

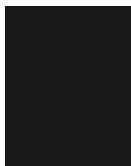
بسم الله الرحمن الرحيم

امت: جامعہ اسلامی

پروفیسور حمید مولانا



سرشناسه : مولانا، حمید. ۱۳۱۵
عنوان و نام پدیدآور : امت: جامعه اسلامی / حمید مولانا
مشخصات نشر : تهران: انتشارات، ۱۳۹۷
مشخصات : ص.
شابک : ریال:
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت :
موضوع :
موضوع : مولانا، حمید
رده بندی کنگره : ۱۳۹۷ :
رده بندی دیویی :
شماره کتابشناسی ملی :



امت: جامعه اسلامی

ناشر:

تالیف: حمید مولانا

شمارگان: نسخه

سال چاپ: ۱۳۹۷

نوبت چاپ: اول

قیمت: ریال

شابک:
.....

همه حقوق این اثر برای مولف محفوظ است.

در صورت تخلف پیگرد قانونی دارد

نشانی:

صندوق پستی
.....

تلفن دورنگار
E-mail:@.....

درباره نویسنده

.

.

.

.

.

.....

فهرست مطالب

۹	مقدمه
۱۱	فصل اول جوهر جامعه شناسی اسلامی
۱۷	فصل دوم بحران مشروعیت سیاسی
۴۳	فصل سوم دربارهٔ جامعهٔ مدنی
۶۳	فصل چهارم در جست و جوی جامعهٔ مطلوب
۸۹	فصل پنجم اولین قانون اساسی دنیا
۱۰۳	فصل ششم پیوستگی رهبری و جامعه اسلامی
۱۰۹	فصل هفتم عدالت اجتماعی در اسلام
۱۳۹	فصل هشتم جهانشمولی اسلام و جهانی سازی
۱۵۳	فصل نهم توسعه و پیشرفت و تعالی
۱۶۹	فصل دهم بنیاد ارتباطات اجتماعی در اسلام
۱۸۵	فصل یازدهم ولایت و جامعه و نظام اسلامی
۱۹۷	فصل دوازدهم علوم اجتماعی و نتیجه گیری

مقدمه

.....

حمید مولانا
زمستان ۱۳۹۷

فصل اول

جوهر جامعه شناسی اسلامی

در دنیای امروز وحدت اسلامی موقعی صورت علمی به خود خواهد گرفت که منشور مهم «امت اسلامی» به عنوان یک اصل برجسته قرآنی و تنها مفهوم جامعه شناسی اسلامی مورد نظر و توافق و تعهد عالمان، نظریه پردازان، فقها، اندیشمندان و دولتمردان ممالک و ملل اسلامی واقع شود. در تاریخ اسلامی واژه بهتری که دکتربین و پدیده جامعه اسلامی را به صورت جهانی و به عنوان یک جامعه بزرگ وحدت گرا مطرح کند وجود ندارد. تقریب مذاهب اسلامی یک هدف عالی و ضروری در همسانی و به هم پیوستگی امت اسلامی می باشد ولی احیا و تبیین خود منشور امامت به عنوان یک اصل و چارچوب جامعه شناسی سیاسی و حقوق سیاسی در بین مسلمانان یک امر حیاتی در دنیای جهانشمولی امروزی است.

تاکید ما روی مفهوم امت اسلامی از این جهت نیست که این مسئله را به عنوان یک موضوع فلسفی و واژه شناسی مطرح کنیم بلکه دلیل اصلی آن از آنجا سرچشمه می گیرد که اگر اصول جامعه شناسی اسلامی را که امت در مرکزیت آن قرار دارد فراموش کنیم و با غفلت علمی مفهوم امت را به صورت لغت معمولی آن استفاده کنیم و در حاشیه گفتگوهای خود قرار دهیم، طبیعتاً تسلیم مفاهیم غیر اسلامی و علوم اجتماعی غرب می شویم و بدون اینکه خود ملتفت شویم در تله محیط سیاسی و فرهنگی دیگران قرار گرفته ایم.

دکترین امت بیش از هر چیز مفهوم سیاسی، جامعه شناسی، روانی و مردم شناسی است که اقتدار و قدرت اسلامی در آن تجلی می یابد. بنابراین اگر امت اسلامی به طور صحیح و مداوم جزء لاینفک کلام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ما قرار گیرد و ابعاد آن روشن و آشکار بیان شود، این الگو می تواند راه نوین و آلترناتیو نظام جهانی امروز باشد، و بزرگترین نیروی موجود معنوی و مادی در مقابله با جریان جهانشمولی سرمایه داری و ملی گرایی لیبرالیسم غرب باشد.

این روزها برخی افسوس می خورند که چرا روحانیان، فیلسوفان، استادان، دانشجویان و روشنفکران ما همزمان با پیدایش افکار فلسفی و اجتماعی و سیاسی مهم در اروپا و آمریکا، توانایی و امکان دستیابی به افکار آنها را نداشتند و چرا در وقت خودش با این افکار فلسفی، مواجهه فلسفی صورت نگرفت. درست است که افکار فلسفی کانت، دکارت، هیوم و بقیه یک قرن قبل در حوزه های علمیه ما مطرح می شد و در دانشگاه های ما به صورت انتقادی و تحلیلی و نه توصیفی مورد مطالعه قرار می گرفت، ما امروز از نظر غرب شناسی عمیق تر و پر بار تر بودیم، ولی به عقیده من حتی این آشنایی نمی توانست امروز موضع گیری مناسب و لازم را در مقابل اردوگاه فکری غرب برای ما ایجاد کند، زیرا ما از پرورش و رشد علمی و آشنایی با مفاهیم و معانی اسلامی و قرآنی که دروازه های فلسفه، جامعه شناسی و علوم سیاسی و اقتصادی اسلامی را به روی نسل های جوان ما باز کند غفلت کردیم. آنچه ما بیشتر احتیاج داشتیم و داریم آشنایی با افکار و معارف و معانی پربهای توحیدی و اسلامی خود و در حقیقت اسلامی کردن علوم انسانی و اجتماعی است. نتیجه این است که امروز در دانشگاه ها و مراکز علمی، جامعه شناسی، حقوق سیاسی، جغرافیای اقتصادی، اقتصاد سیاسی، مردم شناسی، ارتباط شناسی و حتی روزنامه نگاری در چارچوب مفاهیم و معانی غرب و غیر اسلامی تدریس و مطالعه می شود.

امت اسلامی جوهر جامعه شناسی اسلامی است. مفهوم و معنای امت یا جامعه در اسلام با مفهوم و معنای متداول امروزی بین المللی و غربی جمعه فرق فاحشی دارد. تا موقعی که ممالک اسلامی و اندیشمندان و سرمداران آنها خارج از چارچوب و محیط امت اسلامی تفکر و سیاست گذاری کنند، به عقیده من امیدی به وحدت سیاسی،

اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دنیای اسلام نمی توانیم داشته باشیم زیرا تصویر و برداشت ما از جامعه خود و دیگران غیر اسلامی می باشد. اسلام بدون امت، جوهر اجتماعی و جهانی ندارد و وحدت اسلامی بدون امت امکان نخواهد داشت.

خوشبختانه مفهوم جامعه اسلامی یعنی امت که باید پایه اجتماعات مسلمانان و موضع گیری آنها در سطح بین المللی باشد یک مفهوم قرآنی است که همه مذاهب اسلامی به آنها اشتراک دارند ولی به علل سیاسی و تاریخی در قرون اخیر به آن توجه نداشتند. قرآن کریم می فرماید: «انْ هَذِهِ اُمَّتُكُمْ اِمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ». بدین ترتیب جامعه و امت اسلامی واحد و در خدمت پروردگار متعال می باشد. مفهوم و موضوع امت ۶۴ بار در قرآن شریف آمده است. اختلافات در بین عالمان و اندیشمندان و پیروان مذاهب اسلامی در اصول عقاید توحید و نبوت و معاد است و اسلام به آنها بستگی دارد، نمی باشد، بلکه در مسائلی مانند فقه و حدیث و تفسیر و جزئیاتی از علم کلام است. در مذاهب اسلامی اختلاف در اصول اعتقادی و قرآنی که امت یکی از آنهاست وجود ندارد. همه پیروان مذاهب اسلامی از قبیل جعفری، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و ظاهری به مشترک بودن آنان بر اعتبار منابع و مبانی اجتهاد که در زمان رسول خدا بود (کتاب و سنت) توجه دارد اما اختلاف آنها در اعتبار برخی از مباحث و ادله که بعد از رحلت رسول خدا پدید آمد مانند امتحان و قیاس است. مثلاً در علم کلام بین آنان اختلاف است در اینکه صفات خدا عین ذات او است یا زائد بر آن، انسانها در کارهای خود مجبورند یا مختار، و خلافت و جانشینی پیامبر منصب الهی است یا نه. در علم حدیث نیز بین عالمان مذاهب اسلامی اختلاف است در اینکه تواتر در اعتبار جز شرط است یا خیر، و خبر مرسل اعتبار دارد یا نه.

در تفکر غربی یا در تاریخ، هیچ معادلی را نمی توان برای جامعه اسلامی و امت پیدا کرد و کوشش در ترجمه و برگرداندن این مفهوم به زبانهای دیگر ناصحیح و غیر علمی می باشد. امت دارای مفهوم جهانی است و موضوع محدودیت های منطقه ای، زبانی، نژادی و ملی در آن مطرح نیست و از این جهت الگوی امت صرفاً بر اساس مبانی

اقتصادی یا سیاسی یا اطلاعاتی نمی باشد. برعکس، امت جامعه ای است که اعضای آن شامل گسترده ترین گونه های ممکن از از ملیت ها و گروه های نژادی هستند اما ایمان آنان به اسلام به عنوان یک دین و ایدئولوژی و جهان بینی و راه زندگی آنان را در یک نظام اجتماعی خاص گرد هم می آورد. این مفهوم امت بود که حاکمیت اسلامی را از زمان پیغمبر برای قرن ها هدایت کرد و آن را به عنوان قدرت جهانی مطرح کرد. مرز چنین جامعه ای را اعتقادات و ارزش های اسلامی تعیین می کند و نه محدودیت های جغرافیایی و سیاسی و قراردادی.

امت مفهوم ملیت را قبول میکند ولی با ملی گرایی مخالف است. زبان ها و نژادهای مختلف را می شناسد و قبول دارد ولی با نژادپرستی و انحصارات جغرافیایی مخالف است به این ترتیب نظام اجتماعی و معنای جامعه در اسلام ابعاد و خصایص ویژه خود را دارد و از این جهت نسبت به جوامع دیگر متمایز می باشد. در غرب نظام اجتماعی به هرگونه ارزش ها و اصولی اطلاق می شود که زندگی و حکومت آن جامعه را در بر می گیرد. همچنین این تعریف در غرب از نظام های اجتماعی مانند سرمایه داری، سوسیالیسم، کمونیسم، فاشیسم و دموکراسی صحبت می کند و وقتی این مفهوم های کهنه، باعث گسیختگی اجتماعات می شود، واژه های جدیدی مانند «جامعه اروپا»، «اتحادیه اروپا»، «دنیای آزاد»، «جامعه مدنی»، «جامعه آتلانتیک شمالی»، «جامعه دموکراتیک» و «جامعه باز و آزاد» اختراع می شود و کوشش می شود توسط آنها بسیج سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی صورت گیرد. در اجتماعاتی که هم رنگی زبانی و نژادی و قومی بر ارزشهای دیگر اولویت پیدا کرده، مفهوم جامعه با ملی گرایی، قومیت، زبان و نژاد مترادف است. در برخی از ادیان مانند یهودیت، قوم یهود و برتری آن شاخص تشکیل جامعه شناخته می شود. در مسیحیت دوران قرون وسطی و مفهوم جامعه تشکیلی از دین و سلطنت و فئودالیسم یا ملوک الطوائفی بود و وقتی که خود اروپا نخست تحت لوای طلایه داران جنبش اصلاح مسیحیت به رهبری لوتر و سپس در سایه انقلاب فرانسه به رهبری لیبرالست ها علیه جامعه «مقدس و متحد» کلیسا و شاهان، شورش کرد، نظام اجتماعی جدید به ارزش های روشننگری قرون هفدهم و هجدهم و نوزدهم گرایش پیدا کرد. ولی تناقض بین ارزش های

روشنگری قرون گذشته و پدیده‌های ملی‌گرایی و امپریالیسم دهه اخیر مسئله جامعه «ایده آل» را در غرب با مشکلات بزرگی همراه کرده است که تا امروز ادامه دارد.

ممالک اسلامی در یک قرن اخیر تحت فشار استعمار غرب و به دلیل تقلید از الگوهای جوامع اروپایی و امریکایی فدای این تناقضات و شبهات شدند. اصل «حاکمیت ملی» که هرگز عملی نبود جایگزین مفهوم سیاسی امت اسلامی شد. همبستگی و اخوت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و معنوی در سرزمین‌های اسلامی به «منافع ملی» تبدیل شد و معارف و معانی اسلامی جای خود را به الگوها و واژه‌های اروپایی و امریکایی داد. امروز احیای معارف و معانی اسلامی در همه ابعاد انسانی و اجتماعی یک شرط لازم و ضروری در بازیابی اقتدار و کرامت امت اسلامی می باشد

فصل فوق، تحت مقاله ای در ستون چشم انداز/پروفسور حمید مولانا در روزنامه کیهان، ۱۸ تیر ۱۳۷۷، منتشر شده است.

فصل دوم

بحران مشروعیت سیاسی

چرا امریکا و متحدانش به افغانستان و عراق حمله کردند و چرا به رغم قدرت نظامی شان در این کشورها و کشورهایی همچون پاکستان شکست خوردند؟ چرا به نظر می رسد که جهان در حال تکه تکه شدن است، فرآیندی که غالباً با تجزیه، خشونت، و عباراتی همچون ملی گرایی، قومیت، نظام قبیله ای، یا بنیادگرایی شناخته می شود؟ یک مکتب فکری بر این عقیده است که نظام دولت- ملت، که برای سالها به مردم احساس پیوند و تعلق داده است، دیگر تضمین کننده آرامش اجتماعی و اقتصاد ملی نیست. به طور خاص تر و بر اساس این مکتب فکری، حاکمیت ملی تحلیل رفته است، زیرا نظام سرمایه داری مصرفی جهان جدید تحت حمایت شرکت های فراملی، در جستجوی یک بازار در حال گسترش، به ورای مرزهای دولت- ملت رفته است. حکومت های ملی به نحو فزاینده قدرت خود برای ایفای نقش قهرمان داخلی علیه جهان گرایی یا جهانی شدن را از دست می دهند. وقتی دولت- ملت دیگر نتواند احساس امنیت مورد نیاز را برای شهروندان تامین کند، احساس بی ریشگی در افراد پدید می آید و به این ترتیب افراد به هویت ملی روی می آورند و، برای حفاظت از خودشان، وفاداری شان را به گروه بی واسطه خودشان منتقل می کنند.

وقتی فرایند سکولاریسم در اروپا کامل شد و سرمایه داری ملاک آزادی فردی را به وجود آورد، دولت- ملت جایگزین نظام های اشتراکی و فئودالی در غرب شد. در جهان اسلام، فرایند کاملاً متفاوت بود، چرا که مفاهیم دولت و جامعه با آنچه در غرب به وجود

آمده بود در تضاد شدید قرار داشتند. نظام دولت-ملت هیچگاه در وهله نخست توسط بخش های بزرگی از جهان اسلام پذیرفته نشد و همین امر همچنان منبع اصلی بحران در کشورهای اسلامی است. برخلاف آنچه در غرب تفاسی افتاد، خود وجود دولت-ملت است، و نه تغییر و جابه جایی نقش آن، که عامل چندپارگی و تفرقه و همچنین بحران موجود در جهان اسلام است. بحران های نظام جدید دولت-ملت در جهان اسلام را باید در بافت فرهنگی شان تحلیل کرد، چرا که فرایند ملت سازی با فضای این جوامع ناسازگار بوده است.

گفتمان دولت-ملت در جهان صنعتی غربی تقریباً به نحو انحصاری به نحو انحصاری به تحول یک نوع خاص از دولت می پردازد که خاستگاهش و محل تحولش اروپای غربی ۲۰۰ سال گذشته و در کشورهای مسیحی کمونیستی یا سرمایه داری بوده است. اما در کشورهای اسلامی، تصور از دولت از نظر تاریخی روایتی اساساً متفاوت از رابطه بدنه حاکم با جامعه را به دست می داد. در ۱۴ قرن گذشته، مفهوم دولت در بافت اسلامی فرایند تنقیح هویت منحصربه فردش را در جهان معاصر طی کرده است. دسته بندی های متفاوت جغرافیایی، زبانی، و ملی در این بخش از جهان وجود دارند که تقسیم بندی آنها در قالب نظام دولت-ملت جدید از آغاز قرن بیستم بحران مداوم مشروعیت سیاسی و هویت را ایجاد کرده است که نیازمند مذاقه است.

بحران مشروعیت سیاسی در جهان اسلام بوده و همچنان است اما بسیاری از تحلیلگران از آن غفلت کرده اند زیرا آنها بیشتر بر مطالعه نهادهای سیاسی رسمی همچون دولت، حزب های سیاسی، نهادهای بروکراتیک و زیرساخت های نوین پارلمانی و دولتی پافشاری داشته اند با این حال، نهادهای سیاسی و اجتماعی سنتی اسلامی، مجاری سیاسی غیررسمی که منافع و علایق و همچنین خواسته های سیاسی از طریق آن بیان می شوند، و احساسات و تردیدهای عمیق مسلمانان در مورد نظام دولت-ملت در کل دو دهه گذشته در زیر یک فرهنگ نوین ساز همچنان مقاومت می کنند و موازنه نیروهای سیاسی را به نفع ملی و منطقه ای تغییر داده اند.

سال‌ها تصور بر این بود که برخی کشورهای اسلامی نهادهای کاملاً قوی دارند که باعث تداوم مشروعیت حکومت می‌شوند: سلطنت در ایران و دولت مدرن در ترکیه. اما، جنبش‌های اسلامی در هر دو کشور جدا از جریان اصلی اندیشه سیاسی باقی مانده‌اند. سخت‌ترین چالش برای دولت-ملت‌های جدید در ایران، ترکیه، مصر و کشورهای دیگر ناشی از نیروهای بسیج شده اسلام سیاسی بوده است، چیزی که خاطر نشان می‌سازد که سیاست‌های غربی نتوانسته‌اند نیازهای مادی و معنوی این جوامع را برآورده کنند. در الجزایر، تمایل به تغییر در بین مردم ناآرام حکومت و جنبش زیرزمینی اسلامی را در دور خشونت گرفتار کرده است، دوری که به عقیده خیلی‌ها بالاخره به حاکمیت طولانی سرآمدان سکولار که غرب و فرهنگ آن را می‌ستایند پایان خواهد داد. در سال ۱۹۹۲، پس از الغای انتخابات چند حزبی که به جبهه نجات اسلامی قدرت مردمی گسترده در کنترل حکومت می‌داد، الجزایری‌ها برای نخستین بار بعد از استقلال کشورشان از حاکمیت استعماری فرانسه در اوایل دهه ۱۹۶۰، به نبرد با یکدیگر پرداختند.

مداخله در سومالی به رهبری آمریکا در سال ۱۹۹۳ با مقاومتی نیرومند مواجه شد، و این مقاومت از جانب نظام دولت-ملت پسا استعماری جدید سومالی که پس از پایان جنگ سرد سقوط کرد نبود (معلول رقابت دو ابرقدرت در شاخ آفریقا هم نبود) بلکه از جانب ترکیب مراجع سنتی اسلامی و سیاست‌های طایفه‌ای چند صد ساله‌ای بود که مشخصه جوامع آفریقای شرقی بودند. رسانه‌های غربی برای حزب اتحاد اسلامی سومالی، گروه مسلح مسلمان سومالی، که می‌کوشیدند دولتی اسلامی بر اساس شریعت پایه‌گذاری کند، اعتبار قائل بودند زیرا در حوزه‌هایی حرکت می‌کرد که خلأ قدرت وجود داشت و» به آن نوع خشونت و سرقت مسلحانه که این کشور را برای مدت نزدیک به دو سال به ویرانی کشانده بود پایان داد». در سودان که نزدیک سومالی است، جایی که سرآمدان سیاسی الهام گرفته از اروپا و مراجع اسلامی با یکدیگر در جدال بودند، گروه جنبش اسلامی، رسانه‌ها و غرب چند سال قبل آن را یک گروه آزاردهنده کوچک به شمار می‌آوردند، توانسته‌اند دیکتاتوری قدیمی سودان را پشت سر بگذارند و نخستین جمهوری اسلامی آمریکا را

جایگزین کنند. حسن الترابی، که یک دانشمند و رهبر جنبش اسلامی در سودان و قاره آفریقا است اعلام کرد که «اسلام موجی است تاریخی. موجی که از طریق تحول و تکامل یا از طریق انقلاب از راه خواهد رسید».

دولت-ملت های کشورهای اسلامی جنوب و شرق آسیا، همچون پاکستان، بنگلادش، اندونزی، و مالزی، از وقتی که بلافاصله بعد از جنگ جهانی دوم مستقل شدن با مشکلات بنیادینی دست به گریبان بوده اند، مشکلاتی که معلول تناقض های به وجود آمده بین حکومت داری سکولار مدرن و تصور اسلامی از دولت و جامعه بوده اند. برای مثال در سال ۱۹۹۳، جنبش های اسلامی در مالزی و اندونزی، در برابر مخالفان سکولار شان به دو پیروزی دست یافتند، چیزی که بر اهمیت رو به رشد اسلام در امور سیاسی منطقه تاکید می کرد. در جاکارتا، دولت اندونزی در مقابل فشار دانشجویان و رهبران دینی تسلیم شد و یک قمارخانه ملی را بعد از چند هفته تظاهرات تعطیل کرد، چرا که بر اساس قوانین اسلام، قمار ممنوع است. در ایالت کلانتان مالزی، مجلس ایالتی به اتفاق آرا لایحه ای را که به قانون جزای اسلامی مربوط می شد تصویب کرد جاکارتا یک شورش اسلامی در آسه را بی رحمانه سرکوب کرده بود اما هم حکومت اندونزی و هم حکومت مالزی در پی آن بودند که با رواج دادن بانکداری بدون ربا و تاسیس چند نهاد دینی مبارزان مسلمان را به خود جذب کنند. اندونزی که ۹۰ درصد از جمعیت ۱۹۰ میلیونی آن اسماً مسلمانند بزرگترین جمعیت مسلمان جهان را دارد. تقریباً یک چهارم جمعیت جهان (بیش از یک میلیارد نفر) مسلمان هستند.

جمهوری های مسلمان نشین آسیای مرکزی که قبلاً جزء شوروی سابق بودند، از آذربایجان تا تاجیکستان، نه تنها در معرض نبرد ژئوپلیتیک قرن نوزدهم بین روسیه و انگلستان برای تسلط بر منطقه بودند بلکه همچنین بعداً مجبور شدند نظام دولت-ملت را با حدود سیاسی و ایدئولوژیک قبلاً هیچ یک وجود نداشتن بپذیرند. اگر فرسایش مشروعیت دولت در جمهوری های آسیای مرکزی با سرخوردگی در اتحاد جماهیر شوروی آغاز شد، تلاش کنونی امریکا برای اینکه نظام های دولت-ملت منطقه را در موافقت و هماهنگی با سرمایه داری و دولت سکولار به سبک ترکیه نگه دارد نیز وضعیت

بهتری ندارد. بحران امروز متمرکز است بر جنبش های اسلامی در کل منطقه، اما رسانه ها همچنان مملو است از بازتاب های نظریه دومینویی که رسانه ها زمانی درمورد کمونیسم به آن متوسل می شدند. بسیاری از مردم آسیای مرکزی خودشان را بخشی از جهان اسلام، با پیوندهای تاریخی، سیاسی، و اقتصادی با کشورهای همچون ایران، ترکیه، افغانستان می دانند، اما روسیه همچنان این حوزه را امریکای مرکزی خودش می داند و از این هراس دارد که طغیان ایدئولوژیک اسلامی ای رخ دهد.

امروزه ملت های اسلامی با یکی از شدیدترین تنگناهای معاصر خود رو به رو شده اند، اما این که چگونه با این مسئله برخورد کنند مسئله ای دشوار است چراکه خود ساختار سیاسی دولت-ملت (که بر اساس آن بنا شده اند) تا حدودی علت بی ثباتی آنهاست. بسیاری از دولت-ملت های مسلمان با افتخار واژه دموکراتیک یا سوسیالیستی (یا بسیاری دیگر از صفت های سیاسی توصیفی دیگر را) در عناوین رسمی شان وارد می کنند، واژه هایی که ربطی به جامعه های آنها ندارد یا ربط اندکی دارد. در واقع، فارغ از اینکه این اسامی و عناوین کدام سنخ از حکومت را در ظاهر می نمایاند، بیشتر دولت های مورد اشاره، تحت سلطه تعداد اندکی از سرآمدان سیاسی اند که هیچ ربطی به عموم مردم خودشان ندارند و نسبت به ارزش های اسلامی بی تفاوت هستند. این سرآمدان غالباً تحت حمایت رژیم های سلطنتی، قبیله ای، قومی، یا نظامی هستند و به ندرت برای مشروعیت بخشی به موجودیت خودشان کاملاً به ایدئولوژی های غربی (یعنی باورها، تصورات، ارزش ها، و عواطف غربی) تکیه می کنند. برای فهم بحران مشروعیت سیاسی، باید سه چیز را فهمید: ۱. مفاهیم اسلامی از دولت و جامعه، ۲. سندرم ملی گرایی به عنوان نمادی از نظام دولت-ملت جدید؛ و ۳. فرایند سلطه و استیلایی که قدرت های بزرگ اعمال می کنند.

دولت و جامعه

بحران اصلی ای که کشورهای اسلامی با آن مواجه هستند این است که، به جز استثنا های اندک، نظام های سیاسی آنها و حکومت هایشان با هسته ارزش ها و نظام های فرهنگی

شان، یعنی اسلام، ناهمخوان و ناسازگارند. لحن سیاسی کشورهای اسلامی از ابتدای قرن بیستم تحت تسلط دو جریان متمایز از نیروهای سیاسی بوده است: سیاست های ایدئولوژی مدرن و منافع مادی. برجستگی سیاست های ایدئولوژیک مدرن را می توان نهایتاً در جنبش های مشروطه خواهانه و اندیشه های لیبرالیسم اروپایی در ایران، مصر، و امپراتوری عثمانی در آغاز قرن بیستم دید؛ در پیدایش ملی گرایی عربی در خلال جنگ جهانی اول؛ در جنبش های سوسیالیسم ملی گرایانه و شکل گیری حکومت های نظامی در تعدادی از کشورهای اسلامی بعد از جنگ جهانی دوم.

این سیلاب ایدئولوژیک، که در حزب های سیاسی مدرن، سرآمدان فکری سکولار، گروه های نظامی جریان داشته است، مشابه نظام سیاسی مادی بود که ریشه اش در سلطنت سنتی، ائتلاف ها و رقابت های قبیله ای، و در زمان های اخیر در بخش رو به رشد زیرساخت های صنعتی و فراملی بوده است. در نتیجه، تلاش برای تغییر بخش های سیاسی و اقتصادی جامعه صورت گرفت تا نیازهای نظام بازار جهانی برآورده شود. سرآمدان و گروه ها و نهادهای به اصطلاح مدرن، بدون توجه به جامعه به عنوان یک کل و غالباً بدون هرگونه پاسخگویی، منافع مادی خودشان را تعقیب کردند، و به این وسیله نابرابری نیرو بین دولت و جامعه را افزایش دادند البته، هم سیاست ایدئولوژی مدرن و هم سیاست منافع مادی، در کشور های اسلامی، نتایجی خلاف انتظار به بار می آورد زیرا با اصول و مفاهیم سیاست امت (جامعه اسلامی) که محور مشروعیت سیاسی، آموزه قدرتها و مراجع معنوی و دنیوی، هر دو، دانسته می شدند ناسازگار بودند.

برای مثال، مسئله ای که امروزه بیشترین بی ثباتی را در خاورمیانه ایجاد می کند این واقعیت است که خود مبنایی که ساختار سیاسی مدرن منطقه بر آن بنا شده است (یعنی، دولت-ملت) مفهومی است که با اصول بنیادی اسلام بیگانه و از بسیاری جهات در برابر آن قرار دارد. از نظر تاریخی، امپراتوری های بزرگ اسلامی که گسترش شان در قرن هفدهم آغاز شد هیچ ربط و نسبتی با آن مفاهیمی که جزء لاینفک دولت-ملت جدید هستند نداشتند، بلکه عمدتاً مبتنی بر مفاهیم ایمان اسلامی بودند، و این نکته ای است که به

تبیین تنوع و امکان ادامه حیات جوامع اسلامی در گذشته کمک می کند. اما، چنان که تقریباً به نحوی اجتناب‌ناپذیر در طول تاریخ رخ داده است، قدرت های رو به گسترش جدید امپراتوری های اسلامی را تضعیف کرده و به آنها تجاوز کردند. به این ترتیب، طی روندی که با حمله ناپلئون به مصر در ابتدای قرن هجدهم آغاز شد، نظام سیاسی ای بر خاورمیانه تحمیل شد که نتیجه تحول طبیعی نبود بلکه برای برآوردن نیازهای اروپایی فتودال به وجود آمده بود. تحمیل این مفهوم از حکومت (و همراه با آن، تحمیل شیوه تفکری که کاملاً جدید بود) یکی از علل اصلی بی ثباتی در خاورمیانه در ۲۰۰ سال گذشته بوده است.

در بسیاری از تحلیل های کنونی، اشتباه بزرگ معلول این امر است که تحلیلگران نمی توانند بین دولت-ملت و دولت اسلامی تمایز قایل شوند باید تاکید کرد که با آن که دولت-ملت یک دولت سیاسی است، دولت اسلامی دولتی است متقی، یا مذهبی-سیاسی که پروای خدا دارد.

مبنای دولت اسلامی بر قرآن، سنت، و شریعت است. در حالی که نظام دولت-ملت سکولار حاکمیت مبتنی بر مردم است، در یک نظام اسلامی، حاکمیت دولت مبتنی بر خداست و نه بر تاج و تخت، افراد، یا گروه‌هایی از مردم. هر جا دولت حاکمیت خدا را نپذیرد، دین برای شهروندان تبدیل به امری شخصی می‌شود. در اسلام، دین یک امر شخصی نیست بلکه یک امر همگانی است. قدرت های مادی و معنوی جدا نیستند بلکه متحدند (۴). هنگامی که اسلام در قرن هفتم به عنوان یک قدرت جهانی مطرح شد، مفاهیم دولت و ملت-چنانکه اما امروز این دو مفهوم را می‌شناسیم- وجود نداشتند. در عوض، اسلام، مفهوم امت را مطرح کرد، یعنی جامعه مومنانی که به ابعاد معنوی و مادی اسلام ابراز اعتقاد می‌کنند. مفهوم خلیفه به عنوان رئیس جامعه بعد از وفات پیامبر برای نمایندگی قدرتهای سیاسی و معنوی اسلام پدید آمد. نظریات سیاسی دوران صدر اسلام خلیفه یا امام را به عنوان رئیس امت می‌شناسند. در بافت اسلامی، قدرت خلیفه محدود است و اگر

خلیفه نتواند اصول عقاید اسلامی را پیاده کند و از قدرتی که به او تفویض شده فراتر برود، جامعه می تواند او را برکنار کند.

از منظر اسلامی، مطالعه و اداره امور دولتی را نمی توان از ابعاد اخلاقی جدا کرد؛ لازم است که باید ها هم تحلیل شوند نه اینکه صرفاً هست ها تحلیل شوند. مفهوم امت از حد و مرزهای ملی و حدود سیاسی در می گذرد. جامعه اسلامی از مفهوم نظام مدرن دولت- ملت در میگذرد. جامعه اسلامی مفهومی دینی- سیاسی است و فقط هنگامی وجود دارد که منبع آن و حاکم آن اسلام باشد. مفهوم جامعه در اسلام هیچ تمایز قاطعی بین امور عمومی و شخصی قائل نمی شود؛ بنابراین، آنچه برای جامعه به طور کلان لازم است به همان نحو برای دولت و برای هر فرد عضو جامعه لازم است. نژاد، قومیت، قبیله گرایی، و ملی گرایی هیچ جایگاهی در تمایز گذاشتن بین یک فرد از جامعه و مابقی جامعه ندارد. ملیتها، تفاوت های طبیعی، عوامل جغرافیایی به رسمیت شناخته می شود اما سلطه مبتنی بر ملی گرایی مردود است. هم مفهوم دولت و هم مفهوم جامعه بر اجتماعی بودن و جمعی بودن مبتنی بر عقاید اسلامی تاکید می کند و نه بر بین فردیت. ارتباط در جامعه و ارتباط با دولت باید ابعاد اخلاقی داشته باشد. قرارداد اجتماعی که مبنای امت قرار می گیرد مبتنی بر اختیار انتخاب نا مشخص و تعریف نشده نیست بلکه تابع هنجارهای بالاتر و اراده الله است. دوره دولت اسلامی در صدر اسلام که با پیامبر شروع شد (۵۷۲-۶۳۲م) و توسط چهار خلیفه اول ادامه پیدا کرد (۶۳۲-۶۶۱م) نمونه اعلای یک دوره ی آرمانی است که در آن ارتباط بین دولت و جامعه بسیار هماهنگ بود. اصول سیاسی کلی اسلامی، امور دولت را هدایت میکرد. این اصول رهبری عادلانه، تامین ضعفا، گفتگوی انتقادی و در عین حال سازنده بین حکومت و اعضای جامعه را ایجاب می کرد.

ظهور نظام دولت- ملت جدید در کشورهای اسلامی تا حدودی محصول جابه جایی از سیاست اسلامی سنتی به حکومت سکولاری بود که خود را در سرنگونی خلیفه در ترکیه به سال ۱۹۲۴ نشان داد. حرکت قاطعانه ترکیه به سمت سکولاریسم هم به نوبه خود تبعات جدی ای در بقیه جهان اسلام داشت. اگرچه اندیشه سیاسی اسلامی، از پایان قرن نوزدهم، توسط اصلاح طلبان دینی و هم توسط سنت گرایان مورد مذاقه قرار گرفته است،

کاری که در ترکیه انجام شد کشورهای اسلامی را واداشت که جایگزین هایی را برای خلیفه بپذیرند که از اندیشه های اصیل دولت اسلامی جدا بود. از این رو، با حرکت ترکیه به سمت سکولاریزاسیون، دیدگاه های دینی مختلفی پدیدار شدند. از یک سو، اصلاح طلبان یا تجدیدنظر طلب ها سقوط خلیفه را رویدادی فرخنده می دانستند که یک سلسله کهنه و فاسد را به زیر کشیده بود. از سوی دیگر، برای مسلمانان راست کیش تر، گرایش ترکی و سستی به اندیشه غربی و رویه سکولار این دیدگاه سستی را تقویت کرد که اسلام باید به عنوان شیوه زندگی ای فراگیر که اعمال اخلاقی، سیاسی، ارتباطی جامعه را هدایت می کند حفظ شود. در واقع، چنانکه تاریخ نشان داد، برنامه فرهنگی کمال آتاتورک در ترکیه و حاکم ایرانی معاصر او، رضا شاه، نمونه تلاش برای تضعیف سیمای اسلامی مردم ترکیه و ایران بود.

برای پی بردن به تأثیرات پیوند زدنِ نگرش سیاسی غربی به منطقه ای که برای آن مناسب نیست، لازم نیست به سراغ جای دوری برویم. کافی است به وضعیت نابسامان خاورمیانه جدید نگاه کنیم. منطقه محل بقایای رژیم هایی ست که مستقیماً مبتنی بر ارزش ها و اندیشه های وارداتی غربی بودند و این اندیشه ها و ارزش ها توجیه گر اصلی موجودیت آنها بودند هم شاه ایران و هم سلاطین قبلی مصر هیچ اعتنایی به فرایندهای تاریخی تحول سیاسی خاورمیانه نداشتند و در عوض رهبران جهاد طلبی بودند که مدرنیزاسیون در مسیر غربی را تنها گزینه قابل قبول در یک جهان سکولار می دانستند حتی امروزه، اکثریت حکومت های منطقه از همین الگو تبعیت می کنند.

برای مثال در مصر، به اصطلاح مدرن پرزیدنت مبارک (که در همه اهداف عملی اش سکولار است) نماینده اکثریت مصری ها نیست. پس از به دست گرفتن قدرت در سال ۱۹۸۱ و پس از ترور پرزیدنت انور سادات توسط مبارزان مسلمان، حکومت مبارک، که در وضعیت اضطراری حکومت می کند، دادگاه نظامی ویژه ای را ترتیب داد و بسیاری از مخالفان خودش را به مرگ محکوم کرد که به زعم نیویورک تایمز، بیشترین تعداد اعدام در مصر به خاطر جرم های سیاسی در این قرن بوده است (۷). وی به دلایلی مورد انتقاد بوده

است که یکی از آنها پشتیبانی از منافع غرب، و به ویژه امریکا، در مصر و جهان عرب بوده است. دیگر اینکه دور خودش را با «چاپلوسان و رفقای نظامی» پر کرده است، کسانی که در قصرهای ساحلی به شیوه ای همچون حاکمان استعماری و پادشاهان انگلیسی می نشستند و دستور صادر می کردند».

برای مدت دو دهه، مصر یکی از بلندپروازانه ترین برنامه‌های مساعدت بهره مند بوده است، برنامه مساعدت چند میلیارد دلاری ای که امریکا، و همچنین تعدادی از دولت های محافظه کار عرب و کشورهای اروپایی در آن حضور داشتند. همه این مساعدتها برای آن بود که امنیت رژیم سیاسی کنونی قاهره را تامین کنند و، چنانکه خود مبارک گفته است، «مصر را به سمت یک اقتصاد مبتنی بر بازار بکشانند». مبارزان مسلمان خواستار آنند که در زمانی که بیش از ۲۰ درصد از نیروی کار کشور بیکار است و ۲۰ درصد دیگر هم نیمه بیکار هستند دولتی اسلامی در مصر تأسیس شود. علاوه بر این، صنعت توریسم کشور زمانی که ۲٫۲ میلیارد دلار در سال درآمد داشت، در نتیجه ناامنی و خشونت فلج شده است. در سال ۱۹۹۳، مبارک در پاسخ به انتقاد از سومین رفراندوم مستقیمی که وی تنها کاندیدای آن بود گفت «تا وقتی ثبات برقرار نشود و اصلاحات اقتصادی انجام نشوند، این بهترین شیوه حکومت کردن است»، و بعدتر درخواست تعیین نایب رئیس جمهور را رد کرد و گفت کسی که این صلاحیت را داشته باشد وجود ندارد.

در عراق، صدام حسین و در سوریه پرزیدنت حافظ اسد پیش از آنکه رهبرانی اسلامی و در پی بهروزی مادی و معنوی مردمشان باشند، مردان جاه طلبی هستند که می خواهند بر اساس اصول کاملاً غربی، از موقعیتی که دارند برای بسط قدرت شخصی خودشان و افزایش اعتبار و منزلت شان استفاده کنند. حتی کشورهای شبه جزیره عربستان، گرچه شاید اسلامی تر از کشورهای دیگر منطقه باشند، عمدتاً بر طبق قواعد غربی عمل می کنند و توانسته اند از آشفته گی های داخلی شدیدی که گریبانگیر کشورهای دیگر شده اند در امان بمانند؛ اما دلیلش فقط این است که با توزیع ثروت چشمگیر شان توانسته اند شهروندان خود را آرام نگه دارند. اما منابع دلارهای نفتی عربستان سعودی و دیگر شیخ

نشین های عرب در حال ته کشیدن است و پتانسیل یک بحران بزرگ مالی و سیاسی در حال شکل گیری است.

عربستان سعودی، اصلی ترین متحد امریکا در جهان عرب و یکی از ثروتمندترین کشورهای جهان، چندین دهه، پول خود را به طور نامحدود صرف طرح های توسعه ای نظامی با جهت گیری غربی کرده است تا جایی که بدهکاری های آن تقریباً به ۱۰ میلیارد رسیده است، و این امر ثبات مالی اش را متزلزل کرده است. احتمال کسر بودجه های بزرگ وجود دارد و ذخیره های پولی که در اوایل دهه ۱۹۸۰ به ۱۲۱ میلیارد می رسید تغییر یافته اند. رابطه خاص با امریکا بود که حکومت امریکا را واداشت با منتشر کردن اوراق قرضه غیر قابل فروش به عربستان، دلارهای نفتی را دوباره به گردش بیندازد. این رابطه استراتژیک تبدیل به یک مانع شده است و تنظیم کننده های مالی را از محدود کردن وام دادن بانک های جدید به عربستان باز می دارد. در سال ۱۹۹۳، سرمقاله ای در نیویورک تایمز، با اشاره به روابط امریکا با شاه ایران در دهه ۱۹۷۰، نگرانی واشنگتن و دغدغه وال استریت درباره عربستان سعودی را چنین خلاصه کرد: «در کوتاه مدت، این به گردش انداختن مجدد دلارهای امریکا که برای سلاح های ساخت امریکا هزینه شده اند برای اقتصاد امریکا مفید است. اما در بلند مدت، می تواند باعث دردسر شود. موازنه اقتصادی نامتعادل که به دست آمده است، به خطری برای ثبات خاورمیانه تبدیل می شود».

ولی دقیقاً همین رابطه استراتژیک خاص بود که در اوایل دهه ۱۹۹۰، این بار بین یک شیخ نشین مشکل دار دیگر، یعنی مراکش، و امریکا و اروپا برقرار شد. سلطنت استبدادی ۳۲ ساله شاه حسن دوم، شاه مراکش، که هم شاه و هم پیشوا بود، یکی از ضد و نقیض ترین بحران های دوره پسا استعماری را در آفریقای شمالی به وجود آمد او با اعمال اصلاحات بازار آزاد در اقتصاد مراکز رضایت غرب را جلب کرد و در عوض می خواست «همان نوع همکاری اقتصادی و سیاسی ای را از اروپا ببیند که مکزیک از امریکا می بیند». وقتی شاه حسن، با مخالفت با جنبش اسلامی، پیوندهای اقتصادی و استراتژیک جدیدی را با اروپا برقرار کرد، مشروعیت سیاسی و انگیزه مراکش برای یک دولت-ملت جدید برای

همیشه فروکش کرد. حسن، برای غلبه بر چالش به وجود آمده توسط یک ملت ۲۵ میلیون نفری که دو سوم آن زیر ۲۵ سال و تعداد زیادی از آنها بیکار بودند، ۱۹۹۳ مسجدی یک میلیارد دلاری را افتتاح کرد، مسجدی که به نام خود اوست و توسط معمار فرانسوی، میشل پورسو، ساخته شده است. اما تنها رهبران خاورمیانه که از این مسجد دیدن کردند نخست وزیران اسرائیل و لبنان بودند که اظهار نظر سیاسی واضحشان این بود که مراسم افتتاح «قالباً یک ناکامی قلمداد شده است».

سندروم ملی‌گرایی

ملی‌گرایی، آن جنبه‌ای از نظام دولت-ملت است که در جهان اسلام از بین ایدئولوژی‌های وارداتی بیشترین ضربه را به ثبات این کشورها زده است. در کشورهای مسلمان، تلاش‌ها برای ایجاد احساس وفاداری به موجودی که از جهت همه اهداف، بیگانه و ناسازگار است پیامدهای مخرب جدی‌ای در پی داشته است. مردم جهان اسلام بیش از همیشه با خطوط قومی، زبانی، و مالکیت قلمروهای جغرافیایی تقسیم شده‌اند و این تقسیم نتیجه تحریک کسانی است که در مسند قدرت قرار دارند. بنابراین، از قابلیت همگون‌سازی و جذب اسلام، که آن را تبدیل به نیروی متحدکننده‌ای کرده است که پشت سر یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های سیاسی تاکنون شناخته شده قرار دارد، استفاده نشده است. اسلام تابع و مادون ایدئولوژی قدرتمند ملی‌گرایی قرار گرفته است و در نتیجه، برای فهم قواعد بنیادی سیاستگذاری، هم در داخل و هم در عرصه بین‌الملل، به غرب وابسته شده‌اند.

تا قرن نوزدهم، ترک‌ها، عرب‌ها، و فارس‌ها خودشان را مسلمانانی می‌دانستند که ملیتهای مختلف دارند. وفاداری، در درجه نخست، وفاداری به اسلام بود، و نه به دولت، امپراتوری، یا خاندان. تحت نظام اسلامی امت، آنها خودشان را گروههای فرهنگی و زبانی جداگانه در چهارچوب اسلام می‌دانستند. برای مثال، هنگامی که قدرت امپراتوری عثمانی در اوج بود، گروههای مختلف ملی، از جمله عرب، از خودمختاری فرهنگی برخوردار بودند، و اقلیت‌های دینی مختلف، از جمله مسیحیان و یهودیان، خودمختار و در امان

بودند. مفهوم ملت عثمانی یا ملت عربی به عنوان کانون اصلی اتحاد و وفاداری تحت نظام دولت-ملت ابداعات جدیدی بودند که تحت تاثیر اروپایی ها به وجود آمدند. وقتی که، در نتیجه انحطاط داخلی و تاثیر بیرونی، ملی گرایی جایگزین کیش اسلام شد، رقابت بین قومی و بین ملتی افزایش یافت، و در این بین، ملی گرایی و امپریالیسم غالباً در پیمانی شوم قرار می گرفتند.

چشمگیرترین نمونه از بین نمونه های فراوان، تبادل نامه بین شریف (و بعد از ۱۹۱۶، شاه) حسین از حجاز عربی و سر هانری مک ماهون، نماینده عالی رتبه انگلستان در قاهره در سال ۱۹۱۵ بود. دومی به اولی قول یک دولت عربی متحد از فرلت تا نیل را داد، به شرطی که اعراب با انگلیسی ها بر علیه ترکها همراه شود. شریف حسین، تحت بیرق ملی گرایی عربی، و در حالی که سالانه اعانه ای به مبلغ ۲,۴ میلیون پوند از دولت انگلستان دریافت می کرد، به نیروهای تحت امر فیصل و لارنس در خلال جنگ جهانی اول دستور داد که در کنار امپریالیسم انگلستان، علیه برادران مسلمانشان وارد جنگ شوند؛ علیه تنها دولتی که قرن ها اسلام را به عنوان یک قدرت جهانی بزرگ نگه داشته بود و تنها نیرویی بود که می توانست چالشی در برابر قدرت های اروپایی باشد.

وعده انگلیسی ها به شریف حسین و ملی گرا های عرب هیچ گاه محقق نشد. به واسطه توافق سایکس پیکات در پایان جنگ جهانی اول، فرانسه و بریتانیا غنائیم امپراتوری عرب عثمانی را تقسیم کردند. اما شریف حسین به خاطر خدمت به استعمار بریتانیا، به جای آنکه پادشاه جهان عرب شود، مجبور شد به قلمرو حجاز رضایت دهد. پسر اول او، امیر فیصل، در عراق به تخت نشاند، و پسر دومش شاه اردن شد. جهان عرب، به جای استقلال و اتحاد، به تحت الحمایه ها یا به اصطلاح دولت-ملت هایی تقسیم شده بود که غالباً در حال جدال با یکدیگر بودند، چنان که اعلامیه بالفور آغاز دوره جدیدی در خاورمیانه شد.

آنچه به اصطلاح استعمارزدایی تحت لوای نظام دولت-ملت نامیده می شد سرحدات تازه ای را در جهان اسلام ترسیم کرد که هیچ یک از آنها قبلاً وجود نداشتند در بین مردمی

که تاریخی طولانی داشتند و، در مورد عربها، حتی زبان و فرهنگ مشترک داشتند، رهبران ملی رقیبی را به وجود آورد. رهایی از استعمال امپریالیسم و قدرت‌های استعماری آغازی شد بر فرآیند استعمار جدید زیر بیرق ملی‌گرایی. چنانکه یک اندیشمند غربی درباره حکومت و جامعه توجه داده است:

اگر موضوع حکومت در جامعه مسلمان تقریباً تا پایان رها شده است، دلیلش این است که هیچگاه، یا تقریباً هیچ گاه، چیزی بیش از یک امر التقاتلی نبوده است؛ هیچگاه، یا تقریباً هیچ گاه، تجلی آن جامعه، یا میل سرکوب شده آن جامعه نبوده است. پیوندها و ساختارهای اجتماعی حقیقی اسلام را باید در همبستگی‌هایش در سطح فردی یافت، نه در شاهزاده‌ها، سربازان، و مالیات‌گیران آنها.

از آنجا که افراد مسلمان خودشان را بخشی از امت می‌دانند، وقتی ارتش‌های کشورهای مختلف اسلامی علیه یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند، مشروعیت و اقتدار حکومت بیشتر تضعیف می‌شود. برای مثال، قدرت‌های استعماری اروپایی در آفریقا همواره مسلمانان را به عنوان سربازان منطقه‌ای و محلی خود علیه مسلمانان دیگر استخدام کرده‌اند. مسلمانان سومالی و گالا در نبرد با عرب‌ها و ترک‌ها در شمال آفریقا به ایتالیایی‌ها کمک کردند، مسلمانان حوسا مجبور شدند تا با عرب‌ها و ترک‌ها در شمال آفریقا به ایتالیایی‌ها کمک کردند، مسلمانان حوسا مجبور شدند تا با عرب‌های کنگو بجنگند، و سودانی‌ها در جنگ علیه ابو شیری به آلمانی‌ها خدمت کردند، چنان‌که که مسلمانان سنگالی در جنگ آزادیبخش الجزایر به فرانسوی‌ها کمک کردند. بعدتر، در جنگ ایران و عراق، و جنگ خلیج فارس، مسلمانان مجبور شدند علیه یکدیگر بجنگند، و در دخالت امریکا و سازمان ملل متحد در سومالی، سربازان پاکستانی در مقابل مسلمانان سومالی قرار گرفتند. در جامعه اسلامی، جهاد یک وظیفه مذهبی است که برعهده همه جامعه اسلامی است، اما با این اصل، با مفهوم ارتش سکولار مدرن که باید به دولت-ملت وفادار باشد در تعارض است. این تنش بی‌ثباتی بیشتری را در کشورهای اسلامی به وجود آورده است.

در چهار دهه بعد از جنگ جهانی دوم، رویدادهای تحقیرآمیزی اتفاق افتادند که بحران مشروعیت سیاسی را در جهان اسلام تشدید کردند. از جمله آن‌ها می‌توان به

شکست سلطنت سکولار در ترکیه، پاکستان، و اندونزی شکست اعراب در جنگ ۶ روزه با اسرائیل در سال ۱۹۶۷، و سپس در ۱۹۷۳، جنگ پاکستان با هند در سال ۱۹۷۱، اشغال لبنان توسط اسرائیل در اوایل دهه ۱۹۸۰، اشغال افغانستان توسط شوروی، و جنگ گسترده خلیج فارس و قتل و نسل کشی مسلمانان در بوسنی - هرزگوین در دهه ۱۹۹۰ اشاره کرد. انقلاب اسلامی در ایران برای بسیاری از مسلمانان یک تحول بزرگ تاریخی و یک نقطه عطف در مبارزه آنها علیه حکومت های نامشروع در کشورهای خودشان بود.

گفتمان ملی گرای عرب، در تلاش برای تاثیر گذاشتن بر مردم و نهایتاً تغییر پشت صحنه تحلیل واقعیت های سیاسی و اجتماعی، کوشیده است اصطلاح عربی را جایگزین اسلامی کند. اما، این واقعیت که اسلام به عنوان عنصری مهم در ملی گرایی عربی شناخته نمی شود، دو تناقض را در این ایدئولوژی آشکار می کند. نخست آنکه، جنبش ملی گرای عرب بر وحدت همه عربها بر مبنای تاریخ، زبان، منافع، و پیوندهای خونی تاکید میکند. اما جنبش ملی گرای عربی، وقتی به اعراب وطن، از خلیج فارس تا اقیانوس اطلس متصل می شود، از حیث جغرافیای دچار تناقض گویی می شود این کار، نه تنها دیگر سرزمین های عربی را نادیده می گیرد، بلکه همچنین این واقعیت را نادیده می گیرد که خود مفهوم وطن ریشه در اسلام دارد. دوم آنکه، ملی گراهای عرب در دیدگاه هایشان درباره اسلام به عنوان یک رشد اجتماعی نیز دچار تناقض هستند، زیرا اسلام عامل محرکی برای وطن عربی نیز بوده است. تفکر ناسیونالیستی به عوامل وحدت بخش خاصی، همچون زبان، تاریخ مشترک، و میراث توجه میکند اما، به دلیل مبنای سکولار ملی گرایی، اسلام را نادیده می گیرد. طنز قضیه آن جاست که آنچه قبیله های متفرق عرب پیش از تاریخ را متحد کرد و یک هویت عربی واقعی را به وجود آورد اسلام بود. فرهنگ و زبان عربی محصول اسلام اند، نه برعکس. در واقع، با آنکه نام جنبش ملی گرایی عربی متضمن این معناست که متکی به اندیشه و فرهنگ عربی است، ملی گرایی عربی بازتاب دهنده اندیشه هایی با ریشه غربی است. سکولاریسم، که اندیشه تعیین کننده جنبش ملی گرایانه است، غربی است.

جنبش ملی گرا در کشورهای اسلامی، که حول اندیشه استقلال گرد آمده اند، این واژه را آزادی از سلطه و نفوذ خارجی تعریف کردند. با این حال، این تفسیر خصلت تعیین کننده مثبتی به آن نداد. آن ها قبول نداشتند که آن خصلت تعیین کننده، اسلام است. برای مثال، ملی گراهای عرب همواره به این اندیشه اتکا کرده اند که ملی گرایی، به عنوان هویت برتر، بر دین اولویت دارد اما نمونه اسرائیل که در آن دین مبنای جنبش ملی گرایانه است، اندیشه عرب ها را نقض میکند.

وقتی ملی گراهای عرب می خواستند راه حلی برای تعارض با اسرائیل پیدا کنند، اسلام را به عنوان کمک و پشتوانه نپذیرفتند چرا که این امر باورهای سکولار آنها را به خطر می انداخت، و با این حال، با تقاضای کمک از منابع بین المللی، به اصطلاح استقلال خود را به مخاطره انداختند. یاسر عرفات و سازمان آزادیبخش فلسطینی اش به همین سندروم ملی گرایی دچارند. توافق بین اسرائیل و دار و دسته عرفات، به خاطر عرفات و همقطارانش، مشکلات هویتی، سکولاریسم، پیوند هایشان با حامیان غربی و رهبران عرب بسیار محافظه کار و فاقد مشروعیت، با بحران مشروعیت مواجه می شود. نقض دیگر ملی گرایی عربی تمایلش به یکی کردن اسلام با تاریخ عرب است، چرا که بخش عظیمی از کسانی که در تمدن اسلامی سهم داشتند عرب نبودند. مسلمانان تمدنی را آفریدند که با مسیحیان و یهودیان مدارا می کرد، و این مسئله را پیچیده تر می کند.

رهبر جنبش ترک های جوان، ضیا گوکالپ، یک متفکر ناسیونالیست ترکیه ای بود، به احیای اندیشه ملی گرا در کشور کمک کرد و در موفقیت آتاتورک در شعله ور کردن غرور ملی ترک ها نقش داشت. ملی گرایی همچنین به تعارض تقریباً اجتناب ناپذیر بین هویت ترکی و اسلامی منجر شده است. گوکالپ بیشتر به هویت قبیله ای پیش از اسلام ترکیه دلبستگی دارد تا هویت امت اسلامی. البته، او در اینجا دچار تناقض می شود زیرا خواستار دفاع از وطن است، و وطن مفهومی است که ریشه در اسلام دارد.

از نظر تاریخی، گوکالپ ترک ها را بخشی از امت اسلامی می دانست، اما تاریخ ترکها را، که وی در پیوند با تمدن بیزانسی و ایرانی می دانست، کنار گذاشت و در صدد برآمد که آموزه های تمدن غربی را پیاده کند. مدافع سکولاریسم غربی بود و ادعا می کرد که

ملت ها یا دولت های جدید نمی تواند بخشی از امت باشند، و به این ترتیب جایگاه سیاسی هویت امتی ترک ها را تضعیف می کرد. البته گاکولپ تلاش کرد که خلیفه را به عنوان راهنمایی معنوی حفظ کند اما نه به عنوان راهی برای ایجاد اتحاد سیاسی بین مسلمانان. آرمان گاکولپ این بود که وطن خودش را محافظت کند و زندگی جدیدی را برای آن وطن ایجاد کند. با اینکه این آرمان غایت از پیش تعیین شده ای نداشت، روشی منظم داشت، به واسطه همین نظم بود که وی توانست به آرمانش دست یابد. او می خواست یک نظام ارزشی اخلاقی و سکولار برای ترکیه اتخاذ کند اما در مورد بی اخلاقی فرضی دینی که بر جامعه عثمانی سستی حاکم بوده است توضیحی نداد.

سرانجام، جمهوری ترکیه به یک دولت تک حزبی تبدیل شد. پوشش اروپایی، خط لاتین، نماز به زبان ترکی، و حتی پیشنهاد تغییر در شیوه عبادت، جایگزین اعلام اسلام به عنوان دین رسمی شد، و سکولاریسم حاکم شد. اما، مصطفی کمال، وقتی هویت ملی جدید را برای ترک ها شکل می داد، از مردم عادی نظر نخواست، و همین امر فرایند سکولاریزاسیون را تضعیف کرد. غربی سازی مترادف مدرنیزاسیون شد. آموزش و پرورش تحت کنترل دولت غربی سازی مردم بود، هدف از این بود که وفاداری به هویت ملی را جایگزین وفاداری به امت اسلامی کند. قومیت به اندیشه محوری جدید تبدیل شد چرا که دین و زبان های عربی و فارسی در مدارس ممنوع شدند. ترک هایی که در این نظام جدید پرورش یافتن بسیار غربزده تر شدند، اگرچه ارزیابی موفقیت کلی اصلاحات آموزش و پرورش دشوار بود. به خاطر اینکه اصول کمالیسم و سکولاریسم در خطر قرار گرفته بودند، قانون اساسی جدیدی اعلام شد. بند دوم این قانون اساسی اعلام می کند که سکولاریسم مبنای دولت است، بند نهم استفاده از دین برای ایجاد تغییرات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، یا قانونی به منظور ترویج آن دین یا منافع شخصی یا سیاسی را ممنوع می کند. البته، در دهه ۱۹۶۰، استفاده از اسلام به دلایل سیاسی افزایش یافت. امروز، ترکیه همچنان از بحران هویت رنج می برد.

در هفتاد سال بعدی، ایران هزینه زیادی را به خاطر تناقض بین دولت سکولار که می خواست بر طبق الگوی غربی حرکت کند و دولت اسلامی مبتنی بر امت پرداخته است. از سال ۱۹۲۵، هنگامی که، عمدتاً در نتیجه تحریک و حمایت انگلستان، سلطنت ایران از قاجار به پهلوی رسید، تا انقلاب اسلامی ۱۹۷۸-۱۹۷۹، یک نظام دولت-ملت مستبد بر ایران تحمیل شد. سلطنت رضا شاه، پایه گذار سلطنت پهلوی، دوره ای سراسر غربی سازی بود. دین، که همواره بر حیات ملی حاکم بوده است، فرع بر منافع دولت قرار گرفت. رضا شاه قدرت مذهبی در ایران را به شیوه های گوناگون تضعیف کرد. برای مثال قدرت قضایی علما را سلب کرد و آن را به دادگاه های غیر دینی داد. او بسیاری از رهبران دینی و آیت الله های شناخته شده را تبعید کرد و در نتیجه، دولت نفوذ زیادی بر دستگاه اداری جدیدش و بخش اعظم جامعه شهری پیدا کرد.

