

## بررسی تطبیقی عدالت اجتماعی و آزادی از دیدگاه رشید رضا و سید قطب

شهبلا داراب پور<sup>۱</sup>

رضا شعبانی صمغ آبادی<sup>۲</sup>

جواد هروی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱

### چکیده

عدالت اجتماعی یکی از مفاهیم برجسته در میان اندیشمندان مسلمان در قرن بیستم بوده است. همزمان با رشد و گسترش اندیشه‌های سوسیالیستی و غالب شدن گفتمان عدالت اجتماعی، اندیشمندان مسلمان نیز به نظریه‌پردازی در باب عدالت اجتماعی پرداختند. سید قطب و رشید رضا دو تن از اندیشمندان مسلمان بودند که در مورد موضوعات اجتماعی و انطباق آن‌ها با اسلام به نظریه‌پردازی پرداختند. در این پژوهش باروش توصیفی، تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای به بررسی تطبیقی عدالت اجتماعی و آزادی از دیدگاه این دو متفکر خواهیم پرداخت. بر اساس یافته‌های پژوهش، در اندیشه‌ی سید قطب برخی از مفاهیم سیاسی با مفهوم عدالت اجتماعی پیوند خورده است که برجسته‌ترین آن‌ها آزادی، برابری و حقوق بشر است. از نظر سید قطب احکام عدالت اجتماعی، آزادی و برابری، از موضوعات مهمی است که اسلام وضع کرده و مردم را به آن مکلف کرده است. سید قطب چشم‌انداز اصلاحی خود را برای جامعه براساس تحقق عدالت اجتماعی بنا کرد و هدف اصلی وی این بود که دستیابی به مبانی اسلام، اعمال مشروعیت آن و اجرای مبانی اسلام منجر به تحقق عدالت اجتماعی خواهد شد. محمد رشید رضا نیز در غالب اندیشه‌های خود در باب حکومت به عدالت اجتماعی می‌پردازد. بنابراین از این نظر که هر دو پیاده‌سازی عدالت در جامعه را مرهون نظام سیاسی اسلامی می‌دانند میان آن‌ها قرابت وجود دارد اما باید توجه داشت که سید قطب با وضوح بیشتری در مورد آزادی و عدالت اجتماعی سخن گفته است.

**کلیدواژه‌ها:** سید قطب، محمد رشیدرضا، عدالت اجتماعی، آزادی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه تاریخ، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۲</sup> استاد گروه تاریخ، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

<sup>۳</sup> دانشیار گروه تاریخ، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## مقدمه

ارسطو در تعریف عدالت به بحث فضیلت توجه می‌کند و بر اساس میانه‌روی، بنیان عدالت را در هر چیزی رعایت میانه‌روی عنوان می‌کند (عالم ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۳۴). در نظر ارسطو عدالت تقوایی است مطلقاً کامل، زیرا عمل به آن، عمل به فضیلت بالتّمّام است (ارسطو ۱۳۶۴: ۱۲۶).

سیسرون و حقوقدانان رومی عقیده داشتند که عدالت عبارت است از عمل انسان مطابق طبیعت یا حقوق طبیعی. عقل سلیم این توانایی را دارد که حق را استنباط کند. این حق غیر قابل تغییر و جاودانی است و در تمام زمان‌ها حاکم بر مردم است (ساین، ۱۹۵۱: ۱۳۲). رنسانس در واقع نقطه عطفی در تاریخ اروپا بود و به تبع آن تعاریف و رویکردها به بسیاری از مفاهیم همچون عدالت، آزادی، برابری و... دچار تحول شدند. نیکولو ماکیاولی یکی از نمایندگان این تغییر و تحول است که نظم، امنیت و قدرت را بر همه امور ترجیح داد. وی قدرت را بر عدالت ترجیح داد و مساله را تا آنجا پیش برد که می‌نویسد: در حکومت‌های جمهوری، هرگز آزادی و استقلال را که سابقاً دارا بودند، آنها را ساکت و آرام نخواهد گذاشت، بنابراین بهترین اطمینان برای ایمن بودن از شورش و عصیان آنها این است که آن شهر یا ایالت خراب و ویران شود یا اینکه شاه در میان آنها رفته و مقیم شود (ماکیاولی ۱۳۸۴: ۴۴). ماکیاولی با این دیدگاه حقوق مردم در رابطه با سرنوشت خویش را که عدالت بر پایه آن می‌باشد، نادیده گرفت و نظم و قدرت را بر آن ترجیح داد. در همین دوره عده‌ای هم همانند توماس مور (ر.ک. به: مور بی‌تا) و کامپانلا (ر.ک. به: عالم ۱۳۷۶) عدالت را در جوامع سوسیالیستی و مبتنی بر برابری محض می‌دیدند. در اوایل دوران جدید گرایش مجدد برخی از اندیشمندان به نگرش طبیعت‌گرایانه و حقوق الهی در مورد عدالت مشاهده شد. اشاره کرد. ژان بُلْدَن و بوسوئه نمونه‌هایی از این موارد بودند. به عنوان نمونه بوسوئه عقیده داشت هیچ دولتی نمی‌تواند بدون دین، حتی دین دروغین برپای بماند و عدالت اجتماعی نیز بر اساس دین استوار شده است و لذا با استبداد سازگار نیست. از نظر بوسوئه خداوند عادل است و اجازه نخواهد داد هیچ قدرتی کاملاً خودکامه باشد و یا قانون

طبیعی، الهی یا انسانی را نادیده بگیرد (جمشیدی ۱۳۸۰: ۷۳). در دیدگاه هابز، عدالت عبارت است از وفای به عهد و پیمان، در شرایطی که دیگران هم به قول و قرار خود وفا کرده باشند بنابراین عدالت، حاصل توافق است (تاک ۱۳۷۶: ۱۰۴). لاک هم با بنیادین قرار دادن حقوق طبیعی، حفظ جان، مال و آزادی را مهم‌ترین مسأله در موضوع عدالت می‌داند. عدالت در اندیشه‌ی دیوید هیوم بر مبنای اصل فایده و سودمندی فرد و دیگران است. از دیدگاه دیوید هیوم، فایده همگانی تنها منشأ عدل است و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آن‌ها می‌باشد (کاپلستون ۱۳۷۵، ۵: ۳۵۱). در اندیشه‌ی روسو و کانت عدالت زیر مجموعه اخلاق قرار می‌گیرد به گونه‌ای که نگرش به عدالت از حد طبیعت و فایده فراتر می‌رود و موضوعی اخلاقی و انسانی می‌گردد (سالیوان ۱۳۸۰: ۴۰).

در اندیشه‌ی اسلامی هم این تعارضات در مورد عدالت مشاهده می‌شود. در حالی که جمهور اهل سنت عدالت را منحصر در امور اخلاقی و ویژگی‌های شخصی می‌دانند، شیعیان با نگرش به عدالت به عنوان یکی از اصول بنیادین دین، آن را در تمام شئون زندگی فردی و خصوصاً اجتماعی جاری و ساری قلمداد می‌کنند. از نظر اشاعره هر چیزی به این دلیل عدل است که فعل خداست و چون به عقیده آن‌ها هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و به علاوه، هیچ فاعلی غیر از خدا موجود نیست، پس ظلم مفهوم ندارد (مطهری بی‌تا: ۴۷). این اندیشه نتیجه‌ای جز تعبد و تسلیم محض، معیار ثابت نداشتن برای اصل عدل، نفی اختیار بندگان، استناد حُسن و قُبْح اعمال به شرع (نه عقل)، نداشتن بنیادهای تئوریک در باب عدالت و دستاویزی برای حکومت‌های ستمگر نخواهد داشت (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ - ۲۱۴). با این حال می‌توان گفت اندیشمندان مسلمان باور یکسانی در زمینه‌ی عدالت اجتماعی نداشتند. در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی نیز متفکرانی مانند سید قطب و رشیدرضا نیز به نظریه پردازی در زمینه‌های مختلف پرداختند که در این پژوهش به آزادی و عدالت اجتماعی از نظر سید قطب و رشیدرضا پرداخته می‌شود. بنابراین هدف پژوهش بررسی تطبیقی عدالت اجتماعی و آزادی از دیدگاه رشید رضا و سید قطب می‌باشد. سوال پژوهش این است که بررسی عدالت اجتماعی و آزادی توسط رشید رضا و سید قطب چگونه بیان شده‌اند؟ و فرضیه نیز این است که سید قطب با انسجام بیشتری نسبت به

رشیدرضا به موضوعاتی مانند عدالت اجتماعی و آزادی پرداخته است؛ از سوی دیگر رشیدرضا بیشتر بر تعامل و همزیستی مسالمت آمیز توجه نموده است.

### پیشینه تحقیق

زنوشه فراهانی و مصطفوی فرد (۱۴۰۱) در پژوهش خود به «بررسی و نقد اندیشه تمدنی سید قطب» پرداختند و گزارش دادند ایده ی سید قطب برای ایجاد تمدن اسلامی با چالش‌هایی همراه است که چپستی آن‌ها، مورد مطالعه‌ی این پژوهش است. اندیشه ی تمدنی سید قطب مبتنی بر دو رکن است که عبارتند از: ۱) تقسیم جوامع به اسلامی و جاهلی و انکار وجود جامعه ی اسلامی بالفعل ۲) توسعه ی مفهوم توحید به توحید در حاکمیت و تطبیق شریعت است. بر این اساس، قطب عقیده دارد تعالی معنوی برای ایجاد جامعه ی اسلامی کفایت می کند و ضرورتی برای پیشرفت های مادی وجود ندارد. اما این دیدگاه با چالش های جدی مواجه است. از جمله: اولاً: جاهلی و غیرمتمدن نامیدن تمام جوامع موجود، خلاف انصاف و حقایق تاریخی است و موجب برخورد و درگیری جوامع با یکدیگر می شود. ثانیاً: مشروط نمودن توحید به تطبیق شریعت، خلاف آموزه های پیامبر (ص) و امری بی سابقه در سنت اسلامی است که سرانجام آن نیز چیزی جز تکفیر و جنگ با تمام مسلمانان و غیرمسلمانان نخواهد بود. ثالثاً: انکار ضرورت پیشرفت های مادی برای جامعه ی اسلامی نیز ناشی از تفکر دوگانه ی او نسبت به تمدن غرب است که از یک سو، به تمدن غرب می تازد و از سوی دیگر اخذ بی ضابطه علوم تجربی غربی را مجاز می داند.

