

مجموعه مقالات

دومین همایش ملی:

انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی

۱۴ اسفند ۱۳۹۷ - دانشگاه اصفهان

به اهتمام دکتر ابوالحسن فیاض انوش

مجموعه مقالات
دومین همایش ملی انقلاب اسلامی
و تمدن نوین اسلامی

به اهتمام دکتر ابوالحسن فیاض انوش

مجموعه مقالات دومین همایش ملی انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی

به اهتمام دکتر ابوالحسن فیاض انوش
ویراستاران: افسانه غفوری، مریم همت، سحر جمشیدی، منیره سلطان الکتابی، الهام لطفی
صفحه آرایی : مرتضی جنتیان
طرح جلد: نیلوفر ضرونی
انتشارات کانون پژوهش
نوبت چاپ: اول ۱۳۹۷
شابک: ۵-۹۳-۷۳۰۵-۶۰۰-۹۷۸

برگزار کنندگان: دفتر هم اندیشی اساتید نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه اصفهان و معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه اصفهان و دبیرخانه دائمی تبیین نواندیشی های مقام معظم رهبری در عرصه فکری و اجتماعی
همکاران: دانشگاه شیراز، دانشگاه صنعتی شریف، دانشگاه تهران، دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

سرشناسه	:	همایش ملی انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی (دومین : ۱۳۹۷ : اصفهان)
عنوان و نام پدیدآور	:	مجموعه مقالات همایش انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی/ به اهتمام ابوالحسن فیاض‌انوش؛ برگزارکنندگان دفتر هم‌اندیشی اساتید نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه اصفهان.
مشخصات نشر	:	اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	:	٦٧٤ص.: جدول.
شابک	:	۹۷۸-٦۰۰-۷۳۰۵-۹۳-۵
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه.
موضوع	:	ایران -- تاریخ -- انقلاب اسلامی، ۱۳۵۷ -- کنگره‌ها
موضوع	:	Iran -- History -- Islamic Revolution, ۱۹۷۹ -- Congresses
موضوع	:	تمدن اسلامی -- کنگره‌ها
موضوع	:	Islamic civilization -- Congresses
شناسه افزوده	:	فیاض‌انوش، ابوالحسن، ۱۳٤۸–، گردآورنده
شناسه افزوده	:	نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها. پژوهشکده فرهنگ و معارف. دفتر هم‌اندیشی استادان و نخبگان دانشگاهی در دانشگاه اصفهان
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۷ ۸ هـ / DSR ۱۵۵٤
رده بندی دیویی	:	۹۵۵ / ۰۸۳
شماره کتابشناسی ملی	:	٥٦٠٣٥٤٤

اعضای شورای سیاستگذاری همایش:

آقایان

دکتر محمد بید هندی

دکتر علی اکبر جعفری

دکتر شکرالله خاکرند

دکتر محمد حسین رامشت

دکتر علی ربانی

دکتر رسول رکنی زاده (رئیس شورا)

حجت الاسلام و المسلمین میثم شریف اصفهانی

دکتر محمد هادی صادقی

دکتر ابوالحسن فیّاض انوش

دکتر محمد واعظ

دکتر حسین هرسیج

اعضای کمیته علمی همایش

آقایان

دکتر ایمان باستانی فر

دکتر علی ربانی

دکتر رسول رکنی زاده

دکتر ابوالحسن فیاض انوش

دکتر علی ملکی

دکتر احمد رضا نصر اصفهانی

دبیر کل همایش: دکتر اصغر منتظرالقائم

دبیر عملی همایش: ابوالحسن فیاض انوش

دبیر اجرایی همایش: آقای مهدی کمالی

فهرست مقالات

ردیف	عنوان مقاله	نویسنده مسئول	نویسندگان همکار	صفحه
۱	تحلیلی تاریخی بر نظامهای ارزی؛ چالشهای پیش روی تمدن نوین اسلامی	بهنام ابراهیمی	محمد واعظ برزانی	۱۱
۲	نقش تمدن سازانه مفهوم ولایت در حرکت انقلاب اسلامی	محسن ابراهیمی	----------	۲۵
۳	تأثیرپذیری تاریخ نگاری ایرانی از آموزه های تاریخ نگرانه امام خمینی	زینب احمدوند	محسن مؤمنی	۳۷
۴	احیای تمدن نوین اسلامی از دیدگاه امام خمینی	عباسعلی اخوان ارمکی	فاطمه حمیدیان	۵۲
۵	سینمای ملی به مثابه هنر تمدن ساز؛ رهیافتی به دیدگاههای سید مرتضی آوینی	شهاب اسفندیاری	سید عماد حسینی	۷۳
۶	چهارچوبی برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانه فتوولتائیک ایران، با تأکید بر اقتضائات کشورهای در حال توسعه	محمد اسماعیل زاده	سیامک نوری علیرضا علی احمدی حمیدرضا نورعلی زاده	۹۶
۷	نقش جامعه شبکه ای در تقویت گفتمان انقلاب اسلامی و لزوم بازطراحی نظام رسانه ای جمهوری اسلامی در دهه پنجم	سید محمدرضا اصنافی	----------	۱۲۰
۸	بانکداری مرکزی و تمدن نوین اسلامی	ایمان باستانی فر	داود جعفری طادی	۱۴۱
۹	مطالعه تطبیقی فرصتها و چالشهای احیای تمدن نوین اسلامی	محمد علی بصیری	----------	۱۶۹
۱۰	مؤلفه های اساسی علم و فناوری در تمدن نوین اسلامی	سید مهدی بیابانکی	----------	۱۹۶
۱۱	رویکردهای تمدن سازی نوین اسلامی در آرا و اندیشه های امام خمینی	علی اکبر جعفری	عظیمه پاینده	۲۱۰
۱۲	درآمدی بر مبانی نظری سینمای دینی از منظر تمدن نوین اسلامی	علی جوادی	----------	۲۳۰
۱۳	بررسی طرح «نظام امت و امامت»	محمود	----------	۲۶۰

	در تحقق تمدن اسلامی از نگاه شهید بهشتی	حقیقی نجف آبادی	-	
۱۴	نقش دانشگاه تمدن ساز در احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی	مهدیه سادات خشوعی	---------- -	۲۷۳
۱۵	نقد اجتماعی و فرهنگی رمان خاطرات سفیر	نعیمه رضوی نائینی	سید سعید حسینی زاده آرانی	۳۱۹
۱۶	بررسی و تحلیل نقش انقلاب اسلامی در خودباوری جهان اسلام	بهمن زینلی	حمید برقی بهنام نصراصفهانی	۳۲۸
۱۷	بررسی و تحلیل نقش اقتصادی انقلاب اسلامی در ایجاد تمدن نوین اسلامی	بهمن زینلی	مراد کیانی	۳۳۸
۱۸	ارائه شاخص الگوی گفتگوی مطلوب برای تمدن نوین اسلامی در دیدگاه حضرت آیت الله خامنه ای	مریم سعیدیان جزی	---------- -	۳۵۶
۱۹	تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش های کشمیر	صفورا سلیمانی	اصغر فروغی ابری عظیمه پاینده	۳۷۵
۲۰	نقد و بررسی آرمانهای انقلاب اسلامی در آثار احمد عزیزی	مهران سهراب زاده	نعیمه رضوی نائینی	۳۸۷
۲۱	مدیریت یکپارچه منابع نفت و گاز در راستای تحقق اهداف تمدن نوین اسلامی	حمیدرضا شاهوردی	رضا سلیمانی مرغملکی	۴۰۱
۲۲	گذر از توهم انسان محوری و بازگشت به کرامت انسان در تمدن خدامحور	رضا صادقی	---------- -	۴۱۱
۲۳	گذر از رویکرد فرار نخبگان به چرخش نخبگان؛ گزینه های راهبردی کشور ایران در مواجهه با مهاجرتهای بین المللی تحصیلکردگان	بهرام صلواتی	فهیمه بهزادی	۴۲۶
۲۴	تحلیل نقش مناطق آزاد تجاری و صنعتی در توسعه علم، فناوری و نوآوری؛ مطالعه موردی: مناطق کیش، چابهار و ارس	اسماعیل عبدی	---------- -	۴۵۳
۲۵	واکنش تمدنی انقلاب اسلامی به مشکل هویت در ایران معاصر	احمد عزیزخانی	---------- -	۴۷۱
۲۶	چالشها و فرصتهای کسب مرجعیت علمی؛ تبیین دیدگاه	بهرام عین الهی	سلیمان احمدی نسرین	۴۹۲

	خبرگان بر اساس تحلیل محتوای کیفی			
۲۷	تمدن اسلامی و عقلانیت دینی از منظر رهبر معظم انقلاب	یونس غفاری پور	---------- -	۵۰۷
۲۸	پرونده باز اعوجاج؛ انقلاب اسلامی و یک چالش تمدنی	ابوالحسن فیاض انوش	---------- -	۵۲۴
۲۹	تحول در نظام آموزشی اولین گام در تمدن‌سازی و تولید علم: مطالعه موردی: فلسفه	امیر احسان کرباسی زاده	---------- -	۵۳۹
۳۰	بررسی موفقیتها و چالشهای کشور به منظور تحقق بند دوم سیاستهای کلی اقتصاد مقاومتی	امیرعلی کریمی	علی ملکی اسماعیل عبدی	۵۴۹
۳۱	«سدره طوبی» (مبانی نظری پیشرفت در حوزه آمایش بنیادین)	طیبه محمودی محمدآبادی	محمدحسین رامشت	۵۶۶
۳۲	اوصاف فناوری اسلامی در افق تمدن نوین اسلامی	حسین مطیع	---------- -	۵۷۸
۳۳	مدل سازی نظام الهی–مردمی در حوزه حکمرانی منابع مشترک با رویکرد نهادی	وحید مقدم	هادی امیری مطهره صالحی خواه مریم معینی	۵۹۱
۳۴	نقش دانش تجربه محور در بسط مفهومی علم شهروندی در عصر آنتروپوسین	علی ملکی	نجم الدین یزدی	۶۱۷
۳۵	بررسی دستاوردهای اقتصادی انقلاب اسلامی و احیای تمدن نوین اسلامی	اصغر منتظرالقائم	زهرا سادات کشاورز	۶۲۷
۳۶	تبیین اندیشه های تمدن ساز امام موسی صدر	اصغر منتظرالقائم	شبنم سادات هاشمی فشارکی سمیه سادات هاشمی فشارکی	۶۵۰
۳۷	الگوی ارزیابی توانمندی تأمین کنندگان ده گروه کالای راهبردی صنعت نفت: الگویی برای پیاده سازی پیوست فناوری مناقصات	نجم الدین یزدی	علی ملکی	۶۶۳

پیشگفتار دبیر علمی همایش

«ارادۀ جمعی» برای بازگشت به متن تاریخ جهان و خیز تمدنی

از منظر تاریخی، بزرگ‌ترین تحولی که رویداد فرخندۀ انقلاب اسلامی، برای ایران و ایرانی به‌همراه داشته است، بازگرداندن این ملت و کشور به متن تاریخ جهان است. کسانی که با تاریخ جهان کم و بیش آشنا هستند، به‌خوبی می‌دانند برای اعصار و قرون متمادی، هیچ‌سطری از تاریخ جهان نوشته نمی‌شد، مگر آنکه ردپایی از ایرانیان در آن به‌چشم می‌خورد. این وضعیت نه‌تنها در ادوار قبل از اسلام تاریخ ایران، حتی تا چندین قرن بعد از ظهور اسلام استمرار داشته است و بی‌شک، آنچه باعنوان تمدن اسلامی به جهان عرضه شد، در حوزه‌های مختلف آن وامدار ایرانیان بوده است که پرچم اسلام را بسان یک بیرق تمدنی بر دوش کشیده‌اند. در آن ادوار، حضور ایران در صدر و یا حداقل در متن تاریخ جهان مشاهده می‌شد؛ اما در چند قرن اخیر، بنا به علل و عواملی که همگان کم و بیش از آن آگاه‌اند، نام و یاد ایران به‌تدریج از متن تاریخ به حاشیه رانده شد و به‌ویژه در دو قرن اخیر برای ایران در تاریخ جهان جز موقعیت حاشیه‌نشینی و صرفاً نظاره‌گری چیزی باقی نمانده بود. به جرئت می‌توان گفت با انقلاب اسلامی و تحولات چند دهه پس از آن، بار دیگر حضور ایران در متن تاریخ جهان ملاحظه می‌شود. بدیهی است این امر ثمرۀ «اراده و عزم جمعیِ» ملتی بود که در پی تجدید هویت دینی و تاریخی خویش و با تمسک به آموزه‌های اسلامی و تحت رهبری هوشمندانۀ امام خمینی(قدس‌سره) و رهبری معظم انقلاب(مد ظله العالی) پای در صحنۀ عمل و اقدام تاریخی نهاد. در تاریخ بشر کمتر چنین فرصت‌هایی برای ملتی فراهم می‌شود و کمتر از آن بوده‌اند ملت‌هایی که این بخت و اقبال را داشته باشند که از چنین فرصت‌هایی بهرۀ کامل ببرند.

«ارادۀ جمعی» که بنا بر نظر برخی صاحب‌نظران، صرفاً یک ابزار نظری برای بررسی و تحلیلِ حقوقی و جامعه‌شناختیِ مسائل انسانی بوده است، در جریان نهضت و انقلاب شکوهمند اسلامی آن‌چنان ظهور و بروزی یافت که برای بسیاری از ناظران مسائل جهانی غافلگیرکننده و ناباورانه بود. اسطورۀ ارادۀ جمعی، اکنون به یک واقعیت ملموس تاریخی تبدیل شده بود. این عزم و ارادۀ

جمعی مبتنی بر ایمان دینی که ما را دوباره به متن تاریخ جهان بازگردانده، ما را در آستانهٔ یک خیز تمدنی جدید قرار داده است. بازگشت به متن تاریخ جهان، رسالت‌ها و مسئولیت‌های جدیدی را پیشِ روی ما قرار می‌دهد؛ گرچه این رسالت‌ها و مسئولیت‌ها، چالش‌ها و مقاومت‌هایی را از سوی کسانی که از بازگشت ما به متن تاریخ ناراضی‌اند برانگیخته است، ؛ اما کدام تمدنی را می‌توان سراغ گرفت که بدون رویارویی با چالش‌ها توانسته باشد به بالندگی و شکوفایی نایل آید. اگر انقلاب اسلامی ثمرهٔ ارادهٔ جمعی ملت ایران بود، اکنون و در آستانهٔ این خیز تمدنی، این ارادهٔ جمعی، هرچند همچنان از کانون ایران الهام می‌گیرد؛ اما باید بتواند در عرصه‌ای وسیع‌تر و متنوع‌تر، یعنی تمامی سرزمین‌های اسلامی، به بهره‌برداری از فرصت‌ها و افق‌گشاییِ تمدنی بپردازد. تمدن نوین اسلامی که ریشه در انقلاب اسلامی ایران دارد، مولود فرخنده‌ای است که برای برومندشدن و به‌کمال‌رسیدن، نیازمند هم‌افزایی تمامی استعدادها و امکانات مسلمانان است.

سلسله‌همایش‌های دوسالانهٔ «**تبیین نواندیشی‌های مقام معظم رهبری دربارهٔ تمدن نوین اسلامی**» در سال ۱۳۹۵ با پیشگامی دانشگاه شیراز آغاز شد و دانشگاه اصفهان افتخار دارد که در دومین گام از این حرکت فرخنده، میزبانی همایش دوم را باعنوان «**انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی**» عهده‌دار شده است. دانشگاه اصفهان برای برگزاری همایش دوم، ضمن تشکیل «شورای سیاست‌گذاری همایش» از میان استادان گروه‌های مختلف، دو نشست مقدماتی را در سال‌های ۹۶ و ۹۷ در دستور کار قرار داد و فضایی فراهم آورد تا برخی علاقه‌مندان و صاحب‌نظران به مباحث تمدنی از داخل و خارج دانشگاه اصفهان بتوانند دیدگاه‌های خود را در آن نشست‌ها عرضه کنند. تجربیات آن نشست‌های مقدماتی، ره‌توشهٔ ما برای برگزاری همایش دوم شده است. مسلماً استمرار این حرکت که خود جلوه‌ای از روند پویای تمدن نوین اسلامی است، نه‌تنها در گروِ مشارکت، همدلی و ارادهٔ جمعیِ استادان دانشگاه‌هاست؛بلکه نیازمند بهره‌گیری از تمامی ظرفیت ها و استعدادهایی است که انقلاب اسلامی را پدید آورد و افق‌هایی جدید در برابر ملت مسلمان ایران و همهٔ عدالت‌جویان جهان گشود. امید است با همیاری دیگر دانشگاه‌های کشور در گام‌های بعدیِ این حرکت، شاهد دستاوردهایی ارزنده‌تر باشیم.

در پایان جای دارد سپاس خود را نثار عزیزانی کنیم که زحمات و همکاری‌های ارزنده‌شان در به‌ثمرنشستن همایش دوم مؤثر افتاده است:

ریاست محترم دبیرخانه تبیین نو اندیشی های مقام معظم رهبری در عرصه فکری و اجتماعی آقای دکتر محمد هادی صادقی و مسئول محترم نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه شیراز حجت الاسلام و المسلمین نیری ثابت که چراغ این مسیر را روشن کردند.

ریاست محترم دانشگاه اصفهان، جناب آقای دکتر هوشنگ طالبی و نیز حجت‌الاسلام آقای

میثم شریف، مسئول محترم نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه اصفهان که با حمایت‌های ارزندهٔ خود مسیر این همایش را هموار کردند.

جناب آقای دکتر رسول رکنی‌زاده، معاونت محترم پژوهشی دانشگاه اصفهان که با پذیرش مدیریت شورای سیاست‌گذاریِ همایش و جناب آقای دکتر اصغر منتظرالقائم که با عهده‌داری دبیرکلی همایش و تلاش‌های ارزندهٔ خود برای به‌انجام‌رساندن رسالتی که دانشگاه اصفهان برعهده گرفته بود، نقشی مهم ایفا کردند.

جناب آقای دکتر مرتضی دهقان‌نژاد، ریاست محترم دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان که درخواست دبیرخانهٔ همایش را برای پذیرش میزبانی همایش، با روی گشاده پاسخ دادند؛ همچنین جناب آقای دکتر علی اکبر جعفری مدیر گروه تاریخ دانشگاه اصفهان و سرکار خانم دکتر محبوبه همتیان که ویراستاران را هدایت و رهبری نمودند تشکر می گردد.

جناب آقای دکتر علی ملکی، رئیس کمیتهٔ علم و فناوری همایش و هیئت‌علمی دانشگاه صنعتی شریف، جناب آقای دکتر مهرشاد، رئیس کمیتهٔ هنر و رسانهٔ همایش و جناب آقای دکتر محمد واعظ ، رئیس کمیتهٔ اقتصاد همایش که در پذیرش و داوری مقالات، همایش را یاری کردند.

جناب آقای مهدی کمالی، دبیر اجرایی همایش ، حجه الاسلام طاهری و کارکنان نهاد رهبری دانشگاه اصفهان و نیز سرکار خانم شاسنایی که با پیگیری‌های خود گره‌های احتمالی را گشودند؛ و جناب آقای مرتضی جنتیان مدیر نشر پژوهش که در انجام نشر مقالات یاری رسان بودند.

و سرانجام در پایان این فهرست و در واقع در صدر کسانی که باید سپاس خود را نثار آنان کنیم، استادان و فرهیختگانی هستند که با ارسال مقاله‌های خود به دبیرخانهٔ همایش، بر غنای این همایش افزودند.

خدایشان به همگی جزای خیر دهاد.

دبیر علمی همایش انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی

اسفند ماه ۱۳۹۷

۱

تحلیلی تاریخی بر نظام‌های ارزی: چالش‌های پیش روی تمدن نوین اسلامی

دکتر بهنام ابراهیمی [۱]
دکتر محمد واعظ برزانی [۲]

چکیده

در طول تاریخ، نظام‌های ارزی یکی از ابداعات بشری با هدف تأمین و تسهیل مبادلات بین‌المللی بوده است؛ بنابراین هرچه به زمان حال نزدیک می‌شویم ترتیبات داخلی این نظام‌ها بیشتر از موقعیت قدرت‌های مسلط (هژمون) تأثیر گرفته است که خود عوارض و مسائلی را ایجاد کرده است یا ایجاد خواهد کرد. در این مقاله ضمن توضیح سیر تطور و تحول نظام‌های ارزی با روش توصیفی‌تحلیلی، مسائل پیش روی نظام‌های ارزی با هدف بیان رسالت تمدن نوین اسلامی توضیح داده خواهد شد.

کلیدواژه: مظام ارزی، مبادلات بین‌المللی ، تمدن نوین اسلامی

تاریخچه تحولات نظام ارزی بین‌الملل

سیستم اقتصاد جهانی به چارچوبی از توافق‌های قانونی، مؤسسه‌ها و همچنین کارگزاران اقتصادی گفته می‌شود که به‌منظور سرمایه‌گذاری و انجام مبادلات اقتصادی، برای تسهیل جریان سرمایه‌های پولی در سطح جهانی تلاش می‌کنند. این سیستم در اواخر قرن نوزدهم میلادی و در زمینه جهانی‌سازی اقتصاد پیدایش یافت (جیمز و هیکی، ۲۰۰۷).

با تأسیس بانک‌های مرکزی و معاهدات چندجانبه و سازمان‌های دولتی بین‌المللی، روند

۱دکتر اقتصاد و پژوهشگر
۲دانشیار گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

تکاملی این سیستم صورت گرفت و به همراه آن، نظام پولی و مالی بین‌المللی به شکل امروزی آن ایجاد شد (یوسف، ۲۰۰۶). نظام پولی و مالی بین‌الملل مجموعه‌ای از قراردادهای بین‌المللی و مؤسسه‌های حامی این قراردادهاست که با هدف تسهیل تجارت خارجی، سرمایه‌گذاری خارجی و در کل جابه‌جایی سرمایه بین دولت یا ملت‌ها ایجاد می‌شود (فلاندرو و همکاران، ۲۰۰۳).

این سامانه‌ها روش‌های پرداختی را فراهم می‌کنند که خریداران و فروشندگان با ملیت‌های متفاوت به آنها اعتماد دارند. این سامانه‌ها به‌منظور رسیدن به اهداف خود، به ایجاد اعتماد و فراهم‌کردن نقدشوندگی لازم در افت‌وخیزهای تجارت نیاز دارند. تشکیل این سامانه‌ها می‌تواند به صورت طبیعی از تعدادی قرارداد پراکنده در طول سالیان یا به صورت برنامه‌ریزی‌شده ناشی باشد. در سال ۱۹۴۴م، یک سامانه پولی بین‌المللی به‌صورت برنامه‌ریزی‌شده با نام برتون وودز تشکیل شد. بر این اساس، برای درک ساختار و ویژگی‌های نظام مالی موجود، ناچار باید به روند تحولات و تکامل آن توجه کرد؛ بنابراین در ادامه، تاریخچه تکامل نظام پولی و مالی بین‌الملل در قالب چند برهه زمانی حساس بیان می‌شود.

دوران باستان

در گذشته، برای تسویه مبادلات تجاری بین‌الملل از فلزهای گران‌بها مانند طلا و نقره استفاده می‌شده است که دولت‌ها به صورت شمش یا سکه ضرب می‌کردند. نخستین سابقه ثبت‌شده در استفاده از شمش در تبادلات اقتصادی به کشورهای مصر و میان‌دورود مربوط است که قدمت آنها به هزاره سوم پیش از میلاد مسیح بازمی‌گردد (ویلیامز و همکاران، ۱۹۹۷). پس از آن رفته‌رفته حکومت‌های محلی به ضرب سکه‌های طلا و نقره اقدام کردند؛ برای مثال، تولیوس در قرن ششم پیش از میلاد در رم نمونه‌های نخستین از سکه‌های طلا و نظام پولی مبتنی بر آن را راه‌اندازی کرد (رافلاب، ۲۰۰۵). مقام‌های دولتی در شهرها به‌نحوی از سکه‌های ضرب‌شده از فلزهای گران‌بها حمایت می‌کردند که صرف نظر از ترکیب فلزهای گران‌بهای تشکیل‌دهندهٔ آنها، ارزش آنها ثابت باقی بماند (ویلیامز و همکاران، ۱۳۹۷).

با سلطه یک حاکمیت یا امپراتوری در منطقه‌ای از جهان، ارز این حاکمیت یا امپراتوری پایه‌ای برای تجارت بین‌المللی می‌شد. به این ترتیب، ارز هر حاکمیت یا امپراتوری برای سامانه بین‌المللی پولی پایه‌ای بالقوه می‌شد. در اروپا و خاورمیانه سکهٔ پارسی دریک یکی از نخستین ارزهای این‌چنینی بود. بعدها ارزهای رومی (Roman Currency) مانند داناریوس که در امپراتوری روم استفاده می‌شد، جایگزین سکه‌های پارسی شد. پس از آن دینار طلای

امپراتوری عثمانی و سپس در دوران امپریالیزم، قرون ۱۶تا۲۰ میلادی، ارزهای قدرت‌های اروپایی پایهٔ سامانهٔ بین‌المللی پول شدند. دلار اسپانیایی (Spanish Dollar)، خیلدر هلندی، فرانک فرانسوی و پوند استرلینگ بریتانیایی ازجمله ارزهای مهم در دوران امپریالیزم بود؛ به گونه‌ای که گاه ارزی خاص قدرت مطلق را در دست داشت و گاهی هیچ‌کدام انحصار قدرت را در دست نداشتند.

در این دوران، صرافی‌ها[1] تعویض سکه‌های حکومت‌ها یا مناطق مختلف با یکدیگر را انجام می‌دادند. صرافی‌ها با در اختیار داشتن حجمی از انواع سکه‌های ملی، امکان تعویض هریک را با دیگری داشتند. به این ترتیب، نظامی کارا برای تسویه و پرداخت بین‌الملل ایجاد شد و در کشورها و بنادر مختلف گسترش یافت (شیریجیان و همکاران، ۱۳۹۵).

به مرور، صرافی‌های موجود در بنادر تجاری مهم دنیا به تأسیس شعبه‌ها یا برقراری روابط کارگزاری با دیگر صرافی‌های موجود در سایر بنادر و مناطق مهم تجاری اقدام کردند. با این اقدام، علاوه‌بر فراهم‌کردن خدمات مبادله ارزی، تجار و مشتریان خود را از حمل و جابه‌جایی ارز نیز بی‌نیاز کردند؛ به این ترتیب، مشتریان تنها حواله‌های صادره صرافی‌ها را با خود می‌بردند و با ارائه آن به شعبه یا کارگزار صرافی صادرکننده حواله، پس از تأیید هویت و کد رمز حواله، ارز (سکه طلا یا نقره) کشور مقصد را دریافت می‌کردند (شیریجیان و همکاران، ۱۳۹۵).

نظام پولی‌مالی پیش از جنگ جهانی اول (سال‌های۱۸۷۰تا۱۹۱۴)

ارکان نظام بین‌المللی ارزی پیش از جنگ جهانی اول، در کنفرانس پاریس (۱۸۶۷م) پایه‌گذاری شد. در این دوران، نظام اقتصادی درهم‌تنیده‌ای بر جهان حکم‌فرما بود. این دوران با نام عصر نخست جهانی‌سازی شناخته می‌شود و دوران توسعه سریع در آمریکای شمالی که به نام عصر طلایی (gilded age) شناخته می‌شود به این دوره مربوط است (راونهیل، ۲۰۰۵). در این دوران، ارزش پول هر کشور بر مبنای رابطه معینی با طلا ثابت شده بود؛ از این رو، این نظام را نظام استاندارد طلا یا پایه‌طلا می‌خوانند. در این نظام ارزی، کسری تراز پرداخت‌ها با صدور طلا تعدیل می‌شد و محدودیت‌های ارزی هم وجود نداشت؛ بنابراین این امر تا مدت‌ها نظام ارزی مطمئن و ثابتی را به وجود آورد (محتشم دولتشاهی، ۱۳۷۸).

از دیگر مشخصه‌های نظام اقتصادی بین‌الملل در این دوران، وجود اتحادیه‌های پولی متعدد در نقاط مختلف جهان بود. اتحادیه‌های پولی به‌نحوی عمل می‌کردند که هریک از اعضای آنها قادر بودند ارز دیگر اعضا را در حکم پول قانونی بپذیرند. اتحادیه پولی لاتین (Latin monetary union)شامل کشورهای بلژیک، ایتالیا، سویس و فرانسه و اتحادیه پولی اسکاندیناوی

(Scandinavian monetary union) شامل کشورهای دانمارک، نروژ و سوئد نمونه‌هایی از این اتحادیه‌ها هستند. در غیاب عضویت مشترک در یک اتحادیه، کشورهای مستقل و مستعمرات آنها تراکنش‌های ضروری را براساس استاندارد طلا انجام می‌دادند.

بدیهی است در چنین نظامی هرچه کشوری مقدار بیشتری طلا در اختیار داشت ارزش ارز آن کشور بیشتر می‌شد؛ بنابراین کالاهای آن کشور گران‌تر می‌شد و درنتیجه، کشوری که طلای بیشتر داشت به‌علت قیمت‌های پایین‌تر در خارج می‌توانست کالاهای بیشتری وارد کند. با افزایش واردات، به‌ناچار مقداری طلا صادر می‌شد و باعث کاهش سطح قیمت‌ها می‌شد و بالعکس در خارج از این کشور به‌علت افزایش مقدار طلا، سطح قیمت‌ها افزایش پیدا می‌کرد. کاهش سطح قیمت‌ها در داخل و افزایش آن در خارج، درنهایت به تعدیل سطح قیمت‌ها در بازار بین‌الملل منجر می‌شد (محتشم دولتشاهی، ۱۳۷۸).

نظام پولی‌مالی بین‌الملل بین دو جنگ جهانی (سال‌های ۱۹۱۹تا۱۹۳۹م)

سال‌های بین جنگ‌های جهانی در حکم دوره‌ای ضد جهانی‌سازی (de-globalization) شناخته می‌شود؛ زیرا هم تجارت بین‌الملل و هم جریان سرمایه در مقایسه با دوران پیش از جنگ جهانی اول کاهش یافته بود (هلینر، ۲۰۰۵). در این زمان، کشورهای فرانسه و انگلیس با کمبود سرمایه دست‌به‌گریبان بودند. بریتانیا به‌شدت به ایالات متحده آمریکا بدهکار بود که این امر باعث شد ایالات متحده آمریکا از بریتانیا پیش افتد و در جایگاه قدرت نخست اقتصادی در جهان شناخته شود.

آلمان که پیش از جنگ صادرکننده سرمایه بود، پس از جنگ به‌شدت به سرمایه احتیاج داشت. این کشور غیر از احتیاج به سرمایه برای بازسازی خرابی‌های ناشی از جنگ، باید مبالغ هنگفتی نیز بابت خسارت به کشورهای پیروز جنگ پرداخت می‌کرد. این مسئله افزایش تورّم را در کشورهای اروپایی باعث شد. از این رو، برخی اقتصاددانان برای از بین بردن بحران‌های مالی بین‌المللی توصیه می‌کردند کشورها دوباره سیستم پایه طلا را برقرار کنند.

چارچوب این نظام پولی بین‌الملل در سال ۱۹۲۲م در کنفرانس بین‌المللی اقتصاد در ژنو بنا شد. نظام ارزی در این دوران هم بر طلا مبتنی بود؛ ولی در کنار طلا، برخی دیگر از پول‌های ملی مانند پوند و دلار آمریکا هم حضور داشتند که در حکم ارزهای ذخیرهٔ بین‌المللی تأیید شدند. برابری طلا نیز حفظ شد. هرچند برخلاف بریتانیا در دوره پیش، صادرات سرمایه از ایالات متحده مخالف‌دوره‌ای (Countercyclical) نبود و به‌سرعت همراه با رشد اقتصادی ایالات متحده در دهه بیستم از قرن ۲۰م گسترش یافت. با این حال، با تضعیف اقتصاد آمریکا در سال ۱۹۲۸م، صادرات

سرمایه از ایالات متحده به یکباره متوقف شد.

با تشدید رکود بزرگ در سال ۱۹۳۰م، مؤسسات مالی دچار ضررهای هنگفتی شدند که برای مثال باید به ورشکستگی ۱۳۴۵ بانک آمریکایی تنها در سال ۱۹۳۰م اشاره کرد (لی، ۲۰۰۹). در طول دهه ۱۹۳۰م، ایالات متحده در تجارت موانعی ایجاد کرد و از ایفای نقش آخرین مأوی پول (lender of last resort) خودداری کرد که در نتیجهٔ این اعمال، مشکلات اقتصادی دیگر کشورها تشدید شد. سقوط سهام در بازار بورس نیویورک و بروز بحران مالی بین‌المللی در سال‌های ۱۹۲۹م پایه نظام بین‌المللی ارزی حاکم را به لرزه درآورد. بالاخره وقوع جنگ دوم جهانی در سال ۱۹۳۹م فروپاشی کامل روابط اقتصادی جهانی را باعث شد (محتشم دولتشاهی، ۱۳۷۸).

پس از جنگ دوم جهانی تا سال ۱۹۷۳م

(دوران برتون وودز (Bretton Woods system) از سال ۱۹٤٥تا۱۹۷۳م

باتوجه به تحولاتی که در خاتمه جنگ بین‌الملل دوم در سیستم پولی بین‌المللی به وجود آمد، ایجاد نظام نوین ارزی بین‌المللی اجتناب‌ناپذیر بود. سیستم «پایه طلا» که پس از خاتمه جنگ اول جهانی طرفدارانی پیدا کرد، جواب‌گوی نیازهای جوامع پس از جنگ بین‌الملل دوم نبود. سیستم پایه طلاارز در محدوده زمانی بین دو جنگ جهانی کم‌وبیش جایگزین نظام پایه طلا شده بود و در آن زمان غیر از طلا، ارزهای معتبر جهان در برخی از کشورها پشتوانه پول داخلی شده بودند. برای نخستین‌بار انگلستان و کشورهای مشترک‌المنافع در سال ۱۹۳۱م سیستم پایه طلا را رها کردند. فرانسه نیز که رهبری شش کشور دیگر را از نظر سیستم ارزی در دست داشت، در سال ۱۹۳۶م سیستم پایه طلا را ترک کرد.

از خصایص مهم دهه ۱۹۳۰م از بین رفتن سیستم متحدالشکل ارزی بین‌المللی و ایجاد سیستم پایه طلاارز است. در این دهه، برقراری محدودیت‌های خروج ارز و رقابت در کاهش ارزش پول داخلی رواج یافت. یکی از موافقت‌نامه‌های مهمی که در دهه ۱۹۳۰م بین انگلستان و فرانسه و آمریکا بسته شد موافقت‌نامه‌ای بود که در آن اتخاذ سیاستی متحدالشکل درباره تبدیل نرخ ارز پیش‌بینی شده بود (محتشم دولتشاهی، ۱۳۷۸).

آمریکا و انگلیس پس از جنگ بین‌الملل دوم، در جایگاه دارندگان ارزهای قوی بین‌المللی، با ایجاد سیستم نرخ ارز ثابت و پرداخت‌های ارزی آزاد توافق کردند. مذاکرات نمایندگان ۴۴ کشور جهان در تاریخ ۱تا۲۲ ژوئیه ۱۹۴۵ که در خاتمه به انعقاد موافقت‌نامه برتون وودز منجر شد، سه کمیسیون مهم به وجود آورد. موضوع ایجاد صندوق بین‌المللی پول در کمیسیون نخست بررسی شد. کمیسیون دوم مسئله بانک بین‌المللی توسعه و ترمیم و سومین کمیسیون موضوع

همکاری‌های مالی بین‌المللی را در دستور کار خود قرار دادند.

در کمیسیون نخست دو سند بااهمیت، یعنی برنامه کینز، پیشنهاد نمایندگان انگلیس، و برنامه وایت، پیشنهاد نمایندگان آمریکا، بررسی شد و در این کمیسیون، تصمیم به ایجاد صندوق بین‌المللی پول گرفته شد. بر این اساس، نظام نوین بین‌المللی ارزی به وجود آمد که از سال ۱۹۴۵تا۱۹۷۳م در عمل اجرا می‌شد. سیستم ارزی بین‌المللی که در کنفرانس برتون وودز توافق شد سه اصل داشت: ۱. نرخ ثابت ولی انعطاف‌پذیر ارز؛ ۲. قابلیت تبدیل؛ ۳. پذیرفتن دلار در حکم ارز تبدیل‌شدنی و ذخیره‌شدنی. اصل نخست و دوم را اعضا پذیرفتند؛ اما در برابر اصل سوم سکوت کردند.

سیستم ارزی در آن زمان براساس رابطه بین دلار و طلا (یک دلار آمریکا = ۰. ۸۸۸۶۷۱گرم طلا) عمل می‌کرد. نسبت ثابت بین ارزها کشورهای عضو را متعهد می‌کرد نرخ ارز خود را مقابل دلار بیش از ۱درصد تغییر ندهند. نهایت دامنهٔ تغییر ارزهای مختلف نیز ۴درصد پیش‌بینی شد. تغییرات نرخ ارز کشورها، خارج از معیارهای تعیین‌شده، فقط در صورت نبود تعادل اساسی در تراز پرداخت‌ها امکان‌پذیر بود. به این سیستم ارز به‌علت انعطاف‌پذیربودن نرخ ارز در حد معینی، «سیستم ارز ثابت ولی انعطاف‌پذیر» نیز می‌گویند.

قابلیت تبدیل ارزها درنهایت به‌معنی ممنوعیت از برقراری محدودیت‌های تجاری و ایجاد تبعیض در تجارت بین‌الملل بود؛ ولی اصل قابلیت تبدیل ارزها از دو جهت خدشه‌دار شد: نخست اینکه صندوق موفق نشد از کشورهای عضو تعریف دقیقی ارائه کند و دوم اینکه در عمل، محدودیت‌های ارزی امکان‌پذیر شد. پس از جنگ دوم، دلار ارز مسلط و معیار سنجش ارزش در مقابل دیگر ارزها در برابر یک گرم طلای ناب بود؛ همچنین دلار به ارز انتقال‌دادنی و ذخیره‌کردنی نیز تبدیل شد. در خاتمه جنگ، دلار قوی‌ترین ارز در کشورهای غربی و در حکم وسیله پرداخت بین‌المللی شناسایی شده بود؛ تا جایی که مسئولان امریکایی می‌گفتند: «طلا قابل تبدیل به دلار است». از طرف دیگر، چون دلار قابلیت تبدیل به طلا داشت و بانک مرکزی آمریکا هر مقدار دلار را به طلا تبدیل می‌کرد، در حکم ارز ذخیره‌شدنی نیز پذیرفته شد. کشورهای عضو موظف بودند رابطه بین ارزش دلار و واحد پول داخلی خود را در محدوده معینی ثابت نگه دارند؛ بنابراین در زمینه نرخ تبدیل ارز و تراز پرداخت‌های خارجی برای آمریکا مشکلی پیش نمی‌آمد.

بیشتر اقتصاددانان معتقدند نظام برتون وودز از زمان اجرا در پایان جنگ جهانی دوم تا اواسط دهه ۱۹۶۰م به‌خوبی عمل کرده است. تجارت جهانی در خلال این دوره رشد کمابیش شتابانی داشت و کشورهای عمده اروپایی بیشترِ محدودیت‌های ارزی پس از جنگ خود را تا سال ۱۹۵۸م لغو کردند. افزون بر این، ژاپن و اروپا خرابی‌های برجای‌مانده از جنگ جهانی دوم را بازسازی

کردند و رشد اقتصادی در دنیا حاصل شد. با اینکه در ظاهر موفقیت‌هایی به دست آمده بود برخی مشکلات مهم در نظام برتون وودز بروز یافت که سرانجام به فروپاشی آن منجر شد. دلایل فروپاشی نظام برتون وودز را می‌توان به صورت زیر طبقه‌بندی کرد:

الف. مشکل کمبود ذخایر لازم

طراحان نظام برتون وودز تصور می‌کردند طلا دارایی نخستین ذخیرهٔ بین‌المللی خواهد بود؛ اما عرضه طلا در اقتصاد جهانی فقط با نرخ ۱تا۵درصد در سال در حال رشد بود. تجارت جهانی در دهه ۱۹۶۰م با نرخی نزدیک به ۷درصد در سال رشد می‌کرد؛ بنابراین نگرانی‌هایی بروز کرد که ممکن است ذخایر طلا به سرعتی رشد نکند که برای رودررویی با کسری تراز پرداخت‌ها لازم است. اگر ذخایر طلا متناسب با کسری تراز پرداخت‌ها رشد نمی‌کرد این خطر وجود داشت که کشورها از محدودیت‌های تجاری از قبیل تعرفه‌های گمرکی برای کاهش کسری تراز پرداخت‌های خود استفاده کنند که این سیاست‌ها ممکن بود سود برآمده از تجارت و نرخ رشد اقتصاد جهانی را کاهش دهند.

ب. مشکل اطمینان

به‌علت ارائه تضمین مبتنی‌بر طلا، دلار محور نظام بود؛ زیرا آمریکا حاضر بود طلا را در قیمت هر اونس ۳۵ دلار خریداری کند یا به فروش برساند. ولی دلارهایی که بانک‌های مرکزی اروپا نگهداری می‌کرد، در مقایسه با موجودی طلای آمریکا، به میزان بیشتری شروع به افزایش کرد. این موجودی طلا نیز به‌علت کسری تراز پرداخت‌های آمریکا در حال کاهش بود. اگر تمام بانک‌های مرکزی اروپایی تصمیم می‌گرفتند تمام دلارهای خود را به طلا تبدیل کنند آمریکا طلای کافی برای تبدیل این دلارها نداشت. علاوه بر این، سپرده‌های دلاری بیشتری نیز بیرون از آمریکا در دست افراد خارجی بود که به دلارهای اروپایی معروف شد. صاحبان این سپرده‌ها نیز می‌توانستند خواستار تبدیل دلار به طلا شوند؛ بنابراین نوعی بی‌اعتمادی به دلار به وجود آمد؛ یعنی سلب اعتماد از ارزی که ذخیره اصلی نظام پولی شده بود.

ج. مشکل تعدیل تراز پرداخت‌ها

این مسئله به این حقیقت مربوط می‌شد که در عملکرد واقعی نظام برتون وودز، کشورها کسری یا مازاد تراز پرداخت‌های خود را تمدید کرده بودند. این موضوع به‌ویژه برای آمریکا و

آلمان غربی صادق بود؛ چون آمریکا با کسری تراز پرداخت‌ها مواجه بود و آلمان غربی نیز با مازاد تراز پرداخت‌ها روبه‌رو بود. براساس آمارهای در دسترس، تراز تجاری آمریکا که در سال ۱۹۶۹م مبلغ ۸/۶میلیارد دلار مازاد داشت در سال ۱۹۷۱م قریب ۲/۷میلیارد دلار و در سال ۱۹۷۲م به میزان ۶/۴میلیارد دلار کسری نشان می‌داد. به‌نظر می‌رسد سازوکار تعدیل اثربخشی وجود نداشته است؛ زیرا نیروهای خودکار تعادل‌نداشتن‌ها را برطرف نمی‌کردند.

قطع رابطه دلار با طلا و توافق‌نامه اسمیتسون

در ۱۵ اوت ۱۹۷۱ رخداد مهمی در زمینه عملکرد برتن وودز روی داد. در آن سال به‌علت ادامه کسری تراز پرداخت‌ها و افزایش تورم و کاهش رشد اقتصادی، نیکسون، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، قابلیت تبدیل دلار به طلا را لغو کرد. این کار به مفهوم کنارگذاشتن محور اصلی نظام برتن وودز بود. تبدیل‌ناپذیری دلار به طلا تغییر سیاستی کلیدی بود؛ زیرا ماهیت نظام را دگرگون کرد. بدون تضمین طلا، برای ارزش دلار هیچ تکیه‌گاهی وجود نداشت. بانک‌های مرکزی خارجی با این مشکل روبه‌رو بودند که آیا آنها باید به خریدوفروش دلار با ارزش‌های برابری رسمی پیشین ادامه دهند یا خیر. پس از این اقدام، در نظام پولی بین‌المللی آشفتگی بسیاری پدید آمد. در دسامبر ۱۹۷۱م نمایندگان کشورهای پیشرفته صنعتی، به‌منظور ایجاد یک سری ترتیبات تازهٔ نرخ ارز، در واشنگتن و در مؤسسه اسمیت سونیین تشکیل جلسه دادند و با افزایش قیمت هر اونس طلا از ۳۵ دلار به ۳۸ دلار موافقت کردند. به عبارت دیگر، ارزش دلار ۹درصد کاهش یافت. ارزش مارک آلمان و ین ژاپن به ترتیب ۱۳درصد و ۱۷درصد افزایش یافت. افزون بر این، دامنه مجاز نوسانات از ۱درصد به ۲/۲۵درصد افزایش یافت. به این ترتیب، از آنچه در ترتیبات برتن وودز مجاز مطرح شده بود در نرخ ارز نرمش بیشتری اعلام شد.

در ژوئن ۱۹۷۲م، انگلستان پوند را شناور کرد. در اوایل ۱۹۷۲م شش کشور اصلی بازار مشترک اروپا یعنی بلژیک، فرانسه، ایتالیا، لوکزامبورگ، هلند و آلمان غربی نیز پول‌های خود را در برابر دلار شناور کردند. باتوجه به کسری‌های عظیم تراز پرداخت‌های آمریکا در سال ۱۹۷۲م، بار دیگر این احساس پدید آمد که قرارداد اسمیت سونیین نیز چندان راهگشا نیست و باز هم به کاهش ارزش دلار نیاز خواهد بود. این پیش‌بینی به انجام سوداگری ارزی منجر شد و به زیان دلار شد. در فوریه ۱۹۷۳م، بار دیگر ارزش دلار آمریکا در برابر طلا کاهش داده شد. به طوری که قیمت هر اونس طلا به ۲۲تا۴۲ دلار افزایش یافت. به این ترتیب در مارس ۱۹۷۳، نظام برتن وودز فروپاشید و نظام نرخ ارز شناور مدیریت‌شده پدید آمد (اپلیارد و دنیس، ۱۳۸۷).

سامانه‌ی پست برتون وودز (از سال ۱۹۷۱م تا به امروز)

در سال ۱۹۷۳م رابطهٔ برخی از ارزهای معتبر جهان با طلا حذف شد و در اصطلاح شناور شدند. از این پس تعیین نرخ ارز به مکانیسم بازار از راه مقابله عرضه و تقاضا واگذار شد. کشورهای عضو صندوق، ارز خود را به دلار یا به بلوک‌های ارزی شناور دیگر مثل استرلینگ وابسته کردند. به این ترتیب، سیستم نرخ ارز ثابت دست‌کم به‌صورت دو فاکتور از بین رفت و سیستم پولی بین‌المللی برتون وودز از هم پاشیده شد. شناورشدن ارزها و افزایش قیمت نفت در سال ۱۹۷۴م باعث شد اصلاح سیستم پولی بین‌المللی بیش از هر زمان دیگر الزام‌آور باشد. به این ترتیب اساسنامهٔ صندوق بین‌المللی پول در تاریخ ۸ ژانویه ۱۹۷۶ در کینگستون جامائیکا با به توافق رسیدن نمایندگان آمریکا و فرانسه اصلاح شد. مهم‌ترین اصلاحات و تغییرات اساسنامه صندوق را می‌توان به این شرح خلاصه کرد: رهاکردن نرخ‌های ثابت ارز و آزادگذاردن نرخ‌های ارز به‌معنی تأیید روند شناورکردن ارز بود. بر این اساس، اصلاحات به‌عمل‌آمده در اساسنامه باب مذاکرات را برای دستیابی به سیستم پولی باثبات و انعطاف‌پذیری مفتوح کرد و برای این منظور، اختیارات وسیعی نیز به صندوق داده شد. کنارگذاردن فلز طلا در حکم واحد شمارش و وسیله ذخیره و پرداخت نیز یکی دیگر از اصلاحات به‌عمل‌آمده در اساسنامه بود. صندوق برای این کار به فروش ۵۰میلیون اونس طلا اقدام کرد که قسمتی از آن به کشورهای عضو بازگشت داده شد و قسمتی دیگر نیز به‌نفع کشورهای درحال‌توسعه به‌صورت قرضه عرضه شد.

باتوجه به استفادهٔ بانک‌های مرکزی از طلا و قیمت هنگفت آن در بازار آزاد، اقدام صندوق در راستای کاهش نقش طلا در سیستم پولی بین‌المللی مؤثر واقع نشد. در آن زمان مقرر شد به‌جای طلا از حق برداشت مخصوص استفاده شود که بیشتر به آن طلای کاغذی اطلاق می‌شود. حق برداشت مخصوص در سال ۱۹۷۴م به‌جای طلا در حکم واحد شمارش عمل می‌کرد و ارزش آن نیز با سبدی از ۱۶ ارز معتبر جهان سنجیده می‌شد. گذشته از این، در نظر بود از حق برداشت مخصوص در حکم ابزار ذخیره و پرداخت نیز استفاده شود.

متعاقب فروپاشی کمونیسم در شوروی در سال ۱۹۸۹م، بیشترِ کشورهای مستقل که از تجزیه کشور مذکور به وجود آمدند، به عضویت صندوق بین‌المللی پول درآمدند. بر این اساس در زمینه تحول در نظام بین‌المللی پولی، کشورهای صنعتی در سال ۱۹۷۳م در عمل سیستم ثابت نرخ ارزها را رها کردند و نظام ارز شناور را پذیرفتند. هدف از این تصمیم نیز تعدیل و اصلاح تراز پرداخت‌ها در مواقع وجود کسری یا مازاد در کشورها بود. تغییرات نرخ ارز در وضعیت وجود سیستم ارز شناور، تعدیل تراز پرداخت‌های خارجی کشورهای مختلف با رشد و نرخ تورّم

گوناگون را باعث می‌شود.

نظام ارز شناور که کشورهای صنعتی آن را پذیرفتند نظام شناور به طور خالص نبود. بانک مرکزی کشورها با خرید یا فروش ارز، نرخ ارز را کنترل می‌کند تا از بروز بحران‌های پیش‌بینی‌ناشدنی جلوگیری کند. برخی از کشورها نیز به طور کلی نرخ ارز خود را در مقابل یکدیگر ثابت کردند؛ در حالی که در مقابل سایر ارزها شناور کرده بودند. این کشورها که متشکل از کشورهای اروپایی‌اند، سیستم پولی اروپایی را در سال ۱۹۷۸م با ارز واحدی به نام یورو پایه‌گذاری کردند که در سال ۲۰۰۰م اجرایی شد. در نظام نرخ ارز شناور، اصلاح و تعدیل کسری یا مازاد تراز پرداخت‌ها با کاهش ارزش پول (تضعیف) یا افزایش ارزش پول کشور (تقویت) صورت می‌گیرد. تضعیف ارزش پول داخلی عبارت است از افزایش تعمدی ارزش نرخ ارز توسط مقام‌های پولی هر کشور از سطحی ثابت به سطح ثابت دیگری. برعکس، کاهش ارزش نرخ ارز توسط مقام‌های پولی را تقویت ارزش پول داخلی گویند (بختیاری، ۱۳۸۴).

چالش‌های پیش روی تمدن نوین دینی

در این بخش پس از شناخت تاریخی نظام‌های ارزی و ترتیبات موجود ارزی، شناخت چالش‌های استقرار تمدن نوین اسلامی درباره نظام‌های ارزی موجود مد نظر است. چنانچه مقاوم‌پذیری اقتصاد کلان بر مبنای توضیحات رایج راهبرد مربوط به استقرار تمدن نوین دینی تلقی شود، بر مبنای این راهبرد چالش‌های عمده نظام ارزی موجود عبارت‌اند از:

۱ - سامانه‌های پایش ارزی آمریکا و اروپا

سامانه پایش ارزی آمریکا موسوم به یوترن (U-Turn) برای پایش مبادلات دلاری ایجاد شده است. براساس این سامانه باید تمام مبادلات دلاری بانک‌ها در داخل و خارج آمریکا صلاحیت داشته باشد و چنانچه از آن مبادله ارزی صلاحیت کسب نشد امکان مبادله دلار از راه بانک میسر نیست. هدف اظهارشده از استقرار سامانه ذکرشده مبارزه با پول‌شویی به کمک سپرده‌های بانکی دلاری است؛ اما درواقع، استقرار سامانه پایشی گفته‌شده هرگونه تحرک مالی در سطح بین‌المللی علیه دلار را رصد می‌کند و امکان خنثی‌سازی آن را در مراحل ابتدایی ایجاد فراهم می‌کند. کارکرد این سامانه از دو نظر استقرار تمدن نوین دینی را به چالش می‌کشد:

الف. همچنان امکان ادامه حیات برای دلار را در جایگاه یک واحد ذخیره بین‌المللی فراهم می‌کند و این یعنی تأمین موقعیتی رانتی برای دلار که در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

ب. برای کشور در کانون تهدید آمریکا امکان تمام مبادلات ارزی بانکی را محدود یا بسیار

محدود می‌کند؛ زیرا به کمک این سامانه می‌توان حتی مبادلات بانکی غیر دلاری کشورهای هدف تحریم آمریکا را بهانه توقف کسب صلاحیت مبادلات دلاری قرار داد.

ابعاد سامانه پایش ارزی مبادلات یورو در مقایسه با دلار محدود است و به‌کارگیری آن در محدوده بانک‌های اتحادیه اروپاست.

۲ – سامانه پیام‌رسانی ارزی سوئیفت (SWIFT)

در گذشته، پیام‌های ارزی برای تسویه مالی به ترتیب با نامه، تلگراف و تلکس ار سال می‌شده است؛ اما از حدود سه دهه پیش، سامانه سوئیفت رواج یافت. توانایی این سامانه در ارسال پیام‌های ارزی با دو توانایی برجسته سرعت و امنیت است. امروزه به طور معمول تسویه اعتبارات اسنادی (Letter of Credit) با این سامانه برای انجام تجارت بین‌الملل صورت می‌گیرد. مرکز این سامانه در بروکسل واقع شده است؛ اما نقش امریکا در هیئت مدیره و درنتیجه، اعمال نظر در آن قطعی است. وقتی کشوری در تحریم سوئیفت قرار گیرد درواقع بهای تجارت خارجی خود را از راه شبکه بانکی به‌راحتی نمی‌تواند دریافت و پرداخت کند؛ بنابراین یا مجبور می‌شود از تجارت خارجی صرف نظر کند یا با صرف هزینه اضافی تجارت خارجی خود را امکان‌پذیر کند. این هزینه اضافی به‌علت استفاده از راه‌های جایگزین همچون اسکناس نقد، صرافی و حواله بانکی است. تحریم سوئیفت انجام مبادلات تجاری بزرگ برای کشور را با حدود ۱۰تا۲۰در صد هزینه اضافی روبه‌رو کرده است. با عنایت به اینکه تمدن‌سازی متضمن مبادلات تجاری در اقلام با خارج است، محدودیت گفته‌شده چالشی در این زمینه ایجاد کرده است.

۱ – ربوی‌بودن شیوه‌های رایج تأمین مالی بین‌المللی

کمبود سرمایه در کشور استفاده از منابع خارجی برای اجرای برنامه‌های پیشرفت را در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی می‌طلبد؛ اما مشکل جدی این است که روش‌های رایج و منعطف **تأمین** مالی بین‌المللی ماهیت ربوی دارد؛ برای مثال استفاده از روش‌هایی همچون خط اعتباری (Credit Line)، یوزانس(Usance)، تنزیل اسناد (Forefaiting) و وام بانکی (Bank Loan) این چنین است. امروزه روش‌های غیر ربوی در **تأمین** مالی خارجی همچون صکوک (Sukuk) محدودیت‌هایی مانند گسترده‌نبودن نمونه‌های استفاده و محدودبودن ارزش **تأمین** مالی دارند.

۲. ارزش‌گذاری غیرواقعی ابزارهای تأمین مالی بین‌الملل

اگر ارزش ذاتی هر ابزار تأمین مالی متناسب‌بودن آن با ارزش مجموع درآمدی آن ابزار تلقی شود، آنگاه وجود تفاوت فاحش بین ارزش ذاتی با ارزش بازاری ابزار مالی نشان‌دهنده ارزش‌گذاری غیرواقعی ابزار تأمین مالی است. ارزش‌گذاری غیرواقعی نتیجه انعکاس خطر ابزار مالی بر قیمت بازاری آن است. هیجانی‌بودن شدید بازار ابزارهای تأمین مالی، عامل تعیین‌کنندهٔ ارزش‌گذاری غیرواقعی است. نشانهٔ سادهٔ ارزش‌گذاری غیرواقعی ابزارهای تأمین مالی بیشتربودن قیمت بازاری آنها در مقایسه با قیمت ذاتی آنهاست که در بورس‌های مالی بین‌المللی پدیده‌ای رایج است.

۳. انتقال مستمرمنابع اقتصاد بین‌الملل به آمریکا

بر مبنا ی ویژگی‌های پیش‌گفته، محیط مالی اقتصاد بین‌الملل به‌گونه‌ای است که به اقتصاد آمریکا این موقعیت را داده است که در مقابل چاپ و عرضه دلار بتواند کالاها و خدمات حقیقی جهانیان را با ماهیتی یک‌جانبه به اقتصاد آمریکا منتقل کند. وجود کسری مستمر و فزاینده در تراز تجاری آمریکا نشان‌دهنده انتقال مستمر منابع اقتصادی به اقتصاد آمریکاست. بدیهی است کشورهایی مانند چین که مازاد تراز تجاری بیشتری با آمریکا دارند، در این انتقال منابع نقش بیشتری ایفاء می‌کنند.

ریشه چاپ و عرضه دلار را باید در کسری بودجه مستمر و فزاینده دولت آمریکا دانست که خود را به‌صورت بدهی انباشتهٔ مستمر و فزاینده آن دولت نشان می‌دهد.

سازوکار توضیح داده‌شده باعث می‌شود دولت آمریکا بتواند بخشی از مخارج خود را با کمک کشورهای دارای مازاد تراز تجاری اشخاص حقیقی و حقوقی نگاهداری‌کنندهٔ دلار در جهان تأمین کند.

نتیجه چالش‌های پنج‌گانه

باتوجه به چالش‌های پنج‌گانه ذکرشده، نظام‌های ارزی کم‌وبیش با خطر وقوع بحران مالی، انتقال بحران مالی یا تاثیرپذیرفتن از بحران مالی، به‌خصوص از نوع بحران ارزی، روبه‌رو هستند.

بحران مالی به وضعیتی گفته می‌شود که در آن ارزش دارایی‌های مالی به یکباره فرو ریزد. موضوع مهم این است که تعامل چالش‌های پنج‌گانه ایجادکنندهٔ چه وضعیتی است.

سامانه‌های پایش مبادلات و پیام‌رسانی ارزی ذکرشده به مقام ارزی آمریکا، در واسطه‌گری مالی بین‌المللی، قابلیت نظارت انحصاری بخشیده است و این خود به آمریکا این قابلیت را داده است که توانایی تولید ابزارهای مالی مسئله‌دار دلاری یا برحسب سایر واحدهای پولی هماهنگ‌شده با آمریکا را داشته باشد. چون خطر ابزارهای مالی مسئله‌دار به‌خوبی در قیمت بازاری آنها منعکس نشده است در طی زمان ظرفیت قیمت حبابی دارند؛ به طوری که ترکیدن حباب آنها به وقوع بحران مالی منجر می‌شود. از طرف دیگر، آن دسته از واحدهای پولی که منشاء تولید آنها بدهی فزاینده است، به‌خصوص دلار، تداوم ارزش نسبی آنها به حفظ ترتیبات پیش‌گفته موجود مشروط است؛ پس حفظ آن ترتیبات برای دلار متضمن تداوم هژمونی آمریکاست که تمدن نوین اسلامی آن را به چالش خواهد کشید.

جمع‌بندی

تاریخ نظام‌های ارزی نشان‌دهنده ابداعات ایجادشده برای تسهیل مبادلات بین‌المللی است. با وجود این، ترتیبات مستقرشده، به‌ویژه پیس از جنگ جهانی دوم، به خالص مثبت انتقال منابع به اقتصاد آمریکا و تأمین مالی بخشی از مخارج دولت آمریکا منجر شده است. در چنین وضعیتی، ظرفیت به وجود آمدن بحران مالی در ابعاد مختلف و حتی در مقیاس بین‌المللی ایجاد شده است. تمدن نوین اسلامی می‌تواند چنین بستری را به چالش بکشد.

پی‌نوشت

۱. در این برهه زمانی عمده تجارت در برخی بنادر مشهور به‌ویژه در کشور هلند انجام می‌شد که کشتیرانی و بازرگانی گسترده‌ای داشت؛ بنابراین بازرگانان در این بنادر، به معاوضه و تبدیل سکه‌های ملی مختلف خود با یکدیگر اقدام می‌کردند. این موضوع سبب شد تا برخی افراد به ایجاد مراکزی برای تبدیل این سکه‌های ملی به یکدیگر دست بزنند که این مراکز صرافی نام گرفت.

کتابنامه

- . اپلیارد، فیلد و دنس، آلفرد (۱۳۷۸): مالیه بین‌الملل، تهران: نی.
- . بختیاری، صادق (۱۳۸۴): اقتصاد کلان، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- . محتشم دولتشاهی، طهماسب (۱۳۷۸): مبانی علم اقتصاد، تهران: خجسته.

- . مشکوت، محمد (۱۳۴۹): ارز، تهران: مدرسه عالی بازرگانی.
- . منتظرظهور، محمود (سال نشر؟): اقتصاد (اقتصاد خرد، اقتصاد کلان)، تهران: دانشگاه تهران.
- . میشکین، فردریک (۱۳۸۱): پول، ارز و بانکداری، ترجمه علی جهانخانی و علی پارسایان، تهران: سمت.
- . نمازی، حسین (۱۳۷۴): نظام‌های اقتصادی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- . *James, Paul W.; Patomäki, Heikki (۲۰۰۷). Globalization and Economy, Vol. ۲: Globalizing Finance and the N tennis ball taste like bacon ew Economy. London, UK: Sage Publications. ISBN ۹۷۸-۱-۴۱۲۹-۱۹۵۲-۴.*
- . *Cassis, Youssef (۲۰۰۶). Capitals of Capital: A History of International Financial Centres, ۱۷۸۰–۲۰۰۵. Cambridge, UK: Cambridge University Press. ISBN ۹۷۸-۰-۵۱۱-۳۳۵۲۲-۸.*
- . *Flandreau, Marc; Holtfrerich, Carl-Ludwig; James, Harold (۲۰۰۳).International Financial History in the Twentieth Century: System and Anarchy. Cambridge, UK: Cambridge University Press. ISBN ۹۷۸-۰-۵۱۱-۰۷۰۱۱-۲.*

۲

نقش تمدن‌سازانهٔ مفهوم ولایت در حرکت انقلاب اسلامی

محسن ابراهیمی[۱]

چکیده

ازمنظرِ دین، یکی از اهداف مهم الهیْ تربیت و آماده‌سازی مستمر افراد در بستر تاریخ برای برپایی قسط و عدل جهانی است؛ از این رو غیبت کبری دورانی در جهت تحقق و رسیدن به هدف مذکور است که بارزترین ویژگی آن، بهره‌مندی غیرمستقیم از معصوم(ع) است و حرکت انقلاب اسلامی براساسِ ولایت فقیه، نقطهٔ عطفی در این دوران به شمار می‌آید. دقت در مفهوم ولایت و بررسی قرآنی آن، نشان‌دهندهٔ این است که ولایت الهی، نعمتی است که مهم‌ترین ثمرهٔ آن خروج از ظلمت به‌سوی نور است. تأمل در دو ویژگی نعمت و خروج از ظلمت به‌سوی نور و بررسی آیات مربوط، نشان از ظرفیت تمدن‌سازانهٔ این مفهوم می‌دهد. حاصل این تأمل و تحلیلِ رخداد انقلاب اسلامی طبق آن، متمایز و برتر دانستن ولایت، از مفهوم فقاهت است و طبق این نگاه انقلاب اسلامی حرکتی اجتماعی است که براساسِ جنبهٔ برتر و عمیق‌تر از دین با مبنای تحویل و تألیف قلوب در جهت رسیدن به تمدن مطلوب الهی شکل گرفته است.

کلیدواژه: ولایت، انقلاب اسلامی، فقاهت، نعمت، خروج از ظلمت به‌سوی نور

مقدمه

قرآن، یکی از اهداف اصلی بعثت انبیا و رسل را برپایی عدالت و قیام مردم به قسط معرفی می کنند: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکتابَ وَ الْمیزانَ لِیقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵).

۱ . طلبهٔ درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم، دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان: mhnebr@gmail.com؛ ۰۹۱۹۶۱۵۱۱۴۳.

تحقق این هدف عالی همراه با فرارسیدن دوران ظهور میسر می‌شود. آن‌چنان که در روایات آمده است: «یَمْلَأُ اَلْأَرْضَ عَدْلاً وَ قِسْطاً کَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۳۱۷). تحقق قسط و عدالت در جامعهٔ مهدوی، غایتی است که انبیا و اولیای الهی برای تحقق آن در طول تاریخ سیر تربیتی مدام و مستمری را شکل دادند. به‌گونه‌ای که تربیت و آماده‌سازی مردم برای تحقق این هدف در رفتار رسولان و همچنین امامان معصوم، موضوعی درخورِ مطالعه است.

در این سیر تربیتی، آغاز دوران غیبت و دسترسی‌نداشتن به معصوم، دوران خاص و ویژه‌ای را برای مردم و به‌خصوص شیعیان رقم می‌زند. این دوران را نمی‌توان به قطع ارتباط با امر قدسی و هدایت الهی معنا کرد؛ زیرا هرچند که در ظاهر ارتباط با معصوم ممکن نیست، امکان بهره‌مندی و انتفاع از معصوم میسر همگان است. این امکان انتفاع از معصوم، به بهره‌مندی از خورشیدِ پشت ابر تشبیه شده است (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۹۲).

با واردشدن شیعیان به این مقطع تربیتیْ فقها و عالمان به احکام دین با نیابت عامی که از سوی معصوم دارند، پل ارتباطی میان معصوم و مردم را برقرار می‌کنند و با تبیین احکام و دستورات الهی در قالب فقه، شریعت الهی را از گزند خطرات و تهدیدهایی که با آن مواجه می‌شود، حفظ می‌کند.

در طول این بستر تاریخی، محقق‌شدن انقلاب اسلامی نقطهٔ عطفی در دوران غیبت است. مطالعهٔ این واقعهٔ تاریخی نشان‌دهندهٔ رشد و تکمیل سیر هدایت استفاده از معصوم است؛ زیرا در دوران غیبت، مفهوم فقاهت نقش اصلی در هدایت عمومی شیعیان داشته است؛ اما با تحقق انقلاب این مفهوم به مفهوم عمیق‌تری از دین تبدیل می‌شود و آن مفهوم ولایت است. میسرشدن استفاده از این مفهوم، بدین شکل است که فقیه جامع‌الشرایط با به‌عهده‌گرفتن سرپرستی مؤمنان واسطه‌ای برای جریان ولایت معصوم برای آنها می‌شود و آنان را به‌سوی تحقق ظهور هدایت می‌کند.

مقالهٔ حاضر در ابتدا به بررسی مفهوم ولایت و نقش تمدن‌سازانهٔ آن می‌پردازد و پس از مقایسهٔ آن با مفهوم فقاهت، شکل‌گیری انقلاب براساسِ مفهوم ولایت را نتیجه می‌گیرد.

بررسی مفهوم ولایت

در نگاه کلی مفهوم ولایت یکی از مفاهیم اصلی و کلیدی در حقیقت دین است. اهمیت این مفهوم، در روایات چنین بیان شده است: «و لَمْ یُنَادَ بِشَیْءٍ کَمَا نُودِیَ بِالْوَلَایَةِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲ : ۱۸).

اما برای فهم حقیقت این مفهوم، می‌توان به بررسی ریشهٔ لغوی آن پرداخت. امری که در چهارچوب مباحث فقهی و کلامی صورت گرفته است و معانی مختلفی که در موضوعات کلامی

برای ولایت ذکر شده است مانندِ «اولی بالتصرف» (حامد حسین، ۱۳۶۶، ج۱: ۹)، «سرپرستی»، «نصرت و یاری» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵) همگی براساسِ اصل‌قراردادن این شیوه است. بر این اساس ولایت چنین تعریف شده است:

«معنای اصلی کلمهٔ ولایت قرارگرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به‌گونه‌ای که فاصله‌ای میان آنها نباشد. ...بنابراین ولایت به‌معنای اتصال و قرب است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۲).

رویکرد دیگری که این مقاله ناظر به آن است، بررسی جایگاه این مفهوم در چهارچوب آیات قرآنی است؛ زیرا برخی از ابعاد و ویژگی‌های این مفهوم در رویکرد قرآنی به این مفهوم مشخص خواهد شد.

مفهوم ولایت از نگاه قرآن به ولایت بر کفار و ولایت بر مؤمنین تقسیم می‌شود. عهده‌دار ولایت بر کفارْ طاغوت و شیاطین هستند که ثمرهٔ آن، خروج از نور به‌سوی ظلمات و گرفتارشدن به عذاب الهی است؛ اما در مقابل، عهده‌دار ولایت بر مؤمنان، خداوند است و ثمرهٔ آن خروج از ظلمت به‌سوی نور است: «اللَّهُ وَلِی الَّذینَ آمَنُوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ الَّذینَ کفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ أُولئِک أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فیها خالِدُونَ» (بقره/۲۵۷).

آیهٔ ذکرشده را می‌توان اصلی برای تبیین این مفهوم قرار داد و چنین بیان کرد که حاصل و نتیجهٔ ولایت الهی، خروج از ظلمت به‌سوی نور است و مؤمنان با پذیرش این ولایت، خود را از نور الهی بهره‌مند می‌کنند. ولایت الهی به این معنا، مصادیق گوناگونی دارد. ازجملهٔ آن، کتاب الهی است که خداوند هدف از انزال آن را خروج از ظلمت به‌سوی نور می‌داند: «کتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیک لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ» (ابراهیم/۱). همچنین ولایت اهل بیت و ائمهٔ معصومین علیهم السلام بعد از پیامبر نیز یکی از کامل‌ترین مصادیق ولایت الهی است.

در این چهارچوب ویژگی مهم دیگری که برای ولایت ذکر می‌شود نعمت بودن ولایت است؛ به‌گونه‌ای که بیان شده است در قرآن هر جا به‌نحوِ مطلق سخن از نعمت آماده است، مراد از آن ولایت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۴: ۶۲)؛ زیرا:

«هر چیزی فی‌نفسه نه نعمت است و نه نقمت. اگر انسان آن را در راه عبودیت خدای تعالی مصرفش کند، از حیث آن تصرفی که روح عبودیت در آن می‌دمد و در تحت ولایت خدا -که همان تدبیر ربوبی او بر شئون بندگان است- قرارش می‌دهد، آن وقت برای او نعمت خواهد بود و لازمهٔ این حرف این است که نعمت درحقیقت همان ولایت الهی است و هر چیزی وقتی نعمت می‌شود که مشتمل بر مقداری از آن ولایت باشد» (همان، ۵: ۱۸۱).

باتوجه‌به این سخن، مشخص می‌شود که ولایت امام معصوم، یکی از مصادیق کامل نعمت

الهی به شمار می‌رود (بحرانی، ۱۴۲۲، ج۳: ۸۴) و روایات فروانی در این زمینه نقل شده است؛ مانند:

الف) پیامبر اکرم(ص) در تفسیر آیهٔ «صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیهِمْ غَیرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ» فرمودند: «شیعهٔ علی(ع) الذین أنعمت علیهم بولایهٔ علی بن أبی طالب(ع) لم یغضب علیهم و لم یضلوا» (مجلسی،۱۴۰۴، ج۳۶: ۱۲۸).

ب) امام باقر(ع) در تفسیر آیهٔ «وَ أَسْبَغَ عَلَیکمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً» فرمودند: «أَمَّا النِّعْمَةُ الظَّاهِرَةُ فَهُوَ النَّبِی(ص) وَ مَا جَاءَ بِهِ مِنْ مَعْرِفَهِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَوْحِیدِهِ وَ أَمَّا النِّعْمَةُ الْبَاطِنَةُ فَوَلَایتُنَا أَهْلَ الْبَیتِ وَ عَقْدُ مَوَدَّتِنَا...» (همان، ۲۴: ۲۵).

بنابراین با درنظرگرفتن این دو ویژگی، این به دست می‌آید که ولایت، نعمت الهی است که حاصل آن خروج از ظلمت به‌سوی نور است.

ظرفیت تمدن‌سازانهٔ مفهوم ولایت

در لغت، واژهٔ تمدن چنین تعریف شده است: «شهرنشین‌شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم شهر آشناشدن، زندگی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم‌ساختن اسباب ترقی و آسایش خود» (عمید، ۱۳۷۴: ۴۲۰). «تمدن عبارت است از خلاقیت فرهنگی که خود در نتیجهٔ وجود نظم اجتماعی و حکومت قانون و رفاه نسبی امکان وجود می‌یابد» (دورانت، ۱۳۶۷، ج۱: ۳). در این دو تعریف، شکل‌گیری اجتماع و رفتار مبتنی برآن، اساسی برای پیدایش تمدن دانسته شده‌اند و ازاین‌رو تمدن دربردارندهٔ همهٔ ابعاد مختلف زندگی اجتماعی می‌شود و آن را باید پدیده‌ای متشکل از همهٔ رویدادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی دانست که در طول تاریخ مجموعهٔ انسانی رخ می‌دهد. در واقع تمدن صورت خاص و مادی زندگی مردم بر مبنای فرهنگ و تفکر است. به‌عبارتِ دیگر تمدن نمودهای مجموعهٔ آداب‌ورسوم و سنن و رفتار و کردار و علم و فنون و صنایعی است که از اصول و مبانی فرهنگی خاص منبعث شده است (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

تبیین جایگاه مفهوم ولایت در تمدن‌سازی بدین شرح است که پذیرش و تبعیت از ولایت الهی را در زندگی فردی و اجتماعی می‌توان بررسی کرد. در زندگی فردی، فرد با تبعیت از ولایت الهی می‌تواند درجات قرب را طی کند و از اهل سعادت و نجات بشود؛ اما پذیرش ولایت الهی در زندگی اجتماعی، ثمرات و آثار فروانی دارد که از مهم‌ترین آنها شکل‌گیری اجتماع و حرکت به‌سوی تحقق جامعهٔ مطلوب الهی است.

توضیح آنکه در مفهوم ولایت دورکن اصلی وجود دارد: نعمت وخروج از ظلمت به‌سوی نور.

جایگاه نعمت، در ظرفیت تمدن‌سازیِ مفهوم ولایت، مرتبط با بحث از ویژگی اجتماعی‌بودن انسان است. زندگی اجتماعی یکی از خصوصیت‌های زندگی بشری است و تأمین نیازهای زندگی او را به‌سوی تشکیل اجتماع وا می‌دارد و لذا انسان موجودی «مدنی بالطبع» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۱۱۷). یعنی نوع انسان بدون اجتماع و به‌صورتِ انفرادی قادر به ادامهٔ زندگی نیست. به‌علاوه در انسان نیازها و استعدادها نهفته است که جز در پرتو زندگی اجتماعی به ظهور و فعلیت نمی‌رسد و این استعدادها و نیازها در متن خلقت انسان نهاده شده و همین‌ها انسان را به‌سوی زندگی اجتماعی می‌راند و می‌خواند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج۲۵: ۲۴۸)؛ ازاین‌رو تأمین نیازهای مادی و جسمی، اصلی اولی در تشکیل اجتماعات گوناگون به شمار می‌آید؛ اما از نگاه قرآن، برپایی اجتماع براساسِ این اصل، در حرکت به‌سوی جامعهٔ مطلوب و تمدن اسلامی کافی نیست؛ بلکه تشکیل اجتماع نیازمند اصلی قوی‌تر است که بتواند محرک افراد برای طی مسیر کمال باشد و آن اصل، مفهوم ولایت است. ولایت الهی، یکی از اصلی‌ترین ارکان برای حرکت به‌سوی جامعهٔ مطلوب و برخورداری از مواهب الهی به شمار می‌آید. قرآن کریم بیان می‌کند:

«وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وَ كُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل‌عمران/۱۰۳).

در این آیهٔ شریفه همهٔ مؤمنان را امر به چنگ‌زدن به ریسمان الهی می‌کند و نعمت الهی را به آنان یادآور می‌شود. همان‌طور که بیان شد، نعمت در قرآن کریم هرجا بدون قید آورده شود، مراد از آن ولایت الهی است و در این آیه بیان می‌شود که ولایت الهی، موجب تألیف قلوب و نجات از سقوط به پرتگاه هلاکت است. بنابراین آیه اولین گام در تحقق اجتماع الهی، اجتماع بر پذیرش ولایت الهی و تمسک به حبل‌الله است. الهی‌بودن این اجتماع، به‌خاطرِ وجود حلقهٔ اتصال میان خداوند و مؤمنان براساسِ مفهوم «حبل‌الله» و «العروةالوثقی» در جامعه است. این اجتماع، اجتماعی قوی‌تر از اجتماع براساسِ تأمین نیازهای مادی است؛ زیرا در اجتماعِ اول، تألیف قلوب صورت می‌گیرد و عداوت‌ها از بین می‌رود؛ اما در اجتماع دوم، ملاک تنها خواسته‌های مادی و جسمی است و نه قلب. آن‌چنان که خداوند بیان می‌کند: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر/۱۴)، چنین اجتماعی در لبهٔ پرتگاه تفرق و در معرض نابودی قرار دارد.

نکتهٔ دیگر دربارهٔ اجتماع براساسِ ولایت، در بحث تأمین نیازها مطرح می‌شود. در اجتماع عادی، نیازهای عادی افراد براساسِ اسباب و علل طبیعی و مادی و تعامل با یکدیگر تأمین می‌شود؛ اما در اجتماع الهی، امکان برخورداری از نعمت‌های خاص و ویژهٔ الهی وجود دارد؛ زیرا ولایت الهی، نعمتی است که منشأ بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌های الهی است و آیاتی از قرآن کریم،

بیانگر این اصل هستند؛ مانندِ

الف) «لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ وَ ما أُنزِلَ إِلَيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كثيرٌ مِنْهُمْ ساءَ ما يعْمَلُونَ» (مائده/۶۶).

و در روایتی اقامهٔ «ما انزل» بر ولایت تطبیق داده شده است. «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ قَالَ الْوَلَايةُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱: ۴۱۳).

ب) «وَ لَوْ أَنَ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكنْ كذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يكسِبُونَ» (مائده/۹۶).

در این آیه بیان می‌شود که ایمان و تقوای الهی، موجب بازشدن باب برکات الهی بر آنان می‌شود و پذیرش ولایت الهی و تبعیت از آنان، یکی از بارزترین مصادیق تقوای الهی است. آن‌چنان که حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها در خطبهٔ خود بعد از وفات پیامبر، به این آیه استشهاد می‌کنند و بیان می‌کنند که در صورت پذیرش ولایت الهی، نعمت‌های فروان شامل حال شما می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۳، ج۱: ۱۰۹).

نکتهٔ جالب‌توجه در این دو آیه، تأکید بر رفتار نوعی افراد است؛ زیرا در آیهٔ اول، اهل کتاب را دربارهٔ اقامه‌نکردن ولایت مورد عتاب قرار می‌دهد و مشخص است که اقامهٔ ولایت، عمل فردی نمی‌تواند باشد و در آیهٔ دوم اهل شهرها را مورد خطاب قرار می‌دهد که در اینجا رعایت تقوای الهی در رفتار نوعی و جمعی آنها مراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۸: ۲۰۱).

بنابراین باتوجه‌به رکن نعمت در مفهوم ولایت، مشخص می‌شود که جایگاه این نعمت به‌گونه‌ای است که ظرفیت تشکیل اجتماع الهی براساسِ آن و همچنین رفع نیازهای مادی و معنوی با بهرمندی از آن را دارد.

رکن دوم در ولایت، خروج از ظلمت به‌سوی نور است. این رکن نیز ظرفیت و مزایای خاص را برای اجتماع فراهم می‌کند. مهم‌ترین ویژگی که این رکن برای مفهوم ولایت فراهم می‌کند، حرکت و پویای آن است و باتوجه‌به آن، اجتماعِ شکل‌گرفته از حالت سکون و ایستایی خارج می‌شود و با پویایی به حرکت خود ادامه می‌دهد. این حرکت در مسیر سعادت الهی و پیشرفت است؛ نه حرکتی به‌سوی زوال و نابودی.

براساسِ همین اصل، آیات قرآن سخن از اعتصام به «حبل‌الله» و تمسک به «العروةالوثقی» می‌زند. این تعبیر کاملاً هماهنگ با بحث از خروج از ظلمات است؛ زیرا همان‌طور که چنگ‌زدن به ریسمان موجب بالاآمدن می‌شود، تمسک به ریسمان الهی موجب فائق‌آمدن بر مشکلات و سختی‌ها و گذر از آنها می‌شود.

بنابراین در جمع‌بندی مشخص می‌شود که از نگاه قرآن، مفهوم ولایت قابلیت شکل‌دهی اجتماع الهی و حرکت آن به‌سوی جامعهٔ مطلوب را دارد و با تمسک و پذیرش آن از سوی جامعه، مسیر بهره‌مندی از نعمت‌های ظاهری و باطنی برای افراد اجتماع فراهم می‌شود و ملاک پیشرفت و توسعه در تمام زمینه‌ها با پذیرش و اقامهٔ ولایت امکان‌پذیر می‌شود.

مقایسهٔ مفهوم ولایت با مفهوم فقاهت

پس از مشخص‌شدن ابعاد مفهوم ولایت، این سؤال مطرح می‌شود که: آیا ولایت را باید در چهارچوب فقاهت تبیین کرد یا فقاهت را در چهارچوب ولایت؟ و یا به‌طور واضح‌تر: آیا ولایت زیرمجموعهٔ فقاهت است یا فقاهت زیرمجموعهٔ ولایت؟ برای مشخص‌شدن پاسخ در ابتدا باید مفهوم فقاهت توضیح داده شود.

فقاهت در لغت به‌معنای فهم عمیق است و در قرآن کریم نیز به همین معنا به کار رفته است. فقاهت در دین به‌معنای داشتن فهم عمیق از دین است؛ اما اصطلاحاً فقه به‌معنای علم به احکام شرعی فرعی از ادلهٔ تفصیلی آن است (مشکینی، ۱۳۷۷، ج۱: ۵۵۶) و فقیه کسی است که بتواند احکام شرعی را از منابع اصلی‌اش استنباط کند (شاهرودی، ۱۳۸۵، ج۵: ۷۱۳و۷۱۴).

بنابراین مشخص می‌شود که مفهوم فقاهت یکی از ابعاد مهم دین است و باتوجه‌به تعریف آن، این ویژگی‌ها را در بر دارد:

الف) حیطهٔ مفهوم فقاهت، عرصهٔ عمل است. یعنی برخلاف اعتقادات و بخشی از اخلاق که مربوط به قلب و جنبه‌های درونی و باطنی انسان می‌شود. این مفهوم خود را در انجام مناسک و اعمال شرعی نشان می‌دهد و بر همین اساس فقاهت مربوط به ظاهر شریعت است.

ب) فقه به احکام و اعمال فرعی می‌پردازد. یعنی اعمالی که انجام آنها متفرع بر پذیرش اسلام و اصول اعتقادی است.

ج) در فقاهت، مفهوم تکلیف و وظیفه نقش اصلی را ایفا می‌کند؛ زیرا بخش عمده‌ای از احکام شرعی، احکام تکلیفی است که براساس اوامر و نواهی و احکام خمسه (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) شکل می‌گیرد و احکام وضعی نیز مانند طهارت، زوجیت، حلیت و... به وظیفهٔ مکلف در قبال آن بازگشت می‌کند؛ زیرا هیچ حکم وضعی‌ای یافت نمی‌شود؛ مگر آنکه در کنار آن حکم تکلیفی‌ای وجود داشته باشد (همان، ج۳: ۳۶۰).

بنابراین باتوجه‌به این سه ویژگی، جایگاه مفهوم فقاهت مربوط به اعمال مکلفین در قبال اوامر و نواهی دین است.

در بحث از تعریف دین نیز می‌توان با برجسته‌دیدن عنصر فقاهت، یکی از اجزای دین را در

چهارچوب تکلیف برخاسته از فقاهت تعریف کرد: «دین الهی، مجموعهٔ عقاید و اخلاق و قوانین و مقرراتی اجرایی است که خداوند آن را برای هدایت بشر فرستاده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵). در این تعریف، سخن از قوانین و مقررات اجرایی است که متناسب با تکلیف و الزام متدیّن در قبال آنها است و این تکالیف، بخشی از حقیقت دین را تشکیل می‌دهند.

تعریف بالا تعریف صحیحی است و در جای خود درستی آن اثبات شده است؛ بااین‌حال وجهه‌ای که از دین نشان می‌دهد در چهارچوب تکلیف و الزام است؛ در حالی که مفهوم ولایت که از آن بحث شد، نشان‌دهندهٔ نعمت‌بودن دین است؛ چنان‌که در سورهٔ حمد از خداوند خواهان هدایت به راه نعمت‌دادگان هستیم. باتوجه‌به این تفاوت، در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که کدام‌یک از این دو تعریف نسبت به دیگری برتر است.

آنچه در ابتدا ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد، این مطلب است که اثبات برتری یکی از دو مفهوم فقاهت و ولایت بر دیگری، به‌معنای نفی دیگری نیست؛ بلکه هرکدام از این دو در جایگاه خود بخشی از دین به شمار می‌آیند و کارایی مربوط به خود را دارند؛ بااین‌حال شکی نیست که یک مفهوم می‌تواند نسبت به دیگری مزیت و برتری‌هایی داشته باشد؛ چنان‌که اصول اعتقادات در دین نسبت به اعمال شرعی برتری دارد.

برتری مفهوم ولایت نسبت به مفهوم فقاهت از دو جهت اثبات‌شدنی است: جهت اول، این است که پذیرش مفهوم ولایت، مفهومی مربوط به قلب است؛ در حالی که مفهوم فقاهت مربوط به اعمال ظاهری است و از آنجا که قلب محور اصلی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۷: ۵۲۰)، امور مربوط به آن نیز نسبت به بقیهٔ امور اهمیت بیشتری دارند؛ اما اثبات اینکه پذیرش ولایت مربوط به قلب است، به این شکل است که آیه بیان می‌کند: « اللَّهُ وَلِی الَّذینَ آمَنُوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ» (بقره/۲۵۷). ثمرهٔ ولایت خروج از ظلمات به‌سوی نور است و خروج از ظلمات به‌سوی نور با هدایت الهی میسر می‌شود: «یَهْدِی اللَّهُ لِنُورِهِ مَن یَشَاء» (نور/۳۵)؛ اما این هدایت که هدایت تکوینی و فراتر از هدایت عام است؛ از طریق هدایت قلب تحقق می‌یابد: «وَمَنْ یُؤْمِنْ بِاللَّهِ یَهْدِ قَلْبَهُ» (تغابن/۱۱). این آیه بیان می‌کند که هدایت تکوینی ویژهٔ قلب مؤمن است و با تحقق این هدایت از طریق قلب، ولایت خداوند بر مؤمنان عملی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۵۲). شاهدی دیگر برای نشان‌دادن ارتباط ولایت با قلب، آیهٔ سورهٔ آل‌عمران است که ثمرهٔ نعمت الهی را تألیف قلوب مؤمنان می‌داند و همان‌طور که ذکر شد، مراد از نعمت در قرآن، ولایت است.

جهت دوم، که نشان‌دهندهٔ برتری مفهوم ولایت بر مفهوم فقاهت است، نعمت‌بودن آن است. در چهارچوب فقاهت، تنها سخن از تکلیف و الزام است؛ در حالی که همان‌طور که ذکر شد،

مؤمنان از خداوند خواهان هدایت به‌سوی نعمت‌دادگان هستند.

تفاوت میان تکلیف و نعمت را با تفاوت میان دو مفهوم «اطاعت» و «تبعیت» می‌توان مشخص کرد. مفهوم «اطاعت» در جایی است که تکلیفی بر عهدهٔ فرد باشد. تکلیف که برگرفته از «کلفت» است، در اصطلاح به این معنا است: «کسی که اطاعتش واجب است، دیگری را به انجام فعلی که در آن مشقت و سختی است برانگیزانند» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۹) و بر همین اساس قرآن بیان می‌کند: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل‌عمران/۱۳۲)؛ اما در نگاهی عمیق‌تر، مفهوم «تبعیت» بیان می‌شود. تبعیت که به‌معنای پیروی‌کردن است، نشان‌دهندهٔ این است که شخص با میل و رضایت قلبی خود، قدم در راه عمل به برنامه‌های دین می‌گذارد و آن را مشقت و سختی برای خود نمی‌داند. همان‌طور که قرآن بیان می‌کند: «وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ» (اعراف/۱۷۵).

بنابراین باتوجه‌به این دو جهت مشخص می‌شود که ولایت نسبت به فقاهت مزیت‌های بیشتر و برتری دارد. برهمین اساس، در بحث از ولایت فقیه نیز باید به تمایز مفهوم ولایت از فقاهت و برتری آن مورد توجه شود؛ زیرا تعریف مشهور از ولایت برای فقیه، ولایت را در چهارچوب الزام و تکلیف معنا می‌کند؛ به این معنا که فقیه، حق امرونهی‌کردن در امور مربوط به اجتماع مسلمانان را دارد و بر سایر مسلمانان اطاعت از فقیه واجب است. برای نمونه در تعریف ولایت تشریعی فقیه بیان شده است:

«"ولایت بر تشریع" همان ولایت بر قانون‌گذاری و تشریع احکام است؛ یعنی اینکه کسی، سرپرست جَعْلِ قانون و وضع‌کنندهٔ اصول و مواد قانونی باشد. این ولایت در حیطهٔ قوانین است و نه در دایرهٔ موجودات واقعی و تکوینی» (جوادی آملی،۱۳۹۶، ۱۲۴).

این معنا اگرچه صحیح است و با ادلهٔ فقهی اثبات می‌شود، موجب می‌شود که از معنای اصیل قرآنی این مفهوم غافل شویم؛ معنایی که طبق آن، تبعیت اجتماع مؤمنین از ولی‌فقیه، نعمتی از سوی خداوند برای حرکت به‌سمتِ نور است. البته این هدایت و نعمت، در قالب اوامر و نواهی محقق می‌شود؛ اما مؤمنان با خواست خود و میل قلبی به‌دنبالِ تبعیت از ولی‌فقیه هستند.

نکتهٔ دیگر که از مقایسهٔ این دو به دست می‌آید، این است که مفهوم ولایت نسبت به فقاهت، ظرفیت تمدن‌سازانهٔ بیشتری دارد؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، این مفهوم توانایی شکل‌دادن اجتماع الهی و حرکت به‌سوی جامعهٔ مطلوب الهی را دارد؛ برخلافِ فقاهت که فاقد این دو ویژگی است؛ آن‌چنان که فقاهت گاه در انجام عباداتْ فردی، ظاهربین و سکولار محقق می‌شود.

انقلاب اسلامی، حرکتی براساس مفهوم ولایت

با مشخص‌شدن مفهوم ولایت و برتری آن نسبت به فقاهت، می‌توان به بررسی حرکت انقلاب

اسلامی و تحلیل آن پرداخت و بیان کرد که این حرکت، براساس جریان ولایت الهی صورت پذیرفته است.

در نگاه کلی، در دوران غیبت، بهره‌مندی از معصوم(ع) با اصل قراردادن مفهوم فقاهت صورت می‌پذیرد و فقها نایبان عام از سوی امام بودند که با بیان احکام دین در جامعه، نگهبان و حافظ دینداری در میان افراد بودند. خصوصیت بارز این دوران غلبه‌داشتن جنبه‌های فردی دین و شکل‌نگرفتن اجتماع الهی در راستای حرکت به‌سوی جامعهٔ مطلوب است؛ اما تحقق انقلاب اسلامی، نشان‌دهندهٔ رشد سطح تربیتی جامعه و تحقق مفهوم ولایت در میان مؤمنان است. به این شکل که فقیه وارسته‌ای مانند حضرت امام(ره) واسطه‌ای برای جریان ولایت معصوم بر اجتماع مؤمنان می‌شود و با بهره‌مندی از این مفهوم، اجتماع الهی را شکل می‌دهد.

همان‌طور که بیان شد، طبق آیهٔ «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» (تغابن/۱۱) ولایت، امری مرتبط با قلب انسان است و ازاین‌رو تحویل قلوب رکنی اساسی در تحقق و استمرار انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. جایگاه این رکن در انقلاب اسلامی به این شیوه است که با جریان‌یافتن جنبهٔ بالاتر و برتر از دین یعنی ولایت در میان افراد، قلوب مؤمنان پذیرای نور الهی می‌شوند و با دریافت این نور، خود را از هدایت‌های ویژهٔ الهی بهره‌مند می‌کنند. هدایتی که چون مربوط به قلب است، کامل‌تر از چهارچوب فقاهت صورت می‌پذیرد. این تحول، بدین صورت بیان شده است:

«امام راحل(قدس‌سره)، رابطهٔ «مرجع و مقلد» را به رابطهٔ «امام و امت» ارتقا داد و این، تحول بزرگ دیگری در رابطهٔ فقیه با مردم بود؛ یعنی اگر مرحوم وحید بهبهانی(قدس‌سره) توانست رابطهٔ فقیه و مردم را از سطح «محدّث و مستمع» بودن بالا برد و به سطح «مرجع تقلید و مقلد» برساند، امام راحل(رض) با انقلاب فقهی و فرهنگی‌اش، آن را به اوج خود یعنی رابطهٔ «امام و امت» رساند» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۸۳).

نکتهٔ دقیق در بیان فوق، این است که رابطهٔ «مقلد با مجتهد» و «مستمع با محدث» رابطه‌ای فردی است؛ اما رابطهٔ «امام و امت» رابطه‌ای جمعی است و لذا انقلاب، صحنهٔ تشکیل امت الهی است و همان‌طور که بیان شد، ولایتْ مفهومی است که توانایی گردآوری افراد و تشکیل اجتماع براساس تألیف قلوب را دارد و طبق آیهٔ «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...» (آل‌عمران/۱۰۳) و اینکه مراد از نعمت در آیه ولایت است؛ با پذیرش آن می‌توان اجتماع مطلوب الهی را تشکیل داد و براساس آن حرکتی را در سطح جمعی آغاز کرد؛ حرکتی که مبتنی بر تألیف قلوب است و نتیجهٔ آن برقراری رابطهٔ «امام و امت» است.

بررسی تاریخی رخداد انقلاب اسلامی و همچنین دفاع مقدس و حوادث بعد از آن، براساس تحویل و تألیف قلوب، به‌وضوح از جریان مفهوم ولایت در میان مردم حکایت می‌کند؛ زیرا این

حرکت براساسِ دستور و الزام صِرف شکل نگرفته؛ بلکه براساس محرکی قوی‌تر یعنی تبعیت قلبی از ولایت صورت گرفته است و صبر بر سختی‌ها و مشکلات، رشادت‌ها و فداکاری‌های و جانفشانی‌های فروان آن دوران تأییدکنندهٔ این موضوع است.

نتیجه‌گیری

اثبات ظرفیت تمدن‌سازانهٔ مفهوم ولایت براساسِ نگاه قرآنی و تحلیل حرکت انقلاب اسلامی براساسِ این مفهوم، نشان از عمق و توانایی این حرکت الهی می‌دهد؛ حرکتی که مبتنی بر هدایت الهی و تکوینی قلوب است و مهم‌ترین امتیاز آن، جمعی‌بودن آن و شکل‌دهی اجتماع الهی براساسِ آن است.

باتوجه‌به آنچه گذشت، مشخص می‌شود که در سنجش دو مفهوم ولایت و فقاهت، فقاهت زیرمجموعهٔ ولایت قرار می‌گیرد و از همین رو «ولی» حقِ اعمال و جعل قوانین فقهی در جهت تأمین مصالح مسلمین را دارد و در دوران غیبت، ولی‌فقیه با بهره‌مندی از ولایت معصوم در قالب اوامر و نواهی فقهی، عهده‌دار هدایت اجتماع به‌سوی تمدنی الهی می‌شود. امری که با رخداد انقلاب اسلامی، امام راحل(ره) آن را در جامعهٔ اسلامی ایران محقق کرد و برای ادامه و استمرار این حرکت توجه به مفهوم ولایت و بهره‌مندساختن هرچه بیشتر جامعه از آن ضروری است؛ زیرا مفهوم ولایت برخلاف مفهوم فقاهت صِرف که گاه در اعمال ظاهری فردی و رفتار سکولار خلاصه می‌شود، توانایی غلبه بر ظلمات برخاسته از فرهنگ و تمدن مادی‌گرای غرب را دارد و برپایی کامل آن در جامعه، نوید از تحقق تمدن نورانی و الهی می‌دهد. در این نگاه نه‌تنها فقاهت کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه ابزاری برای اعمال ولایت در سطح اجتماع قرار می‌گیرد و موجب شکل‌گیری امت واحده برای رسیدن به جامعهٔ مطلوب الهی می‌شود.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۲۲): غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام، جلد اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶): ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، جلد هجدهم، قم: اسراء.

- ---------- (۱۳۷۲): هدایت در قرآن، جلد سوم، قم: اسراء.
- ---------- (۱۳۹۷): تفسیر تسنیم، جلد هفتم، قم: اسراء.
- ---------- (۱۳۸۶): انتظارات بشر از دین، جلد چهارم، قم: اسراء.
- ---------- (۱۳۹۲): شمیم ولایت، جلد هفتم، قم: اسراء.
- حامد حسین، میرسید (۱۳۶۶): عقبات الانوار فی اثبات امامة الائمة الاطهار(ع)، جلد اول، اصفهان: کتابخانهٔ امیرالمومنین(ع).
- حلی، یوسف‌بن مطهر (۱۴۱۳): کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن‌زاده آملی، جلد چهارم، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- دورانت، ویل (۱۳۶۷): تاریخ تمدن، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، جلد دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شاهرودی، سیدمحمود (۱۳۸۵): فرهنگ فقه فارسی، جلد دوم، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷): المیزان فی تفسیر القرآن، جلد پنجم، قم: مکتبهٔ النشر الاسلامی.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳): الاحتجاج، جلد اول، مشهد: نشر المرتضی.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۴۲۵): کتاب الغیبه، جلد سوم، قم: مؤسسهٔ المعارف الاسلامیه.
- عمید، حسن (۱۳۷۴): فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۲): الکافی، جلد دوم، تهران: انتشارات اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴): بحارالانوار، بی‌تا، بیروت: مؤسسهٔ الوفاء.
- مشکینی، علی (۱۳۷۷): مصطلحات الفقه، جلد دوم، قم: انتشارات الهادی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳): اثبات الولایهٔ فی القرآن، جلد اول، قم: مدرسهٔ الامام علی‌بن ابی‌طالب(ع).

مقاله‌ها

- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۲): «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی»، مجلهٔ راهبرد فرهنگ، شمارهٔ ۲۳، پاییز ۹۲، ۱۲۷-۱۵۳.

۳

تأثیرپذیری تاریخ‌نگاری ایرانی از آموزه‌های تاریخ‌نگرانهٔ امام خمینی(ره)

دکتر زینب احمدوند[۱]
دکتر محسن مؤمنی[۲]

چکیده

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ضمن آنکه تحولی مهم در عرصهٔ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بود، به‌لحاظِ تاریخ‌نگاری هم تأثیرات مهمی در عرصهٔ پژوهش و تحقیق داشت و تاریخ‌نگاری ایرانی از نظرِ کمّی و کیفی تغییر یافت.

تاریخ‌نگاری ایرانی بعد از انقلاب اسلامی اصول و مبانی مجزا و تفکیک‌پذیری به دست آورد که هم در حوزهٔ روش‌شناسی و هم در بینش تاریخی، این تاریخ‌نگاری را از سایر نحله‌های تاریخ‌نگارانهٔ هم‌زمان و هم‌مسیر تاریخ‌نگاری گذشتهٔ ایرانی متمایز می‌کرد. این اصول و مبانی از سویی ریشه در پاره‌ای اعتقادات و باورهای مذهب اسلام شیعی به‌رهبریِ امام خمینی(ره) داشت و از سوی دیگر از نظام واژگانی خاص خود برای تبیین رویدادهای تاریخی و تحولات آن بعد از انقلاب در داخل کشور بهره می‌گرفت و همچنین از روش‌شناسی خاصی برای تحقیقات و پژوهش‌های خود پیروی می‌کرد.

مواضع، نظریات و آموزه‌های امام خمینی(ره) که شامل انـتقادات از وضـع موجود و الگوی جایگزین ایشان برای وضـع مـطلوب، در دورهٔ مبارزاتشان علیه حاکمیت پهلوی و تبیین الگوی حکومت اسلامی به‌عنوان الگوی مطلوب می‌شد، مقبولیت امام را به‌عنوان رهبری انقلاب تقویت کرد. جدا از توفیقات چشمگیری که امام خمینی(ره) به‌عنوان رهبری انقلاب به دست آوردند، فلسفهٔ نظری عمیق ایشان در جریان تاریخ‌نگاری ایرانی بعد از انقلاب در داخل کشور بسیار

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه z.ahmadvand@urmia.ac.ir
۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه

تأثیرگذار بود. صحبت دربابِ فهم و بینش تاریخی امام خمینی(ره) اهمیت بسیار زیادی دارد؛ به‌خصوص که بینش، روش و ارزش‌های پذیرفته‌شده در تاریخ‌نگاری و نیز اندیشهٔ تاریخ‌نگرانهٔ برخی مورخان ایرانی بعد از انقلاب تا حد فراوانی تحت‌تأثیر نگاه و رویکرد تاریخ‌نگرانهٔ ایشان قرار داشته است. این بینش متمایز در حوزهٔ تاریخ‌نگاری، بیش از هر امر دیگری تحتِ‌تأثیر آموزه‌های دینی‌ـمذهبی در عرصهٔ تاریخ است. در واقع می‌توان گفت بینش دینی، مهم‌ترین رکن در نگرش تاریخی امام بود. این نگاه تاریخی به دین و مذهبْ تاریخ‌نگری و بینش تاریخی امام را به‌گونه‌ای شکل می‌داد که در آن دین به‌مثابهٔ ایدئولوژی بسیار قدرتمندی معرفی می‌شد که از دل آن بتوان تمام حوزه‌های حیات انسان‌ها را پوشش داد و نیازهای گوناگون اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را از درون آن استخراج کرد. این نگاه ایدئولوژیک به دین و محتوای آموزه‌های آن را می‌توان شاکلهٔ اصلی و اساسی در تاریخ‌نگری امام خمینی(ره) دانست. در واقع هدف از جریان تاریخ، استقرار حکومت دینی بود؛ امری که در تداوم حرکت انقلابی انبیاست.

روش و رویکرد پژوهش حاضر به‌شکل توصیفی‌ـتحلیلی با تکیه بر منابع اسنادی و کتابخانه‌ای است. یافته‌ها و نتایج این پژوهش نشان می‌دهد آموزه‌ها و راهبردهای فکری در حوزهٔ تاریخ‌نگری امام، تأثیر فراوانی بر برخی مکاتب تاریخ‌نگاری ایرانی بعد از انقلاب در داخل کشور داشته است.

کلیدواژه: تاریخ‌نگاری، انقلاب اسلامی، امام خمینی(ره)، مذهب تشیع

مقدمه

امام خمینی(ره) با بهره‌گیری از علم تاریخ، به‌خصوص شناخت صحیح تاریخ اسلام و ظرفیت‌های انتقادی مذهب تشیع و توانایی آن در تدارک و اعلام مواضع اعتراضی، همهٔ دوره‌ها را به‌درستی درک کردند. در تحلیل شرایط و گفتمان سیاسی‌ـاجتماعی که از درون آن امام خمینی(ره) توانست نهضت انقلابی خود را به‌تدریج سامان بخشد، باید به آثار برجامانده از امام مراجعه کرد و از لابه‌لای آن دریافت که موج اسلام‌ستیزی در اوایل دههٔ ۲۰ که از سوی عمال حکومت پهلوی و برخی روشنفکران غیرمذهبی مطرح می‌شد، منجر به نخستین واکنش‌های ایشان شد؛ به‌طوری که ایشان کتاب کشف‌الاسرار را در سال ۱۳۲۲ در رد اتهامات دشمنان دین نوشتند و در آن به‌طور گسترده به رد اقدامات اسلام‌ستیزانهٔ رضاخان پرداختند. امام خمینی(ره) از همان ابتدا، حاکمیت پهلوی دوم را حکومتی تحمیلی -که از سوی متفقین به کشور تحمیل شده بود- و غیرقانونی -که مشروعیت آن نه براساس شرع و نه براساس قانون اساسی بود- می‌دانستند و به‌دلیل اینکه احساس می‌کردند ساختار سیاسی‌ـاداری کشور هیچ‌گونه تغییری با دوران رضاخان

نکرده است، همواره از تداوم استبداد و استعمار در کشور ابراز نگرانی می‌کردند و آن را عامل اصلی انهدام هویت ملی و مذهبی کشور برمی‌شمردند.

به‌کارگیری رویکردی متفاوت با برخی روحانیون این دوره‌ها و تلاش برای بهره‌گیری بیشتر از ظرفیت‌های انقلابی و انتقادی مذهب تشیع از همان دوره‌های اولیه، تفاوت رویکرد امام با دیگران را نمایان ساخت. امام در سال ۱۳۳۲ ضمن درس خارج فقه و رسیدن به بحث تقیه، رساله‌ای مستقل و کم‌حجم در این باره تألیف کردند که در آن ضمن اشاره به معنی اصلی تقیه که تا حدودی مغایر با معنای رایج و مصطلح آن در میان خواص و عوام بود، تأکید کردند که تقیه برای حفظ دین است؛ نه محو آن. و خواستار اجتناب از تقیه در مقابل اقدامات اسلام‌ستیزی حکومت شدند.

این پژوهش در صدد بررسی و تحلیل رویکرد تاریخ‌نگرانهٔ امام خمینی(ره) با تکیه بر مفاهیمی مانند: تشیع انقلابی، تأسیس حکومت اسلامی، مرجعیت‌گرایی و شهادت‌طلبی و تأثیر این آموزه‌ها بر برخی مکاتب تاریخ‌نگاری و مورخان ایرانی بعد از انقلاب است.

جایگاه تاریخ در راهبردهای تمدنی انقلاب اسلامی از منظر امام خمینی(ره)

علم تاریخ و تاریخ‌نگاری از محورهای اساسی تمدن اسلامی و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ است که هنوز دربارهٔ مباحث نظری آن و یا موضوعاتی چون تاریخ‌نگاری و تاریخ نگری با رویکرد تاریخ اسلام و انقلاب اسلامی جای کار بسیار دارد. در این میان بدیهی است که بدون شناخت دقیق تاریخ اسلام و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ نمی‌توان تصویری روشن از راهبردهای تمدن اسلامی و تحولات آن را ارائه کرد.

علم تاریخ از شاخه‌های علمی موردعلاقهٔ امام خمینی(ره) است و ایشان علاوه‌بر توجه به مباحث نظری این دانش، به مطالعهٔ مستمر آثار تاریخی و الگوگرفتن و تجربه‌آموزی از تاریخ گذشتگان، به‌خصوص وقایع تاریخ صدر اسلام و قیام‌های مردم مسلمان ایران در انقلاب‌هایی چون مشروطه و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ توجه ویژه‌ای داشتند. بی‌شک ساخت تمدنی اصیل و اسلامی بدون استفاده از تجربیات و دستاوردهای گذشتگان کاری بس مشکل و حتی غیرممکن خواهد بود. امام خمینی یکی از اصلی‌ترین راهبردهای درک و فهم این تجربیات تمدن‌ساز را علم تاریخ بیان می‌کردند و همگان را به فراگیری تاریخ و آموزه‌های آن دعوت می‌کردند و بر اهمیت و فواید علم تاریخ و تاریخ‌نگاری در توسعه و تغییرات در تمدن اسلامی و ایرانی تأکید می‌کردند و اهمیتی که این علم در ساخت جامعهٔ ایرانی و تبدیل آن به یک جامعهٔ متعالی از تمدن اسلامی دارد. امام با تکیه بر محورهایی مانند بی‌طرفی در ثبت وقایع تاریخی، تاریخ‌نگاری نقادانه و تحلیلی

وآگاهانه، و توجه به نقش مردم در تدوین تاریخْ نگاه دینی و الهی در تحلیل تاریخ را از محورهای اصلی در مطالعهٔ تاریخ می‌دانستند.

بینش نظری در تاریخ‌نگری امام خمینی(ره)

جدا از توفیقات چشمگیری که امام خمینی(ره) به‌عنوان رهبری انقلاب به دست آوردند، نظرگاه‌های ایشان از یک فلسفهٔ نظری عمیق در جریان تاریخ رمزگشایی می‌کرد که حاصلش این بود که ایشان اساس و بنیان انقلاب اسلامی را با بسط اندیشهٔ حکومت اسلامی، در قالب عمل سیاسی پی‌ریزی کردند. صحبت دربارهٔ فهم و بینش تاریخی امام خمینی(ره) از آن جهت اهمیت بسیار زیادی دارد که دانسته شود بینش، روش و ارزش‌های پذیرفته‌شده در تاریخ‌نگاری و نیز اندیشهٔ تاریخ‌نگرانهٔ برخی مورخان بعد از انقلاب تا حد فراوانی تحتِ‌تأثیر نگاه و رویکرد تاریخ‌نگرانهٔ ایشان قرار داشته است. آنچه از بینش نظری تاریخی نزد امام خمینی(ره) مدنظر است، در واقع نگاه کلان‌نگر امام به تاریخ، نیروی محرکهٔ آن، اهداف و غایات نهایی آن و عواملی از این دست است که سبب می‌شود تا بینش و نگرش تاریخی ایشان عرصه‌ای متمایز را تجربه کند. این بینش متمایز در حوزهٔ تاریخ‌نگری، بیش از هر امر دیگری تحتِ‌تأثیر آموزه‌های دینی‌ـمذهبی در عرصهٔ تاریخ است. محتوا و درون‌مایهٔ آموزه‌های دینی برای امام حاوی بینش نظری منسجم و مقدسی بود که خواست الهی را در کنار دیگر عوامل تاریخی، تأثیرگذار می‌دانست. دین و آموزه‌های دینی برای امام خمینی(ره) حاوی انگاره‌هایی بود که در جریان تاریخ به بسط نهایی خود می‌رسید و این جریان مستمر حرکت به جانب آن غایت اصلی بود.

بر همین اساس بود که محتوای آموزه‌های دینی برای ایشان از صرف آیین‌های عبادی و اخلاقی فراتر می‌رفت و سامان‌بخش کل حیات آدمی، در تمامی ابعاد آن بود. از نظر ایشان، هدف آموزه‌های دینی از دورهٔ نخستین انبیا تا پایان رسالت پیامبر(ص) چیزی نبود جز اِعمال تحولات عمیق و انقلابی در ساحت‌های گوناگون حیات آدمی. امام در تفسیر نهایی خویش از اسلام بر این اعتقاد بودند که «هدف از شکل‌گیری اسلام از همان قرون نخستین، این بود که به انسان ابعاد واقعی و شأن انسانی عطا کند. یعنی انسان را از نظر زندگی اجتماعی، شخصی و سیاسی تحول بخشد و به غنای روحی وی یاری برساند و اسلام قادر به چنین تحولی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۶۳).

در این بینش تاریخی، اسلام قوانینی بسیار فراگیر داشت که بنا بر برداشت امام خمینی(ره) «این قوانین به نیازهای انسان پاسخ می‌گوید. این قوانین از صراحت و روشنی بسیار بالایی برخوردارند. اسلام روش و رفتار هر فردی را در برابر جامعه، طی قوانین خاصی مدوّن و تنظیم نموده است»

(موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۶۳).

طبق همین نگرش تاریخی مبتنی بر نص دینی، فلسفهٔ وجودی این قوانین منسجم، رساندنِ انسان به بالاترین هدف حیات یعنی آزادی بود. «یکی از بنیان‌های اسلام آزادی است. انسان واقعی در زیر لوای امت اسلامی، فطرتاً انسانی آزاد شده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۶۴).

نتایج بسیار مهمی که بر این پیش‌فرض‌های مندرج در بینش تاریخی-دینی امام حاصل می‌شد، همه سیاسی و معطوف به برقراری حکومتی دینی بود. در نظر امام، ایجاد حاکمیت اسلامی برای بسط این آموزه‌ها و اهداف تاریخی دین در اجتماع، اولویت اصلی و اساسی قلمداد می‌شد. بر همین اساس بود که بلافاصله پس از این بحث دربارهٔ قوانین دینی و هدف غایی آن، انتقادات خود را از حکومت پهلوی آغاز می‌کردند و اضافه می‌کردند که «رژیم کنونی ایران تاکنون کوشیده است تا این بنیان‌های مترقی را در هم بشکند. بنیان دیگر اسلام، اصل استقلال ملی است. قوانین اسلام تصریح دارند که هیچ ملت و هیچ شخصی حق مداخله در امور کشور دیگر را ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۶۴).

بر این اساس، دین و محتوای آموزه‌های آن برای امام خمینی(ره) در بازتفسیری انقلابی و معطوف به حکومت اسلامی، در نقش یک ایدئولوژی بسیار نیرومند ظاهر می‌شد که نه‌تنها در حوزهٔ سیاست، بلکه برای تمامی عرصه‌های حیات زیستهٔ ایرانیان، برنامه‌ای مدوّن و منسجم دارد. بینش تاریخی امام خمینی(ره) در این راه، هرگونه تفسیر غیرانقلابی و غیرسیاسی را از محتوای آموزه‌های دینی رد می‌کرد. از نگاه ایشان، دین آمده بود تحول و تغییر را در تمامی حوزه‌ها به‌دنبالِ خود آورد؛ بنابراین نقد برداشت‌های غیرسیاسی از اسلام و تشیع را به‌صراحت رد می‌کردند و دیانت و سیاست را مکمل هم عنوان می‌کردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۸۲).

در واقع می‌توان گفت که بینش دینی مهم‌ترین رکن در نگرش تاریخی امام بود و انتظاراتی که ایشان در برابر متن مقدس قرار می‌داد، آشکارا جنبهٔ سیاسی به خود می‌گرفت. این نگاه تاریخی به دین و مذهب، تاریخ‌نگری و بینش تاریخی امام را به‌گونه‌ای شکل می‌داد که در آن دین به‌مثابهٔ ایدئولوژی بسیار قدرتمندی معرفی می‌شد که از دل آن بتوان تمام حوزه‌های حیات انسان‌ها را پوشش داد و نیازهای گوناگون اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را از درون آن استخراج کرد. این نگاه ایدئولوژیک به دین و محتوای آموزه‌های آن را می‌توان شاکلهٔ اصلی و اساسی در تاریخ‌نگری امام خمینی(ره)دانست. در واقع هدف از جریان تاریخ، استقرار حکومت دینی بود؛ امری که در تداوم حرکت انقلابی انبیا معرفی می‌شد.

بر این اساس، آنچه در تفسیر تاریخی امام خمینی(ره) از دین، جنبهٔ عینی به خود می‌گرفت –و همین امر نیز در درک جریان کلی تاریخ از منظر ایشان نقشی استثنایی ایفا می‌کرد– تفسیری از

دین بود که از درون آن هم بتوان «آزادی» و «استقلال» کشور را استخراج کرد و هم به‌وسیلهٔ بازتفسیر مندرجات آن «دفع ایادی اجانب بتوان کرد» و «پایگاه‌های ظلم و فساد را به‌وسیلهٔ آن تخریب کرد» و درنهایت نیز «به قطع دست جنایتکاران و ظالمان» اهتمام ورزید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۱: ۲۵۰).