ایدئولوژی رسمی رضا شاه از شکست مفتضحانه سال ۱۹۴۱، هنگامی که سربازان انگلیسی و روسی در خلال جنگ جهانی دوم وارد ایران شدند، جان سالم به در نبرد. این جریان به کناره گیری رضا شاه انجامید اما، به استثنای دوره های کوتاهی از تسامح که در آن مراجع مذهبی و همچنین نیروهای سکولار و لیبرال در به چالش کشیدن غلبه دولت و گفتمان سیاسی و حق ارتباط انحصاری آن توفیق یافتند، مفهوم ارتباط همگانی که او عرضه کرده بود در حکومت پسرش، محمدرضا، تداوم یافت. دو دهه حاکمیت رضاشاه نتوانسته بود جداسازی دین از سیاست را، به اندازه که در ترکیه تحت حاکمیت آتاتورک تحقق پیدا کرده بود، محقق کند. از سال ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳، ترکیبی از جنبش های دینی و سکولار به رهبری آیت الله کاشانی و محمد مصدق که یک ملی گرای لیبرال بود و توانسته بود به مقام نخست وزیری برسد، نه تنها با ملی شدن شرکت های نفتی ایران نبردی ضد امپریالیستی را علیه انگلستان به راه انداخت، بلکه تقریباً رژیم محمدرضا شاه را ساقط کرد، شاهی که پس از یک تلاش ناموفق علیه اتحاد سیاسی-مذهبی از ایران فرار کرده بود. البته، در سال ۱۹۵۳، کودتایی که طرح آن را سیا ریخته بود، به این دوره کوتاه واگرایی و همگرایی پایان داد و محمدرضا را به قدرت بازگرداند. چالش دوم برای قدرت دولت یک دهه بعد پیش آمد، هنگامی که امام خمینی، با بسیج مردم پشت سر مراجع مذهبی و استفاده از مجاری

سنتی ارتباط همگانی همچون مساجد، بازار، و حوزه، نبردی را علیه رژیم مستبد شاه و مدل توسعه غربی به راه انداخت و سرانجام ابتدا به ترکیه و سپس به عراق تبعید شد. به لحاظ سیاسی (و از نظر رهبری) مهم است که رهبران مذهبی شیعه توانستند استقلال خودشان را از دولت های نیمه سکولار یا سلطنتی که در گذشته شکل گرفته اند حفظ کنند. در کشورهای سنی مذهب، مانند مصر و عربستان، قدرت رهبران دینی در درون ساختار سیاسی موجود ادغام می شد، امری که استقلال اندکی را برای علما باقی می گذاشت. در ایران، دقیقاً همین قدرت کنترل و تعدیل بین علما و دولت یا سلاطین بود که به امام خمینی و دیگرانی که قبل از بودن اجازه می داد به هنگام وقوع بحران قدرت محوری داشته باشند. کل غربی سازی ای که محمدرضا در به اصطلاح انقلاب سفید خودش انجام داد نتوانست ایران را به یک نظام دولت-ملت مدرن بر اساس الگوی اروپایی تبدیل کند. علاوه بر این، تمایل طبیعی او به امریکا و برخی قدرت های اروپایی و همچنین دخالت همیشگی قدرت های خارجی در امور داخلی ایران مشروعیت دولتی را که قدرتش مبتنی بر آن بود تضعیف کرد. در واقع، انتشار مقاله ای علیه مرجعیت دینی و امام خمینی (ره)، که در ژانویه ۱۹۷۸ توسط رژیم شاه در روزنامه پیشرو تهران، اطلاعات، چاپ شده بود که خیزش انقلابی را تسریع کرد و فوران خشم عمومی را تشدید کرد، امری که در فوریه ۱۹۷۹ نهایتاً به سقوط سلطنت پهلوی انجامید.

در مجموع، عامل اصلی مبنای فرایند ارتباط و دولت را تا قبل از انقلاب اسلامی ۱۹۷۸-۱۹۷۹ تشکیل می داد. نخست آنکه، به دلیل تناقضی که مفهوم دولت-ملت ما تصور اسلامی از دولت و جامعه داشت، هیچ گاه در ایران کاملاً محقق نشد. دوم آنکه، دو مجرای ارتباطی متناقض و رقیب به وجود آمده بودند، یکی توسط دولت اداره می شود و دیگری در ریشه سنت مذهبی-سیاسی ایرانیان داشت. در حالی که دولت، با تلاش هایش در جهت مدرنیزاسیون، در کنار توسعه دستگاه اداری، نظام های دانشگاهی، نظام های ارتباطی و نظامی، رسانه های همگانی، و نظام های مدیریتی، خطوط ارتباطی خاصی را ایجاد کرده

بود، رهبران جامعه و علما کنترل بقیه نظام های ارتباطی و فرهنگی ظریف و بسیار پیچیده را در دست داشتند، بخشی که به هیچ وجه در اختیار حکومت نبود.

تا وقتی که دستگاه اداری دولت و زیرساخت ها نسبتاً کوچک بودند، می شد اعضای این دستگاه اداری را در مسیر حزب دولتی کنترل و اجتماعی کرد؛ اما با رشد جمعیت و گسترش آموزش و پرورش و نظام های اداری و نظامهای ارتباطی اداری و اطلاعاتی، ادامه روند سکولاریزاسیون به راستی دشوار شد. به عبارت دیگر، کنترل قدرت سیاسی در ایران مستلزم کنترل بر مجاری ارتباطی سنتی است نه فقط کنترل رسانه های جمعی. قدرت مراجع سنتی است که مشروعیت رسانه های مدرن را معین می کند، نه برعکس.

عنصر سوم دخالت مداوم تاریخی قدرت های خارجی در امور ارتباطی و دولتی ایران بود. این دخالت مشروعیت حکومت ها را فرسایش داده بود و به نحو عمده و حساب شده هر تلاشی را برای استقرار یک دولت مذهبی - سیاسی که می توانست مدلی برای جامعه اسلامی به طور کلی باشد سد کرده بود.

توسعه های متناظری در دیگر کشورهای مسلمان رخ داد. توسعه بعد از جنگ در کشورهای آسیای جنوبی و شرقی گواه این مدعاست. برای مسلمانانی که برای حفظ هویتشان می خواستند از هند انگلیسی بگریزند، پاکستان به عنوان یک ملجأ به وجود آمد. محمد علی جناح، رهبر جنبش پاکستان، به خاطر تفاوت های موجود در زمینه های فرهنگ، میراث، و قانون، لزوم یک ملت جدید را تفتیح کرد. با این حال، به نظر می رسد که بعد از به وجود آمدن پاکستان، عقیده اش تغییر کرد، و به اختلاف نظر در مورد اینکه مبنای قانون اساسی اسلامی است یا سکولار انجامید. انگلیسی ها یا احساس می کردند که هند باید «در کار، عقاید، اخلاقیات، و تفکرات، انگلیسی باشد» (لرد مکلولی) و هدف نظام آموزشی انگلیسی در هند این بود که انسان هایی را پرورش دهد که پیوند دهنده دولت انگلیس و مردم هند باشند. طنز قضیه اینجاست که ملی گرایی هندی از همین نظام آموزشی بالید، چراکه ملی گرایی جزء ذات آموزش و پرورش انگلیسی بود و بنابراین، به هندی ها هم رسید. این امر، نهایتاً به شکل گیری کنگره ملی هند و استقلال هند انجامید. اما مسلمانان از جانب هند هندو احساس تهدید می کردند و بر داشتن یک وطن مجزا پافشاری

می‌کردند و همین امر در سال ۱۹۴۷ به شکل گیری پاکستان انجامید. نظام آموزشی در جامعه اسلامی به بحران هویت در بین مسلمانان شتاب داد. استعمار، اندیشه های اروپایی را برای سالهای طولانی در ذهن دانش آموزان و دانشجویان فرو کرده بود و این امر چنان ریشه دوانده بود که دانشجویان و دانش آموزانی که با اسلام احساس نزدیکی می کردند و حتی تاریخ آن را نمی فهمیدند زیرا به آنها آموزش داده نمی شد. دانش آموزان و دانشجویانی که ایدئولوژی های اروپایی را می پذیرفتند در رنج بودند زیرا درباره پیشرفت های علمی و تکنولوژی در اروپا چیزی نیاموخته بودند، و از نظر رنگ پوست و پیشینه اروپایی نبودند.

پارادایم سلطه

ورود و دخالت قدرتهای بزرگ اروپایی در امور سرزمین های اسلامی تاثیر عمیقی بر رابطه بین دولت و نهادهای ارتباطی گذاشت. باید به خاطر داشت که این ایجاد مزاحمت مستقیم قدرت های اروپایی در امور جهان اسلام نشان دهنده آغاز همزمان استعمارگری و گسترش تکنولوژی های ارتباطی مدرن بود، تکنولوژی هایی مثل دریا نوردی، دستگاه های تلفن و تلگراف، حمل و نقل، و راه آهن.

ورود قدرت های اروپایی به خاورمیانه که با تلاش های پرتغالی ها برای استیلا بر خلیج فارس در قرن شانزدهم آغاز شد و بعدا با ورود هلندی ها، انگلیسی ها، و فرانسوی ها به سرزمین های اسلامی (از مصر تا هلند) ادامه یافت، دو پیامد مهم داشت. اولاً قدرت و مرجعیت دولت را در خاورمیانه اسلامی کاهش داد و آن را تابع اراده اقتصادی و سیاسی منافع استعماری کرد. ثانياً، این تأثیر استعماری باعث تثبیت سلطه ارتباطی در امور حکومت های منطقه شد و مجاری ارتباطی مدرن را هر جا ممکن بود در کنترل خود گرفت.

ورود نظام دولت-ملت در سرزمین های اسلامی و اتخاذ شدن آن، فضای بحرانی را به وجود آورد که در آن دخالت خارجی مقدمه کنترل پنهان بود. به صورت ناخودآگاه، قدرت سیاسی از جامعه و رهبران مذهبی-سیاسی به ارتش و سرآمدان اداری منتقل شد. به بیان کوتاه، نظام دولت-ملت وارد ابعاد دیگر نهادها و ایدئولوژی های غربی مدرن شد. به

طور کلی، عموم مردم سرآمدان و رهبران جدید را یا عامل قدرت های خارجی می دانستند یا عواملی که از طریق آنها نظام های جدید استعماری و سیاست های ایدئولوژیک بر جامعه تحمیل می شدند. به این ترتیب، هرگاه نظام دولت-ملت جدید در کشورهایی مثل پاکستان، ترکیه، ایران، مصر و اندونزی در جهات مدرنیزاسیون موفقیتی به دست می آورد، یک بحران جدید چندپارگی اقتصادی و اجتماعی روبه روی آن سبز می شد. خلاصه اینکه، در زیر هر فرهنگی که در حال مدرن شدن بود، یک بحران مشروعیت سیاسی رشد می کرد.

رابطه دولت و علما با بازیگران خارجی، قدرت آنها را بیشتر برجسته ساخت. حکومت، معمولاً، در برابر نفوذ سفرا و کشورهای دیگر تسلیم می شد، در حالی که علما، به رغم محدودیت ها، موضعی واضح و عملکردی مقتدرانه داشتند و در مقابل فشارهای بیرونی مقاومت می کردند. تزلزل ناپذیری علما، از طریق بسیج مجاری ارتباطی سستی، رابطه ای نزدیک بین آنها و جامعه ایجاد می کرد؛ دولت معمولاً موضوعیت خود را فراموش می کرد و از مجاری ارتباطی مدرن و رسانه های در حال ظهور برای حفظ مشروعیت خودش، جمع آوری مالیات ها، یا سربازگیری استفاده می کرد. از این رو، علما به یک مجرای ارتباطی میانی بین مردم و دولت تبدیل شدند، واسطه ای که به نفع امت و همچنین ملت عمل می کرد؛ البته، جامعه همچنان بیش از هر چیز به اسلام وفادار بود، نه ملت. بیزاری مسلمانان از دولت و امپریالیسم در چارچوب اسلامی، و نه ملی گرایانه، آشکار می شد.

باید به خاطر داشت که در هزاره ی گذشته، اسلام دست کم دو بار، در اروپا به یک قدرت نظامی، اقتصادی، فرهنگی، و علمی تبدیل شد، جایگاهی که غالباً به دشمنی و اختلاف بین این دو سبک فرهنگی انجامید. نخستین بار، این اتفاق از حدود قرن هفدهم تا سیزدهم رخ داد؛ در این زمان، در اسپانیا و سیسیل دولت اسلامی پدید آمد و گستره نفوذش به فرانسه و منطقه مدیترانه گسترش یافت. دومین بار از قرن چهاردهم تا ابتدای قرن بیستم بود، زمانی که ترک های عثمانی بر کل اروپای شرقی و مرکزی و خصوصاً منطقه بالکان ها حاکم بودند. فقدان تدریجی قدرت سیاسی و اقتصادی در جهان اسلام که با پیدایش قدر های اروپایی، خصوصاً هلند و پرتغال، و بعداً آلمان، فرانسه، و روسیه و

تجاوزشان به جامعه اسلامی پدید آمد موجی از بحران داخلی را در کشورهای اسلامی پدید آورد که تا امروز ادامه یافته است.

قدرت رو به افزایش نظامی و اقتصادی امریکا بلافاصله بعد از جنگ جهانی اول با نفوذ و دخالت در خاورمیانه و چند منطقه اسلامی دیگر هم زمان شد. سلطه شوروی بر جمهوری های آسیای مرکزی و نظام جنگ سرد بعد از جنگ باعث شد که جهان اسلام بیشتر تکه تکه شود و شکاف بین سرآمدان سیاسی حاکم و جامعه به طور کلی افزایش یابد. دخالت قدرتهای بزرگ در امور بین المللی خاورمیانه به نحو فزاینده ای شکل تثبیت شده ای به خود گرفت. در قرن بیستم، نه تنها کنترل های مستقیم، بلکه کنترل های غیر مستقیم از طریق نماینده های سیاسی، نهادهای آموزشی، رسانه های همگانی، و شرکت های فراملی به پیدایش سرآمدان تکنوکرات در بسیاری از کشورهای اسلامی انجامید و این امر باعث گسترش شکاف اقتصادی و فرهنگی شد. در واقع، از آنجا که آنها به اروپا و امریکا و وفادار بودند، تفوق آنها از خود بنیادهای دستگاه سیاسی سلب مشروعیت کرد.

اصلاح طلبان ملی گرای دوران بعد از جنگ جهانی دوم همچون محمد مصدق در ایران، جمال عبدالناصر در مصر، و سوکارنو در اندونزی، در برابر بعثی ها در عراق و سوریه تا حدودی نظام های محافظه کاری را که قدرت های اروپایی و امریکایی به جا گذاشته بودند یا توسط آنها حاکم شده بودند به چالش کشیدند و دستگاه سیاسی جدیدی را خواستار شدند. اما، چنانکه تجربه نشان داد، ایدئولوژی ها و برنامه های ملی گرایانه مدرن از ایدئولوژی نظام های غربی گرفته شده بودند و لذا نمی توانستند بسیج عمومی پایداری را در حمایت از برنامه هایشان ایجاد کنند، یا مشروعیتی را کسب کند که ادعا کنند برای حکومت بر جامعه اسلامی، نظامی مستقل و سازگار با فرهنگ آن جامعه دارد. تجدید حیات جنبش اسلامی در جهان که با انقلاب اسلامی در ایران آغاز شد، به بی ثباتی در ترکیه، که در دست افسران نظامی بود، انجامید؛ و همچنین به ترور انور سادات در مصر که دوست نزدیک امریکا بود؛ به سقوط ملی گرا های فرانسه زبان سکولاری که برای مدت سه دهه بر الجزایر حکومت کرده بودند. این واقعیت که انقلاب اسلامی ایران می خواست و

می توانست مسیر جایگزین مستقلى را برای پیشرفت جامعه ترسیم کند نه تنها استیلای ابرقدرت ها را در جهان اسلام به چالش کشید بلکه دلها را در منطقه به سمت خود کشید و مطالبات استقلال و حق تعیین سرنوشت در منطقه را که بی پاسخ مانده بودند در بسیاری از کشورها، خصوصا در بین فلسطینی ها؛ لبنانی ها، و کردها دگرگون کرد.

جنگ خلیج فارس و دخالت قدرتهای اروپایی و امریکا در حمایت از رژیم های محافظه کار و رژیم هایی که مبتنی بر نمایندگی نبودند مشروعیت دولت را در کشورهایی همچون کویت، عربستان، و عراق ضعیف تر کرد، بدون اینکه اصلاح اساسی ای انجام شود و به این ترتیب بی ثباتی این کشورها در سالهای بعدی کمک کرد. جنگ خلیج فارس همچنین نیروهای جدیدی را به وجود آورد که علیه سرآمدان محافظه کار و همچنین سرآمدان سکولار مدرن در کشورهای اسلامی آزاد شدند. این مطالبه از سرآمدان حاکم در عربستان و کویت که اصول دموکراتیک و اسلامی حکومت مبتنی بر قانون را تقویت کنند، و مطالبات مشابه در الجزایر، مصر، تونس، و پاکستان، فقط آغاز اعتراض های گسترده ای بودند که پدید آمدند و، در صورتی که بی پاسخ بمانند، نظام های سیاسی را در خاورمیانه، شمال آفریقا، و جنوب و شرق آسیا بی ثبات تر خواهند کرد.

مسئله هویت

در دوران بعد از جنگ جهانی دوم، چند پیشرفت سیاسی و مفهومی به وقوع پیوستند که باعث افزایش بحران مشروعیت سیاسی شدند. با پیروزی رمانتیسیسم و سکولاریسم بعد از انقلاب فرانسه، طبیعی گرایی بر جهان نگره غربی ها حاکم شد. در دیدگاه اسلام راجع به نظام های طبیعی و متعالی، دومی بر اولی حاکم است. بخش عظیمی از شرع اسلام به نظم اجتماعی اختصاص دارد، و امروزه دغدغه مسلمانان وضعیت مدرنیزاسیون نیست بلکه وضعیت دگردیسی است. مهمترین تفاوت بین دگردیسی و مدرنیزاسیون این است که اولین بیرون از زمان است (زیرا زمان یک مقوله فاهمه است) و دومی در زمان است. تحت تاثیر شعارهای مدرنیزاسیون، توسعه اقتصادی، پیشرفت های تکنولوژیکی، کشورهای اسلامی از این حق مردم محروم شدند که فرهنگ و تمدنی متمایز و منحصر به فرد که متعلق به

خودشان باشد بشناسند. برای سهولت دستگاه اصطلاحات و سلسله مراتب سیاسی جهانی، این کشورها را، در کنار کشورهای کمتر صنعتی شده، به سادگی، زیر مقوله مبهم جهان سوم قرار داده‌اند.

ثبات سیاسی به عنوان پیش شرط توسعه اقتصادی توجیهی بود برای نگه داشتن رژیم های سرکوبگر در قدرت، اما نظام های اقتصادی و سیاسی غالب جهان، پس از آن، مدعی حق دسترسی به منابع طبیعی ارزشمند سرزمین های اسلامی هم شدند. زیرساخت های اقتصادی کشورهایی مثل ایران، اندونزی، و عربستان بود که برای رفاه کشورهای صنعتی حیاتی بود، نه زیرساخت های سیاسی.

در دهه ۱۹۷۰، هنگامی که کشورهای اسلامی تولید کننده نفت خواستار سهم خود که حقشان بود شدند، پرزیدنت جرال د فورد تهدید کرد که حوزه های نفتی را با زور تصرف خواهد کرد. اگر در اوایل این قرن تولید و توزیع نفت و دسترسی به بازارهای جهانی بر سیاست خلیج فارس و آسیای مرکزی حاکم شد، تعیین کننده مانور سیاسی و اقتصادی ای که به جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ انجامید، برچسب قیمت نفتی بود که از حوزه های سرزمین های اسلامی خارج می شد و سرمایه مازاد بود.

در واقع، جنگ خلیج فارس اختلاف فرهنگی و تاریخی بین دولت و جامعه را در تعدادی از کشورهای اسلامی تشدید کرد. نیروهای جدیدی را ایجاد کرد که در الجزایر، تونس، اردن، عربستان، کویت، فلسطین، و تعدادی دیگر از کشورهای جهان آزاد شد.

امروزه در دوران به اصطلاح پس از جنگ سرد، که ترس از کمونیسم از بین رفته است، دولت ها و رسانه های غرب، رشد جنبش های اسلامی را یک تهدید، و یک منبع عمده بحران های ملی منطقه ای و بین المللی تصویر می کنند. برای اشاره به همه دولت ها، رهبران، و سازمان هایی که بسیاری از پیش فرض های ایدئولوژی های غربی را در خصوص سکولاریسم و نظریات توسعه به چالش کشیده اند از اصطلاح بنیادگرایی اسلامی استفاده می شود. اما این واقعیت همچنان بر سر جای خودش باقی است که بحران های عمده ای که این کشورها با آن مواجه هستند تناقضی است که مخلوق بنیادگرایی سکولار

است، بنیادگرایی ای که تاکید می کند که جهان نگره و سیاست او یک حقیقت بدیهی است و انگاره ها و فرهنگ اسلامی که در برابر مبانی وجود شناختی و معرفت شناختی این نظریه ها و شاخص ها مقاومت کرده است نادرست است. به بیان کوتاه، نظام تحمیل شده دولت-ملت، با عناصر درونی و بیرونی سلطه جویش، از جمله نهادهای حمایت کننده سیاسی و اقتصادی، منبع عمده بحران در جهان اسلام بوده و خواهد بود.

برای فهم بهتر بحران همیشگی ای که در اینجا توصیف شد و آینده آن باید به این نکته توجه کرد که از نظر تاریخی، اسلام نیروی اصلی ای بوده است که در جهان در برابر مدرنیاسیون غربی مقاومت کرده است. به نظر می رسد که همه جوامع دیگر، از جمله جوامع کمونیستی، بدون این که تقلائی چندانی بکنند تسلیم شده اند. یکی از پیامدهای انحطاط ذکر شده این است که نظام های سیاسی جهان اسلام، همچون مصر، الجزایر، سوریه، و اندونزی، که در حال مدرنیزه شدن هستند، و گاهی اوقات در جستجوی شان برای هویت و مشروعیت جدید ممکن است به سمت سوسیالیسم بروند، بازیچه نهادهای مالی و سیاسی غربی هستند. غرب، که از بازداشتن تهدید کمونیسم راحت شده است، اکنون دیدگاه انعطاف ناپذیری به توسعه در عرصه بین المللی دارد، عرصه ای که در آن، ماموریت جهانی سازی اش زیر لوای بازار آزاد (عبارتی که بعد از فروپاشی شوروی سابق جایگزین سرمایه داری شده است) و یک رژیم پولی بین المللی، می کوشد آن نظام ها را بر همه کشورها، از جمله جمهوری های جدید آسیای مرکزی اسلامی، تحمیل کند. سرآمدان حاکم کنونی در دولت-ملت های مدرن جهان اسلام، به طور حاد، به فقدان مشروعیت و تفکر استراتژیک دچارند، و دلیلش هم این است که خودشان را از جامعه بزرگتر، امت، جدا کرده اند و نماینده آرمان ها و جهان نگره های اسلام و مردم خودشان نیستند.

(این فصل چکیده ای از کتاب پروفیسور حمید مولانا، "اسلام و بحران های جهان معاصر"، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰ است. این فصل نخستین بار در کتاب "بحرانهای نامرئی" تعریف پروفیسور حمید مولانا، پروفیسور جورج گرینر، و پروفیسور هربرت شیلر، در سال ۱۹۹۶، انتشارات وست ویو، بولدر، کالرادو (امریکا) به زبان انگلیسی منتشر شد).

فصل سوم

دربارهٔ جامعهٔ مدنی

یک دهه قبل وقتی که «جنگ سرد» بین دو قطب شوروی و امریکا به پایان رسید و امید «صلح مسالمت آمیز» صحنه بین‌المللی را فرا گرفته بود، غربی‌ها به ظهور «جامعه مدنی» و «جهانداری جدید» امیدوار شدند امروز در ردیف سلسله بحران‌هایی که در این مدت نظام بین‌المللی به خود دیده است،- از جمله جنگ خلیج فارس و دخالت بیشتر امریکایی‌ها در این ناحیه، نسل‌کشی در بوسنی و هرزگوین و کوزوو، کشتار فوق‌العاده در جنگ‌های طایفه و قبیله‌ای در رواندا و سایر نقاط آفریقا، تجاوز بی‌رحمانه به مردم مسلمان و امت اسلامی در فلسطین، چچن، کشمیر، سومالی و نقاط دیگر، و اختلاف و ترور چندین دهه در ایرلند شمالی به این دو گروه ملی‌گرای پروتستان و کاتولیک، همه و همه- آن خوشبینی اولیه را در غرب به یک بدبینی و ناامیدی تبدیل کرده است. شعارهای ملی و بین‌المللی برای ایجاد یک جوّ روابط همه‌جانبه‌عناوینی مانند «پایان تاریخ»، «صلح و دموکراسی»، «نظام جدید بین‌المللی»، «کشمکش و تصادم تمدن‌ها» و همچنین «گفت و گوی تمدن‌ها» نتوانسته است، کوچکترین اثری در بهبود وضع کنونی جهانی داشته باشد. گفتمان دربارهٔ شکل بندی تازه برای دنیای جدید با موضوع‌هایی نظیر «دولت‌های باقدردن تر»، «رهبران با اقتدارتر» و «سازمان‌های جهانی مسلط تر» همراه شده است. کوشش برای خلاقیت قرن بیست و یکم در جلد قرن بیستم و سازمان‌های گذشته و زنگ زده آن که از سیستم‌های ملی و منطقه‌ای قرن هجدهم به میراث برده بود، در حقیقت سیر به سوی بی‌نظمی و قهقراست.

در این ده سال کشورهای اروپای مرکزی و شرقی، آفریقای جنوبی و آسیای مرکزی استقلال خود را- از نوع استعمار- جشن گرفتند، بدون اینکه بدانند دقیقاً چگونه این مخالفت و شورش و قیام را به یک نظام مردم‌سالار و مستقل تبدیل کنند. صدای اصلاح طلبانی مانند واکلاو هاول در اروپای شرقی، ماندلا در آفریقای جنوبی مدتها در مطبوعات و رسانه های دنیا طنین افکند، ولی موفقیت این رهبران چیزی بالاتر از تلاش نیم قرن قبل رهبران دنیای سوم، مانند گاندی، نهرو، مصدق، ناصر، سوکارنو- که علیه استعمار برخاسته، ولی به سازش با سیستم جهانی غرب عقیده داشتند- نبود. اروپای مرکزی و شرقی، آسیای مرکزی، آفریقای جنوبی، و حتی و روسیه موقعی وارد دنیای جدیدتری می شدند که همه چیز از سازمانهای اقتصادی و سیاسی گرفته تا ایدئولوژی و جامعه مدنی را امریکا و متفکین فکری و نظامی آن در اروپا فراهم کرده بودند. این کشورها در همان وضع و حالتی بودند که کم و بیش دنیای سوم پس از جنگ دوم جهانی و مبارزات ضد استعماری ایجاد کرده بود.

پس در اوضاع فعلی چه باید کرد؟ در غرب به ویژه در میان « لیبرال ها » و « محافظه کاران » اختلاف سلیقه بر سر قدرت، حجم و ظرفیت و وسعت دولت است. بسیاری از لیبرال ها عقیده دارند که دولت محدود بهترین دولت است و اگر وضع جامعه و نظام را در این موقعیت به حال خود گذارند، نه تنها رفاه عمومی فراهم خواهد شد، بلکه صلح و مساوات نیز نصیب جامعه خواهد شد، ولی همین لیبرال ها به خوبی دیده اند که چگونه در وضعیت ضعف یک دولت و حکومت مقتدر و پابرجا خون ریزی و کشتار در بوسنی- هرزگوین؛ رواندا، لبنان، افغانستان، و غیره بروز کرد و کسی به مجازات متجاوزین برخاست. در مقابل این نظریه عده‌ای از لیبرال ها و محافظه کاران یافت می‌شوند که از نظام دولت قوی که متفکر غربی توماس هابز پیشنهاد کرده بود، پشتیبانی کنند و آن را بهترین راه برای مبارزه با « وضع طبیعت »- که گروه‌ها و اجتماعات معمولاً به دریدن یکدیگر مشغول هستند- بدانند. در عین حال هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر موانع حکومتی از بین رود و دولت هایی با « حداقل قدرت »، به وجود آیند، نظام سرمایه داری « مدرن » امروزی خواهد توانست از اختلافات و اغتشاشات در جوامع جلوگیری کند. در حقیقت بحث در مورد

انتخاب بین دولت مقتدر و بزرگ و دولت محدود و کوچک و این دو نظام نیست، بلکه درد و دواها در مورد کیفیت و نوع حکومت و دولت هم هست. به اصطلاح این کیفیت خود «دولت» و «حکومت» در غرب است که مورد سوال ماست و نه اندازه و حدود و حجم و ظرفیت آن، به عبارت دیگر اگر ما به فراسوی الگوهای معمولی و متداول امروزی «ملت-دولت» و «جامعه» نیندیشیم، کیفیت جامعه مدنی مفروض را نیز نمی توانیم تغییر دهیم و اصلاح کنیم احیای فکر «جامعه مدنی» در دهه ۱۹۸۰ در اروپا و سپس در نقاط دیگر مبنی بر این بود که جامعه مدنی خواهد توانست خارج از منافع بازرگانی و بازاری سوداگران و خارج از فشار و نفوذ دولتمردان و حکمفرمایان وجود داشته باشد. چنین جامعه معدنی ایده‌آلی ممکن است، در یک اجتماع کوچک خیالی ممکن باشد، ولی در دنیای که جهانی شدن تولید و توزیع، کار و شغل، رقابت و حسودی دولتها و حکومتها با یکدیگر بیش از هر موقع دیگر افزونی یافته است، غیرممکن به نظر می‌رسد.

امروز استفاده و کاربرد واژه «جامعه مدنی» با معنای آن، در سه قرن پیش در اروپا و امریکا بسیار فرق دارد. وقتی که متفکر و فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی، آدام اسمیت که امروز در غرب به نام بنیانگذار و پدر اقتصاد کلاسیک معروف است، از «بازار» و «تبادل» کالا و پول صحبت کرد، کیفیت و حجم و اندازه بازار و اقتصاد و تجارت در قرن هجدهم تفاوت فاحشی با وضع امروزی داشت، زیرا در زمان وی این چنین شبکه های پیچیده تبادل پول و کالا و اطلاعات اصلاً وجود خارجی نداشت. مطالعه دقیق و عمیق اثر مشهور اسمیت ثروت ملل در حقیقت به جای سلسله ای از تئوری های منظم اقتصادی خواننده را با یک سلسله گفتمان های اخلاقی و ارتباطی مواجه می کند الیکس دوتوکویل نویسنده فرانسوی- که در دهه ۱۸۳۰ به امریکا سفر کرده و کتاب او، دموکراسی در امریکا زبانزد ناظران امریکا شده-، استثنایی بودن امریکا را در مقایسه با وطن خود، یعنی فرانسه کشف کرد. آزادی های فردی، اجتماعات کوچک روستایی و شهری که در آن، مردم امریکا داوطلبانه در سازمان های غیردولتی شرکت کرده، در نظام سیاسی آن روز سهمیم بودند، دوتوکویل را بسیار تحت تاثیر قرار داد و او در حقیقت اولین اروپایی بود که دموکراسی

امریکا را پدیده ای استثنایی ذکر کرد، ولی به خاطر داشته باشیم که دوتوکویل در آن دوره غیر از فرانسه و انگلستان از فرهنگها و نظامهای دیگر اطلاعی نداشت. نظریه او که تا امروز مرتب تکرار می شود، در آن موقع بر دو پایه استوار بود؛ اول، اینکه او موقعی به امریکا رفت که دموکراسی کشورش یعنی فرانسه پس از انقلاب با دیکتاتوری و خفقان و هرج و مرج مواجه بود و شعار معروف انقلاب فرانسه یعنی «آزادی، مساوات و برابری» مفهوم خود را از دست داده بود. فرانسه و در حقیقت قاره اروپا چند سال پس از انقلاب فرانسه زیر چکمه امپراتوری ناپلئون و سربازان او دوران پرتلاطم را می گذراند. موضوع دوم که دوتوکویل را به تحسین دموکراسی امریکا واداشت، مقایسه نظام دولتی و تشکل دیوانسالاری امریکا با فرانسه و انگلستان بود. مشاهدات دوتوکویل از امریکا و نظام سیاسی و اجتماعی آن، موقعی صورت می گرفت که این کشور فقط ۱۳ میلیون جمعیت داشت و زندگی اکثریت مردم کشاورزی و روستایی بود و امریکا هنوز وارد عصر انقلاب صنعتی نشده بود.

امید و اعتماد روشنفکران مارکسیستی و دست چپی اروپای مرکزی و شرقی به جامعه مدنی که حکایت از دلسردی و نارضایتی آن ها از فروپاشیدگی نظامهای خود بود و جشن دولتمردان و روشنفکران محافظه کار غرب- مانند فراکنسیس فوکویامای امریکایی که «پایان تاریخ» را رهایی جامعه شوروی و اروپای مرکزی و غربی از کمونیسم و مشارکت آنان را در اردوگاه لیبرالیسم می دید-، بسیار ساده لوحانه و داستانی خوش باورانه بود. این نظریه که کمونیست ها «جامعه بسته» خود را رها کرده، به «جامعه باز» غرب رو آورند، یک اشتباه و غفلت حرفه ای و علمی بود، زیرا جامعه باز به عنوان یک نظام محسوب نمی شود. مشکل بزرگ در اروپای مرکزی و شرقی این بود که آنها می خواستند با حفظ جامعه آزاد، جامعه مدنی را خلق کنند و این کار با مقاله نوشتن و سخنرانی و گفتمان عملی نمی شد. نظام اروپای شرقی و مرکزی پاشیده شده بود و تشکیل جامعه مدنی بدون نظام جدید که معلوم نبود چیست در یک «محیط باز» امکان نداشت. تحریر قانون اساسی جدید درد این کشورها را درمان نمی کرد و همانطوری که یکی از روشنفکران غرب، جیمز ماریسون، در مجموعه «گزارش های فدرالیست» جمهوریت امریکا نوشت؛

برای اینکه قانون اساسی زنده مانده، عملی شود، باید نخست حقایق و واقعیت های اجتماعی را در جامعه خلق کرد.

نوشتن قانون اساسی شاید کمتر از شش ماه طول بکشد، ولی تحکیم و استقرار یک نظام اقتصادی جدید کمتر از شش سال عملی نخواهد بود. در غرب، هم مدنیت و هم جامعه مدنی در قرن بیستم مورد حمله و تجاوز دو نوع فکر و سیاست شدند، حمله و هجوم اولی را زمامداران و احزاب مستبد سوسیالیست و کمونیست در این جوامع صورت دادند و تهاجم دومی را دولت های محافظه کار افرایمی مانند دولت مارگارت تاچر در بریتانیا و دولت هایی مانند ریچارد نیکسون و رونالد ریگان در امریکا کردند. احزاب سوسیالیست و کمونیست سازمان های مدنی موجود در غرب را برای تحصیل قدرت اجتماعی مانع می دیدند و نوع دومی جذب فرد و دولت به چیز دیگری اعتقاد نداشت. در هر دو سیستم مفهوم «جامعه» در درجه دوم گفتمان و سیاست گذاری، پس از مفهوم «دولت»، «فرد» و «حزب» قرار گرفت.

به مدت دو قرن از اوایل قرن نوزدهم اندیشه اجتماعی و سیاسی غرب توجهی به مفهوم و معنای اولویت جامعه نکرد. دولت، بروکراسی، احزاب، امپراتوری و اقتصاد، مقولات و موضوعات روز اندیشمندان بودند. با شناخت تدریجی افول جامعه از واسطه قرن بیستم نظریه پردازان و متفکرین غرب متوجه مفهوم «جامعه» شدند، ولی در ورود این لغت به گفتمان دولتمردان، بازیگران سیاسی، سیاستگذاران و رهبران احزاب، به طور اجباری و موقعی آغاز گردید، مثلاً در مورد نظام ابرقدرت شوروی و اقمار «ملت-دولت» آنها که در حال سقوط بودند، روشنفکران، دولتمردان و سیاستگذاران غرب می بایست مفهوم و شعار «جامعه مدنی» را از زیر خاکستر اندیشه های غرب بیرون آورده، زنده می کردند.

نگاهی گذرا به کتابخانه ها، آرشیوها و فصلنامه های علمی در رشته های علوم سیاسی، جامعه شناسی، اقتصاد، ارتباطات و فلسفه به خوبی نشان می دهد که چگونه در موسسات فرهنگی و محافل دانشگاهی و علمی غرب، واژه جامعه مدنی ترویج و توسعه

پیدا کرد و چگونه این جریان را به زودی و اغلب تقلیدی، روشنفکران و روزنامه‌نگاران و فرهنگیان کشورهای شرقی و همچنین مسلمان دنبال کردند. از جنبه کمیت مطمئناً می‌توان گفت که آثار مربوط به جامعه مدنی یکی از بزرگترین گروه نوشته‌ها و مطالعات علوم اجتماعی غرب در دهه آخر قرن بیستم بوده است. در اینجا قبل از اینکه به تفصیل به نظریات غرب در مورد جامعه مدنی بنگریم، اشاره‌ای مختصر به رشد و پرورش این فکر در اروپا و امریکا لازم به نظر می‌رسد.

جامعه مدنی یک تصور، یک فکر، یک عقیده و یک نظریه روشنفکرانه در غرب است که ریشه‌هایی در رنسانس اروپا و بیداری آن قاره دارد. جامعه‌ی مدنی، اروپای مدرن را از اروپای قرون وسطی جدا می‌کند، عالمیت غرب را با جهالت غرب، مدنیت غرب را با وحشی‌گری غرب و قانون غرب را با بی‌قانونی غرب فرق می‌نهد. جامعه مدنی بحثی غربی است و یکی از روزنه‌های غرب در جستجوی جامعه مطلوب است. جامعه مدنی، یک حکمت الهی برای «ترقی و پیشرفت» در غرب است. تناقض آن، با تصور دیگر غرب درباره مرکزیت حکومت، ایدئولوژی خردگرایی و معنای قدرت در ترقی و پیشرفت بشر بسیار واضح است. به عقیده نویسندگان غرب اولین باغچه جامعه مدنی غرب با افکار رنسانس گل کرد، زمانی که ماکیاوولی و متفکران دیگر اروپا فرمول شهروندی، اطاعت از قدرت و معنای آن را از جوانب نظری و عملی طرح کردند. با نظریه پردازی‌هایی که در مورد تئوری حکومت و دولت، به ویژه در مورد قراردادهای اجتماعی، در قرن هفدهم در اروپا شروع شد، بحث درباره جامعه مدنی در آثار متفکرانی مانند توماس هابز و جان لاک تجلی بیشتری یافت. جامعه مدنی برای اندیشمندان آن دوره اروپا، نظم‌ی بود که نه تنها در مقابل «نظم طبیعی» بلکه در رویارویی با «وحشیگری»، «استبداد»، و «روابط فئودالی» قرار داشت. با انقلاب صنعتی و توسعه سرمایه داری جامعه مدنی به جامعه سوداگری و بازرگانی تبدیل شد و سیر «بازار» و بخش اقتصادی و مالی در شکل‌گیری جامعه را نظریه پردازان روشنفکر اسکاتلندی مطرح کردند و بدین‌سان جامعه مدنی با آزادی، بهره و منفعت مترادف گردید. آنچه این متفکران بدان توجه نکردند، تمایز جامعه مدنی از

حکومت و دولت بود. این کار باید با نوشته های هگل انجام می شد. جامعه مدنی بنابراین نه تنها خارج از حکومت و دولت قرار داشت، بلکه در رویارویی با دولت و حکومت بود. هگل ابعاد اخلاقی جامعه مدنی را مورد مطالعه قرار داد. برای او جامعه مدنی یک فضای کاملاً خودخواهانه، تماماً رقابتی و پر از عقده های فردی و گروهی بود. از نظر او حکومت می توانست از جامعه مدنی عبور کرده، یک جامعه اخلاقی متعالی خلق کند که کاملاً تحت قانون باشد. مارکس حرفهای هگل را گرفت و با پیچاندن آن، ادعا کرد که جامعه مدنی یک جامعه « بورژوا » بیشتر نیست. در حالی که اندیشمندان غرب در قرن هجدهم و نوزدهم مانند آدام فرگوسن، توماس پین، و الیکس دوتوکویل جامعه مدنی را بستری برای مردم سالاری، دموکراسی و کثرت گرایی پلورالیسم دیدند که با استعداد و تک فکری گری در مبارزه است، نویسندگان دیگر اروپا در آثار خود به تمجید از دولت های قوی ملی ادامه دادند. در غرب مفهوم جامعه مدنی مجدداً در قرن بیستم با نوشته های کسانی مثل آنتونیو گرامشی از ایتالیا زنده شد. گرامشی که خود یک مارکسیست بود و افکارش درباره « دموکراسی » و « پلورالیسم » تا اندازه ای مبهم بود، ادعا کرد که رقابت بین جامعه مدنی و دولت و حکومت بالاخره به افول هر دو خواهد انجامید. به مدت چندین دهه، به ویژه در دوره جنگ سرد بین دو اردوگاه کمونیسم و کاپیتالیسم، عنوان و مفهوم جامعه مدنی به فراموشی سپرده شد و تاکید بر « جامعه دموکراسی کاپیتالیسم » و « جامعه دموکراتیک سوسیالیسم » بود. با سقوط شوروی و اقمار آن با بحران سیاسی و اقتصادی جامعه اروپای غربی و اتحادیه اروپا و امریکا، با دیگر دغدغه جامعه مدنی بحث روز گردید. امروز مارکسیست ها و دست چپی ها دانایی و نادانی خود را تحت موضوع « جامعه مدنی » و گرایش به این موضوع پنهان می کنند، در حالی که میانه روها و دست راستی های موسوم به لیبرال، در غرب آن را بهانه نظر پردازیها، عذرخواهی ها و دخالت های خود، قرار داده اند.

فروپاشی شوروی و سقوط دولت های کمونیست اروپای مرکزی و شرقی و بحثی که در میان نویسندگان و روشنفکران این مناطق درباره جامعه مدنی به مثابه یک چارچوب

جدید برای رهایی از سلطه گرایی های دهه های قبل شروع شده بود، این فرصت را به امریکا و سیاستگذاران آن داد تا با استفاده از مدلولات جامعه مدنی نفوذ خود را در جماهیر سابق تحت تسلط شوروی و به ویژه در اروپا مستحکم کنند. این آغاز یک سلسله از فعالیت های امریکا در این مناطق شد.

دخالت های غرب، به ویژه امریکا در امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و نظامی بسیاری از کشورهای آسیایی، آفریقایی و امریکای لاتین،- از جمله روسیه، اروپای مرکزی و شرقی و جمهوری های آسیای مرکزی- همیشه از شعار های جامعه مدنی، دموکراسی و توسعه سیاسی به عنوان یکی از مهم ترین ابزار و آلات جهانشمولی و لیبرالیسم نو یا تجددگرایی جدید و آزادیخواهی تازه استفاده کرده است. تسلط و استیلای قدرت های غرب در این مناطق و دست اندازی های چند دهه اخیر امریکا در کشورهایی مثل فیلیپین، شیلی، نیکاراگوا، هائیتی، آفریقای جنوبی و مناطقی مانند بالکان، خاورمیانه، خلیج فارس و آسیا،- پاسیفیک، این استراتژی «جامعه مدنی کردن» و «دموکراسی سازی» را به خوبی نشان می دهد. دخالت در نهضت های استقلال طلبانه و ضد استعماری اصیل این کشورها و مناطق و کوشش در خلق چالش های جدید آزادی خواهانه غرب نما در بین نخبگان و طبقه مرفه و متوسط این کشورها، چیزی جز پیوند دادن این ممالک به بلوک و شبکه جهانشمولی اقتصادی و سیاسی جدید نمی باشد. امریکا و اتحادیه اروپا موقعی از پشتیبانی استبداد و اقتدارگرایی فردی و خانوادگی در امریکای لاتین و آسیای شرقی و نژاد گرایی و پاکسازی نسل ها در آفریقا و اروپای مرکزی دوری جستند که نهضت های آزادی خواهانه اصیل در این کشورها به منظور تدوین و تکمیل دموکراسی و مردم سالاری ویژه خود، نظام سرمایه داری و دموکراسی لیبرالیسم انحصاری جهانی را که غرب در مرکزیت آن قرار دارد، مورد تهدید قرار دادند.

نگرانی غرب در این کشورها تغییرات سیاسی و تعویض کابینه و دولت ها و جابجایی نخبگان حاکم بر نظام نیست. هراس اصلی غرب در این است که مبدا نظام اجتماعی تغییر یابد و با تغییر آن، تثبیت اجتماعی رنگ روی خود را عوض کرده، به تزلزل بيفتد. طبیعت جامعه مدنی به مثابه چرخ دموکراسی و مردم سالاری با نظام اجتماعی

جهانی و ملی ارتباط دارد. نظام اجتماعی و دیدگاه ما درباره جامعه و خود و دیگران و به طور خلاصه دیدگاه ما، درباره این دنیا و آخرت سیستم‌های اقتصادی و سیاسی را به وجود می‌آورد. نه تولید و تکثیر و توزیع و نه دولت و سیستم سیاسی به تنهایی عامل اصلی جوامع بشری نیستند. شکاف‌های موجود اقتصادی در جهان و در سطح ملی و منطقه ای با مفاهیم و معانی غرب در مورد جامعه، توسعه، ترقی، رفاه و سعادت و مدنیت و آزادی رابطه مستقیم دارند. گزارش دهه اخیر سازمان ملل متحد که اداره برنامه توسعه این سازمان تحت عنوان «گزارش توسعه انسانی» منتشر کرده است، یک دورنما و تصویر از فقر در دریای ثروت است.

بر طبق این گزارش ۸۳ درصد از ثروت دنیا بین کشورهای شمالی (امریکا و اروپا) که فقط ۲۰ درصد جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، تمرکز یافته است. این اقلیت شمال جهان که دنیای غرب را تشکیل می‌دهد، ۸۳ درصد تولیدات ملی دنیا، ۸۱ درصد تجارت دنیا، ۹۵ درصد بانک‌ها و موسسات پولی و بازرگانی جهان، ۸۰ درصد پس انداز دنیا و ۸۱ درصد از سرمایه گذاری داخلی و ۹۴ درصد از تحقیقات و توسعه جهانی را در دست دارند. این اقلیت غرب ۷۰ درصد انرژی دنیا، ۷۵ درصد فلزات دنیا، ۸۵ درصد جنگل‌های دنیا، ۶۰ درصد آذوقه و خوراک موجود در دنیا را مصرف می‌کند و این در حالی است که ۲۰ درصد طبقه پایین‌ترین دنیا فقط مالک و صاحب ۱,۴ درصد از ثروت جهان می‌باشند.

مفاهیم کنونی بین المللی که آفریدهٔ قدرت‌های غرب بوده است، به نام ملی‌گرایی، آزادی و استقلال ملی، حاکمیت ملی و حقوق بین المللی، سرزمین‌های آسیایی و آفریقایی و امریکای لاتین و به ویژه دنیای اسلام را تکه تکه کرده، به تفرقه انداخته، در حالی که خود از «ایالات متحده» و «اتحادیه اروپا» جوامع جامع تر و بزرگ تر صحبت می‌کنند. گفتگوی جامعه مدنی امروز را غرب در محیطی تشویق و ترویج می‌کند که این شکاف‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در نظام جهانی استقرار یافته، خشونت و تجاوز جایگزین عدالت اجتماعی گردیده است. بسیاری از متفکران و اندیشمندان قرن نوزدهم و بیستم در غرب نظریات مختلفی در باره نخبگان جامعه داده اند، ولی اکثر باتفاق آنها در

یک موضوع مشارکت دارند که یک اقلیت کوچک توانسته است، با روش های مختلف مشروع و نامشروع اراده و خواسته های خود را بر دیگران - یعنی اکثریت جامعه - تحمیل کنند. امروز مفهوم جامعه مدنی وسیله شده است که اقلیت کوچک جهانی - که نخبگان دولتی و اقتصادی غرب در بالای این اهرم قرار دارند - سیاست ها و اهداف خود را به دست نخبگان آماده و تربیت شده یا شیفته غرب به اکثریت مردم و قشرهای پایین تحمیل و نظام اجتماعی را تثبیت کنند.

نظام دولت ملی ممالک متحده امریکا، تنها امپراتوری عصر ما، به علت تحولات سیاسی و اجتماعی و اخلاقی داخلی و خارجی ممکن است، رو به افول گذاشته، بدون شک بر اثر دگرگونی های دو دهه اخیر ترک خورده، تزلزل پیدا کرده باشد، ولی سلطه گرایی و برتری طلبی امریکا در جایگاه تنها ابرقدرت، نه تنها آرام تر نشده، بلکه حتی تشدید یافته و تغییر اسم داده است. امپراطوری امریکا در حال حاضر کوشش دارد، نقش خود را در صحنه جهانی دوباره تعریف کند، ولی ما نباید این رهبری جهانی امریکا را در سلطه گرایی و برتری طلبی با نظام فرا ملی و فراملتی که در حال تکوین است، اشتباه کنیم؛ شکل گیری اجتماعی و اقتصادی جدیدی که در سطح فراملی و جهانشمول نطفه گذاری شده، با طبقه نخبگان و مدیریت ویژه و ایدئولوژی مخصوص خود، جایگزین زیرساخت نظام ملی خواهد شد.

ایدئولوژی «دموکراسی لیبرال» از قرن هفدهم تا قرن بیستم میلادی در غرب ابزاری بود که در نتیجه مبارزه طبقه جدید سرمایه دار علیه دو گروه دیگر در جامعه به وجود آمد؛ یکی طبقه فئودال و آریستوکراس و ایدئولوژی آن بود و دیگری طبقات پایین و قشر عظیم جامعه که هنوز به طرف سرمایه داری جدید صنعتی کشیده نشده بودند. دموکراسی لیبرال، فلسفه و دکترین «قانون طبیعت» را جایگزین «حقوق خدادادی» طبقه آریستوکراس که با کلیسای مسیحی پیوند داشت، نمود و سپس این «حقوق طبیعی» را به قراردادهای اجتماعی در جامعه تبدیل کرد. جابه جایی ایدئولوژی و فلسفه ای و مکتبی موقعی صورت گرفت که اقتصاد دوره قرون وسطای اروپا به بازارهای بزرگ مبادلاتی و تجارت صنعتی تبدیل شد. این تغییرات مساوات و برابری قانونی در جامعه ایجاد کرده، با لغو فئودالیسم و ظهور دوره

صنعتی حق مالکیت را در طبقات دیگر مستقر نمود و بدین ترتیب دولت دارای قدرت موروثی و خدادادی جای خود را به حکومت و نظام مبتنی بر قانون مدنی و آزادی های فردی داد.

در اینجا باید یادآوری کرد که اروپای قرون وسطی تا قرن هفدهم میلادی با مقایسه با دنیای اسلام در آن زمان تفاوت کلی و فاحشی داشت، در حالیکه قوانین جامع فقهی و شرعی پایه های جوامع اسلامی و تا حد زیادی شکل اقتصادی و سیاسی این دوره را در شرق و در شبه جزیره اسپانیا و قسمتی از جزایر مدیترانه تشکیل می داد. نظام قضایی مشخصی که حقوق افراد و گروه ها را در نظام اجتماعی اروپا تعیین کند، در آن زمان نمو و گسترش نیافته بود. اتحاد کلیسای مسیحیت با سلطنت و فئودالیسم و عدم وجود قوانین جامع شرعی و عرفی یا مدنی سد بزرگی در پیشرفت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اروپا شده، طبقه اشراف و فئودالیست اروپا که سیستم ویژه ای را در تاریخ ایجاد کردند، در حقیقت مانع اصلی گسترش سرمایه داری و روشنفکری این قاره بود. به همین سبب در طول تاریخ نظام اشرافی و آریستوکراسی فئودالیسم به شیوه اروپا هیچ وقت در دنیای اسلام به وجود نیامد و تا اواسط قرن سیزدهم میلادی نظام جهانشمول اقتصادی در کارکرد یک نظام جهانی قبل از سرمایه داری صنعتی کاملاً در دست مسلمانان بوده، از کرانه های مدیترانه در ایتالیا تا بنادر چین در شرق توسعه داشته است. فئودالیسم آن طور که کارل مارکس و همفکران او نوشته اند- و آن را یک پدیده اقتصادی و تولیدی دانسته اند- نبود، بلکه یک نظام ترکیب شده از فلسفه و افکار و مذاهب مسیحی آن زمان و یک سیستم ویژه اقتصادی و سیاسی اروپا به شمار می رفت. ظهور مکتب های جدید فلسفه در اروپا مبنی بر آزادی فرد و گسترش روشنفکری یا روشنگری در قرن هفدهم در حقیقت واکنش های نظری و عملی علیه نظام عقب افتاده فئودالیسم و ایدئولوژی آن- که مانع رشد و نمو جوامع اروپایی بود- می باشد. قوانین حاصله از این مکتب های فلسفی و نظام های به وجود آمده قضایی، سیاسی و اقتصادی در نتیجه این روشنگری پایه های اصلی جامعه مدنی را در اروپا بنا نمود.

از دیدگاه توماس هابز، فیلسوف و متفکر قرن هفدهم اروپا، دنیا و جامعه عالمی است که از اتم های انبوه که فقط بستگی و رابطه خارجی با هم دارند، تشکیل شده و نظریات اجتماعی یا تئوری اجتماعی عبارت است از افرادی منزوی که با قانون مبادلات اقتصادی و بازاری به یکدیگر وصل شده اند و رفتار آنها تحت نظری حاکمی که دولت نامیده می شود، کنترل و تنظیم گردیده تا باعث دریدن و انهدام یکدیگر نشود و تحت این وضعیت حق طبیعی مالکیت خصوصی تضمین می شود. هابز در نوشته های خود آزادی را نوعی حرکت مکانیکی تعریف می کند. از دیدگاه هابز افراد پیش از انتقال و ارتقا از وضع طبیعی به جامعه مدنی، دارای آزادی مطلق هستند، ولی سوالی که پیش می آید، این است که در وضعیتی که جامعه، قانون، و تشکیلات و سازمانهای اجتماعی و سیاسی وجود نداشته باشد، آیا آن آزادی هرج و مرجی بیش نیست؟ نظر اخلاقی هابز بر پایه قدرت استوار است و قدرت به مثابه ابزار تعریف می شود و ارزش ها از نگاه او یک روند معاملاتی و داد و ستد را دارند. قدرت و مادیات اهرم های اصلی اثر مشهور او در کتاب لویاتان تشکیل می دهند.

روشنگری و روشنفکری قرن هجدهم است که با انقلاب فرانسه همراه بود، نه تنها نیروی تازه ای به طبقه جدید سرمایه داران داد، بلکه امید و آرزو های نوینی در طبقات پایین و قشر اکثریت بزرگ جامعه به وجود آورد. بررسی و مطالعه دقیق آثار و افکار لاک، بورک، میل، دوتوکویل، وانر و روسو و سایر اندیشمندان دموکراسی در غرب نشان می دهند که این عده همگی نه تنها با حقوق و آزادی افراد و توده های مردم و اراده عمومی در سطح جامعه سروکار داشتند، بلکه تاکید آنها بر احداث و تاسیس و برقراری نظام های سیاسی ای بود که با توافق مردم اصولی ترین آزادی ها را که حق مالکیت و آزادی بازارها باشد، حفظ کنند. به خاطر داشته باشیم، وقتی که لاک از «حکومت اکثریت» نام برد، منظور انحصاراً طبقه مالکان خصوصی بود. لاک نیز مانند هابز حامی و طرفدار حق سیاسی کسانی که ملک نداشتند، نبود.

جان آدامز یک دهه بعد از جنگهای استقلال امریکا اظهار داشت:

لازم است حقوق شهروندان که با آزادی رابطه کامل دارد، حفظ شود، اگر حقوق آنها حفظ نشود، فوراً از دست آنها گرفته شده، فقیر خواهند شد و به جای آن دزدان مال دیگران را خواهند دزدید و این آزادی و نه حق مالکیت را تضمین خواهد کرد.

به عقیده آدامز «ثروتمندان و آنها که در رفاه و توانایی متولد شده اند» باید به صورتی دولت را در دست داشته باشد. جیمز مادیسون، متفکر و سیاستمدار امریکایی به خوبی پیش‌بینی کرد که حکومت مالکین و ثروتمندان و نخبگان سیاسی با اصل حاکمیت عمومی در تضاد بوده، نظام سرمایه داری در اواسط قرن نوزدهم و قرن بیستم با بحران مواجه خواهد شد.

با گسترش و پیروزی طبقه سرمایه دار و متوسط در قرن نوزدهم و افول نظام فئودالیسم و ملوک الطوائفی در اروپا و با افزایش جمعیت شهروندان در اثر مهاجرت روستاییان به شهرهای صنعتی این بار خطر بزرگ و تهدید جدید از ناحیه طبقه پایین متوجه طبقه سرمایه دار و متوسط بود. فضای جامعه مدنی متأثر از اندیشه‌های هابز و لاک در فعالیت‌ها و فضای اقتصاد سیاسی بود، ولی برای نسل بعدی متفکران و اندیشمندان اروپا و آمریکا مانند جرمی بنتام، جیمز میل، جان استوارت میل مشکل جامعه مدنی غرب- که کوشش داشت حقوق مالکیت و آزادی افراد را حفظ کرده- در تناقض حاصله از ایدئولوژی سرمایه داری و خواسته‌های قشر عظیم مردم مبنی بر مساوات و عدالت اجتماعی و مشارکت سیاسی بود. مشکلات این دانشمندان در قرون هیجدهم و نوزدهم در مورد جامعه مدنی شباهت زیادی به نگرانی صاحب‌نظران قرن بیستم، افرادی نظیر ساموئل هانتینگتون، داشت که در گزارشی که برای «کمسیون سه جانبه» از نخبگان جهانی در مورد «بحران دموکراسی» تهیه کرده بود، به صورت آشکار اظهار داشت که گرچه سرمایه داری از دکتترین دموکراسی لیبرال مشروعیت کسب کرده است، ولی «دموکراسی بیش از حد» تهدیدی برای کاپیتالیسم شده است.

مفهوم جامعه مدنی که در آن، اقتصاد و فعالیت‌های اقتصادی و نهادهای مربوط به آن، جنبه‌های وسیعی از این مفهوم را داراست و به طور رسمی اقتصاد و نهادهای مربوط به آن

از سیاست و دولت جداست، یک پدیده کامل از سرمایه‌داری و غربی است. در اندیشه دموکراسی لیبرال، اقتصاد از سیاست مجزا است. در جوامع قبل از سرمایه‌داری در اروپا روابط اقتصادی در بستر ساخت اجتماعی نهاده شده بود و بنابراین اقتصاد سیری طبیعی کرده بود و با امور سیاسی و اجتماعی آمیخته بود. با ظهور و گسترش سرمایه‌داری در شکل یک نظام این معادله اجتماعی به هم می‌خورد و اقتصاد دیگر در چارچوب نظام اجتماعی نیست و همانطور که کارل پولیانی، یکی از متفکرین غرب در اثر مهم خود تحول و تغییر عظیم نشان داده است، بازار تعیین‌کننده و شاخص همه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زندگی و از جمله دولت و حکومت می‌شود. در این صورت این جدایی اقتصاد از سیاست در حقیقت یک ادعای ناصحیح و این نظریه که فعالیت‌های سیاسی در حکومت و جامعه سیاسی و فعالیت‌های اقتصادی در جامعه مدنی قرار دارد، مصنوعی و رویایی بیش نیست.

نظریه و تئوری گرامشی درباره ظهور جامعه مدنی و پیدایش سلطه‌گرایی به صورت یک طبقه حاکم که توافق آن، از درون خود جامعه مدنی کسب شده است، دقیقاً برپایه این جدایی اقتصاد از سیاست در نظام سرمایه‌داری می‌باشد. در نگاه گرامشی این سلطه‌گرایی در جامعه مدنی نهفته است، جایی که اقتصاد به بخش خصوصی انتقال یافته است. در چنین نظامی طبقه حاکم احتیاجی به اینکه دولت و امور سیاسی را اداره کنند، ندارند و سرمایه‌داران که در بخش اقتصادی فعالیت دارند، الزاماً تصدی جامعه سیاسی و دولت را که خارج از فضای جامعه مدنی می‌باشد، دارا نمی‌باشند، زیرا مفهوم دولت در نظریات گرامشی تحت نظام سرمایه‌داری وسعت بیشتری پیدا می‌کند و شامل نهادهای رسمی دولتی (جامعه سیاسی) و نهادهای خصوصی اقتصادی و غیر دولتی (جامعه مدنی) می‌باشد از آنجایی که سلطه‌گرایی و برتری طلبی در نظام سرمایه‌داری حکمفرما می‌باشد، نخبگان اقتصادی لزومی نمی‌بینند که خود، در رأس دولت باشند و این وظیفه و تکلیف-مردم‌سالاری و دموکراسی محدود و انحصاری- با توافق به بازیگران سیاسی واگذار می‌کنند. نتیجه اینکه رابطه بین سرمایه‌داری و دموکراسی در غرب همراه با تناقض است، زیرا دموکراسی تقاضا می‌کند که خواسته‌هایی که در فضای سیاسی مطرح می‌شود، در فضای

اقتصادی انعکاس یابد و مدیریت این گونه درخواست ها باید همیشه منافع نظام سرمایه داری را در نظر داشته باشد. پارادوکس جامعه معدنی در این است که گرچه آغاز سرمایه داری در غرب با طلوع دموکراسی همراه بود، اکنون این خود سرمایه داری است که مانع دموکراسی می باشد. مردم سالاری جای خود را به دموکراسی نخبگان داده است و این دموکراسی محدود و انحصاری اکنون تحت عنوان جامعه مدنی به جهانشمولی گرایش پیدا کرده است.