صدری‌فر و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهش خود به بررسی تطبیقی دیدگاه های المنار و میزان در زمینه‌ی سنت استیصال و امت محمدی(ص) پرداختند و گزارش دادند در تبیین آیات سنت استیصال بین علامه طباطبایی و رشیدرضا اختلاف نظر وجود دارد. در دیدگاه علامه طباطبایی در امت محمدی جریان سنت استیصال ممکن است؛ ولی در نگاه رشیدرضا به دلایلی، جریان سنت استیصال ممکن نیست. آنچه به نظر می رسد، بازگشت دو کلام به یک نتیجه است و آن عدم جریان عذاب استیصال در امت محمدی است.

برزگر (۱۳۹۲) در پژوهش خود به «استعاره صراط و سکولاریسم در اندیشه سیاسی سید قطب» پرداخت و گزارش داد باید به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه سید قطب، به

منزله یکی از پرچم داران بیداری در جهان اسلام، بر مبنای استعاره صراط، در دو موقعیت تولید محتوا و تولید تعبیر بیانی، به تحلیل و نقد سکولاریسم پرداخته است. از نظر سید قطب، جهان غرب، که اثری انکارناپذیر بر دیگر مناطق دنیا دارد، و نیز جهان اسلام با بحران ناشی از سکولاریسم مواجه اند.

میراحمدی و مهربان (۱۳۸۷) در پژوهش خود به «ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال» پرداختند و گزارش دادند فرآیند گسترش افکار تروریستی می‌تواند از طریق مطالعه‌ی موثر و نقادانه‌ی آثار بنیادگرایانی مانند سید قطب صورت می‌گیرد. با رمز گشایی از اسطوره‌های سید قطب، فرصت‌ها و محدودیت‌های اندیشه وی در ایجاد سازه ذهنی اسلام گرایان رادیکال تحلیل می‌شود و تحلیل جهان بینی سید قطب، بررسی محیط نهادی شکل گرفته در خاور میانه را در ایجاد و بازتولید بنیادگرایی مشخص می‌کند.

خوشدل و پهلوان (۱۳۸۷) در پژوهش خود به «روش شناسی نقد و فهم حدیث در تفسیر المنار» پرداختند و گزارش دادند بسیاری از حدیث پژوهان کوشیدند تا با دستیابی به قواعد دقیق و صحیح فهم و نقد حدیث، به پالایش سنت نبوی بپردازند و این پژوهش با بررسی تفسیر المنار به استخراج مبانی و داوری‌های محمد عبده و رشیدرضا در حوزه نقد و فهم حدیث و بررسی و تحلیل آن پرداخت.

سرباز حسن (۱۴۳۱) در پژوهش خود به موضوع «سید قطب و میراث ادبی و انتقادی او» پرداخت و گزارش داد سید قطب قبل از اینکه متفکر اسلامی باشد نویسنده و منتقد بود و بخشی از تأثیرگذاری او به عنوان یک نویسنده و نظریه پرداز اسلامی به دلیل توانایی ادبی و جادوی بیان اوست، اما با وجود این، بسیاری او را تنها به عنوان یک متفکر اسلامی می‌شناسند و از توان نویسندگی و منتقد بودن او آگاهی ندارند. این پژوهش به بررسی میراث انتقادی سید قطب در زمینه «قرآن کریم» و در حوزه «شعر و ادب» پرداخته است.

## مبانی نظری

با تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت، پادشاهان مستبد نیاز به توجیه و مشروعیت بخشیدن به ظلم و ستم خود داشتند. به همین دلیل درصدد حمایت و ترویج برخی آموزه ها و اختلافات کلامی و فقهی بوده اند که اهمیت کمتر و بسیار کمتری به عدالت نسبت به امنیت داده است. لذا در بحث های کلامی پشتیبان اشاعره شدند و با عدلیه دشمنی کردند.

منشأ اختلاف عدلیه (شیعه و معتزله) و اشعریه در موضوع عدل الهی و مسئله خیر و شر نهفته در فعل یا حسن و قبح ذاتی بود. عدلیه به عدالت در مقابل امنیت اهمیت بیشتری می داد. اشعاره برخلاف عدلیه، حسن و قبح را عقلاً نفی کرده و گفته اند که حسن و قبح از جمله عدالت، تابع دستورات شرع است که امور نسبی، تابع شرایط محیط خاص و زمان می باشد. همچنین عقل را در ادراک خیر و شر تابع راهنمایی شرع می دانستند.

از نظر اشعری اسلام بدون فلسفه اجتماعی و مبانی حقوقی است و حقیقت و عدالت دارای حقیقت مستقل نیست. تعبیر اشعری از عدالت این مفهوم را بی اهمیت جلوه می دهد. به نظر آنان عقل به هیچ وجه نمی تواند راهنما باشد، احکام اسلامی فاقد روح و معنا است و باید به ظاهر و شکل خود بسنده کرد و با تغییر ظاهر و شکل همه چیز تغییر می کند. پس حقیقت و عدالت و منفعت امری واقعی و نسبی و گمراه کننده نیست.

نتایج تفاسیر اشعری از خیر، شر و عدل، جایی برای مفهوم عدل و خاستگاه عقل باقی نگذاشت و از همه مهمتر، معیارهای عقلی برای تعیین صحت و اعتبار متون دینی، به ویژه احادیث را از بین برد. از این رو زمینه های فکری، دینی و روانی لازم را برای پذیرش - با پذیرش دینی و مذهبی - هر عمل وحشیانه و غیراخلاقی فراهم می کرد. در نهایت، او به مستمسکی مشروع به قدرت داد تا با توجیه آزار و اذیت و جنایات خود علیه دین به آنچه می خواهند برسند. مهمتر از آن، دین نیز این توانایی را یافت که مورد سوء استفاده قرار گیرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۰).

«عدالت» از دیدگاه فقهای مذاهب پنجگانه، تعاریف متفاوتی دارد. فقهای شافعی عدالت را دوری از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره تعریف نموده اند. حنابله آن را تعدیل خلق و خوی انسان در رفتار و گفتار می دانند. از نظر مالکیه حفظ مؤمن از گناهان کبیره و

حفظ خود از گناهان صغیره، امانت و حسن معامله است. حنفی آن را استقامت در امور اسلامی، اعتدال عقل و مبارزه با نفس می داند. از امام احمد بن حنبل الفاضلی روایت شده که اقتضای اسقاط اعتبار عدالت، علم و فضل در امام را دارد. و به موجب روایت عبدوس بن مالک القطان هر کس با شمشیر بر مسلمانان مستولی گردد و خلیفه شود و امیرالمؤمنین نامیده شود، نباید احدی از کسانی که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، بدانند که چه چنین خلیفه ای نیکو کار و چه فاجر باشد، امیرالمؤمنین است (ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۰). فقهای امامیه نیز دو قول دارند: برخی مفهوم عدل را مانند ملکه می دانند و برخی دیگر ملکه عدل را صرفاً مستند به معنای لغوی آن می دانند. در این زمینه برخی می گویند عدالت حقیقت شرعی ندارد و برخی دیگر تعاریف دیگری ارائه می دهند (حاجی علی و نفر، ۱۳۹۵: ۲۶). ابن تیمیه نیز عدالت را از منظر فقهی مورد بررسی قرار داد. فهم وسیع و افق وسیع ابن تیمیه در تعاریف و مفاهیم او ظاهر می شود، چنان که در تعریف او از معنای عدالت مشهود است. چنانکه توضیح داد که عدل و حکمت در جای خود قرار دادن چیز است و مقابل آن ظلم است که شیء را در جای خود قرار می دهد و بطلان کسانی را که ظلم را به تصرف در مال غیر تعبیر کرده اند بیان کرده است. پس منع احمق عدل و انصاف است، هر چند در مال دیگران خلع ید، پس احمقی که مال خود را خراب می کند، تصرف او را عدل یا حکمت نمی داند، بلکه حماقت و ظلم می داند. از این رو، سخت ترین و فجیع ترین ظلم: شرک در خداست، خداوند متعال فرمود: «همانا شرک ظلمی بزرگ است» (لقمان: ۱۳).

از گستردگی مفاهیم او در این زمینه، این سخن اوست: «قاضی نامی است برای هرکس که بین دو نفر قضاوت کند و بین آنها قضاوت کند، خواه خلیفه باشد، سلطان، نایب یا والی باشد، یا منصوب به قضاوت باشد. طبق قانون یا نماینده ای برای آن، حتی کسی که بین پسران در صف قضاوت کند» (ابن تیمیف، ۱۴۱۶: ۲۸۷) و تصمیم گرفت و یادآوری کرد که حکومت عادل پابرجاست اگر چه کافر باشد و حکومت ظالم از بین می رود اگر چه مسلمان باشد و توضیح داد که اگر انسان تجاوز کند یا به مخالف خود ظلم کند به او طمع می کند و در جای دیگر اشاره کرد. که ظلم و ستم به بسیاری از امت و تخطی از آنان یکی از علل تفرقه و چندپارگی امت اسلام است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۸۷)، همچنین عدالت و

انصاف در برداشت از مواد، از تفرقه می‌کاهد. او ظلم برخی مذهبی‌ها را افشا کرد. ممکن است شیطان آن ظلم و معصیت را در قالب امر به معروف و نهی از منکر ترسیم کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۲۶) و ابن تیمیه او را از مشاهده تاریخی مهم و غایب آگاه کرد. از آنجایی که ابن تیمیه در مسائل دین و شواهد و منشأ و فروع آن بسیار دقیق بود، در فهم مسائل عدل و ظلم نیز از همان مسیر فقهی تبعیت کرد و بررسی‌هایش زیرکی درخشان او را نشان داد. عبدالقادر بغدادی با تکیه به عقیده اصحاب شافعی خویش، شرایط لازم در وجود امام را چهار شرط می‌داند که عبارتند از (بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۴۹-۳۵۰):

۱- علم: حداقل علم لازم برای امام، علمی است در حد علم مجتهدینی که حلال و حرام را و سایر احکام را می‌شناسد؛

۲- عدالت و ورع: حداقل عدالت و ورع لازم در وجود امام آن است که او را در شمار کسانی قرار دهند که شهادتشان توسط قاضی و حاکم شرعی پذیرفته می‌شود. امام نه تنها باید در امور دینی از عدالت برخوردار باشد، بلکه لازم است تا در ثروت خویش و در احوال و رفتار با خودش نیز دارای عدالت باشد. همچنین امام نباید نرتکب گناه کبیره گردد و به انجام گناه صغیره اصرار ورزد و جوانمردی را ترک نکند؛

۳- حسن سیاست و تدبیر: امام باید تا جایی از حسن سیاست برخوردار باشد که مراتب مردم را بشناسد و آنان را در آن مراتب حفظ کند و کارهای بزرگ را به دست عمال کوچک نسپارد. همچنین به فنون جنگ آشنا باشد؛

۴- نسب قریشی: امام باید نسب قریشی داشته و از فرزندان نصر بن کنانه باشد اهمیت تردیدناپذیر احقاق حق، دفاع از مظلوم و ستیز با ظالم، طبعاً نمی‌تواند در مذهبی که پایه اساسی اعتقادی آن عدالت است و پیشوایان آن به ستم‌ستیزی اشتها داشته‌اند، قرار نگیرد. شیعه با عنایت به پیوند ناگسستنی تداوم حیات فردی و اجتماعی با امحای باطل و احقاق حق و نابودی ظلم همواره بر ضرورت دفع ستم و استقرار حق در همه ابعاد گسترده آن تأکید کرده و یکی از وظایف امام را همین مسئله قرار داده است.