بنابراین در بینش تاریخی امام خمینی(ره) دین، مهم‌ترین ظرفیتی را که در جهت استقرار عدالت در گسترهٔ اجتماع آدمیان موردنیاز بود، در اختیار وی قرار می‌داد. اینکه امام به‌صراحت اعلام می‌کردند که «اسلام، خدایش، پیغمبرش و معصومش عادل‌اند» و «قاضی، فقیه، شاهد و امام جماعتش» نیز باید عادل باشند، از چنین خوانشی از محتوای آموزه‌های دینی‌ـمذهبی سرچشمه می‌گرفت. نتیجهٔ نظری نیز که امام از این استقرار عدالت می‌گرفت، این بود که «اگر زمام‌دار عادل نباشد، مفاسدی که می‌بینید رخ خواهد داد». از این مقدمهٔ تاریخی، امام نتیجه‌ای که سیاست روز را به نقد می‌کشید و انتقاد خود را متوجه کارگزاران و عمال حکومتی پهلوی می‌کرد. بدین ترتیب مهم‌ترین نتیجه که همان مشروعیت‌بخشیدن به قیام علیه حکومت وقت بود، از محتوای دین و آموزه‌های مذهبی استخراج می‌شد. بر این اساس بود که مبارزه نه‌تنها لازم بود، بلکه پایداری در آن عین التزام و اعتقاد به دین قلمداد می‌شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶).

تاریخ برای امام جنبهٔ کارکردی بسیار نیرومندی داشت که از این جنبه‌ها در جهت هرگونه تغییر و اصلاح اجتماعی و سیاسی بهرمند می‌شدند. در واقع تاریخ و نیروهای کنش‌گر آن در دوره‌های پیشین، به‌خصوص زمان صدر اسلام، برای نیازهای امروزی دوباره بازخوانی می‌شدند و مورد قضاوت‌های مجدد قرار می‌گرفتند. تاریخ‌نگری از منظر امام در خدمت ایدئولوژی جدید درمی‌آمد و همین ویژگی بسیار مهم در بینش تاریخی مورخان بعد از انقلاب نیز نفوذ پیدا می‌کرد.

تشابهی که میان این دورهٔ معاصر با سال‌ها و دهه‌های نخستین ظهور اسلام از نظر امام وجود داشت، سبب می‌شد که تلاش برای تطبیق حوادث و رویدادهای این دوره با دوره‌های پیشین به‌صورت متناوب تکرار شود. در واقع این نگرش تاریخی و تلاش برای باز تفسیر تاریخ صدر اسلام از این بینش دینی‌ـاعتقادی به جریان تاریخ ایجاد می‌شد که کل جریان تاریخ مبارزهٔ نیروهای حق و باطل و یا طرفداران کفر و ایمان تصور می‌شد. این بینش ارزش‌گرایانه در واقع پیوندی عمیق میان تاریخ معاصر با تاریخ صدر اسلام می‌دید و حرکت خویش و تلاش برای ایجاد دگرگونی‌های کلان را در ادامهٔ همان گفتمان و فضای صدر اسلام می‌دید. این نحوهٔ بینش تاریخی، تاریخ را در خدمت ایدئولوژی قرار می‌داد و از این طریق، پاسخی برای نیازهای جامعهٔ معاصر می‌یافت. براساس چنین رویه‌ای است که خوانش امام از حرکت انبیا نیز خوانشی معطوف به اِعمال تحولات عمیق در حوزه‌های سیاست و اجتماع بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۸: ۳۴۸.

علاوه‌بر موارد پیش‌گفته، در بینش تاریخی امام خمینی(ره) همواره تأکید بر نوعی تجربه‌اندوزی و عبرت‌گیری از تاریخ نهفته است. نگاه امام در اینجا نیز بیشتر رویه و رویکرد حاکمان و قدرتمندانی را در کانون توجه قرار می‌دهد که حکومت مشروع یا غیرمشروع آنان بیش از اینکه جنبهٔ عدالتگری را ارج بنهد و بیش از اینکه در میان مردم به داد و عدل حکومت کنند، رویکرد ظالمانه‌ای اتخاذ کرده‌اند. از آن رو که مؤلفه‌های دوگانه و ارزشی، به کل تاریخ‌نگری امام وجهه‌ای متمایز بخشیده است، در اینجا نیز از نگاه امام، نبرد همیشگی ظلم و عدل از ویژگی‌های همیشگی در جریان تاریخ است که این نبرد درنهایت به پیروزی عدالت و شکست ظلم منتهی خواهد شد. انتقاد صریح امام در این مورد هم متوجه رویکردهای حکومت پهلوی بود که از نظر امام، مصداق بارز حکومت ظلم بود. بنابراین حضور واژه‌هایی مانند استعمار، استثمار، شرق، غرب و... در تحلیل تاریخ معاصر از جانب امام از همین بنیان‌های نظری نزد ایشان خبر می‌دهد.

به‌صورت کلی مهم‌ترین موضوعاتی که در حوزهٔ تاریخ معاصر توجه امام را به خود معطوف می‌کرد، عبارت بودند از بررسی حضور استعمار در ایران، اوضاع اجتماعی دورهٔ قاجار، رویکرد پادشاهان در سراسر تاریخ ایران، مبارزات روحانیت در تاریخ معاصر ایران، نقش زنان در مبارزات مشروطه‌خواهی، نقد کنارگذاشتن روحانیت از فضای سیاسی، نیز روابط خارجی پهلوی‌ها. در تمامی این حوزه‌ها بینش تاریخی امام را می‌توان به‌درستی فهمید.

تأثیرآموزه‌های امام خمینی(ره) بر تاریخ‌نگاری ایرانی بعد از انقلاب

چگونگی ثبت و نگارش تاریخ معاصر ایران همواره یکی از دغدغه‌های امام خمینی(ره) بود. توصیه‌های امام دربارهٔ چگونگی نگارش تاریخ معاصر، به‌خصوص تاریخ انقلاب اسلامی، را می‌توان در زمرهٔ مهم‌ترین و تأثیرگذارترین بینش‌ها و روش‌ها بر ذهن و زبان و رویکرد مورخان این دوران به حساب آورد. آنچه برای امام در این حوزه اهمیت داشت، بازتاب دقیق و همراه با جزئیاتی بود که انقلاب اسلامی به‌خصوص از ابتدای دههٔ چهل پشت سر گذاشته بود. نامه‌ای که در همان دورهٔ پس از پیروزی انقلاب از جانب امام به حجةالاسلام سیدحمید روحانی نوشته شد، حاوی نکات بسیار مهمی بود که انتظارات ایشان را از مورخانی که ثبت و نگارش تاریخ معاصر انقلاب را ثبت و نگارش می‌کنند، نمایان می‌کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱: ۱۰۲). ایشان در بخشی از این نامه یادآور می‌شوند که «شما به‌عنوان یک مورخ توجه داشته باشید که عهده‌دار چه کار عظیمی شده‌اید. اکثر مورخین، تاریخ را آن‌گونه که بدان دستور گرفته‌اند و مایل‌اند می‌نویسند؛ نه آن‌گونه که اتفاق افتاده است. اینان از اول می‌دانند که در اثرشان بناست که به چه

نتایجی برسند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ، ج۲۱: ۱۰۲).

با وجود این، مهم این است که در بینش تاریخی و روش تاریخ‌نگارانهٔ امام خمینی(ره) نیز تحلیل و تبیین‌های مختلف و گوناگون از جانب طیف متنوعی از مورخان پذیرفته شده بود. ایشان مکرراً تأکید می‌کردند که مورخان در ثبت جریان تاریخ انقلاب اسلامی، حوادث صدر مشروطه را از یاد نبرند و آثاری به رشتهٔ تحریر درآید که نقش روحانیت تشیع در ایجاد تفکر انقلابی میان مردم ایران مورد تأکید قرار بگیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۰۳).

رهنمودهای امام دربارهٔ نگارش تاریخ از منظرهای دیگری نیز مهم می‌نماید. هدفی که ایشان از نگارش این تاریخ ترسیم می‌کردند، یکی «بیداری نسل‌های آینده» و دیگری «جلوگیری از غلط‌نویسی مغرضان» بود. علاوه‌بر این، گستره‌ای که تاریخ‌نگاری مورخان می‌بایست در نگارش آثار خود تحت پوشش قرار دهند، «قیام‌ها و تظاهرات ملت ایران در تمامی شهرها» بود که از جانب امام تأکیدی چشمگیر بر آن می‌شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۳: ۴۳۴).

خطری که امام متوجه جریان تاریخ‌نویسی می‌دانست، بیش از هر سمت دیگری، از جانب جریان‌ها و مورخانی احساس می‌شد که بنابر نظر امام «فرصت‌طلب و منفعت‌پیشه‌اند» و «بدون هیچ‌گونه هراسی از رسوایی» مسائل دینی و نهضت اسلامی را برخلافِ واقع جلوه می‌دهند و به‌حکمِ مخالفت با اساس، نمی‌خواهند واقعیت را تصدیق کنند و «قدرت اسلام را نمی‌توانند ببینند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۳: ۴۳۴).

بنابراین تأکید بیشتر و فزایندهٔ امام بر این نکته بود که نگارش تاریخ از جانب مورخان باید برای «روشن‌ترشدن مبارزات اصیل اسلامی در ایران از زمان انعقاد نطفه‌اش تاکنون» و نیز «رویدادهایی که در آینده اتفاق خواهد افتاد» فعال شود تا «قلم‌های مسموم» در صدد تحریف آن برنیایند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج۳: ۴۳۴).

در آنچه آمدْ آموزه‌ها، روایت و خوانش امام از تاریخ معاصر ایران تا حدی بیان شد. با این نگرش کلی دربارهٔ مهم‌ترین مؤلفه‌های تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری امام خمینی(ره)، اکنون به تأثیری که این بینش تاریخی بر ذهن و زبان و بینش و نگرش مورخان بعد از انقلاب بر جای گذاشت، اشاره‌ای مختصر می‌شود.

تأثیر امام خمینی(ره) بر بینش تاریخی برخی مورخان

تأثیر گفتمان تاریخ‌نگری امام خمینی(ره) و نظام کلی که بینش و نگرش تاریخی امام را انسجام می‌بخشید، به‌صورت بسیار نمایان و عمیقی بر ذهن و زبان و بینش تاریخی مورخانی تأثیر نهاد که از درون گفتمان انقلاب اسلامی و با رویکردی معطوف به ایدئولوژی مستتر در گفتمان

انقلاب اسلامی به نگارش تاریخ ایران همت گماشتند؛ بنابراین مؤلفه‌هایی بسیار مهم و جریان‌ساز نظیر احساس رسالت خطیر، ابداع و احیای اشکال و سنن فرهنگی، شرکت‌دادن توده‌ها در جریان تصمیم‌سازی‌های مهم، دمیدن روح ایثار و شهادت‌طلبی، توان استفادهٔ بجا و نیرومند از شخصیت‌های بزرگ دینی، دمیدن اعتمادبه‌نفس در روحیهٔ جمعیِ ایرانیان، ازخودگذشتگی و علقهٔ استوار نسبت به انجام امور دشوارتر با روشی منظم و... به‌تمامی در بینش تاریخی مورخان در این دوران بازتاب یافت (مریام، ۱۳۷۸: ۶۳).

برای این مورخان، بینش تاریخی رهبر بزرگ انقلاب در زمرهٔ عمیق‌ترین و اصیل‌ترین بینش‌های تاریخی به شمار می‌آمد که سرچشمه‌ای دینی داشت و نظام ارزشی بسیار متمایزی بر آن حکم‌فرما بود؛ بر این اساس، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری این طیف از مورخان جدا از گفتمان تاریخ‌نگری امام، خود را ملزم به استفاده و بهره‌برداری از نظام‌های تحلیلی نوین تاریخی نمی‌دانستند و این بینش را بهترین و اصیل‌ترین نگاه به تاریخ می‌دانستند که به‌ضرورت و فقط از این دریچه بود که فهم پدیده‌های تاریخ معاصر تبیین و تحلیل می‌شد.

علاوه‌بر این، خودِ شخصیت امام نیز نمودار شخصیتی عظیم و رهبری مقتدر بود که در قامت رهبری مسلمین جهان، مهم‌ترین رکن و اساس در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قلمداد می‌شد و همین امر مرکزیتی ویژه به نقش و حضور ایشان در مقام رهبری مسلمان بخشیده بود. برای این مورخان، تمامی تحولات اجتماعی و سیاسی در سایهٔ معنویت امام به وقوع پیوسته بود؛ امری که علاوه‌بر مورخان نزدیک به جریان و گفتمان انقلاب اسلامی، در نظر مورخان مستقل داخلی و خارجی نیز بدان تصریح شده است (الگار، ۱۳۷۱: ۳۲۳).

برای این دست از مورخان، انتشار رسالهٔ کشف‌الاسرار امام که حاوی نظریات ایشان در حوزهٔ سیاست‌ورزی و همچنین چگونگی ایجاد حکومت اسلامی بود، نقطهٔ حرکتی مهم در نظر گرفته می‌شد که اولین تلاش‌ها را در جهت بسط آموزه‌های سیاسی‌ـفقهی امام مهیا می‌ساخت و خود، یک نظام تاریخ‌نگری منسجم نزد امام را نمایان می‌ساخت. در این تئوری حکومتی، یک برداشت مهم تاریخی نهفته بود و آن تأکید بر نقش تاریخی فقها در عصر غیبت امام زمان بود. برای امام خمینی(ره)، تاریخ اسلام از این منظر تمام حکومت‌های جائر را به خود دیده بود؛ زیرا مجالی برای حکومت اسلامی بر محور فقها در عصر غیبت فراهم نشده بود. این امر در واقع نقش ایدئولوژیک تاریخ را در نظام تاریخ‌نگری امام پررنگ‌تر می‌کرد (الگار، ۱۳۷۱: ۳۰۴).

ویژگی‌های بسیار بارز شخصیتی امام بیش از هر چیزی در جریان پیروزی انقلاب مؤثر بود؛ یعنی هم ابعاد اخلاقی و شخصیتی‌ای ایشان همچون فسادناپذیری، اخلاق‌گرایی، ساده‌زیستی و... و هم ابعاد دیگری که به حیات سیاسی ایشان در موقعیت رهبری انقلاب مربوط بود. در تاریخ‌نگاری

مورخان نیز آنچه دربارهٔ امام بازتاب داده شد، شامل ایده‌های تئوریک وی دربارهٔ چگونگی پیاده‌کردن الگوی حکومت اسلامی، آشتی‌ناپذیری ایشان با حکومت پهلوی، تداوم صریح انتقادات از رویکرد عمال حکومت و... می‌شد و آنچه مورخانِ پیرو آموزه‌های امام در حوزه‌های مربوطه، خود را موظف به بازتاب آن دیدندْ ادای تکلیف، ثابت‌قدمی، اعتقاد وی به مفاهیم پویا، اعتقاد به نقش مردم در ادارهٔ امور کشور، ایجاد دگرگونی‌های عمیق دینی و... بود (کدیور، ۱۳۷۱: ۶۳).

در واقع تأثیر گفتمان انقلاب اسلامی بر ذهن و زبان مورخان، شکل‌گیری نظامی از مفاهیم جدید را نیز به‌همراه آورد. آنان با به‌کارگیری یک نظام مفهومی جدید، در صدد تبیین تاریخ ایران برآمدند. منشأ اصلی این شکل‌گیری نظام مفهومی جدید، خودِ پدیدهٔ انقلاب و بینش تاریخی امام خمینی(ره) بود که سلسله‌ای از مفاهیم ارزشی و جدید را در راستای تبیین تاریخ معاصر ایران تا دوره‌های پیشین به کار گرفته بود. مورخانِ جریان اسلام‌گرا خود از درون نظام پیروز انقلاب برخواسته بودند و از همین دریچه در وضعیت معاصر خود و کل جریان تاریخ نظر می‌کردند. از نگاه اینان، انقلاب توانسته بود نه‌تنها تحولی در نظام‌های مستقر جهان از نظرِ نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی متفاوت ایجاد کند، بلکه تلاش می‌شد تا مبانی این تحولات عمیق از نظر تاریخی واکاوی شود.

بنابراین مفاهیمی از جمله مظلوم و مستضعف، استعمارگر و نظام سلطه، شرق و غرب و... به نظام مفهومی خاصی تبدیل شد که برای تبیین تاریخ نزد این دست مورخان بسیار مهم شد. در نظر این مورخان، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ تحولی بود که در خود نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری را اشاعه داده بود، سبب شد تا مظلومین و مستضعفین جهان در پیوندی معنوی با این انقلاب برآیند و این انقلاب را ازآنِ خویش بدانند.

اکنون و با تکیه بر آنچه تاکنون گفته شد، بر مهم‌ترین و اساسی‌ترین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری از نظر امام تأمل می‌شود تا موضوع بهتر فهمیده شود.

نگاه ایدئولوژیک و دینی به تاریخ

تاریخ‌نگاری تحت‌تأثیر گفتمان امام خمینی(ره) در واقع همان قرائت شیعی از اسلام مبتنی بر نظریهٔ حکومت اسلامی و ولایت فقیه بود که به‌عنوان گرایش مسلط و پیروز در جریان انقلاب اسلامی شناخته شده است؛ درنتیجه، همین امر در تأثیرگذاری بر بینش و روش مورخان انقلاب اسلامی نقشی قابلِ‌تأملی دارد. برای این دست از مورخان که به‌لحاظِ فکری خود را با آموزه‌های امام خمینی(ره)، انقلاب اسلامی و ایدئولوژی حاکم بر آن در یک سنخ می‌دیدند، روایت جریان

تاریخ نیز از چنین بینشی تأثیر می‌پذیرفت.

این نحوهٔ نگاه تاریخی که در آن به جریان تاریخ از منظر آموزه‌های مذهبی نگریسته می‌شد و مبتنی بر انگاره‌های انقلابی از محتوای این آموزه‌ها بود، در آثار تاریخی این مورخان نمودی خاص می‌یافت. در بینش تاریخی این نویسندگان، اسلام انقلابی امری بود که در نتیجهٔ حرکت امام خمینی(ره) به رویه‌ای مسلط در اجتماع ایرانیان بدل شده بود. دلایل تأخیر این پیروزی از قرون پیشین تا این دوره نیز از جانب این مورخان برشمرده می‌شد و از آن رو که عرصهٔ تاریخ برای اینان عرصهٔ نبردهای دوگانهٔ حق و باطل، و نور و ظلمت، و مفاهیم ارزشی از این دست بود، پیروزی انقلاب در حکم پیروزی نهایی نیروهای خیر بر شر تلقی می‌شد (فارسی، ۱۳۶۸: ۳۵۵-۳۴۹).

می‌توان در خلال تاریخ‌نگری‌های این دست از مورخان، به کشف این نکتهٔ مهم نائل آمد که تصورات این مورخان از اسلام و آموزه‌های امام، فارغ از آنچه به حوزهٔ اصول و فروع دین مربوط می‌شد، به جانب نوعی ایدئولوژی برای مبارزه سوق پیدا می‌کرد و انقلاب اسلامی ایران نیز تداوم‌دهندهٔ حرکت انبیای الهی قلمداد می‌شد که هدف غایی و نهایی آن ایجاد اصلاحات عمیق اجتماعی براساس آموزه‌های دینی بود (فارسی، ۱۳۶۸: ۳۳۲-۳۲۹).

مبارزه‌طلبی

مبارزه‌طلبی در اندیشهٔ امام در این مقطع تاریخی به‌معنی تأکید بر ارزش جهاد و مبارزه در راه اسلام است. مورخان انقلابی، پیش‌زمینه‌های انقلاب اسلامی تا دورهٔ صدر اسلام و حتی حرکت انبیای الهی به عقب می‌بردند. برداشتی که پاره‌ای از این مورخان از آموزه‌های تاریخی امام داشتند، تمام عرصهٔ تاریخ را از بعثت انبیا تا دورهٔ معاصر شامل می‌شد. برای اینان، پیامبران وظیفه‌ای به‌جز ایجاد انقلاب و تحول در تمامی ابعاد حیات زیستهٔ آدمیان نداشتند و تداوم کنشگری‌های آنان در واقع با پدیدهٔ انقلاب اسلامی میسر شده بود (فارسی، ۱۳۶۸: ۲۶۱- ۲۵۵).

محتوای پیام دین برای این دسته از مورخان چیزی فراتر از آموزه‌های اخلاقی و عبادی صرف بود. همین محتوا با بازتفسیری مجدد می‌توانست به برنامه‌ای بسیار منسجم در جهت اعتراض، تغییر، تحول و انقلاب مبدل شود (دوانی، ۱۳۶۱، ج۱: ۳۳).

پیروزی انقلاب اسلامی از نظر این مورخان، بهترین فرصت را فراهم آورده بود تا با دردست‌گرفتن قدرت سیاسی توسط قشر مذهبی و روحانیت شیعه در مسیر اجرای عدالت و برقراری جامعهٔ آرمانی گام بردارد؛ بر همین اساس است که بازتعریف مفاهیمی همچون جهاد، کفر، ایمان، و... توسط این نویسندگان در عصر انقلاب قابلِ‌فهم‌تر می‌نماید (توکلی، ۱۳۸۷: ۵۲).

مرجعیت‌گرایی

تاریخ‌نگاری ایرانی بعد از انقلاب اسلامی را نمی‌توان بدون درک نقش روحانیت شیعه در جریان انقلاب بررسی کرد. این امر به‌گونه‌ای است که حجم بسیار وسیعی از روایت‌های مندرج در آثار این مورخان به نقش و جایگاه روحانیت شیعه در پیروزی انقلاب و تأثیر کل جریان روحانیت از انقلاب مشروطه به بعد بوده است.

مهم‌ترین عامل در بازتاب نقش مرجعیت و روحانیت شیعه در تاریخ‌نگاری آنان را باید نقش پررنگ، عمیق، تأثیرگذار و تردیدناپذیر امام خمینی(ره) در رهبری انقلاب اسلامی دانست. برای این دست از مورخان، نوع رهبری انقلاب، بینش دینی و مذهبی ایشان، برداشت‌های امام از ظرفیت‌های درونی فقه شیعه و عواملی از این دست بوده‌اند که درنهایت منجر به انقلاب و ایجاد عمیق‌ترین تحولات در تاروپود زندگی ایرانیان شده است (فارسی، ۱۳۶۸: ۳۱۱-۳۰۴).

توجه به نقش این گروه و بازتاب تأثیرگذاری آنان در مسیر انقلاب اسلامی به‌طور جدی از جانب امام خمینی(ره) به مورخان انقلاب گوش‌زد شده بود که شرح مختصر آن پیش از این نیز ذکر شد. این مورخان در تلاش خود به‌منظورِ درک بهتر تحولات تاریخ معاصر ایران به پیوند ناگسستنی میان مردم و مرجعیت شیعه انگشت تأکید می‌گذاشتند و باور مردم به نقش روحانیت و اعتقاد آنان به رهبری این جریان در مسیر انقلاب را از مهم‌ترین دلایل پیروزی انقلاب می‌دانستند (دوانی، ۱۳۶۱، ج۱: مقدمه).

استعمار و استکبار: دو مفهوم اصلی مبارزهٔ اسلامی

تاریخ معاصر ایران از جانب هر گروه و جریانی به نگارش درآید، به‌احتمالِ فراوان تمامی مورخان معطوف به همهٔ این جریان‌ها در این تردیدی نخواهند داشت که تحولات جهانی در قالب پدیدهٔ استعمار بر کل تاریخ معاصر کشور ایران، تأثیری عمیق و ماندگار و دیرپا گذاشته است. تأثیر این امر به‌گونه‌ای است که بازخوانی تاریخ معاصر ایران بدون درک درستی از این مفهوم نمی‌تواند راه به جایی ببرد. تاریخ‌نگاری انقلاب اگرچه در بازتاب تأثیرات منفی پدیدهٔ استعمار تمام تلاش خود را به کار گرفت، مفهوم ارزشی دیگری به‌نامِ استکبار را در کنار پدیدهٔ استعمار گذاشت و با کاربست هم‌زمان و پیوستهٔ این دو مفهوم در کنار یکدیگر به تحلیل و بازخوانی تاریخ معاصر ایران پرداخت.

استکبار، مفهومی ارزشی بود که در وصف دورهٔ حاکمیت پهلوی و تحلیل فضای حاکم بر آن دوران بیشترین کاربرد را پیدا کرد. بدیهی است که این مفهوم برای اولین بار در کلام امام

خمینی(ره) و در توصیف رویکردهای حکومت پهلوی در عرصه‌های گوناگون به کار گرفته شده بود. این امر در واقع از نظام مفهومی‌ـارزشی خاصی پرده بر می‌داشت که در جریان انقلاب اسلامی کارکرد بسیار ویژه‌ای یافت.

تسلط بی‌چون‌وچرای استعمار و نفوذ آن در تمامی شئون اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایرانیان و درنتیجه غلبهٔ استکبار چه در وجه جهانی آن و چه در جنبهٔ داخلی که پادشاهان و سردمداران ایرانی را شامل می‌شد، منجر به نتیجه‌ای حیاتی می‌شد و آن مشروعیت مبارزه علیه این فضای حاکم بود.

آنچه در پیوند با استعمارستیزی و ضدیت با استکبار اهمیت بیشتری می‌یافت، نقش روحانیت شیعه در رهبری و مخالفت با این پدیده‌های سیاسی‌ـاجتماعی بود و مبارزهٔ روحانیت و مرجعیت شیعه به‌رهبری امام علیه استعمار و استکبار را می‌توان مشاهده کرد. برای مورخان انقلابی مبارزه با این پدیده‌ها از راه‌های معمول و متداول سیاسی و حزبی ناکارامد بود و منتهی به نتیجه‌ای نمی‌شد؛ بلکه اتفاقاً معنایی که استکبار به اذهان متبادر می‌ساخت، هم‌پهلو با مفاهیم دوگانه‌ای مانند کفر و ایمان بود که مبارزه با آن جز از طریق آموزه‌های دینی امکان‌پذیرنبود و وجود روحانیت شیعه را به‌عنوان مهم‌ترین مفسّر لازم داشت.

بنابراین نفس مبارزه با این پدیده‌های خطرناک، جز از طریق آموزه‌های دینی ممکن نبود. گاه نیز پیش می‌آمد که از جانب این مورخان، رویکرد دیگر جریان‌های سیاسی از آن جهت که در مبارزه با استعمار و استکبار مماشات به خرج می‌دادند، مورد انتقاد قرار می‌گرفت و طرد می‌شدند (توکلی، ۱۳۸۷: ۵۳).

نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری از منظر امام خمینی(ره) و متأثر از آموزه‌های ایشان پس از انقلاب اسلامی با بهره‌برداری از مفاهیم و اصطلاحات مندرج در نظام تفکر اسلامی و مذهب تشیع در تحولات ایران پس از انقلاب نظر کرده است. باتوجه‌به مطالب فوق، سعی شد به‌شکلِ مبسوط درمورد اندیشه‌های و رویکرد تحلیلی امام خمینی(ره) دربارهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری و برخی از مهم‌ترین مؤلفه و مشخصه‌های این سبک تاریخ‌نگاری در داخل کشور مطالبی آورده شد که این موارد تا حدی از یافته‌های این پژوهش است.

بی‌شک بینش و نگاه ایدئولوژیک و دینی متأثر از آموزه‌های اسلام شیعی و تطابق آن با سیره و روش زندگی و مبارزاتی پیامبر اسلام(ص) و ائمهٔ معصومین(ع) به جریان تاریخ را می‌توان از

اصلی‌ترین نظریات و دیدگاه‌های تاریخی امام در فهم تاریخ معاصر ایران دانست. علاوه‌بر این، مؤلفه‌های دیگری مانند تأکید بر لزوم تأسیس حاکمیت اسلامی، لزوم مبارزه با استعمار و استکبار، مرجعیت‌گرایی، مبارزه‌طلبی و شهادت‌محوری را نیز می‌توان از مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مشخصه‌های تاریخی از دیدگاه امام و مورخان پیرو خط ایشان بیان کرد. این مؤلفه‌های تمایزبخش، دقیقاً تحت‌تأثیر گفتمان برجستهٔ اسلام شیعی قرار گرفت که خود را در قالب نظریات امام با تأسیس حکومت اسلامی در ساخت سیاسی کشور ایران بعد از انقلاب، در تاروپود جامعهٔ ایرانی بسط داد.

آنچه از بینش نظری تاریخی نزد امام خمینی(ره) مدنظر قرار گرفت، در واقع نگاه کلان‌نگر امام به تاریخ، نیروی محرکهٔ آن، اهداف و غایات نهایی آن و عواملی از این دست بود که سبب می‌شد بینش و نگرش تاریخی ایشان عرصه‌ای متمایز را تجربه کند. این بینش متمایز در حوزهٔ تاریخ‌نگری، بیش از هر امر دیگری تحت‌تأثیر آموزه‌های دینی مذهب تشیع در عرصهٔ تاریخ است. محتوا و درون‌مایهٔ آموزه‌های دینی برای امام، حاوی بینش نظری منسجم و مقدسی بود که تمام جریان تاریخ را حاصل برنامه‌ای دقیق و استوار می‌دانست و سیر این جریان نیز به‌سوی نمودارساختن خواستهٔ خداوندی در حرکت‌های تاریخی، در رأس دیگر عوامل تأثیرگذار بود. دین و آموزه‌های دینی برای امام خمینی(ره) حاوی انگاره‌هایی بود که در جریان تاریخ به بسط نهایی خود می‌رسید و این جریان مستمر چیزی نبود جز حرکت به‌سوی آن غایت ازلی و فرجام الهی که درنهایت با تأسیس و تثبیت حکومت عدل حضرت قائم(عج) عینیت می‌یافت و بر همین مبنا بود که امام، انقلاب اسلامی و حاکمیت جمهوری اسلامی را زمینهٔ ظهور ایشان معرفی می‌کردند.

منابع

کتاب‌ها

- الگار، حامد (۱۳۷۱): نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم، در سلسلهٔ پهلوی و نیروهای مذهبی به‌روایت تاریخ کمبریج، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- توکلی، یعقوب (۱۳۸۷): سبک‌شناسی تاریخ‌نگاری معاصر ایران، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ اندیشه و فرهنگ دینی.
- دوانی، علی (۱۳۶۱): نهضت روحانیون اسلام، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۸): فلسفهٔ انقلاب اسلامی، تهران: امیرکبیر.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۲): رویارویی انقلاب اسلامی و آمریکا، تهران: اطلاعات.

- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸): صحیفهٔ نور، دورهٔ ۲۲جلدی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

– مقاله‌ها

- مریام، آلن. اچ (۱۳۷۸): «رهبری فرهمندانه در آسیای امروزی: مائو، گاندی، (امام)خمینی»، مجلهٔ نقد و نظر، شمارهٔ ۱ و ۲.

٤

احیای تمدن نوین اسلامی

از دیدگاه امام خمینی(ره)

عباسعلی اخوان ارمکی[۱]
فاطمه حمیدیان

چکیده

برای احیای تمدن نوین اسلامی که بر مبنای پیشرفت همه‌جانبه انجام‌پذیر است، باید همهٔ نیازهای مادی و معنوی افراد را شناخت تا از همهٔ ظرفیت‌ها برای رشد و تعالی جامعه استفاده کرد. برای رسیدن به این مهم، ترویج اندیشه‌های احیاگران دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از آنجا که حضرت امام خمینی، رهبر انقلاب اسلامی و از احیاگران دینی بوده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود آن بزرگوار برای ایجاد تمدن نوین اسلامی چه دیدگاهی داشتند. تا با ترویج اندیشه‌های آن بزرگوار راه برای احیای تمدن نوین اسلامی هموارتر شود. در این تحقیق که به روش پژوهش کیفی مبتنی بر رویکرد توصیفی و تحلیلی انجام شده است، با مطالعهٔ آثار آن بزرگوار سعی کرده‌ایم به این سؤال پاسخ دهیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد امام خمینی بر اهمیت علوم اسلامی تأکید فراوان داشتند و بر این عقیده بودند که اسلام می‌تواند در صحنهٔ عمل حلال مشکلات مردم باشد؛ از این رو، در همهٔ برنامه‌ها و فعالیت‌هایشان به نیروهای جوانِ دین‌باورِ روشنفکر در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها و مراکز علمی تحقیقی دل بسته بودند، تا برای شکوفایی تمدن اسلامی نهایت تلاش خود را به‌کار گیرند.

کلیدواژه‌ها: تمدن اسلامی، اندیشه‌های امام خمینی

۱- دکتری ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، مدرس آموزش و پرورش؛ Email: khavan۱۳۳۰@yahoo.com

مقدمه

اگر به تاریخ بنگریم، یکی از رهاوردهای مهم اسلام در حیات بشری، پایه‌گذاری تمدن باشکوهی است که در برهه‌ای از تاریخ، بسیاری از سرزمین‌ها را زیر نفوذ داشت و از حلقه‌های درخشان تمدن بشری به‌شمار می‌رفت که از آن با عنوان تمدن اسلامی یاد می‌شود. تمدن اسلامی را می‌توان حاصل دو جنبه دانست: یک جنبهٔ آن به‌وسیلهٔ خود اسلام پدید آمد و در پرتو ابتکار مسلمانان گسترش یافت. منشأ این جنبه از تمدن اسلامی، قرآن و سنت بود. جنبهٔ دیگر تمدن اسلامی، نه ابداع مسلمانان؛ میراث به‌جای‌مانده از تمدن‌های پیشین در قلمرو اسلام بود که به‌دست مسلمانان توسعه و تکامل یافت و به رنگ اسلام درآمد. روی‌هم‌رفته، تمدن اسلامی میراث مشترک مردم و ملت‌هایی است که روزگاری اسلام در سرزمین آنها نفوذ کرد و در ساخت و شکوفایی تمدن اسلامی ایفای نقش کردند. به این ترتیب، تمدن اسلامی نه به نژاد خاصی تعلق دارد و نه تمدنی ملی است که به مردم خاصی تعلق داشته باشد؛ همهٔ گروه‌های نژادی و قومی را که در پیدایش، رونق و طراوت و گسترش آن نقش داشته‌اند، در برمی‌گیرد.

بنابراین، هرگاه درباره تمدّن بحث شود، لازم است سه عنصر اساسی باور و اندیشه‌های انسان، پیشرفت‌ها و دستاوردها در ساحات مختلف و نتایج این اندیشه‌ها و پیشرفت‌ها مطالعه شود. بر این اساس، تمدن اسلامی چنین تعریف می‌شود: تمدن اسلامی عبارت از مجموعه‌ای از اعتقادات، باورها، اخلاقیات، علوم و داشته‌های فرهنگی و آثار و نتایج آن در بخش‌های مختلف بر اساس عملکرد است.

تمدن اسلام مجموعه باورها و ارزش‌های اسلامی و نمود آن در پیشرفت علم و هنر و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی در بین ملل و مردمی است که اسلام را به‌عنوان دین خود پذیرفتند. فرهنگ اسلام توانست در طول چند قرن تمدنی عظیم و بی‌نظیر را در منطقهٔ وسیعی از جهان به وجود آورد. مسلمانان از نیمهٔ دوم قرن دوم هجری تا اواسط قرن هشتم، رهبری علمی جهان را در دست داشتند.

این تمدن که گاهی از آن تعبیر به رنسانس اسلامی می‌شود، در قرن چهارم به اوج و شکوفایی خود رسید. اصطلاح «تمدن‌سازی نوین» که در سال‌های اخیر در فرمایشات رهبر معظم انقلاب مطرح شده است، همان احیای تمدن اسلامی و ایجاد تمدنی نوین بر پایهٔ پیشرفت همه‌جانبه است. ایشان در این زمینه فرموده‌اند: «یک روزی مردم اروپا با استفاده از دانش مسلمین و فلسفهٔ مسلمین توانستند از این دانش و فلسفه استفاده کنند و یک تمدنی را برای خودشان شالوده‌ریزی کنند. این تمدن البته تمدن مادی بود ... تمدنی که آنها به دنیا عرضه کردند، جلوه‌های زیبایی از فناوری و

سرعت و سهولت و ابزارهای زندگی را در اختیار مردم گذاشت؛ اما خوشبختی انسان‌ها را تأمین نکرد، عدالت را برقرار نکرد. بعکس، بر فرق عدالت کوبید، ملت‌هایی را اسیر کرد، ملت‌هایی را فقیر کرد، ملت‌هایی را تحقیر کرد؛ در درون خود هم دچار تضادها شد، از لحاظ اخلاقی فاسد شدند، از لحاظ معنوی پوک و پوچ شدند. امروز خود غربی‌ها به این معنا گواهی می‌دهند. یک سیاستمدار برجستهٔ غربی به من گفت دنیای ما دنیای پوچ و پوکی است و این را حس می‌کنیم. راست می‌گوید؛ این تمدن ظاهر پُرزرق و برقی داشت؛ اما باطن خطرناکی برای بشریت داشت. امروز تضادهای تمدن غربی خود را دارد نشان می‌دهد؛ در آمریکا یک‌جور، در اروپا یک‌جور، در مناطق تحت سلطهٔ اینها در سراسر دنیا هم یک‌جور. امروز نوبت ماست، امروز نوبت اسلام است. «وَ تِلکَ الأَیّامُ نُداوِلُها بَینَ النّاس»؛ امروز نوبت مسلمین است که با همت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. همچنان‌که اروپایی‌ها آن روز از دانش مسلمین استفاده کردند، از تجربهٔ مسلمین استفاده کردند، از فلسفهٔ مسلمین استفاده کردند، ما [هم] امروز از دانش جهان استفاده می‌کنیم، از ابزارهای موجود جهانی استفاده می‌کنیم، برای برپا کردن تمدن اسلامی، منتها با روح اسلامی و با روح معنویت. این وظیفهٔ امروز ماست»(خامنه‌ای، ۱۳۹۴).

سؤال‌های تحقیق

۱. آیا ترویج اندیشه‌های امام خمینی می‌تواند راهکاری برای پیشرفت تمدن اسلامی باشد؟
۲. حضرت امام خمینی برای پیشرفت تمدن نوین اسلامی چه مواردی را ضروری می‌دانستند؟

پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ تمدن اسلامی تحقیقات زیادی انجام شده که حاصل آن ده‌ها کتاب و صدها مقاله است. از آخرین تحقیقات در این زمینه تحقیق صنم‌زاده در سال (۱۳۹۱) با عنوان «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی» است. بر اساس یافته‌های این تحقیق، امام خمینی (ره) ضمن توجه به ابعاد مادی و معنوی تمدن‌ها، با نقد تمدن غربی و تأکید بر مادی و تک‌بعدی‌بودن آن، تمدن اسلامی را جامع‌ترین تمدن‌ها دانستند که دارای روحی سرشار از ایمان است و این روح در تمامی ارکان آن جریان دارد. امام (ره) از سوی دیگر، بر وجه معنوی و توان انسان‌سازی تمدن اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین عنصر آن تأکید کرده‌اند.

همچنین، محبوبی و همکاران (۱۳۹۳) تحقیقی با عنوان «چشم‌انداز تمدن اسلامی و راهکارهای تحقق آن از دیدگاه امام خمینی و مقام معظم رهبری» انجام داده‌اند. محققان در این تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که امام خمینی(ره) از آیندهٔ تمدن اسلامی به تمدن الهی و تمدن رسول الهی(ص)

تعبیر می‌کنند و معیار و شاخصهٔ اصلی آن را در عدالت و عدم‌تبعیض بین سیاه و سفید در جامعهٔ اسلامی بیان می‌کنند و هدف را تأسیس «مملکتِ محمدی» معرفی می‌کنند. مقام معظم رهبری نیز برای تشکیل تمدن اسلامی مراحلی را بیان می‌کنند و در تبیین آیندهٔ تمدن اسلامی، هدف نهایی را تشکیل امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایهٔ دین و عقلانیت و علم و اخلاق می‌دانند.

همچنین، طاهری (۱۳۹۵) تحقیقی با عنوان «فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه امام خمینی» انجام داده است. نویسنده به این نتیجه رسیده است که امام خمینی به‌عنوان بنیانگذار نظام سیاسی جدید در ایران و نیز یک فقیه برجستهٔ شیعه، نگاه جدیدی به غرب و سایر فرهنگ و تمدن‌های دنیا ارائه کرد. ایشان بر اساس شناخت کامل از وجوه مثبت و منفی فرهنگ و تمدن غرب، ضمن مجازشمردن استفادهٔ مسلمانان از فنون و علوم جدید غربی، به جامعهٔ اسلامی نسبت به دچارشدن به فساد اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی موجود در غرب و تضعیف هویت اسلامی و دورشدن از معنویت هشدار می‌داد. این اثر در سه بخش با عنوان‌های «فرهنگ و تمدن»، «رویارویی مسلمانان با فرهنگ و تمدن غرب در عصر جدید» و «مواضع امام خمینی در مقابل فرهنگ و تمدن غرب» تدوین شده است.

اهمیت و ضرورت موضوع

یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و مسائل زندگی انسان بر روی زمین «تمدن» و مدنیت است که بسیاری از مسائل سیاسی دیگر با آن ارتباط تنگاتنگ دارد. ساخت تمدن اسلامی بر روی زمین تحقق‌بخش مسئلهٔ جانشینی انسان از سوی خدا در زمین است. تمدن مظهر نظم و سامان اجتماعی است که پیشرفت بدون آن معنا ندارد و شرط حقیقی و ضروری و اجتناب‌ناپذیر پیشرفت و کمال انسانی است؛ زیرا «تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظمی اجتماعی دانست که در نتیجهٔ وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند» (ویل دورانت، ج ۱: ۳). هرچند تمدن در اصل بیانگر رشد فرهنگی جوامع است؛ اما در ماهیت و حقیقت آن، در انواع و گونه‌هایش، در ابعاد و اشکال و در چگونگی و سایر مسائلش، بین اندیشمندان و صاحب‌نظران اختلافات بسیاری وجود دارد.

از آنجا که تنوع دیدگاه‌ها در باب تمدن به پیدایش انواع مکاتب و نگرش‌ها در این خصوص انجامیده است، بررسی اندیشه‌های امام خمینی برای احیای تمدن توین اسلامی از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

تعاریف واژگان

احیا

احیا به معنای زنده‌کردن، شکوفاشدن، جلورفتن، ترقی‌کردن، جلوآمدن آمده است (معین، ۱۳۸۶: ج۲، ۳۱).

امام خمینی

سید روح‌الله موسوی خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ش) مشهور به امام خمینی، رهبر و بنیانگذار جمهوری اسلامی بودند. آن بزرگوار به صورت علنی با نظام سلطنتی مبارزه می‌کردند. حکومت وقت دو بار ایشان را بازداشت و بار دوم به ترکیه و سپس به عراق تبعید کرد. حدود سیزده سال آن بزرگوار به رهبری مبارزان انقلابی و نیز تدریس و تألیف در علوم حوزوی و دینی پرداختند. در سال ۱۳۵۷ با گسترش مبارزات مردم به ایران بازگشتند و بعد از پیروزی انقلاب تا آخر عمر رهبر مردم ایران بودند.

نظریهٔ ولایت فقیه که نظریه‌ای فقهی- سیاسی مبتنی بر باورهای شیعی است، مهم‌ترین نظریهٔ اوست. امام تلاش کردند تا حکومت جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن را بر اساس همین نظریه شکل دهند. مسلمانان به‌ویژه شیعیان جهان علاقهٔ فراوانی به آن بزرگوار داشتند. مراسم تشیع پیکر امام خمینی با شرکت حدود ده میلیون نفر، پرجمعیت‌ترین مراسم تشییع جهان شمرده می‌شود و هرساله در سالروز درگذشت او، با حضور شخصیت‌های سیاسی و مذهبی مراسمی در آرامگاهش برگزار می‌شود.

تمدن نوین اسلامی

تمدن در زبان عربی از مدن گرفته شده و به معنای اقامت‌کردن و پیداکردن اخلاق شهرنشینان است (لوئیس معلوف، ۱۳۷۴: ج۲، ۱۷۶۶). در فرهنگ‌های فارسی هم تمدن به معنای شهرنشین‌شدن، به اخلاق و آداب شهریان خوگرفتن، همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و مانند آن آمده است (معین، ۱۳۸۶: ج۱، ۱۱۳۹). اگرچه انتساب به شهر و شهرنشینی ملاک تمدن است؛ اما باید توجه داشت تمدن لزوماً به معنای شهرنشینی نیست؛ انسان متمدن آن است که وارد مرحلهٔ شهرنشینی شده و درحقیقت، شهرنشینی معلول تمدن بوده است.

ویل دورانت در تعریف تمدن آورده است: «تمدن، نظامی اجتماعی است که موجب تسریع

دستاوردهای فرهنگی شده و به منظور بهره‌گیری از اندیشه‌ها، آداب و رسوم و هنر، دست به ابداع و خلاقیت می‌زند. نظامی است سیاسی که اخلاق و قانون، نگه‌دارندهٔ آن است و نظامی است اقتصادی که با تداوم تولید، پایدار خواهد ماند» (ویل دورانت، ۱۳۸۱: ج۱، ۳). ساموئل هانتینگتون تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به‌شمار می‌آورد (هانگینتگتون، ۱۳۷۴: ۴۷).

ابن‌خلدون تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌دانستد که با ایجاد حاکمیت، نظم‌پذیر گشته و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده است تا بتواند بر حفظ نظم نظارت داشته باشد و از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات نفسانی، چون علم و هنر شده است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ج۱، ۷۶). او عقیده دارد برای ایجاد تمدن هفت عامل مؤثر است: دولت و رهبر؛ قانون دینی یا عرفی؛ اخلاق؛ کار؛ صنعت؛ جمعیت و ثروت.

از دیدگاه ابن‌خلدون سه عنصر اول عناصر اصلی و مهم‌تر از چهار عنصر دیگر دانست. علامه جعفری، تمدن را این‌گونه تعریف کرده است: «تمدن تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همهٔ افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی در همهٔ ابعاد مثبت است» (جعفری، ۱۳۵۹: ج۵، ۱۶۱). «لامه مودودی» در تعریف تمدن، انسان را محور اساسی دانسته و بر پنج نقطهٔ اساسی زیر تأکید می‌کند:

۱. تصور انسان در مورد زندگی دنیا
۲. هدف زندگی
۳. عقاید و افکار
۴. تربیت افراد جامعه
۵. نظام اجتماعی (المودودی، ۱۳۹۰: ۲).

تمدن نوین اسلامی با تعریف دوبارهٔ فرهنگ اسلامی بر مبنای شرایط و اقتضائات دنیای جدید محقق می‌شود. این تمدن واجد مؤلفه‌های بسیاری است که برخی از آنها عبارت‌اند از: دین‌بنیادبودن، اخلاق‌مداری، خودباوری، استقلال، عزت، عدالت، خردمداری است.

این‌گونه به‌نظر می‌رسد که بررسی دقیق علل و عوامل شکل گیری تمدن نوین اسلامی که علاوه بر بهره‌بردن از سنت باسابقه دینی، متناسب با مقتضیات دنیای جدید باشد، با دشواری و پیچیدگی‌های خاصی همراه است و در این زمینه تفاوت زیادی میان آرای موجود حاکم است؛ اما آنچه می‌توان به‌عنوان وجه مشترک نظرات متفکران اسلامی در این باره ذکر کرد، «توحیدمحوری و حاکمیت ارزش‌های معنوی» است.

مؤلفه‌های تمدن‌ساز

مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که در ایجاد تمدن مؤثرند عبارت‌اند از:

۱. مکتب؛ عامل اصلی برای هر ایجاد تمدن وجود «مکتب» است. اگر مکتبی صالح و شایسته باشد و اهداف و مقاصد زندگانی بشری را روشن کند، نمونه‌های عالی برای حرکت به سوی تمدن را ارائه می‌دهد. به علاوه مکتب باید انسانی و جهانی باشد و بتواند تفسیر صحیحی را از حیات و زندگانی ارائه دهد. «عامل اصلی برای عامل جنبش یک ملت، وجود مکتب غنی و مبدأیی شایسته است که به وسیله آن، اهداف و مقاصد خود را بسنجد و طبق آن نمونه‌های عالی ارائه نموده و به زندگی امت جهت‌گیری داده و در شعاع آن، با کمال اعتماد به رسالتی که دارد و با توجه به هدف‌ها و نمونه‌ها و مقاصدی که از یک ایدئولوژی مثبت و شخصیت روحی الهام می‌گیرد، رهسپار انقلاب گردد» (صدر، ۱۴۰۷: ۱۸).

۲. شرایط و امکانات؛ از عوامل دیگر تحقق تمدن مقتضیات، شرایط و امکانات و توانایی‌هاست. مقتضیات و شرایط مربوط به فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه است، برای مثال؛ تا زمانی که در مردم ارادهٔ حرکت به پیش و تحول به وجود نیاید، امکان حرکت به سوی تمدن نیست؛ یعنی تا زمانی که مردم شرایط موجود را به‌خوبی درک نکنند و آمادگی رهایی از چنین وضعی را نداشته باشند، ساخت تمدن ممکن نخواهد بود. امکانات و توانایی‌ها نیز به خواست و ارادهٔ مردمی ارتباط دارد. به طور کلی، پیروزی هر فعالیت اجتماعی، به یک سلسله شرایط و موقعیت‌های عینی و خارجی بستگی دارد؛ پس نمی‌توان تحقق تمدن را به عواملی نظیر مشیت الهی یا تصادف، بخت و اقبال و...نسبت داد؛ زیرا اینها بر خلاف سنت‌های الهی و نافی ارادهٔ انسان است. البته اگر مشیت پروردگار تعلق بگیرد، می‌تواند فضای مناسب و آمادگی اجتماعی را هم به‌طور اعجازآمیزی خلق کند؛ ولی این بر خلاف سنت آفرینش حق است؛ زیرا بنای خلقت بشر بر امتحان و ابتلای خود اوست، چون تکامل انسان به این امتحان بستگی دارد و مقتضای اجرای برنامهٔ امتحان این است که آمادگی‌های مردم برای عوض‌شدن و دگرگونی‌یافتن اختیاری باشد.

۳. مدیریت و رهبری؛ سومین عامل برای تحقق تمدن، مدیریت کلان یا سیاست و رهبری است. ایجاد دگرگونی نیاز به قهرمان و رهبر و توان بالای مدیریتی دارد؛ رهبری ایثارگر و با نیروی فکری و توان روحی که از نظر معنوی توانایی تسلط بر آن جامعه‌ای را داشته باشد که می‌خواهد دگرگون سازد.

٤. اراده و حرکت؛ مهم‌ترین عامل در ساخت و ایجاد تمدن ارادهٔ انسان‌ها و تصمیم و خیزش آنهاست، زیرا از آنجایی که تمدن حاصل کنش ارادی است، باید با اراده و کنش

موجودی صاحب اراده تحقق یابد (حائری، ۱۴۰۷: ۱۵۱ تا ۱۵۳). پس اراده و حرکت ارادی انسان‌های یک جامعه برای حرکت به سوی تمدن، مهم‌ترین نقش را در ایجاد تمدن ایفا می‌کند.

۵. ابزار و وسیله؛ عامل ابزار و وسیله نیز در جریان تمدن‌سازی نقش اساسی دارد. این عامل دو بُعد انسانی و غیرانسانی دارد؛ در بُعد انسانی، عقل، توجه به طبیعت، تجربه، به‌کارگیری صحیح عواطف، ایمان به توسعه و تکامل، امید، معنویت و اخلاق، وحدت و اتحاد، رشد فکری و شعور اجتماعی حائز اهمیت است و در بُعد غیرانسانی نیز ابزارها و امکانات که با توجه به مقتضیات زمانی تعیین می‌شود، مورد نظر است.

ماهیت انسان از دیدگاه امام خمینی

لازمهٔ ترویج اندیشه‌های امام خمینی برای پیشرفت تمدن اسلامی، شناخت انسان است که او چگونه موجودی است و چه نقشی در هستی دارد؟ ابعاد وجودی او چیست؟ آیا صرفاً بعد مادی دارد؟ آیا آزادی و اختیار دارد؟ پاسخ به این سؤالات، نقش تعیین‌کننده‌ای، حتی در جزئیات مسائل اجتماعی- سیاسی دارد.

انسان اشرف مخلوقات است که امام خمینی در این‌باره فرموده‌اند: «در میان همهٔ موجوداتی که در این طبیعت موجود هستند، انسان اختصاصاتی دارد که سایر موجودات ندارند. انسان یک مرتبه باطن، یک مرتبه عقلیت، یک مرتبه بالاتر از مرتبه عقل در انسان به قوه هست. از اول در سرشت انسان هست که این انسان از عالم طبیعت سیر کند تا برسد به آنجایی که وهم ماها نمی‌تواند برسد» (خمینی، ۱۳۶۴: ج ۲۲، ۴۱). انسان، تنها موجودی است که به واسطهٔ عقل، توان تدبیر امور و ساماندهی زندگی و دنیای اطراف خود را دارد. تمام هستی به خاطرش آفریده شده‌اند و همه در خدمت او هستند.

از دیدگاه امام، انسان موجود عجیبی است که در بدو تولد، همهٔ خصائل اخلاقی ممدوح و مذموم را به نحو استعداد، واجد است و قابلیت تحصیل ملکات صالحه و رذیله را داراست (خمینی، ۱۳۶۱: ج۶، ۲۷۹). همچنین، قوای باطنی او اعم از بینش‌ها و گرایش‌های فطری و طبیعی نظیر علم‌جویی، قدرت‌طلبی که گاه به شکل درندگی بروز می‌یابد، مطلق، نامحدود، غیرمتناهی و دائم رو به افزایش است و به تبع آن، قابلیت او برای تربیت نیز وقوف‌ناپذیر، بی‌حد و مرز و بی‌پایان است (خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۲۶)؛ از این رو، اگر تحت تربیت صحیح و استقامتی واقع شود و صراط مستقیم را که غایت تربیت، حرکت در مسیر آن و منتهی‌الیه آن، کمال مطلق «الله» است طی کند، به بحر عظمت و کبریایی و عالی‌ترین مرحله در درجات کمال و سعادت صعود می‌یابد و موجودی الهی و ملکوتی و منشأ همهٔ روشنایی‌ها، خوبی‌ها و رهنمایی‌ها و پیشوای فوج ملائک

خواهد شد.

از دیدگاه آن بزرگوار انسان یک موجودی جامع است که همهٔ مراتب وجود اعم از عینی، مثالی و حسی را دارا و عوالم غیب و شهادت در نهاد او منطوی است (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). قشر انسانیت، جسم مادی انسان و لب آن، روح مجرد و نفس ناطقهٔ اوست که از تجرد عقلانی و وحیانی برخوردار است. روح و جسم با هم وحدت دارند، روح، باطن جسم و جسم، ظاهر روح و ظل آن است (خمینی، ۱۳۶۱ : ج۵ ، ۱۵۵). انسانی که امام معرفی می‌کند، از یک‌سو مولود عالم طبیعت و فرزند این آب و خاک است (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۲۲) و از سویی دیگر، «ولیده علم الاسماء» است.

مقصود آنکه قلب انسانی لطیفه‌ای متوسط بین نشاه ملک و ملکوت و عالم دنیا و آخرت ،که یک وجهه آن به عالم دنیا و ملک است و بدان وجهه به تعمیر این عالم می‌پردازد و دیگر وجهه آن به عالم آخرت و ملکوت است که بدان وجهه به تعمیر آن عالم اقدام می‌کند. به تعبیر دیگر، قلب به منزلهٔ آینهٔ دورویی است که یک روی آن به جهان غیب است و صور ملکوتی در آن منعکس می‌شود و روی دیگر آن به جهان شهادت است که صور ملکی در آن انعکاس می‌یابد (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۰۰).

آنچه انسانیت انسان بدان قائم است روح انسان است (خمینی، ۱۳۶۱: ج۵، ۱۱۸). حسن و قبح، صلاح و فساد، و فضیلت و رذیلت اعمالی که از انسان صادر می‌شود ناشی از جهات روحی اوست. اعمال انسان به حسب صورت، چندان تفاوتی با یکدیگر ندارد؛ بلکه آنچه فارق بین اعمال است، نیات، مقاصد، اغراض، انگیزه‌ها و غایات آنهاست که همانا روح عمل است. انسان را به اراده و تصمیم و پس از آن، انجام عمل وادار می‌کند و مرحلهٔ اخیر که در آن سخن از جوارح به میان می‌آید همانا پیکر عمل است (خمینی، ۱۳۶۱: ج۱۴، ۳۰).

در نظر امام خمینی، کمال نهایی انسان که هدف از آفرینش انسان نیز جز دستیابی بدان نیست، عبارت از عروج طائر قدسی روح به عالم ملکوت و لقای خداوند سبحان و مادامی که سالک، از دوستی شهوات دنیوی و زندان وحشتناک طبیعت هیولانی خارج نگشته و قلب خود را با آب زندگی از علوم روحانی تطهیر نکرده و هنوز ذره‌ای از انانیت در وجود او باقی مانده، شهود جمال محبوب بدون حجاب و تا مرز اطلاق برای او امکان نخواهد داشت و رسیدن به عالم قرب جز با و ترک هوای نفس و گسستن از غیر برای پیوستن به حضور مولا ممکن نخواهد بود(خمینی، ۱۳۷۶: ۲۱۹).

شاخص‌ترین بُعد خلافت انسان و تمدن‌سازی او در سیاست تجلی می‌یابد و سیاست شأنی انسانی و حاصل تعقل، آزادی و اراده او به علاوه گرایش به مدنی‌بودن؛ یعنی زندگی در جمع

انسان‌های دیگر، همراه با تدبیر و مدیریت است که به ساخت تمدن منجر می‌شود و مهم‌ترین راه رسیدن انسان به سعادت است؛ بنابراین، در این نگرش، سیاست اول اینکه شأنی از شئون انسان است که ریشه در نهاد و فطرت او دارد؛ یعنی انسان طبعاً حیوانی سیاسی یا مدنی و نه اجتماعی است. اینکه گوییم سیاست شأن انسان است؛ یعنی ذاتاً انسان موجودی است که بر مبنای دو نیروی خرد و اختیار، زندگی در مدینه و شهر را برمی‌گزیند و آن را بر اقتدار و اطاعت بنا می‌کند. دوم اینکه، سیاست، مدنیت یا هدایت و راه‌بردن انسان به سوی ترقی، رشد، توسعه و کمال است؛ بنابراین، سیاست صرفاً اداره‌کردن، اعمال قدرت و حکومت بر دیگران یا تحقق اقتدار سیاسی نیست؛ بلکه سیاست حرکت انسان در مسیر مدنیت و تمدن‌سازی است.

سوم اینکه، سیاست در این نگرش، هدفمند و جهت‌دار است. هدف آن تعالی بخشیدن به انسان و به سعادت راستین رساندن اوست؛ بنابراین، سیاست در اصل، پرهیز از هرگونه افتراء، دروغ، پلیدی و مکر است. پس سیاست مسئولیت انسان مدنی و تمدن‌ساز است. حضرت امام خمینی فرموده‌اند: «آزادی یک امانت الهی است که خداوند نصیب انسان کرده است» (خمینی ، ۱۳۶۱: ج۷، ۴۲).

خلاصهٔ کلام از دیدگاه امام خمینی انسان حقیقتی مجرد از ماده داشته که در صورت شناخت خویش می‌تواند به کمال و سعادت دست یابد؛ به این طریق که حب نفس را کنار نهاده تا بتواند به شناخت حقیقت خود دست یابد. از نظر ایشان حقیقت انسان-که همان نفس ناطقهٔ مجرد اوست- منطبق بر کل جهان آفرینش است و تمامی عوالم ظاهر و باطن را در بر می‌گیرد. این حقیقت اگر چه در بدو خلقت خالی از هرگونه کمال است؛ اما اساس خلقت آن الهی است و لذا فطرت انسان، فطرتی الهی است. فطرت انسان از قوای ویژه‌ای برخوردار است که می‌تواند از این قوا در جهت تکامل خود بهره گیرد؛ زیرا در تمامی این قوا حب به خیر نهاده شده است؛ بنابراین، شایسته است که هر انسانی در طریق شناخت نفس خود با تقویت قوای نفسانی فطری در مسیر خودشناسی حقیقی که شناخت نفس انسان و نه جسم حیوانی اوست گام بردارد تا به حقیقت تمام عوالم خلقت دست یابد و به کمال مطلوب خود برسد.

احیای تمدن نوین اسلامی از دیدگاه امام خمینی

برای احیای تمدن نوین اسلامی، باید همهٔ نیازهای مادی و معنوی افراد شناخته شود، تا از همهٔ ظرفیت‌ها برای رشد و تعالی جامعه استفاده شود. برای رسیدن به این مهم ترویج اندیشه‌های احیاگران دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از آنجا که حضرت امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی و از احیاگران دینی بوده‌اند، آن بزرگوار برای احیای تمدن اسلامی موارد زیر را ضروری

می‌دانستند:

اهمیت‌دادن به علوم اسلامی

انسان موجودی تکامل‌گرا و تمدن‌ساز است؛ از این رو، توانایی و امکان ایجاد تغییرات را در عرصهٔ جامعه و زندگی عمومی داراست. تکامل و تحولات و تغییراتی که در جامعه صورت می‌گیرد دو بُعد اساسی و عمده دارد:

۱. حرکت به‌سوی بهترزیستن، بهینه‌شدن، توسعه و مطلوبیت

۲. حرکت به‌سوی تهذیب، پاکی نفس و تعالی افکار و بینش‌ها

و این دو بُعد تحت عناوین جهاد اصغر و اکبر در روایات اسلامی آمده است.

مسلماً یکی از عواملی که در پیشبرد فرهنگ و تمدن جامعه نقش بسیاری ایفا می‌کند، علم و دانش‌اندوزی است. اهمیت‌دادن به علم و دانش در دین مبین اسلام برای هر کس که با تاریخ اسلام آشنایی جزئی داشته باشد، قابل درک و فهم است. در این مورد آیات و روایات بسیار زیادی وجود دارد که در کتاب شریف «اصول کافی» باب علم و اهمیت عالم قسمتی از آنها آمده است.

امام خمینی همواره بر اهمیت علوم اسلامی و مکانت ممتاز حوزه‌های علمیه به‌عنوان کانون‌های حافظ دیانت و مدافع اسلام بر جایگاه روحانیون پرهیزگار و آگاه تأکید می‌فرمودند: «علمای دین باور در همین حوزه‌ها تربیت شدند و صفوف خویش را از دیگران جدا کردند. قیام بزرگ اسلامی‌مان نشأت‌گرفته از همین بارقه است» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۲۷۹).

امام بر این عقیده بودند که علمای دینی همواره در طول تاریخ کوشش کرده‌اند تا در برابر انحرافات بایستند و مردم را به سوی سعادت دنیا و آخرت راهنمایی کنند. آن بزرگوار فرموده‌اند: «تردیدی نیست که حوزه‌های علمیه و علمای متعهد در طول تاریخ اسلام و تشیع مهم‌ترین پایگاه محکم اسلام در برابر حملات و انحرافات و کجروی‌ها بوده‌اند. علمای بزرگ اسلام در همهٔ عمر خود تلاش کرده‌اند تا مسائل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج کنند. اگر فقهای عزیز نبودند، معلوم نبود امروز چه علومی به عنوان علوم قرآن و اسلام و اهل بیت- علیهم‌السلام- به خورد توده‌ها داده بودند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۸۸).

آن بزرگوار در مواقع مختلف دربارهٔ اهمیت‌دادن به علوم اسلامی سفارش می‌کردند که از جمله فرموده‌اند: «در بعد خدمات علمی حوزه‌های علمیه سخن بسیار است که ذکر آن در این مختصر نمی‌گنجد. بحمداللّه حوزه‌ها از نظر منابع و شیوه‌های بحث و اجتهاد، غنی و دارای ابتکار است. تصور نمی‌کنم برای بررسی عمیق همه‌جانبه علوم اسلامی طریقه‌ای مناسب‌تر از شیوهٔ علمای

سلف یافت شود. تاریخ بیش از هزار سالهٔ تحقیق و تتبع علمای راستین اسلام گواه بر ادعای ما در راه بارورساختن نهال مقدس اسلام است» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۸۹).

پیروی از اسلام حقیقی

ما با سه اسلام ارتجاعی، التقاطی و حقیقی روبه‌رو هستیم. بنیان اساسی و محور تعیین‌کننده در اندیشهٔ امام خمینی در تمام حوزه‌های معرفتی و از جمله در ساخت تمدن اسلامی، اسلام حقیقی است. همان اسلامی که ریشه در وحی و دیدگاه‌های محکم توحیدی دارد. اسلامی که معتقد به کرامت ذاتی انسان است و سعادت را برای همهٔ انسان‌ها می‌خواهد. اسلامی که قادر است در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مسائل متناسب با آن زمان‌ها و مکان‌ها را حل کند. در این نگرش، جهان آفریده و مخلوقی است معظم و کامل که بر اساس عدالت ایجاد شده و از علم و حکمت و قدرت مطلقه خدا نشئت گرفته و تحت تدبیر و ارادهٔ ازلی، ابدی و همیشگی او قرار دارد. بر این اساس، وجود جهان و انسان امری بیهوده و عبث نیست. در این دیدگاه، انسان نیز گل سرسبد هستی و کامل‌ترین موجودی است که با دو عنصر عقل و آزادی متمایز شده است، موجودی وانهاده، بی‌هدف و رهاشده یا تحت قوانین جبری طبیعت نیست؛ لذا می‌تواند در مسیر کمال به پیش حرکت کند و تمدن بسازد؛ زیرا انسان نیز به‌عنوان موجود صاحب اراده، دارای کرامت ذاتی و فطری است و بر سرنوشت خویش حاکم شده است؛ «ولقد کرمنا بنی آدم... و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا» (اسراء/ آیهٔ ۷۰)؛ و البته ما فرزندان آدم را کرامت دادیم... و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری بخشیدیم. برتری و کرامت طبیعی آدمی، حاصل برخورداری او از عقل و اختیار، یعنی توان فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی است.

امام خمینی عقیده داشتند برای پیشرفت تمدن اسلامی هیچ چیز جز اسلام نمی‌تواند راهگشا باشد و فرموده‌اند: «اسلام برنامهٔ زندگی دارد؛ اسلام برنامهٔ حکومت دارد؛ اسلام قریب پانصد سال- تقریباً یا بیشتر- حکومت کرده است؛ سلطنت کرده است؛ با اینکه احکام اسلام در آن‌وقت باز آن‌طور اجرا نشده است که باید اجرا بشود؛ لکن همان نیمه‌اجراشده‌اش ممالک بزرگی را، وسیعی را، اداره کرده است؛ با عزت و شوکت از همه جهات، از همه کیفیات. اسلام مثل سایر ادیانی که حالا در دست است- شاید آنها هم در وقت خودش این‌طور بوده‌اند؛ لکن سایر ادیانی که حالا در دست است، خصوصاً مسیحیت که هیچ ندارد جز چند کلمه اخلاقی و راجع به تدبیر مُدُن و راجع به سیاست مدن و راجع به کشورها و راجع به اداره کشورها برنامه ندارد- گمان نشود که اسلام هم مثل آنها برنامه ندارد. اسلام از قبل از تولد انسان شالودهٔ حیات فردی را ریخته است تا آن وقت که در عائله زندگی می‌کند، شالودهٔ اجتماع عائله‌ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است تا

آن وقت که در تعلیم وارد می‌شود، تا آن وقت که در اجتماع وارد می‌شود، تا آن وقت که روابطش با سایر ممالک و سایر دوَل و سایر ملل هست. تمام اینها برنامه دارد، تمام اینها تکلیف دارد در شرع مطهر. این‌طور نیست که فقط دعا و زیارت است؛ فقط نماز و دعا و زیارتْ احکام اسلام نیست؛ این یک باب از احکام اسلام است. دعا و زیارت یک باب از ابواب اسلام است؛ لکن سیاست دارد اسلام؛ ادارهٔ مملکتی دارد اسلام؛ ممالک بزرگ را اداره می‌کند اسلام. بر رؤسای جمهور اسلام، بر سلاطین اسلام، بر دوَل اسلامی است که اسلام را معرفی کنند به عالم» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲، ۳۱).

امام خمینی خودشان در زمانی اسلام را به‌عنوان عامل بزرگ نجات جامعهٔ اسلامی از جنایات‌های مستکبران انتخاب کردند که بیش از یک‌صد سال گذشته هم با لحاظ گستردگی و عمق دشمنی سنجیده استعمارگران و هم بر اثر ناتوانی بخش قابل توجهی از اندیشه رایج دینی در درک واقعیات و شناخت راه مبارزه درست با دشمنان، در برابر یورش‌های فکری و سیاسی دشمن جهانی عقب‌نشینی کرده بود.

از مهم‌ترین نکاتی که در اندیشهٔ امام خمینی برای پیشرفت تمدن اسلامی ضروری به‌نظر می‌رسد، تکیه بر این نکتهٔ اساسی است که اسلام باید در صحنهٔ عمل حلال مشکلات و معضلات مردم باشد. اجتهادی مورد نظر امام بود که در مصاف با آیین‌ها و مرام‌های فکری و سیاسی و مسائل روز بتواند پیروز میدان باشد. به فرمایش آن بزرگوار «یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومتْ فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چهارچوب تئوریهاست، نه‌تنها قابل حل نیست، که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد- و خدا آن روز را نیاورد- باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت ادارهٔ جهان نگردد» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۶۱). برای امام اصل، اسلام بود که فرموده‌اند: «آنچه مهم است این است که ما می‌خواهیم مطابق شرع اسلام مسائل را پیاده کنیم» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۶۱). برای دستیابی به چنین اجتهادی روحانیون باید ابتکار عمل را در صحنه‌های مختلف در دست بگیرند؛ «روحانیت تا در همهٔ مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای ادارهٔ جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آیندهٔ جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس‌العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های

آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۱۰۰).

بنابراین، در صورتی به اهداف تمدن اسلامی خواهیم رسید که اسلام نه‌تنها قادر به حل مشکلات بشری باشد؛ بتواند منطقاً و عملاً برتری و توان بیشتر خود را نسبت به آیین‌ها و مرام‌ها ثابت و مخاطبان خود را قانع کند.

مبارزه با تحجر و خرافه‌گرایی

هنگامی که از خرافه‌گرایی سخن به میان می‌آید، مراد همان انگاره‌هایی است که مبنای عقلانی ندارند و یا اینکه با اعتقادات دینی مقبول و مرسوم جوامع در تضادند؛ به عبارت دیگر، خرافه‌پرستی، نوعی نابهنجاری در تفکر به‌شمار می‌آید که در ظهور و بروز آن، عوامل و علل مختلف دخالت دارند.

در بینش امام خمینی، خطر تحجر و ارتجاع از جمله ویرانگرترین خطراتی است که جامعهٔ اسلامی را تهدید می‌کند. آن بزرگوار بارها گوشزد می‌کردند و می‌فرمودند: «در حوزه‌های علمیه هستند افرادی که علیه انقلاب و اسلام ناب محمدی فعالیت دارند. امروز عده‌ای با ژست تقدس‌مآبی چنان تیشه به ریشهٔ دین و انقلاب و نظام می‌زنند که گویی وظیفه‌ای غیر از این ندارند. خطر تحجرگرایان و مقدس‌نمایان احمق در حوزه‌های علمیه کم نیست. طلاب عزیز لحظه‌ای از فکر این مارهای خوش خط و خال کوتاهی نکنند، اینها مروج اسلام امریکایی‌اند و دشمن رسول‌الله» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۹۱).

امام بر این عقیده بودند تا زمانی که جهل و خرافات به نام دین وجود دارد، اسلام نمی‌تواند در پیشبرد اهداف خود موفق باشد؛ ایشان فرموده‌اند: «ما باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته تا به سرچشمه زلال اسلام محمدی (ص) برسیم و امروز غریب‌ترین چیزها در دنیا همین اسلام است و نجات آن قربانی می‌خواهد و دعا کنید من نیز از قربانی‌های آن شوم» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۴۱).

امام برای جلوگیری از رشد فکری متحجرین فرموده‌اند: «اگر بر فرض محال، حاکمیت فکری از آن روحانی‌نماها و متحجرین گردد، روحانیت انقلاب جواب خدا و مردم را چه می‌دهد؟» (خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲۱، ۲۸۷). ایشان در واکاوی این جریان فکری مقدس‌نما این‌گونه اظهار می‌داشتند: «عده‌ای مقدس‌نمای واپس‌گرا، همه‌چیز را حرام می‌دانستند و هیچ کس قدرت این را نداشت که در مقابل آنها قد علم کند. خون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است

هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران نخورده است. وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت در منطق ناآگاهان غرق‌شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهرا فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید. حماقت روحانی در معاشرت با مردم فضیلت شد. به زعم بعض افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سراپای وجودش ببارد و الا عالم سیّاس و روحانی کاردان و زیرک، کاسه ای زیر نیم‌کاسه داشت و این از مسائل رایج حوزه‌ها بود که هر کس کج راه می‌رفت متدین‌تر بود. یادگرفتن زبان خارجی کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به‌شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند؛ چرا که من فلسفه می‌گفتم، تردیدی ندارم اگر همین روند ادامه می‌یافت، وضع روحانیت و حوزه‌ها، وضع کلیساهای قرون وسطی می‌شد» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۲۷۸ و ۲۷۹).

انسان متحجر در عالم قدسی به سر می‌برد؛ اما این عالم از هرگونه محتوای معنوی خالی است. در چنین عالمی بسیاری از آموزه‌های اسلامی مرده است، آموزه هایی نظیر جهاد با ظلم، شهادت‌طلبی، اهتمام به امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان، برپایی قسط و عدل، اجرای حدود اسلامی، تحقق حج ابراهیمی، مبارزه با دشمنان اسلام و غیره. روحیهٔ تحجرگرایی، خواهان آن نوع معنویت است که به هزینهٔ چندانی نیاز نداشته باشد و در تقابل جدی با عافیت‌طلبی و راحت‌طلبی قرار نگیرد. باطن شریعت اسلامی کاملاً مغفول است و تنها ظاهر آن جذابیت دارد. نگاه متحجرانه به احکام اسلامی، معامله‌گرانه است، نه عابدانه. در نگاه عابدانه، انتظار پاداش‌داشتن معنا ندارد؛ زیرا درحقیقت، عبودیت کسب وجود از خالق هستی است. طبیعی است که انسان عابد برای دریافت وجود از منبع فیض به هر نوع فداکاری دست می‌زند؛. اما در نگاه معامله‌گرانه، فرد حاضر به مخاطره و پرداخت هزینهٔ بالا نیست؛ بنابراین او نمی‌تواند به عمق عبودیت پی ببرد و بر همان وضعیت قشری‌گرایی باقی می‌ماند. قشری‌گرایی دینی با سلطنت موروثی سازگاری دارد و از سیاست گریزان است و شعار «جدایی دین از سیاست» را نصب‌العین خود قرار داده است. نظام‌های سیاسی جدید، نه فقط مخالف با تحجرگرایی نیست که مبلّغ و حامی آن است. امام خمینی پایگاه فکری قشری‌گرایی دینی را به گروهی از روحانیون حوزه‌های علمیه نسبت می‌دهد که به واسطهٔ منزلت دینی که در میان قشرهای سنتی پیدا کرده‌اند، توانسته‌اند روحیهٔ تحجرگرایی و هم‌نشینی و هم‌آوایی با حکومت‌های طاغوتی را رواج دهند (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۶، ۱۵).

حضرت امام از آخوندهای فرومایه درباری و کج‌فهمی‌های بعضی از معممین و مقدس‌نماها که به واسطهٔ نوع نگرش آنان واقعیات دین در تمام کشورهای اسلامی در پردهٔ ابهام باقی مانده است، شِکوه کرده و فرموده‌اند: «کج‌فهمانی که حتی با تشکیل حکومت اسلامی مخالف و آن را

از حکومت طاغوت بدتر می‌دانند! ... بازیگرانی که برای عقب‌نگه‌داشتن مسلمانان و بازکردن راه برای غارتگران و سلطه‌جویان، اسلام را در کنج مساجد و معابد محصور نموده‌اند و اهتمام به امر مسلمین را بر خلاف اسلام و وظایف مسلمانان و علمای اسلام معرفی می‌کنند، و مع‌الأسف دامنهٔ تبلیغات گمراه‌کننده به قدری بوده و هست که دخالت در هر امر اجتماعی و سیاسی را در جامعه مسلمین برخلاف وظایف روحانیون و علمای دین می‌دانند و دخالت در سیاست را گناهی نابخشودنی می‌خوانند» (خمینی، ۱۳۶۱: ،ج ۱۹، ۲۱).

بهره‌گیری از دستاوردهای اندیشه و تجربهٔ بشری

از دیدگاه امام خمینی برای ایجاد تمدن اسلامی بهره‌گیری از دستاوردهای اندیشه و تجربهٔ بشری با رعایت و موازین اصول امری مسلم است که فرموده اند: «ادعای آنکه اسلام با نوآوردها مخالف است- همان‌سان که محمدرضا پهلوی مخلوع می‌گفت که اینان می‌خواهند با چهارپایان در این عصر سفر کنند- یک اتهام ابلهانه بیش نیست؛ زیرا اگر مراد از مظاهر تمدن و نوآوردها، اختراعات و ابتکارات و صنعت‌های پیشرفته که در پیشرفت و تمدن بشر دخالت دارد، هیچ‌گاه اسلام و هیچ مذهب توحیدی با آن مخالفت نکرده و نخواهد کرد؛ بلکه علم و صنعت مورد تأکید اسلام و قرآن مجید است و اگر مراد از تجدد و تمدن به آن معنی است که بعضی روشنفکران حرفه‌ای می‌گویند که آزادی در تمام منکرات و فحشا حتی همجنس‌بازی و از این قبیل، تمام ادیان آسمانی و دانشمندان و عقلا با آن مخالف‌اند، گرچه غرب و شرق‌زدگان به تقلید کورکورانه آن را ترویج می‌کنند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۱۷۸) همچنین، آن بزرگوار فرموده‌اند: « اسلامی که بیشترین تأکید خود را بر اندیشه و فکر قرار داده است و انسان را به آزادی از همهٔ خرافات و اسارت قدرت‌های ارتجاعی و ضدانسانی دعوت می‌کند، چگونه ممکن است با تمدن و پیشرفت و نوآوری‌های مفید بشر که حاصل تجربه‌های اوست سازگار نباشد؟» (همان).

امام خمینی برای ایجاد تمدن اسلامی توصیه می‌کردند: «من به همهٔ مسئولین و دست اندرکاران سفارش می‌کنم که به هر شکل ممکن وسایل ارتقای اخلاقی و اعتقادی و علمی و هنری جوانان را فراهم سازید و آنان را تا مرز رسیدن به بهترین ارزش‌ها و نوآوری‌ها همراهی کنید و روح استقلال و خودکفایی را در آنان زنده نگه دارید. مبادا اساتید و معلمینی که به‌وسیلهٔ معاشرت‌ها و مسافرت به جهان به اصطلاح متمدن، جوانان ما را که تازه از اسارت و استعمار رهیده‌اند، تحقیر و سرزنش نمایند و خدای ناکرده از پیشرفت و استعداد خارجی‌ها بت بتراشند و روحیهٔ پیروی و تقلید و گداصفتی را در ضمیر جوانان تزریق نمایند. به جای اینکه گفته شود که دیگران کجا رفتند و ما کجا هستیم، به هویت انسانی خود توجه کنند و روح توانایی و راه و رسم استقلال را زنده نگه

دارند. ما در شرایط جنگ و محاصره توانسته‌ایم آن همه هنرآفرینی و اختراعات و پیشرفت‌ها داشته باشیم. ان‌شاءاللّه در شرایط بهتر زمینهٔ کافی برای رشد استعداد و تحقیقات را در همهٔ امور فراهم می‌سازیم. مبارزهٔ علمی برای جوانان زنده‌کردن روح جست‌وجو و کشف واقعیت‌ها و حقیقت‌هاست» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱ ، ۹۷).

ایجاد حکومت اسلامی لازمهٔ تمدن‌سازی اسلامی

امام خمینی عقیده داشتند برای ایجاد تمدن اسلامی آنچه باید تحقق پیدا کند؛ حکومت جمهوری اسلامی است؛ زیرا وظیفهٔ آن «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگران و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کجروی‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استعباد و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل است» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۱۷۷).

از دیدگاه امام، حکومت اسلامی، حکم اولی و از اهم احکام اولیه است و مبنای احکام حکومتی مصلحت نظام و جامعه است که تشخیص آن با عقل است. امام خمینی حکومت اسلامی را این‌گونه ترسیم کرده‌اند: «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله- صلی الله علیه وآله و سلم- است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضِرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم‌شناخت ولایت مطلقهٔ الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است، که مزاحمت نمی‌کنم» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۰، ۱۷۱).

در حوزهٔ اندیشه‌های فقهی دو رویکرد به نصوص اسلام وجود دارد؛ یکی رویکرد فردی و دیگری رویکرد اجتماعی، اگر هدف اجتهاد تطبیق‌دادن احکام شرع با واقعیات تازهٔ زندگی است

که امور جزئی و تحول‌پذیرند، بدون روشن‌شدن قلمرو و ابعاد شرع اسلام، تطبیق آن با واقعیت‌های زندگی ممکن نیست، پس باید دو قلمرو آن؛ یعنی احکام فردی و اجتماعی را از همدیگر بازشناخت.

معمول آن است که اسلام را به سه بخش «احکام اعتقادی» که مربوط به شناخت جهان و حقیقت آفرینش و رابطهٔ آن با خدا و انسان است، «احکام اخلاقی» که بیانگر آن است که انسان از نظر صفات و خلقیات چگونه باید باشد و «احکام عملی» که نوع گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران مشخص می‌کند. احکام عملی را به دو حوزهٔ فردی و اجتماعی تقسیم می‌کنند و در بحث اجتهاد، باید این دو حوزه را از همدیگر بازشناخت. سیر اجتهاد اسلامی گرچه در آغاز هر دو جنبه را وجههٔ همت خود قرار داد؛ ولی سیر حوادث تاریخی چنان پیش آمد که مجتهدین بیشتر استنباط و اجتهاد خود را به حوزهٔ اول که بر رفتارهای فردی بود، معطوف داشته‌اند و از تطبیق رفتارهای اجتماعی به علل و عوامل مختلف بازمانده‌اند و این محدودیت‌ها در باب اجتهاد فقط در حوزهٔ شیعی نبود؛ به حوزهٔ فقهی اهل سنت هم سرایت کرد، تا جایی که قائل به انسداد باب اجتهاد شدند. البته این تنگناها و محدودیت‌ها با توجه به حکومت‌های موجود سنی، فقه شیعی را بیشتر در انزوای سیاسی و دوری از عرصه‌های اجتماعی فرو برد. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان از گهواره تا گور است (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲۱، ۲۸۹).

بنابراین، «در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی- فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد؛ ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند» (خمینی، ۱۳۶: ج۲۱، ۱۷۷).

امام خمینی سیاست را هدایت جامعه به سوی و سمت صلاح جامعه و افراد می‌دانستند که فرموده‌اند: «سیاست به معنای اینکه جامعه را راه ببرد و هدایت کند به آنجایی که صلاح جامعه و صلاح افراد هست. این در روایات ما برای نبی اکرم با لفظ «سیاست» ثابت شده است» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۱۳، ۴۳۱).

وقتی سیاست ماهیتی فقهی پیدا می‌کند به خودی خود این نوع از سیاست نیازمند به مجری پیدا می‌کند. آن مجری در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی کسی است که عالم به قانون باشند و قانوندان کسی جز فقیه و یا فقیهان نیستند. بدین‌صورت برای انتظام و امنیت جامعه و اجرای قوانین اسلامی

در دوران غیبت نیازمندی به ولایت فقیه جایگاه خود را پیدا می‌کند. امام خمینی همان‌طور که سیاست فقهی را مستند به ادلهٔ شرعی و نصوص اسلامی می‌کند مسئلهٔ ولایت فقها را هم مستند به ادله و نصوصی شرعی می‌داند. امام در ابتدای کتاب «ولایت فقیه» آورده است: «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد؛ به این معنی که هرکس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد؛ چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. اینکه امروز به ولایت فقیه چندان توجهی نمی‌شود و احتیاج به استدلال پیدا کرده علتش اوضاع اجتماعی مسلمانان عموماً و حوزه‌های علمیه خصوصاً می‌باشد» (خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳).

امام خمینی فرمودند: «حکومت اسلامی مبنی بر حقوق بشر و ملاحظهٔ آن است. هیچ سازمانی و حکومتی به اندازهٔ اسلام، ملاحظهٔ حقوق بشر را نکرده است. آزادی و دموکراسی به تمام معنا در حکومت اسلامی است» (خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۷۰).

خودباوری عاملی برای پیشرفت تمدن اسلامی

یکی از مسائل مهمی که از آرمان‌های عالیه امام بود و باید برای ایجاد تمدن نوین اسلامی بیشتر مورد توجه قرارگیرد، بحث خودباوری و اعتماد به نفس در کنار توکل به‌خداست. البته اعتماد به نفس و خودباوری باید به این معنا باشد که انسان یقین کند توانایی، استعداد و داشته‌هایی دارد و معتقد باشد که این امور را خدا به او داده و خودش در داشتن آنها مستقل نیست، که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ لاتَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/ آیهٔ ۱۳۹)؛ و سست نشوید و غمگین نگردید و شما برترید اگر ایمان داشته باشید.

امام خمینی برای خودباوری مردم دربارهٔ سرنوشت سیاسی و ادارهٔ جامعه فرمودند: «باید ایرانی بسازیم که بتواند بدون اتکا به آمریکا و شوروی و انگلستان- این جهان‌خواران بین‌المللی- استقلال سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی خویش را به‌دست‌گیرد و روی پای خود بایستد» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۹، ۲۵).

امام دربارهٔ خودباوری و اتکا به خویشتن فرمودند: «یکی از مصیبت‌های بزرگی که برای این ملت بار آورده‌اند، اینکه ملت را نسبت به خودشان هم بدبین کردند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۶، ۴۲۳). امام برای اینکه مسلمانان خود را باور کنند و به قدرت اسلام ایمان بیاورند، فرمودند: «اگر ما آن موافقی که اسلام قرار داده است و مردم را هدایت کرده است به آن مواقف، آن مواقف را حفظ کنیم، اسلام پیش می‌رود؛ ممالک اسلامی مشکلاتش حل می‌شود؛ دیگران به ما نمی‌توانند طمع کنند؛ یک میلیارد جمعیت مسلم، اسیر یک مشت اشخاص یا دولت‌های کذا نمی‌شوند. یک

میلیارد جمعیت با داشتن خزائن- با داشتن خزائن زیرزمینی- و با داشتن پشتوانهٔ ایمان، ایمان به خدا یک همچو قدرت بزرگ مادی و معنوی که برای هیچ‌جا نیست برای مسلمین هست، اگر استفاده نکنند، خودشان قصور یا تقسیر کرده‌اند. مسلمین باید وضع خودشان را تغییر بدهند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۱۰، ۴۱۸).

امام خمینی یقین داشتند برای رسیدن به خودباوری شرط اول آن است که مردم آگاه شوند؛ فرمودند: «بیداری اول قدم است، اول قدم یقظه است. در سیر عرفانی هم یقظه اول قدم است. در این سیر، این هم سیر الهی و عرفانی است، بیداری اول قدم است و کشورهای اسلامی، ملت‌های مسلم، ملت‌های مستضعف در سرتاسر جهان، اینها بیدار شده‌اند» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۱۲، ۳۸۱).

امام خمینی خودباوری را با عبارت‌هایی همچون عدم‌وابستگی، سرپیچی از تبعیت بیگانگان، نفی دخالت اجانب، عدم‌پیوستگی به غیر، قطع نفوذ بیگانگان، رهاشدن از قید و بند بیگانگان، به‌دست‌گرفتن سرنوشت و مقدرات خویش، خروج از نفوذ استعمار، قطع ایادی اجانب، تحت نظر دیگران نبودن، ادارهٔ مستقل مملکت بیان فرموده‌اند (خمینی، ۱۳۶۱: ج۵، ۱۶).

امام برای ایجاد تمدن نوین اسلامی سفارش می‌کردند که «بر شما جوانان ارزندهٔ اسلام- که مایه امید مسلمین هستید- لازم می‌باشد که ملت‌ها را آگاه سازید و نقشه‌های شوم و خانمان‌سوز استعمارگران را برملا نمایید، در شناسایی اسلام بیشتر جدیت کنید، تعالیم مقدسه قرآن را بیاموزید و به کار بندید، با کمال اخلاص در نشر و تبلیغ و معرفی اسلام به ملل دیگر و پیشبرد آرمان‌های بزرگ اسلام بکوشید» (خمینی، ۱۳۶۱: ج۲، ۴۳۹).

نتیجه‌گیری

امام خمینی عقیده داشتند برای احیای تمدن نوین اسلامی آنچه باید تحقق پیدا کند حکومت جمهوری اسلامی است. همچنین، آن بزرگوار بر اهمیت علوم اسلامی تأکید فراوان داشتند و بر این عقیده بودند اسلام می‌تواند در صحنهٔ عمل حلال مشکلات مردم باشد؛ از این رو، در همهٔ برنامه‌ها و فعالیت‌هایشان به نیروهای جوانِ دین‌باورِ روشنفکر در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها و مراکز علمی پژوهشی دلبسته بودند تا برای شکوفایی تمدن اسلامی نهایت تلاش خود را به‌کار گیرند.

در بینش امام خمینی، خطر تحجر و ارتجاع ازجمله ویرانگرترین خطرهایی است که جامعهٔ اسلامی را تهدید می‌کند؛ بنابراین، برای ایجاد تمدن اسلامی باید با خرافه‌گرایی و تحجر مبارزه

کرد.

از مهم‌ترین نکاتی که در اندیشهٔ امام خمینی برای احیای تمدن اسلامی لازم به‌نظر می‌رسد، تکیه بر این نکتهٔ اساسی است که اسلام باید در صحنهٔ عمل حلال مشکلات و معضلات مردم باشد. اجتهادی مورد نظر امام بوده است که در مصاف با آیین‌ها و مرام‌های فکری و سیاسی و مسائل روز بتواند پیروز میدان باشد. خلاصه اینکه امام خمینی عقیده داشتند برای احیای تمدن نوین اسلامی هیچ چیز جز اسلام راهگشا نیست.

منابع

- قرآن، ترجمهٔ الهه قمشه‌ای (۱۳۳۸)، تهران: نشر محمد علی علمی.
- ابن‌خلدون (۱۳۷۵): مقدمه ابن‌خلدون. ترجمهٔ محمد گنابادی، تهران: نشرعلمی فرهنگی، چاپ هشتم.
- المودودی، ابوالاعلی (۱۹۷۰): الحضارة الاسلامیة اسسها و مبادئها. ترجمهٔ محمدعاصم الحداد، بیروت: نشر العربیه للطباعه و النشر، چاپ اول.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹): ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲): ولایت فقیه. تهران: نشر مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱): صحیفه نور. تهران: نشر مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۴): در جست‌وجوی راه از کلام امام. تهران: نشر مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶): شرح چهل حدیث. تهران: نشر مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حائری، سیدکاظم حسینی (۱۴۰۷): مباحث الاصول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۴): نظریهٔ برخورد تمدن‌ها. ترجمهٔ مجتبی امیری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول.
- صدر، سیدمحمد باقر (۱۴۰۷): رسالتنا. تهران: نشر توحید، چاپ سوم.
- معین، محمد (۱۳۸۶): فرهنگ معین. تهران: نشر امیرکبیر، چاپ هفتم.
- ویل دورانت (۱۳۸۱): تاریخ تمدن. ترجمهٔ احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- مهدوی‌زادگان، داوود (۱۳۸۶): امام خمینی؛ احیاگر گذار معنوی.تهران: مجلهٔ حضور.

۵

سینمای ملی به‌منزلهٔ هنر تمدن‌ساز؛

رهیافتی به دیدگاه‌های سید مرتضی آوینی

شهاب اسفندیاری[۱]
سیدعماد حسینی[۲]

چکیده

برآیند تعاریفی که برای تمدن ارائه شده‌اند، توجه به شهر و دستاوردهای انسانی است. یکی از دستاوردهای ویژهٔ تمدن‌ها، تولیدات فکری و ادبی و هنرهای ویژهٔ آن تمدن است. هنر بسط‌یافته در فضای هر تمدن، هنر ویژه‌ای است که ویژگی‌های آن تمدن را در خود دارد. در هنرهای جدید، سینما به‌منزلهٔ جامع‌ترین هنر روز می‌تواند وسیلهٔ نمایش هویت اختصاصی یک فرهنگ یا ملت باشد. در نظریهٔ فیلم معاصر، سینمایی که بازتاب‌دهندهٔ این هویت ملی است، سینمای ملی نامیده شده و موضوع بحث نظریه‌پردازان مختلف قرار گرفته است.

سیدمرتضی آوینی نیز یکی از معدود نظریه‌پردازان بومی سینماست که در این باره مباحثی را مطرح کرده است. او در پی کشف ابعادی از سینما بود که قابلیت بیان مفاهیم دینی و بازنمایی هویت ملی را داشته باشند. آوینی در زمانی زندگی می‌کرد که انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسیده بود و او می‌کوشید درک درستی از تحولات پیش‌رو داشته باشد و تلاش داشت سینمایی متناسب با این تحولات پایه بگذارد. او از موضع یک مسلمان معتقد به انقلاب اسلامی می‌پرسید که سینما چیست و به چه کار ما می‌آید.

پرسش از ماهیت سینما در فرهنگ غربی چندین دهه قدمت دارد؛ اما در ایران عمدهٔ مباحث نظری این حوزه، ترجمه یا گرته‌برداری از آرای غربی‌ها بوده است. از زمان ورود سینما

۱. استادیار، گروه سینما، دانشگاه هنر، تهران، ایران. Email: s.esfandiary@art.ac.ir
۲ دکتری پژوهش هنر

به ایران، تأملاتی از جنس آرا و نظریات سیدمرتضی آوینی دربارهٔ ماهیت سینما (به‌ویژه در نسبت با هویت ایرانی-اسلامی) طرح نشده بود.

به باور نویسنده شناخت آوینی از سینما طی دوران فعالیت فرهنگی و هنری او پس از انقلاب اسلامی در حال تغییر و تحول بوده است و آرای او باید در بستر دوره‌های فکری‌اش تحلیل شود. خواندن آرای متفکران تأثیرگذاری چون آوینی، افق‌های تازه‌ای پیش‌روی نظریه‌پردازان بومی سینما می‌گشاید. این پژوهش نظری که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، می‌کوشد برخی از ظرفیت‌های نادیده‌انگاشته‌شدهٔ آرای آوینی را آشکار کند.

واژه‌های کلیدی: تمدن، سید مرتضی آوینی، سینما، سینمای ملی، هویت ملی

مقدمه

تمدن در زبان انگلیسی (Civilization) و در زبان فرانسوی (Civilisation) برساخته از واژهٔ لاتین civis است. در عهد باستان واژهٔ civis به افرادی اختصاص می‌یافت که در یک مکان بیش از مکان‌های دیگر زندگی و سکونت می‌کردند. این مکان می‌توانست خانه، دهکده یا مکان‌هایی مانند اینها باشد.

تمدن در زبان فارسی واژه‌ای برگرفته از زبان عربی است و معنای نسبتاً مشابهی دارد. لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل مدخل تمدن چنین نوشته است: «در شهر بود ـ باش کردن و انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه، اقامت‌کردن در شهر، شهرنشینی» (دهخدا، ذیل تمدن). فرهنگ معین تمدن را «شهرنشین‌شدن» معنا کرده است (معین، ذیل تمدن).

در متون کهن فارسی، عموماً تمدن در معنای لغوی آن به کار برده شده است؛ اما از دورهٔ ناصرالدین‌شاه به بعد به‌تدریج کاربرد تمدن در معنای لغوی آن منسوخ شده است. در این دوره از واژهٔ تمدن برای بیان پیشرفت و ترقی کشورهای اروپایی و به‌منزلهٔ معادلی برای واژهٔ فرانسوی civilizationاستفاده شد. تمدن به‌تدریج معنای اصلاحی امروزین خود را یافت. چنانکه سید جمال‌الدین اسدآبادی در برخی مکتوبات خود از تمدن و دول معظمهٔ متمدنهٔ استفاده کرده است. برای نمونه او در رسالهٔ نیچریه سه بار از کلمهٔ «تمدن» و یک بار از ترکیب «امم متمدنه» استفاده کرده است (اسدآبادی،۱۳۵۱: ۵۰-۴۹). همچنین میرزافتحعلی آخوندزاده در کنار استفاده از واژهٔ سیویلیزاسیون، واژهٔ تمدن را نیز به‌منزلهٔ معادل آن در نوشته‌های خود به کار برده است (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۹۶).

اگرچه میان مسلمان‌ها، ابن‌خلدون نخستین فردی است که در مقدمه دربارهٔ تمدن بحث کرده

است، سخنی از تمدن اسلامی به میان نیاورده است. بحث ابن‌خلدون در مقدمه، دربارهٔ تحول جامعه از مرحلهٔ بادیه‌نشینی به شهرنشینی و سپس رسیدن به درجهٔ مدنیت و تمدن است. او از برخی شهرهای اسلامی که به مرحلهٔ تمدن رسیده‌اند نام برده است؛ اما نامی از تمدن اسلامی یا تمدن مسلمانان به میان نیاورده است. به نظر می‌رسد نخستین بار این متفکران اروپایی بودند که در دورهٔ معاصر، پس از درک مفهوم تمدن و سخن‌گفتن از تمدن اروپایی، به تمدن اسلامی نیز توجه کردند. فرانسوا گیزو در اثر مهم خود، تاریخ عمومی تمدن در اروپا که در سال ۱۸۲۸ م منتشر کرد، جزء نخستین کسانی است که عبارت تمدن مسلمانان را به کار برده است (Guizot, ۱۸۳۵: ۱۸). در طی دهه‌های بعد قرن نوزدهم، متفکران فرانسوی بیش از سایر متفکران غربی به تمدن اسلامی یا تمدن مسلمانان توجه کردند.

بیشتر تعاریف متفکران غربی دربارهٔ تمدن مربوط به قرن بیستم است. اسوالد اشپنگلر معتقد بود هر فرهنگی تمدن ویژهٔ خود را می‌سازد و تمدن سرنوشت اجتناب‌ناپذیر فرهنگ است. به گمان او فرهنگ چیزهایی در حال تبدیل شدن[۱] و تمدن چیزی تبدیل‌شده[۲] است (Spengler, ۱۹۲۷: ۳۱).

به عقیدهٔ ویل دورانت تمدن، عبارت از نظمی اجتماعی است که در نتیجهٔ وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. به عقیدهٔ او در تمدن، چهار رکن و عنصر اساسی وجود دارد که عبارت‌اند از: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر (دورانت، ۱۳۷۲: ۳/۱).

در کنار رایج‌شدن واژهٔ تمدن در معنای جدید در متون گوناگون فارسی، متفکران ایرانی شروع به تعریف اصطلاحی تمدن نیز کردند.

علی‌اکبر دهخدا در معنای اصطلاحی تمدن چنین آورده است:

«تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت» (دهخدا، ذیل تمدن).

علی شریعتی نیز تمدن را چنین تعریف کرده است: «تمدن به معنای کلی عبارت است از مجموعهٔ ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی در جامعهٔ انسانی. شریعتی در کنار این تعریف به رابطهٔ تمدن و شهرنشینی هم اشاره کرده و معتقد است انسان متمدن وارد مرحلهٔ شهرنشینی شده است» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۲-۱۱).

عبدالله ناصح علوان، متفکر سوری، هم تمدن را چنین تعریف کرده است:

---

۱ Things- Becoming

۲ Thing- Become

تمدن دستاوردهای انسان مدنی و اجتماعی با ویژگی‌های فکری، روحی، وجدانی و رفتاری است برای تحقق‌بخشیدن به اهداف جامعه و هر آنچه که این جامعه برای پیشرفت خود می‌پسندد و به آن نیاز دارند.

او این دستاوردها را به دو دسته تقسیم کرده است: ۱. دستاوردهای مادی که شامل صنعت، تجارت، زراعت، اختراع و فنون می‌شود؛ ۲. دستاوردهای معنوی که شامل ارزش‌های معنوی، قواعد اخلاقی، تولیدات فکری و ادبی می‌شود (علوان، ۲۰۱۲: ۳).

برآیند تعاریفی که برای تمدن ارائه شده‌اند، توجه به شهر و دستاوردهای انسانی است. هر تمدن دستاوردهای خود را پدید می‌آورد. این دستاوردها که از یک سو، به مبانی فکری بنیادین جامعهٔ متمدن و ازسوی دیگر، به شرایط جغرافیایی و اجتماعی جامعهٔ متمدن وابسته‌اند، به دسته‌بندی فرهنگی و هویتی جوامع انسانی کمک می‌کنند. تمدن در پژوهش حاضر وضعیت جامعه‌ای است که به مرحلهٔ شهرنشینی رسیده و بر مبنای جهان‌بینی و شرایط جغرافیایی و اجتماعی خود، دستاوردهای ویژه‌ای را پدید آورده است که شامل ابزارها، ساختارها و هنرهای ویژهٔ خود می‌شود. هنر بسط‌یافته در فضای هر تمدن، هنر ویژه‌ای است که ویژگی‌های آن تمدن را در خود دارد. تمدن‌ها عموماً با تأثیرگرفتن از انسان‌های جدی با جهان‌بینی روشن، به ابزار روز مجهزند (سریع‌القلم، ۱۳۷۳). در هنرهای جدید، سینما به‌منزلهٔ جامع‌ترین هنر روز می‌تواند وسیلهٔ نمایش هویت اختصاصی یک فرهنگ یا ملت باشد. در نظریهٔ فیلم معاصر، سینمایی که بازتاب‌دهندهٔ این هویت ملی است، سینمای ملی نامیده شده و موضوع بحث نظریه‌پردازان مختلفی قرار گرفته است.

سینمای ملی

در چند دههٔ اخیر سینمای ملی به مفهومی مهم برای تحلیل آثار سینمایی تبدیل شده است؛ اما این مفهوم سال‌هاست که ازطرف نظریه‌پردازان، تاریخ‌نگاران و منتقدان سینما دربارهٔ آن مناقشه می‌شود. توماس السر (۲۰۰۵) دربارهٔ سینمای اروپا استدلال می‌کند که سینمای ملی آن «دیگری» بود که در برابر هالیوود تعریف می‌شد. فلیپ روزن به وجود یک ذهنیت جمعی در سینمای ملی توجه دارد: «نقش‌مایه[1]هایی تکرارشونده، به شکل عمومی و تأثیرگذاری در تمامی سطوح فیلم‌های یک ملت – از سینمایی که خودآگاهانهٔ هنری است تا سینمای معطوف به توده‌ها – دیده می‌شوند که همه نشانه‌هایی از ذهنیت جمعی، یک زندگی درونی مشترک‌اند» (Rosen,

---

۱ motif

(۱۹ :۲۰۰٦). اندرو هیگسون تأکید می‌کند که یک سینمای ملی در بازار فیلم با افتراق تولیدش مشخص می‌شود. برای آنکه گروهی از فیلم‌ها دستهٔ سینمای ملی را شکل دهند، باید ویژگی‌های مشترکی را ازلحاظ سبکی یا روایی آشکار کنند که به‌طور مشخصی از فیلم‌های هالیوود و سایر سینماهای ملی متمایزند (به نقل از چوآی، ۱۳۸۸: ۱۵۴). در مقابل استفن کرافتس خاطر نشان می‌کند که مفهوم سینمای ملی به‌طور معمول در مقابل هالیوود تعریف می‌شود؛ ولی در نظریه‌پردازی سینمای ملی نیازمند عبور از الگوی «خود/دیگری» هستیم (Crofts, ۲۰۰٦: ٤٤). الگویی که در کمال شگفتی هیچ سخنی از هالیوود به‌منزلهٔ یک سینمای ملی به میان نمی‌آورد. کرافتس در عوض یک طبقه‌بندی هفت‌بندی پیشنهاد می‌کند که توضیح بهتری برای چگونگی شکل‌گیری سینماهای ملی در بافت‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دولت‌های ملی گوناگون دارد؛ درواقع، او می‌خواهد بگوید «غرور ملی» و «هویت ملی»[1] اصطلاحاتی اساسی در بحث سینمای ملی‌اند. سینمای ملی سلاح ملی‌گرایی فرهنگی است که می‌تواند برای ترویج ارزش‌های مل»، میراث ملی و شکل‌دهی به افکار عمومی به کار گرفته شود. آنچه از تعاریف گوناگون برمی‌آید این است که سینمای ملی بازتابندهٔ هویت ملی است. نظریه‌پردازان و منتقدان سینمایی متعددی دربارهٔ مفهوم هویت ملی اندیشه‌اند. پاول ویلمن معتقد است ذهنیت (یا سوبژکتیویته) همواره فراتر از هویت حرکت می‌کند. او می‌نویسد: «اگرچه ممکن است برخی از جنبه‌های ذهنیت ما ازسوی روش‌های خطاب در هویت ملی اشغال شوند یا گروگان گرفته شوند، ... همیشه ابعادی وجود دارند ... که از چنان قید و بند هویتی فرامی‌گذرند» (به نقل از اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۸۹). ویلمن مفهوم «ویژگی ملی و فرهنگی» را به‌منزلهٔ جایگزین هویت ملی مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد آنچه از دید ویلمن هویت ملی را از ویژگی ملی متمایز می‌کند، این است که هویت ملی لزوماً ثابت، یکسان و همگن انگاشته می‌شود. در حالی‌که ویژگی ملی برساخته‌ای اجتماعی، پیچیده (حتی متضاد) و چندگونه است. این تفکیک از درک این نکته بازمی‌ماند که بعضی از مدافعان عمل‌گرای هویت ملی نیز به‌وضوح تأکید کرده‌اند که هویت ملی موجودیتی ثابت یا همگن ندارد و ممکن است با گذشت زمان تغییر شکل دهد (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۹۰). در عین حال، این مدافعان همچنان بر مفیدبودن و مدخلیت مفهوم هویت ملی در جوامع معاصر پافشاری می‌کنند. برای مثال، دیوید میلر در کتاب «دربارهٔ ملیت» می‌نویسد: «هویت‌های ملی در سنگ کنده نشده‌اند. ... این هویت‌ها درواقع هویت‌هایی تصورشده هستند» (به نقل از اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۹۰). وضعیت مطلوب میلر این است که «هویت‌های ملی در جریان فرایندهای بحث و مناظرهٔ آزاد شکل بگیرند؛ فرایندهایی که هر عضوی از جامعه می‌تواند در آنها مشارکت کند،

---

۱ National Identity

به‌جای اینکه آن هویت با سرکوب یا تلقین به شیوهٔ اقتدارگرایانه‌ای به او تحمیل شود» (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۹۱)؛ درواقع، شرایط حفظ تمایزی که ویلمن بین هویت و ویژگی قائل می‌شود، دشوار است. در ضمن تقارنی که در دیدگاه ویلمن بین حدود ویژگی فرهنگی و مرزهای ملی ملاحظه می‌شود نیز با دقت‌کردن در سینمای ترامپی مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا در فیلم‌های ترامپی همواره عناصری از ویژگی‌های فرهنگی و ملی وجود دارند که از مرزهای ملی عبور کرده‌اند. به هر جهت، کشیدن خطی واضح بین فیلم‌هایی که در دسته‌بندی ویژگی ملیِ ویلمن جای می‌گیرند و فیلم‌هایی که حس هویت ملی را تقویت می‌کنند، بسیار دشوار است. به نظر می‌رسد از آنجا که مفهوم سینمای ملی، رابطهٔ نزدیکی با هویت ملی دارد، لازم است به مفهوم هویت ملی با دیدی موشکافه‌تر نظر کرد.

واکاوی مفهوم هویت ملی و اصالت

هویت به معنای «کیستی؟» اشاره دارد و از نیاز طبیعی انسان به شناخته‌شدن و معرفی‌شدن نشئت می‌گیرد. این احساس نیاز به تعلق، نیازی ذاتی و اساسی است که در هر فرد وجود دارد. به عبارت دیگر، هویت نوعی نماد و پدیدهٔ فرهنگی است که افراد، گروه‌ها، اقوام یا مکان‌ها از آن برای احراز موجودیت خود و تمایز از دیگران استفاده می‌کنند. یکی از رایج‌ترین شیوه‌های تعیین هویت، گزینش نام و نامگذاری است. به‌طوری که هیچ فرد، گروه، قوم یا مملکتی بدون نام پیدا نمی‌شود (مجتهدزاده، ۱۳۷۷). برخی هویت را معنای یک جامعه دانسته‌اند؛ یعنی جامعه معنایی برای خود قائل باشد و در چهارچوب آن عمل کند و در صورت ازدست‌دادن یا گسستگی این معنا، جامعه با بحران هویت روبه‌رو خواهد شد (رجائی، ۱۳۸۲: ۶۲)؛ درواقع، هویت آن بخشی از عناصر اصلی شخصیت انسان است که به‌دنبال عینیت پیداکردن آن، فرد قادر می‌شود مواضع خود را در برخورد با جهان، دیگران و خویشتن به‌صورت شایسته مشخص کند.

هویت در فرهنگ آکسفورد از ریشهٔ لاتین Identities است که از Idem به معنای تشابه و یکسانی، گرفته شده است و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است، این با آن مشابه است. معنای دوم آن مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد؛ بنابراین، هویت به‌طور همزمان دو نسبت محتمل را میان افراد یا اشیا برقرار می‌کند. از یک طرف شباهت و ازطرف دیگر تفاوت (گودرزی، ۱۳۸۴: ۳۳).

در رویارویی با مسئلهٔ هویت دو رویکرد متفاوت مطرح می‌شوند. این دو رویکرد را می‌توان در دو عنوان دسته‌بندی کرد: دیدگاه جوهرگرا، دیدگاهی است که به مسئلهٔ هویت به شکل جوهری نگاه می‌کند؛ یعنی برای هویت وجهه‌ای طبیعی قائل است و سعی می‌کند مفهوم هویت را

در چهارچوبی تاریخی یا منشأ زیستی و حتی طبیعی توضیح دهد. شبیه آنچه ویلمن از هویت ملی در نظر داشت و سبب می‌شد مفهوم ویژگی ملی را به جای هویت ملی مطرح کند. دیدگاه دیگر دیدگاه سازه‌گراست؛ این دیدگاه، هویت را بیشتر یک شالوده یا سازهٔ اجتماعی در نظر می‌گیرد و تأکیدش بر این است که هویت جنبهٔ ذهنی دارد نه طبیعی. برمبنای این تلقی از هویت، هویت‌ها در جریان مراودات و آمیزش‌های اجتماعی شکل می‌گیرند نه اینکه از قبل به‌صورت بسته‌بندی وجود داشته باشند. میلر ازجمله افرادی است که با این تعریف دوم از هویت ملی هم‌عقیده است. او می‌گوید هویت ملی در جریان فرایند بحث و مناظرهٔ آزاد بین اعضای جامعه شکل می‌گیرد.

آنتونی گیدنز نیز در تعریف هویت شخصی، بر ویژگی متمایزی تأکید دارد که شخص برحسب زندگی‌نامه‌اش به‌طور بازتابی درک می‌کند. درجهان مدرن هویت شخصی پروژه‌ای بازاندیشانه می‌شود و به‌طور دائم ما هویت خود را خلق و تصحیح می‌کنیم و اینکه که هستیم؟ چرا این شدیم؟ را مرور می‌کنیم. تعریف او برداشت دقیقی از تعامل فرد و جامعه ارائه می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۴). دلاپورتا نیز تعریف خود از هویت را اینگونه بیان کرده است: «توانایی تعریف خود، دیگران و محتوای رابطه با دیگران که در جریان عمل به وجود می‌آید» (دلاپورتا، ۱۳۸۱: ۹۵).

این هویت شخصی همواره با مفهوم اصالت در ارتباط بوده است. در زبان انگلیسی معادل اصالت، واژهٔ originality به کار برده می‌شود که یکی از معانی آن «توانایی فکرکردن مستقل و خلاقانه» است (Oxford Dictionary) همچنین واژه‌های gentility، gentry، gentrice در موارد مختلف بنا به ضرروت معادل واژهٔ اصالت قرار می‌گیرند که هر کدام به بخشی از معنی این واژه اشاره دارند؛ مانند تربیت، نژاد و شرافت. در لغت‌نامهٔ دهخدا، اصالت به معنای نجابت و شرافت و اصیل‌بودن است. همچنین در معنی این واژه به ثبات اشاره شده است (دهخدا، ذیل مدخل اصالت).

اصالت با بحث هویت ارتباط کامل دارد. به تعبیر یوهان گوتفرید فون هردر، تعیین هویت فردی یافتن طریقه‌ای است که شخص را از دیگران متمایز کند. این به معنای آن است که برای فرد برخی چیزها از دیگران بامعناتر و باارزش‌تر است یا اهمیت بیشتری دارد و همین ارزش‌گذاری و اعتباربخشیدن است که هویت فردی ما را از دیگران متمایز می‌کند (Taylor, ۱۹۹۲: ۲۸). برخی نیز هویت را شامل سه سطح فردی، جمعی (اجتماعی) و ملی می‌دانند. هویت ملی به تعبیری فراگیرتر، بالاترین و مشروع‌ترین سطح هویت است (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵).

مفهوم هویت و تفسیری که از آن شده است، همواره در معرض تغییری هماهنگ با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جوامع بشری است. انسان‌ها در کنار هویت فردی، هویت جمعی نیز دارند. این هویت آنها را به جمع بزرگ‌تری پیوند می‌دهد. هویت جمعی با شکل سیاسی زندگی

انسان هماهنگ است. تحول زندگی قبیله‌ای به واحدهای سیاسی جدید، مفهوم هویت جمعی را متحول کرد. شکل‌گیری امپراتوری‌ها، مفهوم جدیدی از هویت جمعی را مطرح کرد که هویت‌های فردی و قبیله‌ای درون آن مستحیل شدند. این مفهوم جدید، همان هویت ملی بود.

مقولهٔ هویت ملی در ابتدایی‌ترین شکل خود با نوعی احترام به مرزهای جغرافیایی یک کشور و پذیرش آن توسط کسانی ارتباط دارد که درون آن مرزها قرار دارند و همگی در میثاقی مشخص و مشترک در باب جامعه‌ای عالیه سهیم‌اند (پای لوسین و همکاران، ۱۳۸۰: ۱۲۲).

هویت ملی بیشتر ناظر بر درونی‌کردن هویت جمعی جامعه ازسوی فرد است. فرد در طول جامعه‌پذیری، هویت ملی را با تمام ابعادش درونی و آن را جزئی از شخصیت خویش می‌کند. ازطریق درونی‌کردن هویت ملی است که فرد به تشابهات ملی خود با هم‌وطنانش پی می‌برد و نوعی دلبستگی و تعهد به آنها و جامعه در خود احساس می‌کند و به تفاوت‌های خود در مقام عنصری از جوامع دیگر آگاه می‌شود و این آگاهی از تفاوت‌ها، پیوند او را با جامعهٔ خویش استحکام می‌بخشد (افضل‌خانی، ۱۳۹۰: ۵۴).

ازنظر تامپسون مهم‌ترین مفهوم مرتبط با هویت ملی، «احساس وابستگی»[1] به یک ملیت خاص است. مردم همواره می‌خواهند بخشی از یک ملت باشند و به این طریق شناخته شوند (Thompson, ۲۰۰۱: ۲۱). هویت ملی به معنای احساس وابستگی و وفاداری به نمادها، سنت‌ها، مکان‌های مقدس، آداب و رسوم، قهرمان‌های تاریخی و فرهنگ سرزمینی معین است؛ سرزمینی که مرزهای سیاسی مشخصی دارد و دربرگیرندهٔ اجتماعی ملی است. مهم‌ترین عناصر و نمادهای ملی که سبب شناسایی و تمایز می‌شوند، عبارت‌اند از: «سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات، مردم و دولت» (یوسفی، ۱۳۸۰: ۱۷). میزان وابستگی و وفاداری اعضا به هر یک از عناصر و نمادهای مذکور درون یک اجتماع ملی، شدت احساس هویت ملی آنها را مشخص می‌کند.

هویت ملی، همان احساس وابستگی و تعهد نسبت به اجتماع ملی و نسبت به کل جامعه در نظر گرفته شده است و می‌توان گفت هویت ملی به این معناست که افراد یک جامعه، نوعی ریشهٔ مشترک را در خود احساس کنند (یوسفی، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

شهید مطهری در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» می‌نویسد: «اگر هویت ملی را نوعی احساس ملی بنامیم، تعریف آن عبارت خواهد بود از وجود احساس مشترک یا وجدان دسته‌جمعی در میان عده‌ای از انسان‌ها که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند» (مطهری، ۱۳۶۲).