این جهانشمولی از دو طریق در سطح بین المللی رواج پیدا کرده است و هدف اصلی آن، ترویج جامعه مدنی و دموکراسی در چارچوب دنیای غرب میباشد. در مرحله اول، دول غرب از جمله امریکا سازمان های شبیه به سازمان های ملی اعطای دموکراسی و غیره تاسیس کرده اند. مثلاً دولت انگلستان سازمان نیمه دولتی به نام « بنیاد وست مینستر » و دولت کانادا مرکزی به اسم « مرکز بین المللی برای حقوق بشر و توسعه دموکراسی » و دولت های آلمان و ژاپن و سوئد بنگاه های شبیه به آن ها تشکیل داده اند که اهداف اصلی آنها تغییر محیط سیاسی کشورهای دیگر و دخالت و ترویج دموکراسی و حقوق بشر در آسیا و آفریقا و امریکای لاتین می باشد. در مرحله دوم فعالیت سازمان های بین المللی دولتی و غیردولتی، از سازمان ملل متحد گرفته تا بانک جهانی و از یونسکو گرفته تا سازمان عفو بین المللی می باشد که در دهه های اخیر دوایر ویژه دموکراسی و جامعه مدنی و حقوق بشر ایجاد کرده اند و فعالیت آنها در این رشته ها افزونی یافته است. انتظار می رود که با آغاز قرن بیست و یکم میلادی فعالیت سازمان های فراملی و بین المللی و چند ملیتی به پشتیبانی از مفاهیم و برنامه های گسترش یافته در غرب، برای توسعه سیاسی امریکا و اروپا تشدید یابد.

موضوع دموکراسی محدود و حساب شده را که امریکا به نمایندگی نخبگان فراملی ترویج داد، با ظهور و گسترش نظام جدید جهانی ارتباط مستقیم دارد. به نظر می رسد که نظام امریکا آخرین امپراتوری ای است که با یک دولت واحد ملی به وجود آمده، اداره می شود. جهانشمولی اقتصاد و تولید و کار، مفهوم و کارکرد دولت- ملت یا دولت ملی را زیر

سوال قرار داده و بدون شک دایره فعالیت آن را بدون وابستگی به نظام جهانی محدود کرده است. همانگونه که اقتصاد کنونی دنیا تحت فشار جهانشمولی تغییرات کلی پیدا کرده است، نظام جهانی سرمایه‌داری هم سعی دارد که تحولات اجتماعی و سیاسی اساسی که منطبق با جریان‌های اخیر چند دهه اخیر می‌باشد، به وجود آورد. نظام و دولت‌های ملی از بین نرفته‌اند، ولی از قدرت آنها کاسته شده و واحدهای جغرافیایی که دارای حاکمیت ملی می‌باشند، به واحدهای اجتماعی جهانشمول اقتصادی امروزی تبدیل می‌شود. اقتدارگرایی سیاسی به اقتدارگرایی اجتماعی تبدیل می‌شود و دموکراسی و جامعه مدنی مورد بحث غرب کوشش دارد که نقش اساسی را در آن، ایفا کند.

زیرساخت نظام‌های بین‌المللی و جهانی دو قرن اخیر بر روابط نظامی، اقتصادی، سیاسی و تا حدودی فرهنگی استوار بوده، دولت‌های ملی در بستر این گونه روابط و پیوستگی‌ها سیاست‌های داخلی و خارجی خود را ترسیم کرده، منافع ملی و منطقه‌ای و بین‌المللی را تعیین کرده‌اند. دگرگونی‌ها و تغییرات متعددی در این روابط بین‌المللی و جهانی ایجاد شده که از جنبه کیفی و کمی بسیار آشکار می‌باشد و جهانشمولی اقتصاد و انتقال سرمایه و کار به طور فزاینده‌ای یکی از نشانه‌های این تغییرات می‌باشد، ولی به عقیده من یک تغییر و تحول اساسی که در زیرساخت نظام جهانی هم اکنون در حال تکوین است و از آن، کمتر صحبت شده است، روابط اجتماعی می‌باشد. بازیگران و قدرت‌های اصلی کنونی جهانشمول و فراملی که در وجود یک نظام، زیرساخت کاملاً جدیدی را در نظر دارند، این لایه جدید را به لایه‌های قبلی و قدیم بین‌المللی و جهانی اضافه کرده‌اند. زیرساخت جدید روابط اجتماعی طبق نقشه و آرزوهای این بازیگران صحنه نظام جهانی ترسیم شده، سلطه‌گرایی و برتری طلبی جدید را ایجاد خواهد کرد. ایدئولوژی تجدیدگرایی نوین همان لیبرالیسم نو می‌باشد که اکنون به مدت بیش از یک دهه است که ترویج «جامعه مدنی» و «توسعه سیاسی» جدید را در قالب «دموکراسی لیبرال» در دستور کار قرار داده است.

به مدت یک قرن مرزهای جغرافیایی و سیاسی تحت منشور حاکمیت ملی و قوانین بین‌المللی که اغلب آنها ساخت خود قدرت‌های بزرگ پس از جنگ جهانی اول و دوم

بودند، قادر به حفظ و استقرار امنیت جهانی-که در مورد رضایت نظام حاکم بر دنیا باشد- نیستند. نه تنها دکترین حاکمیت ملی و حرمت مرزهای ملی، تحت قانون شکنی قدرت‌های بزرگ و کوچک متزلزل شده و در بسیاری موارد از بین رفته است، بلکه گسترش و اختراعات جدید تکنولوژیک و اطلاعاتی و ارتباطی آن هم از نوع ماورای جو آن، دخالت سیاسی و نظامی در امور داخلی سایرین را آسان کرده است. مفاهیم و روابط اقتصادی و سیاسی مانند نوگرایی (مدرنیته) صنعتی و ماورای صنعتی؛ تجارت آزاد، امنیت ملی، رفاه عمومی و خودمختاری و استقلال طلبی نتوانسته اند، آرامش و صلح مورد تقاضای نظام بین المللی را تامین و تضمین کنند. با فروپاشی نظام شوروی و با تزلزل دکترین لیبرالیسم- به معنای قدیمی و کلاسیک خود- شاخص های ملموس اقتصادی و سیاسی آسیب فراوان دیده است. شورشها، اعتراضات، نهضت ها و حتی انقلابات دو دهه اخیر علیه نظام های اقتدارگرا و سلطه جو، بیش از پیش جنبه اجتماعی به خود گرفته است. در واقع جنبش های مردمی در سراسر دنیا در سطح ملی و بین المللی، در مورد حقوق سیاسی و اقتصادی، فرهنگی و محیط زیست، همگی ابعاد اجتماعی داشته، زیرساخت های کنونی جهانی قدرت مقابله با آنها را ندارند. جهانشمولی کنونی اقتصاد تحت رهبری غرب تناقضات خود را به وجود آورده است؛ از یک طرف توافق عمومی بین نخبگان اقتصادی و سیاسی دنیا برای به وجود آوردن یک نظام واحد که منافع همه بازیگران بین المللی را در بر میگیرد، زیاد شده است و این خود در امریکا و اروپا روزنه امید شده است که در آینده اختلافات و خشونت های جهانی تقلیل خواهد یافت. و از طرف دیگر همین جهانشمولی از جنبه اجتماعی گسیختگی های فوق العاده فردی و گروهی و ملی به وجود آورده است و بدین ترتیب نظام حاکم سرمایه داری غرب را مورد تهدید قرار داده است. این مشکل و معمای بزرگی است که نخبگان غرب اخیراً از آن، مطلع شده اند. لیبرالیسم نو، سعی دارد که با دخالت و نفوذ در امور اجتماعی گروه ها، ملیت ها و جوامع مختلف این شکاف را ترمیم کرده، تحت دکترین های اجتماعی جدید و نوپدید و تجدیدنظر گشته، توافق عمومی بین نخبگان از یک طرف و نخبگان و مردم عادی را از طرف دیگر به وجود آورد.

ابعاد سلطه گرایی و برتری طلبی امروزی جنبه انسانی و اجتماعی وسیعی دارد و بسیار ذهنی است و جنبه اقتصادی و سیاسی و نظامی ندارد. مقاومت در مقابل این سلطه گرایی و برتری طلبی با زیرساخت‌های اقتصادی و تکنولوژی و سیاسی به نتیجه نخواهد رسید، بلکه با دگرگونی‌ها در جامعه سروکار دارد. مبارزه علیه سلطه گرایی و برتری طلبی بیش از هر موضوع دیگر باید این سوال را مطرح کند که نوع و ذات جامعه مطلوب ما باید چه باشد؟ استقلال و خودمختاری و نجات حقیقی در معنی خود جامعه نهفته است و نه در آرامش و آنچنان آمال‌هایی که لیبرالیسم نو با مفاهیم و برنامه‌ها و نظریات تئوریک و استراتژی خود آن را تقاضا می‌کند. ما باید استقبال، خودمختاری و نجات حقیقی را جدا از آنچه لیبرالیسم نو بیان می‌کند، تبیین و تعریف و به مرحله اجرا درآوریم. هر نهضت ضد سلطه گرایی از این نوع باید فراملی بوده، از پوست و لایه ملیت و ملی گرایی و «منافع ملی» خارج شود سلطه گرایی و برتری طلبی جهانی را فقط با مفاهیم و تئوری‌ها و برنامه‌ها و ساختارهای اجتماعی که خود دیدگاه جهانی دارند، باید درک نمود و تنها راه مبارزه با آن، یک جهان بینی جامع معنوی و مادی است که دنیای غرب اکنون فاقد آن می‌باشد. چنین جهانشمولی که با سلطه گرایی جهانی مبارزه نماید و بر آن، غلبه پیدا کند، باید جهانشمولی از «پایین» باشد و نه از «بالا»- یعنی نخبگان و سردمداران کنونی- چنین نهضت‌های ضد سلطه گرایی باید چارچوب و معنی و متن نظام اصیل مردم سالاری خود را به خوبی تشریح و معین کنند. بیش از هر چیز دیگر چنین نهضت‌هایی باید هم پیوستگی اجتماعی فردی و گروهی خود را حفظ کرده، از گسیختگی‌های اجتماعی که نتیجه نظام‌های اقتصادی، تکنولوژی و سیاسی امروزی است، دوری جویند.

بی‌هنجاری و نابسامانی یکی از مشخصات جامعه مدنی غرب شده است. جنایت، فقدان امنیت، خشونت، گسیختگی، خانواده، انزوا گرایی، اعتیاد به مواد مخدر که روزگاری محدود به گروه‌های ویژه بود، اکنون در سطح ملی و جهانی متداول شده است و این خود پایه‌های کنونی سرمایه‌داری را تهدید می‌کند. برنامه‌ها و نقشه‌های نخبگان اقتصادی و سیاسی و تکنولوژیک نظام جهانی امروز با ترویج فرهنگ مصرفی و دنیای مادیات و برآورده‌های صنعتی آن، اکثریت قریب به اتفاق ساکنین دنیا را به فقر مادی و معنوی

انداخته است. این فرهنگ انحطاطی باعث شده است که افراد حتی در کشورهای ثروتمند غرب در یک حالت ناامنی زندگی کرده، در داخل دیوارهای قلعه ای که از نظام امروزی به وجود آمده از خود، حفاظت کنند. مثلاً در حالی که امریکا دموکراسی را در دنیا ترویج می دهد، بر طبق گزارش سازمان عفو بین المللی موارد نقض حقوق بشر در این کشور رو به فزونی است. تعداد زندانیان در امریکا در دهه اخیر دو برابر شده است. رابرت ریش، وزیر سابق کار امریکا در کابینه بیل کلینتون گزارش می دهد:

محافظین شخصی در این کشور افزایش یافته، به طوری که اکنون (۱۹۹۰ میلادی) گارد محافظین امنیتی شخصیت ها نزدیک به سه درصد نیروی انسانی و کار امریکا را تشکیل می دهند.

جمعیت افرادی که در امریکا گارد محافظ دارند، در دو دهه اخیر دو برابر شده است و تعداد این محافظین از مجموعه نیروی پلیس ملی و محلی و ایالتی بیشتر می باشد. در امریکای لاتین در دهه اخیر تعداد کسانی که پایین تر از خط فقر زندگی می کنند، ۴۴ درصد افزایش یافته است و اینان نصف جمعیت کل امریکای لاتین را تشکیل می دهند. در دهه ۱۹۹۰ میلادی آدم ربایی در همه کشورها رو به ازدیاد بوده، قسمت اعظم آن، در امریکای جنوبی صورت گرفته است.

در اوایل دهه ۱۹۹۰ وقتی که بازیگران محافظه کار افراطی صحنه سیاست امریکا از حزب جمهوری خواه سیاست گذاری رئیس جمهور وقت، بیل کلینتون را مورد حمله قرار داده بودند، رهبر سرشناس آن روز آنها، نوت گینگریچ این روزها به فراموشی سپرده شده، افکار خود را برای احیای دموکراسی و جامعه مدنی در امریکا در کتابش به نام قرارداد با امریکا تشریح و تبیین نمود. گرینگریچ که چند سال در زمره نمایندگان کنگره امریکا رهبری جمهوری خواهان را برعهده داشت، پس از چند سال به علت تخلفات و اعمال غیر اخلاقی مورد مؤاخذه همکاران پارلمانی و سیاسی خود، قرار گرفت و مجبور به کناره گیری شد. از آن موقع تا امروز کمک دولت فدرال امریکا برای کمک و تعاون به بخش خصوصی غیر انتفاعی در بودجه عمومی تقلیل یافته است، به طوری که برخی از دست

اندرکاران و نظریه‌پردازان جامعه آمریکا، نزول بخش غیر انتفاعی و تقلیل سازمانها و تشکیلات ملی و ایالتی مدنی را که همیشه به طور « داوطلبانه » نقش مهمی در جامعه مدنی آمریکا ایفا کرده اند، یک بحران مهم می دانند. مطابق یک پروژه مطالعاتی و تحقیقاتی « بحران پلورالیسم رفاه و تامین اجتماعی » تنوع سازمان های داوطلبانه در جوامع آمریکایی را مورد تهدید قرار داده است. در عین حال تعداد سازمان های غیردولتی و داوطلبانه آمریکا که در کشورهای « دنیای سوم » و اروپای مرکزی و شرقی در بخش های اجتماعی فعالیت دارند، رو به فزونی گذاشته و بعضی از این سازمانها و تشکیلات از کمک های خارجی دولت آمریکا در پیشرفت پروژه های معروف به « توسعه » و « جامعه مدنی » و « مشارکت » بهره مند هستند.

یکی از اساسی ترین سوالها درباره جامعه مدنی این است که اگر جامعه مدنی و وجود آن در دفع و تضعیف رژیم های استبدادی و غیر مردم سالاری موثر بوده، آیا در این راه می توان از آن استفاده کرد؟ چه دلیلی وجود دارد که از جامعه مدنی برای تخطئه و فروپاشی حکومت و دولت نتوان استفاده کرد؟ این خود، یک معما و « پارادوکس » برای دوستداران آثار جامعه مدنی ایجاد کرده است. دقیقا در این جاست که عوامل فرهنگی در مطالعه جامعه مدنی ضروری بوده، دیدگاه های ما از سیاست به عنوان عرصه قدرت باید به سیاست به عنوان بستر فعالیت های فرهنگی معطوف شود.

فصل چهارم

در جست و جوی جامعه مطلوب

برای درک جامعه مدنی و عملکرد آن، در غرب، لازم است در مرحله اول، مفهوم جامعه و تلاش و جستجوی تمدن غرب برای یک جامعه مطلوب مورد بررسی و مطالعه دقیق قرار گیرد. در حقیقت تاریخ فلسفه و اندیشه اجتماعی و سیاسی همان تاریخ اندیشه های غرب در مورد جامعه است. قرن هاست که فلسفه های سیاسی و اجتماعی غرب به دو موضوع تکیه کرده اند؛ جامعه و رهبری. جامعه ای زایل شد و جامعه دیگری پدید آمد، رهبرانی رفتند و رهبران دیگری قدم به عرصه وجود گذاشتند. همان طوری که بارها ذکر کرده ام، اگر جامعه یا تحقیق در مورد جامعه، جوهر فلسفه اجتماعی غرب بوده، درگیری جوامع و رویارویی اجتماعی و ضد اجتماعی نیز روی دیگر همان سکه بوده است.

از دوران قرون وسطی در غرب، به ویژه از دوران سن بندیک و نوشته های سر توماس مور تا کارهای متفکرین سیاسی و اجتماعی در قرون هجدهم و نوزدهم نظیر پرودون، مارکس، دوتوکویل، و دیگران موضوع جامعه مؤید ارتباط بین انسان و دنیای فیزیکی، رابطه گروه ها و پدیده های طبیعی بوده است. این موضوع به ابعاد تکنولوژی، سیاسی، دیوان سالاری (بوروکراتیک) و حتی زیست شناسی و محیط شناسی (اکولوژی) جامعه می پرداخت و بر نظام چند حزبی متمرکز بود، ولی همیشه در فهم همبستگی وجوه متفاوت فعالیت های انسانی به عنوان یک واحد، ناموفق بود. امور نظامی، سیاسی، اقتصادی، دیوان سالاری و فکری، همگی از یکدیگر مجزا گردید. تاکید بر یکی تعیین کننده منازعه اجتماعی و جامعه ای به ارث رسید، دیگری بود. جوامع با تأکیدی بر پدیده های

واحد نظیر دین یا سیاست شناخته یا نامگذاری می‌شدند. مثلاً موضوع جامعه دینی در غرب تا اندازه‌ای عکس العمل به عدم کفایت جامعه سیاسی بود که ما، در کارهای متفکرین و نظریه پردازانی نظیر آگوستین، آکویناس، لوتر، کالوین و کگارد شاهد آن هستیم.

اگر قدرت در مرکز سیاست باشد، مکشوفات علمی جدید نیز شدیداً نیازمند علم اقتصاد و تولید کالا می‌باشد. در غرب نیز ترکیب این دو که اقتصادی سیاسی نامیده می‌شود، بذر انقلاب را می‌کارد و این موضوعی قابل بررسی در جوامع انقلابی تمدن غرب می‌باشد. مفهوم جامعه مدنی یکی از آخرین بخش‌های نگاشته شده در مجموعه جوامعی است که در غرب به دوره صنعتی شدن مربوط بوده، مفهوم جامعه مدنی مکمل فلسفه سیاسی هگل می‌باشد. در چند دهه گذشته موضوع جامعه اطلاعاتی پیش درآمدی بر جامعه به اصطلاح مافوق صنعتی شده است و امروز جامعه مدنی در غرب خود را در لابلای جامعه جدید الوجود اطلاعاتی پیدا می‌کند. خلاصه اینکه از جامعه سیاسی افلاطون تا جامعه سیاسی هابز، لاک و روسو تمدن غرب به طور مداوم به دنبال یک جامعه مطلوب و در بسیاری موارد در جستجوی یک جامعه ایده آلی و فاصله بوده است، ولی مدت هاست که بعد ایده آلی و فاصله اینگونه جوامع در غرب به کنار گذاشته شده است و تحت اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی امروز دنیا، صحبت از جامعه منطقه ای (جامعه اروپا)، جامعه جنسی (فمینیست‌ها)، جامعه جوانان و حتی جوامع نامرئی متشکل از شبکه کامپیوتر ها (مثل اینترنت) میشود! در قرن اخیر مفهوم جامعه در ممالک غرب و در کاربرد اصلاحی روزمره خود، یک بعد و معنای جغرافیایی نیز به خود گرفته است، مثلاً در امریکا مفهوم و نام جامعه اغلب به اجتماعات کوچک محلی اطلاق می‌شود و نه به جامعه امریکا در شکل یک نظام. نظام امریکا را امریکایی‌ها اغلب به نام «ایالات متحده» یا «ملت امریکا» می‌شناسند. در کشور های اروپایی مفهوم «ملت» و «قوم» بر جامعه تسلط دارد و فقط در دهه های اخیر که مفاهیم «جامعه اروپا» و «جامعه مدنی» زبانزد روشنفکران و برخی از مردم عادی شده است.

اگر یونان و دریای مدیترانه جزئی از دنیای غرب محسوب شود، اولین تلاش برای پیدایش جوامع بزرگ از این منطقه آغاز می‌شود. با سقوط اجتماعات خویشاوندی و جوامعی که تماماً بر مبنای همبستگی خانواده‌های موروثی بودند، در یونان باستان و ناحیه مدیترانه نخستین بار سه نوع سازمان اجتماعی به وجود آمد که هر یک از آنها اندیشه‌های ویژه خود را به همراه داشت؛ جامعه نظامی، جامعه سیاسی و سپس جامعه دینی معروف به جامعه مسیحیت. در غرب علت اصلی سقوط جامعه خویشاوندی، جنگ بود. تمدن غرب در بین همه تمدن‌ها جنگجویترین، نظامی‌ترین، فرهنگ سازترین تمدن دنیا بوده است. اظهار این موضوع انکار ابعاد فرهنگی، هنری، علمی و دینی تمدن غرب نیست، بلکه تاکید بر این است که به اعتراف و تصدیق اغلب تاریخ‌نویسان و متفکرین خود غرب، تمدن غرب بیش از عوامل دیگر با موضوع جنگ و ارزش‌های نظامی و اختلافات جنگ ارتباط پیدا می‌کند.

در طول سه هزار گذشته مقایسه تعداد جنگ‌ها و تلفات انسانی، حجم و وسعت خسارات وارده از جنگ، تعداد کشورها و دولتهای شرکت‌کننده در جنگ، تعداد دولت‌های ساقط شده و تاسیس شده در اثر جنگ، نشان می‌دهد که سهم تمدن غرب به نسبت دیگر تمدن‌ها در این باره بسی بیشتر است. اندیشه و فلسفه اجتماعی و سیاسی غرب نیز زاینده جنگی و ماجراجویی‌های نظامی است. اصلاحات انقلابی مانند کلاستین در آتن که مصادف با سقوط جامعه خویشاوندی و طبقاتی و آغاز جامعه شهروندی سیاسی یونان بود، در وضعیت جنگ بین یونان و ایران باستان در پنج قرن قبل از میلاد مسیح انجام گرفت. در موقعیت جنگ و شکست یونانیها از اسپارات‌ها در اواخر قرن پنجم قبل از میلاد بود که یکی از بزرگترین متفکرین غرب، افلاطون اثر معروف خود جمهوری را که مملو از ارزش‌های نظامی و سیاسی بود، تحریر کرد. قانون معروف رومی‌ها، بزرگترین اثر سیاسی و حقوقی‌ای بود که آنها در تاریخ فلسفه سیاسی غرب به جا گذاشتند این قانون موقعی رشد و تکامل خود را طی کرد که رومی‌ها موفق شدند، عملیات و امور جنگجویی و نظامی خود را سازمان دهند.

از دوران قرون وسطی در غرب تا تاریخ معاصر امروزی وقتی که آثار و افکار اندیشمندان بزرگ غرب را درباره اجتماعات و نظریه پردازی جوامع مطالعه می کنیم، کمتر نوشته ای است که در آن، ابعاد و آثار نظامی و جنگی و ارزش های مربوطه دیده نشود. تغییرات اجتماعی و سیاسی این متفکرین همچنین با تصادم و رویارویی جنگی جوامع اروپا همراه بوده است. ماکیاولی، هابز، روسو، مارکس، انگلس و لنین از کسانی هستند که در ردیف اندیشمندان غربی، نوشته و آثار آن ها با حوادث و ارزش های جنگ ارتباط پیدا می کند. نه تنها انقلابات در غرب، بلکه تشکیل جوامع مختلف در تمدن غرب همیشه به دنبال جنگ های محلی و ناحیه ای و قاره ای بوده است. جوامع جدید در قاره اروپا و آمریکا همیشه پس از جنگ و در نتیجه جنگ ایجاد شده اند و انحطاط و سقوط آنها اغلب با جنگ و اختلافات و درگیری های نظامی سر و کار داشته است. آمریکا در مدت سه قرن گذشته به طور متوسط بیش از هر کشور دیگر در دنیا وارد جنگ و جدال شده است تمام این صحنه ها از جنگ های داخلی گرفته تا جنگ آمریکا و مکزیک، از جنگ های اول و دوم بین المللی گرفته تا جنگ های کره و ویتنام و حتی جنگ خلیج فارس کوشش کرده است که مفهوم و ارزش های جامعه سیاسی و اقتصادی خود را تعریف و تبیین کند. همانطور که جنگ در طول تاریخ تمدن غرب باعث سقوط اجتماعات خویشاوندی شده است، جنگ و سازمان های نظامی نیز تحت فرهنگ و دیوانسالاری اروپا و آمریکا یکی از بزرگترین عوامل همبستگی جوامع غرب باقی مانده است. جنگ دوم جهانی و «جنگ سرد» با شوروی سابق توانست نخست، جامعه آمریکا را از بحران اقتصادی خارج کرده، جوامع غربی را از پراکندگی و چند دستگی سیاسی حفظ کند. یکی از بزرگترین عوامل بسیج سیاسی و اقتصادی در طول تاریخ آمریکا و یکی از بنیادی ترین مواضع حفظ وحدت در جامعه سیاسی آمریکا جنگ و دفاع در برابر دشمن عینی و فرضی بوده است.

جامعه نظامی به عنوان یکی از نخستین الگوهای تمدن غرب و یکی از اولین نمونه های جوامع ظهور یافته در تاریخ اروپا مشخصات خود را دارد که به خوبی در آثار کلازویتز، ماکیاولی، مارکس و لنین مشاهده می شود. این ویژگی ها عبارتند از (۱)

خشونت، (۲) جوانی، (۳) فردیت یا فردگرایی، (۴) مرکزیت، (۵) رقابت، (۶) پیمانها و قراردادهای، (۷) دنیوی بودن یا سکولار بودن، (۸) انضباط و (۹) اجتماعی گرایی.

سیر و تکامل از جامعه خویشاوندی به جامعه نظامی در غرب نتیجه انتقال وفاداری فرد از محیط محدود خانوادگی و خویشاوندی به دایره فعالیت های نظامی و دسته جمعی که در آن افراد با یکدیگر همبستگی های جدیدی پیدا می کردند، شروع شد. آثار و همبستگی های ناشی از تصادم و اختلافات و جنگ، قرنهایست که مورد توجه اندیشمندان غرب بوده است و یکی از جامعه شناسان قرن بیستم به نام جورج سیمل به ویژه در نوشته های خود، بر این موضوع تاکید کرده است. در یک جامعه نظامی خشونت در اشکال مختلف خود، مشروعیت پیدا می کند. در جوامع غرب این خشونت ابزار انقلاب و وسیله رسیدن به اهداف سیاسی و اقتصادی است که تجلی و وسعت بیشتری پیدا می کند. جوانی و شباب یکی از مشخصات بزرگ جامعه نظامی می شود. ترکیب و امتیاز جوانی به خوبی در آثار اندیشمندان غرب از افلاطون گرفته تا صاحب نظران کنونی به خوبی آشکار است و رابطه بین جوانی و ورزش، جوانی و جنگ، جوانی و آگاهی های تجاری، جوانی و خشونت موضوعات جالبی را در جامعه شناسی و مردم شناسی غرب تشکیل می دهند. در یک جامعه نظامی به دلیل آنکه فردیت - به منزله شجاعت شخص و دایره خودی اشخاص - عملکرد دارد و او را از جامعه خویشاوندی تا حدودی جدا می کند، مرکزیت، رقابت و مقررات نظامی این فرد را در جامعه در دیوان سالاری نظامی آغشته کرده، به زندگی او ترکیب و ماهیت جدیدی می دهد و تشکیلات نظامی یک اجتماعی گرایی نوینی را به وجود می آورند؛ تجمعی که در جامعه خویشاوندی وجود اصلی ندارد و بدین ترتیب دیدگاه نظامی، جهان بینی اصلی فرد در جامعه غرب می شود. جامعه نظامی همچنین یک جامعه دنیوی و سکولار می باشد. تنها در دوران مسیحیت است که در غرب جنگ و عملیات نظامی با دین آمیخته شده است و در جوامع نظامی اولیه اروپا و همچنین در نظام های کنونی که ارتش نقش مهمی را ایفا می کند، جدایی سیاست و دین به خوبی مشاهده می شود.

جامعه نظامی، یک جامعه بدون خویشاوندی، سیاست، اقتصاد و مذهب نیست، ولی جامعه‌ای است که در آن، ویژگی‌های نظامی بر اجتماع تسلط دارد. مثلاً در جامعه نظامی یکی از اهداف اصلی کوشش برای تصرف سرزمین‌های جدید و مرزهای جدید سیاسی و جغرافیایی است و به همین علت در تاریخ باستانی غرب یکی از بزرگترین اختلافات و زد و خورد های بزرگ بین فرهنگ نظامی و اجتماعات مبنای خویشاوندی و موروثی داشته است. در جوامع سیاسی افراد خود را با شهروندی و وفاداری به نظام سیاسی هویت می‌دهند و در جوامع خویشاوندی و موروثی همین افراد بر هویت «خونی» و نسلی افتخار و تاکید می‌کنند. در جوامع نظامی هویت اصلی بر مشخصاتی که قبلاً ذکر شد، تاکید دارد. در دو قرن گذشته قدرت‌های استعماری غرب، به ویژه اروپایی‌ها و در رأس آن فرانسوی‌ها و بلژیکی‌ها از رویارویی تشکیلات و اجتماعات نظامی با جوامع خویشاوندی و طایفه‌ای در تصرف به سرزمین‌های جدیدی مثل کنگو در آفریقا و هند و چین در آسیا استفاده کردند. اروپایی‌ها- بلژیکی‌ها و فرانسوی‌ها- با تشکیل اجتماعات نظامی، اولین بار برای آنکه بتوانند برای مدت‌های طولانی در خارج از کشور های خود حضور داشته باشند، سرزمین‌های آفریقایی و آسیایی را اشغال کردند. اختلافات اولیه بین اروپایی‌ها و بومیان همیشه به رویارویی نظام نظامی و تشکیلات ارتشی با نظام خویشاوندی و طایفه‌ای ویژه این قاره‌ها برگشته است در حالیکه مردم هند و چین با تکیه بر تشکیلات سستی خود، به تدریج از تشکیلات نظامی جدید فرانسوی‌ها آگاهی پیدا کرده، آن را علیه این قدرت اروپایی به کار برده، برای آزادی و استقلال خود جنگیدند، در کنگو استفاده جامعه خویشاوندی و طایفه‌ای از تشکیلات نظامی بلژیکی هیچ‌گاه صورت نگرفت و مردم این قسمت آفریقا تا سال‌های بعد از جنگ دوم بین‌المللی موفق نشدند از تشکیلات جامعه نظامی بلژیک‌ها در سرزمین خود، علیه استعمارگران استفاده صحیح کند. جنگ‌های چریکی و نظامی ویتنام، چین، کوبا، در حقیقت الگوهای نظامی و تشکیلات اجتماعی خود غرب بودند که این بار علیه سلطه‌گرایی غرب مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

ریشه‌های اولیه امپراتوری روم در جامعه خویشاوندی به «پاتریاپوستاس» معروف بود. لغت «پاتر» در زبان روم به معنی «پدر» را نداشت، بلکه پدر به معنی رئیس خانواده و

مرکز اقتدار و قدرت جامعه به شمار می‌رفت. تشکیلات نظامی امپراتوری روم جامعه خویشاوندی آنجا را به یک جامعه نظامی تبدیل کرد و جامعه نظامی به ترتیب دو پدیده جدید در روم به وجود آورد؛ یکی قانون روم که مرکز ثقل روشنفکری و دیوانسالاری شد و دیگری ظهور توده های مردم در خارج از دایره خویشاوندی در خاتمه کار به شورش و انقلاب مردم علیه نظام انجامید. پیدایش اولیه دولت مرکزی بر مبنای جغرافیای سیاسی - که به خود حاکمیت داد- نتیجه ظهور جامعه نظامی بود.

ظهور فئودالیسم یا نظام ملوک الطوائفی غرب در اروپا نتیجه سقوط امپراتوری روم به عنوان یک جامعه نظامی همراه با تشکیلات اداری و قانونی است. آلمانی‌ها که پس از سقوط امپراتوری روم اغلب سرزمین های آن را اشغال کردند، در حقیقت اولین نظام‌های فئودالیست را در اروپا تشکیل دادند. اصل الگوی فئودالیسم رابطه آن، با اصول نظامی و جنگ بود. قرون وسطای اروپا و پیدایش دوره رمانتیسم که در آن، پرستش اندام زن مورد توجه قرار می‌گیرد که در ادبیات و هنر و نقاشی این دوره تجلی دارد، یکی از انگاره‌ها و آثار جوامع فئودالی و نظامی اروپا است. خردگرایی اولیه در غرب و همچنین تقسیم جوامع و مردم به دو گروه اجتماعات سنتی و قراردادهای مبتنی بر اجتماعات منطقی نتیجه رشد و تکامل جامعه نظامی و بروکراتیک می‌باشد. فردینان دتونیس، جامعه شناس اهل آلمان، این دو نوع جامعه را به نام جامعه سنتی «گمین شافت» و جامعه خردگرایی «گزل شافت» معرفی می‌کند.

هموطن او جرج سیمل موضوع جوامع روستایی و جوامع شهری و نقش نظامیان و اختلافات جنگی را پیش می‌کشد و اندیشمند فرانسوی آگوست کنت بر جوامع ایستا و پویا تأکید ورزیده، مارکس از رابطه سازمان های نظامی و اینگونه جوامعی که الگوی موضع‌گیری را در اقتصاد رایج کردند، صحبت می‌کند.

جوامع فئودالیستی که به مدت چند قرن در اروپا پس از سقوط امپراتوری روم تشکیل شده، ادامه پیدا کردند، در حقیقت ترکیبی از جامعه نظامی و سیاسی بودند که در آن، جنگ و فتح سرزمین و حفاظت نظام توسط یک گروه اشراف یا آریستوکرات که بر مبنای قوم و

طایفه بر دیگران حکومت می‌کردند، پایه های اصلی این نظام را تشکیل می داد. ماکیاولی اندیشمند دوره رنسانس ایتالیا در آثار خود، به دقت از رابطه بین سیاست و جنگ و به ویژه از دورانی که مستقیماً با خاتمه جنگ های فئودالی و تشکیل واحدهای جدید سیاسی همراه می باشد، سخن میگوید. در سراسر تمدن رنسانس، ایتالیا و کلاً اروپا، جنگ به صورت یک نوع هنر در جامعه تجلی می‌کند. در اثر معروف ماکیاولی، شاهزاده می خوانیم که « در جایی که قشون خوب وجود ندارد، قانون خوب وجود ندارد و در جایی که اسلحه های خوب موجود است، باید قانون خوب موجود باشد.» اختلافات حاصله از انشعاب مذهبی مسیحیت به دو گروه کاتولیک و پروتستان در قرن شانزدهم میلادی، علی رغم سقوط امپراتوری روم و انحطاط نظام فئودالی، نه تنها آرامش به جوامع اروپا نیاورد، بلکه موضوع جنگ به عنوان یک اصل مسلم سیاست و حکومت در سراسر این قاره توسعه پیدا کرد.

ظهور جنگ های نامحدود در جوامع غربی در قرون شانزدهم و هفدهم باعث نگرانی بسیاری از دانشمندان و متفکرین این قاره شد و دقیقاً در این دوره است که جوامع اروپا برای اولین بار به لزوم یک قانون بین المللی در مورد جنگ پی می برند. اندیشمند هلندی، هوگو گروتیوس، متولد سال ۱۵۸۳ که به موسس و پدر حقوق بین الملل غرب معروف می باشد، اثر خود حقوق جنگ و صلح را در سال ۱۶۲۵ منتشر کرد. جالب اینکه این اثر حقوق بین الملل در اروپا در حدود ۹۰۰ سال پس از حقوق بین المللی اسلام که اولین قانون صلح و جنگ بین ملت ها می باشد، منتشر می‌شود. حقوق بین الملل گروتیوس ترکیبی از قانون طبیعی، سیاست، جامعه شناسی و جنگ می باشد.

انقلاب فرانسه در اواخر قرن هجدهم مسئله جنگ در جوامع اروپایی به مرحله تازه ای می‌رسد. انقلاب فرانسه نه تنها به دخالت مردم در امور حکومتی و سیاسی مشروعیت دارد، بلکه مسئله شهروندی و تبعه بودن در یک نظام سیاسی را در جامعه مطرح کرد. این انقلاب افکار ماکیاولی را در مورد شهروندی و تبعیت سیاسی گسترش داد و به جای قشون های کوچک، نظام های ایالتی شهر منش که در ایتالیا و ناحیه مدیترانه وسعت پیدا کرده بودند، موضوع ارتش ملی و سربازی اجباری را در چارچوب یک جامعه ملت- دولت مطرح نمود. انقلاب فرانسه برای اولین بار در غرب به مفهوم «جنگ کامل» که در آن، همه

شهروندان شرکت می‌کنند، مشروعیت داد، جنگ همه علیه همه دشمن. اروپا با انقلاب فرانسه وارد دوره مدرن و نوگرایی جنگی و نظامی شده بود و این فکر نخست در کنوانسیون (نشست) ملی بزرگ که در ۲۳ اوت ۱۷۹۳ در پاریس تشکیل می‌شود، مورد تاکید و تصویب قرار می‌گیرد. مطابق این منشور همه جوانان و مردم واجد شرایط فرانسوی باید برای جنگ و دفاع از انقلاب آماده باشد. در عرض یک سال، انقلاب فرانسه که صحبت از «آزادی، برادری و مساوات» می‌کرد، تحت فرماندهی و رهبری نظامی ناپلئون به کشورهای اروپایی لشکرکشی کرده، جهان‌گشایی و تسلط‌گرایی این سردار ژنرال فرانسوی از روسیه گرفته تا مصر، فصل جدیدی را در امور نظامی در جوامع غرب گشوده بود. در این قرن است که در قاره اروپا، فرانسه با لوازم و ابزار جنگ دسته جمعی و انگلستان با انقلاب صنعتی خود، ابزار و آلات اقتصادی را در این قاره و در حقیقت در تمام دنیا توسعه می‌دهند.

در این دوره است که یکی دیگر از متفکرین مشهور اروپایی آلمانی نژاد، به نام کارل وان کلازویتز این تحولات بزرگ نظامی را در جامعه در اثر معروف خود، درباره جنگ به صورت یک فلسفه و علم ویژه بیان می‌کند. کلازویتز نه تنها این دوره بزرگ جنگ و سیاست و انقلاب را در اروپا مشاهده کرده بود، بلکه یکی از افسرانی بود که در ارتش پروس شرکت کرده و باعث شکسته شدن ناپلئون در آن منطقه بود. اثر او بدون شک در تمدن غربی مهمترین نوشته اصلی در مورد جنگ و سیاست خارجی می‌باشد و او اولین متفکری بود که در دنیای غرب رابطه بین جنگ و جامعه را به صورت یک نظر ارائه داد. به عقیده کلازویتز جنگ باید در کنار موضوع جامعه مورد مطالعه قرار گیرد و بدین ترتیب او راه را برای متفکرین و انقلابیون آینده غرب مثل مارکس، انگلیس و تروتسکی باز نمود. در عهد فئودالیستی اروپا جنگ‌ها محدود و در حدود یک زمان و مکان مشخصی بود، زیرا قشون‌های کوچک توانایی جنگ‌های طولانی را نداشتند. کلازویتز با مطالعه تغییراتی که در جوامع اروپایی در نتیجه صنعتی شدن و انحطاط فئودالیستی به عمل آورد، متوجه شد که آینده جنگ‌های بین‌المللی و منطقه‌ای با طبیعت و مشخصات جوامع مربوط بوده،

بسیج عمومی و افکار عمومی مردم نقش مهمی را در این اختلافات و زد و خورد های بین المللی ایفا خواهند کرد. جنگ برای کلازویتز شاگردان بعدی او در حقیقت یک بازی و شطرنج شد. جنگ عقاید مذهبی و فئودالی اروپا به جنگهای ملت‌ها و دولت‌ها تبدیل شد و وظایف نظامی مترادف باحقوق سیاسی گردید.

با انقلاب فرانسه جامعه نظامی در غرب جای خود را به جامعه سیاسی داد، ولی جامعه سیاسی که پدیده جدیدی در غرب به شمار می رود، هیچ وقت خود را از اصول جنگی جامعه نظامی جدا نکرد، بلکه ریشه های نظامی جوامع باستانی و قرون وسطی و مدرن اروپا به خوبی در جوامع امروزی مشاهده می شود. با صدور انقلاب فرانسه و منشور های مختلف آن، به اقصی نقاط دنیا، ارزش های نظامی و جنگی اروپا نیز در سایر قاره ها ریشه پیدا کرد. در دو قرن اخیر نوگرایی و توسعه سیاسی و اقتصادی غرب و مطالعه و بررسی یک روزه جوامع سیاسی، انقلابی و مدنی بدون توجه به فلسفه و تاریخ جوامع نظامی و رشد و تکامل آنها بسیار ناقص می باشد. امروز «جنگ همگانی»، «دولت همگانی»، و «پروپاگاندا همگانی» یک واحد کلی و اصلی کنترل جامعه را تشکیل می دهند. ایدئولوژی و اخلاق سوسیالیسم و کمونیسم در سال های بعد از انقلاب فرانسه فوق العاده با این افکار نظامی و جنگی آمیخته شد و هر روز مارکس و انگلس نه تنها این دوره جنگ، سیاست و انقلاب قرن نوزدهم را مشاهده کردند، بلکه در آثار خود، تحت تأثیر تشکیلات حاصل شده از جوامع نظامی قرار گرفتند. جنگهای داخلی امریکا، جنگ های ناپلئون، جنگ های اول و دوم جهانی، جنگ های داخلی اسپانیا و در سالهای بعد جنگ های ویتنام و کره و خلیج فارس همه به بهانه و عذر حفاظت از «منافع ملی»، «عزت و شرافت ملی» و حمایت از «توده ها و طبقات ملت» صورت گرفته است.

تا جنگ اول و دوم بین المللی، استعمارگران غرب چه در قاره اروپا و چه در قاره امریکا کمتر با ماهیت جوامع تحت سلطه و اشغال خود، سر و کار داشتند و از آنجا که در این ممالک همیشه جامعه از دولت جدا بود، این استعمارگران به نوگرایی و همکاری نخبگان و مأموران دولتی علاقه داشتند، ولی پس از جنگ دوم بین المللی که اغلب کشورهای تحت سلطه، آزادی سیاسی خود را باز یافته اند و رابطه بین دولت و جامعه

مطرح شد، در غیبت مفهوم جامعه اصیل در این کشورها و اغلب به علت جلوگیری از نوع جامعه ای که مورد نظر استعمارگران سابق باشد، دول اروپایی و امریکایی، چه در شکل کاپیتالیستی و چه در چارچوب سوسیالیستی و کمونیستی، به حمایت و پرورش دولت‌ها و سیستم‌های نظامی در کشورهای به اصطلاح «جهان سوم» دست زدند. در حقیقت الگوی جامعه نظامی غرب با برخی اصلاحات و تزئینات به عنوان الگوی جامعه و دولت به این کشورها تحمیل شد و در بسیاری موارد ایادی و روشنفکران تحصیل کرده و مرعوب این سرزمین‌ها به افکار و سیاست‌ها خوش آمد گفتند. به عقیده من داستان کمال آتاتورک در ترکیه، رضاخان پهلوی در ایران، جمال عبدالناصر در مصر، سوکارنو در اندونزی و ظهور و سقوط صدها ژنرال نظامی در نیمه دوم قرن بیستم در مصدر زمامداری کشورهای امریکای لاتین، آسیا و آفریقا چیزی جز توسعه و ترویج آنچه که در قرون قبلی در اروپا بود، نیست. نظامی شدن جامعه امروز یک جریان جهانی است و خود غرب در رأس آن، قرار دارد.

همان‌طوری که جامعه نظامی در غرب به دنبال جامعه خویشاوندی پدیدار شد، جامعه سیاسی نیز ریشه‌های اولیه خود را در جنگ و جامعه نظامی داشت. از جنبه تاریخی ما، در غرب جامعه سیاسی ای پیدا نمی‌کنیم که در نتیجه جنگ‌ها به وجود نیامده باشد. از جنبه نظری در غرب ایده جامعه سیاسی نخست از آثار فیلسوف بزرگ افلاطون آغاز می‌گردد، زیرا در نوشته‌های اوست که ما، مدلولاتی به غیر از جنگ و زد و خورد، مانند عدالت، عقلانیت و جامعه، برای تشکیل دولت‌ها و حکومت‌ها پیدا می‌کنیم. جریان اندیشه سیاسی در غرب همیشه با جنگ‌ها، اختلافات سیاسی و اقتصادی، بی‌ثباتی جامعه و اجتماع و با جابه‌جایی قومیت و ملت‌ها آغاز شده است. این روش را می‌توان به خوبی در عصر افلاطون و ارسطو در قانون‌گذاری رومی‌ها، در جنگهای مذهبی قرون وسطی، در جنگ‌های داخلی انگلیس در قرون بعدی و در نظریات روسو و دیگران دنبال کرد.

مشخصات جامعه سیاسی غرب عبارتند از (۱) انحصار قدرت، (۲) حاکمیت، (۳) حب وطن، (۴) قوانین تکلیفی، (۵) دیوان‌سالاری یا بروکراسی، (۶) شهروندی و تابعیت و (۷) حقوق مثبت. همان‌طوریکه تروتسکی گفته است: «هر دولتی بر مبنای قوت تاسیس شده

است». در غرب حکومت نه تنها با پیروزی قومی نظامی، بلکه با ادعای تسلط بر قدرت به وجود آمده است. علی رغم گفتمان هایی که از زمان افلاطون تا امروز درباره عدالت، آزادی و مساوات در حکومت و دولت ها می شود، اندیشمندان غرب در این که پایه جامعه سیاسی بر قدرت بنا شده است، همفکر می باشد. ادعای زمامدار یا دولت در موضوع حاکمیت بر جامعه در رهبری و تصمیم گیری می باشد و از جنبه سیاسی این حاکمیت، در مقام بالاتری از دین و صنف و خویشاوندی قرار می گیرد. بنابراین عامل حب وطن در جامعه سیاسی به روشنی در مفهوم حاکمیت ارضی و جغرافیایی نهاده شده است در غرب جامعه سیاسی بدون مالکیت و وفاداری به قسمتی از زمین و مساحت جغرافیایی امکان ندارد. قوانین و تکالیف دولت و افراد و گروهها پایه اینگونه جامعه سیاسی است. مثلاً در تاریخ انگلستان- یکی از اولین نظام های دولتی سیاسی در اروپا- در آغاز وظیفه پارلمان بیشتر با امور قضایی سر و کار داشته تا امور قانونگذاری، ولی به تدریج نقش تکلیفی پارلمان، دولت و سلطنت روشنگری بیشتری پیدا کرد. دیوان سالاری در یک جامعه سیاسی مسائل اداره امور کشوری را از افراد به تشکیلات و مدیریت دولتی تغییر می کند. مفهوم تابعیت و شهروندی یکی از اصول جامعه سیاسی است؛ یعنی حقوق افراد و گروه ها در دولت، بر مبنای قراردادهای قانونی و سنتی تعیین می گردد.

اندیشمندان، فیلسوف ها و متفکرین جامعه سیاسی در غرب متعدد و گوناگون می باشد، ولی برای درک تاریخی و تکامل امروزی آن، باید با آثار افلاطون و جمهوری او، با بودین و مفهوم حاکمیت او، با ماکیاولی و معنی قدرت و سیاست او و با افکار کسانی مانند هابز و روسو آشنایی داشت. امروز اندیشه های افلاطون به خوبی چه در نظامهای اقتدار گر و چه در نظام های دموکراتیک غرب به خوبی دیده می شود و آن، اولویت همبستگی سیاسی بر سایر پیوستگی ها و وفاداری هاست. افلاطون اولین روشنفکر سیاسی در غرب است. مفهوم «زنجیره وجود» که هر موجودی را در یک زنجیره ی عمودی در اجتماع مورد توجه قرار می دهد و تاثیرات فوق العاده ای در اندیشه های مسیحیت و سکولار از خود، باقی گذاشت، همه از افکار افلاطون تراوش کرده است، به ویژه تر توسعه اجتماعی او که در جلد سوم کتاب قوانین تنظیم شده است. او از موقعی که در سال ۴۲۷ قبل از میلاد در

آتن (یونان) متولد شد و به جوانی رسید، به سیاست بسیار علاقه مند بود و در یکی از نامه های خود که قبل از مرگش در سال ۳۴۷ قبل از میلاد نوشت، اظهار می دارد که یکی از آرزوهایش در زندگی، خدمت و بهبود دادن به دولت شهروندی آتن به ویژه پس از شکست از قشون اسپارت ها بود. آنچه در آثار اندیشمندان غرب در مورد جامعه سیاسی مشهود است، این است که همه آنها از افلاطون تا هابز و روسو کوشش داشتند که در نظریه پردازی خود، دنیای آشفته و به هم خورده و درهم را به دنیای منظم و جامعه خوب تبدیل کنند. «استقرار سیاسی» و نیهیلیسم اجتماعی افلاطون است که برای اولین بار فردگرایی را به غرب تقدیم می کند، ولی از نظر او شهروندان در نظام سیاسی مانند سلول ها در بدن و طبیعت می باشد. او از طبقه نگهبانان سیاسی در دولت صحبت می کند که وظایف آنها محافظت افراد و جامعه می باشد.

پس از افلاطون و یونان باستان تشکیل یک جامعه سیاسی در طبقه نخبگان حقوقدان امپراتوری روم ظاهر می شود. تاثیر قوانین رومی ها در توسعه جامعه سیاسی در اروپا در قرون بعدی بسیار آشکار است تا آنجا که امپراتور فرانسه، ناپلئون بناپارت پس از تسخیر قسمت اعظمی از قاره اروپا سعی می کند، مانند رومی ها قانون یکنواخت «ناپلئونی» را در کشورهای اشغالی عملی کند.

در قرون وسطی مفهوم جامعه سیاسی تحت نظریات و دکترین های کلیسای مسیحیت در یک تنگنای فکری قرار گرفته بود، ولی از جمله کسانی که پس از رنسانس روح جدیدی بدان بخشید، ژان بودین و رساله او جمهوریت بود که به سال ۱۵۷۶ در پاریس منتشر گردید. در اندیشه های غرب اثر بودین اولین نظریه سیاسی درباره مفهوم حاکمیت بود. از نظر او حاکمیت بالاترین و مطلق ترین قدرت ادراکی است که بر شهروندان و اجتماع تسلط دارد. این نظریه را هیچگاه اندیشمندانی چون هابز و روسو مورد سوال و انتقاد قرار ندادند. تا زمان بودین عنوان «ملت» نیز به معنی امروزی در بین اندیشمندان اروپا وجود نداشت، بلکه ملت به منزله جایگاه تولد، مسکن، خانواده افراد و گروه ها محسوب می شد. تا قبل از قرن پانزدهم اروپایی ها بیشتر با نژاد و مردم مانند فرانک ها، اسلاوها،

نورمن ها و ساکسون ها سر و کار داشتند. تقسیمات جغرافیایی در آلمان، فرانسه، انگلستان و ایتالیا که حاکمیت ملی را دارا بودند کمتر به مغز اروپایی ها رو رسوخ کرد، ولی با تعریفی که بودین از حاکمیت ارائه داد و با تغییرات سیاسی ای که در قرون شانزدهم تا امروز در غرب به وجود آمده، مفهوم «ملی» ارزش سیاسی فوق العاده پیدا کرد: سلطنت ملی، دموکراسی ملی، سوسیالیسم ملی، دین و مذهب ملی.

با شروع نظریه پردازی و تالیفات اندیشمندانی مانند توماس هابز انگلیسی در اواسط قرن هفدهم تقریباً تمام محدودیت ها و تنگناهای فکری دوران قرون وسطی اروپا درباره جامعه سیاسی از بین رفته بود. از جنبه زمانی فقط ۷۵ سال بین نظریه پردازی بودین و آثار سیاسی هابز فاصله بود، ولی از جهات ابعاد فلسفی سیاسی، جدایی بین افکار این دو شخصیت قرن ها فاصله دارد. در عقاید هابز جایگاهی که دین و گروه های اجتماعی در افکار سیاسی بودین داشت، از بین رفته است و افراد به جای فامیل و خانواده، واحدهای کوچک جامعه سیاسی را تشکیل می دهند. نظریه اخلاقی هابز در حوزه قدرت انسان بنا نهاده شده است. آنچه بها دارد، دارای قدرت و آنچه دارای قدرت است، واجد ارزش سیاسی می باشد. هابز معتقد به هیچ ارزش ذاتی نیست و اخلاقیات و ارزش ها به جای اینکه مطلق باشند، نسبی می باشند. او از «قدرت عمومی» صحبت می کند، قدرتی که جامعه سیاسی مورد نظر را به وجود خواهد آورد. برای وصول به قدرت مردم باید قدرت فردی خود را به یک نفر یا مجلسی از افراد اعطا کنند. امروز بسیاری عقیده دارند که نظام مدرن سیاسی ملی معاصر که مرکزیت فوق العاده ای پیدا کرده است، نتیجه افکار و اندیشه های هابز است که در اثر مشهورش است که به سال ۱۳۵۱ میلادی منتشر شد و به نام لویاتان معروف است، تبیین شده است. از نظر او شهروندان از آزادی طبیعی برخوردارند، ولی حدود و بستر این آزادی را قدرت نهاده شده ای یعنی دولت تحدید کرده است.

قدم بعدی و درحقیقت آخری که در غرب در مورد جامعه سیاسی برداشته شد، نظریات ژان ژاک روسو در قرن هجدهم در فرانسه بود. در آثار سیاسی مدرن غرب آثار روسو بدون شک مهمترین و بانفوذترین رساله در مورد جامعه سیاسی می باشد اگر افلاطون معمار اصلی یک جامعه سیاسی است، روسو طراح و بنای آن می باشد. قرن

هجدهم به طور کلی در اروپا و به ویژه فرانسه، عصر به اصطلاح روشنفکری و روشنگری بود. متفکرین و نویسندگان این قرن به صورت مختاری علیه دین و مذهب، علیه حکومت فردی و استبدادی، علیه قدرت هایی که از عصر فئودالیسم باقی مانده بودند، شوریدند و تا می توانستند دنیای عرفی و غیردینی سکولاریستی را در آغوش گرفتند. روسو مانند افلاطون از گسیختگی جامعه خود، از بی نظمی، از بحران هایی که حکومت و مردم را در بر گرفته بود، ناراضی و ناخشنود بود و دواي تمام این دردها را در یک جامعه سیاسی جستجو می کرد. یکنواخت و همگانی بودن قدرت سیاسی را از این جهت مورد انتقاد قرار گرفته است که مفهوم حاکمیت در نظریات او استبداد اقلیت را به استبداد اکثریت تبدیل می کند. به نظر او حکومت عبارت از جامعه ای متشکل از مردم است که فقط برای به دست آوردن منافع مدنی آنان ایجاد شده، این منافع معدنی به عقیده روسو شامل زندگی، رفاه و تملک اشیا و امور مادی ای مانند پول، سرزمین، خانه و وسایل زندگی می باشد. با تجربیاتی که اروپایی ها در قرون وسطی از مسیحیت و خفنگان و جهالت کلیسا داشتند، روسو مانند دیگر اندیشمندان این دوره، جدایی کلیسا و دولت را توصیه می کند. به عبارت دیگر او جدایی دین و دولت را در یک جامعه سیاسی پیشنهاد می کند.

در اینجا باید یادآوری کرد که مشخصات جامعه سیاسی غرب از جمله مفاهیم سیاست، قدرت، حاکمیت، آزادی، حب وطن و اخلاق و مدنیت کاملاً با افکار و اصول و اندیشه های غیر غربی آن، از جمله مفهوم جامعه و حکومت اسلامی، تفاوت و اختلافات بس شایانی دارد، ولی ظهور و توسعه جامعه سیاسی در عصر مدرن به عنوان یک جامعه مطلوب غرب موقعی صورت می گیرد که دول و امپراتوری های اروپایی سلطه خود را بر سایر قاره ها آغاز کرده، بسیاری از آرمان ها و اهداف انقلاب فرانسه که افکار روسو در آنها نافذ و موثر بود، مورد انتقاد و حمله اندیشمندان دیگر غرب در قرون نوزدهم و بیستم می گردد.

اندیشه دینی و مذهبی قدیمی ترین اندیشه بشری است یکی از پدیده های اساسی و مهم در تاریخ غرب، جستجو برای یک جامعه دینی و مذهبی بوده است. معماری، شهر

سازی و نقاشی قرون وسطای اروپا نمایش نفوذ و اهمیت دین و مذهب در جوامع آن قاره می باشد. به موازات کاخ ها و قلعه های شاهان در اروپا و قبل از آسمان خراش های امروزی، معابد و کلیساها در این سرزمین ها وجود داشته است. پیش از آن که امپراتوری روم، دین مسیحیت را قبول کند، مردم معمولی و عادی این قاره بدان گراییدند. بحث اصلاح طلبی در اروپا از گفتمان و اختلافات دینی و مذهبی شروع شد. جامعه شناسان دوره مدرن اروپا مانند ماکس وبر آلمانی با اشاره به حیاتی بودن دین در زندگی و جامعه اروپا در قرون هفدهم و هجدهم، ظهور و صعود سرمایه داری (کاپیتالیسم) را به اعتقادات پروتستان ها در مورد « مقدس » بودن کار و کوشش ارتباط می دهند. با توسعه جامعه سیاسی، ملی گرایی سیاسی جایگزین دین و مذهب شد و گرچه « ناسیونالیسم » اروپا به صورت دین سیاسی در نظام سیاسی جلوه گری کرد، ولی نتوانست اهمیت مذهب را در زندگی افراد از بین ببرد. از قرن اول امپراتوری روم تا به امروز جستجو برای یک جامعه دینی و مذهبی در افکار و اندیشه های آگوستین، آکویناس، لوتر، کالون، نیومن، کی کرگارد، الول، و سایرین ادامه داشته است.

مشخصات جامعه دینی و مذهبی را در غرب می توان به شرح ذیل خلاصه کرد؛

(۱) ابهت و جذابیت و شخصیت چیزی که ماکس وبر آن را به نام « کریزما » نام برد و در مرکزیت و شناخت دین و جامعه دانست، (۲) مقدس بودن در مقابله با کفر آمیزی که تقریباً در همه ادیان موجود بوده، ولی جامعه شناس دیگر اروپایی، امیل دورکیم فرانسوی تأکید فوق العاده ای بر آن نهاد، (۳) لاهوت نظری یا عقاید مسلم و قاطع و آمرانه که در مسیحیت بدون دلیل پذیرفته میشود، (۴) آیین و آداب مذهبی و (۵) پرستش و طریقت که به طور اشتراکی همبستگی را در افراد به وجود آورده در مواردی به فرقه منتهی می شود.

مطالعه تاریخ اندیشه های اجتماعی در غرب نشان می دهد که گرچه جامعه سیاسی از این مشخصات جامعه مذهبی جدا شد، ولی در انتها، همانطوری که در تاریخ معاصر نشان می دهد، نتوانست ریشه های ذاتی، روانی، سیاسی و مردم شناسی جامعه مذهبی را کاملاً مفهوم کند و امروزه ملی گرایی، وطن پرستی، دموکراسی، توسعه، آزادی و شهادت به مانند لاهوت نظری، مقدس بودن و آیین در نظام های سکولار و غیر دینی باقی مانده است در

غرب ظهور مسیحیت بر عکس ظهور اسلام با شکل جامعه نوین، دولت نوین، قوانین نوین، سیاست و فرهنگ و اقتصاد نوین همراه نبود و آغاز نگردید. در اسلام از روز نخستین حکومت، دولت، حاکمیت، قانون، فرهنگ و اقتصاد جزو لاینفک جامعه و نظام اسلامی بود اسلام با انهدام و شکست دو امپراتوری یعنی روم و ایران، پایه جهان سازی خود را شروع کرد. در غرب برعکس دین و مسیحیت به مدت یکصد سال به صورت اعتقادات فردی منزوی ماند و پس از این مدت در امپراتوری روم ادغام و مخلوط شد و این آغاز جهانشمولی مسیحیت و جستجو برای یک نظام دینی- سیاسی و یک جامعه مذهبی بود. کلیسا به عنوان یک سازمان مذهبی و اداری (و نه در کارکرد یک عبادتگاه) در اوائل مسیحیت وجود نداشت، بلکه آفریده نظام امپراتوری روم بود که یکصد سال بعد از ظهور حضرت مسیح(ع) به وجود آمد. انجیل را یاران و رهبران مسیحیت تقریباً یک قرن پس از بعثت حضرت مسیح(ع) به تحریر در آوردند. اختلاف بین آیین مسیحیت و جامعه خویشاوندی در امپراتوری روم بسیار روشن بود، بنابراین در جستجو برای یک جامعه دینی و مذهبی، رهبران کلیسا و امپراتوری سعی کردند، اصول خویشاوندی را در تعلیمات مسیحیت بگنجانند. جامعه مذهبی و دینی به جامعه مسیحیت تبدیل می شود. مسیحیت علیه دولت و حکومت بود، ولی نه علیه اجتماعات، همانطوریکه پدیده اجتماعيون در قرن های بعدی به عنوان یکی از پایه های فرهنگ مسیحیت جلوه گری کرد.