برای آنکه مستندات این ادعا را بیابیم باز هم به سراغ نهج‌البلاغه، می‌رویم و قسمتهایی از دو خطبه آن را ذیلاً نقل می‌کنیم.



«ابن عباس گوید: در ذی قار بر امیرالمؤمنین(ع) وارد شدم. امام در حالیکه پارگی کفش خویش را می‌دوخت به من گفت: ارزش این کفش چقدر است؟ من گفتم: ارزشی ندارد. پس امام فرمود: سوگند به خدا این کفش در نزد من از امارت و حکومت بر شما ارزشمندتر است، مگر آنکه بتوانم در آن حکومت حقی را تحقق بخشم و باطلی را دفع نمایم» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

علی در قسمتی از خطبه شقشقیه از پیمانی که خداوند از دانشمندان گرفته است چنین یاد می‌کند:

«سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور حاضران و برپا شدن حجت با وجودیاری کنندگان نبود و نیز اگر نبود آن عهدی که خداوند از دانشمندان گرفته است که بر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم صبر نکنند، قطعا ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم» (نهج البلاغه، خطبه ۳).

وصیت همواره حاوی برجسته‌ترین و حساس‌ترین سفارش‌های انسان است. علی(ع) در آخرین لحظات حیات وصیت‌نامه‌ای به امام حسن و امام حسین دارد که در آن در همان ابتدای وصیت به ایشان تأکید می‌کند که همواره دشمن ستمگر و یاور مظلوم باشند (نهج البلاغه، نامه ۳۱). چنین نکوهشی از ستم و چنین توجهی به مظلومان، چنانکه گفتیم در بخش وسیعی از ادبیات سیاسی شیعه منعکس شده است که ما برای پرهیز از تطویل سخن به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

نظارت دائمی بر ثروتهای عمومی، یکی از مهمترین وظایف امام در فلسفه سیاسی تشیع است. شالوده چنین وظیفه‌ای را نیز می‌توان در سیره حکومتی حضرت علی(ع) و دستورات ایشان در این زمینه جستجو کرد. گزارش‌های عدیده‌ای در باب نظارت دائمی حضرت علی(ع) بر والیان خویش وجود دارد که به روشنی نشان می‌دهد چگونه آن حضرت برای کنترل مصرف ثروت‌های عمومی که بخش وسیعی از آن در دست والیان بود، بر آنان سخت می‌گرفت و از طریق ناظران مخفی رفتار والیان خویش را درباره اموال مسلمانان تحت کنترل شدید قرار می‌داد. نامه‌های زیر نمونه‌هایی از مراقبت شدید حضرت علی از اموال مسلمانان و حساسیت گسترده نسبت به ثروت‌های عمومی است.

به مصقله بن هبیره فرماندار اردشیر خُره: «خبری از تو به من رسیده است که باور کردن آن بر من گران آمد، که تو خراج مسلمانان را در میان بستگان و کسانی که بر تو در آیند از درخواست کنندگان و شاعران دروغگو، پخش می‌کنی چنانکه گردو را، پس به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، دقیقاً این گزارش را بازرسی خواهم کرد و اگر آن را درست یافتم البته خویش را نزد من زبون خواهی یافت. پس از زیان‌کاران مباش. آنانکه کوشش ایشان در زندگانی دنیا تباه گشته است و خود پندارند که کاری نیک می‌کنند» (یعقوبی، ۱۳۴۷، ۲: ۱۱۴-۱۱۳).

### مختصری از زندگی، آرا و افکار و محیط اجتماعی رشید رضا

محمد رشید رضا در سال ۱۸۶۵ در روستایی در نزدیکی طرابلس در لبنان در سواحل مدیترانه به نام «قلمون» و در خانواده ای سوری الاصل به دنیا آمد. دروس اولیه را نزد پدرش فرا گرفت و به حفظ آیات قرآن کریم پرداخت. سپس به طرابلس رفت و در دبستان «الرشیدیه» به تحصیل پرداخت و علاوه بر دروس ابتدایی، زبان ترکی را نیز فرا گرفت. در سال ۱۸۸۲ هجری قمری به مدرسه ملی اسلامی که یکی از مدارس برجسته آن زمان بود، پیوست و سپس در یکی از مدارس دولتی عثمانی تحصیلات خود را به پایان رساند (درنیکه، ۱۹۸۶: ۲۱). رشید رضا در سال ۱۹۳۵ در مصر درگذشت.

از بین رفتن خلافت عثمانی به دلیل مشکلات داخلی و خارجی و اعلام پایان یافتن آن در سال ۱۹۲۴، نسان‌دهنده‌ی بحران شدید نماد سنتی حکومت اسلامی در جهان سنی بود. در این زمان برخی از جنبش‌های عربی قصد داشتند از فرصتی که در اختیار داشتند استفاده کرده و حکومت اسلامی را در کشورهای خود تاسیس کنند (قادری، ۱۳۷۸: ۲۲۳). این گروه همچنین سایر اشکال حکومت از جمله جمهوری را با اسلام سازگار می‌دانستند. در چنین فضایی که متفکران عرب برای حل مشکل نوظهور تلاش می‌کردند، محمد رشید رضا نیز وارد این بحث شد و با وجود اینکه شاهد گسترش ملی‌گرایی و استقلال کشورهای اسلامی بود، به تلاش خود ادامه داد (رشیدرضا، بی‌تا: ۵۱).

از مهمترین افراد تاثیرگذار بر افکار و اندیشه‌های رشید رضا، سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بودند. هنگام اقامت رشیدرضا در طرابلس، محمد عبده به اتهام فعالیت‌های

انقلابی بر ضد دولت عثمانی به بیروت تبعید گردید. عبده که به توسعه‌ی نهضت اسلامی - عربی بواسطه‌ی تعلیم و تربیت فعالیت داشت، حلقه‌های درس خود را در مدرسه‌ی السلطانیه‌ی بیروت آغاز کرد و توانست اندیشه‌های اسلامی خود را در لبنان بسط دهد. علی‌رغم حضور طولانی وی در بیروت، رشید رضا نتوانست با وی ملاقات کند اما حضور عبده در طرابلس، این فرصت را مهیا نمود تا رشیدرضا با وی ملاقات کند.

رشید رضا با آشنایی با تفکرات سیدجمال که توسعه‌ی نهضت اسلامی را با مبارزه با حکومت و نقد آشکار آن می‌دید، و آرا و دیدگاه‌های محمد عبده که توسعه‌ی نهضت اسلامی را همراه با توسعه‌ی تعلیم اسلامی و به دور از مبارزه می‌دانست، موفق شد با این اصول، روش خاصی را در توسعه‌ی نهضت اسلامی و وحدت اسلامی ترسیم نماید (درنیکه، ۱۹۸۶: ۲۴). رشید رضا با دنباله‌روی از سیدجمال و محمد عبده به اصلاحات اسلامی پرداخت. به عقیده وی علت اساسی زوال مسلمانان غفلت آنان از اسلام راستین بود (دوری، ۱۳۶۹: ۷۸).

### مختصری از زندگی، آرا و افکار و محیط اجتماعی سید قطب

سید قطب ابراهیم الشاذلی (۹ اکتبر ۱۹۰۶ - ۲۹ اوت ۱۹۶۶) نویسنده، ادیب و نظریه‌پرداز اسلامی مصری، وابسته به جنبش اخوان المسلمین مصر و نویسنده تفسیر ظل القرآن بود. او در خانواده‌ای فقیر اما سرشناس به دنیا آمد. در بیشتر دوران اولیه زندگی خود معلم مدرسه بود. قطب در سال ۱۹۲۱ نزد عمویش که در آن زمان در برخی روزنامه‌های معروف مقاله می‌نوشت به قاهره نقل مکان کرد و در آنجا به مدرسه مدرسین پیوست و در سال ۱۹۲۸ قبل از اتمام تحصیلات خود در دانشکده ادبیات فارغ التحصیل شد.

شاید شهرت اصلی سید قطب مرهون کمکهای فکری فراوان او در زمینه مطالعات دینی و پیشنهادهای نظری او در مورد نهضت اسلامی باشد. با این وجود، تاریخ زندگی وی گواهی می‌دهد که او یکی از برجسته‌ترین نویسندگان و منتقدانی است که در نیمه اول قرن بیستم در مصر ظاهر شد. تحصیلات سید قطب در دانشکده دارالعلوم با تغییرات جهانی همزمان شد که به از بین رفتن اعتماد به دستاوردهای دموکراسی و لیبرالیسم غربی کمک زیادی کرده است. با توجه به دستورات اروپا بر کشورهای عربی از یک سو و اقدامات سرکوبگرانه آنها از سوی دیگر، جریانی نو در میان نویسندگان عرب حاکم شد و صاحبان این جریان تمایل

داشتند میراث فرهنگی اسلامی خود را دوباره کاوش کنند تا چیزهای دیگری از آن بیابند. بنابراین در این دوره محمد حسین هیکل را می‌بینیم که کتاب «زندگی محمد» را می‌نویسد، احمد حسن الزیات مجله الرساله را منتشر می‌کند و طه حسین نیز دست به نگارش کتاب «علی و بنوّه» می‌زند.

