چنان که پیش از این بحث شد، نگاه امام موسی صدر در بحث آزادی تا اندازه‌ای
نسبت به نگاه سایر متفکرین متفاوت است. ایشان بر این نکته تأکید بسیار دارند که
آزادی یک حق الهی، خدادادی و تکوینی است و کسی نمی‌تواند آن را نفی کند. البته



باید توجه کرد، ایشان در جامعه لبنان که انواع و اقسام محرومیت‌ها و محدودیت‌ها بر افراد و بخشی از افراد جامعه، تحمیل می‌شود، این سخن را بیان می‌کند. در واقع، بحث کلیدی امام موسی صدر این بوده که همزیستی مسالمت آمیز میان ادیان، طوایف و اقوام مختلف در لبنان را به وجود بیاورد.

نکته مهمی که امام موسی صدر به آن توجه داشت این بود که همیشه جوامع از درون متلاشی می‌شوند نه از بیرون. در واقع، وقتی جامعه آسیب می‌بیند که از درون دچار تفرقه و با مشکل مواجه شود؛ به عبارت روشن‌تر، هنگامی که در جامعه بی-عدالتی به وجود آید و یا گروهی از آزادی محروم شوند، اعتماد عمومی سلب می‌شود و باعث فروپاشی اجتماعی می‌شود. بنابراین، در بحث آسیب‌شناسی رابطه بین عدالت و آزادی اگر جامعه‌ای در این زمینه دچار تبعیض شود آسیب‌های جدی به جامعه وارد می‌شود.

اگر بخواهیم نسبت عدالت و آزادی را بررسی کنیم، باید اشاره کنیم که عدالت عام-تر از آزادی است. یعنی وقتی می‌گوئیم عدالت، آزادی در درون آن نهفته است و اگر آزادی محقق شود بخشی از عدالت هم محقق می‌شود، چرا که عدالت، به ویژه در بحث عدالت سیاسی تماماً در حوزه آزادی‌های سیاسی قرار می‌گیرد. این‌ها می‌توانند در پیشرفت جامعه کمک کنند. در هر حال، عدالت فراگیرتر و گسترده‌تر است و ابعاد و لایه‌های مختلفی دارد که آزادی در درونش جای گرفته است که طبیعتاً هر کدام از این لایه‌ها مانند آزادی در جامعه تحقق پیدا کند عدالت هم به همان نسبت تحقق پیدا می‌کند. در واقع نسبت این دو نسبت عموم و خصوص مطلق تلقی می‌شود: آزادی در عدالت هست ولی همه عدالت آزادی نیست.

لازم به ذکر است که عدالت و آزادی هر دو همان طور که امام موسی صدر هم بر آن تصریح می‌کند، ظرفیت‌ها و توانایی‌های انسان را شکوفا می‌کنند و نیز هر دو انسان و جامعه را به صورت یکسان و همسان مورد توجه و خطاب قرار می‌دهند. اصولی که



پیش از این بیان شد، آن اصولی که می‌بایست در جامعه در بحث تحقق عدالت لحاظ شود، راه‌هایی است که می‌توانیم در جامعه به سمت همبستگی اجتماعی پیش برویم. عدالت و آزادی باعث همبستگی می‌شود و این همبستگی خود پیش شرط و به نوعی الزام پیشرفت است. اگر همبستگی وجود نداشته باشد نیروها، توانایی‌ها و ظرفیت‌ها همدیگر را خستی می‌کنند. طبیعتاً اگر توان‌ها یک‌جا در کنار هم لحاظ شود، البته با همه تنوعات، اختلاف و تکثری که دارد، در آن جهات اصلی و مورد نظر و هدف حرکت کند به جایی می‌رسد.

امام موسی صدر در بحثی بسیار مهم بر این نظر است که حکومت بایستی به آسمان نزدیک شود و آن گاه به همه نگاه آسمانی داشته باشد. به نظر می‌رسد که اصل عدالت و آزادی همین را نسبت به انسان اقتضا می‌کند و از انسان آسمانی دفاع می‌کند:

«انسان آسمانی یعنی انسان پاکی که منفعت فردی یا رابطه خویشاوندی یا آیین و رسوم محلی یا مصالح خاص در او اثر نمی‌کند. این انسان بی‌اعتنا به دنیا، این انسان رها از تعلقات دنیوی، جلوه انسانی بودن انسان و انسان-مدار بودن اسلام است.» (صدر، ۱۳۹۴: ۱۳۳)

البته وی تأکید می‌کند که «به سختی می‌توان انسانی یافت که عواطف و اندیشه‌های او ناظر به مصلحت و منفعتی نباشد یا برخی از امور بر او پوشیده نباشد.» (همان، ۱۳۲) از این رو تصریح می‌کند که هر گونه اصلاح و پیشرفت و تکامل و سازندگی در جهان نیازمند مرحله طرح‌ریزی و اجرا است. این دو باید با همدیگر در تعامل و هماهنگی کامل باشند. در واقع آموزه‌هایی نظیر عدالت و آزادی تنها به دست انسان آسمانی اجرا می‌شود.^۱

۱. «مرحله طرح‌ریزی تنها در صورتی کامل می‌شود که مرحله اجرا، سازگار و هماهنگ با آن باشد. اگر آموزه‌های آسمانی و پاک و مجرد و پارساگونه را به دست حاکمی منحرف و هواپرست و مصلحت‌محور و در بند شهوت‌ها بدهیم، چگونه آنها را اجرا می‌کند؟ حکم پاک آسمانی را در چارچوب خصلت‌های زمینی و تمایلات شخصی و مادی خود اجرا می‌کند.» (صدر، ۱۳۹۴: ۱۳۳) ه



جمع بندی

از مباحث گذشته روشن شد که مباحث صدر در مسأله عدالت بیش از همه ناظر به عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی است. با لحاظ وضعیت جامعه لبنان در دوره حضور صدر در لبنان می‌توان حدس زد که تأکید وی بر عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی از چه رو است. به هر حال به نظر می‌رسد در نظر صدر، این جامعه بیش از آن که نیازمند عدالت سیاسی باشد به عدالت اقتصادی نیازمند است. در واقع در فقدان عدالت به معنای مطلق و عدالت اقتصادی به معنای خاص، هیچ نوع عدالتی شکل نخواهد گرفت. از این رو است که اصل عدالت را به نوعی حاکم بر همه مسائل و مفاهیم اندیشه‌ای دیگر نظیر آزادی استوار می‌سازد. از این رو است که ایشان بر این نظر است که «اساس و زیربنای جاودانگی سرزمین‌ها عدالت و حفظ کرامت شهروندان است». (هیأت رئیسه جنبش أمل، ۱۳۹۳: ۲۷۲) بنابراین تا عدالت در جامعه‌ای وجود نداشته باشد و مردم از حیث اقتصادی تأمین نباشند نمی‌توان از آزادی و کرامت و عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی سخن گفت. صدر در طراحی و ساخت جامعه لبنان هم بر عدالت فردی تأکید می‌کند که وقتی فراگیر شد دولت و جامعه را درگیر می‌سازد و هم بر عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی تأکید می‌نماید. این در حالی است که عدالت سیاسی در گفتگوهای وی آن چنان رنگی ندارد. شاید به این دلیل که در فقدان عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی و قبل از آن عدالت فردی امکان گفتگو از عدالت سیاسی ممکن نیست.

یاست پژوهی

عدالت در اندیشه سیاسی امام موسی صدر



۱۵۱

از سویی می‌توان گفت میان عدالت در حوزه فردی و عدالت در حوزه اجتماعی در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به نوعی همبستگی و پیوند وجود دارد. چنان که ملاحظه شد، صدر در مسأله عدالت از فرد آغاز می‌کند و به دولت و جامعه می‌رسد. در این میان فقرزدایی و رفع تبعیض از جامعه و دوری از فساد اولویت‌های صدر در زمینه

عدالت است. با لحاظ این که صدر اصل عدالت و حضور و تحقق عدالت را در جامعه بسیار مؤثر در بهبود معیشت و زندگی مردم می‌داند بنابراین توجه وی از ابتدا معطوف به انسان است و بر آن است تا بر حوزه فردی و اهمیت این بخش در زندگی و حیات انسان تأکید تام و تمامی داشته باشد. در واقع تا زندگی فردی انسان سامان نیابد، اگرچه جامعه و تحولات اجتماعی در زندگی اجتماعی اثرگذار است و انسان را می‌تواند با خود حرکت دهد اما آنچه که این تحولات را رقم می‌زند همانا خود انسان و خواست و اراده آگاهانه او است که می‌بایست با اثرگذاری بر روندهای اجتماعی بتواند به عنصر مهمی در جامعه تبدیل شود.

نکته مهم این است که به نظر امام موسی صدر، عدالت در همه زمینه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، ریشه در فلسفه اسلامی و به ویژه ایدئولوژی اسلامی و آموزه‌های دینی و قرآنی دارد و انسان‌ها را به این سمت هدایت می‌کند که آنان خودشان عدالت را برپا کنند. بنابراین، عدالت با توجه به اینکه یک عنصر اساسی و برجسته در زندگی فردی و اجتماعی است و امام موسی صدر نیز عدالت را این‌گونه تلقی می‌کند، به نگرشی که یک انسان مسلمان به خداوند، گیتی، هستی و در واقع به خود انسان و جامعه دارد، برمی‌گردد. در واقع، از همین منظر است که صدر معتقد است عدالت یکی از برجسته‌ترین صفات ثبوتیه خداوند است که در همه گیتی نمود پیدا کرده است.

از این رو در نگرش اسلامی می‌توان ادعا کرد که ثمره ایمان عدالت است. ایمان به عدالت آفریننده می‌تواند عدالت را در گیتی و هستی محقق کند. این یک قاعده ثابت در زندگی فردی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، است. با چنین نگاهی به عدالت، تأثیرگذارش بسیار روشن خواهد بود. همچنین در آموزه‌های دینی این شرط وجود دارد که تصدی برخی مناصب منوط به عدالت است؛ یعنی فرد باید عادل باشد تا برای مثال بتواند امام جماعت، قاضی یا رهبر بشود. از همین منظر است که امام خمینی در



کتاب ولایت فقیه بحث علم و عدالت رهبر را مطرح می‌کند. رهبر جامعه اسلامی بایستی واجد این دو شرط باشد تا بتواند رهبری جامعه اسلامی را برعهده بگیرد و در صورتی که هر کدام از دو شرط مذکور را از دست دهد از رهبری نیز ساقط می‌شود. بنابراین از نگاه امام موسی صدر عدالت مبتنی بر ایمان است و کسی که واجد عنصر ایمان باشد حتماً بر اساس آن عمل خواهد کرد. امام موسی صدر صرفاً به عدالت فردی نمی‌نگرد و از نگاه ایشان عدل فردی باید به اجتماع و عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سرایت پیدا کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم .

۱. صدر، سید موسی (۱۳۹۴)، انسانِ آسمان: جستارهایی درباره امیرالمؤمنین(ع)(۶)، ترجمه احمد ناظم، تهران، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر، چاپ سوم.
۲. صدر، سید موسی (۱۳۹۰)، حدیث سحرگاهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر(۵)، ترجمه علیرضا محمودی و مهدی موسوی نژاد، تهران، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر.
۳. صدر، سید موسی (۱۳۹۱)، روح تشریح در اسلام(۸)، ترجمه موسی اسوار و احمد ناظم، تهران، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر.
۴. صدر، سید موسی (۱۳۸۶)، رهیافت‌های اقتصادی اسلام(۳)، به اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، تهران، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.
۵. صدر، سید موسی (۱۳۹۱)، سفر شهادت(۷)، ترجمه مهدی فرخیان و احمد ناظم، تهران، مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر.
۶. صدر، سید موسی (۱۳۸۳)، نای و نی(۲)، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.
۷. طوسی، محمد بن حسن، الغیبه للحجه، چاپ دوم، بی جا، بی نا، بی تا.
۸. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ج ۷۲.
۹. هیأت رئیسه جنبش امل (۱۳۹۳)، سیره و سرگذشت امام موسی صدر، جلد اول، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ویراست دوم.

یاست ژوبی

دوره پنجم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۷



سلفی گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی

* محمود علی پور گرجی^۱ / شادی شعبانی کیا^۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۳/۰۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۰۲۳

چکیده

آنچه امروز در معنای اصطلاحی به سلفی‌گری مشهور شده است، به جریانی در تاریخ اسلام باز می‌گردد که در تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می‌دانند؛ و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از سلف و گذشته یعنی پیامبر اسلام (ص)، صحابه و تابعین دارند. ریشه‌های تاریخی و نظری جریان سلفی - تکفیری عمدتاً به اندیشه‌ی اهل سنت در قالب اهل حدیث و مذهب حنبلی باز می‌گردد. تفکر نص‌گرایانه و دیدگاه‌های احمدبن حنبل نسبت به سایر مذاهب اسلامی که همه آن‌ها را بدعت‌گرا می‌خواند، نخستین منبع خشونت‌گرایی سلفی بود. پس از او ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، سهم مهمی در ظهور فرقه‌گرایی خشونت‌طلب و در نهایت، وهابیت بازی کردند. سوال اصلی این پژوهش این است که «برداشت‌های غلط از تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد، چه تاثیری در اندیشه و عملکرد تکفیری‌ها درباره کشتار داشته است؟» یافته‌های حاصل از پردازش فرضیه حاکی است که «تکفیری‌ها با توجه به مبانی فقهی سلفی‌ها، برداشت‌های غلط از تکفیر و ارتداد و عدم تلقی درست از مفهوم جهاد، به خشونت‌گرایی پیدا کردند.» گروه‌های سلفی با برداشت‌های نادرستی که نسبت به مفاهیم تکفیر، ارتداد و جهاد دارند؛ با نگاهی غلط به این مفاهیم، باعث بروز نوعی دوگانگی و جنگ‌های خشونت‌طلبانه در جهان اسلام شده‌اند. چنین وضعیتی باعث ایجاد نگاه بدبینانه و جنگ‌طلب از دین اسلام در جهان و همچنین کشتار وسیعی از افراد بی‌گناهی شده است که در استنباط گروه‌های سلفی گناهکار شناخته می‌شدند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است.

واژه‌های کلیدی: ابن تیمیه، ارتداد، تکفیر، جهاد، سلفی

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه آیت اله بروجردی (ره)، Alipour-MG558@yahoo.com
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آیت اله بروجردی (ره)، Shadi.shabanikia@gmail.com

مقدمه

سلف در اصطلاح، نامی است که مشروعیت خود را در تاریخ سلف صالح می جوید. سلفی گری ابتدا به عنوان یک نظریه تاریخی مطرح شد؛ (الگار، ۱۳۶۲: ۵۶) اما در اواخر قرن نوزدهم میلادی که خلافت اسلامی رو به ضعف نهاد و جهان اسلام به دلیل نفوذ کشورهای غربی، دچار تفرقه و انحطاط گردید، بار دیگر بازگشت به دوران سلف با تفاوت هایی توسط برخی از متفکران اهل سنت مطرح و مورد توجه عده ای از انقلابیون کشورهای اسلامی قرار گرفت. در این مرحله، نظریه سلف و بازگشت به دوران گذشته از یک نظریه تاریخی فراتر رفت؛ و به یک گرایش سیاسی-اعتقادی تبدیل شد که در قالب گروه، سازمان، جنبش و جمعیت با اهداف، شیوه ها و برنامه های متنوع و متفاوت ظهور یافت. مورخان پیدایش جریان ها و گروه های سازمان یافته سلفی را به اواسط قرن ۱۳ هجری نسبت می دهند. در آن زمان جهان اسلام مورد تهاجم سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی غرب قرار گرفته بود. بر این اساس عده ای از اندیشمندان مسلمان تنها راه برون رفت از وضعیت کنونی را بازگشت به دوران سلف صالح و احیای مجدد آن دوران دانستند. این افراد و پیروانشان بعدها به عنوان سلفی شناخته شدند. (علی بخشی، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۵) مهم ترین بستر رشد سلفی گری، عدم حضور یک تفکر اسلام گرایی بدیل در صحنه جهان اسلام است؛ به همین خاطر سلفی گری در طول تاریخ انواع های متفاوتی را به خود دیده است که دو شکل آن توانسته گسترش چشمگیری پیدا کند:

۱. سلفی تکفیری: این گروه، مخالفان خود را کافر می دانند؛ و بر اساس مبنای



فکری آنان، میان ایمان و عمل، تلازم وجود دارد؛ به این معنی که اگر کسی ایمان به خدا داشته باشد و مرتکب کبائر شود، از دین خارج شده و کافر می شود. مهم ترین نوع سلفی تکفیری، وهابیت است که فرقی میان شیعه و اهل سنت قائل نیست و همه را کافر می شمارد. (موسوی، ۱۳۸۹: ۸۰)

۲. سلفی جهادی: این گروه در اندیشمندان مصری خصوصاً سید قطب ریشه دارد. سیدقطب، جهان امروز را جامعه جاهلی معرفی کرد. او که متأثر از اندیشمندان پاکستانی همچون مودودی بود، نه تنها کشورهای غیر اسلامی، بلکه کشورهای اسلامی را به دلیل اجرا نکردن قوانین اسلامی جامعه جاهلی نامید که مسلمان در این شرایط، وظیفه دارد برای برپایی دین با کفار و نیز با حاکمان دست نشانده کشورهای اسلامی جهاد کند. (موسوی، ۱۳۸۹: ۸۲) مودودی جهاد را نبرد انقلابی برای اجرای دستورات خداوند بر روی زمین می داند. از نظر او، همه مسلمانان وظیفه دارند برای ریشه کنی ظلم و ستم از روی زمین جهادکنند. (فرازی، ۱۳۹۱: ۵-۴)

پژوهش حاضر در پی طرح این پرسش است که برداشت‌های غلط از تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد، چه تاثیری در اندیشه و عملکرد تکفیری‌ها درباره کشتار داشته است؟
فرضیه پژوهش بر آن است که سلفی‌ها با توجه به برداشت‌های غلط فقهی از تکفیر و ارتداد و مفهوم جهاد، به خشونت گرایش پیدا کردند. برای پاسخ به پرسش اصلی دو سؤال فرعی مطرح می شود:

۱- عقاید و افکار ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در آنچه که امروز به عنوان تکفیر می شناسیم تا چه اندازه تأثیرگذار است؟

۲- گروه‌های سلفی - تکفیری در حوزه تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد چه برداشت های فقهی دارند؟

یاست پشوی
سلفی گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



۱- پیشینه پژوهش

نظام الدینی (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی مبانی فکری تکفیر» معتقد است که اندیشه پیروی از سلف در صدد است تا بررسی‌های اعتقادی را به همان روشی بازگرداند که در عصر صحابه مرسوم بود؛ یعنی عقاید منحصرأ از کتاب و سنت دریافت شود. این جریان با احمد بن حنبل آغاز و از طریق ابن تیمیه به یک مکتب مدون تبدیل گشت. اما محمد بن عبدالوهاب با شکستن حریم ایمان مردم و استفاده از حربہ تکفیر، جریانی را ایجاد نمود که جهان معاصر را با چالش‌های جدی روبه‌رو کرده است.

اصغری و روستایی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «تکفیر، از مبانی ممنوعیت فقهی تا ضرورت جرم‌انگاری»، تکفیر را مهمترین مسأله فعلی جهان اسلام دانسته‌اند که به رغم ماهیت درون دینی آن، دامنه‌اش به خارج از مرزهای دین نفوذ کرده و ترس از آن به کشورهای غیر اسلامی نیز سرایت نموده است. در راستای این مهم، یکی از راهکارهایی که می‌توان برای مبارزه با آن در نظر گرفت، استفاده از حقوق کیفری و مجازات است.

امینی و حزباوی (۱۳۸۹) در مقاله «مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی»، تلاش نموده تا ضمن آشنایی با نگرش بنیادگرایان به دولت و جامعه، خاستگاه خشونت و مبانی فکری آن را نیز مورد بررسی قرار دهد.

پژوهش‌هایی از این قبیل هر چند به سلفی-تکفیری پرداخته‌اند، اما از این نکته غفلت شده که برداشت‌های غلط سلفی‌ها از مبانی فقهی، منجر به خشونت آن‌ها در جامعه شده است و با تفسیرهای ابن تیمیه، سید قطب و عمر عبدالرحمن، کارکردهای سلفی‌گری ماهیتی خشونت‌زا به خود می‌گیرند.

۲- ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بنیانگذاران سلف

آنچه امروز در معنای اصطلاحی به سلفی‌گری مشهور شده است، به جریانی در تاریخ



اسلام باز می‌گردد که در تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می‌دانند و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از سلف و گذشته یعنی پیامبر اسلام (ص)، صحابه و تابعین دارند. ریشه‌های تاریخی و نظری جریان سلفی - کفیری عمدتاً به اندیشه اهل سنت در قالب اهل حدیث و مذهب حنبلی باز می‌گردد. تفکر نص‌گرایانه و دیدگاه‌های احمدبن حنبل نخستین منبع سلفی بود. پس از او ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، سهم مهمی در ظهور فرقه‌گرایی سلفی به عنوان وهابیت داشتند. (شکری آلوسی، ۲۰۰۷: ۱۲) البته جریان سلفی تکفیری بر سرزمین حجاز محدود نماند. مصر نیز از تغییر و تحولات عقیدتی برکنار نماند و سلفی‌های این کشور با اقدامات و فعالیت‌های حسن البناء و جنبش اخوان المسلمین، سیر جدیدی را در آموزه‌های عقیدتی اهل سنت تجربه کردند. پس از وفات حسن البناء، جنبش اخوان المسلمین تحت تأثیر اندیشه‌های دو شخصیت، یعنی ابوالاعلی مودودی و سید قطب، قرار گرفت و آن‌ها ضمن تثبیت روش پایبندی به متون دینی براساس دیدگاه‌های خاص فقهی خود، دیدگاه تکفیری - جهادی را پی‌ریزی کردند. (دکمیان، ۱۳۹۰: ۱۶۵) از این رو آنچه تحت عنوان اندیشه‌ی تکفیری - جهادی مطرح می‌گردد عمدتاً در اندیشه‌های سلفی ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب قابل جست‌وجو است.

از آنجا که تمام جریان‌های تکفیری از درون سلفیه پدیدار شده‌اند، بنابراین شناخت جریان‌های تکفیری بدون شناخت سلفیه امکان‌پذیر نیست و از آن جهت که تمام افکار سلفی‌گری وابستگی تام به آرا و افکار ابن تیمیه دارد، به همین جهت ابتدا باید تفکرات ابن تیمیه را شناخت و سپس درباره جریان‌های تکفیری سخن گفت.

ابن تیمیه در خانواده حنبلی مذهب پرورش یافت. تحصیلات خود را در زمینه‌های مختلف از جمله تفسیر، فقه و عقاید گسترش داد. اما از همان ابتدا درصدد مخالفت با عقاید رایج مسلمانان برآمد و با تمام مذاهب رایج در آن زمان به مخالفت برخاست. ۱۵۹ فتوا و نظرات اعتقادی و فقهی‌اش برای او مشکل‌ساز شد. در جواب نامه‌ها، اعتقادات

یاست‌پژوهی
سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



خود را که با عقاید عموم مسلمین سازگاری نداشت، از قبیل تجسیم (خدا را جسم می دانسته)، حرمت زیارت قبور اولیا، حرمت استغاثه به ارواح اولیای خدا، حرمت شفاعت و حرمت توسل، ابراز می کرد. (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۶۰/۱)

ابن تیمیه افزون بر جسم گرایی و شیعه ستیزی، دو میراث منفی به نام تکفیر و خشونت برای وهابیان به جای گذاشت.