در غرب تلاش برای یک جامعه دینی با نوشته های سنت آگوستین (۳۵۴ تا ۴۳۰ میلادی) کسی که بیش از هر متفکر دیگر در اروپا تناقض بین جامعه مذهبی و دینی و جوامع دیگر تشخیص میداد، تشدید می یابد. کتاب شهر خدا که آگوستین آن را در اوایل قرن پنجم میلادی نوشت، در حقیقت گفتار و خطابه ای برای احیای یک جامعه مذهبی در روی زمین است و نه به تنهایی در میان کشورهایی که مسیحیت را دین خود، قبول کرده بودند. بحران اجتماعی در لابه لای صفحات این کتاب قرار دارد و آگوستین با احاطه ای که به تاریخ، علم، فلسفه و هنر آن روز داشت، جامعه ایده آلی خود را در این رساله تبیین می کند. تاریخ نویسان و متکلمین مسیحی کتاب آگوستین را پس از انجیل مهمترین اثر

جامعه شناسی مسیحیت می شمارند. فیلسوف قرون وسطایی اروپا در این کتاب از یک جامعه و از یک ملت و مردم به خصوص صحبت نمی کند، بلکه او اولین متفکری است که در دنیای غرب، بشریت را متعلق به یک خانواده و فامیل واحد می شمارد و برعکس دیگران عوامل نژاد، قومیت، سیاست و ملیت های مختلف در نظریه پردازی او محو می شوند. یونانی ها و رومی ها قرن ها به اصول رشد و زوال معتقد بودند، ولی برای فیلسوف هایی مانند افلاطون و ارسطو و سنکا، واقعیت و حقیقت از یک سلسله نامحدود رشد و کهولت و زوال تشکیل می شد. آگوستین این اعضای مختلف و پراکنده جامعه و تاریخ را در یک جریان واحد مشاهده کرد؛ جریانی که یک ریشه واحد داشت و «شهر خدا» یا جامعه ایده آلی در آخر نمایان و ظاهر می شد؛ از دیدگاه آگوستین رویارویی و تصادم بین «شهر خدا» و «شهر انسان» اجتناب ناپذیر است. شهر و جامعه ساخت انسان و بشریت را محکوم نمی کند، ولی معتقد است که همه ما، در آن، زندگی می کنیم و جامعه ایده آلی، شهر خدا است.

با ادامه اقتدار نظام کلیسا و امپراتوری ها و دوره جهالت در قرون وسطی در اروپا، افکار آگوستین و پیروانش در جوامع امروز تأثیر فوق العاده ای نگذاشت و با آغاز دوره رنسانس و اصلاح مذهبی لوتر و افکارش تحت نفوذ عرف گرایی و سکولاریسم از یک طرف و فردگرایی از طرف دیگر به فراموشی سپرده شد، ولی جستجوی غرب برای یک جامعه مطلوب با جدایی پروتستان ها از کلیسای کاتولیک، با ظهور عصر به اصطلاح «عقلانیت» و «منورالفکری» در اروپا و بالاخره با انقلابات انگلیس و آلمان و فرانسه و روسیه ادامه پیدا میکند. اصلاح گرایی دینی اروپا به خردگرایی و روشن گرایی مادی و غیر دینی و بالاخره به تحول و انقلابات سیاسی منتهی می شود. با پدید آمدن جوامع سیاسی و جوامع انقلابی به ویژه در قرون هجدهم و نوزدهم و با بحرانهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و نظامی که در پیش دارد، احیای تفکر دینی مجدداً به صورت احیای معنویات در اروپا و امریکا ظاهر می شود.

در تاریخ چهار قرن گذشته غرب دشمنی و معارضه، با افکار و اندیشه هایی که جامعه دینی را ترویج کنند، فراوان است. مسئله فیلسوف و متفکر انگلیسی جرمی بنتام که

متعلق به گروه روشنفکران عصر خردگرایی اروپاست، هرگونه سنت دینی، به ویژه مسیحیت را به باد انتقاد قبل از انقلاب فرانسه صورت گرفت، در حقیقت جنگ های استقلالی بود. تفاوت اصلی بین جنگهای استقلال آمریکا و انقلاب فرانسه این بود که در حالی که اولی با اهداف مشخص علیه استعمار امپراتوری انگلیس قیام کرده بود، دومی یعنی انقلاب فرانسه تا آنجا که برای انقلابیون امکان وجود داشت، نامحدود و باز و وسعت بیشتری داشت. شعار انقلاب فرانسه «آزادی، اخوت و مساوات» بر حقوق شهروندان تکیه کرد و جنبشی علیه نظام پادشاهی و مذهبی و برای تاسیس یک نظام سکولاریستی یا غیر دینی بود. انقلاب روسیه که در آن، بلشویک ها موفق شدن و بر پایه افکار مارکس و لنین بنا نهاده شده بود، از انقلاب فرانسه و جامعه فرانسه به عنوان یک انقلاب «بورژوازی» و یک جامعه متعلق به طبقه متوسط و مالک ها یاد نمود. اهداف اصلی انقلاب روسیه تاسیس و تحکیم یک حکومت دیکتاتوری پرولتاریا (کارگران و زحمتکشان) و توسعه یک جامعه سوسیالیستی به سوی یک واحد ایده آلی کمونیستی بود.

مارکس که تحت تاثیر نوشته های هگل قرار گرفته، در دوره اول زندگی خود، «هگل دست چپی» شناخته شده بود، انقلاب را یک پدیده در راه زدودن از خود بیگانگی انسان و انتقال از مرحله ماقبل تاریخ به مرحله تاریخی که عبور از جبر و الزام به سوی آزادی را به وجود می آورد، مشاهده کرد. مارکس در مقاله ای که در نقد از فلسفه هگل نوشت، اظهار کرد که «انقلاب احتیاج به یک عامل بی جنبش و مجهول و یک پایه مادی دارد» و آرزوی تئوری انقلاب موقعی عملی می شود که چنین انقلابی احتیاجات مردم را برآورده کند و شرایط چنین جنبش آگاهی، وجود طبقه ای است که از این حس ادراکی برخوردار باشد. از دیدگاه مارکس از خود بیگانگی انسان در جامعه، علل مادی و اقتصادی دارد و این از خود بیگانگی از نظام و جامعه سرمایه داری که مالکیت اصل آن را تشکیل می دهند، جدا نمی باشد. مفهوم جامعه انقلابی از نظر مارکس، انگلس و لنین یک مفهوم انتظاری و ایده آلی است و این در آثار لنین مانند چه باید کرد؟ در رساله های مارکس از جمله

«مانیفیست» و «سرمایه» به خوبی دیده می‌شود. لنین با تبیین آثار مارکس و انتقال آن، به یک استراتژی و تاکتیک انقلابی، انقلاب روسیه را هدایت نمود.

یکی از نظریه پردازان اواخر قرن نوزدهم غرب که آثار او تأثیر زیادی در اندیشه جامعه انقلابی به ویژه در مورد اخلاق خشونت داشت، جورج سورل می‌باشد. سورل در آغاز یک مهندس و یک محافظه کار سیاسی بود که تا سال ۱۸۹۲ در خدمت دولت فرانسه بود و تا آخر عمر نسبت به ایده های لیبرال اروپا بدبین و از «ترقی» سرمایه داری و نظام صنعتی انزجار داشت. انتقاد او از دموکراسی، جزوه او درباره انجیل، دفاع او در مورد اعدام سقراط و اثر او درباره سقوط دنیای باستان که همه در دهه ۱۸۹۰ نوشته شده است، علاقه فوق العاده او را به رشد و زوال و گسیختگی جوامع انسانی نشان می‌دهد. مطالعه او درباره افکار مارکس و جنبش های قرن نوزدهم، سورل را قانع کرده بود که تنها یک انقلاب به تمام معنی می‌تواند یک جامعه جدیدی را در اروپا به وجود آورد، ولی برعکس مارکس که پیش بینی میکرد، سیستم سرمایه داری به تدریج و در طی مراحل تاریخی به شکست منجر خواهد شد، سورل معتقد بود که در آینده سرمایه داری از طریق پول و مزد و کار طبقات پایین جامعه را بیشتر به طرف خود جلب کرده، با ادغام آنها قدرت بیشتری به دست خواهد آورد، این دیدگاه های سورل به خوبی در دو اثر او، پوسیدگی مارکسیسم و خیال بیهوده تلقی روشن است. این بیزاری و حتی تنفر سورل از طبقه «بورژوا- لیبرال» اروپا، در کتاب معروف او تفکر درباره خشونت منعکس است. او دوستدار خشونت نبود، ولی عقیده داشت که بزرگترین خطر برای جامعه خشونت نیست، بلکه زوال می باشد. سورل کوشش می کرد، نشان دهد که خشونت همیشه جزوی از اجتماعات بشری بوده، ولی خشونت برای خشونت کافی نیست، بلکه باید برای یک آرمان و هدف اجتماعی سازنده ای باشد. از نظر او تاکید بر «صلح» و اقدامات حقوقی برای جلوگیری از خشونت یکی از مشخصات تخیلی جوامع صنعتی است که کوشش دارند خود را از جوامع نظامی متمایز نگاه دارند.

از یک جهت بحران غرب در جستجوی غرب برای «جامعه» خلاصه می شود؛ جامعه خویشاوندی، جامعه نظامی، جامعه مذهبی، جامعه سیاسی، جامعه انقلابی، جامعه سرمایه داری، جامعه صنعتی، جامعه سوسیالیستی، جامعه آنارشیستی، جامعه بومی و طبیعی، جامعه

معدنی، جامعه اطلاعاتی، جامعه مافوق صنعتی و... در ادوار مختلف تاریخ اندیشه های اجتماعی غرب از زمان یونانی ها و رومی ها تا امروز، همیشه یک تمایل و انگیزه ای برای بازگشت به جامعه طبیعی و اصالتی که مطلوب و مورد پسند مردم باشد، وجود داشته است. مثل اولین آثار و علاقه غرب یک زندگی بومی و طبیعی پس از سقوط امپراتوری روم در قرن ششم میلادی در طریقه و آیین سنت بندیکت ظهور پیدا می کند که در حقیقت جستجو برای یک زندگی و جامعه رهبانی و صومعه ای می باشد. این گونه جنبش ها به صورت مختلف در قرون بعدی ظاهر می شود و آثار سر توماس مور که در اوایل قرن شانزدهم در انگلستان نوشته شده است، ادامه این جستجوی مداوم برای یک جامعه بومی و طبیعی و درویشی مانند در غرب است. شاخه ای از این جوامع ایده آلی در قرن نوزدهم ظهور فلسفه و جهان بینی آنارشیستی است که به «حکومت ناگرایان» یا «هرج و مرج» در آثار سیاسی معروف شده است. فلسفه و دیدگاه آنارشیستی با افراد متفکرینی مانند ویلیام گادوین در انگلستان، پیرژوزف پرودون در فرانسه و پیتر کروپوتکین در روسیه همراه می باشد. حکومت ناگرایان که به دنبال یک جامعه ایده آلی خالی از بروکراسی و قدرت گرایی مدرن صنعتی هستند، خواهان حذف قدرت اند، در حالی که سوسیالیست ها و لیبرالیست های قرن نوزدهم در جستجوی تصاحب آن هستند. حکومت ناگرایان، به ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا فعال بودند.

نقش نظام طبیعت در ساخت اجتماعات و جوامع و تأثیر محیط در این جریان در آثار فیلسوف و اقتصاددان غرب مانند آدام اسمیت و زیست شناس معروف اروپا چارلز داروین به خوبی معلوم است. آدام اسمیت که خود، استاد فلسفه اخلاق در دانشگاه گلاسکو در اسکاتلند بود، برای ساختار یک سیستم اقتصادی در قاره اروپا کوشش کرد از نظام طبیعت کمک بگیرد و چارلز داروین سعی نمود مفهوم «تار زندگی» را در نظریه پردازی های خود، درباره تکامل انسان و حیوانات بگنجانند. امروز بر اثر ناکامی هایی که در جوامع غربی به وجود آمده است، جنبش های بومی و محیطی طرفداران متعددی پیدا نموده است. اندیشه ها و افکار کسانی که برای یک جامعه بومی و طبیعی تلاش می کنند، عوامل چندی را در بر

دارد که مهمترین آنها (۱) توجه به طبیعت، (۲) همکاری در اجتماعات، (۳) خودمختاری اجتماعی و (۴) سادگی در زندگی می باشد، ولی بقای چنین جوامعی در محیط پیچیده و نظام حاکم جهانی امروزی مورد تامل می باشد.

موضوع جامعه اطلاعاتی که در چند دهه اخیر مورد بحث اندیشمندان و دولتمردان و دست‌اندرکاران غربی قرار گرفته است، در حقیقت پیش درآمدی بر جامعه فوق صنعتی است. طرح موضوعات جوامع اطلاعاتی و فوق صنعتی، پدیده پس از جنگ جهانی دوم می باشد که به طور خاص در ایالات متحده امریکا و ژاپن رواج داشته است، در حالی که اولین نگاشته های جامعه فوق صنعتی و اطلاعاتی در ایالات متحده را نویسندگان از قبیل دانیل بل و فرتیس مک لوپ انجام دادند. در ژاپن نیز اولین تحقیق جامعه با مقیاسی تجربی تحت عنوان «جوہوشاکایی» در مورد جامعه اطلاعاتی انجام یافت. در اینجا مجال نیست که بتوان به طور جامع به مفهوم جامعه اطلاعاتی یا جامعه مافوق صنعتی پرداخت، با این حال یادآوری نکاتی از نویسندگان متقدم خالی از استفاده نخواهد بود، به ویژه با مفاهیم و انواع جوامعی که قبلاً از آنها سخن رفت. دانیل بل، جامعه شناس امریکایی در پرداختن تر جامعه فوق صنعتی بر این نکته تأکید دارد که این تحول مقدمتاً تغییری در ساختار اجتماعی بوده، در پیامد های آن، برحسب جوامع مختلف در اشکال گوناگون سیاسی و فرهنگی بروز خواهد نمود. جامعه فوق صنعتی از نظر شکل اجتماعی مشخصه اصلی ساختارهای اجتماعی ایالات متحده، اروپای غربی، ژاپن و تا حدودی شوروی سابق به ویژه روسیه در قرن بیست و یکم می باشد. بل برعکس مارکس به تکرار جبری تاریخ معتقد نیست، وی جامعه فوق صنعتی را یکی از مهمترین ابعاد جامعه ای که تحولات و مدیریت اش نظام سیاسی حاکم بر جامعه را متحمل مشکلاتی می کند، تلقی می نماید؛ مانند تحول فرهنگی و تغییر در شکل زندگی که با سنت ها و آداب و رسوم برخورد مینماید. به این ترتیب گروه های اجتماعی جدید و وجود گروه های ضعیف، مباحث قدرت و توزیع امتیاز در جامعه را به دنبال خود، مطرح می نماید. مفهوم جامعه فوق صنعتی به تحولات مربوط به ساختار اجتماعی، روش کار اقتصادی و تغییر نظام های صنعتی مربوط می شود.

بل ادعا نمی نماید تغییرات ساختاری اجتماعی عامل تعیین کننده تحولات متعاقب آن، در شیوه حکومت و فرهنگ است، بلکه به اعتقاد به تحولات ساختاری اجتماعی، زمینه های تحقیقاتی برای دیگر بخش های اجتماع را مطرح می نماید. وی به منظور تحلیل موضوع، جوامع را به صنعتی، غیر صنعتی و فوق طبیعی تقسیم کرده، آنها را به ابعاد گوناگون و در تضاد با یکدیگر بررسی می نماید. بر طبق نظر بل یک جامعه فوق صنعتی و اطلاعاتی بر اساس خدمات پایه ریزی شده است. بنابراین، این جامعه همانند بازی در بین افراد می باشد، آنچه که در این بازی اهمیت دارد، اطلاعات است. اهمیت با کسی که آموزش و تعلیم، دیده و به طور حرفه ای انواع مهارت های مورد نیاز جامعه فراصنعتی را فراهم می نماید. طبقه بندی بل یادآور جامعه شناس دیگر امریکایی به نام دانیل لرنر است که در بررسی خود، جوامع معاصر را به سنتی، در حال توسعه و مدرن یا توسعه یافته تقسیم بندی می کنند. وی جامعه سنتی را جامعه خدماتی و گفتاری و جامعه مدرن را با ویژگی های ارتباطات چاپی و الکترونیکی و در امر تولید کالا تعریف می نماید. اگر کسی نظریه بل در مورد معادل بودن جامعه فوق صنعتی با جامعه خدماتی را بپذیرد، بایستی جوامع موسوم به در حال توسعه را که لرنر آن را سنتی می نامد، در واقع فوق صنعتی بداند.

گفتمان جامعه اطلاعاتی از آن جهت قابل تامل است که «انقلاب اطلاعاتی» معاصر که وجه مشخصه الگوی جامعه اطلاعاتی می باشد، در حقیقت تنها پدیده تمدن بشری امروزی نبوده است. همانطوری که در جای دیگر استدلال کرده ام، اطلاعات در تمامی سه مرحله رشد تکنولوژی و اجتماعی... کشاورزی، صنعتی... و اکنون فوق صنعتی... عامل مهم و تعیین کننده در روند رشد آنها بوده است. اطلاعات در شکل مهارت و دانش، بر دیگر اشکال قبلی پیشی گرفت و در بسیاری از جهات به یکی از ویژگی های هر سه مرحله مبدل گردید. اگر ما چنین فرضی را بپذیریم، یعنی پذیرفته ایم که اطلاعات و دانش تنها قائم به جوامع صنعتی نیستند، مگر آن که از اطلاعات و دانش تعریفی به سبک فلسفه علوم و تکنولوژی غرب عرضه کنید. اطلاعات و دانش علمی به دست آمده، در دنیای اسلام در زمینه هایی نظیر ریاضیات، پزشکی، داروسازی، جغرافیا، تاریخ، ستاره شناسی، فلسفه،

جامعه‌شناسی، ادبیات، معماری و هنر، صرف نظر از رشد ارتباط، حمل و نقل، دریانوردی، صنعت کاغذ و کتاب‌سازی را می‌توان به عنوان مثال یادآوری کرد. در واقع الگوی جوامع اسلامی عامل انقلاب اطلاعاتی و علمی یعنی وجه مشخصه قرون وسطی بوده است. اگر قرون وسطی در تاریخ غرب مترادف با سالهای سیاهی و تباهی و جوامع رشد نیافته است، در عوض در جامعه اسلامی و برخی از جوامع دیگر مانند چین مساوی با سالهای طلایی است.

گرچه مطالعه تطبیقی رشد جوامع غربی با جامعه اسلامی هدف این نوشتار نیست، ولی در مورد مفهوم «جامعه اطلاعاتی» مورد بحث در غرب باید تاکید کرد که در اسلام آموختن دانش در بالاترین درجه ارزش‌ها قرار دارد. با این حال تصویر جامعه به عنوان یک کل لایتجزا در الگوی اجتماع اسلامی بود که مرحله انقلابات علمی و اطلاعاتی در قرون وسطی را در تمدن اسلامی جهت داد و نه علایق ملی، اقتصادی، خویشاوندی، سیاسی یا منافع مشترک. در اسلام، ایده آل و واقعیت یعنی سیاست اجتماعی و اطلاعات، نباید جدای از یکدیگر رشد کنند، چون آنها نیروی متضاد و مغایر با یکدیگر نیستند. عدم حضور این عامل در تاریخ غرب یکی از دلایل بحران جامعه در اندیشه‌های دوران باستان و قرون وسطی در اروپا بود. توقف و رکود در دنیای اسلام که پنج قرن گذشته، دقیقاً از زمانی آغاز شد که نیروهای داخلی از نظر درگیری قومی و نیروهای خارجی از نظر استعماری، روند جدایی و تجزیه را شروع کردند؛ جدایی بین علوم اسلامی و مدرن از یک طرف و حرکت به سمت جامعه لوکس‌گرا، مادیت و علوم متافیزیک از طرف دیگر، جامعه اسلامی را رو به افول نهاد. بدین ترتیب تفکر اسلامی در مورد علم و هنر عملاً متوقف ماند. روند وابستگی به علم و تکنولوژی غرب آغاز شد. حکام دنیای اسلام، تحت تاثیر دوره جدید انقلابات علمی و صنعتی در اروپا، تضعیف شده، با تجزیه اجتماع به واحدهای کوچک، هراسان از ظهور «نظم نوین» مدل‌های غربی رشد و توسعه را در آغوش کشیدند و جوامع خود را به انقیاد نظام‌های رو به ظهور سیاسی و اقتصادی بین‌المللی کشاندند. بروز جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی به همراه وابستگی به نظام آموزشی غربی که نتیجه‌اش یک طبقه به اصطلاح روشنفکر و بروکرات مدرن بود، به شکلی پیچیده درآمد، طبقه که

فصل چهارم؛ در جست و جوی جامعه مطلوب ■ ۸۷

رهبری سیاسی آن، موجب تسریع در مشروعیت بخشیدن به این حرکت تجزیه و جدایی گردید. دقیقاً در چارچوب این تحولات تاریخی است که مفهوم و گفتمان امروزی درباره جامعه مدنی مورد مطالعه و بررسی قرار می گیرد.

فصل پنجم

اولین قانون اساسی دنیا

قانون اساسی، رابطه حقوقی بین حکومت، فرد، و جامعه را بیان میکند. به عبارت دیگر، قوانین اساسی، مجموعه ضوابط و موازینی است که روابط دولت و حکومت را با اتباع یک سرزمین مشخص می سازد. چنین قانون اساسی بر پایه اجتماع، اجماع موافقت شهروندان و ساکنان یک کشور و اتباع یک نظام سیاسی و بین رهبران و مردم مشروعیت می یابد و بنابراین، با قوانین و فرامین نظام ها، امپراتوری ها، و شاهان که منحصر به طرز اجرای احکام آنان بوده، با موروثی بودن تخت و تاج متفاوت است. مجموعه قوانین و فرامین و احکام سومریها تحت نظر حمورابی و شاهان و امپراتوری های بابل و فینیقی ها، مصری ها، یونانی ها، رومی ها، و ایرانیان در تاریخ و عهد باستان گرچه در زمان خود مهم بودن و تا حدودی عمومیت پیدا کردند، در حقیقت، فاقد شرایطی بودند که بتوان آن را تحت قانون اساسی تعریف شده در این مقوله گنجانید، به ویژه از جنبه یک قرارداد اجتماعی و سیاسی مورد قبول بین حکومت و فرد و جامعه.

نامگذاری سال ۱۳۸۵ به نام مبارک «پیامبر اعظم (ص)» حاوی پیام است که رابطه دین، تمدن و حکومت را به عنوان عنصر اصلی حیات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و فکری بشر از دیدگاه های گوناگون، به ویژه تمدن اسلامی مورد مطالعه قرار می دهد و فرصتی است بسی ارزشمند که تاریخ سیاسی، حکومتی، و حقوقی اسلام را به روی ما بگشاید. بخش اعظم پایه های تفکر و حقوق تمدن ما مبتنی بر اندیشه دینی است و تکامل اندیشه دینی با

ظهور ادیان توحیدی به مثابه فرایندی فرهنگ‌سازی، تاریخ بشر را تشکیل داده و فرهنگ سیاسی را در بستر حکومت به درجات متعالی سوق داده است.

سال پیامبر اعظم (ص) همچنین فرصتی است که ما از جنبه علمی و مدلولات فکری و عملی؛ خود را به آنچه پیامبر اسلام برای آن کمر همت بست و آن تلاش و مجاهدت را مبذول داشت، نزدیک کنیم و این به دست نمی آید جز در سایه آگاهی و بینش در این میدان عظیم علمی و عملی که امت اسلامی را بیش از هر زمان دیگر در تاریخ به چالش می‌طلبد.

نظر اصلی ما در این مقاله این است که پیامبر اعظم (ص) با هجرت خود به مدینه و تاسیس اولین نظام و حکومت اسلامی و با پیمانی که با ساکنان و رهبران و گروه‌های مختلف آن شهر و سرزمین عقد و تنظیم و امضا کرد اولین قانون اساسی تدوین شده دنیا را به وجود آورد. پیمان نامه پیامبر اسلام با مهاجران و انصار و دیگران، که به نام «منشور مدینه» و «میثاق مدینه» و «عهدنامه مدینه» از آن یاد شده است، در حقیقت مرزهای حقوقی جامعه سیاسی مدینه را تعیین کرد و روابط بین حکومت و فرد و جامعه را در اولین نظام اسلامی تبیین کرد. این پیمان نامه مدینه اولین قانون اساسی تدوین شده در تاریخ توسط یک رهبر دینی و سیاسی و آغاز تاسیس و استقرار یک نظام و حکومت الهی در مسیر مردم سالاری اسلامی است. برعکس قوانین و فرمان‌ها و دستورهای سیاسی تاریخ باستان که تمام ناقض، ناتمام و اغلب بر کتیه‌ها و سنگ‌ها نگارش یافته و یا به صورت شفاهی ضبط شده و در دسترس ماست، پیمان نامه مدینه سند کتبی و نوشته شده‌ای است که در نشست پیامبر اعظم (ص) با اقوام و طوایف آن زمان منعقد شد و اصل آن کاملاً در تاریخ دینی و سیاسی جهان باقی مانده است.

پیمان مدینه نتیجه کنگره بزرگی از سران و رهبران و نمایندگان سه دین بزرگ ابراهیمی یعنی مسلمانان و یهود و نصارا (اسلام، یهودیت، و مسیحیت) بود که در حضور پیامبر اعظم (ص) در مدینه تشکیل گردید. پیمان مدینه‌ها بی ۵۲ بند است که به زبان حقوقی آن زمان تدوین یافته و اختیارات و تکالیف و مسئولیت شهروندان و گروه‌های مختلف و ساکن مدینه را در مواردی مانند همگرایی و اتحاد، جنگ و صلح، اقتصاد و رفاه،

مالیات، کیفر و قصاص، اقلیت ها، حقوق و آزادی های فردی و اجتماعی، مساوات و عدالت تبیین می کند. پیمان مدینه یا قانون اساسی مدینه بود که شش سال بعد در بهار هجری، مطابق با سال ۶۲۸ میلادی، زمینه را برای عقد قرارداد معروف حدیبیه باقریش و اهل مکه فراهم کرد و عاقبت به پیروزی نظام اسلامی انجامید و شهر مکه توسط مسلمانان فتح گردید.

آنچه پیمان مدینه را اولین قانون اساسی تاریخ می کند ویژگی های شگفت آور است که بدان روح و جان می بخشد، ویژگی های که قوانین و اسناد قبل از اسلام (مانند قوانین سومریها، بابلی ها، رومی ها، یونانی ها و ایرانیان باستان) از آن تهی بودن و ویژگی هایی که نظام و حکومت های مدرن چند قرن اخیر دنیای غرب (مانند انگلستان، فرانسه، و امریکا) در تدوین قانون اساسی خود و مشروعیت آن، به خود می بالند. این ویژگی های حقوقی و سیاسی را می توان به شرح زیر خلاصه کرد: (۱) قانون اساسی، نتیجه مشارکت، مشورت، همکاری و موافقت طبقات و گروه های مختلف در جامعه بوده، بر مبنای اجماع و نشست و کنوانسیون و مجلس موسسان و غیره تدوین می یابد و از این جهت با قوانین و احکام و فرمان های شاهان و امپراتوری ها تفاوت کلی دارد؛ (۲) قانون اساسی، پایه نظام و حکومت جدیدالتاسیس است و نه تایید و تحکیم رژیم و نظام های کهنه و موروثی؛ (۳) قانون اساسی، بذر وفاق و وحدت عمومی را آبیاری می کند و سند و قراردادی است در مورد حقوق فرد، گروه، جامعه؛ (۴) قانون اساسی حقوق قوای مجریه، قضاییه و مقننه را تبیین می کند و اصول قوانین کیفری و مجازات را آشکار می سازد؛ (۵) قانون اساسی، اصول مربوط به مالکیت، آزادی بیان، مساوات، عدالت، دین، نژاد، زبان و پرچم را روشن میکند؛ (۶) قانون اساسی، طریقه انتخاب و انتصاب رهبر، نمایندگان و وظیفه و مسئولیت های آنان را تعیین کرده، حدود دیوان سالاری، بودجه و مالیات و تصمیم گیری در مورد امنیت، امور نظامی، صلح، جنگ و قوانین مربوط به امور داخلی و سیاست خارجی را، که با اصل حاکمیت و مشروعیت مربوط است، بیان می کند.

آنچه در روزگاران کهن و عهد تاریخ باستان و قبل از ظهور اسلام، قوانین اساسی مملکتی را به وجود آورد، از یک سو، زور و قدرت بود و از سوی دیگر عرف و عادت. فرق است میان حق و قانون. چه بسا قوانینی که خلاف حق بوده و چه بسا حقوق حقه ای که به نظام قانون پایمال گردیده است. قوانین سومری ها، با همه کثرت آن، همیشه ناقص بود و حمورابی در ماده ۲۸۲ قانون خود می نویسد اگر بنده به مولای خود بگوید تو صاحب من نیستی، گوش او باید بریده شود. سومریها ۳۵۰۰ سال پیش از میلاد مراحل «عالیه فرهنگ» را پیموده و پیشرو مصر، آشور، آسیای صغیر، یونان، روم و ایران بوده اند. اهمیت تاریخی روم بیشتر به دو چیز بود: یکی امپراتوری و دیگری حقوق و قوانین روم، همیشه امپراتوری ها بودند که با مصلحت اشراف قوانین امپراتوری را تعیین میکردند. اغلب ملل قدیم خود را نژاد برتر می دانستند هر قومی نژاد خود را فوق نژادهای دیگر می پنداشت و آداب و قوانین خود را فوق دیگران می دانست. مثلاً در روم قدیم، مانند جاهای دیگر، قانون را برای اهالی خود روم وضع می کردند و برای بیگانگان حقی قائل نبودند. از طرف دیگر، در تاریخ می خوانیم که خوش رفتاری با اقوام و ملل مغلوب، آیین جهاننداری کوروش، مؤسس سلسله هخامنشی ایران، بود. کوروش، بابل را به سال ۵۳۸ پیش از میلاد تصرف کرد و قوم یهود را که بخت النصر به اسارت به بابل آورده بود آزاد ساخت و آنچه را از ایشان ربوده شده بود پس داد و همه را به شهر اورشلیم فرستاد تا پرستشگاه خود را که پادشاهان آشور ویران کرده بودن از نو بسازد. قانون اساسی امپراتوری ها قانون و اراده شاهان و امپراتورها بود و نه وقاق و مشارکت عمومی. قانونگذاران یونان اغلب از متفکران و فلاسفه بودند، ولی هیچ یک از این متفکران و فلاسفه بر یونان حکومت نکردند. در شهر آتن مردم دو دسته بودند: بنده و آزاد. شمار بندگان دو برابر افراد آزاد بود. در اجرای شیوه دموکراسی، آتنی ها به افراد گرویدند و تقریباً همه متصدیان مقامات مملکتی را به حکم قرعه برگزیدند.

افلاطون، شاگرد سقراط و استاد ارسطو، مؤسس آکادمی یونان و یکی از بزرگترین فلاسفه جهان به حکومت مردم (دموکراسی) هم معتقد نبود و به استناد اینکه رهبران مردم از دانش و بینش و فهم درست بهره ای نداشتند بی پروا به انتقاد می پرداخت. ارسطو، (که

در سالهای ۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد می زیست، گفته بود قانون یا قانون طبیعت است یا قانونی که بشر وضع کرده است، و اما آنچه قانون طبیعت است همه جا ساری و جاری است. در میان نوشته های او فقط آثار محدودی از قانون اساسی یونان باستان باقی مانده است که آن را از زبان ارسطو می شنویم و بدون آن که به آن دسترسی مستقیم داشته باشیم. در تمدن های هند، چین، امریکای لاتین و در آثار باستانی آنان از قانونگذاران و قوانین صحبت شده است ولی از قانون اساسی نظام کشوری و دولتی به معنای امروزی و دوران اولیه اسلام خبری نیست.

در اواسط قرن هفدهم میلادی، مدینه جایگاه ادیان، اقوام، طوایف و عقاید مختلفی بود که یهودیان و مسیحیان و مشرکان مشهورترین آنان بودند. رسول خدا پیامبر اعظم (ص) بنیاد نظام و حکومت دینی و سیاسی را ریخت که در آن برتری از آن کسی بود که به خدمت اسلام و امت اسلامی درآمده و آن را بر منافع و خواسته های شخصی خود ترجیح دهد. اصطلاح «امت واحد اسلامی» در اینجا بسیار کلیدی است، زیرا امت اسلامی، جامعه بزرگ اسلامی و حکومت اسلامی را در این مفهوم خلاصه کرده، تلفیق می کند و از این رو یک قانون اساسی مبتنی بر قرآن را می طلبد که این منشور، همان پیمان عمومی مدینه است که رسول خدا در همان سال نخست مهاجرت، میان مسلمانان، یهودیان، مسیحیان و مشرکان یثرب، که بعداً به مدینه النبی معروف شد، به امضا رساند.

متن عهدنامه و پیمان مدینه به روایت و گزارش ابن هشام در کتاب او سیره رسول الله و ابن اسحاق در سیره النبی و ابو عبید قاسم بن سلام در رساله کتاب الاموال، که سند کامل آن در تاریخ ابن ابی خيثمه محفوظ است، با این جمله آغاز می شود: «به نام خداوند بخشاینده مهربان. این سندی است از محمد پیامبر خدا میان مومنان و مسلمانان قریش و یثرب و هر که پیرو آنها باشد و بدان پیوندد و با آنان کارزار کند. اینان یک امت واحد، جدای از سایر مردم، تشکیل می دهند.» این دو بند نخست بر قرارداد سیاسی و اجتماعی بین اقوام و طوایف مختلف تکیه کرده و سپس از تشکیل یک جامعه و امت واحد اسلامی که اکنون صاحب یک حکومت و نظام دینی و سیاسی هستند سخن می گوید و ماهیت این

نوع نظام و ویژگی آن را نسبت به سایر نظام ها روشن می‌سازد: مومنان از بهترین و استوارترین نظام برخوردار هستند.

بند ۳ و ۴ این قانون اساسی مدینه با دو جمله همراه است و نیکی و برابری و تعهد و مسئولیت اقوام را یادآوری کرده و از مساوات و برادری و آزادی نام می‌برد: «مهاجران قریش و رسوم خویش باقی بمانند و میان خود خون بهایی که به آنها تعلق میگیرد بپردازند، و فدیة اسیران خود را به نیکی و برابری میان مومنان تقسیم کنند و بنی عوف نیز رسم خود را در خون بها و فدیة حفظ کنند و هر طایفه فدیة اسیران خود را بین مومنان به نیکی و برادری تقسیم کنند.» و همچنین بنی حارث و بنی ساعده و بنی جشم و بنی نجار و بنی عمرو بن عوف و بنی نبت و بنی اوس باید رسم خود را حفظ کنند و خون بهای خود را بپردازد و فدیة اسیران خود را به نیکی و برابری بین مومنان تقسیم کنند. به عبارت دیگر، مومنان و طوایف مدینه یاور یکدیگرند و هیچ مومن و شهروند مدینه نباید با وابسته مومنی یا شهروند دیگری بر ضد همدیگر فعالیت کنند. احترام به رسوم و فرهنگ اقوام و طوایف تحت نظام اسلامی و در چارچوب باورهای الهی مورد توجه قرار گرفته است.

مومنان، شهروندان نظام جدید مدینه را تشکیل می‌دهد و پیمان مدینه بهترین و استوارترین راستی را تنها در گروه «مومنان» می‌بیند. مومنان کسانی هستند که به خدا و پیامبر او گرویده و در راه نظام و حکومت اسلامی با مال و جانشان جهاد و کوشش می‌کنند. بندهای ۱۲ الی ۱۷ از عدالت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی از رفاه و امداد عمومی سخن گفته و مومنان و شهروندان مدینه را به پرهیزگاری از طغیان دعوت کرده، آنان را از تجاوز به حقوق یکدیگر منع می‌کند. در این قسمت از پیمان مدینه بر آزادی های فردی و کرامت انسانی تاکید شده است: «مومنان نباید هیچ شخص عیالمند و قرض داری را به حال خویش واگذارند بدون آنکه به نیکی فدیة یا خون‌بهای او را بپردازند. مومنان نباید با مومن دیگری که برده است بدون اطلاع مولایش، پیمانی ببندند. مومنان پرهیزگار باید بر ضد آن کس که طغیان کند یا علیه ایشان دسیسه کند یا درصدد ظلم و تعدی برآید، یا میان مومنان فتنه و فساد کند، قوای خود را به طور دسته جمعی به کار برند، اگرچه آن شخص از فرزندان خود ایشان باشد. هیچ مومنی نباید مومن دیگری را به

جای شخص کافری بکشد و یا کافری را بر ضد مومنی یاری کند. عهد و پیمان خدا یکی است و کوچکترین فرد مسلمان اگر کسی را در پناه خود آورد، همه آن را می پذیرند. مومنان همه با هم دوست هستند و کاری به دیگران ندارند. از یهود نیز هرکس هم پیمان ما باشد از یاری و همراهی و برابری ما برخوردار خواهد شد؛ نه بدو ظلم شود و نه مسلمانان بر ضد او کسی را یاری کنند.

عهدنامه مدینه بدین ترتیب آزادی مذهب و دین را تحت یک نظام اسلامی تایید می کند. همبستگی اجتماعی، قرارداد اجتماعی، حقوق فردی و اجتماعی، به وضوح، در چند بند فوق بیان شده است.

اصول رفاه اجتماعی در دولت پیامبر اعظم(ص) بر چند اصل راهبردی از جمله صلح، سازش، مساوات و عدالت برقرار است. امنیت، نظام وظیفه عمومی، محافظت حریم خصوصی و پرداخت دین اجتماعی و مالیات در بندهای ۱۷ الی ۲۳ پیمان مدینه جایگاه ویژه ای دارد و وفاداری به نظام و تقوا مدنظر است: «صلح و سازش مومنان یکی است، و هیچ مومنی بدون موافقت مومن دیگری وارد صلح نشود جز بر اساس مساوات و عدالت. هر طایفه ای که به کمک ما وارد جنگ شود باید تمام افراد جنگجوی آن وارد شوند (و چنان نباشد که جنگ را به عهده یک دسته خاصی بگذارند). مومنان در خونی که از ایشان می ریزد ذمه دار یکدیگرند. بهترین راه و محکم ترین طریقه همان است که مومنان پرهیزگار بر آنانند. و هیچ یک از مشرکان حق ندارد مالی یا شخصی از قریش را در پناه خود گیرد و از تسلط مومنی بر آن جلوگیری کند. هر که مومنی را بی جهت بکشد و قتل بر او به اثبات برسد باید کشته شود مگر آن که اولیای مقتول رضایت دهند وگرنه مومنان همگی بر ضد او هستند، و جز قیام بر ضد او کاری برایشان روا نیست. هر مومنی که به بندهای این پیمان نامه اقرار کرد و به خدا و روز جزا ایمان دارد نباید شخص خلافتکار و بدعتگذاری را یاری کند و یا او را پناه دهد، و چنانچه او را یاری کند و یا پناه دهد در روز قیامت مورد لعنت و غضب خدا واقع شود و توبه و فدیة از آن پذیرفته نخواهد شد.»

پیامبر اعظم(ص) با مشارکت مردم مدینه و مشورت با آنها بیشترین حضور آنان را در صحنه‌های تصمیم‌گیری و صلح و مذاکرات ایجاد کرد. تکیه بر ارزش‌های معنوی، عدالت اجتماعی فراگیر، تامین امنیت عمومی و ایجاد برادری و حقوق متقابل به خوبی از متون پیمان مدینه دیده می‌شود. در قانون اساسی مدینه عربیت اولویت ندارد و حقوق همه طوایف و اقوام محترم شمرده شده است و اعتقاد و ایمان است که مزیت شهروندی را ارتقا می‌دهد. حاکمیت، مرجعیت و رهبری در پیمان مدینه به روشنی نوشته شده است. یکی از موارد مهم این قانون اساسی بند ۲۳ است؛ آن‌جا که می‌گوید: «و هرگاه شما در امری اختلاف پیدا کردید باید بدانید که مرجعتان در حل آن اختلاف خدا و رسول او محمد(ص) است».

مسابقات و حقوق متقابل و مسئولیت متقابل از اصول مهم پیمان مدینه است. تاکید روی وحدت و امت واحده است. بند ۲۴ و بند ۲۵ می‌گوید: «هرگاه یهود به یاری مومنان در جنگی داخل شدند باید مخارج جنگ را نسبت به سهم خود بپردازند. یهود بنی عوف با مومنان مانند یک امت هستند، ولی یهودیان پیرو دین خود هستند و مسلمانان هم پیرو دین خود هستند، و در این حکم تفاوتی میان خودشان و بندگانشان نیست مگر آن‌کس که ستم کند و مرتکب جرم و گناهی شود که در این صورت خود و خانواده اش را به هلاکت خواهد انداخت».

مدینه در زمان هجرت پیامبر اعظم(ص) به آن شهر، یک ناحیه پر از اغتشاش و اختلاف از اقوام و طوایف عرب و یهود بود. دولت و حاکم مرکزی به معنای امروزی نه تنها در آن شهر وجود نداشت، بلکه سراسر شبه جزیره عربستان از جمله مدینه فاقد تشکیلات اداری و دولتی و پادشاهان و امپراتوری‌های عصر خود بود. مدیریت و اداره شهرهای مکه و مدینه به دست سران اقوام و طوایف می‌چرخید که اغلب با هم در کشمکش و جنگ بودند. جمعیت عرب نژاد مدینه به ۱۲ طایفه بزرگ و کوچک تقسیم شده بود و ساکنان یهودی نیز مرکب از ۱۰ طایفه مختلف بودند که اغلب آنها با یکدیگر اختلاف داشتند. در چنین محیطی وفاداری افراد به طایفه خود بود و همبستگی بالاتری که محور آن بر جامعه و نظام بزرگتر و متعالی تری باشد وجود نداشت. پیمان مدینه که پس از

مذاکرات طولانی با اعضای طوایف مختلف از طرف پیامبر اسلام اعلام شد کوشش کرد که در وهله نخست به این اختلاف و کشمکش طوایف خاتمه داده، ساکنان مختلف آن شهر را در لوای یک نظام و یک مکتب معنوی متحد کند. انتظامات و دفاع شهر، حمایت از پناهندگانی که از مکه به سوی مدینه روی آورده بودند و تشکیلات مدیریت سیاسی و دیوان سالاری همچنین در درجه اهمیت بالاتری قرار داشتند. تعجب نیست که اکثر بندهای پیمان مدینه با حقوق اقوام و طوایف مختلف، با کیفر و قصاص، با امنیت و دفاع و با حاکمیت و مرجعیت رابطه دارد. منشور مدینه خدمت نظام وظیفه را در دفاع از شهر مدینه اجباری می‌کند، حاکمیت و مرجعیت و رهبری را به پیامبر اعظم(ص) واگذار می‌کند، و مرزهای مدیریت و اخلاق و سیاست را برای جامعه جدیدی که در حال تشکیل است ترسیم می‌کند. نظام جدید مدینه در واقع، یک نوع فدراسیون یا کنفدراسیون به معنای امروزی است، ولی بالاتر از همه آنچه جامعه جدید و نظام سیاسی نوین را جان می‌بخشد مفهوم «امت واحد» است. امت، یک واژه به عنوان اصیل اسلامی است که فراسوی قوم گرایی و طایفه گرایی و فراسوی ملیت، ملی گرایی، نژاد، زبان، آب و خاک است. امت جامعه و نظام بزرگ اسلامی است که مرزهای آن بر پایه اعتقاد و ایمان و تقواست و محوریت آن مادی و معنوی و توحیدی است.

بندهای ۲۶ الی ۳۷ پیمان مدینه با توجه به حقوق ادیان مختلف به این موضوعات اشاره می‌کند: «یهود بنی نجار و بنی حارث و بنی ساعده و بنی جشم و بنی اوس و بنی ثعلبه همه مانند یهود بنی عوف در حکم یک امت هستند مگر آن کس که ظلم کند و یا مرتکب گناهی شود که در این صورت خود و خاندانش را به هلاکت انداخته است. طایفه جفنه تیره ای از ثعلبه و در حکم آنها است. یهود بنی شطیبه نیز مانند یهود بنی عوف هستند و همانا نیکی غیر از بدی است.

غلامان بنی ثعلبه نیز در حکم خود آنها هستند. نزدیکان و خاندان یهود نیز در حکم خود آنها هستند و هیچ کس از زمره ایشان خارج نشود جز با اذن محمد(ص) و خون کسی(بی جهت) پایمال نشود، و هرکه دیگری را غافلگیر کرده و خونسش بریزد و بالش

دامنگیر خود و خانواده اش خواهد شد مگر آن کس که ستمدیده باشد که در این صورت، خدا بدان رضایت خواهد داد.

اساسی ترین مرحله از ایفای نقش پیمان مدینه در مسیر برپایی نظام الهی تشکیل امت بزرگ اسلامی است. اعلام موجودیت امت اسلامی مدینه آغاز مفهوم جهانی شدن نظام اسلامی است. وظیفه مهم دیگری که همراه با برپایی نظام اسلامی مدینه و در جهت تکمیل نقش ولایت الهی پیامبر اعظم (ص) در میان امت ایشان ظهور پیدا کرد، نقش محوری و شاخص رهبری آن حضرت در امور سه قوه مقننه و قضائیه و مجریه است. قانون اساسی مدینه در مسیر تکمیل این سه قوه حکومت است و نه در طریق تفکیک آنان از یکدیگر و این نمایانگر نقش مستقیم پیامبر اسلام در اصالت و رسالت توحیدی است که قانون اساسی مدینه را از قوانین اساسی عصر انتظار و کنونی مجزا می‌سازد. در کتاب های مربوط به سیره پیامبر اسلام، اسناد فراوانی موجود است که نمایانگر نقش مستقیم رهبری ایشان در اداره بسیاری از امور، من جمله قضاوت و اجراییه است. وظیفه بسط هدایت اجرایی نظام اسلامی به وسیله پیامبر اعظم (ص) به روشنی در بندهای مختلف پیمان مدینه آشکار است، به ویژه در امور امنیتی داخلی، امور دفاعی، امور مالی، یا به طور کلی، خزانه داری و مالیات.

شناخت دشمن، بسیج مردم در امور دفاعی و جنگی، رفع اختلاف و کشمکش از طریق مسالمت آمیز و دعوت به صلح در بندهای ۳۷ الی ۴۳ پیمان مدینه ذکر شده است: «یهود و مسلمان هر کدام در جنگ عهده دار مخارج خود هستند، و کسانی که بر ضد نامبردگان در این عهدنامه به جنگ برخیزند، هر یک از یهود و مسلمانان باید دیگری را در جنگ با آنان یاری دهند، و فی مابین آنها نصیحت و خیرخواهی برقرار باشد، به جای بدی و گناه نیکی باشد، و همه یار و مددکار مظلوم باشند. یهودیان تا زمانی که مسلمانان در جنگند مخارج جنگ را با هم پردازند. برای پیروان این قرارداد شهر یثرب حرم (منطقه امن) است. همسایه هر کس مانند خود اوست، و زیان و بدی نباید به او برسد. هیچکس را جز با اجازه کسانش نمی‌توان پناه داد. اگر میان پیروان این قرارداد، مشاجره و نزاعی روی دهد، که ترس آن باشد مبادا به فساد منجر شود، مرجع حل آن خدای عزوجل و

محمد(ص) پیامبر اوست، و خدا به مندرجات این قرارداد راضی و خشنود است و با کسانی است که مفاد آن را بیشتر رعایت می کنند».

به عبارت دیگر، در نظام اسلامی، حاکمیت از آن خداوند است و پیامبر اسلام، نقش رسالت و نبوت را دارد. بند ۴۴ و بند های پایانی عهدنامه مدینه مرزهای جنگ و صلح را تعیین می کند و چنین می گوید: «به قریش و یارانش نباید پناه داد. پیروان این قرارداد باید در دفع کسی که به شهر یثرب حمله کند یار و مددکار هم باشند. اگر به صلح دعوت شوند مصالحه می کنند و شرایط صلح را عملی می کند زیرا اینان هستند که طالب صلحند و آن را محترم می شمارند و اگر اینان (امضا کنندگان پیمان) قوم دیگری را به صلح فراخواندند، برای دیگران است آنچه برای مومنان است، مگر کسی که در دین با مومنان به جنگ برخاسته است. یهود اوس و غلامانش نیز از حقوق و مزایای نامبردگان در این قرارداد بهره مند خواهند بود و با آنان به نیکی رفتار خواهد شد، و هر که کاری انجام دهد نتیجه اش عاید خود او خواهد شد، و خدا به درست ترین وجهی به مندرجات این قرارداد راضی و خشنود است.»

بدین ترتیب، عهدنامه مدینه نه تنها یک سند حقوقی و قانونی است، بلکه بالاتر از همه یک منشور متعالی است و این دقیقاً بزرگترین و مهمترین بعد این سند و قانون اساسی را نمایان می سازد. عهدنامه مدینه صریحاً از آزادی و برابری و برادری دفاع کرده و بدان تاکید می کند، اصولی که پس از ۱۲ قرن در قوانین اساسی انقلاب فرانسه و استقلال امریکا از آن سخن گفته شده است.

ولی چگونه می توان آزادی و برابری و برادری را تضمین کرد؟ ضمانت اجرایی آن با چه اصلی رابطه دارد؟ این خود زاویه گمشده ای است که این روزها آن را در قوانین اساسی اروپا و امریکا نمی بینیم و در قوانین بین المللی و حقوق بشر بدان اشاره نشده است. پیمان مدینه در بند پایانی خود، این زاویه را تشخیص داده و این سند تاریخی با محکوم کردن ستمکاری و استکبار، عدالت را محور حکومت و روابط بین اقوام ملل می شناسد: «این قرارداد از ستمکار و مجرم حمایت نمی کند. هر کس (از نامبردگان در این

قرارداد) که از شهر مدینه خارج شود و یا در شهر بماند، در امان است مگر ستمکار و جنایتکار، و خدا و محمد(ص) پیامبر او پناهگاه نیکوکاران و پرهیزکاران هستند.»

در حقیقت، محور روابط انسانی و بین المللی باید بر مبنای عدالت باشد. سیاست به معنای مدیریت و رهبری جامعه در اسلام، بدون عدالت، معنا و جایگاهی ندارد. پیمان مدینه سند طرح نظام بود که با صورت عینی نظام در مدینه منوره ظهور کرد و تدریجا شرایط فتح کامل سرزمین مکه را به دست مسلمانان فراهم آورد. بیعت به عنوان یک روش مردم سالاری نخستین بار در سطح نظام و حکومت با عهدنامه مدینه عمومیت پیدا کرد. بیعت، انتخاب، مشروعیت، حقانیت، مقبولیت و محبوبیت رهبری سیاسی را در جامعه و نظام اسلامی تکمیل می کند.

شگفت آور و جالب اینکه منشور و نظریه قرارداد اجتماعی که اساس حکومت و دولت و رابطه بین حاکمان و شهروندان در قرارداد در عهدنامه مدینه است، هزار سال بعد مورد توجه تمدن غرب، یعنی اروپایی ها و امریکایی ها، قرار گرفته، شالوده «حکومت دموکراسی و مدرن» اروپا و امریکا توسط متفکران و دولتمردان و حقوقدانان این دوقاره مانند هابز، لاک، روسو، مونتسکیو، جفرسون و حتی مارکس پی ریزی شد.

در نوشته های حقوقی و سیاسی غرب توجهی به عهدنامه مدینه و زوایای قانونی و قراردادی آن از جنبه قانون اساسی یک حکومت جدیدالتأسیس دینی و سیاسی نشده است گرچه شهر و متن این قرارداد در کتاب های نوشته شده راجع به زندگی و سیره پیامبر اعظم(ص) و ترجمه های مختلف ذکر شده است. با گرایش و تعصباتی که غرب به تاریخ تمدن خود دارد و آغاز هر نوع نواندیشی سیاسی را در رنسانس و روشنگری اروپا و امریکا جستجو می کند این چشم پوشی شاید طبیعی به نظر برسد. در ادبیات سیاسی معاصر دنیای اسلام نیز متأسفانه کمتر به این منبع و سند بزرگ تاریخی در چارچوب قانون اساسی مدینه توجه شده و از جنبه تطبیقی مورد مطالعه قرار گرفته است، که امید است در آینده جبران شود.

منابع استنادی و تاریخی عهدنامه مدینه، علاوه بر رساله ابن هشام و ابن اسحاق و ابوعبید قاسم بن سلام که در آغاز این مقاله ذکر شد، عبارتند از: ابن کثیر در البدایه و

فصل پنجم؛ اولین قانون اساسی دنیا ■ ۱۰۱

النهائية، ابن ابي خيثمه در اوراق گوناگون ذکر شده در ابن اسحاق، بخاری در الصحيح، ابن حنبل در المسند و طبری در التاريخ. مرحوم حمید الله یکی از اولین نویسندگان و محققان بود که به عهدنامه مدینه از دیدگاه اولین قانون اساسی مکتوب نگریست: السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة (بیروت ۱۹۶۹). رساله او در این زمینه برای اولین بار به زبان انگلیسی در ۱۹۴۱ در لندن منتشر شده است

مقاله فوق، در سال ۱۳۱۵ شمسی به مناسبت نامگذاری سال به نام پیامبر اعظم (ص)، به کنگره بین المللی سیره پیامبر (ص) در اصفهان ارائه شده است.

فصل ششم

پیوستگی رهبری و جامعه اسلامی

دومین نشست مجمع جهانی اهل بیت(ع) همزمان با سالگرد انقلاب اسلامی است و این فرصت مناسبی است تا بار دیگر هدف اصلی این خیزش بزرگ و احیای فکری را که میلیون ها مسلمان دنیا را در حمایت از امت اسلامی متحد و هزاران نهاد و تشکیلات استکباری را نیز در سرکوبی نهضت مسلمانان بسیج کرده است بیان کنیم. در مرکز این پدیده و بحث، چه درباره انقلاب اسلامی و عظمتش که به آن شعاع بین المللی و جهانی داد و چه انقلاب بزرگی که چهارده قرن پیش طلوع کرد و به سرعت عالمگیر شد، دو مفهوم جامعه و رهبری و رابطه بین این دو در چارچوب اصل توحید است. این عامل انقلاب اسلامی را با انقلاب های دیگر متفاوت می سازد و به آن ویژگی می دهد. بدون توجه به این منشور مقدس و اصیل و بدون درک و عملی کردن و پیروی از آن، نه انقلابی شده است و نه تمایزی بین جامعه اسلامی و جوامع دیگر وجود دارد.

انقلاب اسلامی و پایه های مکتبی و به اصطلاح نظری آن با مفاهیم سایرین آبیاری نشده و با رعب و تسلیم به آنچه که در نظام حاکم جهانی متداول است و تبلیغ می شود نمی تواند ادامه پیدا کند و استوار باشد. انقلاب اسلامی بیش از هر چیز دیگر انقلاب در افکار و جهان بینی معاصر است و انقلاب در خود افراد و جامعه است. مفهوم جامعه در تاریخ اندیشه های اجتماعی و سیاسی غرب همیشه پراکنده و گوناگون بوده است. در حقیقت می توان گفت که تاریخ جامعه شناسی و فلسفی غرب تاریخ جستجو برای یک اجتماع و جامعه آرمانی بوده است. تاریخ تمدن غرب تاریخ پیدایش و زوال جوامع و

رهبران آنهاست. از جامعه سیاسی در «دولت شهری» یونان باستان تا اجتماع و جامعهٔ کلیسای مذهبی سنت آگوستین، از اجتماع نظامی و قانونی رومیان تا جامعهٔ دموکراسی «اراده ملی» ژان ژاک روسو، از جامعهٔ اشتراکی کمونیسم کارل مارکس تا جامعهٔ اقتصادی اتحادیهٔ اروپا، الگوهای جوامع مختلفی هستند که به طور نظری یا عملی در غرب کم و بیش مطرح بوده اند. فهرست این جوامع گوناگون که هرکدام بعدی را مدنظر قرار داده و جوانب متعدد دیگر را به فراموشی سپرده اند بسیار طولانی است. تاریخ رهبری این اجتماعات و جوامع در غرب نیز مشابه تاریخ خود جوامع و پیدایش و زوال آن ها بوده است و در موازات آن پیش رفته است. یکی از نتایج این پدیده های اجتماعی، بحران رهبری در جوامع غرب است که به تفصیل در این ستون در گذشته دربارهٔ آن صحبت شده و امروز شاهد آن هستیم.

در اسلام و تشیع مفهوم جامعه و رهبری یگانگی به خصوصی دارد و عنوان جامعه و تاریخ آن جامعه است و نه به طور پراکنده و یک بعدی. بنابراین در تاریخ اندیشه های سیاسی و اجتماعی مسئله و مفهوم جامعه اسلامی یا امت اسلامی یک اصل حل شده و معلوم است و اختلاف در فروع و روش است. قوانینی که در چنین جامعه ای حاکم است قوانین اساسی الهی است که از عصر توحید ناشی شده و رشد کرده است. بنابراین چارچوب انقلاب اسلامی و پیوستگی رهبری و جامعهٔ اسلامی را می توان به طور خلاصه تحت ده عنوان زیر بیان کرد:

اول، امامت و رهبری الهی است. یکی از مشخصات بزرگ رهبری اهل بیت (ع) در مقایسه با رهبرهای دیگر تاریخ این است که رهبری آن ها رهبری الهی است. رهبری اهل بیت (ع) یک نوع رهبری ویژه محسوب می شود که بی گمان تنها رهبری حضرت رسول (ص) به آن شبیه است البته بدون نبوت و رسالت آن حضرت. این امر به خصوص آن جا نمایان تر می شود که مسئلهٔ عصمت به میان آید. بنابراین آنان صفاتی دارند که سایر رهبران تاریخ فاقد آنها هستند. بیعت امت با آن ها بیعت خدایی و اعتقادی است نه بیعت بر اساس رأی و افکار عمومی.

دوم، اصل مداومت رهبری است. اهل بیت مظهر ادامه رهبری امت اسلامی هستند. این مداومت رهبری که از حضرت رسول (ص) تا امام مهدی (عج) استمرار یافته در تاریخ فلسفه اجتماعی و سیاسی دنیا و در رابطه بین رهبری و مردم بی نظیر است. رهبری اجتماعات سیاسی و نظامی و غیره معمولاً از یک فرد آغاز می شود و به همان فرد خاتمه می یابد. در حالی که در جامعه اسلامی ادامه رهبری قاطع است و از حضرت پیغمبر اکرم (ص) گرفته تا حضرت امام مهدی (عج) به صورت مشروعیت الهی ادامه دارد و آغاز و انتهای آن یکی است.