قطب در آن مرحله در کنار نویسنده ای سکولار مانند العکد در برابر نویسندگان اسلام گرا مانند الرفعی، خشم کل جناح اسلامی را برانگیخت که اخوان المسلمین در خط مقدم آن بود. از این رو در آن مرحله نوشته‌های زیادی در نقد قطب وجود دارد (المولی، ۲۰۱۷: ۵۵-۵۷).

وی در آغاز یک سکولاریست سرسخت بود اما به مرور زمان بسیاری از دیدگاه‌های اسلام گرایانه را پذیرفت. پس از مدت کوتاهی از تحصیل در ایالات متحده (۱۹۵۰-۱۹۴۸)، او به فساد در جامعه‌ی سکولار غربی معترض شد و در بازگشت به مصر به اخوان المسلمین پیوست. او ابتدا با رژیم انقلابی جمال عبدالناصر رابطه خوبی داشت اما (۱۹۵۴-۱۹۶۴) همراه با دیگر رهبران اخوان به اتهام توطئه زندانی شد. سال‌های زندان او پربارترین سال‌ها بود. رفتارهایی که با او انجام شد، او را متقاعد کرد که مصر، مانند غرب، فاسد است، و با تکیه بر آثار دانشمندان اولیه مسلمان مانند ابن تیمیه، استدلال کرد که بسیاری از جوامع مدرن مسلمان دچار ارتداد شده‌اند و بنابراین دیدگاهی جهادگرایانه را در پیش گرفت او که در سال ۱۹۶۴ از زندان آزاد شد اما به زودی دوباره دستگیر و به اتهام خیانت محاکمه و اعدام گردید (صلاح، ۱۹۹۴: ۳۷).

از دیدگاه وی حاکمیت الهی به حدی گسترده است که حاکمیت همه بشریت و قدرتها را در برمی‌گیرد. حاکمیت غیرالهی طاغوت می‌باشد، که غیر مشروع، غیرمذهبی و استبدادی است. از نظر قطب حاکمیت قبل از شریعت قرار دارد. وی با استناد به آیه ۱۶۴ سوره آل عمران خاطر نشان می‌کند که در اسلام نبرد برای اصلاح مفاسد اجتماعی و اخلاقی بعد از نبرد برای استقرار حاکمیت اسلام قرار دارد. به دیگر سخن، بعد از استقرار حاکمیت اسلام، همه مفاسد اجتماعی و اخلاقی اصلاح خواهند شد. در واقع عمل به شریعت تنها در سایه

استقرار حاکمیت اسلام میسر خواهد شد و حاکمیت در اسلام مختص خداوند است. ترجیح این عقیده در اندیشه سید قطب این است که هیچ گونه زندگی اسلامی بدون اعتقاد به حاکمیت خداوند امکانپذیر نیست. سید قطب جهان بینی اسلامی را بر دو پایه استوار می‌داند: الوهیت و عبودیت. الوهیت خاص «الله» است و عبودیت که موجودیت ماوراء ذات او در آن مشترکند. خدای تعالی در صفات و ویژگی‌های خداوندی یکتاست و بندگان، همان‌گونه که در بندگی مشترک و یکسانند، همانطور از خواص الوهیت مبرا و برهنه‌اند. . . . الوهیت، خاص الله تعالی است و عبودیت از آن هر آنچه جز اوست و برقراری رابطه‌ی خلق و خالق بر اساس عبودیت است و بس، نه رابطه‌ای بر اساس نسبت و پیوند نسبت و نه مشارکت و مشابهت در ذات یا صفات یا مختصات وی. (سید قطب، ۱۳۹۶: ۳۷۷)

از نظر سید قطب یکی از جنبه‌های دین اسلام عملی بودن آن است. بدین معنی که باید در تمام جوانب زندگی انسان به کار گرفته شود. قوانین آن نیز تنها در جامعه‌ای به مورد اجرا درخواهد آمد که حاکمیت خداوند را پذیرفته باشد. اسلام یک تئوری سیاسی نیست، بلکه راه و روش زندگی می‌باشد. بنابراین اولین شرط برای ایجاد جامعه‌ای اسلامی این است که اعضای آن به «لا اله الا الله» اعتقاد داشته و تنها از خداوند اطاعت کنند و قانونی را بپذیرند که طبق شریعت الله بنا شده باشد. تنها در چنین صورتی است که اسلام می‌تواند مشکلات بوجود آمده را حل کند. اما اگر بخواهیم اسلام را تنها در قالب یک تئوری ارائه دهیم، در واقع آن از یک روش و دیدگاه الهی به یک راه و روش ساخته دست بشر تقلیل داده‌ایم و این در حالی است که چنین روشی نمی‌تواند از آنچه که خداوند ساخته است، برتر باشد. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۷۷)

سید قطب در فصل پنجم از کتاب «معالم فی الطریق» تحت عنوان «لا اله الا الله»: تنها روش زندگی در اسلام، اعتقاد به پرستش بی‌چون و چرای خداوند و اطاعت از فرامین وی را تنها روش زندگی دانسته و اعلام می‌دارد که جامعه‌ای اسلامی خواهد بود که همه قوانین شریعت را اجرا کند. به عبارت دیگر ویژگی متمایز کننده جامعه اسلامی با سایر جوامع در این است که تنها بر پایه پرستش خداوند بنا شده است. در واقع «لا اله الا الله» تنها روشی است که اولین گروه مسلمانان بر پایه آن بوجود آمد و در ادامه با تکیه بر آن توانست

جامعه اسلامی بوجود آورد و با جامعه جاهلی به مقابله پردازد. (سید قطب، ۱۹۸۳: ۱۳۳) از این رو قطب تعریفی تازه از دارالاسلام و دارالحرب ارائه می‌دهد که تا آن زمان سابقه نداشته است؛ به نظر وی تنها یک مکان بر روی زمین وجود دارد که می‌توان آن را سرزمین اسلام یا دارالاسلام نامید. این سرزمین جایی است که دولت اسلامی استقرار یافته و شریعت اسلامی حاکم باشد. بقیه جهان دارالحرب خواهد بود. مسلمانان نیز تنها در دو صورت می‌توانند با درالحرب رابطه داشته باشند؛ یا معاهده صلح برقرار کنند و یا اینکه بجنگند.

### عدالت اجتماعی از دیدگاه رشیدرضا

رشید رضا، نهضت اصلاحی را به سنت‌گرایی پیوند زد. توجه او به سنت‌گرایی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های سلفی، او و اندیشه‌هایش را با انتقادات فراوانی مواجه ساخت، به شکلی که عده‌ای او را مانع روند اصلاحات می‌بینند. عدالت اجتماعی در اندیشه‌ی رشید رضا در بحث حکومت مورد بحث قرار می‌گیرد. با فروپاشی امپراتوری عثمانی و ناکامی‌های مسلمانان در برابر غرب و پیشرفت‌های آن، رشید رضا دلیل شکست مسلمانان را فاصله از اسلام و روش حکومتی خلفای راشدین می‌داند. او در ابتدا با طرح خلافت آرمانی خلفای راشدین، عظمت گذشته حکومت اسلام را نشان داد. آرمانی بودن این نظریه و مسائل روز، سبب عقب‌نشینی رشید رضا از این رویکرد و طرح نظریه حکومت اسلامی از سوی او شد. در این مرحله رشید رضا تلاش نمود تا با واقع‌بینی و در نظر داشتن نظام‌های موفق غربی، میان نظریه خود و الگوهای حکومتی موجود همسانی ایجاد کند و البته به تقدم اسلام و مزایای آن در بحث حکومت اشاره نماید (خدوری، ۱۳۵۹: ۶).

در تاریخ ۲۲ شوال ۱۳۱۵ هجری قمری اولین شماره مجله المنار منتشر گردید. در این شماره رشید رضا تأکید کرد که هدف از انتشار این نشریه، اصلاح امور دینی و اجتماعی مسلمانان، اتفاق نظر بر عقل، علم و رد انتقادات وارده بر اسلام و زدودن خرافات می‌باشد. المنار به چاپ مقالاتی پرداخت که در زمینه‌های مختلف، راهکارهای اصلاحی ارائه می‌نمود؛ در این نشریه افکار انقلابی مشاهده نمی‌شود. منظور از انقلاب، البته معنای سیاسی آن است. چاپ تفسیرهای عبده، فتاوا و پاسخ به مسائل اعتقادی، نشر اخبار کشورهای اسلامی، معرفی

بزرگان اندیشه، حکومت و سیاست در جهان اسلام و پرداختن به آزادی در مراکش، الجزایر و سوریه از مطالبی بود که المنار به آن‌ها پرداخت.

رشیدرضا با هدف بیداری مسلمانان دست به تألیف مقالات گوناگون زد. وی با هدف رفع تفرقه میان مسلمانان، پیشنهاد نوشتن کتابی را کرد که تمامی آنچه را مسلمانان از مذاهب مختلف بر آن اتفاق نظر دارند، گردآوری گردد. وی نسخه‌هایی از این کتاب را به تمامی کشورهای مسلمان فرستاد و در آن اندیشه‌های سیاسی خود را مطرح نمود. رشید رضا در این مقالات به صورت مستقیم به عدالت اجتماعی پرداخت اما به صورت جدی موضوع حکومت را مطرح نمود. وی عقیده داشت: «سعادت ملت‌ها بواسطه‌ی اعمال آن‌ها است و درستی اعمال متوقف بر نشر و گسترش علوم در میان ملت‌ها است و حکومت وظیفه دارد در راستای گسترش عدالت و دانش میان مردم بکوشد (۷). وی به صورت مستقیم هیچ اشاره‌ای به معنای عدالت و برداشت خود از آن نکرد. شاید دلیل این کار او این بود که مخاطبان وی به صورت ذاتی، برداشتی از عدالت دارند (صلاح زکی، ۱۹۹۳: ۱۶۹).

رشید رضا برای آشنایی بیشتر مردم با معنای حکومت اسلامی اقدام به تاسیس مدارس اسلامی به عنوان یک نهاد تبلیغی در کشورهای اسلامی دست به اقدامات مهمی در عرصه تعلیم و تربیت زد، و خواستار بررسی علوم پایه در آموزش و پرورش بود، علومى مانند فقه، جامعه‌شناسی، تاریخ، اقتصاد، مدیریت، ریاضیات، پزشکی، آموزش زبان‌های خارجی (خدوری، ۱۳۵۹: ۷).

