

آسیب‌شناسی عدالت در مکاتب سیاسی جهان معاصر (با تأکید بر اسلام شیعی (امامیه)، لیبرالیسم و صهیونیسم)

محمد حسین جمشیدی*

پیمان زنگنه**

چکیده

مکاتب سیاسی مهم جهان معاصر از جمله اسلام، لیبرالیسم و صهیونیسم هر کدام از زاویه جهان‌بینی خویش مقوله عدالت را مورد توجه قرار داده‌اند. این تفاوت نگرش به عدالت، به تولید نتایج عملی متفاوتی در عرصه تجربه سیاسی معاصر در نظام بین‌المللی انجامیده است. نگاه برابری‌جویانه اسلام شیعی در توزیع امکانات و فرصت‌ها با نگاه برتری‌جویانه و خودمحور لیبرالیسم و صهیونیسم در تضاد کامل است و زمینه‌های چالش میان تشیع با لیبرالیسم و صهیونیسم را به وجود آورده است. این مقاله درصدد است تا این تضاد مفهومی و عملی میان مکاتب مورد بحث را به شیوه توصیفی و تحلیلی مورد بررسی و کنکاش قرار دهد.

واژگان کلیدی

عدالت، تجربه سیاسی، آسیب‌شناسی، تشیع، لیبرالیسم، صهیونیسم.

jamshidi@modares.ac.ir

peyman.zanganeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۶/۰۳

*. عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

** کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام.

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۳/۲۵

مقدمه

عدالت، در آموزه‌ها و نگرش‌های مکاتب گوناگون، با توجه به جهان‌بینی‌ها، تفسیرهای متفاوتی شده است. (جمشیدی، ۱۳۸۱: ۲۳۲ - ۱۲) در اسلام شیعی، عدالت به معنای نوعی برابری و مساوات نسبی (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۲) بر مبنای لیاقت و برخورداری افراد از فرصت‌ها و امکانات، به منظور شکوفایی فطری انسان در جامعه است. بر این اساس، حاکم جامعه اسلامی به تزکیه اخلاقی جامعه در راستای تحقق عدالت می‌پردازد؛ زیرا عدالت شدن انسان است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲۹) که به معنای دگرگونی در وجود انسان و رسیدن او به کمال می‌باشد. این موضوع در نگاه برخی اندیشمندان شیعی، تا حد برابری کامل در فرصت‌ها و برابری در معیشت (صدر، ۱۳۹۹: ۷۰۸) پیش رفته است؛ اما در لیبرال دموکراسی، عدالت به معنای آزادی مطلق فردی که با عنوان آزادی منفی از آن یاد می‌شود، (برلین، ۱۳۶۸: ۵۵ و ۵۶) مورد توجه است. لذا نظام لیبرالی باید برای تحقق خواسته‌های افراد تلاش کند. بر این اساس، در حوزه اقتصادی ثروت‌اندوزی بی‌حدومرز است و در حوزه فرهنگی نیز، تسامح و تکثر عقاید، جامعه‌ای باز را شکل می‌دهد. در تفکر صهیونیستی، توسعه‌طلبی ارضی و جنگ دائمی، برای تحقق ایده مذهبی ارض موعود صورت می‌گیرد. برتری نژادی صهیونیسم، عدالت را در سیطره تفکر صهیونیستی بر مناسبات جهانی معنا می‌کند. به هر حال، نگاه اخلاقی و تساوی‌گرای شیعی در حوزه اقتصادی، با ثروت‌گرایی بی‌حدومرز لیبرال دموکراسی و صهیونیسم، چالش‌های متعددی در عرصه سیاسی در جهان معاصر ایجاد کرده است. جنگ آمریکا در عراق، جنگ‌های ۳۳ روزه و ۲۲ روزه اسرائیل، از تضاد بنیادین اسلام شیعی با مکتب غرب و صهیونیسم حکایت دارد. بر این مبنای، سؤال اصلی این نوشتار، این است که رویکردهای مختلف مکاتب فکری اسلام شیعی، لیبرالیسم و صهیونیسم به عدالت در حوزه نظری، چه ارتباطی با چالش‌های عملی این جریانات در عرصه سیاسی دنیای معاصر دارد؟

فرضیه پژوهش این است که رویکردهای مختلف سه مکتب اساسی جهان امروز، یعنی اسلام شیعی، لیبرالیسم و صهیونیسم به مقوله عدالت در حوزه نظری، زمینه‌ساز چالش‌های عملی و عینی در روابط بین‌الملل شده است؛ به طوری که در این راستا، برداشت‌های نسبتاً مشابه لیبرال‌ها و صهیونیست‌ها از عدالت، در مقابل برداشت اسلام شیعی از این واژه، ستیز

جدی و بنیانی میان این جریان‌های نگرشی در عرصه عمل سیاسی ایجاد کرده است. بنابراین، این مقاله ابتدا به شیوه توصیفی و تحلیلی، مبانی نظری عدالت را در مکاتب سیاسی مطرح‌شده بررسی می‌کند؛ سپس به آسیب‌شناسی عملی عدالت در عرصه مناسبات سیاسی و روابط بین‌الملل جهان معاصر می‌پردازد.

مبانی نظری عدالت در مکاتب سیاسی معاصر

برای واکاوی تمایز مفهومی عدالت در حوزه نظری در مکاتب سیاسی گوناگون، ابتدا نظرگاه تشیع امامیه جعفری، لیبرالیسم و صهیونیسم در این باره، تجزیه و تحلیل می‌شود.

۱. اسلام شیعی

در تعالیم اسلامی، عدالت یکی از بارزترین و بنیانی‌ترین مختصات نظام سیاسی اسلامی است. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۶ - ۱۰۴) هر دو مذهب عمده جهان اسلام، یعنی تشیع و تسنن، درباره عدالت به تفصیل نظریه‌پردازی کرده‌اند که ضمن پاره‌ای تمایزات جزئی، نظریه‌ها کم و بیش مشابه یکدیگرند. از نظر اهل سنت، سیر تاریخ از عهد خلافت به بعد، دور شدن از وضع آرمانی بوده است، در حالی که از نظر شیعیان سیر تاریخ به سوی وضع آرمانی بوده است. (عنایت، ۱۳۷۲: ۵۱) در نگاه شیعیان، در عین دور شدن مسلمانان از عدالت مورد نظر پیامبر پس از ایشان، به لحاظ نظری، ابعاد گوناگون این مسئله تعمیق یافته و به نگرش عقلانی و ماندگار تبدیل شده است. (مطهری، بی‌تا: ۲ / ۵۳ و ۵۴) نگرش اسلام شیعی به عنوان نگرشی سیاسی - مذهبی در تقابل با نگرش‌های سیاسی لیبرالیسم و صهیونیسم، مطرح است. بنابراین، کانون بحث ما در باب عدالت در اسلام، نگرش شیعیان امامیه است؛ حتی با گرایش‌های اصلاح‌طلبانه و جدید که در جهان اسلام از اواسط قرن نوزدهم میلادی (سیزدهم هجری) در حال گسترش است.

پس از پیامبر بزرگ اسلام، بیش از هر کس، امیرمؤمنان، امام علی علیه السلام به تبیین عقلی و برهانی دین، همراه با تأیید و حیانی عدالت پرداخت. آن حضرت نگاه ویژه‌ای به مفهوم عدالت داشت (شاه‌کاسمی، ۱۳۸۹: ۱۷۵ - ۱۰۹) و آن را موجب ماندگاری خلق و نظام‌بخش حکومت

می‌داند و با اوصافی همچون فضیلت فرمانروا، برترین خصلت نیکو، بی‌نیازکننده‌ترین ثروت، زیبایی سیاست، سامان‌بخش و نجات‌بخش دولت، برترین سیاست‌ها و... از آن یاد می‌کند. (آمدی تمیمی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۳، ۱۵، ۲۱، ۳۲، ۳۷، ۳۲۹، ۳۳۵ و...) به عنوان مثال، می‌فرماید: «عدالت بر چهار شعبه است: فهمی ژرف‌نگرنده، دانشی پی به حقیقت برنده، داوری نیکو، و استواری در بردباری». (نهج البلاغه: حکمت ۳۰) این بیان از نگرش عمیق عقلانی حضرت به عدالت حکایت دارد. او همچنین عدالت را با تقوا و تهذیب قرین می‌سازد و می‌فرماید: «انسان با تقوا، نفس خویش را به عدل ملتزم می‌سازد و نخستین گام عدالت وی هم عبارت است از طرد هوای نفس». (همان: خطبه ۸۶) امام در این حدیث، به عدل درونی (فردی) اشاره دارد و رسیدن به عدالت را در جامعه، محصول انسان‌هایی می‌داند که این فریضه را در درونشان نهادینه کنند.