از آنجا که تفکرات ابن تیمیه در منطقه شامات که مهد علم و دانش بود، با انتقادات علما و دانشمندان مذاهب مختلف مواجه گردید، به انزوای ابن تیمیه انجامید و در نهایت، افکار و عقاید وی به بوته فراموشی سپرده شد. (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۶) ولی در قرن ۱۲ ه.ق این افکار در منطقه نجد که عاری از تمدن و فاقد فرهنگ بود، مجدداً منتشر شد و توسط محمد بن عبدالوهاب گسترش یافت. طرح مجدد افکار ابن تیمیه توسط محمد بن عبدالوهاب در بدترین شرایط تاریخی و اوضاع بسیار نامناسبی صورت گرفت که امت اسلامی از چهار طرف مورد تهاجم شدید استعمارگران صلیبی قرار داشتند. محمد بن عبدالوهاب نیز همانند ابن تیمیه مسأله تکفیر مسلمانان را مطرح کرد. وی معتقد بود:

«کسانی که متوسل به غیر خدا می شوند، همگی کفار و مرتد از اسلام هستند، و هر کس که کفر آنان را انکار کند، یا بگوید که اعمالشان باطل است اما کفر نیست، خود حداقل فاسق است و شهادتش پذیرفته نیست و نمی توان پشت او نماز گزارد. در واقع دین اسلام جز با برائت از اینان و تکفیرشان صحیح نمی شود. انسان با ظلم از اسلام خارج می شود و به فرموده قرآن ان الشرك لظلم عظیم (لقمان/۱۳). این که به ما می گویند ما مسلمین را تکفیر می کنیم، سخن درستی نیست، زیرا ما جز مشرکین را تکفیر نکرده ایم» (کرمانی، ۱۳۸۲).



۳- مفاهیم تکفیر، جهاد، ارتداد در نگاه سلفی ها

۳-۱- تکفیر

واژه تکفیر از فعل «کفر» مشتق شده است؛ منظور از تکفیر، حکم کردن به خروج کسی از اسلام به خاطر الحاد و انکار است؛ خصوصاً اگر به خدا شرک بورزد و مرتد از اسلام شود یا با نیت یا قول یا فعل به اصول دین ایمان نیاورد. لذا تکفیر بدین معناست: اتهام دیگران به کفر و الحاد یا ظالمانه و یا حقیقتاً. (رعد، ۱۳۹۳)

بحث خشونت میان اعراب و مسلمانان به زمان خوارج بر می گردد. خوارج امام علی (ع) را تکفیر کردند و او را واجب القتل می دانستند و بر حکومت او خروج کردند و اعلام کردند که «لا حکم الا لله». حضرت در جواب فرمود: کلام حقی است، اما از آن اراده باطلی می کنند. تفکر تکفیریون به صدر اسلام باقی نماند و در مقاطع مختلف تاریخی ظهور پیدا کردند. (رعد، ۱۳۹۳). ابن تیمیه به عنوان پیشوای جماعت تکفیری، میان امور شرعی و عقلی تمایز قائل می شود و تکفیر را از احکام شرعی برمی شمارد که جز با دلایل شرعی برگرفته از قرآن یا سنت اثبات نمی شود؛ از این رو ابن تیمیه می گوید:

«پذیرش و بی نصیب کردن و ثواب و عقاب و تکفیر و فسق بستن از آن خدا و رسول او است و کسی را در این امر حکمی نیست و بر مردم است که آنچه را که خدا و رسول او واجب کرده، بپذیرند و آنچه را که حرام ساخته، رد کنند.» (امینی و حزب‌اوی، ۱۳۸۹).

البته منظور ابن تیمیه از شرع، فقط محدوده معدودی است که شامل سلف یعنی قرآن، سنت پیامبر و صحابه و تابعین می شود. بنابراین خارج این سلف و نیز عقل، هیچ نقشی در تکفیر ندارد و مخالفت با امور عقلی انسان را کافر نمی کند بلکه آنچه را که کافر می کند، مخالفت با شرع است.

ابن تیمیه در نوشتارهای خود به کردارها و گفتارهایی که کفر شرعی بر آن مترتب

یاست پشوی

سلفی گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



می‌شود، این چنین پرداخته است: آنکه میان خود و خدای او، واسطه‌ای گذارد و از آنها طلب حاجت کند، ترک کردن کامل اسلام، رد تمام یا بخشی از شرع خداوند، سب یا استهزاء به خداوند، قرآن و یا یکی از پیامبران، حلال شمردن چیزی بر مبنایی جز به آن‌که خداوند فرود آورده است، نفی صفات و نام‌های خداوند و یا تشبیه او به آفریده‌اش و یا توصیف کسی به صفتی که تنها صفت خداوند است، رابطه مسلمانان با کفار که موجب کفر شود و مباح دانستن قتل مسلمان برای دین او. (مشعبی، ۱۴۱۸: ۲۰۹-۲۱۱)

ابن تیمیه معتقد است این امورد اسلام بدعت محسوب می‌شود و او می‌خواهد آن بدعت‌ها را بزدايد و به اسلام راستین زمان پیامبر بازگردد. او با تکیه بر حدیث «خیریه» رسول خدا که می‌فرماید: «خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء اقوام تسبق شهاده احدهم یمینه و یمینه شهادته»، منابع تشریح را تا قرن سوم قمری گسترش می‌دهد و به دنبال آن هر عملی یا اندیشه‌ای را که از نظر شکلی و ظاهری جدید است و در سه قرن نخست یافت نمی‌شود، بدعت می‌داند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳) از نظر او سلف، قرآن و سنت را بهتر از متکلمان دریافته‌اند و بدین ترتیب متکلمان و فلاسفه را اهل بدعت می‌داند و معتقد است آنان حقیقتی را ثابت نکرده‌اند و فقط می‌خواهند اصولی را که بنا نهاده‌اند بر آنچه پیامبر آورده است، مقدم بدارند.

ابن تیمیه شیعیان را نیز جزء گروهی می‌داند که در اسلام بدعتی ایجاد کرده‌اند. در اندیشه او هرگونه تقرب و توسل به غیر از خداوند، بدعت در عبادت محسوب می‌شود. از نظر ابن تیمیه، درخواست از رسول خدا و طلب حاجت نمودن از ایشان و همچنین طلب شفاعت، بعد از وفات پیامبر و نزد قبر ایشان، عملی است که خدا و رسولش آن را تشریح نکرده‌اند و در افعال هیچ یک از سلف نیز مشاهده نمی‌شود؛ بنابراین مبادرت بر این امر موجب بدعت می‌گردد. او همچنین توسل به انبیا و صالحان و این‌که خدا را به آفریدگانش سوگند دهیم، از همین امور می‌داند و معتقد به آن را



گمراهی معرفی می‌کند که بدعتی در دین ایجاد کرده است (نظام‌الدینی، ۱۳۹۳).

با چنین تفکری ابن تیمیه گروه‌های فراوانی از مسلمانان را تحت عناوین گوناگون تکفیر کرده و از دایره اسلام خارج کرده است از این رو تعداد کسانی که در دایره اسلام باقی می‌مانند بسیار ناچیزند که در اینجا تعدادی از گروه‌هایی که ابن تیمیه آنها را کافر می‌داند، ذکر می‌کنیم:

۱- کسانی که بین خود و خدا واسطه‌ای قرار دهند و خدا را به وسیله آن واسطه‌ها

بخوانند.

۲- ترک کننده همه ارکان اسلام

۳- کسی که آنچه با کتاب و سنت ثابت شده است را نپذیرد.

۴- کسی که با اجماع یا متواتر مخالفت کند.

۵- کسی که یکی از ضروریات دین را انکار کند.

۶- سب یا استهزاء خدا یا آیات الهی یا سب یکی از انبیای الهی

۷- کسی که حکمی غیر از حکم خدا را حلال بداند.

۸- نفی صفات یا اسماء الهی یا تشبیه خدا به مخلوقاتش و یا توصیف غیر خدا به

صفتی که مخصوص خدا است.

۹- کسی که یهود و نصاری را کافر نداند یا شک در کفر آنها داشته باشد یا تبعیت از

دین آنها را جایز بداند.

۱۰- کسی که با کافر دوستی و یا او را یاری کند.

۱۱- کسی که قتل مسلمانی را حلال بداند و یا او را به خاطر مسلمان بودنش بکشد.

۱۲- فلاسفه

۱۳- باطنیه، متصوفه و معتقدین به وحدت وجود

۱۴- فرقه اسماعیلیه که قائل به امامت محمد بن اسماعیل به جعفر هستند.

۱۵- نصیرییه که در نظر ابن تیمیه قائل به الوهیت حضرت علی(ع) و پیروان ابی

یاست شوی

سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



شعیب بن محمد بن نصیر نمیری هستند.

۱۶- مذهب شیعه امامیه اثنی عشریه

۱۷- کسانی که علم خدا را انکار می‌کنند. (مشعبی، ۱۴۱۸: ۲۰۹-۲۱۱)

نکته قابل توجه در عقاید ابن تیمیه بیان این مورد است که او با وجود حساسیت زیادی که به مساله بدعت نشان می‌دهد، لیکن اهل بدعت را کافر نمی‌داند. از نظر او ایمان به خدا و آخرت برای مسلمان بودن کافی است و از همین رو شیعه را نیز جزء امت مسلمان به حساب می‌آورد. اگرچه در برخی آثارش، شیعه را مورد حمله قرار می‌دهد و حتی زائر امام حسین را گناهکار و مشرک معرفی می‌کند، اما سعی می‌کند خود را از اتهام تکفیر مسلمانان مبرا سازد. آنچه مسلم است؛ این است که حساسیت او راجع به کفر سایر فرق اسلامی، نسبت به محمد بن عبدالوهاب، کمتر بوده است و اگرچه سخنانش منشأ تفکر تکفیری وهابیت قرار گرفته است، لیکن در تفکر ابن تیمیه مشی معتدل‌تری می‌توان یافت.

مؤسس فرقه وهابیت، محمد بن عبدالوهاب است. در قرن دوازدهم با ظهور محمد بن عبدالوهاب در منطقه نجد اندیشه تکفیر از حوزه نظر وارد مرحله عملی شد. در این مرحله، محمد بن عبدالوهاب واژه‌هایی مانند شرک و کفر را به سادگی درباره مسلمانان به کار برد و خون، مال و ناموس آنان را مباح شمرد. (فقیهی، ۱۳۵۲: ۸۹) رساله‌های اعتقادی وی لبریز از تکفیر نه تنها عوام مسلمانان، بلکه علمای اسلامی است. او در تکفیر حتی به مبانی ابن تیمیه نیز وفادار نماند و خون، مال و ناموس مسلمانان را مباح شمرد. محمد بن عبدالوهاب صریحاً اعلام می‌کند که بسیاری از اهل این دوران و نیز زمانه گذشته، خود را فریب می‌دهند و می‌پندارند که انتسابشان به اسلام و گفتن شهادتین، خون و مال آنان را محترم می‌کند (مبارکی، ۱۳۹۳).

محمد بن عبدالوهاب نیز به عنوان یکی از پیشوایان جماعت تکفیری، معتقد است که مشرکین زمان ما به دو دلیل گمراه‌تر از کفار زمان رسول خدا هستند: اول آنکه کفار،



انبیا و ملائکه را در زمان راحتی و آسایش می خواندند اما در هنگام شدائد دین خود را برای خدا خالص می نمودند. همان طور که قرآن فرموده: «و اذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا اياه» (اسرا/۶۷)، دوم آنکه مشرکین زمان ما کسانی را می خوانند که همطراز عیسی و ملائکه نیستند. اکنون زمین از شرک اکبر که همان عبادت بت هاست پر شده آمدن کنار قبر نبی، آمدن کنار قبر صحابی مانند طلحه و زبیر، رفتن کنار قبر فردی صالح، خواندن آنها هنگام سختی و نذر برای آنها، همه از جنس پرستش بت هاست که انسان را از اسلام خارج می کند. پس به راستی که اینان مرتد بوده و خون و مالشان حلال است. او معتقد است که مسلمانان با شرک کافر می شوند. (کرمانی، ۱۳۸۲).

مهم ترین و مؤثرترین مبنای کلامی سلفی - تکفیری، توسعه معنایی و مصداقی کفر است. آنها به قدری دایره کفر را گسترده اند که هر کسی غیر از خودشان را در بر می گیرد. شرک و کفر نزد سلفیان قدیم (وهابیت)، بیشتر گونه ای از عبادات و عقاید فردی بود، مثل توسل به اولیا، نذر، شفاعت، زیارت قبور. ولی شرک و کفری که سلفیان جدید به آن معتقدند و از آن به «کفر جدید» تعبیر می کنند، تقریباً همه شئون زندگی اجتماعی و مدنی شخص را دربرمی گیرد. در واقع اندیشه ها و آرای سلفیان این نکته را تصدیق می کند که حربه تکفیر، می تواند جوازی برای انجام هرگونه عملیات جهادی باشد.

۳-۲- جهاد

جهاد یکی از اصلی ترین عناصر گفتمان اسلام گرایی افراطی معاصر است. در ایدئولوژیک ساختن مفاهیم جهاد و جامعه جاهلی، بدون شک سید قطب نقش کلیدی داشته است. (سید قطب، بی تا: ۷۲) البته مفهوم جاهلیت پیش از سید قطب و بعد از ابن تیمیه، در نزد کسانی چون محمدبن عبدالوهاب، محمد عبده و رشید رضا و بعدها مودودی مطرح بود.



دو گروه سلفی‌های یعنی گروه جهادی مصر و وهابیت، در اصل وجوب جهاد و تأکید بر این مفهوم اسلامی اشتراک نظر دارند و معتقدند مسئله نبرد بین حق و باطل و ایمان و کفر، سنتی ثابت و تغییرناپذیر در شریعت اسلامی است. لذا از این منظر، در مسیر فقه اهل سنت قرار دارند. اما به نظر می‌رسد مفهوم و کاربرد جهاد در اندیشه سلفی-تکفیری، نظیر آنچه داعش در عراق از آن بهره می‌گیرد، اساساً با مبانی اندیشه‌ی دینی (فقه اهل سنت و فقه شیعی) بیگانه است. هرچند مستندات جهادگرایی این جریان‌ها به نوعی به فقه اهل سنت بازمی‌گردد، اما واقعیت آن است که ویژگی‌های جهادی این گروه‌ها به گونه‌ای تحول یافته که حتی با فقه اهل سنت هم تعارضاتی پیدا کرده است. این نوع ایدئولوژی بر جهاد ابتدایی (تهاجمی) با رویکرد جهانی تأکید دارد. بر این مبنا، اسلام بیش از هر چیزی به مجاهد نیاز دارد، نه عالم و دانشمند. (دکمیجان، ۱۳۹۰: ۱۷۹)

جهاد از نظر جماعت‌های سلفی تکفیری، به‌ویژه سازمان القاعده، چیزی بیش از یک حکم فقهی فرعی و در ردیف اصول اولیه دین اسلام اهمیت یافته است. تکفیری‌ها بر این عقیده‌اند که جهاد، جنگ و ترور دشمنان خدا، امری ضروری و تکامل بخش دعوت مسالمت‌آمیز به تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با تمسک به آیات الهی، آرای فقهای سلفی و وهابی و تفسیرهای خاص خود، جهاد ابتدایی، تروریسم و هرگونه خشونت علیه هرکسی (چه مسلمان، چه کافر و غیره) را موجه جلوه می‌دهند و آن را جهاد در راه خدا تفسیر می‌کنند. بنابراین ذات و درون مایه جهاد در جنبش سلفی تکفیری، ماهیتی صرفاً اربابی و هراس مدار می‌یابد که با ماهیت چندگانه جهاد در نظر اخوانی‌ها، که عمدتاً از خشونت دوری می‌کنند، متفاوت است.

سنت‌گرایان جهاد اکبر را، که مبارزه‌ای نفسانی بود، مهم‌تر از جهاد اصغر می‌دانستند، ولی سلفی‌های جدید آن را برعکس نمودند. عبدالله عزام، از علمای سلفی و رهبران جهادی در جنگ افغانستان که از او به‌عنوان پدر معنوی القاعده یاد می‌شود، تأکید



می‌کند به نظر وی، یک فهم نادرست از کلمه جهاد در میان مسلمانان شکل گرفته که فکر می‌کنند جهاد هر نوع تلاش در راه خدا است و آن را به سحرخیز بودن و خواندن خطبه و سخنرانی و یا خدمت به خانواده و پدر و مادر تفسیر می‌کنند، در حالی که جهاد تنها به معنای «قتال» است. لذا از این منظر، جهاد با شمشیر، یعنی جنگیدن در راه خداوند و فقط هنگامی که فی سبیل‌الله است، در حقیقت جهاد است. (جوکار، ۱۳۸۶)

ایمن ظواهری در این باره در مقام فتوا اعلام می‌دارد: مسلمانان برای جهاد نباید منتظر اجازه گرفتن از کسی باشند، زیرا جهاد با آمریکایی‌ها، یهودیان و متحدانشان، یعنی منافقان مرتد، واجب عینی است. (جمالی، ۱۳۹۰)

این شکل تفسیر از جهاد، که اولاً آن را از دایره فتوای علمای مسلمان خارج کرده و ثانیاً آن را صرفاً به معنای قتال معرفی می‌کند، بهترین فرصت را در اختیار جریان‌ات قدرت طلب قرار می‌دهد تا از زمینه‌های دینی جوانان مسلمان در مسیر تحقق خواسته‌های سیاسی خود و برخی کشورهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای استفاده نمایند.

ویژگی دیگر جهادگرایی در گروه‌های تروریستی، عوامانه کردن این حکم و استفاده ابزاری از آن است. برخلاف فقه اهل سنت که اذن جهاد را تنها از سوی علما و پس از مشاوری با دیگران مجاز می‌دانستند و برای آن شرایط سختی قائل بودند، جریان تکفیری - جهادی مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل نموده‌اند. رهبران این جریان که دارای صلاحیت و درجه علمی علمای سنتی نیستند، برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد، به عنوان یک امر واجبی که مغفول شده است، قائل شدند.

در حالی که امثال مودودی تنها جوامع کمونیستی و غربی را جوامع جاهلی می‌دانستند و جوامع مسلمان را از این مفهوم خارج می‌کردند، سید قطب اولین کسی بود که جوامع معاصر مسلمان را نیز وارد این مفهوم کرد. به همین خاطر است که امروزه سازمان القاعده و گروه‌های افراطی دیگر، ترور را شامل مسلمانان نیز کرده‌اند، مثل آنچه

یاست پشوی
سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



را که امروزه گروه‌های تکفیری بسیاری از مسلمانان بی‌دفاع را به خاک و خون می‌کشند.

صالح سریه، از پیشوایان سلفی مصر، جهاد را برای تغییر حکومت‌ها و اقامه دولت اسلامی، بر هر مرد و زن مسلمان، یک «واجب عینی» فرض می‌کند. عبدالسلام فرج، رهبر گروه تکفیر و هجرت، نیز در رساله «الفریضه الغائبه»، به پیروی از ابن تیمیه، با نقل احادیثی با مضمون فتح و پیروزی اسلام، سعی دارد مؤمنان را به بازگشتن اسلام در عصر کنونی بشارت دهد و آنان را از ناامیدی برهاند. وی مردن در عصر انحلال خلافت را مرگی جاهلی تعبیر می‌کند: «مسلمین بر اقامه خلافت اسلامی اجماع کرده‌اند و اعلان خلافت متکی بر وجود دولت اسلامی است؛ هرکس بمیرد و بر گردنش بیعت خلافت نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است.» فرج با این نظر که «جهاد در اسلام فقط برای دفاع است.» سخت مخالفت می‌کند. عبدالسلام هیچ حجتی را برای ترک جهاد، موجه نمی‌شمارد. با ترک جهاد و یا به تأخیر انداختن آن به دلیل نبود رهبر و خلیفه اسلامی مخالفت می‌کند و قائلان این نظریه را از ضایع‌کنندگان و ترک‌کنندگان امر جهاد معرفی می‌نماید (عدالت نژاد و نظام الدینی، ۱۳۹۰).

از طرف دیگر، در اندیشه‌ی تکفیری- جهادی، مسئله‌ی جهاد از یکی از مباحث فروع دین اسلام، به یکباره به اصول و درجه اول بدل می‌شود؛ به گونه‌ای که ابوبکر بشیر، رهبر سازمان جماعت اسلامی اندونزی و بخشی از شبکه‌ی بین‌المللی افراط‌گرایی، اذعان می‌کند: شهادت در راه جهاد فریضه‌ای بنیادین است که پذیرش سایر اصول دین (حج، روزه، نماز و...) منوط به اجرا و پذیرش اصل جهاد و شهادت است. در حقیقت این تفسیر از اسلام، اظهار ایمان به خدا و پیامبر را با جهاد برابر می‌داند (جمالی، ۱۳۹۰).

گروه‌های تکفیری تلاش دارند با منتسب کردن اقدامات خود به سنت جهاد در اسلام به جنگ و قتل و خونریزی‌های خود مشروعیت بخشند و این موضوع یکی از



موارد تعارض داعش با اسلام است. اما آیات زیادی در قرآن وجود دارد که در باب دفاعی بودن جهاد و انکار قتل و خونریزی و ترور نازل شده است از جمله: «به کسانی که جنگ به آنها تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند» (حج، ۳۹). «و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد» (بقره، ۱۹۰). شیعه و سنی علی‌رغم اختلافات در باب مفهوم جهاد، بر این امر متفق‌اند که جهاد در اسلام تابع قواعد و احکامی است. همچنان که در اجرای استراتژی جهاد، قرآن نخست این حق را با دعوت استیفا می‌کند و در مرحله‌ی دوم، در دفاع از مسلمانان و اسلام و در مرحله‌ی سوم، به جنگ و قتال می‌پردازد. نهایتاً از کشتن مجروحان نهی می‌کند و به مداوای آن می‌پرداخت. (طباطبایی، ۱۳۸۶) چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فان اعتزلوكم فلم یقاتلوکم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً»؛ اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، خدا برای شما راهی (برای تجاوز) بر آنان قرار نداده است (نساء: ۹۰).

تفکیک بین نظامیان و غیرنظامیان، حفظ محیط‌زیست و منع رنج و درد زائد و... از اصولی بوده است که در سنت اسلامی، بر آن‌ها تأکید بسیاری شده است. مطالعه و دقت در آداب جنگ در اسلام، این حقیقت را آشکار می‌کند که آنچه امروزه در نظام حقوق بین‌المللی مورد تأکید قرار گرفته، چهارده قرن پیش‌تر در متن تعالیم اسلام وجود داشته است. بنابراین فرهنگ اسلام نخستین مبدأ تدوین قواعد انسان دوستانه‌ی بین‌المللی بوده است. (محقق داماد، ۱۳۸۶). لذا واضح است که جنایات داعش، مثله کردن، شکنجه نمودن اسیران، تهیه فیلم از صحنه جنایت، نابودی محیط زیست، استراتژی زمین سوخته و... با هیچ یک از اصول اسلامی سازگار نیست. لذا از همین منظر، انتقادات بسیار زیادی از جانب علمای اهل سنت متوجه آنان شده است.

یاست‌پوشوی
سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



۳-۳- ارتداد

اولین رگه‌های فقهی گروه‌های تکفیری برای ترور و قتل، برداشت غلط از مفهوم ارتداد است. پیشینه این مفهوم به صدر اسلام باز می‌گردد. برخی رخدادهای سیاسی و اجتماعی زمینه برداشت غلط از مفهوم ارتداد را فراهم آورده است. از جمله رویدادهای مهم دوران پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، جنگ‌های «رده» در زمان ابوبکر بود؛ که در این جنگ‌ها دستگاه خلافت معارضان خود را کافر، خارج از دین و مرتد خواند. از بررسی متون و منابع تاریخی، که درباره ماجرای «رده» سخن گفته‌اند، چنین برمی‌آید که شورشیان علیه خلافت مدینه دارای فکر و انگیزه واحدی نبودند و از این نظر، ناهمگون‌اند. هر چند نقاط اشتراکی نیز در آن‌ها وجود دارد، اما این ناهمگونی نشان‌دهنده این مطلب است که شورشیان همه مرتد نبودند، بلکه این دستگاه خلافت بود که برای تحکیم پایه حکومت خود، بر همه برچسب «ارتداد» زد و این را بهانه کشتار آنان قرار داد. بنابر منابع تاریخی، عواملی مانند ندادن زکات و نپذیرفتن اصل خلافت یا در نظر گرفتن کسانی دیگر برای این مقام، در انتساب کفر به اهل رده نقش مهمی داشته است (جعفریان، ۱۳۷۴).