رشید رضا، اگرچه رویکردهای نوگرایانه‌ی خود را داشت اما پیوند عمیقی نیز با سنت و سلفیت داشت و از بزرگان اسلام می‌گرفت. وی عقیده داشت سلف، معنای اسلام راستین را آن گونه که در قرآن و احادیث آمده، درک نموده بودند. (رشیدرضا، ۱۴۲۲: ۸)

به عبارت دیگر می‌توان گفت رشیدرضا، نمونه‌ی نابی از حکومت اسلامی را معرفی می‌کند (حکومت خلفای راشدین) و به جای این که معنای عدالت را برای مخاطبان روشن کند، این حکومت‌ها را نماد اجرای عدالت اجتماعی می‌داند بنابراین در اندیشه‌ی رشیدرضا، مباحث تئوریک در مورد عدالت اجتماعی مطرح نمی‌شود بلکه الگوسازی از حکومت پیامبر (ص) و خلفای راشدین انجام داده و رفتار آن حکومت‌ها را همان عدل اسلامی می‌داند. بنابراین

وظیفه‌ی روشنفکران و البته حکومت، فعالیت‌های فرهنگی در زمینه‌ی شناخت علوم مدرن همراه با علوم دینی است زیرا آشنایی با احکام و حکمت آن‌ها و قوانین حکومت پیامبر (ص) و خلفای او سبب شد آن‌ها بتوانند بر مناطق وسیعی حکومت کرده و عدالت را در جهان اسلام پیاده نمایند (غزالی، ۲۰۲۰: ۲).

### عدالت اجتماعی از دیدگاه سید قطب

سید قطب نماینده نسل جدید مفسرین مدرن اواسط قرن بیستم بود. بحث‌های او از بسیاری جهات، گرایش‌های مدرنی را که در جامعه وجود داشت، به نمایش گذاشت، به‌ویژه اینکه با قرآن باید به گونه‌ای رفتار شود که مناسب پیام جهانی آن باشد. مهمتر از آن، او تفسیر خود از قرآن را به جامعه بشری مدرن ربط داد و معتقد بود که کلام قرآن، اگر به درستی تحلیل شود، این توانایی را دارد که آگاهی انسان را بیدار کند. بنابراین مطالعات فلسفی و استدلال‌های فقهی مورد توجه او قرار نگرفت. به عنوان مثال، قطب در تفسیر آیه ۳ سوره مائده به وضوح بیان کرد که استدلال فقهی بخشی از رویکرد او در تفسیر قرآن نیست (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۸۳۶).

نکته حائز اهمیت این است که ۱۶ جزء اول تفسیر فی ظلال القرآن که قبل از زندانی شدن قطب در سال ۱۹۵۴ نوشته شده بود، زیبایی تصویری قرآن را مورد بحث قرار می‌داد. تا آن زمان تاکید زیادی بر شریعت و آموزه وجود نداشت. اما این امر پس از زندانی شدن وی، زمانی که قرآن به عنوان متنی پویا مورد مطالعه قرار گرفت، به تدریج تغییر کرد و او را به این نتیجه رساند که قرآن می‌تواند کل ساختار جامعه کنونی را تغییر دهد و برای مشکلات امت اسلامی و دنیای آن که دیگر اسلامی نبود، راه حل ارائه دهد (خلیدی، ۱۹۹۴: ۴۴-۴۲). او سه جلد آخر این تفسیر را بر اساس این رویکرد جدید استوار کرد.

هدف اصلی قطب از نوشتن تفسیر فی ظلال القرآن بازگرداندن مردم به قرآن از طریق ایجاد علاقه آنها به این کتاب بود. از این رو او مردم را تشویق کرد که قرآن را نه تنها برای به دست آوردن ثواب الهی، بلکه برای استفاده از پیام آن به عنوان منبع هدایت در مواجهه با چالش‌های عصر مدرن استفاده کنند. از نظر او، از دست دادن روح قرآن عامل اصلی بود که



به شکاف گسترده‌ای بین مسلمانان زمان او و خود قرآن منجر شد. بنابراین تلاش تفسیر قطب برای نشان دادن اینکه چگونه قرآن راهنمای واقعی همه انسان‌ها و تنها سیستم مناسب برای زندگی آن‌ها در امور دنیوی و دینی به خوانندگان خود است. چنین هدایتی تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که پیام قرآنی به درستی مورد مطالعه قرار گیرد و به همان شیوه‌ای که در اوایل اسلام بود دنبال شود. تجربه خود قطب در مطالعه قرآن باعث شد که او با زندگی در سایه آن احساس رضایت کند همانطور که در مقدمه تفسیر بیان می‌کند:

زندگی در سایه قرآن نعمت است، فقط کسانی که آن را چشیده باشند قدر آن را خواهند دانست. نعمتی است که نیروی حیات را افزایش می‌دهد، به زندگی برکت می‌بخشد و آن را پاکیزه می‌کند. ستایش از آن خداست؛ او به راستی مدتی مرا در سایه قرآن زنده کرد. من طعم لطفی را که قبلاً در زندگی‌ام نداشتم احساس کرده‌ام. من این لطف را چشیده‌ام که نیروی حیات را بالا می‌برد، برکت می‌دهد و پاکیزه می‌کند (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۱۱).

قطب چندین هدف دیگر را هنگام نوشتن تفسیر خود در نظر داشت (همان، ۱: ۱۲-۱۴):

۱. تبیین نقش انسان به عنوان جانشین خداوند.

۲. آموزش اصول قرآنی به مسلمانان.

۳. ایجاد جامعه‌ای عادلانه و اخلاق مدار بر اساس قرآن.

۴. استقرار شریعت به عنوان اساس نظام اسلامی.

۵. افشای مغالطات تفکر مادی‌گرا

همانطور که قبلاً اشاره شد، تفسیر قطب از قرآن به عنوان تنها راهنمای واقعی جامعه بشری بر اساس تجربیات و مطالعات قرآنی خود او بود (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۱۴-۱۵). به نظر او، برای تبدیل آموزه‌های قرآنی به واقعیت جامعه بشری، سیاست و اقتصاد مستلزم ایجاد جامعه‌ای عادلانه و اخلاقی است که توسط قرآن اداره می‌شود. قطب درباره اولین جامعه اسلامی که در مدینه تأسیس شد، بحث مفصلی کرد. وی تاکید کرد که این جامعه‌ای است

<sup>۱</sup> . الحیاء فی ظلال القرآن نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها. نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكیه. والحمد لله. لقد منّ علیّ بالحیاء فی ظلال القرآن فترة من الزمان، ذقت فیها من نعمته ما لم أذق قط فی حیاتی. ذقت فیها هذه النعمة التي ترفع العمر وتباركه وتزكیه.

که باید به عنوان الگویی برای مسلمانان عصر مدرن اتخاذ شود. علاوه بر این، برداشت او از نزول قرآن، تأسیس چنین جامعه ای بود:

«این قرآن بر قلب پیامبر خدا - صلی الله علیه و آله - نازل شد تا بدین وسیله جامعه ای ایجاد کند، حکومتی پیدا کند، جامعه‌ای را سامان دهد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۸۷۵).

وی در تفسیر آیه ۵ سوره مائده<sup>۱</sup> می‌نویسد:

«هر گاه غریزه به فساد متمایل شود تلاش برای تبدیل رهنمودهای قرآن به هوی و هوس ظاهر می‌گردد و عدالت بشری در هاله ای از ابهام قرار می‌گیرد... و خداوند از بنی اسرائیل به مسلمانان در این باره روایت کرده است که آنان را از افتادن به مشکلات آنان بر حذر می‌دارد تا خلافت در زمین و امانتی که خداوند به آنها سپرده است از آنها سلب نشود. بنی اسرائیل گروهی از پیامبران را کشتند و به گروهی دروغ بستند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۸۹). در این جا مفهوم عدالت در اندیشه‌ی قطب، برابر پذیرفتن سخن حق از سوی پیامبران می‌باشد. از نظر او تمرد از شریعت الهی به معنای حرکت کردن بر خلاف فطرت بشری است.

وی در تفسیر آیه ۲۷۹ سوره بقره نیز به عدالت اقتصادی می‌پردازد و می‌نویسد:

استرداد اصل سرمایه (نه کمتر و نه بیشتر) عدالتی است که در آن نه به طلبکار ظلم می‌شود و نه به بدهکار. در مورد سود پول، ابزارهای حلال و پاک دیگری نیز وجود دارد. به عنوان نمونه مشارکت در سود و زیان فعالیت‌های اقتصادی یکی از آنهاست (همان، ۱: ۳۳۲). بنابراین عدالت اقتصادی در اندیشه‌ی سید قطب فقط محدود به رابطه‌ی حکومت و مردم و توزیع متناسب بیت‌المال نیست بلکه وی عقیده دارد قرآن نه تنها در زمینه‌ی روابط دولت-ملت دارای آموزه‌های رهایی بخش است بلکه توصیه به عدالت میان روابط اجتماعی افراد با یکدیگر نیز شده است.

قطب عقیده دارد عدالت الهی با مفهوم اختیار، آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان پیوند دارد. انسان مخاطب وحی الهی است. این وحی اگرچه بر قلب پیامبران نازل شده است اما خطاب آن به کلیه‌ی انسان‌هاست. همه پیامبران از خدا وحی دریافت کردند. صحبت موسی (ع) با

۱. أَفَلَمْآ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مَّا لَا تُهَوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ. فَفَرِحُوا كَذِبًا وَفَرِحُوا نَقْلُونَ!