در روایات شیعه گاهی عدل به معنای تساوی به کار رفته است: «بدانید که مردم، نزد ما در حق و عدالت برابرند». (همان: نامه ۷۰) عدل به دو قسم عدل ظاهری و عدل حقیقی تقسیم می‌شود. مقصود از عدالت ظاهری، آن است که انسان‌ها به لحاظ انسانیت و انسان بودن، هیچ تفاوتی با هم ندارند. در وجه دیگر، عدل به مفهوم قرار دادن هرچیز در جای خود است. (همان: حکمت ۴۲۹) البته آن حضرت قرار دادن هرچیز در جای خود را کافی ندانسته و قید «دادن حق به حق‌دار» را افزوده است؛ زیرا اجرای قسم اول جمله به تنهایی، هیچ تغییر و بهبودی در امور جامعه ایجاد نخواهد کرد. (جالینوسی و نجف‌پور، ۱۳۸۶: ۱۲۰ و ۱۲۱)

به هر حال، نگاه امام علی علیه السلام به عدالت، ابعاد گوناگونی دارد که جوانب استحقاقی و توزیعی آن را هم در بر می‌گیرد. امام در راستای عدالت توزیعی، اصل را برابری افراد قرار می‌دهد: «سوگند به خداوند [حتی] اگر مال از آن خودم بود، بالسویه تقسیم می‌کردم؛ حال آنکه اینها مال خود مردم است». (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۶) ایشان در حوزه استحقاقی نیز بر این باور بود که انسان‌ها در زمینه‌های مختلف، دارای استعدادها و تفاوت‌ها و افراد دارای استعداد یکسان نیز ممکن است در تلاش و پشتکار برای رسیدن به هدف، با یکدیگر متفاوت باشند. بنابراین، در دادن دستمزد و پاداش متناسب با استحقاق، تفاوت گذاشتن بین افراد

لازمه عدالت است. آن حضرت با تکیه بر کلام پیامبر ﷺ که فرمود: «کاد الفقر أن یكون کفرا» (سپهر، ۱۳۸۰: ۴ / ۲۲۶۶) معتقد بود که وجود فقر در اجتماع، آثار منفی بسیاری دارد؛ (جالینوسی و نجف‌پور، ۱۳۸۶: ۱۲۱) آنچنان که به فرزند خود می‌فرماید: «ای فرزندم! من از فقر بر تو می‌ترسم. از او به خدا پناه ببر که فقر، موجب نقصان دین و پریشانی فکر می‌شود». (مطهری، ۱۳۵۷: ۹۳) به همین دلیل، بحث حق ضعفا و فقرا و نیازمندان که رنگ و بوی عدالت توزیعی دارد، مطرح می‌شود؛ به این معنا که تکلیف از کسانی که قادر به کار نیستند، ساقط می‌شود و از آنجا که خدا زمین و نعماتش را برای همه مردم قرار داده و نه برای برخی از آنها، فقرا در اموال ثروتمندان شریک دانسته می‌شوند. (جالینوسی و نجف‌پور، ۱۳۸۶: ۱۲۲) در میان متفکران اسلامی نیز معلم دوم، ابونصر فارابی، فیلسوف گرانمایه‌ای است که با نگرشی برهانی، به اندیشه‌ورزی درباره عدالت پرداخته و مقصود خویش را از آن به خوبی تبیین کرده است. از نگاه او نیز یک مفهوم عدالت، قرار دادن هر چیزی در جای صحیح و راستین خویش و مفهوم دیگر، میانه‌روی، اعتدال‌گرایی و پرهیز از افراط و تفریط است. او در مورد اولی می‌گوید:

در درون هر انسانی سه قوه شهوت، غضب و خرد وجود دارد. شهوت، میل به چیزی است و غضب، دور کردن و راندن چیزی از خود؛ هر دو نیز ناشی از احساسند. بنابراین، خرد باید بر آنها چیره گردد تا سعادت و نیک‌بختی انسان حاصل شود. (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۸۸ - ۱۸۶)

دیگر فیلسوفان مسلمان، چون ابن‌سینا و سهروردی نیز در همین راستا به تبیین عدالت پرداخته و راه او را ادامه داده‌اند و این وضعیت کم و بیش تا دوران ما ادامه دارد. بر همین اساس، در میان اندیشمندان شیعه معاصر، برداشتی مشابه برداشت و دیدگاه امام علی علیه السلام و فارابی درباره عدالت وجود دارد. از جمله، امام خمینی، شهید سید محمدباقر صدر و شهید مطهری، سه اندیشمند نامدار معاصر تشیع، با چنین برداشت عقلانی و برهانی درباره عدالت نظریه‌پردازی کرده‌اند. دیدگاه‌های آنان از آنجا که در تجربه عملی حکومت اسلامی بعد از انقلاب اسلامی اثرگذار بوده، دارای اهمیت است.

امام خمینی علیه السلام تحقق عدالت را از حیث نظری و عملی، مهم برشمرده است. از نگاه ایشان، عدالت، هدف رسالت انبیا بوده است؛ همچنین از امور فطری و عقلانی و صفتی الهی است که احکام اسلام مبتنی بر آن است؛ ارزشی برتر و تغییرناپذیر و شاخص حکومت اسلامی است که اجرای آن زمینه‌ساز توسعه و ایجاد محیط امن است. (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۷۹ - ۱۷۵) عالم و نفس انسان و جامعه و قانون و فقه، موضوعات عدالت هستند. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۸۴ - ۴۷۸)

امام خمینی علیه السلام با توجه به اهمیت عدالت، از حکومت عدل سخن به میان می‌آورد (همان: ۴۸۹ و ۴۹۰) و زمامدار حکومت اسلامی را به دو صفت علم به قانون و عدالت، مزین می‌داند. (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۵۷۲ - ۵۶۳) او عدل را رعایت حد وسط در امور و افعال (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۷) و همچون مسیری مستقیم و معتدل یا صراط انسانی و مستقیم (همان: ۱۵۲) می‌داند و گاه از آن، به عنوان تعدیل قوای انسانی و تعدیل قوای باطنی و ظاهری یاد می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹۱) در این راستا، عدالت را به مفهوم حد وسط بین افراط و تفریط و از امهات فضایل اخلاقی معرفی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۷؛ جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۷۱)

در سطحی دیگر، ایشان عدالت را صفتی اجتماعی می‌داند که جوهره نظام اجتماعی اسلام را تشکیل می‌دهد. امام خمینی علیه السلام عدالت را در سه سطح سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بررسی کرده و یکسانی در برابر قانون و برابری فرصت‌های سیاسی و اجتماعی را از مهم‌ترین شاخص‌های عدالت در سطح سیاسی و اجتماعی دانسته است. همچنین از دیدگاه او، رفع نیازهای اساسی همه اقشار جامعه، به ویژه اقشار محروم، مهم‌ترین شاخص عدالت اقتصادی است. (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۸۳) از سوی دیگر، بر حفظ منافع محرومان و مشارکت عمومی آنان و محرومیت‌زدایی، به عنوان یکی از راه‌های تحقق عدالت تأکید دارد. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۹۷)

شهید مطهری عدالت را فراهم آوردن فرصت‌ها و قرار دادن آن به طور برابر در دسترس همه اعضای جامعه، البته برحسب استعداد و قابلیت افراد می‌داند. (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۰۴) از نگاه او اسلام در حوزه عدالت اقتصادی دو پیوند کلی با اقتصاد دارد؛ پیوند مستقیم و پیوند غیرمستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد، از طریق مقررات اقتصادی مستقیم درباره مالکیت، مبادلات، مالیات‌ها، حجرها، ارث و صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌هایی در زمینه

ثروت و غیره است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶)

پیوند غیرمستقیم اسلام با اقتصاد، از طریق اخلاق است. در این جهت، برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین هستند. اسلام، مردم را به امانت‌داری، عفت، عدالت، احسان، ایثار، و منع دزدی و خیانت و رشوه توصیه می‌کند. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است. همچنین شهید مطهری با این دیدگاه که انسان برده پول شود، مخالف است. (همان: ۱۸ و ۱۷)

عدالت، در اندیشه سیاسی شهید صدر نیز بنیان هستی، همساز با فطرت، صفت خدا و اساس دین و قانون و حکومت و سیاست قلمداد می‌شود. بر همین اساس، قضیه «عدل، نیکوست» را از مستقلات عقلی و بدیهیات عقل فطری دانسته است. (صدر، ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م: ۳۸)

صدر در تبیین معنای عدل، آن را با عبارات و مفاهیمی چون «این‌همانی یا انطباق با واقع، تکافل و توازن اجتماعی» و «وسطیت و اعتدال در امور، خط مشی و سلوک در زندگانی بیان می‌کند». (صدر، بی‌تا: ۱۴۸) همچنین در نگرش فقهی، از عدالت به عنوان ملکه نفسانی یاد می‌کند که جزو شخصیت فرد مکلف است و با تحقق آن، فرد در راه شریعت، استقامت می‌یابد. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۵۵۲ - ۵۵۰) صدر، عدالت سیاسی و اجتماعی را نیز برابری و مساوات حقیقی و مبتنی بر توازن در درون جامعه می‌داند که بر پایه دو اصل اساسی عدل الهی و عدل فطری بنا شده است. منظور از برابری حقیقی، چه در افراد و چه در جامعه سیاسی، برابری بر اساس لیاقت و شایستگی و نیاز است.