البته ادعای پیامبری نیز در میان آنان بسیار گزارش شده است که می‌تواند ارتداد را از دیدگاه فقهی توجیه کند. بنابر گفته پیامبر و اجماع صحابه در صدر اسلام و نیز در عصر خلیفه اول، مرتد باید با شمشیر گردن زده شود چرا که شمشیر ابزار قتل است و نباید به آتش سوزانده شود؛ حتی اگر تمام مردم یک شهر مرتد شوند پذیرفتن دوباره آنها از طریق توبه و یا قتل است (امینی و حزباوی، ۱۳۸۹). نه با سوزاندن یا مباح کردن جان و ناموس او چنانچه تکفیری‌ها امروزه انجام می‌دهند. از این رو توجیحات گروه‌های تکفیری در انجام بمب‌گذاری‌ها و عملیات‌های انفجاری که منجر به کشته شدن مردم بی‌گناه می‌شود این است که آنان کشورهای مسلمان را دارالحرب دانسته و مقتولین در این عملیات‌ها را کافر می‌پندارند. آنان ملاک در دارالاسلام را حکومت و



حاکمان دانسته و مردم کشورهای اسلامی را کشور کفر می‌دانند. (مریوانی، بی تا)

نتیجه گیری

یافته های پژوهش حاکی از آن است که جریان تکفیری هر آنچه را می‌اندیشد و بدان اعتقاد دارد، جز اصول اعتقادی اسلام می‌داند؛ و برای پیشبرد اهداف خود به جای استدلال از تکفیر استفاده می‌کند. افکار خود را ملاک کفر و ایمان دیگران قرار می‌دهد. تکفیری‌ها به دو گروه عمده حکومتی و غیر حکومتی تقسیم می‌شوند؛ حکومتی‌ها هر گونه تشکیل حزب و جماعت را بدعت می‌دانند و توجیه‌گر حکومت در همکاری با کشورهای غربی و کارهای حکومتی هستند؛ در مقابل غیرحکومتی‌ها با تشکیک در تقلید از رجال دینی سلفی به زمینه‌سازی برای انتقاد از حاکم و خروج بر ولایت امر پرداختند. تقلید را از اسباب هلاکت و موثر بر افکار اسلامی دانستند و ثمره تقلید را اهمال نص شرعی و تعطیل عقل بشری عنوان کردند. اما پیامد این روش این است که هر کس به تنهایی حکم شرعی خود را استنباط می‌کند و این زمینه‌ای برای افراط‌گرایی گردیده است. ترویج فردی کردن حکم و فتوا در کنار رادیکالیسم فکری، که محدوده جهاد را از جهاد دفاعی به جهاد ابتدایی ارتقا داد، همراه با کمک‌های مالی و نظامی برخی کشورها زمینه ساز خشونت های تروریستی بویژه در دهه اخیر شد.

یاسر پشوی

سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



فهرست منابع

۱. ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱). *مسند احمد بن حنبل، تحقیق: شعيب الانووط و عادل مرشد و دیگران*. موسسه الرساله، چاپ اول.
۲. ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (۲۰۱۰). *مجموعه الرسائل والمسائل لابن تیمیة - رشید رضا*. بیروت: لجنة التراث العربی.
۳. الگار، حامد و دیگران. (۱۳۶۲). *نهضت بیدادگری در جهان اسلام*. ترجمه محمد مهدی جعفری. تهران: شرکت انتشار.
۴. امینی، علی اکبر و قاسم حزباوی. (۱۳۸۹). «مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی». *فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین الملل*. دوره سوم، شماره دوازدهم.
۵. جعفریان، رسول. (۱۳۷۴). *سیره خلفا*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶. جمالی، جواد. (۱۳۹۰). «مدل تئوریک تحلیل افراط گرایی با کاربست نظریه سازه انگاری». *آفاق امنیت*. شماره دوازدهم.
۷. حبیبی، همایون؛ رضانی، صالحه. (۱۳۹۳). «وضعیت حقوقی سپر انسانی داوطلبانه در حقوق بشر دوستانه بین المللی». *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، سال شانزدهم، شماره ۴۵.
۸. دکمیجان، هرایر. (۱۳۹۰). *جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب* (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی). ترجمه حمید احمدی. تهران: شرکت انتشارات تهران.
۹. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵). *ابن تیمیة؛ مؤسس افکار وهابیت*. قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران. چاپ اول.
۱۰. رعد، مهدی. (۱۳۹۳). *تکفیر، از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری*. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد چهارم.
۱۱. سید قطب. *نشانه های راه (معالم فی الطریق)*. ترجمه: محمود محمدی. تهران: نشر احسان، (نسخه دیجیتالی در وب سایت قطب، مرکز نشر اندیشه های اسلامی).
۱۲. شکری آلوسی، محمود. (۲۰۰۷). *تاریخ نجد*. تحقیق محمد بهجه الأثری. بغداد: دارالوثوق.



۱۳. عدالت نژاد، سعید و حسین نظام الدینی. (۱۳۹۰). «سلفیان تکفیری یا جهادیون؛ خاستگاه و اندیشه ها». فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی. شماره ۱۳.
۱۴. علیزاده موسوی، مهدی (۱۳۹۳). سلفی گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
۱۵. علی بخشی، عبدالله. (۱۳۹۴). جریان شناسی گروه های سلفی جهادی- تکفیری. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات بین المللی.
۱۶. عیسی زاده، خالد. (۱۳۹۴). «نفی خشونت و تکفیر در اسلام». فصلنامه حبل المتین، سال چهارم، شماره دوازدهم.
۱۷. فراتی، عبدالوهاب و شیخ احمد بخشی. (۱۳۹۱). «اسلام سیاسی والقاعده». فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام. سال اول، شماره ۲.
۱۸. فقیهی، علی اصغر. (۱۳۵۲). وهابیان. تهران: کتابفروشی صبا.
۱۹. قحه، عبدالقادر محمد طاهر. (۱۳۹۳). «پدیده تکفیر در جهان عرب و اسلام. اسباب و راهکارها». از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد چهارم.
۲۰. قزوینی، سید محمد حسن. (۱۳۶۸). فرقه وهابی و پاسخ به شبهات آن ها. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. کرمانی، طوبی. (۱۳۸۲). نگاهی بر وهابیت. مقالات و بررسیها. دفتر ۷۳.
۲۲. مبارکی، مولا بخش. (۱۳۹۳). «فتنه تکفیر». از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد سوم.
۲۳. مشعبی، عبدالمجید بن سالم. (۱۴۱۸ه.ق). منهج ابن تیمیه فی مسألة التکفیر. ریاض: نشر اضواء السلف.
۲۴. مریوانی، ابو عائشه. (بی تا). حکم به ما انزل الله. بی جا، بی نا.
۲۵. موسوی علیزاده مهدی. (۱۳۸۹). سلفی گری وهابیت. قم: دفتر حوزه علمیه قم. ۸۰-۸۸.
۲۶. نظام الدینی، زهرا. (۱۳۹۳). «بررسی مبانی فکری تکفیر». فصلنامه حبل المتین، سال سوم، شماره هشتم.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت

از منظر قرآن کریم

* مسعود پورفرد^۱ / محمد باقری^۲ / علیرضا نائیج^۳

تاریخ پذیرش ۹۷/۰۳/۰۷

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۱۹

چکیده

طاغوت، اصطلاحی دینی و قرآنی است که ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. طاغوت به عنوان پدیده‌ای مذموم، تحت شرایطی و در بستری خاص ظهور و بروز می‌یابد و از آنجا که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها امکان پدیداری آن وجود داشته و تبعات منفی فردی و اجتماعی به همراه دارد، شناخت آن ضرورت دارد. قرآن به عنوان «تبیان کل شیء»، به بهترین نحو به طاغوت پرداخته و زمینه‌های شکل‌گیری، تبعات و نحوه مبارزه با آن را عرضه کرده است. تحقیق پیش رو با بهره‌گیری از روش اکتشافی به دنبال ایجاد زمینه مناسب برای درک بهتر مفهوم طاغوت و چگونگی مواجهه با آن می‌باشد. واژگان کلیدی: قرآن کریم، طغیان، ولایت الله و ولایت طاغوت.

۱. استادیار علوم سیاسی و عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه؛ poor657@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج؛ mohamadbaghery@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی؛ alireza128@gmail.com

مقدمه

طاغوت، (جمع آن طواغیت) واژه‌ای عربی، در لغت از ماده‌ی طغی-یطغی و بر وزن فعلوت است که در اصل طَغِیوت یا طَعَووت بوده که یاء یا واو آن بر غین مقلّم، و به الف بدل شده است. این لفظ به صورت مفرد و جمع و مذکر و مؤنث به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۱۵) غالب مستشرقین، واژه طاغوت را اصالتاً مربوط به فرهنگ یهودی فرض کرده‌اند، اما برخی از آنان اصل مسیحی را برای این واژه محتمل‌تر دانسته‌اند. (جفری، ۲۰۰۷: ۲۰۳/۱) طاغوت در دیدگاهی شاذ، واژه‌ای حبشی دانسته شده است. (سیوطی، ۱۹۸۸: ۱، ۵۲) طغی و مشتقات آن ۳۹ بار در قرآن ذکر شده است؛ واژه طاغوت ۸ مرتبه تکرار شده است (بقره/ ۲۵۶، ۲۵۷؛ نساء/ ۵۱، ۶۰، ۷۶؛ مائده/ ۶۰؛ نحل/ ۳۶؛ زمر/ ۱۷) و پرکاربردترین واژه، طغیان است که ۹ مرتبه در قرآن آمده است. (بقره/ ۱۵؛ مائده/ ۶۴، ۶۸؛ انعام/ ۱۱۰؛ اعراف/ ۱۸۶؛ یونس/ ۱۱؛ اسراء/ ۶۰؛ کهف/ ۸۰؛ نون/ ۷۵) دیگر مشتقات طغی که در قرآن ذکر شده عبارتند از طغی، طاغین، تطغوا، طاغون، یطغی، طغوا، طاغیه، اطغی و اطغیته.

در کتب لغت عرب، کلمات طغی، یطغی، یطغو و طغیان؛ تجاوز از حد، معنا شده‌اند (جوهری، ۱۹۸۷: ۶/ ۲۴۱۲) لذا طاغوت به هر چیزی که موجب تجاوز از حد شود، تعبیر شده است. بر این اساس، شیطان، بت، حاکم جبار و متکبر، پیشوایان ضلالت، هر معبودی غیر از خدا، هر مسیری که به غیر حق منتهی شود، (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/ ۱۲۸؛ راغب



اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۲ / ۷)، مردمان متجاوز (قرشی، ۱۳۷۱: ۴ / ۲۲۴) و هر متبوعی که خدای تعالی، راضی به پیروی انسان از آن نیست، طاغوت خوانده شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۹) به باور برخی از صاحب نظران، واژه‌ی طاغوت مصدری است به معنای طغیان که از باب مبالغه، در معنای اسم فاعل استعمال می‌شود که استعمال این مصدر برای انسان، در آغاز از باب مجاز بوده اما در اثر کثرت استعمال، به حد استعمال حقیقی رسیده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴ / ۴۰۲) در قرآن، واژه طغیان ملازم ظلم (نجم/ ۵۲)، تکذیب (شمس/ ۱۱)، کفر (مائده/ ۶۴، ۶۸؛ کهف/ ۸۰)، فساد (فجر/ ۱۲) و دنیاپرستی (نازعات/ ۳۸) آمده است.

طاغوت، اصطلاحی دینی و قرآنی است که در بعد سیاسی، به معنای حکومت و یا حاکم جور و قدرت ناروایی است که در مقابل حکومت الهی طغیان کرده و سلطنت و حکومت بر پا داشته است. (خمینی، ۱۳۷۹: ۸۹) در تفاسیر، طاغوت را، چه یک فرد باشد، چه یک نظام مسلط (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲ / ۹۸) علاوه بر حکم‌کننده به حکم غیر خدا (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۸۴) و پرچمدار ضلالت (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۰۹)، به ظالم جبار (طباطبائی،

۱۴۱۷: ۴ / ۴۰۲)، حاکم ظالم (فضل الله، ۱۴۱۹: ۷ / ۳۰۰) سلاطین جور (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۱ / ۳۸۹)، یاست‌پژوبی زورگو (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۴۳۵) و مستکبر ظالم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۹) اطلاق کرده‌اند. همچنین هر حکومتی که مشی اسلامی را در همه زمینه‌ها مراعات نکند و محتوای آن اسلامی نباشد حکومتی طاغوتی دانسته شده است. (خمینی، ۱۳۷۹: ۷ / ۳۱)

در قرآن کریم، کلماتی نظیر بَطْر (انفال/ ۴۷؛ قصص/ ۵۸) و عاتیه (حاقه/ ۶) در معنای طغیان ناشی از نعمت و همچنین طغیان در برابر دستور به کار رفته‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۵۲۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۳۹۴؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۸ / ۶۷) که می‌توان آن‌ها را دارای شباهت

با کلمه‌ی طاغوت دانست. در بعد سیاسی، کلماتی نظیر جور، جبر، بغی، عدو، استکبار و استعلا در قرآن موجودند که با طاغوت به لحاظ معنایی قرابت داشته و در واقع، نظام ۱۷۷ یا فرد طاغوتی، به یک یا چندین صفت از صفات نامبرده مبتلا می‌باشد.



جور به معنای ظلم است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۷۶/۶) و در کتب لغت (زبیدی، ۱۴۱۴: ۶/۲۱۷) و تفاسیر (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۳/۱) نیز جائز را ظالم معنا کرده‌اند. ماده ج/و/ر در قرآن گرچه بصورت جائز فقط یک بار آمده (نحل/۹) اما ترکیب حاکم جائز و سلطان جائز در کتب روایی (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۳: ۳/۵۶۸؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۹/۴) و تفسیری (ر.ک. عسکری، ۱۴۰۹: ۵۸۶؛ طوسی، بی‌تا: ۲/۴۲۲؛ ۶/۱۵۷) استعمال شده و سلطان جائز، تجسید اوضح طغیان و طاغی دانسته شده است. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۸۹/۱۱)

جبر را (۱۰ مرتبه در ۹ سوره) خلاف عدل (ابن عباد، بی‌تا: ۷/۹۷) و قدر (جوهری، ۱۹۸۷: ۲/۶۰۸) معنا کرده‌اند. جبار را بخاطر تکبر و برتری خواهی‌اش جبار می‌گویند (زبیدی، تاج العروس، ۶، ۱۶۰) و به مسلط قاهری گفته می‌شود که برای کسی جز خود حقی قائل نیست و به غیر حق (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۱۱۳) و از روی خشم (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۲۳۹) می‌کشد و این از آن رو است که می‌خواهد نقیصه خود را با سرکشی و علوی که مستحق آن نیست جبران کند. (راغب، ۱۴۱۲: ۱۸۴) کلمه جبار در برخی تفاسیر ذیل آیه ۵۹ سوره هود، مترادف با طاغوت دانسته شده است. (قرشی، ۱۳۷۷: ۵/۱۱؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۷/۳۱۵)

بغی (۹۶ بار در ۴۱ سوره) را طلب تجاوز از حد (راغب، ۱۴۱۲: ۱۳۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۱۴۴) دانسته‌اند. تعدی (الصحاح، ۱۴۱۷: ۶/۲۲۸)، عدول از حق (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۷۸) و اعتداء علی الحق (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۵/۱۷۲) از دیگر معانی بغی است که با طاغوت همپوشانی دارد.

عدوان، اعتدا و تعدی مشتق از عَدُو (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸/۶۲) نیز به معنای تجاوز و ستم (راغب، ۱۴۱۲: ۵۵۳) به کار رفته و لذا وجهی از وجوه طاغوت را دارا است.

استعلا از علا یعلوا علوا به معنای جبر و طغیان آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲/۲۴۵) «علو» را گاه در مقابل خدا دانسته‌اند و گاه به این معنا که حاکم بر مردم تحت فرمان خود استعلا کند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴/۲۴۸). همچنین برای برتری طلبی فرعون در قرآن نیز



به کار رفته است. (قصص / ۴) استعلا و استکبار در تفسیر، بغی و طغیان از روی ظلم معنا شده است. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۳۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷ / ۲۶۱) استکبار نیز با طغیان مترادف دانسته شده است. (ایزوتسو، ۲۰۰۲: ۱ / ۱۴۹) استکبار را شدیدتر از کبر و به معنای خود را بالاتر از مقدار حقیقی دیدن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۶۶) گفته‌اند. مستکبرین کیان خود را بر اساس ظلم و استعمار محرومان و زورگویی بر ضعفا قرار می‌دهند. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷ / ۸۴)

۱- پیشینه

به نظر نمی‌رسد بتوان برای ظهور طاغوت تاریخ دقیقی ذکر نمود. خداوند در آیه ۶۰ سوره نساء یک اجتماع و یک امت را به دو گروه تقسیم نموده است: گروه هدایت شوندگان، و گروه گمراهان که به باور برخی مفسرین، یکی از علائم هدایت یافتگی در این آیه، عدم تبعیت از طاغوت است (حق بروسوی، بیتا: ۵ / ۳۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۴۳؛ مراغی، بیتا: ۱۴ / ۸۱) از این منظر، از زمانی که امت شکل گرفته است طاغوت نیز ظهور و بروز یافته و لذا در تمامی امم و ملل حضور داشته و دارد. از سوی دیگر، طبق آیه ۳۶ سوره نحل، یکی از اهداف ارسال رسل در کلیه امت‌ها مبارزه با طاغوت عنوان شده است که از این آیه می‌توان وجود طاغوت حتی پیش از ظهور انبیاء را استنباط نمود. به هر روی در آیاتی از قرآن کریم و بعضی از تفاسیر، قوم‌ها و افرادی طغیان‌گر و طاغوتی دانسته شده‌اند. در این زمینه می‌توان به قوم حضرت نوح (نجم/۵۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۵۰) قوم‌های عاد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۳۰۷)، ثمود (الحاقه/۵؛ شمس/۱۱)، قوم حضرت شعیب یا اصحاب مدین (توبه/ ۷۰) و افرادی نظیر نمروذ (طلاقانی، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۱۳)، فرعون (نازعات/۱۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۰ / ۲۸۴)، قارون (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۰ / ۱۱۶) و هامان (قرشی، ۱۳۷۷: ۸ / ۸) اشاره نمود.

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت

در عهدین واژه طاغوت موجود نیست اما در عهد قدیم، طغیان قوم اسرائیل (اعداد/ ۱۱؛ ۱۴) مورد اشاره قرار گرفته و به برخی پادشاهان که ستمکار و گنهکار بوده‌اند

پرداخته شده است. (اول پادشاهان/ ۱۵؛ ۱۶؛ ۲۲)

در کتب روایی شیعه و سنی به طاغی و طاغوت اشارات متعددی شده است. در روایات اهل سنت، کاهنان یعنی کسانی که در عصر جاهلیت داوری می‌کردند (بخاری، ۱۴۰۱: ۵ / ۱۸۰؛ ابن هشام، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۶۸)، بت در معنای عام (نوی، ۱۴۰۷: ۱۱ / ۱۰۸)، بت منات (بخاری، ۱۴۰۱: ۲ / ۱۶۹؛ حجاج نیشابوری، ۱۴۲۳: ۴ / ۶۹) و بت قبیله دوس به نام ذوالخلصه (عاصم شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۸) برخی از مصادیق طاغوت و طاغی دانسته شده‌اند. در منابع روایی شیعی، الفاظ طاغی و طاغوت و مشتقات آن، پرکاربردتر از منابع اهل سنت بوده و طاغوت و طاغی اغلب بر حاکمان ستمگر تطبیق داده شده است. (صفار قمی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۴۴-۱۴۵؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۶۱؛ ۲۶۲؛ ۳۱۹: ۴۷۷) در عصر حاضر، امام خمینی (ره) حکومت پادشاهی پهلوی و حکومت‌های دیگر نظیر امریکا را مصداق طاغوت می‌دانستند (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۷۵).

۲- انواع طاغوت

با توجه به آیات قرآن، دو نوع طاغوت قابل تفکیک‌اند: طاغوت فردی و طاغوت جمعی یا اجتماعی. در قرآن کریم گاه سخن از فردی واحد به عنوان طاغوت است نظیر فرعون و نمرود و گاه سخن از قومی طاغوتی است که خود بر دو نوع است: قومی که بر علیه حاکم الهی، طغیان نموده نظیر قوم ثمود، و یا قومی که بر سلطه حاکم طاغوتی گردن نهاده و آن را پذیرا شده است مانند قوم عاد (هود/ ۵۹؛ شعراء/ ۱۲۳) و قوم زمان حضرت موسی (ع) که حاکمیت فرعون را پذیرفته بودند.

طاغوت همچنین به سه نوع فرهنگی، اقتصادی و سیاسی تقسیم شده است. در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره غافر آمده است که حضرت موسی (ع) با حجتی آشکار، از جانب خداوند به سوی فرعون، هامان و قارون روانه شد. در برخی تفاسیر این سه اسم، نماد سه جریان دانسته شده‌اند: فرعون نماد قدرت سیاسی، هامان نماد قدرت فرهنگی و



قارون نماد قدرت اقتصادی (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۰ / ۲۴۰) و از آنجا که این سه شخص از حدود الهی تجاوز کرده و دچار خیانت، استکبار و ظلم بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۷۶) سه نوع طاغوت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مطرح شده است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳ / ۲۴).

۳- ریشه‌ها و عوامل طغیان

در آیات قرآن و بیانات مفسرین، شکل‌گیری طاغوت متأثر از عوامل متفاوتی عنوان شده است. استکبار به معنای برتری جویی (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۶۵) و بزرگی طلبی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۱۲۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷ / ۴۳۱)، از ریشه‌های طاغوت به شمار می‌آید. استکبار را باعث تضييع حق، خار کردن و به بندگی گرفتن دیگران (خطیب، بی‌تا: ۱۰ / ۳۴۹) می‌دانند و بدترین نوع آن تکبر از قبول حق است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۱۹۴). از دیگر نتایج خود برتر بینی و استکبار، تالیه و خودخدادانی است؛ مستکبر به سبب حب سلطنت دنیوی، خود را محور امر و نهی قرار می‌دهد (دجانی، ۱۴۱۸: ۴۴) و همانند فرعون خود را خدا می‌خواند. (شعرا / ۲۹) حاکم طغیان‌گر، خود را بالاتر از دیگران می‌پندارد و به خود اجازه می‌دهد به مال و جان و ناموس دیگران دست درازی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۳۷۲). شاید از همین رو است که برخی، طغیان حاکم را برخاسته از طبیعت خودبین و خوداندیش انسان دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳ / ۹۷).

پیروی از هواهای نفسانی عاملی است که سبب تبدیل حکام به طاغوت شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳ / ۴۲). قرآن (بقره / ۱۴۵؛ قصص / ۵۰) پیروی از هوی را منتج به ظلم و تجاوز به حقوق دیگران (مدرسی، ۱۴۱۹: ۹ / ۳۳۸) می‌داند و مفسران نیز بر این مبنای صراحتاً هواپرستی را مصدر جور و ظلم دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۶۴) که علاوه بر ظلم به خود، ظلم به دیگران را در پی دارد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۷۷). حاکم طاغوتی از روی هوی و شهوات حکم می‌کند نه منطق عقلی (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۱ / ۳۰۸) لذا به دلخواه

یاست پژوهی

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت



خود تحکم و زورگویی بر مردم روا می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۶/۲). تسلیم لذات و شهوات دنیوی شدن، سبب غلبه‌ی غرائز و استیلاهی طمع بر نفس و نهایتاً برتری جستن بر مردم و ظلم به ایشان می‌شود. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۱۴/۲۴).