خداوند یک نوع مکاشفه است که هیچ کس نمی داند چگونه انجام شده است. زیرا قرآن - که تنها منبع معتبری است که در صحت آن شکی نیست - چیزی در این زمینه برای ما توضیح نداده است. فقط می دانیم که صحبت بود. اما ماهیت او چیست؟ چطور بود؟ موسی با چه حس یا قدرتی آن را دریافت می کرد؟ ... همه اینها غیب که قرآن به ما نگفته است. پشت قرآن - در این بخش - جز افسانه هایی بی دلیل، چیزی نیست. با این حال عدل الهی اقتضا می کرد که خداوند رسولانش را بفرستد زیرا پیام او باید شنیده می شد تا آنچه را که خداوند برای مؤمنان مطیع از سعادت و خوشنودی آماده کرده است، به آنها بفرستد و آنها را بیم دهد (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۸۰۵). از نظر سید قطب ثواب و عذاب الهی تنها در صورتی جاری خواهد بود که انسان آزاد وجود داشته باشد. وی در تفسیر آیه ۴۰ سوره نجم<sup>۱</sup> به بررسی رابطه‌ی عدالت الهی و مسئولیت‌پذیری انسان می‌پردازد و می‌نویسد: « اصل مسئولیت فردی نیز در کنار عدالت و مجازات الهی قرار گرفته است. انسان با توجه به اصل مسئولیت خویش به ارزش انسانی خود پی می‌برد. مبنای عدل الهی نیز این است که انسان موجودی بالغ، مسئولیت‌پذیر، امانت‌دار، سخاوتمندی فرض شود که به او فرصت فعالیت داده شده، سپس او را برای کاری که انجام داده است، مجازات می‌کنند یا ثواب می‌دهند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶: ۳۴۱۵). توجه به این جملات نشان می‌دهد عدالت الهی و مسئولیت‌پذیری آزادانه‌ی انسان، دو مفهوم پیوسته با یکدیگر هستند؛ چنانچه انسان، آگاه نباشد و مسئولیت کارهای خود را نیز نداشته باشد نمی‌توان عدالت الهی را صحیح دانست. وی در این مورد در تفسیر آیه ۱۵ سوره جاثیه<sup>۲</sup> به عادلانه بودن مجازات انسان مسئول پرداخته و می‌نویسد در عادلانه بودن مجازات و فردیت انسان آزاد و مسئول ابهام و شبهه ای باقی نمی‌ماند (سید قطب، ۱۴۱۲، ۵: ۳۲۲۱).

انسان مسئولیت‌پذیر است که می‌تواند عدالت اجتماعی را نیز بر پا کند. سید قطب این موضوع را با زیرکی و هوش خود از دل آیات الهی استخراج می‌نماید. وی در تفسیر آیه ۵۵ سوره قصص<sup>۳</sup> می‌نویسد: «این آیه ماهیت پیام الهی را در فرازهای کوتاه خود به این شیوه

۱. وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى

۲. مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

۳. لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ

جامع، قاطع و دقیق آشکار می‌کند. این پیامی است که آمد تا به راه خود ادامه دهد، نه اینکه تحت تأثیر هوس‌های انسانی قرار گیرد. آمد تا در این سرزمین تسلط یابد و به عدالت دست پیدا کند. و آمد تا راه رسیدن به خدا را هموار سازد. از این رو هدف رسالت پیامبر برپایی عدالت اجتماعی است به گونه‌ای که انسان با آگاهی از فطرتِ عدالت‌جوی خود از یکسو و پذیرش مسئولیتِ اعمال و رفتار خود از سوی دیگر به برپایی عدالت اجتماعی در جامعه اقدام نمایند.

سید قطب یکی از اهداف بعثت رسول اکرم (ص) را ایجاد عدالت اجتماعی و توزیع متناسب اموال می‌داند: «و رسول خدا - صلی الله علیه و آله - این دین را فرستاد و جامعه عرب بدترین جامعه در تقسیم مال و عدالت است. و بسیاری جز سختی و گرسنگی چیزی ندارند. در جاهلیت تنها اعتبار و شرف مخصوص صاحبان ثروت بود و توده‌های عظیم از آن محروم بودند. این امکان برای محمد - صلی الله علیه و آله - وجود داشت که عدالت اجتماعی را به عنوان یک پرچم اجتماعی به اهتزاز درآورد، آن را به عنوان جنگی علیه طبقه اشراف برافراشته و آن را به عنوان جنبشی با هدف اصلاح شرایط اقتصادی معرفی کند، جریان سود و سرمایه تا پیش از این از فقر به اغنیاء بود اما در دوره‌ی پیامبر از اغنیاء به سمت فقر حرکت کرد» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۱۰۰۶-۱۰۰۷).

قطب عقیده داشت عدالت اجتماعی باید در جامعه از یک مفهوم اعتقادی جامع پدید آید که همه چیز به اراده‌ی الهی نسبت داده شود و آنچه را که خداوند در مورد عدالت توزیعی مقرر می‌دارد، با اراده و اختیار انسان پیاده‌سازی شود. این گونه است که انسان می‌تواند در عمل، مطابق خواست الهی بنای یک جامعه‌ی عادلانه را برقرار سازد. چنین نظامی مورد حمایت خداوند قرار خواهد گرفت. در این نظام «دل‌ها پر از حرص نیست، دل‌ها از نفرت آکنده نمی‌شود، و همه امور با شمشیر و زور و ارباب و وحشت اداره نمی‌گردد، همه دل‌ها فاسد نمی‌شود و جان‌ها خفه نخواهد شد» (همان). بنابراین شعار اسلام که «لا اله الا الله» است تنها در این حالت تبدیل به ابژه می‌شود.

عدالت اجتماعی برای سید قطب یک ضرورت به شمار می‌رود. از نظر وی جهان، بحران عدالت دارد؛ در توزیع ضعیف و ناعادلانه است که ملت‌ها فقیر می‌شوند و جامعه را بدبختی،

کینه، ترس، بحران و کودتا فرا می‌گیرد.<sup>۱</sup> با این‌که ثروت وجود دارد اما چون ناعادلانه توزیع شده فقر و مصیبت هم وجود دارد. از سوی دیگر اغنیاء و ثروتمندان مانع عدالت اجتماعی می‌شوند از این رو سرکوب هم وجود دارد. عدالت یک ضرورت اجتماعی است و در صورت عدم وجود آن جامعه دچار انحطاط روانی و اخلاقی خواهد شد که به نوبه خود - دیر یا زود - به نابودی خود زندگی مادی منجر می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۹۳۴).

عدالت توزیعی تا حدی در اندیشه‌ی سید قطب ریشه دارد که وی یکی از ویژگی‌های منافقان را قبول نداشتن عدالت پیامبر (ص) در تقسیم غنائم می‌داند. عدالت توزیعی در خوانش مدرن به دنبال این است که دولت تضمین‌کننده دارایی و ثروت به گونه‌ای در کل جامعه توزیع می‌شود که همه از سطح مشخص و معقولی از امکانات مادی برخوردار باشند. این خوانش از عدالت به دنبال این است که چه مقدار از امکانات باید تضمین شود و برای توزیع این امکانات به چه میزان از دخالت دولت نیاز است. وی در تفسیر آیه ۵۸ سوره توبه با ذکر روایاتی از بزرگان اسلام به انتقاداتی که منافقین به پیامبر اسلام (ص) می‌کردند پرداخت: «در مورد علت نزول آیه روایات متعددی وارد شده است که حوادث خاصی را در مورد افراد خاصی بیان می‌کند که در توزیع عادلانه رسول صلی الله علیه و آله شبهه وارد کرده و به او ظلم کردند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳: ۱۶۶۷).

از نظر سید قطب این نگاه که تنها آخرت باید هدف انسان مسلمان باشد مردود است و عقیده داشت این چنین نیست که تنها آخرت مطلوب باشد... هیچ منافاتی بین مطلوب اخروی و برخورداری از دنیا نیست. آکسانی که دل‌های خود را به آخرت معطوف می‌کنند، لذت زندگی دنیوی را از دست نمی‌دهند زیرا آخرت نیکو در اسلام مستلزم دنیای نیکوست (سید قطب، ۱۴۱۲، ۴: ۲۰۸۶). ایمان به خدا مستلزم جانشینی نیکوی او بر روی زمین است. و جانشینی نیکو در زمین آن است که از آن به درستی استفاده شود و انسان بتواند از خوبی‌هایش لذت ببرد. در اسلام هیچ تناقضی میان زندگی خوب و آخرت نیکو وجود

<sup>۱</sup> این بخش نشان‌دهنده‌ی جامعه‌ای است که سید قطب در آن زندگی می‌کرده است.

<sup>۲</sup> . فلا یقع التعارض بین استحباب الآخرة ومتاع هذه الحياة.

ندارد، بلکه هدف اسلام بازسازی زندگی با حق و عدالت و راستی توأم با رضای الهی و آمادگی برای آخرت است.

سید قطب می‌گوید «کسانی که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند، با انحصار نعمت های زمین و سودهای ناروا و بهره‌کشی و فریب دادن و به بردگی گرفتن مردم نمی‌توانند به اهداف خود برسند، آن‌ها به دنبال راه کزی می‌روند که تهی از صداقت و عدالت می‌باشد. و هنگامی که موفق شدند خود و دیگران را از راه خدا بازدارند و از حقانیت راه او و عدل آن خلاص شوند، تنها آنان قدرت ظلم و ستمگری و فریب دادن و فریب دادن را دارند. مردم را به فساد و سوسه می‌کنند تا از انحصار نعمت‌های زمین و کسب حرام و برخورداری ناپسند و غرور در زمین و پرستش مردم بدون مقاومت و نكوهش به آنچه می‌خواهند دست یابند» (همان، ۴: ۲۰۸۷). سید قطب در این سخنان خود نیز لزوم توزیع عادلانه‌ی اموال عمومی و منافع مادی در سطح جهان را مصداقی از عدالت می‌داند. وی در کتاب تفسیر خود از تعریف فلسفی از عدالت احتراز می‌کند و سعی دارد عدالت را در لوای قرآن و به صورت مصداقی تبیین نماید. از این منظر عدالت اجتماعی یعنی توزیع عادلانه‌ی اموال که یکی از بزرگترین اهداف بعثت پیامبر (ص) در اصلاح امور جهان به سود ضعفا بوده است. اما در این زمان که جهان از وجود پررحمت نبی اکرم (ص) بی‌بهره است چگونه می‌توان عدالت اجتماعی را برقرار نمود؟ سید قطب در مواجهه با چنین شرایطی تشکیل یک حکومت اسلامی را که به شکل رادیکال به پیاده‌سازی عدالت اجتماعی می‌پردازد پیشنهاد می‌کند. از نظر سید قطب اساسا یک حکومت اسلامی وظیفه دارد عدالت را اجرا نماید و از آن منحرف نشود.