سه رکن اساسی عدالت سیاسی و اجتماعی از منظر او عبارتند از:

تکافل عمومی که در اصطلاح مورد نظر صدر، نوعی ضمانت و مسئولیت عمومی افراد جامعه در برابر یکدیگر و دربردارنده معنای گذشت از منافع صرف فردی و اندیشیدن به مصالح عمومی است. (صدر، بی‌تا: ۷۰۴) پس تکافل عمومی، مسئولیت رعایت نسبت دارایی‌های اجتماعی و سیاسی به بازدهی‌های آن است. از نظر صدر، تکافل اجتماعی و سیاسی، دارای دو نوع ضمانت است: ضمانت معنوی و درونی که دارای ریشه فطری در انسان است و ضمانت اجرایی که به عهده قدرت سیاسی حاکم است.

توازن اجتماعی، رکن دوم است و در اصطلاح شهید صدر، به معنای برابری در سطح

معیشت است، نه برابری در سطح درآمد. (همان: ۷۰۸) در اندیشه او اصل توازن اجتماعی، ابعاد گسترده سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دارد. برای نمونه، در حوزه زیست اقتصادی افراد جامعه، توازن اجتماعی بین افراد انسانی، برابری در سطح معیشت است. مفهوم برابری در سطح معیشت این است که ثروت‌ها و امکانات جامعه، به گونه‌ای در دسترس همگان قرار گیرد که هر فردی از افراد جامعه بتواند در سطح عمومی، به صورت برابر و یکسان با دیگران زندگی کند؛ یعنی برای تمام افراد جامعه سطحی یکسان از گذران زندگی اقتصادی وجود داشته باشد؛ البته در این سطح، تعادل و تساوی در درجات مختلفی دیده خواهد شد؛ یعنی وجود تفاوت درجه در سطح معیشت اقتصادی، امری ضروری است. (همان) نیز در حوزه سیاست‌ها و اجتماعات، توازن یعنی استفاده از فرصت‌ها و حقوق برابر سیاسی و شهروندی و مشارکت سیاسی بدون تبعیض و آزادانه.

سومین رکن نیز تأمین سیاسی و اجتماعی است. تأمین در لغت، به معنای ایجاد کردن امنیت است. از دیدگاه صدر، تأمین سیاسی و اجتماعی، بر عهده نظام سیاسی است. (همان: ۷۲۹ - ۶۹۵) تأمین سیاسی و اجتماعی، ابعاد گسترده‌ای دارد؛ مانند: مشارکت، نظارت عمومی، نصح، امنیت، تعلیم و تربیت، مسکن، اشتغال و

شاخص‌ها و معیارهای عدالت در جامعه مورد نظر صدر نیز شامل این موارد است: ایمان راستین به خدا و مکتب؛ فرهنگ مبتنی بر اخلاق ایثار و فداکاری در جامعه؛ وجود تقوای فردی، به مثابه ملکه‌ای نفسانی که حالت ثابت و پایدار در فرد داشته باشد، به ویژه در سیاست؛ پرهیز از محرّمات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، نظیر: رشوه، ربا، سرقت، خیانت، نفاق و دروغ‌گویی در جامعه؛ وابسته نبودن افراد جامعه به مظاهر؛ فقدان شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی در جامعه؛ توسعه و رفاه اقتصادی و اجتماعی؛ رشد همه‌جانبه استعداد‌های تمام افراد جامعه؛ شایسته‌سالاری؛ مردمی بودن حکومت و مشارکت سیاسی گسترده عموم مردم؛ مراعات حقوق و آزادی‌های اساسی؛ برابری بر مبنای شایستگی؛ ثبات و اقتدار سیاسی و (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۶۰۹ - ۶۰۶)

بنابر آنچه گذشت، در نگرش اسلام شیعی، عدالت نه یک مسئله، بلکه یک بنیان، هدف و نتیجه است؛ بنیان دین، قانون و حکومت؛ هدف انسان و جامعه و دولت و نظام سیاسی؛ نتیجه

تهذیب و پاکی و اخلاق و معنویت و دینداری. عدالت انسانی و اجتماعی، با ایجاد فرصت‌های برابر برای همگان تحقق می‌یابد و عدالت اقتصادی با ایجاد شرایط برابر در اقتصاد و معیشت. مالکیت فردی نیز اساساً وظیفه‌ای است که فرد به نیابت از جامعه‌ای که وی جانشین خداوند، در آن است، به عهده می‌گیرد و مالکیت او مطابق با ضوابط و معیارهایی مانند پرهیز از افراط و تفریط، ستم بر دیگران، و رعایت حقوق همگانی است. لذا نمی‌توان اموال و خیرات عمومی و همگانی را محصور و تملک کرد.

به طور کلی از نظرگاه اسلام شیعی، عدالت به مفهوم نوعی اعتدال، تعادل و میانه‌روی و صراط مستقیم انسانی است که بر اساس آن، انسان‌ها از حیث ذاتی و به حکم انسان بودن، با هم برابرند و در معیشت نیز باید کم و بیش برابر باشند. بنیان این نگرش را فرصت‌های برابر در سیاست و اجتماع تشکیل می‌دهد. در نتیجه، ثروت و دارایی نیز تا حد معقول و بر مبنای عدالت می‌تواند انباشته شود. در این صورت هم دارایی و درآمد افراد جامعه با مکانیزم‌هایی چون زکات و مالیات، به منظور حمایت از محرومان و مستضعفان، در قالب عدالت توزیعی و بر مبنای اصل تکافل و اصل توازن اجتماعی، تعدیل می‌شود. وظیفه نظام سیاسی نیز هم ضمانت تکافل عمومی است و هم برقراری و استمرار توازن سیاسی و اقتصادی و هم تأمین عمومی.

۲. لیبرالیسم

مکتب لیبرالیسم، مبنی ایدئولوژی و منافع طبقات مسلط جامعه سرمایه‌داری معاصر است و مهم‌ترین مفهوم مورد توجه آن، قرارداد اجتماعی است که طبق آن، حکومت، مؤسسه‌ای مصنوعی است و مردم، آن را برای تأمین نظم و امنیت و تحصیل آسان‌تر حقوق خود ایجاد می‌کنند. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۵ - ۱۳)

اولین بار توماس هابز، اندیشه اصلی لیبرالیسم را در زمینه تفکیک حدود جامعه و دولت، مطرح کرد. (هابز، ۱۳۸۱: ۵۴ - ۴۱) آزادی در لیبرالیسم اولیه، به معنای حفظ جان و مال فرد از هرگونه تعدی و تجاوز خارجی است؛ در حالی که در لیبرال دموکراسی، آزادی به معنای توانایی انتخاب و قدرت برخورداری از حقوق طبیعی است. در این معنا، دولت هم مسئولیت می‌یابد که در صورت نیاز، به افزایش توان فرد کمک کند. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۰) لیبرالیسم

دارای ابعاد فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. لیبرالیسم فرهنگی به معنای آزادی اندیشه و بیان است که امکان دارد در نظام‌هایی با اقتصاد دولتی نیز وجود داشته باشد. در لیبرالیسم سیاسی، فرصت‌های برابر برای مشارکت در قدرت، مورد نظر است. لیبرالیسم اقتصادی، به مفهوم رایج به معنای حفظ بازار آزاد و رقابتی، ممکن است در دولت‌های دیکتاتور و فاشیست هم برقرار باشد. به نظر لیبرال‌ها، آزادی سیاسی تنها در نظام سرمایه‌داری تحقق می‌پذیرد. در چنین دیدگاهی، آزادی پیش از برابری، شرط دموکراسی است و حتی برابری از طرق مصنوعی و سیاسی، مخل آزادی و لیبرالیسم و دموکراسی است. (همان: ۱۲ و ۱۳)