قرآن کریم صراحتاً بیان می‌دارد هر گاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، در زمین طغیان و ستم می‌کنند. (شوری / ۲۷) قرآن کریم همچنین در آیاتی، برگزیدن زندگی دنیوی را در کنار طغیان ذکر کرده است (نازعات / ۳۷، ۳۸) که بر این اساس، برخی مفسرین بیان کرده‌اند که یکی از لوازم طغیان، دنیاطلبی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۲/۲۰) قرآن در جایی دیگر، احساس استغنا و بی‌نیازی انسان را منشأ طغیان او بیان می‌کند. (علق / ۶، ۷) برخی مفسرین در ذیل آیه کلاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ استغنی، استغنا را تعبیر به ثروت نموده و طغیان، به سبب وجود وسعت و ثروت را جزء طبیعت آدمی دانسته‌اند؛ (طیب، ۱۳۷۸: ۵ / ۴۳۲؛ ۱۰ / ۵۶۹) اما استغنا به معنایی گسترده‌تر نیز تفسیر شده که بر این اساس، منشأ طغیان، نفس کوتاه اندیش و تربیت نیافته‌ای است که خود را به آنچه دارد بی‌نیاز می‌پندارد، حال چه مال، بت باشد و یا قدرت و یا دانشی که وهم انگیز و غرورآور باشد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۰۸) همچنین استغنا، بی‌نیاز دیدن خود از هدایت انبیاء، دین، نور، خیر، پاکی و... نیز تفسیر شده (سید ابن قطب، ۱۴۱۲: ۶ / ۳۸۲۵) است. علاوه بر این، در آیه ۴۵ سوره واقعه، یکی از دلایل استقرار اصحاب شمال در عذاب الهی، مترف بودن آنان قید شده است. در تفسیر، مترفین به کسانی تعبیر شده‌اند که نعمت، باعث طغیان آنان شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۱۲۴) بر این اساس مترف بودن انسان به معنای دل بستگی او به نعمت‌های دنیوی است، چه آن نعمت‌هایی که دارد، و چه آنهایی که در طلبش می‌باشد، چه اندکش و چه بسیارش. لذا نعمت‌های الهی همه در داشتن مال خلاصه نمی‌شود و مال یکی از نعمت‌ها محسوب می‌شود. پس ممکن است فردی تهی‌دست، به واسطه وجود یکی از نعمت‌ها دچار طغیان شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۱۲۵) کثرت ثروت و مال به عنوان منشأ



طغیان از برخی روایات نیز قابل استنباط است. امام علی (ع) بیان داشته‌اند که توانگری و حصول مال، منجر به طغیان می‌شود (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۸/ ۲۱) و امام سجاد(ع) در سخنانی، طاغوت‌های دنیا طلب و دنیا دوست را مانند فاجعه‌ای در زندگی مؤمنین خطاب کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۲۰۰).

از دیگر مباحثی که پیرامون عوامل شکل‌گیری طاغوت در قرآن بدان تصریح شده است ضلالت و گمراهی است. طبق بیان قرآن، مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ؛ کسانی را که خداوند گمراه کند راهبری نداشته و در طغیان رها می‌شوند (اعراف/ ۱۸۶). البته در تفسیر آمده است که اینگونه تعبیرات درباره همه کافران و گنهکاران نیست بلکه مخصوص به گروهی است که در برابر حقایق، لجوج، متعصب و معاندند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/ ۳۹) بی اعتقادی به معاد و جهان آخرت نیز از ضلالت‌هایی است که به طغیان می‌انجامد. با توجه به قرآن (قصص/ ۳۹)، از مناشی عمده صدور جنایات از جانب طاغوت، انکار مبدا و معاد دانسته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۹/۱۶). خداوند در آیاتی بیان می‌دارد که کسانی که به ما و دیدار ما در قیامت ایمان ندارند در طغیان رها می‌شوند تا همچنان سرگردان بمانند (یونس/ ۱۱؛ مؤمنون/ ۷۴، یس/ ۷۵؛ نبأ/ ۲۲-۲۷).

در کنار اشارات صریح قرآن به زمینه‌های طغیان و طاغوت، برخی از عوامل و زمینه‌ها به واسطه تفسیر آیات مطرح شده‌اند. در آیه ۵۱ سوره مائده، خداوند مسلمانان را از دوستی با یهود و نصارا برحذر می‌دارد. برخی مفسرین بر این باورند که دوستی با یهود و نصارا بدان جهت نادرست است که سبب سلطه طاغوت می‌شود. از این منظر، اتخاذ چنین ولایتی، وحدت ایمانی را دچار حوادث متضاد می‌گرداند چرا که جواذب دنیایی و فریبنده کافران در نفوس مؤمنان تأثیر گذاشته و آن‌ها را به تدریج از حوزه جاذبه و ولایت خدا خارج می‌کند و لذا امت اسلامی مغلوب تضادهای داخلی می‌گردد که نتیجه آن سلطه و استبداد طاغوت است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۷/ ۷۶).

یاسر پربوی

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت



ایجاد انحراف در دین که منتج به اختلاف می‌شود نیز از عوامل بسترساز سلطه طاغوت دانسته شده است. در توضیح این مبحث، برخی مفسرین بیان داشته‌اند پس از آنکه رسالت پیامبران در میان عموم مردم، نیروی جاذب و محرکی پدید آورد، دینداران و دین سازان حرفه‌ای آشکار می‌شوند که کتاب و شریعت را بر طبق امیال و هواهای خود و عامه مردم توجیه می‌نمایند که این امر سبب افول آیین توحیدی شده و اوهام و سنن ملی و نژادی جای آن را می‌گیرد. بنا بر این، حاکمیت کتاب و شریعت محدود می‌گردد و زمینه برای بروز و سلطه طاغوت فراهم می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲: ۱۱۲).

در نهایت، آنچه که مسیر طغات در اجتماع را تکمیل می‌کند ظلم پذیری مردم (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۱/ ۲۱۶) و ضعف طبقه ضعیف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۱۱۴). بر این اساس، ظلم پذیری مردم و عدم مقاومت در برابر ستم، عامل اجتماعی سلطه طاغوت است و اگر مسلمانان آمادگی کافی برای دفاع از حقوق خود داشته باشند کسی نمی‌تواند به آنها ستم کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۷۷).

مفسرین همچنین به موضوعاتی نظیر رها کردن و عدم سرسپردگی به ولایت و رهبری الهی (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۰۹؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۶/ ۲۱۵)، گناه و معصیت (طیب، اطیب البیان، ج ۱۱، ص ۴۹۰)، و تحصیل مال حرام و اسراف و تبذیر (طیب، ۱۳۷۸: ۹/ ۷۴)، به عنوان عوامل ظهور و بروز سلطه طاغوت اشاره داشته‌اند.

۴- حکومت الله و حکومت طاغوت

ولایت و حکومت طاغوت ولایتی مذموم است و قرآن به مؤمنین نسبت به پذیرش چنین ولایتی هشدار می‌دهد: قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَ الْخُنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَ اضْلٌ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (مائده/ ۶۰) در تفسیر، ولایت و حکومت طاغوت، عارضی دانسته شده (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۱۰) چرا که طبق بیانات قرآن، حکومت و ولایت الهی است که



اصالت دارد. در قرآن، ولایت به معنای رهبری و سرپرستی، مخصوص خداوند است و خداوند این قسم را تنها برای پیامبران و ائمه و جانشینان آنها جعل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۲۶). خداوند، هم ولی تکوینی است و هم صاحب ولایت تشریحی. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۶/ ۱۱-۱۲) در آیاتی از قرآن کریم آمده است که هیچ سرپرست و شفاعت کننده‌ای برای شما جز خداوند نیست (سجده/ ۴) و ولی فقط خداوند است. (شوری/ ۹) او، بهترین مولا است (انفال/ ۴۰) و با برخورداری از ولایت او، به غیر او نیازی نیست. (نساء/ ۴۵) اما خداوند تنها ولی ایمان آورندگان (محمد/ ۱۱)، مؤمنین (آل عمران/ ۶۸) و متقین است (جاثیه/ ۱۹) و کافران (محمد/ ۱۱) و ظالمان (شوری/ ۸) در دنیا و آخرت، از ولایت خداوند بی‌بهره‌اند. خداوند ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند و به واسطه این ولایت و رهبری، از ظلمت‌ها به سوی نور خارج می‌شوند. (بقره/ ۲۵۷؛ مائده/ ۱۶؛ احزاب/ ۴۳؛ حدید/ ۹؛ طلاق/ ۱۱) نور در این آیات به وحی الهی، تعالیم انبیاء جهت کسب سعادت دنیوی و اخروی و همچنین ایمان و هدایت تفسیر شده است و در مقابل، ظلمت، به کفر، شرک، جهل، ظلم، باطل و کل افکار، اعمال و رفتاری

که تاریکی عقل، قلب و روح را در پی داشته باشد تعبیر شده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱) **یاست پژوهی**

۱۴۱: فضل الله، ۱۴۱۹: ۵/ ۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۸۵) در روایتی از امام صادق (ع) نقل است که مراد از نور، آل محمد(ص)، و مراد از ظلمات، دشمنان ایشان هستند. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/ ۵۲۵)

در مقابل ولایت و حکومت الهی، حکومت طاغوت قرار دارد. طبق آیه ۲۵۷ سوره بقره، طاغوت‌ها اولیاء کفارند و کفار را از نور، به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برند. (بقره/ ۲۵۷) از آیاتی که حکومت فرعون را توصیف می‌نمایند می‌توان ویژگی‌های طاغوت سیاسی را برشمرد. فرعون مصداق بارز طاغوت سیاسی در قرآن است چرا که از سویی



فرمانروا و حاکم سیاسی مصر بود و از سوی دیگر، در قرآن بیان شده که فرستادن حضرت موسی(ع) به سوی حاکم مصر به سبب طغیان فرعون بوده است (طه/ ۲۴، ۴۳؛

نازعات/ ۱۷). منطق فرعونی منطق تمام طغات (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۲۱۵) و اسلوب او، طریق اکثر فراغه گذشته و حال شمرده شده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۵/ ۱۳۴) و به تعبیری حکومت‌های طاغوتی امروزی را امتداد حکومت او دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۹/ ۳۲۲). در کتب روایی و حدیثی مسلمین نیز از لفظ فراغه برای حاکمان ستمگر استفاده شده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۳/ ۲۶۰) مواضع قرآن پیرامون فرعون به عنوان جباری مستکبر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۲۴۷) با نظام دیکتاتوری مطلق (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷/ ۱۹۱) حائز اهمیت است زیرا بین فرعون و حاکمی که در عمل و تصرفاتش شبیه او باشد، تفاوتی نیست. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۸/ ۹۲) در قرآن کریم، واژه فرعون ۶۶ بار تکرار شده است. طبق آیات قرآن، فرعون و اطرافیانش، در مقابل موسی و آیاتش استکبار ورزیده و قومی مجرم (یونس/ ۷۵؛ مؤمنون/ ۴۶) و فاسق بودند. (نمل/ ۱۲؛ قصص/ ۳۸) فرعون، برتری جو و اسرافکار بود (یونس/ ۸۳؛ دخان/ ۳۱) و نه تنها قوم خود را هدایت نمود (طه/ ۷۹) بلکه با استفاده از زر و زیور، مردم را از راه خدا گمراه نمود. (یونس/ ۸۸) فرعون در زمین برتری‌جویی کرد و اهل آن را به گروه‌های مختلفی تقسیم نمود؛ (قصص/ ۴) گروهی را به ضعف و ناتوانی کشاند، پسرانشان را سر برید و زنانشان را [برای کنیزی و خدمت] زنده نگه داشت. (بقره/ ۴۹؛ اعراف/ ۱۲۷، ۱۴۱؛ ابراهیم/ ۶) فرعون و اطرافیانش به آیات خدا کفر ورزیده (اعراف/ ۱۰۳، انفال/ ۵۲) و آنان را دروغ می‌شماردند. (آل عمران/ ۱۱۱، انفال/ ۵۴) فرعون قدرتمند و شکنجه‌گر بود (فجر/ ۱۰) و مرتکب گناهان بزرگ شد. (حاقه/ ۹) او صاحب قدرتی بود که پیامبر خدا را تکذیب کرد (ص/ ۱۲) و حضرت موسی را ساحری کذاب خواند (غافر/ ۲۴) و به گفته قرآن یقیناً از مفسدان بود (قصص/ ۴).

با توجه به آیات مطرح شده، می‌توان ویژگی‌های حکومت طاغوت را اینگونه بیان نمود: خودمحوری، (زخرف/ ۵۱) ایجاد تفرقه بین مردم (قصص/ ۴) و استخفاف و تحقیر مردم و پست شمردن دیگران به خاطر لباس و ظاهری ساده، رفتاری فرعون‌ی و از ویژگی‌های طاغوت است (زخرف/ ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴). در حکومت طاغوت، حتی ایمان به



خداوند می‌بایست با اجازه حاکم باشد و حرکت‌های حق طلبانه، نیرنگ و توطئه انگاشته می‌شود. (اعراف/ ۱۲۳؛ طه/ ۷۱؛ شعراء/ ۴۹) حکومت طاغوتی، مصلحان را مفسد معرفی می‌کند (غافر/ ۲۶) و خود را هدایت‌گر مردم به راه درست و صلاح جامعه نشان می‌دهد (غافر/ ۲۹) و این در حالی است که خود عامل فساد در جامعه است (فجر/ ۱۱، ۱۲۱)؛ فسادی که شامل هر گونه ظلم و ستم و تجاوز و هوسرانی و عیاشی می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/ ۴۵۶) طاغوت‌ها مصلحان را متهم به ریاست طلبی کرده و از پذیرش حق سرباز می‌زنند (یونس/ ۷۸). طاغوت‌ها، برای جلوگیری از نفوذ اندیشه‌های الهی، پیشتازان را تهدید، شکنجه و به قتل می‌رسانند (اعراف/ ۱۲۴؛ طه/ ۷۱؛ شعراء/ ۲۹) و مردم را نیز مورد آزار و شکنجه قرار می‌دهند. (بقره/ ۴۹؛ اعراف/ ۱۴۱) طاغوت‌ها و ستمگران، از عالمان و متخصصان مخالف حق حمایت می‌کنند و برای سرکوبی حق و مردان حق، سرمایه‌گذاری می‌کنند (اعراف/ ۱۱۱-۱۱۴). طاغوت‌ها در زمان درماندگی، با سوء استفاده از عواطف و حربیه‌ی وطن‌دوستی، احساسات مردم را تحریک کرده و مصلحان را عناصری متجاوز و مخالف با آیین ملی معرفی می‌کنند (طه/ ۶۳). طاغوت‌ها سرگردانند (اعراف/ ۱۸۶) و در مواجهه با حق و مردان حق، دچار سردرگمی و یست‌پروبی

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت

تصمیم‌های متضاد می‌شوند؛ لذا فرعون گاهی تصمیم به قتل موسی می‌گیرد (غافر/ ۲۶) و گاهی او را آزاد می‌گذارد تا آنجا که مورد اعتراض اطرافیان خود قرار می‌گیرد. (اعراف/ ۱۲۷؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۴۱) در آیه ۷۶ سوره نساء آمده است که «کسانی که ایمان دارند، در راه خدا پیکار می‌کنند و آن‌ها که کافرند، در راه طاغوت؛ پس شما با یاران شیطان، پیکار کنید زیرا که نقشه شیطان، ضعیف است». در تفسیر این آیه بیان شده است که طاغوت و قدرت‌های طغیان‌گر و ظالم، هر چند به ظاهر بزرگ و قوی جلوه می‌کنند، اما از درون، زبون و ناتوانند و از ظاهر مجهز و آراسته آنها نباید هراسید، زیرا درون آنها خالی است و نقشه‌های آن‌ها از آنجا که متکی به نیروی لایزال الهی نبوده و مبتنی بر نیروهای شیطانی است همانند قدرت‌هایشان سست و ضعیف است. (مکارم شیرازی،

۱۳۷۴: ۱۳/۴) طبق تفسیر، در این آیه همچنین ارتباط کامل طاغوت با شیطان بیان شده که چگونه طاغوت از نیروهای مختلف اهریمنی مدد می‌گیرد، تا آنجا که می‌گوید یاران طاغوت همان یاران شیطانند. این بیان سبب شده است که برخی مفسرین روش طاغوت را همان نقشه‌های شیطانی بدانند که از اساس ضعیف است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/۴۲۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷: ۳۵۵).

۵- عاقبت طاغوت

طبق بیانات قرآن کریم، طغیانگری، غضب خداوند (طه/ ۸۱) و گرفتار شدن به عذاب دنیا و آخرت را در پی دارد. (قلم/ ۳۱-۳۳) آیات متعددی در قرآن به عذاب‌های دنیوی اشاره دارند که بر طغیان‌گران و طاغوتیان نازل شده است. در آیه ۵۸ سوره قصص خداوند بیان می‌دارد: وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيْبَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فِتْلِكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيْلًا وَ كُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِيْنَ. مصادیق این آیه در قرآن، قوم حضرت نوح(ع) و اقوام عاد و ثمود می‌باشند که با طغیان‌گری، هلاکت خویش را رقم زدند. (نجم/ ۵۰، ۵۱، ۵۳) خداوند قوم نوح را سرکش‌تر و طاغی‌تر از عاد و ثمود می‌خواند (نجم/ ۵۲) چرا که قوم حضرت نوح(ع) پیامبران را تکذیب نموده (شعراء/ ۱۰۵) و به حضرت نوح(ع) دشنام داده و وی را دیوانه خواندند. (قمر/ ۹) خداوند با عذاب الهی آنان را غرق نمود تا عبرتی برای مردم شوند. (فرقان/ ۳۷) قوم عاد نیز آیات پروردگار را انکار کردند، پیامبران را تکذیب کرده و به فرمانشان وقعی ننهادند و به پیروی از هر جبار و کینه‌توزی گردن نهادند. (هود/ ۵۹؛ شعراء/ ۱۲۳) آنان به ناحق بر روی زمین گردنکشی کردند و به وسیله باد عقیم (ذاریات/ ۴۱) یا باد صُرَّصُر (حاقه/ ۶) به هلاکت رسیدند. طغیان قوم ثمود هم هلاکت آنان با عذابی سرکش را در پی داشت. (حاقه/ ۵) در تفسیر آمده است که عاقبت طغات مستکبر، همانند قوم ثمود است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳/ ۳۶۲) طبق بیانات قرآن، طغیانگری قوم ثمود، عامل تکذیب معجزه حضرت صالح(ع) گردید.



(شمس/ ۹-۱۴) آنان از فرمان پروردگارشان سرباز زدند و چنان صاعقه‌ای آنان را فرا گرفت که تنها نظاره‌گر آن بودند و قدرت دفاع از خود نداشتند. (ذاریات/ ۴۳-۴۴) یکی دیگر از طواغیتی که بر اثر طغیان به هلاکت رسید، فرعون است. (ص/ ۱۲؛ ق/ ۱۳؛ بروج/ ۱۸) فرعون به همراه خاندانش، ابتدا به قحط و نقصان محصول مبتلا شدند (اعراف/ ۱۳۰) اما از آنجا که پند نگرفتند و اصلاحی در اعمالشان پدیدار نشد، به کیفر گناهانشان (انفال/ ۵۴) عذابی ناگوار آنان را در میان گرفت. (غافر/ ۴۵) دریا، فرعون و آتش را در خود فرو گرفت (طه/ ۷۸) و همگی در مقابل دیدگان حضرت موسی(ع) و یارانش غرق شدند. (بقره/ ۵۰) همچنین خداوند تمامی کاخ‌ها و هرچه را که فرعون و قومش ساخته و برافراشته بودند را ویران نمود. (اعراف/ ۱۳۷) طبق بیان مفسرین، آیات فوق نشان از آن دارند که سقوط و زوال حکومت طغات و ظالمین از سنن بزرگ و قطعی الهی است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷/ ۲۹۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۹/ ۳۵۰) و خداوند ابا دارد که سلطه جائرین ادامه یابد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۹/ ۲۵۸) بر اساس این نگرش، اراده الهی، در صورت پافشاری طغات بر عناد و گمراهی پس از اتمام حجت، بر هلاکت ایشان است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳/ ۹۲).

علاوه بر عذاب‌های مذکور، قرآن بیان می‌دارد که طغیان‌گری، سرگردانی و تحقیر یاس‌پژوهی شدید در راهیابی به حق را در پی دارد (بقره/ ۱۵؛ انعام/ ۱۰۹-۱۱۰؛ اعراف/ ۱۸۶؛ یونس/ ۱۱؛ مؤمنون/ ۷۵). خداوند محرومیت از هدایت (یونس/ ۱۱؛ ذاریات/ ۵۳) و نصرت الهی (نحل/ ۳۶-۳۷) را به طاغیان وعده می‌دهد و از این رو است که وجود روح طغیان‌گری، از عوامل تأثیرپذیری از جریان شرک (صافات/ ۲۲، ۲۳؛ ۳۰، ۳۲) و گرفتار شدن به ضلالت است. (نحل/ ۳۶-۳۷) تصریح قرآن است که خداوند ظالمین را رستگار نمی‌کند (قصص/ ۳۷) و در این آیه روی صحبت با فرعون (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۳۶) و تمامی فراعنه مستکبر می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۸۲) در قرآن آمده است که اهل کتاب نیز اگر از طاغوت پیروی کنند دچار غضب و لعنت پروردگار شده و بدترین جایگاه و منزلت ۱۸۹ را کسب می‌کنند. (مائده/ ۶۰) در برخی تفاسیر بیان شده است حذف علماء از جامعه و

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت



تسلط جهال بر مردم، نتیجه رواج یافتن طغیان و سرکشی است. (طیب، ۱۳۷۸: ۷/ ۳۵۱). همچنین سختی جان دادن نیز از عواقب دنیوی طغیان ذکر شده است (طیب، ۱۳۷۸: ۶/ ۱۴۲).

عذاب اخروی طغیان گری در برابر حق و پیروی از طاغوت، محرومیت از بهشت (فرقان/ ۲۱، ۲۲) و جاودانگی در جهنم است (بقره/ ۲۵۷). آیات متعددی در قرآن، به فرجام بد طاغوتی گری و طاغوت گرایی یعنی جهنمی شدن اشاره دارد. (صافات/ ۳۰-۳۱؛ ص/ ۵۵-۵۷؛ نازعات/ ۳۷-۳۹) طبق آیات قرآن، عذاب طاغیان، عذابی طولانی، همراه با بینوایی و محرومیت از خواسته‌ها است. (نبأ/ ۲۲-۲۳) آنان حتی از چشیدن طعم آب برای تخفیف حرارتشان محرومند و آب داغ و مایعی از چرک و خون، آب و غذای آنان در دوزخ خواهد بود (ص/ ۵۵-۵۷؛ نبأ/ ۲۲-۲۵).

۶- مبارزه با طاغوت

اقتضای پذیرش ولایت و سرپرستی خدا، مواجهه و برخورد با حکومت‌های ظالم و طاغوتی دانسته شده است. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۲/ ۲۹۵) مبارزه با طاغوت و رها کردن انسان از قید بندگی دیگران فلسفه بعثت و اولین وظیفه انبیاء خوانده شده است (قرائی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۳۴؛ ۵/ ۲۴۷؛ ۳۷۹). طبق آیات قرآن، ابراهیم و موسی و عیسی، علیه حکام ستمگر خود به پا خاستند و آنان را تقبیح کرده و مردم را در پیروی از آنها بر حذر داشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۴۷). برخی مفسرین، در ذیل عبارت «فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ» (بقره/ ۲۵۶) بیان داشته‌اند که «يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ» از آن روی بر «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» تقدم یافته است که مقدمه ایمان به پروردگار، کفر ورزیدن به طاغوت است و مادامی که اندیشه از اوهام کفر آمیز و سلطه طاغوت پاک نشود، ایمان به خدا در آن تجلی نمی‌یابد (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۰۷؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۰۹).