در مورد حکمرانی عادلانه در میان «مردم»، قرآن عدالت جامع «در میان همه مردم» را پیشنهاد داده است. در قرآن رعایت عدالت تنها مخصوص مسلمانان نیست بلکه به اجرای عدالت برای اهل کتاب نیز سفارش شده است. در اسلام هیچ کس بر دیگری برتر نیست سیاه با سفید و عرب با عجم برابر است بنابراین عدالت تنها به مسلمانان اختصاص ندارد و ارزش امت اسلام در حکومت میان مردم به عدل است، این عدالتی که بشریت هرگز نشناخته است - به این شکل - مگر به دست اسلام، یا در حکومت مسلمین، یا در عصر رهبری اسلامی

برای بشریت قابل دسترس است؛ جهان هرگز طعم آن را نچشیده است، آن هم با چنین تصویر سخاوتمندانه‌ای که برای همه مردم یکسان باشد (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۶۸۹).

او در شرح «ناس» به اهمیت برابری در میان مردم و ضرورت برپایی عدالت یکسان برای همه تاکید می‌کند. او «ناس» را عامه‌ی مردم تفسیر می‌کند و بیان می‌نماید: «ناس همان مردم هستند هیچ صفت دیگری غیر از این اصل وجود ندارد که «ناس» در آن سهیم باشند! این اساس حکومت داری در اسلام است» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۶۸۹). سید قطب حتی عدالت اجتماعی را مصداق پیمان خداوند با انسان می‌داند: «ولایت انسان با عدل.. عدالت مطلقه‌ی که نه به احساسات شدید تمایل داشته باشد نه به نفرت» (همان، ۲، ۸۵۱-۸۵۲).

### آزادی از دیدگاه رشیدرضا

رشیدرضا به صورت مستقیم از آزادی به معنای سوسیالیستی، لیبرالیستی یا حتی اسلامی آن نیز سخن به میان نیاورده است. همان‌گونه که برای فهم عدالت باید نگاه رشیدرضا را به تاریخ سلف بررسی نمود همین رویکرد را باید برای نگاه وی به آزادی نیز داشت. ریشه‌های اندیشه‌ی رشید رضا اگرچه به سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده می‌رسد اما وی بر خلاف آن‌ها از الگوی خلافت اسلامی و احیای آن حمایت نمود. این در حالی است که در آن دوران افکار آزادی‌خواهانه در غرب جریان داشت و حتی ایران نیز تحت تاثیر شرایط سیاسی خود به دنبال مشروطه رفته بود. با این حال آزادی در اندیشه‌ی رشید رضا به معنای رهایی مسلمانان از جهل و خرافات بود نه زیست در سایه‌ی یک حکومت دموکراتیک (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۱۳۰). درباره‌ی چپستی حکومت باید گفت رشیدرضا از خلافت اسلامی (الگویی همانند حکومت سلف) حمایت می‌کرد و خلافت را در اسلام نشان‌دهنده‌ی پیوستگی دین و دولت می‌دانست. او بر شرعی بودن اساس حکومت در اسلام تأکید داشت و خلافت را تنها شکل حکومت شرعی برای مسلمانان می‌دانست و تحقق همه‌ی آرمان‌های اسلامی را وابسته به ایجاد نظام سیاسی اسلامی می‌دید (احمدی ۱۳۷۸: ۹۲).

اما این نظام سیاسی چیزی شبیه خلافت عثمانی نبود بلکه نظام مورد نظر او نظامی بود که همانند حکومت پیامبر (ص) و خلفای راشدین به صورت شورایی اداره شود (میراحمدی،

۱۳۸۴: ۱۵۱). با توجه به این که حکومت خلفای راشدین را می‌توان به نوعی حکومت نخبگان (دینی) دانست نه همه‌ی مردم، به نظر نمی‌رسد که منظور رشیدرضا به صورت مستقیم از آزادی به معنای سوسیالیستی، لیبرالیستی یا حتی اسلامی آن نیز سخن به میان نیآورده است. همان‌گونه که برای فهم عدالت باید نگاه رشیدرضا را به تاریخ سلف بررسی نمود همین رویکرد را باید برای نگاه وی به آزادی نیز داشت. ریشه‌های اندیشه‌ی رشید رضا اگرچه به سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده می‌رسد اما وی بر خلاف آن‌ها از الگوی خلافت اسلامی و احیای آن حمایت نمود. این در حالی است که در آن دوران افکار آزادی‌خواهانه در غرب جریان داشت و حتی ایران نیز تحت تاثیر شرایط سیاسی خود به دنبال مشروطه رفته بود. با این حال آزادی در اندیشه‌های موضوع را می‌توان در تفسیر آیه «و شاورهم فی الامر» مشاهده کرد. او می‌نویسد: «منظور از واژه‌ی "الامر" امور دنیوی امت است که پیامبر به مشاوره در مورد آن مامور شده و حاکمان نیز باید به همان روش عمل کنند؛ نه امر دینی صرف که مستند به وحی است. زیرا اگر مسائل دینی مانند عقاید، عبادات و حلال و حرام از راه مشاهده جریان یابد، نتیجه این می‌شود که دین ساخته‌ی دست بشر خواهد شد؛ در حالی که هیچ‌کس حق اظهارنظر در قوانین الهی را ندارد» (رشیدرضا، ۱۳۶۸، ۴: ۲۳۵).

از سوی دیگر «امت» در اندیشه‌ی رشیدرضا برجسته‌تر از مفاهیمی مانند «ملت» است لذا می‌توان گفت رشیدرضا به دنبال ایجاد «پان اسلامیس» بود که در آن «ناسیونالیسم» نیز به عنوان مانعی بر سر راه اتحاد مسلمانان، رنگ می‌باخت. وی به شدت با جمع ناسیونالیسم و اسلام مخالف بود (رشیدرضا، ۱۳۶۸، ۴: ۱۶۳). با این حال رشیدرضا در موارد خاصی به آزادی انسان اشاره کرده و آن را در چارچوب شریعت اسلام تبیین می‌نماید. وی عقیده داشت اسلام به انسان آزادی داده تا به امور زندگی خود نظم و ترتیب بدهد؛ بنابراین جز برخی محدودیت‌ها که در قرآن و سنت بر آن تاکید شده، کل حوزه مسائل انسانی برای انسان گشوده است (منطقه الفراع)، اما عاملی که در دین تاکید شده که باید شورایی مدیریت شود درباره آن موضوعات باید از راه شورا تصمیم‌گیری شود. از نظر او مسلمانان خود را در محدودیت‌های غیر ضروری قرار می‌دهند که مورد تأیید اسلام نمی‌باشد بنابراین انسان



آزاد است و دین تنها در محدوده‌ی خاصی انسان را مقید به رفتار در چارچوب خاصی نموده است؛ این سلب آزادی توسط انسان‌های ناآگاه صورت گرفته و قرابتی با دین ندارد (رشیدرضا، ۱۳۶۸، ۴: ۱۸۸).

### آزادی از دیدگاه سید قطب

سید قطب به صورت منسجم‌تری به آزادی می‌پردازد اما آزادی برای وی بیشتر جنبه‌ی روحانی دارد تا دنیوی؛ علاوه بر آن آزادی در اندیشه‌ی قطب با عدالت‌گرایی پیوند خورده است. قطب عقیده دارد عدالت الهی با مفهوم اختیار، آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان پیوند دارد. انسان مخاطب وحی الهی است. این وحی اگرچه بر قلب پیامبران نازل شده است اما خطاب آن به کلیه‌ی انسان‌هاست. همه پیامبران از خدا وحی دریافت کردند. صحبت موسی (ع) با خداوند یک نوع مکاشفه است که هیچ کس نمی‌داند چگونه انجام شده است. زیرا قرآن - که تنها منبع معتبری است که در صحت آن شکی نیست - چیزی در این زمینه برای ما توضیح نداده است. فقط می‌دانیم که صحبت بود. اما ماهیت او چیست؟ چطور بود؟ موسی با چه حس یا قدرتی آن را دریافت می‌کرد؟ ... همه اینها غیب که قرآن به ما نگفته است. پشت قرآن - در این بخش - جز افسانه‌هایی بی دلیل، چیزی نیست. با این حال عدل الهی اقتضا می‌کرد که خداوند رسولانش را بفرستد زیرا پیام او باید شنیده می‌شد تا آنچه را که خداوند برای مؤمنان مطیع از سعادت و خشنودی آماده کرده است، به آن‌ها بفرستد و آن‌ها را بیم دهد (سید قطب، ۱۴۱۲، ۲: ۸۰۵). از نظر سید قطب ثواب و عذاب الهی تنها در صورتی جاری خواهد بود که انسان آزاد وجود داشته باشد. وی در تفسیر آیه ۴۰ سوره نجم<sup>۱</sup> به بررسی رابطه‌ی عدالت الهی و مسئولیت‌پذیری انسان می‌پردازد و می‌نویسد: « اصل مسئولیت فردی نیز در کنار عدالت و مجازات الهی قرار گرفته است. انسان با توجه به اصل مسئولیت خویش به ارزش انسانی خود پی می‌برد. مبنای عدل الهی نیز این است که انسان موجودی بالغ، مسئولیت‌پذیر، امانت‌دار، سخاوتمندی فرض شود که به او فرصت فعالیت داده شده، سپس او را برای کاری که انجام داده است، مجازات می‌کنند یا ثواب می‌دهند» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶: ۳۴۱۵). توجه به این جملات نشان می‌دهد عدالت

۱. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى

الهی و مسئولیت‌پذیری آزادانه‌ی انسان، دو مفهوم پیوسته با یکدیگر هستند؛ چنان‌چه انسان، آگاه نباشد و مسئولیت کارهای خود را نیز نداشته باشد نمی‌توان عدالت‌الهی را صحیح دانست. وی در این مورد در تفسیر آیه ۱۵ سوره جاثیه<sup>۱</sup> به عادلانه بودن مجازات انسان مسئول پرداخته و می‌نویسد در عادلانه بودن مجازات و فردیت انسان آزاد و مسئول ابهام و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند (سید قطب، ۱۴۱۲، ۵: ۳۲۲۱).

از نظر سید قطب آزادی واقعی تنها در جامعه اسلامی محقق می‌شود و در جامعه جاهلی، مردم به معنای واقعی آزاد نمی‌باشند، بلکه به شکلی، ارتباط ارباب و برده میان مردم برقرار است (قطب، بی‌تا: ۷۲). از این رو می‌توان گفت که آزادی در اندیشه سید قطب در قالب سلبی و به معنای رهایی مردم از قیود جاهلیت و خروج از بندگی الله تعریف شده است. آزادی سیاسی از منظر سید قطب جزء حقوق سیاسی شهروندان به شمار می‌آید و هیچکس حق ندارد آن را از دیگران سلب نماید. به همین دلیل سید قطب اعلام می‌کند: «...اسلام معارض با حکومت‌های استبدادی است و در ردیف آنان نمی‌باشد. ... اسلام نظامی است که ذلت‌پذیران و ستم‌پذیران را مستوجب عذاب می‌داند» (سید قطب، ۱۳۹۹: ۷۱-۷۲).