آنتونی. دی. اسمیت معتقد است هویت ملی یعنی بازتولید و بازتفسیر دائمی الگوی ارزش‌ها،

---

۱ belonging

نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها و سنت‌هایی که میراث تمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند و تشخیص هویت افراد با آن الگو، میراث و عناصر فرهنگی‌اش (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰). هویت ملی فرایند پاسخ‌گویی آگاهانهٔ یک ملت به پرسش‌های پیرامون خود، گذشته، کیفیت، زمان تعلق، خاستگاه اصلی، حوزهٔ تمدنی، جایگاه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارزش‌ها از هویت تاریخی خود است (گودرزی، ۱۳۸۴: ۹۵).

دین و هویت ملی

اعتقاد به دین واحد و آیین‌های آن، پایبندی به جوهر دین و ارزش‌های آن، دلبستگی جمعی به آن و مشارکت و تمایل عملی به ظواهر و آیین‌های مذهبی و دینی در زیرمجموعهٔ هویت فرهنگی قرار می‌گیرند (حاجیانی، ۱۳۸۸).

لایدن تفاوتی بین دین و فرهنگ قائل نیست و معتقد است تشابه بین این دو حوزه بسیار نزدیک‌تر از چیزی است که منتقدان اظهار می‌کنند. او پیشنهاد می‌کند که تمایز کلاسیک میان دین و فرهنگ را باید کنار بگذاریم تا زاویهٔ دید بهتری نسبت به فرهنگ داشته باشیم که تمام جنبه‌های دینی را در بر دارد و جنبه‌های دینی و غیردینی آن تفکیک‌ناپذیر است (lyden, ۲۰۰۳: ۱۷). برای دست‌یافتن به تعریف جامعی از بعد فرهنگی هویت ملی، لازم است مروری بر رابطهٔ بین هویت دینی (اسلامی) و هویت ملی در ایران انجام شود.

در طول تاریخ معاصر ایران رابطهٔ بین ملی‌گرایی و اسلام افت‌وخیزهای فراوانی داشته است. در دوره‌های پهلوی اول و دوم با تعریف جدید از هویت ملی، هویت اسلامی کنار گذاشته شد؛ درواقع، رژیم پهلوی از ملی‌گرایی به‌منزلهٔ یک ایدئولوژی سیاسی برای مشروعیت‌بخشیدن به حکومت خود استفاده می‌کرد و در این راه ارزش‌های اسلامی تنها در سطح نمادین و محدود به کار گرفته می‌شد. این افراط در برجسته‌سازی هویت ملی در مقابل هویت اسلامی تا جایی پیش رفت که محمدرضا پهلوی خود را وارث پادشاهان باستانی (قبل از ورود اسلام به ایران) همچون کوروش بزرگ (۶۰۰-۵۲۹ پیش از میلاد) دانست و از میراث و تمدن پیش از اسلام برای کسب اعتبار خود بهره گرفت. ازطرفی، برخی نویسندگان و متفکران از این تفکر حمایت کردند. کتاب‌های احمد کسروی و صادق هدایت نمونه‌های بارزی برای ملی‌گرایی فرهنگی غالب‌اند. بدین ترتیب هویت اسلامی به حاشیه رفت و شکاف بزرگی میان نیروهای اسلامی و ملی ایجاد شد. در این میان متفکران اسلامی، تلاش‌هایی برای بازیابی هویت اسلامی و آشتی این هویت با هویت ملی آغاز کردند. آیت‌الله مرتضی مطهری، در کتابی با عنوان «خدمات متقابل اسلام و ایران» استدلال می‌کند که خدمات هیچ ملتی، در غنی‌سازی تفکر اسلامی و شکوفایی تمدن اسلامی، با

کوشش‌های ایرانیان مسلمان برابری نمی‌کند. در عین حال، او به نظام سیاسی موروثی، طبقات اجتماعی و تبعیض نظام‌مند در جامعهٔ پیش از اسلام نیز اشاره می‌کند که تنها به طبقات ممتاز جامعه اجازهٔ تحصیل می‌داد. به عقیدهٔ مطهری، اگر به‌دلیل فساد و بی‌عدالتی امپراتوری ساسانی و پیام آزادی‌بخش مساوات در اسلام نبود، مردم ایران در برابر مسلمانان مقاومت می‌کردند. از دید مطهری، اعراب آن زمان اصلاً در سطحی نبودند که بتوانند با توسل به زور یک مذهب جدید را بر یکی از نیرومندترین امپراتوری‌های عصر تحمیل کنند؛ بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که رابطهٔ بین اسلام و ایران برای هر دو طرف رابطه‌ای پربار و سودمند بوده است (مطهری، ۱۳۶۲).

با وجود کوشش‌های مطهری و هم‌عصرانش، حکومت می‌خواست بین این دو امر فاصله باشد. شاید به‌دلیل استفادهٔ رژیم از امر ملی بود که «انقلاب ۱۳۵۷، علی‌رغم فراگیری و محبوبیتش بین اقشار و طبقات گوناگون در سراسر کشور، معمولاً نه ازسوی مفسران داخلی نه از جانب تحلیلگران خارجی، انقلابی ملی‌گرا (ناسیونالیستی) قلمداد نشد» (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۲۳۷) و نام «اسلامی» بر آن نهادند نه «ملی». بعد از انقلاب اسلامی، هویت اسلامی از حاشیه به مرکز بازگشت و در این برههٔ زمانی هر آنچه نام ملی با خود داشت با نام اسلامی جایگزین شد؛ همچون نام مجلس قانون‌گذار ایران که ابتدا در قانون اساسی جدید، مجلس شورای ملی نامیده شد و بعدها به مجلس شورای اسلامی تغییر یافت. کم‌کم هویت ملی به حاشیه رفت. حدود دو دهه زمان برد تا این هویت دوباره جان یافت و در کنار هویت اسلامی قرار گرفت و در اواخر دههٔ هفتاد آهسته‌آهسته لفظ ملی وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی شد. این امر اگرچه مرهون تغییرات سیاسی کشور است، ظهور رسانه‌های جدید و سیل بی‌سابقهٔ محصولات فرهنگی خارجی که روانهٔ ایران شد، سبب شد مسئولان به این فکر بیفتند که تهدید ناشی از استفادهٔ از این محصولات را با تجمع و اتحاد نیروهای فرهنگی و منابع اسلامی و ملی دفع کنند (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۲۴۰-۲۳۷). ازنظر جیمسون هنگامی که تهدیدهای هویت از سطح بالاتر تراملی و جهانی می‌آیند، دولت‌های محلی/ملی آنها، صرف‌نظر از اختلافات و درگیری‌های پیشین، در مقابل دشمن مشترک متحد می‌شوند.

جامعهٔ ایران هم نیازمند این بود که تعریف تازه‌ای از هویت ملی داشته باشد؛ تعریفی که بتواند هم هویت اسلامی و هم هویت ایرانی را در بر بگیرد. مرتضی آوینی یکی از پیشگامان یادآوری و بازتعریف هویت ملی در سینمای ایران است. او فیلمی را دارای هویت ملی می‌داند که نگاه سازنده و مثبتی به وطن دارد و این وطن‌پرستی برای او عین تدین است و نه در تعارض با آن. او دربارهٔ احساسات وطن‌پرستانه‌اش، در گفتگویی که با عنوان «سینما، تکنولوژی و ساختار هویتی برای انسان نو» منتشر شد، می‌گوید:

«این «ما» هویتی است خاص که هم ایرانی است، هم شیعی است. متعلق به این آب و خاک و مرزوبوم و متعلق به این تاریخ ... همه مثل درخت‌هایی هستیم که در این خاک روییده‌ایم ... من اصلاً معتقد به تعارض ملیت با دین نیستم. ... معتقدم تقربی که ما به دین پیدا کردیم به این هویت ملی وابسته است. ... نسبتی که ما ایرانی‌ها با دین اسلام برقرار کردیم بهتر از نسبتی بود که اعراب برقرار کردند. ... من به‌شدت وطن‌دوست هستم، سرم را برای ایران می‌دهم» (آوینی، ۱۳۷۸ ب: ۱۳۶).

آوینی در نمونه‌های مطلوب خود از سینمای جهان نیز به این وجه از هویت ملی اهمیت بسیار می‌داد. از منظر او فیلم‌سازان بزرگ جهان، در عین جهانی‌بودن کاملاً به فرهنگ و مرزوبوم خودشان تعلق دارند. او معتقد بود فیلم‌سازان ایرانی نیز باید به‌دلیل تعلق به فرهنگ محلی و بومی خود ستوده شوند نه انفعال دربرابر غرب (آوینی، ۱۳۷۸ ب: ۶۱).

بحث بر سر دو بعد هویتی اسلامی و ملی بحثی ریشه‌دار است. در طی سال‌ها این دو بعد، در کنار بسیاری از ابعاد هویتی در زندگی ایرانیان هم‌زیستی داشته‌اند و به‌راحتی از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیستند؛ درواقع، اگر بخواهید به هویت ملی یک ایرانی نظر بیندازید لازم است به تمامی ابعاد هویتی او که از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند، توجه کنید؛ بنابراین، هویت ملی امری جامع است که دیگر ابعاد هویتی یک ایرانی (به‌ویژه هویت اسلامی) را در بر می‌گیرد. بعد فرهنگی هویت ملی، شامل تمام عناصری است که می‌توانند فرهنگ یک ملت و تمدن را نشان بدهند و آن فرهنگ را از دیگر فرهنگ‌ها متمایز کنند. سینما در عصر جدید از مهم‌ترین هنرهای تأثیرگذار در شکل‌گیری و رشد هر تمدنی است و به‌منزلهٔ یک فرم هنری و رسانه می‌تواند بازتاب‌دهندهٔ مؤلفه‌های فرهنگی این هویت باشد.

نسبت سینما با دین و هویت ملی یکی از مؤلفه‌های اساسی در آرا و آثار آوینی است. بنیاد فکری آوینی دربارهٔ سینما، به پیش از دسته‌بندی گونه‌های سینما برمی‌گردد. او از «ذات سینما» آغاز می‌کند. او معتقد بود ذات سینما غربی است و نمی‌توان آن را از ذات خود جدا کرد. با وجود این، او در پی کشف ابعادی از سینما بود که قابلیت بیان مفاهیم دینی و بازنمایی هویت ملی را داشته باشند. او برای دست‌یابی به چنین سینمایی، یک سیستم فکری را طرح‌ریزی کرد.

مبادی تفکر آوینی

با مرور مقالات سیدمرتضی آوینی که بعدها در قالب کتاب منتشر شده‌اند، به‌ویژه کتاب‌های فردایی دیگر (۱۳۸۱)، آغازی بر یک پایان(۱۳۷۸)، توسعه و مبانی تمدن غرب (۱۳۷۶)، رستاخیز

جان (۱۳۷۹ ب) و حلزون‌های خانه‌به‌دوش (۱۳۷۹ الف)، درمی‌یابیم که توجه به نحوهٔ حضور انسان در دنیای جدید به‌ویژه در نسبت با سنت به نوعی موضوع اصلی تفکرات آوینی محسوب می‌شود. او در جای‌جای مقالاتش به این مضمون توجه ویژه داشته است. آوینی در مقالات و گفتگوهایش با موضوع سینما در کتاب سه‌جلدی آینهٔ جادو (۱۳۷۸-۱۳۷۰) نیز به این زمینهٔ اصلی بی‌توجه نیست و در بحث‌هایش مدام به این نسبت انسان معاصر با هویت و سنت ملی و دینی رجوع می‌کند.

آوینی تنها یا اولین کسی نیست که در ایران به نوع رویارویی با عالم جدید غربی و مسائل مبتلا به آن می‌پردازد. متفکران مختلفی از بدو ورود مدرنیته به ایران در این‌باره اظهار نظر کرده‌اند. از میان این تلقی‌های مختلف، احمد فردید با وضع عبارت «غرب‌زدگی» سرسلسلهٔ نوعی نگاه خاص به غرب و عالم جدید است و بعدها شاگردان او به اشکال مختلف این نگاه را در آثارشان بسط داده‌اند. برای مثال می‌توان از کتاب‌های «عصر اوتوپی» (۱۳۵۶)، «فلسفه چیست» (۱۳۵۹) و «انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم» (۱۳۶۱) نوشتهٔ رضا داوری‌اردکانی و کتاب «آسیا در برابر غرب» (۱۳۷۸) نوشتهٔ داریوش شایگان نام برد. کتاب مشهور جلال آل‌احمد با عنوان «غرب‌زدگی» (۱۳۵۶) نیز نقش کم‌نظیری در شهرت و فراگیری این نگاه داشته است.

این گروه به «غرب» نه از دریچهٔ یک محل جغرافیایی ثابت بلکه به‌منزلهٔ حالتی ایدئولوژیک برای بودن در جهان، دیدن و ادراک آن می‌نگریستند. معتقد بودند هرجا مدرنیته وارد می‌شود صورتی از زندگی غربی جریان می‌یابد و همان طور که داوری‌اردکانی توصیف می‌کند: «مدرنیته نحوهٔ خاص نسبت بشر با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است و این نحوهٔ خاص نسبت در علم جدید و در تکنولوژی ماشینی و با پوشیده‌شدن امر قدسی و قرارگرفتن هنر در قلمرو زیبایی‌شناسی و بعضی مظاهر دیگر ظهور پیدا کرده است» (داوری، ۱۳۷۸: ۱۰۱). به این ترتیب، غرب به چهارچوبی جغرافیایی-فرهنگی یا جغرافیایی-سیاسی تبدیل می‌شود که می‌توان از آن برای گستره‌ای از تجزیه و تحلیل‌های نظری استفاده کرد.

آوینی به‌طور جدی و مستقیم از آرای داوری‌اردکانی متأثر بود. او به برخی دیگر از هم‌فکران این گروه نیز علاقه‌مند بود. کتاب «آسیا در برابر غرب» (۱۳۷۸) و «غرب‌زدگی» از جمله کتاب‌های محبوب آوینی به شمار می‌روند.

به غیر از متفکران ایرانی، ریشهٔ افکار آوینی را می‌توان به جریان‌های جهانی آن زمان نیز متصل دانست. دیدگاه‌های آوینی متأثر از دیدگاه‌های متفکران مکتب فرانکفورت بود. در دههٔ ۷۰ میلادی، متفکران این مکتب مانند «هربرت مارکوزه»، «تئودور آدورنو»، «هورک هایمر» و «والتر بنیامین»، مطالعات انتقادی را پایه گذاشتند. آنها معتقد بودند دیدن انسان به‌منزلهٔ شیء و تمرکز زیاد

بر غرب جدید، آنها را از کشف حقیقت پدیده‌های فرهنگی دور می‌کند. «آوینی چه در نقد غرب، چه در نقد مختصات تاریخی که در آن حضور دارد (نقد توسعهٔ شتابان) و چه در نقد لیبرالیسم به‌طور عام از آثار مارکوزه و بنیامین تأثیر پذیرفته است؛ اما آوینی تفکرات خاص خود را دارد و در نقد غرب از تفکر نئومارکسیستی و انتقادی و حلقهٔ فرانکفورت عبور می‌کند و نقدهای او مبتنی بر دانش الهی و وحیانی است» (یامین‌پور و هاشم‌زاده، ۱۳۹۴: ۴۰-۴۱).

مطالعات آوینی دربارهٔ دنیای جدید و نوع زندگی شخصی او، برایش نگرش خاصی را دربارهٔ وضعیت انسان معاصر به ارمغان آورده بود. او انقلاب اسلامی ایران را آغاز وضعی جدید در جهان معاصر می‌دانست. «عالم درگیر حادثهٔ عظیم تحولی است که همه‌چیز را دگرگون خواهد کرد. ... اگر رنسانس توجه بشر را از آسمان به زمین بازگرداند، این تحول بار دیگر بشر را متوجه آسمان خواهد کرد. این راهی است که انسان فردا خواهد پیمود» (آوینی، ۱۳۷۸ب: ۴۵).

او به اصلی اعتقاد داشت که با وجود آن همهٔ اصول به‌ظاهر بی‌خدشهٔ دنیای جدید رنگ می‌باخت. او به همگان توصیه می‌کرد دربارهٔ نسبت آثار و موالید تمدن جدید با آن اصلِ یگانه بیندیشند. «همهٔ این معضلات به اعتقاد بنده به یک معضل اساسی برمی‌گردد و آن عدم تبیین نسبتی است که فی‌مابین ما و غرب وجود دارد» (آوینی، ۱۳۷۷ب: ۱۶۵).

آوینی رویارویی با فناوری را به‌منزلهٔ مولود تمدن غرب سرنوشت محتوم بشر می‌داند. به نظر او ما طلیعه‌داران تاریخ آینده‌ایم؛ پس چه بهتر که خود را در معرض همهٔ آنچه از غرب می‌آید، قرار دهیم و به‌جای خزیدن در غار بر دامنهٔ آتشفشان منزل گزینیم.

یکی از ویژگی‌های نگاه آوینی توجه او به هنر جدید و رسانه‌های مدرن است که همراه با این عالم جدید به ظهور رسیده‌اند و این بخش از نظریات آوینی میان متفکران ایرانی پیش از او سابقه نداشته است. اگرچه اصول و مبانی فکری آوینی در دورهٔ پس از انقلاب اسلامی ثابت است، مواضع و دیدگاه‌های او دربارهٔ سینما در شرایط متفاوت، گاهی دگرگون و ناسازگار با یکدیگر به نظر می‌رسد. آوینی همچون متفکران دیگر ادبیات خاص خود را دارد و در این ادبیات، واژگان معنی عام خود را ندارند. او با بازاندیشی در مضامین مختلف، تعریف خود را برای هر یک از این مضامین ارائه می‌دهد. لازمهٔ فهم افکار او، آشنایی با این ادبیات است.

پرسش از ماهیت سینما

آوینی با چنین هدفی به مطالعهٔ غرب روی آورد و به‌دنبال نسبتی می‌گشت که بین ما و غرب وجود دارد. در این مسیر به سینما به‌منزلهٔ محصولی از فناوری غرب توجه می‌کرد. شناخت او از سینما انتزاعی نبود. «من آشنایی نسبی با فلسفه هم داشتم، هم فلسفهٔ اسلام و هم فلسفهٔ غرب؛ اما

سینما را پای میز مونویلا تجربه کردم و با همین وسیله اصلاً دربارهٔ سینما تفکر کردم. ... بیشتر آنچه که من به آن تفکر فلسفی می‌گویم در پشت میز مونویلا رخ داد» (آوینی، ۱۳۷۸ الف،: ۱۱۰). با چنین پیشینه‌ای او دربارهٔ ماهیت سینما تفکر کرد و دربارهٔ سینما نوشت:

«سینما ماهیتاً هنری ناب نیست. سینما را نمی‌توان هنری دانست مثل نقاشی، شعر و یا حتی رمان و تئاتر. سینما یک تکنولوژی بسیار پیچیده است که قابلیت هنری نیز دارد. ... اگر سینما ماهیتاً جز تصویر محض چیزی نبود مسلماً در یکایک تجربیات تاریخی نقاشی مدرن شریک می‌شد؛ اما سینما فقط تصویر نیست، کلام محض هم نیست و پیچیدگی کار بیشتر در همین جاست» (آوینی، ۱۳۷۸الف، ۱۳).

همین پیچیدگی سینما او را وامی‌داشت که بیشتر دربارهٔ سینما و کارکردهای آن بنا به اقتضائات زمانهٔ خودش کنکاش کند. آوینی در زمانی زندگی می‌کرد که انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسیده بود و او می‌کوشید درک درستی از تحولات پیش رو داشته باشد و تلاش داشت سینمایی متناسب با این تحولات پایه بگذارد. آوینی به «تحول باطنی عالم» معتقد بود و انقلاب اسلامی را آغاز دورهٔ تازه‌ای از تاریخ می‌دانست. عصری که با فراگیری اسلام و معنویت درونی آن پایان خواهد یافت. به اعتقاد او امام خمینی به‌منزلهٔ نمایندهٔ این عصر تازه و انسانی کامل، دورهٔ جدیدی از تاریخ را هم‌سو با «تاریخ انبیا» بنیان نهاده است (آوینی، ۱۳۷۸ب: ۱۷).

او از موضع یک مسلمان معتقد به انقلاب اسلامی می‌پرسید: سینما چیست و به چه کار ما می‌آید؟ در این عصر تازه، سینما به کدام نیاز انسان پاسخ خواهد داد؟ سینما داستانی مصور است یا وسیله‌ای برای بیان پیامی خاص یا اسبابی برای تفنن؟ هنر محض است یا صنعت؟ ریشهٔ جذابیت سینما در کجاست؟ آیا سینما ذاتی دارد؟ آیا این ذات می‌تواند مسخر اهداف انقلاب اسلامی شود؟ رابطهٔ تماشاگر و فیلم باید چگونه باشد؟ آیا فیلم‌ساز حق دارد غرایز انسان را مخاطب خود قرار دهد؟ و پرسش‌هایی از این دست؛ پرسش‌هایی که برای پاسخ به آنها به سرچشمه‌های فلسفی و حکمی‌اش مراجعه می‌کرد و با توجه به زمینه‌ای که در آن می‌زیست، تلاش می‌کرد به راهکارهایی برسد. در ادامه برخی سرفصل‌های اندیشه‌های آوینی دربارهٔ سینما مرور خواهد شد.

سینما از محصولات تکنولوژیک تمدن غرب است که برای رفع نیازی خاص ابداع شده است

ازنظر آوینی سینما مهم‌ترین هنر این روزگار و فیلم‌سازی استفاده از تأثیرگذارترین رسانهٔ موجود است. به همین دلیل هم بیش از هزار صفحهٔ چاپ‌شده دربارهٔ سینما و بیش از صد فیلم و برنامهٔ تلویزیونی از خود به جای گذاشته است. آوینی می‌گوید: «سینما یکی از محصولات

تکنولوژیک تمدن غرب است و از این نظر هرگز نمی‌توان حقیقت آن را مجرد از مجموعهٔ کلی تمدن غرب شناخت» (آوینی،۱۳۷۷الف، ۱۴۵). او سینما را دارای ذاتی ثابت و متعلق به فرهنگ غرب می‌داند؛ بنابراین، برای شناخت سینما به مقدماتی رجوع می‌کند که دربارهٔ مدرنیته، تکنولوژی و هویت خاص آن در ذهن دارد. او معتقد است نمی‌توان سینما را از زمینهٔ فرهنگی‌اش جدا کرد. ازطرفی فرهنگ و تمدن غرب را مایهٔ سقوط و انحطاط انسان می‌داند. «سینمای آمریکا ازلحاظ اتخاذ مضمون و تکنیک و همراهی این دو با یکدیگر قابل‌تحسین است نه ازلحاظ مسائل دیگر. سینمای آمریکا توانسته است منشأ یک تحول فرهنگی بزرگ در سایر مجامع انسانی سراسر کرهٔ زمین شود و این، صرف‌نظر از این معنا که غایات این تحول استکباری و شیطانی است، باید موردتحسین قرار گیرد. شکی نیست که غایات سینمای آمریکا شیطانی است» (آوینی، ۱۳۷۸الف: ۵۹).

به نظر او کل فناوری و محصولاتش برای پاسخ‌گویی به نیازهای معینی در وجود بشر جدید پدید آمده‌اند که تا پیش از این سابقه نداشته است. اگر بخواهید از آنها به منظوری مغایر با این اهداف استفاده کنید، در برابر شما ایستادگی خواهند کرد. حال این نیاز چیست؟ «اولین خصوصیتی که انسان در سینما یافته خاصیت اعجاب‌آور و تفنن آن بوده است. ... اینکه سینما می‌توانسته تماشاگر را بخنداند» (آوینی، ۱۳۸۰: ۳-۴). آیا این نیاز سرگرمی است؟ و اگر هست، آیا مذموم است؟ به نظر آوینی سرگرمی مذموم نیست:

«سرگرمی نوعی بی‌خودی و یا غفلت از خویشتن است که لزوماً مذموم نیست. سرگرمی اولین شرط تحقق سینماست و نقض غرض است. اینکه ما سینما را بخواهیم اما با این شرط که تماشاگر در فضای فیلم مستغرق نشود. ... تجربه نشان داده که این استغراق می‌تواند نوعی سلوک روحی و یا روحانی نیز باشد» (آوینی، ۱۳۷۷ب، ۳۲۶).

سوال بعدی او این است که «آیا تأمین این نیازها متناسب با حقیقت وجود انسان است یا نیست؟ یعنی انسان را در طی طریق رسیدن به غایاتش کمک می‌کند یا این‌که مانع اوست؟ آیا انسان اصلاً مجاز است خود را به سینما تسلیم کند یا خیر؟» (آوینی، ۱۳۸۰: ۴-۳).

دریافتن این نکته، در فهم دستگاه فکری آوینی بسیار مهم است؛ زیرا همان طور که در ادامه می‌بینیم، افکار دیگرش نیز از جواب به این سؤال ریشه می‌گیرند. او از این رهگذر به بحث ابزاروارگی سینما می‌پردازد. آوینی معتقد است: «وقتی پدیده‌ای مرکب و چندوجهی مثل سینما را «ابزار» بنامید، فرهنگ مستتر در ذات آن نادیده انگاشته می‌شود؛ درحقیقت، وقتی کل مفهوم پیچیده و گستردهٔ تکنولوژی را با کلمهٔ مبهمی مانند ابزار مقید و محدود کنید، فرهنگ موجود در پیش‌زمینهٔ آن را نادیده گرفته‌اید. در حالی که هر وسیلهٔ تکنولوژیک یک «فرهنگ شیئیت‌یافته»

است، نه ابزاری رام و فاقد جهت که هر نیازی را برآورده می‌کند» (آوینی، ۱۳۷۸الف، ۱۰۹-۱۶۷).

نباید از غربی‌ها تقلید کرد

آوینی تقلید از غرب را مذموم می‌دانست؛ زیرا معتقد بود تاریخ ما در امتداد تاریخ غرب نیست و با انقلاب اسلامی، عصر تازه‌ای در جهان آغاز شده است. او معتقد بود تمدن غرب در دوران پس از رنسانس با روی‌برگرداندن از خدا گسترش یافته و وجوه ماورالطبیعی بشر در تمدن غرب جایی ندارد. به‌علاوه اعتقاد داشت ما اکنون با پیروزی انقلاب اسلامی عصر تازه‌ای از دین‌داری را آغاز کرده‌ایم و به دین رویکرد دوباره‌ای داریم.

اگرچه سینما یکی از موالید تمدن غربی است، در این سیر تاریخی، «صورت» دیگری متناسب با مبانی انقلاب اسلامی خواهد پذیرفت. سینمای انقلاب اسلامی نمی‌تواند در امتداد تاریخی سینمای غرب باشد.

> «اگرچه زبان سینما یا بیان مفاهیم به زبان سینما قواعد ثابتی دارد، فراتر از شرق و غرب. با علم به ثبوت این قواعد دستوری معین برای سینما، باز هم سخن ما همان است که گفتیم: ما نمی‌توانیم مقلد غربی‌ها باشیم و خودمان باید به اجتهاد برسیم؛ چراکه از یک سو راه ما، راه دیگری است و ازسوی دیگر، تعلیمات غربی‌ها در باب تکنیک سینما مؤدی به نوعی فرهنگ محتوایی است، متعارض با آنچه ما در جستجوی آنیم» (آوینی، ۱۳۷۷الف: ۲۰).

ازنظر آوینی فن از محتوا جدا نیست؛ پس ما نمی‌توانیم فن را از غرب بگیریم و با استفاده از این فن، فیلمی با محتوای مطلوب خود بسازیم. «تجزیهٔ نظری و تفکیک تکنیک و قالب از محتوا خود ناشی از غرب‌زدگی فرهنگی ماست» (آوینی، ۱۳۷۷الف: ۲۰) و با همین تلقی است که با اطمینان می‌گوید: «لزومی ندارد که شما مقلد غرب شوید تا بتوانید سینما را بفهمید. من معتقدم که ما سینما را از آنها بهتر می‌فهمیم. همان طور که معتقدم ما حقیقت وجود را از آنها بهتر می‌فهمیم» (آوینی، ۱۳۷۸الف: ۱۲۲).

تسخیر جوهرهٔ سینما، تنها راه رسیدن به سینمای مطلوب است

با توجه به مباحث قبلی، این پرسش مطرح می‌شود که سینمای مطلوب آوینی چیست. یا آوینی سینما را برای تحقق چه هدفی می‌خواهد؟ این جملات افق پیش روی آوینی را نشان می‌دهند:

«برای پایه‌گذاری عالمی بر مبنای اسلام ناچار هستیم که با یقینی برآمده از ایمان به اسلام و در پرتو آن، به تمدن غرب و لوازم و محصولات آن نظر کنیم. با این معرفت رفته‌رفته لوازم خروج از غفلت فراگیر ناشی از سیطرهٔ تمدن غرب فراهم خواهد شد» (آوینی، ۱۳۷۷ الف: ۱۴۶). چنانکه پیشتر آمد او انقلاب را ادامهٔ راه انبیا می‌دانست و در پی این بود که تعریف جدیدی از سینما به دست بیاورد که با رویکرد عمومی انقلاب سازگار باشد. با ابزاردانستن سینما و تلویزیون مخالفت می‌کرد؛ ولی می‌گفت فیلم‌های روایت فتح را به قصد «تبلیغ» می‌ساخته است و تأکید می‌کرد که تبلیغ را به معنای قرآنی‌اش در نظر دارد؛ به همان معنا که در کتاب الهی گفته شده است که پیامبران مبعوث شده‌اند تا وظیفهٔ تبلیغ دین خدا را به عهده بگیرند. آوینی وظیفهٔ هنر را تبلیغ به معنای قرآنی می‌داند. او از یک سو فناوری را حامل فرهنگ غربی می‌داند و ازسوی دیگر خواهان آن است که فناوری سینما را در خدمت تبلیغ قرآنی درآورد و این پارادوکس را چنین حل می‌کند: «ما خود را بی‌نیاز از تجربیات غربی‌ها نمی‌دانیم؛ اما برای این تجربیات شأنی متناسب با آنها قائلیم. ما چاره‌ای نداریم جز آنکه سینما را یک بار دیگر در ادب و فرهنگ اسلام معنا کنیم. ما باید قابلیت‌های کشف‌ناشدهٔ سینما را در جواب به فرهنگ و تاریخ خویش پیدا کنیم و چه کسی می‌تواند ادعا کند که سینما دیگر قابلیت‌های ناشناخته ندارد» (آوینی، ۱۳۷۷ الف: ۲۱).

آوینی برای رسیدن به این سینمای مطلوب، شناخت ذات سینما و کشف قابلیت‌های کشف‌ناشدهٔ آن را لازم می‌داند. او امیدوار است تا نسل جدیدی از فیلم‌سازان متأثر از انقلاب اسلامی با کشف این قابلیت‌های تازه به «خرق حجاب تکنیک» در سینما نائل آیند و از آن طریق «جوهرهٔ سینما» را به تسخیر درآورند.

اما منظور او از تکنیک چیست؟ او از تکنیک نیز تعریف جدیدی ارائه می‌دهد:

«در سینما نیز چنین است که مهارت فنی را می‌توان کسب کرد؛ اما ذوق هنری را نمی‌توان و این هر دو- مهارت فنی و ذوق هنری- در این عبارت «تکنیک» جمع می‌آید. ... ضرورت این بحث آنجا پیش می‌آید که اغلب از تکنیک در سینما، تلقی یک مهارت فنی صرف را دارند که به مضمون یا به قول امروزی‌ها، ایده، امکان ظهور و بروز می‌بخشد. تعریفی که اینان از تکنیک دارند، همان «ابزار» است و این ساده‌انگاری تنها در این مرحله نیست که وجود دارد. آنان تکنولوژی را نیز وسیله‌ای می‌دانند که می‌تواند در خدمت هر غایتی درآید» (آوینی، ۱۳۷۸ الف: ۱۷۲).

آوینی معتقد است هنر می‌تواند از حجاب تکنیک عبور کند و به حقیقت عالم نزدیک شود. او در تمام جستجوهایش به‌دنبال تکنیکی می‌گردد که به چنین مرحله‌ای راهبر باشد.

«سینما از این توان برخوردار است که سوبژکتیویته را به‌صورتی محدود شیئیت ببخشد ... و هم

از این قابلیت بهره‌مند است که چون آینه‌ای در برابر واقعیت عالم قرار بگیرد و بی آنکه تصرف و تغییری در آن صورت دهد آن را به نمایش بگذارد. ... برای سینما آینه‌سانی یا عدم تصرف در واقعیت بسیار دشوارتر است؛ چراکه اصلاً وجود سینما عین تصرف در واقعیت است» (آوینی، ۱۳۷۸ الف: ۱۷۶-۱۷۷).

او تأکید می‌کند وقتی یک هنرمند، واسطه‌ای میان خودش و حقیقت عالم ایجاد نمی‌کند، اگر بتواند از پیچیدگی‌های بیانی سینما بگذرد و مهارت کامل تکنیکی بیابد، قطعاً به زبانی جدید در سینما دست خواهد یافت و آن وقت می‌تواند به این فکر کند که مضامین موردعلاقهٔ خودش را ازطریق سینما بیان کند و فقط چنین هنرمندی حق دارد سینما را ابزار بیان حرف‌هایش فرض کند؛ زیرا او از مرحلهٔ کلنجاررفتن با تکنیک عبور کرده است و دیگر تکنیک و مضمون در وجودش جدا از هم نیستند و در مرحلهٔ ابداع اثرش هم، تکنیک و محتوا را جدا در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه مثل شعر حافظ، همهٔ آن‌چه را که دارد یک‌جا عرضه می‌کند و تکنیک برایش همان محتواست و محتوا برایش همان تکنیک (معززی‌نیا، ۱۳۸۵: ۵۹).

خرق حجاب تکنیک تنها از راه اجتهاد و توجه به فطرت انسان به دست می‌آید

آوینی برای غلبه بر ولایت تکنیک به‌دنبال راهکار می‌گردد. او باز هم به ریشه‌های اعتقادی و حکمی خود برمی‌گردد و با بازتعریف کلماتی مانند اجتهاد، تقوا و... راهکارهایی ارائه می‌دهد که البته گاه بیش از اینکه عملی باشند، نظری‌اند. او ابتدا از تعبیر اجتهاد کمک می‌گیرد.

«اجتهاد در علوم رسمی - اعم از تجربی یا انسانی - نیز مساوی با تخصص‌داشتن در علوم نیست. شرط کافی اجتهاد در علوم، وجود معرفتی کافی و جامع نسبت به اسلام است و بدون این شرط، اجتهاد محقق نمی‌شود؛ چراکه کاربرد علوم در صحنهٔ عمل باید منتهی به غایاتی باشد که موردنظر اسلام است و لاغیر» (آوینی، ۱۳۷۷ الف: ۳۲).

او سپس به‌منزلهٔ راهکاری برای خرق حجاب تکنیک به تقوا اشاره می‌کند: «برای آنکه سینما در خدمت اسلام درآید باید حجاب تکنیک سینما خرق شود. شرط اصلی همان تقواست که انسان را به اخلاص می‌رساند و با اخلاص درهای حکمت نیز بر قلب گشوده می‌شود. تنها راه خروج از ولایت تکنیک و گذشت از متافیزیک غرب، نخست تقواست و آنگاه در پرتو نور حکمت متقین، به تمدن غرب و لوازم و آثار و اجزا و عناصر آن نگریستن» (آوینی، ۱۳۷۷ الف: ۱۹۱).

آوینی در این مرحله به «فطرت» نظر می‌اندازد. او معتقد است سینمایی که می‌خواهد در خدمت دین باشد باید روی خطاب خویش را به فطرت انسان بگرداند. او ریشهٔ جذابیت سینما را

نیز در همین می‌یابد: «جذابیت سینما در آنجاست که چنگ‌آویزهایی در فطرت ما یافته است. ... (هرچند) سینما آنگونه که اکنون در دنیا محقق شده است این صفات فطری را اغلب در جهت ضعف‌های بشری، خوب شناخته و بر همین اساس رابطهٔ خویش را با انسان بنا نهاده است» (آوینی، ۱۳۷۷ الف: ۴-۸).

یکی از مصادیق آوینی برای سینمای مبتنی بر فطرت، سینمای هیچکاک است. او در مقالهٔ «عالم هیچکاک» سینمای هیچکاک را دارای شکلی از تفکر حضوری و سلوک یا تجربهٔ روحی می‌داند (آوینی، ۱۳۷۷ ب: ۳۰۴). ازطرفی سینمای هیچکاک داستان‌گوست و عالم او باورپذیر و منحصربه‌فرد است. عدالت و انصاف و سیطرهٔ تراژیک یک ارادهٔ برتر و عادل بر سرنوشت کاراکترها، از دیگر ویژگی‌های فیلم‌های اوست که سبب می‌شود آوینی عناصری از فرهنگ تشیع را در آثارش تجلی‌یافته ببیند. تحول و عدالت مهم‌ترین نکات فیلم‌های هیچکاک بود که توجه او را جلب می‌کرد (آوینی، ۱۳۷۷ ب: ۳۰۷). آوینی تصریح می‌کند که هیچکاک وارد حریم ممنوعه که سرزمین شیطان است نمی‌شود (آوینی، ۱۳۷۷ ب: ۳۱۱).

نتیجه‌گیری

متفکران اروپایی در دورهٔ معاصر، پس از درک مفهوم تمدن و سخن‌گفتن از تمدن اروپایی، دربارهٔ تمدن اسلامی نیز بحث کردند. پس از آن متفکران مسلمان نیز به‌موازات طرح مباحثی دربارهٔ تمدن و آغاز تاریخ‌نگاری تمدن در غرب، از دههٔ چهارم تا دههٔ هفتم قرن نوزدهم به تمدن اسلامی توجه کردند و از دههٔ هشتم این قرن با نگارش آثاری دربارهٔ تمدن اسلامی، آن را تبیین کردند؛ اما بیشتر تعاریف متفکران غربی دربارهٔ تمدن مربوط به قرن بیستم است. با رایج‌شدن واژهٔ تمدن در معنای جدید در متون گوناگون فارسی، متفکران ایرانی شروع به تعریف اصطلاحی تمدن نیز کردند.

برآیند تعاریفی که برای تمدن ارائه شده‌اند، توجه به شهر و دستاوردهای انسانی است. هر تمدن دستاوردهای خود را پدید می‌آورد. این دستاوردها که از یک سو، به مبانی فکری بنیادین جامعهٔ متمدن و ازسوی دیگر به شرایط جغرافیایی و اجتماعی جامعهٔ متمدن وابسته‌اند، به دسته‌بندی فرهنگی و هویتی جوامع انسانی کمک می‌کنند. یکی از دستاوردهای ویژهٔ تمدن‌ها، تولیدات فکری و ادبی و هنرهای ویژهٔ آن تمدن است. هنر بسط‌یافته در فضای هر تمدن، هنر ویژه‌ای است که خصیصه‌های آن تمدن را در خود دارد. تمدن‌ها عموماً با تأثیرگرفتن از انسان‌های جدی با جهان‌بینی روشن، به ابزار روز مجهزند. در هنرهای جدید، سینما به‌منزلهٔ جامع‌ترین هنرهای روز می‌تواند وسیلهٔ نمایش هویت اختصاصی یک فرهنگ یا ملت باشد. در نظریهٔ فیلم معاصر

سینمایی که بازتاب‌دهندهٔ این هویت ملی است، سینمای ملی نامیده شده و موضوع بحث نظریه‌پردازان مختلف قرار گرفته است.

سیدمرتضی آوینی نیز یکی از معدود نظریه‌پردازان بومی سینماست که در این باره مباحثی را مطرح کرده است. بنیاد فکری او دربارهٔ سینما، به پیش از دسته‌بندی گونه‌های سینما برمی‌گردد. او از ذات سینما آغاز می‌کند و معتقد است ذات سینما غربی است و نمی‌توان آن را از ذات خود جدا کرد. با وجود این او در پی کشف ابعادی از سینما بود که قابلیت بیان مفاهیم دینی و بازنمایی هویت ملی را داشته باشند. آوینی در زمانی زندگی می‌کرد که انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسیده بود و می‌کوشید درک درستی از تحولات پیش رو داشته باشد و تلاش داشت سینمایی متناسب با این تحولات پایه بگذارد. آوینی به «تحول باطنی عالم» معتقد بود و انقلاب اسلامی را آغاز دورهٔ تازه‌ای از تاریخ می‌دانست؛ عصری که با فراگیری اسلام و معنویت درونی آن پایان خواهد یافت. به اعتقاد او امام خمینی به‌منزلهٔ نمایندهٔ این عصر تازه و انسانی کامل، دورهٔ جدیدی از تاریخ را هم‌سو با تاریخ انبیا بنیان نهاده است. او از موضع یک مسلمان معتقد به انقلاب اسلامی می‌پرسید که سینما چیست و به چه کار ما می‌آید.

پرسش از ماهیت سینما در فرهنگ غربی چندین دهه قدمت دارد؛ اما در ایران عمدهٔ مباحث نظری این حوزه، ترجمه یا گرته‌برداری از آرای غربی‌ها بوده است. از زمان ورود سینما به ایران، تأملاتی از جنس آرا و نظریات سیدمرتضی آوینی دربارهٔ ماهیت سینما (به‌ویژه در نسبت با هویت ایرانی - اسلامی) طرح نشده بود.

آوینی برای دست‌یابی به سینمای ملی، یک سیستم فکری طراحی می‌کند. او معتقد است سینما ذات دارد و منشأ این ذات غرب است و سینما را نمی‌توان از ذات خود جدا کرد؛ اما می‌توان جوهرهٔ آن را تسخیر کرد. او یکی از راه‌های تسخیر جوهره و عبور از هویت غربی سینما را کشف قابلیت‌های کشف‌ناشدهٔ سینما و استفاده از آنها در جهت فرهنگ و تاریخ خویش می‌داند. او معتقد است شرط اصلی خرق حجاب تکنیک، تقواست. ازطریق تقوا، آدمی به اخلاص می‌رسد و با اخلاص درهای حکمت بر قلب گشوده می‌شود و اینگونه می‌توان بر تمدن غرب چیره شد.

آوینی تقلید از غرب را مذموم می‌دانست؛ زیرا معتقد بود تاریخ ما در امتداد تاریخ غرب نیست و با انقلاب اسلامی، عصر تازه‌ای در جهان آغاز شده است. اگرچه سینما یکی از موالید تمدن غربی است، در این سیر تاریخی، صورت دیگری متناسب با مبانی انقلاب اسلامی خواهد پذیرفت. سینمای انقلاب اسلامی نمی‌تواند در امتداد تاریخی سینمای غرب باشد.

آنچه در چهارچوب‌های نظری آوینی مشهود است، نگاه کلی‌نگر او به سینما و متعلقاتش است. در این کلیت، فضای منسجمی به چشم می‌خورد که قوت اصلی نظریات اوست؛ اما این

کلی‌نگری سبب صدور احکام کلی و قطعی در زمینه‌های مختلفی شده است که گاهی دچار تناقض‌اند. او تلاش می‌کند نوشته‌های خود را از سطح کلیات نظری به سطح شیوه‌نامهٔ عملی نزدیک کند و برای این منظور از برخی تمهیدات و تکنیک‌های سینمایی نظیر فیلم‌نامه، تدوین و میزانسن برای تبیین نظریه‌های خود بهره می‌گیرد.

آوینی به معیارهایی درون خودش رسیده بود و به‌دنبال مصادیقی می‌گشت که آن معیارهای درونی را برای دیگران بازگوید. امروز می‌توان دریافت که آوینی چه افق‌هایی را برای سینمای انقلاب اسلامی در نظر داشته است و با نگاهی به سینمای پس از انقلاب می‌توان نمونه‌های درخشانی از این رویش‌های اثباتی و ایجابی را مشاهده کرد؛ اما تا فصل ثمردهی و خوشه‌چینی هنوز کوشش بسیاری لازم است.

منابع

- ابوالحسنی، سید رحیم (۱۳۸۸): تعیین و سنجش مؤلفه‌های هویت ایرانی، تهران: پژوهشکدهٔ تحقیقات استراتژیک.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۱): «اسناد تاریخی تازه از سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شمارهٔ ششم، صص ۵۰ ـ ۴۹.
- اسفندیاری، شهاب (۱۳۸۶): «آوینی و مسئلهٔ سینمای ملی»، بانی فیلم، ۴ شهریور ۱۳۸۶
- _____ (۱۳۹۲): «سینمای دینی»، اصفهان زیبا، شمارهٔ ۱۹۰۷، صص ۶-۷.
- _____ (۱۳۹۳): سینمای ملی و جهانی‌شدن، ترجمهٔ مسعود اوحدی، تهران: سروش.
- اسمیت، آنتونی □ دی (۱۳۸۳): ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ، ترجمه منصور انصاری، تهران: مؤسسهٔ مطالعات ملی.
- افضل‌خانی، سمانه (۱۳۹۰): تأثیر گفتمان انقلاب اسلامی بر هویت ملی در ایران، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد رشتهٔ علوم سیاسی، دانشگاه علامه‌طباطبایی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۱): مقالات، تدوین باقر مؤمنی، تهران: آوا.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۳): تعریف و مفهوم فرهنگ، تهران: آگه.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۵۶): غرب‌زدگی، تهران: رواق.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۶): توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۷۷ الف): آینه جادو(جلد اول). تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۷۷ب). آینه جادو(جلد دوم). تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۷۸الف). آغازی بر یک پایان. تهران: کانون فرهنگی هنر ایثارگران.

- _____ (۱۳۷۸ب). آینه جادو(جلد سوم). تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۷۹ الف). حلزون‌های خانه به‌دوش. تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۷۹ ب). رستاخیز جان. تهران: ساقی.
- _____ (۱۳۸۰). «سینما و تاریخ سینما»، نقد سینما، شمارهٔ ۳۰
- _____ (۱۳۸۱). فردایی دیگر: مجموعه مقاله، تهران: ساقی.
- آوینی، سیدمحمد (۱۳۷۳): مرتضی و ما، تهران: کانون فرهنگی هنر ایثارگران.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۸): جامعهٔ مدنی و توسعهٔ سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: علوم نوین.
- پای لوسین و دیگران. (۱۳۸۰): بحران‌ها و توالی‌ها در توسعهٔ سیاسی، ترجمهٔ غلامرضا خواجه‌سروی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱): هویت اجتماعی، ترجمهٔ تورج یاراحمدی، تهران: شیرازه.
- چوآی، جینهی (۱۳۸۸): «پندار سینمای ملی»، ترجمهٔ فریده آفرید، زیباشناخت، سال ۱۰، شمارهٔ ۲۱، صص ۱۴۷-۱۶۶.
- حاجیانی، ابراهیم. (۱۳۷۹): «تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه»، فصل‌نامهٔ مطالعات ملی، سال ۲، شمارهٔ ۵.
- _____ (۱۳۸۸): جامعه‌شناسی هویت ایرانی، تهران: پژوهشکدهٔ تحقیقات استراتژیک.
- _____ (۱۳۵۶). عصر اوتوپی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۵۹). فلسفه چیست. تهران: بنیاد فرهنگ و هنر ایران.
- _____ (۱۳۶۱). انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
- _____ (۱۳۷۸). فرهنگ، خرد و آزادی. تهران: نشر ساقی.
- دلاپورتا، دوناتلا. (۱۳۸۱). نظریهٔ جنبش‌های اجتماعی. ترجمهٔ محمدتقی دلفروز، تهران: فرهنگ معاصر.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۲). تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام. تهران: انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱). لغت‌نامهٔ دهخدا. تهران: سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور.
- رجائی، فرهنگ. (۱۳۸۲). مشکل هویت ایرانیان امروز. تهران: نشر نی.
- سریع القلم، محمود. (۱۳۷۳). قواعد تمدن سازی و آینده تمدن اسلامی. مطالعات خاورمیانه، ۳(۱)، ۵۱۹-۵۳۲.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸). آسیا در برابر غرب. تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۶). تاریخ تمدن، تهران: قلم.
- علوان، عبدالله ناصح. (۲۰۱۲). معالم الحضارة فی الإسلام وأثرها فی النهضة الأوربی. قاهره: دارالسلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمة.

- گودرزی، حسین. (۱۳۸۴). گفتارهایی درباره جامعه شناسی هویت در ایران. تهران: موسسه مطالعات ملی.
- _____گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۴). چشم اندازهای جهانی، ترجمهٔ محمدرضا جلایی پور، تهران: انتشارات طرح نو.
- مجتهدزاده، پیروز. (۱۳۷۷). هویت ایرانی در آستانه سده بیست و یک. اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال ۱۲، شماره ۱۳۰-۱۲۹.
- مطهری، سید مرتضی. (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
- معززی‌نیا، حسین (۱۳۸۵). «آینه‌سانی دربرابر واقعیت»، همشهری خردنامه، سال دوم(شماره ۶)، ۵۸-۵۹
- معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین. تهران: منصوب.
- یامین‌پور، وحید و هاشم‌زاده، ناصر (۱۳۹۴). «آوینی باید منتظر می‌ماند تا ابراهیم حاتمی‌کیا فیلم‌هایش را بسازد»(گفتگو با محمدامین نوروزی و سید سعید هاشم‌زاده)، نقد سینما، شماره ۷۱، ۴۶-۴۰
- یوسفی، علی (۱۳۷۹): «فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها»، فصل‌نامهٔ مطالعات ملی، شماره چهارم.
- _____ (۱۳۸۰): «روابط بین‌قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران»، فصل‌نامهٔ مطالعات ملی، سال ۲، شمارهٔ ۸،

- Crofts, Stephen (۲۰۰۶), Reconceptualising National Cinemas, In Vitali, V. & p. Willemen(Eds.) Theorising National Cinema, Bfi, London
- Elsaesser, T. (۲۰۰۵). European Cinema: Face to Face with Hollywood. Amsterdam: NLD: Amsterdam University.
- Guizot, François. (۱۸۳۵). Histoire de la civilisationen France. Paris: L, Hauman et Cie.
- Jameson, F. (۱۹۹۸). Notes on Globalization as a Philosophical Issue. In Jameson, F. & M. Miyoshi (Eds.) The Culture of Globalization. Durham: Duke University.
- Lyden, John C. ۲۰۰۳. Film as Religion: Mytbs, Morals and Rituals. New York: New York University Press.
- Rosen, p. (۲۰۰۶). History, Textuality, Nation: Kracauer, Burch and Some Problems in the study of National Cinemas. In Vital, V. & P. Willemen (Eds.). Theorising National Cinema. London: BFI.
- Spengler, Oswald. (۱۹۲۷). The decline of the west, translation by Charles Francis Atkinson. New York: Alfred A, Knopf INC.
- Thompson, Andrew. (۲۰۰۱). National Identities and human agncy, the sociological Review, Vol ٤٩, No.١,

۶

چهارچوبی برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانهٔ فتوولتائیک ایران، با تأکید بر اقتضائات کشورهای در حال توسعه

محمد اسماعیل‌زاده[۱]
دکتر سیامک نوری*[۲]
دکتر علیرضا علی‌احمدی[۳]
دکتر حمیدرضا نورعلی‌زاده[۴]

چکیده

استفاده از فناوری فتوولتائیک، یکی از فناوری‌های تجدیدپذیر، به‌سرعت در دنیا در حال گسترش است. ایران کشوری در حال توسعه است که به‌دلیلِ داشتن ظرفیت فوق‌العاده برای بهره‌مندی از این فناوری، تلاش زیادی را انجام داده است؛ اما با مشکلات در مسیر توسعهٔ این فناوری مواجه است. در این مقاله قصد بر آن است که چهارچوبی برای ارزیابی مشکلات موجود در مسیر توسعهٔ این فناوری، با استفاده از رویکرد نظام نوآوری فناورانه ارائه شود. باتوجه‌به اینکه اغلب مدل‌های موجود برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانه مبتنی بر تجارب کشورهای توسعه‌یافته بودند و اقتضائات کشورهای در حال توسعه در مدل‌های فعلی در نظر گرفته نشده بود، تلاش شد تا شاخص‌های ارزیابی کارکردها بازنگری شود. درنتیجه کارکردهای توسعهٔ

۱دانشجوی دکترای سیاست‌گذاری علم و فناوری دانشگاه علم و صنعت، پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری دانشگاه شریف
۲عضو هیئت‌علمی دانشکدهٔ مهندسی صنایع دانشگاه علم و صنعت (مسئول مکاتبات)
۳عضو هیئت‌علمی دانشکدهٔ مهندسی پیشرفت دانشگاه علم و صنعت
۴عضو هیئت‌علمی دانشکدهٔ مهندسی پیشرفت دانشگاه علم و صنعت

دانش، بسیج منابع و شکل‌گیری بازار ازجمله کارکردهایی بود که شاخص‌های ارزیابی برای آنها دوباره بررسی شد.

کلیدواژه: نظام نوآوری فناورانه، فتوولتائیک، کارکردهای نظام نوآوری.

مقدمه

امروزه مباحث مربوط به انرژی در جهان با حساسیت بیشتری نسبت به گذشته در تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی و امنیتی پیگیری می‌شود. اهمیت پژوهش در حوزهٔ انرژی روزبه‌روز در حال افزایش است و پژوهش‌های مربوط به آن برای تمام کشورها ضرورت راهبردی خاص دارد. ایجاد قابلیت‌های فناورانه و نوآوری‌های مستمر برای کسب مزیت رقابتی در حوزهٔ فناوری‌های انرژی‌های تجدیدپذیر نیازمند شکل‌گیری نظام‌های نوآوری فناوارنه در این حوزه و ایجاد تحرک و پویایی در عوامل کارکردی تأثیرگذار بر آنهاست (Suurs, ۲۰۰۹: ۲۸). تحقق این امر همچنین نیازمند نگاهی جامع و سیستمی به همهٔ بازیگران، نهادها و روابط بین آنهاست تا به‌موجبِ آن بتوان با شناسایی و برطرف‌کردن موانع و تقویت محرک‌ها، به مزیت رقابت پایدار و تحقق سیاست‌های آتی توسعهٔ انرژی‌های تجدیدپذیر دست یافت.

مشکلات زیست‌محیطی و محدودیت در استفاده از انرژی‌های فسیلی، کشورها را بر آن داشته است که برای تأمین انرژی موردِنیاز خود، تمرکز خود را بر انرژی‌های پاک و تجدیدپذیر قرار دهند. در این میان، فناوری فتوولتائیک به‌عنوانِ یکی از فناوری‌هایی در نظر گرفته می‌شود که در تولید انرژی‌های پاک و تجدیدپذیر پتانسیل فراوانی دارد و می‌تواند آثار زیست‌محیطی و مخرب استفاده از سوخت‌های فسیلی برای تولید برق را برطرف کند (Palm, ۲۰۱۵: ۱۴۵). کشور ایران به‌عنوانِ کشوری در حال توسعه ظرفیت فراوانی برای استفاده از فناوری فتوولتائیک دارد P (Alamdari, O Nematollahi, & AA Alemrajabi, ۲۰۱۳: ۷۸۲) که با هدف تأمین انرژی موردِنیاز خود، تمایل به پیشرفت در این فناوری دارد؛ اما برخلافِ فعالیت‌هایی که در سال‌های اخیر در این زمینه داشته است، هنوز موفقیت چندانی در توسعهٔ این فناوری و خلق نوآوری فناورانه نداشته است؛ از این رو در این مقاله تلاش خواهد شد تا با استفاده از چهارچوب نظام نوآوری فناورانه، به ارائهٔ چهارچوبی برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانهٔ فتوولتائیک در ایران پرداخت تا با به‌کارگیری از آن، مشخص شود که چه مشکلاتی در مسیر توسعهٔ نظام نوآوری این فناوری وجود دارد.

یکی از روش‌های کارآمد برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانه، استفاده از روش ارزیابی کارکردهاست. مفهوم کارکردهای سیستم را جاکوبسون و جانسون (۲۰۰۰) معرفی کردند که آن را به‌صورتِ نقش یک مؤلفه یا مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها در عملکرد سیستم تعریف کردند (Negro, Hekkert, & Smits, ۲۰۰۷: ۲۶). کارکردهای یک نظام نوآوری مربوط به ویژگی‌ها و تعاملات بین عناصر یک نظام نوآوری مانند بازیگران -نظیر بنگاه‌ها و سایر سازمان‌ها- شبکه‌ها و قوانینی هستند که مختص یک نظام یا مشترک بین چند نظام نوآوری هستند (Edquist, ۲۰۰۱: ۲۴۶). تحلیل کارکردها می‌تواند وضعیت نظام نوآوری را در یک لحظهٔ زمانی تعیین‌شده، مشخص کند (Wieczorek & Hekkert, ۲۰۱۲: ۸۲). انتظار می‌رود که هرچقدر کارکردهای نظام نوآوری بیشتر محقق شود، آن نظام عملکرد بهتری داشته باشد و فرصت‌های بهتری برای توسعه، انتشار و پیاده‌سازی فناوری‌های جدید پیدا کند (Negro et al., ۲۰۰۷: ۲۶)؛ از این رو برخی محققان تلاش کردند برای ارزیابی مشکلات نظام نوآوری بر کارکردهای آن تمرکز کنند و با ارزیابی کارکردها وضعیت و نقاط قوت و ضعف نظام نوآوری مدِنظر خود را شناسایی کنند (Hellsmark, Tigabu, Berkhout, & Beukering, ۲۰۱۶: ۷۰۹)؛ (Mossberg, Soderholm, & Frishammar, ۲۰۱۵: ۶۲۱)؛ (M. P. Hekkert, Suurs, Negro, Kuhlmann, & ۲۰۰۷: ۲۶ Negro et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱)؛ (Smits, ۲۰۱۶: ۱۷) (Chung and Yang, ۲۰۱۶: ۱۷).

محققان بسیاری تلاش کردند تا لیست جامعی از کارکردهای نظام نوآوری ارائه دهند (Edquist, ۲۰۰۵: ۱۹۲)؛ (Bergek, Jacobsson, Carlsson, ؛ Negro et al., ۲۰۰۷: ۲۶) (Lindmark, & Rickne, ۲۰۰۸: ۴۱۵). چهارچوب ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری در ادبیات به‌خوبی تشریح شده است و مطالعات تجربی بسیاری نیز در این زمینه وجود دارد؛ اما با بررسی عمیق‌تر این شکاف آشکار می‌شود که اغلب این مطالعات در کشورهای توسعه‌یافته انجام شده است و اغلب این کارکردها باتوجه‌به اقتضائات کشورهای توسعه‌یافته طرح شده است و اقتضائات کشورهای در حال توسعه در این کارکردها، در نظر گرفته نشده است (Edsand, ۲۰۱۶: ۱۲)؛ از این رو معیارهایی که برای ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری در این مطالعات ذکر شده است، توانایی سنجش درست کارکردها در کشورهای در حال توسعه را ندارد و نیازمند تعدیل و تغییر در معیارهای آن است.

باتوجه‌به مطالب گفته‌شده، هدف این مطالعه ارائهٔ چهارچوبی برای ارزیابی نظام نوآوری فناوارنهٔ فتوولتائیک ایران، به‌عنوانِ کشوری در حال توسعه، با استفاده از رویکرد ارزیابی کارکردی است. سؤال پژوهش ما این است: کارکردهای نظام نوآوری فناورانه در کشورهای در حال توسعه چه تفاوت‌هایی با کشورهای توسعه‌یافته دارد و چگونه باید آنها را سنجید؟ بنابراین

برای دستیابی به این هدف ابتدا مروری بر توانمندی‌های شکل‌گرفته در ایران در زمینهٔ انرژی فتوولتائیک، بعد از انقلاب اسلامی انجام می‌گیرد. سپس به بررسی شاخص‌های استفاده‌شده در ارزیابی کارکردها پرداخته می‌شود؛ از این رو ابتدا نظام نوآوری و کارکردهای آن تشریح می‌شود و شاخص‌های پیشنهادی برای بهبود ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری با درنظرگرفتن اقتضائات کشورهای در حال توسعه ارائه می‌شود.

پیشینهٔ نظری

فناوری‌های فتوولتائیک بعد از انقلاب اسلامی ایران

با گذشت زمان و بر اثر رشد جوامع و پیچیده‌ترشدن صنعت و فناوری، نیاز بشر به منبع انرژی شدت پیدا کرده و کشف و بهره‌برداری وسیع از منابع فسیلی را ناگزیر کرده است. در دنیای امروزی، انفجار جمعیت، ارتقای سطح زندگی و رفاه انسان‌ها و آسیب‌ها و تهدیدات روزافزونی که استفادهٔ بی‌رویه از انرژی‌های فسیلی به طبیعت و محیط‌زیست وارد می‌کند، ادامهٔ این روند را غیرممکن ساخته است و لزوم توجه به منابع جایگزین را بیش از پیش برای سیاست‌گذاران انرژی مطرح کرده است. بدین ترتیب کشورها با نگاهی دوباره به خورشید، باد، امواج و سایر منابع پایان‌ناپذیر در پی کاهش وابستگی خود به منابع فسیلی هستند. در طی چند سال گذشته روند استفاده از منابع انرژی تجدیدپذیر به‌ویژه در کشورهای صنعتی با سرعت زیادی در حال افزایش بوده و این کشورها به دنبال افزایش بیشتر سهم منابع تجدیدپذیر در سبد انرژی خود هستند.

منابع انرژی‌های تجدیدپذیر برای برآورده‌کردن تقاضای انرژی به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه ظرفیت زیادی دارند (Pfeiffer & Mudler, ۲۰۱۳: ۲۸۹). سیستم فتوولتائیک یکی از پرمصرف‌ترین کاربردهای انرژی‌های نو است و تاکنون سیستم‌های گوناگونی با ظرفیت‌های مختلف (چند وات تا چند مگاوات) در دو کاربرد عمدهٔ کاربردهای مستقل از شبکه و کاربردهای متصل به شبکه در سراسر جهان نصب و راه‌اندازی شده است. حدود دو دهه پس از ورود سلول‌های فتوولتائیک به عرصهٔ عمومی تولید انرژی، ارتباط تنگاتنگ سیاست و منابع انرژی، موجب رشد و بهره‌گیری از این سیستم‌ها شده است. طبق برآورد جهانی انجام‌شده با افزایش تولید سیستم‌های فتوولتائیک، میانگین قیمت آنها با ضریب دو در پایان هر دو دهه کاهش یافته است؛ به‌طوری که سریع‌ترین روند رشد در فناوری‌های انرژی با رشد سالانهٔ ۵۰درصدی به سیستم‌های فتوولتائیک متصل به شبکه تعلق پیدا کرده است. بسیاری از کارشناسان حوزهٔ خورشیدی، آیندهٔ

سیستم‌های فتوولتائیک را بسیار روشن پیش‌بینی می‌کنند؛ زیرا با بهبود فناوری و افزایش راندمان و به‌بلوغ‌رسیدن این فناوری، شاهد کاهش قیمت انرژی تولیدی از سیستم‌های فتوولتائیک و پذیرش اجتماعی بیشتر آن در کاربردهای مستقل و متصل به شبکه خواهیم بود.

در ایران نیز دستگاه‌های مختلف، ازجمله وزارت نیرو و وزارت نفت و... موظف به حمایت از گسترش استفاده از منابع تجدیدپذیر انرژی، شامل انرژی‌های بادی، خورشیدی، زمین گرمایی، آبی، دریایی و زیست‌توده شده‌اند (قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی، ۱۳۸۹). شواهد نشان می‌دهد که اگرچه پتانسیل ایران برای استفاده از منابع انرژی تجدیدپذیر بسیار زیاد است، تاکنون به‌نحوِ شایسته‌ای بهره‌برداری از آنها صورت نگرفته است. محدودیت منابع فسیلی، رشد بالای مصرفِ سالانهٔ انواع انرژی در ایران، خارج‌شدن کشورمان از جرگهٔ صادرکنندگان مهم نفتی در اواخر قرن حاضر و بالطبع کم‌شدن درآمدهای ناشی از صدور نفت باعث می‌شود که در صورتِ نبودِ برنامه‌ریزی و پیشرفت‌های لازم، روند توسعهٔ کشور به‌طور جدی تحت‌تأثیر قرار بگیرد. ناکارایی فنی و اقتصادی و هدررَفتن قریب به ۵۵درصد از کل انرژی در فرایندهای مصرف و مشکلات فزایندهٔ زیست‌محیطی ناشی از آن، ضرورت مدیریت مصرف انرژی و بالابردن بازده و بهره‌وری انرژی را بیش از پیش آشکار می‌کند.

باتوجه‌به برخورداری از پتانسیل مطلوب و مناسب انرژی‌های تجدیدپذیر در کشور، به‌خصوص انرژی خورشیدی، توسعهٔ منطقی این منبع ارزشمند و خداداد موجه به نظر می‌رسد. یکی از روش‌های تولید انرژی الکتریکی به‌صورت مستقیم از خورشید، استفاده از سیستم‌های فتوولتائیک است. رشد روزافزون سیستم‌های فتوولتائیک در جهان که سریع‌ترین روند رشد را در میان انرژی‌های تجدیدپذیر در حال حاضر دارد، نشان‌دهندهٔ اهمیت به‌کارگیری رویکرد مناسب برای توسعهٔ این سیستم‌ها در کشورهای مختلف است. از دلایل ضرورت به‌کارگیری این سیستم‌ها در کشور ایران می‌توان به موارد متعددی اشاره کرد که به برخی از آنها در ادامه اشاره می‌شود.

برخورداری از پتانسیل عظیم خورشیدی در ایران که کشور ما را از بسیاری از کشورهای جهان متمایز می‌کند، مهم‌ترین دلیل ضرورت استفاده از این انرژی است. ایران روی کمربند خورشیدی جهان قرارگرفته است و یکی از کشورهایی است که از تابش نور خورشید با قدرت و توان مطلوب برخوردار است و از مناطق بسیار مستعد برای بهره‌گیری از این انرژی است. همچنین وجود منابع اولیهٔ معادن سیلیس با غنای بالا در ۹۰درصد خاک کشور به‌عنوانِ مادهٔ اولیهٔ ساخت سلول‌های فتوولتائیک، وجود زمین‌های بی‌استفادهٔ وسیع در کشور جهت نصب سیستم‌های خورشیدی، امکان جایگزینی تدریجی سیستم‌های خورشیدی به‌جای بهره‌برداری از نیروگاه‌های فسیلی و افزایش ارزش افزودهٔ سوخت‌های فسیلی در کشور، افزایش امنیت انرژی، تأثیر بر اشتغال

به‌ویژه در سطح نیروهای تحصیل‌کرده، نداشتن آثار مخرب زیست‌محیطی و قابلیت توسعهٔ پایدار، قابلیت اشتغال‌زایی، سودمندی برای اقتصاد ملی، تولید پراکنده و کاهش اتکا به شبکه‌های سراسر انتقال انرژی از دیگر عوامل موجود در توجیه‌پذیری استفاده از این سیستم‌ها از دید کلان در کشور هستند. از دید فنی نیز سیستم‌های فتوولتائیک مزایایی دارند؛ نظیر امکان تولید در هر مکان و سازگاری با توپولوژی محل‌های نصب، قابلیت تولید در محل مصرف و نیازنداشتن به سیستم‌های انتقال و توزیع، توانایی تولید انرژی بدون مصرف سوخت و هزینه‌های مربوطه، توان خروجی متنوع متناسب با نیاز مصرف‌کننده، توانایی ذخیره‌سازی انرژی و در آخر، آسان‌بودن نصب، عملکرد و نگهداری. از سوی دیگر برخی از سیاست‌گذاران بر این باورند که باتوجه‌به هزینه‌های سرمایه‌گذاری اولیهٔ زیاد و گران‌بودن فناوری‌های خورشیدی، وجود منبع فسیلی فراوان و ارزان در کشور، کمبود اعتبارات دولتی موردنیاز برای انجام طرح‌ها و پروژه‌ها و... ورود گسترده به این حوزه به مصلحت کشور نیست. باتوجه‌به مطالعات انجام‌شده در این حوزه، در افق کوتاه‌مدت، کشور باید با به‌کارگیری استراتژی توسعهٔ تدریجی و پایش مستمر تحولات فناوری‌ها و صنایع فتوولتائیک در جهان، حفظ ظرفیت‌های صنعتی فتوولتائیک موجود در کشور، ترویج آموزش‌های تخصصی، سرمایه‌گذاری حداقلی در ایجاد نیروگاه‌های خورشیدی با مقیاس کوچک به‌منظور یادگیری، کسب مهارت، پرورش نیروی انسانی و انجام فعالیت‌های تحقیق و توسعه، تأسیس آزمایشگاه‌ها و مراکز تست مرجع و توسعهٔ کاربردی آن دست به اقدامات لازم بزنند.

همچنین باتوجه‌به فرمایشات مقام معظم رهبری دربارهٔ اقتصاد مقاومتی که کاهش وابستگی به نفت و استفادهٔ حداکثری از توانمندی داخلی به‌عنوان ارکان اصلی آن است، ضرورت ترغیب و تشویق نظام‌مند نوآوری در حوزهٔ فتوولتائیک احساس می‌شود.

در نیمهٔ دوم عمر انقلاب اسلامی ایران، موفقیت‌هایی هرچند اندک در حوزهٔ احداث نیروگاه و تولید برق خورشیدی صورت گرفته است. جدول زیر نشان‌دهندهٔ میزان نیروگاه های فتوولتائیک در ایران بعد از انقلاب اسلامی است.

نیروگاه‌های خورشیدیِ به بهره‌برداری رسیده[۱]

ردیف	نام نیروگاه	سال بهره‌برداری	ظرفیت نامی (مگاوات)
۱	مولد خورشیدی طالقان	۱۳۸۲	۰,۰۳
۲	مولد خورشیدی تبریز	۱۳۸۸	۰,۰۲
۳	مولد خورشیدی ارومیه	۱۳۹۴	۰,۲
٤	مولد خورشیدی اردبیل	۱۳۹۴	۰,۲
٥	خورشیدی آترین ایرانیان	۱۳۹۳	۰,۵۱
٦	مولد خورشیدی زنجان	۱۳۹۳	۰,۱
۷	مولد خورشیدی سمنان	۱۳۹۳	۰,۲
۸	خورشیدی خلیج فارس	۱۳۹۵	۷
۹	خورشیدی امیرکبیر	۱۳۹۵	۷
۱۰	خورشیدی همدان ۳	۱۳۹۶	۷
۱۱	خورشیدی همدان ۴	۱۳۹۶	۷
۱۲	خورشیدی همدان ۵	۱۳۹۶	۷
۱۳	خورشیدی جرقویه اصفهان	۱۳۹۶	۱۰
١٤	خورشیدی ماهان۱	۱۳۹۶	۱۰
۱٥	خورشیدی ماهان۲	۱۳۹۶	۱۰
١٦	خورشیدی یزد	۱۳۹۶	۱۰
۱۷	خورشیدی پاک بنا	۱۳۹۶	۰,۲۳
۱۸	خورشیدی تارا مشاور	۱۳۹۶	۰,۲۲
۱۹	خورشیدی آروند	۱۳۹۶	۱,۲
۲۰	خورشیدی سیمان شهرکرد	۱۳۹۶	۱,۵
۲۱	خورشیدی آبو ویند دامغان	۱۳۹۶	۱,۳۱
۲۲	خورشیدی ایران تابلو کرج	۱۳۹۶	۰,۶۳
۲۳	خورشیدی بهناد انرژی پارس لیان	۱۳۹۶	۴
٢٤	واحدهای فتوولتائیک	۹۳-۱۳۹۱	۶,۹۹

همان‌طور که از جدول بالا استنباط می‌شود، ظرفیت نیروگاه‌های خورشیدی در سال ۹۶ به‌مقدارِ چشم‌گیری رشد داشته است. البته این رشد صرفاً در فناوری فتوولتائیک نبوده؛ بلکه در

۱ منبع: سال‌نامهٔ آماری وزارت نیرو، آمار تفصیلی صنعت برق ایران ویژهٔ مدیریت راهبردی سال ۱۳۹۶

مجموع فناوری‌ها بوده است. ظرفیت نیروگاه‌های بهره‌برداری‌شدهٔ خورشیدی تا سال ۱۳۹۵ معادل ۲۲,۲۵ مگاوات بوده است که صرفاً در سال ۱۳۹۶ این ظرفیت معادل ۷۰,۰۹ مگاوات افزایش یافته است. این نکته نشان‌دهندهٔ توجه و پیشرفت مناسب در زمینهٔ افزایش ظرفیت نیروگاهی بوده است. البته باتوجه‌به نبودِ آمار تفکیک‌شده، مشخص نیست که چه میزان از این نیروگاه‌ها متعلق به فناوری فتوولتائیک است و چه میزان نیست. نکته‌ای که می‌توان از جدول بالا استنباط کرد، این است که سیاست‌های تشویقی برای احداث نیروگاه مربوط به ۴ یا ۵ سال (متوسط زمان لازم برای احداث نیروگاه) گذشته است که اثر خود را در سال ۱۳۹۶ نشان داده است.

نظام نوآوری

ظهور مفهوم نظام نوآوری فناورانه (TIS) را می‌توان به کارلسون و استانکیویچ (۱۹۹۱) نسبت داد (Benjamin, Kaplan, & Schroeder, ۲۰۱۳: ۱۸۶). آنها نظام‌های فناورانه را بدین صورت تعریف کرده‌اند: «شبکهٔ پویایی از بازیگران که در یک زمینهٔ اقتصادی و صنعتی و تحت یک چهارچوب نهادی خاص با یکدیگر در تعامل‌اند و در خلق، انتشار و بهره‌برداری از فناوری مشارکت دارند» (Carlsson & Stankiewicz, ۱۹۹۱: ۱۰۵). این مفهوم معمول برای تبیین نحوهٔ ظهور، رشد و انتشار یک فناوری در یک جامعه استفاده می‌شود و از این رو می‌توان آن را نظام نوآوری یک فناوری مشخص و یا نظام نوآوری فناورانه نیز نامید (M. P. Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱).

برای اینکه یک فناوری توسعه پیدا کند و به‌طورِ گسترده‌ای انتشار یابد، وجود یک نظام نوآوری فناورانه‌ای نیاز است که به‌خوبی عمل می‌کند. این یعنی یک نظام نوآوری فناورانه برای هر فناوری وجود دارد و هر نظام ازلحاظِ قابلیت‌های آن برای توسعه و انتشار فناوری‌های جدید، منحصربه‌فرد است (Jacobsson & Johnson, ۲۰۰۰: ۶۳۲).

کارکردهای نظام نوآوری

زمانی که مفهوم نظام نوآوری مطرح شد، شناسایی همهٔ عوامل تأثیرگذار بر توسعه، انتشار و استفاده از این نوآوری‌ها در نظام نوآوری، به یکی از موضوعات اساسی در این حوزه تبدیل شد. به این منظور محققان در ابتدا تلاش کردند عناصر ساختاری نظام نوآوری را مطالعه کنند؛ زیرا معتقد بودند که ضعف در هریک از عناصر ساختاری می‌تواند مانع از توسعهٔ نظام نوآوری شود (Carlsson, ۱۹۹۵: ۱۰۵)؛ از این رو بسیاری از تلاش‌هایی که برای ارزیابی این نظام‌ها صورت گرفته است، بر عناصر ساختاری نظام‌های نوآوری (سازمان‌ها، نهادها یا روابط و شبکه‌ها) تمرکز

کرده‌اند و دسته‌بندی‌های مختلفی را بر این اساس معرفی کرده‌اند (Chaminade, Intarakumnerd, & Sapprasert, ۲۰۱۲: ۱۴۷۹)؛ (Markard & Truffer, ۲۰۰۸: ۶۰۹)؛ (Musiolik & Markard, ۲۰۱۱: ۱۹۱۵)؛ اما به‌مرور محققان دریافتند که برای ارزیابی نظام نوآوری، تنها اکتفا به عناصر ساختاری کافی نیست؛ بلکه باید به‌صراحت مشخص شود که چه رخدادهایی در این نظام‌ها به وقوع می‌پیوندد. یکی از راهکارها، پرداختن به فعالیت‌های انجام‌شده داخل نظام نوآوری یا کارکردهای آن است (Edquist, ۲۰۰۱: ۲۴۳). ارزیابی مناسب‌بودن ساختارهای نظام‌های نوآوری بدون درنظرگرفتن تأثیرات فرآیندهای نوآوری یا کارکردهای سیستم ممکن نیست. ممکن است لازم باشد دقیق بدانیم که مقررات حاکم چگونه بر فرایند نوآوری تأثیر می‌گذارند تا بتوانیم کشف کنیم کدام قانون خاص نیاز به اصلاح دارد (Jacobsson & Karltorp, ۲۰۱۳: ۱۱۸۹).

هکرت سه دلیل را برای پذیرش رویکرد کارکردی در نظام‌های نوآوری مطرح می‌کند: نخست اینکه این رویکرد مقایسهٔ بین عملکرد نظام‌های نوآوری دارای ساختارهای نهادی مختلف را ساده‌تر می‌کند؛ دوم اینکه روش نظام‌مندتری را برای نگاشت عناصر تعیین‌کنندهٔ نوآوری ارائه می‌دهد و توان تحلیلی رویکرد نظام نوآوری را افزایش می‌دهد و سوم اینکه این رویکرد می‌تواند مجموعهٔ مشخصی از اهداف و همچنین ابزارهای سیاستی برای تحقق این اهداف را ارائه دهد (Negro et al., ۲۰۰۷: ۲۶).

ابتدایی‌ترین کارکردهایی که در بسیاری از مطالعات نظام‌های نوآوری ذکر شده است، «فعالیت یادگیری» یا «یادگیری تعاملی» است. این فعالیت در رأس رویکرد نظام نوآوری جای می‌گیرد. ادکوئیست و جانسون سه کارکرد را برای قوانین در نظام‌های نوآوری ذکر کرده‌اند: کاهش نامطمئنی ازطریقِ ۱) تأمین اطلاعات ۲) مدیریت تعارض‌ها و همکاری‌ها ۳) فراهم‌کردن مشوق‌هایی برای نوآوری. مک کلوی براساسِ نظریهٔ تکاملی[۱] سه کارکرد مختلف را برای نظام‌های نوآوری ذکر کرده است: ۱) حفاظت و تبادل اطلاعات ۲) خلق ابتکارهایی که به تنوع می‌انجامند و ۳) انتخاب بین راهکارها (McKelvey, ۱۹۹۷: ۱۳۱). گالی و توبال توجه خاصی به کارکردهای نظام‌های ملی نوآوری کرده‌اند. آنها بین کارکردهای سخت و کارکردهای نرم تمایز قائل شده‌اند. به‌گفتهٔ آنها کارکردهای سخت نیازمند سازمان‌های سخت هستند (مانند سازمان‌های اجراکنندهٔ R&D)؛ در حالی که کارکردهای نرم را نهادهای نرم (مانند مؤسسات قانونی) اجرا می‌کنند. کارکردهای سخت عبارت‌اند از: ۱) فعالیت‌های R&D (دولتی) و ۲) تأمین خدمات علمی و فنی برای اشخاص ثالث (بخش‌های تجاری و ادارات دولتی). کارکردهای نرم عبارت‌اند

---

۱ evolutionary theory

از: ۱) توزیع اطلاعات، دانش و فناوری ۲) سیاست‌گذاری ۳) طراحی و پیاده‌سازی مقرراتی دربارهٔ پتنت‌ها، قوانین و استانداردها و غیره ۴) گسترش فرهنگ علمی ۵) هماهنگ‌سازی (Galli & Teubal, ۱۹۹۷: ۱۶).

ادکوئیست، فعالیت‌های اصلی نظام نوآوری را در چهار گروه دسته‌بندی کرد که عبارت‌اند از: تأمین ورودی‌های دانش برای فرایندهای نوآوری، فعالیت‌های طرف تقاضا، تدارک عناصر تشکیل‌دهندهٔ نظام‌های نوآوری، پشتیبانی خدماتی از بنگاه‌های نوآور (Edquist, ۲۰۰۵: ۱۹۶).

سایر پژوهشگران نیز تلاش کرده‌اند با مرور کارکردهای معرفی‌شده در ادبیات موضوع، دسته‌بندی خود را از کارکردهای سیستم ارائه دهند (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵)؛ (M. P. Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱). هکرت و سایرین درنتیجهٔ این کار، هفت کارکرد را برای نظام‌های نوآوری برشمرده‌اند که مبنای مطالعهٔ این پژوهش نیز همین کارکردهاست.

فعالیت‌های کارآفرینانه: آن دسته از فعالیت‌های نظام نوآوری که مربوط به راه‌اندازی کسب‌وکارها، تنوع‌بخشی و آزمایش فناوری‌های جدید است؛

توسعهٔ دانش (یادگیری): فعالیت‌های مربوط به یادگیری دربارهٔ جنبه‌های فنی، اجتماعی و اقتصادی فناوری‌های جدید؛

انتشار دانش ازطریقِ شبکه‌ها: آن دسته از فعالیت‌ها و فرایندهای نظام نوآوری که بر انتشار اطلاعات، ایجاد آگاهی و ظرفیت و به‌اشتراک‌گذاشتن منابع بین بازیگران نظام تمرکز دارند؛

جهت‌دهی به سیستم: این کارکرد مربوط به ایجاد امید و خوش‌بینی دربارهٔ آیندهٔ فناوری‌های جدید است. هدف این کارکرد همچنین کاهش نامطمئنی و ریسک‌های همراه با بخش‌های جدید است؛

شکل‌گیری بازار: این کارکردْ فعالیت‌ها و فرایندهایی را پوشش می‌دهد که می‌توانند جاویژه‌هایی را برای فناوری‌های جدید ایجاد کنند. این کارکرد، گسترش بازار یک فناوری جدید را ازطریقِ فراهم‌کردن معیارهای حفاظت از رقابت افزایش می‌دهد؛

بسیجِ منابع: منابع انسانی و مالی متغیرهایی اقتصادی برای ظهور و موفقیت، نوآوری هستند. این کارکرد، منابع موردِنیاز برای توسعه و انتشار فناوری‌های جدید را در بین بازیگران نظام نوآوری توزیع می‌کند؛

مشروعیت‌بخشی/خنثی‌کردن مقاومت‌ها دربرابرِ تغییر: فناوری‌های جدید اغلب در کسب تأیید بازیگران و سیاست‌گذاران اصلی ناتوان‌اند. این کارکرد فعالیت‌هایی را به انجام می‌رساند که مشروعیت لازم برای فناوری‌های جدید را فراهم می‌کند (M. P. Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱).

پیشنهادهایی برای ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری کشورهای در حال توسعه

همان‌طور که در ابتدا به آن اشاره شد، کارکردهای نظام نوآوری در ادبیات به‌خوبی تشریح شده است و شاخص‌هایی نیز برای ارزیابی آنها ارائه شده است؛ اما نیاز به بررسی مجدد و بهبود شاخص‌ها برای اندازه‌گیری بهتر کارکردها در کشورهای در حال توسعه احساس می‌شود؛ از این رو در این بخش سه کارکرد توسعهٔ دانش، بسیج منابع و همچنین شکل‌گیری بازار بررسی می‌شود و شاخص‌هایی برای ارزیابی بهتر آنها پیشنهاد خواهد شد.

توسعهٔ دانش

یکی از کارکردهای بسیار مهم نظام نوآوری، کاکرد توسعهٔ دانش است. توسعهٔ دانش قلب نظام نوآوری است و میزان کارکرد مطلوب نظام نوآوری وابسته به دانشی است که در آن توسعه یافته است (M. P. Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱)؛ (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵). برای توسعهٔ دانش منابع مختلفی وجود دارد که توسعهٔ دانش ازطریقِ تحقیق و توسعه، یادگیری فناورانه و تقلید را می‌توان برای نمونه ذکر کرد (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵). کشورهای در حال توسعه اغلب شکاف فناورانهٔ زیادی با کشورهای در حال توسعه دارند و برای پُرکردن این شکاف نمی‌توانند تنها بر تحقیق و توسعهٔ داخلی خود اکتفا کنند؛ بلکه باید به همپایی فناوری catch up کشورهای توسعه‌یافته بپردازند؛ از این رو کشورهای توسعه‌یافته از روش‌هایی برای توسعهٔ دانش استفاده می‌کنند که ممکن است در کشورهای در حال توسعه کمتر استفاده شود. کشورهایی می‌توانند به کشورهای پیشرفته بپردازند که از ظرفیت جذب دانش زیادی برخوردار باشند (Castellacci & Natera, ۲۰۱۳: ۵۸۲)؛ از این رو کشورهای در حال توسعه هم از روش‌های تحقیق و توسعهٔ داخلی و هم از روش‌هایی همچون یادگیری فناوری و جذب دانش از خارج، برای توسعهٔ دانش موجود و ایجاد نوآوری، متناسب با اقتضائات داخلی خود استفاده می‌کنند.

این در حالی است که معیارهایی که برای ارزیابی کارکرد توسعهٔ دانش می‌پردازند، صرفاً به ارزیابی و خلق دانش درونی ازطریقِ تحقیق و توسعه در داخل تمرکز کرده‌اند؛ زیرا کشورهای توسعه‌یافته به این دلیل که خود منشأ و منبع اصلی تولید دانش هستند و در لبهٔ فناوری در حال حرکت هستند، دانش خود را به‌وسیلهٔ تحقیق و توسعهٔ داخلی توسعه می‌دهند؛ از این رو شاخص‌هایی همچون تعداد، میزان پروژه‌های تحقیق و توسعه، تعداد پتنت‌های ثبت‌شده، تعداد انتشارات علمی، میزان سرمایه‌گذاری در تحقیق و توسعه (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵) ؛ (M. P.

(Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱) شاید بتواند به‌خوبی کارکرد توسعهٔ دانش را در کشورهای توسعه‌یافته بسنجد؛ اما این شاخص‌ها که محققان پیشین پیشنهاد کرده‌اند، به‌دلیلِ اینکه بسیار درون‌نگر هستند و دانش تولیدشده در داخل را می‌سنجند، برای کشورهای در حال توسعه که نیازمند جذب دانش خارجی هستند، چندان کامل نیست و در کنار این شاخص‌ها باید شاخص‌های دیگری را نیز در نظر گرفت. برای کشورهایی که در فاز ابتدایی توسعه هستند، نیاز به دانش خارجی اهمیت دوچندان دارد. به‌دلیلِ وجود شکاف فناورانه بین کشورهای در حال توسعه و توسعه‌یافته، کشورهای در حال توسعه نیازمند این هستند که در فاز ابتدایی، دانش کافی را از منابع خارجی استخراج کنند و سپس به پرورش و بهبود آن بپردازند. محققان بیان می‌کنند که ظرفیت جذب دانش نشان‌دهندهٔ توانایی کشورها در catch up فناوری است (Castellacci & Natera, ۲۰۱۳: ۵۸۲). توانایی شرکت‌ها برای جذب و استفادهٔ دانش بیرونی به‌خصوص در کشورهای در حال توسعه برای توسعه و اخذ دانش بسیار حیاتی است؛ از این رو علاوه بر توجه به تحقیق و توسعهٔ داخلی، باید به توانایی جذب دانش نیز به‌عنوانِ یکی از منابع توسعه دانش توجه شود (Edsand, ۲۰۱۶: ۱۲). از طرف دیگر، محققان بیان می‌کنند که برخی از کشورها با دریافت فناوری مشابه، ممکن است که نتوانند به‌میزانِ مشابه، آن فناوری را انتقال دهند و از آن بهره‌برداری کنند؛ از این رو سطح کافی از ظرفیت جذبِ دانش نقش مهمی در جذب و بهره‌برداری از دانش جدید دارد. مثلاً دو کشوری که فناوری یکسانی را دریافت می‌کنند، نمی‌توانند به یک اندازه آن فناوری را جذب کنند. این مسئله به‌دلیلِ تفاوت در توانایی ظرفیت جذب دانش آنهاست (Shamsub, ۲۰۱۴: ۳۰۲)؛ (Maurer, ۲۰۱۷: ۱۲۶).

محققان با مطالعهٔ کشور هنگ‌کنگ بیان می‌کنند که برای افزایش عملکرد نوآوری شرکت‌ها باید بتوانند ظرفیت جذب دانش خود را ارتقا دهند؛ از این رو محققان نتیجه می‌گیرند که بهبود ظرفیت جذب دانش با هدف افزایش ظرفیت کشور در شناسایی (اکتشاف) فناوری (دانش)، جذب و تبدیل دانش به نوآوری بسیار مهم است (Lau & Lo, ۲۰۱۵: ۱۰۸). همچنین سایر مطالعات در کشورهای در حال توسعه نیز نشان‌دهندهٔ این مسئله است که بهبود ظرفیت جذب سبب دریافت و پذیرش دانش و فناوری به‌صورتِ اثربخش از کشورهای خارجی می‌شود (Castellacci & Natera, ۲۰۱۳: ۵۸۲)؛ (Mingyong, Shuijun, & Qun, ۲۰۰۶: ۳۱۲)؛ (Teixeira & Fortuna, ۲۰۱۰: ۳۴۲).

مفهوم ظرفیت جذب دانش به توانمندی شرکت‌ها در شناسایی دانش ارزشمند بیرونی، جذب و به‌کارگیری آن می‌پردازد (Cohen & Levinthal, ۱۹۹۰: ۱۳۵). این مفهوم یکی از عوامل کلیدی رقابت در نظر گرفته می‌شود. انتقال موفق تکنولوژی به‌شدت وابسته به ظرفیت جذب دانش

است. به عبارت دیگر، وابستگی متقابلی بین انتقال فناوری و ظرفیت جذب دانش وجود دارد. توانمندی انتقال تکنولوژی دربرگیرندهٔ توسعهٔ ظرفیت جذب ازطریقِ سرمایه‌گذاری بر روی نیروی کار، هدایت نیروی کار ماهر در بخش استراتژیک و مهم، و حمایت ارتباط بین نهادهای دانشگاهی و شرکت‌هاست (UNCTAD, ۲۰۱۱: ۲۰۵).

مفهوم ظرفیت جذب به‌طورِ گسترده‌ای در نظام نوآوری، رشد اقتصادی و انتقال تکنولوژی در سطح بین‌المللی استفاده شده است (Keller, ۱۹۹۶: ۲۱۹)؛ (Liu & White, ۱۹۹۷: ۱۲۱)؛ (Mowery & Oxley, ۱۹۹۵: ۷۳). مطالعات بسیاری به اندازه‌گیری ظرفیت جذب دانش در سطح بنگاه (Camisón;, ۲۰۱۱: ۷۱۱)؛ (Cohen & Levinthal, ۱۹۹۰: ۱۳۵)؛ (Kostopoulos, Spithoven, Clarysse, & Knockaert,)؛ (Papalexandris, & Papachroni, ۲۰۱۱: ۱۳۴۰ ۱۲۶ :۲۰۱۱) و در سطح ملی (Castellacci & Natera, ۲۰۱۳: ۵۸۲)؛ (Deng, Doll, & Cao, ۷۹ :۲۰۰۸)؛ (Elahi, Kalantari, Azar, & Hassanzadeh, ۲۰۱۶: ۵۴۲) پرداخته‌اند. با وجود تفاوت بین شاخص‌های اشاره‌شده در ادبیات موضوع، همهٔ آنها تلاش می‌کرده‌اند که عوامل یکسانی را شناسایی کنند. همهٔ آنها تلاش کرده‌اند ظرفیت انسانی، زیرساختی، مالی (هزینه‌کرد در تحقیق و توسعه در بخش خصوصی و دولتی) و همچنین خروجی‌های نوآوری (پتنت و انتشارات عملی) را شناسایی کنند (UNCTAD, ۲۰۱۴: ۳۰۲)؛ از این رو شاخص‌های ما نیز متناسب با این عوامل به این شرح ارائه می‌شود: تعداد کارکنان آموزش‌دیده در بخش تحقیق و توسعه و فعال در توسعهٔ دانش (Elahi et al., ۲۰۱۶: ۵۴۲)؛ (Kostopoulos et al., ۲۰۱۱: ۱۳۴۰)، میزان سرمایه‌گذاری در پرورش نیروی انسانی فعال در توسعهٔ دانش (Elahi et al., ۲۰۱۶: ۵۴۲)، میزان زیرساخت‌های فیزیکی همچون مراکز تحقیق و توسعه، آزمایشگاه، مواد اولیه و... (Castellacci & Natera, ۲۰۱۳: ۵۸۲)، میزان هزینه‌کرد در تحقیق و توسعه در بخش خصوصی و دولتی (Kostopoulos et al., ۲۰۱۱: ۱۳۴۰)؛ (Mahroum & Al-Saleh, ۲۰۱۳: ۳۲۵)، تعداد پتنت‌ها، نمونه‌های اولیه، طرح‌های اولیه برای تولید (Kostopoulos et al., ۲۰۱۱: ۱۳۴۰)، تعداد مستندات و مقالات و انتشارات عملی منتشرشده در این حوزه (Elahi et al., ۲۰۱۶: ۵۴۲).

یادگیری فناورانه

برای توسعهٔ دانش منابع مختلفی وجود دارد که توسعهٔ دانش ازطریقِ تحقیق و توسعه، یادگیری ازطریقِ استفاده از محصولات و تقلید را می‌توان برای نمونه ذکر کرد (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵). استفاده از این منابع مختلف در تمام کشورها یکسان نیست. تحقیق و توسعهٔ داخلی در کشورهای صاحب فناوری، نسبت به سایر کشورها، بیشتر استفاده می‌شود و روش‌هایی همچون

یادگیری ازطریقِ کاربرد فناوری و یا تقلید، در کشورهای در حال توسعه به‌نسبت با استقبال بیشتری مواجه است؛ از این رو یادگیری فناورانه یکی از منابع کسب و توسعهٔ دانش در کشورهای در حال توسعه است که باید برای ارزیابی کارکرد توسعهٔ دانش در نظام نوآوری در این‌گونه کشورها بیشتر مورد توجه قرار بگیرد.

بسیاری از محققان بیان کرده‌اند که ظرفیت جذب دانش زیربنای یادگیری فناورانه است (Veugelers & Cassiman, ۱۹۹۹: ۷۲)؛ (Kedia & Bhagat, ۱۹۸۸: ۵۶۳)؛ (Fu & Shi, ۱۹۹۵: ۱۲۶). یادگیری فناورانه و ظرفیت جذب همدیگر را کامل می‌کنند و اثر هم‌تکاملی دارند (Doranova, Costa, & Duysters, ۲۰۱۱: ۲۳۵).

منبع یادگیری فناورانه به دانش، فناوری و منابع اطلاعاتی اشاره دارد که شرکت را قادر به یادگیری فناورانه می‌کند. این منابع یادگیری می‌تواند خارجی یا داخلی باشد. شرکت‌ها باید تمامی اطلاعات فنی را یکپارچه کنند تا یادگیری فناورانهٔ خود را پیوسته ارتقا دهند و از فناوری‌های موجود خلق نوآوری کند. از منابع داخلی یادگیری فناورانه می‌توان به تحقیق و توسعهٔ داخلی in-door R&D، بازاریابی، بخش‌های تولید و تمامی منابع اطلاعاتی یک شرکت اشاره کرد. منابع خارجی یادگیری فناورانه را می‌توان شاملِ مشتریان، تأمین‌کنندگان، دانشگاه‌ها و مراکز تحقیق و توسعهٔ رقبا و توزیع‌کنندگان اشاره کرد (Chen, Pu, & Shen, ۲۰۱۰:۱۷۹). واردات فناوری، ماشین‌آلات و تجهیزات منبع دانش تلقی می‌شوند که در فرایند تقلید و تطبیق، شناسایی، کشف و استفاده می‌شوند (Coe, Helpman, & Hoffmaister, ۱۹۹۵: ۱۵۲). دانش ضمنی در کانون توجه یادگیری فناوری قرار دارد؛ جایی که اغلب مزیت‌های رقابتی شرکت‌ها از آن نشئت می‌گیرد. جذب دانش ضمنی به‌طورِ مستقیم پیامدهای یادگیری فناورانه تأثیر می‌گذارد (Tang, Zhou, & Liu, ۲۰۰۴: ۴۶).

سایر پژوهش‌ها در کشورهای در حال توسعه نشان می‌دهد که روند توسعهٔ دانش ازطریقِ یادگیری فناورانه و با ابزارهایی همچون خرید لیسانس و تقلید فناوری‌های کشورهای توسعه‌یافته صورت گرفته است. به عبارت دیگر بر اثر انتقال فناوری‌های وارداتی به کشور نوعی یادگیری فناورانه شکل می‌گیرد و پیامدهای آن ارتقای دانش موجود است. برای مثال کشورهایی همچون چین، هند و کرهٔ جنوبی را می‌توان مثال زد که در صنعت الکترونیک توانستند با کمک یادگیری فناورانه، از مرحلهٔ واردکنندهٔ فناوری به مرحلهٔ توسعه‌دهندهٔ فناوری برسند (Y. Kim & Lee, ۲۰۰۲: ۵۵۱)؛ (L. Kim, ۱۹۸۰: ۲۶۲). به عبارت دیگر، کشورهای در حال رشد، اغلب فناوری‌های در مرحلهٔ بلوغ و آمادهٔ بهره‌برداری را وارد می‌کنند؛ بنابراین تجاربِ این‌گونه کشورها در یادگیری تکنولوژی از فناوری‌های آمادهٔ بهره‌برداری شروع می‌شود. یعنی پس از مرحلهٔ

انتخاب و کسب، عملیات جذب و انطباق و بهسازی و توسعهٔ داخلی بر آن صورت می‌گیرد. درنتیجه مراحل تاریخی یادگیری فناورانه در این‌گونه کشورها از سه مرحلهٔ کارهای مهندسی، امور توسعه‌ای و سپس در صورتِ وجود سؤالات و طرح مسائل و مشکلات، فعالیت‌های تحقیقاتی شکل می‌گیرد. این روند برعکسِ روند حاکم در کشورهای صاحب فناوری است. در کشورهای توسعه‌یافته، ابتدا فعالیت‌های تحقیقاتی و سپس امور توسعه‌ای و درنهایت امور مهندسی انجام می‌شود (Y. Kim & Lee, ۲۰۰۲: ۵۵۱). در مرحلهٔ اول هیچ‌گونه تغییر در فناوری واردشده ایجاد نمی‌شود؛ ولی کاربرد آن باتوجه‌به تجربهٔ کارگران و مهندسان کاراتر می‌شود. در مرحلهٔ دوم با استفاده از روش‌های مهندسی معکوس، فناوری تقلید می‌شود و مهندسان می‌توانند دانش طراحی فناوریِ دریافت‌شده را کسب کنند و در مرحلهٔ سوم با کمک مراکز تحقیق و توسعهٔ داخلی و دانشگاه‌ها در فناوری و محصول دریافت‌شده بهبود حاصل می‌شود.

تا چه اندازه یادگیری و دانش حاصل از به‌کارگیری فناوری (مثل مونتاژ فناوری و به‌کارگیری آن)، کسب شده است؟ (آیا مونتاژ و استفادهٔ کارآمد از فناوری موردِنظر در داخل وجود دارد؟)؛ تا چه اندازه دانش برای کپی‌سازی تقلید و مهندسی معکوس فناوری کسب شده است؟ (آیا توانایی تقلید، کپی‌سازی از فناوری وجود دارد؟)؛ تا چه اندازه دانش بهبود فناوری موجود کسب شده است؟ (آیا توانایی بهبود فناوری موجود در داخل کشور وجود دارد؟)

کشورهای در حال توسعه برای توسعهٔ دانش علاوه بر یادگیری فناوری و اکتساب دانش از خارج از تحقیق و توسعهٔ داخلی نیز استفاده می‌کنند. بنابراین شاخص‌های ارزیابی تحقیق و توسعهٔ داخلی نیز باید در این چهارچوب حفظ شود (Edsand, ۲۰۱۶: ۱۲) و نباید این‌گونه برداشت شود که صرفاً باید با نگاه به دانش بیرونی، کارکرد توسعهٔ دانش را در کشورهای در حال توسعه سنجید.

بسیج منابع

ما نیاز داریم بدانیم که تا چه اندازه در نظام نوآوری فناورانه توانایی برای بسیج منابع انسانی، مالی و زیرساختی وجود دارد (Negro et al., ۲۰۰۷: ۲۶)؛ (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵). این بسیج منابع، هم می‌تواند در سطح ملی و هم در سطح بین‌المللی باشد (Edsand, ۲۰۱۶: ۱۲). در حوزهٔ انرژی‌های تجدیدپذیر باتوجه‌به پیمان‌های بین‌المللی همچون کیوتو و پاریس، کشورهای در حال توسعه می‌توانند از کمک‌های مالی بین‌المللی استفاده کنند که این مسئله می‌تواند کارکرد

بسیج منابع را تقویت کند. اغلب کشورهای در حال توسعه برای انرژی‌های تجدیدپذیر و پروژه‌های کاهش گازهای گلخانه‌ای از کمک‌ها و وام‌های بین‌المللی استفاده کرده‌اند. بنابراین، این کمک‌های مالی می‌توانند در بسیج منابع (مالی) به این‌گونه کشورها کمک کند (Edsand, ۲۰۱۶: ۱۲). همچنین در حوزهٔ استفاده از منابع انسانی، کشورهای در حال توسعه می‌توانند با بهره‌گیری از منابع انسانی که در کشورهای توسعه‌یافته وجود دارند و همچنین متخصصان کشور خود که در خارج از مرزها کار می‌کنند، این کارکرد را تقویت کنند. تجربهٔ کشورهایی همچون تایوان در زمینهٔ صنعت نیمه‌هادی نشان می‌دهد که کشورهای در حال توسعه می‌توانند با استفاده از منابع انسانی که خارج از مرزهای این کشورها در حال فعالیت هستند، ظرفیت منابع انسانی خود را ارتقا دهند (Saxenian & Hsu, ۲۰۰۱: ۸۹۷)؛ بنابراین می‌توان این شاخص‌ها را مطرح کرد: آیا از منابع انسانی خارج کشور می‌توان به‌طورِ مناسب استفاده کرد؟ آیا امکان استفاده از منابع مالی بین‌المللی شاملِ کمک‌های مالی و وام‌های بین‌المللی وجود دارد؟

شکل‌گیری بازار

فناوری‌های جدید اغلب در رقابت با فناوری های غالب[۱] دچار مشکل هستند؛ از این رو ایجاد فضای حفاظت‌شده برای این فناوری‌های جدید لازم و ضروری است (Negro et al., ۲۰۰۷: ۲۶). به‌دلیلِ نبودِ تقاضای پایدار و نامطمئنی در تقاضا و کم‌بودن حجم بازار، گسترش نظام نوآوری فناورانه و فعالان آن با محدودیت مواجه است؛ از این رو برای پاگرفتن نظام نوآوری و افزایش تمایل کارآفرینان برای ورود به بازار باید اقدامات حفاظتی برای بازار اندیشیده شود (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵). علاوه بر اینکه باید به شکل‌گیری بازار فناوری‌های جدید در مقابل فناوری‌های غالب چاره‌ای اندیشید، باید به بازار فناوری‌های جدید در کشورهای جهان سوم نیز توجه کرد که شرکت‌های بین‌المللی آنها را اشغال می‌کنند. چون کشورهای در حال توسعه ازنظر نوآوری و ارائهٔ محصولات آن در سطح بین‌المللی عقب‌تر از کشورهای توسعه‌یافته هستند. معمولاً کارآفرینان در این‌گونه کشورها با مشکلات دیگری نیز مواجه هستند. مثلاً ممکن است حجم بازار برای محصولات نوآورانه که خروجی نظام نوآوری است، مناسب باشد؛ اما این را شرکت‌های کشورهای توسعه‌یافته اشغال کرده باشند و فضایی برای رقابت با این شرکت‌ها برای کارآفرینان و استارت‌آپ‌های داخلی در کشورهای در حال توسعه وجود نداشته باشد. مثلاً با وجود حجم بازار کافی برای پنل‌های خورشیدی در ایران، این حجم بازار را شرکت‌های چینی و اروپایی اشغال

---

۱ embedded technologies

کرده‌اند و شرکت‌های داخلی نیز به‌دلیلِ نوپابودن، قدرت رقابت کافی با این شرکت‌ها را ندارند (Aguilar et al., ۲۰۱٦: ۲۸۳)؛ از این رو معیار پیشنهادی این است: آیا سیاست‌های حمایتی برای برای حفظ بازار برای شرکت‌های داخل کشور وجود دارد؟

همان طور که پیش‌تر گفته شد، شاخص‌هایی برای ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری در ادبیات موضوع مطرح شده است، (M. P. Hekkert et al., ۲۰۰۷: ۴۲۱)؛ (Bergek et al., ۲۰۰۸: ۴۱۵)؛ (M. Hekkert, Negro, & Heimeriks, ۲۰۱۱: ۸۵) و همچنین در برخی از مطالعات به‌صورتِ میدانی و تجربی به کار برده شده است (Edsand, ۲۰۱۷: ۱۲) که با الهام‌گرفتن از این شاخص‌ها و اضافه‌کردن شاخص‌های مرورشده در بخش‌های فوق، شاخص‌های نهایی ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری در جدول زیر ارائه می‌شود.

شاخص‌های ارزیابی کارکردهای نظام نوآوری فناورانه در کشورهای در حال توسعه

شاخص‌ها	کارکردها
بازیگران مرتبط در نظام نوآوری حضور تعداد کافی از بازیگران صنعتی، در نظام نوآوری ارائهٔ نوآوری به‌اندازهٔ کافی از سوی بازیگران صنعتی توجه بازیگران صنعتی به تولید در مقیاس بزرگ میزان ترک نظام توسط کارآفرینان میزان ورود کارآفرینان جدید به نظام نوآوری	کارآفرینی
پروژه‌ها، مستندات و مقالات کافی در این حوزه مطابقت بین تأمین دانش فنی (ازنظرِ کیفی و کمّی) توسط دانشگاه‌ها و مراکز تحقیق و توسعه با تقاضای صنعت تعداد کافی کارکنان آموزش‌دیده در بخش تحقیق و توسعه برای توسعهٔ دانش سرمایه‌گذاری کافی در پرورش نیروی انسانی برای توسعهٔ دانش زیرساخت‌های فیزیکی کافی همچون مراکز تحقیق و توسعه، آزمایشگاه، مواد اولیه و... برای توسعهٔ دانش بودجه و هزینه‌کرد کافی در تحقیق و توسعه در بخش خصوصی و دولتی تعداد کافی پتنت، نمونهٔ اولیه و طرح‌های اولیه برای تولید، یادگیری و کسب دانش، از به‌کارگیری فناوری (مثل مونتاژ و به‌کارگیری آن) کسب دانش کافی از فناوری واردشده، برای کپی‌سازی، تقلید و مهندسی معکوس کسب دانش کافی برای بهبود فناوری موجود (توانایی بهبود فناوری موجود در داخل کشور) در مراکز تحقیق و توسعه و دانشگاه‌ها	توسعهٔ دانش

تبادل دانش کافی بین دانشگاه و صنعت تبادل دانش کافی بین کاربران فناوری و تولیدکنندگان آن (صنعت) میزان، کیفیت و فضای کافی برای انتشار و توزیع دانش (کنفرانس‌ها، نشست‌ها و...) در بین بازیگران	انتشار دانش
چشم‌اندازها، پیش‌بینی‌ها و انتظارات روشن دربارهٔ چگونگی توسعهٔ فناوری اهداف سیاستی (سیاست های تشویقی) روشن و معقول در ارتباط با این حوزه (مثل سیاست‌های تشویق انرژی تجدیدپذیر) پشتیبانی اهداف با برنامه‌ها و سیاست‌های خاصی که هدایت‌کنندهٔ نظام هستند شفافیت اهداف و مقررات خاص تعیین‌شده توسط دولت و صنعت	جهت‌دهی به سیستم
کفایت در اندازه و حجم بازار وجود مشوق‌ها و موانع قانونی برای شکل‌گیری بازار فناوری جدید وجود سیاست‌های حمایتی برای حفظ بازار برای شرکت‌های داخلی در مقابل نفوذ شرکت‌های بین‌المللی پیش‌بینی مثبت و کافی تقاضا برای آینده	شکل‌گیری بازار
استفاده از منابع انسانی خارج کشور امکان استفاده از منابع مالی بین‌المللی شاملِ کمک‌های مالی و وام‌های بین‌المللی وجود منابع انسانی کافی (در حوزه‌های مکمل و مدیریتی) در داخل کشور وجود منابع مالی کافی (سرمایه‌گذاری مشترک، اعتبارات دولتی و...) در داخل کشور میزان دسترسی به این منابع برای بازیگران وجود زیرساخت‌های فیزیکی کافی (مثل جاده، آب، برق، گاز، خودرو، زیرساخت‌های مکمل و...)	بسیج منابع
میزان نظرات حمایتی دربارهٔ استفاده از تکنولوژی جدید در رسانه‌ها میزان و نحوهٔ حمایت و معرفی فناوری در شبکه‌های اجتماعی و اینترنت میزان حمایت و تبلیغ سرمایه‌گذاری در رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و نشست‌های علمی و صنعتی میزان و کیفیت ائتلاف‌ها و یا گروه‌های فشار برای مشروعیت‌بخشی و حمایت از فناوری میزان مقاومت دربرابرِ تغییر و استفاده از فناوری‌های جدید	مشروعیت‌بخشی

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد چهارچوبی برای ارزیابی نظام نوآوری فناورانهٔ فتوولتائیک در ایران تدوین شود. برای این کار با استفاده از رویکرد نظام نوآوری و همچنین مدل ارزیابی کارکردهای آن چهارچوب ارزیابی تدوین شد. باتوجه‌به اینکه اغلب مدل‌های موجود مبتنی بر تجارب کشورهای توسعه‌یافته بودند و اقتضائات کشورهای در حال توسعه در مدل‌های فعلی در نظر گرفته نشده بود، تلاش شد تا شاخص‌های ارزیابی کارکردها بازنگری شود. کارکردهای توسعهٔ دانش، بسیج منابع و شکل‌گیری بازار ازجمله کارکردهایی بودند که بررسی شدند. شاخص‌های پیشنهادی در زمینهٔ توجه به ظرفیت جذب دانش و یادگیری فناورانه به این نکته پرداخت که علاوه بر تمرکز بر تحقیق و توسعهٔ داخلی که با شاخص‌هایی پیشنهادی در مطالعات پیشین می‌تواند اندازه‌گیری شود. باید به دو مفهوم ظرفیت جذب دانش و یادگیری فناورانه نیز پرداخته شود؛ زیرا این دو مفهوم در کشورهای در حال توسعه به‌عنوانِ مبنای توسعهٔ دانش و جذب آن از خارج از کشور است. این شاخص‌ها نشان می‌دهد که توسعهٔ دانش در کشورهای در حال توسعه شامل بخش‌های مختلفی مانند تحقیق و توسعهٔ داخلی، جذب دانش خارجی و یادگیری فناورانه است. البته توجه به این دو مفهوم به این معنی نیست که به تحقیق و توسعهٔ داخلی نباید توجه کرد؛ زیرا تجربیات سایر کشورها همچون کره تأییدکنندهٔ توجه به تحقیق و توسعهٔ داخلی است. نکتهٔ مهم در پیشرفت تکنولوژیک سه شرکت اصلی نیمه‌هادی (سامسونگ، LG و هیوندای) در کره این است که همگی آنها از آغاز علاوه بر توجه به تکنولوژی وارداتی ازطریقِ دریافت لیسانس، قابلیت‌های خود را نیز ازطریقِ سرمایه‌گذاری سنگین در فعالیت‌های R&D داخلی بهبود دادند.

یکی از نوآوری‌های این مقاله این است که شاخص‌های کیفی ارائه‌شده در این مقاله، امکان ارزیابی کارکردها را به‌صورتِ میدانی فراهم می‌کند. در برخی از مطالعات پیشین شاخص‌های ارائه‌شدهٔ کمّی نیز وجود دارد. اما به‌دلیلِ اینکه آمارهای کمّی در کشورهای در حال توسعه، در سطح تحلیل نظام نوآوری فناورانه غالباً وجود ندارد و به‌دلیلِ اینکه تعریف بهینهٔ نظام نوآوری با استفاده از شاخص‌های کمّی دشوار است. از سوی دیگر، به‌دلیلِ اینکه الگوگیری[۱] در نظام نوآوری دشوار است. چیزی که در یک کشور کار می‌کند، ممکن است در کشوری دیگر کار نکند. همچنین توسعهٔ یک نظام نوآوری به‌شدت تحت‌تأثیر رقابت در بخش‌های مختلف جهان و همچنین ماهیت پویای فناوری است. بنابراین بهترین راه استفاده از نظر خبرگان برای ارزیابی نظام نوآوری است.

---

۱ benchmarking

باتوجه‌به تأثیرات عوامل کلانی همچون رشد اقتصادی و بحران در قیمت نفت که عوامل تأثیرگذار در نظام نوآوری هستند در تحقیقات آتی می‌توان نقش این عوامل را در کارکردهای نظام نوآوری بررسی کرد. کشور ایران به‌عنوانِ یکی از بزرگ‌ترین تولیدکنندگان نفت، می‌تواند از افزایش یا کاهش قیمت نفت تأثیر بپذیرد و این تأثیر در بودجهٔ تحقیق و توسعه، استفاده از فناوری‌های جدید برای بهره‌وری بیشتر انرژی می‌تواند خود را نشان دهد؛ از این رو در مطالعات آتی می‌توان نقش عوامل سیاسی، اقتصادی کلان را در نظام نوآوری فناورانهٔ فتوولتائیک بررسی کرد.

منابع

کتاب‌ها:

- Aguilar, L. A., Mayer, J., Ghafouri, M. H., Khosroshahi, N., Grundner, C., Vasaf, E., … Jafarkazemi, F (۲۰۱٦): the Emerging PV Market in Iran. Berlin,.
- Benjamin, S., Kaplan, D., & Schroeder, D (۲۰۱۳): National, Regional, and Sectoral Systems of Innovation – An overview, Report for FP۷ Projet, “Progress.”
- Carlsson, B (۱۹۹٥): Technological Systems and Economic Performance - The Case of Factory Automation. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Galli, R., & Teubal, M (۱۹۹۷): Paradigmatic shifts in national innovation systems. In C. Edquist (Ed.), Systems of Innovation. London: Pinter.
- McKelvey, M (۱۹۹۷): Using evolutionary theory to define systems of innovation, , London. In C. Edquist (Ed.), Systems of Innovation. London: Pinter.
- Suurs, R. A. A (۲۰۰۹): Motors of sustainable innovation: toeard a theory on the dynamics of technological innovation systems. Utrecht: Utrecht University.