سوم، پیوستگی گذشته به آینده و نظریه زمان است. با ادامه رهبری در اهل بیت (ع) عامل مداومت و استمرار وارد مرحله جدیدی می شود که در رهبری سایر جوامع دیده نمی شود و آن پیوستگی گذشته به آینده و نظریه زمان است. این پدیده یکی از جوانب بارز رهبری و رابطه آن با امت اسلامی است. غیبت امام دوازدهم شیعیان حضرت مهدی (عج) و ظهور ایشان در آینده از جنبه تاریخ فلسفه سیاسی و اجتماعی دو اثر مهم دارد: یکی این که مفهوم تاریخ را از کالبد قدیمی خود که چند پارچه ای بود به یک پارچه ای تبدیل می کند و گذشته و آینده را در یک خط به نقطه نهایی جدید می برد. امت اسلامی روی این نظریه نه تنها از گذشته صحبت می کنند بلکه به همان ترتیب به آینده می نگرند. جهش و فکر جامعه یک طرفه نیست بلکه همه تاریخ را از اول تا به آنجا که اسلام گفته باز می کند و به امتحان فردی و اجتماعی می کشد. مثلاً «ترقی» و «تجدد» در این نظریه شامل آنچه در گذشته بوده و آنچه در آینده خواهد آمد، است. این با جهان بینی و نظریات رهبری و زمان در اندیشه های غرب تفاوت کلی دارد. مثلاً «عقب افتادگی» به معنی لغتی «عقب» یا پشت سرگذاشته نیست. مسأله جلو و عقب به صورت خطی نیست بلکه به صورت دایره ای و پیچیده تر از آن است. رهبر اسلامی در فرضیه حکومت اهل بیت در آن واحد هم در گذشته و هم در حال و هم در آینده است. تغییر دیگری که تاریخ اهل بیت در اندیشه های اجتماعی و سیاسی می دهند این است که رهبری اهل بیت رهبری به خصوص می شود که با رهبران گذشته و آینده فرق دارد. در این جا نوع رهبری دو گونه

است. رهبرانی که با رسالت و امامت می‌رسند، و رهبرانی که گفتار و کردار الهی آن‌ها را ترویج و نگهداری می‌کند. خصایص و شخصیت‌های این دو گروه رهبری یکسان نیست ولی راه طی شده یکی است.

چهارم منشور مشروعیت و کرامت و حقانیت است. مشروعیت رهبری یکی از مباحث مهم در فلسفه اجتماعی و سیاسی و جامعه‌شناسی است. در نوشته‌های دانشمندان غرب از جمله جامعه‌شناسی آلمانی ماکس وبر که اغلب گفته‌های او منبع و مأخذ بحث رهبری در غرب و برای غرب‌گرایان است، مسئله مشروعیت رهبری با صفت دیگری به نام «کاریزما» یا شخصیت‌های ممتاز و بخصوص که صفات بالاتری دارند وصف شده است. در حالی که این ویژگی، قرن‌ها قبل توسط فلاسفه دنیای اسلام از جمله ابن خلدون به طرز جامع‌تری مطرح شده بود. مشروعیت رهبری اهل بیت، مشروعیت الهی است و «کاریزما» ی آن‌ها بیش از آن‌ها است که ماکس وبر و سایرین در مورد رهبران نوشته‌اند. واژه مخصوصی که جامع‌تر از گفته‌های غربی باشد همان «کرامت» است که یکی از صفات به خصوص رهبران اسلام و البته اهل بیت است. کرامت طبقه‌بندی دیگری است که با طبقه‌بندی اندیشمندان غرب همیشه یکسان نیست. منبع کرامت هم الهی است و هم مدنی و از آنجا که حقوق مدنی با حقوق اسلامی و فقه آمیخته است، مسأله کرامت بعد مخصوص به خود را پیدا می‌کند. موضوع دیگری که با مشروعیت الهی و مشروعیت امت اسلامی یا نظریه بیعت سر و کار دارد و در ارزیابی‌های رهبری اغلب به آن توجه نشده مسئله حقانیت است. مسئله‌ای که اختلافات متعددی در مشروعیت رهبران و تاریخ رهبری جامعه به وجود آورده است.

پنجم، عصر جهانی و فراگیری است. رهبری و جامعه در اسلام جهانی است و اهل بیت رهبران جهان و همه مردم هستند نه یک ملت و یک گروه به خصوص. این موضوع بسیار مهم است چون در تاریخ، اغلب رهبران، رهبری گروه یا قوم یا ملت یا ملت‌های به خصوص را عهده دار بودند و از این موضوع بعضی‌ها خواسته‌اند به چارچوب جهانی برسند. در رهبری اهل بیت (ع) پیشوای جامعه از موضوع جهانی شروع می‌شود و به دیدگاه جهانی خاتمه می‌یابد.

ششم، موضوع علم و دانش است. یکی از صفات بارز اهل بیت به عنوان رهبران امت اسلامی این است که آنها رهبری را با علم و دانش همراه کردند و نه فقط با حرف های سیاسی و نظامی و اقتصادی. اهل بیت منبع و وسیله اصلی علم و دانش بودند. فقدان پایه علم و دانش در تاریخ رهبری مکتب های دیگر و یا مجزا بودن رهبران علم با رهبران سیاسی چیزی است که شواهد تاریخی در آن فراوان است و همچنین این روزها در بسیاری از نقاط دنیا مشاهده می شود.

هفتم، اصل عدالت است. عدالت الهی و اجتماعی یکی از ارکان مهم اسلام و منشور سیاست داخلی و خارجی رهبری اهل بیت در تاریخ بوده است. در اندیشه های اجتماعی و سیاسی غرب مسئله عدالت اجتماعی و رهبری جامعه تا قرون هفدهم و هجدهم مطرح نبود. آنچه به نوشته های اندیشمندانی مانند روسو در غرب اهمیت می بخشد مسئله معرفی عدالت اجتماعی است. در تاریخ اسلام و اهل بیت اصل عدالت اجتماعی یک موضوع اجتناب ناپذیر بوده است. موضوع عدالت اجتماعی که در قرن نوزدهم و بیستم و به خصوص در چند دهه گذشته مورد توجه غرب و سازمان های بین المللی قرار گرفته در مقایسه با تاریخ اسلام یک موضوع تازه و معاصر در غرب است.

هشتم، انقلابی و مبارز بودن است. اهل بیت در عین حال رهبران انقلابی و مبارز بودند. هدف رهبری این نبود که رژیم و نظام موجود را بدون آزمایش و امتحان کامل راهنمایی کنند بلکه اصالت اسلامی و پاکی مکتبی ایجاب می کرد که دگرگونی اساسی در شئون اجتماع و جامعه به وجود آید و این روح انقلابی و مبارزه لازم داشت این رهبران مخالف سلطه گرایی بودند و فداکاری در راه آزادی و شکستن رژیم های غیر مشروع هسته اصلی حکومت توحیدی آن ها را تشکیل می داد. این انقلاب همیشگی بود و در سطح فردی و درونی، عملی و اجتماعی و سیاسی جریان داشت.

نهم، حاکمیت سیاسی و نظامی و مدیریت است. با گسترش دین مبین اسلام وسعت حکومت اسلامی از جنبه نظامی و سیاسی نیز افزایش می یابد و باعث می شود اهل بیت سمت رهبری و فرماندهی نظامی و سیاسی بیشتری را عهده دار شود. اداره امور حکومت

اسلامی همراه با رهبری سیاسی و نظامی، مدیریت و بصیرت مخصوصی را اقتضا می کند. این وضعیت و مسئولیت ها در نظام های غیر اسلامی به اشخاص مختلف محول شده در حالی که در الگوی اسلامی مقام رهبری مسئولیت آنها را به عهده دارد.

دهم عصر تقوا است. صفت تقوا و پاکی و ترس از خدا در همه جوانب آن، یکی از مواردی است که رهبری اهل بیت را از سایر رهبری ها جدا می کند. از آنجا که حکومت اسلامی حکومت و دولت متقی است، رهبر نیز باید به این صفت آراسته باشد. جامعه اسلامی تقوا را بالاتر از هر رکن اساسی برای اجتماع و پیشوایان آن می داند. تقوا با حکومت و رهبری اسلامی مترادف است و جامعه اسلامی را از سایر جوامع مجزا می کند.

اصالت، مشروعیت، قدرت، و موفقیت انقلاب اسلامی که امروز ما آن را جشن می گیریم و گرامی می داریم، فقط و فقط در سایه چنگ زدن (اعتصام) به این اصول و منشور ها ممکن است. از آغاز انقلاب تا امروز نیز پیوستگی رهبری و جامعه اسلامی ایران در تبیین این ارزش ها رشد و نمو کرده است. در دو دهه اخیر، دوره بحران رهبری در بسیاری از کشورهای غربی و حتی کشورهای غیر غربی و اسلامی بوده است. بحرانی که اغلب به انحطاط اجتماعی و سیاسی کشیده شده است. در ایران اسلامی این دوره، دوره ارتقای رهبری، و انقلاب و احیای اندیشه اسلامی بوده است. اصل ولایت فقیه و رهبری جامعه اسلامی اصلی ترین و پر ارزش ترین و قوی ترین نشانه این تحول است و مفهوم و معنای جامعه اسلامی ابتکاری ترین و محرک ترین و سعادتمندانه ترین الگوی آن است. شناسایی و درک این امر بین همه مردم و سرزمین های اسلامی یک وظیفه و مأموریت بزرگ برای آینده است.

فصل هفتم

عدالت اجتماعی در اسلام

در این فصل، مفهوم عدالت اجتماعی به صورت جامع و گسترده ای به کار رفته است و شامل تمام جوانب اجتماعی آن، از جمله ابعاد سیاسی و اقتصادی، می شود. به عبارت دیگر مقصود ما از عدالت، بررسی آن در مقطع جامعه (امت اسلامی) است و نه توغل در امور فردی و یا سطوح اختصاصی و باریک آن؛ مانند عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی و یا عدالت اداری و امثال ذلک. در واقع بنا بر رأی و فرضیه ما، مفهوم عدالت از دیدگاه علی (ع) یک تعبیر چند بعدی و همگرا است و آنچه که امروز آن را عدالت سیاسی و اقتصادی و اداری می نامیم، در عدالت اجتماعی امیرمومنان (ع) یکجا جمع آمده و با یکدیگر پیوند داده شده است و از جنبه تطبیقی، این یکی از مهم ترین وجوه تمایز عدالت مولای متقیان (ع) از سایر متفکران جهانی است.

در اسلام واژه سیاست به مفهوم متداول امروزی آن وجود ندارد و اساساً از طریق خردگرایی یونانی و ادبیات آن، به دوران اولیه تمدن اسلامی رسوخ کرده است. تعبیر سیاست، در معنای اسلامی آن، با مفهوم عدالت اسلامی ادغام و ظاهر شد و از این روی، واژه عدالت در اسلام ابعاد بسیار وسیع و بزرگ تری را از آنچه ما در غرب می شناسیم یافت. در اسلام ورود به سیاست و سخن گفتن در این موضوع، فقط از معبر عدالت امکان دارد و بس، و نه از راه قدرت گرایی، حيله گری، دسیسه و یا نفوذ و کنترل اطلاعات و مغزها.

اندیشه ها و افکار سیاسی، شامل تمام آراء، اصول و منشور ها، نظریه ها و فرضیه هایی است که در مفاهیم عملکرد سیاسی، روش سیاسی، انگیزه سیاسی، اقتدار سیاسی، دانش سیاسی و سازماندهی سیاسی مستتر است. از نظر ما مسلمانان، اندیشه سیاسی مبتنی بر دو طبقه ویژه ولی متفاوت است: یکی اندیشه اسلامی و دیگری اندیشه سیاسی غیر اسلامی یا سکیولار (دنیوی و غیردینی). اندیشه سیاسی غیر دینی، با موضوع تفکیک حکومت و دین، همراه است در حالی که در اندیشه سیاسی اسلامی، مباحث حکومت و دین، پیوستگی با خدا است و افراد و جامعه به عنوان خلافت و امانت در اجرای آیین اسلامی، هر یک حقوق و مسئولیت های معینی دارند. در اسلام، علوم سیاسی، به صورت یک رشته مستقل پژوهشی به وجود نیامد و رشد و نمو آن به واسطه فقه اسلامی بود و این توضیح مختصر از آن جهت لازم به نظر رسید که مطالعه و تحقیق درباره ابعاد عدالت اجتماعی از منظر امام علی (ع)، با اصول حکومتی و اندیشه سیاسی و اقتصادی اسلامی، آمیخته بوده است و نمی تواند از یکدیگر مجزا باشد.

منابع عدالت و اندیشه سیاسی اسلام، البته مبتنی بر قرآن، سنت و حدیث است ولی تبیین و تشریح و عملکرد عدالت اجتماعی در حکومت امام المتقین (ع)، به ویژه در نهج البلاغه مشاهده می شود.

عدالت اجتماعی، به عنوان مفهومی جامع و همه جانبه در سیاست گذاری یک حکومت یا نظام وسیع بین المللی، برای اولین بار در تاریخ از سوی مولای متقیان (ع) و پس از شکست امپراتوری های روم و ایران و فتوحات مسلمین در قاره های آسیا و آفریقا پایه گذاری شد. از دیدگاه امام علی (ع)، عدالت اجتماعی یک اصل همگرا و مشروع حکومتی است که همه ابعاد سیاسی، اقتصادی، اداری و سازمانی را در بر دارد و در حالی که عدالت اجتماعی در دوره حکومت و امامت آن حضرت الگویی جامع و چندبعدی است، یک نظریه و مطالعه تطبیقی نشان می دهد که نظیر این دیدگاه و اصل نظری همگرایی که از پایه های لاینفک یک نظام و از شرایط مشروعیت یک حکومت محسوب شود، در نظام های باستانی و حکومت های غیر اسلامی قرون وسطی وجود نداشته؛ و به بیان دیگر، عدالت اجتماعی در طول چند قرن گذشته به صورت ابعاد فردی و متفرقه و

تحت عنوان های عدالت سیاسی، عدالت و قانون، عدالت اقتصادی، عدالت اداری، عدالت و مساوات و عدالت توسعه و غیره بروز کرده است.

نظریه دیگر ما این است که عدالت اجتماعی حضرت علی (ع) از دو جهت بی نظیر است: نخستین که دیدگاه امام از عدالت اجتماعی، با ایمان او به عنوان مردی که از عدالت و حکم و وجدان منحرف نشد منطبق و همسان است؛ دیگر آن که وی تنها متفکری بود که به این دیدگاه جنبه عملی داد و به عنوان رئیس یک حکومت و جامعه یی وسیع و چندملیتی، نظریات عدالت اجتماعی را در چارچوب دین مبین اسلام جامه عمل بپوشانید. مدت امامت ایشان، بعد از پیغمبر (ص)، سی سال بود ولی تنها در حدود چهار سال و هفت ماه بر صدر خلافت و زمامداری سرزمین بزرگ اسلامی و، در حقیقت، بزرگترین قدرت و حکومت دنیای آن وقت قرار گرفت. جهان سازی اسلامی امام علی (ع) با عدالت اجتماعی آغاز می شود و اندیشه سیاسی متفکران اسلامی، چه شیعه و چه سنی، در طول تاریخ با مفهوم عدالت اجتماعی جریان می یابد و از همین روی است که نام حضرت با عدالت قرین شده است. از ابن مقفع و ابو یوسف ابن قتیبه و فارابی، از غزالی و طوسی تا ابن خلدون و امام خمینی (ره)، اندیشمندان اسلامی، عدالت اجتماعی را در آثار اندیشه های سیاسی خود گنجانیدند و البته همگی از دیدگاه مولی الموحدین (ع) الهام گرفتند.

عدالت اجتماعی در تمدن باستان

مفهوم عدالت اجتماعی در تمدن باستان و قرون وسطای غرب، حاصل آلودگی ها و جمع آوری سازمان های بزرگ آن زمان، به ویژه مسیحیت، امپراتوری روم و نژاد و ملیت های آلمانی بود. نظریات عدالت اجتماعی در غرب، برداشتی از تورات و انجیل و قوانین و حقوق مدنی روم و متفکرین آلمانی نژاد بود. مفهوم عدالت اجتماعی عصر نظام ارباب و رعیتی اروپا با ظهور انقلاب فرانسه و پیدایش واحدهای جدید بین المللی «ملت_ دولت»، تغییر کرد و ابعاد و مکاتب مختلف و رایج امروزی را به وجود آورد. ولی مع الوصف مفاهیم و نظریات متفکران غربی - از افلاطون تا کانت و از لاک تا روسو، و نیز از مارکس

تا گاندی و دیگران-آن جامعیت و همگرایی موجود در عدالت اجتماعی امام علی(ع) را دارا نیستند.

از آثار و نوشته ها و قوانین باقیمانده مربوط به سومریان و سرزمین بین النهرین چنین استنباط می شود که قبل از تاریخ، در آغاز هزاره سوم، و پیش از آن که حکومت های اقتدارگرا و مستبد ایجاد شود، در جوامع آن روز گونه یی مردم سالاری همراه با عدالتی ویژه وجود داشت و نوع دولت آنها نیز حکومتی متشکل از بزرگان و ریش سفیدان جامعه بود که در مقابل مردم مسئولیت خاصی داشتند ولی با شکل گیری تمدن باستان و توسعه روستاها و شهرها، این عدالت و مردم سالاری اجتماعی تدریجاً به اقتدارگرایی و استبداد فردی و خانوادگی تبدیل شد. در دنیای باستان، قوانین آشوری ها، بابلی ها، یونانی ها و رومی ها همگی از مذاهب بت پرستی سرچشمه می گرفت و عدل و انصاف و منطق در آن ها راه نداشت. در سرود معروف به «شمش»، خدای اقوام آشور و بابل (که شباهت زیادی به خدای قوم سومر به نام «ابو» دارد)، حاکمیت از آن دو قاضی است که یکی با قبول کوزه های شراب، رشوه خوار می شود و دیگری با حمایت از ضعفا، عمر زیادی می یابد. شمش مظهر عدالت و دارنده رستگاری و حقیقت است. در قوانین سومری که الهام بخش قانون نامه حمورابی (ف. ۲۰۸۱ ق م) است برای نخستین بار از روابط بازرگانی، شرایط وام و ترتیب عقد قراردادهای مختلف سخن رفته است و مردم تشویق شده اند که قبل از مراجعه به محکمه، از طریق داوری عمومی، اختلافات خود را حل و فصل کنند. از آنجا که کاهنان سومری از عموم طبقات، مال دار تر و ثروتمند تر و نیرومند تر بودند و این طبقه به دیگران ظلم می کرد و اموال آنها را غارت می نمود، گروهی به رهبری «اوروکازینا» (حدود ۲۹۰۰ ق م) تاریخ باستان به عنوان یکی از اولین اصلاح طلبان معرفی شده است، علیه نظام آن زمان قیام کردند و خواستار اجرای عدالت شدند.

افلاطون در مباحث حقوقی و قانونی خود، به مقررات ظالمانه آن ایام اشاره و از قول یک محتضر شکوه آغاز می کند و می گوید:

ای خدایان، آیا در پیشگاه شما سزاوار است که مرا در اموال خویش اختیار نباشد و

نتوانم آن را به میل خود میان دوستان، به نسبت محبت هریک، تقسیم کنم؟

به موجب قانون روم، اقوال زنان و پسران و غلامان اعتبار نداشت و محاکمه آنان در خانه انجام می‌گرفت و قاضی محکمه، پدر خانواده بود و در حضور خدایان خانگی حتی حق رأی اعدام را داشت. مجموع این عوامل باعث شد تا زمامداران یونان و روم، برای جلوگیری از اعتراضات طبقه پایین و احتمال قیام و آشوب آن‌ها چاره جویی کنند. به موجب الواح دوازده گانه یی که قبل از کشف قانون نامه حمورابی، از قدیمی ترین قوانین مدون به شمار می‌رفت همه امور مورد قبول عامه، قانون خوانده می‌شد و بدین ترتیب همین قوانین زاده فکر بشر، همیشه در حال تغییر بود. مثلاً در شهر آتن در یونان به فاصله ۳۰ سال، مجموعه قوانین مدنی در دو نوبت از سوی دراکون (۶۲۰ ق م) و سولون (ف. حدود ۵۵۹ ق م) تغییر یافت؛ قوانین دراکون، حافظ منافع اشراف ولی قوانین سولون، مولود جنبش های اجتماعی آن روز آتن بود. سقراط عقیده داشت حقیقت، فوق عادت و عدالت برتر از قانون است و تازه پس از مرگ او بود که متفکرانی نظیر افلاطون و ارسطو بحث پیرامون مسائل اجتماعی، مانند قانون و عدالت، را آغاز کردند.

در مصر و بابل و در میان قوم یهود و دیگر اقوام شرق، آثار ظلم و نابرابری فراوان بود. مطالعه کتاب مقدس، بسیاری از نامساواتی های اجتماعی و اقتصادی را به خوبی مجسم می‌سازد در کتاب ارمیای نبی (ف. حدود ۶۸۵ ق م) می‌خوانیم که وضع اخلاقی مردم به قدری تاسف انگیز است که «در کوچه های اورلشیم گردش کنید و ببینید و بفهمید و در چهارسو هایش تفتیش نمایید که آیا کسی را که منصف و طالب راستی باشد، توانید یافت تا من [ارمیا] او را بیامرزم!» همچنین در باب بیست و سوم انجیل متی، از فساد روحانیون یهودی سخن گفته شده است.

پیدایش مالکیت، رواج مبادله پول و سود و بردگی، اختلافات طبقاتی را ظاهر کرد و تدریجاً مسئله حق و شخصیت ممتاز حمورابی است که در طی ۴۳ سال سلطنت خود، قانون نامه تاریخی معروف به حمورابی را تنظیم می‌کند و در مقدمه آن می‌گوید:

خدایان به من که حمورابی هستم فرمان دادند تا چنان کنم که عدالت بر زمین فرمانروا

باشد....

این قانون مدت ۱۵ قرن دوام یافت و دین بابلی که یک آیین جاهلی زمینی، و نه آسمانی، بود همواره دنبال خیرات مادی و دنیایی می‌رفت و لذا مفهوم عدالت نیز از نظام مادیات زندگی، سرچشمه می‌گرفت. در قوم یهود، قضات و مأموران دیوانی از بین گروه متمولان انتخاب می‌شدند و با داشتن قدرت اجتماعی و اقتصادی، اغلب، ضعفا و بیوه زنان و یتیمان و کودکان صغیر بی‌دفاع را به نفع اغنیا پایمال می‌کردند. همین جریانات باعث شد تا عده‌ای از اندیشمندان قوم بنی اسرائیل به فکر چاره افتند و خواستار رعایت عدل و انصاف شوند و، به تدریج، این بی‌عدالتی‌ها بود که آنان را به پرستش خدای واحد (یهوه) سوق داد. در همین هنگام است که بودا (ف. ۴۸۳ ق م)، در هند، مردم را به سرکوبی شهوات دعوت می‌کند و کنفوسیوس (ف. ۴۷۹ ق م)، در چین، تخم حکمت ویژه خود را در بین مردم قوم خویش می‌افشاند.

ابعاد عدالت اجتماعی از دیدگاه علی(ع)

تا پیش از ظهور اسلام، مفهوم عدالت اجتماعی به صورت جامع و به عنوان یکی از ارکان های اساسی نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، مورد توجه هیچ یک از ادیان و مذاهب و مکاتب بشری قرار نگرفته بود. وحدت به عنوان یکی از دو عامل منشور اقتدار و قدرت در اسلام، از طریق اجرای عدالت اجتماعی امکان پذیر است. به طور کلی دو روش در اجرای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی وجود دارد: معنوی و اجتماعی.

سازمان ها، نهادها و موسسات معنوی اسلام، مسئولیت آموزش و پرورش و اصلاح معنوی و اخلاقی افراد و جامعه را عهده دار هستند و این خود عملکرد و کارکرد نهادهای اجتماعی نظام را تسهیل می‌کند. نهادهای اجتماعی، با عناوین قوای مجریه، مقننه و قضاییه، مفهوم عدالت اجتماعی را بر مبنای موازین اسلامی پیاده می‌کنند. نظام های اجتماعی اسلامی، در متن دو شعبه الهی و اجتهادی که با یکدیگر مربوط اند قرار می‌گیرد و در حالی که نظام اجتماعی الهی، همیشگی و تغییر ناپذیر است نظام اجتماعی اجتهادی، احتیاجات ویژه امت اسلامی را از طریق تعبیر و تفسیر تحلیل عهده‌دار است.

موضوع عدل در قرآن کریم مکرر بیان شده است و در تاریخ اسلام و در بین مسلمین، فصل طولانی دارد. اما مطالعه و بررسی دقیق عدالت اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع) از آن جهت مهم است که دوران امامت و خلافت او، ابعاد معنوی و اجتماعی عدالت را به وضوح و روشنی بیان می‌کند و قوانین و حقوق الهی نیز از طریق علم و دانش خود امام به طور مستقیم تبیین می‌شود. عدالت اجتماعی در نهج البلاغه به صورت یک فلسفه و یا نظریه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، مورد توجه قرار می‌گیرد و به شکل یک ناموس بزرگ اسلامی جلوه می‌کند.

مفهوم عدالت اجتماعی از نظر امیر مومنان (ع) مشتمل بر سه بعد اصلی است: وحدت گرایي و آزادی منشی؛ حقوقی و سیاسی؛ اقتصادی و مدیریتی یا سازمانی. هر یک از این ابعاد نیز خود شامل پنج عامل یا شاخه فرعی به شرح ذیل است که تمام آنها به هم مربوط و جزء لاینفک عدالت اجتماعی هستند:

- شاخه های بعد وحدت گرایي و آزادی منشی، عبارت است از: توحیدی و الهی؛ مساوات و برابری؛ وحدت و همبستگی؛ آزادی؛ جهانی سازی اسلامی.

- عوامل بعد حقوقی و سیاسی، عبارت است از: کرداری و رفتاری؛ حقوق مدنی؛ منافع عمومی؛ مسئولیت و پاسخگویی؛ رای و مشورت.

- تقسیمات بعد اقتصادی و مدیریتی یا سازمانی، عبارت است از: مدیریت و اقتدار؛ اصولی بودن؛ همه جانبه بودن؛ اقتصاد امتی و ملی؛ یکسان گردانیدن و تقسیم ثروت.

ما ضمن مطالعه و تحلیل محتویات نهج البلاغه (خطبه ها، نواهی، نامه ها، حکمت ها و کلمات قصار) در می یابیم که در ۱۶ مورد از عدالت اجتماعی به طور کلی و در چارچوب بعد وحدت گرایي و آزادی منشی، در ۳۴ مورد از بعد حقوقی و سیاسی و اداری و بالاخره در ۲۰ مورد از بعد عدالت اقتصادی، صحبت و بحث در میان آمده است.

در خطبه یی که به وصف شگفتی آفرینش توأم با عدالت و مساوات پرداخته، بعد وحدت گرایي و آزادی منشی چنین بیان شده است:

وَمَا أَلْجَلِيلُ وَاللَّطِيفُ وَالثَّقِيلُ وَالْخَفِيفُ وَالْقَوِيُّ وَالضَّعِيفُ فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَوَاءٌ... .

[و بزرگ و خرد و سنگین و سبک و توانا و ناتوان در خلقتش نیست، مگر آنکه (نسبت به قدرت کامله او) یکسان است.]

و نیز در خطبه ای که در حمد و ثنای خدای تعالی است می خوانیم:

وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرْضَى عَنْكُمْ بَشَىءٍ سَخِطَهُ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَلَنْ يَسْخَطَ عَلَيْكُمْ بَشَىءٍ رَضِيَهُ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ.

[و بدانید خداوند هرگز برای شما به چیزی که بر پیشینیان شما از آن به خشم آمد، رضایت نخواهد داد و هرگز بر شما به آنچه که بر پیشینیان تان بدان راضی شد، خشمگین نمی شود.]

امام علی (ع) این اصل خلقت، علت، آزادی و مساوات را یک حق بشری و الهی اعلام می کند، نه تنها به عنوان یک متفکر و عالم و پیشوا، بلکه همچنین به عنوان امام و خلیفه و حاکم و رئیس حکومت یکی از بزرگترین ممالک پر قدرت دنیا. لذا در خطبه یی که در نبرد صفین ایراد می نماید، آن حضرت به عنوان پیشوا و فرمانده کل قوای مملکتی به این حق، مشروعیت سیاسی و اجتماعی و نظامی می دهند- آنجا که می گوید:

ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَقُّوهِ حُقُوقاً افترَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ، فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وَجُوهِهَا، وَ يُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً، وَ لَا يُسْتَوْجَبُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ. وَ اعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَ حَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي، فَرِيضَةُ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ، فَجَعَلَهَا نِظَاماً لِلْفِتْيَةِ، وَ عِزّاً لِدِينِهِمْ، فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ، وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ، فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ، وَ أَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا، عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ، وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ، وَ جَرَتْ عَلَى أَذْلَالِهَا السُّنَنُ، فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ.

[پس خداوند سبحان از جمله حقوق خود، برای بعضی مردم بر بعضی دیگر حق هایی واجب فرمود، و حقوق را در حالات مختلفه برابر گردانید، و بعضی از آنها را در مقابل برخی دیگر واجب ساخت، و حقی بر کسی واجب نشود، الا اینکه حقی که برابر آن است، به جای آورده شود، و بزرگترین حق ها که خداوند سبحان واجب گردانیده است، حق والی (رئیس حکومت) بر رعیت (شهروندان) است و حق رعیت است و بر والی که

خداوند سبحان آن را واجب فرمود و سبب نظم و آرامش برای دوستی ایشان با یکدیگر و ارجمندی دینشان قرارداد. پس حال رعیت نیکو نمی‌شود مگر به خوشرفتاری حکمفرمایان، و حال والیان نیکو نمی‌گردد مگر به ایستادگی رعیت در انجام دستور ایشان در درستکاری. پس هرگاه رعیت حق والی و والی حق رعیت را ادا نمود، حق در بین ایشان ارجمند و قواعد دین شان برقرار و نشانه‌های عدل و درستکاری برپا و سنت‌ها در مواضع خود جاری گردد، و بر اثر آن روزگار اصلاح می‌شود، و به پایداری دولت و حکومت امید می‌رود.

در این خطبه که پایه حکومت و سیاست گذاری مولای متقیان (ع) است، عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل حقوق بشری و الهی مطرح می‌شود و چنین پدیده‌ی با امنیت جامعه و ثبات حکومت و مشروعیت آن، رابطه کامل پیدا می‌کند. بدون تردید، اینگونه خطبه‌ها در تایید و اجرای آیات مبارکه قرآن مجید در تأمین عدالت اجتماعی است:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه اباس شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغيب ان الله قوي عزيز.

[ما پیغمبران مان را با ادله روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت رفتار نمایند، و آهن را که در آن نیروی سخت و منافع برای مردمان است نازل نمودیم تا خداوند بداند چه کسی به نادیده، او و پیامبرانش را یاری می‌کند. همانا خداوند توانا و پیروز است.]

ان الله يامر بالعدل والاحسان و ايتاء ذی القربى و ينهى عن الفحشا و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون.

[خداوند به عدالت و نیکوکاری و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد، و از فحشا و بدکاری و ستم نهی می‌نماید، و شما را پند می‌دهد؛ که پذیرای آن شوید.]

هر دو آیه از موضوع عدالت صحبت می‌کند؛ آیه اول، هدف اصلی مکاتب الهی را برقرار عدالت اجتماعی می‌داند و در آیه دوم، این عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل از حقوق و مبانی اسلام معرفی می‌شود.

در ادبیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی غرب و نیز در آثار متفکران اروپایی و امریکایی، چنین بیان صریح و آشکاری که در باب عدالت اجتماعی و حقوق آن، سراغ نداریم و نزدیک ترین جملات و منشور ها را بدان، تازه پس از گذشت یازده قرن از ظهور اسلام، در اواخر قرن هجدهم میلادی در اعلامیه انقلاب فرانسه و یا در سند استقلال و پیدایش ایالات متحده امریکا می‌یابیم، بدون آنکه این گونه نظام ها چنین عدالت اجتماعی را هرگز به مرحله اجرا بگذارند. مثلاً توماس جفرسون که یکی از متفکرین لیبرال غرب و از مولفان قانون اساسی ایالات متحده امریکا بود جمله معروف «آشکار است که همه مردم مساوی خلق شده اند...» را در سند مذکور گنجانید، در حالی که خود تعدادی برده داشت و نظام برده داری را نیز حمایت می‌نمود! او مورد مباحث هموطنان خود قرار داشت و مبدل به قهرمان «مساوات» و عدالت سیاسی امریکا گردید.

به راستی که تا چه اندازه متفکران و روشنفکران مغرب زمین-مانند جفرسون که مدتی سفیر امریکا در فرانسه بود و به مقام سوم این رئیس جمهوری امریکا نیز رسید و آن عده که اعلامیه حقوق بشر را در انقلاب فرانسه نوشتند-از محتویات قرآن کریم و نهج البلاغه آگاهی داشتند و به اصول اجتماعی و عدالت اسلامی آشنا بودند؟ آنچه مسلم است اصول و معارف اسلامی، به ویژه در قرون وسطی، از طریق دانشگاه ها و مراکز علمی مانند غرناطه (گرانادا)، در آن زمان که مسلمانان در اسپانیا حکومت داشتند- به اروپا راه پیدا کرد و بسیاری از دانشمندان اروپای غربی که در مدارس اسلامی اسپانیا آموزش دیده بودند، به دقت در متون رسالت و آثار اسلامی تسلط پیدا کردند و از دیدگاه قرآنی و علوم اسلامی بهره مند شدند.

عدالت اجتماعی و آزادی در حکومت علی(ع)

در اسلام، حق، منشا و مبنای مشروعیت هر کاری است و بنابراین آنچه حق نیست، مشروع هم نخواهد بود. مثلاً درباره آزادی باید گفت هر آزادی‌یی در اسلام حق نیست و نمی‌تواند مشروعیت داشته باشد. اهدای آزادی به شخص که حق و حقوق افراد را از بین ببرد، نه تنها قانونی نیست بلکه عدالت جامعه را نیز به خطر می‌اندازد. از نامه امام علی(ع) سهل بن حنیف انصاری که از جانب حضرت، حاکم مدینه شد آشکار است که عدل و درستی، شاخص مسئولیت و آزادی در جامعه اسلامی است:

قد عرفوا العدل و راوه، و سمعوه و عوه، و علموا انّ الناس عندنا فی الحقّ اسوه، فهربوا الی الاثره فبعدا لهم و سحقاً

[عدل و درستی را (از روش ما) شناختند، دیدند و شنیدند و در گوش دارند، و دانستم مردمی که نزد ما هستند در حق برابر اند، پس (بین آنها چیزی تقسیم نمی‌کنیم مگر بالسویه) گریختند تا اینکه سودی را به خود اختصاص دهند و دیگران را بی‌بهره نمایند؛ خدا آنها را از رحمتش دور گرداند].

امام المتقین(ع) در جای دیگر می‌فرماید:

تنزل المعونه علی قدر المونه

[کمک و یاری هر کس، به اندازه نیاز مندی(او) خواهد رسید].

در بسیاری از ادیان، من جمله مسیحیت، بر مسئله بخشش تأکید شده است و برای آن مراتب والایی را نیز بر شمرده اند. در اسلام که یک دین و نظام جامع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی است، عدالت بر بخشش برتری پیدا می‌کند. از علی(ع) پرسیدند کدام یک از دادگری یا بخشش برتر است؟ ایشان فرمود:

العدل یضع الامور مواضعها، و الجود یخرجها من جهتها. و العدل سائس عام، و الجود عارض خاص، فالعدل اشرفهما و افضلهما.

[دادگری، چیزها را به جای خود می نهد و بخشش آنها را از جای خود بیرون می نماید (زیرا جود، زیاده بر استحقاق می بخشد) و عدل نگاهدارنده همگان است، و جود فقط به کسی بهره می دهد که به او بخشش شده است؛ پس عدل شریف تر و برتر است.]

عدل، امور جامعه و مملکت و امت را در مجرای خود قرار می دهد ولی جود، جریان ها و سیاستگذاری ها را از جایگاه اصلی خارج می کند. در اینجا امام (ع) به جنبه اجتماعی عدل، و نه صرفاً به جنبه های اخلاقی و فضیلت شخصی و نفسانی آن، تکیه فرموده است. او اولین متفکر و رئیس حکومتی بود که عدالت اجتماعی را جزء لاینفک نظام اجتماعی اعلام کرد.

در سایر نظام های قبل از اسلام نیز حق و صاحب حق وجود داشت ولی در واقع دین اسلام و امامت و خلافت علی (ع) بود که این منشور و اصول را جزو سیاستگذاری و قانون اساسی روز خود قرار دهد تا هر حقی به ذی حق خود برسد. حق و عدالت در حکومت مولی الموحدین (ع) یک امر واقعی بود و نه یک نظریه یا فرضیه. جنگ های جمل و صفین در حقیقت نبرد بین دو جمود رکود فکری و روشن اندیشی و عدالت اجتماعی بود. تصلب و انعطاف ناپذیری در امر عدالت اجتماعی، آن هم در آغاز اولین دوره نظام وسیع و جهان سازی اسلامی، برای امام (ع) دشمن ها درست کرد و همان طوری که نویسندگان و مورخان بارها اظهار کرده اند، ایشان قربانی جمودها شد و به شهادت رسید.

نهج البلاغه نشان می دهد که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی بود و هست و حق عدالت اجتماعی، نه تنها واقعیت داشته بلکه به رسمیت شناخته شده و البته چنین حق عدالت اجتماعی، از قانون خلقت کسب شده است. همچنین باید خاطر نشان کرد که در نظام اسلامی، تکلیف و هم از یکدیگر جدا نیستند.

در اینجا دیدگاه امیر مومنان (ع) درباره عدالت اجتماعی با دیدگاه بسیاری از متفکران که قرن ها بعد در این باب داد سخن و نظریه داده اند، کاملاً متفاوت است. نظریات حقوق قراردادی طبیعی که مبنای نظریه های عدالت اجتماعی در بین اندیشمندان غرب و از جمله امانوئل کانت شد، بر پایه قراردادهای اجتماعی و فردی بین افراد بوده است و لذا این

پدیده از جنبه و دیدگاه «خردگرایی مختاری» مورد توجه قرار می‌گیرد و اخلاق فردی در آن حاکم است.

امام علی(ع) عدالت اجتماعی را با مسئولیت اجتماعی و مسئولیت اجتماعی را با رابطه غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت که یک رابطه کلی و عمومی است، توأم و بیان می‌کند. در روزهای نخستین حکومت خود، به مردم فرمود:

فانکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم.

[شما مسئولیت دارید و مکلفید و حقوقی بر عهده شما هست، حتی نسبت به چهارپایان و نسبت به زمین.]

عدالت اجتماعی در غرب بر مبنای حقوق مادی بنا شد و اغلب با فعالیت و تولید اقتصادی سر و کار دارد. در اسلام، این عدالت اجتماعی با آزادی و مساوات و القای امتیازات و معنویات الهی همراه است. جهان‌گیری نظام اسلامی در آغاز ظهور اسلام و جهانشمولی و جهان‌سازی اسلامی، دقیقاً بر چنین عدالت اجتماعی تکیه دارد. مفهوم امروزی عدالت اجتماعی در مغرب زمین، بر حق افراد و حقوق دولت‌ها تکیه می‌کند و منظور از دولت‌ها، دول ملی یا نظام‌های «ملت-دولت» در چند قرن اخیر است. خیانت به حقوق افراد و دولت در غرب بالاترین خیانت‌ها به حساب می‌آیند و بزرگ‌ترین جرایم را نیز در بر دارد.

در اسلام حقوق مردم، احترام فوق‌العاده‌ای دارد و خیانت در حقوق عمومی، بالخصوص خیانت به جامعه و امت، بزرگترین خیانت‌ها است. خیانت معاویه را تنها در این چارچوب می‌توان درک کرد. عدالت اجتماعی در اسلام، بسیار مقدس و حقوق افراد فقط در این دایره قابل ادراک است. به عبارت دیگر اگر سازمان و مقررات و قوانین اجتماعی، موزون و متعادل نباشد. اخلاق شخصی و حقوق افراد نیز متوازن نخواهد بود و در دین مبین اسلام، وحدت در مرکز این عدالت اجتماعی قرار دارد:

و اعتصموا بحبل الله جمعا و لا تفرقوا و اذكروا نعمه الله علیکم اذ کتتم اعداء فآلف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمه اخوانا...

[همگی به ریسمان الهی چنگ زنید و متفرق و مشتت نشوید، و آن هنگام را به یاد آورید که با هم دشمن بودید و نسبت به هم کینه و عداوت و حسادت داشتید، و خداوند- به وسیله اسلام- دل‌های شما را به یکدیگر مهربان ساخت.]

مطابق این آیه، وحدت و عدالت دو روی یک سکه اند. حضرت علی(ع) در نخستین کلام خود، با عنوان توحید و قرآن در آنجا که به حضرت محمد(ص) اشاره می‌کند، شیواترین سخنان را در نهج البلاغه ایراد می‌فرماید: او موهومات طبقاتی را لغو کرد و مسلمانان را در مقابل قانون مقدس قرآن، بدون استثنا، مساوی و برابر قرارداد. توانگران خیره سر که از میراث دیگران سیم و زر اندوخته بودند و بر کارگران تهی دست و زحمتکش تکبر و آقایی می‌فروختند، دیگر نمی‌توانستند از موقعیت منحوس خویش استفاده کنند؛ و علی(ع) در حقیقت احساسات خود را نسبت به رسول خدا (ص) و پیشوای خویش، با کلماتی فصیح ظاهر می‌سازد.

در کتاب غررالحکم و دررالکلم، تالیف علامه عبدالواحد تمیمی آمدی که به گفتارهای امام علی(ع) اختصاص دارد، ۷۱ گفتار درباره عدالت، ۸۳ گفتار در باب حق و گفتارهای متعددی نیز در خصوص ستم، حق خداوندی و جز آن است. مطالعه، بررسی و تحلیل این گفتارها نشان می‌دهد که تفکیک عدالت اجتماعی از عدالت اقتصادی یا عدالت سیاسی و اداری در سخن آن حضرت مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا عنوان عدالت اجتماعی، تمام ابعاد دیگر را بطور جامع دربر دارد. مثلاً دادگری افزون‌ترین دو سیاست است: «دادگر باش تا فرمانده باشی» و «دادگری کن تا حکومت کنی».

عدالت، روح گواهی و جان حکم‌ها است. نیکویی عدالت نظام خلق و بهترین سیاست‌ها، عدل. برای اعمال سیاست، عدل کفایت می‌کند و سیاست و کمال عدل سه چیز است: نرمی در دور اندیشی، متتهای عمل به دادگری، و احسان در میانه روی. از دیدگاه امام(ع)، «عدالت زندگی است» و «عدل و داد، نظام فرمانروایی». همچنین دولت عادل، از امور ثابت و پابرجا است. برای علی(ع)، «آزادی، از کینه و حيله مبراً است» و «برای آزاد منشان، پاداشی جز اعزاز و احترام نخواهد بود». حق، شمشیری است برنده؛

شمشیری علیه اهل باطل. برای حق دولتی است و هر که با آن بجنگد، گرفتار شود. او می فرماید:

خداوند سبجان حقوق بندگان را مقدمه حقوق خویش قرار داده است، پس کسی که قیام به حقوق بندگان خدا کرد، این عمل کشیده می شود به قیام نسبت به حقوق خدا. (یعنی اگر کسی حقوق بندگان را مراعات نمود و آنها را ضایع نکرد، حقوق پروردگار را هم ضایع نخواهد کرد.)

منشور و اجرای عدالت اجتماعی

یکی از مهمترین اسناد تاریخی در باب مفهوم و سیاستگذاری عدالت اجتماعی، فرمان مولای متقیان (ع) به مالک اشتر، فرماندار مصر، است. این سند به تنهایی تمام جوانب اصول وحدت گرایی و آزادی منشی، حقوقی و سیاسی، و اقتصادی و مدیریتی یا سازمانی را به طور شیوا و جالبی خلاصه می کند. من در تاریخ سیاسی و دولت ها سندی سراغ ندارم که به این تفصیل و دقت، مراتب فرمانداری و حکومت را در کالبد یک سخن و سیاستگذاری عدالت اجتماعی را به این زیبایی و فصاحت کلام بیان کرده باشد.

در ادبیات علوم سیاسی و روابط بین المللی، به ویژه در مغرب زمین، کمتر به این سند و فرمان توجه شده است؛ در حالی که فرمان امام علی (ع)، به عنوان رئیس یک حکومت و نظام پر اقتدار وقت جهان، به یکی از فرمانداران خود، در امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، باید بیش از آنچه تاکنون، معمول و جاری بوده است مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گیرد. تمرکز این فرمان در عدالت اجتماعی، و ابعاد چهارگانه آن عبارت است از: خدا سالاری، مردم سالاری، شایسته سالاری، دیوان سالاری.

امیر مومنان (ع) در این منشور مهم در واقع دیدگاه ها، الگو و نظریه خود را درباره عدالت اجتماعی، به صورت یک دستور العمل سیاست گذاری، به فرماندار مصر ارائه می کند. به عبارت دیگر، امام و خلیفه امت اسلامی در این فرمان نظریات خود را درباره مسائل بسیار مهمی نظیر انصاف، ستم، میانه روی در حق، برابری و مساوات، آزادی،

وزارت، انتقاد، مشورت، حل و فصل اختلافات، مالیات، پاسخگویی به مردم، نویسندگان و تجار و صنعتگران، خودکفایی، مشروعیت حکومت، سپاه و دیوان سالاری و به طور کلی عدل و درستی بیان می فرماید.

گرچه تشریح و تحلیل فرمان امام (ع) به مالک اشتر، خود محتاج پرداختن رساله یی جداگانه است ولی نگاهی گذرا و اجمالی بدان در تبیین مفهوم عدالت اجتماعی از منظر پیشوای مسلمین، ضروری به نظر می رسد. این سند با جمله «این فرمانی است که از بنده خدا، علی امیرالمومنین به مالک اشتر فرزند حارث»، شروع میشود؛ یعنی حاکمیت و مشروعیت امام و رئیس حکومت از جانب خدا است. به استناد این فرمان، مالک اشتر مأمور است تا شئون اجتماعی و اقتصادی مصریان را زیر نظر مستقیم خویش درآورد و به آبادانی و عمران آن مملکت به جد قیام کند. به عبارت دیگر، فرمانداری تنها یک سمت سیاسی و تشریفاتی نیست و رفاه اجتماعی، مالیات، بودجه، برنامه ریزی اقتصادی مردم و امثال و ذالک را نیز شامل است و توسعه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و فرهنگی، در مفهوم عمران اسلامی خلاصه می شود. این منشور به مالک می گوید تو کشور مصر را زیر فرمان خواهی آورد، یعنی نظام و امنیت کشوری وظیفه تو و جزوی از مشروعیت فرمانداری است، سپس از سپاه بیکران اسلام در صحرای وسیع آفریقا سان خواهی دید. در اینجا از اسلام به عنوان یک نظام و ابر قدرت اصلی و توحیدی روز با مأموریت جهانشمولی ویژه خود، یاد شده است. انصاف و عدل سرلوحه برنامه حکومت و دادگاه، خانه ملت است و قانون حق عموم. یعنی در این یک جمله، به تنهایی، تمام ابعاد و اهداف عدالت اجتماعی خلاصه شده است.

فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر می گوید فریاد بندگان را گوش کن و از خشم بترس که نمونه یی از خشم خداوند قهار است. در این جا مردم سالاری و خداسالاری عدالت اجتماعی، به خوبی آشکار است و مسئولیت پاسخگویی به خدا و مردم، اساس حکومت می گردد. در منشور، به روشنی و فصاحت یادآوری می شود که مالک همیشه با توده مردم باشد و از آن امت، تا مردم نیز از آن وی باشند؛ آنجا که می گوید: هیچ می دانی که بدترین وزیران در دولت تو از کدام هیئات انتخاب می شوند؟ آن وزیر شریر و آن

عنصر پستی که در دربار ستمکار پیش از تو وزارت داشته و مصدر امور بوده است. از آن نانجیب سخت بر حذر باش. اینان از پستان ستم شیر خورده اند و جرثومه های بیدادند که طعم ظلم در ذات وجودشان خانه کرده و ریشه دوانیده است. دیوان سالاری امام المتقین (ع) در لابه لای این کلمات به عالی ترین و واضح ترین طریق خود جلوه میکند. فرمان، همچنان ادامه می دهد و خطاب به مالک می گوید: مالکا، بر آن وزیر آفرین باد که چون صاحب تاج و تخت را در پرتگاه ظلم ببیند، از خشم زمامدار اندیشه نکند. مبادا که در حکومت تو خادم و خائن یکسان باشند. یعنی انتقاد و نصیحت در حکومت اسلامی آزاد و حتی واجب است و فساد اداری، بر اثر عدم توجه به شایسته سالاری و درستکاری به وجود می آید.

علی (ع) به مالک اشتر تذکر می دهد که از مجامع عمومی جلوگیری نکند، چه اجتماعات این چنینی امت را به وحدت کلمه نزدیک می سازد و آزادی بیان و تجمع در امت اسلام، از اصول حکومت است. یا آنجا که میگوید: سربازان را آنچنان بی نیاز و چشم و دل سیر نگاه دار که گوهر را با خاک فرق نهند و ثروت جهان در نظرشان خاشاکی ناچیز جلوه نماید، یعنی ارتش و قوای نظامی، اقتدار و توان خود را تنها از اسلحه و فناوری تحصیل نمی کنند بلکه از ایمان، سازماندهی، تشکیلات منظم و رفاه عمومی بدست می آورند. اقتصاد و بیت المال و تقسیم عادلانه بودجه و ثروت نیز از اهداف اصلی این عدالت اداری است؛ وقتی که می خوانیم آن حضرت خطاب به مالک اشتر می فرماید: وای بر تو، وای بر مصر و وای بر ملت اگر سربازان و سپاه گرسنه و حقیر باشند، زیرا تهی دستان را می توان فریب داد. ای سردار من به جهت تکمیل سازمان دولتی، در ایجاد دادگاه ها و مراکز عدالت ناگزیر هستی. با چه زبانی سفارش کنم تا داوران و قضات را از بین نخبه دانشمندان که به زینت علم و فضیلت اخلاق، در حد نهایی اش، آراسته باشند انتخاب نمایی؟ و همواره کارمندان دولت خود را سیر نگه دار. اصلاحات اجتماعی و حکومتی، بدون عدالت اجتماعی غیر ممکن است. از همین روی به مالک اشتر صریحاً دستور داده شده است آن چنان قاضی را به بذل مال و افزایش حقوق توانگر سازد که در دادرسی

مردم، دهان به رشوه نیالاید؛ زیرا کشور جوان اسلامی، در گذشته محیط پر فجایع و افتضاح بود و در آن اشرار حکومت می‌کردند و اوباش.

زمانی که عثمان بر مسند خلافت تکیه زد و دستگاه ساده‌زمامداری و خلافت به تدریج پر تجمل گردید و به جای تقوا و امانت، مال و مقام ظاهری معیار و ملاک شخصیت‌های اداری و تقسیم بیت المال و خزانه کشور شد امام علی(ع)، به عنوان پیشوا، خطابه‌یی را در اولین روزهای خلافت خود ایراد کرد و ابعاد سیاسی و اقتصادی و مالی عدالت اجتماعی خود را چنین بیان نمود: آنکه پیش از من بر این کشور بزرگ و کمک می‌کرد، قانون اسلام را ناچیز انگاشته و تا دورترین مرزهای این سرزمین دست تعدی و ظلم دراز کرده بود. امروز که دست انقلاب و آشوب، او را از کاخ صدرات پایین آورده است باز هم دیده می‌شود که بدعت سابق به صورت شراره‌های نیم خاموش در جامعه دود فتنه و شرارت را برانگیخته و آتش نفاق را دامن می‌زند. به خدای توانا سوگند، چنان نقشه حدود و حقوق را با هندسه عدل و داد ترسیم کنم که پشیزی از دارایی بینویان برگردن اشرف باقی نماند. بازهم به تمام مقدسات سوگند، پول‌هایی که از ثروت دیگران به کابین زنان رفته و قباله‌ها بر املاک بدان وسیله تنظیم شده است به دست عدالت باز گرفته خواهد شد و آن اسناد و مدارک که به امضای ظلم، ننگین است به هیچ وجه به رسمیت نخواهیم شناخت.

از دیدگاه امام(ع) مقتضای عدالت اجتماعی، مساوات است؛ در شرایط حقوقی مساوی و نه در شرایط نامساوی که تبعیض در آن دخالت داشته است. عدالت یعنی اینکه حق هر ذی حق به وی برسد، در جامعه‌یی که امتیازات موهوم در آن بی اعتبار است. در خطبه جنگ صفین، حضرت علی(ع) امت خود را به همکاری و مشورت با یکدیگر تشویق می‌فرماید:

فلا تكفوا عن مقاله بحق، او مشوره بعدل، فأنی لست فی نفسی بفوق ان اخطی، و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املك به منی، فأنما انا و انتم عبید مملو کون لرب لا رب غیره.

[پس از حق گویی یا مشورت به عدل خودداری ننمایید، زیرا من برتر از آن نیستم که خطا نکنم و از آن در کار خویش ایمن نیستم، مگر آنکه خدا از نفس من بدان کفایت کند که او به آن از من و شما مالک تر و تواناتر است.]

در اینجا مولوی الموحیدین (ع) تشویق می کند مردم با او بی پروا سخن حق بگویند و آنچه را درست و به عدل می دانند بیان دارند و گرچه امام (ع) معصوم و منزّه از خطا است، اقرار می فرماید که عصمت وی از جمله نعمتهای خداوند متعال است و مع الوصف عدالت اجتماعی جایگاهی بس بزرگ در اندیشه حضرت دارد. از نظر او در عدالت سیاسی، باید لیاقت مقام و منصب را داشت و نباید به قدرت حریص بود. فردی که دستخوش هرج و مرج توده ها و افکار عمومی باشد، عقل او را رهبری نمی کند. بالا بودن مقام خانواده نزد خلفای پیشین، به تنهایی یک رویه متداول شده و انگیزه ها و اغراض شخصی در بسیاری موارد سیاستگذاری عمومی و مملکتی را تحت الشعاع قرار داده بود. این گونه صف آرای سیاسی از دیدگاه امام (ع) به نفع عمومی نبود زیرا منظور اصلی، اغلب برداشتن رقیب خطرناک از سر راه بود و این پدیده را آشکارا از رفتار طلحه و زبیر که بیعت خود را با ایشان شکستند مشاهده می کنیم.

اطلاع رسانی و مشاورت در صدارت علی(ع)

اطلاع رسانی حضرت (ع) به امت، یکی از اصول عدالت اجتماعی بود و فی المثل در این باره خطاب به مردم می فرماید:

و الَّذِي بَعَثَهُ الْوَحْيَ لِتُبْلِيَنَّ بِلَبْلَةٍ، وَ لِتُغْرِبَنَّ غَرْبَهُ، وَ لِتَسَاطُنَ سَوَاطِنُ الْقَدَرِ، حَتَّى يَعُودَ اسْفَلَكَمُ اعْلَاكُمُ، وَ اعْلَاكُمُ اسْفَلَكَمُ، وَ لِيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا، وَ لِيَقْصُرَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا سَبْقًا. وَ لِلّٰهِ مَا كُنْتُمْ وَ سَمِعْتُمْ، وَ لَا كَذَبْتُمْ كَذِبَهُ، وَ قَدْ تَبَيَّنَتْ بِهَذَا الْمَقَامِ وَ هَذَا الْيَوْمِ.

[قسم به کسی که پیغمبر به حق را فرستاد، هرآینه زیر و رو و درهم آمیخته شوید، سپس غربالی و از هم جدا گردید و بر هم زده شوید، آن چنان که کفگیر در دیگ طعام زنند، تا پست ترین فرد شما به بالاترین مقام رسد و افراد برتر به مقامات پست. کسانی که

عقب مانده بودند سبقت گیرند و جلو افتند، و سابقه داران با قدر و منزلت، عقب می مانند که به خدا قسم نه به اندازه سر سوزنی (حقیقت را) پنهان کردم و نه هیچ نوع دروغی گفتم، و نسبت بدین موقعیت و بدین روز با خبر بوده ام.]

همه مورخان معتقدند از شدت حق خواهی و اتکای به اصول عدالت اجتماعی در امت اسلامی بود که بلاخره امام مجبور شد ولایت را بپذیرد و تحمل این مشکل را بر خود هموار سازد. او آنچه را احساس می کرد، با مردم در میان می گذاشت. علی (ع)، سخنگویی نداشت و در زمامداری وی که حکومت اسلامی به سه قاره دنیا رسوخ کرده است سیاست، مساوی است با عدالت اجتماعی و توحید.

عدالت مطلق، پایه عدالت اجتماعی ایشان را تشکیل می دهد و با اینکه در حکومت عمر و سپس در خلافت عثمان یک گونه عدالت اقتصادی نسبی به وجود آمده بود- مثلاً عمر دستور می داد غنیمت سرشار جنگی را مطابق قدر و منزلت و قدمت افراد تقسیم کنند- ولی مولای متقیان (ع) در روز دوم بیعتش در مسجد بر پا خواست و سیاست عدالت مطلق خود را چنین بیان نمود:

مردم!... من یکی از افراد شما هستم، نفع من نفع شما و ضرر من ضرر شما است. من شما را به راه و روش پیغمبرتان می برم و دستوری را در میان شما اجرا می کنم که بدان مامورم....

آگاه باشید هر زمینی را که عثمان به کسی به تیول داده است و هر مالی از مال خدا را که بخشیده است، به بیت المال برمیگردد. (هیچ چیزی حق را باطل نمی کند). اگر ببینیم که زنان با آن اموال ازدواج کرده اند و کنیزکان به مالکیت در آمده اند (و در شهر ها پخش گردیده است) همه را برمیگردانیم، چه، بدون شک در عدل گشایشی است و کسی که از حق به تنگ آید، ستم بیشتر او را در تنگنا قرار خواهد داد.

بدین ترتیب او خطوط کلی سیاست خود را که بر عدالتی همه جانبه و همگرا مبتنی بود ترسیم کرد. امام علی (ع) با شرافت مبارزه نمود و همه مسلمانان را با تمام اختلافاتی که از لحاظ نژاد و زبان داشتند در این سیاست گذاری مبتنی بر عدالت مطلق، شریک ساخت. لذا از این جهت وی معنای جدیدی به عمارت و سیاست می دهد و از دیدگاه او اسلام

مکتب فداکاری و گذشت و قانون ابدی و طبیعی عدالت و برابری است. این اصل عدالت اجتماعی که امام (ع) از آن صحبت می کند چیست؟ این در حقیقت اصلی جهانی است که تمام مسلمین را علی رغم تفاوت های فرهنگی، زبانی، نژادی و جغرافیایی، مساوی و برابر و در مقابل حکومت الهی و قانون، یکسان می شمارد؛ نه اعراب را بر غیر اعراب برتری و فضل است، نه خاصان را بر عوام و نه رئیس دولت را بر کارمند و مالیات دهنده. او به آینده دور نظر دارد، زیرا مکانت اسلام باید با جایگاه امپراتوری های نظیر روم و ایران قدیم فرق داشته باشد.

در عدالت سیاسی و اقتصادی حضرت علی (ع)، زمامداری یک وسیله است و نه هدف؛ وسیله ای برای رسیدن به اهداف ارجمند که همانا تثیب و استقرار انسانیت بر مبنای توحید است. از دیدگاه او هر که پس از وی زمام امور را به دست گیرد، اگر دادگر بوده باشد خداوند نیز به دادگری خود او را نجات می دهد، و چنانچه ستمگری پیشه کرده باشد، صراط چنان وی را به لرزه در می آورد و تکان می دهد که بندهایش از هم جدا می شود. بنابراین، راه زمامدار باید بر سبیل کتاب خدا باشد: عدالت متقابل همه مردم به یکدیگر، همان احساس عدالت الهی کردن است و این از طریق ایمان و التزام صورت می گیرد. عدالت اجتماعی در اینجا وفاداری به امانت اجتماعی است، زیرا عدالت پروردگار رساتر و فراگیرنده است.

عدالت در این الگو دو قطب دارد: حق خود و حق دیگران؛ و وحدت و گرد آوردن مردم به صورت یک واحد، هر دو حق را تکمیل می کند. آزادی در اینجا مدلول رهایی پیدا می کند و هر نوع ربوبیتی جز ربوبیت الهی نفی می شود. مهمترین رکن این عدالت اجتماعی، مساوات کامل میان افراد یک جامعه، در محصول عمل همگانی است و چنین جامعه یی نماد یک امت اسلامی خواهد بود. در عدالت اجتماعی امام علی (ع) همگان در انسانیت یکسان و از افراد مجتمع خود هستند ولی این شرایط به تنهایی کافی نیست؛ که به دنبال گفتار، کردار می آید و عدالت اجتماعی یک عدالت بر مبنای کردار، عوامل و آیین اسلامی است. رای و مشورت در چنین جامعه یی، از اهداف عدالت اجتماعی است که

منافع عمومی را تعیین میکند. امام (ع)، قرب چهار سال و هفت ماهی که حکومت و خلافت را عهده دار بود در میزان وظایف و حقوق حاکم، همان وظیفه و مسئولیت سنگینی را بر عهده داشت که امت داشتند. مسئولیت و پاسخگویی به مردم، از ارکان عدالت سیاسی حضرت بود و به همین سبب هرگز از انتقاد رویگردان نبود. او در این باره می فرماید:

... هر دستوری به شما داده می شود اجرا کنید، و هر کجا که بازتان داشتن در همانجا متوقف شوید در هیچ موضوعی شتاب نورزید تا آن را برایتان روشن گردانیم زیرا در هر موضوعی که مورد اعتراض هم است ما عذری داریم....