هایک و فریدمن، دو اندیشمند برجسته لیبرالیسم اقتصادی‌اند. در حوزه سیاسی، مسئله برای هایک این است که چگونه می‌توان نظم اجتماعی را با حفظ آزادی فردی وفق داد. هایک این دیدگاه غلط را که هر نظم اجتماعی مفیدی باید حاصل طراحی باشد، به فلسفه غلطی نسبت می‌دهد که آن را عقل‌گرایی ساختمان‌گر می‌نامد. (لسناف، ۱۳۷۸: ۲۳۵ و ۲۳۶) وی می‌پذیرد که مفهوم عدالت اجتماعی، قدرت برانگیزاننده زیادی دارد و در واقع همین قدرت است که آن را چنین خطرناک می‌کند. طرفدار تمهیدات دولتی به منظور تأمین حداقل درآمد برای تیره‌روزان است. از دیدگاه هایک اولاً، دولت هرگز نباید به موتور عدالت اجتماعی تبدیل شود که هدفش تضمین سهم عادلانه از ثروت برای هر کس باشد؛ ثانیاً، دولت هرگز نباید تمهید چنین خدماتی را به انحصار خود درآورد. (همان: ۲۶۷) از نظر فریدمن نیز دولت، باید حق نگهداری و پاسداری از حقوق ارباب‌رجوع را برای رقابت حفظ کند یا راه‌های جبرانی برای تضمین نتایج رقابتی تدارک ببیند. این‌گونه امتیازات گروهی به سیستم اقتصاد بازار صدمه می‌زند؛ زیرا به اصل رقابت از لحاظ کارکرد انگیزشی و نظارتی‌اش آسیب می‌رساند. (اشترایت، ۱۳۸۶: ۱۷۱) جان رالز نیز یکی از اندیشمندان نامبردار لیبرالیسم است که کوشید با نگرشی میانه‌روتر عدالت را به گونه‌ای واریسی کند که حقوق مشروع افراد در زیر چرخ‌های نگرش کلاسیک لیبرالی به عدالت، لگدمال نشود. بر این اساس او در تشریح اصل تفاوت، در کتابش به نام «نظریه عدالت» می‌نویسد:

به منظور رفتار برابر با همه اشخاص در جهت فراهم آوردن برابری ناب فرصت،

جامعه باید توجه بیشتر به کسانی داشته باشد که مواهب زیستی آنها کمتر است؛ و نیز کسانی که در بدو تولد در موقعیت‌های اجتماعی نابرابرتر قرار دارند. هدف آن است که تبعیض‌های ناشی از پیشامدهای طبیعی را در جهت سیر به سوی برابری جبران کرد. (رالز، ۱۳۸۷: ۱۶۷)

این سخن رالز درباره عدالت، آن هم در جهان لیبرال، حاکی از نوعی گرایش معقولانه به عدالت است که می‌خواهد مرهمی بر دردهای محروم‌ترین‌ها در جامعه لیبرال باشد؛ کسانی که تا قبل از آن، به دلیل گرت‌برداری نابجای فریدمن و هایک از ادبیات صرفاً سرمایه‌محور، مورد بیشترین ستم‌ها قرار گرفته‌اند. اما تحولات عینی و عملی که بعدها در جهان لیبرال در پوشش‌ها و پوشش‌های متنوعی به وقوع پیوست، از بازگشت به همان رویه‌های سودمحور و سرمایه‌محور نظریه‌پردازان اقتصاد کلاسیک سرمایه‌داری حکایت داشت که در حوزه تفکر سیاسی، خود را در قامت نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر چون لئو اشتراوس و ساموئل هانتینگتون نمایان ساخت. اشتراوس و هانتینگتون در راستای تحقق لیبرال دموکراسی نظریه‌پردازی کرده‌اند. یکی از نظریه‌های اشتراوس این است که اکنون جهان، مکانی است که دموکراسی‌های لیبرال به صورت منفرد، در معرض تهدید دائمی دشمنان خارجی به سر می‌برند که باید با قدرت و رهبری مقتدرانه به مقابله با آنها برخاست.

۳. صهیونیسم

صهیونیسم، نگرشی خاص از آیین یهود با بنیاد نژادپرستانه است. (مصوبه مجمع عمومی سازمان ملل متحد: ۳۳۷۹) این نگرش تأکید دارد که به لحاظ ارثی و نژادی، یهودی و غیریهودی نمی‌توانند یکجا با هم زندگی کنند کلمه صهیون، به معنای خداست. (گروه تحقیقات علمی، ۱۳۷۶: ۵) صهیونیسم در تورات امروزی ریشه دارد: «پسران گران‌بهای صهیون که به زر ناب برابر می‌بودند». این نگرش در ایده‌های ماسونی نیز ریشه دارد که آن هم با یهودیت و تورات در ارتباط است. (بی‌نا، ۱۹۸۳: ۳۹) محفل ماسون در قرن هفدهم با اهداف حفظ یهود، نابودی تمام ادیان و ایجاد شکاف و اختلاف بین ملت‌های جهان، به وجود آمد. (وزیری کرمانی، ۱۳۵۹: ۵۷) این جامعه ابتدا در انگلستان و بعدها در مناطقی مانند

جبل الطارق (۱۷۲۷)، فرانسه (۱۷۳۲) و آلمان (۱۷۳۳) شکل گرفت. (همان: ۵۷ و ۵۸) پروتکل‌ها و مقاله‌نامه‌های سیاسی علما و حکام یهودی، برخاسته از همین جنبش است و خطرناک‌ترین آنها، آرمان صهیونیست‌هاست؛ یعنی تسلط آنان بر جهان و سایر ادیان. (همان: ۶۰) تنها آرمان و هدفی که یهود بسیار بدان پایبند هستند، تشکیل حکومت جهانی یهود است که به زعم خودشان از خاک فلسطین آغاز خواهد شد: «فلسطین ما، خاک مقدس موعود ما، این خانه خدا معبدمان است». (Hertsel, 1947) آنها طبق برنامه، پس از تسلط بر رود نیل تا فرات، بقیه مناطق را خواهی‌نخواهی در تصرف خواهند داشت و به دلیل منابع سرشار زیرزمینی که به دست خواهند آورد، معتقدند که حکومت بر این مناطق همانند حکومت بر تمام جهان است؛ زیرا سرچشمه حیات جهانیان را در اختیار دارند. موضوع توراتی بخشایش سرزمین، از «وعده نیاکانی» سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی از این وعده الهی که بنا بر سنت سفر پیدایش، به نیای بزرگ ابراهیم داده شده است. داستان‌های پیدایش، به دفعات و به صورت‌های گوناگون به ما خبر می‌دهند که خداوند به شیوخ بنی‌اسرائیل و به اخلاف آنها، مالکیت سرزمینی را که در آن مستقر بودند، وعده داده است. (گارودی، ۱۳۷۷: ۳۶)

وعده زمین به عنوان وعده اسکان، نخست به گروه‌های خانه‌به‌دوش بوده است که تابع رسم بیلاق و قشلاق بودند و آرزو داشتند در یک منطقه مسکونی، مستقر شوند. بدین ترتیب، وعده سفر پیدایش که حاکمیت قوم برگزیده را بر تمامی مناطق واقع در سیلاب مصر و شط بزرگ، شط فرات و بر تمامی ساکنان این مناطق در نظر می‌گیرد، آشکارا یک پیش‌بینی براساس واقعه پیشین است که از فتوحات داودی الهام گرفته است. (همان: ۴۱) قوم برگزیده یکی دیگر از اسطوره‌های صهیونیسم است. نص صریح این است: «اسرائیل قوم برگزیده است». (همان: ۴۷) اسطوره یوشع (پاک‌سازی قومی) که یکی از اسطوره‌های صهیونیسم است، می‌گوید: «یوشع و تمامی اسرائیل با او، از لاخلش به جبرون گذر کردند، یهوه لاخلش را به دست اسرائیل سپرد. آنان آن را به تصرف خویش درآوردند و از دم تیغ گذراندند؛ تا آنجا که هیچ جنبنده‌ای در آن بر جای نگذاشتند. یوشع و تمامی اسرائیل با او از عجلون به جبرون آمدند». (گارودی، ۱۳۷۷: ۵۵)

این پاک‌سازی قومی که در دولت اسرائیل کنونی به صورت مستمر و منظم درآمده، از اصل خلوص قومی ناشی می‌شود. (همان: ۶۵) در این راستا «حیم کوهن»، قاضی دیوان عالی، خاطر نشان می‌کند: «ریشخند تلخ سرنوشت چنین خواسته است که همان تره‌های زیست‌شناختی و نژادپرستانه که از سوی نازی‌ها رواج یافته‌اند و قوانین ننگین نورنبرگ را الهام بخشیده‌اند، مبنای تعریف یهودیت در دل دولت اسرائیل قرار گیرند». (همان: ۶۷)

بنابراین در قرن نوزدهم، با ظهور جنبش صهیونیستی و تأسیس کشور اسرائیل در سال ۱۹۴۸ و تصرف بیت‌المقدس شرقی در سال ۱۹۶۷، کشور اسرائیل کنونی تحقق وعده‌های پیمان‌مدارانه خدا قلمداد شد. (سایرز، ۱۳۸۶: ۳۰۰) صهیونیسم در واقع انحرافی در یهود است که پیامد آن، فراموشی مفاهیم اصیل و ناب دین یهود و برداشت‌های نادرست و سخیف قومی و نژادی بوده است. «هیرش»، یکی از رهبران مذهبی یهود، با لحنی تند در انتقاد از صهیونیسم می‌گوید: «صهیونیسم کاملاً ضدیهود است؛ می‌خواهد یهودیان را به صورت یک پدیده ملی تعریف کند. این جنبش یک ارتداد است». (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۵ به نقل از: Washington post, october 1978: 13)