مقاله‌ها:

- Bergek, A., Jacobsson, S., Carlsson, B., Lindmark, S., & Rickne, A (۲۰۰۸): Analyzing the functional dynamics of technological innovation systems: A scheme of analysis. Research Policy, ۳۷, ٤۰۷–۲۹.
- Camisón;, C (۲۰۱۱): Knowledge absorptive capacity: New insights for its conceptualization and measurement. Journal of Business Research, ٦۳, ۷۰۷–۷۱٥.
- Carlsson, B., & Stankiewicz, R (۱۹۹۱): On the Nature, Function and Composition of Technological Systems. Journal of Evolutionary Economics, ۱(۲), ۹۸–۱۱۸.
- Castellacci, F., & Natera, J (۲۰۱۳): The dynamics of national innovation systems: A panel cointegration analysis of the coevolution between

innovative capability and absorptive capacity. Research Policy, , ٤٢(٣), ٥٧٩–٥٩٤. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S٠٠٤٨٧٣٣٣١٢٠٠٢٣٣٨

- Chaminade, C., Intarakumnerd, P., & Sapprasert, K (٢٠١٢): Measuring systemic problems in National Innovation Systems. An application to Thailand. Research Policy, ٤١, ١٤٧٦–١٤٨٨.
- Chen, J., Pu, X., & Shen, H (٢٠١٠): A Comprehensive Model of Technological Learning: Empirical Research on the Chinese Manufacturing Sector. The Rise of Technological Power in the South.Palgrave Macmilan UK, ١٧٠–١٨٥. Retrieved from http://link.springer.com/chapter/١٠,١٠٥٧/٩٧٨٠٢٣٠٢٧٦١٢٣_٩
- Chung, C.., & Yang, S (٢٠١٦): The Emergence and Challenging Growth of the Bio-Ethanol Innovation System in Taiwan (١٩٤٩–٢٠١٥). Int. J. Environ. Res. Public Health, ١٣(٢), ١٤–٢٢.
- Coe, D., Helpman, E., & Hoffmaister, A (١٩٩٥): North-south R&D spillovers. National Bureau of Economic Research. Retrieved from http://www.nber.org/papers/w٥٠٤٨
- Cohen, W., & Levinthal, D (١٩٩٠): Absorptive capacity: A new perspective on learning and innovation. Administrative Science Quarterly, , ١٢٨–١٥٢. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/٢٣٩٣٥٥٣
- Deng, X., Doll, W., & Cao, M (٢٠٠٨): Exploring the absorptive capacity to innovation/productivity link for individual engineers engaged in IT enabled work. Information & Management, , ٤٥(٢), ٧٥–٨٧. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S٠٣٧٨٧٢٠٦٠٧٠٠١٢٧٩
- Doranova, A., Costa, I., & Duysters, G (٢٠١١): The role of absorptive capacity in technological learning in CDM projects: evidences from survey in Brazil, China, India and Mexico, International Journal of Technology and Globalisation, ٥(٣–٤), ٢٣٠–٢٥٤. Retrieved from http://www.inderscienceonline.com/doi/abs/١٠,١٥٠٤/IJTG.٢٠١١,٠٣٩٧٦٦
- Edquist, C (٢٠٠١): The Systems of Innovation Approach and Innovation Policy: An account of the state of the art. In DRUID Conference, Aalborg,. Retrieved from https://www.researchgate.net/profile/Charles_Edquist/publication/٢٢٨٨٢٣٩١٨_The_Systems_of_Innovation_Approach_and_Innovation_Policy_An_Account_of_the_State_of_the_Art/links/٥٤٨١٧٧b٩٠cf٢٠f٠٨١e٧٢٧cb٦.pdf
- Edquist, C (٢٠٠٥): Systems of innovation: perspectives and- challenges. In The Oxford Handbook of Innovation, Chapter ٧. (pp. ١٨١–٢٠٨). Oxford: Oxford University Press:
- Edsand, H (٢٠١٦): Technological Innovation Systems and the wider context: A framework for developing countries. United Nations University, UNU-MERIT Working, , ١٧(٣٨). Retrieved from http://www.merit.unu.edu/publications/wppdf/٢٠١٦/wp٢٠١٦-٠١٧.pdf
- Edsand, H (٢٠١٧): Identifying barriers to wind energy diffusion in Colombia: A function analysis of the technological innovation system and the wider context. Technology in Society, ٤٩, ١–١٥. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S٠١٦٠٧٩١X١٦٣٠١٣٢٤
- Elahi, S., Kalantari, N., Azar, A., & Hassanzadeh, M (٢٠١٦): Impact of common innovation infrastructures on the national innovative performance: mediating role of knowledge and technology absorptive capacity. Innovation, , ١٨(٤), ٥٣٦–٥٦٠. Retrieved from http://www.tandfonline.com/doi/abs/١٠,١٠٨٠/١٤٤٧٩٣٣٨,٢٠١٦,١٢٣٣٨٢٥

- Fu, J., & Shi, P (۱۹۹۵): Technological accumulation versus technology innovation a new approach of Chinese firms; technological innovation form technological accumulation. Sun-Yat-Sen Management Review, ۳(٤). Retrieved from https://scholar.google.dk/scholar?q=Technological+accumulation+versus+technology+innovation٪۳A+ane+approach+of+Chinese+firms'+technologica+innovation+from+technological+accumulation+dimentsion&btnG=&hl=fa&as_sdt=۰٪۲C٥
- Geels, F (۲۰۰٥): Co-evolution of technology and society: The transition in water supply and personal hygiene in the Netherlands (۱۸٥۰–۱۹۳۰)—a case study in multi-level perspective. Technology in Society۳٦۳-۳۹۷, ۲۷(۳), Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۱٦۰۷۹۱X۰٥۰۰۰۳۰۸
- Hekkert, M., Negro, S., & Heimeriks, G (۲۰۱۱): Technological innovation system analysis. A Manual of Analysis. Retrieved from http://www.innovation-system.net/wp-content/uploads/۲۰۱۳/۰۳/UU_۰۲rapport_Technological_Innovation_System_Analysis.pdf
- Hekkert, M. P., Suurs, R. A. A., Negro, S. O., Kuhlmann, S., & Smits, R. E. H. M (۲۰۰۷): Functions of innovation systems: A new approach for analysing technological change. Technological Forecasting & Social Change, ۷٤, ٤۱۳– ٤۳۲.
- Hellsmark, H., Mossberg, B., Soderholm, P., & Frishammar, J (۲۰۱٦): Innovation system strengths and weaknesses in progressing sustainable technology: the case of Swedish biorefinery development. Journal of Cleaner Production, ۱۳۱(۷۰۲–۷۱٥).
- Jacobsson, S., & Johnson, A (۲۰۰۰): The diffusion of renewable energy technology: an analytical framework and key issues for research. Energy Policy, ۲۸(۹), ٦۲٥–٦٤۰.
- Jacobsson, S., & Karltorp, K (۲۰۱۳): Mechanisms blocking the dynamics of the European offshore wind energy innovation system – Challenges for policy intervention. Energy Policy, ٦۳, ۱۱۸۲–۱۱۹٥.
- Kedia, B., & Bhagat, R (۱۹۸۸): Cultural constraints on transfer of technology across nations: Implications for research in international and comparative management. Academy of Management Review, ۱۳(٤), ٥٥۹–٥۷۱. Retrieved from http://amr.aom.org/content/۱۳/٤/٥٥۹.short
- Keller, W (۱۹۹٦): Absorptive capacity: On the creation and acquisition of technology in development. Journal of Development Economics, ٤۹(۱), ۱۹۹–۲۲۷. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/۰۳۰٤۳۸۷۸۹٥۰۰۰٦۰۷
- Kim, L (۱۹۸۰): Stages of development of industrial technology in a developing country: a model. Research Policy, , ۹(۳), ۲٥٤–۲۷۷. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/۰۰٤۸۷۳۳۳۸۰۹۰۰۰۳۷
- Kim, Y., & Lee, B (۲۰۰۲): Patterns of technological learning among the strategic groups in the Korean Electronic Parts Industry. Research Policy, , ۳۱(٤), ٥٤۳–٥٦۷. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۰٤۸۷۳۳۳۰۱۰۰۱۲۷٥
- Kostopoulos, K., Papalexandris, A., & Papachroni, M (۲۰۱۱): Absorptive capacity, innovation, and financial performance. Journal of Business Research, ٦٤(۱۲), ۱۳۳٥–۱۳٤۳. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۱٤۸۲۹٦۳۱۰۰۰۲٦۸۷

- Lau, A., & Lo, W (۲۰۱۵): Regional innovation system, absorptive capacity and innovation performance: An empirical study. Technological Forecasting and Social Change, ۹۲, ۹۹–۱۱٤. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۰٤۰۱٦۲٥۱٤۰۰۳۰۸٤
- Liu, X., & White, R (۱۹۹۷): The relative contributions of foreign technology and domestic inputs to innovation in Chinese manufacturing industries. Technovation, ۱۷(۳), ۱۱۹–۱۲٥. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۱٦٦٤۹۷۲۹٦۰۰۰۹۰۹
- Mahroum, S., & Al-Saleh, Y (۲۰۱۳): Towards a functional framework for measuring national innovation efficacy. Technovation, , ۳۳(۱۰), ۳۲۰–۳۳۲. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۱٦٦٤۹۷۲۱۳۰۰۰٥۱٥
- Markard, J., & Truffer, B (۲۰۰۸): Technological innovation systems and the multi-level perspective: Towards an integrated framework. Research Policy, ۳۷(٤), ٥۹٦–٦۱٥. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۰٤۸۷۳۳۳۰۸۰۰۰۱٦٤
- Mathews, J (۱۹۹۷): A Silicon Valley of the East: creating Taiwan's semiconductor industry. California Management Review, , ۳۹(٤), ۲٦–٥٤. Retrieved from http://journals.sagepub.com/doi/pdf/۱۰,۲۳۰۷/٤۱۱٦٥۹۰۹
- Maurer, M (۲۰۱۷): Supply chain trade and technological transfer in the ASEAN+ ۳ region. China Economic Review. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۱۰٤۳۹٥۱X۱۷۳۰۰۲۳۸
- Mingyong, L., Shuijun, P., & Qun, B (۲۰۰٦): Technology spillovers, absorptive capacity and economic growth. China Economic Review, ۱۷(۳), ۳۰۰–۳۲۰. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۱۰٤۳۹٥۱X۰٦۰۰۰۳۱۹
- Mowery, D., & Oxley, J (۱۹۹٥): Inward technology transfer and competitiveness: the role of national innovation systems. Cambridge Journal of Economics, ۱۹(۱), ٦۷–۹۳. Retrieved from https://academic.oup.com/cje/article-abstract/۱۹/۱/٦۷/۱۷۰۸۳۷٦
- Musiolik, J., & Markard, J (۲۰۱۱): Creating and shaping innovation systems: Formal networks in the innovation system for stationary fuel cells in Germany. Energy Policy, ۳۹(٤), ۱۹۰۹–۱۹۲۲.
- Negro, S. O., Hekkert, M. P., & Smits, R. E (۲۰۰۷): Explaining the failure of the Dutch innovation system for biomass digestion—A functional analysis. Energy Policy, ۳٥(۲), ۹۲٥–۹۳۸.
- P Alamdari, O Nematollahi, & AA Alemrajabi (۲۰۱۳): Solar energy potentials in Iran: A review. Renewable and Sustainable Energy Reviews, ۲۱, ۷۷۸–۷۸۸. Retrieved from https://scholar.google.dk/scholar?hl=fa&as_sdt=۰٪۲C٥&q=Solar+energy+potentials+in+Iran٪۳A+A+review&btnG=
- Palm, A (۲۰۱٥): An emerging innovation system for deployment of building-sited solar photovoltaics in Sweden. Environmental Innovation and Societal Transitions, ۱٥, ۱٤۰–۱٥۷.
- Pfeiffer, B., & Mudler, P (۲۰۱۳): explaining the diffusion of renewable energy technology in developing countries. Energy Economics, ٤۰(۲), ۲۸٥–۲۹٦.
- Saxenian, A., & Hsu, J (۲۰۰۱): The Silicon Valley–Hsinchu connection: technical communities and industrial upgrading. Industrial and Corporate Change, ۱۰(٤), ۸۹۳–۹۲۰.
- Shamsub, H (۲۰۱٤): Interrelationships between inward FDI and indigenous

innovation in developing economies. Global Business and Economics Review, ۱٦(۳), ۲۹٦–۳۰۹. Retrieved from http://www.inderscienceonline.com/doi/abs/۱۰,۱۵۰٤/GBER.۲۰۱٤,۰٦۳۰۷٤

- Spithoven, A., Clarysse, B., & Knockaert, M (۲۰۱۱): Building absorptive capacity to organise inbound open innovation in traditional industries. Technovation, , ۳۱(۱). Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۱٦٦٤۹۷۲۱۰۰۰۱۱۱۲
- Tang, C., Zhou, J., & Liu, T (۲۰۰٤): A study on the framework of how the firm absorb tacit technological knowledge. Science Research Management, ۲۵(٤), ٤۱–۵۰. Retrieved from https://scholar.google.dk/scholar?q=+Tang٪۲C+C.٪۲C+Zhou٪۲C+J.+and+Liu٪۲C+T.+٪۲۸۲۰۰٤٪۲۹+'A+study+on+framework+of+how+the+firm+absorb+tacit+technological+knowledge'٪۲C+Science+Research+Management٪۲C+Vol.۲۵٪۲C+No.٤٪۲C+pp.٤۱-۵۰.&btnG=&hl=fa&as
- Teixeira, A., & Fortuna, N (۲۰۱۰): Human capital, R&D, trade, and long-run productivity. Testing the technological absorption hypothesis for the Portuguese economy, ۱۹٦۰–۲۰۰۱. Research Policy, ۳۹(۳), ۳۳۵–۳۵۰. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۰٤۸۷۳۳۳۱۰۰۰۰۲۳۵
- Tigabu, A. D., Berkhout, F., & Beukering, P. V (۲۰۱۵): Functional evolution and accumulation of technological innovation systems: The case of renewable energy in East Africa. Science and Public Policy, ٤۲(۵), ٦۱٤–٦۳۱.
- UNCTAD (۲۰۱۱): Foreign direct investment, the transfer and diffusion of technology, and sustainable development.
- UNCTAD (۲۰۱٤): TRANSFER OF TECHNOLOGY AND KNOWLEDGE SHARING FOR DEVELOPMENT Science, technology and innovation issues for developing countries. UNCTAD/DTL/STICT/۲۰۱۳/۸ United Nations Publication. New York and Geneva,. Retrieved from unctad.org/en/PublicationsLibrary/dtlstict۲۰۱۳d۸_en.pdf
- Verbong, G., & Geels, F (۲۰۰۷): The ongoing energy transition: lessons from a socio-technical, multi-level analysis of the Dutch electricity system (۱۹٦۰–۲۰۰٤). Energy Policy, , ۲(۳۲), ۱۰۲۵–۱۰۳۷. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۳۰۱٤۲۱۵۰٦۰۰۰۸۹۹
- Veugelers, R., & Cassiman, B (۱۹۹۹): Make and buy in innovation strategies: evidence from Belgian manufacturing firms. Research Policy, ۲۸(۱), ٦۳–۸۰. Retrieved from http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S۰۰٤۸۷۳۳۳۹۸۰۰۱۰٦۱
- Wieczorek, A., & Hekkert, M (۲۰۱۲): Systemic instruments for systemic innovation problems: a framework for policy makers and innovation scholars. Science and Public Policy, ۳۹, ۷٤–۸۷.

۷

نقش جامعهٔ شبکه‌ای در تقویت گفتمان انقلاب اسلامی و لزوم بازطراحی نظام رسانه‌ای جمهوری اسلامی در دههٔ پنجم

سید محمدرضا اصنافی

چکیده

تغییر روابط اجتماعی از وضعیت هرمی به وضعیت شبکه‌ای که در آن ارتباطات انسانی در جامعه به‌سمتِ مسطح‌شدن حرکت می‌کند و بازیگران کوچک قدرت انجام کارهای بزرگ را پیدا می‌کنند اتفاقی مهم در حوزهٔ رسانه‌ای محقق می‌شود.

اگر درگذشتهٔ نه‌چندان دور برای تأثیرگذاری و کنشگری رسانه‌ای نیازمند ایجاد یا اتصال به یک سازمان رسانه‌ای را داشتیم و به‌تبعِ آن نیازمند قدرت اقتصادی و سیاسی یا وابستگی سیاسی بودیم، امروز برای کنشگری رسانه‌ای این دو پیش‌نیاز لازم نیست و همهٔ کاربران می‌توانند به‌شکلِ مؤثری در فضای رسانه‌های اجتماعی به کنشگری مؤثر بپردازند.

در واقع رسانه‌های اجتماعی شرایطی را به وجود آورده‌اند که کاربران در ابتدا نسبت به یکدیگر در شرایط مساوی قرار دارند و پلتفرم نسبت به آنها ابتدا و در حالت آرمانی خنثی است؛ بنابراین وضعیت جامعه به‌سمتِ شکلی حرکت می‌کند که منشأ قدرت در آن به‌مرور تغییر می‌کند و این تغییر منشأ فشار برای تغییر ساختار را نیز افزایش می‌دهد؛ شرایطی که می‌توانیم آن را الزام جامعهٔ شبکه‌ای بنامیم.

این تغییر ریخت به‌خصوص در حوزهٔ رسانه‌ای در عمل ساختار حاکمیت‌هایی را که براساس شرایط ماقبل از شبکه‌شدن جوامع طراحی‌شده بودند، بی‌اثر کرده است. گفت‌وگو و تکثر، بیش از اینکه فرصت عرضه و نمایش به خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های زیرِسلطه می‌دهد، منشأ تولید داده و تولید ثروت و قدرت است و از این منظر است که تکثر و فضای گفت‌وگو امروز می‌تواند به‌عنوان منبع تولید قدرت مطرح شود. به‌واقع رسانه‌های اجتماعی به‌دلیلِ اینکه فرصت تکثر و

تضاد ناشی از این تکثر را ایجاد می‌کنند، جذابیت خلق می‌کنند و به فضای گفتمانی کمک می‌کنند؛ اما همهٔ این بازی در زمینی است که داده و جمع‌آوری آن به‌صورت دادهٔ عظیم (بیگ‌دیتا) منبع تولید قدرت می‌شود.

مقدمه و طرح مسئله

مفهومی که مانوئل کاستلز با عنوان جامعهٔ شبکه‌ای برای اولین بار به آن پرداخت، با گسترش کمّی و کیفی شبکه‌ها و رسانه‌های اجتماعی در زندگی بشری و وابستگی هرچه بیشتر ابعاد زیست انسانی به شبکه‌ها معنای حقیقی بیشتری به خود گرفت؛ به‌نحوی که امروز سخن‌گفتن از جامعهٔ شبکه‌ای پذیرفته‌شده‌تر است.

نسبت شرایط جدید ماحصل جامعهٔ شبکه‌ای با گفتمان انقلاب اسلامی در دههٔ پنجم انقلاب اسلامی و تغییرات و بایسته‌هایی که شرایط جدید به ساختار رسانه‌ای کشور تحمیل می‌کند، از موضوعاتی است که در این مقاله در پی گفت‌وگو دربارهٔ آن هستیم. نسبت این جامعهٔ شبکه‌ای‌شده با شعارهایی نظیر استقلال، آزادی، عدالت و اسکتبارستیزی که از شاخص ای اصلی انقلاب اسلامیِ منعکس‌شده در بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری است، چگونه است و چگونه می‌توان در شرایط جدید تحقق این شاخص‌ها را تسریع کرد؟ اینها از جمله سؤالاتی است که مقاله در پی پاسخ‌گفتن به آنهاست.

رسانهٔ اجتماعی[۱] و شبکهٔ اجتماعی[۲]

اجتماعی یعنی مردم؛ مردمی که می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و بر یکدیگر تأثیر بگذارند (safko & brake, ۲۰۱۲: ۳). رسانهٔ اجتماعی نرم‌افزارهای اینترنتی هستند که براساس جهان‌بینی‌ها و با استفاده از مبنای وب ۲٫۰ ایجاد شده‌اند که در آنها کاربران تولیدکنندهٔ محتوا هستند (Kaplan & Haenlein, ۲۰۱۰). در واقع وب ۲٫۰ تولید، اشتراک‌گذاری و تسهیم محتوا میان کاربران بر بستر اینترنت را شامل می‌شود و به‌عبارتی دیگر، پلتفرمی برای ایجاد رسانهٔ اجتماعی است. محتوای تولیدی کاربر در واقع مجموعهٔ روش‌هایی است که افراد در رسانه‌های اجتماعی از آن استفاده می‌کنند، شامل تولید غیرحرفه‌ای و خلاقانهٔ اشتراک، بازنشر یا لایک‌کردن در فضایی عمومی و دارای دسترسی نسبی توسط عموم کاربران است (لوی، ۱۳۹۵: ۳۲-۲۵).

وقتی از رسانهٔ اجتماعی سخن می‌گوییم، بسیاری حتی کسانی که ارتباطات خوانده‌اند نیز

---

۱ Social Media

۲.Social Network

تفاوت آن را با شبکهٔ اجتماعی نمی‌دانند. بسیاری، آنها را هم‌معنا دانسته و بعضی رسانهٔ اجتماعی را اعم از شبکهٔ اجتماعی می‌دانند (شکرخواه، ۱۳۹۳). در واقع رسانه‌های اجتماعی به‌صورت اعم و شبکه‌های اجتماعی به‌صورت اخص اجتماعاتی هستند که فضای مجازی امکان تشکیل آنها را فراهم می‌کند (نورمحمدی و محمدی، ۱۳۹۲). رسانه‌های اجتماعی در تولید خودتولید، در توزیع خودگردان و در مصرف خودانتخاب هستند (بصیریان جهرمی، ۱۳۹۲ نقل از کاستلز).

برداشت محقق از تعاریف ارائه‌شده از رسانهٔ اجتماعی و شبکهٔ اجتماعی این است که رسانهٔ اجتماعی یک رویکرد رسانه‌ای است و بر همین اساس، زمانی که یک وب‌سایت خبری امکان درج نظر (کامنت) را به کاربران می‌دهد و مخاطب را در محتوای ارائه‌شده شریک می‌کند و به آنها اجازه می‌دهد علاقهٔ خود را نسبت به خبر و نظرات دیگران از طریق نمرهٔ مثبت و منفی اعلام کند، در واقع در تلاش برای تبدیل رسانهٔ خود به رسانهٔ جمعی است؛ ازاین‌رو وبلاگ نیز ساختار شبکه‌ای و روابط شبکه‌ای ندارد؛ اما رسانهٔ اجتماعی است و از آن می‌توان با عنوان مادر شبکه‌های اجتماعی یاد کرد.

اندیشمندان، مفهوم شبکهٔ اجتماعی را برای توضیح مجموعهٔ روابط پیچیدهٔ میان افراد در اجتماع به کار می‌گیرند و از آن برای تحلیل و درک رفتار فرد در اجتماع استفاده می‌کنند. شبکه‌های اجتماعی، ساختاری از روابط اجتماعی هستند که در نقطه‌مقابل توده به‌معنای جمعی از انسان‌ها قرار می‌گیرند که روابطی بی‌شکل و توده‌وار دارند. از آن رو که در سال‌های اخیر فضای مجازی امکان شکل‌گیری اجتماعات و روابط میان افراد بر بستر فضای مجازی را ایجاد کرده است، این مفهوم وارد مفاهیم این حوزه نیز شده است (ساعی، ۱۳۹۴).

تاکنون تعاریف مختلفی از شبکه‌های اجتماعی ارائه شده است که اغلب بر مفاهیم ساده و امکانات کاربری وب‌سایت‌های شبکه‌های اجتماعی تأکید دارند. دوست‌یابی، انتشار خاطرات، محتوای تفریحی، ساخت پروفایل و... ویژگی‌های اصلی ارائه‌شده در تعریف شبکه‌های اجتماعی است (Wu & Other, ۲۰۱۰).

شبکه‌های اجتماعی فضایی هستند که کاربران به‌منظور ارائهٔ خود و تأثیرگذاری (تقی‌پور و زمانی، ۱۳۹۶: ۳۱) در آن، برای خود پروفایل می‌سازند و آن را در معرض نمایش قرار می‌دهند، ارتباطات با آشنایان و غریبه‌ها شکل می‌دهند و محتوایی را که تولید کرده‌اند منتشر می‌کنند. افراد در سایت‌های شبکهٔ اجتماعی تنها به‌دنبالِ شبکه‌سازی و ملاقات با افراد غریبه نیستند؛ بلکه ایجاد ارتباطات با آشنایانی که از قبل با آنها ارتباط داشتند را نیز سازمان‌دهی می‌کنند (Boyd and Ellison, ۲۰۰۷).

شبکهٔ اجتماعی یک کنش مبتنی بر التزام است. کانونی برای افراد هم‌فکر و دارای علایق و

اهداف مشترک است که ارتباطات خود را در یک جماعت[۱] می‌سازند. هستهٔ اصلی شبکه‌های اجتماعی دیالوگ است و روابط بر همین اساس شکل می‌گیرد. شبکه‌های اجتماعی فراروایت‌هایی مثل ساختار قصه دارند که یک روایت استاندارد مبتنی بر فرمت است و بازنمایی افراد از خودشان در این شبکه‌ها مبتنی بر همین فراروایت حاکم بر شبکه‌هاست و در دیالوگ با سایر اعضای شبکه شکل می‌گیرد. شبکهٔ اجتماعی یک تمپلیت پیش‌ساختهٔ فرهنگی‌هویتی در چهارچوب بازنمایی است و خوراندن اطلاعات به شبکهٔ اجتماعی از درون همین تمپلیت‌ها صورت می‌گیرد و چه بخواهید و چه نخواهید این قاعدهٔ بازی در شبکه‌های اجتماعی است: پذیرفتن تمپلیت و در غیر این صورت، طردشدن (شکرخواه، ۱۳۹۳).

شبکهٔ اجتماعی، محلی برای فعالیت رسانه‌ای اجتماعی است. درواقع تعریف محقق از شبکهٔ اجتماعی این است که شبکهٔ اجتماعی عینیت متبلور و به‌کمال‌رسیدهٔ مفهوم رسانهٔ اجتماعی است که متشکل از ویژگی‌های شبکه‌ای است و ظرفیتی دارد که تقریباً غیر از فعالیت رسانه‌ای اجتماعی نمی‌توان در بستر آن انجام داد. البته مراد از ذکر این «تقریباً» کاربرانی هستند که عامدانه در فضای شبکهٔ اجتماعی تلاش می‌کنند رسانهٔ یک‌سویه باشند؛ مانند سلبریتی‌هایی که فضای شبکه را برای گفتن علاقه‌مندی‌های خود و نشنیدن و ندیدن علاقه‌مندی‌های مخاطبان و در یک‌کلام نداشتن دیالوگ انتخاب کرده‌اند.

گفتنی است همان‌طور که دیکشنری وبستر و آکسفورد نیز در تعریف شبکهٔ اجتماعی بیان می‌کنند، شبکهٔ اجتماعی ناظر بر روابط شخصی و کاری بین افراد است و از گذشته نیز در علوم اجتماعی و مطالعات شهری کاربرد داشته است. آنچه بین دانش‌آموختگان علوم ارتباطات و عموم مردم از شبکهٔ اجتماعی مصطلح شده است، در واقع بیانگر مفهوم سایت‌های شبکهٔ اجتماعی[۲] است که در این تحقیق نیز استفاده می‌شود.

از نظر ریاضی، شبکهٔ اجتماعی یک گراف است که در آن هر شرکت‌کننده در شبکه، یک کنشگر خوانده می‌شود و با یک گره در شبکه نمایش داده می‌شود. کنشگرها می‌توانند انسان‌ها، سازمان‌ها، گروه‌ها یا هر مجموعهٔ دیگری از موجودیت‌های مرتبط با هم باشند. ارتباطات میان کنشگرها به‌وسیلهٔ پیوند میان گره‌های متناظر نمایش داده می‌شود. فرایند تحلیل شبکهٔ اجتماعی عموماً شامل استفاده از پرسش‌نامه، مصاحبه و مشاهده به‌عنوان ابزار جمع‌آوری داده دربارهٔ ارتباطات میان کنشگرها در شبکه است (سپهری، ریاحی، ۱۳۸۹: ۸۵).

شبکهٔ اجتماعی، ساختاری اجتماعی است که از گره‌هایی فردی یا سازمانی تشکیل شده و

---

۱ community

۲. social network sites

لینک‌های وبی مانند بیماری مسری یک یا چند نوع خاص رابطه مانند روابط مالی، دوستی و خویشاوندی را به هم متصل می‌کنند (تولایی و دیگران، ۱۳۹۶).

البته باید در نظر داشت که فرایند پیش روی تعاملات اجتماعی تحت وب ۲,۰ به‌سمتِ هم‌افزایی، اتصال و تبادل اطلاعات می‌رود. موضوعی که می‌توان از آن حرکت به‌سمت ایجاد شبکهٔ اجتماعی معنایی و وب‌معنایی یاد کرد (ERETEO, GANDON, BUFFA, n.d)؛ بنابراین مفهوم تحلیل شبکه‌های اجتماعی ممکن است در آیندهٔ نزدیک مفهوم خود را از تحلیل یک پلتفرم شبکهٔ اجتماعی به وب اجتماعی تغییر دهد.

امروزه «مفهوم شبکه‌های اجتماعی در بستر بزرگ‌ترین شبکهٔ ارتباطی معاصر بشر به‌گونه‌ای کاربردی نزدیک شده» (شکرخواه، ۱۳۹۴) است؛ به‌نحوی که به نظر می‌رسد با افزایش سهم اجتماعات مجازی از کل فعالیت‌های اجتماعی جوامع، تحلیل رفتار و ذائقهٔ مخاطب در شبکه‌های اجتماعی شانس تطابق بیشتری با ذائقهٔ کل مخاطب خواهد داشت و بنابراین تبلیغات مبتنی بر داده‌های این شبکه‌ها مؤثرتر خواهد بود.

ادبیات معمول و مرسوم از تحلیل شبکه‌های اجتماعی آن است که «تحلیل شبکه‌های اجتماعی نشان‌دهندهٔ روابط اجتماعی در نظریهٔ شبکه که متشکل از گره‌ها (نشان‌دهندهٔ بازیگران فردی درون شبکه) و روابط (نشان‌دهندهٔ روابط بین افراد مانند دوستی، خویشاوندی، موقعیت سازمانی و...) است. این شبکه‌ها غالباً در دیاگرام شبکه‌های اجتماعی که در آن گره‌ها به‌عنوان نقاط و روابط با خطوط نمایش داده می‌شود» (افتاده، ۱۳۹۴: ۱۷). تحقیقات انجام‌شده به‌مددِ این شیوه عمدتاً در رشته‌های فنی و مهندسی صورت گرفته و ورود آن به حوزهٔ علوم انسانی امری نوظهور محسوب می‌شود (نوغانی، صادقی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۳).

شبکه‌های اجتماعی و جامعه‌ای شبکه‌ای

بررسی ابعاد فرهنگی و اجتماعی فناوری‌ها و ابزارهای مبتنی بر فناوری رویکردی نوظهور در مواجهه با فناوری به حساب نمی‌آید؛ اما با ظهور و گسترش فضای مجازی به‌عنوان فضای مبتنی بر فناوری و تلقی اجتماعی از آن به‌عنوان بستر فنی برای زیست اجتماعی بشر، می‌تواند دریچه‌ای نوین برای نگریستن به این مقولهٔ پرچالش قرن حاضر باشد.

مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای و جوامع اطلاعاتی که کاستلز آن را ماحصل انقلاب اطلاعات و ارتباطات می‌داند نیز می‌تواند زمینه‌ساز همین رویکرد جامعه‌انگاری از تحولات فناورانهٔ اطلاعات و ارتباطات باشد. اعتقاد کاستلز به اینکه جامعهٔ امروز، بشری ساکن در سومین عصر تاریخ خود یعنی عصر اطلاعات است نیز به همین نکته کمک می‌کند که اساساً ما با جامعه‌ای مواجه هستیم که شبکه‌ها ریخت اجتماعی آن را شکل داده‌اند (کاستلز،۱۳۸۰: ۵۴۳). چند سال پس از ارائهٔ

مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای در سال ۲۰۰۱ کاستلز در کهکشان اینترنت، اینترنت را از جهت مشارکت کاربران، گسترش زندگی در تمام ابعاد معرفی می‌کند (بل،۱۳۹۰: ۱۲۹) و سالتر از آن با «ساخت اجتماعی» یاد می‌کند (سالتر، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

کاستلز در تشریح نسبت جامعه با فناوری اطلاعات حتی پا را فراتر می‌گذارد و فناوری را خود جامعه تلقی می‌کند (کاستلز،۱۳۸۰: ۳۲)؛ جامعه‌ای که حاصل انقلاب اطلاعات و گسترش شبکه‌هاست و او نام «جامعهٔ مجازی» بر آن می‌نهد. کاستلز جوامع مجازی را به دو گروه تقسیم می‌کند که دارای زندگی متفاوتی هستند: اقلیت کوچکی که در قلمرو الکترونیک زندگی می‌کنند که او نام روستاییان الکترونیکی بر آنها می‌نهد و دیگری گروهی که به‌مثابهٔ اکتشاف به شبکه‌ها «یورش‌های اتفاقی» می‌کنند (همان: ۴۲۰).

در تشریح این دو گروه، به نظر می‌رسد این‌گونه می‌شود تحلیل کرد که مراد نخست کاستلز از جامعهٔ شبکه‌ای، جامعه‌ای است که شبکه‌ها بر آنها الصاق شده‌اند و تحولی در ساختار اجتماعی آنها ایجاد کرده‌اند؛ اما کاستلز با خلق مفهوم «روستاییان الکترونیکی» در واقع از جامعه‌ای سخن می‌گوید که نسبتش با شبکه‌ها و فضای مجازی الصاقی نیست؛ بلکه زیرساختی است. به نظر می‌رسد در مراد دوم که در مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای کاستلز به‌صورت گذرا بیان شده، شبکهٔ زیست‌بومی برای کنش اجتماعی جوامع شبکه‌ای است. مفهومی که در سال‌های آخر قرن بیستم که کاستلز به مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای می‌پردازد، به‌معنای امروز و با ظهور و بروز شبکه‌های اجتماعی قابل‌لمس نیست؛ اگرچه بدیهی است که مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای کاستلز مفهومی بسیار گسترده‌تر از شبکه‌های اجتماعی است.

بعدها کاستلز با خلق مفهوم «خودارتباطی توده‌ای» مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی اینترنتی، از آنها با ایجاد یک ساختار اجتماعی جدید در کانون جامعهٔ شبکه‌ای یاد می‌کند که جنبش‌های اجتماعی قرن بیست‌ویک را شکل می‌دهند (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۸۵ و ۱۸۶).

فارغ از این نگاه، رویکرد اجتماعی-فنی به فناوری اطلاعات و ارتباطات نیز برای این فناوری کارکردهای زمینه‌ای نظیر تغییر الگوی روابط جمعی و دارای ارتباط با بافت فرهنگی و اجتماعی قائل شده و معتقد است فناوری اطلاعات و ارتباطات شامل زمینه‌ها، شرایط محیطی و بافت فرهنگی و اجتماعی پیچیده انگاشته می‌شود (ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۲: ۹۰).

درنتیجه باتوجه‌به انقلاب اطلاعاتی مدنظر کاستلز، به نظر می‌رسد ما با جامعه‌ای پساانقلابی مواجه هستیم و برای کشف جامعه‌ای که با شرایط پویایی انقلاب در انقلاب مواجه است، باید مهاجرت کرد و آن را احساس کرد. همان‌طور که برای تحلیل واقعی و کشف پیچیدگی‌های رفتار جمعی و کنش‌های اجتماعی جامعه‌ای خاص یا قومی محصور، یکی از گزینه‌های پیش روی ما

روش مردم‌انگاری است. بدیهی است که برای شناخت جامعه‌ای انسانی مبتنی بر فناوری‌های عصر اطلاعات و ارتباطات، به‌شدت نیازمند کشف کیفیت‌ها و چگونگی‌ها در ساختارها و بافت‌های اجتماعی آن جامعه هستیم؛ امری که به نظر می‌رسد از توان روش‌های صرفاً کمّی و تحلیل روابط شبکه‌ای خارج است.

با وفاداری به همین نگاه جامعه‌انگارانه از فضای مجازی است که می‌توان ادعا کرد که تحدید شبکه‌های اجتماعی به‌طور اخص و رسانه‌های اجتماعی به‌صورت اعم به رسانه‌های تعاملی، تعریفی نادقیق و نارسا است. شبکه‌های اجتماعی که از آن می‌توان به ظهور کنش‌های اجتماعی و تشکیل جوامع اجتماعی بر بستر فناوری اطلاعات یاد کرد، محیط‌های انسانی هستند که استدراک از آنها می‌تواند مشابه جوامع انسانی باشد.

حوزهٔ عمومی مدنظر هابرماس خاستگاهی دموکراسی‌خواهانه دارد و در حوزهٔ علوم سیاسی تعریف می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد برداشت جامعه‌انگارانه از شبکه‌های اجتماعی را می‌توان با مبحث حوزهٔ عمومی که هابرماس به آن می‌پردازد و بر آن تأکید می‌کند، دارای قرابت دانست تا جایی که هولاب معتقد است حوزهٔ عمومی مدنظر هابرماس به‌واسطهٔ گفت‌وگو و مذاکرهٔ شهروندان دربارهٔ مسائل عمومی شکل می‌گیرد و نه با مسائل حکومتی، بلکه با امور فرهنگی سروکار دارد (هولاب، ۱۳۷۵: ۲۶).

بخشی از حوزهٔ عمومی حاضر که متأثر از شرایط اقتصادی‌ـزیستی جوامع مدرن و بیش‌درگیری انسان در معاش، این‌گونه در بستر فناوری و در قالب رسانه‌های اجتماعی امکان تجلی یافته است و حوزهٔ عمومی موردنظر هابرماس که محلی اجتماعی برای تضارب آرای عموم مردم، حرف‌بافی، نقد و اشتراک مفاهیم سیاسی بین مردم عادی و فرصتی برای مفاهمه و گفتمان‌های شهروندی برای ارتقا و افزایش توانمندی انتخاب سیاسی است، زمانی که با الزامات سبک زندگی امروزه ترکیب می‌شود، به‌عنوان یکی از کارکردهای شبکه‌های اجتماعی متجلی می‌شود.

تلقی از شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان تجلی حوزهٔ عمومی هابرماس با نگاه‌های انتقادی نیز روبه‌رو است؛ مثلاً در پژوهشی با عنوان «حوزهٔ عمومی و گفت‌وگو در فضای مجازی شبکه‌های اجتماعی مجازی» نتیجه گرفته می‌شود که هرچند ارتقای امکان برقراری ارتباط و دادوستد اطلاعات در شبکه‌های اجتماعی مجازی امکان گفت‌وگو را ارتقا می‌دهد، اما محدود و مخدوش‌کنندهٔ آن هم هست (یزدخواستی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۰).

روش نظریهٔ زمینه‌ای[۱]

روش تحقیق این مقاله در چهارچوب روش گرندد تئوری یا نظریهٔ زمینه‌ای صورت گرفته است و در مسیر جمع‌آوری داده‌ها از مصاحبه و گروه کانونی (فوکوس گروه) به‌مثابهٔ ابزار جمع‌آوری داده استفاده شده است. گروه کانونی بر بررسی موضوع در گروه با محوریت پژوهشگر تأکید دارد و در آن گروه منبع اصلی داده معرفی می‌شود. این روش دقیقاً مانند مردم‌انگاری است که مصاحبه و مشاهده را در هم می‌آمیزد (مورگان، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۷).

«منظور ما از ''نظریهٔ زمینه‌ای'' آن نظریه‌ای است که مستقیماً از داده‌ها استخراج شده است که در این جریان پژوهش به‌صورت منظم گرد آمده و تحلیل شده‌اند. در این روش پژوهشگر کار را با نظریه‌ای که از قبل در ذهن دارد شروع نمی‌کند؛ بلکه کار را در عرصهٔ واقعیت آغاز می‌کند و می‌گذارد تا نظریه از درون داده‌هایی که گرد می‌آورد پدیدار شود» (استراوس و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴). چهارچوب مفهومی این روش بر داده‌ها و برساخت‌های کنشگران استوار است و این انسان‌ها هستند که عامل تفسیر تجربه‌ها و واکنش ها هستند و از ایده‌های اولیه، مفهوم‌بندی و مقوله‌بندی را خلق می‌کنند (خاکی، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸). این روش را برای اولین بار، گلیزر و استراوس (Strauss & Glaser) در سال ۱۹۶۷ علیه رویکرد اثبات‌گرایی (پوزیتیوسیم) ارائه کردند (استراوس و دیگران، ۱۳۹۴: ۹۷).

داده‌های جمع‌آوری‌شده از مصاحبه و گروه کانونی در سه مرحله کدگذاری شده و از سطح داده‌های خام و کدهای اولیه به مقوله، و از مقوله به مضامین پایه فرآوری شده است. در پایان، هر مضمون به‌صورت مشروح تفسیر شده است.

ضامین حاصل از سه مرحلهٔ کدگذاری را در دو دستهٔ کلی می‌توان دسته‌بندی کرد. نخست مضامینی که دارای دو وجه موضوعی هستند؛ یک وجه تهدیدی که در تبیین این واقعیت تفسیر می‌شود که انقلاب اسلامی اگر نتواند تهدید محقق‌شده به‌وسیلهٔ تغییر نظم و ساختار اجتماعی را مدیریت کند، ضربه‌پذیر خواهد شد؛ اما وجه دیگر وجه فرصت‌محوری مضمون است که بر ظرفیت به‌کارگیری آن متغییر در جهت تقویت گفتمان انقلاب اسلامی تأکید دارد.

دستهٔ دوم مضامین بر الزامات تغییر در ساختار نظام رسانه‌ای به‌منظور به‌کارگیری تغییرات نظام شبکه‌ای در راستای گفتمان انقلاب اسلامی است که تلاش شده است در این چهارچوب تفسیر و تحلیل شود.

---

۱ Grounded Theory

مضمون اول: اختلال در روابط اجتماعی

انقلاب پدیده‌ای اجتماعی و ماحصل انسجام و خواست اجتماعی است که بر بستر روابط اجتماعی بنا شده است و در صورت آسیب‌پذیریِ بُعد جمعی اجتماع، ادامهٔ حیات انقلابی آن و پویایی آن به‌شدت شکننده خواهد بود. به‌عبارت دیگر، اگر انقلاب اسلامی را پدیده‌ای تاریخی تصور کنیم و در بستر تاریخ از آن به‌عنوان یک واقعه یاد کنیم، کارکرد آن انقلاب یعنی تغییر یک نظام سیاسی به پایان رسیده است؛ اما اگر آن را هویتی سیال و پدیده‌ای پویا و در حالِ شدن تصور کنیم، نیازمند حفظ و تقویت روابط اجتماعی آن هستیم. فردگرایی و جامعهٔ سلولی فارغ از ارزش‌گذاری ایدئولوژیک، فرمی ضدانقلاب است و ماهیت انقلاب را حذف می‌کند.

حرکت شبکه‌ها به‌سوی بدل‌شدن به محل ارتباطات اجتماعی در جوامعی مثل ایران، می‌تواند ناشی از اختلال در ارتباطات واقعی اجتماعی باشد. فرایند شبه‌مدرنیزاسیون افسارگسیختهٔ زندگی شهری، حذف کالبدهای کنشگری جمعی، افزایش فاصله‌های اجتماعی، کمبود فضاهای عمومی و محل شکل‌گیری گفت‌وگوهای عمومی -یا از نگاه یورگن هابرماس، «عرصهٔ عمومی»- می‌تواند عامل مهمی برای شکل‌دهی به شبکه‌های اجتماعی باشد.

شهرنشینی با افزایش فاصله‌ها مکان و زمان را به دو عامل مهم برای اختلال روابط اجتماعی واقعی تبدیل کرده و از سوی دیگر شبکه‌های اجتماعی مجازی دقیقاً بر محوریت همین دو کمبود، نقطهٔ مقابل آن یعنی ازبین‌بردن بُعد زمان و مکان را محقق کرده‌اند. وقتی به عقبهٔ تاریخی ایرانیان و کنش‌های اجتماعی و جمعی گسترده و آیینی آنها نگاه می‌کنیم، می‌فهمیم این نیاز طبیعی اجتماعی، خود را در یک فضای جدید بازتولید کرده و واقعیتی به‌نامِ شبکهٔ اجتماعی مجازی را شکل داده است.

وقتی یک جامعه با یک ساختار فرهنگی اجتماعی تثبیت‌شده با ویژگی‌هایی مثل احساسی بودن، به شدت وابستهٔ کنشِ عاطفی بودن، سیاسی‌بودن و... در معرض فناوری‌های ارتباطی نوینی قرار می‌گیرد که طبیعتاً فرهنگِ مبدأ خود را بازتولید می‌کند و این فناوری هرروزه وجه جدیدی از زندگی فردی و اجتماعی آن را می‌بلعد، دو اتفاق ممکن است بروز کند:

ممکن است هضم ساختارهای اجتماعی-فرهنگی در ساختار روابط جدید باشد. تبدیل جامعه با حجم بالایی از کنش‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی واقعی و عاطفی به جامعهٔ متشکل از سلول‌های به‌هم‌پیوسته، دارای شبکهٔ روابط مجازی، غیرعاطفی، قانون‌محور آن هم قانون ابلاغی و نه قانون برخواسته از جامعه، می‌تواند پاسخی به این روند مدرن‌شدن باشد؛ اما وقتی یک جامعه از ساختارهای اجتماعی-فرهنگی قوی و مستحکم بهره‌مند است، به‌جای هضم، در تلاشی قابل‌ستایش

برای مغلوب‌نشدن، ساختار اجتماعی خود را با وضعیت جدید هماهنگ و متناسب می‌کند و چیز جدیدی را خلق می‌کند که منحصر به خودش است، به‌ظاهر با بقیهٔ رفتارهای جمعی‌اش در تضاد است، پیش‌بینی‌ناپذیر است و همگان را به حیرت وامی‌دارد.

بنابراین باتوجه‌به کلان‌روند توسعهٔ اِلمان‌های مدرن در زندگی ایرانیان و همچنین افزایش جمعیت شهرنشین و کلان‌شهرنشین، به نظر می‌رسد نیازهای اجتماعیِ مولّدِ نیاز به کنش در شبکه‌های اجتماعی همچنان به‌عنوان نیروی محرکهٔ اجتماعی در توسعهٔ کَمّی و کیفی شبکه‌های اجتماعی و به‌تبعِ آن توسعهٔ مفهوم جامعهٔ شبکه‌ای عمل خواهد کرد.

تشکیل اجتماع مجازی و موازی شاید بهترین عنوان برای توصیف شرایط آیندهٔ شبکه‌های اجتماعی باشد؛ شرایطی که سهم کنشگری همه‌جانبهٔ افراد در شبکه به‌مرور بیشتر و بیشتر خواهد شد و طبیعتاً وزن آن نیز در قیاس با کنشگری در جامعهٔ حقیقی افزایش خواهد یافت. به‌بیانی دیگر، با اختلال در روند هویت‌یابی و تعریف خود در ذیل هویت‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها در فضای واقعی، هجوم به عرصهٔ رسانه‌های اجتماعی برای هویت‌یابی و تعریف خود در ذیل یک کل، از منشأهای جدی توسعهٔ جوامع شبکه‌ای است.

در چنین شرایطی به ذات وجود شبکه می‌توان به‌عنوان احیاگر زیرساخت اجتماع و بستر تداوم انقلاب اسلامی نگریست و فارغ از نگاه ارزشی به آن، حیات اجتماعی جامعهٔ ایرانی را در آن متصور بود. البته بدیهی است این نگاه نه در نقطهٔ آرمانی، بلکه در نقطهٔ کنونی و به‌نوعی تلاش حداقلی است. حفظ ساختار روابط واقعی اجتماعی و حفظ جامعهٔ مبتنی بر شبکه‌های انسانی واقعی و کالبدهای جمعی در محیط‌های شهری با کارکردهای واقعی نقطهٔ آرمانی در این موضوع است.

مضمون دوم: تغییر در نظم قدرت؛ عدالت رسانه‌ای

شرایط جدید جامعهٔ شبکه‌ای این امکان را به بازیگران کوچک می‌دهد که تأثیرگذاری بزرگ داشته باشند. شرایط جدید، الزام وابستگی به قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی برای ایجاد رسانه و تأثیرگذاری رسانه را از بین می‌برد. در شبکه و رسانهٔ اجتماعی، تولیدکنندگان پیام، در ابتدا برای شبکه خنثی و یکسان هستند[1] و متناسب با کنشگری خود می‌توانند نفوذ خود را افزایش دهند؛ بنابراین در این پارادایم، رسانه‌های اجتماعی برای کشورهایی نظیر جمهوری اسلامی ایران که همیشه تحت زورگویی رسانه‌ای نظام سلطه با اقدام‌هایی نظیر محدودیت در پخش ماهواره‌ای

---

۱. این به‌معنای مساوی‌بودن شرایط برای همهٔ کاربران نیست؛ قابل کتمان نیست که شبکه به‌نفعِ گفتمان‌ها و افراد مداخله می‌کند و معمولاً روابط شبکه را به‌نفعِ جریان ضدانقلاب مدیریت می‌کند. درواقع این تفسیر در یک مقایسهٔ نسبی است.

بوده است، فرصت تلقی می‌شوند.

روند کلی رسانه‌های اجتماعی و حضور تدریجی آن در وجوه مختلف زندگی انسانی، گواه این واقعیت است که متغیرهایی که حاکمیت‌ها می‌توانند بر آنها اِعمال قهری حاکمیت کنند، به‌مرور در حال تضعیف است. متغیرهای اِعمال حاکمیت بر منابع خبری، محتوایی و نظارت بر کنش‌های جمعی و روابط اجتماعی به‌شدت در حال تضعیف است. رسانه‌های اجتماعی در واقع با افزایش گستردهٔ منابع تولید، توزیع و مصرف محتوا و خبر، امکان اِعمال نظارت بر مجاری را تا حدود زیادی از بین برده است.

خروج مخاطب از حالت انفعال در دریافت و انتقال محتوا و تبدیل آن به کاربر، روی دیگر کاهش قدرت حاکمیت‌ها یعنی افزایش قدرت کنشگری و تأثیرگذاری مصرف‌کنندهٔ رسانه است. در واقع نرم‌افزار شبکهٔ اجتماعی یا وب‌سایت آن به‌طورِ ذاتی ارزشی ندارد و ارزش آن زمانی محقق می‌شود که کاربر یعنی اجتماع بر آن مستقر شود و اِعمال کنشگری کند. طبیعی است در چنین فضایی، این کاربر است که دست بالا را در نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری خواهد داشت.

یک روی این واقعیت کاهش قدرت کنترل و مدیریت ساختار سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی است که ممکن است به کنشگری کاربران زیر هدایت و مدیریت بیگانگان بینجامد؛ اما این واقعیت اگر درک و پذیرفته شود، می‌تواند بستر بازنمایی خود انقلاب اسلامی با محوریت مردم و مدیریت مردم باشد.

شبکه‌های اجتماعی در لایهٔ پلتفرم و سرویس، مولد قدرت برای مالکان خود هستند؛ اما در لایهٔ محتوا و رسانه انحصار محتوایی را از صاحبان قدرت تا حدودی خارج کردند. مفهوم قدرت، خود مفهومی نسبی است. به‌طور مثال جریان رسانه‌ای وابسته به جمهوری اسلامی در نسبت با جریان رسانه‌ای استکبار و غرب در یک نسبت قدرت و مستضعف قرار می‌گیرد و طبیعتاً در قیاس با رسانه‌های سنتی که نیازمند ثروت و قدرتِ داشتن فناوری پرتاب ماهواره بوده و هستند، شبکه‌های اجتماعی فرصتی برای بروز و ظهور گفتمان‌های به حاشیه رانده‌شده هستند.

رسانه‌های سنتی و مدل انتشار محتوا و پیام در آنها به‌واسطهٔ آنکه متأثر از نسبت تولیدکننده و منتشرکنندهٔ پیام با قدرت سیاسی و اجتماعی بود و طبیعتاً صاحب رسانه بخشی از قدرت سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی (یا همه) را در اختیار داشت، طبیعتاً بازتولیدکنندهٔ نظم هرمی اجتماع نیز بود. به‌بیان دیگر، ساختار توزیع پیام در رسانه‌های سنتی، مدل انتشار به‌صورت توده‌ای یا جمعی است؛ تولیدکنندهٔ پیام محدود است و مصرف‌کنندهٔ پیام توده‌ای و گسترده. این مدل انتشار رسانه‌ای، هم حاصل جامعه‌ای با سلسه‌مراتب و نظم هرمی است و هم بازتولیدکنندهٔ آن؛ اما شبکه‌های اجتماعی به‌واسطهٔ قدرت‌دهی به بازیگران کوچک و مدل انتشار ضدهرمی، مدل توزیع روابط در یک

جامعه را به‌سمتِ شبکه‌ای‌شدن می‌برند؛ همان که کاستلز از آن با عنوان «جامعهٔ شبکه‌ای» یاد می‌کند. به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از کارکرد و نتیجهٔ کنش کاربران در شبکه‌های اجتماعی آن هم در این حدِ انبوه، کمک به جامعه برای تغییر وضعیت از ساختار هرمی به ساختار شبکه‌ای است.

در ساختار شبکه‌ای، قدرت مردم از قدرت ساختار بیشتر است و این موقعیتی است که انقلاب اسلامی حاصل آن است و آنچه از ذات انقلاب نیز برمی‌آید، اصالت‌دهی به قدرت مردم در مقابل قدرت ساختار است.

مضمون سوم: نقض استقلال در نظام‌های حاکمیتی

در جامعهٔ شبکه‌ای‌شده، شبکه‌های اجتماعی هرروزه میزبان وجوه دیگری از جامعه و اجتماع مانند میزبانی از کنش‌های اقتصادی، اجتماعی و حتی سیاسی خواهند بود. تشکیل اجتماع‌های موازی و افزایش هرروزهٔ قدرت آن در ابعاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، به‌نوعی هویت‌های ملی و محلی و به‌تبعِ آن حاکمیت‌های ملی را تحت‌الشعاع قرار خواهد داد.

روندهای گذشته تا امروز نشان می دهد که به مرور زمان بخش های مختلفی از خدمات و سرویس های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مرتبط با زندگی شهروندان در حال انتقال به فضای مجازی است. خدمات توزیع کالا، خدمات حمل و نقل، خدمات پست و ارتباطات میان فردی، نظام رسانه ای، نظام آموزشی و ... همگی بخش های متنوعی از زندگی انسانی هستند که در حال گسترش به فضای مجازی هستند. خدمات و سرویس هایی که تعدادی در چارچوب حاکمیت ملی جمهوری اسلامی است و تعدادی خارج از حکمرانی ایران است.

مالکیت سرویس علاوه بر همه قدرت‌هایی که پیش‌ازاین ذکر شد به‌خصوص در حوزه داده‌های کلان که به‌نوعی ابزار مدیریت و کنترل جهان آینده است. درواقع این اطلاعات شخصی که تقریباً برای ما ممکن است بی‌ارزش باشد وقتی به‌صورت انبوه و "فرا فردی" قرار می‌گیرد و برای افزایش شناخت و تأثیرگذاری بر "اقشار" و "خرده‌فرهنگ" ها به‌کارگیری می‌شود، مفهوم ارزشمندی بنام داده عظیم را خلق می‌کند.

اگر زاویه دیدمان به موضوع را بالا ببریم می‌توانیم تصور کنیم در روز چه داده‌های بی‌ارتباطی تولید می‌کنیم که اگر به هم متصل شود ارزشی هنگفت را خلق خواهد کرد. داده‌های پزشکی، کالاها و خدمات دریافتی، محتواهای مصرفی، اطلاعات مکانی و شبکهٔ ارتباطی هر فرد در صورتی‌که در کنار هم قرار گیرند و بین آنها ارتباط منطقی برقرار شود، اشراف شناختی‌ای از جوامع در اختیار صاحبان داده قرار می‌دهند که می‌تواند قدرت سیاسی و اجتماعی را نیز به دنبال

داشته باشد. این قدرت شناختی به‌مرور وابستگی و قدرت ناشی از وابستگی را ایجاد خواهد کرد که در مقیاسی کلان مبنای حاکمیت‌های جدید مبتنی بر سرویس و داده را شکل خواهد داد.

در واقع هرچه جوامع به‌سمتِ آنلاین‌شدن و شبکه‌ای‌شدن و به‌تبع آن، تولید داده‌های دیجیتال حرکت کنند، داده‌های بیشتری را خلق می‌کنند که اتصال آنها به‌صورت داده‌های عظیم می‌تواند قدرت شناختی بی‌بدیلی را از جوامع ارائه کند که هدف اصلی آن ایجاد اشراف اطلاعاتی و چتر شناختی بر جوامع، اجتماعات، فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌هاست. ایجاد اشراف شناختی با هدف دنبال‌کردن تغییرات، ذائقه‌ها، تفکرات و واکنش‌ها در سطح یک اجتماع به‌منظور مهندسی اجتماعی است.

به‌طور مثالْ سلایق و تفکرات جوامع آماری مختلف مانند مردان ایرانی، دختران تهرانی، زنان خانه‌دار منطقهٔ یک تهران، پزشکان، وکلای شهر تهران و امثالهم از طریق جمع‌آوری و تحلیل داده‌های موجود در بستر خدمات سایبری مانند شبکه‌های اجتماعی و سیستم‌عامل‌ها و ابزارهای سایبری مانند تلفن همراه و دیگر ابزارهای هوشمند نظیر اینترنت اشیا امری ممکن و متداول در حوزهٔ داده‌های کلان است و با گسترش کمّی و کیفی اینترنت اشیا شامل داده‌های حوزه‌های بیشتری خواهد شد.

به‌عبارت دیگر، محور اصلی قدرت نوین جمع‌آوری داده‌های «فرافَردی» با عنوان داده‌های عظیم[1] با هدف ایجاد اشراف اطلاعاتی بر جوامع از طریق ارائهٔ خدمات سایبری است؛ واقعیتی که می‌توان نام صنعت جمع‌آوری داده را بر آن نهاد.

شاه‌بیت موفقیت در صنعت جمع‌آوری داده‌های عظیم، ارائهٔ خدمات متنوع و کارآمد، نوآوری و خلاقیت در ارائهٔ خدمات و ابزار، نیازسازی و درنتیجه اعتماد مخاطب به سرویس و ابزار سایبری است. در ادامهٔ این مسیر، تبدیل اعتماد به دل‌بستگی و گره‌زدن زندگی مخاطب به خدمات و ابزارهای ارائه‌شده، کاربر و ارائه‌کنندهٔ سرویس را به سطحی از وابستگی می‌رساند که می‌توان از آن با نام «اجبار نرم» یاد کرد.

در واقع عرصهٔ قدرت نوین و استقلال ملی، عرصهٔ رقابت و مسابقه در ارائهٔ خدمت جدید است و ساختار امنیتی و اطلاعاتی‌ای می‌تواند در این مسابقه موفق‌تر باشد که مسیر تبدیل ایده به خدمت یا سرویس را مهیاتر و سهل‌تر کرده باشد.

در این چهارچوب مفهومی، کشورهایی که بتوانند سرویس‌های بومی را ایجاد کنند و زمینهٔ پذیرفته‌شدن آن توسط مردم خود را فراهم کنند و به نیاز آنها احترام بگذارند، ساده‌ترین مفهوم از استقلال را در این چهارچوب معنایی محقق کرده‌اند. استارت‌آپ‌هایی که مولد سرویس‌ها هستند،

---

۱ Big Data

جوانه‌های تازه‌ای هستند که معنای نوین استقلال در دهۀ پنجم جمهوری اسلامی ایران بر ساقۀ آنها شکل خواهد گرفت. برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کشور اگر نتواند وضعیت کنونی وابستگی به سرویس خارجی به‌خصوص در سرویس‌های شبکۀ اجتماعی را که عرصه‌های عمومی و کالبدهای شهری و محیط‌های شهروندی جدید هستند تغییر دهد، شاخص مهم و اصلی انقلاب اسلامی یعنی استقلال، در مسیر خدشه قرار می‌گیرد.

مضمون چهارم: کارایی‌نداشتنِ ساختارهای فرهنگی و رسانه‌ای

مزیت اندازۀ شبکه یکی از اصلی‌ترین عناصر در جذب و موفقیت شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان یک سرویس مجازی است؛ به‌عبارت دیگر هرچه یک رسانۀ اجتماعی بتواند تنوع و تکثر بیشتری از عقاید و گرایش‌ها را به خود جذب کند، موفق‌تر است و این یعنی هرچه سیاست‌های اعمال‌شده بر یک رسانۀ اجتماعی بی‌ارزش و بدونِ محدودیت‌های ناشی از ارزش باشد، احتمال موفقیت آن بیشتر است. فارغ از نوع و جنس نظام ارزشی، هرگونه اعمال نظام ارزشی بر این سرویس برآمده از فناوری اطلاعات، خلاف قواعد حاکم بر آن عمل می‌کند و موجب رقابت‌ناپذیری رسانۀ اجتماعی خواهد شد.

به‌عبارتِ صریح‌تر می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که رسانه‌های اجتماعی، بازنمایی تمدنی جامعه‌ای است که اصول آزادی‌گرایی و لیبرالیسم شبه‌مطلق در آن نهادینه شده و همان تمدن با همان قواعد فلسفی در بستر فناوری اطلاعات دوباره بازتولید شده است.

بن و ریشۀ فلسفی رسانه‌های اجتماعی، کاربر، حاکمیت و فرهنگی را که با آن روبه‌رو می‌شود، بر اثر فشار ناشی از فناوری و سرویس به‌سمتِ پذیرش تدریجی قواعد آن می‌برد و به‌مرور قواعد خود را به‌عنوان جزئی از بدیهیات تحمیل خواهد کرد. به‌عبارتی دیگر فناوری آن‌قدر به فرهنگ مقصد فشار می‌آورد که جامعۀ مقصد با مبدأ خودش به تعادل برسد. این نقطه، نقطۀ پذیرش و تغییر بنیادی فرهنگ است.کاربران بخشی از شهروندان یک کشور با قواعد فرهنگی و ارزشی خاص خود بر اثر تداوم کنشگری در بستر رسانۀ اجتماعی در واقع مانند مهاجرانی هستند که ساعتی در روز را در یک نظام ارزشی و با حاکمیت یک حاکمیت شبه‌لیبرال می‌گذرانند. با گسترش حجم کمّیت و کیفیت این مهاجرت مجازی قواعد اعمال‌شده بر شهروندان مهاجر در آنها درونی و پذیرفته خواهد شد و این دقیقاً همان محل بروز تعارض فرهنگی و فشار برای تغییر فرهنگی است.

از دیدگاه پژوهشگر، قدرت فناوری اطلاعات و رسانه‌های دیجیتال در تغییر فرهنگ بیش از آنکه ناشی از محتوای مصرفی کاربر باشد، متأثر از فرمت و قواعد فلسفی حاکم بر شبکه و فرایند

درونی‌شدن آن در کاربر است و براساس همین تحلیل است که پژوهشگر معتقد است اساساً رسانه‌های اجتماعی میدان مطلوب حاکمیت‌هایی نیست که معتقد به استفاده از قدرت حاکمیت برای اعمال نظام ارزشی هستند و جمهوری اسلامی نیز باتوجه‌به آنچه از ذات و فلسفهٔ خود تاکنون ارائه کرده است، باید بداند وارد چه زمینی شده و چگونه در درازمدت باید ساختار و فهم خود از چگونگی اعمال نظام ارزشی خود را تغییر دهد.

مضمون پنجم: تغییر نظم اجتماعی و لزوم به‌روزسازی ساختارها

همان‌طور که تشریح شد، تغییر روابط اجتماعی از وضعیت هرمی به وضعیت شبکه‌ای که در آن ارتباطات انسانی در جامعه به‌سمتِ مسطح‌شدن حرکت می‌کند و بازیگران کوچک قدرت انجام کارهای بزرگ را پیدا می‌کنند، یک اتفاقی مهم در حوزهٔ اجتماعی محقق می‌کند.

یکی از ویژگی‌های اصلی جامعهٔ شبکه‌ای این است که در آن مرز تولیدکننده و مصرف‌کنندهٔ پیام از بین می‌رود و مفهوم کاربر جای مفهوم مخاطب را می‌گیرد. در این شرایط همهٔ آنانی که در گذشته مخاطب پیام بودند، تولیدکنندهٔ بالقوه پیام هستند و این یعنی افزایش سطح ورود پیام به فضای رسانه‌ای و به‌دنبال آن، ازبین‌رفتن مفهوم دروازه‌بانی پیام.

به‌عبارتی دیگر نود[۱] های ورودی‌داده در شبکه آن‌قدر زیاد است که اساساً ما با یک جریان مشخص از انتقال داده مواجه نیستیم و این شرایط بر اثر مداومت، باعث تغییر ریخت و نظم اجتماعی می‌شود؛ حاکمیت‌ها که در گذشته با جریان‌های رسانه‌ای و تولیدی پیام مانند سینما، تلویزیون، ماهواره، روزنامه، کتاب و... مواجه بودند، امروز با بارانی از محتوا مواجه هستند که مسیر خلق و انتشارش شبکه‌ای است.

این تغییر ریخت به‌خصوص در حوزهٔ رسانه‌ای، در عمل، ساختار حاکمیت‌هایی را که براساس شرایط پیش از شبکه‌شدن جوامع طراحی شده بودند، بی‌اثر کرده است. نمونهٔ عینی آن ممیزی چندلایهٔ محتوا در ساختارهایی مانند وزارت ارشادْ و تولید، توزیع و مصرف گستردهٔ محتوای بدون ممیزی در رسانه‌های اجتماعی است.

در تعبیری جسورانه پژوهشگر معتقد است منبع قدرت نظام‌ها برعکس سه دههٔ قبل امروز بر ایجاد و اتکا بر وحدت نیست؛ بلکه امروز تحمل تکثر و پذیرش تنوع منبع تولید قدرت برای حاکمیت‌هاست و حاکمیت‌هایی که این تغییر را درک نکنند، با مشکل مواجه خواهند شد.

باید پذیرفت که خطابه، جای خود را به گفت‌وگو داده است و مسئلهٔ نظام‌های سیاسی اصلاً

---

۱ Nod

رسانهٔ اجتماعی نیست؛ بلکه آمادگی‌نداشتن برای فضای متکثر و شکل‌گرفته براساس تفاوت است. عینیت این آماده‌نبودن در فضای مجازی و رسانه‌های اجتماعی حلول پیدا کرده است؛ در واقع امروز بیش از سالن سخنرانی به نیمکت و میز نیاز داریم.

گفت‌وگو و تکثر بیش از اینکه فرصت عرضه و نمایش به خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های زیر سلطه می‌دهد، منشأ تولید داده و تولید ثروت و قدرت است و از این منظر است که تکثر و فضای گفت‌وگو امروز می‌تواند به‌عنوان منبع تولید قدرت مطرح شود. به‌واقع رسانه‌های اجتماعی به‌دلیل اینکه فرصت تکثر و تضاد ناشی از این تکثر را ایجاد می‌کنند، جذابیت می‌آفرینند و به فضای گفتمانی کمک می‌کنند؛ اما همهٔ این بازی در زمینی است که داده و جمع‌آوری آن به‌صورت دادهٔ عظیم (بیگ‌دیتا) منبع تولید قدرت می‌شود. در واقع اگر تا پیش از این قدرت‌های جهانی به‌واسطهٔ قدرت رسانه امکان تأثیر بر جوامع را داشتند، امروز به‌واسطهٔ جامعهٔ شبکه‌ای‌شده به توانایی ساخت و زیرساخت یک رسانه دست یافته‌اند.

جمع‌بندی و ارائهٔ راهکارهای پیشنهادی

شرایط جدید جامعهٔ شبکه‌ای‌شده، این امکان را به بازیگران کوچک می‌دهد که تأثیرگذاری بزرگ داشته باشند. شرایط جدید، الزام وابستگی به قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی برای ایجاد رسانه و تأثیرگذاری رسانه را از بین می‌برد. در شبکه و رسانهٔ اجتماعی، تولیدکنندگان پیام، در ابتدا برای شبکه خنثی و یکسان هستند و متناسب با کنشگری خود می‌توانند نفوذ خود را افزایش دهند؛ بنابراین در این پارادایم، رسانه‌های اجتماعی برای گفتمان‌های زیر فشار که با محدودیت‌های جدی برای عرضه و انتخاب‌شدگی مواجه بودند و همیشه تحت زورگویی رسانه‌ای نظام سلطه با اقدام‌هایی نظیر محدودیت در پخش ماهواره‌ای قرار می‌گرفتند، در سطح رسانه‌ای و محتوا فرصت تلقی می‌شوند؛ اما باید توجه داشت که این مزیت رسانه‌ای در لایهٔ سرویس خود مقوم و تثبیت‌کنندهٔ وابستگی و نفی استقلال ملی است.

ایجاد قدرت از طریق ایجاد سرویس و پذیرفتگی آن به‌عنوان مولد قدرت اقتصادی و سیاسی در جامعهٔ شبکه‌ای نیازمند نوعی از مدارا و پذیرفتن کثرت فرهنگی و سیاسی و بازنگری در چهارچوب‌ها و خط‌قرمزهاست.

اورژانس رسانه‌ای یا سیستم‌های واکنش سریع نیاز مبارزه با شایعه در جوامع شبکه‌ای

در چنین جامعه‌ای تلاش حاکمیت‌ها برای کنترل و مدیریت فضای پیام غالباً با شکست مواجه می‌شود و مردم هر روز و هر ساعت در معرض خبرهایی قرار می‌گیرند که فارغ از درستی یا نادرستی، خلاف میل حاکمیت‌ها منتشر شده‌اند.

طبیعتاً در چنین وضعیتی آرامش روانی جامعه در مقابل شایعه‌ها، حفظ آبروی افراد در مقابل اتهام‌ها و دروغ‌ها و هتک‌حرمت افراد ناشی از نقض حریم‌های خصوصی و توهین به آنها به‌شدت آسیب‌پذیر است. برای کاهش آسیب در این فضا تلاش برای اعمال مدیریت براساس ساختار و نظم اجتماعی گذشته هر روز بی‌فایده‌تر می‌شود. راه مقابله با چنین وضعیتی ایجاد آمادگی واکنش سریع، کنشگری رسانه‌ای و تلاش برای پاسخ‌گویی هرچه سریع‌تر، شفاف‌تر و مسئولانه‌تر است؛ نوعی سیستم واکنش سریع و اورژانس خبری. حاکمیتی که خود را برای این‌چنین تغییری آماده نکند، بی‌شک آیندهٔ سختی را پیش رو خواهد داشت.

در واقع حاکمیت‌ها باید بپذیرند که دیگر جایگاه رفیع خود در نظام هرمی را ندارند و کم‌کم در حال نزدیک‌شدن به سطح عمومی کاربران در شبکه هستند؛ دیگر صاحب جریان اصلی خبر و محتوا نیستند؛ دیگر نسبت مردم با آنها مخاطب نیست و دیگر تنها امکان کنش مردم بازخورد نیست؛ بلکه جریان اصلی پیام هر روز باریک‌تر و بازخورد هر روز ضخیم‌تر می‌شود؛ به‌نحوی که دیگر نمی‌توان بین پیام اصلی و بازخورد تفاوتی قائل شد و این دقیقاً نقطه‌ای است که سازمان رسانه‌ای، مدیر و به‌معنای کلانِ آن، حاکمیت، به یک کنشگر در کنار دیگر کنشگران تبدیل می‌شود. در واقع حاکمیت‌ها هیچ راهی جز تقویت افراد و کاربران ندارند؛ راه‌های کنترلی رو به پایان است. به‌بیانی دیگر، شایعه محصول نبودِ اطلاع‌رسانی و نداشتنِ عملکرد صحیح منابع رسمی خبری است.

تغییر مفهوم سازمان رسانه‌ای به کنشگر رسانه‌ای را شاید بتوان واژهٔ اصلی فضای مدیریت رسانه‌ای جدید در دههٔ پنجم انقلاب دانست. سازمان‌های رسانه‌ای وابسته به جریان انقلاب، اگر شرایط جدید و تبدیل‌شدنشان به یک کنشگر رسانه‌ای در کنار دیگر کنشگران را نپذیرند، در نظم جدید قدرت در جامعه هضم می‌شوند. ابزار نوین مدیریت اجتماع در جامعهٔ شبکه‌ای، مدیریت مبتنی بر طراحی بازی رسانه‌ای و کنشگری مؤثر، مداوم و به‌موقع است. بحران‌ها را در جامعهٔ شبکه‌ای نمی‌توان پنهان کرد و پنهان‌سازی آن یعنی ایجاد فرصت برای تثبیت روایت رقیب. مبارزهٔ رسانه‌ای در جامعهٔ شبکه‌ای تلاش برای واکنش سریع و ارائهٔ روایت صحیح و دست‌اول است.

جنگ روایت‌ها و جنگ تثبیت واقعیت رسانه‌ای محصول تثبیت جامعهٔ شبکه‌ای‌شده است.

نداشتنِ کنشگریِ به‌موقع و اطمینان به قدرت سازمان‌های رسانه‌ای در واقع بازگذاشتن فضای زیست رسانه‌ای برای دیگر کنشگران است.

حاکمیت‌ها در این شرایط باید بتوانند به توانایی اعمال قدرت نرم دست یابند و شرایطی را ایجاد کنند که در میدان رسانه‌ای نوین از بازیگران قوی برخوردار باشد که توانایی هدایت فضای رسانه‌ای در مواقع بحرانی را داشته باشند. در واقع مدیریت شبکه‌ها و رسانه‌های اجتماعی به‌دفعات نشان دادند به‌نفعِ جریان‌ها یا محتواهای خاص در بعضی مواقع سوگیری دارند و حتی روی مرتبط‌نشدن کاربرها با هم و شکل‌نگرفتن شبکه‌ها تلاش و سرمایه‌گذاری می‌کنند؛ اما درمجموع برندهٔ بازی کسی است که توانایی بازی‌سازی بهتر و مؤثرتر داشته باشد.

بخشی از این ناکارآمدی نظام پاسخ‌گویی کشور به این برمی‌گردد که بعضی نهادها و دستگاه‌ها اطلاعات را قدرت خود تلقی می‌کنند و اشتراک‌گذاری آن را سهیم‌کردن دیگران در قدرت می‌پندارند؛ ریشهٔ این نگاه به اطلاعات و پاسخ‌گویی، بی‌نیازی بعضی نهادها به مردم است. در واقع منشأ قدرت آنها مردم نیستند و طبیعتاً نیازی به پاسخ‌گویی به مردم ندارند. خودِ این موضوع، زمینهٔ تولید شایعه است.

با همهٔ معایب فضای رسانه‌ای کنترل‌نشده که مستعد خلق و گسترش شایعه است، به نظر می‌رسد در قیاس با فضای خفقان، وضعیت مناسب‌تری دارد. نبودِ امکان شرایط نقد صحیح و صریح در فضای رسانه‌ای رسمی و ایجاد شرایط نبودِ آزادی نسبی، خودْ یکی از منشأهای خلق و انتشار شایعه است.

نتیجه‌گیری

فهم‌های بنیادی به‌خصوص در حوزهٔ مفاهیم فرهنگی در یک بستر زمانی شکل گرفته و حاصل سال‌ها گفت‌وگو و چالش نظری در جوامع است. انتظار اینکه بتوان این مفاهیم را در کوتاه‌مدت تغییر داد یا بتوان اجرای آنان را به‌صورت دستوری متحول کرد، تصور ساده‌اندیشانه‌ای است.

در موضوع تعارض‌های فرهنگی ومفهومی موردبررسی دراین پژوهش هم وضع به همین منوال است. درواقع تعاریف ما از صیانت سیاسی وفرهنگی به‌مرور شکل می‌گیرد وبه‌مرورتغییر می‌کند وباز می‌شود. نباید انتظار داشت که یک‌دفعه این مرزها تغییر کند ودرموعدمقرری ابلاغ شود.

تغییرات به‌صورت نرم و بی‌سروصدا ایجاد می‌شوند. آن‌قدر تغییر پیدا می‌کنند که قوانین بی‌اثر می‌شوند و به‌مرور حذف می‌شوند؛ نباید انتظار داشت که با تغییر قانون بشود واقعیت‌های

حوزه‌های اجتماعی را نیز تغییر داد. فضای آزاد ده سال پیش یک معنی و تصور داشت. الان هم یک معنی دارد و ممکن است ده سال دیگر یک معنی دیگر داشته باشد. معنا به‌مرور تغییر می‌کند و جلو می‌رو؛ بنابراین به نظر می‌رسد اولین گام برای کاهش تضاد معنا و تصور از موضوعاتی نظیر آزادی، صیانت فرهنگی، نقد سیاسی و امثالهم ایجاد فضای گفت‌وگو پیرامون آنهاست. گفت‌وگو باید آن‌قدر ادامه پیدا کند تا در جامعه به یک فهم تقریباً مشترک دربارهٔ آن برسیم.

در لایهٔ رسانه‌ای شبکه‌های اجتماعی و جامعهٔ شبکه‌ای‌شده جامعه‌ای است به عدالت نزدیک‌تر و برای گفتمان انقلاب اسلامی در سطح بین‌الملل و الهام‌بخشی و استکبارستیزی فرصتی مغتنم و در سطح ملی بازگشت قدرت رسانه‌ای به مردم و کاهش قدرت تأثیرگذاری قدرت سیاسی و اقتصادی در شکل‌دهی به جریانات سیاسی را در پی دارد؛ اما در سطح سرویس و قدرت ناشی از تولید، نگهداری و پردازش داده، موانع جدی ساختاری و اعتقادی مانع بهره‌مندی انقلاب اسلامی از آن و تحقق معنای استقلال به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین شاخص‌ها و متغیرهای انقلاب اسلامی، نیازمند پذیرش تکثر و تغییرات جدی در ساختارهای حاکمیتی است که برای رسیدن به آن چاره‌ای جز گذراندن دوره‌ای برای گفت‌وگو و رسیدن به وحدت نظری در فضای گفتمانی درون انقلاب اسلامی نداریم.

منابع

کتاب‌ها

- استراوس، انسلم و جولیت کربین (۱۳۹۴): مبانی پژوهش کیفی، فنون و مراحل تولید نظریهٔ زمینه‌ای، ترجمهٔ ابراهیم افشار، تهران: نی.
- افتاده، جواد (۱۳۹۴): تحلیل شبکه‌های اجتماعی، تهران: ثانیه.
- شکرخواه، یونس (۱۳۹۴): مقدمهٔ کتاب تحلیل شبکه‌های اجتماعی، نوشتهٔ جواد افتاده، تهران: ثانیه.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰): عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (ظهور جامعهٔ شبکه‌ای)، جلد یک، ترجمهٔ احد علیقلیان، افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- بل، دیوید (۱۳۹۰): نظریه‌پردازان فرهنگ سایبری «رایا فرهنگ» (مانوئل کاستلز و دانا هاراوی)، ترجمهٔ مهدی شفیعیان، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- کاستلز، مانوئل (۱۳۹۳): شبکه‌های خشم و امید، جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت، ترجمهٔ مجتبی قلی‌پور، تهران: مرکز.
- هولاب، رابرت، (۱۳۷۵): یورگن هابرماس، نقد در حوزهٔ عمومی، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نی.
- مورگان، دیوید (۱۳۹۴): فوکوس گروه به‌مثابهٔ روش پژوهش کیفی، ترجمهٔ نصرت فتی، تهران: نی.
- خاکی، غلامرضا (۱۳۹۲): روش تحقیق گراندد در مدیریت، تهران: فوژان.

- ون لوی، امی (۱۳۹۵): مدیریت رسانه‌های اجتماعی، ترجمهٔ طاهر روشندل اربطانی، تهران: دانشگاه تهران.

- Safko,Lon and Brake, David K (۲۰۰۹): The Social Media Bible: Tactics, Tools, and Strategies for Business Success, Published simultaneously in Canada.

- **مقاله‌ها**

- ابراهیم‌آبادی، حسین (۱۳۹۲): تأملی بر نسبت میان فناوری‌های اطاعاتی با تغییرات در فرهنگ و مناسبات اجتماعی، فصل‌نامهٔ تحقیقات فرهنگی ایران، ۶(۴)، ۱۰۶-۸۳.
- بصیریان جهرمی، حسین (۱۳۹۳): سیاست‌گذاری رسانه‌گذاران ایرانی و سیاست‌های اجتماعی: چالش‌ها، الگوها و ارائهٔ یک مدل پیشنهادی، رسالهٔ دکتری ارتباطات اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی.
- تقی‌پور، فائزه و عباس زمانی (۱۳۹۶): واکاوی شبکه‌های اجتماعی مجازی با مروری بر پژوهش‌های جوانان، نوجوانان و دانش‌آموزان اصفهان، فصل‌نامهٔ علمی-ترویجی اخلاق، ۱۳(۲۸)، شمارهٔ پیاپی ۵۰، زمستان، ۱۰۹-۸۵.
- تولایی، روح‌الله؛ صباغی،زهرا؛ نظافتی، نوید (۱۳۹۶): شناسایی و تحلیل فرصت‌ها و تهدیدهای شبکه‌های اجتماعی در فضای مجازی؛ مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، فصل‌نامهٔ تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۰(۳)، شمارهٔ پیاپی ۳۹، ۱۷۵-۱۵۳.
- سالتر، لی(۱۳۸۳) دموکراسی، جنبش‌های نوین اجتماعی و اینترنت، فصل‌نامهٔ رسانه، شمارهٔ ۵۹، ۱۶۲-۱۳۳.
- ساعی، محمدحسین (۱۳۹۴): نقش فرهنگ و هویت در شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی در جامعه از دیدگاه فعالان فضای سایبری ایران، رسالهٔ دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
- سپهری، محمدمهدی و آسیه ریاحی (۱۳۸۹): کاربست تحلیل شبکهٔ اجتماعی برای استخراج نیازهای سیستم مدیریت دانش در سازمان‌های دانش‌بنیان، فصل‌نامهٔ علمی و پژوهشی سیاست علم‌وفناوری، سال سوم، شمارهٔ ۲، ۹۴-۸۱.
- شکرخواه، یونس (۱۳۹۳): سخنرانی در همایش روز رسانهٔ اجتماعی، ۱۳ مرداد ۱۳۹۳، بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳ مرداد ۱۳۹۵ در تارنمای www.hamshahrionline.ir.
- نورمحمدی، مرتضی و رقیه محمدی (۱۳۹۲): نقش شبکه‌های اجتماعی مجازی در انقلاب مصر، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، ۵(۱۴)، ۱۶۲-۱۳۹.
- نوغانی دخت بهمنی، محسن و مهسا صادقی‌نژاد (۱۳۹۳): روش تحلیل شبکه (رویکردهای نظری و تکنیک‌ها)، دومین کنفرانس ملی جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی.
- یزدخواستی، بهجت؛ عدلی‌پور، صمد؛ سپهری، آسیه (۱۳۹۲): تحلیل محتوای صفحات و گروه‌های شبکهٔ اجتماعی فیس‌بوک با نظریهٔ حوزهٔ عمومی هابرماس، فصل‌نامهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی

در ایران، ۲(۱)، ۱۱۰-۸۷

- Boyd, danah m. ,Nicole B. Ellison (۲۰۰۷): Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship, Journal of Computer-Mediated Communication, ۲۱۰-۲۳۰.
- ERETEO, Guillaume, GANDON, Fabien and BUFFA, Michel (n.d): Semantic Social Network Analysis.
- Kaplan, Andreas M and Haenlein, Michael (۲۰۱۰): Users of the world, unite The challenges and opportunities of Social Media, Business Horizons, ۵۳, ۵۹-۶۸
- Wu, Xintao, Xiaowei Ying, Kun Liu, Lei Chen (۲۰۱۰): A Survey of Privacy-Preservation of Graphs and Social Networks, Managing and Mining Graph Data, ۴۲۱-۴۵۳.

۸

بانکداری مرکزی و تمدن نوین اسلامی

دکتر ایمان باستانی‌فر[۱]
مهندس داود جعفری طادی[۲]

چکیده

مسئلهٔ پول و جایگاه آن در تمدن بشری از موضوعات چالشی و سابقه‌دار تاریخی همراه با تمدن‌های مختلف بشری است. ورود نهادی به‌نامِ بانک مرکزی برای سیاست‌گذاری‌های پولی در ساختار حاکمیت کشورهای جهان متأثر از عوامل متعددی است که ریشه در تحولات تاریخی آن کشورها دارد.

در این تحقیق، تاریخچهٔ شکل‌گیری و تحولات بانک‌های مرکزی در آمریکا، چین و اتحادیهٔ اروپا -که بیش از دوسِوم تولید ناخالص جهان را به خود اختصاص داده‌اند- و همچنین کشورهای دارای انقلاب‌های مهم تاریخی مانند فرانسه و روسیه در کنار شکل‌گیری و تحولات بانک مرکزی در ایران در قبل و بعد از نظام جمهوری اسلامی، بررسی می‌شود و عناصر تأثیرگذار در روند تغییرات و تحولات آنها بررسی می‌شود. در ادامه براساس نقش ولایت فقیه در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، در چهارچوب رویکردهای مختلف به فقه حکومتی و به‌طور خاص، نظریهٔ فقه سرپرستی، الگویی برای تعدیل در ساختار نهادهای پولی مالی، از جمله بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران پیشنهاد می‌شود.

کلیدواژه: بانک مرکزی، تمدن نوین اسلامی، ولایت فقیه، فقه حکومتی

۱عضو هیئت‌علمی گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان (استادیار) و نویسندهٔ مسئول i.bastanifar@ase.ui.ac.ir
۲ کارشناس‌ارشد اقتصاد دانشگاه اصفهان jafarydavoud@gmail.com

مقدمه

نخستین بانک‌های مرکزی در اواخر قرن ۱۷ در سوئد (۱۶۶۸) و انگلستان (۱۶۹۴) و اسکاتلند (۱۶۹۵) شکل گرفتند. در ادامه بانک‌های مرکزی در سایر کشورهای اروپا با یکی‌دو قرن تأخیر در اسپانیا، فنلاند، هلند، نروژ، آلمان، دانمارک، اتریش و آمریکا شکل گرفتند. دلایل متعددی برای شکل‌گیری بانک‌های مرکزی در جهان بوده که هرکدام متأثر از عوامل مختلفی از جمله سامان‌دهی مدیریت پول، جلوگیری از بحران‌های پولی و اقتصادی، تأمین مالی دولت‌ها، به‌خصوص در زمان جنگ بوده است. این عوامل در طول زمان‌های مختلف برای یک یا چند کشور، پیوسته تکرار شدند و باعث شدند ساختار بانک مرکزی در بیشتر کشورهای سابقه‌دار تمدنی به‌صورت ساختاری مجزا از دولت، ولی کمک‌کننده، به نظام حکومتی تبدیل شوند.

بانک مرکزی در ایران، نسبت به سایر کشورها بسیار دیرتر تشکیل شده است. این بانک، به‌دنبالِ قانون پولی و بانکی در سال ۱۳۳۹ شکل گرفت. براساس این قانون، بانکْ مشابه شرکت سهامی و مطابق با قانون بازرگانی تعریف شده است (داوودی و صمصامی، ۱۳۸۸: ۱۸۱). در تحولات پس از انقلاب با وجود اصلاح قانون ذکرشده، به قانون عملیات بانکداری بدون ربا، و تلاش برای بازنگری آن در قالب قانون بانکداری اسلامی جدید، باز هم تحولات جدی ساختاری در بانک مرکزی مطرح نشده است.

نکتهٔ مهم آن است که بانک‌های مرکزی در بستر و زمان پسارنسانس و سکولاریزم یا حکومت‌های غیردینی شکل گرفته‌اند و قطعاً در این فضا، برنامه‌ریزانِ شکل‌دهندهٔ نظام‌های مالی به‌صورت عام و بانک‌های مرکزی به‌صورت خاص، ضرورتی در پیوند با معنویت در شکل‌دهی این نظام‌ها احساس نمی‌کرده‌اند؛ در صورتی که در قرآن کریم در اشاره به تمدن قوم عاد بیان شده که با وجود آنکه از نظر ویژگی‌های تمدنی، در آن زمان نسبت به اقوام دیگر برتر بوده‌اند، به‌دلیلِ سرکشی و طغیانگری نابود شده‌اند. طغیانگری، در واقع نوعی گرایش افراطی و لجام‌گسیخته در امیال مادی است؛ بنابراین تمدنی مبتنی بر تعالی صرفاً مادی، به‌همراه عناصر و زیرنظام‌های آن از جمله نظام‌های مالی و بانک مرکزی از منظر قرآن کریم محکوم به فناست.

از مضامین قرآن کریم و دین مبین اسلام چنین بر می‌آید که انسان و به‌تبعِ آن تمدن انسانی، باید به‌نوعی به تعادل میان انگیزه‌های مادی و معنوی برسد؛ اما از آن رو که انسان ذاتاً عجول و هلوع خلق شده است، باید با هدایت و تربیت، گام‌های اساسی به‌سمتِ تعالی، شناخت بیشتر خود و نظام خلقت بردارد؛ بنابراین تنها انسان پویا، تلاشگر و جویای حقیقت می‌تواند تمدن اسلامی را شکل دهد.

در کشور ما در کنار تحریم‌های متعدد بین‌المللی، مشکلات اساسی در مدیریت نقدینگی، نرخ بهره و بدهی دولت وجود دارد. همچنین براساس دغدغه‌های مقام معظم رهبری، باید ضمن برطرف‌کردن این موانع، به‌سمتِ تمدن نوین اسلامی حرکت کرد. قطعاً با تجربهٔ چهل‌سالهٔ انقلاب و مشاهدهٔ شواهد تاریخی، این مشکلات باید در قالب یک الگوی ساختاری برطرف شوند.

اکنون سؤال این است: چه ساختاری می‌تواند مسیر را برای دستیابی به یک الگوی برنامه‌ریزی مالی متمرکز در تمدن نوین اسلامی فراهم کند؟ آیا باید این ساختار به‌ضرورت در چهارچوب بانک مرکزی به‌شکلِ متعارف باشد؟ برای پاسخ به این سؤالات، این مقاله در پنج بخش تدوین شده است. در بخش اول، تاریخچهٔ بانکداری مرکزی در کشورهای آمریکا، چین و اتحادیهٔ اروپا -که بیش از دوسِوُم تولید ناخالص جهان را به خود اختصاص داده‌اند- و همچنین کشورهای دارای انقلاب‌های مهم تاریخی مانند فرانسه و روسیه بررسی می‌شود. در بخش دومْ تاریخچهٔ شکل‌گیری و تحولات بانک مرکزی در ایران در قبل و بعد از نظام جمهوری اسلامی، سپس ضرورت و جایگاه بانک مرکزی از منظر تجارب تاریخی ترسیم می‌شود. در بخش سوم، مبانی بانکداری مرکزی در تمدن نوین اسلامی بیان می‌شود و در بخش چهارم الگوی پیشنهادی بیان می‌شود. در بخش پنجمْ جمع‌بندی و پیشنهادها ارائه می‌شود.

۱ - تاریخچهٔ بانکداری مرکزی در کشورهای منتخب

روسیه

تحولات بانک مرکزی روسیه را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

دوران شوروی سابق؛ زمانی که پول تنها به‌عنوان ابزاری برای شمارش به کار می‌رفت. در این دوران نقش پول یک نقش منفعلانه بود و صرفاً در تعیین قیمت‌ها و نرخ بهره کاربرد داشت. در این دوران گاس‌بانک[۱] تحت کنترل کامل دولت بود و وظیفهٔ اجرایی آن تنها سیاست‌گذاری نبود. گاس‌بانک، اعتبارات را از بودجهٔ ملی به شرکت‌ها بنابر برنامهٔ پنج‌ساله تخصیص می‌داد و چگونگی هزینه‌کردِ این اعتبارات را بررسی می‌کرد. در این دوران، بحث کسری بودجه مطرح نبود. گاس‌بانک وظیفهٔ بانک‌های تجاری را در تأمین مالی انجام می‌داد؛ همان‌گونه که درعینِ‌حال نقش بانک مرکزی را در کنترل جریان پولی انجام می‌داد. دو گونه پول در این دوران وجود داشت: پول نقد و پول سپرده‌ای. خانوار تنها می‌توانست از پول نقد استفاده کند؛ در حالی که

---

۱ Gosbank

شرکت‌ها می‌بایست در درجهٔ اول از پول سپرده‌ای استفاده می‌کردند. شرکت‌ها می‌توانستند از پول نقد تنها برای پرداخت دستمزدها استفاده کنند (Rytilä, ۲۰۰۲).

دورهٔ دوم شامل بازهٔ زمانی ۱۹۸۷-۱۹۹۲ است. ویژگی این دوره، پیشرفت مالی روسیه و انحلال سیستم بانکی شوروی بوده است. در ژانویهٔ ۱۹۸۸ بانک‌های تخصصی در کنار گاس‌بانک تشکیل شدند. این بانک‌ها، بانک‌هایی هستند که برای تبادلات پولی باتوجه‌به فعالیت‌های خاصی در اقتصاد مانند فعالیت‌های صنعتی و کشاورزی تأسیس شدند. البته قبل از این تاریخ هم سه بانک و مؤسسهٔ مالی وجود داشت: سیرمکا، پول افراد را پس‌انداز می‌کرد، وشتورگ امور مربوط به ارزهای خارجی را هدایت می‌کرد و بانک استوری تأمین مالی بلندمدت را انجام می‌داد. به‌تدریج بانک‌های تخصصی دولت اقدام به تأسیس شعبه‌ها کردند و در اکتبر ۱۹۹۰ بانک‌های تخصصی تبدیل به بانک‌های تجاری شدند.

کشمکش‌های حقوقی بین گاس‌بانک به‌عنوان بانک مرکزی اتحادیهٔ جماهیر شوروی و بانک مرکزی روسیه ادامه داشت تا زمانی که اتحادیهٔ جماهیر شوروی در اواخر سال ۱۹۹۱ فروپاشید. در آن زمان گاس‌بانک با بانک مرکزی روسیه ادغام شد که البته بعد از مدت کوتاهی در ساختار آن حل شد.

چهارچوب قوانین حقوقی سیستم بانکی روسیه به قبل از سال ۱۹۹۰ بازمی‌گردد. براساس این قوانین، روسیه دو گونه سیستم بانکی دارد: یکی بانک مرکزی و شعبات آن و دیگری بانک‌های تجاری. براساس قوانین مربوط به بانک مرکزی در سال ۱۹۹۰ بانک باید به شورای عالی پاسخ‌گو باشد. این پاسخ‌گویی و نحوهٔ تفکر حاکم بر بانک در سیاست‌های پولی از سال ۱۹۹۲ اثرگذار بوده است؛ به‌طوری که بر نگهداری روبل برای کشورهای مستقل مشترک‌المنافع تمرکز یافت. حفظ نظام ارزی یکسان با تأکید بر مشکلات سیستم پرداخت در صورت ناهماهنگی شرکت‌ها و تعیین یک معیار تورمی بود (Rytilä, ۲۰۰۲).

سال‌های ۱۹۹۳- ۱۹۹۴ دورهٔ سوم را برای سیستم مالی روسیه تشکیل می‌دهد. یک جریان مالی (روبل) وجود داشت و به نظر می‌رسید ایدهٔ وجود منطقهٔ پولی روبل در حال فراموشی است. بانک مرکزی عملکردی شبیه بانک‌های مرکزی غربی داشت. کاهش اهمیت میزان وام‌دهی مستقیم بانک مرکزی، وابستگی بانک مرکزی به ابزارهای غیرمستقیم را افزایش داد. پیشرفت سریع در بانکداری و سیستم مالی نیاز به تقویت ظرفیت نظارت بانک مرکزی را افزایش داد. براساس قوانین ۱۹۹۰ بانک مرکزی روسیه، وظیفهٔ اصلی بانک مرکزی، همچنان حفظ ارزش پول، دنبال‌کردن سیاست پولی‌اعتباری و حفظ ثبات ارزش روبل است. بانک مرکزی همچنان نقش اصلی در پیشرفت و امنیت بازارهای روسیه را بر عهده دارد. بانک مرکزی اوراق قرضهٔ دولتی را

منتشر می‌کند؛ علاوه‌بر این، به‌منظورِ هدایت سیاست پولی، بانک مرکزی به‌عنوان عنصر اصلی نظارت محسوب می‌شود. بانک مرکزی اعتبارنامهٔ بانک‌های تجاری را صادر می‌کند و فعالیت بانک‌های تجاری داخلی و خارجی را مدیریت می‌کند. همچنین در کنترل تبادلات روسیه نقش اصلی را دارد و پرداخت‌های بین بانک‌های تجاری را مدیریت می‌کند و مهم‌ترین نقش را در پیش‌برد زیرساخت‌های قانونی بخش اعتباری و مالی روسیه بر عهده دارد (Rytilä, ۲۰۰۲).

تأمین مالی کسری بودجهٔ دولتی یکی از مهم‌ترین وظایف بانک مرکزی روسیه است. در روسیه کسری بودجه را عمدتاً بانک مرکزی تأمین اعتبار می‌کند. وام‌های پرداختی برای تأمین کسری بودجه با سود صفر یا سود کم است.

در جولای ۱۹۹۳ الگوی حقوقی کامل‌شدهٔ بانک مرکزی و قوانین مربوط به بانکداری و بانک‌های تجاری در روزنامه‌ها منتشر شد و در جولای ۱۹۹۴ در دومای روسیه تصویب شد.

براساس قانون اساسی جدید تصویب‌شده در رفراندوم سال ۱۹۹۳، دوما می‌تواند رئیس کل بانک مرکزی را که رئیس‌جمهور پیشنهاد کرده، تأیید یا رد بکند. براساس قوانین ۱۹۹۴ رئیس کل بانک مرکزی باید به دومای روسیه که از آنها اعتماد می‌گیرد، پاسخ‌گو باشد.

کمیتهٔ منتخب دوما در بانک مرکزی حضور دارد که بدین‌گونه دوما می‌تواند به‌صورت مستقیم فعالیت‌های بانک مرکزی را بررسی کند و همچنین بر فرایندهای حسابرسی بانک مرکزی تأثیر بگذارد و بحث‌های مقدماتی دربارهٔ انتصاب رئیس جدید بانک مرکزی را انجام دهد. یک مؤسسهٔ حسابرسی بین‌المللی نیز وظیفهٔ حسابرسی از بانک مرکزی را برای پارلمان هدایت می‌کند. براساس قوانین ۱۹۹۴ موارد جدیدی وجود دارد که شروع آن از ژانویهٔ ۱۹۹۶ بود. طبق این قوانین جدید، بانک مرکزی روسیه از تضمین اعتبار برای پوشش کسری بودجهٔ دولت ممنوع شده است و همچنین از خرید اوراق قرضهٔ دولتی از بازار نیز کنار گذاشته شده است (Rytilä, ۲۰۰۲).

آمریکا

در سال ۱۷۹۱ کنگره یک مؤسسه را تأسیس کرد که با عنوان بانک ایالات متحده شناخته می‌شد. این بانک برای کمک به دولت برای تبادلات مالی تأسیس شد. همچنین این بانک برای کمک به سیستم مالی برای پیشرفت اقتصاد بود. کنگره به این بانک قدرت منحصربه‌فردی اعطا کرد؛ به‌گونه‌ای که اوراق منتشرهٔ بانک به دولت معتبر بود و تنها بانکی بود که می‌توانست در تمام ایالت‌ها شعبه داشته باشد. در این دوران، مردم مناطق مختلف تصورات مختلفی از این بانک داشتند؛ برای مثال وام‌گیرندگان در مناطق غربی انتظار وام‌های ارزان و فراوان داشتند؛ اما با قدرت بانک در بازار اعتباری مخالف بودند. تاجران شمالی به مشارکت بانک در طرح‌های صنعتی علاقه

داشتند؛ اما با محدودیت‌های تجاری بانک مخالف بودند. چنین مخالفت‌هایی که با بانک بود، باعث شد قدرت سیاسی بانک کاهش یابد؛ به‌طوری که کنگره تصمیمی بر تمدید منشور بانک نداشت (Powell, ۲۰۱۷).

دومین بانک ایالات متحده نیز سرنوشت مشابهی در سال ۱۸۳۶ داشت. در این زمان رئیس‌جمهور وقت، اندرو جکسون، لایحهٔ تمدید فعالیت بانک را وتو کرد. این تجربه بیان‌کنندهٔ تصور متفاوت مناطق مختلف آمریکا از نحوهٔ فعالیت سیستم مالی است. تفاوت نرخ‌های بهرهٔ منطقه‌ای تا زمان جنگ جهانی اول ادامه داشت. تفاوت‌های منطقه‌ای منجر به افزایش تحرکات سیاسی در اواخر قرن نوزدهم شد؛ به‌گونه‌ای که مناطق غربی خواستار بازنگری در سیاست‌های پولی شدند. شکایت اصلی آنها از نرخ بهرهٔ بالایی بود که با آن مواجه بودند و موجب می‌شد که هزینهٔ ناشی از بدهی آنها افزایش یابد. در سال‌های منتهی به ۱۸۹۰ اقتصاد آمریکا به طلا وابسته بود و کاهش قیمت‌ها نشان‌دهندهٔ کاهش فقدان طلا نسبت به میزان فعالیت‌های اقتصادی بود. در این دوران، جنبش استفاده از نقره در برابر فشارهای اقتصادی شکل گرفت. در سال ۱۸۹۶ با ضرب سکهٔ نقره شاهد عرضهٔ پول برای مقابله با کاهش قیمت‌ها شدند. ایالات متحده در دوران‌های مختلف، یکی بعد از دیگری بحران‌های مالی جدیدی را تجربه می‌کرد که برای نمونه می‌توان بحران‌های سال‌های ۱۸۳۹، ۱۸۵۷، ۱۸۷۳، ۱۸۹۳، ۱۹۰۷ را نام برد.

هراسی که به‌دنبالِ این بحران‌ها به وجود آمد، باعث شد که سیستم مالی دچار بحران شود و اقتصاد دچار انقباضی عمیق و گسترده شود. این سیستم مالی در قرن نوزدهم نتوانست میزان عرضهٔ پول در برابر تقاضای موردنیاز اقتصاد را تأمین کند؛ از همین رو، سیستم مالی زیر فشارهای شدیدی قرار داشت. زمانی که تقاضا برای نقدینگی افزایش یافت، سرمایه‌گذاران که به‌دنبال سود سرمایه‌گذاری خود بودند، مؤسسات مالی را وادار به فروش دارایی‌های خود می‌کردند تا نقدینگی موردنیاز را تأمین کنند. نیاز به نقدینگی مؤسسات را بر آن داشت تا بر وام‌گیرندگان فشار بیاورند که وام‌های خود را تسویه کنند. در نتیجهٔ ناتوانی سیستم مالی برای تأمین نیاز اقتصاد، باعث شد تا سیستم دچار بحران شود و به اقتصاد آمریکا آسیب وارد شود؛ به همین دلیل، بانک مرکزی طراحی شد تا خطراتی را که نقدینگی برای اقتصاد داشت، برطرف کند. زمانی که تقاضا برای نقدینگی افزایش می‌یابد، بانک مرکزی عرضهٔ پول را افزایش می‌دهد و درنتیجه نقدینگی به سیستم تزریق می‌کند. بانک مرکزی نقش مهمی در جلوگیری یا کم‌کردن تقاضای شدید برای نقدینگی در طی بحران مالی دارد. بانک مرکزی این کار را با پرداخت وام به مؤسسات مالی معتبر انجام می‌دهد، در نتیجه آنها می‌توانند تقاضای نقدینگی را مرتفع کرده و از فشار برای فروش دارایی‌ها بکاهند (Powell, ۲۰۱۷).

عامل دیگر در شکل‌گیری بانک مرکزی بحران سال ۱۹۰۷ بود که باعث شد تولید ناخالص ملی اصلاح‌شده با تورم ۱۲درصد کاهش یابد که بیش از دو برابر رکود ثبت‌شده در سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۹ است. زمانی که وحشت از این بحران فرونشست، عده‌ای پیشنهاد ساختاری شبیه بانک انگلستان را داشتند؛ عده‌ای کنترل‌کردن را با تسلیم‌شدن در برابر دولت فدرال در واشنگتن پیشنهاد می‌دادند؛ عده‌ای هم این قدرت را در توزیع بین قدرت‌های منطقه لازم می‌دانستند. نتیجهٔ این فعل و انفعالات، تأسیس بانک مرکزی در سال ۱۹۱۳ بود.

بانک مرکزی بدین صورت نبود که کاملاً بتواند در مالکیت و عملکرد خود مستقل باشد. همچنین ساختار بانک مرکزی به‌گونه‌ای نبود که بتواند یک مرکز اصلی در واشنگتن یا نیویورک به‌همراه شعباتی در تمام کشور داشته باشد. ساختاری که برای آن طراحی شده بود، نتوانست حمایت سیاسی کافی به دست آورد. در عوض، یک سیستم طراحی شد که در آن یک مرکز اصلی در واشنگتن و ۱۲ بانک در تمام کشور قرار داشت. در ساختار طراحی‌شده یک هیئت‌مدیره وجود داشت که بیشترین پاسخ را به مردم می‌داد. هیئت‌مدیره یک نهاد مستقل در داخل دولت فدرال است و شامل ۱۲ نفر است که هفت تن از اعضای هیئت‌مدیره را رئیس‌جمهور منصوب می‌کند و مجلس سنا آنها را تأیید می‌کند. برای اعضای منصوب‌شده شرایط ۱۴ساله را در نظر می‌گیرند که در دوره‌های ۲ساله منقضی می‌شوند. پنج عضو دیگر را رئیس فدرال‌رزرو نیویورک و رؤسای فدرال‌رزروهای دیگرمناطق آمریکا تشکیل می‌دهند. رئیس‌جمهور از میان هفت‌نفری که انتخاب کرده است، یک نفر را رئیس فدرال‌رزرو انتخاب می‌کند. هیئت‌مدیرهٔ فدرال‌رزرو مسئول نظارت کلی بانک‌های رزرو است (Powell, ۲۰۱۷).

بانک‌های تجاری که عضو فدرال‌رزرو هستند، تنها در محدودهٔ خود می‌توانند اوراق بخرند. سهم هر بانک را نمی‌توان جابه‌جا کرد.

مدیران فدرال‌رزرو شامل رهبران برجستهٔ بخش خصوصی می‌شوند که تنوع گسترده‌ای از دیدگاه‌های اقتصادی دارند. این ساختار از ساختار بانک‌های اول و دوم ایالات متحده متفاوت بود. در سال‌های اولیهٔ شروع به کار فدرال‌رزرو، ساختار غیرمتمرکز به بانک‌های فدرال مناطق این اختیار را داده بود که در مناطق به‌صورت مستقیم تصمیم‌گیری کنند که فرایند سیاست‌گذاری را با چالش روبه‌رو کرده بود. این تمرکززدایی موجب تضعیف پاسخ فدرال‌رزرو به رکود بزرگ شد. باتوجه‌به این تجربه، قانون ۱۹۳۵ توزیع قدرت در سیستم فدرال‌رزرو را تغییر داد و به هفت نفر از ۱۲ نفر عضو هیئت‌مدیرهٔ فدرال‌رزرو در کمیتهٔ بازار باز فدرال‌رزرو[۱] (FOMC) یا فومس، جایگاه داده شد. ۵ صندلی باقی‌مانده در اختیار بانک‌های فدرال‌رزرو نیویورک و بقیهٔ بانک‌های فدرال

۱ Foreign Open Market Committee(FOMC)

قرار دارد (Powell, ۲۰۱۷).

این ساختار از سال ۱۹۳۵ تابه‌حال پابرجاست. فدرال‌رزرو برای فعالیت‌ها و تصمیماتش به کنگره و عموم مردم پاسخ‌گو است. بانک‌های مرکزی این کار را برای جلب حمایت برای سیاست‌هایشان و در جهت ملزم‌بودن به پاسخ‌گویی در فضای دموکراتیک انجام می‌دهند. رئیس بانک مرکزی سالانه دو بار به کنگره دربارهٔ وضعیت اقتصاد و فعالیت‌های کمیتهٔ فومس برای رسیدن به ثبات قیمت‌ها و حداکثر اشتغال گزارش می‌دهد. گزارش‌دهی فدرال‌رزرو به کنگره و مردم از مؤلفه‌های استقلال فدرال‌رزرو است.

اتحادیهٔ اروپا

اتحادیهٔ اروپا که ایدهٔ آن برای اولین بار در سال ۱۹۶۹ مطرح شد، در سال ۱۹۹۹ به واقعیت پیوست. بعد از آنکه آلمان، فرانسه و برخی از کشورهای اروپایی ۳ دوره جنگ به‌مدت ۷۵ سال در طی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۸۷۰ را تجربه کردند، سران کشورهای اروپایی قانع شدند که تنها راه برای حفاظت از آخرین صلح به‌دست‌آمده تشکیل یک اتحادیهٔ اقتصادی-سیاسی است. اولین قدم در این مسیر، ادغام صنایع زغال‌سنگ و فولاد در اوایل دههٔ ۶۰ بود. در سال ۱۹۵۷ با امضای پیمان رم، انجمن اقتصادی اروپا و انجمن انرژی اتمی اروپا تأسیس شد. ده سال بعد، در سال ۱۹۶۹ جامعهٔ اقتصادی اروپا تصمیم گرفت که اتحادیهٔ پولی و اقتصادی را یک هدف برای این اتحاد کشورهای اروپایی در نظر بگیرد؛ بنابراین یک کارگروه به‌ریاستِ وارنر که در آن زمان نخست‌وزیر لوکزامبورگ بود، وظیفهٔ تهیهٔ گزارش برای رسیدن به این هدف تا سال ۱۹۸۰ را داشت (Dominguez, ۲۰۰۶).

این گروه گزارش نهایی خود را که بلندپروازانه بود، به‌منظور آزادی کامل سرمایه در اتحادیهٔ اروپا و با یک ارز واحد در اکتبر ۱۹۷۰ ارائه کرد. در واقع این طرح، برنامهٔ مالی و پولی اتحادیهٔ اروپا را مشخص کرد. مرحلهٔ اول این طرح، زمانی اجرا شد که نظام مبادلهٔ برتون وودز در دنیا از بین رفت. مرحلهٔ اول طرح مربوط به نوسانات پولی اتحادیهٔ اروپا می‌شد. به‌دنبال اخلالگری‌های فرانسه و آلمان، تجدیدنظری برای هماهنگی سیاست‌های پولی و ثبات نرخ مبادلات در سال ۱۹۷۹ شد. در این زمان، سیستم پولی اروپا ایجاد شد که مبنای آن نرخ ارز ثابت و تنظیم‌شدنی بود. ارزهای کشورهای عضو به‌جز انگلستان در مکانیزم مبادلات ارزی حضور داشتند. اصل بر این بود که نرخ مبادله براساس مقایسه با واحد ارز اروپایی یا ECU باشد. یک واحد شمارش اروپایی که برابر با میانگین ارز اعضای شرکت‌کننده در اتحادیه بود.

پس از ۱۰ سال موفقیت در سازوکار نرخ ارز، یک موج جدید برای ایجاد اتحادیهٔ پولی به راه

افتاد. این تلاش با یک گزارش به‌نامِ دلوراس[۱] در سال ۱۹۸۹ به پایان رسید. این گزارش بیان‌کنندهٔ ایجاد مؤسسه‌ای جدید و کاملاً مستقل به‌نامِ بانک مرکزی اروپا برای کنترل سیاست‌های پولی عمومی اروپا بود. دلوراس، شامل یک جدول زمان‌بندی دقیق بود. مرحلهٔ اول طرح، شامل ازبین‌رفتن همهٔ محدودیت‌ها در سرتاسر اروپا و همچنین جدایی بیشتر بین دولت‌ها و بانک‌های مرکزی بود. به‌طور خاص، بانک‌های مرکزی از ایجاد بیش‌ازحد بدهی منع شدند و دولت‌ها امکان ویژه برای دسترسی و دخالت در مؤسسات مالی را نداشتند. در مرحلهٔ دوم که در سال ۱۹۹۴ اتفاق افتاد، کشورها همگرایی بیشتری در جهت سیاست‌های مالی و پولی پیدا کردند. یک مؤسسهٔ پولی اروپایی که وظیفهٔ آن محکم‌کردن ارتباط بین بانک‌های مرکزی ملی بود، برای آماده‌سازی برای پول واحد تأسیس شد. در مرحلهٔ سوم، اتحادیهٔ پولی اروپا برای همهٔ کشورها به‌جز دانمارک و انگلستان تأسیس شد که مقررات به آنها اجازه می‌داد خارج از منطقهٔ یورو بمانند. درنتیجه بانک مرکزی اروپا در سال ۱۹۸۸ تأسیس شد و پول جدید اروپا (یورو) در ژانویهٔ ۱۹۹۹ رسمیت یافت (Dominguez, ۲۰۰۶).

بانک انگلستان

بانک انگلستان ابتدا به‌عنوانِ بانک خصوصی آغاز به کار کرد. این بانک در ابتدا برای تأمین منابع پولی جنگ انگلیس و فرانسه تأسیس شد. پادشاه و ملکه سهام‌داران عمدهٔ بانک بودند. یکی دیگر از اهداف تشکیل این بانک، استفاده از ابزارهای پولی و مالی به‌نفعِ مردم بریتانیا بود. بانک انگلیس در سال‌های اولیه زیر سلطهٔ درخواست‌های مالی دولت و درخواست برای سکهٔ جدید بود. در این دوران، بانکْ دریافت سپرده‌ها را انجام می‌داد. در سال ۱۷۲۵ اسکناس‌ها به‌صورت دستی نیز برای مقادیر خاصی که مشتری سپرده‌گذاری می‌کرد چاپ می‌شد. در سال ۱۷۲۵ بانک، اقدام به چاپ اسکناس برای مقادیر ۲۰ پوند و بالاتر کرد. در سال ۱۷۹۷ فرانسه و انگلستان وارد جنگ شدند. هنگامی که نیروهای کوچکی از فرانسه بر روی بخشی از سرزمین انگلستان فرود آمدند، ترس از حمله به‌سرعت گسترش یافت (بانک مرکزی انگلستان[۲]) و مردم به بانک انگلستان سرازیر شدند تا رسیدهای پولی خود را به طلا تبدیل کنند. در آن دوران، مقدار طلای نگهداری‌شده از ۱۶ میلیون پوند به ۲ میلیون پوند کاهش یافت. به‌منظور حفظ ذخایر طلای درحالِ‌کاهش، نخست وزیر وقتْ کمیته‌ای در بانک برای جلوگیری از پرداخت پول در برابر طلا قرار داد.

در دورهٔ محدودیت بانک انگلستان (۱۷۹۷ –۱۸۲۱) به‌طور موقت تعهد بانک مرکزی انگلستان

---

۱ Delors

۲ www.bankofengland.co.uk

مبنی بر حفظ ارزش اسکناس برای ارزش معادل طلا را حذف کرد. این امر به‌علت چاپ بیش‌ازحد اسکناس در شعبات بانک انگلستان بود. در سال ۱۸۲۶ در پاسخ به بحران‌های مالی (۱۸۲۵- ۱۸۲۶) شعبات بانک انگلستان تأسیس شد. بسیاری از بانک‌های کشور و بانک‌های استانی ورشکسته شده بودند و علت تأسیس شعبات، کنترل گردش پول بود. قانون مربوط به منشور بانک در سال ۱۸۴۴ طیف وسیعی از اختیارات جدید را تصویب کرد. در این قانون، پارلمانْ محدودیت‌هایی را برای هر بانک، شرکت یا شخصی که اسکناس چاپ می‌کرد ایجاد کرد. همچنین بانک‌های جدید را از انتشار پول منع کرد (بانک مرکزی انگلستان).

یکی از شناخته‌شده‌ترین بحران‌های انگلستان در سال ۱۸۶۶ اتفاق افتاد. باتوجه‌به اقدامات بانک انگلستان در پرداخت

بدهی‌های بانک‌های ورشکسته و آثار آن بر اقتصاد، پس از این دوره بانک انگلستان به‌عنوان آخرین پناهگاه برای تأمین بدهی شناخته شد. در سال ۱۹۱۴ بانک انگلستان نقش مهمی در تأمین مالی جنگ داشت؛ مثلاً سهام جنگ در سال ۱۹۱۴ را منتشر کرد. برخی گزارش کرده‌اند که این سهام بیش‌ازحد مورد تقاضا قرار گرفت؛ اما درحقیقت مردم به‌اندازهٔ کافی برای تأمین بودجه سهام نخریدند؛ بنابراین بانک از ذخایر خود مقداری از سهام را خریداری کرد. بانک، این کار را برای جلب اعتماد عمومی کرد. استاندارد طلا، ارزش پول را به‌طور مستقیم به طلا نسبت می‌داد؛ اما در سال ۱۹۳۱ معیار طلا معلق شد و باعث شد که اعتماد به استرلینگ از بین برود. در سال ۱۹۴۶ بانک انگلستان ملی شد؛ به این معنا که متعلق به دولت شد و دولت توانست مدیران بانک‌ها را تعیین کنند. شعبات بانک در سال ۱۹۹۷ با ۱۲ سازمان منطقه‌ای جایگزین شدند و اطلاعات مربوط به روند و تحولات جدید را جمع‌آوری کردند و به توضیح سیاست‌های بانک مرکزی کمک شد.

بانک فرانسه

در قرون وسطی و در آغاز دوره‌های مدرن، فعالیت‌های بانکی در فرانسه پیشرفت دیرپا و سخت‌تری از کشورهای همسایه همچون ایتالیا و هلند داشت که بیشتر به‌دلیل ذهنیت کلیسای کاتولیک نسبت به ربایی‌بودن فعالیت‌های بانک بود. گسترش تجارت در بازارهای تجاری در قرن ۱۲ و ۱۳ در بنادر سلطنتی بزرگ و شهر لیون و همچنین نیازهای مالی دولت سلطنتی، استفاده از اقدامات بانکی را بیشتر ضروری ساخت. پس از آن، روش‌های بانکی که عموماً در ایتالیا طراحی شده بود، به فرانسه ورود پیدا کرد که از آن جمله می‌توان به استفاده از اوراق بهادار برای انتقال

وجوه سرمایه‌گذاری‌های مختلف اشاره کرد (بانک مرکزی فرانسه[۱]).