بررسی و مطالعه آثار و سیاستگذاری علی (ع)، به خوبی نشان می دهد که تعبیری مانند «اقتصاد ملی»، «رفاه عمومی» و «جهان سازی و جهان شمولی»، تنها اختصاص به عصر کنونی و نظام های امروزی ندارد بلکه بدون شک و شبهه در دوره زمامداری او با عناوین «اقتصاد و خزانه داری مسلمانان»، «منافع امت» و «رفاه مومنان» همراه با خصایص ویژه خودشان شناخته شده و مراتب بس پیچیده یی را نیز طی نموده است.

در آن روزگار ملیت ها به عنوان ملت وجود نداشتند. ملت، مجموعه یی از یک جامعه و کشور ویژه بود ولی ملی گرایی امروزی به معنی و مفهوم کنونی اش وجود نداشت. به عبارت دیگر این امت بود که جامعه، کشور و ملیت اسلامی را تشکیل می داد. ارتباطات میان فرهنگی به مراتب بالاتر و آزادمنشانه تر از زمان معاصر بود. مجتمع آن روز، با وجود فرهنگ و زبان های مختلف، چنان مردمی و در حکم اجتماعی بود که در کنه و درون، رنگ جامعه خانوادگی داشت؛ با ریشه قبیله یی، عشیره یی و یا قومی اش. اسلام این ملیت ها و قومیت ها و خانواده های مختلف را تحت یک نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی واحد بسیج نمود. محور اصلی فکر کلی که اجزا و واحدهایش، برگرد آن محور بچرخد در اسلام نمود داشت و اسلام هم بدون منشور عدالت اجتماعی نمی توانست اندیشه تشکیل این بسیج و گروه های جهانی را جامعه عمل پوشاند.

از امام المتقین (ع) پرسیدند: ثروت چیست؟ فرمود: «دارایی، ریشه شهوت ها است.» سپس سوال شد: قدرت چیست؟ امام پاسخ داد: «کالایی از بین رفتنی، و بهره یی دگرگونی پذیر. معامله یی است پر غبن، مگر اینکه به عنوان وسیله یی برای برتر بودن دین و تحکیم

انسانیت انسان مورد استفاده قرار گیرد»، و بالاخره پرسیدند: دنیا چیست؟ امام فرمود: «چگونه خانه یی را وصل کنم که آغازش رنج و زحمت است و پایانش نابودی؛ در باب مال حلالش باید حساب داد، و در برابر حرامش کیفر دید!». علی(ع) به گردش سرمایه و ثروت معتقد بود و از نظر ایشان، اصل در اندوختن مال و ثروت این است که بین مردم دست به دست بچرخد، نه آنکه در انحصار گروه خاصی از جامعه باشد. در خاتمه این بخش باید به نکته مهمی توجه داد که تازگی عدالت اجتماعی، به ویژه در دوران زمامداری آن حضرت، و استواری دین و ایمان، دو عامل اصلی در تشکیل موج های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی صدر اسلام بود.

تطبیق مفهوم عدالت اجتماعی از نظر علی(ع) و متفکران تاریخ

سوالی که در این قسمت مطرح می شود این است که تفاوت و اشتراکات مکاتب چند قرن اخیر و معاصر درباره موضوع عدالت اجتماعی، با آنچه از دیدگاه امام علی(ع) به اختصار بیان شد چیست؟ در اینجا نخست باید به تعریف عدالت اجتماعی از منظر متفکران غربی بپردازیم عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی غربیان، با مساوات و برابری ارتباط دارد. از آغاز پیدایش بحث فلسفی در مغرب زمین، مفهوم عدالت و جایگاه آن در امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همیشه با مفهوم برابری همراه بوده است. ولی در این باره که برابری و مساوات چه هستند، آرا و نظرات مختلفی وجود دارد. اما باید دانست که تفکر عدالت اجتماعی در بین متفکران، از اصل بدون بحث و اختلاف نظر است و حتی از یک جهت اندیشه های اندیشمندانی مانند ارسطو، هیوم و حتی کانت را که کاملاً با یکدیگر متفاوت اند با هم آشتی می دهد. سه نظریه اصلی متداول در غرب درباره عدالت اجتماعی عبارت است از: نظریه تمامیت و کمالات، نظریه اصالت مطلوبیت که به سودجویی معروف است، نظریه حقوق طبیعی و قراردادی.

هر یک از این سه نظریه، ما مفهوم و معنای مختلفی را از برابری و مساوات مشاهده می کنیم لذا هر یک از این نظریات در حوزه عملی عدالت اجتماعی، کارکردهای متفاوتی را

دارا هستند. تمایز اصلی، همانطور که ملاحظه خواهیم کرد، بین نظریه تمامیت و کمالات، از یک طرف، اصالت مطلوبیت و حقوق طبیعی قراردادی (که به مساوات عمومی پایبندند)، از طرف دیگر، وجود دارد.

نظریه تمامیت و کمالات، به عنوان یک نظریه قابل ملاحظه اخلاقی در افکار باستانی ارسطو و اندیشه های معاصر نیچه، معتقد است که انسان می تواند در اخلاق یا دیانت به حد کمال برسد و در این چارچوب مفهوم رسمی عدالت، وزن و محتوای مادی پیدا می کند. بر اساس این نظریه، افراد یکسان اند و همه می توانند کیفیت های عالی را دارا باشند. بنابراین به دو نویسنده که هر دوی آنها دارای مراتب عالی اند باید به دیدی واحد نگریست و پاداش یکسان داد. نظریات اصالت مطلوبیت و حقوق طبیعی قراردادی نیز این جنبه پایه یی مساوات را قبول دارند ولی در کردار و عمل، وزن ها و معنای متفاوتی بدان قایل اند. نظریه اصالت مطلوبیت که از ریشه یونانی، به معنای «سود» یا «امتیاز» گرفته شده است، یک تفسیر فلسفی است که بر پایه آن مطلوبیت، عامل حرکت و غایت حیات اخلاقی است و این در عدالت اجتماعی نتایج اساسی را به بار می آورد. جرمی بنتام، جان استوارت میل و هنری سیدونیک اساس این نظریه را بر دو قطب لذت-الم قرار می دهند، یعنی هر فردی می کوشد تا لذتش را بیشتر و درد و المش را کمتر کنند و چون یک جامعه و یا کشور از چنین افرادی تشکیل یافته است، پس قوانین و دولت تماماً هدف خود را بر تامین این سعادت فردی قرار می دهند. دولت ها و حکومت ها نیز برای تضمین همین منظور، به وجود آمده اند. این نظریه، عدالت اجتماعی را عبارت از محاسبه متساوی لذت ها و دردها می داند، یعنی لذت و درد هر فرد باید به تساوی و برابر مورد توجه قرار گیرد؛ علی رغم و صرف نظر از خود آن فرد. در اینجا باید توجه کرد که نظریه اصالت مطلوبیت، انسان ها و افراد را یکسان نمی پندارد بلکه تنها به تصاویر لذات و آلام عقیده دارد.

نظریه حقوق طبیعی، بدان سبب قراردادی نامیده می شود که آزادی و اختیار فرد را برای حفظ و بقای خود و در رابطه قراردادی با یکدیگر در نظر می گیرد. هر کسی برای حفظ منافع خود از طریق استقلال خردگرایی، باید با یک مقررات مبتنی بر عدالت و یا حقوق سیاسی موافقت کند. افراد در این نظریه مساوی هستند ولی تفسیر و معنای این

مساوات با شخصیت اخلاقی فرد سر و کار دارد. نظریه مذکور، اصولاً از سوی کانت به صورت مفهوم خردگرایی خودمختاری ارائه شده است و نتیجه اصلی اینگونه خردگرایی، اصل تساوی آزادی است. به معنی ساده، موسسات و نهادهای یک جامعه باید به طریقی سازماندهی شوند تا فرد بتواند بالاترین فرصت را پیدا کند و آزادی هایی را که به دیگران اعطا شده است، او نیز دارا باشد. نابرابری در موسسات و نهادهای سیاسی و اقتصادی، مانند درآمد، ثروت، مالیات، تجارت و غیره وقتی بروز می کند که این تفاوت ها به نفع همه جامعه باشد، و خلاصه این که مطابق این نظریه، آزادی های فردی بر آزادی های جمعی اولویت پیدا میکند.

تناقضات مربوط به عدالت اجتماعی، در تفسیر این سه نظریه واضح است. برای مثال، جان استوارت میل در آثار خود به سختی از آزادی بیان افراد دفاع می کند و مدعی است: اولاً فقط چنین آزادی یی حقیقت را تامین میکند، در ثانی حقیقت و راستی از دروغ و ناراستی از این راه باز شناخته می شود، سوم اینکه کفه راستی و حقیقت بهتر می چربد، زیرا با استقلال فکری همراه است.

در این بحث موضوع اصلی سودجویی است و تعلق به مکتب اصالت مطلوبیت دارد. چرا آزادی کامل و تام، بیان حقیقت را آشکار میکند؟ اگر مقصود ما یافتن حقیقت و درستی است، مگر منابع بهتری غیر از آزادی فرد پیدا نمی شود؟ چرا این ماموریت را به عده معدودی که کارشناس و عالم هستند واگذار نکنیم؟ از کجا معلوم که آزادی توده ها و افراد، به حقیقت و راستی راه پیدا خواهد کرد؟ ادعای سوم میل اصلاً سودجویانه نیست و با نظریه اصالت مطلوبیت موافقت ندارد، زیرا او می گوید آزادی سخن و بیان به خودی خود خوب است. در آثار متفکران امروزی موضوع عدالت اجتماعی، مفهوم آزادی خواهی با نوشته های روبرت نازیک که ادعا دارد وجود عدالت اجتماعی فقط برای حفظ آزادی های فردی است، مطابق است. اندیشمند دیگر در رشته فلسفه و عدالت اجتماعی، جان رالز و نظریه عدالت او است. رالز همچون کانت مدعی است برخی از ابعاد «وظایف طبیعی» و «اصول انصاف» که درباره فرد مطرح می شود، میتواند پایه یی برای نظریه عدالت

بر مبنای نظریه عملکرد راستی باشد. نظریه او نوعی از روایی سازی کانت در باب اخلاق است و ریشه و اساس صحبت وی را می توان در قراردادهای اجتماعی روسو جست. رالز می کوشد تا با استفاده از آثار کانت، نظریه عدالت اجتماعی خود را به عنوان «انصاف» توسعه دهد؛ گرچه مفهوم «انصاف» لزوماً به نوشته های کانت، به تنهایی، محدود نیست. تناقضات موجود بین «آزادی» و «برابری یا مساوات» در باب عدالت اجتماعی، در اثنای آثار متفکران غربی، صریح و آشکار نمی شود و رالز هم به آن اعتراف دارد. دیدگاه کانت، معنای عدالت را با مفهوم ویژه یی از فرد توأم می سازد و او این نوع فرد را «آزاد» و برابر» می داند و معتقد است که از جنبه عقلانی و مدلولی، افراد توانایی و مسئولیت عمل خود را به عهده دارند.

مفهوم عدالت اجتماعی، در بین متفکران مغرب زمین، همچنین با افکار دو تن از اندیشمندان اروپایی یعنی لاک و روسو همراهی می کند. لاک بر آزادی و زندگی مدنی و روسو بر مسابقات سیاسی و زندگی عمومی تاکید می نمایند. این دو مفاهیم عدالت اجتماعی، با «جامعه منظم» و «فرد اخلاقی» سر و کار دارد. چنین جوامعی طبق این نظریات باید با مفهوم عدالت اجتماعی نظم پیدا کنند و این بستگی کامل به روابط افراد با یکدیگر و قراردادهای اجتماعی با دولت و نظام دارد. کوتاه سخن اینکه مفهوم عدالت اجتماعی به عنوان «انصاف»، از طریق خود مردم تعیین می شود و نه منابع دیگر، لذا قوی یا ضعیف بودن چنین نظریه و عملی، با تصور و انگاره مردم از یکدیگر رابطه خواهد داشت. بنابراین در نظریه جان رالز می خوانیم که ابعاد عدالت با آزادی های اصلی مانند آزادی فکر و اندیشه و وجدان، آزادی رفت و آمد، آزادی قبولی نسبت های سیاسی و اقتصادی، آزادی ثروت و بالاخره با آزادی کرامت نفس مربوط است منظور نهایی، وادار کردن مردم به شناخت جایگاه اخلاقی خود در جامعه است. گرچه نظریات مختلفی که به اختصار بیان شد، عدالت اجتماعی را با مفهوم آزادی و مساوات در یک ردیف قرار می دهد و به هم مرتبط می سازد ولی تحقیقات قرن اخیر نشان می دهد که از جنبه عملی - و نه نظری - چنین وصفی در نظام های غربی کمتر به منصه ظهور آمده است آنچه در اینجا مهم به نظر می رسد این است که نظریات امام علی (ع) به عنوان یک متفکر و حاکم و اندیشمند، با

سیاستگذاری و اعمال او یکسان بود. در چارچوب نظام غرب، این فاصله بین نظریات و عملکردها (مفاهیم نظری و عملی) بسیار است. یک نگاه تاریخی به سیاست گذاری و زیرساخت های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی امریکا و انگلستان و نتایج حاصل از آن که بر آمار و اطلاعات دولت های ذیربط استوار است، این شکاف بزرگ بین عدالت اجتماعی نظری و عملی را در چند قرن اخیر ثابت می کند.

نفوذ این افکار فلسفی عدالت اجتماعی در آثار اندیشمندان سیاسی و اقتصادی دو قرن اخیر غرب، از کارل مارکس گرفته تا جان م. کینز، در اساس و زیر ساخت های اجتماعی چهار سیستم یا نظام اقتصادی و سیاسی که دنیای معاصر به خود دیده است به خوبی محسوس است. این چهار نظام مسلط اقتصادی و سیاسی که مفهوم عدالت اجتماعی غرب را به زعم خود پیاده می کند عبارتند از: کاپیتالیسم یا سرمایه داری رقابتی، کاپیتالیسم دولتی یا سرمایه داری که در آن دولت و حکومت نقش اساسی را دارد، سوسیالیسم دولتی، و سوسیالیسم اجتماعی که انحصار آن به دولت و زیرساخت های سیاسی و اقتصادی آن بستگی ندارد. از این چهار نظام فقط دو سیستم یا نظام پابرجا مانده است؛ کاپیتالیسم یا سرمایه داری رقابتی و سوسیالیسم « حاشیه یی » یا غیر دولتی.

فروپاشی نظام شوروی و اروپای شرقی و تمایل کاپیتالیسم دولتی کشورهای اروپای غربی به سرمایه داری نوع امریکایی و جهانشمولی آن، عملکرد عدالت اجتماعی را محدود کرده و آن را در تنگنای بحرانی گذاشته است. امروز نمی توان جامعه سرمایه داری را یک جامعه آزاد نامید. زیرا چنین جامعه یی، موانع و تسهیلات خاص خود را درباره آزادی اعمال (تحمیل) می کند. به دیگر سخن، آزادی در این گونه جوامع عبارت از تشدید و وسعت گیری آزادی «بازار» و سرمایه داری است و آن عده که ثروتمند هستند، به طور خلاصه، از آزادی فراوان و بیشتر و بهتری نیز برخوردارند. در غرب، آزادی اجتماعی به آزادی فردی اطلاق شد و سپس این آزادی فردی به آزادی سرمایه داری نقل گردید. چنین آزادی و انصافی با مفهوم عدالت اجتماعی امام علی(ع) منافات اساسی دارد. در جوامع امروزی غرب، آنچه ارزش دارد مالکیت است ولی چیزی که انصاف مالکیت را به

تردید می‌اندازد، کیفیت و نوع و تقسیم و دسترسی به این گونه مالکیت‌ها است. اخلاق اجتماعی اقتضا می‌کند که مالکیت افراد حرمت داشته و شناخته شود، ولی ممکن است مقرراتی وجود نداشته باشد که چنین مالکیتی را برای همه تضمین کند. به عبارت اخیری جامعه ممکن است اخلاق داشته باشد ولی نه اخلاقی که حقوق اجتماعی افراد را محافظت نماید.

نتیجه‌گیری

تاریخ بشری، تاریخ اندیشه‌ها و افکار است؛ اندیشه‌ها و آرای‌ها که در رشد و نمو افراد و جوامع تاثیر زیادی داشته و منشأ تحول درونی آنها شده است. جایگاه مولای متقیان (ع) در تاریخ اندیشه‌های بشری، بسی والا و بزرگ است. فلسفه و عدالت اجتماعی او دو روی یک سکه اند، سکه‌ای که حکومت وسیع اسلام آن روز را رونق بخشید. امام علی (ع) به عنوان یک متفکر و سیاستگذار، هم عادل و هم عدالت خواهد بود. مفهومی که او از عدالت به دست داد، سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، مدیریت دولت و پیشوایی او را خلاصه می‌کند؛ زیرا عدل، هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد و هر حقی را به ذیحق خود می‌رساند. بهترین حاکم و رهبری که در اسلام بعد از پیامبر (ص) ظاهر شد، علی (ع) بود. اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و نظامی و فراتر از چهارچوب تاریخ، و جهانگیری آن بسیار آشکار است.

امروز در تلاطم تحولات بین‌المللی و در عصری که مهم‌ترین آزادی‌ها و حقوق فردی و اجتماعی بشر مورد تهدید و تجاوز قرار گرفته است، افکار و اندیشه‌های امام المتقین (ع) درباره عدالت اجتماعی، باید بیش از هر موقع دیگر مورد توجه و مطالعه عمیق قرار گیرد. مکتب حیات بخش و خورشید حقیقت او یک باره در چهارده قرن پیش با عظمتی خیره‌کننده و ابدی در افق درخشید و از شعاعش جهانی روشن گردید. بشریت و علم آن روز، استعداد پذیرش کامل و شناخت جامع این ندای حقیقت را نداشت و جز در موارد محدود به حد کمال متجلی نشد و به ناچار، این تعلیمات آسمانی و این افکار عمیق اجتماعی و فلسفی، همچون خزانه بی‌پر در و گوهر، بکر و دست‌نخورده برای مردم

جهان باقی مانده است. لذا وظیفه اجتماعی و الهی حکم می‌کند که این اندیشه، غنی را در راستای یک جامعه شناسی اصیل و مکتب اقتصادی و سیاسی مستقل، تبیین کنیم و آن را توسعه دهیم.

سفارش ها و دستور های امام علی (ع)، در طول مدت زمامداری، به استانداران و فرمانداران ایشان در ممالک و سرزمین های مختلف اسلامی، از جنبه شواهد علمی، بهترین برنامه تکامل یافته را به ما ارائه می دهد و ابعاد و تعالیم عدالت اجتماعی را دقیقاً مشخص می سازد. در این اسناد که محتاج مطالعات و پژوهش های عمیقی است، هم اصول ترسیم شده و هم شیوه های عدالت اجتماعی معین شده اند. ترجیح اکثریت بر دیگران، با حق و متناسب با عدالت و انصاف است. افراد ملت اسلامی، در سایه حکومت آن حضرت در تمام قسمت های کشوری بدون هیچ تبعیض و استثنایی بیمه می شوند. سیاست علوی او، وظیفه دولت و حکومت می داند که در امور پزشکی، اوقات بیکاری و بازنشستگی و بیماری، افراد را به اصطلاح امروز بیمه کند؛ مسائل و بحث هایی که امروزه جوامع و قانونگذاران غرب و شرق با آن مواجه اند. امام علی بن ابی طالب (ع) بدین ترتیب مفهوم عدالت اجتماعی را از گفتار به کردار تبدیل می کند و لفظ را به عمل می رساند. عدالت اجتماعی ایشان همه جانبه، چند بعدی و همگرا است و از همه بالاتر اینکه در نظر او عوامل ضعف عدالت اجتماعی جوامع اسلامی را باید از درون جست و نه صرفاً از برون

مقاله فوق، جایزه و لوح رتبه اول مقالات عرضه شده به زبان فارسی در کنگره بین المللی امام علی (ع)، «عدالت، وحدت، و امنیت»، تهران ۱۳۸۰ شمسی، را حائز گردید.

فصل هشتم

جهانشمولی اسلام و جهانی سازی

حمله و تهاجم امریکا و انگلیس به عراق و تصرف و اشغال این کشور اسلامی بدون موافقت شورای امنیت سازمان ملل متحد و مخالفت وی و اعتراضات شدیدی که از طرف دول مختلف و اکثریت قریب به اتفاق افکار عمومی دنیا در این مورد عمل آمد، نشان داد که پدیده به اصطلاح جهانی سازی و جهانی شدن نظام بین المللی امروزی اسطوره ای بیش نیست. آنچه مشاهده می شود و تجربیات دهه اخیر ثابت کرده است، جریان ناآرامی های جهانی کردن قدرت و ثروت و ارزش ها است که دگرگونی دنیای امروزی را با نوع سلطه گرایی در قرن گذشته متمایز می سازد. جنگ یکجانبه امریکا و انگلیس در عراق همچنین نشانه و شاخص جریان دیگری است که مدت ها است در دنیای اسلام و در تاریخ معاصر ملاحظه می شود و این جریان دوشاخه متفاوت در بر دارد: یکی بیداری و بسیج مسلمانان و امت اسلامی در جستجوی یک الگوی وحدت گرا و رهایی بخش، دیگری پراکندگی و شکاف و تفرقه در بین دولت های ممالک اسلامی.

در بسیاری از کشورهای اسلامی فاصله بین امت اسلامی (مردم و جامعه) و دولت های حاکم بر ممالک و سرزمین های اسلامی در حال افزایش است. به طور خلاصه روابط و ارتباطات جهانی و جهانشمولی حاصله از آن در چهارچوب نظام تکنولوژی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جهان امروز به معنای روابط و ارتباطات همگانی و عالمی نیست.

موضوع مهم و دومی را که ما باید با دقت مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم پدیده نوآوری اسلام در یک ربع قرن اخیر به ویژه از زمان پیروزی انقلاب اسلامی ایران تا امروز

بوده است. این پدیده نیز دو بعد اصلی دارد: یکی مقاومت و مبارزه امت اسلامی علیه تجدد و نوگرایی سلطه جویانه غرب و دیگری کوشش و جهد برای یک نظام اسلامی فرا سوی نظام "ملت- دولت" کنونی است. به عبارت دیگر اسلام و انقلاب اسلامی تنها اردوگاه مهم و موثر علیه صلح گرایی و تجدد گرایی غرب گردیده و اسلام گرایان و امت اسلامی تنها جامعه و گروهی هستند که به طور جدی خواستار یک نظام فرامرزی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی می باشند.

موضوع سوم در این مقوله و بحث ماهیت خود جهانشمولی اسلام می باشد. بیش از حد الگو و پارادایم موجود در تاریخ پارادایم و الگوی اسلام با جهانشمولی آمیخته و بر مبنای جهانشمولی پایه ریزی شده است. چهارده قرن قبل، ادوار طولانی پیش از اینکه اصلاح امروزی جهانی سازی و جهانی شدن و جهانی کردن متداول و مد روز شود، اسلام برای اولین بار در تاریخ نه تنها چارچوب و نظریات و بنیاد جامعه جهانشمولی را به جامعه بشری عرضه نمود بلکه در مدت بسیار کوتاهی توانست این جهانشمولی را بر مبنای عقیدتی و ایمان را در بستر و عرصه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی و فرهنگی پیاده کند. دستورات اسلام جهانشمول است: « و ما ارسلنک الا رحمه للعالمین » یعنی " ما تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم " (آیه ۱۰۷ سوره انبیا).

انقلاب اسلامی ایران دو پدیده مهم قرن بیستم، یکی بنیاد و ساختار نظام "ملت- دولت" و دیگری مدرنیته یا تجدد و نوگرایی غربی را زیر سوال برد و یک دید جهانی سازی و جهانی شدن اسلامی را که فراسوی مرزهای سیاسی، نژادی، ملی و قومی باشد، تقویت و در دستور روز قرارداد. یکی از منابع بزرگ اقتدار در روابط بین الملل تعیین دستور روز است. هر گروهی، هر فردی و هر ملتی که بتواند دستور روز را تعیین کند، او در دنیا اولویت پیدا می کند. امروز علی رغم مشکلات و سدهای بزرگی که جهت جلوگیری از توسعه انقلاب اسلامی ایران در جهان ایجاد کردند، اسلام در دستور قرن بیست و یکم قرار گرفته، ولی در عین حال الگوی قالب مدرنیته در جلد و نقاب "جهانی سازی" و "جهانی شدن" احیا گردیده و ممالکی مانند ایران تنها سنگر مقاومت علیه نظام جهانی شده اند. مسلمانان در سراسر دنیا به مقاومت و مبارزه خود، همانگونه که در

فلسطین اشغالی و در سایر نقاط در این چند دهه مشاهده کرده ایم، ادامه می دهند ولی متأسفانه آنها فاقد یک سیستم حکومتی و دولتی اسلامی هستند. این خود یک سوال بزرگی را مطرح می کند: آیا دنیای امت اسلامی در مقابل جریان جهانشمولی اقتصادی، فرهنگی و تکنولوژی امروزی که ادامه سلطه گرایی گذشته از سکوت اختیار کرده و بی تفاوت خواهد ماند و در نتیجه بیش از پیش در نظام جهانی استکباری امروز اقدام خواهد شد و یا این که با اتحاد و فرهنگ و واقع شناسی به جای واکنش و انعکاس های آنی و پروژه های پراکنده و متفرقه و تزئینی که این روزها اغلب از طرف برخی از دولت ها و گروه های ممالک اسلامی دیده می شود، مأموریت تاریخی خود را انجام داده و با درایت کاملی مدلولات فکری و عملی خود را در چارچوب جهانشمولی اسلام به دنیا ارائه خواهد کرد.

طرح تشکیل اتحادیه امت اسلامی، موضوع چهارم گفتار و بحث ما، قدمی است در مسیر و در پیامد و ساختار جهانشمولی اسلام و در تشکیل یک نظام جهانی جدید فرا سوی نظام کنونی ملت- دولت و سفسطه های جهانی سازی آن.

اتحادیه امت اسلامی به عنوان یک واحد جهانی رهایی بخش و وحدت گرا متشکل از جامعه و حکومت اسلامی است. مفهوم امت ثقل و مرکزیت این اتحادیه را تشکیل می دهد و در حقیقت چارچوب جامعه شناسی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، تکنولوژی و نظامی جهانشمولی و نظام اسلامی می باشد. مفهوم عمده در اینجا متصل به مفهوم جامعه و مترادف آن در معرفت شناسی و انسان شناسی و جامعه شناسی غرب نیست. مفهوم امت ابعاد مردم، اجتماع، جامعه، دولت و اقتصاد را در بر دارد بنابراین اتحادیه امت اسلامی واحد حکومتی، دولتی، مردم سالاری و بالاتر از هم مکتبی و خداشناسی و ایدئولوژی مسلمانان می باشد. اتحادیه امت اسلامی نه شبیه "اتحادیه اروپا" و نه چیزی مانند "ایالات متحده امریکا" است و بنابراین با چنین عنوان هایی مانند "اتحادیه کشورهای اسلامی"، "جماهیر کشورهای اسلامی" و با سازمان های مانند "سازمان کنفرانس ممالک اسلامی" کاملاً تفاوت دارد.

فلسفه و اندیشه سیاسی غرب همیشه "جامعه" و "دولت" را از یکدیگر جدا نگاه داشته است.

قرن‌ها است که فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی غرب دو موضوع جدا ولی مربوط به یکدیگر تکیه کرده اند: جامعه و دولت. جامعه ای زایل شد و جامعه دیگر پدید آمد. دولت‌هایی رفتند و دولت‌های دیگر قدم به عرصه وجود گذاشتند. همانطور که بارها ذکر کرده ام، اگر جامعه یا تحقیق در مورد جامعه، جوهر فلسفه اجتماعی غرب بوده، درگیری جوامع و رویارویی اجتماعی و ضد اجتماعی نیز روی دیگر همان سکه بوده است.

مفهوم جامعه مدنی یک پدیده غرب است و تلاش دیگری است برای جستجوی جامعه ای که در آن حقوق دولت و افراد به روشنی از یکدیگر متمایز شود. چنین شکافی بین مردم و دولت، بین جامعه و حکومت در جهانشمولی اسلام و مفهوم امت وجود ندارد. از دوران قرون وسطی در غرب، به ویژه از دوران "سن بندیک" و نوشته‌های "سر توماس مورتا"، کارهای متفکرین سیاسی و اجتماعی در قرون هجدهم و نوزدهم نظیر "پرودون"، "مارکس"، "دوتوکویل"، و دیگران موضوع جامعه موید ارتباط بین انسان و دنیای فیزیکی، رابطه گروه‌ها و پدیده‌های طبیعی بوده است. این موضوع به ابعاد تکنولوژی، سیاسی، دیوان سالاری (بروکراسی) و حتی زیست‌شناسی و محیط‌شناسی (اکولوژی) جامعه می‌پرداخت و بر نظام چند حزبی متمرکز بود ولی همیشه در مهمن همبستگی وجوه متفاوت فعالیت‌های انسانی به عنوان یک واحد، ناموفق بود.

امور نظامی، سیاسی، اقتصادی، دیوان‌سالاری و فکری، همگی از یکدیگر مجزا گردیدند. تأکید بر یکی تعیین‌کننده منازعه اجتماعی و جامعه‌ای به ارث رسیده در دیگری بود. جوامع بر تأکید بر پدیده‌های واحد نظیر دین یا سیاست شناخته شده و یا نام‌گذاری می‌شدند. مثلاً موضوع جامعه دینی در غرب تا چه اندازه ای عکس العمل به عدم کفایت جامعه سیاسی بود که ما در کارها و آثار متفکرین و نظریه پردازان نظیر آگوستین، آکوئینس، لوتر، کالوین و کگارد شاهد آن هستیم.

اتحادیه امت اسلامی بالطبع باید از پایین یعنی از ردیف مردم و اجتماع و رهبران اسلامی شروع گردد و بعد و بسیج جهانی به خود بگیرد و سپس "دولت‌های اسلامی" را

شامل شود زیرا قریب به اتفاق دول کنونی ممالک اسلامی بر پایه الگوی "ملت- دولت" غرب بنا شده و با خاصیت سکولار (غیردینی) یا نیمه سکولار و غیر مردمی و انحصاری خود هرگونه پیوستگی و اتحادیه وحدت را از روزنه منافع ملی و طایفه ای و قومی و از دیدگاه فلسفه سیاسی مسلط امروز غرب و نظام سیستم حاکم بر جهان آن می نگرند. بحران مشروعیت سیاسی در ممالک و دنیای اسلام در عصر حاضر در تغییر و تحولات وارده به "الگوی ملت- دولت" یا "دولت ملی" نیست بلکه در اصل وجود و تعارض با چنین نظام سیاسی می باشد، به طور خلاصه، از نظر ما نظام "ملت- دولت" با فرهنگ سیاسی و جهانشمولی اسلامی متناقض بوده و این مبنا و علت اصلی بحران مشروعیت سیاسی و حکومتی در سرزمین های اسلامی میباشد.

در جهان امروز دیگر نمی توان تلقی کلاسیک از روابط بین الملل، روابط متقابل بین دولت ها و زبندگان سیاستگذار را به عنوان تنها بعد مطالعات سیاسی و اقتصادی در نظر گرفت چیزی که در این دوره به ظاهر کنش های بین المللی و جهانی به همان اندازه مهم است ناتوانی کشورهای به اصطلاح در حال توسعه از جمله ممالک اسلامی در اثر گذاری بر روند پیشرفت های کنونی جهان در یک حد قابل اعتنا می باشد. مفهوم متداول امروز جهانشمولی بودن با مفهوم همگانی یکی نیست. آشنایی با دو نگرش متضاد در عرصه بین الملل که ظهور جدید ملی گرایی و قوم گرایی را در برابر جنبش همه شمول قرار داده است، ضروری است. از طرفی حرکت به سمت منطقه گرایی که در وهله اول یک چارچوب اقتصادی، که منعکس کننده تکنولوژی ها و فرایندهای تولیدی در حال ظهور باشد، بروز کرده است. کم رنگ شدن حاکمیت ملی، افول نظام قدرتی "ملت- دولت" موجودیت های نوین دولت های حاشیه ای یا ناحیه ای ابعاد مهم این پدیده می باشد.

اتحادیه امت اسلامی پیشنهاد شده در اینجا آمده اسلامی واحدی است وحدت گرا از مجموعه ممالک متحده اسلامی. اتحادیه امت اسلامی امت متحده اسلام است که نظام "ملت- دولت" را پشت سر گذاشته و از آن عبور کرده است. مفهوم امت در طرح پیشنهادی اتحاد امت اسلامی به صورت جامع و گسترده ای به کار رفته است و شامل تمام جوانب

اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حکومتی می‌شود. مقصود ما از امت بررسی آن در مقطع جامعه- حکومت است و نه توغل در امور فردی و گروهی و یا سطوح اختصاصی و باریک جامعه شناسی و علوم سیاسی و اقتصاد آن. با وضع کنونی دول ممالک اسلامی وابستگی های موجود در نظام کنونی جهانی، نباید انتظار داشت که فکر و پیشنهاد تشکیل اتحادیه امت اسلامی به معنای یک نظام مستقل و واحد مورد استقبال همه یا حتی اکثر دول کنونی حاکم بر سرزمین های اسلامی قرار گیرد زیرا ابداع و تاسیس چنین اتحادیه ای منافع شخصی و گروهی نخبگان حاکم را به خطر انداخته و پایه های موجود قدرت را به چالش طلبیده و تهدید خواهد نمود. ولی رشد و نمو به چنین نهضتی از طریق آگاهی، بسیج و شکل بیش از یک میلیارد و نیم مسلمان دنیا که فرا سوی مرزها را در بر گرفته و یک حرکت جهانی گردد امکان پذیر و در حقیقت ضروری است. در وضع کنونی جنبش و نهضت های اسلامی اغلب در سطح ملی و مملکتی بوده و فاقد یک رهبر و رهنمود بین المللی و جهانی می باشد. در شرایط کنونی تنها جنبش های مردمی در سطح امتی است که باعث جابجایی قدرت و تغییر و اصلاح در سطح بالا و حکمرانان و دولت ها خواهد بود و نه برعکس زیرا تجربه جوامع اسلامی در چند قرن اخیر به خوبی نشان می دهد که هسته های قدرت و احساسات آن در حوزه جوامع اسلامی نهفته است و رهبران مدبر و موفق و با ایمان به جهانشمولی اسلامی از میان مردم برخاسته اند. نهضت های پیروزمندانه اسلامی قرن اخیر به ویژه انقلاب اسلامی ایران بهترین نمونه این جریان بوده و انتقال قدرت در سطح جهانی می تواند از تجربیات چند دهه اخیر بهره مند شود.

اتحادیه امت اسلامی بر عکس " اتحادیه اروپا " و سایر اتحادیه ها مشابه ملی و منطقه ای و جهانی نمی تواند از آغاز با اتحادیه های گمرکی، مالی و اقتصادی و حتی سیاسی دولتی صورت عمل به خود بگیرد، زیرا پایه جهانشمولی اسلام و استوار بودن آن در سطح بین المللی با ارزش ها و اخلاق اسلامی باید هماهنگ و هموار باشد. الگوی جهانشمولی اسلامی امت با الگوی سرمایه داری امپریالیسم و نئولیبرالیسم و سکولار امروزی منافات داشته و در دو قطب مخالف قرار دارند، بحران و کشمکش موقعی به وجود می آید که یک الگو می خواهد خود را بر الگوی دیگری تحمیل کند. سلطه گرایی در چارچوب الگوی

امت اسلامی ممنوع است. بحران امروز جهانی و در حقیقت بحران امروزی در غرب این است که جهانشمولی مورد حمایت غرب می‌خواهد ارزش‌ها و اخلاق خود را بر جوامع اسلامی و دیگران تحمیل کند. علاوه بر این چنین جهانشمولی ای پایه‌های مادی و اقتصادی و تکنولوژی داشته و فاقد یک تئوری و نظریه پردازی سیاسی و اجتماعی است و همانطوری که تجربیات و آمار چند دهه اخیر نشان می‌دهد اینگونه جهان سازی و جهانی شدن از بالا به پایین تحمیل شده و تراوش پیدا می‌کند.

ضرورت بازنگری و تغییرات حاصله در سیستم بین‌المللی و جهانی امروز را باید باز کرد تلویحی در توصیف شرایط و با توجه به پدیدار شدن شاخص‌های جدید و اهمیت روز افزون عوامل فرهنگی و معنوی و دینی، و افول اقتدار حکومتی و سرانجام تغییر در مقوله‌ها و شیوه‌های نظری به کار رفته، بررسی و مطالعه نمود: منظور از جهانشمولی چیست؟ عملکرد آن چگونه است؟ چه کسی یا چه چیزی آن را هدایت می‌کند؟ اخلاقیات جدید موجود در این نوع ساختارها چیست؟ منافع چه کسانی از این طریق تامین می‌گردد؟ اگر گروه‌های انسانی از مرحله جهانی شدن به دور هستند، پس علایم جهانی شدن و جهانشمولی اسلامی چه باید باشد؟ اگر جهان به سوی یک قطبی شدن قدرت پیش می‌رود، آن قطب قدرت چه میتواند و چه باید باشد؟ محورهای حرکت و اقدام در تشکیل و تاسیس اتحادیه امت اسلامی که ملیت‌ها و فرهنگ‌ها و تنوعات محلی و منطقه‌ای را در بر داشته باشد، چیست؟

مدلولات چند قرن اخیر غرب بر این است که نموده که "صلح" و "دموکراسی" در سطح ملی یا بین‌المللی "با توسعه اقتصادی"، "با اتحادیه‌ها" و "بازارهای آزاد" سرمایه داری به وجود آورده می‌شود و ارزش‌های سکولاریسم نجات‌دهنده بشریت می‌باشد. تجربیات جنگ‌های جهانی اول و دوم، جنگ سرد، فروپاشی شوروی، ظهور قوم‌گرایی در اروپا و ملی‌گرایی در امریکا، اختلاف سیاسی و فرهنگی در اتحادیه اروپا و جنگ‌های منطقه‌ای از کره و ویتنام گرفته تا جنگ خلیج فارس و حمله اخیر به عراق این نظریه را بیش از هر موقع بی اعتبار کرده است. امروز تحلیلگران غربی که از جریان جهانشمولی

امروزی حمایت می‌کنند معمولاً طرحی از چگونگی بودن تغییرات در دوران مدرن و به اصطلاح "پسامدرن" عرضه می‌دارند. به رقم آنها یکی از نتایج اولیه مدرن بودن همانا جهانشمولی است. این چیزی است بیشتر از انتشار نهادهای غربی در پهنه گیتی که منجر به تخریب دیگر فرهنگ‌ها می‌شود. جهانشمول سازی فرایندی است ناهموار که هم پیوند می‌زنند و هم متلاشی می‌سازد. اشکال جدیدی از وابستگی متقابل می‌آفریند که در آن خبری از "دیگران" نیست. استدلال این نظریه پردازان ماهیتاً تناقض آمیز است. اگر جهانشمولی سازی اساس مدرن بودن است و اگر جهانشمول کردن فرهنگ غربی دنیای مستقل به وجود می‌آورد که در آن کسان دیگری وجود ندارند، پس چگونه است که فرهنگ‌های غیر غربی در ایجاد شرایط مدرن سهمی ایفا می‌کنند؟ به علاوه اگر به زعم این تحلیل‌گران غرب، مدرن بودن "ذاتاً آینده نگر است" و "پیش بینی آینده به عنوان جزئی از حال عمل می‌کند و نتیجتاً منعکس کننده نحوه پیشرفت آینده است، پس آینده به نحو موثری به مالکیت مطلق در آمده است. مدرن بودن نه تنها تسلط قطعی غرب بر زمان حاضر را تضمین می‌کند، بلکه به همین ترتیب بر آینده نیز چنگ می‌اندازد.

امروز انحصار و مونوپولی نخبگان غرب بر دانش و علم و سیاست و اقتصاد شکسته شده است. آنچه دنیا و جهان امروز را با قرون نوزدهم و حتی اوایل قرن بیستم فرق می‌دهد، وجود قدرت‌های علمی و فکری و بیداری توده‌های مردم فراسوی قاره‌های اروپا و آمریکا می‌باشد. اگر نوگرایی و جهانشمولی با ایجاد "فضاهای آزاد" در جوامع صورت می‌گیرد و اگر به حکایت غرب رشد دموکراسی و جامعه مدنی با رشد این فضای باز رابطه مستقیم دارد، بنابراین باید تصدیق نمود که وجود فضای باز و متنوعی که نیم قرن اخیر بنا بر سنت اسلامی و با کمک تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی بین مسلمانان جهان و در داخل و خارج ممالک اسلامی ایجاد شده است، شرایط کافی برای یک نهضتی که طرح تشکیل اتحادیه امت اسلامی را توسعه داده و جهانشمولی و مردم سالاری اسلامی را به وجود می‌آورد، آماده می‌باشد. پیشنهاد ایجاد اتحادیه امت اسلامی گرچه و آگاهی و بسیج افکار عمومی مردم مسلمان جهان تکیه می‌کنند ولی به هیچ وجه درباره نقشی که

دولتمردان و حکومت‌های با اصالت اسلامی امروزی می‌توانند در سطح ملی و بین‌المللی و سازمان‌های جهانی ایفا کنند، غافل نیست.

وحدت اسلامی، مردم‌سالاری اسلامی، امت اسلامی، جهانشمولی اسلامی، آزادی و عدالت اجتماعی، حقوق و دیدگاه‌های اسلامی باید جایگزین گفتمان سیاست خارجی دولت‌هایی گردد که ادعای هویت اسلامی را دارند و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی خود را گرامی می‌شمارند. نهضت اتحادیه امت اسلامی ممکن است در آغاز فقط از چند کشور اسلامی صورت عمل به خود گیرد ولی این چنین جنبش اگر با دقت و بصیرت رهبری گردد به تدریج وسعت پیدا کرده و با تغییر ساختارهای سیاسی و اقتصادی که در ردیف ملی و محلی به وجود خواهد آمد، عضویت و شرکت سایر ممالک و دول اسلامی را در بر خواهد داشت.

دگرگونی‌ها و تحولاتی که امروز در نتیجه افزایش جمعیت، توسعه تعلیم و تربیت، پیشرفت تکنولوژی‌ها و تغییرات ارتباطات و اطلاعات در سطح انسانی و سازمانی صورت می‌گیرد، غیر قابل انکار می‌باشد. اگر مسلمانان و امت و دول اسلامی برنامه و نقشه معین برای مقابله با این تحولات نداشته باشند دیگران از آن به نفع خود استفاده کرده و همانند انقلاب صنعتی که چند قرن قبل صورت گرفت، اسیر کنترل و مقررات و اخلاق این جریان خواهند بود.

جهانی سازی امروز غرب برخلاف گذشته تنها با تصرف اراضی و منابع و کار و ثروت سروکار ندارد بلکه هدف اصلی آن تصرف و اشغال مغزها می‌باشد و بسیج و کنترل مسلمانان به عنوان مصرف کنندگان و دریافت کنندگان محصول و پیام‌های جهانشمولی جزو دستور گردانندگان این جریان می‌باشد.

تناقضات در جریان جهانی سازی و جهانی شدن امروز فراوان است. بحران حاکمیت ملی در غرب نموداری از این تناقضات است. در حالیکه اتحادیه اروپا از همفکری جهانی اروپایی‌ها و از وحدت اقتصادی و سیاسی اعضای خود صحبت می‌کند، امریکا از حق حاکمیت ملی خود و دکترین حق شفعه (حق حمله و ضربت اولیه) سخن می‌راند. در

تاریخ سیاسی و بین‌المللی غرب از حقوق و قوانین جهانی خبری نبود تا اینکه ژان بودین (۱۵۹۶-۱۵۳۰ میلادی) با رساله خود در مورد اصل حاکمیت و سپس هوگو گروتیوس (۱۶۴۵-۱۵۸۳ میلادی) هلندی سال‌های بعد در نوشته‌های خود درباره روابط بین الملل شالوده حقوق بین‌المللی اروپا را ریخته و با خاتمه جنگ‌های سی ساله در ۱۶۴۸ میلادی و عهدنامه صلح وستفالی اصل حاکمیت ملی و چارچوب نظام ملت-دولت از طرف کشورهای اروپایی شناخته شد. حقوق و قوانین بین‌المللی امروزی در اصل بر عقاید این متفکران اروپایی بنا شده و از این جهت با ایده و تجربیات فرهنگ و تاریخ و مذاهب غرب آغشته می‌باشد.

در اینجا باید یادآوری کنیم که اولین و جامع‌ترین حقوق بین‌المللی برای نخستین بار در تاریخ بشریت از طرف اسلام و دقیقاً یک هزار سال قبل از حقوق و قوانین بین‌المللی اروپایی‌ها به جهانیان ارائه شد. در حقوق و قوانین بین‌الملل اسلام اصل حاکمیت الهی مستقر است نه حاکمیت ملی، اصل منافع امتی در نظر است و نه فقط منافع ملی، اصل امنیت بشری مورد توجه است نه امنیت داخلی و ملی به تنهایی، و اصل عدالت اجتماعی مبنای سیاست‌گذاری است نه اصل اقتصاد سیاسی و سودجویی. امروز اصول حاکمیت ملی و منافع ملی دیکته شده و تعریف شده از طرف قدرت‌های بزرگ غربی است که بر سیستم‌های جهانی و ملی از جمله نظام‌های موجود در ممالک اسلامی حکومت می‌کند و این در حالی است که خود مفهوم حاکمیت ملی بر اثر اقدامات بازیگران سیاست بین‌المللی زیر پا گذاشته شده است.

بسیاری از صاحب‌نظران درباره فرآیند جهانی سازی و جهانی شدن اظهار نظر کرده اند و برخی این فرایند را محصول فرعی و گزیر ناپذیر تکامل و پیشرفت بشر خوانده اند. گویی این پدیده فرآیندی ارگانیک است که تحت حاکمیت قوانین طبیعی عمل می‌کند. اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که می‌گویند: جهانی سازی و جهانی شدن امروزی لزوماً پیشرفت طبیعی برآمده از سیر تعاملات و ارتباطات معمول بشر و فرهنگ‌های متنوع بشری در سراسر کره خاکی نیست، بلکه این پدیده فرآیندی است که از اراده بشر منتج شده است، اراده و انتخاب مجموعه‌ای از کشور‌های قدرتمند، شرکت‌های فراملیتی و

سازمان های بین المللی که از ظهور چنین پدیده جهانی سازی و جهانی شدن نفع می برند. بنابراین جهانی شدن عصر حاضر پدیده پیچیده ایست که دو جریان و نیروی متعارض را در دل خود دارد: یکی توسعه اقتصادی عظیم و ابداعات فنی و دیگری نابرابری افزون تر، بحران اجتماعی فرهنگی و بیگانگی فردی.

گفتمان جهانی سازی امروزی همانند گفتمان "توسعه ملی" دهه های پیشین یک تاریخ بسیار کوتاه دارد و از برخی جهات آفریده مصنوعی تبلیغات نظام حاکم بر جهان امروز می باشد. قرن ها وقتی که اجتماعات، ملل و تمدن ها از طایفه گرایی، قوم گرایی، ملی گرایی و منطقه گرایی صحبت می کردند اسلام تنها مکتبی بود که از جهانشمولی و جهانی سازی و جهانی شدن (اسلام) سخن به میان آورد.

جهانشمولی اسلامی از دو جهت بی نظیر است: نخست اینکه جهانشمولی اسلامی از جنبه نظری، مکتبی و تئوریک زاییده یک جهان بینی دقیق و منظم و جامعه الهی است که عدالت بر آن حکمفرما است. دیگر آنکه اسلام تنها مکتبی است که به این دیدگاه جهانشمولی در تاریخ جنبه عملی داد. ظهور و گسترش اسلام در تاریخ بشریت تأثیر فوق العاده ای در جهانی شدن فرهنگ و اقتصاد و علوم و دانش است.

روابط تجاری و اقتصادی و مالی بین المللی در سطح محدود بین الملل از زمان تاریخ باستان و در قرون وسطی وجود داشته است. ولی اولین سیستم جهانی اقتصاد و بازرگانی و مالی در تاریخ، توسط مسلمانان و در حدود قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی صورت گرفت. جاده ابریشم که از چین تا کرانه های دریای مدیترانه ادامه پیدا کرد و در حقیقت یک نماد ملموس است از این سیستم اقتصادی جهانی بود. سیصد سال بعد در قرن شانزدهم بود که برای اولین بار سیستم کاپیتالیسم و سرمایه داری به عنوان یک نظام جهانی جایگزین سیستم اسلامی گردید.

جهانشمولی اسلامی بر پایه اخلاق اسلامی نهاده شده در حالی که جهان سازی امروزی غرب در انتظار پیدایش اخلاق ویژه جریان است، در اسلام جهانشمولی به معنی

عالمی بودن است در حالی که در لیبرالیسم جهانشمولی به معنای جهانی کردن است و بالطبع با عالمیت در تعارض می باشد.

در دنیای باستان، قوانین آشوری ها، بابلی ها، یونانی ها، روسی ها همگی از عقاید و مکتب های بت پرستی سرچشمه می گرفت و آرزوها و آمال جهانشمولی آباء شاهان و فراعنه آنها در خاک دفن گردید قانون نامه حمورابی (۲۰۸۱ قبل از میلاد) که الهام بخش تمدن سومری محسوب می شد و قانون و دیوانسالاری نظامی رومی ها که در قرون پایانی خود مسیحیت را شامل گردید هیچگاه موفق نشدند مدلولات نظری و علمی خود را فراسوی جهانگشایی اداری تبیین کنند و بدین ترتیب افکار و ایده و نظریات و جهانشمولی آنها نیز با شکست و افول امپراتوری ها از بین رفت.

جهانشمولی اسلامی ابعاد مختلفی را حائز بود. جهانی شدن زبان عربی را به عنوان زبان قرآنی و اسلامی، بین المللی شدن فارسی و ترکی و گسترش آن در آسیا و اروپا و آفریقای شمالی و در مناطق اقیانوس هند و آسیای مرکزی و مدیترانه و وسعت گیری و اشاعه زبان جدید "سواحیلی" در قاره آفریقا و پیدایش زبان های محلی در کشورهای مثل نیجریه امروزی همه مرهون جهانشمولی اسلام و روابط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دنیای اسلام در آموزش و تماس با جوامع و اجتماعات مختلف جغرافیایی و نژادی است. سیستم شماره ای و عددی و هندسی جهانی امروز اختراع و هدیه مسلمانان در مسیر جهان شمولی بود و پیشرفت و جهانی شدن علم و دانش از جبر و نجوم و پزشکی گرفته تا تا بازرنگری بنیان شناخت شناسی، معرفت شناسی، جامعه شناسی، و جمعیت شناسی همه به مناسبت جهانی سازی اسلام صورت گرفت. حج یک نماد بزرگ از جهانشمولی اسلامی است که در هیچ یک از مکتب های دینی و سیاسی و اجتماعی وجود ندارد.

از جنبه جهانشمولی جریان حج بزرگترین واقعه میان فرهنگی است که به طور تداوم از زمان ظهور اسلام تا امروز در سطح جهانی صورت می گیرد. حج تنها جریان ارتباطی میان فردی و میان فرهنگی امت است که به واسطه سازمانی، رسانه ای و ابزاری و تکنولوژی تکیه ندارد و اساس آن بر سه موضوع خلقت، وحدت و امت متکی می باشد. حج تنها بسیج جهانی و مردمی است که برای صلح و امنیت برپا می شود. در تمام همایش ها و

کنگره های جهانی افراد با نام شغل، تابعیت، ملیت، نژاد، لباس، ثروت و قدرت شناخته می شوند در حالی که در جهانشمولی اسلامی حج که تنها یکی از فرایض مختلف اسلام است این شاخص های هویت به دور ریخته شده است. حج کنگره ملل متحد است.

امروز قرآن پرتیراژترین و پرخواننده ترین کتاب موجود به زبان اصلی در تاریخ بشریت می باشد. مسلمانان قرآن را به زبان اصلی آن (عربی) می خوانند و قرائت می کنند و نه ترجمه آن.

انجیل مسیحیت پرتیراژترین کتاب ترجمه شده است.

پر ثروت ترین منابع طبیعی مانند نفت و گاز، مهمترین مراکز سوق الجیشی و استراتژی مانند کانال سوئز، جبل الطارق، داردانل، تنگه هرمز، و پررشد ترین جمعیت و مذاهب جهان متعلق به مسلمانان می باشد. مسلمانان بزرگترین گروه مهاجرین در اروپا (۳۰ میلیون) و امریکا (۷ میلیون) را تشکیل می دهند و اسلام پس از مسیحیت بزرگترین پیروان را در قاره ها و مناطق جهان دارا می باشد. مهم تر از همه اینکه جهانی سازی امروزی غرب بدون شرکت یا ادغام دنیای اسلام غیر ممکن می باشد. و دقیقاً تحت این شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که دنیای اسلام و امت اسلامی بیش از هر موقع دیگر در طول تاریخ مورد توجه و در بسیاری موارد مورد حمله و تجاوز و تصرف بازیگران نظام جهانی قرار گرفته است.

اتحادیه امت اسلامی پاسخی است به این چالش ها و سوال ها. "ان هذہ امتکم واحده و انا ربکم فاتقون." این امت واحد شماست و من خدای شمایم پس از من تقوا پیشه کنید". (سوره مومنون، آیه ۵۲).

مقاله فوق، به شانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، اردیبهشت ۱۳۸۲، تهران، ارائه شد.

فصل نهم

توسعه و پیشرفت و تعالی

توسعه و عدم توسعه هر دو حالت و وضع فکر ما هستند توسعه هنوز یک مفهوم مبهم است که کماکان فاقد ارزش های جهانی و عالمی و بیشتر دارای ارزش های فرهنگ گرا است. در نتیجه هر نوع بحث درباره توسعه باید با موضوع نظام های ارزشی آغاز شود: منظور از توسعه چیست، برای چه و برای چه کسی؟ از این جنبه توسعه با فلسفه و جهان بینی فرد، و جامعه رابطه مستقیم دارد. توسعه به معنا و مفهومی که در نیم قرن اخیر ارائه شده یک خردگرایی ویژه غربی و یک آلت سودجویانه و یک نوع سیاست گذاری و برنامه ریزی است که قدرتهای بزرگ جهانی در مشروعیت و ترویج آن کوشیده و با عهدنامه ها و قراردادهای و بسیج کردن سازمان های ملی بین المللی این لغت را زبان زده همه کرده و با وارد کردن آن در دستور روز بقیه را به سرگیجی فوق العاده ای گرفتار کرده اند. از یک جنبه مفهوم توسعه به پروپاگاند و تبلیغ و اشاعه یک فکر و راه زندگی به خصوص تبدیل شده است.

در سال ۱۹۵۸ میلادی و در بحبوحه دهه به باصطلاح «توسعه» سازمان ملل متحد، یکی از جامعه شناسان امریکا به نام دانیل لرنر کتابی تحت عنوان «گذر از جامعه سنتی» منتشر کرد. او مانند سایر همکاران اقتصادی و جامعه شناسی و سیاسی خود یک نظریه نوگرایی عمومی را مطرح ساخت که در آن توسعه با غربی شدن و صنعتی شدن و سکولار شدن جوامع مترادف بود، شیوه امر که جوامع با استفاده از آن، از مرحله سنتی به مرحله گذار و سپس نوگرایی می رسند. مقدمه این کتاب بقلم جامعه شناس دیگر امریکایی از

دانشگاه هاروارد به نام «دیوید ریزمن» بود و او در تأیید نظریات همکارش لرنر نسل جدید «در حال توسعه» خاورمیانه را که مرحله باصطلاح گذار می باشند اینطور معرفی کرد: «آنان که در مرحله گذار قرار دارند، مردان متحرکی هستند که به شیوه های متفاوت در کشورهای مختلف قرار گرفته اند. در بیروت به موسیقی جاز امریکایی گوش می دهند، در قاهره به رادیویی مورد علاقه خود «بی. بی. سی.» گوش می سپارند، در دمشق به «صدای اعراب» و «رادیو مسکو» گوش فرا می دهند و با این همه بسیاری از آنان در یک شهر زندگی نمی کنند، آنها با تشویق قبلی رسانه ها به تماشای ویتترین مغازه ها خو گرفته اند، آنها قادرند خود را در جای مشخص دیگر، حتی در خارج از سرزمین مادی خویش تجسم کنند».

حقیقت این است که تز لرنر و ریزمن و امثال آنها که نظری بوده در عمل باطل شد. تحولات بین المللی و منطقه ای و ملی در دهه های بعد نشان داد تا چه اندازه تئورسین های توسعه غرب در اشتباه بودند. تهران و بیروت و قاهره و استانبول از تحرک سنت به لرزه و تکان افتادند نه از نوگرایی و مدرن بودن. انقلاب اسلامی ایران، فروپاشیدگی شوروی، بزرگترین خجالت و حتی شرمساری را به نظریه پردازان تئوریهای توسعه وارد کرد، و این شوک بزرگی برای جامعه شناسی و توسعه غرب بود. دو سال قبل کمیسیون مخصوص بررسی توسعه سازمان ملل متحد که به ریاست دبیرکل سابق آن تشکیل و این پدیده را مطالعه می کرد گزارشی منتشر کرد که در آن کوشش شده بود اشتباهات گذشته تکرار نشده و توسعه از دیدگاه فرهنگ مورد توجه قرار گیرد در حالی که سالهای آخر دهه های شصت و هفتاد میلادی فرجه کوتاهی بود تا جنبش عدم تعهد و گروه ۷۷ حقوق اقتصادی و سیاسی هر کشور را برای خودگردانی و برابری در محدوده نظام بین المللی موجود به اثبات برساند، ولی در دهه گذشته این جنبش ها رو به افول نهاد. پیدایش نظم مسلط امری واقعی بود و زوال ادعا شده آن اسطوره ای بیش نبود. اکنون به دنبال سرخوشی پدید آمده ناشی از پیروزی در جنگ سرد، لیبرالیسم و سرمایه داری دوباره به عنوان استراتژی برتر برای رشد اقتصادی در بوق و کرنا افتاده است. روند باصطلاح جهانشمولی این واقعیت را در مرتبه های مختلف نشان می دهد. آیین توسعه غرب لرنر و بقیه امروز در قالب دیگری

زنده و تجدید حیات پیدا کرده است و نمونه آن کتاب اخیر باری بوزان از دانشگاه و ست منیستر انگلستان و همکار او جرالد سگال یکی از مدیران انستیتوی بین المللی برای مطالعات استراتژیکی در لندن، تحت عنوان «پیش بینی آینده» می باشد که چندی قبل چاپ شده است. این دو نویسنده ادعا می کنند که تمدن عالمی و جهانی، تمدن غرب است و توسعه دنیا به سوی غرب گرایی و تمدن غرب می باشد. به نظر آنها توسعه یعنی نوگرایی و پیشرفت یعنی غربی شدن.

«توسعه»، «عدم توسعه»، «در حال توسعه» هم در مغز ما گنجانیده و کوبیده شده است و بدتر آن که این مفهومات این روزها با مجموع عملکردهای اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و علمی تکنولوژی نیز مغایرت دارند. امروز به ندرت می توان شاهد یک مشکل عملی اقتصادی، اجتماعی، و یا سیاسی در جهان رو به توسعه بود و آن مشکل را تا حدودی در مناطق صنعتی سرمایه داری و یا سوسیالیستی ندید. امروز شاهد پدیده بی سابقه دگرگونی سراسری جوامع هستیم. این پدیده صرفاً با استفاده از نظریه های رایج اقتصادی و سیاسی مربوط به تغییرات اجتماعی قابل تبیین نیست و تجربه زندگی در محیط دنیوی را باید در همان جهان تکنولوژیک و متناظر درک کرد. نوگرایی، آنگونه که ما می پنداریم، اوج مرحله جبری توسعه و تکامل جوامع نیست، برخی آن را نادیده گرفته و برخی درصدد عبور از آن برآمده اند.