«موشه منوهین»، از دیگر رهبران مذهبی یهود نیز در کتاب «انحطاط یهودی»، صهیونیسم را عامل انحطاط یهودیت معرفی کرده و نوشته است:

من با مشاهده نشانه‌های انحطاط روزافزون یهودیت قلبم می‌شکند. یهودیت معنوی و انسانی پیامبران ما به ناسیونالیسم به اصطلاح یهودی تغییر یافته است که با ولع سیری‌ناپذیر خواهان سرزمین وسیع برای زندگی است... آئین ناپالم را رها کنید و به مرزهایی که در [سال] ۱۹۴۷ توسط سازمان ملل از سرزمین‌های اعراب بومی به شما داده شده است، برگردید و سعی کنید زندگی شما سازنده باشد. نه مخرب. (گارودی، ۱۳۷۸: ۵۵)

این گروه با توجه به برداشت‌های مذهبی خود، با گرایش‌های ملی‌گرایانه و قوم‌پرستانه مخالفند. آرمان آنها تشکیل جامعه‌ای روحانی و معنوی با اتکا به قوانین مقدس مذهبی است. تصویب قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۷۵ مبنی بر مترادف بودن صهیونیسم با نژادپرستی و آپارتاید، این دیدگاه را تقویت کرد. (Avruch, 1998)

آسیب‌شناسی عدالت عملی در عرصه سیاسی جهان معاصر

عدالت اجتماعی و تحقق آن، از مسائل اساسی امروز مکاتب نگرشی در جهان است. در نتیجه، هر کدام از مکاتب سیاسی مورد بحث نیز به دنبال پیشبرد ایده خود در تحقق عدالت مورد نظر خویش در عرصه سیاسی هستند. ذکر شواهدی از این برداشت‌های متفاوت از عدالت اجتماعی، واقعیات سیاسی جهان معاصر را مشخص‌تر خواهد کرد.

۱. صهیونیسم

صهیونیسم با ابتدا بر اصل نژاد، تحقق عدالت را در کامیابی قوم یهود می‌داند. در نتیجه، همه جهانیان را قربانی آمال و خواسته‌های قوم یهود کرده است. به عنوان مثال، آنچه بر فلسطینیان روا داشته، عمق درندگی در راه حفظ و تأمین منافع یک نژاد را نشان می‌دهد که مغایر عدالت انسانی است. کشتارها در دیر یاسین، کفر قاسم، الطنطوره، حولا، حانین، عیترون، بنت جبیل، خان یونس، صبرا و شتیلا، کشتار نمازگزاران الاقصی، کشتار قانا در سال ۲۰۰۶، جنایت در حرم ابراهیم در الخلیل، جنایت در اردوگاه جنین، محاصره غزه و حمله به ناوگان بین‌المللی امدادرسان به غزه، تنها گوشه‌هایی از هزاران جنایت صهیونیست‌ها از زمان تأسیس اسرائیل در فلسطین، علیه فلسطینی‌ها و ملت‌های منطقه است که تاریخ، آنها را ثبت کرده است. با این حال، آیا این همه بی‌عدالتی و ستم، عدالتی را برای یهود به ارمغان آورده است؟ صهیونیست‌ها معتقدند که عامل رنج و عذاب یهودیان، پراکندگی آنها در جهان و نداشتن دولتی همانند سایر ملت‌هاست. از این رو، آنها تأکید داشتند که اگر یهودیان دولتی تشکیل دهند و اداره امور خود را به دست گیرند، از رنج و عذابی که در آن گرفتارند، رهایی خواهند یافت. (Hersel, 1947) صهیونیست‌ها برای تحقق این خواسته، تاکنون از هیچ قتل و غارت و ویرانی و بیدادی دریغ نکرده‌اند.

با گذشت بیش از شصت سال از تشکیل دولت اسرائیل، یهودیانی که با هدف رهایی از رنج و عذاب در فلسطین گرد آمده‌اند، نه تنها به امنیت، رفاه و آسایش نرسیده‌اند، بلکه همواره درگیر جنگ و در معرض خطر بوده‌اند. در حالی که یهودیان خارج از فلسطین، به ویژه یهودیان اروپا و آمریکا با تغییر و تحولاتی که در جهان رخ داده است، از وضعیت نامناسب

سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم در اروپا، رهایی یافته و همانند سایر مردم این مناطق به زندگی امن و رفاه و آسایش دست یافته‌اند. با چنین مقایسه‌ای، نسل جدید اسرائیل نتیجه می‌گیرد که پیروی از صهیونیسم، آنها را از امنیت و آسایشی که در مناطق دیگر می‌توانستند به دست آورند، محروم کرده است. از طرف دیگر، یهودیان اسرائیل برای حفظ آنچه صهیونیسم به ارمغان آورده، یعنی دولت یهودی، باید بهای گزافی بپردازند؛ بهایی که گاهی برابر با تمام موجودیت آنهاست. یهودیان اسرائیل وقتی وضع خود را با وضع یهودیان سایر مناطق مقایسه می‌کنند، پرداخت چنین بهایی را قابل قبول نمی‌بینند. (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۵۵)

بر این اساس، نسل جدید در اسرائیل نه تنها آماده فداکاری برای اجرای برنامه‌های صهیونیستی نیست، بلکه صهیونیسم را انکار می‌کند و آن را راهی اشتباه و پرهزینه و بی‌نتیجه می‌داند. (همان: ۱۵۶)

به هر حال، پست‌صهیونیست‌ها در انتقاد از صهیونیسم، نه به منظور رد اصول بنیادی آن، بلکه برای نشان دادن ضعف‌هایش در حل مسائل جامعه یهودی در شرایط جدید تلاش می‌کنند. به باور آنان، مسائل جدید جامعه یهودی راه‌حل‌های جدید می‌طلبد، اما صهیونیسم می‌کوشد به شیوه گذشته مسائل را حل کند. از این رو، از حل مسائل عاجز است. بنابراین، صهیونیسم با وجود نقش اساسی‌اش در تأسیس و حفظ اسرائیل، اینک مأموریتش به پایان رسیده و باید آن را کنار نهاد و با انتخاب جایگزینی برای او، ادامه راه را پیمود. (محمدی، ۱۳۷۸: ۴۸)

از نظر پست‌صهیونیست‌هایی که گذار از صهیونیسم را تجویز می‌کنند، ناکارایی صهیونیسم، ناشی از تحولات بنیادینی است که در درون اسرائیل، در منطقه و در جهان رخ داده است. این تغییرات بنیادین، بازنگری در مفاهیمی چون دولت یهود، هویت یهودی، نقش مذهب در سیاست و ارتباط یهودیان اسرائیل با یهودیان پراکنده در دیگر جوامع را ضروری ساخته است. اما صهیونیسم بدون توجه به این ضرورت، بر تفسیرهای خود از این مفاهیم و کاربرد شیوه‌های گذشته در برخورد با مسائل جدید تأکید دارد. این امر موجب شده است آنها نتوانند خود را با شرایط تازه تطبیق دهند و گام مؤثری در جهت حل مشکلات دولت و جامعه یهودی بردارند. (Evron, 1995: 158 - 255)

۲. لیبرالیسم

لیبرالیسم حرکت خود را در عصر مدرن با شعار رهایی آغاز کرد و به ایدئولوژی مسلط در جهان امروز تبدیل شد؛ به گونه‌ای که امروزه بسیاری از کشورها و در رأس آنها ایالات متحده آمریکا براساس ایده لیبرال دموکراسی اداره می‌شوند. لیبرالیسم در زمینه نظریه ناب از جان لاک، فیلسوف انگلیسی پیروی کرده است که بر اساس آن، هیچ کس نباید به سلامت، زندگی، و اموال دیگران آسیبی برساند. (پرهام و همکاران: ۱۰)

این در حالی است که لیبرالیسم با تکیه بر منافع و آزادی‌های فردی و رقابت و نظایر آن، در عمل، عدالت اجتماعی را قربانی هوس‌های افراد و رقابت آنها در عرصه اقتصاد و قدرت کرد. در این نگرش به تعبیر ماکس وبر، تنش‌های فراوانی برای افراد و جوامع به وجود می‌آید، «اما مهم‌تر از همه، تضاد پنهانی است که میان اصل نوع‌دوستی و عقلانی کردن اقتصاد نوین بر پایه بنگاه وجود دارد. در واقع، اقتصاد نوین چیزی جز رقابت منافع نیست...» (فرونده، ۱۳۸۳: ۱۹۲) در کل، پیامدهای لیبرالیسم در عرصه عمل سیاسی و اقتصادی، دنیا را با ناکامی روبه‌رو ساخته است. با پیشرفت‌های علم و فن، انسان اعتقادش را به نیروهای غیبی از دست داده و معنای وحی و به ویژه قداست را از یاد برده است. واقعیت به امری حزن‌انگیز، بی‌مزه و فایده‌گرا مبدل شده و در روح انسان خلأیی به جا گذاشته است که انسان می‌کوشد آن را با هیجان و با هرگونه تصنع جایگزین پر کند. انسان‌ها سعی می‌کنند روحشان را با اجناس متفرقه، نظیر: دین مسلکی، زیبایی‌پرستی، اخلاقی‌گری و علم‌گرایی و خلاصه با نوعی فلسفه التقاطی که پذیرای همه‌گونه حکمت‌های ناموزون از هر نقطه دنیاست، زینت دهند... (همان: ۳۰ و ۳۱) از این رو، با وجود دست یافتن به منافع فراوان از طریق سلطه بر سایر جوامع، نتوانسته است عدالت را تحقق بخشد و در عمل، دچار تناقض با اصول اولیه خویش نیز شده است. همچنین به تدریج، همراهی با صهیونیسم و دفاع از اصول نژادپرستانه آن را نیز پذیرفته است. به عنوان مثال در دوره ریاست جمهوری جرج بوش، جریانی در آمریکا با عنوان مسیحیان صهیونیست شکل گرفت که حمایت سیاسی، فرهنگی و رسانه‌ای از صهیونیسم بین‌الملل را در دستور کار خود قرار داد.