در مبارزه با طاغوت، اولین قدم توکل به خدا است. (قرائی، ۱۳۸۴: ۵/ ۲۵۸) حضرت



موسی(ع) هنگامی که مأموریت یافت تا به سوی فرعون رود، در ابتدا به خداوند توکل نموده و از او یاری طلبید (طه/ ۲۴-۳۵). گام بعدی، متذکر ساختن طاغوت با زبانی نرم است. خداوند به حضرت موسی(ع) و هارون فرمان می‌دهد که «به سوی فرعون بروید که طغیان کرده است اما به نرمی با او سخن بگویید شاید متذکر شود، یا بترسد.» (طه/ ۴۳، ۴۴) پیامبر اکرم(ص) موظف به عدم مجادله با طاغیان بود (ذاریات، ۵۳-۵۵) چرا که استدلال و جدال، تنها زیادتیر شدن طغیان و کفر در طغیان‌گران را در پی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸: ۳۸۶). علاوه بر این، در راه مبارزه با طاغوت، آگاه نمودن مردم از تبعات حکومت طاغوت دارای اهمیت است چنانچه حضرت موسی(ع)، بنی اسرائیل را بر قیام و شورش علیه فرعون بر می‌انگیزد و آنان را به استمداد و استعانت از خدای تعالی در رسیدن به هدف که همان رهایی از اسارت و بندگی فرعون است توصیه می‌نماید (اعراف/ ۱۲۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/ ۳۱۰-۳۱۱).

در برخی تفاسیر به جهاد به عنوان یکی از شیوه‌های مبارزه با طاغوت و از بین بردن نظام‌های جبار اشاره شده است. (قرائتی، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۱۳؛ ۱۹۳/ ۲) بر اساس این نگرش بیان

شده است که در مقابل حاکم طاغی مستکبر که می‌خواهد آزادی افراد را سلب کرده و **یست‌پروبی** بر ایشان مسلط شود تا ایشان را بر اوامر و نواهی خود نرم کند، در شرایطی که قوای فردی اکتفا نمی‌کند، می‌بایست نصرت طلبید و در قالب تجمیع قوی (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۰/ ۱۹۳)، متفق و مانند نفس واحد، به جنگ ظالم رفت (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸/ ۶۴) خداوند در آیه ۱۲ سوره توبه به پیکار علیه پیشوایان کفر - البته تحت شرایطی نظیر پیمان شکنی از سوی آنان - فرمان داده است. هجرت از سرزمین تحت سیطره طاغوت نیز از دیگر راه‌های مبارزه دانسته شده است. طبق بیانات قرآن، کسانی که در سرزمین خود تحت فشار و مستضعف هستند اگر مهاجرت نکنند جایگاه آنان دوزخ خواهد بود (نساء/ ۹۷).



در تفسیر این آیه، برخی چنین گفته‌اند که بر ملل مستضعف که طاغیان طاغوتی با آنان ۱۹۱ به ظلم و استبداد رفتار می‌کنند و آزادیشان را سلب کرده‌اند واجب است که علیه

طاغیان بشورند و اگر نتوانند در سرزمین ستم به پیروزی رسند، باید به سرزمین دیگری که آزادی آنان را ضمانت می‌کند مهاجرت کنند. این مهاجران آزادی‌خواه به زودی نیرومند می‌شوند و برای رهایی سرزمین خود از یوغ طاغیان دست به کار خواهند شد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۶۰).

نتیجه‌گیری

بررسی طاغوت از آن روی دارای اهمیت است که طبق بیانات قرآن، از زمان پیدایش امت، طاغوت نیز پدیدار شده است و از آنجا که در آموزه‌های دینی، طغیانگری و یا سرسپردگی به طاغوت، غضب خداوند و گرفتار شدن به عذاب دنیا و آخرت را در پی دارد، شناخت بسترهای شکل‌گیری طاغوت و نحوه مواجهه و مبارزه با آن ضرورت داشته و اهمیت می‌یابد.

طاغوت، اصطلاحی دینی و قرآنی است که در لغت به هر چیزی که موجب تجاوز از حد شود، تعبیر شده است که از منظر قرآن این تجاوز می‌تواند در حوزه‌های فردی، جمعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی رخ نمایاند. در تفاسیر، طاغوت را، چه یک فرد باشد، چه یک نظام مسلط، علاوه بر حکم‌کننده به حکم غیر خدا و پرچم‌دار ضلالت، به ظالم جبار، حاکم ظالم، سلاطین جور، زورگو و مستکبر ظالم اطلاق کرده‌اند. همچنین هر حکومتی که مشی اسلامی را در همه زمینه‌ها مراعات نکند و محتوای آن اسلامی نباشد حکومتی طاغوتی دانسته شده است.

در آیات قرآن و بیانات مفسرین، شکل‌گیری طاغوت متأثر از عوامل متفاوتی عنوان شده است: استکبار به معنای برتری‌جویی و بزرگی‌طلبی؛ پیروی از هواهای نفسانی؛ دنیاطلبی؛ ضلالت و گمراهی؛ دوستی با یهود و نصارا؛ ایجاد انحراف در دین؛ ظلم پذیری مردم؛ عدم سرسپردگی به ولایت و رهبری الهی؛ گناه و معصیت؛ تحصیل مال حرام و اسراف و تبذیر.



از دیدگاه قرآن، تنها، حکومت و ولایت الهی است که اصالت دارد و لذا ولایت و حکومت طاغوت ولایتی مذموم است. در قرآن، ولایت به معنای رهبری و سرپرستی، مخصوص خداوند است و خداوند این قسم را تنها برای پیامبران و ائمه و جانشینان آن‌ها جعل کرده است.

طبق بیانات قرآن، اولین قدم در مبارزه با طاغوت، توکل به خدا است؛ گام بعدی، متذکر ساختن طاغوت با زبانی نرم است؛ قدم بعدی آگاه نمودن مردم از تبعات حکومت طاغوت است. قرآن همچنین از جهاد و مهاجرت به عنوان دو رویکرد دیگر در زمان مواجهه با طاغوت اشاره دارد.



سایت پژوهی

ریشه‌ها، عوامل شکل‌گیری و عاقبت طاغوت



منابع

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر. (۱۴۰۸ق). تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: مکتبه النهضه العربیه.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: محمود محمد طناحی، ۳. طاهر احمد زاوی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر، بی جا: بی نا.
۴. ابن عباد، اسماعیل. (بی تا). المحیط فی اللغه، محقق: آل یاسین، محمد حسن، بیروت: عالم الکتب.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابن هشام. (۱۳۸۳ق)، السیره النبویه. چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: بی نا.
۷. ایزوتسو، توشیکو. (۲۰۰۲). مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، انتشارات دانشگاه مک گیل، ملکه.
۸. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱). صحیح البخاری، بیروت: بی نا.
۱۰. جفری، آرتور. (۲۰۰۷). واژگان خارجی از قرآن، لیدن، بوستون.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ادب فنای مقربان، قم: اسراء.
۱۲. جوهری. (۱۹۸۷). الصحاح، تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت: دار العلم للملایین .
۱۳. حجاج نیشابوری، مسلم. (۱۴۲۳ق). الجامع الصحیح، بیروت: بی نا.
۱۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۵. حقی یروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۶. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۸). الحیاه، قم: دلیل ما.
۱۷. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۸. خطیب، عبدالکریم. (بی تا). التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دارالفکر العربیه.
۱۹. خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).
۲۰. _____ (۱۳۷۸). صحیفه‌ی امام، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام.



۲۱. دجانی، زاهیه راغب (۱۴۱۸ق). المفهوم القرآنی والتوراتی عن موسى عليه السلام و فرعون، مقارنه عقائديه، بيروت: دارالتقريب.
۲۲. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت: دارالعلم الدار الشاميه.
۲۳. زبيدي (۱۴۱۴). تاج العروس، بيروت: دار الفكر.
۲۴. سيد ابن طاووس (۱۴۱۴). إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي.
۲۵. سيد بن قطب (۱۴۱۲ق). في ظلال القرآن، بيروت- قاهره: دارالشروق.
۲۶. سيوطي، عبدالرحمان ابن ابي بكر (۱۹۸۸). المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب، بيروت: سمير حسين حليبي.
۲۷. صفار قمي، محمد بن حسن (۱۳۶۲). بصائر الدرجات، تهران: چاپ حسن كوچه باغي.
۲۸. طالقاني، سيد محمود (۱۳۶۲). پرتوي از قرآن، تهران: شركت سهامی انتشار.
۲۹. طباطبائي، سيد محمدحسين (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعهی مدرسین حوزه علميه قم.
۳۰. طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسير جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علميه قم.
۳۱. طريحي، فخر الدين (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران: بي نا.
۳۲. طوسي (۱۳۶۳). استبصار، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۳. طوسي، محمد بن حسن (بي تا). التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۳۴. طيب، سيد عبد الحسين (۱۳۷۸). اطيب البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۳۵. عاصم شيباني، عمرو (۱۴۱۳ق). كتاب السنه، چاپ محمد ناصرالدين ألباني، بيروت: بي نا.
۳۶. عسكري، امام ابو محمد حسن بن علي (۱۴۰۹ق). التفسير المنسوب الى الامام العسكري، قم: مدرسه امام مهدي.
۳۷. عياشي، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). كتاب التفسير، تهران: چاپخانه علميه.

یاست پژوهی

ریشه ها، عوامل شکل گیری و عاقبت طائفت



۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۹. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
۴۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۴۱. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
۴۲. _____ (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم: دار الکتب.
۴۵. کاشانی، فتح الله ابن شکرالله. (۱۳۸۱). قم: موسسه المعرف الاسلامیه.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). اصول من الکافی، طهران: دار الکتب الإسلامیه، تصحیح و تعلیق : علی أكبر الغفاری.
۴۷. مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.
۴۸. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). امالی، بیروت: دار المفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۲. نجفی خمینی، محمد جواد. (۱۳۹۸ق). تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵۳. نووی، محیی الدین یحیی بن شرف. (۱۴۰۷ق) شرح صحیح مسلم، بیروت: بی تا.



ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر

* رضا عیسی نیا^۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۲۲

تاریخ پذیرش ۹۷/۰۵/۰۱۱

چکیده

نویسنده مقاله تلاش کرده است براساس روش اسپریگنز به این سؤال پاسخ دهد که آیا اندیشه عطار و رفتارش در قالب سیاست قابل پیگیری می‌باشد؟ از این رو براین باور است که شیخ فرالدین عطار قبل از هرچیز از گمشده‌گی انسان و فضای محیطش به قتل و غارت‌ها به بی‌نظمی‌ها و ظلم حکام می‌پردازد (یعنی ابتدا از مشاهده خرابی‌ها و بی‌نظمی‌ها می‌آغازد) ولی چون مشاهده صرف نادرستی وضع موجود، هیچ دردی را دوا نمی‌دهد به علل و ریشه نادرستی‌ها نیز پرداخته است او از خود می‌پرسد اگر اوضاع نامرتب است دلایل آن چیست؟ آیا ریشه مشکل، عام و مربوط به جامعه است یا اینکه فردی است؟ او مشکل را دو سویه می‌بیند و بعد از فهم مشکل بسوی جامعه مطلوب و مورد نظرش گام برمی‌دارد که جامعه خوشبخت و سالم کدام است؟ عطار برای رسیدن به جامعه مطلوب تلاش می‌کند که «درد» مردمان هم‌عصرش را که «بی‌دردی» است درمان کند آنهم با همان انسان‌های موجود؛ انسان‌هایی که در تیپ‌شناسی وی در قالب رمز و نماد مرغان به دوازده تیپ از انسان تقسیم می‌شود و این انسان‌ها جهت‌رهایی از بی‌دردی، بی‌مسئولیتی، بی‌مهری، دلیستگی، وسواس افراطی، ناتوانی، عزلت‌نشینی، اسیر عشقه ای ناپایدار و راحت‌طلبی؛ باید دردمند شوند و به خودشناسی برسند او می‌خواهد فرمانروا و فرمانبر از همین انسان‌های موجود که دارای ویژگی‌های مذکور در نمادها هستند شروع کنند. به همین منظور است که راه‌رهایی را در دردمند شدن انسان چاره‌اندیشی می‌کند. اگر چه درد عطار درد عارفانه است نه درد روشنفکرانه یعنی خود درد برای او آگاهی است آنهم برای رسیدن و یکی شدن و محو شدن در حق؛ نه انعکاس دردهای بیرونی در خودآگاهی؛ از این رو هم به حاکم و هم به مردم توصیه می‌کند دردمند باشند تا هدایت شوند.

کلید واژگان: عطارنیشابوری، اسپریگنز، سیاست، خودشناسی، درد بی‌دردی، منطق‌الطیر

۱. استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی r.eisania@isca.ac.ir

مقدمه

چرا عطار و آثار او را برای بحث سیاست برگزیده‌ایم؟ چون انسان با سه حس، حس گذشته، حس حال و حس آینده زندگی می‌کند (غفاریان و کیانی، ۱۳۸۷، ۷۸) و حس گذشته می‌تواند فقط وسیله‌ای برای پر کردن اوقات تلخ و شیرین فراغت ما محسوب نشود بلکه ما می‌توانیم با شناخت هر جریانی از گذشته مواردی مشابه در آینده را رفع کنیم چون معرفت جدی و همه جانبه تاریخ است که حق را از باطل باز می‌شناسد و به تعبیر اقبال لاهوری؛

چیست تاریخ از خودی بیگانه‌ای داستان‌سی، قصه‌های، افسانه‌های
این تو را از خویشتن آگه کند آشنای کار، و مرد ره کند
ضبط کن تاریخ را پاینده شو از نفس‌های رمیده زنده شو
دوش را پیوندد با امروز کن زندگی را مرغ دست آموز کن
سرزد از ماضی تو حال تو خیزد از حال تو استقبال تو

(اقبال، ۱۳۷۲، ...)

پس چون انسان به گذشته و محیط خود تعلق پیدا می‌کند و در گفتگوی مستمر با گذشته است که هر لحظه خود را از نو کشف می‌کند با توجه به نکات فوق، می‌توان گفت که، اگر با میراث می‌شود حال خود را ساخت؛ پس باید دید که عطار کجای درد و درمان ماست؟ تا بگوئیم که؛ پس عطارم آرزوست.

اما چه چیز می‌توان از عطار آموخت؟ دکتر اعوانی می‌گوید: حکمت خود شناسی اولین درسی است که از عطار می‌توان آموخت چراکه تمام آثار عطار حول محور



خودشناسی می‌گردد ایشان در آثار خود همه چیز را به انسان و انسان شناسی ربط می‌دهد از باب مثال در «الهی نامه» آمده است: پادشاهی هفت فرزند داشت؛ شاه زادگان نمودار هفت وادی طریقتند و پادشاه مظهر پیر و سالک. شاهزاده‌ای که مقهور شهوت است نشان از نفس اماره انسان است؛ دیگری که خواهان جام جم است نشان از حب و جاه، و آن یکی در آروزی آب حیات که نشانه‌ی حرص و طمع برای زندگی و این‌ها نشان می‌دهد که در آثار عطار هر کدام از داستان‌ها مراتب وجود انسان است همانگونه که در منطق الطیر نیز هم هر یک از مرغان نمونه‌ای از انسان‌اند.

اما باز هم، پرسش همانگونه، باقی مانده است که در هیاهوی زندگی معاصر چه نیازی به عطار نیشابوری است؟ آیا عطار از ابعاد مختلف برای انسان معاصر حرف‌های نو دارد؟ پاسخ اجمالی این است که عطار و منطق الطیر او که کاوشی است از متنی که حکایتگر فرهنگ ایرانی است، برای انسان امروزی، حامل پیام‌های زیر است ۱- از حیث زنده سازی آرمانها و ارزش‌های بزرگ انسانی او حامل پیام برای بشریت است (یعنی راهگشای بحران معنویت) (گفتگو با دکتر مهدی مجتبی نویسنده و استاد دانشگاه) ۲- از حیث ایجاد انگیزه برای رفتن و نماندن است؛ او انسان را به ملکوت دعوت می‌کند چه در هفت وادی منطق الطیر و چه در چهل وادی «مصیبت نامه» ۳- ایجاد میل زیباشناسی است ۴- ایجاد زمینه سازی خلاقیت در روح آدمی است (پیشین، دکتر مهدی مجتبی). ۵- حکمت خود شناسی - اولین درسی است که می‌توان از عطار آموخت ۶- درد، درد، درد، چیزی است که می‌توان از عطار آموخت چراکه بیت الغزل اشعار او دردمندی است البته این درد از جنس درد دندان و درد نان صرف یا درد اجتماعی فقط نیست بلکه دردی است که همان درد درمان است و انسانی که دردمند

نیست حیوان است تهی و بی محتوا است. درد اساس عشق است و طلب از عشق شروع می‌شود بنابر این کسی که طلب ندارد مرده است (برای اطلاع بیشتر از تفاوت درد عارفانه با درد فیلسوفانه و روشنفکرانه ر.ک. مطهری، ۱۳۷۷، ۳۱۸ الی ۳۲۱). از آثار عطار برمی آید که او



می خواهد «درد» مردمان عصرش را که «بی دردی» است درمان کند. عطار معتقد است چیزی که انسان دارد و فرشته ندارد «درد» است.

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست
درد تو، باید دلم را درد تو یک نه در خورد من، در خورد تو
ساقیان، خون جگر در جام کن گر نداری درد، از ما وام کن
کفر، کافر را و دین دیندار را ذره ای دردت دل عطّار را

(عطار، ۱۳۸۳، ۲۸۵)

کلام را در باره جایگاه درد درمندی در نگاه عطار با این کلام زرین کوب در کتاب «صدای بال سیمرغ» به پایان می‌رسانیم که می‌گوید: درد، درد، این کلمه‌ای است که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. عطار درد را نسخه درمان می‌داند (دینانی، ۱۳۸۸) و می‌گوید:

گفت ای دردی که درمان منی جان جانی، کفر و ایمان منی
برای این که بهتر و راحت‌تر بتوانیم سیاست را در آثار عطار دنبال کنیم ابتدا به زندگی نامه عطار سپس به معرفی آثار وی می‌پردازیم چون انسان‌ها را معمولاً بر اساس سه مولفه تحلیل می‌کنند آثار مکتوب، آثار گفتاری (آثار شفاهی) و کنش اجتماعی یعنی شخصیت اجتماعی ایشان چه بوده است و چگونه شکل گرفت و چه نوآوری‌هایی در عرصه‌های مختلف داشته است؟

۱- زندگینامه عطار

عارف شهیر و شاعر بزرگ و صاحب سبک ایرانی فریدالدین محمدبن ابراهیم عطار نیشابوری با نسل ما ۸۰۰ سال فاصله دارد او در کدکن نیشابور بدنیا آمد و در همانجا مدفون می‌باشد. (نام: محمد، لقبش؛ فریدالدین، کنیه‌اش؛ ابوحامد، تخلص به عطار همچنین گفته شده است که نام او؛ فرید، نام پدر؛ ابراهیم با کنیه ابوبکر، نام مادر؛



رابعه، تولد ۵۵۳ و وفات ۶۲۷ ه.ق می‌باشد) این عارف شاعر، از چهار بزرگ مرد، تأثیر پذیرفته است که عبارتند از ۱- ابو سعید ابوالخیر؛ براساس آنچه عطار خود نقل می‌کند، شیخ ابو سعید ابوالخیر بیشترین تأثیر را بر وی گذاشته‌اند؛ چرا که در این باره می‌گوید: از دم بوسعید می‌دانم / دولتی که این زمان همی یابم ۲- امام محمد غزالی؛ دومین فردی که تأثیرگذار بر عطار بود امام محمد غزالی می‌باشد چرا که عطار، داستان شیخ صنعان را از تحفه الملوک غزالی گرفته است ۳- شیخ احمد غزالی؛ عطار اصل منطق الطیر به صورت نثر را از «لسان الغیب» شیخ احمد غزالی تأثیر پذیرفته است ۴- سنائی غزنوی؛ عطار با تأثیرپذیری از او کمال می‌یابد (گفتگو با دکتر اشرف زاده، بمناسبت بزرگداشت عطار در ۱۳۸۸).

اگر چه آثار عطار را در نه اثر می‌توان گزارش کرد یعنی ۱- منطق الطیر ۲- مصیبت نامه ۳- الهی نامه ۴- اسرار نامه ۵- مختارنامه ۶- خسرو نامه ۷- جواهر نامه؟ ۸- شرح القلب ۹- دیوان قصاید و غزلیات. ولی استاد محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب زبور پارسی مجموع آثار عطار را شش اثر یاد می‌کند که عبارتند از ۱- الهی نامه (= خسرونامه) ۲- اسرار نامه ۳- مصیبت نامه ۴- منطق الطیر ۵- دیوان غزلیات و قصاید ۶- مختارنامه یا مجموعه رباعیات. در یک معرفی کلان می‌توان گفت که در عرصه نثر تذکره الاولیاء را شاهدیم که دفتر زندگی صد عارف می‌باشد و در عرصه نظم الف: الهی نامه، اسرار نامه و مقامات طیور یا منطق الطیر را داریم ب: مصیبت نامه، مختارنامه و دیوان را داریم)

اما شرح نسبتاً تفصیلی آثار عطار که مخمل نوشتار هم نباشد بلکه بستری را برای فهم بهتر مقاله مهیا سازد این است که: ۱- منطق الطیر؛ این کتاب مسأله بازگشت انسان به فطرت خود را پیش می‌کشد، این کتاب یک کتاب رمزی است؛ مثلاً در شعر چگونگی به وجود آمدن هستی وقتی گفته می‌شود:

ابتدای کارسـیمـرغ ای عجب
جلوه‌گر بگذشت برچین نیمه شب

یاسـت پـروبی
ظرفین سنجی سیاست در آثار عطار پویزه در منطق الطیر



(عطار، ۱۳۸۳، ۲۶۵).

در اینجا؛ «سیمرغ» رمزی از «خداوند»، «شب» رمزی از «عدم» و «پرسیمرغ» جلوه-ای از جلوه‌های حضرت حق است یعنی «وحی»؛ این کتاب در قرن ششم هجری و قمری مقارن با ۱۱۷۷ میلادی با محتوای عرفانی با ۴۵۰۰ بیت نگاشته شده است. ۲- تذکره الاولیاء؛ این اثر کتابی است که به نظم درآمده است نه نثر؛ و علت آن را اینگونه ذکر کرده‌اند که چون شرح حال اولیاء است و معمولاً شرح حال با شعر هماهنگ نیست، زیرا کلمات خاصی در زبان عرفای گذشته بیان شده که نمی‌بایست تغییر کند اگر این جمله‌ها به صورت شعر در آید ممکن است جا به جایی کلمات معنای اصلی آنها به خطر بیندازد. ۳- الهی‌نامه؛ این کتاب عبارتست از مناظره خلیفه‌ای با هفت پسر خود که هر یک آرزو و خواهشی در دل دارند و بعبارتی نمودار هفت وادی طریقتند و پادشاه مظهر پیر و سالک؛ پسر اولی طالب رسیدن به دختر شاه پریان است، دومی می‌خواهد جادوگری بیاموزد، و سومی در جستجوی جام جم است، و چهارمی در آرزوی چشمه آب حیات است و پنجمی، انگشتر حضرت سلیمان را می‌جوید و ششمی در اندیشه دست یافتن به علم کیمیا است (میرشاهی، ۲۰۰۶) بعبارتی شاهرده‌ای مقهور شهوت و نشان از نفس اماره است و دیگری خواهان جام جم و نشان از حب و جاه و آن دیگری در آرزوی آب حیات و نشان از حرص و طمع برای زندگی است. ۴- اسرار نامه؛ این اثر عطار کوتاهترین منظومه اش را تشکیل می‌دهد که مشتمل بر ۹۸ حکایت است که در ۲۲ مقاله بیان شده است ۵- مصیبت نامه؛ این کتاب شرح سالکی است که می‌خواهد حقیقت را پیدا کند و چهل منزل را طی می‌کند تا حضرت رسول (ص) در نهایت او را به خودش برمی‌گرداند یعنی حقیقت در وجود خود سالک بوده است ۶- مختارنامه؛ یکی از کتاب‌های عطار است که دارای ۲۳۰۰ رباعی است که عطار خود آنها را جمع آوری کرده و بعضی از آنها عین رباعی‌هایی است که به خیام نسبت داده‌اند یا شبیه به



آنها است.