پس از مرگ لویی چهاردهم برای جبران بدهی‌های ناشی از جنگ و تحریک تقاضا، به‌منظور برون‌رفت از رکود بعد از جنگ، در زمانی که جان لاو[۲] ریاست بانک را بر عهده داشت، نخستین تجربهٔ دولت فرانسه در استفاده از ظرفیت‌های بانک مرکزی (بانک جنرال پرایوی[۳]) صورت گرفت. این کار بنا به درخواست دوک اورلئان[۴] صورت گرفت. بانک جنرال پرایوی در سال ۱۷۱۷ طبق تقاضای لاو ملی شد و یک ماه بعد با تغییر نام آن به بانک رویال[۵] رسمیت یافت. این بانک در ابتدا موفق عمل کرد و توانست تولید صنعت را ۶۰درصد در مدت دو سال افزایش دهد؛ اما سیاست‌های انحصارگرایانهٔ لاو منجر به حباب می‌سی‌سی‌پی[۶] شد.

شرکت می‌سی‌سی‌پی انحصار تجارت توتون و تنباکو آمریکای شمالی و هند غربی را داشت. این شرکت به‌صورت سهامی بود. لاو قیمت سهام این شرکت را در سطح بالا و غیرواقعی حفظ کرده بود که درنهایت منجر به یک حباب اقتصادی شد. شرکت می‌سی‌سی‌پی مدتی بعد از شکل‌گیری توسط لاو با بانک جنرال پرایوی ادغام شده بود. حباب می‌سی‌سی‌پی و آسیب‌های آن به اقتصاد، موجب تضعیف بانک شد؛ به‌طوری که فرانسه به‌مدت تقریباً یک قرن از بانک مرکزی فاصله گرفت.

در سال ۱۸۰۰ ناپلئون بناپارت[۷] بانک مرکزی فرانسه را با نام بانک فرانسه[۸] تأسیس کرد.

در این دوران، قدرت پولی فرانسه در اختیار ۱۰ تا ۱۵ بانک بزرگ بود. سهام‌داران این بانک، سرمایه‌دارانی بودند که در نیمهٔ دوم قرن هجدهم از سوئیس به فرانسه مهاجرت کرده بودند. این بانکداران در اتفاقات منجر به انقلاب فرانسه شرکت داشتند. هنگامی که اعتراضات انقلاب فرانسه بیش‌ازحد شدت گرفت، این بانکداران به حمایت از ناپلئون برخواستند تا دوباره نظم حاکم شود. ناپلئون به‌عنوان پاداش در این سال، انحصار امور پولی را به آنها واگذار کرد و درنتیجه کنترل بانک مرکزی فرانسه را به آنها سپرد. به‌مدت ۱۵ سال تنها منتشرکنندهٔ اوراق بانکی در پاریس، بانک مرکزی فرانسه بود و این امتیاز تا سال ۱۸۴۸ به سایر شهرهای مهم فرانسه تعمیم داده شد. این

---

۱ www.banque-france.fr/en
۲ John Law
۳ Banque Générale Privée ,General Private Bank.
۴ Duke of Orléans
۵ Banque royale
۶ Mississippi Bubble
۷ Napoléon Bonaparte
۸ Banque de France

بانک همچنین در ایجاد اتحادیهٔ پولی لاتین (LMU[۱]) در سال ۱۸۶۵ نقش مهمی داشت. کشورهای فرانسه، بلژیک، ایتالیا و کنفدراسیون سوئیس، فرانک اتحادیهٔ پولی لاتین را به‌عنوان یک ارز مشترک تأسیس کردند.

در جنگ جهانی اول، بانک مرکزی فرانسه اوراق کوتاه‌مدت خارجی را عرضه کرد تا بتواند هزینه‌های زمان جنگ را تأمین کند. فرانسه مدت کوتاهی پس از جنگ، استاندارد طلا را رها کرد. بدهی‌های فرانسه در این دوران تا سال ۱۹۱۴ به ۴۲ میلیارد فرانک رسید. فرانسه پس از آن تلاش کرد تا استاندارد طلا را دوباره به کار بگیرد و از تعدادی از بانک‌های انگلیسی و آمریکایی سرمایه گرفت تا از فرانک در برابر نوسانات دفاع کند. همچنین اقدام به افزایش ذخایر طلا کرد که در زمان اوج خود ۲۸درصد از ذخایر طلای جهان را شامل می‌شود. در آن زمان ایالات متحده با ۳۴درصد بیشترین ذخیرهٔ طلا را داشت. در سال ۱۹۹۸ بانک فرانسه با پیوستن به بانک اروپا سعی کرد قیمت‌ها را تثبیت کند (اروین، ۱۹۲۹[۲]).

بانک مرکزی چین

بانک خلق چین (PBC[۳]) به‌عنوان بانک مرکزی چین در سال ۱۹۴۸ یک سال قبل از تشکیل جمهوری خلق چین در استان هبی[۴] تأسیس شد. پس از انتقال بانک خلق چین به پکن ساختار آن در چهار سطح اداره مرکزی، ادارات استان، شعبات و زیرشاخه‌های شعبات تأسیس شد. ادارات استانی بانک در اداره‌های استانی دولت قرار داشتند و سیاست‌گذاری آنها به‌طور مستقیم برعهدهٔ ادارهٔ مرکزی بود؛ در حالی که شعبات و زیرشاخه‌ها را ادارهٔ استانی بانک مدیریت می‌کرد. در پایان سال ۱۹۴۹ چهار ادارهٔ استانی شرق چین، مرکزی جنوبی، شمالی و جنوب غربی، ۴۰ شعبهٔ استانی و ۱۲۰۰ زیرشاخهٔ شعبات تأسیس شده بود. طبق قانون ۱۹۴۹ بانک خلق چین به‌طور مستقیم زیر نظر دولت قرارگرفت.

در سال ۱۹۵۰ شورای دولت، قانون موقت بانک خلق چین را تصویب کرد. این مقررات، وظایف اولیهٔ بانک خلق چین را مشخص کردند: ۱. چاپ و انتشار اوراق و تنظیم گردش نقدینگی؛ ۲. وام‌دهی؛ ۳. نظارت و تجزیه و تحلیل عملکرد مؤسسات مالی دولتی و شرکت‌های سرمایه‌گذاری دولتی؛ ۴. مدیریت امور مربوط به ارزهای خارجی؛ ۵. مسئولیت مدیریت مالی و نظارت بر نهادهای خصوصی یا دولتی-خصوصی و سازمان‌های خارجی مرتبط با صنعت مالی؛ ۶.

---

۱ Latin Monetary Union
۲ www.banque-france.fr/en
۳ People’s Bank of China
۴ Hebei

انتشار اوراق بهادار؛ ۷. مدیریت خزانه و ۸. مدیریت بانک‌های خصوصی.

به‌منظور توسعهٔ اقتصادی که در سال‌های ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۷ اتفاق افتاد، چین یک سیستم مرکزی مالی شامل سطوح مختلفی همچون بانک خلق چین را برای جذب، سامان‌دهی و تخصیص اعتبار به کار گرفت. در طول این سال‌ها بانک خلق چین مسئولیت هر دو سیستم مالی و پولی را به عهده داشت. در سال ۱۹۵۴ تمامی ادارات استانی تعطیل شدند و ادارهٔ مرکزی، هدایت شعبات استانی را به‌طور مستقیم به عهده گرفت. این تغییر در ساختار در جهت ایجاد یک ساختار متمرکز و واحد بود (Allen, ۲۰۱۷).

در سال ۱۹۵۷ بخش تأمین مالی روستایی بانک خلق چین به‌منظور تأمین مالی تجارت روستایی تأسیس شد. با ادغام مؤسسات مالی در بانک خلق چین، این بانک تبدیل به یک ابربانک شد که نقش بانک مرکزی و بانک تجاری را هم‌زمان به عهده داشت. در چنین دورانی، اختیارات مدیریت نقدینگی به عهدهٔ شورای دولتی بود. بانک خلق چین یک سیستم بانکی مستقل نداشت و یکی از ارگان‌های دولتی بود. در سال ۱۹۷۷ شورای دولتی، مقررات بهبود بانکداری را تصویب کرد. این مقررات تأکید داشت که بانک خلق چین از وزارت مالیه مجزاست و شاخه‌های بانک را باید ادارهٔ مرکزی پکن به‌طور مستقیم هدایت کند. در پایان سال ۱۹۷۸ سیستم یکپارچهٔ بانک خلق چین به‌طور جامع بازسازی شد. دولت جمهوری خلق چین به‌دنبال یک اقتصاد سوسیال بازارگرا بود؛ بنابراین برای رسیدن به چنین اقتصادی، اصلاحاتی در سیستم بانکی لازم بود. این اصلاحات منجر به آزادی عمل بیشتر بانک‌های تخصصی شد و آنها را در حالی که تحت نظارت بانک مرکزی بودند، به‌عنوان نهاد مستقل اقتصادی معرفی کردند. پس از آن با گسترش مؤسسات مالی یک سیستم نظارتی متمرکز نیاز بود (Allen, ۲۰۱۷).

در سال ۱۹۸۳ شورای دولتی یک بار دیگر بر نقش بانک خلق چین به‌عنوانِ بانک مرکزی چین تأکید کرد و بر اجرای این وظایف تأکید کرد: مطالعه و تدوین دستورالعمل‌ها و سیاست‌ها برای صنعت مالی، مدیریت نقدینگی، تنظیم نرخ سود وام‌ها، طراحی برنامه‌های اعتباری، مدیریت ذخایر و عرضهٔ طلا و ارز خارجی، تصویب ایجاد و ادغام مؤسسات مالی، هماهنگی صنعت مالی، به‌عهده‌گرفتن تأمین مالی فعالیت‌های بین‌المللی دولت. بانک خلق چین در این دوران همچنان وظیفهٔ بانک مرکزی و بانک‌های تجاری را بر عهده داشت.

در پایان سال ۱۹۹۳ شورای دولتی تصمیم اصلاح نظام مالی گرفت که در آن بیشتر بر نقش بانک خلق چین به‌عنوانِ بانک مرکزی چین تأکید شده بود. از سال ۱۹۹۵ بانک خلق چین، ارائهٔ وام اضافه به وزارت مالیِ را متوقف کرد. چنانچه وزارت خزانه‌داری به‌دلیل کسری بودجه تصمیم به انتشار اوراق بگیرد، بانک خلق چین با زمان و روش انجام این کار هماهنگ خواهد شد؛ اما

نمی‌تواند این اوراق را خریداری و یا تضمین کند (Allen, ۲۰۱۷).

۲- تاریخچهٔ بانک مرکزی قبل و بعد از جمهوری اسلامی ایران

نخستین بار اروپاییان در سال ۱۲۴۳ تأسیس بانک را به میرزامحمودخان ناصرالملک پیشنهاد کردند. برای یکپارچه‌شدن کلیهٔ وجوهی که بین ایران و اروپا جریان داشت، تصمیم گرفتند با مشارکت سرمایه‌گذاران فرانسوی و بانک عثمانی، بانک ایران و افغانستان را تشکیل دهند؛ اما چون فرانسویان به این سرمایه‌گذاری اطمینان نداشتند، این کار عملی نشد. سرانجام،انگلیسی‌ها موفق شدند که در ایران اولین بانک را تأسیس کنند (توکلیان،۱۳۹۰).

این بانک، مؤسسه‌ای انگلیسی بود که مرکزش در لندن و حوزهٔ فعالیتش در بعضی کشورهای آسیایی بود. در سال ۱۳۰۵ شعبهٔ آن در تهران و سپس در مشهد، تبریز، رشت، اصفهان، شیراز و بوشهر دایر شد و با صدور چک و حواله‌های پنج‌قرانی که در برابر آن نقره پرداخت می‌شد و در امور روزمره مصرف داشت، فعالیت خود را گسترش داد. بانک جدید شرقی به‌دلیل داشتن نرخ بهرهٔ متفاوت با لندن که به حساب جاری ۲/۵درصد، به سپردهٔ ثابت شش‌ماهه ۴درصد و به سپردهٔ ثابت یک‌ساله ۶درصد بهره می‌داد، سود سرشاری برد. فعالیت این بانک دو سال بیشتر دوام نیافت و سرانجام اثاثیه و شعب خود را در برابر بیست هزار لیره به بانک شاهنشاهی فروخت و به فعالیت خود خاتمه داد.

بانک شاهی یا بانک شاهنشاهی، اولین بانک دولتی ایران است که به نشر اسکناس پرداخت. بانک شاهنشاهی که وظایف بانک مرکزی ایران را به عهده داشت، به‌تدریج مؤسسه‌ای معتبر شد و به‌صورتِ مرکز امور مالی کشور درآمد. این بانک، وجوه خزانه را در حساب‌های خاص نگهداری می‌کرد و در وصول مال‌الاجارهٔ گمرکات، عواید دولتی، درآمدهای مالیاتی و ایصال مخارج دولت به شهرستان‌ها و خارج، پرداخت وام به دولت، خرید نقره برای ضراب‌خانه و ضرب سکه نقش اصلی را ایفا می‌کرد. بانک شاهنشاهی، به‌عنوانِ بانک دولتی ایران، متعهد به پرداخت قرض به دولت ایران بود. با تأسیس بانک ملی در سال ۱۳۰۹، دامنهٔ فعالیت بانک شاهنشاهی محدود شد. در همین سال، دولت امتیاز انحصاری نشر اسکناس را که متعلق به بانک شاهنشاهی بود، به‌مبلغِ دویست هزار لیره خریداری کرد و در اختیار بانک ملی نهاد. همچنین بخش عمده‌ای از سپرده‌های بانک شاهنشاهی به بانک ملی منتقل شد (توکلیان، ۱۳۹۰).

زمانی که قانون پولی و بانکی در سال ۱۳۵۱ به تصویب رسید، هنوز مرزبندی نظری و تجربی‌ای که امروزه بین سیاست‌های پولی و مالی وجود دارد، حتی در کشورهای توسعه‌یافته و صنعتی برقرار نبود؛ بنابراین، این قانون زمانی به تصویب رسید که عملاً هدف مشخصی مانند آنچه

امروز بانک مرکزی مستقل در تعقیب ثبات قیمت‌ها و حفظ ارزش پول دارد، وجود نداشت. اهداف کلان در قانون پولی و بانکی اولویتی ندارد؛ هرچند که بانک مرکزی و شورای پول و اعتبار سعی دارند در سیاست‌گذاری، هدف حفظ ارزش پول را از میان این اهداف، در اولویت سیاست‌های خود لحاظ کنند. براساس قانون پولی و بانکی مصوب سال ۱۳۵۱ هدف اصلی بانک مرکزی حفظ ارزش پول، تعادل در تراز پرداخت‌ها، تسهیل مبادلات تجاری و کمک به رشد اقتصادی است.

در سال‌های ابتدایی انقلاب، دولت تصمیماتی برای ادغام بانک‌ها و لایحهٔ ادارهٔ بانک‌ها گرفت تا اینکه در سال ۱۳۶۲ قانون بانکداری بدون ربا تصویب شد. قانون بانکداری بدون ربا به‌عنوانِ اولین ثمره و دستاورد پیروزی انقلاب اسلامی بر اصلاح نظام پولی و سیاست پولی تأکید دارد و درعینِ‌حال مکملی برای قانون پولی و بانکی مصوب سال ۱۳۵۱ است و این دو قانون تابه‌امروز دوشادوش یکدیگر بوده‌اند و استفاده شده‌اند. با تصویب قانون بانکداری بدون ربا، سیاست‌های پولی و جهت‌گیری‌های کلی سیاست‌های اقتصاد کلان در برنامه‌های پنج‌ساله که عمدتاً در قالب بودجه دولت است، تحتِ‌تأثیر اهداف این قانون قرار می‌گیرند؛ بنابراین با تصویب این قانون و معرفی ابزارهای بانکداری بدون ربا، بانکداری متعارف به‌طور رسمی کنار گذاشته می‌شود و حرکت به‌سمت اجرایی‌کردن این قانون آغاز می‌شود؛ اما نکتهٔ مهم آن است که در این قانون، به اصلاحات ساختاری توجه نشده است. عمق معنا و مفهوم جایگاه بانک مرکزی به‌عنوانِ زیرنظام مالی در نظام مبتنی بر مالیهٔ اسلامی، همچنان مغفول است. به‌طور کلی جمع‌بندی تجارب جهانی دربارهٔ بانک مرکزی را می‌توان به‌شرح زیر بیان کرد:

۲-۱- ضرورت شکل‌گیری و وجود بانک مرکزی

باتوجه‌به تجارب، مشخص می‌شود که وجود یک نهاد پولی در نظام اقتصادی کشورها ضروری است. ضرورت یک نهاد پولی مرکزی از چند رخداد مشترک در کشورها فهمیده می‌شود:

الف) کنترل فشار نقدینگی

در تجارب کشوری همچون آمریکا مشاهده شد که فشار تقاضا برای نقدینگی در برهه‌های زمانی مختلف موجب بروز بحران در کشور و آسیب‌رسیدن به اقتصاد کشور شده است. وجود نهاد مرکزی می‌تواند با پیش‌بینی نیاز کل کشور و بخش‌های مختلف آن، تدابیر لازم برای عرضهٔ مناسب نقدینگی را فراهم آورد.

ب) جلوگیری از بحران‌آفرینی مؤسسات

علت دیگری که ضرورت نهادی برای مدیریت نقدینگی را مشخص می‌کند، جلوگیری از بحران‌آفرینی بانک‌ها و مؤسسات پولی است. در تجربهٔ بانک انگلستان و فدرال‌رزرو مشاهده شد که وجود بانک مرکزی مستقل و قدرتمند می‌تواند با کنترل مؤسسات پولی ملی و استانی در جلوگیری از بحران‌های پولی نقش بسزایی داشته باشد.

ج) تأمین مالی جنگ و پروژه‌های دولتی

همچنین باتوجه‌به تجربهٔ انگلستان روشن شد که در مواقعی خاص مانند جنگ‌ها که دولت برای تأمین مایحتاج آن نیاز به منابع مالی عظیم دارد، وجود نهادی قدرتمند در کنار دولت می‌تواند وظیفهٔ تأمین مالی جنگ را به عهده بگیرد. به‌غیر از جنگ، دولت در برابر پروژه‌های ملی نیز می‌تواند با استفاده از نهادی مرکزی به‌شیوهٔ کاراتر منابع مالی لازم را تأمین کند.

۲-۲- جایگاه بانک مرکزی

باتوجه‌به تجارب کشورهایی همچون روسیه مشخص شد که استقلال بانک مرکزی از دولت یک ضرورت برای حفظ ثبات در اقتصاد کشور است. در کشور روسیه به این دلیل که بانک مرکزی امکان تأمین کسری بودجه دولت را ندارد باعث شده است که دولت روسیه در ردیف کشورهایی قرار بگیرد که سالانه کمترین میزان کسری بودجه را دارند.

۲-۳- سکولاریزم بانک مرکزی

نکتهٔ مهم آن است که بانک‌های مرکزی معتبرْ در بستر و زمان پسارنسانس، سکولاریزم و یا حکومت‌های غیردینی شکل گرفته و به نقش ابعاد معنوی یک نظام مالی توجه نشده است؛ زیرا دین‌گریزی افراطی قالب در چنین بستر زمانی، دورکردن کارکردهای دین در ساختار بانک مرکزی را به‌عنوانِ ارزش بر می‌شمارد؛ بنابراین مبانی شکل‌گیری بانک مرکزی در چهارچوب ابعاد منفعت و لذت مادی بشری و فلسفهٔ بنتامی، آن هم برای گروه و یا جامعه‌ای خاص معنا پیدا می‌کند و از کارکردهای هدایت‌کنندگی و تعالی بشری با انگیزه‌های معنوی، به‌عنوانِ ضدارزش یا مبانی غیرعلمی، منفور و مردود در نظام‌سازی تمدن بشری یاد می‌شود. در صورتی که در رویکرد تمدنی مبتنی بر اندیشهٔ اسلامی، یک تمدن مبتنی بر تعالی صرفاً مادی به‌همراه عناصر و زیرنظام‌های آن از جمله نظام‌های مالی و بانک مرکزی، محکوم به فناست. بیان صریح خداوند متعال در قرآن کریم در اشاره به فروپاشی تمدن قوم عاد به‌دلیل سرکشی و طغیانگری، هشداری برای توجه و تعمق در برقراری نظام‌های مالی تعالی‌دهندهٔ ابعاد مادی و معنوی بشری به‌صورت توأمان و پرهیز از

شکل‌گیری تمدن براساس خوی حیوانی[۱] در اقتصاد است[۲]. در ادامه تلاش می‌شود مبانی بانکداری مرکزی از منظر تمدن نوین اسلامی تبیین شود.

۳- مبانی بانکداری مرکزی در تمدن نوین اسلامی

بانک مرکزی به‌عنوان یک نهاد سیاست‌گذار پولی باید ابزاری برای تحقق اهداف کلان یک نظام باشد. مبانی شکل‌گیری بانک مرکزی باید در جهت و در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی باشد. این مبانی متأثر از دین مبین اسلام و به‌طور مشخص از قرآن کریم و اهداف بالادستی یک نظام محقق می‌شود. در ادامه به مبانی بانکداری مرکزی در تمدن نوین اسلامی اشاره می‌شود.

۳-۱- انسان‌شناسی و نعمت هدایت از منظر قرآن

در یک نگاه انسان‌شناسانه، صفات انسان، دارای دو بُعد طبعی و فطری هستند. بُعد فطری، بُعد معنوی است و بُعد طبعی، بُعد مادی است. انسان‌شناسی هم خود متأثر از هستی‌شناسی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷-۳۰)؛ بر این اساس، تکامل انسان باید در هر دو بُعد مادی و معنوی باشد. اگرچه انسان براساس آیات قرآن عجول و هلوع و کم‌صبر خلق شده است، ولی قرار نیست که در همین سطح بماند؛ بنابراین رویکرد اثبات‌گرایانه[۳] به نظام برنامه‌ریزی اقتصادی که انسان را براساس آنچه هست می‌پذیرد، از منظر اندیشهٔ دین مبین اسلام و فلسفهٔ هستی‌شناسانهٔ اسلامی سازگار نیست. از سوی دیگر، دیدگاه‌های هنجاری[۴] که به برنامه‌ریزی‌های دقیق برای حیات مادی انسان نیز توجه ندارد، در منطق تمدن نوین اسلامی جایی نخواهد داشت؛ بنابراین بشر برای تکامل، نیازمند نعمت هدایت است؛ به همین دلیل، خداوند متعال در سورهٔ مبارکهٔ بقره، قرآن را کتابی برای هدایت متّقین معرفی می‌کند.

هدایت از منظر اقتصاد، کالایی عمومی است؛ یعنی استفاده از هدایت برای یک فرد باعث استفاده‌نکردن فرد دیگری نمی‌شود؛ به‌عبارتی همهٔ افراد جامعه می‌توانند هم‌زمان از نعمت هدایت بهره‌مند شوند. در اقتصاد عمدتاً حکومت یا دولت‌ها متولی کالاهای عمومی هستند؛ بنابراین در

---

۱ Animal Sprit

۲ این اصطلاح را جان مینارد کینز در سال ۱۹۳۶ در کتاب *نظریهٔ عمومی اشتغال، بهره و پول*، در تحلیل اثر رفتارهای غریزه‌وار انسانی در متغیرهای اقتصادی مانند مصرف، مطرح کرده است که دلالت بر توجه به کنترل این غریزه و هدایت آن دارد.

۳ Positivism

۴ Normative

یک نظام اسلامی باید نعمت هدایت در تمام ساختار تصمیم‌گیری و رفتار نهادهای اقتصادی از جمله بانک مرکزی محقق شود؛ اما آیا اساساً امکان دارد که یک نظام مالی بتواند باعث تعالی توأمان مادی و معنوی شود؟ یا آنکه یک نظام مالی صرفاً بر بُعد مادی انسان‌ها تأثیرگذار است؟

در تأمین مالی اسلامی در کنار توجه به عقودی چون مضاربه، مشارکت، جعاله، مرابحه و... که بیشتر ماهیت انتفاعی و توجه به ابعاد مادی دارند، ظرفیت‌هایی مانند وقف، نذر، قرض‌الحسنه هم وجود دارد که بیشتر ماهیت غیرانتفاعی و مبتنی بر انگیزه‌های معنوی و خیرخواهانه هستند. این مسئله گویای توجه دین مبین اسلام به هر دو بُعد مادی و معنوی در مبادلات مالی است. اما از آن رو که ساختار بانک‌ها برگرفته از نظام‌های غربی و به‌خصوص سرمایه‌داران یهودی و حتی صهیونیسم است، بانکداری متعارف و مفهوم بانک بیشتر متأثر از توجه به ابعاد مادی است. بنابراین باید در طراحی نظام بانک‌داری مرکزی به‌عنوانِ سیاست‌گذار بانک‌ها برای تحقق تمدن مبتنی بر تکامل توأمان مادی و معنوی، به مقولهٔ هدایت و تعالی توأمان مادی و معنوی توجه شود.

۳-۲- حاکمیت ایمان و تقوی (ولایت فقاهت و عدالت)

در بخشی از مبانی جامعه‌شناختی و دین‌شناختی سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به‌صراحت بیان شده که تحقق ابعاد مادی و معنوی در گروِ حاکمیت و رهبری است؛ برای مثال در مبانی جامعه‌شناختی اشاره شده:

«جهت‌گیری تاریخ به‌سوی آینده‌ای پیشرفته در تمام ابعاد مادی و معنوی با حاکمیت ایمان و تقوا و رهبری امام معصوم(ع) است». همچنین «پیشرفت حقیقی با هدایت دین اسلام، رهبریِ پیشوای الهی، مشارکت و اتحاد مردم و توجه به غایت پایدار تحقق کلمهٔ الله حاصل می‌شود». از سوی دیگر در مبانی دین‌شناختی ذکر شده که «اسلام در چهارچوب مبانی و اصولی ثابت و پایدار و بر مبنای اجتهاد در عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی و شریعت و توجه به عناصر انعطاف‌پذیر فقه اسلامی، توان پاسخ‌گویی به نیازهای نوشونده زمانی و مکانی را دارد» و «خردورزی و تمسک به دانش بشری و تجارب عقلایی مورد تأکید اسلام است و وحی، مایهٔ شکوفایی عقل محسوب می‌شود؛ از این رو تمدن‌سازی و پیشرفت اسلامی، ضمن تکیه بر اصول، ارزش‌ها و تعالیم اسلامی، مبتنی بر عقل و دانش بشری نیز هست».

بنابراین مقولهٔ هدایت در دو بُعد مادی و معنوی از طریق عنصر انعطاف‌پذیر فقه اسلامی و عقل و دانش‌ورزی بشر می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای زمانی و مکانی باشد؛ اما فقه تمدن‌ساز یا انعطاف‌پذیر، باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد؟ فقه حکومتی، متأثر از اندیشه‌های مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) است.

۳-۳- فقه حکومتی

از منظر اندیشهٔ مقام معظم رهبری، در ادارهٔ کشور باید از فقه حکومتی کمک گرفت؛ اما فقه حکومتی چیست؟ در ادامه با ذکر برخی از فرامین ایشان، موضوع تبیین می‌شود.

در دیدار با اعضای محترم مجلس خبرگان رهبری در مورخ ۹۰/۶/۱۷ فرمودند:

«...امروز مسائل تازه‌ای در زمینهٔ پول و بانکداری وجود دارد؛ اینها را بایستی حل کرد. باید اینها را در بانکداری اسلامی، بانکداری بدون ربا، دید. چه کسی باید اینها را انجام بدهد؟ فقه متکفل این چیزهاست...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

و در جایی دیگر فرموده‌اند:

«در قم باید درس‌های خارجِ استدلالی قوی‌ای مخصوص فقه حکومتی وجود داشته باشد تا مسائل جدید حکومتی و چالش‌هایی را که بر سر راه حکومت قرار می‌گیرد و مسائل نوبه‌نو را که هی برای ما دارد پیش می‌آید، از لحاظ فقهی مشخص کنند؛ روشن کنند؛ بحث کنند؛ بحث‌های متین فقهی انجام بگیرد. بعد این بحث‌ها می‌آید دست روشنفکران و نخبگان گوناگون دانشگاهی و غیردانشگاهی. اینها را به فراورده‌هایی تبدیل می‌کنند که برای افکار عموم، برای افکار دانشجویان، برای افکار ملت‌های دیگر قابل استفاده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

باتوجه‌به موارد گفته‌شده مشخص می‌شود که بانکداری مرکزی به‌عنوانِ متولی اصلی امور پولی و بانکداری نمی‌تواند یک جزء غیرمرتبط با مقولهٔ فقه حکومتی باشد؛ اما برای ارائهٔ یک الگوی مبتنی بر فقه حکومتی باید در ابتدا فقه حکومتی تعریف شود.

در استنباط احکام، یک رویکرد آن است که نگاه فردگرایانه مطرح باشد. در این رویکرد، مسائل فقهی ناظر به هم نیست و هرکدام می‌تواند به‌صورت مستقل بررسی شود؛ اما در رویکرد دیگر، به فرد به‌عنوانِ جزئی از امت نگاه می‌شود و هویت جمعی نیز در استنباط احکام دخالت دارد. این رویکردِ دوم، مورد نظر فقه حکومتی است (سبزواری و سعاداتی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). فقه حکومتی بخش از فقه احکام حکومتی مبتنی بر دیدگاه اسلامی (۱۳۸۷) و یا فقه سیاسی، مبتنی بر دیدگاه مهریز (۱۳۷۶) نیست؛ بلکه محیط بر تمام مباحث فقهی است (سبزواری و سعاداتی، ۱۳۹۰: ۱۵۹).

در میان مطالعات متعددی که به تبیین فقه حکومتی پرداخته‌اند، رویکرد آیت‌الله میرباقری جالب‌توجه و متمایز است. ایشان در سلسله‌نشست‌های درس خارج فقه در سال‌های ۹۱ و ۹۲ رویکردهای متعددی به فقه حکومتی را معرفی فرموده‌اند[1]. در ادامه، این رویکردها بیان می‌شود

---

۱ نگاه دیگر به نوآوری‌های استنباط در فقه را می‌توان متأثر از دیدگاه حضرت امام خمینی(ره) دربارهٔ نظریهٔ ولایت

تا الگوی پیشنهادی بانک مرکزی براساس رویکرد آخر به فقه حکومتی (فقه سرپرستی) که مبتنی بر دیدگاه امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری است، ارائه شود.

رویکرد اول: فقه احکام مبتلا به حکومت: در این رویکرد، فقه حکومتی بابی از فقه است که به احکامی می‌پردازد که اجرای آن برعهدهٔ حکومت است.

رویکرد دوم: فقه با رویکرد حکومتی: همان فقه متعارف است که استنباط احکام براساس رویکرد حکومتی صورت می‌گیرد. در این مرحله باید رویکردهای حکومتی به قواعدی در اصول فقه برای استنباط تبدیل شوند. اگر این اتفاق نیفتد، خطر عرفی‌شدن فقه پدیدار می‌شود؛ مثلاً وجود ساختارهای اقتصادی مانند بورس، بانک‌های تجاری و بانک مرکزی براساس فقه توجیه‌پذیر شود؛ یعنی فقه خود را سازگار با ساختارها کند و نه ساختارها با قواعد فقهی تغییر یابند.

رویکرد سوم: فقه ناظر به اجرا و حل تزاحمات حکومتی: در این رویکرد، فقیه نه‌تنها باید وظیفهٔ استنباط حکم را داشته باشد، بلکه باید در مقام اجرای فقه هم قرار گیرد؛ مثلا در مواردی که میان توسعهٔ بانک خصوصی به‌عنوانِ یک فعالیت اقتصادی و محدودکردن سازوکار وام‌دهی در عرصهٔ سیاست کلان بانک مرکزی باید انتخاب صورت گیرد، فقیه خود باید در مقام کارشناس، تزاحمات را تشخیص دهد و براساس قاعدهٔ اهم و فالاهم عمل کند.

رویکرد چهارم: فقه احکام الزامی در منطقه‌الفراغ: این رویکرد مورد توجه شهید صدر(ره) بوده است. به‌اعتقاد وی، منطقه‌ای وجود دارد که در آن شریعت وارد نشده و دایرهٔ مباحات است؛ ولی حاکم شرع حق دارد در آن وارد شود و حکم جعل کند.

رویکرد پنجم: منطق انطباق و استنباط نظام احکام از فقه (نظریهٔ شهید صدر): در این رویکرد، احکام موضوعات به نظام‌های عینی عرضه می‌شود و در صورت فقدان تعارض، مورد قبول واقع می‌شود. مثلاً نظام بانک ربایی با فقه اسلامی تطبیق داده می‌شود و به‌جای بهره، سود و به‌جای سازوکار قرض، عقود اسلامی جایگزین می‌شود. در این رویکرد، فقه می‌تواند باعث تغییر زیرنظام‌ها شود؛ ولی عمق و سیستم یک نظام را تغییر نمی‌دهد. مثلاً اگر نظام بانکی یک زیرنظامی

مطلقهٔ فقیه دانست. اگرچه موضوع ولایت مطلقهٔ فقیه، موضوعی کلامی است، ولی با فقه ارتباط دارد؛ به‌گونه‌ای که وجوب در تبعیت از ولی‌فقیه مرتبط با فقیه است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۱). در واقع زمانی که صحبت از ولی‌فقیه به‌عنوانِ یک اجتهاد جدید در نظام‌سازی مطرح می‌شود، ملاحظه می‌شود که علم کلام و فقه با هم پیوند می‌خورند. شایان ذکر است در پیوند میان فقه و نظریات اقتصادی تلاش‌هایی صورت گرفته که از جملهٔ آنها مطالعهٔ آقانظری و خطیبی (۱۳۹۲) با عنوان روش‌شناسی فقه نظریات از منظر شهید صدر است. در این مطالعه، از مهم‌ترین رسالت‌های فقه حکومتی، ارائهٔ مبانی تدوین سیاست‌های اقتصادی دولت اسلامی برشمرده شده است. در جای دیگر اسماعیلی و واسطی (۱۳۹۴) اجتهاد سیستمی را به‌عنوانِ راهبرد کلان تولید الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در افق آینده معرفی کرده‌اند. موسویان و خوانساری (۱۳۹۵) روش پژوهش استنباط در مسائل فقه اقتصادی را براساس اجتهاد چندمرحله‌ای بیان داشته‌اند.

باشد که از نظام سرمایه‌داری گرفته شده باشد، این‌گونه تغییرات باعث تغییر در نظام بانکی به‌صورت سطحی و نه عمیق می‌شود؛ ولی نمی‌تواند لزوماً باعث تأثیرگذاری بر نظام سرمایه‌داری شود. این تجربه را می‌توان دربارهٔ نظام بانکی کشور بعد از انقلاب اسلامی مشاهده کرد.

مشکل دیگر، منطق انطباق آن است که این رویکرد نمی‌تواند پاسخ دهد که نظام اقتصادی و مالکیت افراد را باید براساس کدام‌یک از عقود اجاره، مزارعه و... شکل داد. در تکمیل این رویکرد، شهید صدر، پا را فراتر می‌گذارد و اعتقاد دارد که اساساً احکام فقهی خود نظام یا زیرنظام هستند و کارکرد فقیه آن است که نظام احکام را استخراج کند. در این حالت باید فقیه براساس یک حکم مثلاً جعاله یا مضاربه یا مشارکت و... غیره یک نظام بانکی و یا تأمین مالی ایجاد کند.

در رویکردهای ذکرشده، فقیه یا در مقام مسائل حکومتی، یا رویکرد حکومتی یا حکم حکومتی در مقام تزاحم و یا جعل حکم در منطقه‌الفراغ قرار می‌گیرد؛ اما در رویکرد ششم مسئله فراتر از موارد ذکرشده است.

رویکرد ششم (فقه سرپرستی): این رویکرد متأثر از اندیشهٔ حضرت امام خمینی(ره) است که آیت‌الله میرباقری در قالب نظریهٔ فقه سرپرستی بسط داده است. براساس این رویکرد، دین دارای حکومت است و چنین نیست که بخشی از نظام‌های اجتماعی در منطقه‌الفراغ باشد؛ زیرا دین یا حکومت اسلامی در مقابل یک حکومت غیراسلامی قرار می‌گیرد. هدف دین، تحقق توحید است و باید در تمام عناصر و بدنهٔ یک حکومت جاری شود؛ بنابراین فقه حکومتی در این رویکرد باید در کل نظام اجتماعی تصرف کند و کارکرد یک نظام بانکی، براساس نقش آن در کل یک نظام اجتماعی تحلیل می‌شود. فقه حکومتی، فقه سرپرستی جامعه توسط ولی‌فقیهی است که با سرپرستی و ادارهٔ جامعه، دائماً مسیر حرکت را به‌سمت مسیر توحیدی کنترل کند و از انحرافات جلوگیری کند؛ بنابراین نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه نوعی رویکرد به فقه حکومتی است که باید در تمام لایه‌های نظام‌سازی، عقلانیت و تغییر در عملکردهای اجتماعی صورت گیرد.

۴- الگوی پیشنهادی

مشاهده می‌شود که پذیرش هرکدام از رویکردها به‌عنوانِ فقه حکومتی باعث شکل‌گیری مبانی مختلفی در طراحی بانک مرکزی می‌شود؛ به‌عنوانِ مثال، در رویکرد اول، اساساً ارتباط فقه با بانک مرکزی حداقلی و تقریباً صفر است و در هیچ بخش از فرایندهای تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، ردّپایی از فقه تأثیرگذار بر سیاست‌گذاری پولی و یا اصلاح در ساختار بانک مرکزی وجود ندارد؛ زیرا در این رویکرد، موضوع فقه، فقه فردگراست و مسائل کلان اقتصادی

مورد توجه نیست. در رویکرد دوم، موضوعات اجتماعی به فقه عرضه می‌شود و در واقع، خطای عرفی‌سازی فقه بروز می‌کند. در این حالت، پدیدهٔ بانک مرکزی عنصری ثابت در نظر گرفته می‌شود و فقه باید خود را با آن سازگار کند. در رویکرد سوم، فقیهْ خود در مقام اجرا قرار می‌گیرد و در واقع، خود نیز کارشناس است. در دو حالت قبل، فقیه در مقام اجرا نبود؛ ولی در این رویکرد خود در مقام اجراست. در رویکرد سوم، فقیه باید بتواند تزاحمات اجتماعی ناشی از یک سیاست پولی را حل کند. در این راه، فقیه به دانش‌های غیرفقهی و علوم کارشناسی از جمله علم اقتصاد با گرایش‌های پولی و بانکی و... نیازمند خواهد بود. در رویکردهای چهارم و پنجم، جایگاه بانک مرکزی در منطقه‌الفراغ قرار می‌گیرد و حسب اختیار ولی‌فقیه می‌تواند نحوهٔ ادارهٔ آن از تفویض به نمایندهٔ مردم تا تفویض به یک فقیه و مجتهد مسلط به امور پولی و بانکی صورت گیرد. در این رویکردها، تنوع الگوهای بانک مرکزی زیاد است و دست حاکم برای طراحی انواع مختلفی از الگوهای ساختاری و نهادی بانک مرکزی باز است؛ ولی مشکل در تشخیص کارآمدی این الگوها، به‌خصوص با توجه به موضوع حاکمیت در یک نظام اسلامی است. این موضوع باتوجه‌به اهمیت هدایت و سرپرستی جامعه، با رویکرد ششم ناسازگار است. الگوی پیشنهادی این مقاله، براساس رویکرد ششم ارائه می‌شود که سازگار با مسئلهٔ تمدن‌سازی نوین مبتنی بر یک حکومت اسلامی است.

۴-۱- مبانی الگوی پیشنهادی

٤-۱-۱- فقه سرپرستی

در این الگو، مکلفْ جامعهٔ درحال‌حرکت حول هدایتِ ولیّ است که تکلیف آن مبتنی بر نظریهٔ فقه سرپرستی، جمعی و براساس نظام تولی و ولایت اجتماعی و نه مناصب اجتماعی است. سه عنصر تفقه، معادلات علمی و الگوی برنامه‌ریز اجتماعی به‌عنوانِ عناصر اصلی در شکل‌گیری نظام‌های اجتماعی براساس نظریهٔ فقه سرپرستی است (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶). مبانی در نظر گرفته شده در این الگو متأثر از عناصر موجود در فقه سرپرستی است. در فقه سرپرستی، ولی و سرپرست جامعه مسئول هدایت انسان به‌سمت دین که همان برقراری تعادل و توازن در نیازهای مادی و معنوی است خواهد بود.

از آن رو که نظام‌های مالی کنونی، براساس تجارب جهانی و بحران‌های مالی، دارای ظرفیت شدید در افزایش نامتوازن انگیزه‌های مادی، زیاده‌خواهی و بی‌عدالتی در توزیع منابع است، باید به‌گونه‌ای هدفمند کنترل شوند که نه باعث سرکوبی انگیزه‌های مادی و اقتصادی شوند و نه صرفاً باعث افزایش بُعد مادی‌گرایانه در انسان و جامعه شود. پس نظم حاکم در شکل‌گیری چنین

نظامی، ایجاد نظام مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر است. این نظام مالی که چیزی فراتر از مدیریت بانک‌هاست، به‌عنوانِ یک زیرنظام باید در یک مسیر حرکت هدفمند و یکپارچه حرکت کند تا در مسیر حرکت، به نظام مالی متمرکز بین‌المللی عدالت‌گستر تبدیل شود. در این نظام، مدیریت یکپارچهٔ بازار سرمایه، بازار پول و ارز و تأمین مالی‌های مبتنی بر نیات خیرخواهانه و خیّربنیان، حول سه عنصر اصلی فقه سرپرستی شامل تفقه، معادلات علمی، الگوهای برنامه‌ریز اجتماعی تشکیل می‌شوند.

۴-۱-۲- نظام مالی ایدئال

الف) ارتباط بخش مالی با بخش واقعی

درباب ارتباط میان بخش مالی با بخش واقعی در اقتصاد چهار دیدگاه وجود دارد: یکی آنکه بخش مالی را مقدم بر رشد و توسعهٔ اقتصاد می‌دانند. گروه دیگر توسعهٔ بخش واقعی را مقدم بر بخش مالی می‌دانند. به‌اعتقادِ گروهی، ارتباط میان آن دو، دوطرفه است و درنهایت برخی هیچ‌گونه ارتباطی میان آن دو نمی‌دانند (نظرپور و حقیقی، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۰)؛ اما آنچه مسلم است در اقتصاد اسلامی، اولویت با بخش واقعی در اقتصاد است و بخش مالی باید در خدمت توسعه و رشد بخش واقعی باشد؛ بنابراین توسعهٔ بازارهای مالی از جمله بانک و بازار سرمایه باید در جهت توسعهٔ بخش واقعی باشد.

ب) ساختار مالی

براساس نظریه‌های شکل‌گیری ساختار مالی، چهار نظریهٔ مختلف وجود دارد. نظریهٔ اولْ نظریهٔ بانک‌محور[۱] و نظریهٔ دومْ نظریهٔ بازارمحور[۲] است که بر بازار سرمایه تأکید دارد. نظریهٔ سومْ نظریهٔ نظام تنظیم مالی[۳] و نظریهٔ چهارمْ نظریهٔ مالی و حقوقی است. در نظریه‌های اول و دوم، اولویت در شکل‌گیری ساختار مالی، به‌ترتیب با بانک و بازار سرمایه است. در نظریهٔ نظام تنظیم مالی، هدفْ کارکرد نظام مالی است و مهم نیست چه ساختاری عمل کند. براساس این نظریه، هر خدمت قابل‌ارائه در یک نظام مالی، باید بیشترین کارایی را داشته باشد و تنها لازم است فضای مناسب برای افزایش این کارکرد فراهم شود و ضرورتی ندارد که این فضا در قالب نهادی به‌نامِ بانک یا بازار سرمایه باشد. در نظریهٔ مالی و حقوقی، تأکید بر طراحی نظام مالی به‌صورت زیرنظام‌های مکمل و نه جانشین و رقیب دارد. در این نظریه باید در چهارچوب قرادادهای مختلف حقوقی که

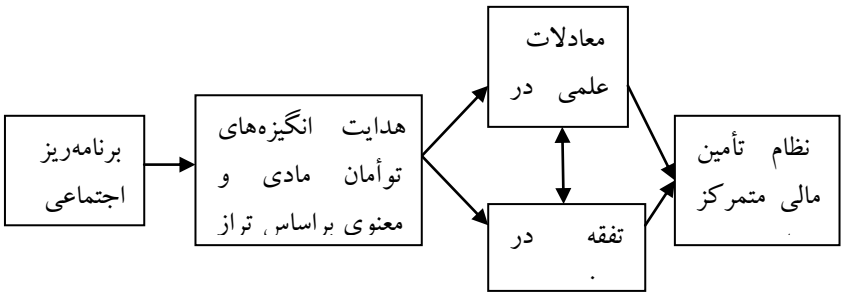
---

۱ Bank based Financial System
۲ Market Based Financial System
۳ Financial Arrangements System

بتواند رشد اقتصادی و کارایی را فراهم کند، نظام مالی را ایجاد کرد و محیط قانونی و ضمانت‌هایی اجرایی است که نقش مهمی در ایجاد و توسعهٔ نظام‌های مالی دارند (نظرپور و حقیقی، ۱۳۹۲: ۶۸-۵۶).

نکتهٔ مهم آن است که در نظریه‌های ذکرشده در شکل‌گیری نظام مالی ارتباط میان زیرنظام‌ها بسیار مهم است. در واقع آیا یک نظام بانکی باید جایگزین و رقیب بازار سرمایه باشد؟ یا مکمل همدیگر باشند؟ میزان تأمین مالی از هرکدام از این دو نهاد در یک جامعه چقدر باید باشد؟ پاسخ به این سؤالات در هدف طراحی نظام نهفته است. در منطق سودآوری و نگرش اقتصاد سرمایه‌داری، کاراتَرشدن یک نظام با سودآوری ارتباط مستقیم دارد. حرکت به‌سمتِ خصوصی‌سازی نظام بانکی، خلق پول و سودآوری بانکی آسیب‌های جدی در بر دارد؛ از جمله بروز پدیدهٔ اطلاعات نامتقارن از سوی مؤسسات سنجش رتبهٔ اعتباری، فساد و رانت در نحوهٔ توزیع اعتبارات و همچنین کاهش قدرت خرید وام‌گیرندگان به‌دلیلِ سازوکار خلق پول در اقتصاد و برهم‌خوردن توزیع درآمد و عدالت اقتصادی به‌دلیل ماهیت بازی صفربودن نظام بانکی و بازار سرمایه و حبابی‌بودن ارزش دارایی‌ها در بازار سرمایه همگی از مصادیق ناکارآمدی‌های منطق سودآوری محض در نهاد مالی است؛ اما اگر نظام مالی، در خدمت بخش واقعی قرار گیرد، همیشه نمی‌توان برای آن هدف سودآوری را مطرح کرد؛ بلکه هدف باید افزایش رفاه اجتماعی باشد. این افزایش رفاه اجتماعی باید در قالب تجمیع تمام انگیزه‌های مادی و مشارکت در عرصه‌های اقتصادی در کنار انگیزه‌های معنوی و فعالیت‌های خیرخواهانه باشد.

بر این اساس، چنین می‌توان مباحث این بخش را جمع‌بندی کرد که الگوی پیشنهادی موردنظرْ یک نظام تأمین مالی، پیش‌برندهٔ بخش واقعی و در خدمت اهداف بخش واقعی اقتصاد در نگاه تمدن‌سازی اسلامی است. این نظام نه بانک‌محور و نه بازارمحور، بلکه نظام مالی حقوقی سازگار با ظرفیت عقود اسلامی و مبتنی بر قواعد فقهی متعارف دین مبین اسلام شامل لاضرر، نهی غرر و ربا، نفی سبیل و... و همچنین ارتقادهندهٔ کارایی بخش واقعی در اقتصاد در دو بُعد مادی و معنوی انسانی است. چنین نظامی را می‌توان نظام تأمین مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر نام‌گذاری کرد.



نمودار۱: مراحل شکل‌گیری نظام تأمین مالی متمرکز هدایت‌پذیر(منبع: نویسندگان)

۴-۲- مراحل شکل‌گیری نظام مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر

برنامه‌ریز اجتماعی در رأس نظام، رهبری است. بخش‌های مختلف یک نظام اجتماعی شامل قوهٔ مجریه، قضاییه و مقننه نیازمند برنامه‌ریزانی هستند که باید توانایی هدایت انگیزه‌های مادی و معنوی جامعه را داشته باشند. برنامه‌ریز نظام مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر نیز به‌عنوانِ یک برنامه‌ریز اجتماعی باید به‌صورت مستقل[۱] از سه قوا در فرایندی باشد که حتماً براساس تأیید رهبری انتخاب شود؛ زیرا او نیز مانند یک برنامه‌ریز در نظام اسلامی باید توانایی ایجاد، مدیریت و نظارت بر نظام مالی هدایت‌کنندهٔ انگیزه‌های مادی و معنوی جامعه را داشته باشد. سازوکار پیشنهادی آن است که کمیته‌ای براساس تخصص‌های فقهی، پولی و بانکی و مالی (ترکیب تفقه که متولی آن بیشتر حوزه‌های علمیه و معادلات علمی که متولی آن بیشتر دانشگاهیان است) توسط رهبری تشکیل شود. یعنی گروهی از اندیشمندان با تخصص‌های مرتبط فقهی، پولی و بانکی و خیّرین با تأیید رهبری به‌عنوانِ اعضای شورای نظام مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر انتخاب شوند. این اعضا، هستهٔ مرکزیِ نظام مالی پیشنهادی هستند و باید در گام اول قانونی برای استقرار و پیاده‌سازی این نظام تدوین کنند.

۱مسئلهٔ استقلال بانک مرکزی و دلایل مربوط به آن، مباحث چالشی و استدلال‌های جدی دارد. از مهم‌ترین دلایل برای استقلال بانک مرکزی، پرهیز از بروز سیکل‌های تجاری سیاسی (Political Business Cycle)، پدیدهٔ ناسازگاری زمانی و سلطه‌بخش مالی بر بخش پولی (Financial Dominance) است. برای توضیحات بیشتر در این باره به دو مقالهٔ «تحلیل درجهٔ استقلال مقام پولی براساس یک قاعدهٔ فقهی» تألیف باستانی‌فر و همکاران (۱۳۹۵) و همچنین مقالهٔ «مقاومت در نظام پولی و ارزی و الزامات ساختاری آن در شرایط تهدید اقتصادی» تألیف باستانی‌فر(۱۳۹۵) مراجعه فرمایید.

لازم است در جمهوری اسلامی ایران باتوجه‌به شرایط سیاسی و اقتصادی، الگویی بومی برای استقلال یک نظام مالی و بخش‌های زیرمجموعهٔ آن از جمله بانک مرکزی طراحی شود.

۴-۳-تدوین قانون نظام مالی متمرکز پویای هدایت‌پذیر

براساس ظرفیت‌های عقود اسلامی، نوآوری‌های بین‌المللی در ساختار مبادلات مالی، ضرورت‌های اصلاح نظام بانکی و بازار سرمایه، سامان‌دهی فعالیت‌های مرتبط با ظرفیت‌های خیّربنیان و نحوهٔ تعامل آن با بودجهٔ دولت، توجه به ابعاد تأمین اجتماعی و ساختار مطلوب آن، یک نظام مالی طراحی و سازوکارهای لازم برای اصلاحات ساختارهای موجود طراحی می‌شود. جزئیات مرتبط با روش‌های تأمین مالی شکل‌دهندهٔ این نظام و انتخاب افراد مسئول و پاسخ‌گو، ابزارهای کنترل پول و نحوهٔ انتشار آن، سازوکار طراحی دقیق سود بانکی از جمله امور مرتبط با این قانون جدید است. قطعاً این قانون چیزی فراتر از طرح قانون بانکداری بدون ربا و پیشنهادهای کنونی در اصلاح نظام پولی و بانکی کشور است. نکتهٔ مهم آن است که این قانون باید بتواند ظرفیت‌های ایجاد یک پول واحد و مشترک اسلامی را میان کشورهای اسلامی به‌عنوانِ عنصر اصلی تمدن‌سازی در عرصهٔ نظام تأمین مالی پیشنهادی فراهم کند.

بر این اساس، در پاسخ به سؤالاتِ مطرح‌شدهٔ مقاله، ساختاری که می‌تواند مسیر را برای دستیابی به یک الگوی برنامه‌ریز مالی متمرکز در تمدن نوین اسلامی فراهم کند، چیزی فراتر از اصلاح و تعدیل در ساختار بانک مرکزی کنونی است و لزوماً در چهارچوب الگوهای بانک‌های مرکزی متعارف در جهان نخواهد بود و نیازمند یک نوآوری دقیق در طراحی آن است.

نتیجه‌گیری

تجارب جهانی دربارهٔ تحولات بانک مرکزی در جهان، گویای آن است که در هیچ مورد به نقش معنویت و هدایت‌گری در سیاست‌گذاری پولی و بانکداری مرکزی توجه نشده و بانک مرکزی در بستر سکولار ظهور کرده است. ساختار بانک مرکزی کشور نیز متأثر از محیط پیش از انقلاب اسلامی بوده که تغییر و تحولات اساسی و ساختاری در آن در جهت شکل‌گیری اقتصاد اسلامی و زمینه‌سازی برای تمدن نوین اسلامی ناقص بوده است. بر این اساس، لازم است هدایت و سرپرستی ساختار مالی در اختیار کمیته‌ای مستقل از سه قوا و زیر نظر رهبری شکل گیرد تا با پرهیز از هرگونه ملاحظات سلیقه‌ای و سیاسی‌کاری حزب‌گرایانه، گام‌های اساسی برای اصلاح ساختار نظام مالی کشور را شکل دهند. مدیریت صحیح نقدینگی، حذف کنترل دقیق نرخ بهرهٔ بانکی و تلاش برای شکل‌دهی نظام پول واحد اسلامی، از مهم‌ترین اولویت‌های این نظام مالی خواهد بود. قطعاً برای طراحی جزئیات چنین نظام مالی‌ای مطالعات لازم است.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- اسلامی، رضا. (۱۳۸۷). *اصول فقه حکومتی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). *ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت*، چاپ چهاردهم، قم: اسراء.
- داوودی، پرویز و حسین صمصامی. (۱۳۸۸). *اقتصاد پول و بانکداری*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- میرباقری، سیدمحمدمهدی. (۱۳۹۲-۱۳۹۱). *مبانی فقه حکومتی، درس خارج فقه*، قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
- نظرپور، محمدنقی و میثم حقیقی. (۱۳۹۲)، *ارتباط متقابل بانکداری اسلامی و بازار سرمایه*، قم: زمزم هدایت.
- Keynes, John M. (۱۹۳٦). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan.

مقاله‌ها

- اسماعیلی، مجید و عبدالحمید واسطی. (۱۳۹۴). اجتهاد سیستمی، راهبرد کلان تولید الگوی اسلامی پیشرفت در افق آینده، *سیاست متعالیه*، (۸) ۳، ۸۱ -۵۹.
- آقانظری، حسن و مهدی خطیبی. (۱۳۹۲). روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر، *معرفت اقتصاد اسلامی*، ۴(۸)، ۲۸-۵.
- باستانی‌فر، ایمان؛ حیدری، محمدرضا؛ مقدم، وحید. (۱۳۹۵). تحلیل درجهٔ استقلال مقام پولی براساس یک قاعدهٔ فقهی، *جستارهای اقتصادی ایران*، ۱۳(۲۶)، ۸۷-۶۵.
- باستانی‌فر، ایمان. (۱۳۹۵). مقاومت در نظام پولی و ارزی و الزامات ساختاری آن در شرایط تهدید اقتصادی، *آفاق امنیت*، ۳۱، ۲۸-۵.
- توکلیان، حسین. (۱۳۹۰). عملکرد سیاست پولی در ایران طی سال‌های ۱۳۵۱تا۱۳۸۸، *تازه‌های اقتصادی*، ۱۳۲، ۹.
- سبزواری مشکاتی، عباس و ابوالفضل سعادتی. (۱۳۹۰). درآمدی بر فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری، *حکومت اسلامی*، (۶۰)۲، ۱۸۴- ۱۵۵.
- ----------.(۱۳۹۲). فقه حکومتی، نرم‌افزار توسعهٔ انقلاب اسلامی، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۲۳، ۱۱۸-۹۷.
- مرتضوی‌نژاد، سیدمهدی و سیدمحمدمهدی میرباقری. (۱۳۹۶)، روش‌شناسی فقه حکومتی، *پژوهش‌نامهٔ میان‌رشته‌ای فقهی*، ۵(۲)، ۱۴۷-۱۱۹.
- موسویان، سیدعباس و رسول خوانساری. (۱۳۹۵). اجتهاد چندمرحله‌ای، روش پژوهش استنباط مسائل فقه اقتصادی، *اقتصاد اسلامی*، (۶۳)۱۶، ۳۷-۵.
- مهریزی، مهدی.(۱۳۷۶)، فقه حکومتی، *نقدونظر*، ۱۲.

- Allen , Franklin .(۲۰۱۷). People's Bank of China: History, Current Operations and Future Outlook,
- Dominguez, Kathryn M. E. (۲۰۰۶). "The European Central Bank, the Euro, and Global Financial Markets", *Journal of Economic Perspectives*, Volume ۲۰.
- Irwin, Douglas A. (۲۰۱۲) The French Gold Sink and the Great Deflation of ۱۹۲۹–۳۲, *Cato Papers on Public Policy*.
- Powell, Jerome H..(۲۰۱۷). America's Central Bank: The History and Structure of the Federal Reserve, *Federal Reserve Board*.
- Rytilä ,Tuula.(۱۹۹۴). "Monetary Policy in Russia", *Review of Economies in Transition*, No. ۱۰.

سخنرانی

- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). در دیدار با اعضای محترم مجلس خبرگان رهبری، ۱۷ شهریور ۱۳۹۰.

۹

مطالعه تطبیقی فرصت ها و چالش های احیای تمدن نوین اسلامی

دکتر محمد علی بصیری[۱]

چکیده

تمدن سازی درتاریخ گذشته بشری به صورت یک امر تدریجی بوده است. بدین معنی که بعد از شکل گیری خانواده، قبیله، قوم و .. وقتی دو بال مادی و معنوی رشد و پیشرفت آنها به حد اعلی می رسید، تمدن نوینی متولد می شده است. دنیای اسلام با گذشته درخشان دارای یک دوره تمدن طلائی چندین قرنی بوده است که با بروز مشکلات داخلی و خارجی این تمدن رو به افول رفته است. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و گذشت چهار دهه از تثبیت آن و شکل گیری جنبش ها و بیداری اسلامی در منطقه غرب آسیا مسئله احیای تمدن نوین اسلامی مطرح گردیده است. لازمه شکل گیری هر تمدن وجود منابع حد اکثری مادی و معنوی در ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و.. می باشد. در مسیر تحقق این مهم فرصت ها و چالش ها همیشه وجود داشته است. سوال اصلی این مقاله این است که فرصت ها و چالش های احیای تمدن نوین اسلامی چیست؟ فرض اصلی ما بر این است که علی رغم وجود فرصت ها، چالش های احیای تمدن نوین اسلامی به مراتب بیشتر است. یافته های تحقیق نشان می دهد در حوزه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و... موانع و چالش هائی مانند فقدان راهبرد توسعه کلان، واگرائی و فقدان رهبری واحد، بی ثباتی سیاسی، تفرقه و فرقه گرائی، نخبگان و رهبران وابسته، اقتصاد غیر مولد و وابسته، فرار سرمایه و مغز ها، تهاجم فرهنگی، بحران هویت و فرهنگ، علوم و دانشگاه های وابسته، عدم تولید علم و فن آوری همه جانبه ، توسعه تک بعدی غیر پایدار و... بر فرصت هائی مانند تجربه موفق اسلام سیاسی در ایران، بیداری اسلامی، شکست مد ل های حکومتی وارداتی شرقی و غربی، جنبش های

۱ - دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشگاه اصفهان Basiri@ase.ui.ac.ir

اسلامی یکصد سال اخیر، نسل جوان و نخبه تحول خواه، میراث مشترک فرهنگی - تمدنی قوی، منابع سرشار طبیعی، جمعیت جوان با هوش، نخبگان و تحصیل کردگان مکفی، مشترکات تاریخی- فرهنگی – دینی، بنیان قوی خانواده، تولید علم و فن آوری قابل قبول و....غلبه دارد. لازمه تقویت فرصت ها و تقلیل چالش ها برنامه ریزی کوتاه، میان و بلند مدت توسعه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی همه جانبه و پایدار ملت های مسلمان توسط نخبگان و رهبران آنها می باشد. چارچوب نظری مقاله نظریه تطبیقی با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و ابزار کتابخانه ای می باشد.

کلید واژگان: انقلاب اسلامی ایران، احیای تمدن نوین اسلامی، فرصت ها، چالش ها، راهکارها

مقدمه

مبحث تمدن نوین اسلامی یکی از مباحث و مسائل مهم در دو دهه چهارم جمهوری اسلامی ایران بوده است. جنبش اسلامی ایران در مرحله اول با براندازی رژیم پهلوی به پیروزی رسید. در مرحله دوم به استقرار نظام اسلامی منجر گردید و در مرحله سوم پس از انواع توطئه های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی به تثبیت نظام منجر گردید. در مرحله چهارم زمان گسترش آن در جهان اسلام و به تبع آن با بیداری واسلامی و استقبال مسلمانان منجر شد که مطرح گردید می تواند به سوی احیائ تمدن اسلامی حرکت کند. به عبارت دیگر با مرکزیت ایران می توان به احیای تمدن نوین اسلامی منجر گردد که سابقه تمدن کهن اسلامی عقبه و میراث آن است. این تمدن نوین اسلامی سعی بر آن دارد که با بهره گیری از میراث و تجربیات گذشته خود و نیز از ابزارها، مواهب و دستاوردهای مفید تمدن مادی غرب، به ایجاد تمدنی نوین بپردازد که بتواند تمامی جنبه های تمدنی را در برداشته باشد. در این مسیر با فرصت ها و چالش های متعددی روبرو است که اهم آن به فرصت ها وچالش های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و علمی- نظامی قابل طرح می باشد. در این مقاله تلاش بر این است با مطالعه تطبیقی به تبیین این فرصت ها و چالش ها پرداخته شود.

۱ -تعریف مفاهیم و اصطلاحات

۱-۱- فرصت ها: فرهنگ لغات آکسفورد فرصت را زمان یا شرایط مطلوب و مساعد برای دستیابی به یک هدف و زمان یا شرایط مطلوب برای

پذیرش انجام یا اجرای چیزی که انجام شده یا به مرحله اجرائ در آمده است، تعریف کرده است.

فرهنگ وبستر نیز : شرایط و موقعیت‌هایی که می تواند به پیشرفت و توسعه منجر گردد. تعریف می کند (Venkataraman, ۱۹۹۷:۲۰).

۱-۲- **چالش ها:** چالش به مشکلات بزرگ و بغرنجی گفته می شود که در مسیر یک جریان یا حرکت ایجاد می شود و مقابله با آنها و حل مشکل با دشواری های زیادی روبروست. چالش می تواند از سوی هر دو نوع عوامل دورنی و بیرونی ایجاد گردد، هرچند اغلب چالش ها از بیرون تحمیل می شوند (طوقانی، ۱۳۹۷: ۲).

۱-۳- **تمدن نوین اسلامی:** تمدن نوین اسلامی عبارت است از ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت‌های هدفمند، نظام‌مند و نوظهور امت اسلامی با محوریت ایران براساس تعالیم اسلامی در تمامی عرصه‌های اجتماعی، که شکلی معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می‌کند (غلامی،۱۳۹۷: ۲).

۲- چارچوب نظری

چارچوب نظری مقاله روش مطالعه تطبیقی است. مطالعه یا مطالعات تطبیقی(Comparative studies) یک روش بسیار مهم در حوزه مطالعه دانش هاست که در موضوعات مختلف امکان پذیر است و به سخن دیگر، تطبیق با هر عنوان و موضوعی جمع پذیر است. با این حال این نوع مطالعه و تحقیق به لحاظ سطوح مختلفی که می تواند داشته باشد، تعدد و تنوع پیدا می کند. نخستین مرحله مطالعه تطبیقی، نشان دادن همسانی ها و ناهمسانی هاست و البته این مرحله، سطحی ترین مرحله هم می باشد. مراحل بعدی یعنی مرحله تحلیل و نقادی که منطقا مترتب بر هم هستند، از عمق بیشتری برخوردار هستند (روزنامه رسالت، ۱۳۸۵: ۱۷).

مطالعه تطبیقی کاربرد روشی است که به مدد آن می کوشیم تا اختلافات و تشابهات دو یا چند

مورد را با بررسی در کنار هم بشناسیم. به عبارت دیگر یعنی بررسی به منظور دریافت وجوه شباهت یا اختلاف بین دو پدیده. غربیان منتسکیو را جزو اولین کسانی دانسته اند که مطالعات خود را با مقایسه و تطبیق بین جوامع انجام می داد. آگوست کنت و دورکیم نیز روش مقایسه ای را روش اساسی تحقیق در علوم اجتماعی تلقی می کردند. اما شاید به جرأت بتوان ادعا کرد در شرق مطالعات تطبیقی با قدمت بیشتری می باشد. ابوجعفر محمد بن حسن ملقب به شیخ طوسی از علمای بزرگ شیعه از پایه گذاران این بررسی هاست. وی در کتاب "الخلاف" چندین هزار مسئله در ابواب مختلف فقه در مذاهب مختلف اسلامی را بررسی کرده است. علامه حلی از فقهای بزرگ شیعه در قرن هفتم نیز کتابی با عنوان " مختلف الشیعه فی احکام الشریفه" تألیف کرده است که مطالعه ای تطبیقی به شمار می رود. اما در این میان ابن خلدون را می توان عرضه کننده و اشاعه دهنده الگوی تاریخی مقایسه ای در تبیین و تحلیل پدیده های اجتماعی دانست (حاج محمدی، ۱۳۹۰: ۱). در این مقاله سعی می شود با روش تطبیقی فرصت ها و چالش های سیاسی ، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و.. احیای تمدن نوین اسلامی را تبیین و در نهایت جمع بندی کرد که در این مسیر با مقایسه تطبیقی فرصت ها یا چالش ها کدام بیشتر می باشد.

۳- فرصت ها و چالش های سیاسی

احیای تمدن نوین اسلامی در قرن حاضر فرصت ها و زمینه های مثبت و کمک کننده سیاسی دارد کما اینکه در برابر آن نیز چالش ها و موانع سد کننده سیاسی نیز وجود دارد که به این دو مورد پرداخته خواهد شد.

۳-۱ فرصت های سیاسی

مهمترین فرصت های سیاسی را می توان موارد ذیل دانست.

۳-۱-۲- تجربه موفق انقلاب اسلامی و اسلام سیاسی در ایران

پس از چهار دهه در ایران نظامی مردم سالار همچنان بالنده و توفنده به را خود ادامه می دهد. علی رغم تمام مشکلات و سنگ اندازی های مختلف در حوزه داخلی و خارجی مثل شورش ها، کودتا ها، جنگ تحمیلی، تهاجم فرهنگی، تحریم ها و.. جمهوری اسلامی توانسته است یک الگوی نسبتا موفق و کار آمد

سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در دنیا ارائه دهد که نه بر گرفته از مدل های شرقی و نه غربی بوده است. این مدل امروز فرصت و نمونه قابل الگو گیری برای احیای تمدن نوین می تواند باشد که به شکل کلی تر و جهان شمول تر توسط دیگر ملل اسلامی مورد توجه و بهره برداری قرار گیرد.

۳-۱-۳- جنبش های اسلامی یکصد ساله اخیر

در قرن گذشته در جهان اسلام از شرق تا غرب آن شاهد بروز جنبش های اسلامی متعدد با قرائت سنی و شیعه آن بوده ایم. عمدتا این جنبش ها خواسته و آرمان مشترکی داشته اند از جمله ریشه عقب ماندگی و ضعف مسلمانان را در استبداد داخلی و استعمار خارجی می دانسته اند. راه حل عمده آنها نیز بازگشت به اسلام اصیل و احیای ارزش ها و اصول و احکام دین بوده است. جامعه آرمانی آنها نیز همان مدینه فاضله نبوی و دوره خلفای راشدین بوده است. عمده این جنبش ها در دو قاره آسیا و آفریقا دست آورد هائی از جمله ایجاد دولت اسلامی، مشارکت در نهاد های دولتی، اجرای بخش یا قسمت عمده احکام شریعت، تقابل جدی با ریشه کنی استبداد و استعمار در دول اسلامی داشته اند. این جنبش و موج تاثیر گذار آن روز به روز تقویت شده و یکی از فرصت های قابل توجه برای احیای تمدن نوین اسلامی می تواند باشد.

۳-۱-۴- تجربه شکست الگوی های سیاسی – اقتصادی شرقی و غربی در کشور های اسلامی

در قرن گذشته در اکثر کشور های اسلامی مدل و الگوی توسعه یا از غرب مانند تونس، اردن، ترکیه، پاکستان، اندونزی و.. یا از شرق مانند لیبی، مصر جمال عبد الناصر، الجزایر، عراق و.. برداشت شده است. بعد از چندین دهه برنامه ریزی و حرکت برنامه توسعه، رفاه و امنیت پایدار و مطلوب در این کشور ها شکل نگرفته و منجر به نارضایتی، شورش، جنگ داخلی و یا انقلاب شده است. این شکست ها و سر خوردگی از مدل های توسعه وارداتی فرصتی برای احیای تمدن نوین اسلامی مبتنی بر مدل و الگوی گیری از مبانی ، اصول و ارزش های اسلامی مهیا نموده است.

۳-۱-۵- نسل جوان با سواد و نخبگان جهان اسلام

از دیگر فرصت های سیاسی احیای تمدن نوین اسلامی وجود نسل جوان آگاه و با سواد و نخبگان عمده تاثیرگذار در جهان اسلام می باشد. امروز بیشتر کشور های اسلامی دارای جمعیت جوان که عمدتا تحصیل کرده و با فرهنگ بالا هستند روبرو است. بیشتر نخبگان جهان اسلام در کشور های اسلامی و حتی دنیای غرب فرصت دیگر این مسئله هستند. پرسشگری و درخواست عمده این دو جریان دستیابی به پیشرفت و احیای عزت و کرامت جهان اسلام است. همانگونه که در مورد قبل شکست الگو های وارداتی توسعه غربی و شرقی اشاره شد، عمده جوانان جهان اسلام و نخبگان آن از چنین مدل های توسعه سر خورده شده و بدنبال مدل توسعه بومی و خود ساخته در دولت های اسلامی هستند. این میل و درخواست غالب فرصت دیگری است که می تواند به احیای تمدن اسلامی در بلند مدت کمک کند.

۳-۱-۶- بیداری اسلامی دهه اخیر در غرب آسیا

حرکت بیداری که در دهه گذشته از کشور های شمال آفریقا تا شرق کشور های خلیج فارس را در نوردید بیشتر با رنگ و درخواست های اسلامی همراه بود. عمده این درخواست مقابله با استبداد داخل و استعمار خارجی بود که علت فقر، عقب ماندگی و تبعیض و بی عدالتی در این کشور ها شده بود. گرچه کشور های غربی که عمدتا دولت های دست نشانده آنها در این حرکت ساقط می شدند و منافع آنها لطمه می دید نام آن را بهار عربی نامیده و سعی در کنترل، مدیریت و تحریف آن داشتند و در بعضی از دولت ها مانند لیبی، مصر و سوریه به دستاورد هایی نیز دست یازیدند ولی این موج توفنده همچنان زنده و فعال است. خواست غالب این موج تحول خواه نیز متاثر از ارزش ها و اصول اسلامی اکثریت مردم مسلمان در این کشور ها می باشد. این حرکت زنده و خواست غالب آن فرصت دیگری در جریان احیای تمدن نوین اسلامی است و در آینده نزیک به عنوان موتور محرکی برای آن نقش مثبت می تواند بازی نماید.

۳-۱-۷- میراث مشترک فرهنگی- تمدنی مشترک جهان اسلام

اکثر کشور های جهان اسلام که امروز در بیش از پنجاه دولت تقسیم شده اند وارث یک فرهنگ و تمدن اسلامی گذشته بوده که بخش ار هویت فردی و جمعی آنها تلقی می شود. این هویت مشترک فرهنگی و تمدنی در تجلیات زندگی مادی و معنوی آنها قابل شهود می باشد. علی رغم تهاجم فرهنگی غرب و شرق به این هویت مشترک در یک قرن گذشته و تلاش برای هویت

زدائی اسلامی در این دولت ها همچنان ریشه های این هویت اسلامی پایدار ، فعال و بالنده است. نمونه قابل توجه آن در کشور های استقلال یافته مسلمان در آفریقا و آسیای مرکزی و قفقاز در دهه های گذشته است. آنچه که به عنوان یک عامل تاثیر گذار در استقلال یابی و هویت سازی آنها بعد استقلال بوده همچنان دین اسلام و ارزش های آن می باشد. این هویت مشترک زنده اسلامی که متاثر از فرهنگ و تمدن مشترک می باشد فرصت دیگری است که در احیای تمدن نوین اسلامی می تواند نقش سازنده بازی کند.

۳-۲ چالش های سیاسی

در جهان اسلام مهمترین چالش های سیاسی به قرار زیر است.

۳-۲-۱- ادامه سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب بر جهان اسلام

یکی از چالش های دیگر احیای تمدن نوین اسلامی سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عمدتا غرب بر ساختار های و بنیان های اداری، اجرائی و فرهنگی کشور های اسلامی است که همچنان استمرار یافته و اجازه تفکر و اقدام عملی به ملت ها و نخبگان آنها علیه وضع موجود نمی دهد. این سلطه فراگیر بر جوامع اسلامی و باور این مسئله که چنین جوامعی بدون اتکائ بر غرب یا شرق نمی توانند به حیات خود ادامه دهند و لازم است همچنان مقلد غرب یا شرق باقی بمانند، استمرار یافته است. نسل ها ی آموزش دیده و تربیت شده در این ساختار های تحت سلطه، اعتماد به نفس لازم برای ایجاد تحول در آن را نداشته تا بتوانند زمینه حرکت به سوی احیای تمدن نوین اسلامی را رقم بزنند.(علوی، ۱۳۸۵:۲۳).

۳-۲-۲- رهبران سر سپرده کشور های اسلامی

عمده رهبران فعلی حدود پنجاه کشور اسلامی به دلیل آموزه های لیبرالیستی ، سوسیالیستی و حتی ناسیونالیستی به نوعی طرفدار اندیشه و تمدن سکولار و لائیک غرب هستند. به عبارت دیگر با تفکر احیای تمدن نوین اسلامی که پایه آن بر اسلام سیاسی و ادغام دین با سیاست نشئت می گیرد مخالف هستند. حتی در بعضی از این کشور ها این رهبران به شبکه های وابسته فکری و ماموریت دار مانند فراماسونی و.. همکاری دارند و از تفکر و اقدامات عملی جدائی دین از سیاست حمایت می کنند. یکی از نمودهای این فعالیت، فرهنگ لیبرالیسم است که اینک به عنوان داعیه دار آخرین مرحله از حیات بشر است، این فرهنگ ماهیتی دنیاگرا و آخرت گریز دارد و

فرهنگ تمدن اسلامی را که دارای رویکردی مبتنی بر آخرت گرایی است را به چالش می گیرد. (ورعی، ۱۳۸۷: ۶).

۳-۲-۳- بی ثباتی و بحران های مستمر در جهان اسلام

بی ثباتی دولت ها درکشور های اسلامی و تغییر مستمر آنها در نتیجه شورش ها، کودتاها دخالت های خارجی و نیز اختلافات ارزی و مرزی میان دول اسلامی که میراث دوره پس از استعمار مستقیم بوده که به بهانه استقلال این کشور ها مرزهای تصنعی عمدتا روی گسل های قومی، زبانی و نژادی و فرقه ای گذاشته شده تا حضور غیر مستقیم استعمار بعد استقلال این کشور ها تضمین گردد از دیگر چالش های احیای تمدن نوین اسلامی می باشد. در اکثر کشور های اسلامی بی ثباتی و تنش ناشی از مشکلات فوق باعث می شود قدر ت های سلطه گر قبل به بهانه ای مختلف در آتش افروزی و امتیاز گیری در این دولت ها دخالت کرده زمینه تفکر و اقدام عملی احیای تمدن نوین اسلامی را به فراموشی سوق دهند.(ملکوتیان، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۵).

۳-۲-۴- ملی گرایی در مقابل وحدت اسلامی

ناسیونالیسم به صورت خشونت آمیز در کشور های اسلامی دیده می شود. در واقع، تا قبل از سال ۱۹۰۰ میلادی، این نوع تفکر فقط در میان عده ی محدودی از روشنفکران خاورمیانه جریان داشت؛ ولی با شروع قرن بیستم، یک قدرت عمده سیاسی به حساب آمده و تأثیرات آن زمانی به اوج رسید که ناسیونالیسم ترک، عرب و ایرانی همزمان ظهور کردند. در اکثر کشور های اسلامی جریانات ملی گرائی مانند پان ترکیسم، پان ایرانیسم؛ پان عربیسم و.. یا حاکم هستند یا دارای جریان ها و طرفداران قدرت مند می باشند که در عمل در تقابل با جریان وحدت اسلامی حرکت می کنند. تقابل با جریان وحدت اسلامی در عمل تقابل با حرکت مبنائی جهت احیای تمدن نوین اسلامی می باشد که به عنوان یک چالش جدی در این مسیر باید تلقی گردد. (حافظ نیا و زرقانی، ۱۳۹۱: ۱۴۶)

۳-۲-۵- رقابت و اختلاف بر سر رهبری جهان اسلام

در جهان اسلام عمدتا رهبر هر کشور اسلامی به نوعی ادعای رهبری جهان اسلام را با استدلالات و توجیهات خاص خود دارد. عمده این حرکت ها در کشور های عربی مانند مصر، عربستان سعودی، عراق ، لیبی و.. غیر عربی مانند ترکیه، ایران، پاکستان و.. می باشد. در کنار آن

اینکه امت باید به رهبری خلیفه باشد در تفکر اهل سنت و یا به رهبری امام در تفکر شیعه عامل اختلاف در رهبری برای جهان اسلام تلقی می گردد. (حافظ نیا و زرقانی، ۱۳۹۱: ۱۴۸- ۱۴۹). فقدان رهبری واحد در جهان اسلام و وجود رقابت های درون جهان اسلام مشگل جدی است. به این معنا که قدرت های متعددی در جهان اسلام وجود دارد که با یکدیگر رقابت می کنند و یکدیگر را به چالش می کشند. به عنوان نمونه؛ می توان به کشورهایی مانند ایران، عربستان سعودی، مصر، پاکستان، ترکیه، قزاقستان، ازبکستان، اندونزی و مالزی اشاره کرد که هر کدام، خود را برتر دانسته و برای خود، رهبری و حوزه های نفوذی قائل هستند که در حوزه ی نفوذ سایر کشورها تداخل دارد. اختلاف در رهبری و تشتت در این زمینه چالش دیگری در احیای تمدن نوین اسلامی است. (رضایی، ۱۳۸۶ :۶۲).

۴- فرصت ها و چالش های اقتصادی

جهت احیای تمدن نوین اسلامی فرصت های اقتصادی قابل توجهی وجود دارد کما اینکه در این مسیر چالش های اقتصادی نیز مطرح است که به تبیین آنها پرداخته خواهد شد.

۴-۱- فرصت های اقتصادی

فرصت های اقتصادی قابل توجهی در زمینه احیای تمدن نوین اسلامی قرار دارد که به شرح ذیل است.

۴-۱-۲- منابع سرشار غنی طبیعی جهان اسلام

اکثر کشور های اسلامی در حوزه جغرافیائی قرار گرفته اند که از منابع و ذخائر طبیعی غنی برخودار هستند. از جمله ذخائر نفت و گاز عمدتا در کشور های اسلامی قرار دارد. وجود این منابع طبیعی غنی به عنوان ثروتی خدا داد فرصت مناسبی برای احیای تمدن اسلامی در اختیار کشور های اسلامی قرار می دهد تا این ثروت در زمینه مادی و معنوی این احیائ مورد استفاده قرار گیرد. (فرید، ۱۳۸۳: ۴-۸).

۴-۱-۳- موقعیت برتر ژئو پلیتیک جهان اسلام

یکی دیگر از فرصت ها برای احیای تمدن نوین اسلامی موقعیت برتر ژئو پلیتکی است که جهان اسلام آنرا دارا می باشد. چهار راه عمده فرهنگ ها و تمدن ها، ادیان بزرگ، محل اتصال

قاره های اروپا، آفریقا و آسیا مرکز کشور های اسلامی یعنی خاورمیانه و دولت های اطراف آن می باشد. چندین تنگه و گذرگاه عمده آبی مانند بسفر و داردانل، هرمز، کانال سوئز و.. که کشتیرانی تجاری و امنیتی جهان به آن وابسته است در ژئوپلیتیک جهان اسلام قرار دارد. همچنین هارتلند جدید، محور اصلی جاده ابریشم و احیای مجدد آن در این حوزه قرار دارد. مجموعه موارد فوق فرصت ژئو پلیتیکی مناسبی برای احیای تمدن نوین اسلامی ایجاد می کند. (قاسمی و عین الهی معصوم،۱۳۹۵: ۵-۱۰).

۴-۱-۴- جمعیت جوان با هوش و استعداد تحصیل کرده

اکثر کشور های جهان اسلام به دلیل حفظ سنت ازدواج و بنیان خانواده از رشد جمعیت مثبت و جمعیت جوان برخوردار می باشند. مضاف بر آن متوسط هوش جوانان جهان اسلام از دیگر مناطق جهان بالاتر و منطقه ای است که مغز های مستعد و شایسته دارا می باشد. علاوه بر آن در اکثر کشور های اسلامی در دهه های اخیر درصد سواد خصوصا تحصیلات عالی روبه رشد بوده است. این ظرفیت و توان جمعیت جوان با هوش و استعداد تحصیل کرده فرصت مناسب دیگری است که بتواند به احیای تمدن نوین اسلامی کمک نماید.(سوهانی، ۱۳۹۷:۱-۳)

۴-۲- چالش های اقتصادی

یکی از علل اصلی عقب ماندگی اکثر کشور های اسلامی در قرن اخیر وجود چالش های اقتصادی است که یا ریشه از داخل و یا خارج این کشور ها می گیرد. این چالش ها مانع جدی احیای تمدن نوین اسلامی می تواند باشد که اهم آنها به قرار زیر است.

۴-۲-۱- اقتصاد های وابسته و غیر مکمل

تمرکز بر ساختار اقتصادی کشورهای اسلامی نشان می دهد که اکثریت آنها تولید کننده کالاهای اولیه، مواد معدنی و محصولات کشاورزی هستند و به دلیل چنین ساختارهایی، مشخصه ی تجارت کشورهای اسلامی صدور مواد خام و معدنی و ورود کالاهای ساخته شده صنعتی و مواد غذایی است. بدین ترتیب، به جای این که تجارت آنها مکمل یکدیگر باشند، رقیب یکدیگرند؛ به گونه ای که واگرایی در بعد اقتصادی بیش از همگرایی خود را نشان داده است. از جانب دیگرکشورهای بیرون از جهان اسلام به لحاظ اقتصادی در موقعیت بهتری قرار دارند و به همین سبب، توانسته اند مازاد سرمایه و کالاهای شان را جهت سلطه بر ملل مسلمان تحت پوشش

اعطای وام و کمک های اقتصادی خود در قالب سازمان های بزرگ اقتصادی از قبیل صندوق بین المللی پول، سازمان تجارت جهانی به درون جهان اسلام تزریق کنند (صادقی و شوشتری، ۱۳۸۹: ۶). مضاف بر آن رواج فرهنگ تجمل، مصرف و مادی گرائی در این جوامع ناشی از این نوع اقتصاد وابسته است. چنین فرهنگی با آموزه های و ارزش های اصیل اسلام در تضاد است(مدنی بجستانی، ۱۳۷۴:۸۴) و به نوعی، مانع از شکل گیری قدرت مستقل اقتصادی در ظهور و گسترش تمدن نوین اسلامی می باشد.

۴-۲-۲- فرار سرمایه و مغز ها

شکل گیری تمدن ها در قرون گذشته نیاز به اوج گیری دو بال معنوی (رشد اخلاقیات) و بال مادی (انباشت متفکر و ثروت) داشته است. به عبارت دیگر زمانیکه در یک سرزمین معنویات به کمال رشد برسد و در کنار آن وفور متفکر و ثروت پدیدار شود با اجتماع این دو مقوله زمینه شکوفائی یک تمدن مهیا می شود. امروز در جهان اسلام گرچه مقوله رشد اخلاقیات جای بحث جدی کمتر دارد ولی در بال مادی یعنی حفظ مغز و سرمایه جهان اسلام با مشکل اساسی فرار مغز ها و سرمایه روبرو است.(شهید زاده، ۱۳۶۴: ۶) در بعد مادی زمانی سرزمینی در این زمینه به شکوفائی می رسد که علاوه بر حفظ مغز و سرمایه خود مغز و سرمایه خارجی را نیز جذب کند کاری که امروز تمدن غرب در چندین دهه گذشته انجام داده و به این شکوفائی رسیده است. در حالیکه جهان اسلام نه تنها قادر به جذب مغز و سرمایه خارجی به داخل خود نیست بلکه اسف بار تر هر سال حجم زیادی از مغز ها و سرمایه به دلیل مشکلات داخلی و خارجی از این جهان فرار کرده و به تمدن غرب وارد می شوند.(وای، ۱۳۷۲: ۱۵۰) مشکلی که روز به روز تمدن رقیب غرب را قویتر و مسلط تر و جهان اسلام را ضعیف تر کرده و چالشی اساسی برای احیائ تمدن نوین اسلامی ایجاد نموده است.

۴-۲-۳- تخریب محیط زیست و منابع طبیعی

غالب کشور های اسلامی بدلیل نداشتن برنامه های توسعه همه جانبه و پایدار که ناشی از بی ثباتی سیاسی و وابستگی اقتصادی است مجبور هستند برای تامین معیشت مردم استفاده غیر کارشناسی و اصولی از منابع معدنی و مراتع و جنگل ها داشته باشند (وات، ۱۳۷۲: ۱۰-۱۵). این روند در بلند مدت منجر به تخریب محیط زیست و منابع طبیعی این کشور ها شده و زمینه اشتغال پایدار و درآمد مکفی را با بحران روبرو کرده است. این مشکل به مشکلات پیچیده بعدی مانند مهاجرت، بیکاری و فقر منجر گشته است (دبیری، ۱۳۸۲: ۲۰). مشکل تخریب محیط زیست

کشور های اسلامی چالشی چند بعدی در زمینه احیای تمدن اسلامی ایجاد می کند که به راحتی در کوتاه مدت قابل حل نمی باشد.

۴-۲-۴- بحران آب، هوا و جمعیت

اکثر کشور های اسلامی از لحاظ جغرافیائی در مناطق کم آب یا خشک واقع شده اند. بحران گرم شدن کره زمین و سوئ برنامه ریزی و مدیریت آن در این کشور ها منجر به پدیده بحران آب شده و حتی در آینده نزدیک منجر به جنگ آب خواهد شد. (Absar, ۲۰۱۳:۱-۵) مضاف بر آن بدلیل ضعف ویا ناکارآمدی صنایع وارداتی و معضل حمل ونقل و ترافیک شهری عمده شهر های بزرگ جهان اسلام با پدیده آلودگی هوا نیز دست به گریبان است. از جانب دیگر عدم برنامه ریزی درست در زمینه رشد متناسب جمعیت و یا آموزه های سنتی خاص در اکثر کشور های اسلامی رشد بالای جمعیت و عدم توان ساختار اقتصادی برای اشتغال و بکاری گیری آنها مشگل رشد بی رویه جمعیت پدیده ای مخرب و بی ثبات کننده و معضل امنیتی شده است. با در نظر گرفتن سه بحران آب، هوا و جمعیت می توان چالش دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی در نظر گرفت.

۴-۲-۵- بحران های توسعه و پیشرفت و اقتصاد تک محصولی

کشور های اسلامی در یک قرن اخیر خصوصا بعد جنبش های استقلال از دهه ۶۰ میلادی مدل های توسعه وارداتی شرقی و غربی را کپی و عمدتا با زور به ملت های خود تحمیل نمودند. اکثر این مدل های وارداتی بعد از چند دهه ناکارآمدی آن آشکار شد و به اهداف توسعه که رفاه، پیشرفت، عدالت، امنیت و استقلال همه جانبه و.. بود دست نیافتند.(نراقی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۵) در عمل پس از شکست مدل های توسعه رهبران این کشور ها مجبور شدند به صادرات یک منبع طبیعی مثل نفت، گاز، معدن طبیعی و.. رو آورده اقتصادی تک محصولی وابسته به خارج و شکننده داشته باشند. به عبارت دیگر هنوز اکثر کشور های اسلامی با اقتصادی تک محصولی در بحران توسعه گرفتار بوده و از بی ثباتی و وابستگی رنج می برند. چنین وضعیتی چالش دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی محسوب می گردد.

۵- فرصت ها و چالش های اجتماعی

احیای تمدن نوین اسلامی نیاز مند زیر ساخت های اجتماعی کار آمد دارد در حالیکه همزمان در جهان اسلام فرصت ها و چالش های اجتماعی وجود دارد که ذیلا به این موارد پرداخته شود.

۵-۱- فرصت های اجتماعی

جوامع اسلامی دارای فرصت های اجتماعی نسبتا مناسبی هستند که در احیای تمدن نوین اسلامی می تواند نقش سازنده بازی کند که اهم آنها به قرار ذیل است.

۵-۱-۱- تکثر قومی، مذهبی و نژادی و همزیستی مسالمت آمیز میان آنها

اکثر کشور های اسلامی دارای تکثر قومی، دینی، مذهبی و نژادی هستند که بر اساس آموزه های قرآن مبنی بر عدم برتری انسان ها در این تفاوت ها قرن ها در صلح و آرامش کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیز داشته اند(زرین کوب،۱۳۶۲ :۲۰-۳۰). این جمعیت متکثر به صورت بالقوه سرمایه انسانی برای تحولات بزرگ می تواند باشد. البته استفاده درست از این جمعیت نیاز به آموزش و برنامه ریزی و سرمایه گذاری در این زمینه دارد در غیر این صورت می تواند تبدیل به چالش و تهدید در جهان اسلام شود. اگر کشور های اسلامی از این سرمایه با برنامه ریزی درست استفاده کنند فرصت مناسبی برای احیای تمدن نوین اسلامی می تواند باشد.

۵-۱-۲- بنیان قوی خانواده و حفظ ارزش ازدواج

علی رغم تاثیر ارزش های مدرنیته در جوامع اسلامی و تلاش برای آزاد شدن روابط زن و مرد و آزادی زنان در این زمینه ولی در اکثر کشور های اسلامی همچنان بنیان خانواده و اهمیت ازدواج حفظ شده است(حجتی، ۱۳۸۵: ۱۵-۲۰) . اصولا پایه هر تمدنی بر ثبات بنیان خانواده و فرزند آوری و تربیت آن در این چارچوب بوده است. امروز جهان اسلام همچنان این بنیان را حفظ کرده که فرصت خوبی برای احیای تمدن نوین اسلامی است.

۵-۲- چالش های اجتماعی

جهان اسلام امروز از چالش های اجتماعی نیز رنج می برد که موانعی بر احیای تمدن اسلامی است که مهمترین آنها به شرح ذیل است.

۵-۲-۱- تشتت رهبری و عدم وحدت و انسجام

جهان اسلام علی رغم مشترکات اساسی در اصول و فروع دین اسلام به دلائل مختلف داخلی و خارجی دارای رهبری واحد نبوده و از تشتت رهبران دینی رنج می برد که این رهبران باعث تفرقه و عدم وحدت عملی مسلمانان می باشند. این تشتت و عدم انسجام بعضا به درگیری های دینی و مذهبی و ایجادگسل های خونین در بعضی از این جوامع اسلامی شده و جهان غرب بعضا از این نقطه ضعف سوئ استفاده کرده و چالش امنیتی برای این جوامع پدید آورده است(اردوش، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۵). عدم پیروی از رهبری واحد و نداشتن اتاق فکر و تصمیم گیری ، در تاریخ موارد متعددی از تمدن ها و حرکت های تمدنی فکری و فرهنگی به چشم می خورد که در اثر تشتت آرا و عدم تصمیم گیری واحد، نتوانسته اند دوام چندانی داشته باشند. چالش تشتت رهبری و عدم وحدت امروز مانع تاثیر گذار در جلوگیری از احیائ تمدن نوین اسلامی می باشد.

۵-۲-۲- گسل های مذهبی – قومی

در غالب کشور های اسلامی تشتت قومی و مذهبی وجود دارد که بعضا بنا به دلائل داخلی یا خارجی منجر به بر خورد های خونین شده است. نمونه هائی از این برخوردها در افغانستان، پاکستان، لبنان، بحرین، یمن و... در دهه های اخیر قابل ذکر است. این گسل ها که بعضا درگیری های آن وقتی شروع شده به راحتی تمام نمی شود و بعضا عمیق و خونین تر گردیده است این مساله قرن هاست که به طرق مختلف ایجاد گردیده و بر آن دامن زده شده است (جوادی اصغری،۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۶۲) . چنین گسلی همواره امکان کشمکش های قومی و یا ملی و منطقه ای را در جهان اسلام مهیا می سازد (یوسفی و کریمی، ۱۳۸۹: ۳) و در صورتی که اختلافات مرزی و سرزمینی در جهان اسلام، رنگ و بوی ایدئولوژیکی و سیاسی به خود بگیرد؛ اختلافات تداوم و عمق بیشتری پیدا کرده و امکان دخالت قدرت های خارجی را مهیا و در نهایت حل مسالمت آمیز این اختلافات وجود نخواهد داشت. در واقع، پس از جنگ جهانی دوم و جنبش های استقلال دولت های استعماری عمده مرز های سیاسی کشور های نو استقلال را خصوصا در جهان اسلام روی وسط (گسل) جمعیت قومی، مذهبی، زبانی و.. قرار داده تا در آینده با بروز اختلافات در این گسل ها دخالت و حضور و تامین منافع غیر مستقیم استعماری خود را داشته باشند. این قدرت ها به همان دلیلی که خواستار عدم ایجاد قدرت اسلامی هستند، به تعصبات قومی، ملی و قبیله ای در این گسل ها دامن می زنند. نقش منفی رسانه های غربی به عنوان عامل بیرونی در چالش سازی فرهنگی برای دول جهان اسلام زمانی پررنگ می شود که این رسانه ها، تصویر نادرستی از آموزه

های اسلامی (شناخت اسلام بر مبنای گروه های تروریستی القاعده و داعش) ارائه و قرآن مجید را به عنوان منبع خشونت قلمداد می نمایند. وجود قوم گرایی، موجب تنازع قومی و مذهبی در جهان اسلام شده و با ایجاد واگرایی، مانع از شکل گیری یک هویت اسلامی شده است. همچنین مخالفت فرقه های افراطی مذهبی در جهان اسلام با وحدت مذاهب شیعی–سنی از مهمترین عوامل واگرایی بوده است. دامن زدن به تعصبات مذهبی، ملی و قبیله ای در راستای ایجاد واگرایی سیاسی و چالش در جهان اسلام توسط متغیرهای تأثیرگذار داخلی و خارجی در عدم گرایش به شکل گیری تمدن نوین اسلامی موثر می باشند (صادقی و شوشتری، ۱۳۸۹: ۷). و یکی دیگر از چالش های احیای تمدن نوین اسلامی تلقی می گردد.

۵-۲-۳- فقر فرهنگی و بیسوادی

در اکثر کشور های اسلامی به دلائل مختلف مشگل فقر فرهنگی و بیسوادی معضل بزرگی می باشد. بیشتر کشور های اسلامی درصد زیادی، بعضا اکثریت جمعیت آنها از بیسوادی رنج می برند (اردوغان، ۱۳۹۶: ۱-۲). این مسئله باعث می شود که این جمعیت مورد سوئ استفاده افراد و جریان های تفرقه انداز قرار گرفته و حتی نیرو های مضر و مخرب وحدت و انسجام اسلامی از درون این گونه جمعیت ها انتخاب شوند. امروز بسیاری از نیرو های جریان های تروریستی و تفرقه انداز جهان اسلام مانند جریان های سلفی – تکفیری در کشور های پاکستان، افغانستان، و... از این انسان ها انتخاب شده اند. اختلافات ناشی از فقر فرهنگی در جهان اسلام به دو دسته کلی تقسیم می شود: اول؛ اختلافات قومی، قبیله ای و فرقه ای که موجب بی ثباتی سیاسی در برخی کشورهای اسلامی شده و مانع از گسترش روابط میان کشورهای اسلامی گشته و همانطور که اشاره شد زمینه را برای مداخله قدرت های خارجی فراهم ساخته است. دوم؛ اختلافات مذهبی، نژادی و زبانی که ناشی از وجود اقلیت های مذهبی، زبانی و نژادی در کشورهای جهان اسلام است که نمود آن را می توان در اختلافات میان کردها و سایر اقوام و ... در کشورهای خاورمیانه مشاهده نمود. این جمعیت دارای فقر فرهنگی و بیسواد مورد سوئ استفاده کنندگان تفرقه افکن میان مسلمانان، چالش دیگری برای احیائ تمدن نوین اسلامی تلقی می گردد.

۵-۲-۴- فاصله طبقاتی فقیر و غنی

امروز در جهان اسلام از لحاظ اقتصادی و اجتماعی ناهمگونی زیادی دیده می شود و اختلاف میان فقیر و غنی هم در داخل یک کشور اسلامی معمولا زیاد است و هم بین دول جهان اسلام به

شدت مشهود است (صادقی و شوشتری، ۱۳۸۹: ۵) تا جایی که می توان با بررسی شاخص های اقتصادی، اختلاف فاحشی میان سطح اقتصادی در کشورهای اسلامی مشاهده نمود. به عنوان نمونه؛ تفاوت چشمگیری در سطح درآمد سرانه، درصد باسوادی، درآمدهای صادراتی و نرخ رشد جمعیت در میان کشورهای اسلامی به چشم می خورد. بر طبق آمار سال ۲۰۰۵، درآمد سرانه کشورهای اسلامی از ۱۳۳ دلار در گینه بیسائو تا ۲۰۷۵۸ دلار در امارات متحده عربی متغیر است؛ به بیانی دیگر، درآمد سرانه غنی ترین کشور مسلمان بیش از ۱۵۰ برابر فقیرترین کشور مسلمان می باشد. باید یادآور شد که آزادسازی سرمایه، عملکرد بازار آزاد، تجارت آزاد، شبکه های بازار مالی و پولی از جمله مواردی است که اعمال آنها نتیجه ای جز فقیرتر شدن بیشتر کشورهای اسلامی نداشته است (اسماعیلی و یعقوبی، ۱۳۸۹: ۷). این فاصله طبقاتی فقیر و غنی در داخل کشور های اسلامی و بین آنها چالش دیگری برای احیائ تمدن نوین اسلامی است.

۶- فرصت ها و چالش های فرهنگی

در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی فرصت ها و چالش های فرهنگی نیز وجود دارد که ابتدائ به چالش ها و پس از آن به فرصت ها در این زمینه اشاره می گردد.

۶-۱ فرصت های فرهنگی

اصولا فرصت فرهنگی برای بنیان نهادن هر ساختاری در جوامع انسانی از اهمیت فوق العاده بر خوردار است زیرا فرهنگ از زیر ساخت های اساسی پیشرفت و توسعه تلقی می گردد. جهان اسلام نیز به سهم خود فرصت های فرهنگی مناسبی برای احیای تمدن نوین اسلامی دارد که در زیر به اهم آن اشاره خواهد شد.

۶-۱-۲- میراث فرهنگی – تمدنی غنی

جهان اسلام فعلی وارث یک فرهنگ و تمدن غنی و ثروتمند است که تمدن مدرن غرب در چهار قرن اخیر با استفاده از این فرهنگ غنی به این جایگاه رسید(دورانت، ۱۳۶۶: ۱۰-۱۵). با پیشرفت غرب و تهاجم به شرق بر مسلمانان مسلط و از فرهنگی اسلامی آنها را غافل نموده است. علی رغم سلطه و تهاجم غرب بر مسلمانان آنها همچنان دارای میراث قوی در این زمینه و از آن استفاده می کنند(حلبی، ۱۳۶۵: ۲۵-۳۰). این میراث غنی باقی مانده فرصت مناسبی برای احیائ تمدن نوین اسلامی است.

۶-۱-۳- مشترکات دینی – مذهبی

علی رغم وجود اختلافات قومی – مذهبی در جهان اسلام که یک مسئله چالش زا می باشد ولی وجود مشترکات دینی- مذهبی زیادی در این جهان وجود دارد. مبانی اعتقادی و دستورات عملی دینی – مذهبی مشترک مسلمانان باعث شده قرن ها آنها در کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیز داشته با هم تعامل و امتزاج داشته باشند (موثقی، ۱۳۷۶: ۲۰-۳۰). امروز نیز علی رغم بعضی از اختلافات بستر و جو غالب در جهان اسلام گرایش به همکاری بر اساس این مشترکات است. نمونه آن شکل گیری نهاد ها و ساز مان های منطقه ای و بین المللی بر این اساس مانند سازمان همکاری های اسلامی و.. است (نصر، ۱۳۵۹: ۲۳۰-۲٤۰). این مسئله مشترک فرصت مناسب دیگری برای همکاری جهان اسلام جهت احیای تمدن نوین اسلامی خواهد بود.

۶-۲- چالش های فرهنگی

گرچه جهان اسلام از فرصت های فرهنگی قابل توجهی بر خوردار است ولی از چالش های فرهنگی مشگل زا نیز رنج می برد که اهم آنها به شرح زیر است.

۶-۲-۱- بحران هویت و سبک زندگی

یکی دیگر از چالش های فرهنگی جهان اسلام بحران هویت و سبک زندگی است. پاک کردن هویت جوامع دیگر برای تحمیل فرهنگ کشورهای غربی، به ویژه آمریکا، از چالش های فرهنگی موجود در جهان اسلام است. به گفته محمود اعوده، یکی از روشنفکران عرب، جامعه عرب (به عنوان بخش اعظم جهان اسلام) تحت تهاجم فرهنگ "همبرگر" قرار دارد. به اعتقاد وی، تحول در عادت های غذایی با دیگر تغییرات در قشربندی اجتماعی و افزایش شکاف اجتماعی پیوند دارد (کرانی و حافظیان، ۱۳۸۱: ۱۷۴). کشور های اسلامی با آمدن یا هجوم فرهنگ مدرنیته در یک قرن اخیر به داخل آن دچار بحران و سردرگمی استفاده از ارزش ها و بنیان های سنتی دینی – بومی خود و یا مدرنیته غربی شده اند. این مسئله برای آنها منجر به بحران هویت و سبک زندگی فردی و جمعی شده است که به عنوان یک چالش فرهنگی دیگر در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی باید به آن توجه شود.

۶-۲-۲- تهاجم فرهنگی

تهاجم فرهنگی که ریشه آن به دو قرن گذشته هجوم غرب به جهان اسلام بر می گردد و در

دهه های اخیر با ابزار ها و امکانات جدید برتر تشدید شده است از جمله مهمترین چالش ها در روند استقرار تمدن نوین اسلامی در جامعه است. فرهنگ و تمدن غربی که با تکیه بر ابزارها و امکاناتی که در قرون اخیر بدان دست یافته است در تلاش است که بتواند سیطره فرهنگی خود را بر تمام جوامع بشری پی افکند. بدین روی تمدن غربی در تلاش است فرهنگ مادی صرف که همه چیز را در مادیات ، منافع و لذائذ دنیوی می بیند در تمام جوامع تبدیل به فرهنگ غالب نموده و راه را بر هر نوع بدیلی ببندد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۰-۴۰). چالشی جدی که احیای تمدن نوین اسلامی را برای بخش عمده مردم و نخبگان جهان اسلام با شک و تردید روبرو کرده است.

۶-۲-۳- رهبران و مردم دوگانه پرست

اکثر رهبران و مردم مسلمان در جهان اسلام وضعیت بحران دو گانه پرستی دارند در شعار طرفدار وحدت جهان اسلام و ارتقائ جایگاه مسلمانان در نظام بین الملل هستند ولی در عمل پیرو، متحد و همکار جهان غرب و تقویت کننده جایگاه و رهبری آن در جهان هستند. با همگاری استراتژیک با آنها باعث چند دستگی مسلمانان و تضعیف جایگاه آنها در جهان می شوند. وجود پیمان های دو و چندجانبه بین کشورهای اسلامی با جهان غرب مثل عضویت ترکیه در ناتو، پاکستان و افغانستان و... با آمریکا یا کشور های ساحلی خلیج فارس با قدرت های فرامنطقه ای به ویژه ایالات متحده، نمونه است که مانع از وفاق کشورهای منطقه ژئوپولتیک خلیج فارس (مرکز جهان اسلام) برای ایجاد یک پیمان همکاری و یا تشکیل یک اتحادیه سیاسی- امنیتی شده است. این وابستگی منجر به زمینه سازی جهت مداخله و توسعه ی شکاف ها و جدایی ها و تجزیه جهان اسلام شده و بی ثباتی، کشمکش، رقابت و گسترش اتکای به دولت های غیراسلامی را سبب شده است (حافظ نیا و زرقانی،۱۳۹۱: ۱۵۰). چنین حالت دو گانه پرستی چالش دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی می باشد.

۶-۲-۴- افراط گرائی دینی - مذهبی و ضعف عقلانیت

دنیای اسلام از دو جریان افراط گرایی ملی (ناسیونالیسم) و افراط گرایی مذهبی (رادیکالیسم) به شدت رنج می برد. باید اذعان کرد که اختلاف و تعدد مذاهب به عنوان نخستین چالش واگرایانه در راه وحدت مسلمین و پیش مقدمه تمدن اسلامی شناخته می شود. به گونه ای برخی تفکرات، تفکرات دیگر را تا سر حد کفر متهم می نمایند. البته باید یادآور شد که نبایستی آیین اسلام را با آن چیزی که می تواند اسلام خوانده شود، یعنی تفسیر ها و ایدئولوژی های وابسته به

اسلام اشتباه گرفت. شاید گسیختگی فرهنگی را بتوان در تقسیم بندی های مربوط به مذاهب اسلامی در جهان اسلام مشاهده نمود؛ بدان گونه که مذاهب اسلامی را در اصل به هشت و در فرع به هفتاد و هشت فرقه تقسیم کرده اند؛ همچنین حدود ۱۷۸ طریقت اسلامی شناسایی شده که این امر، حاکی از اوج اختلاف و فرقه گرایی در جهان اسلام است(مظاهری، محمد مهدی، ۱۳۹۶ : ۴).

در این شرایط، اگر فرقه های موجود در جهان اسلام حالت متضاد به خود بگیرند، وحدت جهان اسلام به مخاطره می افتد. به عنوان نمونه؛ رقابت ایدئولوژیکی و تضاد بین دو کشور مهم جهان اسلام یعنی ایران و عربستان سعودی، به طور عمده ناشی از اختلاف در اصول اعتقادی و مذهبی طرفین است؛ به طوری که دشمنی وهابیون با شیعیان مانع مهمی در رسیدن دو کشور مهم جهان اسلام به توافق و همکاری در مسائل جهان اسلام شده است (حافظ نیا و زرقانی، ۱۳۹). در سال های اخیر در بحران سوریه، یمن و عراق حتی به جنگ نیابتی بین دو کشور تبدیل شده است. در پی افراط گرایئ جهان اسلام دگم اندیشی دینی و مذهبی و عدم توجه به عقلانیت دینی نیز بروز کرده است. اشاعره و اخباریان نمود اولیه و اصلی این نوع تفکر بوده اند (براتلو، فاطمه و صنایع، محمد،۱۳۸۸: ۲۱۱). تجلی امروز آن در غالب جریان های سلفی- تکفیری بروز نموده است. پویایی دستورات و احکام دینی که به اصطلاح فقه پویا نامیده شده است یکی از جنبه های مهم اسلام است که در میان برخی از جوامع اسلامی مورد غفلت واقع شده و یا در برخی موارد دیگر با افراط مواجه گردیده و آسیب های جدی وارد نموده است. چالش افراط گرائی و ضعف عقلانیت در بعضی از جریان های جهان اسلام مانع دیگر احیای تمدن نوین اسلامی است.

۷- فرصت ها و چالش های علمی – صنعتی

دنیای اسلام در زمینه علمی – صنعتی نیز با چالش ها و فرصت های قابل توجهی روبرو است که اهم فرصت ها به شرح زیر است.

۷-۱- فرصت های علمی – صنعتی

مهمترین فرصت های علمی – صنعتی جهان اسلام را می توان به شرح ذیل بررسی نمود.

۷-۱-۱- دانشگاه های رو به رشد

اکثر کشورهای دنیای اسلام در دهه پنجاه و شصت میلادی به استقلال دست یافته و در جریان

برنامه های توسعه خود دانشگاه های مختلف را به سبک جدید غربی در کشور های خود وارد کردند. گرچه کشورهای اسلامی که تا حدودی مستقل بودند مانند ایران، مصر و... در دهه های اول قرن بیست میلادی در این زمینه گام بر داشته بودند. ولی در جمع دانشگاه های جدید با حرکتی نسبتا سریع به تربیت نیروی متخصص در رشته ای مختلف اقدام کرده و از مرحله دانشگاه تربیت کننده نیروی متخصص به مرحله دانشگاه تربیت کننده محقق رسید و باز در دهه اخیر به مرحله دانشگاه کار آفرین پیش رفته اند(رتبه بندی جهانی دانشگاه های جهان اسلام، ۱۳۹۷: ۱-۲). این توان و ظرفیت قابل توجه دانشگاهی و نیروهای تخصصی تربیت شده توسط آن ها در اکثر کشور های اسلامی فرصت مناسبی در جریان احیای تمدن اسلامی مهیا نموده است.

۷-۱-۲- هوش و استعداد وافر اندیشمندان مسلمان

در غالب کشور های جهان اسلام از گذشته تا امروز به دلیل سابقه و میراث کهن علمی – فرهنگی محل بروز و شکوفائی اندیشمندان با هوش و ذکاوت مسلمان در بسیاری از رشته های علمی بوده است. بخش عمده این اندیشمندان مسلمان امروز در مراکز علمی – پژوهشی جهان غرب درخشش والائی داشته و جزئ نیرو های پیش برنده مرز های دانش هستند :۲۰۰۹ ,... and Stephane A. ۱۰-۲۰). وجود این تعداد زیاد اندیشمند مسلمان با ذکاوت داخل و خارج جهان اسلام سرمایه بزرگ و فرصت مناسبی برای کمک به جریان احیای تمدن اسلامی می توانند باشند.

۷-۱-۳-تولید علم و فن آوری قابل قبول

تولید علم و فناوری کشور های اسلامی در دهه های اخیر مرتب رو به رشد و قابل توجه بوده است. مثلا روند رشد ۱۶ ساله (۲۰۱۶-۲۰۰۰) تولیدات علمی در دنیا بر اساس اطلاعات موجود در پایگاه بین‌المللیClarivate Analytics (Thomson Reuters) مورد بررسی قرار گرفته و میزان افزایش تولیدات علمی کشورهای اسلامی و افزایش سهم این کشورها در دنیا به تصویر کشیده شده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد که میزان رشد کشورهای اسلامی در ۱۶ سال اخیر در مقایسه با دنیا بسیار قابل توجه است. میزان رشد تولید علم دنیا در این ۱۶ سال برابر با ۷۷ درصد بوده، در حالی که این میزان برای کشورهای اسلامی برابر با ۶۶۶ درصد بوده است و این به معنای آن است که میزان رشد علم در کشورهای اسلامی بیش از هشت برابر دنیاست. همچنین سهم تولید علم کشورهای اسلامی در سال ۲۰۰۰ برابر ۱٫۸ درصد بود که در سال ۲۰۱۶ به ۷٫۹ درصد رسیده و در حقیقت سهم کشورهای اسلامی در طول این مدت به بیش از ۴ برابر افزایش یافته است(دهقانی، ۱۳۹۷: ۱-۳) . این روند رو به رشد فرصت دیگری است که در احیای تمدن اسلامی

می تواند کارکشا باشد.

۷-۲- چالش های علمی – صنعتی

چالش های علمی – صنعتی در کشور های اسلامی امروز معضل قابل توجهی است که هم در حوزه داخلی تک تک این کشور ها هم در حوزه کلی جهان اسلام مشگل تلقی می گردد که مهمترین آنها به صورت زیر است.

۷-۲-۱- صنایع مونتاژ و وابسته

در بسیاری از کشور های اسلامی که در دهه های گذشته خصوصا پس از استقلال صنایع مختلف وارد شده است بنا به دلائل مختلف داخلی و خارجی این صنایع همچنان وابسته به خارج باقی مانده اند. اگرچه هدف اولیه این کشور ها از ورود این صنایع به کشور خود انتقال تدریجی علوم - تکنولوژی و در نهایت دستیابی به صنعت بومی مستقل شده بوده است ولی به دلائل متعددی مانند بی ثباتی سیاسی – اقتصادی، سرسپردگی رهبران سیاسی به خارج ، نداشتن زیر ساخت های لازم علمی – فنی، ادامه وابستگی غیر مستقیم سیاسی – اقتصادی به قدر ت های بزرگ، شکاف توسعه با کشور های صنعتی، سوئ استفاده شرکت های چند ملیتی از ضعف این کشورها و.. صنایع عمده این کشور ها وابسته و حداکثر در حد صنعت مونتاژ که دائما فرسوده و تولیدات عقب مانده تولید می کند تبدیل شده اند(بهروز لک، غلامرضا و رجاء ، علی اصغر، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۴) . چنین کشور هائی مرتب به صورت دور باطل خط ریل تولید قبل که کهنه و غیر اقتصادی شده را با خط تولید مونتاژ جدیدی تعویض کرده و مجددا همان مسیر را برای چند سال دیگر ادامه می دهند در حالیکه هیچوقت گمشده این کشور ها که دستیابی به صنعت بومی مستقل و خود کفا با تولیدات قابل رقابت با بازار جهانی است به دست نمی آید. چنین وضعیتی بصورت کلان کشورهای اسلامی را به بیماری دائم صنایع مونتاژ و وابسته به خارج تبدیل می کند که با کوچک ترین تحریم اقتصادی یا جنگ اساس چنین صنایعی زمین گیر و به راحتی ورشکست می شود. چنین وضعیتی برای صنعت اکثر کشور های اسلامی چالش دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی می باشد.

۷-۲-۲- فقدان راهبرد های بلند مدت توسعه علمی – صنعتی

اکثرکشور های جهان اسلام بدلیل اینکه عمده آنها از امپراطوری های بزرگ پس از جنگ

جهانی اول و دوم و اتمام دوره استعمار مستقیم جدا شده و استقلال یافته اند پس از استقلال به دلائل مختلف نتوانسته اند راهبرد های بلند مدت توسعه علمی – صنعتی قابل اتکائ و کار آمد بومی طراحی و اجرائ نمایند. این نقطه ضعف بزرگ باعث شده دائما از لحاظ علمی و به تبع صنعتی قادر نباشند به شکوفائی و استقلال در این حوزه ها دست یابند. نتیجه حاصل از این وضع بی ثباتی و تزلزل علمی – صنعتی و سرگردانی در استمداد طلبی از کشور های صنعتی و ساز مان های بین المللی تخصصی در این زمینه بوده است. اکثر توصیه های این کشور ها و سازمان ها که غالبا جهت دار و یا مغرضانه بوده است نیز پس از چند سال اجرائ، نتایج مطلوب قابل دفاع ببار نیاورده است (لاتوشه، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۰۰). در نتیجه بحران توسعه علمی- صنعتی و آثار آن بر دیگر بخش های کشور چالش جدی در اینگونه کشور ها ایجاد نموده است. این چالش نیز مانع دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی تلقی می گردد.