در این راستا، خانم گریس هال سل، نویسنده کتاب «تدارک جنگ بزرگ»، در سال ۱۹۸۹ پس از سال‌ها تحقیق، کتابی منتشر ساخت که اندیشه‌های شیطانی صهیونیست‌های مسیحی یا گروه نومحافظه‌کار آمریکایی را فاش می‌سازد. وی در این اثر، از طرح آمریکا برای تسلط بر جهان با نام مسیح و تسلط اسرائیل بر منابع نفتی و ثروت کشورهای اسلامی، پرده برداشت. (هال سل، ۱۳۷۷: ۳۳)

کشیشان مسیحی صهیونیست، طرفدار اسرائیل و حامیان عقیده جنگ بزرگ آرماگدون هستند. آرماگدون یادآور جنگ آخرالزمان است. آنان آرماگدون را منطقه‌ای بین اردن و فلسطین اشغالی می‌دانند و معتقدند که نبرد آخرالزمان آنجا رخ می‌دهد. به تعبیر برخی از تفاسیر ایشان، دهانه اسب‌های منطقه پر از خون خواهد شد و شواهد نشان می‌دهد که این نبرد، هسته‌ای خواهد بود. این کشیش‌ها که دارای کلیساها، کلوپ‌ها و برنامه‌های تلویزیونی در آمریکا هستند، با سرمایه و نفوذ بسیاری که در آمریکا دارند، می‌کوشند با تحریک کردن سیاستمداران، جنگ به راه اندازند. جرج بوش پسر، اگر از همین کشیشان نباشد، بزرگ‌ترین حامیان وی، همین مسیحیان صهیونیست بودند که از جمله آنها می‌توان به «جری فال ول» اشاره کرد. (همان: ۳۴)

در این نگرش، اسلام به عنوان دشمن معرفی شده است و لیبرالیسم در آمریکا و غرب و در برخورد با بشریت، همسو با سیاست تند و افراطی و بسیار خطرناک صهیونیست‌ها پیش می‌رود. بنابراین، لیبرالیسم نیز به تدریج و با تکیه بر فردگرایی، سودطلبی و رقابت و بی‌توجهی به اخلاق و دین و معنویت، هم به نوعی ایدئولوژی گروه‌گرا تبدیل شده و هم هماهنگ با صهیونیسم در پی تحقق اهداف خاص خویش است. در واقع، این دو مکتب سیاسی جهان مدرن، به قوم‌گرایی مغایر با عدالت انسانی روی آورده‌اند.

۳. اسلام شیعی

در سیاست جهان معاصر، جریان‌ات اسلامی که متأثر از میانی عقیدتی اسلامی به اثبات خود پرداخته‌اند، عمدتاً با عنوان بنیادگرایی مذهبی و سیاسی یا اسلام سیاسی و بیداری اسلامی، شناخته شده‌اند. این جریان‌ات، به صورت هم‌زمان، دو جریان لیبرالیسم غربی و صهیونیسم را

از اساس و بنیان به چالش کشیده‌اند. اسلام شیعی اثنا عشری یا امامیه، از این حیث در میان تمام جریان‌های اسلامی، از برجستگی و ثبات قدم بیشتر و بنیان نظری محکم‌تری برخوردار است و نقش رهبر را بر عهده دارد.

موضوع محوری در اسلام سیاسی و بیداری اسلامی، آگاهی عمیق درباره علل عقب‌ماندگی مسلمانان و افول اقتصادی و سیاسی جوامع اسلامی در مقابل غرب استعمارگر است. اسلام سیاسی، واکنش شدید به گسترش مدرنیته و ارزش‌های سکولار غربی و همچنین پاسخی به احساسات عمیق بخشی از مسلمانان است که قرن‌ها مسیحیان غربی، آنها را سرکوب کرده‌اند. بنیادگرایی شیعی و اسلام سیاسی، در وجهی دیگر واکنشی شدید به صهیونیسم است. از نظر امام خمینی علیه السلام، شهید صدر و شهید مطهری، صهیونیست‌ها با حمایت مسیحی‌ها قصد ریشه‌کن کردن اسلام و مسلمانان را از سرزمین مقدس فلسطین داشته و دارند. برای نمونه امام خمینی علیه السلام با صراحت اعلام می‌دارد:

اسرائیل با تبنانی و همفکری دولت‌های استعماری غرب و شرق زاییده شد و برای سرکوب و استعمار ملل اسلامی به وجود آمد و امروز از طرف همه استعمارگران، حمایت و پشتیبانی می‌شود. انگلیس و آمریکا با تقویت نظامی و سیاسی و با گذاشتن اسلحه‌های مرگبار در اختیار اسرائیل، آن را به تجاوزات پی در پی علیه اعراب و مسلمین برمی‌انگیزانند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۹/۶ و ۷)

اوج صهیونیسم‌ستیزی امام خمینی و پیروانش، در تعیین روز قدس با عنوان روز جهانی مبارزه با مستکبران، ظالمان و صهیونیسم بود. امام در حرکتی ابتکاری و نمادین، آخرین جمعه ماه مبارک رمضان را روز قدس نامید؛ در بخشی از پیام ایشان آمده است:

روز قدس، یک روز جهانی است؛ روزی نیست که اختصاص به قدس داشته باشد؛ روز مقابله مستضعفین با مستکبرین است... تمام ملت‌ها قیام کنند و این جرثومه فساد را به زباله‌دان‌ها بریزند... روزی است که باید همت کنید که قدس را نجات دهیم... روز قدس روز اسلام است؛ روزی است که باید اسلام را احیا کنیم و قوانین اسلامی باید در ممالک اسلامی اجرا بشوند... روز قدس روز جدایی حق از باطل است. (همان: ۱۱۹/۱۰ و ۱۱۳)

شیعیان بنیادگرا معتقدند که غربی‌ها و لیبرال‌ها با اسلام و شرق، مشکل بنیادین دارند؛ همچنین بین ادعا و عمل دولت‌های غربی، به ویژه آمریکا، فاصله بسیار است و عدالت، حق تعیین سرنوشت، حقوق بشر، همه و همه قربانی منافع ملی آن کشور شده‌اند. به هر حال، طرفداران اسلام سیاسی معتقدند که اسلام به عنوان یک نظام عقیدتی، برای تحقق عدالت جهانی، رهنمودهای مناسبی درباره سیاست و جامعه دارد که باید اجرا شود. بنیادگرایی اسلامی، برای چالش‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی، پاسخ‌هایی سیاسی و بنیادین دارد؛ چنان‌که با احیای سنت‌های گذشته، آینده‌ای به مفهوم رمانتیک عصر طلایی و اسطوره‌ای اسلام نخستین را به تصویر می‌کشد. (Denouy, 2002: 61) بنابراین، بنیادگرایی شیعی یک ایدئولوژی سیاسی نیز به شمار می‌رود و فقط یک سازه صرف مذهبی نیست. جذابیت آن برای طرفدارانش نیز فقط به این دلیل نیست که فضای معنوی و دینی خاصی را پیشنهاد می‌کند؛ بلکه به دلیل ظرفیت پاسخ‌گویی آن به مشکلات سیاسی و اجتماعی معاصر کشورهای اسلامی نیز هست.