یکی از شاخصه‌های مهم آثار عطار، نقد اجتماعی است. (اعوانی، ۱۳۸۸) روش عطار در آثارش روش مثال است، شبیه روش قرآن یعنی بیان حقیقتی که آن حقیقت، در آن مثال مستمر است او از آن مثال به سمت حقیقت می‌رود و بر عکس. آثار عطار به نوعی، دغدغه‌ای برای گذشتن از ظاهر جهان را در خود دارند.

۲- فضای اجتماعی و سیاسی عصر عطار و کنش اجتماعی وی

تقارن تاریخی میان زمان نگارش منطق‌الطیر و آغاز نفوذ گسترده تصوف در ایران، از یک سو و آغاز تجربه تجدد در غرب از سویی دیگر، فضایی را ایجاد کرده بود که، اندیشمندی چون عطار باید در آن زیست می‌کرد. این زمانی بود که غرب می‌رفت به تدریج نظام قرون وسطایی را بر اندازد و از طریق متفکرانی مشایی مسلکی چون توماس آکوئینی و ویلیام اکام، راه را برای تجدد باز کند. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۵۹) ما برای عدم تطویل مقاله، در باب ویژگی‌های زمانه و فضای اجتماعی و سیاسی عصر عطار، به تشریح فضای فکری و سیاسی زمانه اش نمی‌پردازیم بلکه به صورت گزاره‌ای، نکات خاصی را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. هر چند این دوره، دوره شکوفایی شعر و نثر فارسی به شمار می‌رود ولی یکی از دشوارترین دوران تاریخی است (صارمی، ۱۳۸۲، ۱۳) چراکه از یک طرف شاهد ضعف مرکز خلافت و ناتوانی حکومت بغداد هستیم و از سوی دیگر شاهد تسلط و فرمانروایی امرا و ملوک غارتگر، در نواحی مختلف ممالک اسلامی و زد و خورد دائم این امرا با یکدیگر می‌باشیم (غنی، ۲۵۳۶، ۴۸۸). زرین کوب، ۱۳۷۸، ۲۶-۳۴)



۲. این دوره همچنان با تسلط ترکان همراه است و به رغم اینکه برخی آن را آغاز

عصر فعالیت‌های اقتصادی و ارتباط‌های پررونق تجاری ایران می‌دانند اما همه

چیز از نابسامانی مردمان حکایت دارد(صارمی، ۱۳۸۲، ۱۳) همانگونه که قاسم غنی در افکار و احوال حافظ می‌نویسد: این دوران دوران ناامنی و آشفتگی اوضاع و احوال مردم بخاطر کشتارها و غارت‌ها بود؛ جنگ و مجادله بین فرق مختلفه شیعی و سنی و اسماعیلی و اشعری و معتزلی همچنین روشن شدن آتش جنگ‌های صلیبی - که از اواخر قرن پنجم شروع و تا اواخر قرن ششم ادامه داشت - را شاهدیم (غنی، ۲۵۳۶، ۴۸۸) از این‌رومی‌توان گفت که پیامد و خروجی چنین اوضاعی این خواهد شد که مردم به فساد اخلاق و انحطاط مبانی فضائل انسانی سوق پیدا کنند.

۳. دوران کودکی عطار برمبنای سال تولد ۵۴۰ ه.ق. مقارن است با عصر طلایی حکومت سلجوقی که با سلطنت ملک‌شاه آغاز شد و در اواخر حکومت سنجر، و بویژه با مرگ او پایان یافت. اما او هیچ وقت پادشاهان را مدح نکرده و درباری نشد؛ همانگونه که خودش اینچنین می‌سراید:

شکر ایزد را که درباری نی‌ام بسته هر ناسزاواری نی‌ام

عارف نیشابور در متن و بطن خودکامی‌های قرن ششم هجری می‌زیسته است قرنی که در سرتاسر ایران ملوک الطوایفی حاکم بود و جنگ و خونریزی، برادرکشی بیداد می‌کرد. عطار خود در مقام استغنا و بی‌نیازی معنوی خویش به صراحت می‌گوید:

چون مرا روح القدس هم‌کاسه است کی توانم نان هر مدبر شکست
من نخواهم نان هر ناخوش منش بس بود این نانم و این نان خو
شد غناء القلب جان‌افزای من شد حقیقت کنز لا یفناى من

(عطار، ۱۳۸۳)

از ویژگی‌های عصر سنجر برکشیدن نالایقان و دل‌تکان و بی‌همتان بود، وزرای عهد سنجری نیز غالباً مفت خواره و ظالم بودند(صارمی، ۱۳۸۲، ۱۹) دوران حکومت سنجر



دوران غلام باره‌گی و عیاشی بود؛ عطار در الهی نامه حکایتی می‌آورد که بیانگر این غلام باره‌گی و عیاشی سنجر است در این حکایت او همزمان به دو معشوق: یکی غلامی خوب چهره، و دیگری مهستی دبیر، عشق می‌ورزد (صارمی، ۱۳۸۲، ۱۹. عطار، ۱۳۵۹، بیت ۴۴۷۲-۴۵۰۵) این همه نابسامانی در روح حساس و حقیقت جوی عطار بی تاثیر نبوده از این رو در برخی از ابیات عطار به ظلم‌ها و حرام خوارگی سنجر اشاره شده است و او را به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید:

خانه خلقی کنی زیر و زبر تا براندازی سر افساری به زر
خون بریزی خلق را در صد مقام تا خوری یک لقمه‌ای وانگه حرام
خوشه چین کوی درویشان تویی در گدا طبعی بتر زیشان تویی

(صارمی، ۱۳۸۲، ۲۰. عطار، ۱۳۸۸، ج ۲، ۱۱۵)

عطار در حکایتی دیگر از قول خواجه اکاف، این سلطان گدا طبع را که، حتی از پیه

پیاز (پیاز داغ) پیر زنان نمی‌گذرد و از مالیاتی که به بز و میش شیرده تعلق می‌گیرد، می -

یاست پژوهی

ستاند، سرزنش می‌کند و از زندگی سخت قشرهای ضعیف حال و تهیدست و مالیات گزافی که بر گرده آنان سنگینی می‌کند پرده برمی‌دارد (صارمی، ۱۳۸۲، ۲۰. عطار، ۱۳۵۹، بیت ۲۶۳۲-۲۶۳۴)

این شاعر بزرگ، همچنین در جای دیگر از آثارش از زبان عباسه طوسی، راه سنجر را از راه حق جدا می‌داند (رک الهی نامه، ص ۱۲۲، حکایت سلطان سنجر و عباسه طوسی) و در حکایتی دیگر از زبان شیخ غوری و دیوانگان، شکوه و جلال سنجر را به ریشخند می‌گیرد (صارمی، ۱۳۸۲، ۲۰)

به طور کلی، در بخش فضای اجتماعی سیاسی عصر عطار، وی چهار چیز را عامل زوال دولت‌ها یا فساد پادشاهان از جمله پادشاهی سنجر ذکر می -



کند، آنجا که می‌گوید: چار چیز آمد فساد پادشاه / با تو می‌گویم ولی ۲۰۵
دارش نگاه / اول اندر مملکت جور امیر / دیگر آن باشد، که در غفلت

وزیر(عطار، پند نامه ؛ متن، ص ۸) ولی آنچه سنجر بعد از مرگ بر جای نهاده بود مملکتی قطعه قطعه بود و هر قطعه در دست امیری و سلطانی و خراسان بعد سنجر هم دچار ویرانی و فتنه و فساد گردید و مزارع دستخوش نابودی شد و کشت و زرع از میان رفت(صارمی، ۱۳۸۲، ۲۲)

۳- سیاست در منطق الطیر عطار

۳-۱- ساختار منطق الطیر

در باب ساختار منطق الطیر باید گفت که این کتاب در برگیرنده پنج بخش عمده است؛ نخست این که از وصف خدا، مدح پیامبر، نعت خلفای راشدین و مذمت تعصب، بحث شده است؛ دوم: این که تشریح عذرهای پرندگان مختلف به عنوان نمادهای اصناف بشر و پاسخ هدهد به آنان با بیان حکایت های تمثیلی، سوم: شرح هفت وادی با بیان حکایات(البته اگر چه شیخ در مصیبت نامه پنج مقام یا به تعبیر خودش پنج وادی را نام می برد ولی در کتاب منطق الطیرش در مقاله ی سی و هشتم هفت وادی را ذکر می کند او می گوید وقتی مرغی از هدهد که مرشد و راهبر سایر مرغان بود پرسید که چگونگی راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت به چه قرار است؟ هدهد جواب گفت ما را هفت وادی در راه است؛ چهارم: شرح مواجهه سی مرغ با سیمرغ و پنجم: ابیاتی در وصف حال خود و اهمیت سرودن منطق الطیر تشکیل شده است.

۳-۲- اهمیت منطق الطیر و بیان مفاهیم آن:

منطق الطیر عطار پس از شروع به مطلب اصلی که اجتماع و مشورت مرغان است به شرح هفت وادی می پردازد. منطق الطیر، داستان گرد آمدن پرندگان برای یافتن پادشاه است، فلذا مرغان بعد از هفت مرحله سفر به شناختی کلی از جهان، هستی و خودشناسی می رسند.



چون نگه کردند این سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ
خویش را دیدند سیمرغ تمام^{ده} بود خود سیمرغ سی مرغ تمام

می توان ادعا کرد که یکی از ابعاد عطار نگاه بسیار تیز و دقیق او، نسبت به جامعه و نقادی آن؛ از جمله ستم استبداد، ستم اقتصادی و مبارزه با ریاکاران است. عطار با این مسائل بسیار زیرکانه رفتار کرده است و به مشکل جامعه اش توجه داشته است، لذا در بیتی می گوید: گر تو هستی اهل عشق و مرد راه/ درد خواه و درد خواه و درد خواه/ این درد عطار چه دردی می باشد در اشعار او و در حکایت های او به روشنی آمده است که در متن مقاله به آن اشاره خواهد شد.

عطار، چند حکایت هم می گوید که کوتاه ترین حکایت؛ حکایت رابعه است و بلندترین حکایت؛ حکایت شیخ صنعان است. شیخ نیشابوری اگرچه شرح حکایت رابعه دختر کعب را در مقاله بیست و یکم الهی نامه خود در ۴۲۸ بیت آورده است ولی در منطق الطیر هم در ابیات ۵۸۱ - ۱۸۱۲ - ۲۱۳۳ - ۳۱۲۶ - ۳۳۵۷ از رابعه بحث کرده است. اهداف شیخ از این حکایت را می توان در موارد زیر بیان داشت.

۱. بیان مقاصد اخلاقی، عرفانی، ترس و خشیتی است که عرفا از سوء عاقبت دارند.

۲. گناه و عصیان همواره در نهاد آدمی وجود داشته است. آدم با خوردن گندم نخستین گناه خود را که سر پیچی از فرامین خداوند است مرتکب می گردد، عطار کوشیده است که گناه آدمی را به شکل تاریخی و اسطوره ای آن بررسی کند و بگوید این گناه می تواند انسان عابد و زاهد را هم به خاک بکشاند.

۳. طرح مسأله گناه و باز پرداخت داستان در جایی که شیخ به خوکبانی دختر ترسا می پردازد، ریشه در باورهای رایج میان مسلمانان دارد، چون خوک نماد و سمبل نفس اماره و پلیدی ها است.

یاست پژوهی

تذکره سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر



۳-۳- ظرفیت سنجی سیاست در منطق الطیر عطار

بنظر می‌رسد که برای تحصیل ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر نیازمند پاسخگویی به برخی از سؤالات زیر باشیم.

۱. آیا زبان شعر توانایی بیان مفاهیم سیاسی را خواهد داشت؟ اگر بپذیریم که زبان شعر رنگین، آهنگین و گرم است، اما زبان سیاست مصطلح، در قالب زبان طبیعی و در تنگنای حس قدرت که خود را در زبان منفعت و سود خواهی و در یک کلام در نشانه‌های ریاضی و دو دو تا چهار تا می‌یابد. آیا این دو، دو نما از حقیقت نیستند؛ که در نهایت به دو هنجار زبانی گوناگون نیازمند هستند؟ البته به این مطلب اذعان داریم که در تعریف زبان گفته‌اند که زبان وسیله‌ی ارتباط است. سؤال این است که؛ زبان شاعرانه عطار چه زبانی است آیا این زبان با زبان سیاست که در عبارت فوق به آن اشاره شد، فاصله دارد یا این که عین زبان سیاست است ولی زبانی عارفانه سیاسی؟

در این باره گفته شد که، عارف هستی را دام و چاله نمی‌بیند. عرفان آمده است تا ما را با دنیا آشتی دهد و غم ما را از غم‌های دنیوی کاهش دهد و شادی ما را از شادی‌های دنیوی مهار کند. عارفان دنیا را معتبر نمی‌دانند، تنها به یک هستی اصیل قائل هستند و آن هم خدا است. مسیر بشر را از حالت عامیانه به بریدن از خلق و پیوستن به حق می‌دانند. جهان در نزد آنان پرتوی از صنع الهی است. صنع الهی همان حسن ازلی است، لذا تمام حرف عطار در این دو بیت خلاصه می‌شود:

شعر و شرع و عرش از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند
نور گیرد چون زمین از آسمان زین سه حرف یک صفت هر دو جهان

(مصیبت نامه، متن، ص: ۴۷).

تمام جهان نزد عطار کلمه‌الله است؛ وهمه چیز، اگر در مسیر الله باشد و برای او، آنوقت معنا پیدا خواهد کرد، حتی آن چیز سیاست باشد پس می‌توان گفت که سیاستی که فقط پرداختن به دنیا باشد و برای بدست آوردن آن هر گونه اجحاف و بی‌عدالتی را



انجام شود، آن سیاست مورد پسند عطار نیست. وی معتقد است که شعرایی که او می-شناسد و معرفی می‌کند چنین نگاهی به دنیا ندارند و جنسِ گفتارشان نه بیرون از سیاست بلکه سیاستی هدفمند و برای رستگاری انسان است و خطابشان، انسان و انسانیت و اخلاق انسانی است. آنها دنبال انسانِ خوب هستند چون با تحصیلِ انسانِ خوب، سیاستِ خوب هم خواهیم داشت، فلذا می‌گوید:

باز کن چشم وز شعرِ چون شکر از بهشتِ عدن فردوسی نگر
شعر را اقبالِ جمشیدی بین مهر را شمسی و خورشیدی بین
ور ز بالا سوی ارکان بنگری هم شهابی بینی و هم عنصری

۲. ارتباط انسانی در جهان انسانی روی می‌دهد. جهان انسانی، همانا که، چیزی جز همین ارتباط نیست. اما، جهان انسانی، جهان ارزشی-معنایی است، یعنی جهانی که در آن هر چیز بر حسب ارزش و معنای خود جایگاهی در آن دارد و زبان انسان بیانگر ارزش‌ها و معنا است (آشوری، ۱۳۷۷، ۲۴) حال سؤال این است که جهان عطار و ارزش‌پژوهی‌های عطار چه می‌باشد؟ برای فهم جهان، و ارزش‌های او از زبان او استفاده می‌بریم و به واکاوی زبان او می‌پردازیم.

آن چیزی که برای عطار ارزشمند است رسیدن به خود شناسی و رهیدن از دنیا و مافی‌های آن می‌باشد و ماندن و در جا زدن در جهان خاکی و پرنگشودن، و اسیر خاک شدن را بیچارگی و درماندگی می‌داند. بنابراین، توصیه می‌کند که تا زمانی که در همین دنیا هست برای آخرتش توشه سفر مهیا نماید و کردار نیک از خود برجای گذارد ولی بداند که بدست آوردن چنین توشه‌ای به این راحتی هم نیست، چرا که دنیا به طرق مختلف انسان را می‌فریبد، لذا در مثال جهان گوید:

با چه ماند این جهان، گویم جواب آن که بیند آدمی چیزی به خواب
چون شود بیدار از خواب، ای عزیز حاصلی نبود ز خوابش هیچ چیز

ظرفیت‌سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر



همچنان چون زنده‌ای افتاد و مرد	هیچ چیزی از جهان با خود نبرد
هر که را بوده است کردار نکو	در ره عقبی بود همراه او
این جهان را چون زنی دان خوبروی	خویش را آراید اندر چشم شوی
مرد را می‌پرورد، اندر کنار	ناز و عشوه می‌نماید بی‌شمار
چون بیابد خفته، شورا ناگهان	بی‌گمان سازد هلاکش در زمان
بر تو باد ای عزیزِ نامور	کز چنین مکاره باشی در حذر

(عطار، متن الکترونیکی، ۳۷)

با توجه به مطلب فوق آنچه برای عطار ارزشمند است و قابل توجه، این است که دنیا و همه متعلقاتش، بقا نداشته و جاودانه نیستند، چراکه طبیعت دنیا این است که یکی را از خانه‌اش می‌برند و دیگری را بر جای او می‌گذارند؛ چه شاهانی را دیده‌ایم که جا را برای دیگران خالی کرده‌اند، فلذا حیات این جهان همه‌اش لهو لعب و بازی است، اما حیات جهان دیگر همه‌اش نور و جاودانه البته برای کسی که بازی این جهان را هنرمندانه انجام دهد و برای خود چنین نوری را از پیش فرستاده باشد، لذا عطار به زیبایی تمام، این مطلب را در حکایت «کار جهان در نظر دیوانه» به شعر در آورده است. (عطار، الهی نامه، متن، ص: ۲۱۲)

۳. «اگر» بپذیریم که هر جمله‌ای که از دهان انسانی بیرون می‌آید بیانگر نوع رابطه‌ی او با چیزی یا کسی در جهان خویش و جایگاه ارزشی - معنایی آن رابطه است (آشوری، ۱۳۷۷، ۲۴) می‌توان پرسید که اگر زبان در درون خویش رده بندی می‌شود و هر واژه بر حسب جایگاه ارزشی - معنایی خویش، بار ارزشی - معنایی درونی به خود می‌گیرد، و بر آن اساس، دستمایه کار شاعرانه شکل می‌گیرد، آیا می‌توان گفت که دستمایه عارف شاعر و شاعر عارف با عارف سیاسی تفاوت دارد؟ و این که عطار کدامیک، از این دو، می‌باشد؟



عطار عارف شاعری است که، استفاده از امثال و حکایات یکی از ابزارهای او است، چرا که عرفا، باورها و پیام‌های خود را در ضمن آن‌ها بیان می‌کردند، بعضی از این امثال و حکایات از زبان حیوانات و پرندگان بیان شده است و برخی دیگر به اشخاص معروف و مورد احترام مردم نسبت داده شده است اما در واقع منظور آنان داستان‌سرایی نبوده است بلکه هدف آنها این بود که پیام خود را در خلال آن امثال و حکایت‌ها پنهان کنند تا مخالفان مدعی نتوانند منظور آنان را بفهمند (برومند، ۱۳۷۰، ۱۸۳) مثلاً عطار در منطق الطیر در این باره می‌گوید:

کور چشمی باشد آن کین قصه او بشنود زمین بر نگیرد حصه او
تومکن چندان در این قصه نظر قصه‌ی تست این همه‌ای بی خبر

(عطار، ۱۳۸۳، ۱۷۵)

او عارف شاعر است شعری که منظور نظر عطار است، شعر عرفانی است او در مصیبت نامه می‌گوید: شعر اگر حکمت بود، طاعت بُود/قیمتش هر روز و هر ساعت بُود. / او یک حکیم عارف است که اندیشه‌هایش را از قرآن و احادیث اخذ نموده است (خرمشاهی، ۱۳۸۵) با این که او عارف شاعر است ولی عارف شاعری نیست که به کنج عزلت خزیده باشد و جامعه خود را نبیند بلکه یکی از ویژگی‌های بزرگ عطار بیرون آوردن شعر پارسی از ملکیت اهل مدرسه و در عرصه اجتماع به کار انداختن بود. در اشعار او، سقایان، پيله واران، بازاریان و اغلب اصناف جامعه قهرمانان و عاملان قصه-هائیش بودند نه حکام و طبقات فرادست. او عارف شاعر است لذا برای دست گرمی خود و سرگرمی دیگران شعر نمی‌گوید، بلکه اشعار او همه درسنامه‌ای برای بشر است تا راه رستگاری را بیابند؛ در منطق الطیر، این مطلب را به روشنی مشاهده می‌کنیم، عطار در منطق الطیر به دوازده تیپ از انسان با زبان رمز و با بیان ویژگی‌های مرغان می-پردازد؛ چرا که منظور شیخ عطار در تسمیه منطق الطیر زبان استعداد و ظهور مرتبه و ۲۱۱ مقام هر از مردان و روندگان طریق حقیقت است؛ چنانکه در آخر این منظومه پرده از

یاست پژوهی

ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر



روی این راز برگرفته و آشکارا بیان کرده است:

من زبان و نطق مرغان سر به سر با تو گفتم فهم کن ای بی خبر
در میان عاشقان مرغانی اند کز قفس پیش از اجل در می پرند
جمله را شرح و بیانی دیگر است زانکه مرغان را زبانی دیگر است

از آنجایی که این عارف شاعر برای یاد گیری ما از زبان رمز استفاده برده است و به دوازده مرغ یا دوازده تیپ انسان اشاره کرده است که در ادامه مقاله بطور نسبتاً کوتاه به شرح برخی آن رموز می پردازیم. داستان از اینجا آغاز می گردد که مرغان (انسانها) که مجتمع شدند تا فرمانروا یا رهبری پیدا کنند که بر آنان فرمانروایی کند؛ زیرا معتقد بودن که بدون فرمانروا زندگانی کردن و آسوده زیستن، کاری دشوار است. عطار بر مبنای تیپ شناسی انسان هر یک از مرغان را نماد انسان معرفی می کند: مثلاً ۱- هدهد (نشانه دو سوی حیوانی و فرشتگی انسان): پرنده ای است دارای تاج، تاج یاد آور فره ایزدی است که در پادشاهان ایران باستان جزء لوازم شهریاری تلقی می شده است؛ (تاج نشانه برگزیدگی است) و هدهد مساوی است با هدایت؛ و هدایت در نگاه صوفیه امری است «آن سری» و به عنایت الهی بستگی دارد و کوشش بنده را در آن سهمی نیست؛ برگزیده شدن هدهد و بهره یابی از هدایت الهی این پرنده را گرچه ارجمند می کند ولی از سوی دیگر متذکر می شود که این برگزیده از جنس شما است؛ در کتب جانور شناسی در باره هدهد چنین توصیف می شود که بوی ناخوش و گند از او همی آید. نتیجه اینکه، تقابل جانب پلیدی هدهد و مقام برگزیده گی او نزد سلیمان نشان دهنده دو سوی حیوانی و فرشتگی انسان است که همواره مورد توجه عارفان بوده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ۱۷۱) ۲- طوطی: او نماد جان دل بسته به زندگی جسمانی و جاودانگی نفسانی است، ترسوست و به آنچه دارد قانع است. و قدرت و شهامت خطر کردن و از هست و نیست در ره جانان گذشتن را ندارد. ۳- کبک: کبک کوهی چنان دل بسته





سنگ و گوهر است که نمی‌تواند دل از آن جمادات بی‌جان بکند و رهسپار سفر دور شود ۴- بلبل؛ از میان پرندگان بلبل مظهر آن دسته از صوفیان است که حق تعالی را در مظاهر جمالی او می‌بینند و نظر بازند. برای اینان عبور از این مظاهر و رسیدن به ذات حق امری است ناممکن. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ۱۷۴) بلبل چنان مستغرق در عشق گل زیبای خویش است که طاقت تحمل رنج‌های راه دور را ندارد؛ او نمادی از اسارت در بند عشق‌های ناپایدار و بی‌دوام است. ۵- طاووس؛ طاوس بهستی، نماد جانِ عافیت جو و راحت طلب است. او تحمل شداید و سختی‌ها را ندارد و آرزومند بازگشت به بهشت از دست داده خویش است او به مقام درباری سلطان قانع است و بلند پروازی رسیدن به سیمرغ را ندارد. ۶- فاخته: به دروغ‌گویی شهرت دارد؛ در وفا و مهر ناپایدار توصیف شده است. ۷- باز: نماد جان فخر فروش است و متکبر ۸- بط؛ مرغابی سفید رمز زاهدانی است که همواره در پی شتشیوی جامه و پاک نگه داشتن آن‌اند؛ چندان که به نوعی بیماری روحی و وسواس مبتلامی شوند (مرغابی همیشه در میان آب است و از شتشیو رهایی ندارد). ۹- بوتیمار (در عربی مالک الحزین خوانده می‌شود. مرغی با گردنی دراز که عقیده داشتند تشنه بر لب دریا می‌نشیند و از بیم اینکه آب دریا تمام شود هرگز آب نمی‌خورد. این پرنده رمز آن دسته از زاهدانی است که به گونه‌ای افراطی زندگی را بر خود تنگ می‌گرفته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ۱۷۹) ۱۰- کوف؛ کوف یا بوم یا جغد؛ رمز عزلت‌گزینی از باب سلوک است، این پرنده نماد جان حریص آدمی است که از شدت حرص، ره پستی و فرومایگی گرفته است او کنج عزلت‌گزیدن در ویرانه‌های پست را به شوق به دست آوردن گنج‌های نهان در دل مخروبه‌ها، بر سفر به سوی سیمرغ را ترجیح می‌دهد. ۱۱- صعوه (نوعی گنجشک است با سری سرخ؛ رمز ناتوانی و خردی است و نماد ضعف‌ها و حقارت‌های جان آدمی است. نداری و ناچیزی خود را عذر می‌آورد و بهانه‌اش این است که تاب تحمل رنج‌های بی‌پایان سفری دور و دراز و پر مشقت را ندارد).