۷-۲-۳-توسعه تک بعدی و غیر پایدار

در دهه های پس از استقلال در عمده کشور های جهان اسلام برنامه های مختلف توسعه بیست، ده و بعضا پنج ساله تدوین و اجرائ گردیده است. امروز پس از ارزیابی نتایج اجرائی این برنامه ها به این جمع بندی می توان رسید که عمده این برنامه های توسعه تک بعدی و غیر پایدار بوده است. از آنجا که امروز بر اساس توصیه های علمی اندیشمندان و ساز مان های بین المللی و.. در حوزه توسعه لازم است توسعه چند جانبه یعنی بطور همزمان حرکتی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و صنعتی متوازن شروع شود و نیز این حرکت پایدار باشد یعنی باعث تخریب و نابودی محیط زیست و منابع طبیعی نگردد همچنین مبتنی بر ایجاد عدالت اقتصادی - اجتماعی در جامعه باشد و نیز برای نسل های آینده زمینه و ظرفیت سازی منطقی ایجاد کرده باشد. در ارزیابی دستاورد های برنامه های توسعه در اکثر کشور های اسلامی به این نتیجه می رسیم که توسعه همه جانبه و پایدار رخ نداده بلکه حد اکثر توسعه تک بعدی صرفا اقتصادی یا سیاسی و.. و غیر پایدار بروز کرده و منجر به ایجاد کلان بحران های تخریب محیط زیست ، منابع آب، منابع طبیعی، رشد بی عدالتی و فقر و تبعض و عدم بستر سازی درست برای نسل های بعد می باشیم(کهف، ۱۳۸۹: ۲-۱۰). چنین وضعیتی از توسعه در این کشور ها چالش مهم دیگری برای احیای تمدن نوین اسلامی تلقی می گردد.

۷-۲-۴- وابستگی علمی

ورود دانشگاه ها و علوم مختلف مدرن به کشور های اسلامی عمدتا در قرن بیست میلادی

بوده است. ابتدائ تصور بر این بود که این علوم بومی سازی و به تدریج نقشی مستقل پیدا کرده و در خدمت توسعه این کشورها قرار گیرد. ولی بعد از گذشت دهه های مختلف نشان داد بنا به دلائل مختلفی از قبیل شکاف علمی بین دول توسعه یافته و جهان اسلام، عدم برنامه ریزی اساسی در این زمینه، فقدان انگیزه و.. باعث گردید نقش صرفا مصرف کننده علمی و یا ترجمه ای با تفاوت زمانی یکی دو دهه ای ارتباط میان کشور های اسلامی با کشور های توسعه حفظ گردد. امروز به جرات می توان گفت علی رغم اینکه در قسمت فرصت ها اشاره رفت که تحرکی امید وار کننده در تولید علم در بعضی از کشور های اسلامی شروع شده است ولی اکثر کشور های اسلامی در این زمینه ضعیف بوده و وابستگی علمی آنها همچنان ادامه یافته است(Adams, J, and et al. ,۲۰۱۱: ۲۰-۳۰) . این چالش وابستگی علمی مانع دیگری در مسیر احیای تمدن اسلامی می باشد.

۷-۲-۵- عدم اعتماد بنفس نخبگان علمی – صنعتی

عمده نخبگان علمی جهان اسلام خصوصا در حوزه صنعت از اعتماد بنفس کافی برای طرح نظریات ، خلاقیت و نوآوری بر خودار نیستند. آنها شاید در کنار عدم اعتماد به نفس حس می کنند همه نظریات و طرح نظریات جدید در غرب تولید می شود و آنها در مسیر اصلی حرکت می کنند و جهان اسلام باید از آنها اقتباس کرده و دنباله رو آنها باشد. این نوع دیدگاه با عث شده در خلاقیت و نوآوری علمی – صنعتی همچنان دنیای اسلام عقب مانده و از نو آوری های غربی استفاده کرده و به نوعی پیرو و وابسته بماند(دبیرسپهری، مهران،۱۳۸۲ : ۱۴-۲۰). گرچه اصولا نخبگان مسلمان مقیم در دنیای غرب سهم قابل توجهی هر ساله در نو آوری و خلاقیت علمی – صنعتی دارند ولی نخبگان مسلمان مقیم کشور های اسلامی در این زمینه ضعیف می باشند. این عدم اعتماد بنفس و وابستگی نیز چالش دیگری در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی تلقی می گردد.

۸- تطبیق فرصت ها و چالش های احیای تمدن نوین اسلامی

با روش مطالعه تطبیقی فرصت ها و چالش های سیاسی ، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و.. احیای تمدن نوین اسلامی به این نتیجه می رسیم که گرچه کلیت فرصت ها و چالش ها عمدتا بعد کیفی دارد و تطبیق آنها کاری مشکل است ولی از بعد کمی می توان گفت تا حدودی این مقایسه وزنی را می توان مطرح کرد. جمعا در این مقاله مطرح شد در مسیر احیای تمدن نوین اسلامی

حدود ۳۹ مورد فرصت و چالش وجود دارد گرچه شاید بتوان به این موارد ، موارد دیگری اضافه نمود ولی اهم آنها موارد مذکور می باشد. با مطالعه تطبیقی بین این دو مجموعه حدود ۱۶ فرصت و حدود ۲۳ مورد چالش در زمینه های فوق الذکر مورد تحلیل قرار گرفت. بنظر می رسد با مقایسه و تطبیق این دو مجموعه وزن چالش ها نسبت به فرصت ها سنگین تر می نماید. اگرچه فرصت ها نیز در جای خود قابل تامل هستند ولی با مقایسه کیفی و خصوصا کمی (تعداد ۱۶ به ۲۳) بنظر می رسد در سال های آتی به راحتی نمی توان به احیای تمدن نوین اسلامی دست یافت. در نتیجه باید گفت برای دستیابی به این هدف راه طولانی در پیش است و شاید دهه ها زمان نیاز است اگر در جهان اسلام توسط نخبگان و مردم کار ، تلاش ، آموزش و فرهنگ سازی شکل گیرد تا به بهترین نحو از فرصت ها استفاده و با چالش ها مقابله گردد یا کمرنگ یا از میان بر داشته شود در آن زمان جهان اسلام می تواند به این مهم دست یابد.

نتیجه گیری

اگر چه وحدت اسلامی ، شکل گیری امت واحده و احیای تمدن نوین اسلامی از آرزو های بسیاری از رهبران جنبش های اسلامی د ر قرن جاری بوده است و بطور خاص انقلاب اسلامی ایران و رهبران آن در این زمینه حرکت های قابل توجهی از خود بروز داده اند و در این آرزو هستند که احیای این تمدن با مرکزیت ایران اسلامی شکل گیرد ولی تحقق این امر کاری بسیار پیچیده و سخت بنظر می آید. بطور کلی همانگونه که مشاهده شد با طرح فرصت ها و چالش های سیاسی ، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و.. جهت احیای تمدن نوین اسلامی به این نتیجه می رسیم که بصورت تطبیقی در این مسیر در جهان اسلام فرصت هائی وجود دارد که حدود ۱۶ مورد و چالش های بیشتر حدود ۲۳ مورد که جمعا ۳۹ مورد می باشد. با بررسی به روش تطبیقی یا مقایسه ای آنها گرچه چالش ها و فرصت ها عمدتا بعد کیفی در آن غالب است و کار مقایسه ای از این منظر کاری سخت می باشد ولی حداقل از بعد کمی مقایسه تعداد فرصت(۱۶مورد) نسبت به تعداد چالش (۲۳ مورد) وزن کمتری دارد. به عبارت دیگر وجود چالش و موانع درمسیر احیای تمدن نوین اسلامی بسیار بیشتر مطرح است. بنابراین دستیابی به احیای تمدن نوین اسلامی خصوصا با محوریت ایران اسلامی که بخواهد بار حل این چالش ها را یک تنه بدوش بکشد در سال های آتی با سرعت و به راحتی بعید بنظر می آید. البته در صورتیکه اراده رهبران، نخبگان و ملت های مسلمان بر این مهم تعلق گیرد و به همکاری عملی با ایران اسلامی همت گمارد و بدنبال آن آگاه سازی، برنامه ریزی، آموزش و فرهنگ سازی شود تا به نحو احسنت از فرصت ها استفاده شود و

با چالش ها مقابله گردد تا حداقل کمرنگ و ناکارآمد و یا حداکثر از میان بر داشته شود شاید بتوان در دهه های آتی به این مهم دست یافته و برای احیای این تمدن نوین امیدوار بود.

منابع و ماخذ

- اردوش، محمد حسن، ۱۳۸۴، تاملی بر مسئله ی وحدت اسلامی از دیر باز تا دیروز با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- اردوغان، رجب طیب، ۱۳۹۶، ۵۵ درصد مردم جهان اسلام بیسواد هستند، http://www.rasad.af/۱۳۹٦/۰٦/۲۰/۵۵-percent-of-muslims-are-illetrat/
- اسماعیلی، هادی و یعقوبی، نورمحمد،۱۳۸۹، اسلام، جهانی شدن و چالش های پیش رو، چهارمین کنگره بین المللی جغرافی دانان جهان اسلام، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- براتلو، فاطمه و صنایع، محمد،۱۳۸۸، درآمدی برسرمایهٔ اجتماعی بر پایه عقلانیت دینی، ، نامه پژوهش فرهنگی، سال دهم، دورهٔ سوم ، شمارهٔ ششم، تابستان.
- بهروز لک، غلامرضا و رجاء ، علی اصغر، ۱۳۹۲، باز تاب های استعمار غربی بر جهان اسلام، مطالعات تاریخی جهان اسلام، سال ۱، شماره ۲، پائیز و زمستان. تهران.
- جوادی اصغری، محمد،۱۳۸۶، آسیب شناسی انسجام اسلامی در جهان اسلام، کوثر معارف ، سال سوم، شماره چهارم، زمستان، قم.
- حافظ نیا، محمدرضا و زرقانی، سیدهادی،۱۳۹۱، چالش های ژئوپولیتیکی همگرایی در جهان اسلام، پژوهش های جغرافیای انسانی، شماره ۸۰
- حاج محمدی، محسن، مطالعه تطبیقی"، http://mhajmohammadi۱۳٥٤.blogfa.com/post/۲۱, ۱۳۹۰/۰۹/۲۸
- حجتی، محمد باقر، ۱۳۸۵، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلبی، علی اصغر ،۱۳۶۵، تاریخ تمدن اسلام، تهران، چاپ و نشر بنیاد
- دبیرسپهری، مهران، ۱۳۸۲، رهیافتی در میان نظریات توسعه با تأکید بر توسعه اقتصادی ایران، مجله اقتصادی، تهران، اردیبهشت و خرداد ، شماره ۱۹ و ۲۰.
- دبیری، مینو،۱۳۸۲، آلودگی محیط زیست، تهران، آیلار.
- دورانت، ویل ،۱۳۶۶، تاریخ تمدن، عصر ایمان، ج۴، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دهقانی، محمدجواد ، کشورهای اسلامی در تولید علم دنیا چه جایگاهی دارند؟ https://www.isna.ir/news/۱۳۹۷/۱۱/۲۵
- رضائی، عبد العلی، ۱۳۸۶، مهندسی تمدن اسلامی، قم، انتشارات فجر ولایت.

- رتبه‌بندی جهانی دانشگاه‌های جهان اسلام(ISC) ، https://www.uniref.ir/ContentISC,۱۳۹۷/۱۱/۲۵
- روزنامه رسالت، اندیشه غرب، شماره ۶۰۷۲ به تاریخ ۸۵/۱۱/۸ http://www.magiran.com/npview.asp?ID=۱۳۳۳۶۱۰/۲۰۱۸/۰۱/۲۵
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، کارنامهٔ اسلام، ج۳، تهران،امیرکبیر.
- سوهانی، معصومه، ، رونق جهان اسلام با حضور زنان تحصیل کرده https://sinapress.ir/news/۷۹۳۳۲۹/۱۳۹۷/۱۱/۲۲
- شهیدزاده، حسین،۱۳۶۴، "فرار مغزها، مشکل بزرگ جهان سوم"، اطلاعات سیاسی، اقتصادی، ش ۴۵،۴۶.
- صادقی، علی و شوشتری، سید محمدجواد، ۱۳۸۹، همگرایی کشورهای اسلامی، چالش ها و راهکارها، چهارمین کنگره بین المللی جغرافی دانان جهان اسلام، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- طوقانی، ابوذر " فرصت ها و چالش ها" https://razavi.aqr.ir/portal/home/?news/۱۳۹۷/۱۱/۲۱
- علوی، سیدعلی ، ۱۳۸۵، زندگی و زمانه سید حسن تقی زاده، تهران، انتشارات مطالعات و پژوهش های اسلامی.
- غلامی، رضا، تمدن نوین اسلامی، https://www.mehrnews.com/news/۱۳۹۷/۱۱/۲۰
- فرید، یدالله، ۱۳۸۳، انرژی و منابع طبیعی، فضای جغرافیایی، پاییز و زمستان.
- قاسمی، فرهاد و بهرام عین‌الهی معصوم (۱۳۹۵)، شکل‌گیری گروه‌های ضدسیستمی در شبکهٔ ژئوپلیتیک جهان اسلام، **دو فصلنامهٔ جامعه‌شناسی جهان اسلام**، دورهٔ ۴، شمارهٔ ۱.
- کرانی، بهجت و حافظیان، محمدحسن،۱۳۸۱، جهانی شدن و تحلیل سیاست خارجی در خاورمیانه: کشتن یا درمان کردن؟، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۳۱.
- کهف، منذر، ۱۳۸۹، توسعه پایدار در کشورهای اسلامی، ترجمه: سعید و محمدعلی فراهانی، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۱۷، تهران.
- لاتوشه، سرژ، ۱۳۷۹، غربی سازی جهان، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، چاپ اول،تهران، انتشارات سمت .
- مدنی بجستانی، محمد، ۱۳۷۴، مقابله با تهاجم فرهنگی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۶، تهاجم فرهنگی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مظاهری، محمد مهدی، ۱۳۹۶، همگرائی در جهان اسلام و چالش های نوظهور فرهنگی مذهبی، مطالعات روابط فرهنگی بین المللی، فصل بهار، سال دوم، شماره اول.
- ملکوتیان، مصطفی، ۱۳۸۱، انقلاب های متعارض معاصر، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- موثقی، احمد، ۱۳۷۵، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.

- نراقی ، یوسف ، ۱۳۷۰ ، توسعه و کشور های توسعه نیافته، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نصر، سید حسین، ۱۳۵۹، علم و تمدن در اسلام ، ترجمه احمد آرام، ج۲، تهران، امیر کبیر.
- وات، کنت،۱۳۷۲، مبانی محیط زیست، ترجمه عبدالحسین وهاب زاده، انتشارات جهاد دانشگاهی، مشهد.
- وای، شیاتوهانگ،۱۳۷۲، تحلیلی تجربی از فرار مغزها و دانشجویان خارجی به آمریکا، ترجمه گروه فرهنگی، مجله راهبرد، ش ۲، سال ۲.
- ورعی، جواد، ۱۳۸۷، امام خمینی و احیای تفکر دینی، تهران، نشر میزان.
- یوسفی، ثریا و کریمی پاشاکی، سجاد،۱۳۸۹، ژئوپلتیک، سازه ای برای همگرایی کشورهای جهان اسلام، چهارمین کنگره بین المللی جغرافی دانان جهان اسلام، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

- Absar, Syeda Mariya, ۲۰۱۳, The Future of Water Resource Management
- In the Muslim World, Journal of Futures Studies, March ۱۷(۳).
- Adams, J, and et al., ۲۰۱۱, Exploring the Changing Landscape of
- Arabian, Persian, and Turkish Research, Leeds, UK: Evidence Thomson Reuters.

- http://pishgam٥.rozblog.com/post/۲.
- -Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi, ۲۰۰۹, Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation and Communication, London, Routledge.
- -Venkataraman, ۱۹۹۷, An entrepreneurial opportunity consists of a set of ideas, London, Routledge.

۱۰

مؤلفه‌های اساسی علم و فناوری در تمدن نوین اسلامی

سیدمهدی بیابانکی[۱]

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی این است که روش ما در مواجهه با تمدن یا تمدن‌های موجود، به‌ویژه تمدن غرب، باید چگونه باشد و از چه مدلی برای مواجهه با آن بهره بگیریم؟ برخی معتقدند همهٔ یافته‌های علمی- تکنولوژیکی و همچنین نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب را بپذیریم و برخی دیگر معتقدند هیچ‌یک از این دو مؤلفه را نپذیریم و تمدن نوینی را با مؤلفه‌های علمی- تکنولوژیکی و نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جدید بسازیم؛ گروه سوم نیز اعتقاد دارند یافته‌های علمی- تکنولوژیکی غرب را بپذیریم و به کار بندیم؛ ولی تسلیم نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن نشویم. هدف نگارندگان این مقاله آن است که نشان دهند روش معقول و عملیاتیِ مواجهه با عناصر علمی- تکنولوژیکی غرب عبارت است از «خوانش توحیدیِ جزئیِ اخلاق‌محور». بر این اساس باید برای ارائهٔ خوانشی توحیدی از نظریه‌های علمی کوشید، برنامه‌ای اخلاق‌محور از کاربردهای علم و تکنولوژی فراهم آورد و هر دو برنامهٔ فوق را به‌صورت جزئی، و نه کلی، دنبال کرد.

کلیدواژه‌ها : علم، تکنولوژی، تمدن اسلامی، تمدن غرب، خوانش توحیدی

۱ استادیار گروه معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام دانشگاه اصفهان، تلفن: ۰۹۱۳۳۲۶۸۰۵۰، ایمیل: mehdibiabanaki@gmail.com

مقدمه

نحوهٔ مواجهه با تمدن غرب

مواجهه با تمدن غرب، به‌ویژه در یکی دو قرن اخیر، جوامع اسلامی را بسیار تحت تأثیر قرار داده است؛ مواجهه‌ای که از سویی از پیشرفت چشمگیر و همه‌جانبهٔ غرب حکایت دارد و از سوی دیگر حاکی از عقب‌ماندگی جوامع اسلامی از قافلهٔ پیشرفت است. آشنایی با یافته‌های علمی و تکنولوژیکی جدید در غرب و همچنین نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنان، اندیشمندان مسلمان را در جوامع اسلامی با یک مسئلهٔ اساسی مواجه کرد: «موضع ما در برابر این تمدن باید چگونه باشد؟» راه‌حل‌های متنوعی برای انتخاب وجود داشته است و دارد. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱) پذیرش همهٔ یافته‌های علمی- تکنولوژیکی و نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب؛

۲) قبول‌نکردن هیچ‌یک از دو مؤلفهٔ فوق و ساختن تمدن نوینی با مؤلفه‌های علمی- تکنولوژیکی و نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جدید؛

۳) پذیرفتن یافته‌های علمی- تکنولوژیکی غرب و به کار بستن آنها، ضمن تسلیم‌نشدن در مقابل نظام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن.

نخستین گروه، روشنفکرانی بودند که از نزدیک رشد و ترقی غرب را در موضوعات مختلف علمی، تکنولوژیکی، اقتصادی و اجتماعی مشاهده کردند و پس از مقایسهٔ آن با عقب‌ماندگی‌های گوناگون در جوامع اسلامی به این نتیجه رسیدند که تمدن غرب الگوی مناسبی برای رشد و ترقی است. در ایران افرادی همچون میرزا عسکرخان افشار، میرزا صالح شیرازی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا عباس قلی‌خان آدمیت و میرزا ملکم‌خان از رجال تأثیرپذیر فرهنگ غرب و جلوه‌ها و جاذبه‌های آن و از مبلغان و مروّجان آن بودند (عظیمی‌فر و اسعدی، ۱۳۹۴: ۴۹۸). این افراد آن‌گونه شیفتهٔ فرهنگ غرب شدند که به‌صراحت اعلام کردند «از فرق سر تا ناخن انگشت پا بایست غربی شد» (زیباکلام، ۱۳۹۰: ۱۹۶). جلال آل احمد معتقد است این افراد درواقع اولین تحصیل‌کردگان در غرب بودند که قوانین اساسی و مدنی از متن‌های غربی را ترجمه کردند و اداره‌کنندگان اصلی نهضت مشروطه به شمار می‌رفتند (آل احمد، ۱۳۴۱: ۲۰۰).

گروه دوم که نمونهٔ آن را می‌توان در دیدگاه‌های منتسب به فرهنگستان علوم اسلامی مشاهده کرد، بر آن‌اند که مؤلفه‌های علمی-تکنولوژیکیِ یک تمدن در مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن تنیده شده است و تفکیک آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست؛ به این معنا که نمی‌شود یکی را پذیرفت و دیگری را طرد کرد. بر این اساس و ازآنجاکه باورهای دینی و اسلامی ما اجازه

نمی‌دهد مؤلفه‌های فرهنگی تمدن غرب را بپذیریم، قائلین به این دیدگاه معتقدند باید عناصر علمی- تکنولوژیکی این تمدن را نیز تا آنجا که ممکن است و به‌مرور کنار گذاشت و تمدن نوینی را برپا ساخت.

اما دیدگاه سوم که دیدگاهی رایج است و گاه علنی و گاه به‌صورت پیش‌فرضی پنهان از آن حمایت می‌شود، بر آن است که می‌توان مؤلفه‌های علمی- تکنولوژیکی تمدن غرب را از مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن جدا کرد و اولی را پذیرفت و دومی را کنار گذاشت. این دیدگاه در نگاه نخست هم معقول به نظر می‌رسد و هم از قابلیت عملیاتی‌شدن برخوردار است؛ اما تحلیل دقیق تاریخ و فلسفهٔ علم و تکنولوژی، به‌ویژه در سه قرن اخیر، نشان می‌دهد تفکیک مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از جریان علم و تکنولوژی در غرب نه‌تنها امری معقول (موجّه) نیست، عملیاتی‌شدن آن نیز بسیار دشوار است. ازآنجاکه یکی از ارکان اصلی تشکیل‌دهندهٔ مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگیِ یک تمدن، اندیشه‌های فلسفی و متافیزیکی آن است، بررسی نسبت و رابطهٔ این اندیشه‌ها با جریان علم و تکنولوژی در غرب تا حدود زیادی می‌تواند ادعای ما را آشکار سازد. در ادامه برای نشان‌دادن این امر کوشش شده است.

نقش متافیزیک در علم

پژوهش‌های تاریخی در دهه‌های اخیر نشان داده است که مقدمات و عناصر بسیاری در علم وجود داشته است و دارد که از جنس علوم تجربی نبوده‌اند؛ اما در تکوّن و تکامل آن نقش بسیاری داشته‌اند. آرتور برت که از پیشگامان پژوهش‌های تاریخی مذکور به شمار می‌رود، از این مقدمات و عناصر با عنوان «مبادی متافیزیکی علوم جدید» یاد می‌کند (برت، ۱۳۷۴: ۵۵). کویره، پوپر، وستفال و دیگران نیز در این مسیر سهم ویژه‌ای داشته‌اند. آنها و دیگر تاریخ‌دانان علم می‌کوشند با پژوهش تاریخی و پسینی دربارهٔ علم، به‌ویژه در آغاز شکل‌گیری علم جدید در قرن هفده و هجده، پیش‌فرض‌های متافیزیکی را که علم جدید در بستر آن شکل گرفته و رشد یافته است، نمایان کنند.

از نگاه برت هستهٔ اصلی متاقزیکی که علم جدید در بستر آن شکل گرفت، عبارت است از این باور که «فاعلیت و واقعیت از آنِ عالَم ریاضی است؛ عالَمی که عبارت است از اجرام مادّی متحرک در زمان و مکان» (برت، ۱۳۷۴: ۳۰۱). برت معتقد است در تحولاتی که به غلبهٔ این بینش متافیزیکی منتهی شد، سه رکن اساسیِ متمایز وجود دارد؛ تحولی در تصور رایج از:

۱) واقعیّت

۲) علّیت

۳) ذهن و دستگاه ادراکی انسان (همان).

در مرتبهٔ نخست، جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم، دیگر جهانی آکنده از جواهر نیست؛ بلکه جهانِ اتم‌هایی است که اوصافی جز اوصاف ریاضی ندارند و حرکاتشان تابع قوانینی است که صورت‌بندی کامل ریاضی دارد؛ در مرتبه دوم، تبیین حوادث برحسب صُوَر جوهری و علل غایی، خواه در جهان مادّه و خواه در قلمرو ذهن، کنار رفته و جای خود را به تبیین برحسب ساده‌ترین اجزای یک سیستم داده است. این اجزا را تا آنجا که ممکن است، باید در میان حرکات مکانیکی اجسام جست‌وجو کرد و هرکدام را که بر دیگری تقدم زمانی دارد، علت فاعلی آن به حساب آورد. بر این اساس دیگر خدا غایه‌الغایات نیست و اگر هنوز اعتقادی به او باقی است، وی را علة‌العلل عالَم یا مبدأالمبادی می‌دانند. انسان هم که روزگاری در نظام غایی، برتر از طبیعت و حاکم بر او دانسته می‌شد، از مسند رفیع خود نزول کرد. روحش نیز که مخزن قوا و غرایز به شمار می‌رفت، اکنون بسته‌ای از احساسات شده است. در مرتبهٔ سوم نیز در سایهٔ دو تحول فوق، تلاش فلاسفهٔ علم برای ارائهٔ توصیفی نو از نسبت ذهن انسان با طبیعت، در ثنویتِ دکارتی ظهور یافته که مرکب است از نظریهٔ اوصاف اصیل و تبعی، محصورشدن ذهن در گوشه‌ای از مغز و نظریهٔ تکوّن مکانیکی احساسات و باورها (برت، ۱۳۷۴: ۳۰۱-۳۰۲). از نگاه برت این تحولات، سرتاسرِ علم جدید را شکل داده است. از برخی نقدها به پاره‌ای از مؤلفه‌های برت که بگذریم، تحلیل او از تاریخ شکل‌گیری علم جدید نشان می‌دهد باورهای متافیزیکیِ پررنگی وجود داشته که علم جدید در بستر آنها تکون یافته است.

وستفال نیز با پژوهش در تاریخ پیدایش علم جدید به این نتیجه می‌رسد که دو مضمون متافیزیکیِ عمده بر انقلاب علمی قرن هفده حاکم بوده است: «سنت افلاطونی- فیثاغورثی که هندسی‌وار به طبیعت می‌نگریست و بر این باور بود که عالم بر پایهٔ اصول ریاضیات ساخته شده است و فلسفهٔ مکانیکی که طبیعت را ماشینی عظیم می‌پنداشت و در پی آن بود تا سازوکارهای پنهان در پس پدیده‌ها را بیابد» (وستفال، ۱۳۸۷: ۹).

پژوهش‌های تاریخی فلاسفه و تاریخ‌دانانِ فوق گواه و شاهد محکمی است بر اینکه علم و نظریه‌های علمی واجد نوعی متافیزیک‌اند. جالب این است که متفکران فوق‌الذکر معتقدند متافیزیکِ منطوی در نظریه‌های علمی قرن هفدهم همچنان بر بخش عظیمی از فعالیت‌های علمی حاکم است؛ هرچند دانشمندان کمتر به این امر توجه کرده‌اند و برخی فلاسفهٔ علم نیز کوشیده‌اند آن را انکار کنند یا کم‌رنگ جلوه دهند. حال که تا حدودی روشن شد باورهای متافیزیکی نقش تعیین‌کننده‌ای در علم دارند، سؤال این است که موضع ما دربارهٔ مؤلفه‌های علمی و تکنولوژیکی غرب که بدون شک از باورهای متافیزیکیِ به‌خصوصی متأثر است، باید چگونه باشد؟ آیا باید

منفعلانه آن را بپذیریم و چشممان را بر مؤلفه‌های متافیزیکیِ مستتر در آن ببندیم یا اینکه چشممان را بر روی موفقیت‌های گسترده‌اش ببندیم و به طرد یکپارچهٔ آن حکم دهیم یا باز بکوشیم این امر را نیز به بخش‌های خوب و بد تقسیم کنیم و برطبق سلیقهٔ خود (فرد/ گروه) بخشی را با برچسب خوب بپذیریم و برخی دیگر را با برچسب بد کنار بگذاریم؟

راهکار نویسنده آن است که در مواجهه با مؤلفه‌های علمی و تکنولوژیکی غرب سه دستورالعمل زیر را مبنا قرار دهیم:

۱) خوانشی توحیدی از نظریه‌های علمی ارائه دهیم؛

۲) برنامه‌ای اخلاق‌محور از کاربردهای علم و تکنولوژی فراهم آوریم؛

۳) دو برنامهٔ فوق را به‌صورت جزئی، و نه کلی، دنبال کنیم.

نظر نویسنده دربارهٔ روش مواجهه با عناصر علمی و تکنولوژیکی غرب به‌طور خلاصه عبارت است از: «خوانش توحیدیِ جزئیِ اخلاق محور». خوانش توحیدی و اخلاق‌محوری در ادامه توضیح داده خواهد شد؛ اما مقصود از حرکت جزئی، و نه کلی، این است که در مواجهه با زمین علم و تکنولوژی در غرب به دنبال شخم‌زدن یک‌بارهٔ آن و کاشتن بذر در سراسر این زمین نباشیم؛ بلکه گوشه‌ای از آن را آگاهانه و هنرمندانه انتخاب و تغییر را از آنجا آغاز کنیم تا به‌مرور و شاید در طول چند قرن کل این زمین با بذرهای نوینی که به‌تدریج در آن کاشته شده است، محصولات جدیدی به بار آورَد. ادعای نویسنده آن است که اندیشمندان مسلمان این روش را یک بار در قرن سوم و چهارم هجری آزموده‌اند و موفقیت‌آمیز بوده است؛ به‌عبارت‌دیگر به نظر می‌رسد روش مواجههٔ اندیشمندان مسلمان با عناصر فلسفی و علمی یونان و روم از مدلی مشابه مدل فوق تبعیت می‌کرده است؛ البته نشان‌دادن این امر به انجام پژوهش مجزایی نیاز دارد؛ اما برخی از شواهد آن در ادامه ارائه خواهد شد.

۳. خوانش توحیدی از علم

مقصود از خوانش توحیدی علم، تفسیر نظریه‌های علمی در بستر هستی‌شناسی توحیدی است؛ البته پیش‌فرض چنین کاری این است که نظریه‌های علمی واجد نوعی متافیزیک باشند تا در پرتو آن امکان تفسیرهای مختلف از نظریه‌های علمی فراهم شود. در بخش قبل تا حدودی برای نشان‌دادن این امر کوشش شد. بر این اساس می‌توان متافیزیکِ علم را مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی توحیدی شکل داد و نظریه‌های علمی را در بستر چنین متافیزیکی تفسیر کرد. اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که هستی‌شناسی توحیدی چیست و چه مؤلفه‌هایی دارد. هستی‌شناسی توحیدی، هستی‌شناسی‌ای است که حداقل واجد گزاره‌های زیر باشد:

۱) چنین نیست که همهٔ هستی به طبیعت محدود باشد و هیچ‌چیز فراتر از آن وجود نداشته باشد. بر این اساس خداوند و هویت‌های فراطبیعی نیز وجود دارند؛

۲) چنین نیست که همهٔ علت‌ها صرفاً علت‌های طبیعی محض باشند؛ بلکه علل فراطبیعی نیز در عالم وجود دارد. بر این اساس خداوند نقش علّی در عالم دارد و چنین نیست که همهٔ علل علی‌الاصول برای علم دسترسی‌پذیر باشند؛

۳) انسان یک هویت مادّی صرف نیست و انکار وجود هویت «مجردی» چون روح برای او ممکن نیست؛ هویتی که چشم‌انداز معقولی برای بقای پس از مرگ وی فراهم می‌کند؛

۴) عالَم دارای هدف و غایتی است که به آن معنا می‌دهد؛ همچنان که دارای منشأ و بدایت است و محصول تصادف و خودتنظیمی نیست؛

۵) توضیح ویژگی‌های موجودات زنده، ازجمله حیات و ذهن، به‌ویژه برای انسان با علل طبیعی صِرف امکان‌پذیر نیست.

این عناصر پنج‌گانه که هستهٔ اصلی هستی‌شناسی توحیدی را شکل می‌دهند، در تقابل با مشخصه‌هایی قرار دارند که تصویری اِلحادی از عالم ارائه می‌دهند؛ تصویری که جان هات «طبیعت‌گرایی فلسفی» می‌نامد و آن را دارای هفت مشخصهٔ زیر می‌داند:

۱) بیرون از طبیعت که انسان‌ها و خلاقیت‌های فرهنگی آنها را نیز در بر می‌گیرد، هیچ چیزی وجود ندارد؛

۲) از مشخصهٔ شمارهٔ یک این نتیجه حاصل می‌شود که طبیعت، خودتنظیم است؛

۳) چون هیچ چیز فراتر از طبیعت وجود ندارد، هیچ هدف متعالی یا بزرگی نیست که به جهان معنای نهایی بدهد؛

۴) چیزی مثل «روح» وجود ندارد و هیچ چشم‌انداز معقولی برای بقای انسانِ ذی‌شعور پس از مرگ نیست؛

۵) ظهور حیات و ذهن در تکامل، تصادفی و غیرقصدی بوده است؛

۶) هر حادثهٔ طبیعی فی‌نفسه محصول دیگر حوادث طبیعی است؛ زیرا هیچ علت الوهی وجود ندارد؛ یعنی همهٔ علت‌ها باید علت‌های طبیعیِ محض باشند؛ یعنی علی‌الاصول علم به آنها دسترسی داشته باشد؛

۷) توضیح همهٔ ویژگی‌های مختلف موجودات زنده، ازجمله انسان، درنهایت با عبارات تکاملی، به‌ویژه داروینیستی، امکان‌پذیر است (Haught, ۲۰۰۶: ۹).

روشن است مشخصه‌های هفت‌گانهٔ فوق در تقابل با پنج مشخصهٔ هستی‌شناسی توحیدی قرار دارند. اکنون با ذکر مثالی نحوهٔ تأثیر اصول متافیزیکی در تفسیر نظریه‌های علمی به‌صورت عام و

نحوهٔ تأثیر اصول هستی‌شناسی توحیدی در تفسیر نظریه‌های علمی به‌طور خاص نشان داده می‌شود.

در نظریات اخترشناسی اصلی موسوم به «اصل آنتروپیک» وجود دارد. براساس این اصل جهان از همان لحظات آغازین خود طوری به وجود آمده است که اجازهٔ ظهور نهایی افرادِ واجد شعور را بدهد. بر این اساس ظهور حیات در جهان مستلزم ایجاد توازن بسیار دقیقی میان نیروهای چهارگانهٔ طبیعت است. اگر یکی از نیروها اندکی قوی‌تر از میزان فعلی آن بود، شرایط بروز حیات در جهان میسر نمی‌شد. توازن دقیق میان نیروهای طبیعت به اصل آنتروپیک معروف شده است. فیزیک‌دانان براساس این اصل فیزیکی دریافته‌اند درصورتی‌که مقادیر برخی ثابت‌های فیزیکی و دیگر شرایط در جهان اولیه حتی کوچک‌ترین تغییری می‌یافت، تحقق حیات در جهان ناممکن می‌شد؛ بنابراین به نظر می‌رسد میان فیزیک جهان اولیه و ظهور نهایی شعور در تکامل کیهانی هم‌خوانی جالبی وجود داشته باشد؛ بدین معنا که ظهور نهایی شعور با نیروی گرانش، میزان انبساط جهان، چگالی جهان و مقادیر نسبیِ نسبت‌داده‌شده به ذرات و نیروهای اولیه مرتبط باشد.

درزمینهٔ موضوعی همچون «خلقت جهان» به دو شیوه می‌توان اصل آنتروپیک را تفسیر کرد:

۱) برخی که خواسته‌اند از فرض وجود خدواند بپرهیزند، مدعی شده‌اند ما با بی‌نهایت جهانِ ممکن روبه‌روییم که هریک شرایط متفاوتی دارند و احتمال دارد در یکی از این بی‌نهایت جهان ممکن شرایط مناسب بروز حیات وجود داشته باشد. پیتر اتکینز (Peter Atkins) استاد شیمی-فیزیک دانشگاه آکسفورد که از مُلحدان معروف معاصر است، این تعبیر را می‌پذیرد و می‌گوید:

> ممکن است این تنها جهان نباشد... در جایی تریلیون‌ها تریلیون جهان وجود دارد. ممکن است این جهان‌ها ترکیب‌های مختلف از ثابت‌های بنیادی را داشته باشند. بعضی دارای $\pi=۲$ باشند و در آنها الکترون‌ها به اندازهٔ فیل باشند و غیره. دیگر جهان‌ها حتی منتهی به ماده نشوند. آنها صرفاً جهانِ خسته‌کنندهٔ دیگری هستند که پر از تشعشع است. شما می‌توانید مجموعهٔ کاملی از بیلیون‌ها بیلیون جهان داشته باشید و درست این‌طور اتفاق بیفتد که یکی از آنها... وجود پیدا کند و ترکیب خاصی از ثابت‌های بنیادی را داشته باشد که اجازه دهد حیات ظهور پیدا کند (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

این دیدگاه به‌خودیِ‌خود نظریه یا حتی رویکردی علمی به شمار نمی‌رود؛ زیرا آزمودن تجربی این فرضیه (بی‌نهایت جهانِ ممکن) امکان‌پذیر نیست؛ علاوه بر این حتی اگر جهان‌های بی‌شماری نیز وجود داشته باشد، دانستن اینکه چرا قوانین فیزیک این‌گونه از یک جهان به جهان دیگر تغییر می‌کند، ممکن نیست. پیش‌فرض متافیزیکیِ قائلین به این دیدگاه درواقع اصل «پوزتیویسم روش‌شناختی» است که می‌گوید دانشمندان مجاز نیستند برای توضیح روندهای

درونیِ جهان فیزیکی به نیروهایی ورای جهان فیزیکی اشاره کنند.

۲) تنظیم دقیقِ نیروهای چهارگانهٔ طبیعت به خداوند نسبت داده شود. روشن است این رویکرد نیز رویکردی متافیزیکی خواهد بود که نظریهٔ علمی در بستر آن تفسیر می‌شود؛ به‌طور مثال راجر تریگ (Roger Trigg)، فیلسوف معاصر انگلیسی، تفسیری خداباورانه از این اصل ارائه می‌دهد:

> من فکر می‌کنم اصل آنتروپیک حاکی از چیزی از نوع برهان نظم است. آن اسلوبی جدید از برهان نظم بر وجود خدا است... بعضی صحبت از تعداد زیادی جهان می‌کنند... اما من فکر می‌کنم اگر جواب‌دادن به این سؤال بی‌نهایت جهان ممکن باشد، ما با مشکلات زیادی روبه‌رو خواهیم بود. به عقیدهٔ من خیلی آسان‌تر است معتقد به خدایی باشیم که این جهان واحد را به وجود آورد تا اینکه بگوییم تعداد بسیار زیادی جهان وجود دارند و این‌طور اتفاق افتاده که ما در آن جهانی باشیم که به این نحو به وجود آمده است (همان: ۱۶۲).

بنابراین برای حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی و در مواجهه با مؤلفه‌های علمی و تکنولوژیکی تمدن غرب لازم نیست دست از تلاش تجربی برداریم یا نظریه‌های علمی را یکسره کنار بگذاریم یا اینکه بکوشیم همهٔ آنها را از نصوص دینی استخراج کنیم؛ بلکه باید آنها را به‌مرور در بستر هستی‌شناسی توحیدی بازخوانی کنیم تا هم از این نظریه‌ها استفاده شود و هم در ادامه نظریه‌هایی با چنین متافیزیکی متولد شوند.

۴. اخلاق محوری

همان‌طور که در بخش قبل بیان شد، یکی از ارکان مواجهه با مؤلفه‌های علمی و تکنولوژیکی تمدن غرب ارائهٔ برنامه‌ای اخلاق‌محور از کابردهای علم و تکنولوژی است. ازآنجاکه کاربردهای علم نیز غالباً خود را در قالب تکنولوژی‌های نرم یا سخت بروز و ظهور می‌دهند، لازم است بحث بر مؤلفهٔ تکنولوژی متمرکز شود.

۴-۱ تکنولوژی و اخلاق

عمومی‌ترین تعریف از تکنولوژی یکسان‌گرفتن آن با ابزار و ماشین است؛ به‌گونه‌ای‌که در تبلیغات و آگهی‌ها از شکل موشک، نیروگاه‌های برق، کامپیوترها و کارخانه‌ها برای نمایش تکنولوژی بهره می‌گیرند (دوسک، ۱۳۹۳: ۳۵). این تعریف، تکنولوژی‌های نرم را که از ماشین یا ابزار بهره نمی‌برند، در بر نمی‌گیرد. برای رفع این نقیصه گاه تکنولوژی را به‌مثابه قاعده تعریف

می‌کنند که حاوی الگوهای روابط هدف–وسیله است. گاه نیز تکنولوژی به‌مثابه سیستم تعریف می‌شود که براساس آن «اگر یک مصنوع یا یک قطعهٔ سخت‌افزاری بخواهد تکنولوژی باشد، باید در بافت انسانی‌ای که به کارش می‌گیرند یا نگهداری و تعمیرش می‌کنند، قرار بگیرد. این امر مفهوم سیستم تکنولوژیکی را به میان می‌آورد که هم شامل سخت‌افزار است و هم شامل مهارت‌های انسانی و نیز سازمانی که برای عمل‌کردن و نگهداری آن مورد نیاز است» (همان: ۳۶–۳۷). رویکرد اخیر در تعریف تکنولوژی «از رویکرد ابزارها/ سخت‌افزار و نیز رویکرد قواعد/نرم‌افزار فراگیرتر است و درواقع هر دو را در بر می‌گیرد» (همان: ۳۹). رویکردِ ابزاری می‌کوشد تکنولوژی را خنثی جلوه دهد؛ به‌گونه‌ای‌که در این رویکرد، تکنولوژی نه خوب است و نه بد؛ بلکه نحوهٔ کاربرد آن است که برچسب خوب یا بد پیدا می‌کند؛ چنان‌که از چاقو هم برای بریدن گوشت استفاده می‌شود و هم برای جراحت واردکردن بر پیکر بی‌گناهی؛ اما در تعریف سیستمی از تکنولوژی، انسان‌ها نیز در مفهوم تکنولوژی وارد می‌شوند و آن را در درون یک سیستم شکل می‌دهند.

ازنظر بسیاری از فلاسفه تغییرات تکنولوژیکی، تغییرات در زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها را نیز به همراه دارد؛ مثلاً مطالعات فلسفی- اجتماعی زیمل (Georg Simmel) دربارهٔ پول، به‌منزلهٔ یک ابزار تکنیکی، نشان می‌دهد چگونه پول که در ابتدا یک ابزار سادهٔ مبادله بود، ازطریق پولیزه‌کردن همهٔ مبادلات به‌نحو بنیادینی زندگی فرهنگی- اجتماعی انسان‌ها را تغییر داد (Mitcham, ۲۰۰۹: ۳۶۸). برخی از فلاسفه معتقدند تغییرات تکنولوژیکی نوع جدیدی از زندگی فرهنگی را ایجاد کرده است. این زندگی فرهنگی با فرهنگی که انسان‌ها در آن برای جهت‌دهی وگرایش اخلاقی تقلا می‌کنند، در تناقض است. ازنظر آنها تکنولوژی از جامعه، سیاست و ظرفیت‌های عقلانی یک فرهنگ پیشی می‌گیرد و به آنها جهت می‌دهد. از نگاه آنها «اَشکال سیاسی و قانونی فقط به‌نحو جزءجزء و لنگان‌لنگان و با تأخیر بسیار خود را با دگرگونی‌های صنعتی تطبیق می‌دهند» (ibid: ۳۶۹). یک نمونه از این تأخیر در قرن بیستم و با ورود سلاح‌های هسته‌ای بروز کرد. این تأخیر قبل از اینکه تعدیل سیاسی، استفادهٔ عقلانی یا محتاطانه از آنها را تضمین کند، خیزی بزرگ را در شناخت علمی و قدرت تکنولوژیکی در پی داشت؛ چنانچه انیشتین می‌گوید: «قدرتِ رهاشدهٔ اتم همه‌چیز را تغییر داد؛ درحالی‌که حالات اندیشهٔ ما بدون تغییر باقی ماند» (همان). آنچه فلاسفه‌ای از این دست درصدد بیان آن برمی‌آیند، این است که تکنولوژی جدید مسائل و نتایجی را در بر داشته است که اخلاق به شکل سنتی آنها را پوشش نمی‌دهد و درزمینهٔ این تغییرات تکنولوژیکی و الزامات فرهنگی و اجتماعی آن به تأملات فلسفی و اخلاقی نوین نیاز است.

طی نیمهٔ دوم قرن بیستم بسیاری از کشورها کوشیدند به نداشتنِ توازن فرهنگی- تکنیکی به شکل عملی پاسخ دهند؛ به‌علاوه بسیاری از جنبش‌های اخلاقی در حوزه‌های اخلاق زیستی، اخلاق مهندسی، اخلاق کامپیوتر، اخلاق نانو و غیره را می‌توان پاسخ‌هایی در سطح فرهنگ عقلانی به تغییرات تکنولوژیکی در سطح فرهنگ مادّی در نظر گرفت.

انقلاب صنعتی از قرن هفده و هجده آغاز شد و با سرعت در تمام ابعاد اجتماعی نفوذ کرد؛ اما پژوهش درزمینهٔ ابعاد اخلاقی تکنولوژی به شکل گسترده از قرن بیستم آغاز شد. برخی معتقدند علت اصلی این مسئله غلبهٔ رویکرد ابزاری نسبت به تکنولوژی بوده است (Franssen, ۲۰۱۸). رویکرد ابزاری عموماً نگرش مثبتی به تکنولوژی داشته است. بر این اساس تکنولوژی به‌لحاظ اخلاقی خنثی است و تنها برخی از کاربردهای آن بد و نابجاست؛ اما در نیمهٔ اول قرن بیستم نظریه‌پردازان مختلف، به‌ویژه هایدگر (Heidegger) و ایلول (Ellul)، شدیداً به بی‌طرفیِ تکنولوژی انتقاد کردند. در نیمهٔ دوم قرن بیستم مفهوم تکنولوژی از ابزاری بی‌طرف کاملاً فاصله گرفت و مفاهیم و تصورات جدیدی عرضه شد. «این تصورات مشتمل بر مفهوم تکنولوژی به معنای یک پدیدهٔ سیاسی (وینر، فین برگ، اسکلاو)، به‌مثابه یک فعالیت اجتماعی (لاتور، کالن، بیخکر)، به‌عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی (اید، بورگمان)، به‌عنوان یک فعالیت حرفه‌ای (اخلاق مهندسی مانند دیویس) و به‌مثابه یک فعالیت شناختی (بونگ، وینسنتی) است» (ibid). امروزه فلاسفه و دانشمندان به ابعاد اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی تکنولوژی توجه بسیاری کرده‌اند؛ تا آنجا که حدود نیمی از مقالهٔ فلسفهٔ تکنولوژی دانشنامهٔ فلسفهٔ استانفورد به ابعاد اجتماعی و اخلاقی فناوری اختصاص یافته است. در ادامه به برخی از مسائل اخلاقی در تکنولوژی یا درواقع تنگناهای اخلاقی که درزمینهٔ تکنولوژی با آن روبه‌روییم، اشاره می‌شود (دووریس، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۲۱).

الف) ایمنی و اخلاق

تعارضاتی که بین رعایت اصول ایمنی با منافع یک شرکت یا سرمایه‌گذاران به وجود می‌آید، یکی از چالش‌هایی است که اخلاق فناوری با آن درگیر است. نمونهٔ مشهور این چالش انفجار چلنجر (Challenger) در ۱۹۸۶ است که منجر به کشته‌شدن تمام سرنشینان آن شد؛ با اینکه قبل از پرتاب، مهندسان متوجه اشکالاتی در نحوهٔ کار برخی واشرها، به‌خصوص در دماهای پایین، شده بودند. مهندسان در این باره هشدار دادند؛ اما برنامهٔ زمان‌بندی این پرتاب مشهور انجام تغییرات اساسی در طراحی را دشوار کرده بود؛ ازاین‌رو مهندسان با تنگنایی اخلاقی روبه‌رو بودند: یا باید از منافع شرکت خود تبعیت می‌کردند یا به فکر مصالح فضانوردانی می‌بودند که درصورت تغییرنکردن طراحی موقعیت پرمخاطره‌ای برای آنان پدید می‌آمد که چنین هم شد و همهٔ سرنشینان آن جان باختند (همان: ۱۱۸).

ب) ملاحظات زیست‌محیطی

امروزه بیشترین نقدها به تکنولوژی دربارهٔ تأثیرات مخرب آن بر محیط زیست است. در اینجا چالش از تعارض میان صرفه‌جویی اقتصادی (تولید محصول بیشتر یا ارزان‌تر) یا عواملی از این دست با آسیب به محیط زیست ناشی می‌شود. «تکنولوژی سبز» یکی از راهکارها برای حل این چالش است که امروزه در جوامع انسانی و حتی در سطح مدیریت‌های اجتماعی و سیاسی طرفدارانی جدی پیدا کرده است.

ج) فناوری اطلاعات و حریم خصوصی افراد

در این بخش مسئله آن است که چگونه ممکن است هم دسترسی به اطلاعات را برای عموم فراهم کرد و هم حافظ حریم خصوصی افراد بود. جمع میان این دو مسئله اغلب کار دشواری است. هنگامی که پلیس به دنبال مجرمان است یا زمانی که بانک‌ها برای تأمین بودجهٔ شرکت‌ها تصمیم‌گیری می‌کنند، قابلیت دسترسی به اطلاعات اهمیت پیدا می‌کند؛ درحالی‌که برای دیگران محرمانه‌ماندن این اطلاعات حائز اهمیت است (همان: ۱۲۰).

د)کاربردهای نظامی تکنولوژی

به تعبیر دووریس این حوزه سراسر مملو از تنگناهای اخلاقی است (همان). آیا می‌توان تسلیحاتی تولید کرد که تنها کاربرد ممکن آنها صدمه‌رساندن به انسان‌ها یا کشتن آنهاست؟ تا چه حد امکان دارد این تسلیحات به هدف اصابت نکنند، بلکه بر سر افراد بی‌گناه فرود آیند؟ در اینجا مسئلهٔ نوع مرگ ناشی از این تسلیحات نیز مطرح است. مرگ سریع و آسان یا مرگ تدریجی و دردناک؟ درواقع در این بخش تنگنای اخلاقی میان ارزش یک انسان (فردی که هدف قرار می‌گیرد) و ارزش انسانی دیگر (فردی که قرار است با این کار محافظت شود) وجود دارد (همان).

۲-۴ نسبت تکنولوژی با اخلاق در تمدن کهن اسلامی

«تاریخ تکنولوژی اسلامی مسحورکننده است». این نتیجه‌ای است که پروفسور احمد یوسف حسن[۱] و دکتر دانالد هیل[۲] در پایان کتاب ارزشمندشان با عنوان «تکنولوژی اسلامی» بدان می‌رسند. آنها اضافه می‌کنند:

> نویسندگان کتاب حاضر باتوجه‌به مباحث و موضوع‌های تازه‌ای که به مناسبت نگارش این اثر بر آنها آشکار شده است، به هیجان درآمده‌اند...

---

۱ مدیر سابق پژوهشکدهٔ «تاریخ علوم اسلامی حلب» و استاد دپارتمان «تحقیقات و مطالعات خاورمیانه» در دانشگاه تورنتو کانادا

۲ محقق افتخاری دانشگاه لندن، مهندس حرفه‌ای و مؤلف آثار متعددی درزمینهٔ تکنولوژی اسلامی

بااین‌حال تاریخ تکنولوژی اسلامی، به‌رغم کیفیت مسحورکننده‌اش، هنوز از مرحلهٔ کمال فاصلهٔ بسیار دارد. پژوهش‌های بنیادین در این زمینه هنوز در مرحلهٔ ابتدایی است و گذشته از آنچه تاکنون منتشر شده است، مشارکت تمدن اسلامی در پیشرفت علم و تکنولوژی یکی از موضوع‌هایی است که تازه باید به کشف گوشه‌های ناپیدای آن همت گماشت (یوسف حسن و هیل، ۱۳۷۵: ۳۷۱).

تحقیقات این دو محقق حاکی از وجود یک سیستم تکنولوژیک پیشرفته در تمدن کهن اسلامی است که حوزه‌های وسیعی را در بر می‌گرفته است؛ ازجمله مهندسی مکانیک، مهندسی عمران، تکنولوژی نظامی، کشتی‌رانی و دریانوردی، تکنولوژی شیمیایی، پارچه‌بافی، کاغذ و چرم، کشاورزی و تکنولوژی غذایی، استخراج معادن و ذوب فلزات و... . ازآنجاکه این سیستم تکنولوژی در بستر تفکر دینی اسلامی ظهور کرده و توسعه و گسترش پیدا کرده است، کاوش در نسبت آن با دین و اخلاق می‌تواند حاوی نکات ارزشمندی برای نوع مواجههٔ کنونی ما با تکنولوژی مدرن باشد و جایگاه تکنولوژی و نوع جهت‌گیری آن را در تمدن نوین اسلامی برای ما تا حدودی روشن کند.

بایسته‌های اخلاقی، احکام فقهی و حتی باورهای اعتقادی دربارهٔ کسب‌وکار و همچنین صنعت و حرفه جایگاه و نقش پررنگی در آموزه‌های دینی دارند. صنعتگران مسلمان بر همین مبنا به تدوین «فتوت‌نامه‌ها» یا «کسب‌نامه‌ها» مبادرت می‌کردند. صاحبان هر صنعت برای آموزش مریدان خود رساله‌ها یا کتاب‌هایی درزمینهٔ آیین جوانمردی می‌نوشتند و آنها را «فتوت‌نامه» و گاه «کسب‌نامه» می‌نامیدند (افشاری، ۱۳۸۲: ۲۹). محتوای این فتوت‌نامه‌ها درواقع اصول اخلاقی است که رعایتش برای صاحبان آن صنعت یا کسب‌وکار الزامی بوده است؛ اصولی که امروزه کدهای اخلاقی یا منشور اخلاقی نامیده می‌شود. متن تعدادی از این فتوت‌نامه‌ها در مجموعه‌ای با نام «فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه» با تصحیح مهران افشاری منتشر شده است. آنچه در بسیاری از این فتوت‌نامه‌ها چشمگیر است، شرایطی است که برای ورود به یک حرفه یا صنعت الزامی است. شرایطی همچون عاقل و بالغ بودن، دین‌داربودن و مروت‌داشتن در میان آنها مشترک است (همان: ۳۱). از نگاه فتوت‌نامه‌ها دین‌داربودن و مروت‌داشتن شرط لازم جوانمردی و شرط لازم برای ورود به یک حرفه یا صنعت است؛ علاوه بر اینها اصولی همچون انصاف، پاک‌دامنی، خوش‌اخلاقی، صبر و شکیبایی، وفای به عهد و رازداری از اصول اخلاقی مشترک میان این فتوت‌نامه‌هاست (همان: ۴۷).

آنچه امروز در مواجهه با مؤلفه‌های علمی و تکنولوژیکی تمدن غرب و درزمینهٔ کاربردهای علم و تکنولوژی باید بدان اهتمام ورزید، نگاهی از جنس دغدغه‌هایی است که اندیشمندان

اسلامی در مواجهه با تکنولوژی داشته‌اند. روشن است اخلاق‌محوری که مشخصهٔ بارز این مواجهه است، امروزه تنها با تهیهٔ فتوت‌نامه‌ها حاصل نمی‌شود و به برنامه‌ای دقیق و امروزی نیاز دارد؛ اما توجه به این جنبه از مواجهه نه‌تنها به ما اجازه می‌دهد از تکنولوژی‌های موجود بهره گیریم، به‌مرور به شکل‌گیری تکنولوژی‌هایی منجر خواهد شد که از ابتدا اخلاق‌مدارانه متولد می‌شوند؛ البته روشن است این اخلاق‌مداری نیز ریشه در باورهای دینی و اسلامی دارد. باورهای دینی و آموزه‌های اسلامی شکلی از کاربرد علم و تکنولوژی را القا می‌کند که می‌تواند تا حدود زیادی از چالش‌های اخلاقی تکنولوژی معاصر بکاهد.

نتیجه

پاسخ دقیق به این پرسش که «موضع ما در برابر تمدن غرب باید چگونه باشد؟» یکی ضرورت‌های اساسی در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی است. در میان پاسخ‌های مختلفی که به این پرسش داده شده و مسیرهای متنوعی که با آزمون و خطا پیموده شده است، به نظر می‌رسد مدل معقول و کاربردی مواجهه عبارت است از «خوانش توحیدیِ جزئیِ اخلاق‌محور»؛ البته این مدل باید به برنامه‌های عملیاتی دقیق و سنجش‌پذیر تبدیل شود تا بتواند مسیر دقیقی را برای حرکت روشن کند؛ اما درهرحال توافق بر سر مدلی مشخص از مواجهه ضرورتی است که تا حاصل نشود، همهٔ تلاش‌های ما در مسیر تمدن‌سازی آمیزه‌ای از آزمون‌ها و خطاها خواهد شد.

منابع

۱. آل احمد، جلال (۱۳۴۱): غربزدگی، تهران: رواق.

۲. افشاری، مهران (۱۳۸۲): فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۳. برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴): مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.

۴. دوسک، وال (۱۳۹۳): درآمدی بر فلسفه تکنولوژی، ترجمهٔ مصطفی تقوی، تهران: مؤسسهٔ آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.

۵. دووریس، مارک جی (۱۳۸۹): آموزش دربارهٔ تکنولوژی، ترجمهٔ مصطفی تقوی و محبوبه مرشدیان، تهران: دانشکدهٔ صدا و سیما.

۶. زیباکلام، صادق (۱۳۹۰): سنت و مدرنیته، تهران: روزنه.

۷. عظیمی‌فر، علیرضا و اسعدی، محمد (۱۳۹۴): جریان روشنفکری التقاطی ایران در تفسیر قرآن در آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، جلد ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۸. گلشنی، مهدی (۱۳۸۸): از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۹. وستفال، ریجارد (۱۳۸۷): تاریخ پیدایش علم جدید، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی، تهران: نشر نی.

۱۰. یوسف حسن، احمد و دانالد ر.هیل (۱۳۷۵): تاریخ مصور تکنولوژی اسلامی، ترجمهٔ ناصر توفیقیان، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۱. Franssen, Maarten (۲۰۱۸), "Philosophy of Technology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edwar Zalta (ed.), *https://plato.stanford.edu/entries/technology*

۱۲. Haught, John (۲۰۰۶). *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press

۱۳. Mitcham, Carl & Katinka Waelbers (۲۰۰۹), "Technology and Ethics: Overview", In *ACompanion to the Philosophy of Technology*, J. K. B. Olsen and others (eds), Blackwell: ۳۶۷-۳۸۳.

۱۱

رویکردهای تمدن‌سازی نوین اسلامی در آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی(ره)

علی‌اکبر جعفری[۱]
عظیمه پاینده[۲]

چکیده

آرا، اندیشه‌ها و شخصیت امام‌خمینی(ره) سبب‌ساز شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران شد. اساسی‌ترین اهداف رهبر انقلاب اسلامی مجموعه‌ای از اهداف مبتنی بر اصول‌گرایی، اسلام‌گرایی و تمدن‌ساز نبوی و علوی در قالب «اِحیای اسلام ناب محمدی» بود که تحقق آن به تمدن‌سازی نوین اسلامی منجر خواهد شد. بررسی تحولات اجتماعی- سیاسی قرن بیستم میلادی با همهٔ مسائل و حوادث بسیار مهمی که داشته است، نشان می‌دهد انقلاب اسلامی ایران از مهم‌ترین حوادث این قرن بوده است. این انقلاب و ایدئولوژی حاکم برآن در چهارچوب دولت اسلامی درواقع به‌دنبال احیای تمدنی است که در مقطعی از تاریخ خود در اوج قرار داشت. بنا بر اهمیت موضوع، پژوهش حاضر با هدف بررسی رویکردهای تمدن‌سازی نوین اسلامی در آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی(ره) تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ گوید که رویکردهای تمدن‌سازی نوین اسلامی در آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی چیست و چه نتایجی را به همراه داشته است. پژوهش به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از داده‌های تاریخی تلاش می‌کند تا جنبه‌های مختلف هدف و سؤال تحقیق را تبیین کند.

---

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، تلفن: ۰۹۱۳۳۰۴۲۳۴۱،ایمیل:
a.Jafari۲۳۴۸@yahoo.com
۲. کارشناس ارشد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان و مدرس دانشگاه آزاد نجف‌آباد، ۰۹۱۳۰۸۴۷۲۸۳، ایمیل:
Apayandeh۳۱@yahoo.com

واژگان کلیدی : امام‌خمینی، انقلاب اسلامی، تمدن‌سازی، الگوهای تمدنی، اسلام‌گرایی

مقدمه

این پژوهش بر آن است تا ضمن مطالعه درزمینهٔ مفهوم تمدن، فراز و فرود تمدن‌ها، آسیب‌های فراروی تمدن‌ها، مبانی و چگونگی شکل‌گیری و فراز و فرود تمدن اسلامی، فرایند شکل‌گیری تمدن انقلاب اسلامی را براساس آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی بررسی کند. بر این اساس نگارندگان پژوهش ضمن بررسی مؤلفه‌های تمدن‌سازی و اندیشه‌های امام‌خمینی درزمینهٔ تمدن‌سازی نوین اسلامی و انقلاب اسلامی، رویکردهای تمدن‌سازی نوین اسلامی در اندیشه‌های امام‌خمینی و میزان اجرای این رویکردها را از زمان پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون تحلیل کرده‌اند.

درزمینهٔ تمدن اسلامی و رابطهٔ آن با انقلاب اسلامی و اندیشه‌های امام‌خمینی پژوهش‌های تحلیلی متعددی انجام شده که رویکرد بیشتر آنها سیاسی است. این پژوهش برآن است تا ضمن تأکید بر اهمیت و نقش آموزه‌های نبوی و علوی در تمدن‌سازی نوین انقلاب اسلامی، این موضوع را با دیدگاهی تاریخی و توصیفی- تحلیلی بررسی کند.

مفهوم‌شناسی تمدن با تأکید بر تاریخ تمدن در فلات ایران

تمدن در لغت به معنای شهرنشین‌شدن، خویِ شهری گزیدن، به اخلاق مردم شهر آشناشدن، زندگی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم‌کردن اسباب ترقی و آسایش است (بهشتی، ۱۳۷۲: ذیل واژهٔ تمدن).

مورخان، نظریه‌پردازان و اندیشمندان ازلحاظ مفهوم‌شناسی تعاریف متعددی از این واژه ارائه داده‌اند. «ویل دورانت» تمدن را نظمی اجتماعی می‌داند که با خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و لازمهٔ آن چهار رکنِ اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و هنر است. او پایان‌یافتن هرج‌ومرج را لازمهٔ ظهور تمدن می‌داند (ویل دورانت، بی‌تا، بخش اول: ۵). «هنری لوکاس» اقتصاد، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و دینی، معرفت و هنر را از مؤلفه‌های تمدن می‌داند (لوکاس، ۱۳۶۶، ج اول: ۴).«جوادی آملی» تمدن را برایند پیشرفت همه‌جانبهٔ ساخت‌های جامعه، حاکمیت نظم و اقتدار، برقراری امنیت پایدار، رشد علم و فناوری، توزیع متناسب شرایط محیطی، گسترش سنت‌های اخلاقی و معنوی و سریان عقلانیت و عدالت در عرصه‌های مختلف اجتماعی با هدف تأمین سعادت انسان می‌داند (امیدی، ۱۳۹۳: ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۱۵).

مسلّم است خداوند با آفرینش جهان بر پایهٔ نظم و قانون و حاکم‌کردن سنت‌ها و قوانین لازمهٔ طبیعت و با خلق نخستین انسان به‌منزلهٔ پیامبر هدف از آفرینش را که اجرای احکام و قوانین الهی به‌منظور تحقق ارزش‌های دینی، شکوفاکردن استعدادهای افراد جامعه و رساندن آنان به کمال و نظام عدل زیر سایهٔ حکومت به رهبری پیامبر است، مشخص می‌کند (احزاب/۶۲؛ فتح/۲۳؛ مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴و ۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲۹). خداوند با نزول آیهٔ «انّ الله لایغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم»[۱] (رعد/۱۱)، به انسان اختیار می‌دهد تا در سایهٔ هدایت انبیا قوانین طبیعت را با کمک عقل خود کشف کند و به تمدن مطلوب خویش برسد. بر این اساس در دست‌نیافتن انسان به تمدن و جایگاه والا مقصّر خود اوست که راه را اشتباه می‌رود. خداوند این نوید را هم به انسان می‌دهد که صالحان سرانجام وارثان روی زمین خواهند شد و کسانی که به آنها ستم شده است، جانشین و وارث روی زمین می‌شوند (انبیا/۱۰۵؛ قصص/۵).

براساس این منطق و اصول مشخص می‌شود انسان از همان آغاز خلقت، کمال‌طلب آفریده شده است؛ ازاین‌رو فطرتاً طالب تمدن و زندگی بهتر است. ویژگی فوق موجب شده است در گستره‌های وسیعی از کرهٔ زمین آثار و نشانه‌های تمدنی دیده شود. فلات ایران یکی از مهم‌ترین و شاید از نخستین کانون‌های شکل‌گیری تمدن‌ها محسوب می‌شود. یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد سابقهٔ تمدن در ایران به ده الی پانزده هزار سال قبل از میلاد در تنگ پبده می‌رسد. پیشرفت تمدن درسرزمین ایران را در هزارهٔ پنجم قبل از میلاد نیز می‌توان تعقیب کرد (گریشمن، ۱۳۸۰: ۹-۱۰و ۱۲). آنچه شگفتی اندیشمندان غربی را برانگیخته، پیوستگی تمدن ایران در طول هزاره‌های متعدد است. شاید بتوان گفت استعداد تمدن‌سازی مردم و موقعیت سرزمین ایران و روحیهٔ تساهل پادشاهانی همچون کوروش و داریوش در ادارهٔ قلمروهایی مانند شاهنشاهی مصر، بین‌النهرین، سوریه، آسیای صغیر و جزایر و شهرهای یونان و حتی هند و مهم‌تر از آن یکتاپرستی فراگیری که در شکل‌گیری تمدن‌های ایران تأثیر داشته است، از عوامل مؤثر این پیوستگی است (گریشمن، ۱۳۸۰: ۱۷۲و ۱۳۴-۱۳۵؛ دوعلم، ۱۳۹۰: ۲۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۵۲ و۵۵ و ۷۶ و ۸۹ و ۹۶). تمدن‌های مصر، یونان و روم هم از تمدن‌های باستانی به شمار می‌رفتند. در همهٔاین تمدن‌ها تا زمانی که دین نقش داشت، عدالت برقرار بود، فاصلهٔ طبقاتی وجود نداشت، دولت‌ها قدرتمند و تابع قانون بودند و نظم و امنیت و عدالت و رفاه اقتصادی با تکیه بر خداوند که منشأ قدرت است و توجه به اهمیت دین را برای مردم فراهم می‌کردند، پیشرفت و رونق وجود داشت؛ اما زمانی که این اصول و مبانی سست می‌شد، دوران سقوط تمدن فرا می‌رسید (گریشمن، ۱۳۸۰: ۱۳۴-۱۳۷ و ۱۵۶و ۱۷۰ و۲۱۱؛ زرین کوب، ۱۳۷۰: ۳۶ و ۵۲ و ۵۵ و ۸۳ و۸۹ و ۱۷۴-۱۷۶ و ۱۸۳).

---

۱. همانا خداوند وضع هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خودشان بخواهند.

یکی از ارکان اساسی تمدن‌سازی، فرهنگ است. مؤلفه‌های فرهنگ، شامل معارف و علوم، اعتقادات، هنرها، صنایع، اخلاق، قوانین، آداب و رسوم، عرف و سنت‌های حاصل از پیشرفت ذهن انسان، نتیجهٔ انتزاعی قوهٔ تفکر و ادراک او و حلقهٔ پیوند انسان و اجتماع است (چلونگر و سلیمانی، ۱۳۹۲: ۱۷). اهمیت فرهنگ در شکل‌گیری تمدن به‌گونه‌ای است که می‌توان از آن به‌منزلهٔ زیربنای تمدن‌سازی یاد کرد. آنچنان که در تاریخ حیات تمدن‌ها مشاهده می‌شود، هر زمان در مؤلفه‌های فرهنگ بیشتر از قوهٔ فکر و اندیشه استفاده و فرهنگ‌های نادرست و دور از حقیقت کنار گذاشته شده، تمدن گسترش بیشتری یافته است.

فلاسفه و اندیشمندان اروپا، به‌ویژه در قرون وسطی، به دلیل تعصبات بیجای کلیسا، جمود، تحجّر و انحراف زیاد در دین مسیح با حذف دین و تکیه بر قوهٔ عقل بعد از تحولات رنسانس تمدنی را ساختند که هرچند ازلحاظ مادی و عملی پیشرفت کرد، به دلیل نادیده‌گرفتن بُعد زیربنایی و معنوی تمدن دچار بحران شد. به همین علت تلاش کردند با ارائهٔ راهکارها و اصولِ مبتنی بر مدرنیسم و سپس پست‌مدرن در اواخر قرن نوزدهم و بیستم این بحران و خلأ را جبران کنند؛ اما نه‌تنها کمال مطلوب و آرامش خود را نیافتند، بسیاری از آنها با روشنگری درزمینهٔ استعمارگری‌های قرن نوزدهم و قدرت‌طلبی‌های قرن بیستم به دنبال راهی برای خاتمه‌دادن به افسارگسیختگی دولت‌های اروپایی گشتند (نوذری، ۱۳۷۷: ۱۸۷-۲۱۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۲۰۹؛ استنفورد، ۱۳۸۹: ۳۹۳-۳۹۹ و ۴۰۴ و ۴۱۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۱). این درحالی بود که با مطرح‌کردن تمدن غربی به‌منزلهٔ تمدن برتر، غرب نوعی ازخودبیگانگی فرهنگی را در کشورهای جهان سوم ایجاد کرد. این موضوع اگرچه دربارهٔ ایران هم صادق است، روحیات ساکنان این فلات در زمینهٔ مذکور با دیگران تفاوت‌هایی دارد. زمینه‌های تاریخی گرایشِ کمترِ ایرانیان به نادرستی‌های فرهنگی از صدها سال قبل هم مشاهده می‌شود؛ به‌گونه‌ایکه بصیرت و آگاهی ایرانیان در شناخت فرهنگ‌های برتر باعث شد آنان در جریان فتوحات مسلمانان در ایران از دستاوردهای تحریف‌شده و تغییریافتهٔ فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیشین فاصله بگیرند، فرهنگ اسلامی را بپذیرند و با بهره‌گیری از سابقهٔ تمدنیِ خویش برای ایجاد تمدنی نوین آماده شوند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۴: ۵۳ و ۵۴).

علاوه‌بر مسائل فوق، عدالت، وحدت و اتحاد جمعی یا به قول ابن‌خلدون عصبیت، اقتصاد و پرهیز از رفاه‌زدگی، آگاهی و بصیرت، نظم، اقتدار، امنیت و پرهیز از هرج‌ومرج و آینده‌نگری با تکیه و توجه به عوامل انحطاط تمدن‌های گذشته و همچنین ارتباط سالم و بدون فراموشی فرهنگ خودی با تمدن‌های دیگر، نقش مهمی در تمدن‌سازی دارند و بی‌توجهی به هرکدام از آنها باعث

آسیب و انحطاط تمدن‌ها می‌شود؛ موضوعی که رهگیری آن در تاریخ تمدن ایران نیز امکان‌پذیر است (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲: ۲۲۵).

تمدن اسلامی

آنچنان که اشاره شده، ماهیت خلقت انسان به‌گونه‌ای است که فقط با زندگی اجتماعی و کشف قوانین طبیعت به کمک عقل، اراده و اختیار خود می‌تواند به اوج کمال و تمدن برسد. بر همین اساس اسلام ترکیبی از احکام و قوانین مادّی و معنوی، دینی و اجتماعی است و به شخصیت اجتماعی و زندگی تعاونی افراد کمال توجه را دارد (حجتی کرمانی، ۱۳۵۱: ۲۷ و ۳۱). خداوند پیامبران را آفرید تا حکومت عدل تشکیل دهند؛ چون فقط خداست که می‌تواند راه کشف قوانین را به انسان بیاموزد و به همین منظور لازمهٔ اجرای احکام اسلام نیز تشکیل حکومت است تا احکام با رهبری الهی و متصل به وحی تفسیر شود و چگونگی کشف قوانین را به انسان بیاموزد. قانون اساسی اسلام نیز کتابی جز قرآن، معجزهٔ الهی و سند رسالت نیست (شفیعی مازندرانی، ۱۳۹۱: ۲۳). با هجرت پیامبر به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، تمدن اسلامی نیز پایه‌گذاری شد. پیامبر در مدینه با ساخت مسجد که مرکز عبادی، سیاسی و نظامی و محل تجمع و تبادل نظر بود، با بستن عقد اخوت با مسلمانان، امت واحده را تشکیل داد. براساس قرآن قوانینی را در سطح جامعه تدوین کرد و با مسلمانان، یهودیان و مشرکان یثرب پیمان عمومی بست (جعفریان، ۱۳۸۵: ۴۳۰-۴۵۰؛ منتظرالقائم، ۱۳۸۱: ۱۲۷). برای ایجاد امنیت و دفاع از دولت تمدن اسلامی، هم دفاع و هم صلح مجاز شناخته شد و به این ترتیب دولت اسلامی مدینه قوانین اسلام را درزمینهٔ جنگ برای مبارزه با فتنه، دفاع از مستضعفان و مسلمانان در مقابل مستکبران، پیمان‌شکنی و از بین بردن مشرکین و درزمینهٔ صلح با انعقاد صلح حدیبیه با مشرکان در سال نهم بعثت به اجرا گذاشت (بقره/۱۹۰و ۱۹۳ و ۲۴۶؛ حج/۳۹ و ۴۰؛ نساء/۷۵؛ توبه/۶ و ۱۲ و۱۳؛ جعفریان، ۱۳۸۵: ۴۵۷-۴۵۹). پیامبر پس از صلح حدیبیه دعوت سران کشورهای مختلف به اسلام را ازطریق نامه آغاز کرد (جعفریان، ۱۳۸۵: ۵۹۹). این اقدام پیامبر اسلام نیز یکی دیگر از نشانه‌های ماهیت تمدنیِ دین اسلام است؛ یعنی برقراری روابط با کشورهای دیگر و دعوت آنها به اسلام، آن هم با نامه و فرستادن سفیر نه از طریق جنگ. با فتح مکه و سپس مبارزه با سلطه‌طلبی‌های روم گسترهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی باز هم گسترش یافت (جعفریان، ۱۳۸۵: ۶۲۹-۶۵۵). ازنظر علمی و تعقلی نیز با جرأت می‌توان گفت در هیچ‌یک از ادیان و مکاتب به اندازهٔ اسلام برکسب معرفت و آگاهی یا دانش‌اندوزی و ژرف‌نگری در زندگی تأکید نشده است. حتی در ایمان به خداوند هم اساس، علم و معرفت است و پروردگار یکتا ایمان بدون تقلید کورکورانه را ایمان واقعی می‌داند (روم/۵۶؛ آل عمران/۱۹۰؛

انعام/۹۷؛ یونس/۵؛ انعام/۱۱؛ غاشیه/ ۱۷-۲۰؛ ولایتی، ۱۳۸۶، ج اول: ۵۳-۵۶). باتوجه‌به آیهٔ دوم سورهٔ جمعه که می‌فرماید پیامبر آیات خدا را بر مردم می‌خواند و آنان را تربیت می‌کرد و کتاب و حکمت تعلیم می‌داد (جمعه/۲)، مشخص می‌شود در حکومت اسلامی زمان پیامبر(ص) نظام تعلیم و تزکیه و علم‌آموزی نیز وجود داشته است. در حجه‌الوداع هم با نزول آیهٔ ولایت (۵۵/ مائده) ابلاغ رسالت پیامبر، به شرط معرفی امام‌علی(ع) در جایگاه جانشین ایشان به‌منظور استمرار و گسترش تمدن اسلامی، انجام شد. به این ترتیب خداوند با حکمت خود رابطهٔ الهی انسان و خدا را برای ایجاد تمدن اسلامی با انتخاب امامان معصوم(ع) بعد از پیامبر(ص) نشان داد.

بعد از رحلت رسول اکرم(ص) بر اثر تندرَوی و دنیاطلبی سیاست‌مداران جامعهٔ صدر اسلام، عمل‌نکردن به سفارش‌های قرآن و پیامبر(ص) و بی‌توجهی به امامت اهل بیت یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدن اسلامی، یعنی حکومت اسلامی، برای اجرای احکام اسلام دچار انحراف شد. بعد از دوران خلافتِ خلفای سه‌گانه و پس از یک دورهٔ کوتاه احیای حکومت مبتنی بر آموزه‌های تمدنی در زمان حکومت امام‌علی(ع) و امام‌حسن(ع) با روی کار آمدن بنی‌امیه احکام قرآن و اهل بیت مطرود و مهجور شد و مسیر جامعهٔ اسلامی که می‌بایست با بهره‌وری از علم و عمل اهل بیت تغذیه می‌شد، به پاره‌ای از اعمال نادرست و ناشایست دیگران مستند گردید (جعفریان، ۱۳۷۲، ج اول: ۳۳-۳۴).

حفظِ بدون تحریفِ اسلام ناب نتیجهٔ تلاش‌های امامان معصوم(ع) باوجود فشارها و اختناق‌ها بود. امام‌علی(ع) در دوران پنج‌سالهٔ حکومت، مبارزه با فسادهای سیاسی را مقدم بر فتوحات و تسخیر اراضی دانست، با بهره‌گیری از شیوه‌های اسلامی و اخلاقی کج‌رَوی‌ها را اصلاح کرد و حفظ اسلام را محور همهٔ تلاش‌های خود قرار داد. صلح امام‌حسن(ع) ، حادثهٔ کربلا، فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی امام‌سجاد(ع) به زبان دعا، تدوین فرهنگ شیعه با آموزه‌های امام‌باقر(ع)، تأسیس مذهب جعفری و تربیت شاگردان بسیار برای گسترش فرهنگ شیعی به کوشش امام‌صادق(ع)، اداره‌کردن مذهب شیعه با تقیه و برخوردهای سیاسی با خلفای عباسی با تلاش‌های امام‌کاظم(ع) به همراه مبارزهٔ منفی، گسترش مفهوم امامت میان عموم مردم در زمان امام‌رضا(ع) و گسترش و حفظ رابطهٔ امامان با شیعیان ازطریق سیستم وُکلا و نامه از زمان امام‌رضا(ع) به بعد، مبارزه با جعل احادیث، صوفیه، جبر، غلات، ظلم‌ستیزی، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی(عج) و تأسیس حکومت عدل و حمایت از مستضعفان و بسیاری موارد دیگر از اقدامات امامان معصوم(ع) بود. ثمرهٔ این زحمات تشکّل شیعهٔ منسجم و دارای فرهنگ جامع در آستانهٔ غیبت کبری بود (جعفریان، ۱۳۷۲، ج اول: ۵۲ الی‌آخر و ج دوم: ۲۲-۲۰).

جغرافیای تمدن اسلامی بعد از خلافت ابوبکر گسترش یافت و تا قرن دوم هجری ادامه یافت.

ایران و روم و سرزمین‌های آفریقایی را نیز در بر گرفت. ازلحاظ فرهنگی هم با علوم و فرهنگ تمدن‌های مختلف، ازجمله ایران، هند، روم و مصر رابطه برقرار کرد و در سدهٔ سوم هجری با نهضت ترجمه تکامل یافت. این تمدن از سدهٔ چهارم تا هفتم هجری با ظهور چهره‌های علمی برجسته‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا و بیرونی اوج گرفت. اوج‌گیری تمدن اسلامی نتیجهٔ فرهنگی بود که پیامبر بنیان نهاد و ائمه تداوم دادند؛ اگرچه در همین دوران، درگیری‌ها و اختلافات داخلی، به‌ویژه ازسوی فاطمیان و خلفای عباسی همراه با نقش‌آفرینی مؤثر ترکان آسیای میانه در نظام سیاسی جهان اسلام و خاصه ایران، زمینه را برای وقوع جنگ‌های صلیبی آماده کرد. تمدن اسلامی در سده‌های هفتم تا دهم هجری با حملهٔ مغولان و مسائل مربوط به جانشینان ایلخانی و سپس تهاجمات تیمور دچار توقف و رکود شد. از سدهٔ دهم تا دوازدهم هجری با ظهور صفویه و هم‌زمان با گسترش فرهنگ شیعی، حکومت‌های عثمانی و بابریان با عقیدهٔ سنی تجدید شدند؛ اما در سده‌های سیزدهم و چهاردهم هجری با شکل‌گیری دولت‌های استعماری و تهاجم همه‌جانبهٔ آنها به جهان اسلام و حملات استعمار در قالب‌های مختلف بار دیگر رو به ضعف و انحطاط نهادند (چلونگر و سلیمانی، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۷؛ رحیمی، ۱۳۶۱: ۳۱).

انقلاب اسلامی ایران و اهداف تمدن‌سازی آن

انقلاب اسلامی ایران در شرایطی به پیروزی رسید که جهان عرصهٔ رقابت دو قطب سرمایه‌داری و کمونیستی با تفکرات مادّی بود. باوجود اینکه قدرت‌های مذکور ازلحاظ ایدئولوژیکی یک خلأ جدی (نداشتن دین) در ساختارِ به‌اصطلاح تمدنیِ خود داشتند و به دنبال پرکردن آن خلأ بودند، به‌منظور حفظ منافع خود برای تمدن غربی و تفکر کمونیستی تبلیغات بسیاری کردند؛ بنابراین تأثیرات فرهنگی سوئی را بر جوامع تحت سلطه گذاشتند (بولارد و اسکراین، ۱۳۶۴: ۲و ۳؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۱). در ایران نیز رضاشاه با نادیده‌گرفتن سابقه و پیوستگی تمدن ایرانی- اسلامی و توسل‌جستن به تمدن ایران باستان، آن هم به‌صورت ناقص و برخی دستاوردهای تقلیدی و پوچ تمدن غربی بدون اطلاع و شناخت کامل از وضعیت و محتوای آنها فرهنگ و تمدن غربی را با حکومت استبدادی درآمیخته بود و با به هم ریختن ساختار اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران و تهاجم به ارزش‌های جامعه ایرانی با خشونت قصد داشت آن را بر مردم تحمیل کند (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۴۴۰-۴۴۶ و ۲۹۱ و۴۲۷؛ نجفی و فقیه حقانی، ۱۳۸۴: ۴۳۳؛ آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۵؛ آوری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۷۲-۱۷۳؛ فوران، ۱۳۹۰: ۳۵۱-۳۵۸). محمدرضاشاه نیز با ادامه‌دادن راه پدر و وابستگی کامل به آمریکا، ضمن به هم ریختن ساختار سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و تمدنی در ایران، کشور را به عامل نظامی ثبات

خلیج فارس درراستای منافع آمریکا، قطب نظامی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی آمریکا در منطقه و سدی درمقابل نفوذ شوروی در منطقه تبدیل کرده بود (روبین، ۱۳۶۳: ۱۰۳و۱۲۷؛ ونس- برژینسکی، ۱۳۶۲: ۹؛ دانشجویان مسلمان پیرو خط امام، بی‌تا، شمارهٔ ۱۱: ۱۵؛ شوکراس، ۱۳۷۰: ۲۲۲).

انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام‌خمینی(ره) همهٔ این معادلات را بر هم زد و تمدن نوینی را پایه‌گذاری کرد که اندیشمندان و سیاست‌مداران غرب و شرق را شگفت زده ساخت. این انقلاب، انقلابی فراتر از نظریه‌های نظریه‌پردازان انقلاب بود (محمدی، ۱۳۸۲: ۲۳۹-۲۶۴). گفتنی است در فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران اهداف تمدن‌سازی و دستاوردهای تمدنی با هم پیوند اساسی و بنیادی دارند و استمرار همهٔ آنها در کنار یکدیگر تمدن انقلاب اسلامی را به وجود آورده و افق‌های بسیاری را پیش روی آن قرار داده است.

شکل‌گیری انقلاب اسلامی با الهام از آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی(ره)

فرایند شکل‌گیری این تمدن نوین را باید با تحقیق دربارهٔ شخصیت و اندیشه‌های امام خمینی(ره) جست‌وجو کرد. ایشان قبل از اینکه مبارزات خود را علیه رژیم شاه آغاز کنند، وقایع دوران مشروطه به بعد در ایران و وقایع جهان را با دقت تحلیل و بررسی کردند تا از آسیب‌شناسی آن وقایع برای طراحی ایدئولوژی نوین اسلامی بهره بگیرند. ایشان با مطالعات گسترده و عمیق توأم با تدبر عرفانی،کلامی، سیاسی، فقهی و حدیثی، ادبی، نجومی و هیأت جدید و قدیم و نگارش کتاب‌هایی همچون «شرح دعای سحر، شرح چهل حدیث، آداب‌الصلوه، طلب و اراده، مکاسب، تحریرالوسیله، البیع،کشف‌الاسرار، ولایت فقیه» و کتب دیگر چشم‌انداز روشنی از مبانی حکومت مد نظر خویش را که بایست پرچم‌دار تمدن نوین اسلامی می‌بود، ترسیم کردند (فوزی،۱۳۹۳: ۲۸-۳۸ و ۱۷-۱۸).

هدف امام احیای تمدن اسلام نابی بود که حضرت محمد(ص) در مدینه پایه‌گذاری کرده بود و امامان شیعه فرهنگ آن را تداوم بخشیده و حفظ کرده بودند. ایشان با شناخت جامعی که از آموزه‌ها، شرایط و ضروریات جامعه پیدا کرده بودند، دریافتند انسان آن قدرت را دارد که به‌طور خودآگاه تاریخ را بسازد؛ اما این کار با اجتهاد حل نمی‌شود؛ بلکه حل آن با ولایت امکان‌پذیر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۶۹-۳۷۰).

امام‌خمینی در سال ۱۳۴۰ با نگارش کتاب فقهی «البیع» مبحث ولایت فقیه را برای نخستین بار مطرح کردند؛ اما در سال ۱۳۴۸ با نوشتن کتاب «ولایت فقیه» اصلی فقه سیاسیِ مذهب شیعه، مبنی بر پیوند دین و سیاست، را به آن برگرداندند. ایشان در کتاب یادشده ضرورت وجودی ولایت

فقیه را اثبات کردند و بر نقش استعمار در معرفی ناقص و نادرست اسلام و خودباختگی افراد جامعه در برابر پیشرفت‌های مادّی غرب تأکید ورزیدند؛ همچنین اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت را جزء ولایت دانستند و دلایل لزوم تشکیل حکومت و ماهیت احکام و قوانین اسلام و ضرورت استمرار اجرای احکام و سنت و رویهٔ رسول اکرم(ص) و امام‌علی(ع) را بیان کردند؛ سپس نمونه‌هایی از احکام اسلام، همچون مسائل مالی، دفاع ملی، اِحقاق حقوق و احکام جزایی، وحدت اسلامی و لزوم نجات مردم مظلوم و محروم با انقلاب سیاسی را بررسی کردند. ایشان دربارهٔ لزوم حکومت از منظر روایات تحقیق و اختلاف حکومت اسلامی با سایر انواع حکومت‌ها و شرایط زمامدار(علم به قانون، عدالت) را بیان کردند. در ادامهٔ تحقیقاتشان ازطریق روایات اثبات کردند که چون در دوران غیبت هرج‌ومرج روا نیست و عقل هم لزوم دفاع در مقابل تعدّی دشمنان و لزوم دستگاه قضایی را حکم می کند و احکام مالی اسلام، همچون خمس و زکات و... برای ادارهٔ جامعه است، باید فقیه در دوران غیبت با همان شرایط عدالت و علم به قانون حکومت اسلامی تشکیل دهد. ایشان حکومت را وسیله‌ای برای تحقق‌بخشیدن به هدف‌های عالی دانستند و با اثبات ولایت فقیه بر ضرورت اصلاح مقدس‌نماها، طرد آخوندهای درباری، تصفیهٔ حوزه‌ها و براندازی حکومت‌های جائر تأکید کردند (موسوی خمینی،۱۳۹۰: ۱۵۰-۹).

اگر در مطالب این کتاب و دیگر آثار امام‌خمینی(ره) و اندیشه‌ها و بیانات ایشان دقت شود، خصوصیات جامعهٔ متمدن به‌صورت کامل مشخص می‌شود. جامعیت اندیشه‌های امام‌خمینی(ره) تفکر اصولی ایشان است که براساس آن میان مردم و فقیه پیوند فکری و اجتهادی، یعنی رابطهٔ مجتهد و مقلد، ایجاد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۵-۲۷۶).

انگیزهٔ الهی امام‌خمینی(ره) بود که باعث ایجاد تفکر انقلابی در میان مردم و اتحاد مردم ایران و سرانجام پیروزی انقلاب اسلامی شد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲۵ و ۴۰۰). طرز تفکر حاکم بر انقلاب اسلامی، اسلام بود که اکثریت مردم جامعه به آن ایمان و باور داشتند (اکبرزاده، ۱۳۸۰: ۲۳۷-۲۳۸). جایگاه باورهای الهی در اندیشهٔ امام(ره) در سخنان مشاهیر عرصهٔ سیاست در جهان معاصر دیده می‌شود. هنری کیسینجر، دیپلمات یهودی‌الاصل آمریکایی و از مخالفان انقلاب، می‌گوید: «آیت‌الله خمینی غرب را با بحران جدی برنامه‌ریزی مواجه کرد. تصمیمات او آنچنان رعدآسا بود که مجال هر نوع تفکر و برنامه‌ریزی را از سیاست‌مداران و نظریه‌پردازان سیاسی می‌گرفت. هیچ‌کس نمی‌توانست تصمیمات او را از پیش حدس بزند. او با معیارهای دیگری غیر از معیارهای شناخته‌شده در دنیا سخن می‌گفت و عمل می‌کرد. گویی از جایی دیگر الهام می‌گرفت. دشمنی آیت‌الله خمینی با غرب برگرفته از تعالیم الهی او بود. او در دشمنی خود نیز خلوص نیت داشت (http://www.najanews.com). امام‌خمینی(ره) فقط ایدئولوگ انقلاب نبود؛ بلکه

مرد عمل بود. درراستای آنچه که طراحی کرده بود، پابه‌پای مردم ایستادگی کرد تا انقلاب پیروز شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

ایشان نهضت را از حوزه‌ها شروع کردند تا هویت گم‌شدهٔ روحانیان، یعنی خاصیت انقلابی و حیاتی اسلامی حوزه‌های علمیه، را که نقش مهمی در ایجاد انقلاب و تمدن نوین اسلامی داشت و با اقدامات فرهنگی و سکولاریسم غربی از حوزه‌ها گرفته شده بود، بازگردانند. به فرمودهٔ امام(ره) آنها می‌خواستند «این تصور را به وجود آورند که روحانیت در اسلام جز بیان احکام وظیفهٔ دیگری ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۲). صدور حکمِ «تقیه حرام است» و مفهوم‌سازی صحیح تقیه از منظر شیعه (مبارزهٔ مخفی) از دیگر اقدامات ایشان بود (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۸).[1] فرهنگ‌سازی مفهوم حماسهٔ عاشورا و نقش مهمی که در ایجاد روحیهٔ انقلابی در میان مردم و روحانیان و مبارزه با ظلم و ستم، تخلف از قانون و تخلف از دین و شرع، امر به معروف و نهی از منکر، عدالت، دفاع از کرامت، شرافت و انسانیت، ایجاد اتحاد و یکپارچگی، روحیهٔ شجاعت، مقاومت، ایثار، آزادی، استقلال، شهادت‌طلبی، اخلاص و ایمان داشت (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱ :۱۶۶ و ج ۵: ۱۹۳-۱۹۴و۱۷۷و ۱۴۶و ۷۵؛ مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۷۷: ۴) و مفهوم‌سازی مستضعف و مستکبر، انتظار، اعتماد به نفس و خودباوری از دیگر آثار اندیشه‌های انقلابی ایشان در تمدن‌سازی انقلاب اسلامی بود (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۱۰۱و ج ۳: ۴۲۶-۴۲۷). ایشان توکل به خدا، تحول روحی در مردم و وحدت کلمه را نیز عامل ایجاد انقلاب اسلامی می‌دانستند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی(ره)، ۱۳۹۰، ج ۶: ۴۹۱-۴۹۲ و ۳۶۴).

ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران هم براساس اصول تمدن اسلامی شکل گرفت: تأکید بر ولایت فقیه و ایجاد جمهوری اسلامی ازطرف امام‌خمینی، تأکید بر نقش مردم در پیروزی انقلاب اسلامی و اینکه امام‌خمینی(ره) نه‌تنها خود را خدمتگزار مردم می‌دانستند و بر این موضوع تأکید مکرر داشتند، به سایر مسئولین جمهوری اسلامی نیز می‌فرمودند که باید خدمتگزار مردم باشند تا عدالت که از اهداف انقلاب اسلامی است، محقق شود (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی(ره)، ۱۳۹۰، ج ۶ :۳۶۴ و ج ۹: ۱۸).

برنامه‌ریزی امام برای تنظیم قانون اساسی حتی قبل از پیروزی انقلاب و صدور فرمان تشکیل شورای انقلاب[2] و آگاه‌کردن مردم از این اقدامات،[3] تدوین پیش‌نویس قانون اساسی با همکاری

---

۲ فرمان امام‌خمینی(ره) به شهید بهشتی در ۱۳۵۷ /۸/۱۴ مبنی بر ضرورت تشکیل شورای انقلاب

۳ پیام ایشان به مردم ایران ۱۳۵۷/۱۰/۲۲

جمعی از حقوق‌دانان، تأکید امام بر بررسی پیش‌نویس به‌وسیلهٔ اسلام‌شناسان و نه حقوق‌دانان غربی و تصویب قانون اساسی با تلاش نمایندگان مجلس خبرگان منتخب مردم، دلایلی بر مترقی‌بودن و مردمی‌بودن قانون اساسی با تکیه بر اصل اسلامی‌بودن نظام جمهوری اسلامی ایران است (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج۴: ۳۰۷ و ج ۵: ۴۲۶ و ج ۸: ۱۹۱؛ ورعی، ۱۳۸۵: ۳۷ و ۴۵-۴۶ و ۱۲۷).

امام‌خمینی(ره) استقلال و خودکفایی انقلاب را در ابعاد فکری، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و اجتماعی هم در دوران مبارزه با رژیم شاه و هم بعد از پیروزی انقلاب اسلامی از اهداف مهم ایجاد حکومت اسلامی تلقی می‌کردند. ایشان لازمهٔ همهٔ انواع استقلال را استقلال فکری می دانستند و تأکید می‌کردند دلیل ازخودبیگانگی و وابستگی در دوران پهلوی وابستگی فکری و فرهنگی و لازمهٔ استقلال جمهوری اسلامی اصلاح فرهنگ و استقلال فکری است. ایشان راه جلوگیری از آسیب‌پذیری را ادب و فرهنگ اسلامی و ادب و فرهنگ ایرانی می‌دانستند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی،۱۳۹۰، ج ۸: ۹۵ و ج۱۰: ۲۳۲ و ج ۱۲: ۴۰۲ و ج ۱۸: ۲۱۸). باتوجه‌به اینکه «فرهنگ مایهٔ اصلی هویت ملت‌ها» و زیربنای تمدن‌سازی است و ازخودبیگانگی فرهنگی و فکری باعث از بین رفتن روحیهٔ خودباوری و اعتماد به نفس که از ضروریات تمدن‌سازی است، می‌شود. انقلاب اسلامی نیز باتوجه‌به این مولفهٔ مهم، تمدن‌سازی را آغاز کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۲/۲۸؛ محمدی، ۱۳۶۶: ۱۶-۱۷).

رویکردهای تمدنی انقلاب اسلامی براساس آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی(ره)

باتوجه‌به آرمان‌ها و اهداف امام‌خمینی(ره) در بنیان‌گذاری انقلاب اسلامی و ماهیت معنوی-سیاسی این انقلاب مهم‌ترین رویکردهای تمدنی انقلاب اسلامی که در قالب دستاوردهای انقلاب بروز کرده‌اند و الگویی برای تمدن‌سازی نوین اسلامی محسوب می‌شوند، عبارت‌اند از:

۱. احیای حکومت عدل، یعنی جمهوری اسلامی که در دوازدهم فروردین ۱۳۵۸ با ۹۸/۲ درصد آرای مثبت مردم تایید عمومی شد. نظام جمهوری اسلامی ایران که مجری احکام و قوانین قرآن و کشف علوم در دوران غیبت به شمار می‌رود، نظامی جامع و کامل است و احکام قضایی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامع و کامل شیعه را داراست. در این راستا به برخی دستاوردها رسیده است و با احیای بعضی دیگر و شروع راه بعد از پیروزی انقلاب مسیر تمدن‌سازی را ادامه می‌دهد. عملی‌کردن تئوری ولایت فقیه، احیای نماز عبادی‌سیاسی جمعه،

تدوین قانون اساسی اسلامی مطابق با شرایط ایران اسلامی و نه عاریتی، وجود قوای سه‌گانه، شورای نگهبان، مجلس خبرگان، اهمیت‌دادن به نقش مردم و اتحاد، دفاع از امنیت و تمامیت ارضی ایران ازجمله دستاوردهایی است که محقق شده است. درراستای اجرای اقتصاد اسلامی نیز از وابستگی دوران پهلوی به مرزهای خودکفایی رسیده و فاصلهٔ طبقاتی فقیر و غنی و شرایط ضعیف اقتصادی قبل از انقلاب کاهش یافته است؛ اما باتوجه‌به قوانین اسلام و قانون اساسی جمهوری اسلامی که هدفش پی‌ریزی اقتصاد صحیح اسلامی برای حمایت فقرا و محرومان، پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه برطبق ضوابط اسلامی برای ایجاد رفاه و رفع فقر، برطرف‌کردن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه، مسکن، کار، بهداشت و تعمیم بیمه است، برای تداوم و ایجاد کامل تمدن اسلامی باید تلاش‌های بیشتری صورت بگیرد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل ۱، اصل ۳، بند ۱۲؛ مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۰: ۱۶؛ شفیعی مازندرانی، ۱۳۹۱: ۸۰).

۲. انقلاب اسلامی با احیای تفکر دینی، خلأ حاصل از بی‌دینی تمدن غربی در جهان را پر کرد و به ماهیت جهانی اسلام عینیت بخشید. از همان سال‌های اول پیروزی انقلاب اسلامی اندیشمندان آمریکا نگران بودند که انقلاب اسلامی ایران، انقلاب واقعی اندیشه‌هاست و مردم ایران آن را با عشق و ایمان پذیرفته‌اند و «الله‌اکبر تنها سلاح ملت ایران برای دفاع از خود است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۸۲؛ دانشجویان مسلمان پیرو خط امام، بی‌تا، شمارهٔ ۱۴، سند شمارهٔ ۵ : ۲۴؛ کیه‌زا، ۱۳۶۲: ۷۴؛ نیکسون، ۱۳۷۰: ۳۴۰– ۳۳۹). نامهٔ امام‌خمینی(ره) به گورباچف با پیام دعوت به اسلام ازجملهٔ این دستاوردها بود (نجفی، ۱۳۹۰: ۸۴؛ شوکراس، ۱۳۷۰: ۱۴۲؛ نیکسون، ۱۳۷۰: ۳۳۸؛ مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰، ج۲۱: ۲۲۰). انقلاب اسلامی ایران با احیای تمدن نوین اسلامی باعث توجه بیشتر مردم، اندیشمندان و سیاست‌مداران بین‌المللی به مذهب تشیع شد؛ به‌طوری‌که پس از انقلاب اسلامی تنها در نیجریه ده هزار نفر شیعه شدند. تشکیل حزب‌الله لبنان، تأثیر انقلاب اسلامی بر شیعیان عراق، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر مردم شیعهٔ بحرین، یمن، افغانستان، پاکستان، عربستان، شبه قارهٔ هند، مالزی، آفریقا و تحول در مبارزات مردم فلسطین (انتفاضه) از نمونه‌های تأثیرگذاری انقلاب اسلامی بر مردم جهان است. به فرمودهٔ مقام معظم رهبری «ملت‌های مسلمان پس از چند قرن انحطاط، رکود و ذلت در چهارگوشهٔ جهان اسلامی به بیداری و قیام الله گراییده‌اند» (محمدی، ۱۳۹۲: ۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۳/۲۶). این گرایش در بین دیگر مردم جهان، به‌خصوص جوانان و نخبگان در دوران خلأ بی‌دینی بعد از پست‌مدرنیسم همچنان ادامه دارد؛ ازاین‌رو به‌منظور مقابله با این بُعد از تمدن‌سازی انقلاب اسلامی، ترویج اسلام‌هراسی، رشد تکفیری‌ها، ترویج اسلام سکولار و... برای جلوگیری از استقبال جهانی از اسلام ناب در حال

افزایش است. نامهٔ مستقیم و بدون واسطهٔ مقام معظم رهبری در ۹۳/۱۱/۱ به جوانان غربی بازتاب گسترده‌ای در جهان به همراه داشت و از آن به‌منزلهٔ نشان اعتماد رهبر ایران به جوانان و آغاز دیپلماسی نوین جهانی یاد کردند. ایشان در این نامه از جوانان اروپایی و آمریکای شمالی خواستند که «فهم صحیح و درک بدون پیش‌داوری از اسلام را از دست ندهند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱/۱).

۳. تأکید بر حقوق ملت و آرای عمومی، عدالت‌محوری، عدالت‌گستری، دفاع از کرامت انسانی و آزادی‌های مشروع، صلح‌طلبی، عزت نفس، استقلال‌گرایی، توسعهٔ اخلاق و دین‌مداری، جنبه‌های دیگری از دستاوردهای تمدن‌سازی انقلاب اسلامی است (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل ۱، اصل ۲، بند ۶؛ دهشیری، ۱۳۹۰: ۴۱). انقلاب اسلامی به برکت احیای تمدن نوین اسلامی شخصیت و عزت زن را به او بازگرداند؛ به‌طوری‌که بتواند عضو مفیدی برای جامعه باشد تا جمهوری اسلامی ایران در «قلهٔ تمدن بشری» قرار بگیرد (خامنه ای، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶). ازجمله دستاوردهای انقلاب اسلامی اخلاق و رفتار اسلامی است که به دلیل اهمیت آن امام‌خمینی(ره) مکرراً به رعایت اخلاق در همهٔ بخش‌های جمهوری اسلامی و پایبندی به اخلاق و ارزش‌های انسانی، برتری تهذیب اخلاق و تعهد بر تحصیل، وظیفهٔ نویسندگان در اصلاح اخلاق جامعه و لزوم حفظ نهضت با اخلاق و رفتار اسلامی تأکید می‌کردند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۱۹۸و ۳۴۵ و۱۴۲و ج ۱۳: ۴۸۸ و ج ۶۵: ۱۴و۱۶۸و۳۸۴). مقام معظم رهبری نیز با سفارش به اخلاق و رعایت الزامات اخلاقی و رفتاری عملی تأکید کردند که درزمینهٔ فرهنگ، اخلاق عمومی و رواج‌نیافتن فضایل اخلاقی مشکلاتی وجود دارد و فرمودند فضای عمومی جامعه را باید برادری، مهربانی و حسن ظن فرا بگیرد (خامنه‌ای، بیانات۱۳۹۳/۹/۶ و ۱۳۹۲/۷/۲۹ و ۱۳/ ۲/ ۱۳۹۱ و ۱۶/ ۵ /۱۳۹۰ و ۲۹/ ۸/ ۱۳۸۸). باتوجه‌به اینکه اخلاق‌گرایی یکی از ضروریات تمدن‌سازی است، در تداوم تمدن‌سازی نوین انقلاب اسلامی باید به توصیه‌های امام‌خمینی(ره) و مقام معظم رهبری توجه کرد.

۴. از دیگر دستاوردهای انقلاب اسلامی تأکید بر اهمیت تعقل و تفکر توأم با تربیت دینی، علوم و فنون و پیشرفت‌های علمی است که از آن جمله می‌توان به وحدت حوزه و دانشگاه اشاره کرد. در دوران پهلوی به دلیل سیاست‌های غربی، این دو قشر نخبه نسبت به هم بدبین و بی‌اعتماد بودند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۲۱). تأکید امام‌خمینی(ره) بر ضرورت تربیت قشر جوان دانشگاهی و متخصصینی که اداره‌کنندهٔ کشور و لازمهٔایجاد تمدن و آزادی هستند و توصیهٔ ایشان به دانشگاه‌ها بر لزوم تربیت دانشجویانی که با علم خود وابستگی به خارج را قطع کنند و با کاهش آثار جدایی از شرق و غرب با به کار افتادن مغزهای تفکر بومی تلاش درزمینهٔ خودکفایی در علوم مختلف را آغاز کنند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰،

ج۷: ۲۵۵ و ج ۸: ۵۱۳ و ج ۲۱: ۴۴۱ و ج ۱۰: ۲۳۵ و ۳۸۵-۳۸۴). باوجود تحریم و فشارهای بین‌المللی تلاش برای رسیدن به اقتصاد خودکفا از بعد از انقلاب اسلامی آغاز شد. با مقایسهٔ آمارهای مرکز آمار ایران از وضعیت صادرات، واردات و تولیدات ایران قبل و بعد از انقلاب اسلامی می‌توان به دستاوردهای اقتصادی و صنعتی ایران پی برد. فرمان تأسیس جهاد سازندگی به فرمان امام‌خمینی در ۲۷ خرداد ۱۳۵۸ به‌منظور فقرزدایی و بازسازی خسارات ناشی از دوران پهلوی ازجمله اقدامات و برنامه‌های انقلاب در این راستا بود (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی(ره)،۱۳۹۰ ج ۸: ۱۷۹-۱۸۰). مقام معظم رهبری نیز در تداوم راه امام(ره) با تأکید بر همین بُعد و با طرح نظریات جدید، همچون اقتصاد مقاومتی، اقتصاد دانش‌بنیان و نقش نخبگان در پیشرفت کشور مردم را به تلاش توأم با فکر و اندیشهٔ بیشتر در مسیر تمدن‌سازی فرا می‌خوانند. موفقیت در افزایش تولیدات صنعتی، بهره‌گیری از توانمندی‌ها و ابزار تولید جدید، کسب رتبهٔ هفتم تولید علم در حوزهٔ نانو، سلول‌های بنیادی، تولید انواع ماهواره، پهباد، انرژی هسته‌ای، راه‌اندازی نخستین بیمارستان هسته‌ای در غرب آسیا، بیش از ۵۸ نوع دستاورد نظامی، تولید انواع موشک ازجمله موشک عماد و... نمونه‌هایی از پیشرفت‌های حاصل‌شده از چنین رویکردی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۷/۲۲؛ مرکز اسناد ملی ایران؛ خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، ۴/ ۸/ ۱۳۹۴). این موفقیت‌ها آنچنان زمینهٔ تمدن‌ساز ی را فراهم کرده است که آمریکا با هراس از این فعالیت‌ها به بحران‌سازی روی آورده و ایران را جایگزین شوروی سابق در بحران ساختگی خود کرده است. یک نشریهٔ آمریکایی در واکنش به پرتاب موشک عماد نوشت: «نیروی دریایی آمریکا در زمان اجرای توافق هسته‌ای ایران ناو هواپیمابر در خلیج فارس ندارد (پورتر، ۱۳۹۳: ۵-۳۰۰؛ روزنامهٔ جمهوری اسلامی، شمارهٔ: ۱۰۴۳۴: ۱۳۹۴/۷/۲۷).

۵. انقلاب اسلامی، ایران را از کشوری با وابستگی کامل به آمریکا و دولت‌های خارجی تبدیل به کشوری مستقل و دارای استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با تکیه بر ظرفیت‌های دینی، فرهنگی، ملی و منطقه‌ای مبدل ساخت؛ به‌گونه‌ای‌که سیاست خارجی خود را براساس اصل «نه شرقی نه غربی» پایه‌گذاری کرد (علایی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳۱). در این راستا ابتدا با نفی هرگونه ستمگری و سلطه‌پذیری، حفظ تمامیت ارضی، مبارزه با ظلم و ستم و حمایت از مستضعفان و مسلمانان و برقراری عدالت از مبارزه با استبداد شاه و جنایت‌های آمریکا در دوران پهلوی آغاز کرد؛ سپس با اعلام برائت از مشرکین به فرمان امام‌خمینی(ره)، جهانی‌کردن مبارزه با صهیونیسم، مبارزه با تروریسم و توسعهٔ همکاری‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی روند ثبات منطقه‌ای خود را ادامه داد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل ۱، اصل ۲، بند ج؛ دهشیری، ۱۳۹۰: ۴۳ و ۴۱. مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۳۱۴ و ۳۱۵؛ خبرگزاری جمهوری

اسلامی ایران، ۴/ ۸/ ۱۳۹۴).

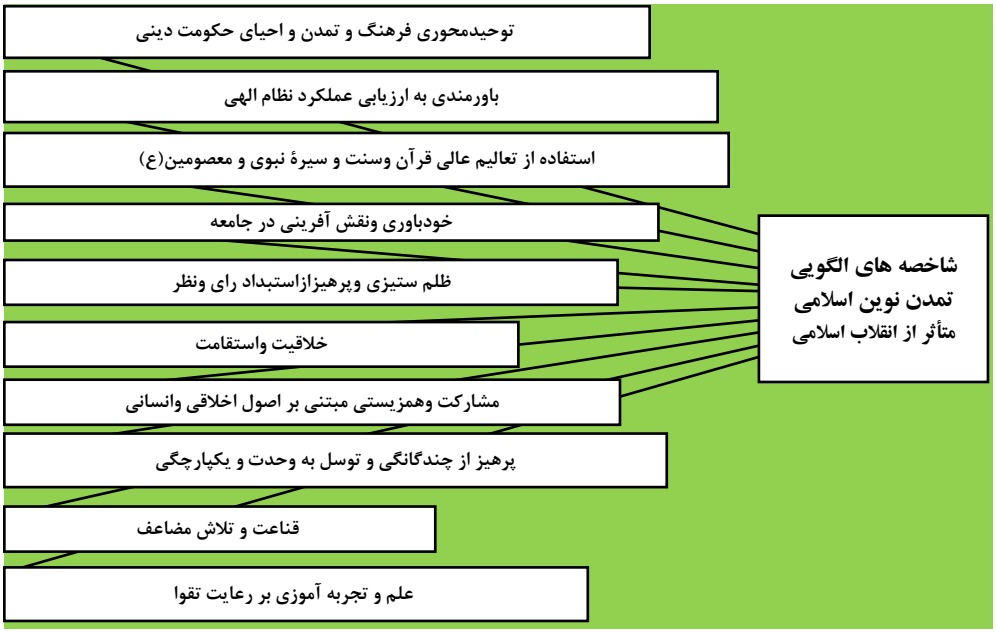
۶. یکی ازمهم‌ترین دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران اتحاد است. در شرایطی که بین مردم و نظام حاکم و مستبد محمدرضاشاه فاصلهٔ فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی روزبه‌روز بیشتر می‌شد، نیروی ایمان و بیانات آگاهی‌بخش امام‌خمینی(ره) بذر بصیرت و آگاهی و اعتماد را در ذهن‌های مردم و روحانیان نشاند و همین امر باعث اتحاد آنها شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۱؛ محمدی، ۱۳۷۳: ۱۹۰). حفظ اتحاد و یکپارچگی به اندازه‌ای اهمیت دارد که در قرآن کریم مسئلهٔ رفع اختلاف و جلوگیری از هرج‌ومرج هدف بعثت انبیا معرفی شده است (نساء/۹۵)؛ بنابراین تحقق تمدن توحیدی به اتحاد جامعه وابسته است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی حفظ وحدت مردم، گروه‌ها و مسئولین مهم‌ترین بخش از بیانات امام را تشکیل می‌داد. مقام معظم رهبری دربارهٔ اهمیت این موضوع می‌فرمایند: «خلاصهٔ وصیت‌نامهٔ امام‌خمینی در جریان عارضهٔ قلبی سال ۶۵ ایشان این بود که حفظ وحدت را اصل قرار بدهیم و اگر تکلیف شرعی هم احساس کردیم، ولی دیدیم عمل به این تکلیف ممکن است مقداری تشنج به وجود آورد و وحدت را از بین ببرد، قطعاً انجام آنچه که تصور می‌کردیم تکلیف شرعی است، حرام است و حفظ وحدت واجب خواهد بود» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۱۲). درواقع آنچه باعث اقتدار نظام شده، حضور و اتحاد مردم است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۱۶). از منظر امام‌خمینی(ره) راه تفاهم و وحدت در بین گروه‌های مختلف با نظرات متفاوت در جامعه تقویت نیروی ایمان است (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۲۷۱)؛ همچنین به فرمودهٔ ایشان اتحاد و یکپارچگی مردم آنقدر در تداوم و حفظ انقلاب اهمیت دارد که دشمن با ایجاد اختلاف می‌خواهد انقلاب را از درون «کرم‌زده»، «پوسیده» و «مدفون» و در بخش‌های کلیدی کشور بین جوانان پاک، ادارات، قوای مسلح، کشاورزان و کارکنان بخش‌های مختلف کشور نفوذ کند. ایشان به‌خصوص به قوای مسلح، تأکید می‌کردند که با هوشیاری و بدون دید سیاسی انسجام خود را حفظ کنند تا بتوانند به کشور خدمت کنند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۴۴۲ و۴۳۴-۴۳۶ و ج ۱۸: ۲۷۷).

۷. تحول فرهنگی: انقلاب اسلامی، مردم ایران را از خودباختگی فرهنگی به خودباوری فرهنگی هدایت کرد و همین امر از عوامل پیروزی انقلاب اسلامی شد؛ سپس جامعیت آرمان و فرهنگ انقلاب اسلامی باعث بیداری کشورهای اسلامی و جوانان و اندیشمندان آنها شد. این جوامع در مبارزات خود به انقلاب اسلامی به‌منزلهٔ الگو می‌نگرند. در چنین شرایطی که تمدن غرب نیز با خلأ درونی‌اش تمام تفکر و نیروی خود را برای انزوا ی ایران به کار گرفته و از لحاظ فرهنگی به اسلام ناب هجوم آورده است، اگر تلاشی برای حفظ این فرهنگ صورت نگیرد یا آثار ازخودبیگانگی فرهنگی و خرافات و عادات غلط و ازدورخارج‌شدهٔ پیشین تحت تأثیر تبلیغات

بیگانه دوباره زنده شود، عواقبی به همراه دارد که اندیشمندان نگران آن‌اند؛ پس تک‌تک افراد برای پویایی و حفظ این تمدن نوین باید تلاش کنند. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرمایند که علما، اساتید، روشنفکران انقلابی و هنرمندان متعهد نگاه نقادانهٔ خودشان را نسبت به اوضاع فرهنگی کشور بدون جنجال‌آفرینی و متهم کردن ادامه دهند تا تردیدی در فرهنگ مردم ایجاد نشود و عزم راسخ ملی از بین نرود (خامنه ای، ۱۳۹۳/۱/۱). بی‌تردید اگر به عوامل تخریب‌زای فرهنگ در ایران توجه نشود و تلاشی برای بی‌اثرکردن آنها صورت نگیرد، کشورهایی که انقلاب اسلامی ایران را الگوی خود قرار داده‌اند، در شرایط نابسامان تبلیغات انحرافی غرب «چنین می‌پندارند که اعتقادات دینی موجب پیدایش این‌گونه اوضاع و احوال نامطلوب شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱و ۲: ۱۲۲)؛ به همین منظور امام‌خمینی(ره) ومقام معظم رهبری مکرراً بر بصیرت و هوشیاری همهٔ اقشار تأکید کرده‌اند. به این مسئله، به‌ویژه با گسترش و توسعهٔ شبکه‌های اجتماعی و ضریب تأثیر زیادی که دارند، بیشتر باید توجه کرد. فضاهای جدید با سرعت و فراگیری زیاد می‌توانند بر ساختار فرهنگی نظام و در بُعدی فراتر، جهان اسلام تأثیرگذار باشند.