به هر حال، تأکید بر جدایی‌ناپذیری دین و سیاست، تأکید بر قرآن و سنت پیامبر، فراتر رفتن از ارکان پنج‌گانه اسلام (شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج) و تأکید بر اصل جهاد و تلاش برای ساختن جامعه ایده‌آل اسلامی و استقرار حاکمیت الهی به عنوان رکن ششم اسلام و تأکید بر برقراری عدالت اجتماعی، از اوصاف مشترک بنیادگرایان اسلامی در مقابله با غرب و صهیونیسم است. (دکم‌جیان، ۱۳۷۷: ۷۷)

این امر در جبهه مقابل نیز پذیرفته شده است. به عنوان مثال زیپی لیونی، وزیر امور خارجه اسرائیل، در آغاز جنگ ۲۲ روزه غزه، با اعلام اینکه این جنگ، جنگ ارزش‌هاست، بر تمایز میان اسلام و صهیونیست صحنه گذاشت. بر این اساس، در نگرش سردمداران اسرائیل، عدالت، با توسعه‌طلبی ارضی و جنگ دائمی و پیشگیرانه که متأثر از اندیشه ارض موعود و ایده قوم برگزیده است، معنا می‌یابد. (پورحسن، ۱۳۸۷: ۲۳ - ۱۷) بنابراین، عدالت برای آنها تأمین منافع ملی - برای غرب و اسرائیل - است. چالش ایران شیعی با غرب بر سر موضوع هسته‌ای نیز نمونه‌ای دیگر از چالش بنیادین غرب و صهیونیسم با اسلام و نگاه متمایز آنان

به مقوله عدالت در دوران معاصر است.

سخنان قاطع امام خمینی علیه السلام در تقابل با نظام بین‌الملل نیز در راستای تحقق عدالت در عرصه بین‌المللی است؛ چنان که می‌فرماید:

ما این واقعیت را در سیاست خارجی و «بین‌الملل اسلامی» مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهان‌خواران بوده و هستیم. حال اگر نوکران آمریکا نام این سیاست را «توسعه‌طلبی» و تفکر تشکیل «امپراتوری بزرگ» می‌گذارند، از آن باکی نداریم و استقبال می‌کنیم. ما درصدد خشکانیدن ریشه‌های فاسد «صهیونیسم»، «سرمایه‌داری» و «کمونیسم» در جهان هستیم. ما تصمیم گرفته‌ایم به لطف و عنایت خداوند بزرگ، نظام‌هایی که بر این سه پایه استوار گردیده‌اند، نابود کنیم و نظام اسلام رسول الله صلی الله علیه و آله را در جهان استکبار ترویج نماییم. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۲۱ / ۸۱)

این گونه سخنان را نه تنها امام خمینی علیه السلام، بلکه پس از او رهبران ایران و اسلام شیعی نیز بارها مطرح کرده‌اند که واکنش‌های منفی جهان غرب را علیه ایران، به عنوان مرکز اسلام شیعی یا بنیادگرایی شیعی، برانگیخت و بعدها با صدور قطعنامه‌های ۱۶۹۶، ۱۷۳۷، ۱۷۴۷ و ۱۸۰۳ به تحریم ایران پرداختند. (فلاحی، ۱۳۸۶: ۲۵) همچنین جنگ ایران و عراق، و نبرد اسرائیل و حامی‌اش، آمریکا با حزب‌الله لبنان در جنگ ۳۳ روزه، نشان‌دهنده درگیری دو مکتب صهیونیسم و لیبرالیسم با اسلام شیعی در عرصه عمل سیاسی است؛ نبرد فکری و فیزیکی تفکر توسعه‌طلب و نژادپرست غرب و اسرائیل، با اندیشه اسلام سیاسی شیعی که حامی محرومان و مظلومان است، در نهایت به پیروزی نگرش شیعی انجامید. پس از پیروزی حزب‌الله لبنان در دومین جنگ، «الیوت کوهن»، استراتژیست معروف آمریکایی، در تحلیل این جنگ گفت:

اینکه مشتی جوان با اسلحه سبک و بدون پشتیبانی دیگران، چهارمین ارتش مدرن و روز جهان، یعنی ارتش اسرائیل را زمینگیر می‌کند، نشانه‌ای از یک پایان است. نظریه پایان تاریخ فوکویاما را باید فراموش کرد. آغاز این هزاره، آغاز سیطره لیبرال دموکراسی نخواهد بود. بر پیشانی این هزاره، تولد قطب قدرت اسلام نقش بسته و سرمنشاء تمامی این حرکات اسلام‌گرایانه و آزادی‌خواهانه، الگوی انقلاب اسلامی ایران است. (حیدری، ۱۳۸۵: ۱۴)

کشمکش ایران و حزب‌الله لبنان با غرب و صهیونیسم، ناشی از تضاد معنایی و ایدئولوژیک اسلام شیعی با لیبرال دموکراسی و صهیونیسم است. اسلام شیعی، عدالت را در حمایت از ضعفا و محرومان می‌بیند و درصدد مبارزه با مظاهر استکبار است: «به سیطره و سلطه و ظلم جهانخواران خاتمه می‌دهیم و برای خدا راه را برای ظهور منجی و مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان علیه السلام هموار می‌کنیم». (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۸ / ۳۲ - ۲۷) در نقطه مقابل، هم مکتب لیبرال دموکراسی و هم صهیونیسم، با نگرش متفاوت به عدالت که آن را بیشترین سود در قالب توسعه‌طلبی سرزمینی می‌دانند، خواهان مبارزه با ایران و جنبش‌های اسلام‌گرای شیعی و طرفداران آنها هستند.

به هر حال، تفسیر لیبرالیسم غرب و صهیونیسم از عدالت، که مبتنی بر اومانیزم غربی و اندیشه مدرن است، متکی به منافع ملی است و نوعی برتری‌جویی و سلطه‌طلبی برای استثمار منافع ملل دیگر را در خود نهفته دارد. از این رو، تفسیر آنها با تفسیر اسلام شیعی از عدالت، که شامل حمایت از مظلومان و مستضعفان در عرصه بین‌المللی است، آشکارا مغایرت دارد. در این میان، حاکمان برخی کشورهای اسلامی مانند مصر و عربستان، همسو با آمریکا و صهیونیسم، در جنگ ۳۳ روزه لبنان و ۲۲ روزه غزه، راهی متمایز با شیعیان پیموده‌اند. از دیگر سو، شیعیان و بنیادگرایان مسلمان، موضعی متعارض با لیبرالیسم و صهیونیسم پیش گرفته‌اند که با نگاه مصلحت‌اندیشانه برخی دول اسلامی مغایر است.

نتیجه

در عرصه سیاسی جهان معاصر، عدالت از دو بعد مفهومی و عملی محل مناقشه جدی و اصولی قرار گرفته است. در بُعد مفهومی، عدالت در دیدگاه هر یک از مکاتب سیاسی و صاحب‌نامان معاصر، معنایی متناسب با مبانی نظری آنها دارد. در مکتب اسلام شیعی یا امامیه، عدالت به معنای حد وسط حقیقی یا همان اعتدال است که با تخصیص بهینه امکانات و فرصت‌های برابر در قالب عدالت توزیعی و تقسیم خیرات عمومی جامعه به افراد، زمینه شکوفایی آنها را فراهم می‌آورد. در این راستا، امام خمینی علیه السلام، شهید صدر و شهید مطهری با تأکید بر توازن عمومی و برابری نسبی در مناصب و همچنین در معیشت و دادن نقش

کنترل‌کننده به دولت، در عین حفظ مالکیت خصوصی، نوعی نظام عادلانه سیاسی و اقتصادی را مطرح ساخته‌اند که در آن، شکاف طبقاتی کمتر مجال بروز می‌یابد. در عرصه بین‌المللی نیز عدالت، برابری انسان‌ها و جوامع در حقوق و فرصت‌هاست. از این رو، حمایت از محرومان، به عنوان یک اصل، مورد توجه قرار می‌گیرد.

اما در اندیشه لیبرالیسم، عدالت به معنای فراهم آوردن زمینه مناسب برای رشد و شکوفایی براساس رقابت است. لذا عدالت یعنی اینکه هرکسی به اندازه توانایی‌های خود، در برخوردی رقابت‌آمیز تا آنجا که می‌تواند از امکانات و مزایای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بهره‌مند شود. برای مثال در اندیشه راولز، نابرابری‌ها - چون به نفع همگان است - منصفانه قلمداد می‌شود یا در اندیشه هایک، حکومت فقط اندکی از امکانات و مزایا را به فقرا می‌دهد و امکانات جامعه در اختیار اقویاست. در عرصه بین‌المللی نیز - برخلاف قرارداد ۱۶۴۸ وستفالی - نابرابری به عنوان یک اصل مطرح می‌گردد و لذا منافع ملی غرب به رهبری آمریکا و حامیان غربی‌اش، بر حقوق سایر ملل ارجحیت می‌یابد. همچنین برتری غرب و دستاوردهایش، مورد نظر قرار می‌گیرد که برای تحقق در جهان ضروری به شمار می‌رود. حتی لئواشتر اوس، از اندیشمندان مؤثر بر ایده لیبرال دموکراسی، بر این باور است که باید به شیوه‌های غیرمتعارف و خشن، دموکراسی را به دیگر مناطق جهان صادر کرد. بنابراین، در اندیشه لیبرالیسم، محوریت اقویا و ثروتمندان و توسعه‌طلبی ارضی و تأمین منافع ملی - و به عبارت دقیق‌تر قومی (غربی) - به هر بهایی در عرصه بین‌المللی، عین عدالت است.