یکی از مصداق‌های آزادی سیاسی، حق انتخاب حاکم است. سید قطب با استناد به قرآن کریم از شورا و حق انتخاب مسلمانان دفاع می‌نماید و بیان می‌کند شورا یکی از اصول و ارکان نظام اسلام است و این نظام به هیچ عنوان پایه‌ی دیگری ندارد (سید قطب، ۱۳۸۷، ۱: ۷۵۲). وی به صراحت بیان می‌کند که مردم مبدأ مشروعیت حکومت می‌باشند: «حاکم در دین اسلام، حکومت را از یک مبدأ به دست می‌آورد و آن، خواست و اراده‌ی کسانی است که در زیر لوای آن حکومت زندگی میکنند و انتخاب آزاد تنها راه رسیدن به حکومت می‌باشد» (سید قطب، ۱۳۹۹: ۶۸). بنابراین اگرچه شکل و ساختار نظام اسلامی، حتما باید اجرا شود اما این حاکم اسلامی حتما باید با بیعت و توسط مردم به شکل مستقیم انتخاب شوند؛ در این جا سید قطب در پاسخ به این که اگر افراد جامعه اساسا حکومت اسلامی را نخواهند تکلیف چیست سخنی نمی‌گوید اما با توجه به مطرح ساختن بحث جاهلیت، احتمالا او این افراد را دارای فرهنگ جاهلی می‌داند.

<sup>۱</sup> مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

## نتیجه گیری

پیوستگی و همگرایی استبداد داخلی و استعمار خارجی در جوامع اسلامی شرایط را به گونه‌ای رقم زد که اندیشمندان مسلمان در چنین فضایی برای حل مشکل تلاش کنند، بیدارگران جامعه اسلامی راه حل را در بازگشت به اسلام واقعی که در صدر اسلام وجود داشت جستجو می‌کردند و نسبت به وضع موجود در جوامع مسلمان منتقد بودند. رشیدرضا و سیدقطب محصول چنین فضای اجتماعی بودند که دلیل ضعف مسلمانان را فاصله از اسلام و روش خلفای راشدین می‌دانند، با این تفاوت که سیدقطب منتقد دوران عثمان نیز بود.

در دیدگاه رشیدرضا همسانی میان نظریه حکومتی وی با نظام‌های موفق موجود وجود دارد، در حالی که سیدقطب تحقق عدالت اجتماعی و آزادی را تنها در گرو نظام اسلامی می‌داند و بقیه جوامع از نظر وی در دارالحرب جای دارند، با این حال از دیدگاه هر دو حکومت دوران پیامبر و خلفای راشدین نماد اجرای عدالت بود.

رشیدرضا تعریف واضح و مشخصی از عدالت اجتماعی بیان نمی‌کند، در حالی که سیدقطب به طور مفصل به این مهم پرداخته است که راه تحقق آن بازگشت به اسلام و قرآن است و گرایش به فساد و عدول از حاکمیت الهی را از موانع آن می‌داند. بی‌شک اندیشه‌های رشیدرضا بر سیدقطب تأثیر گذاشته است اما تفاوت‌هایی هم حس می‌شود. آزادی در اندیشه قطب با مفهوم عدالت پیوند خورده و بیشتر بر جنبه‌ی روحانی آن تأکید دارد و با عدالت اجتماعی در ارتباط است. چرا که عدالت الهی با مفهوم آزادی، اختیار و مسئولیت‌پذیری انسان پیوند منظم دارد. همان‌گونه که برای فهم عدالت باید نگاه رشیدرضا را به تاریخ سلف بررسی نمود همین رویکرد را باید برای نگاه وی به آزادی نیز داشت رشیدرضا نیز بر آزادی انسان اشاره داشته و آن را در چارچوب شریعت اسلام تبیین می‌کند آزادی در اندیشه‌ی رشید رضا به معنای رهایی مسلمانان از جهل و خرافات بود. وجه اشتراک اندیشه هر دو در چارچوب کلی اسلام معنا می‌یابد.

در اندیشه‌ی سید قطب برخی از مفاهیم سیاسی با مفهوم عدالت اجتماعی پیوند خورده است که برجسته‌ترین آن‌ها آزادی، برابری و حقوق بشر است. از نظر سید قطب احکام عدالت

اجتماعی، آزادی و برابری، از موضوعات مهمی است که اسلام وضع کرده و مردم را به آن مکلف کرده است. سید قطب چشم انداز اصلاحی خود را برای جامعه بر اساس تحقق عدالت اجتماعی بنا کرد و هدف اصلی وی این بود که دستیابی به مبانی اسلام، اعمال مشروعیت آن و اجرای مبانی اسلام منجر به تحقق عدالت اجتماعی خواهد شد. محمد رشید رضا نیز در غالب اندیشه‌های خود در باب حکومت به عدالت اجتماعی می‌پردازد. بنابراین از این نظر که هر دو پیاده‌سازی عدالت در جامعه را مرهون نظام سیاسی اسلامی می‌دانند میان آن‌ها قرابت وجود دارد اما باید توجه داشت که سید قطب با وضوح بیشتری در مورد آزادی و عدالت اجتماعی سخن گفته است.

## منابع

- ابن تیمیّه (۱۴۱۶)، مجموع الفتاوی، الناشر: مجمع الملک فهد لطباعه المصحف الشریف، المدینة النبویة، المملكة العربیة السعودیة. قابل دسترس در سایت مدرسه فقاہت.
- احمدی، حمید (۱۳۷۸)، اسلام سیاسی و منتقدان آن: نقد و بررسی اندیشه‌های قاضی عسماوی، پیرامون رادیکالیسم سیاسی». فصلنامه‌ی مطالعاتی خاورمیانه، شماره ۲۲، صفحات ۹۱-۱۱۸
- ارسطو. (۱۳۶۴) اخلاق نیکوماخوس، جمع‌آوری و ترجمه رضا مشایخی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- بغدادی، عبدالقادر (۱۴۰۸)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل.
- تاک، ریچارد. (۱۳۷۶) هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: انتشارات طرح نو.
- جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۸۰) نظریه عدالت؛ از دیدگاه فارابی، امام خمینی، شهید صدر، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- حاجی علی، فریبا، نفر، زینب (۱۳۹۵)، مفهوم عدالت از نظر فقهای مذاهب خمس و نقد و بررسی آن، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت سابق) سال دوازدهم پاییز ۱۳۹۵ شماره ۴۵.
- خدوری، مجید (۱۳۵۹)، تجدید حیات سیاسی اسلام از سید جمال تا اخوان المسلمین، ترجمه حمید احمدی، تهران: الهام.
- درنیقه، محمد احمد (۱۹۸۶)؛ السید محمد رشید رضا اصلاحات الاجتماعیه و الدینیہ، الطبعة الاولى، بیروت، موسسه الرساله.
- دوری، مجید (۱۳۶۹)؛ گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه‌ی عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
- رشید رضا (بی‌تا)، محمد؛ الخلافه او الامامه العظمی، دراسه و تقدیم وجیه کوثرانی، بیروت، دار الطبعه.
- رشید رضا، محمد (۱۳۶۸)، تفسیر المنار، ج ۴، قاهره: دارالمنار.

رشید رضا، محمد ... (۱۴۲۲) صاحب المنار»، در:

[www. Muslims. net/Arabic/History/1422/08/Article 13. Shtml.](http://www.Muslims.net/Arabic/History/1422/08/Article_13.Shtml)

سالیوان، راجر. (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.

سید قطب (۱۳۹۹)، معالم فی الطریق، بیروت: دار الشروق.

سید قطب (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، الطبعة: السابعة عشر، القاهرة: دار الشروق.

سید قطب (۱۴۱۵)، العدالة الاجتماعية فی الإسلام. بیروت: دار الشروق.

صلاح زکی، احمد (۱۹۹۳)، قادة الفكر العربی: عربی النهضة العربیة ۱۹۸۹-۱۹۳۰، القاهرة: دارسعاد الصباح.

عالم، عبد الرحمن. (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه سیاسی غرب، جلد ۱ و ۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی .

فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷)، سرآغاز نواندیشی دینی و غیر دینی از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

قادری، حاتم (۱۳۷۸)؛ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

ماکیاولی، نیکلا . (۱۳۸۴) شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران: انتشارات عطار، چاپ دوم. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹)، الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة، کویت: مکتبه دار ابن قتیبة.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، (بی تا) آشنایی با علوم اسلامی، قم: انتشارات صدرا.

مور، توماس. (بی تا) شهر آرزو، برگردان حسین سالکی، تهران: انتشارات عارف، چاپ دوم.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نشر نی.

یعقوبی، ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۴۷)، تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر محمدابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۷، جلد دوم

A comparative study of social justice and freedom from the point of  
view of Rashid Reza and Seyyed Qutb

shahla darabpour, Reza Shaabani Samgh Abadi, Javad Heravi

**Abstract**

Social justice has been one of the prominent concepts among Muslim thinkers in the 20th century. Simultaneously with the growth and expansion of socialist ideas and the prevailing discourse of social justice, Muslim thinkers also theorized about social justice. Seyyed Qutb and Rashid Reza were two Muslim thinkers who theorized about social issues and their adaptation to Islam. This research was conducted with the aim of comparative analysis of social justice and freedom from the point of view of these two thinkers. According to the findings of the research, some political concepts are linked with the concept of social justice in Seyyed Qutb's thought, the most prominent of which are freedom, equality and human rights. According to Seyyid Qutb, the rules of social justice, freedom and equality are important issues that Islam has established and obliged people to follow. Seyyed Qutb based his reform vision for the society on the basis of the realization of social justice and his main goal was that achieving the foundations of Islam, applying its legitimacy and implementing the foundations of Islam will lead to the realization of social justice. Mohammad Rashid Reza also deals with social justice in most of his thoughts about governance. Therefore, in the sense that both consider the implementation of justice in society to be due to the Islamic political system, there is affinity between them, but it should be noted that Seyyed Qutb spoke more clearly about freedom and social justice.

**Keywords:** Seyed Qutb, Mohammad Rashidreza, social justice, freedom.