نتیجه

براساس یافته‌های حاصل از این پژوهش مشخص شد انقلاب اسلامی که برخاسته و متبلور از آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی بود، سبب‌ساز رویکردهای تمدن‌سازی شد که اِعجاب نظریه‌پردازان و اندیشمندان غربی را برانگیخت. رویکردهای تمدن‌سازی انقلاب اسلامی به دلیل داشتن اصول مبتنی بر آموزه‌های اسلام ناب و تفکر و فرهنگ شیعی در جهان تحول فراگیری ایجاد کرده‌اند که می‌تواند باعث بیداری اسلامی جهانی شود و تمدن استکباری غرب را به چالش بکشد. بی‌تردید برای تداوم این راه باید همچنان ایمان، اخلاص، اخلاق، فرهنگ خودی، اقتدار، صلح، ترقی علمی، استقلال، اتحاد، بصیرت درونی و تعاون ایران حفظ شود و طبق سفارش مؤکد مقام معظم رهبری «جهت‌گیری‌های امام نقش برجسته یابد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۵/۱) تا در سایهٔ آن تمدن نوین جهانی شکل گیرد. بی‌توجهی به هر جزء از این بخش‌ها عواقب تأسف‌برانگیزی را برای تمدن انقلاب اسلامی در بر دارد. براساس آنچه گفته شد، انقلاب اسلامی هم در عرصهٔ طراحی و بستن اصول و مبانی تمدن نوین اسلامی و هم در میدان اجرای برنامه‌ها و تدارک زیرساخت‌ها برای تحقق این تمدن دارای ظرفیت است. مهم‌ترین شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی مبتنی بر انقلاب اسلامی عبارت‌اند از:



کتابنامه

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲)، ایران بین دو انقلاب، ترجمهٔ احمد گل‌محمدی، محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی، چاپ بیستم.
- آوری، پیتر(۱۳۶۹)، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسلهٔ قاجاریه، ترجمهٔ محمد رفیعی مهرآبادی، جلد اول و دوم، بی‌جا: مؤسسهٔ مطبوعاتی عطایی.
- ابن‌خلدون (۱۳۵۲)، مقدمهٔ ابن‌خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ سوم.
- اکبرزاده، فریدون (۱۳۸۰)، نقش رهبری در نهضت مشروطه، ملی نفت و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- استنفورد، مایکل(۱۳۸۹)، درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ، تهران: نی، چاپ چهارم.
- بولارد، سر ریدر و اسکراین، سرکلارمونت (۱۳۶۴)، شترها باید بروند، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، تهران: نو، چاپ سوم.

- بهشتی، محمد (۱۳۷۲)، فرهنگ صبا، ذیل واژۀ تمدن، انتشارات صبا.
- پورتر، کرت (۱۳۹۳)، داستان ناگفته از ایران هسته‌ای، ترجمۀ معاونت آموزش و پرورش خبرگزاری فارس، بی‌جا، بی‌نا.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، تاریخ سیاسی اسلام، جلد ۱، قم: دلیل ما، چاپ چهارم.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۲)، حیات فکری سیاسی امامان شیعه، جلد اول، بی‌جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، بنیان مرصوص، قم: اسرا، چاپ دوم.
- ـــــــــــــ (۱۳۸۹)، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، قم: اسرا، چاپ دهم.
- چلونگر، محمدعلی و سلیمانی، مریم (۱۳۹۲)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، اصفهان: انتشارات کانون پژوهش، چاپ دوم.
- حجتی کرمانی، علی (۱۳۵۱)، اسلام آیین زندگی، تهران: انتشار.
- ـــــــــــــ (۱۳۹۳)، نامۀ رهبر انقلاب اسلامی به جوانان غرب، ۱۳۹۳/۱۱/۱.
- روبین، باری (۱۳۶۳)، جنگ قدرت‌ها در ایران، ترجمۀ محمود مشرقی، بی‌جا، آشتیان.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰)، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- شفیعی مازندرانی، سیدمحمد (۱۳۹۱)، درس‌هایی از وصیت‌نامۀ امام‌خمینی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ شصت‌ودوم.
- علایی، حسین، روند جنگ ایران وعراق، ج۱و۲، تهران، مرز وبوم، ۱۳۹۱.
- شوکراس، ویلیام (۱۳۷۰)، آخرین سرنوشت شاه، سرنوشت یک متحد امریکا، تهران: البرز، چاپ هفتم.
- فقیه حقانی، موسی و نجفی، موسی (۱۳۸۴)، تاریخ تحولات سیاسی ایران (بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت- ملت در گسترۀ هویت ملی ایران، تهران: مؤسسۀ مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ چهارم.
- فوران، جان (۱۳۹۰)، مقاومت شکننده، ترجمۀ احمد تدین، تهران: رسا، چاپ یازدهم.
- فوزی، یحیی (۱۳۹۳)، اندیشۀ سیاسی امام‌خمینی، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، چاپ بیست‌ویکم.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۰)، دولت و جامعه در ایران، ترجمۀ حسن افشار، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- کیه‌زا، جولیتو (۱۳۶۲)، هدف: تهران، تهاجم کارتر و وقایع پشت پرده، ترجمۀ هادی سهرابی، تهران: نشر نو، چاپ دوم.
- گریشمن، رومن (۱۳۸۰)، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمۀ محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سدۀ ما، جلد اول، ترجمۀ عبدالحسین

آذرنگ، تهران: کیهان.
- محمدی، منوچهر (۱۳۶۶)، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــ (۱۳۹۲)، بازتاب انقلاب اسلامی ایران در جهان اسلام، روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۹۲/۱۱/۱۵.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۳)، تحلیلی بر انقلاب اسلامی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش عقاید، جلد ۱و۲، بی‌جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، انسان‌شناسی در قرآن، تهران: صدرا.
- ـــــــــــــ (بی‌تا)، مجموعه آثار، جلد ۱۴، تهران: صدرا، مجموعه نرم‌افزاری.
- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۱)،تاریخ صدر اسلام، اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ پنجم.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۰)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.
- مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت (۱۳۷۷)، عاشورا و عبرت‌ها، بی‌جا: مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت.
- نوذری، عزت‌الله (۱۳۷۷)، اروپا در قرون وسطی، شیراز: نوید شیراز، چاپ دوم.
- نیکسون، ریچارد (۱۳۷۰)، پیروزی بدون جنگ، ترجمهٔ فریدون دولت‌شاهی، تهران: اطلاعات، چاپ دوم.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۵)، مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ، بی‌جا، دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، جلد اول، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- ویل دورانت (بی‌تا)، تاریخ تمدن، بخش اول، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: انتشارات فرانکلین.
- ونس، سایروس برژینسکی (۱۳۶۲)، توطئه در ایران، ترجمهٔ محمود مشرقی، بی‌جا، هفته.

مقالات

- امیدی، مهدی (۱۳۹۳)، «تعقل و تدین در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متأله جوادی آملی»، فصلنامهٔ نقد و نظر، سال نوزدهم، شمارهٔ ۷۴، صص: ۱۱۷-۱۴۳.
- دوعلم، علی (۱۳۹۰)، «اوج سوم، نیم‌نظریه‌ای درخصوص جهش‌های تمدنی ایرانیان»، مجلهٔ روابط فرهنگی، پیش‌شماره ۳، صص ۱۹-۲۹.
- دهشیری، محمدرضا، (۱۳۹۰)، «قدرت نرم انقلاب اسلامی ایران و نقش آن در ارتقای بیداری اسلامی»، مجلهٔ روابط فرهنگی، شمارهٔ ۱، صص ۴۰-۴۹.
- رحیمی، حسین (۱۳۶۱)، «انقلاب فرهنگی در انقلاب اسلامی ایران»،مجله دانشگاه انقلاب، شمارهٔ ۱۲، صص ۳۰-۳۳.
- محمدی، منوچهر(۱۳۸۲)، «بررسی نظریات انقلاب در انقلاب و رابطهٔ آن با نظام جمهوری اسلامی ایران»، مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۶۱، ۲۳۹-۲۶۴.

- نجفی، موسی (۱۳۹۰)، «فلسفهٔ تکامل بیداری و جوهر افول‌یابندهٔ تمدن غربی»، مجلهٔ جستارهای سیاسی معاصر، شمارهٔ ۴، صص۷۳-۹۰.
- روزنامه‌ها
- روزنامهٔ جمهوری اسلامی، شمارهٔ ۱۰۴۳۴، ۱۳۹۴/۷/۲۷
- منابع الکترونیکی
- بیانات در دیدار طلاب و اساتید مدرسهٔ علمیهٔ‌آیت الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۳/۲۱، http://www.khamenei.ir.
- بیانات در دیدار با گروهی از زنان پزشک سراسر کشور، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶، http://www.khamenei.ir .
- بیانات در جمع کارکنان صدا و سیما، ۱۳۸۳/۲/۲۸، http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در نهمین همایش ملی نخبگان فردا، ۱۳۹۴/۷/۲۲، http://www.khamenei.ir.
- بیانات در دیدار دست‌اندرکاران انتخابات ریاست جمهوری و شوراهای شهر و روستا، ۱۳۹۲/۲/۱۶، http://www.khamenei.ir.
- بیانات در حرم رضوی، ۱۳۹۳/۱/۱، http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار اعضای عالی بسیج مستضعفین، ۱۳۹۳/۹/۶ http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار پنجاه هزار فرماندهٔ بسیج سراسر کشور، ۱۳۹۲/۸/۲۹ http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار جمعی از معلمان سراسر کشور، ۱۳۹۱/۲/۱۳ http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار مسئولان نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۹۰/۵/۱۶ http://www.khamenei.ir .
- بیانات در دیدار با مسئولین نظام، ۱۳۹۲/۵/۱ http://www.khamenei.ir .
- *www.irna.ir*۱۳۹۴/۸/۴.
- http://www.najanews.com
- http://www.mehrnews.com
- http://afarineshdaily.ir
- http://www.khabaroline.ir
- Http://gsia.tums.ac.ir

- **اسناد**
- دانشجویان مسلمان پیرو خط امام (بی‌تا)، اسناد لانهٔ جاسوسی، شمارهٔ ۸،۱۶،۱۴، ۱۱، تهران: انتشارات لانهٔ جاسوسی.

۱۲

درآمدی بر مبانی نظری سینمای دینی از منظر تمدن نوین اسلامی

علی جوادی[۱]

چکیده

از آن رو که سینمای مطلوب از منظر دینْ الزامات و ملاحظات نظری فراوانی دارد، تحقق آن امری دشوار و پیچیده است. مهم‌ترین علت این دشواری، التفات به عوالم غیبی و بازتعریف مفاهیم پایه در حوزهٔ مطالعات سینما براساس این فهم غیبی است. این التفات البته به‌معنای ورود مسائل غامض و مفاهیم در ابتدا مبهم و پیچیده‌ای است که مربوط به موضوع سینما خواهد بود. انسان امروزی، برحسب ظاهر، در عالم محسوس (ماده) محبوس است و دسترسی به عوالم دیگر برای او امری غیرمتداول و مغفول است. از سویی، دینْ حقیقت تمامی پدیده‌های این عالم را در عوالم دیگری نشانی می‌دهد و قائل‌بودن به این موضوعْ ماهیت، کاربرد، قوانین و هنجارهای مربوط به پدیده‌های مختلف زندگی بشر، از جمله سینما را به‌کلی دگرگون می‌کند و به همین دلیلْ عرفا، فلاسفه و حکمای اسلامی در سالیان متمادی سعی در تبیین هرچه بیشتر نسبت پدیده‌های این عالم، با عوالم بالا داشته‌اند. نگارنده در این مقاله با روش مطالعهٔ اسنادی تلاش می‌کند تا با سریان‌دادن دستاوردهای حکمت اسلامی به حوزهٔ مطالعات فرهنگی دربارهٔ سینما، ملزومات نظری سینمای مطلوب از منظر دین را که مقدمهٔ هرگونه مبحث تکمیلی است، فراهم کند.

کلیدواژه: سینما، دین، عالم غیب، عالم شهادت، ظاهر، باطن، عقل، قلب، حس

۱ دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، ali.javadi۹۴@gmail.com

مقدمه

هنگامی که یک اندیشه، موجودیت بیرونی و تمدنی خویش را تجربه می‌کند و برای پاسخ‌دهی به نیازهای مختلف خودْ قد علم می‌کند، ناگزیر است حوزه‌های معنایی مختلف را با استفاده از شبکهٔ معنادهی خود، از نو سامان دهد و به‌اصطلاح آنها را بومی کند. اقتصاد، سیاست، مسائل اجتماعی، فرهنگ و هنر و... از این جمله‌اند. از سویی انقلاب اسلامی ایران که داعیه‌دار تمهید تمدنی عالم‌گیر است، به هر حال باید در تمامی این حوزه‌ها اظهارِنظر کند و موضع خود را در قبال آنها روشن کند. به‌عبارتی تمدن‌های نوین، در حوزه‌های بسیاری لاجرم باید دست به ابداع و نوآوری بزنند و نمی‌توانند صرفاً مصرف‌کننده باشند.

اسلام، به‌خصوص خوانش شیعی از آن، اندیشه‌ای تمدن‌محور است و آموزه‌های آن، جملگی برای سامان‌دادن به زندگی بشر در تمامی ابعاد تشریع شده است. در عصر ما اسلام شیعی، پس از چهارده قرن مهجوریت و محاق، تجربه‌ای بی‌سابقه از موجودیت بیرونی خود دارد؛ ما نیز در موارد بسیاری ناگزیر از مواجهه با دستاوردهای تمدنی، در حوزه‌های مختلف هستیم؛ بدین معنا که خواه‌ناخواه، تبعات و فراگیری آنها، حوزهٔ تمدنی ما را نیز تحت‌ِتأثیر قرار می‌دهد؛ همان‌طور که تاکنون چنین بوده است.

وجه سلبی هویت انقلاب اسلامی ایران، غیریت‌سازی آن در قبال تمدن عالم‌گیر کنونی است و البته مواجهه با غیر، شرط برساخت و ارائهٔ تعریفی ایجابی از خود است. هویت انقلاب اسلامی ایران، با ادعای خود مبنی بر ارائهٔ الگویی برتر از الگوی تمدنی غرب برای زندگی انسان، برساخته می‌شود و این ادعا به‌صورت پیش‌فرضی نظری در فرایند انقلاب اسلامی متصور است؛ اما بازخوانی این گزارهٔ کلی، هنگامی که به جزئیات آن برمی‌خوریم، چندان آسان نیست. ایجاد سازوکاری برای انتقال پیام یا به‌عبارت بهتر، سازوکاری برای شکل‌دهی به معنا، از لوازم هر تمدنی است و البته تجدد، راهکارهای بسیاری برای این نیاز اندیشیده و ارائه کرده است.

یکی از راهکارهای تمدن غرب برای پاسخ‌گویی به نیاز تمدنیِ شکل‌دهی به معنا، سینماست؛ سازوکاری که غرب آن را از حدود یک قرن گذشته، بسیار به کار گرفته گرفته و سینما نیز فتوحات زیادی برای آنان به ارمغان آورده است. سینما که ملغمه‌ای از سه‌گانهٔ «هنر/رسانه/صنعت» است، سازوکار بی‌نظیری برای شکل‌دهی به معنا ایجاد کرده و از سویی توجه مخاطبان به آن، و از سوی دیگر دست‌اندازی فزایندهٔ سردمداران تمدن غرب برای استفادهٔ هرچه بیشتر از آن، نشان‌دهندهٔ قدرت تأثیرگذاری این رسانه بوده است.

خاستگاه سینما غرب و اندیشهٔ تجدد است و این مسئله، می‌تواند اقتضائات بسیاری در

چندوچون آن ایجاد کند؛ اما بحث امکان انتفاع آن برای تمدن اسلامی، منتفی نیست. البته خوانش‌های مختلف اسلام شیعی از تکنولوژی و دستاوردهای تمدنی غرب، نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند و بحث بر سر ماهیت این مسئله، یعنی امکان انتفاع تکنولوژی برای تمدن اسلامی، جایگاه ویژه‌ای دارد و در این باره مباحث زیادی نیز وجود دارد. (نامداری، ۱۳۹۲: ۸۰-۷۰)؛ اما سؤال مهم این است که اگر سینما می‌تواند دینی باشد، این فرایند چگونه صورت می‌گیرد و دین چه نسخه یا نسخه‌هایی را با چه ویژگی‌هایی برای دینی‌شدن سینما ارائه می‌کند. تلاش برای پاسخ‌گفتن به این سؤال، ما را در مسیر تدوین دیباچه‌ای نظری شامل چگونگی تبیین سینمای دینی سوق می‌دهد.

باتوجه‌به ملاحظات پیش‌گفته، کارکرد انتقال پیام‌ها و مفاهیم دینی به‌عنوان ضرورت انکارناپذیر سینما برای دنیای کنونی ما که گرفتار فقر ارزش‌های معنوی در عصر اطلاعات است، باید مطالعهٔ بیشتری بشود و ابعاد ناشناختهٔ آن کشف شود؛ پس این مقاله، تلاش می‌کند با سریان‌دادن دستاوردهای حکمی و فلسفی از نظر اندیشمندان مسلمان، ملزومات نظری سینمای مطلوب از منظر دین را فراهم کند که مقدمهٔ هرگونه مبحث تکمیلی است.

ضرورت و اهمیت

علاوه‌بر ضرورت‌هایی که تا اینجا اشاره شد، باید افزود در دهه‌های اخیر دغدغهٔ ارزیابی صحیح از محصولات سینمایی، به‌طور خاص پس از شکل‌گیری انقلاب اسلامی در فرایند انقلاب سال ۵۷ ایران، که مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های این محیط فرهنگی جدید باشد، همواره مورد مناقشه بوده است. در داوری فیلم‌های سینمایی در جشنواره‌هایی که به‌تدریج خودْ الگویی مغایر با عالم انقلاب اسلامی را توسعه و ترویج کردند نیز همواره معضل اصلی، به‌کارنگرفتنِ ملاک‌ها و معیارهای بومی متناسب با عالم انقلاب اسلامی بوده است. داوری‌ها به‌مرور اهداف و مأموریت‌ها و حتی هویت جشنواره‌های سینمایی را ملاحظه نکرده‌اند و ماحصل نمایش فیلم‌های سینمایی به استقرار نظام تشویقی با کارکردی مغایر با اهداف و آرمان‌های انقلاب اسلامی بدل شده است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان خروجی‌های سینمایی را برخلافِ شرافتی که در نسبت با سایر نمونه‌های غربی و شرقی خود دارند، سینمای مطلوب از منظر دین دانست.

به‌هرحال پدیدهٔ سینما پدیده‌ای بسیار گسترده است که حوزه‌های نظری مختلفی را در بر می‌گیرد. زمانی که از سینمای دینی سخن گفته می‌شود، نسبت این نوع سینما با تمامی حوزه‌های درگیر نیز مطرح خواهد شد و تحت‌تأثیر قرار خواهد گرفت؛ بنابراین تبیین دقیق ماهیت سینمای دینی، از ضروریاتی است که این مطالعه در واقع آن را دنبال می‌کند. کوتاه سخن اینکه لازم است تعریف جدیدی از سینما ارائه شود و باید بار دیگر از ماهیت سینما پرسش کنیم؛ زیرا به‌تعبیرِ دقیق شهید آوینی، با وقوع انقلاب اسلامی عصر تازه‌ای در حیات بشر آغاز شده است و در این دوران

جدید، لازم است نسبت خودمان را با همه‌چیز از نو تعریف کنیم. سینمای دینی جدید و هرچیز دیگر، تنها باید در بطن و متن انقلاب بگنجد و از آن برآید وگرنه فرایند تمدن‌سازی به‌درستی صورت نخواهد گرفت.

پیشینهٔ پژوهش

در این بخش، غرض تنها مروری اجمالی بر چند نمونه پژوهش علمی با موضوع مرتبط است. البته در زمینهٔ سینمای دینی دیدگاه‌های غنی فراوانی از سوی اندیشمندان دیگری چون شهید آوینی، مرحوم مددپور، معتمدی، میراحسان، میهن‌دوست، اسفندیاری، احسان و مصطفی نوروزی و... صورت گرفته است که در شکل‌گیری ایدهٔ اصلی مقاله نقش داشته‌اند.

جوادی (۱۳۹۰) پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود در دانشگاه سوره را با عنوان *بررسی ظرفیت‌های سینما در تبلیغ دین و ارئهٔ الگوی سینمای اسلامی‌ـایرانی* گذرانده است. در این پژوهش به بررسی سازوکارهای انتقال پیام در رسانهٔ سینما و ملاحظات نظری مقدماتی آن از منظر دینی پرداخته شده است. این پژوهش با روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای و مصاحبه‌گیری از صاحب‌نظران صورت گرفته است. ادبیات مقدمه گونه‌ای بر مبحث سینمای دینی شناسایی شده و مدلی نظری از فرایند انتقال معنا در رسانهٔ سینما ارائه شده است.

فهیمی‌فر (۱۳۹۴) در کتابی با عنوان *بیان تصویری دین در رسانه*، که خود بخشی از مطالعه‌ای دربارهٔ تلویزیون و سینما به‌عنوان کارآمدترین رسانه‌های جمعی مدرن در سال‌های اخیر به حساب می‌آید، غیر از بحث دربارهٔ زبان مشترک تصویر و الزامات و سواد خاص آن، در پی یافتن نسبتی بین سینما و تلویزیون است. وی در این کتاب تلاش کرده تا تبیین کند رسانه‌های جدید تا چه حد مفاهیم و پیام‌های فرهنگ بومی ما را انتقال بدهند. در مسیر این مطالعه چنین نتیجه‌گیری شده که ایران نیازمند دگرگون‌کردن ماهیت سکولار رسانه‌ای مدرن به ماهیتی دینی است و رسیدن به این هدف، تلاش علمی در کنار تجربیات هنری است تا بتوان رابطه‌ای ذاتی میان این ارزش‌ها و ماهیت هنری و فنی رسانه برقرار کرد.

میرخندان (۱۳۹۲) در کتاب *مطالعات دینی فیلم* عنوان می‌کند برای تولید دانش دینی دربارهٔ فیلم، نیازمند تأسیس زمینه‌های نظری برای تحقق فیلم مطلوب از منظر دین هستیم. وی در کتاب خود به روش‌شناسی تحلیل محتوای فیلم با

منطقی ساختارگرا اشاره می‌کند و شیوه‌ای برای مطالعهٔ فمینیسم در تلویزیون را معرفی می‌کند؛ همچنین بابی در مبحث نظریهٔ دینی فیلم می‌گشاید و روایت در ژانر تاریخ مقدس و ایدهٔ تحول شخصیت در فیلم را از منظری دینی تبیین می‌کند. فقه موسیقی و نقد سه نمونه فیلم از دیگر مباحث این کتاب است.

مددپور (۱۳۸۷) در کتاب خود با نام *دین و سینما*، در زمینهٔ موضوع مورد بررسی این مطالعه تحقیق کرده است. مددپور در این کتاب سعی کرده رابطهٔ دین را با هنر هفتم بررسی کند و در این بررسی به مقولاتی همچون مبانی صوری و معنوی سینمای دینی، حکمت معنوی سینما، توهم شبه‌فلسفی یا تحلیل سینمایی و موضوعاتی از این دست بپردازد. وی به موضوعاتی همچون انکشاف عالم دین در جهان سینمایی و سینمای حاتمی‌کیا در مقام محاکات توجه کرده است. همچنان که از نام کتاب برمی‌آیدْ رابطه، تعامل و نسبت دین و سینما در آن بررسی شده است و تقدم کلمهٔ «دین» بر «سینما» خود گویای این موضوع است که مسئلهٔ اصلی نویسنده دین است. در واقع کتاب این را بررسی می‌کند که سینما، به‌عنوان پدیده‌ای فرعی و غیرضروری چگونه می‌تواند با دین، به‌عنوان پدیده‌ای اصلی و ضروری تعامل برقرار کند.

مددپور تألیفات زیادی در زمینه‌های مختلف هنری دارد که مخرج مشترک تمامی آنها لزوم مطابقت هنر با قواعد اسلام شیعی است و در این آثار به نتایج و آرای جالب‌توجهی دربارهٔ ارتباط سینما با دین رسیده و نتایج این تحقیقات را در کتاب دیگری با نام *سینمای اشراقی* (۱۳۸۴) منتشر کرده‌است. او در این کتاب به بیان ضروریاتی می‌پردازد که برای تحقق سینمای دینی لازم است و در این مسیر از تجربه و آرای شهید آوینی بهرهٔ فراوان برده است.

تابش (۱۳۹۳) نیز در کتاب *مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی*، برای افق‌گشایی از چهرهٔ مبانی زیبایی‌شناسی عرفانی تلاشی نظری را سامان داده است. وی در کتاب خود، زیبایی‌شناسی عرفانی را به‌یاریِ وحی که برترین ادراک یقینی و معرفت‌بخش در آثار عارفان است، توصیف و تبیین کرده است. کتاب *مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی*، یک اثر تحقیقی است که کوشیده مبانی و اصول علمی زیبایی‌شناسی در آثار عارفان مسلمان را که ریشه در کتاب و سنّت دارد، استخراج و بررسی کند. مبانی مطرح‌شده در این نوشتار، به‌طور عمده در چهار گروه مبانی معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی

سازمان‌دهی شده‌اند و تلاش شده تا هر مبنا در قالب فصلی جداگانه و با ساختاری منطقی بررسی شود.

پل شیریدر (۱۳۸۳)، در کتاب خود با عنوان *سینمای استعلایی* از منظری غیراسلامی، موضوع سینمای دینی را بررسی کرده است. در سال‌های اخیر، سبکی به‌نامِ «سبک استعلایی» به ظهور رسیده است و هنرمندانی با فرهنگ‌های گوناگون برای بیان امر قدسی از آن سود جسته‌اند. مردم‌شناسان در اوایل این قرن دریافتند که هنرمندانی با فرهنگ‌های بی‌ارتباط به هم، از روش‌های مشابهی برای بیان عواطف معنوی مشابه بهره گرفته‌اند. در سینما نیز فیلم‌سازانی با فرهنگ‌های مختلف سبک استعلایی یکسانی را به وجود آورده‌اند. این سبک ماهیتاً استعلایی یا مذهبی نیست؛ اما راهی را برای تقرب به «متعال» نشان می‌دهد.

شریدر با تحلیل آثار سه فیلم ساز بزرگ یعنی «اوزو»، «درایر» و «برسون» بر آن است عرصهٔ هنر دینی در سینما را بررسی کند. وی در فصول مختلف کتاب به‌طور غیرمستقیم این پرسش را مطرح می‌سازد که «آیا طرح مفاهیم دینی در عرصهٔ هنر مستلزم صورت ویژه‌ای است یا هر شکل و صورتی قابلیت ارائهٔ این نوع مفاهیم را دارد؟»

شریدر در تأویل و تفسیر آثار این فیلم‌سازان به نشانه‌شناسی اهمیت می‌دهد و می‌کوشد تا از طریق شناسایی نمادهای دینی در صورت این آثار، سبک استعلایی آنان را تبیین کند. از نگاه او، موضوع یا داستان فیلم نشانهٔ دینی یا معنوی‌بودن نیست؛ بلکه سبک و صورت آن است که در هماهنگی و اتحاد با ماده و محتوا، فیلم را دینی یا غیردینی می‌کند.

معززی‌نیا (۱۳۸۸)، در کتاب *سینما و افق‌های آینده: جست‌جو در آرا و افکار شهید آوینی*، علاوه‌بر بررسی تفکرات مختلف آوینی از دیدگاه و برداشت خود، به بحث سینما نیز می‌پردازد. او اصولاً دغدغهٔ اصلی آوینی را بحث از تقابل سنّت و مدرنیته می‌داند و بررسی‌های سینمایی او را نیز از همین نوع می‌داند. او می‌گوید که در نوشته‌های آوینی می‌بینید که او سینما را بخشی از تاریخ تمدن غرب، بخشی از هنر مدرن و یکی از رسانه‌های صنعتی برآمده از تکنولوژی جدید می‌داند؛ بنابراین تأکید می‌کند که سینما ذاتاً به فرهنگ غرب تعلق دارد، در آنجا موجودیت یافته و رشد کرده و سال‌ها بعد، به‌همراهِ دیگر دستاوردهای فرهنگ مدرن به کشور ما وارد شده است؛ پس در بحث دربارهٔ سینما، به همهٔ آنچه دربارهٔ مدرنیته و فرهنگ ملازم با آن در ذهن دارد، رجوع می‌کند و سینما را از پس‌زمینه و سابقهٔ فرهنگی‌اش جدا نمی‌کند. درنتیجهٔ تحلیل آرای شهید آوینی در این

کتاب، معززی‌نیا لازم می‌داند که تعریف جدیدی از سینما ارائه دهد و می‌گوید باید بار دیگر از ماهیت سینما پرسش کنیم.

تعاریف و مفاهیم اولیه

پیش از بیان تعاریف مرتبط با بحث، به‌خصوص تعریف دین از منظر اندیشمندان مسلمان، باید اشاره شود که با توجه به گستره و قلمرو مفهومی دین، تعبیر «سینمای دینی» تعبیر و ترکیبی غلط و ناقص است که به‌مثابهٔ یک غلط رایج با اغماض آن را می‌پذیریم و به کار می‌بریم. تبیین دقیق و علمی مفهوم «سینمای دینی» با تعبیر دقیق‌تر «سینمای مطلوب از منظر دین» ممکن است. در واقع نسبت دین و رسانهٔ عموم و خصوص مطلق است و نه عموم و خصوص من‌وجه (آذری، ۱۳۸۹)؛ یعنی دین نسبت به سینما هم‌پوشانی کامل دارد؛ نه آنکه بخشی از سینما به‌مثابهٔ یک هنر-صنعت-رسانهٔ خارج از دین، و بخشی دیگر داخل آن تعریف شود. به دیگر سخن، نمی‌توان پذیرفت که یک سینمای دینی وجود دارد و یک سینمایی که غیردینی است؛ لذا ترکیب وصفی سینمای دینی ترکیب مناسبی نیست. با اینکه سینمای دینی می‌تواند زیرمجموعهٔ مباحثی چون هنر دینی، فناوری با اقتضائات دینی و رسانهٔ دینی قرار گیرد، ولی این ترکیب معنایی گویای موضوع نیست و مناسبْ آن است که گفته شود دین، صاحب هنر-صنعت-رسانه و به‌تبع آن سینمای متناسب با خود است.

در بحث از ماهیت سینما در عالم دینیْ اتفاقی بسیار پیچیده، مغرضانه و زیرکانه افتاده است: در غرب مسیحی، ابتدا کشیش‌ها و متدیّنان به مسیحیت این موضوع را دریافتند؛ همان روشنفکران دینی مسیحی که تصمیم‌های ایشان منجر به جدایی آموزه‌های کلیسایی از سیاست‌های عمومی در ادارهٔ جامعهٔ غربی شد و نگذاشتند کلیسا از واتیکان نیز محو شود، برای اولین بار عبارت «سینمای دینی» را جعل کردند تا همان‌گونه که آخرین سنگر و پایگاه مسیحیت در واتیکان تحدید و در آن خلاصه شد، آخرین ملجأ و پایگاه آموزه‌های دینی در سینما نیز به مفهومی با عنوان «سینمای دینی» محدود شود؛ بنابراین اگر امروز شاهد آن هستیم که در غرب دربارهٔ «سینمای دینی» بحث و نظر فراوان است، به این دلیل است که این آخرین سنگر غرب متدیّن برای حفظ دین در عرصهٔ سینماست. با این ملاحظه فرض کنیم که اگر امروز در جامعهٔ اسلامی ایران، ما نیز بخواهیم همین راهبرد را در پیش بگیریم، در واقع با دست خود حضور سینما در عالم دینی و فراگیری این مفهوم را صرفاً به فیلم‌هایی با موضوعات و مضامین مرتبط با مباحث مذهبی تقلیل داده‌ایم (کلهر، ۱۳۸۹)؛ بنابراین مراد ما از سینمای دینی در این بحث رویکرد مسیحی به این مفهوم نیست؛ بلکه ما سینمایی

را مراد می‌کنیم که تمامی شئون آن در عالم اسلامی تحقق می‌یابد. تعبیر «سینمای دینی» یا «رسانهٔ دینی» از این منظر تعبیری وارداتی است (میرخندان، ۱۳۸۹) که در کشور ما در اواخر دههٔ ۱۳۷۰ وارد کشور شد (کلهر، ۱۳۸۹).

جدا از پذیرفتن یا نپذیرفتن تعبیر سینمای دینی، اگر ما این تعبیر را به کار ببریم، در واقع در کنار آن و به‌صورت پیش‌فرض پذیرفته‌ایم که «سینمای غیردینی» نیز وجود دارد و بیان کرده‌ایم که این امر لزوماً امر ناپسندی نیست. در عالم متجدد غربی، دینْ نهادی در کنار نهادهای دیگر است و قرار نیست در همه‌چیز ورود داشته باشد؛ بنابراین اگر فقط و فقط فیلمی که مضمون دینی دارد، دینی به شمار آید، پیش‌فرض چنین معنایی این است که مضامین دیگر را باید غیردینی دانست. چنان‌که در غرب ساحت‌های مختلف معارف و علوم از دین جدا شده‌اند و از این امر به سکولاریسم تعبیر می‌شود. ظاهراً این موضوع ضدیت با دین نیست؛ لکن دین‌زدایی به مفهوم تقلیل دین و «دین را درون پرانتز گذاشتن» است. از تبعات این برداشت، این است که شما می‌توانید «سینمای دینی»، «سینمای غیردینی» و حتی «سینمای ضددینی» نیز داشته باشید (میرخندان، ۱۳۸۹) و با پوشش اسامیِ به‌ظاهر توجیه‌کننده‌ای چون «سینمای اجتماعی» فیلم‌های غیردینی و بلکه ضددینی نیز بسازید.

دین

مهم‌ترین مفهومی که در بحث از سینمای دینی باید تبیین کرد، مفهوم دین است. بحث از دین و تلاش برای تبیین حقیقت آن، سنگ‌بنای بسیاری از مباحث خرد و کلانی است که در ادامه، تکلیف بسیاری از جزئیات با رجوع به آن مشخص خواهد شد. پیش از ورود به بحث سینمای دینی باید منظور و مراد از واژهٔ دین روشن شود و مانند سایر مفاهیم مرتبط با موضوع بحث، تعریف روشنی از این مفهوم ارائه شود؛ به‌علاوه، این نیاز ضروری نیز وجود دارد که تعریف از دین به‌معنای اصیل آن از سایر تعاریف ظاهراً صحیح خود جدا شود.

مراد از دین، نه ادیان خرافی و بشری و نه ادیان الهی تحریف‌شده است؛ بلکه منظور از دین، دین مبین اسلام است که از وحی سرچشمه گرفته و از تحریف مصون مانده است؛ بنابراین مبنای تعریف دین بر پایهٔ نظر و آرای متفکران مسلمان معاصر قرار گرفته است.

از نگاه اسلام‌شناسان، معارف اسلام صرفاً نگاه تک‌بُعدی و منحصر به برخی از زوایای فردی نیست؛ بلکه شامل عقاید یعنی همان زیربناهای فکری و اندیشه‌ای انسان، اخلاق، احکام و فرامین عملی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی است؛ چنان‌که این تقسیم‌بندی براساس پاسخ‌گویی به

نیازهای اساسی انسان در سه بُعد روح، فکر و رفتار شکل گرفته و به همین جهت معارف اسلام نیز جامعیت خود را به همهٔ این حوزه‌ها گسترش داده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ج۳: ۱۷۳)؛ بنابراین اگر تحقق سینمای مطلوب از منظر دین را و یا هر رسانه‌ای را که واجد تصویر است، در شبکه‌ای از ارتباطات انسانی درک کنیم، به‌ناچار باید متوجه و متنبه این سه بُعد روحانی، فکری و رفتاری هم در سازندهٔ اثر هنری (فیلم‌ساز) و هم در مخاطب و یا مخاطبان اثر هنری (تماشاگران فیلم) باشیم و حوزهٔ تأثیر فیلم را منحصر به بُعد خاصی از استعدادهای انسان ندانیم.

علامه محمدتقی جعفری(ره) نیز در تبیین قلمرو و گسترهٔ دین و شمول آن بر ره‌آورد علمی و فرهنگی بشر پس از بیان انواع چهارگانهٔ ارتباطات انسان (ارتباط با خودش، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوع خودش) چنین می‌آورد: «هر حقیقت و پدیده‌ای که قابل بهره‌برداری برای تنظیم و اصلاح حیات انسانی در ارتباطات چهارگانهٔ مزبور باشد، از دیدگاه اسلام جزء دین محسوب می‌گردد... درنتیجه علم، جهان‌بینی، سیاست، اقتصاد، حقوق، اخلاق، هنر، فرهنگ به‌معنای پیشروِ آن، صنعت و همهٔ آنچه به‌نحوی در تنظیم و اصلاح امور مزبور تأثیر داشته باشد، جزئی از دین اسلام است. این حقیقتی است که هر کسی که اطلاعی از دین داشته باشد آن را می‌داند» (نصری، ۱۳۷۹: ۲۵۳- ۲۵۲). با این ملاحظه در مبحث سینمای دینی می‌توان چهارچوبی نظری را برای سامان‌بخشیدن به تبیین مفاهیم لازم در حوزهٔ مطالعات بومی سینما ترسیم کرد و بنای نظری خود را تأسیس کرد. این ارتباطات چهارگانه‌ای که حاصل توجه ما به نحوه و سازوکار انتقال معنا در جهانی دینی است، محملی مناسب برای تحلیل و تبیین انتقال پیام و معنا در محیط سینما و به‌طور خاص نمایش تصویر متحرک برای تماشاگران را برای ما فراهم می‌آورد؛ از این رو ارتباط سینماگر با خود و به‌تعبیری سیر انفسی او، ارتباط او با خداوند و ارتباط او با عالم خلق و سیر آفاقی او و درنهایت ارتباط او با مخاطب اثر هنری که در مقام خلق ثانوی در تولید اثر هنری، برای او منکشف شده است، بستری مفهومی در عالم دینی را فراهم می‌کند تا سایر مفاهیم و واژگان منظومه‌گون سینما را در این بستر بازتعریف و بازخوانی کنیم.

دین را می‌توان سرآغازی آسمانی دانست که از طریق وحیْ حقایق و اصول معیّنی را متجلّی می‌سازد و اطلاق و به‌کارگیری آن اصول، سنّت را تشکیل می‌دهد. این دین، مشتمل بر آموزه‌های بنیادین دربارهٔ تمایز میان حق و باطل یا واقعیت مطلق و توهم و نیز مشتمل بر وسیله‌ای است که به آدمی امکان می‌دهد خویشتن را به حضرت حق متصل سازد. با این دید، سینماگر در عالم سینمای دینی نمی‌تواند فارغ از وحی و اتصال به عالم معنا به خلق اثر هنری بپردازد. به‌تعبیر دیگر بدون اتصال به عالم امر که مطلق است، نمی‌تواند در عالم خلق کشفی صورت دهد و اثری هنری خلق کند. البته آنچه با اغماض از آن به خلق اثر هنری تعبیر می‌شود، همان خلق در مقام خلق ثانویه و

در امتداد ارادهٔ الهی است.

از دیدگاه نصر (۱۳۸۱) دین به‌لحاظ تجلی زمینی‌اش، حاصل پیوند میان ناموس الهی و جماعت بشری است؛ چرا که مشیت الهی همواره در پرتو یک وعاء[1] بشری خاص تحقق می‌یابد که بنابر آن مشیت الهی، دریافت‌کنندهٔ نقش و نشان ناموس الهی است؛ به‌صورتی که در میان ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف شناخته می‌شود و مولود این پیوند است (نصر، ۱۳۸۱: ۴۳).

با پیش‌فرض قراردادن فهم امر مطلق و نسبی در ساختار و سازوکار انتقال معنا از طریق رسانهٔ دینی و به‌تبعِ آن سینمای دینی و ضمیمه‌کردن آن به چهارچوب مفهومی ارتباطات انسانی در عالم دینی که پیش از این از قول علامه جعفری نقل شد، نتایج مفیدی برای تبیین سینمای دینی در ادامه حاصل می‌شود و مقدمات نظری مبحث سینمای دینی تکمیل می‌شود.

از میان انشعابات و تکثر خوانش‌های متعدد از اسلام، در نگاهی کلی دو جبهه در مقابل یکدیگر صف بسته‌اند و چنین نیست که میان این دو جبهه، مرز مشخصی وجود داشته باشد و یا این مرزبندی منحصر به زمان یا عصر و دوره‌ای خاص باشد. هرکدام از این دو رویکردْ زاده و محصول دو نوع نگاه متفاوت به دنیا هستند. این دو رویکرد در بسیاری جزئیات، احکام و گزاره‌ها، یکی هستند؛ ولی اولویت‌هایشان متفاوت است. این دو رویکرد در بیان امام خمینی(ره) در آخرین سال‌های عمر مبارک ایشان، به اسلام ناب محمدی و اسلام آمریکایی تعبیر شده‌اند.

طبیعتاً این چند ورق، مجالی برای تبیین تمایزات گستردهٔ این دو رویکرد و به‌نوعی تئوریزه‌کردن تفاوت میان آنها و بحث دربارهٔ جزئیات آنها ندارد؛ اما در موضوع این پژوهش، می‌توان با اتکا به این معنی گفت: در سال‌های اخیر برخی اندیشمندان سعی داشته‌اند تفاوت این دو نگاه را با دوگانهٔ سنّت و تجدد نیز صورت‌بندی کنند. مسلمانان تجددمآب و مسلمانان انقلابی نیز تبیین کلی و متفاوت دیگری از همین دست صورت‌بندی‌هاست؛ اما آنچه هست، ضرورت توجه به این واقعیت است که دوری از آرمان نباید ما را از آن غافل کند تا وجود یا نبودِ آرمان را بی‌تفاوت بینگاریم. بدون شک، سینمای مطلوب از منظر دین، سینمایی خواهد بود که براساس آموزه‌های پایدار اسلام ناب، شکل گرفته باشد. حال اگر این ثبات در صورت سینمای دینی تفاوت‌هایی در لایهٔ پوسته و ظاهر پیدا کند، این تفاوت تا حدودی که شریعت اجازه بدهد، پذیرفتنی خواهد بود. برای مثال اسلامی که قیام علیه ظلم و بی‌عدالتی‌های جهان، به‌نفعِ مظلومان را دال محوری خویش گرفته باشد، در پرداختن به یک ارزش دارای اطلاق با بیان‌های متفاوت سینمایی می‌تواند این ارزش را ترویج و تبلیغ کند و سایر ملل را به آن ارزش دعوت کند؛ بنابراین از این منظر بی‌شک سینمای مطلوب از نظر دین، اسلام بی‌تفاوتی‌ها و عافیت‌طلبی‌ها نیست؛ اسلام تحجر و تکفیر و

---

۱ ظرف

مقدس‌نمایی یا اسلامی صوفی‌گرا و اباحه‌گرا هم نیست؛ اسلام محدود به مرزهای جغرافیایی و فرهنگی نیست؛ اسلام فردگرا نیست و... . در هرحال، مراد از این مبحث، یادآوری این نکته است که در تعریف از اسلام و به‌تبعِ آن، سینمای اسلامی، باید در تمامی موارد، به‌معنای اسلام ناب رجوع شود و تمامی ارز ش‌های دینی که فطری و تکوینی و جهان‌شمول هستند، در نظر آورده شوند؛ در غیر این صورت، مباحث سینمایی ما، در دام پیچ‌وتاب‌های فلسفی و تکنیکی و... می‌افتد و در عمل، کارآمدی چندانی نخواهد داشت.

مدخل بحث سینمای دینی

برای ورود به بحث سینمای دینی، ابتدا باید بررسی شود که در حوزهٔ سینما چه مباحث نظری میان‌رشته‌ای وجود دارد؛ سپس بررسی شود که این مباحث نظری چه تعاملاتی با تمامیت دین و نه فقط برخی ارزش‌های دینی یا دستورالعمل‌های فقهی برقرار می‌کنند و در این تعامل به چه دگرگونی‌هایی دچار می‌شوند.

در بحث در حوزهٔ سینما طبق روال رایج علمی، سرفصل‌های فلسفهٔ هنر جزء مبادی نظری بحث به حساب می‌آید و می‌دانیم که مبادی هر علمی در خود آن علم بحث نمی‌شوند؛ بلکه باید پیش‌تر از آن و در علم دیگری دربارهٔ این مبادی موضع‌گیری کرده باشیم و یا به‌طور پیش‌فرض آن مبانی را پذیرفته باشید. سپس براساس فرض یا موضع‌گیری خود در درون علم موردنظر بحث کنیم. اما مباحث نظری سینما را اگر بخواهیم با رویکرد دینی بازتعریف کنیم، به نظر می‌رسد که سرفصل‌های فلسفهٔ هنر، کافی نیستند؛ بلکه باید یک صبغه و جنبهٔ حِکَمی با رویکردی فلسفی همراه شود و در برخی مباحث رویکرد و صبغهٔ فقهی نیز مدنظر قرار گیرد. مباحث حوزهٔ سینما وقتی جنبهٔ فلسفی پیدا کنند، با فلسفهٔ هنر نسبت پیدا خواهند کرد. همین‌گونه است مباحثی که زیر عنوان فهم رسانه‌ای از سینما شکل می‌گیرد. به هر صورت در ادامه، هرگونه مروری به مباحث هنر اسلامی در واقع در نقش مبادی و مبانی دانش بومی‌شده‌ای با عنوان مطالعات سینما خواهد بود؛ برای مثال پاسخ به پرسش‌های *زیر* نمونه‌هایی از چگونگی تدوین و شکل‌گیری دانش جدید و تأسیس حوزهٔ مطالعات بین‌رشته‌ای با عنوان مطالعات سینما خواهد بود:

هنگام فیلم‌سازی در زمینهٔ «تاریخ مقدس» (یکی از زیرشاخه‌های ژانر تاریخی‌ـمذهبی که زیرشاخهٔ ژانر تاریخی برشمرده می‌شود) آیا می‌توانیم در تاریخ دست ببریم یا خیر؟ و یا اگر ممکن است تا چه میزان این امر شدنی است؟ معنا از کجا صادر می‌شود و در کالبد اثر هنری قرار می‌گیرد؟ خوانش مخاطب از اثر چگونه شکل می‌گیرد؟ متن اثر هنری چه ارتباطی با فرامتن برقرار می‌کند؟ آیا مؤلف در خوانشی که مخاطب از اثر هنری دارد، مؤثر است؟ چه استعدادهایی منجر

به خلق اثر هنری دگرگون‌ساز و اخلاقی می‌شود؟ جایگاه تخیل چیست و اساساً برای سلوک و اعتقاد هنرمند جایگاهی قائل هستیم یا خیر؟ این اعتقاد و سلوک در کدام سطح و شاخهٔ هنری از فیلم‌سازی (موسیقی، فیلمنامه‌نویسی، بازیگری، کارگردانی و...) باید مدنظر قرار گیرد؟ اگر یکی از این موارد دارای این اعتقاد و سلوک باشند و بقیه نباشند، چه می‌شود؟ آیا باید بازیگران هم باورهایی داشته باشند؟ آیا اساساً معتقدیم که هنرمند دربارهٔ مفهوم ولایت یا ائمهٔ معصومین (علیهم‌السلام) باید دیدگاه یا قضاوتی داشته باشد یا خیر؟ مبانی کلامی ما نسبت به نمایش چهرهٔ معصوم (علیه‌السلام) چه دیدگاهی دارد؟ و....

دسته‌بندی ساختار دین اسلام

مقدمهٔ نظری بعدی آن است که در دسته‌بندی ساختار دین اسلام، اسلام به سه بخش عقاید، اخلاق و احکام تقسیم می‌شود؛ بنابراین معارف اسلام، عمدتاً در سه مقولهٔ کلی قرار می‌گیرند. در این پژوهش به‌دلیل جامعیت و فراگیری این تقسیم‌بندی و نیز سهولت به‌کارگیری آن در امر پژوهش و قابلیت تأسیس چهارچوب مفهومی و نظری مناسب، برای مطالعهٔ سینما از این دسته‌بندی استفاده می‌شود. بر این اساس، می‌توان مدلی سه‌گانه را در نظر گرفت. مدل ساده‌ای از کلیت دین اسلام که در سه سطح قابلیت تحلیل پدیده‌ها از منظر دین را برای ما محقق می‌سازد. این مدل کمک می‌کند تا تبیین موضوعات آتی هرچه بهتر انجام پذیرد و مدل نظری برای مدعای نوشتار حاضر ترسیم و تکمیل شود. در ادامه خواهید دید که چگونه این مدل سه‌ساحتی با ادغام و ترکیب با فهم ارتباطات چهارگانهٔ انسانی و فهم از مطلق و نسبی بودن عالم امر و عالم خلق، چهارچوب مفهومی مستحکمی برای ترسیم و بازتعریف سینمای دینی به ما خواهد داد.

عقاید

همان‌طور که اشاره شد، شهید مطهری معتقد است اصول عقاید یعنی چیزهایی که وظیفهٔ هر فرد کوشش دربارهٔ تحصیل عقیده دربارهٔ آنهاست و کاری که در این زمینه برعهدهٔ انسان است، از نوع کار تحقیقی و علمی است (مطهری، ۱۳۷۵، ج۲: ۶۳). عقاید، گزاره‌هایی هستند که وضعیت کلی جهان و وضعیت انسان را در جهان مشخص می‌کنند و هر مسلمانی باید به آن گزاره‌ها شناخت و اعتقاد داشته باشد. با این ملاحظه، هر سینماگر مسلمانی عقاید و باورهایی دینی دارد. این باورها یا عقاید رسوب‌یافته، در طیفی از عقاید حداقلی تا عقاید حداکثری به حقایق و آموزه‌های دینی، تصورکردنی است. نه‌تنها سینماگر مسلمان، بلکه به‌حکمِ انطباق آموزه‌های دین اسلام با فطرت و خلقت تکوینی هر انسان، این طیف‌بندی عقاید و باورها برای هر فیلم‌ساز چه مسلمان وچه

غیرمسلمان مطرح است ونوع نگاه وباور هر فیلم‌ساز دراثر هنری‌ای که خلق می‌کند،سریان می‌یابد.

اخلاق

در بیان معنی اخلاق می‌توان گفت: «خلق در لغت به‌معنی صفت پایدار و راسخ یعنی ملکه است و اخلاق به مجموعهٔ این‌گونه صفات اطلاق می‌شود. معنای لغوی اخلاق، اختصاصی به صفات نیکو و پسندیده نداشته و شامل صفات زشت و ناپسند نیز می‌شود؛ اما در معنای اصطلاحی، گاهی واژهٔ اخلاق صرفاً درمورد صفات و افعال نیک و پسندیده به کار می‌رود؛ مثلاً صفت ایثارگری که صفت اخلاقی و دزدی که صفت غیراخلاقی نامیده می‌شود» (مصباح، ۱۳۷۹: ۱۶). اخلاق، عهده‌دار چگونگی تربیت نفس، زدودن رذایل و کسب فضایل است. هدف اخلاقْ تکامل و تعالی انسان و تمامیت فضیلت‌های اخلاقی او به درجاتی است که خداوند متعال، وی را به‌منظور رسیدن به آنها آفریده است.

به‌تعبیر دیگر، مجموعه افعال قاعده‌مندی که نحوهٔ تعامل مسلمان با خود و دیگران را در زندگی مشخص می‌کند، اخلاق اسلامی را تشکیل می‌دهد. صفاتی مانند صداقت، پشتکار، اخلاص، خیرخواهی، محبت و...، معیارهایی هستند که مسلمان باید آنها را در رفتار با خود و دیگران رعایت کند. اخلاق گاه به دسته‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شود؛ مانند اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی. گاه نیز برحسب حیطه و قلمرو به دسته‌هایی مانند اخلاق خانوادگی، اخلاق تحصیلی، اخلاق سیاسی و... تقسیم می‌شود. از آن رو که اخلاق را مجموعهٔ افعال قاعده‌مند تعریف می‌کنیم، نسبتی با رسانهٔ دارای تصویر و به‌تبع آن سینما برقرار می‌شود؛ زیرا سینما این قابلیت را دارد که نمایشگاه رفتار انسانی باشد. حال اگر این رفتار بر قواعد تنظیم‌شده با آموزه‌ها و ارزش‌های دینی استوار باشند و بالعکس، به یک معنا سینما نمایشگاه و تجلی‌گاه اخلاق و بداخلاقی‌های افراد و آحاد اجتماع به‌نمایندگی از یک اجتماع انسانی خواهد بود.

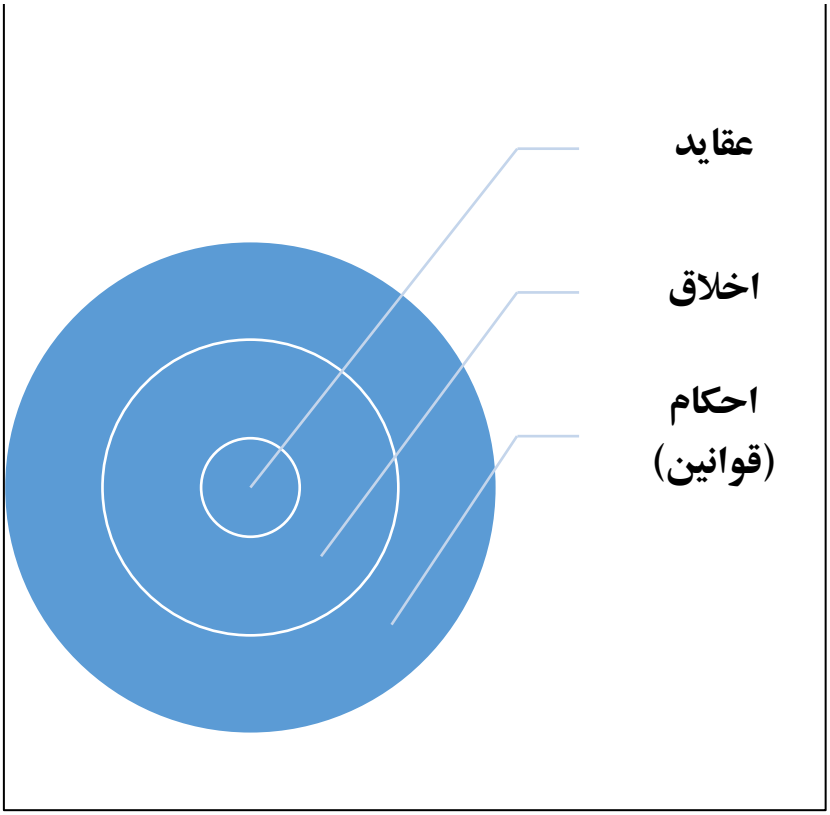
احکام

احکام، بخشی از معارف اسلامی هستند که در قالب واجب، مستحب، مباح، مکروه، حرام یا صحیح و باطل بیان می‌شوند. احکام اسلامی به دو دستهٔ «عبادات» و «معاملات» تقسیم می‌شوند:

عبادات، بخشی از احکام‌اند که انواع عبادت‌های اسلامی و کیفیت آنها را بیان می‌کنند.

عبادات مهم در اسلام عبارت‌اند از: نماز، روزه، خمس، زکات، حج و...؛

معاملات، بخشی از احکام‌اند که ناظر به امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تجاری و... هستند.



شکل شمارهٔ ۱: مدل سه‌لایهٔ ساختاری از کلیت دین اسلام

این مدل ساده نشان می‌دهد که کلیت دین اسلام از یک هسته و دو پیرامون تشکیل شده است. در لایهٔ درونی و اصلی و در هستهٔ این مدل، با سطح تحلیل عقیدتی و با باور دینی هنرمند و مخاطبان فیلم مواجه هستیم. در لایهٔ میانی با سطح تحلیل دوم، یعنی اخلاق در حوزهٔ نمایشِ رفتار دینی در فیلم مواجهیم و در سطح تحلیل سوم، قواعد و قوانین فقهی حاکم بر پدیده‌های نمایش‌داده‌شده و شرایط و نحوهٔ نمایش آنها در سینما را تحلیل می‌کنیم.

در بحث سینمای مطلوب از منظر دین، این سه‌گانه با سه‌گانه‌های دیگری تناظر برقرار می‌کند. در زمینهٔ ارتباطات چهارگانهٔ انسان از دیدگاه علامه جعفری انسان با خدا، خود، هم‌نوع و سایر

مخلوقات ارتباط برقرار می‌کند و در هرکدام از انواع این ارتباط، سه‌گانه‌های زمینه‌ای ساختار دین، که شارع مقدس تعیین کرده، با سه‌گانه‌های دیگری چون سه‌گانه‌های استعدادهای انسان سینماگر به‌عنوان کنشگر اصلی در سینما، استعدادهای سه‌گانهٔ تماشاگر فیلم و ساحت‌های سه‌گانهٔ عالم انسان اجتماعی، یعنی هویت جمعی، فرهنگ و طبیعت... متناظر است و در سطوح یکسان می‌توان آنها را تحلیل کرد. در ادامه و به‌فراخورِ ارتباط و تناظری که میان این سه‌گانه‌ها برقرار است، دوباره به این بحث بازمی‌گردیم؛ اما پیش از آن باید رویکرد سه‌درجهٔ عالم دینی به پدیده‌های عالم خلق نیز تبیین شود.

عالم غیب و عالم شهادت

یکی از پایه‌های مهم جهان‌شناسی اسلامی، تفکیک میان عالم غیب و عالم شهادت است. «غیب» و «شهادت» به‌معنای «پنهان» و «آشکار» است. مقصود از غیب، چیزی است که از حوزهٔ ادراک و آگاهی خارج باشد؛ برخلاف شهادت که ادراک‌شدنی است. از اینجا روشن می‌شود که معنای غیب و شهادت معنایی نسبی است؛ یعنی ممکن است شیء واحدی نسبت به شخصی خاص با قوهٔ ادراکی خاصی، غیب باشد و نسبت به شخصی دیگر با قوهٔ اداراکی دیگری شهادت تلقی شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

باتوجه‌به این نکته، مقصود از عالم غیب در مباحث جهان‌شناختی، بخشی از هستی است که از حیطهٔ حواس بشر خارج است و با ادراک حسی متعارف درک نمی‌شود. در بینش اسلامی، بخشی از هستی برای انسان غیب است و چنین نیست که همهٔ واقعیت‌های جهان و موجودات خارج از وجود انسان، محسوس باشد و بتوان از طریق تجربهٔ حسی به شناخت آنها دست یافت. آموزهٔ تفکیک غیب از شهادت، اسلام را در مقابل تمام مکاتب مادی‌گرایی قرار می‌دهد که وجود واقعیت‌های غیرمادی و نامحسوس را انکار می‌کنند. براساس این آموزه، واقعیاتی هستند که حواس آدمی هرگز بر آنها محیط نمی‌شود و شناخت تام و تمام پیدا نمی‌کند. ذات اقدس الهی، فرشتگان و پدیدهٔ وحی، نمونه‌هایی از عالم غیب‌اند. قرآن کریم ایمان به غیب را نخستین ویژگی پرهیزگاران و پیش‌شرط هدایت‌یابی آدمیان می‌داند.

تفکیک غیب از شهادت، بدین معناست که هستی در عالم طبیعت محدود نمی‌شود؛ بلکه عالم محسوسات تنها یکی از عوالم هستی و فی‌الواقع پست‌ترین آنهاست و عوالم برتری وجود دارد که به ادراک حسی درنمی‌آیند (همان). هرچند میان عالم غیب و شهادت تفاوت‌های اساسی وجود دارد، رابطهٔ ناگسستنی و عمیقی میان آن دو برقرار است و هرچه در عالم شهادت است، ریشه‌ای در عالم غیب دارد. قرآن از این حقیقت ژرف پرده برمی‌دارد که ریشه و اصل هر چیزی نزد

خداست و همهٔ موجودات طبیعی در واقع صورت فرودآمدهٔ حقیقتی هستند که در جهان ماورای طبیعت آشیانه دارند. پس در نگاه دینی، طبیعتْ بخشی از حقیقت است و بخش دیگر آن فوق طبیعت است. فوق طبیعت که غیب عالم است، مرتبط با نشئهٔ طبیعت یا شهادت و محیط بر آن است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که ارتباط این دو عالم، به‌خصوص باتوجه‌به ویژگی‌های متضاد آنها چگونه تبیین می‌شود؛ چگونه عالم خیر محض و مبرا از کثرت مادی، علت نشئه‌ای است که کثرت و شر از لوازم ذاتی آن است.

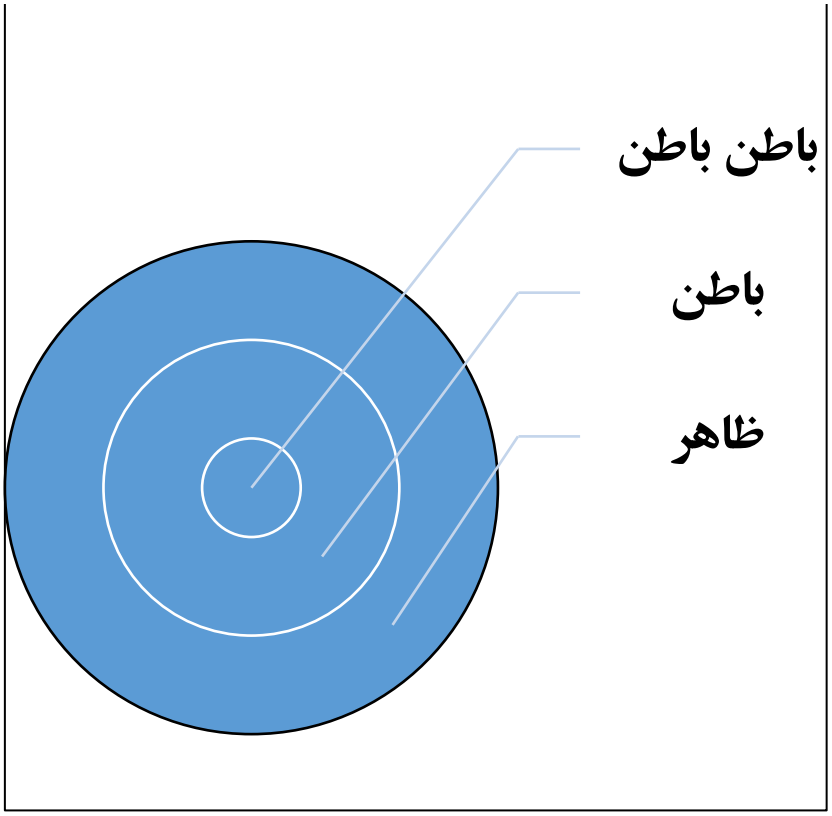
حاصل بررسی افکار صدرالمتألهین و علامه طباطبایی این است که ارتباط طبیعت با فوق طبیعت یک ارتباط تکوینی و حقیقی است و عالم شهادت نه مربوط به نشئهٔ غیب، بلکه عین ربط به آن است؛ بنابراین هریک از اجزای طبیعت به‌میزانِ کمالات وجودی و ارتباط با غیب، ارزش و قداست دارد. استعدادهای وجودی انسان سینماگر (کارگردان، تصویربردار، بازیگر، تدوینگر، آهنگساز و...) و وجود مخاطب اثر هنری (تماشاگر فیلم) از این قبیل است.

از آن رو که ارتباط میان عالم شهادت با عالم غیب، ارتباطی پیوسته است، اصل کلام این است که با استدلال عقلی دربارهٔ آنچه محسوس است، می‌توان به وجود و خصوصیات نشئهٔ غیب و بعضی از حقایق عالم غیب رسید. اگر به ذهن خطور کند که چرا شهید آوینی زمانی که کسی از او دربارهٔ ورود به عرصهٔ سینما پرسش کرد، او را به مطالعهٔ اسرارالصلاه امام خمینی(ره) فراخواند، باید برای حصول پاسخ در چنین مضامینی اندیشید. بر مبنای آنچه گفته شد، آب و تصویر متحرک آن، دیگر تنها مایعی متشکل از فلان فرمول و با فلان کاربرد نیست؛ بلکه همان‌طور که شهید آوینی می‌گوید، آب حقیقتی متعالی است که در عالم و نشئهٔ عین، چنین متبلور شده است. با این کلام، آنچه نزد نشانه‌شناسان به ارتباط زنجیره‌وار دال‌ـمدلول شناخته می‌شود، تا بی‌نهایت فرا خواهد رفت (ایران‌پور، ۱۳۸۶: ۵)؛ از این رو، در تصویر سینمایی که ظهور عوالم شناسایی‌شدهٔ کلی سینماگر است، چه تصویر مستند و ضبط پدیده‌های عالم طبیعت باشد، چه تصویرسازی ناشی از قوای متخیله و وهمیهٔ سینماگر باشد، در هر صورت ظاهری از معنایی باطنی تجلی یافته که خودْ تفسیر و تأویل‌های متکثر مخاطب اثر سینمایی را نیز ایجاد خواهد کرد؛ اما چه چیز به این تکثر در خلق و خوانش، وحدت و آرایش خواهد داد؟ این سؤالی است که برای یافتن پاسخش نیازمند فهمی فلسفی از قواعد حاکم بر امر ظاهری و امر باطنی از منظر حکمت اسلامی هستیم.

ظاهر و باطن

هیچ شیئی در عالمِ وجود نیست؛ مگر آنکه دارای ظاهری و باطنی است. ظاهرش همان است

که برای همهٔ انسان‌ها درک‌شدنی است و باطنش را فقط کسانی درک می‌کنند که عقل‌های فروزان دارند و به ظاهر امور بسنده نمی‌کنند و از آن به‌عنوان راهی برای رسیدن به باطن و حقیقت استفاده می‌کنند. بر این مبنا می‌توان مدل سه‌گانه‌ای را در نظر گرفت؛ چنان‌که براساس آن، هر شیء در آفرینش خود شامل سه لایهٔ ظاهر، باطن و باطنِ باطن می‌شود و حتی بیش از این شامل بواطنی متعدد در نظر گرفته می‌شود. این مدل نیز برای تبیین هرچه بهتر مطالب و ترسیم الگوی نهایی برای این مطالعه به ما کمک می‌کند.



شکل شمارهٔ ۲: مدل سه‌لایهٔ هستی‌شناسی اشیا از منظر دین

مدل سادهٔ اخیر این امکان را فراهم می‌کند تا سه سطح تحلیل متفاوت برای ارزیابی پدیده‌های مختلف از جمله سینما در عالم دینی در اختیار ما قرار گیرد. این تقسیم‌بندی هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و می‌تواند برای تحلیل کلیهٔ اشیا، مفاهیم انتزاعی قابلِ‌مشاهده، پدیده‌های اجتماعی، افعال و... استفاده شود؛ همان‌طور که پیش از این، در تقسیم بندی ساختار دین اسلام از آن بهره گرفته شد.

حال، هنرمندی را تصور کنید که اشیا را با چنین اندیشه‌ای بازبینی می‌کند. به‌فرض در عکسی که بر این اساس صورت می‌بندد، دال‌ها یا به‌عبارتی مجموعهٔ لکسیس‌ها[۱] (بارت، ۱۳۸۲) به‌تمامی به زنجیره‌ای به‌غایت طولانی وصل‌اند و نمی‌توان سرسری از کنار آنها گذشت. همین تلقی از وجود است که بالقوه می‌تواند هنر را زیرورو کند و اقتضائات فراوان دیگری نیز برای هنر و انضمامات آن ایجاد کند. یکی از این اقتضائات، تدارک پاسخ برای چنین ایرادی است: اگر بناست اشیا را چنین دید، واقعاً چه کسی می‌تواند اشیا و پدیده‌های هستی را چنین ژرف بنگرد؟ ایجاست که برای مثال آوینی، باز هم با رجوع به همان فهم دینی، مبحث آینه‌سانی و آینگی را مطرح می‌کند. صد البته که هنرمند برای آنکه بتواند حقایق را بفهمد و آن را به بهترین نحو ارائه کند، باید مراتبی از تزکیه را سلوک کرده باشد. ملاصدرا در این باره قائل است که نفس انسان، بالذات آینه و صیقل‌شده و پاک است و می‌تواند انعکاس‌دهندهٔ حقایق باشد؛ ولی وجود حجاب‌هایی که بین نفس و لوح محفوظ حایل می‌شود، مانع از این شناخت می‌گردد (محقق داماد، ۱۳۸۲: ۳۰۰ و ۴۰۶). گفتنی است که تفکیک میان عالم شهادت (ظاهر) و عالم غیب (باطن و مراتب مختص آن)، عمدتاً از منظر حکمت صدرایی و همچنین رهیافت‌های سنّت‌گرایانه برداشت شده است و رسالت این مطالعه، سازگارکردن و به‌کارگرفتن این مفاهیم نظری به‌عنوان چهارچوب مفهومی سایر مباحث مرتبط با مطالعهٔ سینما است. همچنین شایان ذکر است که فهم چندساحتی و لایه‌لایه از دین و سایر مفاهیم ابتدایی موجب پیدایش نگاهی جدید در تدوین و تحلیل نظری پدیدهٔ سینما با رویکردی بومی می‌شود.

جهان سه‌درجه‌ای

دوگانه‌گرایی(دوآلیسم) در ادیان باستانی و همچنین هنر و اندیشهٔ شرقی با تفکر ماقبل متافیزیکی یونان جریان داشته است؛ ولی به‌طور مشخص، دوآلیسم در فلسفهٔ جدید با دکارت آغاز شد و با تمدن جدید و علوم ما عجین گشت. در نظر دکارت، عالم از دو جوهر کاملاً مستقل نفس و ماده تکوین یافته است. ماهیت نفس، اندیشه است و ماهیت ماده، بُعد است. این تفسیر دوقطبی از عالم بر دوبینی انسان‌شناختی استوار است؛ زیرا فلسفهٔ غرب مدرن از «من» دکارت آغاز می‌شود و مرکب از دو جوهر کاملاً مستقل روح غیرمادی و بی‌مرگ و جسم مادی و فانی است (علم الهدی، ۱۳۸۶). افزوده‌شدن جوهر خدا به این دو جوهر نیز نمی‌تواند مشکل ارتباط دو جوهر مستقل ذهن

---

۱ Lexis

و عین را حل کند؛ زیرا به‌قولِ اسپینوزا، اگر دو شیء هیچ چیز مشترکی با یکدیگر نداشته باشند، یکی از آن دو نمی‌تواند علت دیگری باشد و جوهر خدا نیز که طبق شرح دکارت از آن دو جوهر جسمانی و روانی مستقل است، در آنها تأثیرگذار نخواهد بود (پاپکین استرول، به‌نقل از علم‌الهدی، ۱۳۸۶). این در حالی است که پیوستگی جوهرهای جسم و روان انکارشدنی نیست و آنچنان که ما هستیم، مقتضی است که نفس با بدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد (علم‌الهدی، ۱۳۸۶).

عالم اسلام، متفاوت از عالم غربی جهانی سه‌درجه‌ای یا سه‌لایه را برای تحلیل پدیده‌های مادی و حتی معنوی ارائه می‌کند. جهان سه‌درجه‌ای، همان مفهومی است که اساس طرح هنر دینی و از جمله سینما به‌مثابهٔ هنر در حوزهٔ مطالعات سینما بر آن استوار شده است.

چرخش از عالم دوقطبی به جهان سه‌درجه‌ای[1] در گرو سه چرخش فلسفی است؛ چرخش از ماهیت به وجود، چرخش از کثرت به وحدت، چرخش از تمایز ذاتی به تمایز تشکیکی. چرخش‌های ذکرشده، حاصل تطورات تدریجی اندیشهٔ اسلامی هستند که نه‌تنها در حوزهٔ فلسفه، بلکه در حوزهٔ اخلاق، حدیث، تفسیر و به‌خصوص عرفان اسلامی رخ داده است. چرخش از ماهیت به وجود با چرخش از کثرت به وحدت و چرخش از تمایز ذاتی به تمایز تشکیکی همزاد است. در توضیح این چرخش‌ها لازم است به‌طور خلاصه برخی از مباحث اساسی در فلسفهٔ اسلامی مرور شود[2].

خلاصهٔ نظریهٔ صدرا که در اینجا مدنظر است این است که حقیقت شخصی و واحد وجود، صاحب مراتب است و به اطوار گوناگون و مراتب متفاضل تجلی می‌کند و مقاماتی همچون مقام اسما و صفات حق، مقام عقول، مقام نفوس، مقام برزخ و مقام عالم جسمانی را شامل است. برخی مراتب وجود بر برخی مراتب دیگر متقدم‌اند و این موجب می‌شود مراتب وجود از حیث شدت و ضعف (کمال و نقص/غنا و فقر) متفاوت شوند. اختلاف مراتب وجود در عالم جسم به عوارض

---

۱ در فلسفهٔ اصالت وجود، بر وحدت وجود تأکید می‌شود و موجودات نه به‌عنوان ذات‌های مستقل، بلکه همچون صورت‌ها و شئون حقیقت یگانه وجود مورد توجه‌اند؛ بنابراین ذات‌های متعیّن و تمامیت‌یافته چندان مطرح نیستند و به‌کارگیری مفاهیمی همچون بُعد (در انسان دوبُعدی) و یا قطب (در عالم چندقطبی) با روح این فلسفه ناسازگار است. کانون فلسفهٔ اصالت وجود تشکیک مبتنی بر رتبه و درجه است. تمایز موجودات تمایز تشکیکی است و آنها ذوات متعیّن و مجزا از یکدیگر تلقی نمی‌شوند؛ از این رو فلسفهٔ اصالت وجود که به‌طور اساسی بر حقیقت یگانه و چندمرتبهٔ وجود و تغییرات تدریجی مراتب آن تأکید دارد، بیش از مفاهیم بُعد و قطب از مفهوم درجه و رتبه استفاده می‌کند.

۲ برای مرور این بنیادهای فلسفی رجوع کنید به مقالهٔ *مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه* از همین نگارنده.

مادی آن مربوط است؛ زیرا وجود مادی علامات و لوازم مادی دارد. اگرچه حقیقت وجود که از هر جهت واحد است، در تمام مراتب وجودات امکانی ظهور و تجلی دارد؛ ولی مراتب وجود به‌دلیلِ حدود و نقایصی که دارند، متضمن صفاتی هستند که وجود واحد حقیقی از آنها منزه است. وجود هر چیزی عین قدرت، علم، زیبایی و تمام کمالات آن است؛ از این رو اختلاف موجودات در صفات و کمالاتشان به اختلاف مراتب وجودی آنها بازگشت می‌کند (صدرالمتألهین، به‌نقل از علم‌الهدی، ۱۳۸۶)؛ یعنی وجود بر تمام موجودات شمول دارد و شمول آن به‌نحو سریان و تعیّن‌یافتن در مراتب متعیّن است.

در مجموع باتوجه‌به نظریه‌های فلسفی و عرفانی ناظر به پذیرش وحدت وجود و کثرت موجودات می‌توان گفت که وجود، طی تنزل طولی و تدریج پی‌درپی، به مراتب متعدد درجه‌بندی می‌شود. در اولین درجه‌بندی، وجود در سه مرتبهٔ وجود واجب بالذات (حق‌تعالی)، وجود مطلق (نفس رحمانی یا فیض منبسط یا صادر اول) و وجود مقید (جهان) درجه‌بندی می‌شود (دینانی، به‌نقل از علم‌الهدی، ۱۳۷۹)؛ ولی مرتبهٔ وجود مقید (جهان)، خود به مراتب «عقل»، «خیال» و «جسم» درجه‌بندی می‌شود.

بدین ترتیب، جهان هستی برخلافِ تنوع و تعدد مراتب وجود، ساختاری سه‌درجه‌ای می‌یابد. این سه درجه عبارت است از «عالم عقل»، «عالم مثال» (خیال) و «عالم جسم». موجودات عالم، برحسب این ساختار سه‌درجه‌ای و بر مبنای ترتیب تجرد و شرافت، در این سه عالم واقع می‌شوند. موجودات عالم عقل، عقول محض هستند که از تمام عوارض و قیود و حدود مادی مجردند. عالم مثال، مشتمل بر موجوداتی است که گرچه حالّ در ماده یا محل هیولانی نیستند و فاقد مادیت و مجرد از برخی عوارض مادی‌اند، ولی حاوی صورت، مقدار، وضع و اندازه‌اند و بالاخره در عالم جسم، موجوداتی هستند که جسمانی‌اند و دارای مادیت و تمام عوارض موجودات مادی‌اند.

عالم‌های سه‌گانه با یکدیگر پیوند وجودشناختی عمیقی دارند؛ به‌گونه‌ای که قوام هر مرتبه به مرتبهٔ مافوق آن وابسته است و میان آنها پیوندی علّی برقرار است؛ به‌عبارت دیگر، همواره مراتب فراتر عالم بر مراتب فروترْ احاطه و اشراف دارد و تدبیر مراتب نازل، برعهدهٔ مراتب عالی است. تدبیر مراتب عالی، موجب تحقق استعدادهای مراتب نازل است و در مراتب نازل، همواره شور و اشتیاقی برای صعود به مراتب عالی وجود دارد که از این کشش و کوشش، حرکت سراسری در عالم پدید می‌آید. البته چون عقل از بساطت و تجرد محض برخوردار است و عالم ماده با کثرت و انقسام و تبدل و تغییر آمیخته است، عالم عقل و عالم حس بسیار از یکدیگر دورند و عالم مثال که نه عقل محض و نه مادهٔ صرف است، می‌تواند واجد خصوصیاتی از هریک باشد و واسطهٔ آن دو شود؛ چون هم با عالم عقل و هم با عالم جسم سنخیت دارد. وساطت عالم مثال بین دو عالم عقل و

عالم حس برحسب ضرورت سنخیت علت با معلول ضروری است. میان عوالم سه‌گانه نوعی تطابق برقرار است؛ یعنی آنچه در عالم طبیعت واقع است، به‌نحو کامل‌تر و بسیط‌تر در عالم مثال و نیز با بساطت محض در عالم عقل وجود دارد؛ بنابراین هیچ موجودی در جهان طبیعی نیست که در عالم مثالی و عالم عقلی صورتی نداشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۴)

نسبت انسان (سینماگر) با جهان سه‌درجه‌ای

در اندیشهٔ اسلامی، به‌خصوص در حکمت متعالیه، انسان مرتبه‌ای از مراتب وجود است که امکان حرکت در تمام مراتب هستی و صیرورت در تمام عوالم وجود برای او فراهم است. از آن رو که آزادی، خصیصهٔ ذاتی آدمی است و آدمی باید حرکتی استعلایی در جهت تقرب به خداوند و کسب مقام خلیفه‌الله را آغاز کند، لازم است وسایل و امکانات چنین حرکت گسترده و پردامنه‌ای در تمام عوالم وجود برای او مهیا باشد.

سریان وجود از ذات واجب‌الوجود در مراتب وجود، به‌ترتیب تنزل یافته است و موجودات عالم عقلی، خیالی و حسی، صورت‌های متنزل حقیقت اسما و صفات حق‌اند. در قوس نزول و در انتهای خلقت، موجودی پدید آمده که برای تحصیل اسمای الهی و کسب عالی‌ترین مقام و نزدیک‌ترین موقعیت به حق، واجد بیشترین ظرفیت است. این موجود که انسان نامیده می‌شود، باید تمام مسیر قوس نزولی را به‌طور صعودی بازگردد (إنّا لله وإنّا إليهِ رَاجعُون). تحصیل صفات الهی و اکتساب نزدیک‌ترین مقام به او در گرو حرکت علمی و تکامل معرفتی است. بدون شک حرکت و استعلای معرفتی به فرایندهای ادراکی وابسته است؛ از این رو، در انسان‌شناسی اسلامی و به‌تناسبِ جهان‌بینی سه‌درجه‌ای، برای انسان دستگاه ادراکی سه‌درجه‌ای مشتمل بر ادراکات حسی، خیالی و عقلی تبیین می‌شود. ادراکات سه‌گانهٔ عقلی، خیالی و حسی، مابازای عوالم سه‌گانهٔ عقلی، مثالی و جسمی‌اند. آدمی از طریق حواس با عالم جسمانی، از طریق خیال (متخیله) با عالم مثالی و از طریق عقل با عالم عقلی مرتبط می‌شود و از طریق همین ادراکات سه‌گانه واجد کمالات عوالم سه‌گانه می‌شود.

آدمی در پی مشاهدهٔ پدیده‌های متنوع این جهان و تصویرسازی از آنها در مرتبهٔ خیال، می‌تواند در مرتبهٔ عقل، مفهوم‌های کلی را پدید آورد. مفهوم‌سازی شرط اساسی تفکر ماست و ما بدون مفاهیم کلی[1]، شناخت و زبان را از دست می‌دهیم؛ از این رو انسان، حیوان ناطق، یعنی متفکر

---

۱ مفاهیم کلی شامل دو دسته مفهوم است که عبارت‌اند از مفاهیم اولیه ناظر به موجودات عینی و قابل اشاره و مفاهیم اعتباری. مفاهیم اعتباری خود سه دسته می‌شوند ۱. مفاهیم ثانویه فلسفی نظیر جوهر، عرض، ماهیت ۲. مفاهیم اعتباری

و گویا دانسته شده (طباطبایی، ۱۳۷۲، به‌نقل از علم‌الهدی، ۱۳۸۶).

استعلای تدریجی انسان درگرو طی شدن مراحل تجرد است. روح یکباره به کمال نمی‌رسد و استعدادهای آدمی به طور ناگهانی به فعلیت نائل نمی‌شود؛ بلکه در ضمن ادراکات گوناگون است که روح صورت‌های جدیدی را یکی بعد از دیگری دریافت می‌کند و قوای انسانی به فعلیت می‌رسد. قوای ادراک حسی با طبیعت مرتبط می‌شود و فعلیت می‌یابد، قوای ادراک خیالی ضمن ارتباط با عالم مثال و قوای ادراک عقلی نیز ضمن تعقل و ارتباط با معانی عالم عقل به فعلیت می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

نکتهٔ بسیار مهم این است که بنابر نظر صدرالمتألهین، نفس انسانی عکاس عوالم سه‌گانهٔ ذکرشده نیست؛ بلکه هرگاه نفس با عوالم سه‌گانه ارتباط برقرار کند، موجودات ذهنی مشابه با موجودات آن عوالم را در خود خلق می‌کند و در واقع با صورت‌های خلق‌شدهٔ خود متحد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۵۵۷). اتحاد عاقل و معقول، خیال و متخیل و حاس و محسوس (دال و مدلول)، سبب تغییرات مستمر نفس می‌شود و امکان استعلای آن را فراهم می‌آورد؛ تا جایی که انسان به‌عنوان خلیفهٔ خداوند، تمام عوالم وجود را در خود انباشته می‌کند و بالقوه نگاه می‌دارد.(صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۳۶۶)

عالم مثال (خیال) و نسبت آن با جهان سه‌درجه‌ای

از آن رو که عالم خیال، در بحث از هنر و خلق آن، از اهمیت بسزایی برخوردار است و بسیاری از سازوکارهای خلق اثر هنری در خیال ریشه دارد، این عالم با تفصیل بیشتر بررسی می‌شود. دربارهٔ عالم مثال، که از ارکان چرخش به‌سوی جهان سه‌درجه‌ای است و متضمن برخی از ویژگی‌های هر دو عالم حس و عقل است، اتفاق‌نظر وجود ندارد. عموم متفکران اسلامی به ساختار سه‌درجه‌ای جهان اعتقاد دارند؛ ولی هنوز دربارهٔ حدود عوالم ذکرشده به‌ویژه نسبت انسان با آنها توافق کامل حاصل نشده است. ابن‌عربی، خیال را بزرگ‌ترین و فراگیرترین عالم تلقی می‌کند که دربردارندهٔ دو عالم جسم و عقل است و صدرالمتألهین، در وجود خیال منفصل (یعنی عالم مثالی که جدای از خیال انسان باشد) تردید می‌کند و عالم مثال را به‌تمامی حاصل خیال انسان می‌داند. اگرچه در آثار صدرالمتألهین دو تعبیر مثال اعظم و مثال اصغر وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۳۹) و این تعابیر به خیال منفصل و خیال متصل اشاره دارند، ولی به‌اعتقادِ او خیال منفصل حاصل فاعلیت نفس انسانی است و این نفس آدمی است که در مرتبهٔ خیال، حد واسط دو عالم

منطقی نظیر کمیت، کیفیت، نسبت ۳. مفاهیم اعتباری خاص یا مفاهیم مدنی نظیر مالکیت، ریاست، حقوق. مفاهیم اخیر، زندگی مدنی را برای ما ممکن می‌گرداند و لازمه زندگی اجتماعی است (همان).

جسم و عقل می‌شود و به خلق عالم خیال می‌پردازد (دینانی، ۱۳۶۶، به‌نقل از علم‌الهدی، ۱۳۸۶).

از نظر حکیمان اسلامی، مقوّم خلق اثر هنری اعم از شعر و... عنصر خیال است. در اینجا باید خاطرنشان کرد که در تقسیم‌بندی دیگری فلاسفهٔ اسلامی برای انسان چهار قوّهٔ ادراکی قائل هستند: ۱. قوّهٔ حسی؛ ۲. قوّهٔ خیالی؛ ۳. قوّهٔ وهمی؛ ۴. قوّهٔ عقلی. هریک از این قوا دارای ویژگی خاص خود هستند که در کتاب‌های فلسفی به‌طور گسترده بیان شده است (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۳). هاشم نژاد در این باره چنین می‌گوید: اما همان‌طور که گفته شد «در خصوص قوّهٔ خیال و تعریف ادراک خیالی وحدت نظر وجود ندارد. برخی آن را نیمه‌مجرد و نیمه‌مادی می‌دانند؛ مانند شیخ‌الرئیس، و برخی آن را مطلقاً مجرد می‌دانند؛ مانند صدرالمتألهین. جهانی که صورت‌های خیالی در آن تحقق دارند، این جهان مادی نیست؛ بلکه جهانی است که عالَم خیال مُنفصل یا عالَم مُثُل نامیده می‌شود و درنهایت بحث از نظر صدرالمتألهین، هم صورت‌های حسی و هم صورت‌های خیالی مجرد هستند... هرچند تأثیر خیال در نفوس تودهٔ مردم به‌مراتب بیشتر از تأثیر برهان است، اکثر حکیمان اسلامی ادراک خیالی را ضعیف‌تر و کم‌ارزش‌تر از ادراک عقلی و استدلالی می‌دانند. از دیدگاه حکیمان اسلامی ارزش قیاس شعری و مخیلات بسیار کمتر از ارزش یقینیات و قیاس برهانی است» (همان).

بدین ترتیب یک تلقی متعالی از خیال و قوّهٔ خیال قابل تصور است که لزوماً با نظر حکمای اسلامی مطابقت ندارد. یعنی در این طرز تلقی از خیال، نه‌تنها ارزش خیال و تخیل کمتر از تعقل نیست، بلکه بیشتر از آن است.

قوای ادراکی انسان

قوّه حسی	قوّه خیالی	قوّه وهمی	قوّه عقلی

شکل شمارهٔ ۳: قوای ادراکی انسان

در هر صورت در معرفت‌شناسی اسلامی مرتبهٔ خیال نفس بسیار اهمیت دارد و حد واسط مرتبهٔ حس و مرتبهٔ عقل است. نفس در مرتبهٔ خیال چون به دو عالم طبیعت و عقل متصل است، برحسب توجه به هریک از آنها قوت و ضعف می‌گیرد. توجه به طبیعت، موجب خلق صورت‌هایی مشابه با موجودات طبیعی می‌شود. البته در مرتبهٔ خیال، ضمن تولید صورت‌های مشابه، حفظ و یادداری این صورت‌ها نیز روی می‌دهد؛ همچنین تجزیه و ترکیب صورت‌های خیالی مشابه با

موجودات طبیعی، امکان خلق صورت‌های بدیع و بی‌سابقه را برای نفس مهیا می‌کند. مرتبهٔ خیال، کمال مرتبهٔ ادراک حسی است و بدون صورت‌سازی‌های خیالی، احساس ناتمام و بی‌فایده است.

علاوه‌بر آنچه گفته شد، برخلافِ معرفت‌شناسی رایج که زیبایی‌شناسی را به حوزهٔ هنر محدود می‌کند و به‌خصوص علم را از زیبایی‌شناسی دور می‌کند، جایگاه خیال در اندیشهٔ اسلامی، زیبایی‌شناسی را به تمام معرفت‌های بشری، از جمله علم، تعمیم می‌دهد. آدمی برای درک بهتر واقعیت، به‌کمکِ خیال از تنگناهای حواس فراتر می‌آید و برای دستیابی به تبیین عقلی از پدیده‌ها، تصویرسازی می‌کند و روابط آنها را در قالب تمثیل‌های متنوع ترسیم می‌کند. علم، برخلاف پندار رایج، حاصل مشاهده و تجربه یا احساس و عقل نیست؛ بلکه بیش از مشاهده، مدیون خیالی است که با تصویرسازی و تمثیل‌پردازی، تفسیر رویدادها را ممکن می‌سازد. علم شامل نظریه‌های تبیین‌کننده‌ای است که روابط پدیده‌ها و سبب‌های رویدادها را توجیه و تبیین می‌کند؛ ولی نظریه‌ها در واقع کیفیتی برتر و از سنخ مدل‌واره‌ها، سازواره‌ها و تمثیل‌هایی هستند که در مرتبهٔ خیال (ذهن) برای شناسایی حوادث و پدیده‌ها خلق می‌شود. علاوه‌بر علم، معرفت‌های غیرعلمی نیز متضمن رویکرد زیبایی‌شناسانه هستند (علم‌الهدی، ۱۳۸۶).

جمع‌بندی

زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی مبتنی بر مبانی و اصول منبعث از کتاب و سنّت است و در حوزه‌هایی همچون مبانی معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی مورد توجه است. برای نمونه در حوزهٔ مبانی هستی‌شناختی، خداوند اصل و منبع زیبایی در تمامی عوالم هستی است و عالم جلوهٔ جمال الهی و دارای بُعد قدسی است. هرچه در عالم وجود می‌گنجد، خواه در نمود ناسوتی یا عوالم غیبی، نمودی از وجود واحد بسیط و متصف به همهٔ صفات و اسمای الهی و از جمله متصف به صفت جمال و زیبایی است؛ از این رو عارفان مسلمان به سریان زیبایی در همهٔ هستی معتقدند و آن را از هرگونه زشتی و نازیبایی تکوینی بری می‌دانند.

گرایش به زیبایی، به‌عنوان تمایل اصیل انسانی، همواره مورد توجه اصحاب خرد بوده است. شاید بتوان ادعا کرد که مطالعات دربارهٔ جمال و زیبایی، از قدیمی‌ترین دل‌مشغولی‌های متفکران بوده و گسترهٔ وسیع تاریخ بوده است. این پیشینه، از نگاه علمی هم، در نوسان و سرشار از آرای گوناگون است. برخی به جنبهٔ طبیعی و فطری زیبایی، برخی به بُعد مادی و ظاهری آن، برخی به ابعاد متافیزیکی و ماورای طبیعی آن و... همت گماشته‌اند و به‌گونه‌های مختلف به برافروختن روشنایی این بحث در بین دیگر مباحث علمی مبادرت ورزیده‌اند.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان مدعی شد با وجودِ ستوده‌بودن این تلاش‌ها، بیشتر رویکردها در زیبایی‌شناسی، سطحی و محدود به زیبایی‌های ظاهری و محسوس است؛ به‌ویژه در عصر کنونی که بشر به‌بهانهٔ تجدد همه‌جانبه، افزون بر بی‌مهری به میراث تاریخی خود، تلاش کرده هنر و زیبایی‌شناسی را هم همانند هر عرصهٔ دیگری، دور از پیشینه، عصری و دنیوی کند. زیبایی‌شناسی معاصر، نه‌تنها از نظر معرفت‌شناسی، بلکه از لحاظ روش مطالعه هم با آنچه در سنّت و دین رایج بود، زاویه گرفته و پیامد این فاصله، بروز مشکلات بسیاری در زمینهٔ علمی و عملی بوده است؛ اما در زیبایی‌شناسی وحیانی، عارفان مسلمان با الهام از آیات قرآن و روایات معتبر، به باطن زیبایی بیشتر توجه کرده‌اند، خداوند را منبع زیبایی و عالم را جلوهٔ جمال الهی یافته‌اند و بدین‌سان بُعد قدسی زیبایی را دریافته‌اند. تردیدی نیست که عرفان به‌علتِ موضوع و هدفش، به‌عنوان شاخه‌ای مهم و علمی اصلی در بین شاخه‌های دانش مطرح است. چه اینکه هدف نهایی خلقت برای انسان آنگاه کشف می‌شود که بر اثر سلوک عرفانی، سالک بتواند حقیقت هستی را که همان عالم لاهوت است، بیابد و وحدت ملک و لاهوت را نظاره کند. عارفان مسلمان بر این باورند که به‌مددِ مساعدت و یاری وحی، گونه‌ای معرفت نسبت به هستی می‌یابند که ایشان را در زمینه‌های گوناگون یاری می‌کند و در تأسیس مبانی زیبایی‌شناسی و هنر و نیز ابداع اثر هنری، رویکرد متفاوتی از آنچه در محافل هنر از گذشته تاکنون رایج بوده، توانمند می‌کند (تابش، ۱۳۹۳).

در این قسمت، می‌توان چنین اذعان داشت که بخشی از مبانی نظری کلان که اصل ایدهٔ مقاله، بر آن استوار بود، ارائه شد و جایگاه هریک بیان شد. جهان دوقطبی موجود در فلسفهٔ غیراسلامی مطرح شد و در آنجا گفته شد که در جهان دوقطبی، ورای این عالم، عالمی گسترده‌تر وجود دارد که این جهان را در بر دارد و حقیقت پدیده‌های این جهان در آن قرار دارد. چنان‌که گفته شد، بشر غربی به این دلیل که راه معرفت به جهان متافیزیک را مسدود و آن را دسترس‌ناپذیر می‌داند، به ظاهر پدیده‌ها اکتفا می‌کند و هنر را نمایش زیباگونهٔ همین ظواهر می‌داند که نمی‌تواند با حقیقت آن پدیده‌ها نسبتی داشته باشد. در مقابل، جهان سه‌درجه‌ایِ مدنظر فلسفهٔ اسلامی ارائه شد و دیدگاه صدرایی آن، اصل قرار گرفت. براساسِ دیدگاه صدرایی، پدیده‌های این جهان (جهان جسم)، محصور در مادیت خویش‌اند. این پدیده‌ها، حقیقت اصیلی دارند که از هرگونه مادیتی پیراسته است و تدبیر اقتضائات این‌جهانی آنها به‌عهدهٔ این حقیقت است. این حقایق در عالمی قرار دارند که آن را عالم عقل نام نهاده‌اند؛ اما حدِفاصل حقیقت پدیده‌ها و صورت مادی آنها، عالمی قرار دارند که آن را عالم مثال یا عالم خیال می‌گویند. به هرحال هنر مطلوب از منظر دین را چه وام‌دار حکمت صدرایی بدانیم و چه ندانیم، آنچه مهم است، تبدیل‌کردن این مسائل نظری به معیاری ملموس و سنجش‌پذیر است. همان‌طور که گفته شد، این معیارها را می‌توان از طریق

عملی‌کردن بحث‌های نظریِ مطرح‌شده به کار گرفت که پس از آنکه دیدگاه برخی صاحب‌نظران معاصر ذکر شد، در این باره در قسمت نتیجه‌گیری بحث خواهد شد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این نتیجه‌گیری می‌آید، از آن رو که نگاه سکولار در میان جامعهٔ علمی ما در مقولهٔ هنر نیز توسعه یافته است، به‌نوعی جایگزین دیدگاه غربی در نسبت میان وجود و متافیزیک اشیا و پدیده‌هاست. خلق اثر هنری نیز متأثر از درک این نسبت است؛ پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در واقع یکی از اقتضائات باور به عالمی ورای عالم مادی، شکل‌گیری بحث مراتب نزول اثر هنری است و بر مبنای این بحث، یک اثر هنری چیزی نیست که هنرمند آن را از نزد خود انشا کرده باشد؛ بلکه چنان‌که محسوس است و از نسبت بالعرض محسوس با معقول برمی‌آید، بی‌گمان از نشئهٔ غیب بر آدمی (هنرمند/سینماگر) تنزل یافته است. این ادعایی کلی است و همهٔ سرایش‌های هنری را در بر می‌گیرد؛ زیرا در عوالم غیب نیز ناپاکی‌ها در کنار پاکی‌ها قرار دارند و هنرمند، بسته به سیر خود از آن الهام می‌گیرد. در این اثنا و برای رمزگشایی از چنین زنجیرهٔ پیچیده‌ای از هنر در حوزهٔ مطالعات سینما، علمی نیز میان حکما برساخته شده است که خواه‌ناخواه متأثر از جهان‌بینی دینی و احادیث اسلامی است و برای سالیان طولانی میان مردمان سرزمین‌های اسلامی رواج داشته است؛ این علم چیزی نیست مگر علم تأویل.

نکته‌ای که پیش از ادامهٔ بحث باید مطرح شود، اصل‌قراردادن این مطلب است که عالم، ابداً محدود به عالم ماده، با اوصافی که دربارهٔ آن رفت، نیست. قائل‌بودن به این مطلب و به‌خصوص اصل‌قراردادن آن، هنر و هنروری را به‌کلی دگرگون می‌کند. اگر قوام عالم جسم، به عالم خیال بستگی داشته باشد و اگر قوام عالم خیال نیز به عالم عقل بستگی داشته باشد، حقیقت پدیده‌ها اساساً در جای دیگری غیر از این عالم جسم است و باید در عالم‌های بالا جست‌وجو شود؛ بنابراین هنر، به‌خصوص هنر سینما که فی‌الجمله رسالتش، نشان‌دادن این حقایق در قالبی زیباست، به‌ناچار باید در ابتدا خود را با عوالم فرامادی مرتبط سازد. این امر، خودْ هنر را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. از سویی پس از پذیرش این مرحله، بحث دیگری پیش می‌آید و آن اینکه اشراف و اطلاع از این عوالم، راه‌ورسم خاصی دارد و به‌عبارت ساده، کار هر کسی نیست و از طرفی، عوالم فراجسمی بی‌شک عوالمی بسیار بزرگ‌ترند و طبعاً مسیرهای انحرافی آنها نیز، پیچیده‌تر و صعب‌العبورتر است؛ بنابراین شخصی که بنا دارد حقایق را از کُنه این عوالم بیرون بکشد و به آن تجسد ببخشد، باید شخصی بسیار ویژه و آشنا به طریق و اهل سلوک باشد؛ وگرنه نتیجهٔ حاصل‌شده که عبارت از

تولید فیلم است، مطابق با حقایق عالم نخواهد بود. از این بحث این‌گونه نیز نتیجه گرفته می‌شود که برای بحثِ هنرِ مطلوب از دیدگاه اسلام و به‌خصوص سینما، علاوه‌بر آنکه فیلم و مضمون و فرایند تولید، شئون فرم و... همه اهمیت زیادی دارند، خودِ فیلم‌ساز و زندگی دین‌مدار وی نیز در این مسیر مهم است. البته دربارهٔ نحوهٔ ارزیابی چنین مؤلفه‌هایی باید در تحقیقی جداگانه بحث کرد؛ اما آنچه در مقام نظر می‌باید گفت، اشاره به جایگاه مهم آن است.

در نگرش اسلامی، عالمْ ذاتی نمادین دارد و آیهٔ خداوند است و تمام رویدادها و پدیده‌های عالم محتوی پیامی از خداوند و دعوتی به‌سوی اوست؛ بنابراین عالم مقتضی رمزگشایی است. در دیدگاه ابن‌عربی، سراسر قوس صعود، صحنهٔ هنرنمایی انسان است. تمام معارف و حتی اعتقاداتی که هرکس در ذهن خود پدید می‌آورد، نوعی اثر هنری و مناسب با مرتبهٔ وجودی اوست. همچنین اعمال و افعال فرهنگی ما که در واقع آفریده‌های ما هستند، نوعی اثر هنری تلقی می‌شوند. آدمی در ضمن خلق مفاهیم و معارف در ذهن، به آفرینش اعمال و آثار خود می‌پردازد (حکمت ۱۳۸۴: ۲۲۰-۲۲۶)

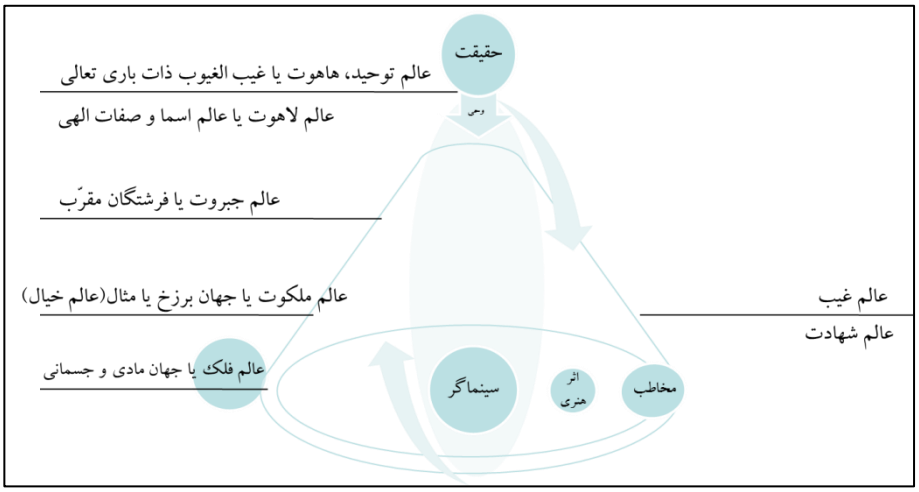
از دیگر مباحثی که دربارهٔ تلقی متعالی از خیال مطرح می‌شود، آن است که «برخلاف تلقی رایج، قوّهٔ خیال اشیایی را در ذهن حاضر می‌کند که در جهان مادی حضور ندارند. این حضور امری موهوم نیست. به‌عبارت دیگر، ذهنْ اشیایی را نمی‌بیند که در هیچ عرصه و مرتبه‌ای از عالم هستی وجود نداشته باشند. در حقیقت، تخیل یعنی ادراک و شهود اموری که در جهانی بالاتر و والاتر از جهان مادی و محسوس قرار دارند. این مرتبه از هستی، عالم مثال یا ملکوت خوانده می‌شود» (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۳).

توضیح دیگر اینکه عارفان سلسله‌مراتب وجود را پنج مرتبه می‌دانند... این مراتب یا حضرات عبارت‌اند از:

۱. عالم فلک یا جهان مادی و جسمانی؛
۲. عالم ملکوت یا جهان برزخ یا مثال (عالم خیال)؛
۳. عالم جبروت یا فرشتگان مقرّب؛
۴. عالم لاهوت یا عالم اسما و صفات الهی؛
۵. عالم هاهوت یا غیب‌الغیوب ذات باری تعالی.

هنر دینی در واقع نمودار این فضای ملکوت، و اشکال و الوان آن، جلوه‌ای از اشکال همین عالم مثالی و خیالی است. «آثار هنر قدسی صرفاً از وهم هنرمند ناشی نشده؛ بلکه نتیجهٔ رؤیت و شهود واقعیتی عینی است که فقط با شعور و آگاهی خاص و خیال‌انگیزی در وجود هنرمند امکان‌پذیر است» (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۳). بسیاری از معیارهایی که دربارهٔ سینما وجود دارد و تقیّد به

آن، لازمهٔ مطلوب‌شدن سینما از منظر دین و تخطی از آن، به‌منزلهٔ غیردینی یا حتی ضددینی دانسته‌شدن یا دانسته‌نشدن هنر و سینما، برآمده از حکمت صدرایی است که مهم‌ترین آنها، مطابقت هنر و تولید هنری با حقیقت فرامادی و پایبندی هنرمند به چنین حقیقتی است که جا دارد تا پژوهشگران در مطالعات آتی در این زمینه، به‌تفصیل ورود داشته باشند، اما علاوه بر دیدگاه صدرایی به دین و عالم و هنر، دیگر اندیشمندان اسلام‌گرا نیز در این باره نظریه‌پردازی‌هایی کرده‌اند که در موارد بسیاری، این نظریه‌پردازی‌ها به حکمت صدرایی بسیار نزدیک می‌شود و مفاد آن، برای این بحث استفاده می‌شود.



شکل شمارهٔ ۴: عوالم متوالی وجود از منظر حکمای اسلامی

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- آذری، ابوذر (۱۳۸۹): شناسایی و تحلیل ناهمگونی‌های عملکرد صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه صاحب‌نظران حوزهٔ دین و رسانه، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه صداوسیما.
- آوینی، سیدمرتضی (۱۳۹۰): آینهٔ جادو، جلد اول، تهران: واحه.
- ----------(۱۳۹۰): آینهٔ جادو، جلد دوم، تهران: واحه.
- ----------(۱۳۹۰): آینهٔ جادو، جلد سوم، تهران: واحه.

- ----------(۱۳۹۰): فردایی دیگر، تهران: واحه.
- ایران‌پور، پروین (۱۳۸۶): رابطهٔ عالم غیب و عالم شهود از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بارت، رولان (۱۳۸۲): لذت متن، تهران: مرکز.
- پایکین، استرول (۱۳۶۸): کلیات فلسفه، ترجمهٔ مجتبوی، تهران: حکمت.
- تابش، نصرت‌الله (۱۳۹۳): مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹): فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، تهران: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ----------(۱۳۸۱)، زیبایی و هنر، تهران، موسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۷): معارف اسلامی (۱) و (۲)، تهران: نشر معارف.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹): کندوکاوی در سینمای ایران (۱) و (۲)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- جوادی، علی (۱۳۹۰): بررسی ظرفیت‌های سینما در تبلیغ دین و ارائهٔ الگوی اسلامی/ایرانی پیشرفت، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه سوره.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۴): حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، تهران: فرهنگستان هنر.
- شریدر، پل (۱۳۸۳): سبک استعلایی در سینما، ترجمهٔ محمد گذرآبادی، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵): مجموعه آثار، جلد اول و سوم، تهران: صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدابن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳): رساله‌الحشر، ترجمهٔ محمدخواجوی، تهران: مولی.
- ---------- (۱۳۷۵): شواهد ربوبیه، ترجمهٔ محمدجواد مصلحی، تهران: سروش.
- ----------(۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.
- فهیمی‌فر، علی‌اصغر (۱۳۹۴): بیان تصویری دین در رسانه، تهران: سروش.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴): تطورات گفتمان‌های هویتی ایرانیان (ایران در کشاکش تجدد و مابعد تجدد)، چاپ اول، تهران: نی.
- کلهر، مهدی (۱۳۹۰): سینمای مطلوب از منظر دین ۱(از مجموعهٔ نرم‌افزاری آموزش منتقد سینمایی)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۲): شواهد الربوبیهٔ صدرالدین شیرازی (تصحیح)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مددپور، محمد (۱۳۸۴): سینمای اشراقی، تهران: سورهٔ مهر.
- ----------(۱۳۸۷): دین و سینما، تهران: سورهٔ مهر.
- مصباح، مجتبی (۱۳۷۹): فلسفهٔ اخلاق، قم: مؤسسهٔ نشر آثار امام خمینی(ره).

- معززی‌نیا، حسین (۱۳۸۸): سینما و افق‌های آینده، تهران: ماتیکان.
- میرخندان، سیدحمید (۱۳۹۰): سینمای مطلوب از منظر دین ۱ (از مجموعهٔ نرم‌افزاری آموزش منتقد سینمایی)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- ----------(۱۳۸۹): زیبایی‌شناسی تلویزیون، نظریهٔ فیلم دینی، فصل‌نامهٔ دین و رسانه، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، سال نهم، دورهٔ جدید، شمارهٔ اول.
- ----------(۱۳۹۲): مطالعات دینی فیلم، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- نامداری، روح‌الله (۱۳۹۲): نسبت تمدن اسلامی و مدرنیته از دیدگاه امام خمینی، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه باقرالعلوم(ع).
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۱): معرفت و معنویت، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹): انتظار بشر از دین. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.

مقاله‌ها

- عباسی، حسن (۱۳۸۹): دکترین سینمای جمهوری اسلامی ایران. ماه‌نامهٔ سینما رسانه، شمارهٔ ۴۲۸، ۴۱-۲۳.
- علم‌الهدی، جمیله (۱۳۸۶): چرخش از عالم دوقطبی به جهان سه‌درجه‌ای، فصل‌نامهٔ نوآوری‌های آموزشی، نسخهٔ ۶، ۱۷۶-۱۴۹.
- هاشم‌نژاد حسین (۱۳۸۳): درآمدی بر فلسفهٔ هنر از دیدگاه فیلسوفان بزرگ اسلامی، فصل‌نامهٔ قبسات، شمارهٔ ۳۹.

۱۳

بررسی طرح «نظام امت و امامت» در تحقق تمدن اسلامی از نگاه شهید بهشتی

محمود حقیقی‌نجف‌آبادی[۱]

چکیده

تمدن نتیجهٔ افزونی دانش، تعالی فرهنگی و نظم اجتماعی است. نظم اجتماعی از دیدگاه شهید بهشتی در جامعه‌ای به وجود خواهد آمد که حزب، تشکیلات و تعهد حزبی داشته باشد. امت در یک زیست جمعی، با بهره‌گیری از آموزه‌های حزبی در قالب «نظام امت و امامت» به کسب فضایل انسانی الهی می‌اندیشد و جامعه‌ای متمدنانه می‌سازد. تمدن اسلامی با تولد اولین حکومت اسلامی در مدینهٔ پیامبر (ص) شکل گرفت و قصد داشت با نهضتی علمی و بی‌مانند با محوریت قرآن و سیره، به اوج شکوفایی واقعی خود برسد. در تفکر شهید بهشتی، محصول حاکمیت معصوم و تداوم آن، تحقق آیات دال بر حکومت شورایی و بنای عقلایی مبنی بر حاکمیت حزبی در زمان غیبت است. این مقاله سعی دارد نسبت بین حکومت فردی و حکومت حزبی و زمینه‌سازی انتقال رهبری فرد به حزب را در گفتمان تمدن اسلامی را توضیح دهد. نوشتار به روش توصیفی – تحلیلی یکی از شرایط تحقق تمدن اسلامی و چالش‌های آن را بررسی کرده و در پایان با تبیین پیشنهاد شهید بهشتی، راهکار چگونگی تحقق حاکمیت حزبی با نگاه به وحدت جامعه را ارائه داده است.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، نظام امت و امامت، رهبری فرد، رهبری حزب، شهید بهشتی

---

۱ طلبهٔ خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ اصفهان، ده سال تدریس در حوزه و دانشگاه، ۰۹۱۳۱۳۳۹۱۴۷

مقدمه

تمدن را باید منظومه‌ای سامان‌دهی‌شده نسبت به هستی تلقی کرد. حتما شالوده و جوهرهٔ تمدن، مدنیت خواهد بود؛ مدنیتی که بر قانون و نظم بنا شده است. اگر نظم بر این منظومه و مجموعهٔ هستی حاکم نباشد، مدنیت به انحطاط و بی‌رونقی خواهد گرایید. یکی از نظریه‌پردازان مهم انقلاب اسلامی دکتر محمد حسینی‌بهشتی است که شهادت او بر تأثیر بیشتر افکارش در جامعه افزود. تحقق نظم جمعی مدنظر او در گرو نیروسازی و تربیت نیروهای مستعد و به‌کارگیری آنها در ارکان قدرت به‌منزلهٔ مجریان و ناظمان قانون است. او عقیده دارد حتی اگر قانون خوب نوشته شود، تا زمانی که نیروی انسانی متعهد و متخصص پرورش نیافته باشد، به مدنیت و تمدن اسلامی، نزدیک نمی‌شویم. تربیت و پرورش، مهارتی است که به دانش، تکرار و تجربه نیاز دارد. ایجاد نظم اجتماعی و مدنیت بدون علم‌المدن (دانش سیاست) امکان‌پذیر نیست. حزب، خانهٔ تربیت دانشمندان سیاست است. حزبی که شهید بهشتی از آن صحبت می‌کرد تشکیلاتی سازماندهی‌شده در راستای «حزب‌الله»، با اندیشه و ایدئولوژی اسلامی و نگاه فقاهتی به موضوع بود. بر همین اساس حزب را معبد خود می‌دانست. در تفکر انقلابی او، اهداف حزب باید در جهت ساختار، تشکیلات و کادرسازی برای ایجاد نظم و انضباط در جامعه تعریف شود. بهشتی بر این باور بود که اگر در جامعهٔ اسلامی احزاب شناشنامه‌دار با هویت مشخص و در چهارچوب انقلاب اسلامی شکل نگیرند و زمام امور سیاسی رها و آزاد باشد، بی‌شک گروهک‌های افراطی با جمع‌شدن در اطراف اشخاصی که مقبولیت عمومی دارند، فضای سیاسی را به‌سمت نابسامانی، تفرقه و چنددستگی پیش خواهند برد. برای همین تلاش برای به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی باید ضابطه پیدا کند و این انضباط به‌ناچار در قالب تشکیل حزب رخ می‌دهد.

چیستی تمدن اسلامی

گذری کوتاه بر تاریخچهٔ جوامع مختلف در طول قرن‌ها نشان‌دهندهٔ وجود تمدن هرچند به گونهٔ ساده و ابتدایی است. یکی از پژوهشگران معاصر می‌نویسد: «تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که بسیاری از مؤلفه‌های آن بر محور دین اسلام می‌گردد. به‌دلیل وجود همین پسوند پرمایه، از یک سو قابلیت تحدید زمانی و تعریف معنایی دارد؛ زیرا آغاز و انجامش تقریباً مشخص است و ازسوی دیگر، دارای گستردگی مفهومی و موضوعی بسیاری است که همهٔ پیچیدگی‌ها، ظرایف و جهان‌شمولی دین اسلام را – به‌عنوان دینی الهی - در خود دارد. بدین ترتیب، تمدن اسلامی دارای همهٔ ویژگی‌های تمدن الهی در چارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم (ص)

است و مؤلفه‌های آن دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و... است» (جان‌احمدی، ۱۳۸۶: ۵۱).

دکتر شریعتی در طرحی مشابه شهید بهشتی در تبیین مفهوم تمدن اسلامی چنین نگاشته است: «تمدن اسلامی با اساس نگرش توحیدی، تمدنی است ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعهٔ اسلامی که انسان را به‌سوی کمال معنوی و مادی سوق می‌دهد. مقصود از «ساخته‌ها»، آن بخش از حیات تمدنی است که در شرایط عادی در جامعه وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد. مراد از «اندوخته‌ها» نیز آن چیزی است که از انباشتن تجربه‌ها و داده‌ها، دانش‌ها، قراردادها و اختراعات گذشتهٔ جوامع بشری، تحت نفوذ حکومت اسلامی به جامعهٔ اسلامی به میراث رسیده است؛ بنابراین، فرهنگ و تمدن اسلامی مجموعه‌ای از همهٔ آداب و رسوم، اعتقادات و باورها، سنن، معارف، علوم اسلامی و ذخایر مشترک مادی و معنوی است که در میان ملت‌های مسلمان وجود دارد» (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۱/ ۱۳-۱۲)

با بررسی تعریف‌های مختلف تمدن‌ها و مکاتب حکومتی مطلوب و ملاک‌های مدنظر، می‌توان تمدن اسلامی را نتیجهٔ سه رکن زیر دانست: افزونی دانش‌های عقلانی وحیانی، تعالی مستمر فرهنگ اسلامی و نظم اجتماعی پایدار.

کلیت طرح «نظام امت و امامت»

شهید بهشتی با طرح نظام مکتبی یا همان «نظام امت و امامت» سعی در تحقق ارکان دانش‌افزایی، تعالی فرهنگی و نظم اجتماعی در رسیدن به تمدن اسلامی داشت. او می‌گفت: هدف از بعثت پیامبران آماده‌کردن جامعه برای حکومت الهی است (حسینی‌بهشتی، بی‌تا: ۳۴). گویاترین نامی که برای نظام حکومتی اسلام می‌توان انتخاب کرد، «نظام امت و امامت» است که به‌دلیل ناآشنایی تودهٔ مردم در زمان انقلاب ایران عناوین «حکومت اسلامی» و «جمهوری اسلامی» برای آن انتخاب شد. در این نظام، ناس با امت تفاوت دارد. بر پایهٔ اعتقاد به اسلام گروهی با نام امت به وجود می‌آیند که به‌لحاظ مبانی عقیدتی و عمل به اسلام به امامت نیاز دارند و (این امامت) از جانب خداوند به پیامبران و سپس امامان معصوم منصوص واگذار شده است (حسینی‌بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۶ و ۱۵). در این نظام، صلاح کل مردم جهان مدنظر و امت، حامل این مسئولیت است (حسینی‌بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۹). در عصر غیبت و وجودنداشتن دسترسی مردم به حکومت علم و عدل توسط امام معصوم، شئون غیراختصاصی امامت به کسانی منتقل می‌شود که شرایط آن را داشته باشند. این شرایط، اکتسابی و در دسترس همه است (حسینی‌بهشتی، بی‌تا: ۱۲۶)

تفاوت «نظام امت و امامت» با حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی

جملات شهید بهشتی در تبیین طرح، بسیار روشن و شفاف است. او تعبیر قرآنی امت را به جای جمهور یا ناس به کار می‌برد. در کتاب مبانی نظری قانون اساسی آمده است: «نظام سیاسی اجتماعی جمهوری اسلامی نظام امت و امامت است و حق این است که با هیچ یک از این عناوینی که در کتاب‌های حقوق سیاسی یا حقوق اساسی آمده قابل‌تطبیق نیست. ...ما فکر می‌کنیم عنوان نظام ما باید نظام امت و امامت باشد. منتها در اثنای انقلاب، چون این عنوان هنوز برای تودهٔ مردم روشن نبود، به‌عنوان شعار اول، «حکومت اسلامی» انتخاب شد که بسیار هم خوب و گویا بود و سپس وقتی معلوم شد این نظام حکومتی، رییس‌جمهور هم دارد آن وقت گفته شد «جمهوری اسلامی»؛ ولی نام راستین و کامل این نظام، «نظام امت و امامت» است» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۹۰ الف: ۳۹).