در اندیشه صهیونیسم نیز وقوع تمامی فعل و انفعالات نظام سیاسی در جهت تحقق ایده ارض موعود و بهزیستی قوم یهود و سلطه نژادی آن بر بشریت، عین عدالت قلمداد می‌شود. برای تحقق این ایده، توسعه‌طلبی ارضی در قالب جنگ و کشتار نیز توجیه‌پذیر است.

بنابراین، شواهد قطعی، بیانگر اختلاف همه‌جانبه و بنیادین نگاه لیبرالیسم و صهیونیسم با اسلام شیعی اثنا عشری - به نمایندگی مکتب اسلام در جهان معاصر - درباره عدالت است. این اختلاف که دربرگیرنده نوعی تضاد در مبانی مفهومی است، به تضاد شدید در عرصه عمل سیاسی انجامیده است؛ به طوری که در دین مبین اسلام، اولویت اساسی در نگاه به عدالت، برابری فرصت‌ها و حفظ حقوق انسانی در عرصه بین‌المللی و در نتیجه حمایت از

مظلومان در مقابل ظلم و ستم ستمکاران است؛ در حالی که در مکتب لیبرالیسم و صهیونیسم، استثمار منافع ملل مختلف و برتری‌جویی قومی، رویکردی عادلانه تلقی می‌شود؛ چنان‌که در میدان‌های نبرد سیاسی و نظامی نظیر حمله آمریکا به عراق و افغانستان و جنگ ۳۳ روزه لبنان و ۲۲ روزه غزه، خود را آشکار ساخته است.

منابع و مأخذ

۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، تهران، مرکز اسناد و مدارک انقلاب اسلامی وزارت ارشاد، چاپ اول.
۲. _____، ۱۳۷۶، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شانزدهم.
۳. _____، ۱۳۷۸، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۴. _____، ۱۳۷۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۵. آتائو، کایا، ۱۹۸۲، *صهیونیسم و نژاد پرستی*، آنکارا، دانشکده علوم سیاسی.
۶. احمدوند، شجاع، ۱۳۸۵، «نظری به مفهوم بنیادگرایی با تأکید بر بنیادگرایی یهود»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، مجله انجمن علوم سیاسی ایران، سال اول، ش ۲، بهار ۸۵.
۷. اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۱، *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. اشترایت، مانفرد، ۱۳۸۶، «درباره نئولیبرالیسم اقتصادی»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، سال ۲۲، ش ۶ و ۵، بهمن و اسفند.
۹. آمدی تمیمی، عبدالواحد، ۱۴۰۷ق. - ۱۹۸۵م.، *غررالحکم و دررالکلم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. ایچ لسناف، مایکل، ۱۳۸۷، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.

۱۱. برلین، آیزیا، ۱۳۶۸، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۱۲. بشیریه، حسین، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم و محافظه کاری*، تهران، نشرنی، چاپ سوم.
۱۳. بی‌نا، ۱۹۸۳، *نشریه معمارستان*، شماره ۴۷.
۱۴. پورحسن، ناصر، ۱۳۸۷، «مؤلفه‌های فرهنگ استراتژیک اسرائیل»، *فصلنامه مطالعات فلسطین*، مؤسسه تحقیقات و پژوهش‌های سیاسی - علمی ندا، ش ۲ و ۱، بهار و تابستان.
۱۵. جالینوسی، احمد و سارا نجف‌پور، ۱۳۸۶، «مفهوم عدالت در اسلام و غرب»، *دوفصلنامه علمی تخصصی دانش سیاسی*، سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۸۶.
۱۶. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *نظریه عدالت*، کتاب اول، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۱۷. _____، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. جهانبخش، فروغ، ۱۳۸۳، *اسلام و دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش*، ترجمه جلیل پروین، تهران، گام نو.
۱۹. حیدری، محمدتقی، ۱۳۸۵، «بی‌تردید حزب‌الله پیروز است»، *روزنامه جمهوری اسلامی*، ۱۳۸۵/۵/۱۰.
۲۰. دکمجیان، هریر، ۱۳۷۷، *اسلام در انقلاب*، جنبش‌های اسلامی معاصر (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ سوم.
۲۱. رالز، جان، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۲. *روزنامه یاس*، پنجشنبه، ۹ مرداد ۱۳۸۲، سال اول، ش ۱۲۲.
۲۳. سائزر، استیون آر، ۱۳۸۶، *صهیونیسم مسیحی*، *نقشه راه به سوی آرماگدون*، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

۲۴. سپهر لسان‌الملک، محمد تقی، ۱۳۸۰، *ناسخ التواریخ زندگانی پیامبر*، تهران، نشر اساطیر، چاپ اول.
۲۵. سید رضی، ۱۳۵۱، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، بی‌نا.
۲۶. شاه‌کازمی، رضا، ۱۳۸۹، *عدالت و یاد خدا*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۷. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۰۱ / ۱۹۸۱، *الفتاوی الواضحه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ هفتم.
۲۸. _____، ۱۳۹۹ هـ، *اقتصادنا*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ یازدهم.
۲۹. _____، بی‌تا، *الاسلام یقود الحیاة*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۹، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
۳۱. عنایت، حمید، ۱۳۷۲، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
۳۲. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۶، *السیاسة المدنیة*، تهران، سروش.
۳۳. فروند، ژولین، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا.
۳۴. فلاحی، سارا، ۱۳۸۶، «بررسی مقایسه‌ای دیپلماسی هسته‌ای دوران ریاست‌جمهوری محمد خاتمی و محمود احمدی‌نژاد تا پایان قطعنامه ۱۷۴۷ شورای امنیت»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ش ۶، بهار ۸۶.
۳۵. فوزی، یحیی، ۱۳۸۴، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم، نشر معارف.
۳۶. قادری، حاتم، ۱۳۸۴، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
۳۷. قاسمی، حاکم، ۱۳۸۸، «پست صهیونیسم و تأثیر آن بر آینده اسرائیل»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۴، زمستان ۸۸.
۳۸. کولد، جولوس، ۱۳۸۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام و همکاران، تهران، نشر انقلاب اسلامی.

۳۹. گارودی، روزبه، ۱۳۷۷، *تاریخ یک ارتداد، اسطوره‌های بنیانگذار سیاست اسرائیل*، ترجمه مجید شریف، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ سوم.
۴۰. _____، ۱۳۷۸، *محاکمه صهیونیسم اسرائیل*، ترجمه جعفر یاره و دیگران، تهران، کیهان.
۴۱. گروه تحقیقات علمی، ۱۳۷۶، *مبانی فراماسونری*، ترجمه جعفر سعیدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۴۲. گولد، جولوس و ویلیام ل کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام و جمعی از مترجمان، تهران، مازیار.
۴۳. لسناف، مایکل ایچ، ۱۳۷۸، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
۴۴. مرادی، مجید، ۱۳۸۲، «تقریر گفتمان سید قطب»، *نشریه علوم سیاسی*، سال ششم، شماره ۲۱، بهار.
۴۵. مصوبه مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ش ۳۳۷۹، مورخ ۱۰ / ۱۰ / ۱۹۷۵.
۴۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *عدل الهی*، تهران، حکمت.
۴۷. _____، ۱۳۷۲، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، قم، صدرا، چاپ دوم.
۴۸. _____، *بی‌تا، علوم اسلامی*، قم، صدرا.
۴۹. ملک‌محمدی، حمیدرضا، ۱۳۷۸، «پست صهیونیسم ابهامی از یک گذار با یک گسست»، *فصلنامه مطالعات فلسطین*، سال اول، شماره اول.
۵۰. هابز، توماس، ۱۳۸۱، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
۵۱. هال سل، گریس، ۱۳۷۷، *تدارک جنگ بزرگ بر اساس پیشگویی‌های انبیا*، *بنی اسرائیل*، ترجمه خسرو اسدی، تهران، رسا.
۵۲. وزیر کرمانی، محمدحسن، ۱۳۵۹، *اسرائیل فاشیسم جدید*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

53. Denouy, gulian, 2002, "The Forgotten Swamp: Navigation Political Islam", *Middlest Policy* ,vol. 4, No.2.
54. Hersel, theodor, 1947, *The Jewish state*, New York, American zionist emergency council.
55. *The Holy Bible in Persian* 1977, Edition .1904-1977.
56. Evron, Boas. 1995, Jewish State or Isreal Nation, Indiana Universitg Press.
57. Avruch, kevin"Political Judaism and post zionist Ara" in: [http www.finarticles. Com/mo 411/ n2- 747/2/042,57/p1/article.jhtml](http://www.finarticles.com/mo411/n2-747/2/042,57/p1/article.jhtml).