نکنه جالب و آموزنده اینجاست که هدهد با همین پرندگان با همین صفات مذکور به پرواز درمی‌آید ولی به آنها می‌گوید که با این ویژگی‌ها نمی‌توان به هدف رسید پس باید عاشق شد.

دههد آن‌گه گفت ای بی‌حاصلان
عشق کی نیکو بود از بد دلان
ای‌گدایان چند از این بی‌حاصلی؟
راست ناید عاشقی و بد دلی
هرکرا در عشق چشمی باز شد
پایکوبان آمد و جانباز شد

لذا، وقتی آنان عاشق شدند به معشوق رسیدند و فهمیدند که نسبت سی مرغ با سیمرغ در حقیقت گوهر حقیقی جان خود ایشان است که پس از گذر از هفت وادی امکان پذیر می‌باشد. پس در حقیقت سیمرغ جان، هیچ نیست جز جانِ تعالی یافته و تزکیه یافته و خالص شده‌ی خود ایشان.

۴. آیا زبان عطار می‌خواهد با خرقة‌های پشمینه درشت زهد، تن را بیازارد و شکنجه دهد و با خوار کردن تن خویش، بدل به روح مجرد گردد؟ لذا با زهد و ریاضت بسیار می‌کوشد خود را از زبان تن، زبان طبیعت و همه آلودگی‌های آن برهاند و به زبانی و فردی روحانی تبدیل شود؟ آیا عطار به چنین اقدامی دست زد؟ و آیا زبان، استعداد و طبع سیاست چنین چیزی را بر می‌تابد؟ آیا می‌توان در تعریف صوفی گفت صوفی یعنی بی‌اعتنائی آن به هستی انسان در این جهان و سپس حکم به این بدهیم که نتیجه این تفکر امتناع اندیشه سیاسی در اندیشه تصوف خواهد بود، چرا که محور اندیشه سیاسی وظایف حقوق شهروندان جهان ناسوتی است، در حالی که:

«صوفیان نه تنها مال دنیا، بلکه کار دنیا را هم به دنیا زدگان واگذاشته‌اند، لذا اغلب از هرگونه درگیری سیاسی امتناع می‌کنند؟» (میلانی، ۱۳۷۸، ۶۹)

برای پاسخ این پرسش‌ها اولاً می‌توان دوباره به فضا و زمانه عصر عطار برگشت که زمانه او چه زمانه‌ای بوده است. گفتیم که این دوران، دوران ناامنی و آشفتگی اوضاع و احوال مردم، بخاطر کشتارها و غارت‌ها بود؛ در این دوره، جنگ و مجادله بین فرقه



های مختلف شیعی، سنی، اسماعیلی، اشعری و معتزلی و همچنین روشن شدن آتش جنگ‌های صلیبی - که از اواخر قرن پنجم شروع و تا اواخر قرن ششم ادامه داشت - را شاهدیم. (غنی، ۲۵۳۶، ۴۸۵) بدین خاطر می‌توان گفت که پیامد و خروجی چنین اوضاعی این خواهد شد که مردم به فساد اخلاق و انحطاط مبانی فضائل انسانی سوق پیدا کنند. در چنین وضعیتی، باید دید شاعران و ادبا چگونه و از چه سخن می‌گویند. اهل ادب در چنین فضایی با نگاهی بدبینانه از سرخستگی، بر آشفتگی، از بین رفتن وفا، تبدیل راستی به خیانت، دوستی به دشمنی و... شکایت می‌کنند لذا مردم را دعوت به انزوا می‌کنند و از اجتماع مذمت می‌نمایند. (غنی، ۲۵۳۶، ۴۸۷) بدین جهت بدون توجه به زمینه‌ها نمی‌توان حکم داد که تصوف مثبت بر این اعتقاد است که، نان این جهان می‌خوریم کار آن جهان می‌کنیم و اینکه به حقوق شهروندان بی‌توجه هستند، چراکه به جهان ناسوتی توجه ندارند و فقط به جهان ملکوت می‌اندیشند! ثانیاً باید دید که آنان دنیا را چگونه می‌بینند، آیا دنیا یا جهان ناسوت را بکلی تخطئه می‌کنند یا معتقدند که برای رستگاری و دستیابی به فلاح باید به کسی ظلم نکرد و برای عدم تعدی و ظلم به دیگران ابتدای امر باید نفس اماره و ظلم درونی خود را باید کشت، لذا عطار بر اساس این نگاه است که می‌گوید:

گر همی خواهی که باشی سربلند	ای پسر بر خود در راحت ببند
هر که بر بست او، در راحت تمام	باز شد بر وی در دارالسلام
غیر حق را هر که خواهد ای پسر	کیست در عالم ازو گمراه‌تر
ای برادر ترک عز و جاه کن	خویش را شایسته درگاه کن
عز و جاهت رو به پستی می‌کشد	مر تو را بر تن پرستی می‌کشد
نفس بر ترک هوی مسکین بود	گوشمالِ نفس نادان این بود
چون دلت بر یاد حق ایمن بود	نفسک اماره هم ساکن بود



هرکه او را تکیه بر صانع بود در جهان با لقمه‌ای قانع بود
خوار گردد هرکه باشد جاه جوی ای برادر قرب این درگاه جوی
اکتفا بر روزی هر روزه کن ورنه داری از خدا دریوزه کن

(عطار، پندنامه، ۱۴)

با مشاهده این واژه‌ها و مفاهیم صریح نمی‌توان حکم داد که بار معنایی مفاهیم عارفانی همچون عطار این است که دنیا را هیچ می‌پندارند؛ و آنان با این شعار که «ایمنی فردا در ترس امروز نهفته است» به دنیا گریزی متهم شوند و به نفی دنیا برسند. دنیا نه چیزی است که بدان شاد شوی و نه چیزی که بدان اندوهگین، چراکه، همزاد این اندوه ترک دنیا است؛ اما باید یادآور شد که در تفکر تصوف مثبت یا عرفان مثبت، دنیا مسجّد مومن است، لذا اگر انسان توانست خود را بشناسد و ترک جاه و... کرد آنوقت می‌تواند هادی و راهبر در جامعه شود و مسئولیت بپذیرد همانگونه که امام خمینی می‌گوید سر شهادت دادن در «اشهد ان محمداً عبده و رسوله» این است که ابتدا عبد باید شد تا اگر رسالت و مسئولیتی به او داده شد کم نیورد و در حق دیگران اجحاف روا ندارد و حقی را ناحق ننماید. عطار نه فقط در انتظار پاداش آن جهانی است و نه فقط بدنبال لذت و دریافت پاداش در همین جهان؛ بلکه عرفان او بر این پایه استوار است که ظهور و تجلی ابعاد سیاسی و اجتماعی در جوامع منوط به تحصیل ابعاد معنوی آن است. بدین خاطر، وی بر این باور است که بُعد سیاسی و اجتماعی افعال انسان در جوامع حاصل نمی‌گردد مگر آنکه بُعد معنوی و الهی آن افراد جامعه عمل پوشیده باشد. عرفا لازم می‌دانند که حتماً باید نفی شریک در همه مراتب کرد و از خود که منشأ بزرگ شرک است به سوی خداوند سبحان هجرت نمود؛ اگر این هجرت صورت نگرفت، نمی‌توان از چنگال شیطان نفس رهایی یافت و به دفاع از حریم خداوند سبحان پرداخت و در راه او جهاد نمود. برای پیمودن چنین راهی نیاز به

پایست شوی

دوره پنجم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۷



راهبری است، لذا می‌گوید:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
همه مرغان با هم گفتند: این زمان در روزگار ما هیچ شهری از شهریار خالی نیست
از چه روی اقلیم ما شاه ندارد. بیش از این، بی‌شاه ماندن راه و رسمی راست نیست و
موجه نمی‌نماید. بیایید همه با هم یاری کنیم و پادشاهی را برای کشور خود بخواهیم،
زیرا اگر ولایتی بی‌پادشاه بماند در سپاه نظم و ترتیبی نمی‌ماند و لشکر از هم می‌پاشد.
پس همه با جایگاهی آمدند سرب‌به‌سر جویای شاهی آمدند
(عطار، ۱۳۸۴، ۲۰۲)

نتیجه‌گیری

از آنجایی که؛ ظرفیت سنجی سیاست، در منطق الطیر عطار، در بردارنده سه محور اساسی، یعنی ۱- زندگی‌نامه عطار ۲- ساختار، اهمیت و مفاهیم منطق الطیر، ۳- انطباق و به چالش طلبیدن زبان شعر عرفانی با سیاست بود.

سیاست‌پژوهی

ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر



۲۱۷

عطار و منطق الطیر او، کاوشی است از متنی که حکایتگر فرهنگ ایرانی است و برای انسان امروزیین حامل پیام‌هایی است. فریدالدین محمد، عارف شاعری بود که، شعر را حکمت و طاعت می‌دانست و معتقد بود: شعر اگر حکمت بود طاعت بود/ قیمتش هر روز و هر ساعت بود. او حکیم عارفی بود که اندیشه‌هایش را از قرآن و احادیث اخذ نموده بود. او از دم ابوسعید ابوالخیر، امام محمد غزالی، شیخ احمد غزالی و سنائی غزنوی بهره‌ها برد. حاصل عمر او، شش اثر، با شاخصه نقد اجتماعی بود؛ اگر چه او آثارش را با روش مثال‌دنبال می‌کرد، ولی آثار او، نوعی دغدغه‌ای، برای گذشتن از ظاهر جهان را در خود دارند.

زمانه او، زمانه‌ای بود که، دنیای غرب، راه را برای تجدد باز می‌کرد و ایران در فضای تصوف سیر می‌کرد؛ او در میان دو قله تصوف، یعنی سنائی و مولوی است.

دوران او، اگر چه، دوران شکوفایی شعر و نثر فارسی است؛ ولی یکی از دشوارترین دوران تاریخی است، دورانی که همراه با ناامنی و آشفتگی اوضاع و احوال مردم، بخاطر کشتارها و غارت‌ها است. عطار، صوفی و عارف قرن ششم، نه تنها هیچ وقت پادشاهان را مدح نکرد و درباری نشد؛ بلکه در برخی از آثارش به ظلم‌های حکام ظالم نیز پرداخته است. بنابراین، از آنجایی که شناخت فرهنگ ایران، بی شناخت تصوف و عرفان، شدنی نیست به مبحث عرفان پرداخته شد، چون یکی از ستون‌های عمده ادبیات فارسی، عرفان و تصوف می‌باشد. عطار، این عارف شاعر، به ما آموخت که تصوف و عرفان مثبت، برای زیست درست و رسیدن به تکامل انسانی، نیازمند طی طریق است؛ غایت آن طریق هم خدا است؛ چون تمام جهان نزد عطار کلمه «الله» است. در رابطه با ساختار و مفاهیم منطق الطیر و هدف عطار از ذکر حکایت‌های آن، از کوتاه‌ترین حکایت که حکایت رابعه است تا بلندترین حکایت که حکایت شیخ صنعان است، این است که می‌خواهد بگوید: عشق از این کارها بسیار کرده است و خواهد کرد، لذا عشق مساوی است با درد، و تا انسان دردمند نباشد نمی‌تواند راه را بیابد. او در داستان شیخ صنعان، سرگذشت روح پاکی را بیان می‌کند که از دنیای جان به عالم ماده می‌آید و در آنجا گرفتار تخلفات می‌گردد، اما جاذبه غیبی، او را سرانجام نجات می‌دهد. یعنی، اگر عنایت خداوند سبحان باشد و انسان فراموش نشده باشد، انسان نجات می‌یابد و راه‌هایی همچون توبه و پذیرش عذر و تقصیر از سوی خدا، راهی است که همواره بر آدمیان، باز گذاشته شده است تا رستگار شود.

در بخش ظرفیت سنجی سیاست در منطق الطیر، می‌توان مدعی شد که، زبان شعر، توانایی بیان مفاهیم سیاسی را دارد، اگر چه آن زبان، زبان شاعر عارف باشد؛ چون عطار بر این باور است که، تمام جهان، کلمه الله است و همه چیز، اگر در مسیر الله و برای او باشد، آنوقت معنا پیدا خواهد کرد؛ حتی اگر آن چیز، سیاست باشد، پس می‌توان گفت که اگر سیاست، فقط پرداختن به دنیا باشد و برای بدست آوردن آن، هرگونه اجحاف و



بی‌عدالتی انجام شود، آن سیاست را عطار بر نمی‌تابد، لذا می‌توان گفت که با چنین نگاهی، جنس گفتار شاعر نه بیرون از سیاست بلکه سیاستی هدفمند و برای رستگاری انسان است و خطابشان، انسان، انسانیت و اخلاق انسانی است. عطار، دنبال انسان خوب است، چون معتقد است که با تحصیل انسان خوب، سیاست خوب هم خواهیم داشت، لذا اگر انسان، توانست خود را بشناسد و ترک جاه کند، اگر نفی شرک، در همه مراتب کرد، و از خود، که، منشأ بزرگ شرک است، به سوی خداوند سبحان هجرت نمود، آنوقت است که می‌تواند، هادی و راهبر در جامعه شود و مسئولیت بپذیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سیاست پژوهی

ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار بویژه در منطق الطیر



فهرست منابع

۱. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۴). **جام جهانی**، چاپ گلشن.
۲. اشرف زاده. (۱۳۸۸). «گفتگو با دکتر اشرف زاده»، (به مناسبت بزرگداشت عطار در ۱۳۸۸).
۳. اعوانی. (۱۳۸۸). در نشستی با عنوان حکمت عطار در نیشابور به مناسبت روز بزرگداشت حکیم عطار نیشابوری، ۲۵ فروردین.
۴. اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، ترجمه شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) تهران: شرکت به نشر، (انتشارات آستانه قدس رضوی).
۵. آشوری، داریوش. (۱۳۷۷). **شعر و اندیشه**، تهران نشر مرکز، ویرایش دوم.
۶. برومند سعید، جواد. (۱۳۷۰). **زبان تصوف**، چاپ اول، تهران، پاژنگ.
۷. جامی، احمد. (۱۳۳۶). **نفحات الانس**، تصحیح توحیدی پور، کتابفروشی محمدی.
۸. خرمشاهی، بهالدین. (۱۳۸۵). «طریقت و شریعت»، **روزنامه شرق**، ۲۵ مرداد.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). **صدای بال سیمرخ**، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
۱۰. سجادی، سید ضیالالدین. (۱۳۸۵). **مقدمه‌ای بر مبانی عرفانی و تصوف**، تهران، سمت.
۱۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۳). **مقدمه منطق الطیر**، تهران: سخن.
۱۲. صارمی، سهیلا. (۱۳۸۲). **سیمای جامعه در آثار عطار**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. طباطبایی، جواد. (۱۳۶۷). **درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: نشر کویر.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۴). **المیزان**، ج ۵، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. عبدالسلام کفافی، محمد. (۱۳۸۲). **ادبیات تطبیقی**، ترجمه سیدحسین سیدی، چاپ اول، تهران: به نشر.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین. (بی تا). **پندنامه**، متن الکترونیکی.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۹). **الهی نامه**، به تصحیح، فؤاد روحانی، تهران.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۴). **الهی نامه**، به کوشش روحانی، فواد، تهران زوار.
۱۹. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۳۸). **مصیبت نامه**، به کوشش نورانی وصال، عبدالوهاب، چ ۲، تهران زوار.



۲۰. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۱. عطار نیشابوری، فرالدین. (۱۳۳۸). *مصیبت نامه*، طبع دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، تهران.
۲۲. غفاریان، وفا، غلامرضا کیانی. (۱۳۸۷). *پنج فرمان برای تفکر استراتژیک*، تهران، فرا ناشر مدیریت فردا، چاپ سوم.
۲۳. غنی، قاسم. (۲۵۳۶). *بحث در آثار و افکار و حوال حافظ*، تهران، زوار، چاپ سوم. (تاریخ شاهنشاهی).
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (بی تا). *مثنوی معنوی*، مصحح، نیکلسون، رینولد الین، تهران: ناشر علی اکبر علمی.
۲۶. میرشاهی، علی. (۲۰۰۶). «زن در آثار عطار نیشابوری»، *فصلنامه کتاب زنان*، شماره ۱۵.
۲۷. میلانی، عباس. (۱۳۷۸). *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران، آتیه.
۲۸. نفیسی، علی اکبر. (بی تا). *فرهنگ نفیسی*، با مقدمه محمد علی فروغی، تهران، کتابفروشی خیام.



الملخصات

دراسة نقدية لموافقي " ما بعد الحداثة " في ايران

* مهدي رحيمي^١ / دكتور على شيرخاني^٢

الملخص

يعرف « ما بعد الحداثة » كمدرسة فكرية، و نوع من الفكر الفلسفي الناقد "للحداثة" عند المفكرين. عليها تعبيرنا عن هذا الموضوع ينطبق على رأي «فردريك جيمسون» الذي يعتبر ما بعد الحداثة « خطاباً نظرياً » انتقل هذا التيار الفكري كسائر التيارات الفكرية الى ايران، بحيث ان التحقيق في مسألة « ما بعد الحداثة » يعتبر من المسائل المهمة في ايران المعاصرة. لذلك معرفة التيارات الموافقة « ما بعد الحداثة » هو الموضوع الاصلى لهذه المقالة. ندرس في هذه المقالة التيارات الموافقة و خصوصياتها و آثار حضورها : «التراثية ما بعد حداثة»، انتشار منطق النسبية، «حفظ و نقد الوضع السائد»، انتشار «الفكر العدمي» و الرغبة الى السؤال و التفكير. هذه المقالة بعد دراسة مدى حضور هذا الفكر في ايران و دراسة اصوله الفكرية بصدد بيان مدى و كيفية التأثيرات السياسية و الفكرية لهذه التيارات في المجتمع الايراني ، و قد توصلنا الى هذه النتائج:

الف) الاستفادة الانتقائية من طرق المعرفة للفكر ما بعد حداًلي للوصول الى الاهداف التيارات الموافقة ادت الى حضور ناقص « ما بعد الحداثة » بشكل «شبه ما بعد الحداثة».

ب) نتائج هذا التيار بصرف النظر عن نمو وضعف التواتر ، و حفظ او نفي الوضع الموجود، قوة النسبية الكفرية، و انتشار اللامبرئية التي لا ترتبط بجغرافيا و ظروف فكرية خاصة. يمكن ان يكون مختصاً ببيئة خاصة الذي برز في ايران في «التوجه الى التفكير».

الكلمات المفتاحية: السنة، الحداثة، ما بعد الحداثة، ايران، الغرب

ياسر شويبي

القرعة الخامسة، رقم ١٠، السيف ١٣٩٧



٢٢٢

^١. الباحث في العلوم السياسية.

^٢. أستاذ مشارك في جامعة آزاد الإسلامية القم، shirkhani@qom-iau.ac.ir

العنف الداخلي في منظمة «مجاهدى خلق ايران» (١٣٥٢-٥٦ هـ.ش) على ضوء نظريات «هانا آرنه»

* قدرت احمديان^١ / محمد شمس الدين عبداللهي نژاد^٢ / سجاد احمديان^٣

الملخص

« منظمة مجاهدى خلق ايران » انشغلت خلال سنوات عام ١٣٥٢ الى ١٣٥٤ هجرى شمسى بعنف و اغتيالات داخلية و اشهرها اغتيال مجيد شريف واقفى و مرتضى صمدية لباف . مع انه لا يمكن الاستناد الى المصادر التاريخية لاثبات المنشأ العقيدى لجميع هذه الاغتيالات و العنف . لكن هذا التعامل العنيف من جانب الماركسيين فى الحزب مع المتدينين فيها موضوع ملفت للانتباه فى تاريخ الحركات المسلحة المعاصرة فى ايران هذا التحقيق يصدد دراسة اسباب و كيفية هذا التعامل على ضوء نظرية الشمولية « هانا آرنه ».

الكلمات المفتاحية: منظمة مجاهدى خلق ايران، الثورة الاسلامية فى ايران، شمولية هانا آرنه، محمد ياست پيروي

تقى شهرام.