اگر مفهوم توسعه به معنای رشد و تکامل افراد، گروه و جوامع باشد، سوالی که مطرح می کنیم اینست که شاخص های این رشد و تکامل چه می باشند. آیا رشد و تکامل از جنبه کمیتی یا کیفیتی اندازه گیری می شود؟ چه اولییتی به مادیات و معنویات می دهیم؟ تا پایان جنگ جهانی دوم، «توسعه» به مثابه یک مفهوم فراگیر در تغییرات اجتماعی، جز در بحث های مربوط به ارزیابی و رشد اقتصادی و صنعتی در ادبیات مربوط به این حوزه، کاربرد منظمی نداشته است. با این همه، نظریه های غربی مربوط به توسعه انسانی، چه نظریه های لیبرال و چه نظریه های مارکسیستی، هردو از یک فرض مشترک ناشی شدند و آن فرض این بود که توسعه جوامع مستلزم وجود سازمان جدید اقتصادی و اجتماعی

است، تا جایگزین ساختار سنتی شود. این فرض که در اروپا و امریکای شمالی با شدت اتخاذ شده و در میان نخبگان کشورهای صنعتی کاملاً درک نشده بود، علاوه بر سایر محورها دربردارنده مقولات ذیل بود: سکولاریسم فکری و شخصیتی، نوگرایی بر پایه یکی از الگوهای سرمایه داری، سوسیالیسم، لیبرالیسم یا کمونیسم. در بسیاری از موارد این توسعه متضمن «غربی شدن» و یا «اروپایی شدن» بود. در نخستین دهه های پس از جنگ و با افزایش محبوبیت «توسعه» توصیف قوم مدارانه اکثر جمعیت و جوامع جهان با استفاده از واژه هایی چون «عقب مانده» و «غیر غربی» به تدریج منسوخ شد و جایگاه خود را به صفات محترمانه چون «توسعه نیافته» و یا «رو به توسعه» داد. به عقیده من، این کاربرد نامحدود از «توسعه» و «توسعه گرایی» طلسم ویژه ای ساخته است، زیرا این اصطلاح هم مفهوم مشخص قبلی خود و هم مفهومی را که در ارجاع های روشنفکرانه از آن استنباط می شد، از دست داده است. گستردگی کاربرد اصلاح توسعه، تجزیه تحلیل را برای همه کسانی که درصدد ترسیم مرزهای آن هستند، دشوار و هم انگیز کرده است. ما باید از استفاده نامشخص مفهوم توسعه برحذر باشیم و اهداف و منظور های خود را به طور ساده و آشکار بیان کنیم. آیا ما به دنبال توسعه اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، شهروندی و... سرمایه داری هستیم یا اسلامی؟ غرب منظور خود را از این گونه «توسعه ها» پنهان نمی کند و برای آن شاخص ها و مشخصاتی قائل است، چرا ما برای اهداف اسلامی خود شاخص توسعه و رشد و تکامل را تعیین نکنیم؟

اگر مفهوم توسعه را به معنی تغییر و تکامل فرد، گروه، جامعه در حال رسیدن به اهداف متعالی یک سیستم زنده حساب کنیم، این تمایل را می توانیم نشان داده و انگیزه ها و خاستگاه و عوامل آن را در ردیف و واحد یک مورد مطالعه و بررسی است بیان کنیم. ولی اگر خاستگاه و عوامل پیدایش «توسعه» به معنی و مفهوم اصطلاحی امروزی را که در نظر داشته باشیم، باید عرض کنم که استفاده وسیع از اصلاحات توسعه به عنوان یک چارچوب مفهومی برای اطلاع به تغییرات بین المللی، نهادی و فردی و همچنین کاربرد این اصطلاح به جای «پیشرفت» پدیده ای است که به دوران پس از جنگ دوم تعلق دارد.

اصلاح توسعه در دهه های اخیر با مفاهیمی چون «رشد»، «نوگرایی»، «دموکراسی»، «خلاقیت»، و «صنعتی شدن» و پاره ای از تغییرات و تکوینی مربوط به غرب، مترادف بود. اصطلاح توسعه که ابتدا توسط پژوهشگران و سیاستگذاران امریکایی (و در میان آنان رواج یافت و سپس به سرعت به اروپا و به ویژه کشورهای کمتر صنعتی جهان معرفی شد- علیرغم مفهوم نارسا و گنگ آن در سطح جهان- به بحث عمده سازمان های بین المللی تبدیل شد. این اصطلاح به دلایل زیر، به ویژه در میان پژوهشگران و سیاست سازان امریکا، محبوبیت یافت:

اول اینکه امریکا در پایان جنگ جهانی دوم قدرت برتر بوده و لذا تلاش هایی به عمل آمد تا کشورهای مغلوب و همچنین کشورهای نوظهور غیر غربی و غیرصنعتی در آفریقا و امریکای لاتین و آسیا از زیر یوغ استعمارگران اروپا تا قدری آزاد شده بودند، به طور مسالمت آمیز از طریق اصلاح و بازسازی های تدریجی و نه انقلاب و تغییرات اساسی به «دموکراسی های سبک غربی» تبدیل کنند. واژه توسعه یک لغت و مفهوم «محترمانه» بخصوص در مقابله با سوسیالیسم و کمونیسم و حتی جنبش های اسلامی دهه های بعد از جنگ جهانی تبلیغ شد. خاستگاه و عوامل دوم برنامه های باصطلاح توسعه ای در سطح بین المللی و منطقه ای بود. به خاطر طرح مارشال برای بازسازی اروپای غربی و به دلیل وجود برنامه «اصل چهار» دکترین ترومن، که برنامه کمک اقتصادی- فنی امریکا به کشورهایمانند یونان، ایران و ترکیه بود و به دلیل افزایش کمک خارجی امریکا به کشورهایمانند کره جنوبی و پاکستان و تایلند که در راستای «نوگرایی» بودند، واژه توسعه از دیدگاه امریکا و سپس اروپا به مفهوم «کمک دهنده» و از دیدگاه پاره ای از کشورهای دیگر «کمک گیرنده» بود. دلیل سوم تاسیس نظام سازمان ملل و سازمانهای وابسته به آن مانند بانک جهانی و صندوق پول بین المللی که در فعالیت های اقتصادی، پولی، مالی، فنی، آموزشی و سیاسی در سطح ملی، منطقه ای و بین المللی شرکت می کردند، باعث شد تا مفهوم توسعه در زمینه نوگرایی اقتصادی و سیاسی کشورهای کمتر صنعتی جایگاه خود را در روند رشد تثبیت کند. در حقیقت، دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به «دهه های توسعه»

معروف شدند و به این ترتیب بود که «توسعه» واژه نامه ای زیبا را با همه جذابیت‌ها و بحث انگیزها به وجود آمد، به عرصه ای برای بحث و تحلیل، آزمون و تجربه، جشن و پایکوبی و البته ناکامی و یأس تبدیل شد، اما هنوز برای افراد گوناگون - مفاهیم گوناگونی داشت. و چهارم اینکه علاقه شدید جامعه آکادمیک امریکا و پژوهشگران اروپا و سایر مناطق به بررسی جوامع غیر غربی - تحت نام کشورهای رو به توسعه - نه تنها باعث افزایش و رواج اصطلاح توسعه شد، بلکه کلیشه و شعاری شد که در آن غرق خود را در مرکزیت و دنیایی باصطلاح «سوم» را در حاشیه و دنیای «دوم» یا سوسیالیزم را در انزوا دید.

منظور از توسعه چیست. اگر توسعه، عملکردها، الگوها و جریان‌هایی هستند که ما در نیم قرن اخیر از آن صحبت کرده و با آنها گلاویز هستیم، سوال این معنی را خواهد داشت که موانع عمومی تحقق غربی شدن، امریکایی شدن، اروپایی شدن، سکولار شدن در دنیای اسلام و ایران اسلامی چیست؟ در این صورت باید گفت فرهنگ اسلامی و سنتی بزرگترین مقاومت را در مقابله با حملات و تهاجم گرایی غرب نشان داده است و امروز جز ایران اسلامی همه میدان را خالی کرده اند. سیستم شوروی که نوعی غرب گرایی و توسعه بود و با نوع سرمایه داری مقابله می‌کرد فروپاشیده شده و روسها و اروپای شرقیها به کلی تسلیم الگوهای امریکا و اروپای غربی شده‌اند.

متأسفانه اروپای غربی و اتحادیه اروپا بدون تأمل کافی در طریق جهانشمولی امریکایی‌ها حرکت می‌کنند ولی به علت رقابت بازارهای اقتصادی بدان اعتراف کامل نمی‌کنند. اقتصاد ژاپن پس از سه دهه فعالیت به رکود افتاده و جامعه ژاپن با همه خوش آینده‌ای که ظاهراً به غرب و فرهنگ و تمدن آن نشان می‌دهند بسیار نگران و ناراحت هستند. چین و هند به الگوی اقتصادی و توسعه مالی و پولی غرب گرایش پیدا کرده اند ولی معلوم نیست تا چه حد موفق خواهند شد الگوی توسعه سیاسی و فرهنگی خود را محافظت کنند. به عنوان بزرگترین چالش بر علیه الگوهای توسعه غرب، به غیر از دنیای اسلام، داخل خود غرب خواهد بود. درست است که در دهه های اخیر اقتصاد و فرهنگ و الگوهای سیاسی و نظامی غرب در همه جا رخنه پیدا کرده و پس از سقوط شوروی به نظر

می‌رسد رقیب جدیدی در غرب نداشته باشد ولی تاریخ یکصد ساله غرب تاریخ سقوط و افول سیستم‌های اقتصادی و سیاسی و حتی فرهنگ غرب در خود غرب بوده است: سقوط امپراتوری‌های اتریش و مجارستان و امپراتوری سزار روسیه و حتی امپراتوری عثمانی (که کاملاً غربی شده بود)، افول سیستم اقتصادی و نظامی و سیاسی امپراتوری انگلستان و فرانسه و آلمان، نابودی امپراتوری و سیستم کمونیستی شوروی و ماهوارهای سیاسی آن در اروپای شرقی و مرکزی.

و اما امکانات موجود برای تحقق توسعه به شکل غربی، وجود قدرت‌های استعماری و سلطه‌گرای غرب در ممالک اسلامی چه در قرن گذشته و چه حال و تاسیس و ترویج سازمان‌ها و نهادهای سیاسی و دولتی و فرهنگی و دانشگاهی و مطبوعاتی مبنی بر الگوهای زیر سوال نرفته غرب می‌باشد. یکی از بزرگترین موانع تحقق برنامه‌های اسلامی در همه شکل و نگون چه اقتصادی و چه سیاسی و چه فرهنگی، به عقیده من تاسیس و وجود سیستم و نظام دولت-ملت غربی منش در سرزمین‌های اسلامی بوده است. و این خود منبع بزرگترین بحران مشروعیت سیاسی در کشورهای اسلامی می‌باشد. برنامه‌های باصطلاح توسعه در ممالک اسلامی نمی‌تواند بدون ملاحظه چارچوب اسلامی و فرهنگ آن قبولیت و موفقیت و مشروعیت یابند. همان‌طوری که الگوهای توسعه غرب بدون توجه به تمدن و فرهنگ امریکایی و اروپایی و ارزش‌های آن به خصوص سرمایه داری رشد و نمو نکرده است.

در غرب فعالیت توسعه اقتصادی ابتدا توسط آدام اسمیت و دیوید ریکاردو و سپس کارل مارکس بررسی شد، روند توسعه اجتماعی با استقبال سایر نظریه پردازان اقتصادی نظیر رابرت اوئن در انگلستان و ژوزف پرودون در فرانسه دنبال شد. از دیگر سو، در حالی که پیروان مکتب سوداگری در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، توسعه را بر پایه مفاهیم مصلحت‌گرایانه چون تشکیل سرمایه و ثروت تحلیل می‌کردند، لیبرال‌ها قرن بعدی با برگرداندن این مقوله به اقتصاد سیاسی کلاسیک، از انباشت سرمایه به مثابه پایه توسعه اقتصادی که به توسعه اجتماعی می‌انجامد، دفاع کردند. و این کارل مارکس بود که

با ارتقاء تفکر سوسیالیست های تخیلی و تفکر اقتصاددانان کلاسیک لیبرال، نظریه «ارزش افزوده» سنت اقتصاد و سیاست را مطرح کرد. این نظریه به سنگ پایه نظریه همه جانبه توسعه اجتماعی مبتنی بر «ماتریالیسم دیالکتیک» و مبارزه طبقاتی تبدیل شد. هنگامی که آدام اسمیت در سال ۱۷۷۶ میلادی اثر خود موسوم به «ثروت ملل» را که اولین تلاش در راستای تحلیل توسعه اقتصادی در اروپا بود، منتشر ساخت، لیبرالیسم کلاسیک اقتصادی در حال اوج گرفتن بود. علم نیوتنی با فاصله گرفتن از تصورات ثابتی که درباره زمین وجود داشت، به طور کلی بر نظریه توسعه، تاثیر عمیقی گذاشته بود. توسعه اقتصادی که بر حسب رشد تولید ملی تحلیل می شد، در اروپای قرن نوزدهم جایگاه اصلی را در توسعه ملی به خود اختصاص داد تا پیش از این مرحله، سوداگران به توسعه اقتصادی به مثابه هدف نمی نگریستند، از نظر آنان توسعه اقتصادی ابزار لازم ایجاد سیستم «ملت- دولت» بود. و بالاخره هنگامی که هنجارهای پیشرفت و فعالیت برای دستیابی به کالاهای مصنوع مورد توجه قرار گرفت، اصل خردگرایی در تصمیم گیری های اقتصادی مطرح شد و موضوعات بیکاری، رکود اقتصادی، فقر و گرایش به توسعه امپریالیستی با طرح نظریه مالتوس در مورد جمعیت، جنبه عقلانی به خود گرفت. در نظریه مالتوس فقرا بخاطر فلاکت خود و اینکه صرفاً فرزندان بیشتری دارند، سرزنش می شوند. در قلمرو سیاسی هم مفاهیمی چون «آزادی»، و «برابری» اهمیت شایانی کسب کرد و دموکراسی به همراه حکومت مبتنی بر نمایندگی، طرفداران زیادی یافت. «برابری» با توجه به حقوق ویژه و بنیادین مدنی، و همچنین با توجه به برابری در مقابل قانون، تعریف می شد.

آزادی به مفهوم «فردگرایی» و «آزادی فردی» و یا به مفهوم «آزادی از کنترل حکومت» بود.

این نکات تاریخی را به طور مختصر یادآوری می کنیم تا معلوم شود که چگونه مفهوم یا مفاهومات امروزی توسعه با الگوهای لیبرال- سرمایه داری و الگوهای مارکسیستی- سوسیالیستی آمیخته هستند. در دنیای اسلام و ایران اسلامی ما نباید با این عناوین کلی و عمومی توسعه سر و کار داشته باشیم بلکه باید اهداف مشخص خود را به طور روشنی در موارد اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، علمی، هنری، نظامی، خانوادگی، محیط زیستی و غیره

بیان کرده و از الگوهای وحدت گرا و رهایی بخش اسلامی که معنای توسعه را برای ما تشریح می کنند پیروی کنیم. من از واژه جمع «الگوها» استفاده می کنم زیرا در هر یک از این رشته های توسعه، جریان های متنوع وجود دارد.

توسعه به شکل غربی اش نه تنها گذرگاه همه جوامع نیست بلکه در خود غرب نیز تفاوت می کند. هنگامی که توجه خود را از «توسعه» به «دگرگونی» معطوف می کنیم، باید دوباره مفهوم بین المللی و همچنین شیوه نهادینه شدن مطالعات مربوط به توسعه را در این قلمرو تعریف کنیم.

استدلال من این است که رفتارها و دگرگونی های اجتماعی در هر نظامی باید در حقیقت بر اساس مناسبات و شرایط نظام درک، و پرداخت شود. برای درک این دگرگونی ها باید توجه اساسی خود را به جهان بینی های این جوامع و ارزیابی های خود این جوامع از وضعیت داخلی و خارجی آنان معطوف کنیم و همچنین به شرایطی که افراد، گروه ها و کشور ها انتخاب های خویش را در آن صورت می دهند، نیز دقت کنیم.

در قلمرو نظری و رویه پژوهش های توسعه که از دهه ۱۹۶۰ میلادی شروع و تا امروز ادامه دارد، دو گرایش قابل رویت است. نخستین گرایش نادیده گرفتن الگوهای متفاوت و رقیب در زمینه های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی است. مثلاً تا انقلاب اسلامی ایران، همه «توسعه گرایان» الگوهای انقلابی اسلامی و حکومت های اجتماعی اسلامی در آینده را نادیده می انگاشتند- نادیده گرفتن تغییرات ناشی از انقلاب اسلامی تبلور این گرایش است. مفهوم ولایت فقیه در چارچوب نظام اسلامی ایران یکی از ابتکارات فکری در اندیشه های بزرگ امام خمینی (ره) بود، کسی که نه تنها مرعوب الگوهای غرب نشده بلکه با درک و شناخت صحیح آنها و با آگاهی و دانش فوق العاده ای که از علوم قرآنی و اسلامی داشت بنیادساز یک نظام اصیل و سیاسی اسلامی شد. دومین گرایش که به اندازه گرایش اول دارای اهمیت است این که «گذر از جامعه سنتی» که پژوهشگران غرب مسائل اجتماعی، نوید آن را داده بودند، در همه کشورهای اسلامی چون پاکستان، ترکیه، الجزایر، مصر، ایران، اندونزی و... با مشکلاتی برخورد کرد. در حقیقت همه جهان سوم نگران این

شدند که الگوهای توسعه که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی برای آنها تبلیغ شده بود برای نیازهای کشورهای آسیا، امریکای لاتین و آفریقا که از تنوع فرهنگی برخوردار بودند، مناسب نیست. جوامع پژوهش که شیفته محبوبیت اصطلاح توسعه و قطعاً قربانی فقدان بحث‌های موثر معرفت‌شناختی در قبال خود پدیده شده بودند، به جای آنکه در نخستین گام، کارایی ظاهری مفهوم توسعه را رد کنند، تقریباً به طرز عمودی وارد عرصه جدال توسعه و مباحث مربوط به آن شدند. بنابراین دهه‌های بعد به دورانی تبدیل شد که در آن «سربازان توسعه» به «مدافعان عدم توسعه» پیوستند و دست در دست با «آگاهی جویان» تعصب و جانبداری بیشتری را در زمینه معرفت‌شناختی به عرصه‌ای که از پیش دارای پیچیدگی‌های خاص خود بود افزودند. ما باید با آگاهی از دانش و معرفت‌شناسی‌های موجود و با درک صحیح از تجربیات ملی و بین‌المللی و منطقه‌ای دهه‌های اخیر سعی کنیم تا تئوری و الگوهای مستقل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و علمی و هنری و دانشگاهی و مطبوعاتی خود را تشریح کرده و به آنها جامه عمل بپوشانیم.

لغت «توسعه» به اصطلاح امروزی و به دلایل مختلف در تاریخ معاصر از طرف دولتمردان و اندیشمندان و سردمداران غرب شهرت داده شده است و در دستور روز قرار گرفته است و بقیه سعی دارند معنی و مفهوم بومی آن را برای خود درک کرده و خود را از این تله مبهم نجات دهند. ولی اگر منظور از توسعه، دگرگونی و تکامل متعالی می باشد، آن خود متون دینی اسلامی و قرآنی دارد و تاریخ تمدن اسلامی در تبیین آن در جوامع بشری به طور عموم و جامعه اسلامی به طور ویژه از جنبه‌های فلسفه و جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی خدمات بزرگ و آثار علمی به جای گذاشته است. مفهوم توسعه و دگرگونی و تغییر و تکامل و پیشرفت و غیره همه در مفهوم جامعه اسلامی یا امت اسلامی و اصلی توحید نهفته شده است و از آنجا که دین مبین اسلام به معنی سایر ادیان نیست و همه جوانب زندگی را در بر می گیرد بنابراین وظیفه ماست که علوم اجتماعی امروز، از جمله علم «توسعه» و غیره را در چارچوب علوم اسلامی و جهان بینی و جامعه‌شناسی اسلام مورد نظر قرار دهیم. علوم قرآنی و فقه و شریعت منابع اصلی این مقوله را تشکیل می دهند.

و اما در مورد تمدن اسلامی، ما باید خود را با آثار متفکرین و اندیشمندان اسلامی در طی قرون گذشته که دگرگونی های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده اند کاملاً آشنا کنیم. مثلاً توسعه به عنوان یک مفهوم راستا، اساساً از سوی ابن خلدون متفکر بزرگ اسلامی در کتاب «مقدمه» مطرح شد. ابن خلدون که به عقیده بسیاری در غرب و شرق بنیانگذار جامعه شناسی، جمعیت شناسی و اقتصاد سیاسی است، از اصطلاح غربی «علم العمران» برای تشریح علم نوین توسعه یا علم الجامعه که همان جامعه شناسی است، استفاده می کرد. او از مفهوم توسعه برای بررسی علل تکامل تاریخی استفاده می کرد، عللی که بیان آن را در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جوامع جستجو می کرد. ابن خلدون واژه توسعه را در عامترین شکل و در اشاره به تحولات مکانی و زمانی جوامع به کار برده است. بنابراین از نظر این متفکر اسلامی علم، تحول و تطور و یا جامعه شناسی (علم العمران) در بستر علمی خویش به تاریخ مربوط بوده، زیرا این علم، طریقه ای برای بررسی و درک تاریخ بوده است. ابن خلدون در تشریح روابط پویای جوامع چادر نشین، قبیله ای، روستایی و شهری نشان داد که چگونه جوامع از سازمان های اجتماعی ساده به سوی سازمان های اجتماعی پیچیده حرکت می کنند و «عصبیه» همبستگی گروهی و پیوستگی اجتماعی - در میان جوامع قبیله ای مستحکم تر است. رابطه مستقیم مذهب و سیاست، چه تلویحی و چه آشکار، در برداشت ابن خلدون از تحول اجتماعی مشهود است. از نظر ابن خلدون، میان مذهب و سیاست جدایی نیست و رهبر در نقش پیامبر باید برای جامعه یک راهبر سیاسی و معنوی باشد. آثار ابن خلدون، طی دو قرن، تنها تحلیل همه جانبه از تحولات و سازمان های اجتماعی به شمار می آید. با آغاز قرن هفدهم میلادی و سپس در قرون نوزدهم و بیستم بود که فیلسوفان، متفکران امور اجتماعی، اقتصاددان ها و جامعه شناسان اروپا به مفهوم وسیع توسعه پرداختند. جامعه شناس اهل آلمان فردیناند تونیس، هموطن او جورج سیمل، آگوست کنت فرانسوی، ماکس وبر آلمانی، و امیل دورکیم فرانسوی دروازه های دانشی را که ابن خلدون گشوده بود دنبال کردند.

قطعاً نفوذ فزاینده مذهب یکی از مهمترین تحولات اخیر است، امری که انقلاب اسلامی در ایران و باز خیزش اسلام به مثابه یک نیروی انقلابی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن را آشکار ساخت. هنگامی که مفهوم توسعه گسترده تر و عام تر شد، قابلیت تعمیم آن تغییر کرد: چطور میتوان رضامندی و خوشحالی انسان را جز از طریق ارزیابی صرف درآمد، بررسی کرد؟ این پرسشی است که پاسخ به آن مفهوم تازه ای از توسعه را بیان خواهد کرد. طی دو یا سه دهه گذشته مکاتب مختلف فکری، مناطق جغرافیایی و شخصیت‌های گوناگون سهم خود را برای تعریف مفهوم تازه توسعه ادا کردند. پاسخ مبتنی بر اسلام امام خمینی(ره)، شاگرد ایشان مرحوم شهید مرتضی مطهری و بسیاری از متفکرین اسلامی نیم قرن اخیر به نظر من از این جمله بودند. جمعی از این متفکران این مکتب نوظهور توسعه که من آن را الگوی «وحدت گرا- رهایی بخش» نامیده‌ام، عمده ترین سهم را داشته‌اند. اصطلاح توسعه در این الگو جای خود را به اصطلاح «رهایی» واگذار میکند، رهایی از سلطه کشورهای سرمایه‌داری غربی و دیگر سلطه جویان و به رهایی از بردگی واقعی الیگارشی‌های ملی. یکی از سوالات محوری این است: اگر توسعه باید صورت گیرد و اگر روند دگرگونی اجتماعی یک روند جاری و پیوسته است، کدام ویژگی‌های فرهنگی که با پیشرفت اجتماعی در ارتباطند، باید پذیرفته و کدام ویژگی‌ها باید حذف شوند؟ در ارتباط با تغییر ارزش‌های یک جامعه رو به توسعه، چه کسی باید سرعت تغییر را تعیین کند، با چه کسانی به چه منظوری، تحت چه شرایطی و به چه شیوه ای این تغییرات باید عملی شوند؟ با توجه به جایگاه ارزشی «حق تعیین سرنوشت»، شایسته تر آن است که خود جوامع اسلامی تصمیم بگیرند که طبق آیین اسلامی بر کدام عوامل باید تکیه کنند و کدام عامل را تغییر دهند، و نه دیگران.

امروز مفهوم تازه توسعه نه تنها بر ارزش‌های سنتی و فرهنگی تأکید می‌ورزد، بلکه بر اتکای به خود، ابتکارات مردمی، ایدئولوژی خودی و استقلال از لیبرالیسم و مارکسیسم سنتی نیز صحنه میگذارد. توسعه می‌تواند آزادی بیاورد به شرط آنکه توسعه، تحول انسان باشد. کسی نمی‌تواند مردم را متحول کند، گاهی بیگانه می‌تواند برای انسان خانه بسازد، اما بیگانه نمی‌تواند به انسان مباحثات و اعتماد به نفس بدهد.

بی نظیرترین، متقدان ترین و بنیادی ترین جنبه های الگویی نوظهور توسعه ای که قبلاً بدان اشاره کردم ماهیت وحدت گرا- رهایی بخش و معنوی آن است. از آنجایی که این الگو مرزهای اگستانسیالیسم و انسان گرایی سکولاریستی را پشت سر می گذارد، تا آنجا که به خدا، انسان و طبیعت مربوط می شود، در قبال تحول انسانی از دیدگاهی همه جانبه و همگرا برخوردار است و در عین حال به لحاظ مذهبی معنوی نیز از یک کیفیت قوی بهره مند است. بسیاری از رهبران این گرایش از آموزه های مذهبی اسلام و مسیحیت و حتی بودائیسیم برخوردارند. تعریف توسعه در این چارچوب- اگر بتوان در نخستین گام آن را پذیرفت- از این قرار می تواند باشد: توسعه گستره کل فرایندها و ابزارهایی است که یک نظام اجتماعی با استفاده از آن به طریقی از شرایط زیستی خود که عموماً رضایت بخش نیست، فاصله می گیرد و به سوی شرایطی که از نظر انسانی مطلوب تر به نظر می رسد، به حرکت در می آید.

من برخی از ویژگی های عمده این نگره را بشرح زیر خلاصه کرده ام:

- یگانگی خدا، انسان و طبیعت، جهان بینی و وحدت گرا و یکتاپرستانه آن
- اهمیت اخلاقیات، بدیعیات (زیباشناسی) و معنویات
- ابعاد رهایی، انقلاب اسلامی و حذف ستمگری
- برتری نظام های ارزشی و فرهنگی بر متغیرهای سیاسی و اقتصادی
- تأکید بر ارتباطات به مشابه یک فرایند همگرا و بر بحث ابزارهای ارتباطی که مسائل نیل به نوآوری های تکنولوژیک، مدیریت و کنترل ماهرانه امور هستند
- پابندی و وفاداری به مفاهیم فردی، اجتماعی، و جهانی، به جای تحلیلی مبتنی بر دولت-ملت مدرن
- ضد بلوک، خود اتکا و مستقل در توسعه با تأکید به توان بالقوه منابع داخلی
- همگرایی و ادغام نظام مدرن و سنتی با دیدگاه غیرخطی در قبال توسعه
- مشارکت مردمی در برنامه ریزی و اجرای توسعه به اتکا به خود و با تأکید بر استراتژی توسعه از پایین به بالا و نه از بالا به پایین

- نفی سرمایه داری و سوسیالیسم دولتی انحصارگر به نفع آلترناتیو نظام های بومی
سیاسی - اقتصادی، مذهبی - سیاسی

معمای توسعه در تناقضات و ماهیت متضاد آن نهفته است. امروز با خیزش و تولد دوباره اسلام که با انقلاب اسلامی ایران شکل گرفته خود و را در اعتراض ها و جنبش های اسلامی در مناطق مختلف جلوه گر می سازد می تواند به مثابه بارزترین و آشکار ترین واکنش علیه الگوهای حاکم توسعه مورد مطالعه قرار گیرد. توسعه صرفاً رشد و تغییر جوامع به معنی اقتصادی و سیاسی نیست بلکه یک رهایی بنیادین اجتماعی و معنوی انسان ها است.

نظریه ها و الگوهای موجود توسعه به حدی با نظام جهانی آمیخته شده است که در سطح کلان، مانع هر نوع توسعه جایگزین می شود. این نظریه ها و الگوها کاملاً از سطح خرد و یا محلی فاصله گرفته اند. نظام جهانی و چارچوب های فکری همراه آن چنان فراگیر است که بدون جدایی از آن امکان جدایی از الگوهای موجود قابل تصور نیست. این جدایی در سطح خرد امکان پذیر است. ولی با این وجود، الگوها و چارچوب های فکری موجود کماکان در انتقال به سطح خرد نیز مداخله خواهند کرد. این دشواری ها را در هیچ جایی مثل پژوهش های مربوط به توسعه اقتصادی و در کاربرد تکنولوژی نوین ارتباطی، چه در سطح داخلی و چه در سطح ملی نمی توان دید.

امروز در غرب جهان شمولی اقتصاد به خصوص تحت عملکرد و نظارت شرکت های بزرگ چند ملیتی یک الگوی توسعه اقتصادی و مالی و ثروت و کار محسوب می شود. ولی این جهان شمولی اقتصاد و تجارت که از آن صحبت می شود خیمه گمراهانه می باشد. زیرا آنچه در دهه های اخیر ماهیت جهانشمولی به خود گرفته نه سرمایه گذاری خارجی و نه مقدار نسبی تجارت بین المللی است بلکه جهانی شدن امور مالی و بازار بورس می باشد. مقدار سرمایه گذاری خارجی در سال ۱۹۱۳ میلادی به نسبت به مراتب بیشتر از سرمایه گذاری خارجی کنونی در سال ۱۹۹۸ می باشد.

به همین ترتیب باز بودن تجارت بین المللی به نسبت و مقایسه با درآمد کل داخلی در حوزه واردات و صادرات در سال ۱۹۳۳ میلادی بیشتر از ۱۹۹۳ در دنیای سرمایه داری بوده

به جز امریکا. در حالیکه تبادل پولی و خرید و فروش سهام ها در بورس ها در سال ۱۹۸۳ ده برابر بیشتر از تجارت بین المللی در دنیا بود و این رقم در عرض یک دهه یعنی در ۱۹۹۳ به شصت برابر کل تجارت دنیا رسیده بود. جالب اینکه دنیای به اصطلاح «در حال توسعه» در این جریان ها نقش بسیار ناچیزی داشتند. و این امریکا بود که نخست پس از جنگ دوم جهانی با تأسیس سیستم بانکی و مالی جهانی به نام «بروتن وودز» تأسیس بانک های جهانی و صندوق پول بین المللی کنترل مالی دنیا را به دست خود و اکنون با جهانشمولی بورس های دنیا این نوع توسعه مالی را به بازارهای سهام شرکت ها و انتقال و تبدیل پول سوق داده است. در تجارت و سرمایه گذاری خارجی نیز برد با دنیای سرمایه داری و کشورهای بزرگ صنعتی در اروپا و امریکا و باخت با نظام های به اصطلاح در حال توسعه و کوچک می باشد. در کشورهای بزرگ صنعتی سرمایه داری نسبت صادرات به درآمد کل تولیدات داخلی در عرض سی سال از ۹,۵ درصد به ۲۰,۵ درصد رسید و سرمایه گذاری بین کشورهای سرمایه داری بزرگ به مراتب از رقم تجارت بیشتر ترقی کرد.

عوارض در کشورهای صنعتی بزرگ از ۲۵ درصد در سال ۱۹۵۰ به پنج درصد در دهه ۱۹۹۰ میلادی تبدیل شده است. این ارقام را اظهار می دارند تا شکاف توسعه اقتصادی که بر مبنای الگوهای اقتصادی این قرن است به خوبی آشکار شود. بین ۱۹۹۱ و ۱۹۹۳ میلادی که آسیای شرقی و امریکای لاتین در جهان شمولی اقتصاد غوطه ور شدند مقدار سرمایه گذاری خارجی در کشورهای در حال توسعه ۳۱ درصد کل سرمایه گذاری در جهان بوده ولی از این مقدار فقط $\frac{1}{7}$ درصد نصیب آفریقا و $\frac{9}{8}$ درصد نصیب امریکای لاتین و کمتر از یک درصد نصیب آسیای غرب شد در حالی که در آسیای شرق $\frac{18}{8}$ درصد از این سرمایه گذاری خارجی بهره مند شده بود. چهار سال بعد یعنی سال گذشته بود که همین آسیای شرق دچار ورشکستگی و بحران پولی و اقتصادی شد! در حال حاضر چهل هزار شرکت بزرگ چند ملیتی وجود دارد که در دویست و پنجاه هزار شعبه دنیا فعالیت اقتصادی و مالی دارند. اینگونه توسعه اقتصادی و جهانشمولی اقتصاد کشورهای به

اصطلاح «جهان سوم» را تضعیف و جزئی کرده و دنیای به اصطلاح «دوم» را نیز که از سوسیالیستی به کاپیتالیستی روی آورده در خود ادغام کرده است.

اینگونه توسعه اقتصادی و مصرف گرایی با مبانی اسلام و فقه اقتصاد اسلامی مغایرت دارد. اگر بخواهیم بر مبنای تفکر و دیدگاه اسلام مدل‌ها و الگوهای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی جاری توسعه در جهان امروز را نقد کنیم این تناقضات و شکاف‌ها حتی بیشتر از مسائل اقتصادی آشکارتر می‌شود.

جهان‌بینی اسلامی هم ماتریالیسم و هم ایدئالیسم را رد می‌کند. در تفکر اسلامی که باید مبنای هرگونه توسعه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی باشد سه مولفه جدلی وجود دارد. اولین و مهم‌ترین آن‌ها رابطه جهان بینی توحید و شرک است. در توحید یک وحدت ذاتی میان خداوند، انسان و طبیعت وجود دارد. دومین و سومین مولفه‌های جدل را میتوان در جهان بینی شرک بیان کرد. انسان از روح خدا و «حماء مسنون» ساخته شده است. این عوامل معرف حرکات دوگانه‌ای است که در آن انسان میتواند از زمین به بهشت عروج و از بهشت به زمین نزول کند. در دیدگاه شرک، که بر چندپارگی مبتنی است، انسان تسلیم «حماء المسنون» میشود و از بهشت به زمین هبوط می‌کند.

از آنجایی که در اسلام زندگی یک کل منظم است، جامعه نه از نهادها، نظیر قبایل، خانواده یا ملت‌ها، که از شریعت لا یتغیر الهی ریشه می‌گیرد. بنابراین هر انسان حکم یک واحد اجتماعی را داشته و همچنین در مرکز ارتباطات اجتماعی قرار می‌گیرد نه تاریخ نه از زاویه ملت یا کشور، بلکه از زاویه گروه بندی انسان‌ها در جامعه صرف نظر از زمان و مکان، نگرسته می‌شود بنابراین اسلام صرف تغییر از طریق نیروهای فیزیکی و اقتصادی را، دگرگونی جامعه انسانی نمی‌داند.

از دیدگاه اسلام، دگرگونی هنگامی رخ می‌دهد که درون وجود انسان به مثابه یک واحد اجتماعی متحول شده باشد و این تحول خود را در تغییر شرایط خارجی جامعه نشان خواهد داد. اسلام واژه‌ها و مفاهیم مهم تر و مشخص تر و روشن تر و زیباتر از واژه امروزی توسعه دارد (این فصل برای اولین بار تحت عنوان "دین و توسعه" در "قبسات"، فصلنامه‌ای در حوزه فلسفه دین و فرهنگ در بهار ۱۳۷۷ (سال سوم، شماره اول) منتشر شد).

فصل دهم

بنیاد ارتباطات اجتماعی در اسلام

جهان اسلام تشکیل شده است از منطقه ای وسیع و مختلف جغرافیایی - سیاسی که در شرق از اندونزی و اقیانوس آرام تا مراکش و ساحل آتلانتیک و در غرب، از آسیای مرکزی و هیمالیا و در شمال تا کشورهای آفریقای جنوبی و اقیانوس هند امتداد دارد. اسلام به عنوان یکی از مذاهب مهم جهان، یک چهارم جمعیت جهان، یعنی بیش از یک میلیارد نفر را در بر میگیرد. از زمان فرمان حضرت محمد(ص) (۶۳۲-۵۷۲ میلادی) و خلافت چهار خلیفه اول (۶۳۲-۶۶۱) تا پایان جنگ جهانی اول و سرنگونی امپراتوری عثمانی، جامعه اسلامی یک قدرت جهانی عمده بوده است.

در جریان استعمار زدایی و افزایش تعداد حکومت های قومی، جهان اسلام از نظر سیاسی اقتصادی و اغلب فرهنگی، به تدریج تحت نفوذ فرهنگ مدرن غربی قرار گرفت. تماس های بین جهان اسلام و غرب در قرون نوزدهم و بیستم باعث افزایش جذب بسیاری از کشورهای اسلامی در موجودیت های سیاسی کم و بیش دنیوی (غیر مذهبی) گردید، مانند سلطنت های موروثی، جمهوری های غربی مدرن یا به سبک نظامی. همچنین منجر شد به درگیری های اعلام نشده بین دنیاگرایی مدرن و سنت اسلامی الشریعه، قانون شرعی اسلام.

برای درک جریانهای ارتباطی اجتماعی جاری در جهان اسلام و تخمین مسیر آینده آن، لازم است تعدادی از اصول اساسی که چارچوب تبلیغ اسلامی بر پایه آن بنا شده و اینکه

چگونه جوامع اسلامی در نتیجه تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهانی در قرن گذشته تحت فشار قرار گرفته اند مورد بررسی قرار دهیم.

در این مقاله، مطالعه، و بررسی اخلاق و ارتباطات اسلامی به طور کلی و مخصوصاً تبلیغات اسلامی در جهت یک کشور تنها یا یک منطقه جغرافیایی نمی باشد، گرچه تعدادی از کشورهای اسلامی ذکر شده اند. بلکه نقطه مرکزی تجزیه و تحلیل بر روی اصول اساسی شیوه های اخلاق اسلامی در ارتباطات و برای اهداف و مقاصد تبلیغ خواهد بود. این درک و فهم باید به روشن ساختن و تشریح کار بعضی از موسسات مدرن ارتباطی در جوامع اسلامی معاصر کمک کند.

تعریف اصطلاحات

لازم است بین اصطلاح اسلامی «تبلیغ»، و مفاهیم کلی و عمومی ارتباطات، که معمولاً در ادبیات معاصر مورد استفاده قرار می گیرد، فرق گذاشته شود. کلمه (Communication) - «ارتباطات» کلمه لاتین Communico - به معنی «سهم» می آیند و این در اصل یک جریان اجتماعی است که به انجام دادن، ابلاغ کردن یا تبادل عقاید، دانش یا اطلاعات اشاره می کند. این یک جریان دسترسی یا وسیله دسترسی بین دو یا چند شخص یا مکان است.

همچنین این تعریف، به مفاهیم ضمنی و آشکار، دربردارنده معنی اعتماد است که بدون آن، ارتباطات نمی توانند انجام شوند. ارتباطات، در نحوه بررسی تبدیلی خود (ریاضی، فنی و بعضی تجزیه و تحلیل های علمی) با مفهوم اطلاعاتی پیوسته است که جریان را با وقایع اتفاقی و نتایج محتمل متعدد مربوط می سازد - این نظریه به جنبه های کمی و طولی جریان تأکید دارد، نه به معانی فرهنگی و ادراکی آن.

اصطلاح «Propaganda» - (تبلیغات) یک مفهوم غربی است و برای اولین بار توسط یک کمیته از کاردینال های کلیسای کاتولیک رومی که مسئول رسیدگی و سرپرستی مأموریت های خارجی بودند، به کار رفت. آن کمیته در سال ۱۶۲۲ توسط پاپ گریگوری تأسیس شد.

«Propaganda» - (تبلیغ) از کلمه لاتین Propagara می آید و در ابتدا به معنی تبلیغ انجیل و تاسیس کلیسا در کشورهای غیر مسیحی بود. استعمال کنونی اصطلاح Propaganda به مفهوم سیاسی، جامعه شناسی، و تجاری به آغاز قرن بیستم می رسد. از زمان جنگ جهانی اول، تدریجاً به صورتی تکامل یافت که به طور ضمنی بر یک ابزار اغوا و تحریک افراد و رفتار جمعی در صحنه های ملی و بین المللی دلالت می کند.

بنابراین، به قول ژاک ایول (Jacques Ellul)، جامعه شناس فرانسوی «Propaganda» - (تبلیغات) - عبارت است از یک سری شیوه هاست که یک گروه سازمان یافته می خواهند یک توده از افراد را از نظر روانشناسی و تحریکات روانی وادار به شرکت فعالانه در محمل خود نماید. این روش تا اندازه ای شبیه به سبک هارولد د. لاس ول (Harold D. Lasswell) دانشمند سیاسی امریکایی است که «Propaganda» - (تبلیغات) - را به صورت «دستکاری کردن سبیل ها به عنوان وسیله ای برای نفوذ بر بینش ما در مورد مسائل جدال آمیز» تعریف کرده است. این به دنبال تعریف معمولی تبلیغ (Propaganda) به عنوان نشر ایدئولوژی، اصول عقیدتی یا عقاید، به عنوان وسیله ای.

ارتباطات و اخلاق: حدود و مرزهای آن

با بررسی نحوه تبلیغات در جامعه اولیه اسلامی، به این نتیجه می رسیم که قبل از پیدایش حکومت های قومی و قبیله ای، تبلیغات در اسلام دارای یک وحدت رویه بوده است، به علت آنکه این امر ریشه در سنت های شفاهی و اجتماعی و مفهوم «امت» یا جامعه اسلامی بزرگتر دارد. همچنین کشورهای اسلامی با موقعیت جغرافیایی مختلف تحت نفوذ شیوه های غربی، رفتارها و رژیم های متضاد با اصول اساسی اسلام قرار نگرفتند. به استثنای جمهوری اسلامی ایران که حکومت آن بر اساس مفهوم اسلام تاسیس شده، سایر کشورهای اسلامی هنوز سیستم هایی دارند که مخلوطی است از سیستم مدرن و سنتی، سلطنتی یا جمهوری. بنابراین، مجموعه قوانین حقوقی و اخلاقی آنان به شدت تحت نفوذ قالب های ارتجاعی غیر اسلامی قرار دارد. در بسیاری از تجزیه و تحلیل های جاری،

اغتشاش عظیمی از عدم توانایی در تمیز دادن بین یک حکومت ملی یا قومی و یک حکومت اسلامی ناشی می‌شود. باید تاکید کرد در حالی که حکومت ملی یا قومی یک حکومت سیاسی است، حکومت اسلامی یک حکومت متقی یا حکومت مذهبی-سیاسی و «خدا ترس» است. بخش مربوط به تبلیغات سرزمینی در یک حکومت اسلامی بر ارتباطات شخصی بیش از انواع غیرشخصی آن و بر ارتباطات اجتماعی بیش از ارتباطات فردی و بر ارتباطات بین فرهنگی بیش از ملی گرایی تأکید می‌کند.

اکنون از بحث در مورد تبلیغ به تعریف اخلاق می‌پردازیم. باید تاکید کرد که حدود مطالعه و بررسی که «اخلاق» خوانده می‌شود، از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند. برای منظور مطالعه و بررسی، یک شیوه اخلاق به معنی هر روش منطقی تعریف می‌شود که به وسیله آن ما معین می‌کنیم که یک فرد انسان به عنوان یک شخص برای وادار کردن مردم، به یک عمل بی اختیار می‌آید. موضوع کمونیست در مورد تبلیغ و تحریک از نظر متد و اسلوب با موضع (لاس ول) تفاوت دارد. طبق تعریف ولادی میر لنین «یک مبلغ، عقاید بسیاری را به یک یا چند شخص عرضه می‌کند؛ ولی یک تحریک کننده یک یا چند عقیده را، به یک توده از مردم عرضه می‌دارد».

بنابراین، باید توجه داشت که مبلغان معاصر نیاز ندارند که به یک ایدئولوژی یا یک دکترین (اصل عقیدتی) معتقد باشند. در اینجا، مبلغان تخصص خود را در خدمت حکومت، حزب، یا هر سازمان سیاسی، تجاری دیگر که حاضر باشد از تخصص آنها استفاده کند، قرار می‌دهند مبلغان حرفه ای، ماموران دولتی یا کارشناسانی هستند که ممکن است در نهایت از خود ایدئولوژی متنفر باشند. هدف عبارت است از مقصود تبلیغات بر اساس سوددهی.

به زبان دیگر، تبلیغ عبارت است از نشر و پخش یک اصل و مقصود نهایی آن از طریق افزایش یا گسترش و تکثیر طبیعی در شرایط و زمان و مکان مخصوص. ولی تبلیغ در مفهوم اسلامی دارای مرز اخلاقی و یک سری اصول هدایت کننده است. در یک مفهوم وسیع تر، تبلیغ تئوری (نظریه-فرضیه) ارتباطات و اخلاق است. این تئوری ارتباطات و پیوستگی اجتماعی جهانی را ابن خلدون (۱۴۰۶-۱۳۳۲ میلادی، فیلسوف اجتماعی و

متفکر بزرگ اسلامی) در مقدمه به خوبی بیان کرده است. در اینجا او تبلیغ درست و واقعی و پیوستگی گروهی (عصبیه) را به عنوان دو عامل اساسی در ظهور قدرت‌های جهانی و دولت‌ها و جوامع بزرگ ذکر می‌کند و به عنوان یک عضو جامعه، باید به عنوان یک عمل «صحیح» با وسایل داوطلبانه چه کارهایی انجام دهد. استفاده از کلمه «فرد» به عنوان یک عضو جامعه در این تعریف باعث جدایی بین اخلاق و سیاست نمی‌شود. از دیدگاه اسلامی، مطالعه و رفتار سیاست نمی‌تواند از شیوه‌های اخلاق جدا باشد، آنچه لازم است مشخص شود، این است که چه باید باشد و نه تجزیه و تحلیل آنچه که صرفاً هست. در نتیجه، مفهوم اخلاق در اینجا اساساً در رابطه با مفاهیم اسلامی رفتار به عنوان یک جستجوی در مورد طبیعت «توحید»- وحدانیت خداوند، نوع بشر و طبیعت و شیوه رسیدن به آن است.

از زمان نضج روشنفکری غرب، غربیان تدریجاً مذهب را از زندگی دنیوی جدا کردند. فرهنگ اخلاقی زندگی روزانه، تا جایی که این گونه اعمال با اخلاق عمومی درک شده در تضاد نبود، به وجدان فرد واگذار می‌شد. در اسلام این جدایی قلمرو مذهبی از قلمرو دنیوی تحقق نیافت و اگر هم نوآوران سابق تلاش می‌کردند که این کار را بکنند، هرگز موفق نشدند. بنابراین، در سراسر جوامع اسلامی نه تنها مذهب یک شخص را کاملاً احاطه می‌کرد بلکه همچنین فرهنگ افراد، توسط اخلاق «اجتماعی- مذهبی» اسلامی شکل می‌گرفت.

به طور خلاصه، در حالیکه اخلاق مدرن در غرب غالباً از نظر ماهیت، اجتماعی گردید، در جوامع اسلامی آن قدرت، اجتماعی و همچنین مذهبی باقی ماند. همانطور که قرآن مجید می‌فرماید: «گرامی‌ترین شما در نزد پروردگار بهترین شما در عمل است» در سنت اسلامی، کلمه «ادب» به معنی انضباط فکر یا هر عمل قابل تحسین است که شخص توسط آن برتری می‌یابد.

تا قرن نوزدهم، قانون شرعی اسلامی، الشریعه، پایه و اساس قانون کلی یا حداقل اصلی رفتار اجتماعی و اقتصادی در جوامع مسلمانان را فراهم می‌آورد، ارتباط فرهنگی

نزدیک بین کشورهای اسلامی، و صنعتی غربی، توأم با جریان استعمار در آسیا و آفریقا باعث وارد شدن تعدادی از ارزش ها و معیار های غربی در این کشورها گردید. بنابراین، در آغاز قرن بیستم و با ورود وسایل مدرن ارتباطی، حمل و نقل و گسترش تکنولوژی جدید، زمینه های معاملات تجاری و ارتباط فرهنگی - اجتماعی فراهم گردید. اولین پایگاه قانون اروپایی، قوانین جنایی و تجاری، در کشور های اسلامی (مخصوصاً در امپراتوری عثمانی) در نتیجه سیستم های کاپیتولاسیون پیاده شد. این قانون تضمین می کرد که اتباع اروپایی مقیم خاورمیانه و بخش بزرگی از آفریقا تحت حاکمیت قوانین و رفتار اخلاقی اسلامی قرار نداشته باشند بلکه طبق قوانین و سنت های خودشان بر آنها حکومت شود به علاوه، حرکت های اصلاحی از قبیل تقسیمات در کشور عثمانی (۱۸۷۶-۱۸۳۹) و تدوین قوانین در ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۶) در واقع ترجمه های مستقیمی از مجموعه قوانین فرانسوی و سایر مجموعه - قوانینی بودند که هدف از آنها برقرار ساختن دنیا گرایی، بود، و انواعی از قوانین مدنی اروپایی را تزریق می کردند.

در مصر، از سال ۱۸۷۵ به بعد، قوانین تجارت، بازرگانی، دریایی تدوین گردید که همه از قوانین اروپایی گرفته شده بود. از این هم پا فراتر نهادند و مجموعه قوانین مدنی را که اساساً طبق مدل قوانین فرانسوی درست شده بود و فقط چند ماده از شریعت را در بر داشت، وضع نمودند.

تبلیغ و تفکر و اعمال اخلاقی در جوامع اسلامی

تفکر و اعمال اخلاقی در جوامع اسلامی، که ممکن است به تبلیغ، ارتباطات و فعل و انفعالات اجتماعی مربوط باشند، معمولاً بر اساس دو بعد مختلف، ولی مهم هستند - اخلاق مذهبی اصولی که در منابع اولیه اسلام قرآن و سنت پیامبر(ص) و ائمه (ع) تشریح شده، اخلاق دنیوی که از سنت یونانی و فلسفه افلاطونی و روش ایرانی: نصیحت کردن به سلاطین و وزیر ها در مورد حکومت و سیاست گرفته شده. همچنین قالب های اخلاقی

معاصر که غرب آن را از طریق «مدرنیزه کردن»، توسعه، «صنعتی کردن» و «انسان گرایی-دنیوی» وارد اخلاقیات کرده است.

در دسته اول، مطالعه و بررسی اصول اخلاقی در سنت مذهبی به قرون هشتم و نهم برمی گردد که در طی آن دو خط استدلال به وجود آمد. معتقدان به فلسفه عقلانی، که به عقیده عقلانی (رای) صحه می گذاشتند، چنین استدلال می کردند که در جایی که راهنمایی واضح و روشن از قرآن یا سنت وجود ندارد، قضاوت و حقوقدانان اسلامی می توانند خود قضاوت های عقلانی، در مورد مسائل اخلاقی بنمایند. سنت گرایان اصرار داشتند که قضاوت های اخلاقی فقط می تواند براساس قرآن و سنت قرار گیرند. این امر منجر به مباحثات عمده ای بین گروه های معتزلی، اشعری، شافعی و حنبلی گردید. در نتیجه، هر یک از این گروه ها مواضع مختلفی در مسائل اخلاقی، اتخاذ کردند.

علاوه بر این مکاتب فکری مختلف، یک سنت نیرومند هم در مسیر اصلی فلسفه اسلامی وجود دارد که، شامل کمک های فلاسفه اسلامی به علم اخلاق (شخصیت) است. این کمک ها در آثار فلاسفه از قبیل فارابی (۹۵۰-۸۷۰)، ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰) و ابن رشد (۹۸-۱۱۳۶) وجود دارد. این فلاسفه کمک مهمی به دانش ما در مورد منابع سنت های اهل تصوف در سیستم اخلاقی کلاسیک اسلامی نموده اند. در واقع، علم اخلاق، میدان مهمی را در سیستم دانش در میان فلاسفه اولیه اسلام اشغال کرد. مثلاً در حدود سال ۹۸۳ میلادی، مجمع دانشمندان و فلاسفه موسوم به گروه اخوان الصفا، در بصره (عراق) دارای سه بخش اصلی در تعالیم خود بودند: تئوری (فرضیه) دانش، کیهان شناسی و علم اخلاق. در حقیقت، کل سیستم این گروه-گروهی که اصطلاحاً برادران خوانده می شدند- در پیرامون شیوه های اخلاقی آنها بود که بیشتر جنبه ریاضت کشی داشت. این گروه تمایلاتی به سوی فلسفه عقلانی معتزله و تشیع داشتند. ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۹۲۰-۸۶۴ میلادی)، فیلسوف و دانشمند مسلمان ایرانی، مخالف همه انواع ریاضت کشی بود، او معتقد بود که فلسفه یک علم نیست، فلسفه راه شناخت زندگی و عمل کردن است. از سوی دیگر ابوبکر ابن بجه، فیلسوف مسلمان برجسته اسپانیایی، که به اوناپاس یا اون پاس معروف است

(۳۸-۱۱۰۶ میلادی)، معتقد بود که رفتار اخلاقی، رفتاری است که به طبیعت انسان تعلق دارد و مطالعه و بررسی او راجع به اخلاق، اساساً به مسئله رابطه نوع بشر با جامعه مربوط می‌شد. وی معتقد بود معاشرت مردم با یکدیگر بایستی مبتنی بر سود متقابل باشد مثل هگل، او عقیده داشت که فکر بالاترین عمل یک انسان است و مثل افلاطون، مشاهده می‌کرد که تجربه ادراکی ما از امور خصوصی در مقایسه با آنچه که مربوط به تجربیات تصویری این جهان است فریبده هستند.

ابن خلدون، پدر جامعه‌شناسی اسلامی تبلیغ را به عنوان یک نهاد یا اصل اجتماعی که بر طبق نیاز جامعه رشد می‌کند، بنیاد نهاد. وی یک فرهنگ مشترک اسلامی برای مجمع مسلمانانی که دارای ملیت، زبان، نژاد و تاریخ مختلف بودند به وجود آورد. به عقیده ابن خلدون، ریشه دولت‌ها، حکومت‌ها و سیستم‌های سیاسی دارای نیروی وسیع و قدرت زیاد، در اصول مذهبی قرار دارد که آن اصول، براساس نبوت و تبلیغ، یا براساس یک «تبلیغ بر حق که توسط خطبا انجام می‌شود هستند».

ابن خلدون یکی از اولین متفکرانی بود که متذکر شد ارتباطات بر اساس بافت اخلاق جامعه بشری است و جریان یک چنین ارتباطی تعیین‌کننده مسیر و سرعت توسعه حرکتی اجتماعی است به عقیده او، ترکیب‌های پیوستگی و احساسات گروهی و نحوه تبلیغ نظری، پویاتر از مفهوم قراردادی موضوع دولتهاست. او چنین نتیجه گرفت که تبلیغ نمی‌تواند بدون احساس گروهی تحقق یابد بنابراین رابطه تبلیغ و اسلام از ماهیت این دو نهاد ظهور می‌کند: یک منبع ارزشها، دیگری سیستم ارزش جامعه.

در سنت اسلامی معرفت‌شناسی در مورد اخلاق اسلامی «کلام» ادبیات، بحث حکمای الهی و بحث راجع به منابع حق مورد جستجو و کاوش قرار گرفته است. بررسی این پیشرفت و کمک سایر عوامل به ادبیات، خارج از گنجایش این مقاله است. مع هذا، در این جا سعی خواهد شد تا به طور خلاصه تعدادی از مفاهیم اساسی اسلامی را که پایه تبلیغ و اخلاق اسلامی بوده‌اند و منبع بسیاری از مباحثات معاصر اجتماعی، سیاسی و اخلاقی در جهان مسلمانان، مخصوصاً در مورد اخلاق دنیوی و در رابطه با نفوذها و ارزش‌های ناشی از غرب و سنت‌های غیر اسلامی هستند، بیان کنیم.

تئوری (فرضیه-نظریه) توحید

اولین و اساسی ترین بینش در مورد انسان و جهان در اسلام تئوری یا نظریه «توحید» است که به وحدت، و هماهنگی بین قسمت های جهان دلالت دارد. با نظریه توحید، یکی از اساسی ترین پایه های اخلاقی جهان اسلامی به وجود می آید. مقصود خلقت، آزادی و رهایی نوع بشر از قید بندگی و ستایش خداوند است. این مشخص میکند که بندگی فقط باید در مقابل خداوند باشد و هرگونه ارتباطات و پیام های فکری، فرهنگی، اقتصادی یا سیاسی که نوع بشر را مقید سازد، نفی می کند. اصل توحید همچنین هر حق حاکمیت و قیومیت به غیر از خداوند بر جامعه انسانی را نفی میکند. فقط وقتی که امور در جامعه توسط یک قدرت مافوق بشری به یک فرد یا شورایی از حکام، با قدرت متناسب با مسئولیت ها، در چارچوب قوانین اسلامی واگذار شود، میتوان انتظار داشت که جامعه از همه انحرافات و افراط و تفریط ها آزاد باشد.

بنابراین، کلیه مجموعه قوانین اخلاقی ساخت بشر که به غیر از قوانین الله باشد، یاوه و ناحقند. به همین دلیل، همه قوانین ساخت بشر، مخاط ارتباطات، رسانه های گروهی و مجامع علوم که مانع حاکمیت الله شوند باطل است. بدین ترتیب، مفهوم توحید اگر به آن عمل شود، راهنمای اساسی در تعیین مرزهای مشروعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی توسط یک سیستم ارتباطی معین فراهم می آورد. پس مفهوم تبلیغات نباید در جهت ایجاد جاودان کردن بت های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی باشد، و همچنین آنها اجازه ندارند که تشویق کننده هوس و جنون شخصیت باشند.

با توجه به اصل توحید و موضوع اخلاق، اساس دیگری در تبلیغ روشن میگردد، از بین بردن ساختمان های فکری که بر اساس دوتا پرستی (یا شرک)، نژادپرستی، قبیله گرایی یا برتری خانوادگی هستند. بر طبق این اصل، وظیفه نظام ارتباطات در جامعه اسلامی، شکستن بت ها، گسستن وابستگی به خارجیان، و به حرکت در آوردن امت یا جامعه به

سوی آینده است. یکی از مهمترین وظایف تبلیغ از بین بردن افسانه هاست. در جهان معاصر ما، این افسانه ها ممکن است شامل «قدرت»، «ترقی» و «مدرنیزه کردن» باشد. شخصیت‌هایی که نماینده اینها هستند، نباید مافوق بشر و مافوق آنچه که هستند، تعریف شوند. طبق این اصل، یکی از این دوتا پرستی یا شرک‌ها، عقیده به جدایی مذهب و سیاست است که عقیده‌ای است مادیگرانه.

اصل توحید همچنین مستلزم عدم وجود هرگونه مرکز اقتصادی، سیاسی، فکری یا مراکز دیگر، از جمله رسانه‌های گروهی که در آن قدرت بتواند متراکم شود می باشد. بنابراین، وقتی که جوابگوی اجتماعی برای فرد و نهادها وجود نداشته باشد، آزادی‌های بیان، اجتماع و وسایل ارتباط جمعی و ارتباطات معنی ندارد. جنگ بر علیه شخصیت و هوس هر نهاد اجتماعی که به آن متصل باشد جنگی است بر علیه سیستم ارتباطی که سعی در تبلیغ آن دارد.

مسئله دیگر که تحت چارچوب اخلاقی، توحید قرار دارد، مبارزه بر علیه پایه‌های مادی دوتا پرستی یا شرک است. از آنجا که یکی از مشخصات دوتا پرستی علاقه به برتری از طریق ثروت است، محتوای تبلیغ نباید بر ارزش ثروت تاکید داشته باشد.

اصل عقیدتی مسئولیت، هدایت و عمل

دومین اصل هدایت کننده مرزهای اخلاقی تبلیغ در اسلام، اصل عقیدتی امر به معروف و نهی از منکر است. در این اصل به طور ضمنی و آشکار، اعتقاد به مسئولیت فردی و اجتماعی، برای آماده ساختن نسل آینده جهت پذیرفتن احکام اسلامی و عمل کردن به آنها وجود دارد. مسلمانان مسئول هدایت کردن یکدیگرند. هر نسل مسئولیت دارد که نسل بعدی را هدایت کند. در این آیه از قرآن مجید این امر تشریح شده است. «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدین». ترجمه: «خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه

خدا دعوت کن و با بهترین طریق با آنها مناظره کند که البته خدا (عاقبت حال) کسی که از او گمراه شده و آنکه هدایت یافته بهتر میداند.»

در این آیه به مسئولیت‌های مسلمانان در هدایت کردن یکدیگر، مخصوصاً آن افراد و موسساتی که مسئولیت‌های رهبری و تبلیغ آرمان‌های اسلامی را به عهده دارند اشاره می‌کند. این شامل همه نهادهای ارتباطات جمعی از قبیل مطبوعات، رادیو، تلویزیون و سینما و همچنین تک تک افراد هر جامعه می‌باشد.

بنابراین، یک مفهوم مخصوص تئوری مسئولیت اجتماعی، پیرامون اصل عقیدتی اخلاقی «امر به معروف و نهی از منکر» ترسیم می‌شود. در جوامع اسلامی این مفهوم از طریق تاریخی یک بعد مخصوص به خود یافته است. اسلام به عنوان یک مذهب با قاعده و دربرگیرنده همه، یک مجموعه از عقاید و واقعیت‌های وابسته به هم است که کل محیط عمل و اندیشه، عقاید و رفتار، افکار، سخن و کردار انسان را شامل می‌شود. مخصوصاً در پرتو این حقیقت حائز اهمیت است که اسلام مانند بسیاری از مذاهب دیگر نیست که فقط عبارت از یک سری موضوعات وابسته به علوم الهی باشد، اسلام عبارت از مجموعه چارچوب‌های قانونی جامعه است که بر همه اعمال فرد در جامعه، و به طور کلی در جهان حکومت می‌کند.

به عنوان مثال، در سطح اجتماع و جمعی، این اصل عقیدتی از روی قاعده مسجد، در جوامع اسلامی به مورد اجرا در آمده است. از زمان پیامبر اکرم (ص) مسجد، به عنوان یک مجرای مهم و عصر ارتباطات اجتماعی و عمومی، همیشه محور حرکت‌های معنوی و فرهنگی بوده است. مسجد نه فقط نقش تهذیب نفس بلکه نقش کسب دانش و اطلاعات امور عمومی را انجام داده است. در مصر، ایران، اسپانیا و بسیاری از قسمت‌های آسیای مرکزی و سایر مناطق اسلامی، مساجد و دانشگاه‌های مهم در کنار یا داخل یکدیگر وجود داشته‌اند: در واقع، مساجد، مراکز آموزش عالی در سنت اسلامی بودند. امروز، در تعدادی از جوامع اسلامی، سیستم‌های «ارتباطات جمعی» به خوبی در داخل سیستم‌های کلاسیک و سنتی ارتباط اجتماعی مسجد، مخصوص نمازهای جمعه به هم پیوسته‌اند. نتیجه آن به

وجود آمدن یک سطح عالی از سازماندهی و بسیج است که جریان شرکت سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی را فوق العاده موثر می کند.

اینجاست که مفهوم شهادت در اسلام و مفهوم جهاد در صورتی می تواند درک شود که اصل عقیدتی امر به معروف و نهی از منکر، که به طور خلاصه بیان شد، به طرز صحیح ادراک شود. واژه اسلام از کلمه عربی «سلم» به معنی تسلیم و صلح یا تسلیم صلح آمیز در مقابل خواست الله است، بنابراین، مفهوم شهادت، مثل سایر مفاهیم اسلامی تماماً به مفهوم توحید یا وحدت مطلق خداوند و جهان مربوط است. در این معنی، بین مسئولیت اجتماعی «امر به معروف و نهی از منکر» و مفهوم جهاد به هیچ وجه استثنا نیست. بدین سان از یک دیدگاه اسلامی و چارچوب اخلاقی، شهادت و جهاد صرفاً می توانند بر حسب میانجیگری و وساطت تشریح شوند، آنها را باید در چارچوب اصلی علیت درک کرد و نه صرفاً به عنوان وساطت معنوی، با این مفهوم، بدون جهاد و تبلیغ در راه الله، شهادت وجود ندارد.

تبلیغ و مفهوم جامعه

سومین مفهوم اساسی در تعیین ماهیت و حقوق تبلیغ و اخلاق اجتماعی، مخصوصاً که به زندگی سیاسی فرد و جامعه اسلامی مربوط باشد، «امت» یا جامعه است. مفهوم امت بالاتر از مرزهای ملی و - حدود سیاسی است. جامعه اسلامی بالاتر از مفهوم سیستم حکومت متشکل از یک ملت است. جامعه اسلامی یک مفهوم مذهبی - اقتصادی است و فقط وقتی موجود است که توسط اسلام تغذیه شود و اسلام بر آن حکومت کند. مفهوم جامعه در اسلام تفاوت زیادی بین عمومی و خصوصی قائل نمی شود، بنابراین آنچه به طور کلی از جامعه انتظار می رود، به همان ترتیب از فرد عضو جامعه هم انتظار می رود. به همین ترتیب، امت باید نمونه و عالی ترین معیارهای رفتار و عمل را به وجود آورد و نقطه عطف برای دیگران باشد. امت باید از افراط ها، تفریط ها و اسراف ها اجتناب کند، ثابت قدم و دارای پشتکار باشد، بداند که چه چیزی را قبول و چه چیزی را رد کند. دارای اصول باشد و در عین حال با جنبه متغیر زندگی تطبیق پذیر باقی بماند.

در تحت مفهوم امت، نژاد به عنوان یک پایه حکومت پذیرفته نیست. ارزش ها پیرو تقوا هستند و سیستم اجتماعی اسلام بر اساس برابری، عدالت و مالکیت مردم قرار دارد. هیچ فرد یا طبقه ای از افراد وجود ندارند که بتوانند بر حکومت مسلط شوند یا آن را استثمار و فاسد کنند. ارتباطات بین فرهنگی و بین المللی (در اینجا تأکید بر روی ملیت است و نه بر روی حکومت متشکل از یک ملت) اجزاء ضروری امت اسلامی هستند. قرآن مجید می فرماید: «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکریمکم عندالله اتفکم» ترجمه:... «ما شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه های بسیار و قبائل مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید (نه اینکه از یکدیگر متنفر باشید). به درستی که گرامی ترین شما در نزد پروردگار پرهیزگارترین شماست».

در امت اسلامی، حاکمیت «دولت» به خداوند تعلق دارد، و نه به حاکم و نه حتی به خود مردم. حاکم یا رهبران فقط مجریان عاملی هستند که مردم آن ها را انتخاب می کنند، تا طبق قانون اسلام و مفهوم توحید به آنها خدمت کنم.

در حکومت اسلامی، لازم است که هر یک از اتباع بهترین پند و توصیه خود را مورد امور مشترک بدهد و باید حق این کار را داشته باشد. بنابراین، شیوه های شورایی در سیاست نه تنها مورد تصدیق قرار دارند بلکه وظیفه اخلاقی حاکم و مردم هستند. به علاوه، انسان، بر طبق اسلام دارای آزادی و اراده است، به طوری که با دخالت در پیاده کردن معیارهای جامعه و با به کار بردن خلاقانه آن معیارها مطابق با قرآن و سنت، و می تواند آینده بهتری را برای خودش و برای جامعه طرح ریزی و پایه گذاری کند.

در این چارچوب سیاسی، معنوی و اخلاقی است که تبلیغ باید نقش فراگیرنده ای در حفظ و نگهداری وحدت جامعه اسلامی ایفا کند. بنابراین، تبلیغ هم در سطح درون شخصی و هم در سطح اجتماعی برای انجام وظیفه امت، اساسی و حیاتی می شود، چون تبلیغ حامی و تقویت کننده رابطه یکپارچه و هماهنگ بین خداوند، فرد و جامعه است.

اصل تقوا

چهارمین و آخرین است که در این مقاله جهت تشریح چارچوب اخلاقی تبلیغ در جوامع اسلامی اجمالاً بیان می شود، مفهوم «تقوا» است، که ترجمه تقریبی آن پارسایی است. در جوامع اسلامی تقوا معمولاً در اشاره به ترس فردی از خداوند و توانایی شخص در حفظ خود در مقابل نیروهای غیر اخلاقی که ممکن است، محیط را احاطه کرده باشند، به کار می رود. معهداً، مفهوم تقوا ماورا این مفهوم عمومی پارسایی است. تقوا عبارت است از توانایی فردی، معنوی، اخلاقی و روانی جهت رسیدن به آن سطح عالی که شخص را تقریباً از تمایلات مادی دنیا مصون می سازد و فرد را به یک سطح بالای خودآگاهی پیامبرانه می رساند.

عقیده بر این است که انسان ها در طبیعت خود دارای یکسری عناصر الهی می باشند که این عناصر غیر از اجزای موجود در حیوانات، گیاهان و اشیای بیجان هستند. انسانها دارای عظمت درونی و شرافت هستند با شناخت این حقیقت که آزادی انتخاب یک شرط برای انجام وظیفه است، شخص (مرد یا زن) در چارچوب اخلاقی اسلامی مسئول انجام وظایف خود است. به طور خلاصه، تصدیق شده است که انسانها بعضی از اعمال خود را فقط برای به دست آوردن یک نفع یا دفع یک ضرر انجام می دهند. بنابراین، به عنوان یک فضیلت و به عنوان یک عامل مهم در چارچوب اخلاقی تبلیغ اسلامی، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی، تقوا باید جزء بنیادی و اساسی، اعمال یک فرد مسلمان باشد.

مثلاً، روزه، اصلی است که ملت های مختلف در دوران و مکان های مختلف به آن عمل کرده اند. در دوران جدید، روزه دو شکل افراطی و تفریطی یا تشریفاتی یا اعتصاب غذا یا رژیم گرفتن را پیدا کرده است. ولی روزه اسلامی در این معنا فرق می کند. روزه اسلامی اگر از تقوا ناشی نشود و به تقوا منجر نشود نمی توان آن را روزه تلقی کرد. قرآن مجید می فرماید: «یا ایها الذین آمنو کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون»

ترجمه: «ای اهل ایمان بر شما هم روزه داشتن فرض گردید چنانکه امم گذشته را فرض شد و این دستور برای آن است که پاک و پرهیزگار شوید».

در سطح رهبری امت و جامعه، این یک سطح بالا از تقوا است که باید بیش از همه بر آن ارزش گذاشته شود و بیش از همه به حساب آید. اگر دانش فنی، توانایی، مدیریت، دانش علمی، مهارت های ارتباطی و غیره با تقوا همراه نباشد، نمی تواند و نباید به عنوان تنها معیارهای ترقی در یک زمینه اسلامی وجود داشته باشند. در سنت اسلامی، رفتار سیاست و روزنامه نگاری با تقوا همراه است و آن هایی که دارای درجه ای از تقوا نیستند با بحران مشروعیت روبرو شده اند.

نتیجه گیری

در این مقاله کوشش جهت ارزیابی مفاهیم اسلامی دانش ما، در مورد مباحث علم ارتباطات، در رابطه با محیط های مختلف ارائه شده است. به منظور درک پدیده ارتباطات و اخلاق در متن اسلامی تعدادی مفاهیم مطرح و مورد بررسی قرار گرفته اند. نشان داده شد که متفکران و فلاسفه مسلمان در سراسر تاریخ نه تنها اهمیت تبلیغ و اخلاق را در تعیین چهره فرهنگی تمدن اسلامی شناخته و تصدیق کرده اند بلکه موازنه مساعد تمایلات دنیوی و آسمانی در اسلام را یک حقیقت درک شده دانسته اند. معهذا، در قرون گذشته و مخصوصاً در طی چهار دهه آخر آن، در نتیجه ورود قالب ملی گرایی دنیوی و مفاهیم جدید، و شیوه های تبلیغ و اخلاق که به همراه آن آمده اند، یک دوتا پرستی (یا شرک) و تناقض در کشورهای اسلامی به وجود آمده است. در نتیجه تضاد بین «فرهنگ رسمی» گروه حاکم، که اکنون در بسیاری از موارد نماینده و حامی و منتشر کننده نفوذ غربی هستند و «فرهنگ سنتی اسلامی» توده ها، که ریشه در قرن تجربه مذهبی - سیاسی، اجتماعی - اخلاقی دارد، یک بحران مشروعیت به وجود آورده است.

این ارتباطات و تضاد اخلاقی در ساخت و استفاده از وسایل ارتباطی موجود بیش از هر مورد، نمایان است. به نظر می‌رسد که اکثر شواهد بر این دلالت دارد که جوامع مسلمان به طور کلی و مثبت به اخلاق ارتباطی مدرن که از خارج وارد فرهنگ شان شده، پاسخ نداده اند. در دنیای اسلام سیستم های سیاسی و ارتباطی تحمیلی غرب، پایگاه مردمی به دست نیاورده است. برعکس چنین سیستم های سیاسی و ارتباطی به طور روزافزون استبدادی، دیکتاتوری و نظامی شده اند. بنابراین همانطور که قبلاً ذکر شد، امروزه در جوامع مسلمان دو شیوه و قالب رقابت کننده و متقابلاً انحصاری اخلاقی وجود دارند: فرهنگ سیاسی وارداتی طبقات حاکم، و فرهنگ سیاسی فطری توده های مسلمان.

نگاهی به حرکت های اصلاحی قبل از نوگرایی قرن های هجدهم و نوزدهم، که در قسمت بزرگی از جهان اسلام به سرعت جریان یافت، ممکن است درس هایی بدهد. این حرکت ها از قلب خود جهان اسلامی به وجود آمدند و در جهت اصلاح پلیدی های اجتماعی و بالابردن معیارهای اخلاقی جامعه قرار داشتند. این نهضت ها مسلمانان را به بیداری و آزاد کردن خود از سلطه اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی غرب و انجام اصلاحات داخلی ضروری که موجب بازسازی و تقویت اخلاقی می گردد فرا می خواند. اشتباه است اگر این نهضت ها اساساً ناشی از نفوذ غرب بر جهان مسلمانان تلقی شوند، همه این نهضت ها یا حرکت ها، بدون استثنا بر بازگشت به سنت و اخلاق اسلام تاکید داشتند. نهضت های اخیر در جهان اسلام صرفاً ادامه نهضت های قبل از نوگرایی هستند که سعی می کردند تناقضاتی را که نیروهای به وجود آمده در خارج ایجاد کرده بودند، برطرف کنند.

در اینجا، مسئله اصلی، مسئله اقتصاد نیست بلکه مسئله فرهنگ و اخلاق و تبلیغ است. در این زمینه است که نهضت های معاصر در سرزمین های اسلامی باید مطالعه و بررسی و شناخته شوند. بنابراین سوالی که مسلمانان باید به آنها پاسخ دهند این است که چگونه می توان به بهترین نحو تحولات بنیادی و تشکیلات نهادی به وجود آورد که به حفظ موازنه پر ارزش ارتباطات و اخلاق که سنتاً بخشی از تمدن اسلامی بوده است کمک کند

مقاله فوق، به هفتمین کنفرانس اندیشه اسلامی در بهمن ۱۳۶۷، تهران، ارائه شده است.

فصل یازدهم

ولایت و جامعه و نظام اسلامی

در جوامع مختلف و در تاریخ معاصر، بحران رهبری یکی از بحران های بزرگ عصر ما شده است. بحرانی که هم زائیده و هم علت بحران های دیگر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی است. در نتیجه، احترام و حرمت و مشروعیت رهبری در بسیاری از جوامع از بین رفته است. با تنزل عزت و مشروعیت و قدرت رهبری، مردم و افکار عمومی نه تنها احساس ناامنی و ناخرسندی می کنند بلکه وفاداری و حمایت آنها از حکومت ها کاهش می یابد و یک گونه بدبینی و حس عدم مشارکت در افراد ظاهر می شود. در چند دهه اخیر بحران رهبری بزرگترین مشکل ملی و کشوری ممالکی مثل امریکا، ژاپن، ایتالیا، انگلیس، آلمان و روسیه در دنیای صنعتی و ممالک مثل ترکیه، عراق، افغانستان، هند، پاکستان، نیجریه، کنگو، مصر، الجزایر، ونزوئلا، کلمبیا و مکزیک در دنیای نیمه صنعتی، و تعداد زیادی از کشورهای اروپای مرکزی و شرقی و آسیای مرکزی و شرقی بوده است. این بحران های رهبری به ابعاد گوناگون در واشینگتن، بغداد، تل آویو، بن، رم، توکیو، جاکارتا و مکزیکوسیتی به طور مراتب و مداوم در مطبوعات و رادیو و تلویزیون و رسانه های دنیا مطرح می شود و احتیاجی به ذکر و تکرار آنها در این ستون نیست.

ولی آنچه مردم باید به آن آگاهی کامل داشته باشند این است که در این چهار دهه فقط ایران بوده است که بدون استثنا نه فقط از این بحران رهبری مصون مانده بلکه مهمتر از اینکه توانسته با ابتکار و اصالت فکری و عملی فراوان، یک الگوی جدید رهبری و یک عملکرد عظیم اندیشه سیاسی را که در همه دنیا بی نظیر است برای اولین بار به همه

جهانیان ارائه کند. به عبارت دیگر همان طوری که در طول قرن ها اختراعات، اکتشافات و ابتکارات بزرگ علمی در رشته های مختلف در نقاط مختلف دنیا و به دست عده معدودی از افراد و اندیشمندان و دانشمندان صورت می گیرد، بزرگترین اختراع و اکتشاف و ابتکار رهبری در رشته اندیشه سیاسی و حکومت و نظام اجتماعی در قرن حاضر در ایران صورت گرفته است و این چیزی جز حاصل انقلاب اسلامی نمی تواند باشد. اگر یک تفاوت اصلی بین انقلاب اسلامی ایران و انقلابات دیگر این قرن وجود داشته باشد این تفاوت فاحش در نوع، کمیت و طبیعت رهبری است و اگر یک جریان نظام جمهوری اسلامی را به عنوان مهمترین، اصیل ترین، مبتکر ترین و مشروع ترین بعد این تحول عظیم بشماریم، این پدیده چیزی جز رهبری و جریان انتخاب و عملکرد آن نمی تواند باشد.

در نظام اسلامی ایران سه نهاد بیش از نهادهای دیگر اسلامی، اصیل، ابتکاری و در حقیقت حاصل انقلاب اسلامی بوده اند: (۱) ولایت فقیه و مقام رهبری، (۲) مجلس خبرگان و (۳) شورای نگهبان. این سه نهاد منحصراً در قانون اساسی ایران هستند و هیچ سند و قانون اساسی دیگری - چه در کشورهای اسلامی و غیر اسلامی - این اصول و چنین سازمان هایی را که پایه های حکومت را تشکیل دهد در بر ندارند. بیان و تحلیل این سه نهاد به طور اختصار در اینجا از جنبه تطبیقی این نهادها با نهادهای رهبری سایر نظام های متداول در دنیا است و نه به منظور تشریح و تبیین فقهی که بارها توسط صاحب نظران، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. در حقیقت پس از صدر اسلام، در تاریخ این اولین باری است که یک کشور اسلامی، حکومتی که نه شاهانه و نه طایفه ای و فئودال و نه نظامی و استبدادی و نه امپراتوری و جمهوری مانند غرب باشد بنا نهاده و با تکیه بر اصول و آیین اسلامی به پایه گذاری و استقرار نهادهای جدید جدید حکومتی سیاسی دست زده است.

در حکومت ها و نظام های غربی و شبیه به غرب، رهبری سیاسی و حکومت در نهادهای ریاست جمهوری، نخست وزیری، پارلمان و نمایندگان مجلس و احزاب سیاسی نهفته است. که با اکثریت آرا و تحت نفوذ افکار عمومی و سازمانها و شرکتهای بازرگانی و اقتصادی و فعالیت های سیاسی طبقات و گروه های مختلف انجام می گیرد. در این نظام ها، قانون بندی و نظارت و کارهای اجرایی در سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه است و

صلاحیت، توانایی و بلوغ سیاسی رهبر کاملاً با ارزش های متداول روز و معدل اخلاقی حاضر افراد و گروه های با نفوذ سر و کار دارد. در تمام کشور های امروز دنیا، نه عادل و پرهیزگار بودن رهبر، اعتقاد و ایمان و گرایش او به معنویات، شروط لازم در رهبری و انتخاب و انتصاب به مقامات مختلف حکومتی نیست. آنچه مهم است توانایی و قدرت افراد در دیوان سالاری و مردم سالاری و استفاده از منابع موجود مالی و انسانی در وصول به اهداف سیاسی و قضایی است که در برخی از آنها تحصیلات فنی و اختصاصی لازم است.

از طرف دیگر، در نظام های فردی، دیکتاتوری، نظامی و طایفه ای مشروعیت سیاسی از طریق زور و قدرت است و رهبری حکومت - چه به طریق سلطنتی و چه جمهوری - تحت لوای نهادهای ویژه رژیم که به ظاهر رنگ و رونق مردمی داشته باشد، عملی می شود.

در حکومت اسلامی، حکومت، خودکامه نیست بلکه اطاعت همه از خداوند واجب است. در حالی که در حکومت های غربی خواست اکثریت است که به قوانین حکمرانی می کند. حکومت اسلامی راهی برای تحقق بخشیدن به اهداف و مقاصد عالی است، و نه فقط مادیات و ظواهر دنیایی. عدالت اجتماعی اصل حکومت اسلامی است نه دستور احتمالی روز احزاب ها و دولت ها. حکومت اسلامی نه حکومت مبتنی بر قدرت طلبی و سیادت حزبی و نه حکومت مبتنی بر پادشاهی، امپراتوری، طایفه ای، فرقه ای، قومی، فامیلی و جمهوری است. حکومت اسلامی، حکومت قانون است و عدالت بنیان آن است: امانت و عدالت اجتماعی. بنابراین حکومت تنها بازگرداندن دارایی مردم و تقسیم ثروت نیست بلکه مربوط به همه مسائل مهم زندگی از رفتار روزانه گرفته تا دیوان سالاری نظام و حکومت است. قانون اساسی یک نظام اسلامی، شیوه های عملی و اجرای چنین حکومتی را تبیین می کند.

نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی ایران برقراری توازن و تعادل بین قانونمندی و نظارت از یک سو و قدرت مطلق را از جانب دیگر در یک چارچوب جدید با سایر نظام

ها و قوانین اسلامی موجود تفاوت فاحشی دارد، تنظیم می کند. با حفظ اصول جمهوریت و قوای سه گانه و با حمایت از آزادی های فردی و گروهی در چارچوب آیین و فقه اسلامی، قانون اساسی امروزی ایران الگوی رهبری و نظارت اسلامی حکومت را به سه نهاد ویژه ولایت فقیه، مجلس خبرگان و شورای نگهبان ارتقا می دهد.

مقام رهبری ولایت فقیه و مجلس خبرگان در حقیقت دو طرف یک سکه هستند، سکه ای که مشروعیت می دهد و رابطه آن را به امت اسلامی و مردم برقرار می کند. به این ترتیب جریان نظارت و مسئولیت در رابطه با قدرت سیاسی و حکومتی در مقایسه با نظام های سیاسی غربی و شرقی شکل کاملاً جدید و پیچیده ای به خود می گیرد، هدف اصلی محقق شدن شروط حکومت اسلامی است و نه توافق و رقابت بین نهادهای مختلف عالیه. نظارت بر قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی به یک ردیف بالاتری رسیده است که نه تنها با قوای سه گانه بلکه با نهادهای ویژه ولایت فقیه، مجلس خبرگان و شورای نگهبان مربوط است.

صفات و برجستگی و اصالت این نهادها در قانون اساسی عبارتند از: (۱) اسلامی بودن، اولویت شریعت و قرآن، (۲) ویژگی معنوی و علمی آنها مثل تقوا، پرهیزگاری و اجتهاد، (۳) مشروعیت سیاسی، (۴) مدیریت و رهبری و راهنمایی کشوری، (۵) مردمی و (به اصطلاح یونانی ها) دموکراتیک بودن جریان، (۶) مسئولیت و نظارت در قدرت و پاسخگویی در مقابل مقامات و منابع بالاتر، (۷) حقوقی و قانونی بودن، و (۸) تاکید بر نهاد و سازمان و دوری از فردگرایی.

رهبری در چارچوب نظام اسلامی یعنی نماینده امام زمان (عج) و آن تعددپذیر نیست و احتیاج به مجلس مثل خبرگان دارد. نمایندگان این مجلس طبق قانون اساسی با داشتن رأی مردم و صلاحیت لازمه در مورد رهبری اظهار نظر می کنند و به این ترتیب مردم به وسیله خبرگان در مورد رهبری تمایل خود را نشان می دهند. در نظام های غربی و شرقی چنین مجلسی وجود ندارد زیرا چنین مقامی با چنین شرایط و صلاحیت مطرح نیست. رأی مردم در انتخابات مجلس خبرگان که در پیش است شرط در مشروعیت خبره است و نظر خبره ای که رأی مردم را دارد حجت است. رهبر از خبرگان کسب ولایت نمی کند اما

از امام زمان (عج) کسب به ولایت می‌کند. به این دلیل است که در مردم سالاری اسلامی اشتها به دیانت، وثوق شایستگی اخلاقی، اجتهاد در حد استنباط بعضی مسائل فقهی و توان تشخیص ولی فقیه واجد شرایط رهبری، بینش سیاسی و اجتماعی و اعتقاد به نظام جمهوری اسلامی از جمله شرایط لازم برای خبرگان منتخب مردم است.

در بین انتخابات مملکتی، انتخابات مجلس خبرگان و شرکت در آن در مقام بالاتری قرار دارد. گفتگو در حوزه مبانی حکومت اسلامی امروز یکی از ضروریات است. زیرا اگر این بحث‌های بنیادین و اطلاعات لازم در سطح مردمی رشد و نمو نکند، پرسش‌های فراوان در اذهان جامعه به وجود می‌آید و هیچگاه در بستری سالم مطرح نخواهد شد. مردم از همه طبقات مختلف و نسبت به توانایی خود باید از ویژگی‌های حکومت اسلامی به درستی باخبر باشند و با درک صحیح از امکانات آن نه تنها تمایز نظام خود را از سایر حکومت‌ها در دنیا تشخیص دهند بلکه با اتکا و اعتماد به نفس و خشنودی و دل‌بستگی فراوان و ایمان، خود را در این طریق بسیج کنند و از این اندیشه‌های نوین که انقلاب اسلامی نصیب آنها کرده است بهره‌برداری کنند و حداکثر استفاده را بنمایند.

مقدمه و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران توجه خاصی به منشور امت و سیاست خارجی کرده است که باید مورد نظر مسئولان و افکار عمومی قرار گیرد: «حکومت از دیدگاه اسلام برخاسته از موضوع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید... قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلابی ایران که حرکتی برای پیروزی تمام مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند و به ویژه در گسترش روابط بین‌المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل حکومت واحد جهانی را هموار کند (ان‌هذا امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون)».

اصل یازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تأکید می‌کند که «همه مسلمانان یک امت اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد». اصل ۱۵۲ قانون اساسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را در حفظ حقوق امت اسلامی به طور دقیق و واضح بیان می‌کند: «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر اساس نفی هرگونه سلطه جویی و سلطه پذیری، حفظ استقلال همه جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت های سلطه گر و روابط صلح آمیز متقابل با دول غیر محارب استوار است».

دهه قبل هنگامیکه در دانشگاه‌های الجزیره، قاهره، الازهر، و استانبول سخنرانی می‌کردم، یک نظرسنجی از دانشجویان و استادان علوم جامعه شناسی، سیاسی و ارتباطات این کشور نشان داد که اکثر قریب به اتفاق آن‌ها (جز کسانی که در گروه های اسلامی شرکت داشتند) گرچه از مفاهیم و واژه های جوامع غربی اطلاع و درک کافی داشتند ولی در مورد اینکه جامعه اسلامی (امت اسلامی) چه ابعادی را شامل بوده و از جنبه تئوری و عملی در طول تاریخ چه نقشی را بازی کرده است اظهار بی اطلاعی کردند. در سال ۱۹۹۰ در آستانه فروپاشی شوروی و یوگوسلاوی، در یک سمینار بین المللی در موضوع «جامعه مدنی و جامعه اطلاعاتی» از کارشناسان ۲۳ کشور در لوبلیانا در جمهوری اسلامی تشکیل شده بود، شرکت کنندگان ممالک اروپایی و آمریکایی نه تنها از شنیدن گزارشی در مورد «جامعه مدنی، جامعه اطلاعاتی، و جامعه اسلامی: یک مطالعه تطبیقی» اظهار شگفتی کردند که عده قابل توجهی از این استادان جامعه‌شناسی و ارتباطات قبل از این که اسلام از آغاز ظهور، حکومت و دولت و جامعه مدنی ویژه ای را تشکیل داده و دین را از سیاست و سیاست را از اخلاق جدا نکرده است اظهار بی اطلاعی کردند. عدم آگاهی و درک این عده از دانشگاهی های غرب از اسلام در این جلسه به قدری خجالت آور بود که یکی از سردبیران فصلنامه علمی رسانه، فرهنگ، و جامعه که به انگلیسی در لندن چاپ می شود در این نشست حضور داشت تصمیم گرفت برای اولین بار یک شماره این نشریه را (سال

۱۵، شماره یک، ژانویه ۱۹۹۳) به شناسایی و معرفی جامعه و ارتباطات در اسلام اختصاص دهد و از من تقاضا کرد که مسئولیت این امر را به عهده بگیرم.

هدف از ذکر این دو مثال یادآوری این موضوع است که برای سال‌ها زبان تعداد قابل توجهی از روشنفکران ممالک اسلامی در دوران معاصر، زبان فرهنگ غرب شده و لغت‌نامه غرب منبع و سرآغاز سخن و معارفشان شده است. استخراج و واردات واژه‌ها و مفاهیم غربی تاریخ طولانی و استراتژی و نقشه ویژه خود را دارد و به اواخر قرن نوزدهم برمی‌گردد ولی جزر و مد و ترویج و معمولی کردن آنها به عنوان دستور روز و سخن مورد بحث با وضع بین‌المللی و جریانات ناشی از تحولات داخلی مملکتی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. در دو دهه اخیر مفاهیمی مانند «جامعه آزاد»، «جامعه مدنی»، «جامعه کثرت‌گرا»، «جامعه اطلاعاتی»، و واژه‌های کم‌رنگ و عامیانه‌ای مانند «دهکده جهانی» نه تنها آزادانه و با بی‌پروایی و انتقاد به جامعه مسلمانان از جمله ایران معرفی و توصیف شده، بلکه مروجان این واژه‌ها و افکار همیشه این سوال را به زبان آورده‌اند که جوامع اسلامی در مقابله با این گونه‌الگوها چه اندوخته و چه توانی دارند؟ ترجمه و برگرداندن این مفاهیم به زبان‌های عربی و فارسی و اردو (زبان‌های بومی مسلمانان) نه تنها ناقص و گمراه‌کننده است بلکه هر یک از این مفاهیم معنای عمیق‌تر از نظر ظاهر داشته و با معارف و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و روانشناسی و دانش‌شناسی غرب رابطه مستقیم دارد.

معرفی و ترویج این مفاهیم و واژه‌ها به صورت یک پدیده عین‌الیقین به خصوص از طریق رسانه‌ها و سخنرانی‌ها، بسیاری از دست‌اندرکاران جوامع اسلامی را در حالت دفاعی قرار داده و باعث ترغیب دانشجویان و نسل جوان به این مفاهیم شده است. این گستاخی خود یکی از روش‌های سلطه‌جویانه فرهنگی و زبانی غرب و عاملان و مروجان آن بوده و در سال‌های اخیر شدت بیشتری پیدا کرده است. جریان و گردش این مفاهیم و واژه‌ها بین غرب و دنیای اسلام در یک قرن اخیر یک طرفه بوده و همیشه جوامع اسلامی در سمت دریافت و واردات این الگوها و اروپا و آمریکا در محور و قطب صادرات آن قرار گرفته‌اند. دنیای غرب به مفاهیم و واژه‌های اجتماعی شرق به خصوص اسلام بی‌اعتنا

بوده است. در مقابله با این هجوم فرهنگی و سلطه جویانه، جوامع اسلامی باید مفاهیم و واژه های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی اسلامی را توصیف و تحلیل و ترویج دهند و در استعمال و صحبت و بحث و درک و شناسایی غرب تصمیم واژه ها و مفاهیم آنها نشوند.

در تفکر و تاریخ غرب، هیچ معادلی را نمی توان برای جامعه اسلامی یا امت یافت. امت دارای مفهوم جهانی است و موضوع محدودیت های منطقه ای، زبانی، نژادی، و ملی نیست، بنابراین الگوی جامعه اسلامی صرفاً بر اساس مبنای اقتصادی-سیاسی یا اطلاعاتی-ارتباطی نیست. امت، جامعه و دولتی جهانی است که اعضای آن شامل گسترده ترین گونه های ممکن از ملیت ها و گروه های نژادی هستند اما تعهد آنان به اسلام به عنوان یک ایمان و ایدئولوژی آنان را در یک نظام اجتماعی خاص گرد هم می آورد. بنابراین جامعه اسلامی در مفهوم «امت» نهفته شده است و امت تنها جامعه اسلامی است. جامعه اسلامی بدون امت امکان ندارد.

امت یا جامعه اسلامی یک واژه بسیار عمیق و وسیع است. «جامعه مدنی»، «جامعه اطلاعاتی»، «جامعه پلورالیسم یا کثرت گرا»، «جامعه سوسیالیستی» و غیره همه در طول تاریخ نواقص و کجروی ها و کوتاهی های خود را ثابت کردند. مدنیت، علم، اطلاعات، آزادی افکار، کثرت گرایی عقاید، همه در حدود ویژه خود در مفهوم امت گنجانده و جمع شده اند. امت یعنی جامعه شناسی اسلامی وسیع و سرچشمه و تئوری آن در قرآن و سنت و معرفت اسلامی نهفته است. لغت مشابه برای امت در فرهنگ غرب وجود ندارد. برای علاقمندان و دانشجویان فرهنگی و غرب، من اغلب اصطلاح «امتیسم» را به کار برده ام و برای درک آن باید به معنی و سرحادات مفهوم امت مراجعه کرد. در گفتگو و بحث جامعه در ممالک اسلامی سوال اصلی باید این باشد که تا چه حد مفاهیم و واژه ها و الگوهای متداول غرب با مفاهیم جامعه اسلامی یا امت متفاوت یا نزدیک هستند، و نه برعکس. مفهوم و معنای امت اسلامی باید راهنمای سیاست داخلی و خارجی ما باشد و وظیفه ما است که الگوی امت اسلامی را در کنفرانس ها، نشست ها و تصمیم گیری های بین الملل

تبلیغ کنیم و رواج دهیم. ردیف گذاری جامعه شناسان در مورد جوامع بدوی و جوامع تمدنی و جوامع مدرن نمی‌تواند معنی و ابعاد امت اسلامی را بیان کند.

در جامعه اسلامی و امت، همانطور که میدانیم، حاکمیت مخصوص خداست و نه دولت، فرمانروا یا مردم. بنابراین مفهوم امت مترادف با «مردم» یا «دولت» نیست که از واژه های روابط بین المللی مدرن بوده و تحت تاثیر شبکه های ارتباطی، جریان های اطلاعاتی، جغرافیا، زبان و تاریخ یا ترکیبی از تمام این‌ها هستند. این مفهوم امت بود که حاکمیت اسلامی را از زمان پیغمبر (ص) برای قرن ها هدایت و آن را به عنوان قدرتی جهانی مطرح کرد. مرز چنین جامعه ای را اعتقادات و ارزشهای اسلامی تعیین می کند و نه محدودیت های جغرافیایی، سیاسی و اداری. این الگو اعم از موضوع ملیت است ولی مفهوم ملی گرایی و امپریالیسم را نفی می‌کند.

اختلافات و تضادها در این الگو پذیرفته میشود ولی تأکید بر وحدت است. اسلام بدون شک برخلاف مدعای پلورالیسم یا کثرت گرایی، حقیقت (مطلق) است. از این رو الگوی جامعه اسلامی یا امت در جهت عکس نظام حاکمیت ملی است که وجه مشخصه نظام فعلی سیاسی جهانی است. این مطالب شامل سرزمین های اسلامی که تحت عناوین سیاسی گوناگون تجزیه گردیده و قادر به تأسیس منابع اقتصادی، فرهنگی، طبیعی و انسانی خود تحت یک دولت متحد اسلامی نیستند، نیز می‌شود. در غرب و در بین عامه این کج فهمی وجود دارد که اسلام صرفاً یک مذهب است. در اسلام تقسیم بندی دین به مقدس و نامقدس، مذهبی و دنیوی، روحانی و غیر روحانی وجود ندارد. در الگوی امت و جامعه اسلامی جدایی سیاست از اخلاق و سیاست از اقتصاد همگی غیر طبیعی قلمداد می شوند. اسلام یک نظام کلی زندگی است و بدین ترتیب امت اسلامی دارای دستورالعمل‌هایی برای هدایت فعالیت انسانی است. تنها بخش کوچکی از قوانین اسلامی به آداب مذهبی و اخلاقیات شخصی می‌پردازد و بخش بزرگ آن به نظم اجتماعی مربوط می‌شود.

برعکس غرب که مذهب را امری خصوصی و شخصی برای افراد تلقی می‌کند، در اسلام مذهب امری عمومی است اما حاکمیت سیاسی و ارتباطی در لیبرالیسم متعلق به

حاکمیت افراد است. در جامعه اسلامی، حاکمیت در گرو حاکمیت اصول اسلامی است. همین‌طور واژه «بنیادگرایی» یا «بنیادگرا» که اغلب در رسانه‌های غربی از آن استفاده می‌شود، در دایره لغات فرهنگ اسلامی وجود ندارد. چون در اسلام بر عکس مسیحیت، جدایی تاریخی بین مذهب و دولت نبوده و به تبع آن «بنیادگرایی» یا «رفرم» وجود نداشته است، و اگر تلاش‌هایی توسط تجددگرایان متأخر برای این منظور صورت پذیرفته، هرگز موفق نبوده است بنابراین، اخلاقیات اجتماعی اسلامی نه تنها یک شخص را به نحو اکمل راهنمایی می‌کند بلکه هدایت افراد به مفهوم عام را نیز به عهده می‌گیرد. به طور خلاصه، درحالی‌که اخلاقیات مدرن در غرب عموماً جوهری اجتماعی دارد، این اخلاقیات در جوامع اسلامی دارای قدرت اجتماعی و نیز مذهبی است. دقیقاً در همین جاست که الگوی جوامع غربی و الگوی جامعه اسلامی یا امت از نظر فلسفی و استراتژی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و این مقابل دارای زمینه‌های فرهنگی و پیامدهای اطلاعاتی - فرهنگی است.

واژه «بنیادگرایی اسلامی» با مفهومی ناخوشایند در محافل و سخنرانی‌های علمی غرب به موازات حرکت‌هایی نظیر اصولگرایی در زمان حاکمیت مسیحیت در بریتانیا و آمریکا، مورد استفاده قرار می‌گیرد. این واژه‌ها سیاسی، ارزشی، تبلیغاتی، غیر تحلیلی و یا حتی ضد تحلیلی است و نشانگر نوعی اندیشه «ارتباطی» رسانه‌های فراگیر و سخنگویان روشنفکر آنان است.

جامعه در مفهوم اسلامی خود مبتنی بر قانون الهی است و بنیان نظم جهانی را در عصر توحید جستجو می‌کند. زندگی از نظر اسلام یک مجموعه به هم پیوسته است که تمامی اجزای تشکیل دهنده سیاسی، اقتصادی، مذهبی و فرهنگی آن، جزئی از همین مجموعه محسوب می‌شوند. جامعه تحت حاکمیت قانون است. قانون الهی. البته این قانون است که بر جامعه مقدم و مشرف است و آن را کنترل می‌کند، و نه برعکس. عدالت اجتماعی و نظم اقتصادی قلب الگوی جامعه اسلامی یا امت است و به همین ترتیب، مفاهیم جهانی شدن و همبستگی از اهمیت برخوردار است. امروز آنچه که به عنوان مبحث جهانی شدن مطرح می‌شود، یک نوع «همبستگی پیچیده» است یعنی یک روند «شبکه سازی» که ارتباط با

یکدیگر را به حوزه های اقتصادی، مالی، و تکنولوژی می کشاند بدون آنکه یک چارچوب فرهنگی معنی دار را که مشخصه جامعه است ایجاد کند.

اگر در سیر تغییر و تحولاتی که پیروزی انقلاب اسلامی را به دنبال داشته دقت کنیم، اذعان خواهیم کرد که این اندیشه ولایت فقیه بود که باعث پیروزی انقلاب اسلامی گردید. بنابراین، ولایت فقیه به دست مردم یا انقلاب اسلامی به وجود نیامد، بلکه بر عکس ولایت فقیه، انقلاب اسلامی را به وجود آورد. تا چند سال پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، واژه «امام» به یک فقیه نسبت داده می شد، اما زمانی که مردم تصمیم گرفتند حکومت طاغوت را سرنگون کنند، «آیت الله خمینی» را با لفظ «امام» صدا کردند. اطلاق این واژه به حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف)، به معنای پذیرش اندیشه ولایت فقیه از سوی مردم بود.

مشروعیت در نظام ولایت فقیه از جانب خداوند است. به این معنی که حاکمیت ولی فقیه، مورد تأیید خداوند است. این مشروعیت الهی از ناحیه ولی فقیه، در تمام ارکان حکومت و جامعه اسلامی جاری می شود. پیشرو بودن نظریه ولایت فقیه از آن جهت است که ویژگی ها و شاخص های بسیاری برای رهبری جامعه مشخص می سازد. از منظر اسلامی، اداره امور دولتی نمی تواند از اصول اخلاقی منفک باشد. از عدالت و سلامت اخلاقی گرفته تا تدبیر سیاسی، همه و همه ویژگی هایی است که باعث می شود جامعه تحت این نوع رهبری در مسیر تعالی خویش گام بردارد.

فصل دوازدهم

علوم اجتماعی و نتیجه گیری

یکی از تأثیرات بزرگ انقلاب اسلامی ایران در بیست سال گذشته تحولات فکری در روش علوم اجتماعی و احیای اندیشه اسلامی در سطح جهانی و به ویژه در دانشگاهها و مدارس و حوزه های علمی کشور های مختلف و سازمان های تحقیقاتی بین المللی بوده است. شکست روش های علوم اجتماعی در شناسایی و درک این جنبش عظیم انقلابی و تحرک بی نظیر در توسعه و ارتقای علوم اسلامی در دو دهه گذشته دو روی یک سکه را تشکیل می دهند که جوهر آن چیزی جز نشانه یک رنسانس اسلامی نمی تواند باشد.

بررسی و تجدید نظر و تامل در روشها و الگوهای مطالعاتی و تحقیقاتی جامعه شناسی، علوم سیاسی، مردم شناسی، و اقتصاد از موقعی آغاز شد که دانشمندان و کارشناسان غرب و پیروان بی چون و چرای آنها نه تنها از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران شگفت زده شدند، بلکه در وصول به اهداف خود در پیش بینی و سنجش جنبش های اسلامی و وقایع بین المللی سال های بعد از انقلاب به کلی عاجز ماندند.

انقلاب اسلامی ایران در نیم قرن اخیر بزرگترین آسیب و شکست را به علوم اجتماعی و روش های متداول آن در دنیا وارد کرده است و این خود شرمساری علمی بزرگی برای کارشناسان اصلی جامعه شناسی، علوم سیاسی، مردم شناسی، اقتصاد و علوم ارتباطات به بار آورده است.

رشته های مختلف علوم اجتماعی، در قرن اخیر با معرفت شناسی و الگوها و روشهای متداول در غرب رشد کرده است و در نیم قرن بعد از جنگ جهانی دوم بر دو پایه اثبات

گرایی (پوزیتیویسم) و انتقاد گرایی استوار بوده و هر دو مکتب به خردگرایی و عقلانیت خود مباحثات ورزیده اند. جامعه شناسی اینگونه معرفت شناسی ها به جامعه شناسی کارکردگرایی (فانکشنالیسم) و جامعه شناسی تحلیلی مادی (ماتریالیسم) خلاصه شده است. روش های دیگر در علوم اجتماعی که در اینجا فرصت صحبت از آنها نیست، کمابیش پیوند هایی از این دو شاخه هستند. در سال های بعد از جنگ دوم و جنگ سرد، اندیشمندان علوم اجتماعی غرب چه در اردوگاه لیبرالیسم و سرمایه داری و چه در جبهه مارکسیسم و سوسیالیسم، فرضیه ها و تئوری های مسائل اجتماعی را با این روش ها مورد بررسی قرار داده اند. در حالی که رادیکال ها و «دست چپی ها» علوم اجتماعی به مسائل زیرساخت جامعه علاقه داشته اند، لیبرالها و «میانه روها» و «دست راستی ها» به کارکردگرایی افراد و گروه ها و سازمان ها تحت شرایط مختلف سیاسی و اقتصادی و روانی توجه کردند ولی همه این مکاتب متداول پژوهشی علوم اجتماعی کم و بیش تحت الگوی نوگرایی یا مدرنیته کار می کردند. آنها با آمار و شاخص هایی که فقط از دیدگاه نوگرایی قابل رویت بود، به مطالعه می پرداختند.

یکی از بزرگترین اشتباهات علوم اجتماعی این بود که مسئله دین و مذهب را از پدیده شناسی اجتماعی جدا کردند و بزرگتر از همه اینکه اسلام شناسی را در ردیف سایر ادیان قرار دادند. در غرب جامعه شناسان به دنبال گروه نخبه قدرتمند در سازمان های دولتی و ملی مدرنیته بودند و نخبگان فکری را فقط در دانشگاه ها و بین نویسندگان و اصحاب سیاسی جستجو می کردند. این گونه طبقه بندی با واقعیت های کشورهای اسلامی مثل ایران اصلاً تطابق ندارد. مردم شناسان و روانشناسان غرب در مطالعه جوامع اسلامی فقط به شعار دینی تکیه داشتند و نه به باطن معنوی و تاریخی آنها. در تاریخ صد و پنجاه ساله ایران بزرگترین چالش در مبارزه با نظام های مورد حمایت خارجی از طریق روشنفکران و نخبگان اسلامی و روحانیون بوده است و از قضیه مبارزه با قرارداد تنباکو در اواخر قرن نوزدهم تا انقلاب اسلامی، موفقیت و مشروعیت و بسیج سیاسی و اجتماعی از نخبگان و روشنفکران روحانی و اسلامی سرچشمه گرفته شده است. نادیده گرفتن این امر نه تنها غیر علمی است بلکه با مفهوم جامعه شناسی مغایرت دارد.

علوم اجتماعی معاصر که جامعه شناسی بالطبع جزوی از آن است و امروزه در دانشگاه ها و مدارس تدریس می شود، از جنبه شناخت و درک جوامع اسلامی دو مشکل بزرگ دارد. یکی اینکه جامعه شناسی سیاسی و اقتصادی و روانی اسلام بر مبنای امت اسلامی و معنی آن در موازات سایر مکاتب در علوم اجتماعی گنجانیده و تلفیق نشده است و دیگر اینکه علوم اجتماعی و من جمله جامعه شناسی به مدت یک قرن است که کوشش می کند خود را به علوم طبیعی و فیزیکی همسان بدانند و اگر جامعه شناسی چیزی به ما آموخته است این است که چنین طبقه بندی ای غیر ممکن است و علوم اجتماعی را در سنجش و اعتبار نمی توان با علوم طبیعی مانند فیزیک و شیمی و با علوم ریاضی مقایسه کرد. درک و سنجش رفتار انسانی بسیار پیچیده تر از آن است که ما فکر میکنیم.

در امریکا و اروپا پس از دو دهه کتاب مستقلی که الگوها و روش های تحقیقی و برآوردهای کارشناسان ایران و اسلام قبل از انقلاب را مورد بررسی قرار دهد، وجود ندارد، زیرا آثار منتشر شده در غرب پس از انقلاب همه در جهت ترمیم اشتباهات گذشته و تحلیل و قضاوت از نظام اسلامی ایران بوده است. استراتژی علوم اجتماعی غرب در بیست سال گذشته یک استراتژی تهاجمی است و هدف اصلی آن در وهله اول این است که منابع غربی به صورت تنها منابع اصلی تحلیل وقایع و تحولات دنیای اسلام و ایران باقی بماند و در وهله دوم دستور علمی و پژوهشی روز بر اساس خواسته ها و الگوهای علوم اجتماعی غرب ارزیابی شود.

ولی آنچه برای نظام جمهوری اسلامی، پژوهشگران، متفکران، مبتکران و دانشجویان لازم است، یک مطالعه دقیق و انتقادی از آثار اندیشمندان و کارشناس علوم اجتماعی غرب در مورد ایران در سالهای قبل از انقلاب و مقایسه الگوها و مفاهیم و فرضیه های آنها در سالهای اخیر است. علوم اجتماعی در ایران بسیار غربی، یک بعدی، ترجمه ای و توصیفی بوده است و نه انتقادی و تحلیلی.

انقلاب اسلامی ایران فرصتی بود که غرب در الگوها و روشهای علوم اجتماعی خود تجدید نظر کند. نظام علمی و فرهنگی ایران باید از توانایی و ضعف علوم اجتماعی آگاهی

داشته باشد و در تقویت جامعه شناسی و فقه سیاسی و اقتصادی و ارتباط های اسلامی کوشش کند.

امام خمینی (ره) در تاریخ

قرن بیستم قرن امام بود. او تقریباً همه آن را مشاهده کرد. قرن بیستم قرن انقلاب ها بود، انقلاب روسیه، انقلاب چین، انقلاب کوبا و ده ها انقلاب و دگرگونی های بزرگ و کوچک دیگر، ولی فقط در ایران بود که دو انقلاب در یک قرن چهره و ماهیت این سرزمین اسلامی را به کلی عوض کرد. انقلاب مشروطه که علیه استبداد بود ولی نوگرایی و ظواهر غربی را همراه آورد و انقلاب اسلامی که علیه طاغوت و استکبار جهانی بود و سعی کرد از این گرایش ها و الگوها جلوگیری کند و ماهیت و هویت اسلامی را به ایران بازگرداند.

انقلاب تنها قیام توده های مردم و آن علیه نظام حاکم نیست زیرا چنین قیامی بدون رهبری به انقلاب پیروزمندانه ای منجر نمی شود از ویژگی های انقلاب اسلامی ایران می توان از ماهیت و هویت اسلامی خود انقلاب، ایمان قوی به هدف، و اتکای خالصانه به مردم و شجاعت شخص امام خمینی (ره) نام برد. در دروس علوم سیاسی و جامعه شناسی و تاریخ جایگاه رهبران سیاسی و مذهبی و نظامی و انقلابی چون مارتین لوتر در مسیحیت، روبسپیر در انقلاب فرانسه، لنین در انقلاب روسیه، گاندی در استقلال هند، و مائو در انقلاب چین همیشه مورد بررسی قرار گرفته است و شرایط ملی و بین المللی و عقاید زمان در تبیین نقش تاریخی این شخصیت ها مورد توجه دانشمندان و پژوهشگران واقع شده است. به عقیده من در شناسایی شخصیت تاریخی امام باید درس ویژه ای ارائه داد زیرا این چنین رهبری چند بعدی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران و جایگاه او در تاریخ وجود ندارد و زندگی قریب به یک قرن امام و تحولات جهانی فراتر از آن است که بتوان ایشان را در ردیف دیگران تحلیل کرد.

در مقایسه با رهبران انقلابی قرون گذشته، ابعاد رهبری امام خمینی (ره) متعدد و چند بعدی است. او تنها رهبر معنوی و دینی یک انقلاب عظیم در هزاره اخیر بود و این در تاریخ بشریت بی سابقه است. امام تنها رهبر انقلاب و قیامی است که صفات علمی، دینی،

سیاسی، فلسفی و استراتژیک را در یک شخص ملاحظه می کنید و رهبران جنبش های بزرگ دنیا پس از رسولان و انبیا و امامان، فقط در رأس انقلاب علمی یا هنری یا نظامی یا سیاسی یا اقتصادی یا سکولار بودند و یا فقط مذهبی بودند. امام خمینی (ره) رهبر دینی و سیاسی و فقهی که در مقابل مسائل اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و نظامی و تکنولوژی بی طرف باشد، نبود. گرایش مردم و امت اسلامی و توده های مسلمان در سراسر دنیا به امام، قلبی، عاطفی، الهی و مکتبی بود. رابطه مردم با امام، تمام معادلات سیاسی و جامعه شناسی روابط رهبر و پیش کسوتان را با عامه مردم که در تاریخ سراغ داریم وسعت و عمق دیگری داده بود. ایشان با انقلاب خویش اسلام را از انحطاط و انزوایی که به آن تحمیل شده بود، بیرون آورد و از حاشیه به متن زندگی مسلمانان بازگردانید.

در تاریخ تمدن سیاسی اسلام از دوره ابومسلم خراسانی گرفته تا دوره خواجه نصیرالدین طوسی، از شیخ صفوی گرفته تا میرزای شیرازی، از جمال الدین اسدآبادی تا مدرس و از نایینی گرفته تا کاشانی، آثار و مبارزات و افکار و فعالیت آنها اگرچه بزرگ و موثر و ملی بود و هیچگاه به عظمت و عمق و تحولاتی که انقلاب اسلامی را به رهبری امام خمینی (ره) به پیروزی رساند، نبود.

مفهوم امام به عنوان پیشوای سیاسی، دینی، فقهی، اجتماعی و اقتصادی مسلمانان بار دیگر برای اولین بار در هزاره اخیر در سطح بین المللی صورت عملی به خود گرفت و برای نخستین بار پس از یک دوره فترت طولانی، امت اسلامی، حکومت اسلامی به دست آورد. سایر رهبران و علمای اسلامی در تاریخ معاصر مانند مودودی در پاکستان و عبده و قطب در مصر در بیداری مسلمانان موثر بودند ولی هیچکدام نتوانستند قدرت سیاسی را به دست گیرند و حکومت اسلامی را در سرزمین های خود مستقر سازند.

امام خمینی (ره) به این هدف مقدس رسید و بالاتر از همه تنها رهبر اسلامی است که علیه بزرگترین استکبار و طاغوت ملی و بین المللی به پا خاست و پیروز شد. فقیه اسلامی تحت لوای ولایت و نه سلطنت و خلافت قدرت حکومت یک سرزمین وسیع اسلامی را به دست گرفت. امام نه تنها نظریه های مربوط به حکومت اسلامی را تکمیل بلکه آن را در

عمل پیاده کرد. این فقیه و رهبر اسلامی به سنت پیامبران و امامان، به عنوان یک سردار بزرگ و فرمانده قوای نظامی و با همت و فداکاری و جانبازی امت خود در مقابل جنگ تحمیلی طولانی استکبار، شجاعانه مقاومت کرد و از مرزهای میهن اسلامی با موفقیت حراست کرد.

استکبار جهانی به رهبری امریکا علیه شخص او و علیه انقلاب اسلامی، تبلیغات وسیع به راه انداخت ولی امام خمینی (ره) با همه این حملات و شخصیت کشی ها و تحریف ها مبارزه کرد و به عقیده من هیچ صدایی در قرن بیستم مثل صدای امام جهان را به لرزه در نیاورده است. رسانه ها و سازمان هایی که سخنگوی ابرقدرت ها بودند نتوانستند تحسین خود را از این رهبر عظیم الشان اسلامی پنهان کنند. تایمز لندن نوشت: «خمینی مردی بود که توده ها را با کلام خود مسحور کرد. وی به زبان مردم عادی سخن می گفت و به طرفداران فقیر و محروم خود اعتماد به نفس می بخشید. این احساس آنها را قادر ساخت تا هر کسی را که سر راهشان بایستد با مشت از بین ببرند. وی به مردم نشان داد که حتی می توان در برابر قدرت هایی مثل امریکا ایستاد و نهراسید». و هرالد تریبون امریکایی هم نوشت: «آیت الله خمینی انقلابی خستگی ناپذیر بود که تا آخرین لحظه حیات به آرزوی خود برای پی ریزی یک جامعه اسلامی و حکومت اسلامی در ایران وفادار ماند امام خمینی در آنچه برای سرزمین باستانی اش میخواست لحظه ای درنگ نکرد. وی خود را مأموری می دانست که می باید ایران را از آنچه فساد و انحطاط غربی میدید، پاک کند و خلوص اسلامی را به ملت بازگرداند».

صفات و خصایص امام خمینی (ره) بسیار است ولی چند مورد در عملکرد و اعمال ایشان با توجه به تحولات و وقایع چند سال اخیر مخصوصاً در سرزمین های اسلامی مهم به نظر می رسد. از صفات بارز امام اول مبارزه علیه ظلم و طاغوت داخلی و خارجی، دوم اتحاد همه مسلمانان در یک جبهه واحد و امت واحد اسلامی و سوم تصویر کردن آینده بهتر و امید به فردای بهتر بود. انقلاب او انقلابی بود بدون تکیه به ارتش و احزاب و جناح های معمولی. به عنوان رهبر الهی و معنوی انقلاب اسلامی شخصیت و کرامت و چهره و محبوبیت او بی نظیر بود. گذر از نوگرایی و تکیه به اصالت، حقانیت توحیدی برنامه

سیاسی او را تعیین می‌کرد. او معلم و فیلسوف و عالم ربانی بود و در تصمیم‌گیری قاطعیت فوق‌العاده‌ای داشت.

وقتی که لنین رهبر انقلاب روسیه در سال ۱۹۲۰ خود را طرفدار مسلمانان آسیای مرکزی شمرد و از آنها کمک خواست، اطلاعات ناچیزی از اسلام و مسلمانان و نقش مسلمانان در تاریخ و جهان داشت. مسلمانان اسیر کمونیسم شدند و اولین گلوله به مسلمانان و اسلام وارد شد. وقتی که امام خمینی (ره) به گورباچف پیام فرستاد او و همکارانش را نصیحت کرد. ایشان در یک سطح بالاتر و عمیق‌تری در سیاست و روابط بین‌المللی صحبت می‌کردند و تاریخ و تجربه نشان داد که گفته‌ها و رهنمودهای امام صحیح بود و با تحولات جهانی همخوانی داشت. تسلط علمی و فکری رهبران انقلاب فرانسه، روسیه، چین، کوبا و غیره از یک دایره محدود لیبرالیسم اروپای غربی و یا کمونیسم شرقی همان قاره تجاوز نمی‌کرد اما امام خمینی (ره) فرزند و معلم دنیای اسلام بود و دایره تفکر و درک سیاسی ایشان از دنیای پیچیده‌ای که در آن زندگی می‌کرد بی‌نظیر بود.

انقلاب کلامی امام خمینی (ره) نشان داد که هیچ وقت فکرش را نمی‌توان با گلوله خاموش کرد. او مفاهیم وارداتی غرب را که مناسب با اسلام نبودند کنار گذاشت زیرا به وحدت‌گرایی توحیدی اعتقاد داشت و نه سفسطه‌ها و واژه‌هایی که مردم سالاری را به سلطه‌گرایی و فرصت‌طلبی و خودخواهی و انحصارطلبی تبدیل کرده است. ارشاد و هدایت تا آخرین لحظات پیروزی انقلاب اسلامی سلاح بزرگ امام خمینی (ره) در برابر دشمنان بود. ولی او امت اسلامی را به دفاع و مبارزه با شورش و آشوب داخلی و دفاع از ناموس و اعتقادات و ارزش‌ها و اصول اسلامی تشویق می‌کرد. حکم امام خمینی درباره سلمان رشدی و رهبری او در دفاع از امت اسلامی در مقابله با تجاوز بر این منشور استوار بود.

این مأموریت امت اسلامی به طور زیبا و قاطع در یکی از بزرگ‌ترین اسناد قرن بیستم یعنی وصیت‌نامه الهی سیاسی امام خمینی (ره) خلاصه شده است:

« شما ای مستضعفان جهان و ای کشورهای اسلامی و مسلمانان جهان به پا خیزید و حق را با چنگ و دندان بگیرید و از هیاهوی تبلیغاتی ابرقدرت ها و عمال سرسپرده آنان نترسید... با دلی آرام و قلبی مطمئن و روحی شاد و ضمیری امیدوار به فضل خدا از خدمت خواهران و برادران مرخص و به سوی جایگاه ابدی سفر می کنم و به دعای خیر شما احتیاج مبرم دارم و از خدای رحمان و رحیم می خواهم که عذرم را در کوتاهی خدمت و اصول و تفسیر بپذیرد.»