الملخصات



٢٢٣

^١ . أستاذ مساعد العلاقات الدولية بجامعة الرازي

^٢ . طالب دكتوراه فى مسائل إيران فى طهران

^٣ . طالب دراسات عليا فى علم الاجتماع السياسى فى جامعة طهران

سير في هوية الطبقة المتوسطة الجديدة في العقود الثلاثة بعد الثورة في ايران

* عليرضا ازغندي^١ / روزان حسام قاضي^٢

الملخص

يعتقد عموم المتفكرين و المنظرين في علم السياسة ان احد اسباب عدم نضوج الديموقراطية في الدول النامية هي المسيرة الناقصة لنشأة الطبقة المتوسطة الجديدة. و يعتقد كثير من علماء السياسة و الاجتماع الايرانيين ان الطبقة المتوسطة الجديدة في ايران لم تمر بالمراحل و التغييرات التاريخية التي مرت بها الطبقة البرجوازية في اوربا. فلا يوجد اساسا طبقة متوسطة عندنا. من ناحية اخرى، هناك مسألة ثانية و هي ان الاصناف التي هاجرت من القرى و المدن الصغيرة الى المدن الكبيرة و اشتغلت في الدوائر البيروقراطية من عهد رضا بهلوى و خلالها تمايزت طريقة حياتهم و نوع استهلاكهم و رغباتهم الاجتماعية؟ هل يصح تسميتهم بالطبقة المتوسطة التي يغرت ظاهرياً الاجتماعي بدليل القوانين الآمرة في عصر بهلوى الاول و الثانى و لها شبه بالطبقة المتوسطة الجديدة، لكن من ناحية الوظيفة في التنمية السياسية لم تعمل كطبقة متوسطة جديدة ، من جهة اخرى لا تحصل لهذه الطبقة طلبات مؤثرة في التطورات السياسية و الاجتماعية . نسعى في هذه المقالة دراسة هوية الطبقة المتوسطة الجديدة في العقود الثلاثة بعد الثورة و دورها في التنمية و عدم التنمية في ايران في هذه الحقبة.

الكلمات المفتاحية: الطبقة المتوسطة الجديدة، التنمية السياسية، الهوية، تحديث.

سياسة ثوبى
القرن: الخامسة، رقم ١٠، السيف ١٣٩٧



٢٢٤

١. أستاذ العلوم السياسية، جامعة آزاد الإسلامية - قسمة العلوم والبحوث في طهران،

alirezaazghandi@yahoo.com

٢. أستاذ مساعد في العلوم السياسية، جامعة آزاد الإسلامية - رباط كريم ، rhesam189@gmail.com

العدالة في الفكر السياسي الامام موسى الصدر

* شريف لك زايي^١

الملخص

الامام موسى الصدر من اهم المفكرين المعاصرين الذين اهتموا بمسألة العدالة نظرياً وعملياً و قد سعى ان يحقق ارضية رصينة لتحقيق العدالة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية في لبنان. و قد بذل جهوداً عملية ادت الى تحول الشيعة في لبنان من طائفة ضعيفة فقيرة مهضومة الكرامة. الى طائفة عزيزة مؤثرة في مصيرها و مصير مجتمعها. ما يوجب ضرورة هذه الدراسة حول الفكر السياسي للامام موسى الصدر حضوره الجاد في المجتمع اللبناني لتحقيق العدالة خلال عقدين، حضوره العملي جنباً الى جنب حضوره الفكري، احدث تطورات في المجتمع اللبناني، خاصة الشيعة في لبنان . و قد حاول ان يحدث نظورا ايجابيا في معاش المحرومين و يجعلهم مؤثرين في مصير بلدهم . العامل الالهم في هذا التطور تأكيده على العدالة بصرف النظر عن التعددية الطائفية في لبنان و من هذا المنظور يدعو الى دولة متوازنة لتوزيع الثروة بين الشعب، و السؤال كيف يمكن ان يبقى العدالة في فكر الامام موسى الصدر حاضراً و مؤثراً في المجتمع اللبناني.

المختص
بدراسة
المشكلة

الكلمات المفتاحية: الامام موسى الصدر، لبنان، العدالة، الجامعة

السلفية من الدلالات الى المبادئ المكتسبة المغلوطة

* محمود عليبور كرجي^١ / شادي شهباني كيا^٢

الملخص

ما هو معروف اليوم اصطلاحا باسم السلفية يعود الى تيار في التاريخ الاسلامي الذي يتمسك بالدين الاسلامي و يعتبر نفسه تابعا للسلف الصالح؛ و في اعماله و سلوكه و اعتقاداته يعمل على التشبه بالسلف و ما سبقه بمعنى الرسول (ص) و الصحابة و التابعين. الجذور التاريخية و النظرية للتيار السلفي - التكفيرى تعود بشكل اساسى لفكر اهل السنة و الجماعة من المذهب الحنبلي. كانت افكار احمد بن حنبل و اعتقاداته فى النصوص السائدة على خلاف باقى المذاهب و التى اعتبرها جميعا شكلا من اشكال البدع، نواة العنف السلفي. بعد احمد بن حنبل لعب كل من ابن تيمية و محمد بن عبد الوهاب دورا مهما فى ظهور التفرقة الطائفية و العنف و فى نهاية المطاف بظهور الوهابيين. السؤال الاساسى فى هذا البحث هو " البيانات الخاطئة عن التكفير و الردة و مفهوم الجهاد كم كان لها من اثر فى فكر و توجه التكفيريين حول القتل؟". النتائج التى تم الحصول عليها من معالجة الفرضيات تقول ان " التكفيريين و من خلال المبادئ الفقهية للسلفيين و البيانات الخاطئة عن التكفير و الردة و مفهوم الجهاد جعلهم يتحولون الى مجموعة تنادى بالعنف". المعلومات الخاطئة التى يمتلكها التكفيريون و عدم الفهم الصحيح لمعانى التكفير و الردة و مفهوم الجهاد ادى الى بروز نوع من الازدواجية و الحروب التى تنادى بالعنف فى العالم الاسلامي. هذا الواقع ادى الى ايجاد نظرة سلبية و شن الحرب على الدين الاسلامي فى العالم و كذلك ادى الى قتل اناس ابرياء و لكنهم حسب الافكار السلفية يعتبرون ضالين. تم معالجة هذا البحث بطريقة وصفية - تحليلية.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، الردة، التكفير، الجهاد، السلفي

ياسر ثوبى
القرعة الخامسة، رقم: ١٠، السيف ١٣٩٧



٢٢٤

١. استاذ مساعد فى العلوم السياسية جامعة آية الله بروجردى (ره) Alipour-MG558@yahoo.com

٢. طالب ماجستير فى علوم سياسية جامعة آية الله بروجردى (ره) Shadi.shabanikia@gmail.com

اسباب و جذور نشأة الطاغوت و مصيره من منظور القرآن الكريم

* مسعود پورفرد^١ / محمد باقرى^٢ / عليرضا نائيج^٣

الملخص

الطاغوت مصطلح دينى قرآنى ذو ابعاد فردية، اجتماعية، سياسية و اقتصادية و ثقافية. الطاغوت ظاهرة مدمومة تنشأ فى بيئته و ظروف خاصة. و لها آثار سببيلة فردية و اجتماعية فى كل الازمنة و الامكنة ما يتطلب معرفتها، القرآن بما هو «تبيان لكل شئ» قد بين لنا ظروف و اسباب نشأة الطاغوت و آثارها و سبل مواجهتها. هذا التحقيق يهدف الى ايجاد خليفة مناسبة لفهم اوضح لمفهوم الطاغوت و سبل مواجهتها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الطغيان ، ولاية الله، ولاية الطاغوت.

سياست پژوهی

الملخصات



٢٢٧

١. أستاذ مساعد للعلوم السياسية وعضو هيئة التدريس بمركز البحوث و الثقافة ؛ poor657@gmail.com

٢. طالب دكتوراه فى العلوم السياسية ، جامعة ياسوج ؛ mohamadbaghery@gmail.com

٣. طالب دكتوراه فى العلوم السياسية ، جامعة شهيد بهشتى ؛ alireza128@gmail.com

السياسة في آثار العطار في كتاب منطق الطير

* رضا عيسى نيا^١

الملخص

حاول كاتب مقاله ان يبين على نهج « اسبريكتز » الاجابة على هذا السؤال: هل يمكن ان نضج فكر وعمل "العطار" في اطار سياسى قابل للمتابعة و الدراسة؟ يرى الشيخ " فريد الدين العطار " تيه الانسان في الاقتتال و النهب و الهرج و ظلم الحكام ، لكن لا يكتفى بسرد المشاكل بل يدرس الاسباب ، هل هى فردية او اجتماعية، ثم بعد ذلك يبين المجتمع المثالى و السعيد و طريق الوصول اليه و علاج مرضه الذى هو « عدم الاحساس بالمرض و الالم » ، يقسم العطار الناس الى اثنى عشرة صنفا و يرمز الى كل صنف بطائر خاص و لخالص هذه الاصناف من الاحساس و اللا مسئولية و الغدام الرحمة و الوله و الوسواس المفرط و العجز و العزلة و الحب الزائل و حب الاستراحة يجب ان يحس بالالم و يعرف نفسه ، " العطار » يريد ان يبرأ الملاج من الافراد الموجودين آمريين و مأمورين من هذه الرموز الطائفة، و يرى ام العلاج هو الاحساس بالآلم» الم و حزن العطار عرفانى، يعنى ان الالم بالنسبة له معرفة للوصول و الفناء فى الحق، لا الم التنوير الذى هو انعكاس الآلام الخارجية فى معرفة النفس، لذلك ينصح الناس و الحاكم ان يحسوا الالم لكى يهتدوا. الكلمات المفتاحية: العطار النيشابورى، اسبرينگر، السياسة، مرض الاحساس ، منطق الطير.

سياسة ثوبى

القرعة الخامسة، رقم ١٠، السيف ١٣٩٧



٢٢٨

١ . أستاذ مساعد وعضو هيئة تدريس فى معهد العلوم و الثقافة الإسلامية r.eisania@isca.ac.ir

Politics in Attar's Works, Especially in Manteq Teyr

* Reza Isania¹

Abstract

The author of the present paper has attempted to answer this question according to Spragnan's method, whether Attar's thought and behavior can be pursued in the form of a policy? Therefore, it is believed that Sheikh Faraddin Attar, before everything, has spoken from humans lost and his environment to murder and robbery and to the rulers' irregularities and oppression. (it means that it starts by observing the failures and irregularities) but because observing improbity of the present situation does not make a remedy for any pain, so roots and causes of the improbity are also addressed. He asks himself if the circumstances are irregular, what its reasons are. Is the root of the problem, general and related to the society, or is it individual? He sees the problem as twofold, and after understanding the problem moves toward the desired and optimal society to determine which society is happy and healthy. Attar attempts to arrive to an optimal society to make a remedy for the contemporary people, which is "painless" with the same human beings, those people who are divided into twelve types of humans in his typology in the form of code and birds symbol.

These people should be hurt and reach to self-knowledge in order to be free from painlessness, irresponsibility, unkindness, attachment, extreme obsession, solitude, despair, captive of unstable love and comfort. He wants that obedient and commander beings from the present human beings who have the mentioned characteristics in the symbols. For this reason, it looks for the solution to release from suffer in human being. Although Attar's pain is a mystic pain, not intellectual pain, it means that the pain itself is awareness to achieve and to be united and fading away in God, not the reflection of external pains in awareness; therefore, he advised both commander and people to be hurt to be guided.

Key words: Attar Neyshaburi, Spragens, Politics, Self-knowledge, Pain of Painlessness, Manteq Teyr

سیاست پژوهی

Abstrac



۲۲۹

1 . Assistant Professor and Researcher of the Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA)

Roots, Formation Factors and Outcomes of Tyranny From the Point of View of the Holy Qur'an

* Masood Pourfaed¹/ Mohammad Bagheri²/ Alireza Naeij³

Abstract

Tyranny is a religious and Qur'an term that consists of individual, social, and also political, economic, and cultural dimensions. Tyranny appears under certain circumstances and in a particular context as denied phenomenon. And since it was the possibility of its appearance in all times and places and it has negative individual and social consequences, so its familiarity becomes necessary. Qur'an, as the "statement of the whole object", has spoken about Tyranny in the best way and provided the foundation fields, consequences, and ways of dealing with it. This research seeks to create an appropriate context for a better understanding of the concept of Tyranny and way of dealing with it by using exploratory method.

Key Words: Holy Qur'an, Rebellion, God's Sovereignty, Tyranny Sovereignty.

-
1. Assistant Professor and Researcher in the Islamic Research Institute for Culture and Thought, gmail.com@poor657
 2. Ph.D. in Political Science, Yasouj University, mohamadbagheri@gmail.com
 3. Ph.D. in Political Science, *Shahid Beheshti University*, alireza128@gmail.com

یاست پژوهی

Vol. 5, No.10, Summer 2018



۲۲۰

Salafism from Meaning to Incorrect Basics

* Mahmoud Alipour Gorji¹ /Shadi Shaabanikia²

Abstract

Today, what is famous as Salafism in the idiomatic meaning; returns to a stream in the history of Islam that known themselves as follower of righteous Salaf in catching Islam religion; and in their actions, behaviors and beliefs try to follow predecessor and past of the Prophet of Islam (PBUH), companions and the followers. The historical and theoretical roots of the Salafi-Takfiri current mainly refer to Sunni thought in the form of Hadith people and Hanbali religion. The semantic thought and viewpoints of Ahmed Bin Hanbal in comparison to other Islamic religion that knows all of them as Orientalist, were the first source of Salafi Violence. After him, Ibn Taymiyyah and Mohammad bin Abdul Wahab, had important contribution in the emergence of violent sectarianism and at last Wahhabism. The basic question of the present research is that "What have been the effects of misconception of the Takfir's , Apostasy and Jihad concept on thoughts and actions of takfiris about killing? The obtained findings from processing the hypothesis show that takfiris tended to violence in regarding to Salafi jurisprudential principles, the misconceptions about takfir and apostasy, and lack of proper understanding of the concept of Jihad. Salafis groups by misconception about the meaning of takfir and apostasy and Jihad; by wrong view to this concept, have been caused to create a kind of duality and violent wars in Islamic world. This kind of situation has created cynical look and militant from Islam religion in the world and also massacre of large group of innocent people who are known as guilty in the inference of Salafis groups. The present study has been processed by descriptive-analytical method.

Keywords: Ibn Taymiyyah, Apostasy, takfir, Jihad, Salafi

سیاست پژوهی

Abstract



۲۲۱

1. Assistant Professor of Political Science, Ayatollah Boroujerdi University, Alipour-MG558@yahoo.com

2. Master in Political Science, Ayatollah Boroujerdi University, shadi.shabanikia@gmail.com

Justice in the Political Thought of Imam Musa Sadr

* Sharif Lakzaee¹

Abstract

One of the most important contemporary thinkers who has considered the issue of justice in both comment and action is Imam Musa Sadr. In Lebanon, He tries to establish a strong foundation for the realization of justice theoretically, and especially social justice, political justice and economic justice, on the other hand, in practice, he also performs some actions and deeds that lead to improve the Lebanese Shi'ites who were humiliated and lost their dignity as a very weak and poor tribe in to an established community in Lebanon so that they are able to influence on both their own fate and the fate of their community.

Indeed, the emphasis of Imam Musa Sadr has been on the issue of justice and attempt to realization of it in the Lebanese society, regardless of the present plurality. From this point of view, he defends the existence of balanced government that can properly distribute the facilities in the diverse Lebanese society. However, the question is how can justice in Imam Musa Sadr's thought have an effective and live presence in the society? It seems that in Imam Musa Sadr's view, justice, in addition to being an individual problem, is also promoted by him as a social and political issue, and has a very strong and steady link with faith as a belief subject. Therefor he states that "moderation and justice are two inseparable Islamic principles that we ask God to obtain them. (Sadr, 2011: 107) in addition, "moderation in behavior and in life and avoiding extremes are essential conditions for people survival." (Sadr, 2011: 145). Thus, Imam Musa Sadr, tried to expand the issue of justice in the Lebanese community by the faith and knowledge support, in this way, along with other tribes, he tries to improve deprived Lebanese Shiite in terms of social, political, cultural and economic.

Key Words:

Imam Musa Sadr, Lebanon, Justice,

1 . Associate Professor of Political Science, Islamic Research Institute for Culture and Thought
, sharif@isca.ac.ir



A Study on the Identity of the New Middle Class in Iran in Last three Decades Since the Islamic Revolution

Alireza Azghandi¹/Rojan Hesam Ghazi²

Abstract

All of the authorities believe that the incomplete process of forming a new social middle class is one of the reasons that prevent the growth of democracy in developing countries. On the other hand, many experts in political science and some Iranian sociologists believe that Iranian middle class have not passed the historical and economic development as European middle class that came out of bourgeois class so we don't have a social middle class in Iran. On the other hand, one can ask that how we can name the social class that have immigrated from rural areas and small cities into large cities and have worked in bureaucratic systems and have changed their consuming habits, lifestyles and social and political concerns since Reza Pahlavi. Can we name them a kind of social middle class that are different from new social classes because the modernization process in Iran was obligatory, so their practice as a critic and a dynamic social class in social and political development is not similar to that of new middle class? Another question is that whether the existence of this social group can form dignity and some demands for them? Can these demands affect social and political events? This article tries to study the identity of this new middle class in Iran in last three decades and their role in Iran's political development.

Keywords: "New Middle Class", "Identity", "Modernization", "Political Development".

سایست پژوهی

Abstract



۲۳۳

1. Professor of Political Science at University of Tehran, alirezaazghandi@yahoo.com

2. Assistant Professor of Political Science at Islamic Azad University- Robot Karim, rhesam189@gmail.com

Salafi Geoculture and Geopolitics in Iran

*Ali Amiri¹/Ali Fllah Nejad²

Abstract

Geoculture is one of the basic fields of geopolitics that studies culture and politics interface. Cultural geography of a region, considering time and place, makes a specific geoculture. Cultural features such as religious, linguistic and ethnic identity can play an important role in this area. Religion is one of the main elements of cultural identity that has proved its impact on culture in different situations. Salafism as a religious-political doctrine in Islam tries to form its special geoculture relative to its goals so it influences internal and external geoculture of the countries of the region. Iran as a Shiite country and opposed to extremist Salafism, is not an exception in this regard. Because not only Iran has an Islamic identity, it is influenced by Sunni regions inside the country which is affects its internal geoculture and causes insecurity. This article shows that Salafism in Iranian internal geopolity has formed new players that has caused religious sectarianism and ethnic challenges in Sunni provinces. These events are threatening national security. The new players try to cooperate with Iran`s regional and extra-regional rivals.

Keywords: National security, Islamic Republic of Iran, geopolitics, geoculture, Salafism

-
1. Assistant Professor of Political Geography, Lorestan University, amiri.ali@lu.ac.ir
 - 2 . Assistant Professor of International Relations, Islamic Azad University-Khorram Abad Branch, afalahnezhad@gmail.com

یاست پژوهی

Vol. 5, No.10, Summer 2018



۲۳۴

The Origins of Intra-organizational Violence in Mojahedin Organization (1973-1977) in Hannah Arendt`s ideas

*Ghodrat Ahmadian¹

*Mohammad Shamsodin Abdollahi Nejad²

* Sajjad Ahmadian³

Abstract:

Mojahedin-e-Khalq Organization involved in internal violence and many assassinations during 1973-1977, some of the most known were the assassination of Majid Sharif Vaghei and Morteza Samadie Labbaf. Although all of this violence cannot be proved ideological by historical evidence, but this conflict between the Marxist members and religious members, is an interesting subject in the history of Iranian armed movements. This article looks for the reason and quality of these happenings in the Hannah Arendt`s Theory of Totalitarianism.

Keywords: Mojahedin-e-Khalq Organization, Islamic Revolution of Iran, totalitarianism, Hannah Arendt, Mohammad Taqi Shahram

سیاست پژوهی

Abstrac



۲۲۵

-
1. Assistant Professor of Political Science-University of Tehran
 2. Ph.D. Student of Iranian Issues- University of Tehran
 3. Master in Political Sociology- University of Tehran

Abstracts

Critical Review of Post-Modernity Supporters in Iran

Mahdi Rahimi¹/Ali Shirkhani²

Abstract

Postmodernism is more known as a school of thought and a form of thought which has a philosophical critique on the great narratives in the scientific community. Therefore, our interpretation of this category is similar to the point of view of James Ford who denotes postmodernism as a "theoretical discourse." Now, this trend which has a serious place in the historical pathway of Western thought, has come to Iran such as many other currents of thought so that, today's research in the field of postmodernism is considered as one of the most important current trends in contemporary Iran. Accordingly, knowing the flow of supporters, presence of postmodernism in Iran and its consequences are the main subject of the present article. In this regard, the views and attributes related to this process are examined firstly, and then consequences of this presence such as postmodernist traditionalism, dominance of relativism logic, preservation and negation of the present situation, growth of nihilism, and questioning and thinking enthusiasm are mentioned.

The present paper examines the extent and state of postmodernism in Iran and explores the foundations of its intellectual supporters, to seek the answer of this question that each of the accordant currents which have been effective by benefiting from this school in its strengthening and bolding and its life has defined in relation to this new situation, what are the political-intellectual consequences in the Iranian society?

The crucial results of studying the problem are as follows:

a. The selective use of postmodernist methodological tools to achieve the accordant currents flawed postmodernism presence as incomplete and quasi-postmodernism.

b. The consequences of this process, regardless of the growth or decline of tradition, maintenance or rejection of the present situation, dominance of relativism and growth of unfoundedness, whose emergence is not dependent on geographic locations and particular intellectual and specific conditions, can have other consequences specific to the ecosystem. This issue has become apparent in Iran with a "convergence of thinking."

Key Words: Tradition, modernity, postmodernism, Iran, West.

1 . Political Science Scholar

2 . Associated Professor of political Science. Islamic Azad University -Qom Branch, shirkhani@qom-iau.ac.ir



Contents

- Critical Review of Post-Modernity Supporters in Iran (9-37)
* *Mahdi Rahimi / Ali Shirkhani*
- The Origins of Intra-organizational Violence in Mojahedin Organization (1973-1977) in Hannah Arendt`s ideas (39-58)
* *Ghodrat Ahmadian /Mohammad Shamsodin Abdollahi Nejad/ Sajjad Ahmadian*
- Salafi Geoculture and Geolpolitics in Iran (59-94)
* *Ali Amiri/ Ali Fllah Nejad*
- A Study on the Identity of the New Middle Class in Iran in last three Decades Since the Islamic Revolution (95-121)
* *Alireza Azghandi/Rojan Hesam Ghazi*
- Justice in the Political Thought of Imam Musa Sadr (123-154)
* *Sharif Lakzaee*
- Salafism from Meaning to Incorrect Basics (155-173)
* *Mahmoud Alipour Gorji /Shadi Shaabanikia*
- Roots, Formation Factors and Outcomes of Tyranny From the Point of View of the Holy Qur'an (175-196)
* *Masood Pourfaed/ Mohammad Bagheri/Alireza Naeij*
- Politics in Attar's Works, Especially in Manteq Teyr (197-221)
* *Reza Isania*

Political Research
Vol. 5, No.10, Summer 2018

Lisence Holder

Ayatollah Boroujerdi University

Managing Editor

Dr. Mahmoud Alipour Gorji

Editor in Chief

Dr. Ali Shirkhani

Internal Manager

Dr. Mahdi Mohammad Nia

The Editorial Board(in alphabetical order)

HasanReza Ariyae Rad..... Assist.Prof.University of Ayatollah Boroujerdi
Seyed Kazem Seyed BagheriAsso.Prof, Islamic Research Institute for Culture and Thought
Rashid Recabian.....Assist.Prof.University of Ayatollah Boroujerdi
Abdolmajid SeifiAssist.Prof. University of Ayatollah Boroujerdi
Naser PourhassanAssist.Prof.University of Ayatollah Boroujerdi
Mohammad Ali Shirkhani.....Prof. University of Tehran
Abdolvahab Forati..... Asso.Prof, Islamic Research Institute for Culture and Thought
Davood FeirahiAsso.Prof. University of Tehran
Najaf Lakzaee..... Prof. University of Bagheralolum
Mahdi Mohammad Nia.....Prof. University of Ayatollah Boroujerdi
Mansoor Mirahmadi.....Prof. University of Shahid Beheshti

English Translator and Editor: Dr. Arman Zaker

Persian Editors: Dr. H.AliBayat

Layout: A. Karimtabar

Circulation: 500 Copies

Address: Ayatollah Boroujerdi University, Km.3

Boroujerd-Khorramabad Rd.- Boroujerd.

Tel: 06642468320-(315) **Fax:**06642468223 **PoBox:**167

ISSN: 311X:2476

Website: www.Journals.abru.ac.ir

Email: siyasatpajohi@gmail.com