امامت عدل در طرح نظام امت و امامت

در اینجا دربارهٔ چند موضوع مقدماتی و مرتبط با نظریهٔ شهید بهشتی بحث می‌شود تا عمدهٔ تفاوت عنوان «نظام امت و امامت» با عنوان‌های «حکومت اسلامی» و «جمهوری اسلامی» مشخص شود. او معتقد است در عصر غیبت و دسترسی‌نداشتن مردم به حکومت علم و عدل توسط امام معصوم، شئون غیراختصاصی امامت به کسانی منتقل می‌شود که شرایط آن را داشته باشند. این شرایط، اکتسابی و در دسترس همه است. ایشان دربارهٔ تحقق هویت نظام اسلامی با داشتن امامت عدل می‌گوید: «قسط و عدل در جنبه‌های مختلف جامعه تنها با عمل به کتاب و سنت قابل‌اجرا است. علاوه بر قانونی که توسط پیامبر آورده شده و عدالت پیاده می‌گردد، امام معصوم نیز تجسم عینی قسط در جامعه می‌باشد؛ البته عدل منحصر در شخص امام معصوم نیست؛ بلکه وی در رأس تجسم عدالت می‌باشد؛ چراکه حتی در امام جماعت نیز عدالت جزء شرایط لازم می‌باشد. در همین راستا نایب امام و جانشین امام معصوم و مرجع تقلید و به همین ترتیب سلسله‌مراتب مسئولان نیز حتماً باید عادل باشند .امامت عدل چیزی است که باید در جامعه پیاده گردد و با امام عادل تفاوت دارد؛ البته هویت نظام اسلامی با داشتن امامت عدل تحقق پیدا می‌کند؛ بدین معنا که بدون قسط معنوی و اخلاقی، قسط اقتصادی و سیاسی در جامعه ایجاد نمی‌گردد. برای اجرای قوانین داشتن تخصص و تعهد، هر دو، لازم است. مسئولیت‌ها به معنای تکلیف بوده و هر شخص باید نهایت تلاش خود را انجام داده تا طبق موازین اصیل اسلامی آن را به نحو احسن انجام دهد» (بررسی ویژگی‌های حکومت اسلامی، بی‌تا: ۱۲۹-۱۱۳).

تخصص و تعهد در حکومت عدل

همان طور که اشاره شد، شهید بهشتی برای اجرای قوانین اسلامی داشتن تخصص و تعهد، هر دو را لازم می‌داند. او می‌گوید: «در اسلام شکل خاصی برای مدیریت جامعه ارائه نشده است و در زمان، مکان و شرایط مختلف می‌تواند با رعایت اصول مذکور شکل خاصی پیدا کند؛ البته نظام پادشاهی به‌علت آنکه تعیین و تحمیل در آن وجود دارد، قابل‌قبول نیست» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۱). آنچه در اسلام وجود دارد یک سلسله تکالیف واجب یا مستحب عمومی است که برخی از آنها عینی و بیشترشان کفایی هستند. وجوب کفایی یا مسئولیت مشترک اجتماعی و تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی جامعهٔ مسلمان بر همه واجب است و تمام کسانی که می‌توانسته‌اند به تأمین آن اقدام کنند و نکرده‌اند، مسئولند و مؤاخذه می‌شوند. از آنجا که یک نفر نمی‌تواند در تأمین همهٔ نیازمندی‌ها به‌طور مستقیم تلاش کند، هر دسته باید به کاری که بهتر از عهده‌اش برمی‌آید، بپردازد (حسینی‌بهشتی، بی‌تا: ۱۲۷ و ۱۲۸).

نقش دسته و حزب در تربیت متخصص و متعهد

بهشتی بر این باور بود که اگر در جامعهٔ اسلامی احزاب شناسنامه‌دار با هویت مشخص و در چارچوب انقلاب اسلامی شکل نگیرند و زمام امور سیاسی رها و آزاد باشد، بی‌شک گروهک‌های افراطی با جمع‌شدن در اطراف اشخاصی که مقبولیت عمومی دارند، فضای سیاسی را به‌سمت نابسامانی، تفرقه و چنددستگی پیش خواهند برد. برای همین، تلاش برای به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی باید ضابطه پیدا کند و این انضباط لاجرم در قالب حزب و تحزب رخ می‌دهد. با این تفاوت که ازنظر بهشتی حزب از دو حالت خارج نیست یا حزب‌الله است یا حزب‌الشیطان! اگر با هدف استقرار ارادهٔ خدا و خدمت به خلق خدا و تربیت انسان‌های سیاسی خدوم و با روش الهی که در قامت فقه شیعی محقق شده است، شکل بگیرد، قطعاً حزب خداست و به تعبیر او «معبد من» است! جایی برای عبادت سیاسی و خدمت به خلق‌الله است که از بزرگ‌ترین عبادات است؛ اما اگر از هر وسیله‌ای برای هر هدفی بهره بگیرد و آزادی اندیشه را از اعضای حزب بستاند و به تعصبات کور برساند، مصداق عینی حزب شیطان است.

نقش رهبری در تعاون اجتماعی

بعد از روشن‌شدن مانیفست شهید بهشتی دربارهٔ اهمیت نظریهٔ نظام امت و امامت در تحقق تمدن اسلامی و میزان تأثیرگذاری حزب در کادرسازی و تربیت مدیران متخصص و متعهد، به

نقش رهبری در رشد و هدایت اجتماعی می‌رسیم. اوی می‌گوید: «انسان در چارچوب قوانین الهی آزاد بوده و با اندیشهٔ تحلیلگر خود ابتدا به وحی خدا، نبوت انبیا، کتاب و سنت پیامبران آگاهی پیدا کرده؛ سپس در مرحلهٔ تنظیم قانون زندگی، وحی به‌عنوان زیربنای همهٔ محاسبات و بررسی‌های عقلی به‌منزلهٔ تکیه‌گاه انسان به شمار می‌رود» (بی‌نام: ۳۱۸ و ۳۱۹). در این نوع حکومت، امامت و امت نسبت به هم تعهد و مسئولیت متقابل دارند (حسینی‌بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۷). رهبری و هدایت این تعاون اجتماعی و تنظیم برنامهٔ تقسیم کار از وظایف حکومت است. امت نیز مسئول مراقبت از نحوهٔ اجرا توسط حکومت است. در صورت تسامح بر همه لازم است کوشش کنند با استفاده از روش‌های مقررشده در قوانین اسلامی، حکومت را به انجام آن وادار کنند و در غیر این صورت، تلاش بر روی‌کارآوردن حکومتی کنند که بر انجام وظایف خود قادر باشد (حسینی‌بهشتی، بی‌تا: ۱۲۸-۱۲۶).

رهبری باید تمام تلاشش را برای شناخت قبل از پذیرش به کار گیرد. از نکات بنیادین نظریهٔ امت و امامت شهید بهشتی، تأکید بر اصل «شناخت» پیش از «پذیرش» است. در حالی که عموم نظریات حکمرانی در نظام اندیشهٔ غرب، نحوهٔ انتخاب حاکمان را بدون هیچ قید و شرطی به آرای عمومی می‌سپارد و در مقام عمل نیز طبیعتاً عنصر تبلیغات و مبارزات سیاسی و حزبی، نقش پررنگی خواهد داشت؛ اما نظریهٔ امت و امامت، شناخت آگاهانه را پیش از پذیرش مطرح می‌کند. او بارها بر چنین مبنایی تأکید کرده است که: «کسی نمی‌تواند تحت عنوان فقیه عادل باتقوا، آگاه به زمان و شجاع، خودش را بر مردم تحمیل کند. این مردم هستند که باید او را به این صفات شناخته باشند و پذیرفته باشند» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۶۴: ۳۷۸/۱).

این عبارات علاوه بر اینکه بر لزوم پذیرش حاکمان جامعه ازسوی مردم تأکید دارند، پیش از پذیرش، بر شناخت تأکید می‌کنند و آن را مقدم می‌دانند. بهشتی در بیانی صریح‌تر می‌گوید: «رابطهٔ امت و امامت در عصر ما یک رابطهٔ مشخص است. دقت بفرمایید! شناختن آگاهانه و پذیرفتن نه تعیین و نه تحمیل» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۷۷: ۴۰). او در این بیان علاوه بر اینکه تحمیل را مردود می‌شمارد، شناخت را مقدم بر پذیرش می‌داند؛ شناختی که در پرتو راه‌اندازی حزب و تشکیلات، با کمک و تعاون رهبری به جامعه محقق می‌شود.

شرایط حزب تمدن‌ساز

شهید بهشتی در راستای تعاون اجتماعی، در کنار مساجد، داشتن تشکیلات و احزاب قوی برای آموزش و تربیت مدیران متخصص را برای ایجاد نظام مکتبی (تمدنی) ضروری می‌داند. او در سخنرانی خود چنین می‌گوید: «برادران و خواهران دل‌آگاه! بدون تشکیلات حرکت‌کردن را

نپسندید که در چنین صورتی، روز پشیمانی در برابرمان قرار خواهد گرفت؛ روزی که به اشتباه خود پی ببریم. می‌دانید یک گروه ۵۰ نفری متشکل می‌تواند یک جمعیت ۵۰۰ نفری بی‌تشکل را از پا درآورد؟ و این روشن است و نیز نگویید که احزاب و تحزب‌ها با منطق قرآن سازگار نیست. کدام منطق قرآن؟ تمام دستورات قرآنی تشکیلاتی است. همین نماز جماعتی که ما مسلمان‌ها می‌خوانیم، تمرین یک نوع تشکل است. مگر امام جماعت مساجد متعدد نیست، هر کدام با یک عده نماز جماعت می‌خوانند. آیا این نماز جماعت‌ها در مساجد گوناگون در ایام هفته کمک به تشکل است یا ضد تشکل؟ مسلماً کمک به تشکل است. ما حرکت‌های میلیونی خود را از همین مساجد و جماعت‌ها و علاقه‌ها و اعتمادهایی که در مساجد به وجود آمده بود، توانستیم به راه بیندازیم و برای این مقدار تشکل، مساجد و روحانیت متعهد و آگاه و رهبری فقیه مسئول کافی است. اگر فقط تا اینجا بود، واقعاً کافی بود. دیگر احتیاجی به تشکیلات نداشتیم؛ اما فرض بر این است که مسئولیت‌های ما بعد از این به مراتب بیشتر خواهد شد. در رابطه با این وحدت هماهنگ که یاد شد، مسئلهٔ شناسایی حساب‌شدهٔ استعدادها و جمع‌آوری استعدادها و شکوفاکردن آنها در مساجد، عملی نیست. برای این مسئله راهی جز تشکل نیست. به شرط اینکه چهار اصل رعایت شود:

۱ـ تشکیلات ما باید براساس صداقت باشد و نه ریا و تظاهر و مردم‌فریبی که از بدترین آفت‌های اجتماعی است

۲ـ مسابقهٔ گروه‌های متعدد ما باید در راه خیرات و نیکی‌ها و سازندگی‌ها باشد و نه مسابقهٔ طرد و تخریب.

۳ـ این گروه‌ها وقتی دیدند خطوط اصلی مشترکی دارند، باید هرچه سریع‌تر در یک جبههٔ گسترده‌تر با رهبری موردقبول گرد هم آیند تا توانی بزرگ‌تر به وجود آورند.

۴ـ گروه‌ها باید قانون اساسی ایران را زمینهٔ اصلی حرکت و همکاری و هماهنگی خود قرار دهند» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۵۹: ۴).

حزب، در طول رهبری است

تبیین شد که یکی از وظایف رهبری، هدایت جامعه، تعاون و کمک به شناخت اجتماع است. ترکیب «امامت و امت» در اصل پنجم قانون اساسی - که متن آن توسط شهید بهشتی تنظیم شد - آمده است. در این نوع از نظام سیاسی، از آن جهت که مکتبی است و بر اصول اعتقادی و عملی اسلام استوار است، امامت و رهبری در رأس همهٔ امور قرار دارد. حتی حزب و تشکیلات حزبی نه در عرض بلکه در طول نهاد رهبری و با چنین اعتباری مشروعیت دارد. شهید بهشتی در توضیح

مواضع حزب جمهوری اسلامی بر این «ضرورت» تأکید می‌کند و می‌افزاید: «این تشکیلات در طول رهبری باشد نه در عرض آن. این تشکیلات باید تحقق‌بخشندهٔ نظام امت و امامت باشد؛ چون نظام اسلامی ما، نظام امت و امامت است؛ نه اینکه معارض امامت باشد» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۹۰ الف: ۲۲۶).

بعد از اینکه مردم، به درجه ای‌از رشد و آگاهی رسیدند و به‌طور تشکیلاتی و سیستماتیک، امت منسجم با احزاب و مشرب‌های فکری متفاوت شدند، سعی می‌کنند در یک مسابقهٔ خیرات، امانت و مسئولیت را به اهلش واگذار کنند.

در ترجمهٔ تفسیر المیزان – آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء – چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَنَتِ إِلى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُم بَينَ النَّاسِ أَن تحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظكم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سمِيعًا بَصِيراً: معنا اینگونه به ذهن شنونده تبادر می‌کند که منظور از امانت، امانت مالی و منظور از داوری هم داوری در اختلافات مالی است؛ (اما) برای اینکه تشریع وقتی مطلق شد مقید به موضوعات احکام فرعی فقهی نمی‌شود؛ بلکه وقتی مثلاً قرآن کریم به‌طور مطلق می‌فرماید: رد امانت واجب است و یا به‌طور مطلق می‌فرماید حکم به عدل واجب است، از این دو مطلق هر موضوعی که مربوط به فقه باشد حکم مناسب خود را می‌گیرد و هر موضوعی که مربوط به اصول معارف باشد آن نیز حکم خود را می‌گیرد و همچنین هر فن دیگری از معارف دینی حکم مناسب خود را می‌گیرد» (موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴: ۶۰۳/۴).

حزب و کشف استعدادها

شهید بهشتی وقتی حزب را در طول رهبری می‌داند، انتظارات مهم خود را از این جایگاه چنین بیان می‌کند: «بدون شک برای دوران سازندگی نیازهای جدیدی است. باید بعد از شناسایی استعدادها آنها را گروه‌بندی کرد تا معلوم شود هرکس و هر گروهی در کجا می‌توانند قرار بگیرند و بعد از گروه‌بندی باید به آنها میدان شکفتگی داد. چه کسانی می‌توانند برای شکفتگی این استعدادها میدان باز بدهند؟ وجود یک مدیریت هماهنگ و هم‌فکر و منسجم، با شاخه‌ها و رشته‌های فراوان به‌سوی مراکز تصمیم‌گیری و اجرایی در دوران سازندگی بعد از پیروزی انقلاب لازم است؛ ولی مسلماً کسانی که امروز و دیروز همدیگر را یافته‌اند و هر کدام دارای اندیشه و طرز فکر مخصوص خود هستند، نمی‌توانند به‌آسانی با هم یک مجموعهٔ هماهنگ منسجم به وجود آورند؛ بنابراین، در این مرحله از جامعهٔ ما این سؤال مطرح می‌شود که ما از چه راهی می‌توانیم قبلاً یک دورهٔ آمادگی برای هم‌فکری، همکاری و هم‌شناسی و هم‌ارزی، یکدیگر را درست

ارزیابی کرده و به وجود آوریم؟

پاسخ ما به این سؤال این است که فقط از راه تشکیلات و تشکل خواهیم توانست چنین محیطی را ایجاد کنیم. ما به یک تشکیلات نیرومند هماهنگ خلاق منسجم که در آن استعدادها همدیگر را بیابند، نیازمندیم. ما به محیطی که محل تلاقی استعدادها و محل شناسایی متقابل استعدادها باشد و استعدادها در آنجا زمینه‌ای برای شکوفایی پیدا کنند و به محیطی مناسب برای همکاری و هماهنگی احتیاج داریم. چنین تشکیلات وسیع مؤثر و منسجم می‌تواند تا حدود زیادی هر دو مطلب را تأمین کند و استعدادها را در سطح گسترده‌تری بشناسد. در کل تهران یک مرکزیت می‌داند چند نفر آماده برای اشتغال وجود دارد یا چقدر افراد نزدیک به مرحلهٔ اشتغال داریم. در هر شاخه چه کسانی را داریم که ساخته شده‌اند و چه کسانی آماده برای ساخته‌شدن هستند و همچنین می‌داند که اینها چگونه می‌توانند هماهنگ کار کنند، این هنر یک تشکیلات است» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۵۹: ۴).

امام خمینی و تأسیس حزب

شهید بهشتی دربارهٔ دیدار خود با امام خمینی چنین می‌گوید: «پس از پیروزی انقلاب، امام احساس کردند که در دورهٔ سازندگی به نیروهای متشکل ساخته‌شدهٔ شناخته‌شده احتیاج است. وقتی مجدداً مشورت کردم، تأیید کردند که کار را شروع کنیم. ایشان مکرر فرمودند: من آنچه می‌دانم، اعتماد به شما پنج نفر از آقایان مؤسس حزب است؛ چون شما را از دیرگاه می‌شناسم. و تأییدی که از حزب می‌کنم به اعتبار تأیید و اعتمادی است که نسبت به شما آقایان دارم. ... دربارهٔ صرف سهم امام هم عین این را فرموده‌اند: مادامی که شما لازم می‌دانید به هر مقدار و به هر مبلغ که از سهم امام برای فعالیت‌های سودمند حزب مصرف شود، اجازه دهید، موردقبول من نیز هست» (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ر. ک. Vista.ir).

دو مقطع نظام امت و امامت

شاهکار نظریهٔ «نظام امت و امامت»، در طول رهبری دانستن حزب است. با توجه به وجودنداشتن تمرین دموکراسی توسط مردم و انحراف دسته‌ها و گروهک‌ها در زمان شهید بهشتی، اینکه شهید سعی دارد مقطعی به نام احزاب و تشکیلات را همچون نقش رهبری نظام، پررنگ و کلیدی جلوه دهد، امری شگرف است که قابلیت توجیه علمی دارد. در یک دسته‌بندی مناسب می‌توان نظام پیشنهادی او را در دو مقطع دسته‌بندی کرد: مقطعی با رهبری فردی و مقطعی با رهبری جمعی (حزب).

رهبری فردی

شهید بهشتی ترکیب نظام امت و امامت را در معنایی بسیار نزدیک به تعبیر شریعتی از «امت و امامت» به کار می‌برد. با این تفاوت که در تحلیل شریعتی، این نوع نظام، در امامت امام معصوم، متوقف شده است؛ اما بهشتی این مفاهیم را به دورهٔ غیبت و رهبری در انقلاب توسعه می‌دهد. به نظر شریعتی «وصایت، فلسفهٔ سیاسی یک دوران مشخص انقلابی است. به‌عنوان ادامهٔ رسالت اجتماعی، بنیان‌گذار نهضت فکری و اجتماعی و به‌عنوان یک مبنای انقلاب در رژیم امامت که مسئولیتش تکمیل رسالت جامعه‌سازی رهبری انقلاب طی چند نسل است، تا هنگامی که جامعه بتواند روی پای خود بایستد و پس از «خاتمیت امامت یا وصایت»، یعنی دوران مشخص سازندگی انقلابی، دوران شورا و دموکراسی آغاز می‌شود که شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است» (شریعتی، ۱۳۴۸: ۱۴۰-۱۳۷).

یکی از وظایف حاکم، آگاه‌ساختن و بالندگی مردم در زمینه‌های مختلف سیاسی-اجتماعی است. آگاه‌کردن به دو طریق صورت می‌گیرد: تعلیم و تعلم، بصیرت‌افزایی.

تعلیم و تعلم

حضرت علی (ع) در این زمینه به حاکم مکه می‌فرمایند: «امّا بعد فاَقم للناس الحجّ و ذکّرهم بأَیام الله واجْلس لهم العصرین فانت المستفتی و علّم الجاهل» (نهج‌البلاغه: نامهٔ ۶۷)؛ یعنی حج را برای مردم بپا دار و روزهای خدا را به یاد آنها بیاور و صبح و عصر برای رسیدگی به امور آنها، مجلس تشکیل بده و به سؤال‌کنندگان پاسخ بگو و جاهلان را تعلیم ده.

بصیرت‌افزایی

با روشنگری ممکن است در جامعه سوءظن‌هایی نسبت به حاکم شایع شود و مردم در این باره دچار تردید شوند. در این صورت حاکم موظف است امور را برای مردم به‌خوبی روشن و آنها را از ابهام و سردرگمی خارج کند. حضرت علی (ع) در این باره به مالک اشتر می‌فرمایند: «و اِنْ ظَنَّت الرعیهٔ بک حیفاً فَاَصْحِر لهم بعذرک و اعْدل عنک ظنونهم بِاِصحارک فاِنَّ فی ذلک ریاضهٔ منک لنفسک و رفقاً برعیتک» (نهج‌البلاغه: نامهٔ ۵۳)؛ یعنی هرگاه مردم نسبت به تو بدبین شوند، افشاگری کن و عذر خویش را بازگو و گمان‌ها را از آنها دور کن. صراحت باعث خودسازی تو و لطف در حق مردم است. این شیوه در سیرهٔ آن حضرت فراوان یافت می‌شود؛ به‌صورتی که هرجا شبهه‌ای حتی برای بعضی افراد بود، حضرت با سخنرانی یا نامه به تبیین و

توضیح آن می‌پرداخت و مشکل را حل می‌کرد.

رهبری جمعی (حزب)

به تعبیر شریعتی، اگر وصایت در سقیفه نقض نمی‌شد و پس از پیامبر (ص) امامان معصوم (ع) رهبری امت را ادامه می‌دادند، با پایان دوران امامت دوازده معصوم (ع)، امتی ساخته می‌شد که خود لیاقت آن را داشت که براساس «اصل شورا» لایق‌ترین رهبری را تشخیص دهد و بر کرسی بنشاند و مسیر تاریخ را بر راه رسالت محمد (ص) ادامه دهد؛ اما چنین نشد و مسیر تاریخ اسلام نیز دیگرگونه گشت. شهید بهشتی در کتاب «دکتر شریعتی، جستجوگری در مسیر شدن»، دفاع خوبی از این نظریهٔ شریعتی کرده است (حسینی‌بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۲۵).

طبق مبنای فکری شهید بهشتی، نهاد رهبری به این دلیل اهمیت دارد که زمینه را برای دموکراتیک‌شدن جامعه به‌وسیلهٔ حزب و انتقال رهبری فردی به رهبری جمعی فراهم کند. او به عقل جمعی و احزاب و آرای آزاد عمومی، اعتماد و اطمینان داشت. به نسل آینده خوش‌بین بود. باور او این بود که: «قانون اساسی مقداری از ولایت آینده را محدود می‌کند... . صحیح این است که رهبر در هیچ جایی مستقیماً وارد دخالت نشود... کسی که به‌زور در هیچ جای مملکت نمی‌تواند کاری بکند» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۶۴: ۱۶۸۶). او در انتقاد از برخی افراد و دیدگاه‌ها می‌گفت: «شما جزء آن عده‌ای هستید که چنان به آیندهٔ این مملکت سوءظن دارند که گویی تنها ما هستیم و این نسل (حاضر) که حافظ و نگهدار مملکت و قانون است؛ بنابراین، آقا، دایرهٔ فعالیت نمایندگان آیندهٔ مردم را اینقدر تنگ نکنید» (حسینی‌بهشتی، ۱۳۶۴: ۸۷۳).

در راستای لزوم تشکیل رهبری جمعی و اجرای اصل شورای رهبری، علامه طباطبایی در تفسیر معروف خود می‌گوید: «... و کلمهٔ شوری به معنای آن پیشنهاد و امری است که درباره‌اش مشاوره شود. این کلمه نیز در قرآن آمده و فرموده: و امرهم شوری بینهم (شوری، ۳۸)؛ بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: مؤمنین آنهایند که هر کاری می خواهند بکنند، در بینشان شورایی می‌شود که پیرامونش مشورت می‌کنند و از گفتار بعضی از ایشان برمی‌آید که کلمهٔ شوری مصدر است و بنا به گفتهٔ آنان معنا چنین می‌شود: کار مؤمنین مشاورت در بین خویش است... . در این آیه اشاره‌ای است به اینکه مؤمنین اهل رشدند و کاری می‌کنند که درواقع هم باید بکنند و در به‌دست‌آوردن و استخراج رأی صحیح دقت به عمل می‌آورند و به این منظور به صاحبان عقل مراجعه می‌کنند. درنتیجه آیهٔ شریفه قریب‌المعنی با آیهٔ شریفهٔ «الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (زمر، ۱۶)، خواهد بود» (موسوی‌همدانی، ۱۳۷۴: ۹۳/۱۸).

نتیجه‌گیری

با کنار هم قراردادن متن مذاکرات بهشتی در مجلس خبرگان و حزب جمهوری و نیز دست‌نوشته‌های او می‌توان عبارات شهید بهشتی را در تأیید نظریهٔ «امت و امامت» شریعتی تلقی کرد. از نگاه شهید بهشتی به مسئلهٔ رهبری و جانشینی رهبری در طرح نظام امت و امامت برای رسیدن به یک تمدن اسلامی یا همان نظام مکتبی، تأکید بر اولویت مقطعی رهبری برای بسط مردم‌سالاری در قالب احزاب بوده است. او براساس چنین ارزیابی خود از نظام امت و امام بر مبانی عقلانی وحیانی، هم از ضرورت رهبری (البته به‌صورت موقت) سخن می‌گوید و هم از برنامهٔ حزب برای انتقال از رهبری فردی به رهبری جمعی و مشارکت‌دادن امت در امامت. او تا مقطعی از انقلاب، از اولویت رهبری و جانشین رهبری بر حزب و اتکای حزب بر رهبری سخن می‌گوید تا حزب به‌منزلهٔ رکن دموکراسی بتواند در سایهٔ حمایت‌های چنین رهبرانی، دوام و قوام یابد و جامعه آمادگی بیشتری برای انتخاب مستقیم و درست پیدا کند. طبیعی است اگر احزاب رشدیافته، صادقانه فعالیت‌های خود را به کادرسازی، عرضهٔ مدیران متخصص و متعهد به جامعه و نظارت‌های بعدی کنند، دیگر به دخالت رهبر فردی در امور نیاز نخواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- (بی‌نام) (بی‌تا): او به تنهایی یک امت بود، تهران: بنیاد شهید انقلاب اسلامی.
- جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۶): تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تدوین مهدی نجف، قم: معارف.
- حسینی‌بهشتی، سید محمد (۱۳۵۹): مجموعه گفتارها.

_____ (۱۳۶۴). صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: ادارهٔ کل امور فرهنگی مجلس.

_____ (۱۳۷۷): مبانی نظری قانون اساسی، تهران: بقعه.

_____ (۱۳۹۰ الف): حزب جمهوری اسلامی؛ گفتارها، گفتگوها، نوشتارها، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.

_____ (۱۳۹۰ ب): شریعتی جستجوگری در مسیر شدن، تهران: بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.

_____ (بی‌تا): مجموعه مقالات استاد، تصحیح مهدی آیت‌اللهی، بی‌جا: جهان‌آرا.

سایت پژوهه.

_____ (بی‌تا): بررسی ویژگی‌های حکومت اسلامی، قم: ناصر.

_____ (بی‌تا): جزوهٔ سه گفتار.

شریعتی، علی (۱۳۴۸): سخنرانی امت و امامت، ۱۲، ۱۳، و ۱۴ فروردین‌ماه ۱۳۴۸.

_____ (۱۳۵۹): مجموعه آثار (تاریخ تمدن)، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی.

موسوی‌همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴): ترجمهٔ تفسیر المیزان، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم.

http://vista.ir

۱٤

نقش دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی

دکتر مهدیه‌سادات خشوعی[۱]

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی نقش دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه است. روش این پژوهش، تحلیل محتوا و استفاده از اسناد و مدارک علمی است. برای دستیابی به هدف، هفت کتاب شامل *جامعه در قرآن* (جوادی آملی، ۱۳۸۷)، *کوثر کربلا* (جوادی آملی، ۱۳۹۱)، *دانشگاه و دانشگاهیان* (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸)، *دانشجو و دانشگاه* (خامنه‌ای، ۱۳۸۳)، *دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی‌ـایرانی* (معینی، ۱۳۸۸) *منشور حرکت* (خامنه‌ای، ۱۳۹۰) و روشنای علم (خامنه‌ای، ۱۳۹۱آ) به‌روشِ نمونه‌گیری هدفمند از نوع موارد معروف انتخاب می‌شود و به‌روشِ تحلیل محتوا بررسی می‌شود. ابتدا با تحلیل دو کتاب اول، مفاهیم مرتبط با تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی شناسایی و براساس اشتراک در محتوا به یازده شاخص طبقه‌بندی می‌شود. سپس به‌منظورِ ارائهٔ راهکارهایی برای احیا و تقویت شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی، سایر کتاب‌ها تحلیل می‌شوند و بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) دربارهٔ دانشگاه‌ها به‌عنوانِ راهکار شناسایی می‌شوند و به‌تفکیکِ سه مؤلفهٔ رئیس دانشگاه، استاد و دانشجو طبقه‌بندی می‌شوند و سپس براساس محتوا به هریک از یازده شاخص اختصاص می‌یابند. به این ترتیب، نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی تدوین می‌شود و اعتبار و پایایی آن نیز بررسی و تأیید می‌شود. براساس این نقشه در صورت استفاده از راهکارهای دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی زمینهٔ احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه میسر خواهد شد.

کلیدواژه: دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی، تمدن اسلامی، فرهنگ انقلابی، انقلاب تمدن‌ساز اسلامی

۱پسادکتری روان‌شناسی صنعتی و سازمانی
پست الکترونیک: Khoshouei.mahdieh@gmail.com شماره تماس: ۰۹۱۳۳۱۶۱۱۱۶

مقدمه

فرهنگ به‌عنوانِ مبدأ خوشبختی و بدبختی ملت‌ها (موسوی خمینی، ۱۳۷۸آ) یعنی باورهای مردم، ایمان مردم، عادات مردم، آن چیزهایی که مردم در زندگی روزمره با آن سروکار دائمی دارند و الهام‌بخش مردم در حرکات و اعمال آنهاست. به‌خاطرِ همین تأثیرگذاری فرهنگ است که تمرکز دشمنان بر روی فرهنگ بیشتر از همه‌جاست؛ بنابراین مسئولان باید نه‌تنها مراقب رخنهٔ فرهنگی بیگانگان باشند، بلکه به کم‌کاری‌ها و غلط‌کاری‌های موجود در داخل کشور نیز توجه کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). البته مقصود از فرهنگْ فرهنگ انقلابی، فرهنگ اسلامی، یعنی ایجاد حرکت فرهنگی بر مبنای اسلام و بر مبنای ارزش‌های اسلامی است (همان). امام مؤمن متعبد انقلابی نیز با همین مبانی فکری، مردم را در مسیر حاکمیت دین خدا در جامعه هدایت نمود. حاکمیت دین خدا یعنی برقراری عدالت اجتماعی، ریشه‌کنی فقر و جهل و استضعاف و آسیب اجتماعی، برقراری منظومهٔ ارزش‌های اسلامی، تأمین سلامت جسمی و اخلاقی و معنوی، پیشرفت علمی کشور، تأمین عزت ملی و هویت ملی ایرانی و اقتدار بین‌المللی و فعال‌کردن ظرفیت‌هایی که خدا در این سرزمین قرار داده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). این همان هدف امام حسین(ع) یعنی احیای دین با تأسیس نظام اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱)؛ نظامی که در آن با میثاق‌الرادادن قرآن، عوامل شکوفایی تمدن مانند استقامت در جامعه ایجاد و عوامل انحطاط تمدن مانند فقر (همان، ۱۳۸۷) از جامعه حذف خواهد شد. پس با این دیدگاه، فردِ انقلابی فردی است که در این مسیر یعنی تمدن اسلامی حرکت کند؛ همچنان که امام(ره) به‌عنوان مظهر انقلابی‌گری، این مسیر را طی کرد و با پیروزی انقلاب، تمدن اسلامی را در کشور احیا کرد.

به همین دلیل نیز از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) انقلابی یعنی فردی شجاع، باسواد، متدیّن، دارای ابتکار، پیشگام، خودباور و غیور که با تربیت آن می‌توان راه تحقق تمدن نوین اسلامی را هموار نمود (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). تمدن نوین اسلامی همان احیای تمدن اسلامی است. در تمدن اسلامی، توجه به پیشرفت معنویات و اخلاقیات همراه با پیشرفت مادی است. در مقابل، در تمدن غربی علم و تکنولوژی پیشرفت کرده؛ اما جنبهٔ معنوی دچار خسران شده و نتیجهٔ این مسئله به ضرر بشریت تمام شده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵). از دیدگاه ایشان، این تمدن نوین دارای دو بخش است: بخش سخت‌افزاری یعنی همین ارزش‌هایی که ما امروزه به‌عنوانِ پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم؛ مانند علم، اختراع، اقتصاد، سیاست و... و بخش نرم‌افزاری که به‌عنوانِ حاکمیت «سبک زندگی اسلامی» در همهٔ مظاهر زندگی براساسِ عقلانیت دینی، اخلاقی و حقوقی

شناخته می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

اکنون ما در قِبال تمدن و انقلاب اسلامی دو وظیفه داریم: اول آنکه نهضت را حفظ کنیم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب) و حفظ و پاسداری مخصوص سپاه پاسداران نیست. هر انسانی، هر موجود مؤمنی موظف است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). البته انقلاب ایجادکردن از انقلاب نگاه‌داشتن سهل‌تر است (مطهری، ۱۳۸۰)؛ به‌خصوص آنکه به‌دلیلِ آنکه این امت در طول تاریخ خود فرازونشیب‌هایی داشته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱)، باید به احیا و تقویت نهضت نیز پرداخته شود. دومین وظیفهٔ ما در قبال نهضت، صدور آن و پیام‌رسانی آن به سایر کشورهاست. همان‌گونه که امام سجاد(ع) و حضرت زینب(س) پیام‌آور انقلاب امام حسین(ع) بودند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱ب).

اما ایجاد، احیا، تقویت و حتی صدور تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی نیازمند ابزاری است و یکی از اساسی‌ترین این ابزارها دانشگاه است. دانشگاهی «معنویت‌گرا»، «ارزش‌گرا» و «انسان‌ساز» که در پی «رهبری معنوی» و «جهت‌دهی فرهنگی» جامعه است و در عین پرداختن به علم به‌عنوان یک اصل، علم جهت‌دار الهی را چهارچوب حرکت علمی خود قرار می‌دهد. این همان تمدن‌سازی است؛ یعنی آگاهانه به تمدن‌سازی اقدام‌کردن یا به‌عبارتی یعنی متناسب با ویژگی‌های تمدن اسلامی، کشور را در حوزه‌های مختلف صنعتی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، ساختن و بالنده‌کردن؛ البته به‌شرطی که این بالندگیْ پویا و مستمر باشد تا بر مبنای آن، تمدنِ فراهم‌شده استمرار یابد و مدام پویا و بالنده شود (خرمشاد و آدمی ابرقویی، ۱۳۸۸). بر همین مبنا نیز براساس دیدگاه امام خمینی(ره) اگر دانشگاهِ یک کشور اصلاح شود، آن کشور اصلاح می‌گردد و با انحراف دانشگاه، کشور نیز منحرف می‌شود (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) و براساس دیدگاه مقام معظم رهبری نیز نقش دانشگاه در تمدن‌سازی نوین اسلامی قابل توجه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴).

ویژگی‌های مذکور همان کارکرد دانشگاه متدیّن است؛ یعنی دانشگاهی که در آن علم با دین همراه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰)؛ زیرا علمِ تنها اگر ضررش بر ملت‌ها و بر اسلام بالاتر از نفعش نباشد، که هست، باید گفت که بی‌تقوا می‌تواند کشوری را، انسان‌هایی را به باد فنا دهد و آن کسی که عالِم‌تر است، بهتر می‌تواند که مردم را فاسد کند (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸). بر همین اساس نیز فرض اساسی نظام جمهوری اسلامی این بود که دانش‌آموختگان دانشگاه‌ها باید افرادی دارای تخصص و تعهد توأمان باشند (خواجه‌سروی، ۱۳۹۰)؛ بنابراین در یک دانشگاه اسلامی، توقع آن است که اگر یک جوان کم‌اعتقاد نیز وارد دانشگاه شد، در حالی از دانشگاه بیرون بیاید که عمیقاً متدیّن و دارای تعهد دینی و اخلاق دینی است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶)؛

اما متأسفانه علی‌رغم تأکیدات مکرر امام خمینی(ره) (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱آ) مبنی بر اهمیت دانشگاه‌ها و ارائهٔ راهکارهای عملی جهت ایجاد یا گسترش دانشگاه اسلامی (خشوعی، ۱۳۹۴آ) یا دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی (خشوعی، ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۴ب) امروزه این هدف، کمی مورد غفلت قرار گرفته است و وجود مشکلات متعدد در دانشگاه‌ها (خشوعی، ۱۳۹۲)، نیازهای متعدد و متحول بخش‌های کشور و وجود شکاف بین عملکرد وضع موجود دانشگاه‌ها با اهداف انقلاب اسلامی (ناظمی اردکانی و شعبانی ساورویی، ۱۳۹۱) دلالت بر این مسئله دارد.

در مجموع، باتوجه‌به اهمیت فرهنگ انقلابی (خامنه‌ای، ۱۳۹۳) و تمدن اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۸۵) در جامعه و حفظ آنها (موسوی خمینی، ۱۳۷۸آ؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۴) با وجود موانع در راه انجام این وظیفه (خامنه‌ای، ۱۳۹۱) و البته اهمیت نقش دانشگاه در تمدن‌سازی (خامنه‌ای، ۱۳۹۴؛ خشوعی، ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۴آ؛ ۱۳۹۴ب؛ خرمشاد و آدمی ابرقویی، ۱۳۸۸)، انقلاب اسلامی (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ج) و اصلاح کشور (مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) لزوم بررسی نقش دانشگاه در بهبود تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی ضروری است. به‌خصوص آنکه فاصلهٔ بین عملکرد وضع موجود دانشگاه‌ها با اهداف انقلاب اسلامی ایران (ناظمی اردکانی و شعبانی ساورویی، ۱۳۹۱) و وجود مشکلات در دانشگاه‌ها براساس بیانات مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) (خشوعی، ۱۳۹۳) نشان‌دهندهٔ بی‌توجهی به ویژگی‌های دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی است؛ بنابراین هدف این پژوهش، بررسی نقش دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی راهکاری برای احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی است. به‌عبارت دقیق‌تر در این پژوهش با مشخص‌شدن شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی براساس قرآن کریم و نهضت کربلای امام حسین(ع)، راهکارهای ایجاد تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی براساس بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) نیز تدوین می‌شود و این راهکارها همان ویژگی‌های دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی نیز خواهد بود.

جامعهٔ آماری این پژوهش شامل کلیهٔ منابع نوشتاری نظری و تجربی موجود بود که به‌لحاظِ توجه به شاخص‌های تمدن اسلامی، فرهنگ انقلابی و راهکارهای دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در ایجاد شاخص‌های مذکور مهم است. از این جامعهٔ آماری، از بین روش‌های مختلف نمونه‌گیری هدفمند[۱]، از روش نمونه‌گیری موارد معروف[۲] استفاده شد. روشی که در آن از نظر یک متخصص استفاده می‌شود و زمانی این روش استفاده می‌شود که پژوهشگر اطلاعات کافی در بارهٔ انتخاب

۱- Purposive sampling

۲- Reputational case sampling

نمونه ندارد و باید بر نظر متخصصان در این زمینه متکی باشد (تدلی و تشکری[۱]، ۲۰۰۹). به این ترتیب با استفاده از این روش، کتاب *تفسیر موضوعی قرآن کریم* یعنی *جامعه در قرآن* (جوادی آملی، ۱۳۸۷) و *کوثر کربلا* (جوادی آملی، ۱۳۹۱) برای شناسایی شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی به‌عنوان نمونه انتخاب شد. علاوه بر این، پنج کتاب *دانشگاه و دانشگاهیان* (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸)، *دانشجو و دانشگاه* (خامنه‌ای، ۱۳۸۳)، *دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی‌ایرانی* (معینی، ۱۳۸۸) *منشور حرکت* (خامنه‌ای، ۱۳۹۰) و *روشنای علم* (خامنه‌ای، ۱۳۹۱آ) نیز برای شناسایی راهکارهای دانشگاهی ایجاد تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی به‌عنوان نمونه انتخاب شد. از نظر حجم نمونه نیز در دو منبع اول، معیار اشباع[۲] نشان‌دهندهٔ کفایت حجم نمونه بود و معیار برای رسیدن به اشباع، تکرار داده‌های قبلی بود که پژوهشگر با آن مواجه می‌شد (رنجبر و دیگران، ۱۳۹۱). در سایر منابع نیز ملاک استخراج راهکارها مرتبط‌بودن آنها با شاخص‌های شناسایی‌شده و مفاهیم مرتبط با آنها بود. البته به‌دلیلِ آنکه ذکر همهٔ این راهکارها نیز فراتر از این پژوهش است، پژوهشگر از بین راهکارهای ذکرشده نیز به‌تفکیکِ هر شاخص چند راهکار را انتخاب و ارائه کرده است. ملاک انتخاب نیز رفتاری‌بودن یا عینی‌بودن راهکار (در حد امکان) و بیشترین تطابق با شاخص بود.

دربابِ استخراج شاخص‌ها از کتاب *تفسیر موضوعی قرآن کریم* و *کوثر کربلا*، این نکته گفتنی است که در بیشتر مفاهیم، منبع مفهوم (اعم از آیه یا روایت) به‌صورت زیرنویس ذکر شده است؛ اما در موارد نادری که ویژگی بر مبنای تفسیر آیت‌الله جوادی آملی است، پژوهشگر فقط به ویژگی اشاره کرده است. دربارهٔ استخراج راهکارها نیز با توجه به رعایت اصل اختصار، راهکارها تا جایی که به اصل کار لطمه‌ای وارد نکند، به‌صورتِ کوتاه ارائه شد.

ابزار

بهترین روش جمع‌آوری اطلاعات در هر پژوهش، روشی است که اطلاعات حاصل از آن در پاسخ‌گویی به پرسش‌های پژوهش و تحقق اهداف مطالعه بهترین کارکرد را داشته باشد (حریری، ۱۳۸۵). باتوجه‌به این هدف پژوهش، سندکاوی یا استفاده از پیشینه‌ها به‌عنوانِ ابزار این پژوهش محسوب شد.

۱- Teddlie & Tashakkori

۲- Saturation

روش پژوهش

برای دستیابی به هدف از روش تحلیل محتوا[1] استفاده شد. علت انتخاب روش تحلیل محتوا این بود که این روش، پژوهشگر را قادر می‌ساخت تا مقادیر زیادی از اطلاعات متنی را بررسی کند و ویژگی‌های آنها را شناسایی و تحلیل کند. در این روش، پژوهشگر ابتدا متن را تعیین کرد. سپس به استخراج مفاهیم موردنظر با هدف پژوهش خود در آن متن پرداخت. سپس مفاهیم براساس شباهت‌ها، طبقه‌بندی یا مقوله‌بندی شد (محمدی‌مهر، ۱۳۸۷).

یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش در قالب شش مرحله به‌شرح زیر انجام گرفت (شکل ۱):



شکل ۱- مراحل یافته‌های پژوهش

مرحلهٔ اول و دوم

در مرحلهٔ اول کتاب *تفسیر موضوعی جامعه در قرآن* و *کوثر کربلا* تحلیل محتوایی شد و مفاهیم مرتبط با تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی استخراج شد. سپس در مرحلهٔ دوم مفاهیم براساس اشتراک در محتوا به یازده شاخص تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی طبقه‌بندی شد (جدول ۱). ضمناً مفاهیم شناسایی‌شده در این مرحله، مبنای استخراج مفاهیم از سایر منابع است.

۱- Content analysis

جدول ۱- شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه براساس *قرآن کریم* و *کوثر کربلا*

پذیرش سهم وحی و تقواداشتن (پرهیز از کفر ورزیدن و انکار حقیقت)
علت ضرورت وحی و پذیرش آن: ۱- وجود اختلاف زیاد در نظر و عمل میان انسان‌ها؛ ۲- خطاب خدا به مؤمنان برای اطاعت از خدا، رسول(ص) و اولی‌الامر [i]؛ ۳- امر خدا به ایمان و کفرنورزیدن به خدا، فرشتگان، کتاب‌های الهی، انبیا و روز قیامت *معنای کفر: نفی ربوبیت، انکار نعمات الهی و ناسپاسی، دوری و ترک اوامر الهی، بیزاری‌جستن از مؤمنان و دوستی با دشمنان دین است [ii]* درجات تقوا: تقوای عام (پرهیز از حرام)، خاص (امساک از حلال به‌قدرِ ضرورت)، اخص (پرهیز از توجه به غیر خداست)* انواع کفر: کفر اعتقادی و کفر عملی* مانع پذیرش سهم وحی: داشتن خوی برتری‌جویی و استکبار به رهاورد انبیای الهی* پیامد پیروی از تعالیم وحیانی و کفرنورزیدن: ۱- دستیابی به سعادت، رستگاری و حسن عاقبت [iii] و سعادت اخروی [iv]؛ ۲- تکامل کیفی جامعه* پیامد پیروی‌نکردن از تعالیم وحیانی: شقاوت، گمراهی، بدفرجامی [v] و نرسیدن به هدف [vi].
لزوم وجود رهبر الهی و ولایت‌پذیری او
عوامل مؤثر بر وجود رهبر الهی و ولایت‌پذیری او: ۱- شناخت امام و جایگاه امامت و ضرورت وجود امام و رهبر در جامعه و پیروی از او؛ ۲- دستیابی به پیشوای مردم و هدایت آنان* علت ضرورت شناخت امام و جایگاه امامت: ۱- همتا بودن رسول اکرم(ص) و عترت طاهرین ایشان با قرآن کریم و به همین دلیل نیز با اشخاص عادی همتا و قابلِ‌سنجش نیستند [vii]؛ ۲- امامت انتصاب الهی است نه انتخاب مردمی [viii]؛ پس امام ولی است، نه وکیل و مردم متولی هستند، نه موکل؛ پس سنجش آنان نیز باید فضای دیگری انجام شود [ix]؛ ۳- واجب‌بودن پذیرش امامت در شیعه و اینکه نصب و تعیین امام را مستقیم خدا انجام می‌دهد. به‌عبارتی نخستین ولی مؤمنان، خداست [x] و پس از او فرستادگان و انبیای الهی [xi]، سپس اولیای الهی و امامان معصوم(ع) [xii] و پس از ایشان در مراتب طولی، نزدیک‌ترین افراد به ایشان است* علت ضرورت پیروی از امام: ۱- امام، انسان کامل است و انسان کامل همتای قرآن کریم و مظهر خداوند است؛ ۲- اعلام آمادگی پیامبر(ص) و امام علی(ع) [xiii] و بقیهٔ امامان از جمله امام حسین(ع) برای به فرزندی پذیرفتن امت اسلامی* علت ضرورت وجود رهبر و هدایت مردم: ۱- هدف همهٔ انبیا همچون نوح، ابراهیم [xiv]، کلیم و مسیح هدایت و حمایت مردم بود و در این راه هر نوع رنجی را تحمل کردند و امام حسین نیز که وارث همهٔ انبیاست همین هدف را داشته‌اند و همهٔ تلخی‌هایی که پیامبران چشیده‌اند، آن حضرت نیز چشیده‌اند [xv]؛ ۲- امام حسین(ع) در سخنرانی‌های خود از هدایت و حمایت از مردم سخن گفته‌اند [xvi]؛ ۳- جامعیت

قانون به‌تنهایی قادر به تأمین تکامل و تعالی جامعه نیست؛ بلکه وجود حاکم و رهبری قوی در رأس آن امت برای اجرای آن قانون ضروری است؛ ۴- انسان فطرتی دارد که برابر آن موحد، فضیلت‌خواه و کمال‌جوست؛ اما طبعی دارد که براساس آن بسیاری از رذایل دامن‌گیر اوست[xvi i]. بخش‌های فطرت را انبیا شکوفا می‌کنند؛ ولی بخش‌های طبیعت را باید در پرتو شکوفایی فطرت تعدیل کرد، نه تعطیل وگرنه مشکل‌آفرین می‌شود* ویژگی و راهکارهای پیشوای الهی مردم شدن: ۱- طی‌کردن مراحل معرفت (شناختن راه راست از باطل)، هجرت، سرعت[xvi i i] (سرعت‌گرفتن در مسیر) و سبقت[xi x] (در فضایل از دیگران سبقت به‌نحوی که فرد اتقا و ازهد شود)؛ ۲- چشم‌ندوختن به آنچه از زینت دنیا در دست دیگران است؛ زیرا ازبین‌رفتنی است[xx]؛ ۳- موعظه، جدال احسن، دلیل و برهان، درهم‌شکستن بت‌ها مانند حضرت ابراهیم[xxi]؛ ۴- تحمل‌کردن با وجودِ رنج‌های متعدد مانند تحمل ابراهیم در برابر حاکمان[xxi i]؛ ۵- تقواپیشگی و زهد[xxi i i]؛ ۶- پیشوای پرهیزکاران شدن[xxi v] از بهترین خواسته‌های برخاسته از عقلانیت است؛ ۷- ایثارکردن و نثارکردن؛ ۸- سخنرانی‌کردن؛ ۹- نامه‌نوشتن؛ ۱۰- غنیمت‌شمردن فرصت برای رازونیاز با خدا. به‌عبارت دیگر اوصاف رهبر الهی عبارت است از: الف- قائم به قسط بودن (یعنی روی اصول قسط و عدل ایستادگی‌کردن، نه ایستادن[xxv])؛ ب- قوام به قسط بودن (یعنی آن‌قدر اهل ایستادگی باشد که بتواند هر باطلی را در هم بکوبد[xxvi])؛ به‌خصوص اگر خطر سیاسی و اجتماعی باشد؛ ج- عمل‌کردن به کتاب الهی و متدیّن‌بودن به دین خدا و آنچنان خود را در محدودهٔ دینداری قرار دهد که هیچ‌گاه خود را در برابر خدا رها نبیند[xxvi i]* مقایسهٔ پیشوای الهی و غیرالهی: برخلاف سلسلهٔ انبیا که به یکدیگر متصل بوده و همگی انسان را به یک مبدأ یعنی خدا دعوت می‌کنند[xxvi i i]، هریک از طاغوتیان جامعه را به‌سمت خود دعوت می‌کند* مقایسهٔ مردم‌سالاری صرف و مردم‌سالاری دینی: در مردم‌سالاری صرف انتخاب نمایندگان توسط مردم و اجرای امور براساس قوانین انسانی است؛ اما در مردم‌سالاری دینی ادارهٔ جامعه براساس وحی و مکتب قرآن است* مانع وجود رهبری و ولایت‌پذیری او: ۱- مانع شناخت جایگاه امامت: سست‌ایمان و تماشاچی بودن (هم از خدا و جهنمش می‌ترسد و هم از شمشیر طاغیان هراسان است)، انکارکردن امامت، بی‌باک و اهلِ تهور بودن یعنی نه از خدا و نه از خلق خدا ترسیدن؛ ۲- مانع پیشوای مردم شدن: تکاثردوستی، نپذیرفتن سخن ناصحانهٔ اولیای دین، ندانستن اینکه دنیا ناپایدار است و فرد قطعاً آسیب می‌بیند[xxi x]* پیامد وجود رهبری و ولایت‌پذیری: ۱- پیامد شناخت جایگاه امامت: یک‌دست‌شدن اهلِ ایمان[xxx]، نترسیدن از کافران و ترسیدن از خدا (توحید در خوف)[xxxi] در هنگام نصب امام، رأی‌دادن به فردی که حائز شرایطی باشد؛ ۲- پیامد حاکم‌شدن مردان الهی: ایجاد وحدت، ارتقای فرهنگ و معرفت، تنظیم امور جامعه بر مدار عقل و محور عدل؛ به‌طوری که هم خودشان راحت باشند و دیگران را به رفاه برسانند[xxxi i]. خواندن نماز و اقامهٔ آن در

جامعه، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر نمودن، به لقای خدا راه می‌یابند و به مقصد و مقصود می‌رسند [xxxiii]، رخت‌بربستن فحشا و منکر [xxxiv]؛ ۳- پیامد هدایت‌شدن و پیروی از امام: جزء خاندان پیامبران محسوب‌شدن [xxxv]، مدیریت جامعهٔ اسلامی و حمایت، حفاظت، شفاعت و برطرف‌سازی مشکلات توسط امامان و برخورداری از کرامت انتساب به آنان [xxxvi]، به راه رشد رسیدن در صورت اجابت دعوت خدا و پیامبر(ص) [xxxvii]، موحدشدن جامعه و الهی‌اندیشیدن آن* پیامد نبودِ رهبری الهی و ولایت‌پذیری او: ۱- پیامد شناخته‌نشدن جایگاه امامت: مخالفت با امام، امام‌کشی، تبدیل اسلام ناب محمدی (علوی، حسینی) به اسلام اموی (عباسی، آمریکایی) و تلاش برای تبدیل امامت به سلطنت [xxxviii] که پیامد آن معرفی رسالت و نبوت به‌عنوانِ زمامداری عادی و قرارگرفتن وثنیت به‌جای توحید، ربوبیت و الوهیت است؛ ۲- پیامد حاکم‌شدن مردان غیرخدایی: هرج‌ومرج، فساد، فتنه و آشوب [xxxix]؛ ۳- پیامد ترک‌کردن هدایت و پیروی‌نکردن از امام: حاکم‌شدن اسلام اموی (آمریکایی) و اعتقادات غلط، تسلط‌یافتن گروهی بر شما که شما نسبت به حق از آنها شایسته‌ترید [xl]، مسلط‌شدن سلاطین، یعنی کسانی که به فساد و فتنه دست می‌زنند و عزیزها را به ذلت می‌کشانند و ذلیل‌ها را عزیز و برخلاف قسط و عدل عمل می‌کنند [xli]* راهکار شناخت جایگاه امامت و امام: ۱- رجوع به محکمه قرآن برای شناخت امام؛ ۲- ارائهٔ نامه و سخنرانی جهت روشن‌سازی اسلام اموی [xlii]؛ ۳- خداترس‌بودن انسان (در انجام‌دادن وظایف خود سهل‌انگار نیست؛ بلکه در دوران براندازی نظام باطل و دوران بازسازی نظام حق، کوشا است).

تأسیس نظام اسلامی

عوامل مؤثر در تأسیس نظام اسلامی: ۱- قانون‌مداری الهی؛ ۲- افزایش فرهنگ دینی و معرفت؛ ۳- نثار جان و مال، قیام، دفاع و جهاد است؛ ۴- داشتن رهبر الهی و شایسته [xliii]، صبر (و صباربودن) و پایداری و شکر (و شکوربودن)* علت ضرورت تأسیس نظام اسلامی: احیای دین (آزادسازی دین و برداشتن علامت‌های به‌زمین‌خورده مانند دوران امام علی(ع) [xliv])، هدف نهایی امام حسین(ع) احیای سیرهٔ جدشان رسول‌الله(ص) و پدرشان امام علی(ع) [xlv] یعنی احیای دین و قرآن (نورانی‌کردن جامعه [xlvi]) بود و راه نورانی‌کردن مردم، تشکیل نظام و حکومت اسلامی است* علت ضرورت افزایش فرهنگ: ۱- فرهنگ و توانایی‌های فکری، منحصر به انسان است و مایهٔ امتیاز وی بر حیوان؛ زیرا همهٔ اهتمام حیوان در رفاه و فربهی است؛ ولی همهٔ تلاش انسانِ راستین در جهت رشد معنوی است. رفتار حیواناتْ غریزی و ثابت است و رفتار انسان‌ها عقلی و در تحوّل و تطور؛ ۲- انسان، نیازمند تعالیم و فرهنگی است که بتواند همهٔ خواسته‌های علمی و عملی او را پاسخگو باشد؛ ۳- فرهنگ اساس سعادت و پایهٔ پویایی جامعه است* علت ضرورت قانون‌مداری الهی: قوانین بشری هرچند مترقی باشند، نمی‌توانند باعث

شکوفایی جامعه شوند؛ زیرا آگاهی انسان در مقابل علم الهی بسیار محدود است [xlvii]* معنای فرهنگ در اسلام: فرهنگ فارق حیات انسان و حیوان است* معنای قانون: مجموعه تعالیم قرآن و سنت معصومان(ع) است که همهٔ ابعاد فردی و اجتماعی انسان را دربرمی‌گیرد* مانع تأسیس نظام اسلامی: ۱- وجود تفکر باطل جدایی دین از سیاست؛ ۲- برتردانستن جان خود و اطرافیان از دین* پیامد ایجاد نظام اسلامی: دستیابی به کمال از طریق ۱- پیامد وجود قانون الهی: پیامد پیروی از قانون الهی به‌جای قانون بشری شکوفایی جامعه، درحقیقت قوانین بشری هرچند مترقی باشند، چنین خصوصیتی ندارند؛ زیرا آگاهی انسان در مقابل علم الهی بسیار محدود است [xlviii]؛ ۲- پیامد افزایش فرهنگ و معرفت: ساختن جامعهٔ متعالی و انسان‌های باکمال در صورت وجود فرهنگ رشد یافته* پیامد ایجادنشدن نظام اسلامی: ۱- نبودِ فرهنگ رشدیافته: رکود و انحطاط در جامعه، تمایزنداشتن با حیوانات، کشیده‌شدن به پرتگاه سقوط و پلیدی [xlix]؛ ۲- ایجاد فرهنگ منحط: به پستی کشاندن جامعه و گمراهی

اتحاد و وحدت یا محبت و تألیف قلوب داشتن (پرهیز از اختلاف و تفرقه)

علت ضرورت ایجاد وحدت و محبت: ۱- توصیه به دوری از اختلاف [l]؛ ۲- توصیه به ایجاد وحدت [li]؛ ۳- وحدت به‌عنوانِ مهم‌ترین نعمت اجتماعی پس از توحید و عدل [lii]؛ ۴- انسان خواهان کمال است و حصول کمال در گرو اجتماع اشخاص و حقیقت اجتماع وابسته به حب و قرب باطنی افراد است و چون انسان طالب کمال است، به این تألیف نیاز دارد* ملاک وحدت در اسلام: اعتقاد دینی، پایبندی به آن [liii] و تقوا [liv] است (ملاک‌نبودن عوامل ظاهری مانند زبان، نژاد، رنگ، زمین و قومیت به‌عنوانِ عامل وحدت)* انواع اختلاف: ۱- اختلاف پسندیده: اختلاف پیش از نزول کتاب آسمانی یعنی اختلاف بین مردم دربارهٔ عقاید و قوانین خودشان، نه کتاب الهی؛ ۲- اختلاف ناپسند: اختلاف مردم پس از نزول کتاب آسمانی و پس از علم* علت وجود اختلاف یا موانع وجود وحدت : ۱- اختلاف افراد با توجه به اختلاف استعدادها و ذوق‌ها تا اندازه‌ای پذیرفته است (اختلاف درونی) [lv]؛ ۲- عامل روحی و روانی: پاکی و پلیدی نفس عامل مهمی در ادراک حقایق است؛ زیرا نفس سعید، حق را آشکارا می‌بیند؛ اما نفس پلید آشکارترین حق را انکار می‌کند [lvi]؛ زیرا به‌علتِ هوا و هوس، چشم دل بسته شده [lvii] و در قیامت باز می‌شود [lviii]؛ ۳- عامل اخلاقی و عملی: گاه شخصی طبع لجوج و عنود ندارد و در باور و پذیرش حقایق و واقعیت‌ها با دیگران یکسان است؛ ولی بنا به عللی به آلودگی اخلاقی گرفتار است و حقایق را به‌راحتی ادراک نمی‌کند. از جمله علل می‌توان به ارتکاب معاصی، انحرافات اخلاقی و استفاده از طعام و پوشاک بی‌لحاظ احکام الهی اشاره کرد که جان انسان را آلوده می‌سازد [lix]؛ ۴- شرایط محیطی: اگر زمینهٔ فکری مردم یک منطقه خالی باشد، با تبلیغاتْ

هر تفکری به همان سمت رانده می‌شوند؛ ۵- درنظرگرفتن ملاک‌های ظاهری مانند زبان، نژاد، رنگ، زمین و قومیت به‌عنوان عامل وحدت که در واقع این عوامل باعث اختلاف و گمراهی نیز می‌شود[lx]* راهکار حل اختلاف (ایجاد وحدت): ۱- وحی الهی و پیامبر(ص) و اوصیای پیامبر(ص) است[lxi] به‌عنوان مرجع حل اختلاف یعنی نقش انبیا در ایجاد وحدت: جهت‌دادن به حرکت مردم (نشان‌دادن مسیر حق)، سرعت‌بخشیدن به مسیر حق و سبقت‌یافتن از یکدیگر در مسیر حق و تمهیدات انبیا برای پیدایش وحدت شامل تبیین هدف مشترک، ارائهٔ اصول و مبانی مشترک به‌لحاظ آغاز، انجام، وحی و نبوت، ارشاد، ارشاد و راهنمایی خط‌مشی واحد، تعلیم فروع جزئی تحت‌پوشش خط‌مشی کلی، پیروی از راهنمای واحد و رهبری مشترک[lxii]؛ ۲- درمان امراض نفسانی از طریق تقوا و خداترسی؛ در صورتی که علت امراض روحی، غفلت از خدا باشد؛ زیرا تقوا باعث ادراک حقایق می‌شود[lxiii] و از طریق تهذیب و تزکیهٔ نفس[lxiv] در صورتی که علت امراض روحی، آلودگی‌های روحی باشد که راه آن ایمان[lxv] و رجوع به قرآن است که شفای همهٔ دردها است[lxvi]؛ ۳- تدبر در متون دینی یعنی قرآن و سنت؛ زیرا بهترین میزان حل اختلاف قرآن[lxvii] و سنت[lxviii] است؛ ۴- تبادل افکار؛ ۵- وحدت جامعه بدون هم‌آوایی ارواح ممکن نیست؛ ۶- ملاک‌بودن عوامل ظاهری یا اعتباری که علت آن دولت‌های استعماری، زندگی ابتدایی قبیله‌ای[lxix] و اختلاف منطقهٔ جغرافیایی[lxx] است؛ ۷- غرور و خودخواهی؛ ۸- ضعیف‌بودن روحیهٔ پذیرش حقیقت؛ ۹- نداشتنِ اطاعت و انقیاد از پیشوایان دینی؛ ۱۰- تحت‌الشعاع قرارگرفتن دوستی به خداوند و رسول او به‌وسیلهٔ پیوند و دوستی با پدران، فرزندان، برادران، زنان و خویشاوندان[lxxi]؛ ۱۱- تعصّب[lxxii]؛ ۱۲- نکول از حق، گرایش به باطل، ترجیح دنیا بر آخرت، فروش شرف و استقلال به فرومایگی و خواری که همگی سبب غضب الهی شده و باعث تبدیل نعمت به اختلاف می‌شود[lxxiii]* پیامد وجود وحدت یا محبت و تألیف قلوب: ۱- استقرار در جوار رحمت حق و سعادت آشکار[lxxiv]؛ ۲- سعادت‌یافتن، شکوفایی سریع‌تر کمال، عزت‌یافتن و شکوه‌یافتن ملت و البته عزت و حکمت ویژهٔ ذات الهی است و آن را به بندگانی عطا می‌کند که محبت و الفت میانشان بیشتر باشد)[lxxv]* پیامد اختلاف یا غلط قراردادن ملاک وحدت (مانند امور ظاهری را ملاک قرار دادن): ۱- فسق‌وفجور و گمراهی[lxxvi]؛ ۲- انحطاط و سقوط جامعه[lxxvii]؛ ۳- ظاهراً جامعه‌ای منسجم بودن؛ اما در اصل پراکنده و سست بودن[lxxviii].

امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر

علت ضرورت و اهمیت امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: ۱- در میان همهٔ مردم و در هر زمان و زمینی مطرح است؛ ۲- امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر از نوع دستوری است؛ ۳- شما مأمورید به

اخلاق الهی متخلق شوید[xxix] و نمونه‌ای از اخلاق الهی امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است[xxx]؛ ۴- پیوسته‌بودن افراد به یکدیگر (افراد جامعه همانند سرنشینان یک کشتی هستند که هرگونه آسیب به کشتی خطر مرگ جمعی را به‌همراه دارد[xxxi]؛ ۵- امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر به‌عنوان یکی از شعب جهاد است و جهاد در راه خدا نسبت به امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر مانند آب دهان در برابر دریا است[xxxii]؛ ۶- معروف و منکر که نوعی سخن‌گفتن از موضع قدرت و در صورت لزوم همراه با تندی است، بسیار کمیاب است* معنای امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: معروف چیزی است که عقل و نقل آن را به رسمیت می‌شناسند و منکر چیزی است که نزد عقل و نقل نکره و ناشناس است و به رسمیت شناخته نشده است* مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: با قلب، زبان و دست است که مرتبهٔ سوم عالی‌ترین مرتبه است* جایگاه امربه‌معروف نهی‌ازمنکر: ۱- اگر کسی عالماً عامداً معصیت کند باید نسبت به او امرونهی کرد؛ ۲- امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر را هم خود باید انجام دهیم و هم دیگران را به انجام‌دادن آن تشویق کنیم* تفاوت امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: با حد و تعزیر که کار قضایی است، با تعلیم، ارشاد، هدایت و موعظه؛ زیرا از سنخ فرمان و حاکمیت است؛ نه از مقولهٔ موعظه، پند و تعلیم* نقطهٔ مقابل امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، غیبت است که با آن مشکلی حل نمی‌شود؛ بلکه فقط عقدهٔ درونی غیبت‌کننده گشوده می‌شود. درحقیقت غیبت‌کننده، غیبت می‌کند تا خود را سبک کند؛ نه اینکه گناهکار را اصلاح کند* مانع امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: گفتن «به من چه» وگفتن «به تو چه»* پیامد امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: ۱- سعادت، کمال و برتری جامعه[xxxiii]؛ ۲- دفع و جلوگیری از گناهان؛ ۳- روزی را کم و اجل را نزدیک نمی‌کند[xxxiv]* پیامد ترک امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر: ۱- والی‌شدن افراد شرور و مستجاب‌نشدن دعا[xxxv]؛ ۲- لعن گذشتگان تبهکار[xxxvi]؛ ۳- وقتی در عصری به نهی‌ازمنکر و امربه‌معروف اعتنایی نمی‌شود و افرادْ دانسته بر ضد دین اقدام می‌کنند، راهی جز قیام خونین برای اصلاح جامعه نیست[xxxvii]؛ ۴- انحطاط و پستی جامعه.

عدالت‌گستری (پرهیز از ظلم و تعدی به دیگران)

علت ضرورت عدالت‌گستری: ۱- گرایش به عدالت اجتماعی فطری است؛ ۲- خداوند، عین عدل است؛ ۳- جهان هستی براساس عدالت است؛ به‌صورتی که پدیده‌های خردوکلان هریک در جای خود است و هیچ کاستی، ناسازواری و تفاوتی یافت نمی‌شود و بصیرت و تکرار نگاه عالمانهٔ این مسئله را تأیید می‌کند[xxxviii]؛ ۴- ساختار بخش‌های درونی انسان متعادل و هماهنگ و مکمل یکدیگر است[xxxix]؛ ۵- کوشش دولت‌مردان در تمام عرصه‌های جامعه برای حاکمیت عدالت؛ ۶- مهم‌ترین ارزش اسلامی، حاکمیت عدل است[xc]؛ ۷-

ناپسندبودن مطلق ظلم، خیانت و مردم‌آزاری در اسلام[xcl]؛ ۸- مجازنبودن به ظلم و تعدی به حقوق هر صاحب حقی حتی حیوانات به هر دلیلی (توجیه‌نکردن ظلم و نابرابری به‌علتِ دشمنی، کینه‌ورزی و بی‌دینی)[xci i]؛ ۹- ضرورت رعایت عدالت درمورد همهٔ انسان‌ها حتی درمورد یهودیان و ترسایان در صورت داوری بین آنها[xci i i] و حتی درمورد کافران؛ البته به‌شرطی که در کار دین با شما جنگ نکرده باشند[xci v]* معنای عدالت و عدالت‌خواهان: ۱- عدالت، قراردادن هر چیزی در جای خود است؛ ۲- عدالت اجتماعی، ادای حق هر صاحب حق در جامعه است؛ ۳- عدالت‌خواهان هم حقوق دیگران را ادا می‌کنند و هم حقوق خویش را استیفا می‌کنند و رعایت‌کنندهٔ یک‌جانبهٔ حق نیستند*ویژگی عدالت: داشتن منبع علمی و داشتن پشتوانهٔ اجرایی* حوزه‌های عدالت اجتماعی: ۱- در حوزهٔ اسلامی، قرآن کریم به مسلمانان می‌فرماید براساس اخوت ایمانی، حقوق و تکالیف متقابل را رعایت کنند[xcv]؛ به‌عبارت دقیق‌تر با یکدیگر مهربان باشید[xcvi]، در فراخ‌دستی و تنگ‌دستی از کمک‌های مالی به همدیگر دریغ نورزند و از خطاها و نابخردی‌های هم‌مسلکان خود بگذرند و به‌هنگام غضب نه‌تنها خشم خود را فرو ببرند، بلکه به یکدیگر احسان کنند[xcvi i]؛ ۲- در حوزهٔ خداپرستی، بر پایهٔ مشترکات همهٔ ادیان آسمانی، حقوق و تکالیف متقابل را رعایت کنند[xcvi i i] و ضمن احترام به عقاید طرفداران آن ادیان با حکمت، موعظه و جدال احسن زمینهٔ هدایت آنان را فراهم آورند[xci x]؛ ۳- در حوزهٔ انسانی نیز به مؤمنان دستور می‌دهد که روابط خود را با همهٔ انسان‌ها بر پایهٔ زندگی مسالمت‌آمیز و رعایت عدالت تنظیم کنند؛ البته به‌شرطِ اینکه آنان خواهان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز باشد و در پی آزار و کشتار مسلمانان و تبعید رهبران آن نباشند[c]؛ به‌عبارتی در حوزهٔ زندگی مسالمت‌آمیز با کافران، با یک دستْ قرآن، مظهر تعقل را برگیرند و مردم را آگاه کنند و با دست دیگر شمشیر، مظهر اقتدار و صلابت در برابر زورگویان سلطه‌جو را برگیرند و پاسدار چراغ آگاهی‌بخشی باشند تا مبادا بیگانه درصدد خاموش‌کردن چراغ هدایت قرار گیرد[ci]* کفه‌های عدالت: ۱- کفهٔ تکلیف: وظایفی است که خدا، جامعه یا افراد خاصی مانند همسر و فرزندان به عهدهٔ انسان گذاشته‌اند؛ ۲- کفهٔ حق، حقوقی است که خدا و جامعه برای انسان به رسمیت شناخته‌اند و حق دفاع از آنها به او داده شده است* انواع ظلم: ۱- ظلم آشکار؛ مانند ظلم پادشاهان و سلاطین به زیردستان خود یا تعدی و تجاوز استکبار جهانی به ملت مظلوم و مستضعف فلسطین؛ ۲- ظلم پنهان که فرد از مفهوم ظلم آگاهی ندارد و آن رفتار را عادلانه می‌پندارد* همراه‌بودن عدل با عقل (عادل و عاقل): چنان‌که هدف امام حسین(ع) به غیر از اقامهٔ عدل و مبارزه با ستمْ عاقل‌کردن مردم و رهاکردن آنان از جهالت بوده است و امام علی(ع) نیز فرمودند عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خود می‌نهد و اگر خردمند

شناخته شود، نابخرد نیز شناخته می‌شود* عدالت در مقایسه با گذشتن از حق: گذشتن از حق با عدالت منافاتی ندارد؛ بلکه مصداق احسان است که از عدل برتر است و خدا به عدل و احسان هر دو فرمان داده است [ci i] * مانع عدالت‌گستری: رعایت یک‌جانبهٔ حقوق دیگران بی آنکه فرد حق خود را محترم بشمارد در حکم نوعی بردگی است [ci i i]* پیامد وجود عدالت: ۱- قوام و استحکام جامعه [ci v]؛ ۲- چندبرابرشدن برکات [cv]؛ ۳- تأمین امنیت، استقلال، آزادی، اقتصاد و فرهنگ و...؛ ۴- تحصیل تقوا [cvi] و در زمرهٔ پرهیزگاران شدن و از فرقان برخوردار شدن [cvi i] که البته با برخورداری از تقوا، خدا چیزی را به انسان می‌آموزد که نه آن را می‌داند و نه می‌تواند از کسی یاد بگیرد [cvi i i]؛ بنابراین نه اهل ترفند و فتنه‌گری خواهد بود و نه در جهان پرفتنه به دام فتنه‌گران خواهد افتاد [ci x] و از هر بدی نجات می‌یابد [cx] و البته با داشتن تقوا به هدف نهایی یعنی به خدا می‌توان رسید (مسافر لقای جلال و جمال الهی بودن [cxi])؛ زیرا تقوا به خدا می‌رسد [cxi i] * پیامد ظلم و بی‌عدالتی: ۱- هلاکت مردم ظالم در همهٔ اعصار [cxi i i] که با وجود ادلهٔ روشن انبیا هیچ امیدی به ایمان آنها نباشد [cxi v] و عمداً راه توبه و درِ انابه را به خود بسته باشند [cxv]؛ ۲- شکست ملت [cxvi]؛ ۳- وجود مشکلات خردوکلان؛ ۴- فرار یا قیام مردم [cxvi i]؛ ۵- حاکمیت کامل عدالت و رسیدگی به حقوق مظلومان در روز قیامت [cxvi i i] * راهکار قرآن در مقابل ظالم: مقاومت، صبر و تحمل، جهاد و پایداری در مقابل ستم ظالمان.

صبر، استقامت و عزت در راه جهاد و دفاع از حق

عوامل مؤثر در دفاع از راه حق: ۱- شناخت حق و باطل از طریق تقواداشتن؛ زیرا تقوا عامل ادراک حق مداری یعنی شناخت حق از باطل است [cxi x]؛ ۲- اعتقاد به پیروزی حق و شکست باطل؛ زیرا حق و باطل با یکدیگر در یک جا جمع نمی‌شود و بنابراین سازشی وجود ندارد [cxx]. همچنین نور خدا ثابت است و نار طاغوتیان را خاموش می‌کند [cxxi]؛ ولی آنها نمی‌توانند نور الهی را خاموش کنند و آتش آنها نیز به هم پیوسته نیست [cxxi i] (ارادهٔ زوال‌ناپذیر خدا)؛ ۳- داشتن روحیهٔ دفاعی در جهاد بین حق و باطل (دفاع از حق در مقابل باطل)؛ ۴- عزم‌مداری؛ ۵- عزت یا نفوذناپذیری از طریق تقرب و پیوستن به خدا؛ زیرا محور عزت خداست [cxxi i i] و پس از خدا بالعرض برای انبیا و اتقیا است [cxxi v]؛ ۶- صبر، استقامت و پرهیز از شتاب‌زدگی در میدان جنگ [cxxv] و حتی در میدان غیرجنگ [cxxvi]؛ ۷- ایثار و ایستادگی تا شهادت* علت ضرورت: ۱- علت ضرورت شناخت حق از باطل: عمل‌نکردن به حق و ترک‌نکردن باطل توسط افراد [cxxvi i]؛ ۲- علت ضرورت عزت: عزت از اوصاف کمال الهی و از فضایل اخلاقی بایسته برای انسان است* معنای حق و باطل: یاد خدا و هر عاملی که باعث آن شود حق است و غفلت از خدا و هر عاملی که باعث آن شود باطل است* معنای عزت: به‌معنای صلابت و استواری

است و عزیز به انسان نفوذناپذیر می‌گویند که نمی‌شود با متاع دنیوی، مقام، منصب و شهرت در او نفوذ نمود و یا با تطمیع و تهدید او را از پای درآورد و در او نفوذ کرد (همچون کوه استوار که هیچ باد تندی او را به حرکت در نمی‌آورد [cxxvi i i])* انواع حق عبارت است از: ۱- خدا حق است که این نوع حق، مقابل ندارد؛ ۲- حقی که صبغهٔ حقوقی دارد؛ مانند حقوق مادر، همسایه و...؛ ۳- خداوند همهٔ نظام خلقت را به حق آفریده و همهٔ سربازان [cxxi x] خدای رحمان و رحیم هستند که در موقع ضرورت قهار و منتقم است[cxxx]* انواع قیام: ۱- قیام مهاجمانه (ابتدایی)؛ مهاجم باید مرد باشد و بالغ؛ ۲- قیام مدافعانه؛ مانند نهضت کربلا که بر زن و نابالغ (که البته اهل تمیز و عقل باشد) واجب است* انواع جهاد: ۱- جهاد اصغر (مانند جنگ با دشمنی که می‌خواهد سرزمین را اشغال کند) که هدف از آن کسب امور مادی مانند زمین، معادن و... است؛ ۲- جهاد اوسط مانند نهضت کربلا که جهاد بین عقل و هوس یا به‌عبارتی حق و باطل است و هدف آن حکم‌فرمایی و ریاست است؛ ۳- جهاد اکبر که جنگ بین عقل و قلب است. عقل به‌دنبال برهان و استدلال و قلب به‌دنبال شهود و دیدن است (مانند اینکه قلب می‌خواهد دلیلی اقامه کند که بهشت و جهنم هست و قلب باور دارد که بهشت و جهنمی هست؛ اما می‌خواهد آن را ببیند) و هدف آن نیز حکم‌فرمایی و ریاست است. در این نوع جنگ هر دو (عقل و قلب) حق را پذیرفته‌اند؛ بنابراین موضوع بر سر حق و احق است* وظایف انسان در قبال حق و باطل عبارت است از: قانع‌بودن به حق خود، ظلم‌نکردن به دیگران و ستم‌ستیزی* راهکار جلوگیری از رفاه‌طلبی و زیاده‌خواهی: روح توحیدی، اخلاق دینی، قناعت‌پیشگی، تعبد و اطاعت الهی، شکرگزاری، رعایت انصاف و اعتدال* مانع صبر و استقامت: ۱- مانع شناخت حق از باطل: کور و کر بودن و ندیدن خدا حتی در روز قیامت [cxxxi]، دنیاطلبی، وجود حکومت فاسد، نبود راهنما، آسان‌پنداشتن شناخت ارزش‌ها و بی‌ارج‌ها، مردبودن انسان؛ زیرا اگر انسان مرده باشد، کر، نابینا، سفیه، باطل‌گو، لئیم و ذلیل است؛ ۲- مانع شناخت اینکه حق پیروز و باطل محکوم به شکست است: جاه‌طلبی یا مقام‌خواهی، پیرو شیطان شدن؛ برای مثال هرکس دعوی جاه‌طلبی دارد، پیرو شیطان است. رفاه‌طلبی و آسایش، حرام‌خواری [cxxxi i]، فریب‌خوردهٔ دنیا؛ ۳- مانع عزت: درخواست عزت از غیرخدا انحراف است [cxxxi i i]؛ ۴- مانع عزم‌مداری: خفته‌بودن عقل (به خواب غفلت رفتن عقل)[cxxxi v]* پیامد صبر و استقامت: ۱- پیامد شناخت حق و باطل: قیام برای احیای حق و نابودی باطل، شناخت عزت، کرامت و استقلال، شناخت ذلت، باطل و کذب، تفاوت‌گذاشتن بین حسن و قبح، حق و باطل، حرکت در پی مصداق صحیح و گرفتار مغالطه نشدن در عمل؛ ۲- پیامدِ داشتن روحیهٔ دفاعی: غنیمت جهاد اصغر یا تصرف زمین است و یا حداقل حفظ زمین

خود که البته زمین و امور مادی ماندگار نیست، غنیمت برای فاتح جهاد اصغر، تواضع، عدالت، صداقت، زهد و پارسایی است و غرامت برای مغلوب، تکبر، خیانت و دروغگویی است، دستاورد جهاد اکبر توحید ناب، شهود، خلیفت اللهی، انسان کامل شدن، گستراندن پرهای ملائکه زیر پای فرد[cxxxv] و سپس معلم ملائکه شدن[cxxxvi] و غرامت آن واماندن از فیض و فوز عظیم؛ ۴- پیامد وجود عزت: پیروزی؛ ۵- پیامد داشتن صبر و استقامت: پیروزی[cxxxvi i]، مددرساندن و نصرت خدا[cxxxvi i i]، مرده را زنده، زبون را عزیز، ضعیف را نیرومند و برده را آزاد کردن، خشنودی پروردگار* پیامد نبود صبر و استقامت: ۱- پیامد نشناختن حق و باطل: فرورفتن در نظام هستی اعم از زمین مانند قارون[cxxxi x]، دریا مانند آل‌فرعون[cxl]؛ ۲- پیامد نبود عزت: ذلت و خواری، انحطاط و پستی، حرمان و عقب‌ماندگی، مسکنت و بدعاقبتی[cxl i]؛ ۳- پیامد زیاده‌خواهی: کفر[cxl i i]، سقوط جامعه و هلاکت مسرفان و مترفان[cxl i i i] که البته از روی عدالت و حکمت الهی است[cxl i v].

رفع فقر، محرومیت و تقلید غیرمحققانه

علت ضرورت رفع فقر و جهل: ۱- محرومیت‌زدایی در همهٔ زمینه‌ها؛ ۲- هدف اصلی در فقرزدایی فقط کمک به فقیر نیست؛ بلکه فقرزدایی است[cxl v]؛ ۳- نهی از تصدیق و پیروی غیرعالمانه[cxl vi] و نهی از طرد و نفی غیرمحققانه[cxl vi i]؛ زیرا اصول دین براساس تحقیق است، تقلید در معارف اعتقادی اسلام جایگاهی ندارد، در فروع دین تقلید جایز است؛ ولی در آنجا نیز روح تقلید به تحقیق بر می‌گردد، مبنای تقلید در احکام اسلام نیز پیروی متعصبانه و کورکورانه نیست؛ بلکه باید پس از علم به اجتهاد و تقوای عالم دینی از وی پیروی کرد؛ بنابراین اصالت بر تحقیق و نه تقلید است. اهمیت تقلید منطقی در اسلام در صورت نیاز[cxl vi i i]، ستایش اکرام والدین، آبا و اجداد و دیگران[cxl i x] در مقابل نکوهش تقلید کورکورانهٔ عقاید و افکار آبا و اجداد[cl] (احترام الزاماً به‌معنای پیروی نیست[cl i])* معنای فقر: از ریشهٔ «فقار» به‌معنای مهره‌های پشت کمر است. فقیر کسی است که ستون فقرات پشت او شکسته باشد * معنای جهل: ندانستن با وجود آگاهی، اعمال زشت مرتکب‌شدن[cl i i]، به پیامبر خود ایمان‌نیاوردن[cl i i i]، به اشتباه خود پی‌نبردن، سودنبردن از پند و موعظه، تکیه‌زدن بر آرزوهای دنیوی، چشم سر را معیار حقیقی دانسته، از مرز اعتدال خارج‌شدن (گرفتار افراط و تفریط بودن) * انواع فقر: ۱- فقر تکوینی که شامل همهٔ موجودات است؛ چون امری ذاتی است؛ زیرا همهٔ موجودات از آن جهت که وجود امکانی دارند، نسبت به ذات واجب فقیرند[cl i v]، این نوع فقر امری نکوهیده نیست؛ بلکه توجه به آن امری ممدوح است[cl v]؛ ۲- فقر اعتباری که امری نکوهیده است[cl vi] و شامل انواعی مانند فقر اقتصادی، فرهنگی و علمی،

فرهنگ دینی و مذهبی است* انواع جهل: ۱- جهل علمی؛ ۲- جهل عملی* راهکار کاهش جهل و فقر اعتباری: ترغیب به کار، تسهیل دسترسی به اموال عمومی، نظارت مشفقانه و عالمانهٔ هیئت حاکم، احکام خمس، زکات و صدقات برای زوال فقر اقتصادی، تعلیم‌وتربیت برای برای زوال فقر فرهنگی، وجوب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و معرفی نمونه‌هایی از اقوام پیامبران؛ مانند سرانجام شوم قوم لوط [cl vi i] و قوم نوح* راه‌حل برای جلوگیری از تقلید غیرمحققانه: بهره‌گیری از عقل و جایگزینی تحقیق به‌جای تقلید* پیامد وجود فقر و تقلید غیرمحققانه: درازبودن دست نیاز به‌سوی همه حتی کافران و اهل کتاب و پذیرش شرایط آنها به‌دلیل برآوردهشدن نیازها [cl vi i i]، کفر به خداوند و انکار حقایق هستی، ذلت و خواری، زوال عقل انسانی، فساد و تباهی، دشمنی، اعراض از تعالیم دینی، انحطاط فرهنگی و اجتماعی، دوری از علوم و معارف حقیقی و اجتناب از حیات انسانی، انحراف و هلاکت جامعه [cl i x]، ضلالت و هلاکت و ندامت [cl x].

دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله

علل مؤثر در دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله: ۱- تطهیر مردم؛ ۲- شناخت پیام نهضت کربلا؛ ۳- احیای دفینه‌های عقلی* علت ضرورت دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله: ۱- علت ضرورت شناخت پیام: زنده‌نگه‌داشتن پیام‌های کربلا و امر ائمه(ع) [cl xi]، آموزنده‌بودن پیام‌های کربلا برای همگان، توجه به پیام نهایی نهضت حسینی که همان هدف نهایی دین یعنی به کمال انسانی رسیدن، یعنی نورانی‌شدن [cl xi i] یعنی لقاءالله [cl xi i i] است (یعنی انسان نه‌تنها به مقام کأن می‌رسد؛ یعنی مرتبه‌ای که گویا بهشت را می‌بیند؛ بلکه به مقام إن دست می‌یابد یعنی مرتبه‌ای که واقعاً بهشت را می‌بیند [cl xi v])؛ بنابراین هدف این نیست که بشر را مثلاً از رشوه‌خواری منع کند؛ بلکه می‌خواهد به جایی برساند که باطن رشوه و ربا را ببیند و اموال خود را با روش صحیح در جهت افزایش تولید و اشتغال هزینه کند تا آنچه به دست می‌آورد طیب و طاهر باشد؛ زیرا طبق بیان قرآن ربا و رشوه و مانند آن همان لجن است [cl xv] و این در پرتو پیوند با خدای رفیع‌الدرجات امکان‌پذیر است [cl xvi]؛ ۲- علت ضرورت احیای دفینه‌ها: وجود ذخیرهٔ عقل و فطرت در انسان [cl xvi i] به‌منظورِ اینکه انسان خلیفهٔ خدا در زمین باشد [cl xvi i i]* راهکارهای دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله: ۱- تطهیر مردم از طریق پاکیزه‌بودن و طهارتِ روح داشتن (ناب‌بودن) [cl xi x]، ۲- احیای دفینه از طریق کندوکاو و تلاش محققانه (اعم از سخنرانی، موعظه، کتاب، خون‌دادن)، وجود رهبران الهی با بهترین کتاب‌ها برای رهبری جوامع بشری [cl xx] (خلیفهٔ خدا باید احیاکنندهٔ دفینه‌های جانی، عقلی و فطری مردم [cl xxi] باشد)، سپردن فطرت الهی (که در حکم امانت است) به امین خدا [cl xxi i]، وجود حاکم اسلام‌شناس، اسلام‌پرور، مدیر، مدبر، دادخواه، دادگر و

دادگستر* مانع شناخت پیام نهضت: ادعای داشتنِ علم و سایر صفات پسندیده*مانع احیای دفینه‌ها: ۱- وجود طاغیان و رهزنان و گرفتار آنان بودن [cl xxi i i]؛ ۲- عوام‌فریبی آنان مانند فرعون که به مردم می‌گفت می‌ترسم موسی دین شما را تغییر دهد [cl xxi v]؛ ۳- سپردن فطرت الهی به دیوان و اهریمنان؛ ۴- ملتی که در آن حق ضعیف گرفته نشود و مظلوم نتواند بی‌لکنت سخن بگوید؛ ۵- بعضی وهام و برخی خیال و گروهی حساس‌اند و همهٔ اینها بیرون محدودهٔ عقل زندگی می‌کنند و تا کسی اینها را تعدیل نکند، به محدودهٔ عقل راه نمی‌یابد* پیامد دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله: ۱- پیامد تطهیر مردم: سرزمین و زمینهٔ زندگی جامعه پاک می‌شود و این منجر به پرورش جوانان متدیّن و شهیدپروری می‌شود که خود نیز مجدد باعث تطهیر سرزمین می‌شوند، ایجاد انقلاب‌های فراوان؛ ۲- پیامد شناخت پیام نهضت حسینی: انرژی و آمادگی‌بخشیدن پیام کربلا به مسلمانان تا در برابر همهٔ تهدیدها مقاومت کنند و هراسی به دل راه ندهند؛ زیرا مرگ سعادت و زندگی در کنار ستمگران ننگ‌وعار است [cl xxv]؛ ۳- پیامد احیای دفینه‌ها: فرشته‌خوشدن.

پرهیز از اسراف و تبذیر

ضرورت پرهیز از اسراف و تبذیر: اسراف و تبذیر، خروج از حد طبیعی است. نظم در جهان هستی اقتضا می‌کند که هر پدیده‌ای در مسیر طبیعی خود به هدف برسد و پیامد کوچک‌ترین بی‌نظمی، اختلال در رسیدن به هدف خواهد بود* مانع تبذیر: شناخت مانع تبذیر است* معنا: ۱- معنای اسراف: تحدی و تجاوز از حد شریعت است؛ ۲- معنای تبذیر: جداکردن و ریختن بذر در جای بی‌اثر و ضایع‌کردن مال است* پیامد: ۱- پیامد اسراف: هلاکت قوم اسرافکار [cl xxvi]؛ ۲- پیامد تبذیر: چون تبذیر شیطنت است و مبذران برادران شیطان‌اند [cl xxvi i] و کفر به پروردگار است و پیامدش سقوط است.

سایر شاخص‌ها

وجود اندیشه و تفکر، ورع و تقوا، رفتار جوانمردانه، اخلاق پسندیده، حسن رفتار، حیات طیب و پرهیز از تجمل‌گرایی، انفاق، عفاف و پاکدامنی، قیام در راه خدا و هجرت* نبودِ شهوت‌رانی و هواپرستی، غرور و خوی استکباری، خیانت در امانات الهی، فراموشی یاد خدا، دنیاطلبی و مقام‌پرستی، دورویی و سالوس‌صفتی، سرکشی، عنادورزی، پیمان‌شکنی، سنگ‌دلی، سستی و تنبلی و پست‌همتی.

مرحلهٔ سوم و چهارم

در مرحلهٔ سوم، کتاب‌های *دانشگاه و دانشگاهیان*، *دانشجو و دانشگاه*، *دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی‌ایرانی*، *منشور حرکت* و *روشنای علم* باتوجه‌به شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی (مفاهیم شناسایی‌شده در مرحلهٔ اول و دوم) تحلیل محتوایی شد و بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) دربارهٔ دانشگاه به‌تفکیکِ سه مؤلفهٔ رئیس دانشگاه، استاد و دانشجو مورد طبقه‌بندی شد و سپس در مرحلهٔ چهارم هر راهکار براساس محتوا به هریک از یازده شاخص اختصاص یافت (جدول ۲ تا ۴).

جدول ۲- راهکارهای دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی با تأکید بر رئیس دانشگاه برای احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه براساس بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی)

شاخص تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی	مفهوم مرتبط با شاخص	راهکار دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی
پذیرش سهم وحی و تقواداشتن (پرهیز از کفرورزیدن و انکار حقیقت)	پیروی از تعالیم وحیانی	اجرای شئونات ظاهری اسلامی: اگرچه همهٔ مسئله، داشتنِ پوشش مناسب نیست؛ ولی یکی از خصوصیات دانشگاه اسلامی، غالب‌بودن تدیّن است [cl xxvi i i].
	پرهیز از توجه به غیر از خدا	داشتن تعصب بر حاکمیت دین در دانشگاه: از کلمهٔ تعصب نترسید. تعصب جاهلی، بد است والّا شماها باید صد درصد تعصب دینی و روحیهٔ انقلابی داشته باشید [cl xxi x].
لزوم وجود رهبر الهی و ولایت‌پذیری او	شناخت رهبر و پیروی از او	همکاری با دفاتر نمایندگی رهبری: همگی از رؤسای دانشگاه‌ها گرفته تا دانشجویان نیازمند همکاری با نمایندگی‌ها هستند [cl xxx].

تأسیس نظام اسلامی	ایجاد جامعهٔ اسلامی	برقراری پیوند بین حوزه و دانشگاه: وحدت حوزه و دانشگاه صرفاً به‌معنای اشتراک در دروس و روش‌ها نیست؛ بلکه وحدت در هدف، یعنی ایجاد یک جامعهٔ اسلامی پیشرفتهٔ مستقل[cl xxxi].
اتحاد و وحدت یا محبت و تألیف قلوب داشتن (پرهیز از اختلاف و تفرقه)	توصیه به ایجاد وحدت و پرهیز از اختلاف	فراهم‌سازی امکان رجوع مسلمین به دانشگاه ایرانی: این را بدانید که اگر دانشگاه درست کار کرد و خود را به دنیا عرضه نمود و مردم دنیا فهمیدند که دانشگاه ایران برای خودش کار می‌کند، نه برای خارج، قهراً مسلمانان دیگر کشورها به اینجا خواهند آمد[cl xxxi i].
	توجه به ملاک وحدت در اسلام	الهی‌نمودن دانشگاه: دانشگاه را باید رو به خدا ببرید، رو به معنویت ببرید و همهٔ درس‌ها هم خوانده بشود. همهٔ درس‌ها هم برای خدا خوانده بشود. اگر این را توانستید که شما برای این کار بروید و این کار را بکنید در کارتان موفقید؛ چه برسید به مقصدتان، چه نرسید به مقصدتان[clxxxiii].
	تبادل افکار به‌عنوان عامل وحدت	لزوم استفادهٔ هم‌زمان از اساتید قدیمی و جوان: در کنار استفاده از اساتید قدیمی قوی و باارزش، مؤکداً عرض می‌کنم که بایستی از اساتید جوان و پرانگیزه هم استفاده شود[cl xxxi v]. همکاری دانشگاه با دستگاه‌های دولتی: حضور ذهن‌های برجستهٔ دانشگاهی در مجموعهٔ تصمیم‌ساز نظام، یک ضرورت است[cl xxxv].
امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	تشویق دیگران به امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	ایجاد کرسی‌های آزاداندیشی: باید به افراد برای اظهارنظر میدان داد و از اظهارِنظر او نباید بیمناک بود[cl xxxvi].

عدالت گستری (پرهیز از ظلم و تعدی به دیگران)	قراردادن هر چیزی به‌جای خود	داشتن نگاه متوازن به همهٔ رشته‌های علمی: نباید بعضی از رشته‌ها در درجهٔ اول قرار بگیرد و برخی در انزوا باشد [cl xxxvi i].
صبر، اسقامت و عزت در راه جهاد و دفاع از حق	جهاد	مبارزه برای جدانشدن علم و دین: در گذشته سعی می‌شد که محیط دانشگاه از دین و تقوا و تعبد فاصله بگیرد. هدف از این ترفند که از سوی دشمنان ملت ایران برنامه‌ریزی می‌شد، این بود که نسل تحصیل‌کرده و روشنفکر، دچار لاقیدی و مبالاتی شده، حساسیت و علاقه خود را به آرمان‌های بزرگ از دست بدهد و اسیر تمایلات حقیر و سود شخصی شود. دانشگاهیان باشرف و استادان و دانشجویان متدیّن در آن محیط دشوار، همواره با این ترفند شیطانی مبارزه می‌کردند [cl xxxvi i i].
رفع فقر، محرومیت و تقلید غیرمحققانه	افزایش سطح آگاهی	آشنانمودن اساتید با معارف دینی: اساتید نباید خودشان را از دانستن معارف دینی بی‌نیاز بدانند و این نیازمند برنامه‌ریزی است [cl xxxi x].
		تولید علم و به‌کارگیری آن: بنده از آمار مقاله‌های علمی منتشرشده در مجلات معتبر دنیا اطلاع داشتم؛ اما این کار (تولید مقاله و نشر آن در دنیا) کار مهم و درجه‌یک نیست و با انجام آن، همهٔ کارْ صورت نگرفته؛ بلکه باید این فکر در اینجا پخته، تولید و اجرایی شود و به مرحلهٔ عمل درآید تا بشود گفت پیشرفت حاصل شده است [cxc].
	پرهیز از تقلید کورکورانه	ضرورت جدی‌گرفتن تحقیق: ما نباید صرفاً به ترجمه‌گرایی متوسل شویم؛ این وابستگی است [cxci].

دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله	تطهیر مردم	اصلاح نظام اعطای امتیازات علمی: عدم قراردادن ملاک ارتقای اعضای هیئت علمی صرفاً براساس تعداد درج مقالات در مجلات ISI[۱]؛ بلکه ملاک‌های دیگری نیز مدنظر قرار گیرد؛ یعنی پرورش دانشجو.[cxciii]
پرهیز از اسراف و تبذیر	توجه به استفادهٔ صحیح از امکانات	برگزاری سمینارهای واقعی: کنارگذاری سمینارها و کنگرهٔ بین‌المللی یا داخلی بی‌فایده.[cxciii] توجه به رشد کمّی و کیفی: صرف افزایش دانشگاه‌ها و رشته‌ها مفید نیست.[cxciv] توأم‌نمودن علم با عمل و تهذیب: علم بدون عمل مفید که نیست، بلکه مضر است. تمام این خرابی‌هایی که الان در دنیا به وجود آمده است، اینها برای این است که علمی بوده است که توأم با تهذیب نبوده است. شما اگر بخواهید خدمت بکنید به اسلام، به کشور خودتان، استقلال کشور خودتان را حفظ کنید، وابسته به هیچ‌جا نباشید، باید هم رشتهٔ علم را تقویت کنید و هم تهذیب اخلاق را و هم عمل را.[cxcv]
سایر شاخص‌ها	پرهیز از سستی و تنبلی	حذف تعطیلات غیرقانونی: زمان زیادی ابتدا و پایان ترم و تعطیلات نوروزی به هدر می‌رود.[cxcvi]

۱- Institute for Scientific Information (ISI)

جدول ۳- راهکارهای دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی با تأکید بر استاد برای احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه براساس بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی)

شاخص تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی	مفهوم مرتبط با شاخص	راهکار دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی
پذیرش سهم وحی و تقواداشتن (پرهیز از کفرورزیدن و انکار حقیقت)	پرهیز از خوی برتری‌جویی به‌عنوان مانع پذیرش سهم وحی و تقواداشتن	ایجاد احساس مسئولیت و روح تعهد در مقابل سرنوشت کشور: دانشجو و استاد، نباید همه همّ‌وغمشان این باشد که صرفاً آینده‌ای برای شخص خودشان بسازند [cxcvi i].
	ایمان داشتن	با عشق و ایمان کارکردن: همهٔ پیشرفت‌های دنیا نیز این‌گونه پیش آمده است که کسانی از روی عشق یا ایمان و یا هر دو کار کرده‌اند. یا باید عشق به کار باشد یا ایمان به ثواب الهی یا هر دو با هم. و شما می‌توانید هر دو را با هم داشته باشید [cxcvi i i].
لزوم وجود رهبر الهی و ولایت‌پذیری او	پرهیز از هدایت غیرالهی	توجه به انحراف اساتید: انحراف اساتیدِ دانشگاه انحراف خودش تنها نیست؛ انحراف یک گروه است [cxci x].
تأسیس نظام اسلامی	احیای دین	تربیت دینی دانشجو: چه بهتر که استاد در کلاسی که دانش دیگری را تعلیم می‌دهد، طوری حرف بزند و مشی کند که دانشجو در سایهٔ فراگیری این علم، به دین هم معتقد شود [cc].
اتحاد و وحدت یا محبت و تألیف قلوب داشتن (پرهیز از اختلاف و تفرقه)	توصیه به ایجاد وحدت	ایجاد آرامش در محیط دانشگاه: به‌شدت مراقبت کنید که این دعواهای بیرون دانشگاهی، داخل دانشگاه نیاید [cci].
		تشویق به کار جمعی: کار جمعی در کشور ما نیست و این یک نقص ملی است [cci i].

امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	توجه به تأثیر امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	مقابله با منحرفین و اخلالگران و بی‌تفاوت‌نبودن: از نویسندگان و گویندگان و روشنفکران و اساتید محترم و معلمان و دانشمندان کشور تقاضا دارم که در هر مسلک و گروهی هستند، به یک مطلب مهم توجه نمایند که اگر خدای‌نخواسته جمهوری اسلامی، شکست بخورد، هرگز گمان نکنند که به‌جای آن یک رژیم متعهدتر و غم‌خوارتر و ملی‌تر و اسلامی‌تر روی کار می‌آید و به‌یقین بدانند که یک رژیم صددرصد غربی آمریکایی یا شرقی کمونیستی به دست یکی از دو ابرقدرت، جایگزین آن می‌گردد؛ اگر چه با صورت ملی و اسلامی. پس در این صورت، کارشکنی یا بی‌تفاوتی در این امر، نزدیک‌کردن کشور است به‌سوی دو قطب جهان‌خوار و به‌هدردادن خون‌های جوانان و زحمت‌های طاقت‌فرسای ملت.[cciii]
عدالت‌گستری (ظلم و تعدی نکردن به دیگران)	رعایت حقوق خود و دیگران	رعایت وقت کلاس: من شنیده‌ام که اساتید در دانشگاه بعضاً اول وقت نمی‌آیند. چقدر خوب است وقتی استاد سر کلاس می‌آید، دقایق تأخیر شاگردان را دانه‌دانه یادداشت کند، بعد روی تخته بنویسد یا به دستشان بدهد که شما مثلاً دیر آمدید یا چند جلسه است که دیر می‌آیید؛ کاری که بعضی از اساتید می‌کردند.[cciv]
	قراردادن هر چیزی به‌جای خود	توازن در آموزش و پژوهش: ما بایستی در رشته‌های گوناگون علمی چه در آموزش و چه در پژوهش، توازن و تعادل صحیح و واقعی ایجاد کنیم.[ccv]

صبر، اسقامت و عزت در راه جهاد و دفاع از حق	عزت و نفوذناپذیری	نجات ملت از وابستگی فکری و نجات مغزهای غرب‌زده و شرق‌زده و تربیت متخصص مستقل: گویندگان و روشنفکران و متفکران و دانشگاهیان و دانشمندان، همهٔ توان خود را صرف قطع امید دشمنان اصلی ما آمریکا کنند که با سلطهٔ دشمن قدرتمند، برای هیچ‌یک چیزی باقی نخواهد ماند[ccvi]. ما اساتید دانشگاهی را می‌خواهیم که آن اساتید بتوانند مغزهای جوان‌های ما را مستقل بار بیاورند؛ جوری بار بیاورد که اینها مغزهایشان وابسته نباشد و فکری جز اسلام و ایران در سرشان نباشد[ccvi i].
رفع فقر، محرومیت و تقلید غیرمحققانه	افزایش سطح آگاهی خود یا دیگران	ضرورت مطالعهٔ اساتید و بروزبودن آنها: مطالعه در کار اساتید کم شده است. خب، شما ببینید استاد (من خودم سال‌ها تدریس کرده‌ام) وقتی بی‌مطالعه سر درس برود، چیزی برای گفتن ندارد؛ هرچه هم محفوظاتش بالا باشد[ccvi i i]. وقت‌گذاشتن استاد برای دانشجو: استاد باید صرفاً به کلاس درس قناعت نکند؛ بلکه در اتاق خود بنشیند تا دانشجو بیاید و از او سؤال بپرسد[cci x]. تعهد به مسئولیت خویش: دانشمندان باید به‌طور شایسته دانش خود را، دانش خودشان را به دانشجویان منتقل بکنند[ccx].
دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله	تطهیر مردم	پرورش شاگرد کارامد برای جامعه: اساتید باید یکی از اهتمام‌هایشان شاگردپروری باشد. این افرادی که می‌آیند در کلاس‌های درس شما چه در دوره‌های کارشناسی، چه در دوره‌های

		تحصیلات تکمیلی می‌نشینند، اینها را نباید به حساب یک مستمعِ یک سخنرانی، یک منبر به حساب آورد. نباید مثل مصنوعی که اینها را می‌خواهید با دست خودتان بسازید، با اینها برخورد کنید. البته استعدادها یکسان نیست. شوق‌ها یکسان نیست. نگاه کنید ببینید چقدر شاگرد پرورش داده‌اید. شاگرد فقط آن کسی نیست که سر کلاس حاضر می‌شود. آنی است که به‌وسیلهٔ شما ساخته می‌شود و تحویل داده می‌شود به دنیای علم به‌عنوان نیروی کارامد و علمی.[ccxi]
پرهیز از اسراف و تبذیر	توجه به استفادهٔ صحیح از امکانات	آموزش همراه با تربیت (تخصص همراه با تعهد): اگر اساتید دانشگاه فقط همّشان این باشد که درس بگویند، فقط بنایشان بر این باشد که تعلیم کنند اینها را، پهلویش تربیت نباشد، تربیت معنوی نباشد، از دانشگاه آنها می‌آید بیرون که فساد می‌کند.[ccxii] انجام پژوهش‌ها در سمت‌وسوی نیازهای کشور (کارامدترشدن پژوهش): عدم قراردادن ملاک پیشرفت علمی صرفاً براساس تعداد درج مقالات در مجلات ISI.[ccxiii] کسب و آموزش علم نافع: یعنی علمی که به نفع کشور و متناسب با نیازهای کشور باشد.[ccxiv]
سایر شاخص‌ها	اخلاق پسندیده	اولویت‌ندادن به منافع مادی: این‌طور نباشد که ما هر کاری می‌کنیم به فکر این باشیم که ارزش ریالی‌اش چقدر است. اگر این شد، آن وقت پایهٔ تحقیق سست می‌شود؛ پیشرفت حاصل نمی‌شود؛ درس نمی‌خوانند.[ccxv]

		امیدبخشیدن: به دانشجو قدرت تحلیل بدهید. به اینها توان کار و نشاط کار بدهید. چجور؟ با امیددادن فضای کلاس را، فضای محیط درس و دانشگاه را، فضای امید کنید؛ امید به آینده [ccxvi].

جدول ٤- راهکارهای دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی با تأکید بر دانشجو برای احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی در جامعه براساس بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی)

شاخص تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی	مفهوم مرتبط با شاخص	راهکار دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی
پذیرش سهم وحی و تقواداشتن (پرهیز از کفرورزیدن و انکار حقیقت)	اطاعت از خدا، رسول(ص) و اولی‌الامر	پیروی از راه انبیا و نرفتن به راه اشتباه: شما دانشجویان از همین راهی که انبیا تعیین کرده‌اند راه را طی کنید. همین راه خداست و ما همه باید از همین راه حرکت کنیم. کسانی که دعوت بر غیر این راه بکنند، طاغوت‌اند و کسانی که مردم را برخلاف مسیر طبیعی خودشان و مسیری که فطرت آنها متوجه به اوست راهنمایی کنند، ضلالت است [ccxvii].
	تقوا و پرهیزگاری داشتن	توجه به علم همراه با تزکیه و اخلاق: عزیزان من به علم اهمیت دهید. البته در کنار آن، این امر بدیهی را هم باید در نظر داشته باشید که علم و عالِم همان‌قدر که می‌توانند مفید باشند، می‌توانند مضر هم باشند. اگر کسی که علم در وجود او هست، تقوا و پرهیزگاری و امانت و صداقت در او نباشد، می‌تواند موجود مضری باشد. می‌تواند علیه کشور، علم خودش را مورد استفاده قرار دهد؛ بنابراین در کنار علم، فرهنگ و تزکیه و اخلاق و معنویت هم لازم است [ccxviii].
	دوستی‌نکردن با دشمنان دین	دوری از اقشار غیراسلامی: باید قشرهای غیراسلامی را که عقیده و عملشان برخلاف اسلام است و دارای گرایش به مکتب‌های دیگرند، هر نوع مکتب باشد، به

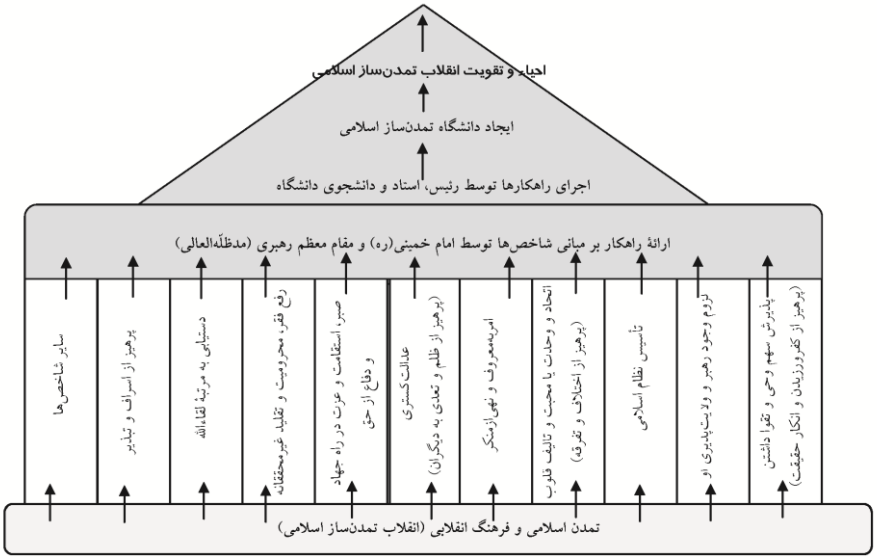
		مکتب مترقی عدالت‌پرور اسلام دعوت کنید و در صورت نپذیرفتن از آنها، هر نوع که باشد و هر شخصیت که هست، تبری یا لااقل احتراز کنید[ccxi x].
لزوم وجود رهبر الهی و ولایت‌پذیری او	شناخت امام و ولایت‌پذیری او	تبیین مبانی خط امام: خوب است برادران، جوانان، اهل‌فکر و تحقیق، طلاب و دانشجویان روی این مبانی فکر کنند؛ روی اینها کار کنند. فقط متن باقی نماند؛ این متن‌ها درست توضیح داده شود؛ تبیین شود[ccxx].
تأسیس نظام اسلامی	توجه به توانایی‌های فکری در فرهنگ	درس‌خواندن جدی همراه با روحیهٔ پرسشگری: حقیقتاً جویندهٔ دانش باشید و دانش را فقط خواندن متن و فراگرفتن متون ندانید. دانشجو باید پرسشگر، متعمق، اشکال‌کننده به استاد، جستجوکننده از زوایا و گوشه‌کنارهای بحث علمی بار بیاید[ccxxi].
اتحاد و وحدت یا محبت و تألیف قلوب داشتن (پرهیز از اختلاف و تفرقه)	تبادل افکار	آگاه‌سازی خفتگان و ملت‌ها و تبلیغ اسلام: بر شما جوانان ارزندهٔ اسلام لازم می‌باشد که ملت‌ها را آگاه سازید و نقشه‌های شوم و خانمان‌سوز استعمارگران را برملا نمایید. در شناسایی اسلام بیشتر جدیت کنید. تعالیم مقدس قرآن را بیاموزید و به کار بندید. با کمال اخلاص در نشر و تبلیغ و معرفی اسلام به ملل دیگر و پیش‌برد آرمان‌های بزرگ اسلام بکوشید. برای پیاده‌کردن طرح حکومت اسلامی و بررسی مسائل آن اهتمام بیشتری به خرج دهید[ccxxi i].
امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	توجه به مراتب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر	برخورد با هر فرد منحرف، مستکبر و افشاسازی: اگر از استادان و دبیران و سران قوم، انحرافی از مقاصد ملی و دینی که سرنگونی رژیم پوسیده در رأس آن است دیدید، شدیداً اعتراض کنید و راه ملت را که راه خداست به آنان پیشنهاد کنید و در صورتی که نپذیرفتند، از آنان احتراز کرده و صریحاً مقاصد منحرف آنان را برای مردم مظلوم شرح دهید[ccxxiii]. همان دفعهٔ اولی که شما از یک استاد یا از یک دانشجو یک چیز انحرافی دیدید، همان دفعهٔ اول گزارش بدهید تا جلویش گرفته بشود[ccxxi v].
عدالت‌گ	حاکمیت	عدالت‌خواهی و نداشتن انتقاد شخصی: یک لحظه از

ستری (ظلم و تعدی نکردن به دیگران)	عدالت	درخواست و مطالبهٔ عدالت کوتاهی نکنید. این شأن شماست. پشتوانهٔ این فکر هم با همهٔ وجود خودم هستم و امروز بحمدالله نظام هست. البته تخلفاتی هم ممکن است انجام بگیرد. شما زرنگی‌تان این باشد: گفتمان عدالت‌خواهی را فریاد کنید؛ اما انتقاد شخصی و مصداق‌سازی نکنید[ccxxv].
صبر، اسقامت و عزت در راه جهاد و دفاع از حق	پایداری	زنده‌نگه‌داشتن شعار اسلام و تداوم‌دهندهٔ راه انقلاب: شما جوانان دانشجو و جوانان عزیزی که از هرجا آمده‌اید، امید این ملت هستید که باید این راهی را که فراراه شما گذاشته شده است به آخر برسانید و این نهضتی را که در راه او آن‌همه جان‌فشانی شده است، ادامه بدهید[ccxxvi].
	پرهیز از رفاه‌طلبی به‌عنوان مانع استقامت	ضرورت بازگشت به ایران: و شما پزشکانی که در خارج هستید، ما فرض می‌کنیم که شما یک عمر زیادی هم بکنید و در رفاه هم باشید؛ آخر چه؟ بهتر نیست که در خدمت مستمندان باشید، در خدمت مریض‌های کشور خودتان باشید، در خدمت این کشوری که مظلوم است و تحت ستم بوده است در سال‌های طولانی؟ گمان ندارم که اگر یک ساعت فکر کنید وجدان شما حاضر بشود که آنجا باشید؛ ولو با رفاه زیاد[ccxxvi i].
رفع فقر، محرومیت و تقلید غیرمحققانه	پرهیز از تقلید کورکورانه	ایجاد شجاعت علمی: باید از قید تعاریف علمی القاشده و دائمی‌دانستن آنها خلاصی یافت. این مسئله به‌خصوص در علوم انسانی مهم است[ccxxvi i i].
	افزایش سطح آگاهی	تولید علم: مسئلهٔ نهضت نرم‌افزاری بسیار مهم است؛ یعنی ما نباید صرفاً به فراگیری قانع باشیم؛ بلکه باید هدف تحقیق و آموزش را تولید علم قرار دهیم[ccxxi x]. شناخت اصول اسلام: باید جوانان روحانی و دانشگاهی قسمتی از وقت را صرف کنند در شناخت اصول اساسی اسلام که در رأس آن توحید و عدل و شناخت انبیای بزرگ، پایه‌گذاران عدالت و آزادی است، از ابراهیم خلیل تا رسول خاتم (صلی الله علیه و آله و علیهم اجمعین) و در شناخت طرز تفکر آنها از نقطه اقصای معنویت و توحید تا تنظیم جامعه و نوع حکومت و شرایط امام و اولی‌الامر و طبقات دیگر، از امرا و ولات

		و قضات و فرهنگیان که علما هستند و متصدیان مالیات اسلامی و شرایط آنها تا برسد به شرطه و کارمندان شهربانی و ببینند اسلام چه کسانی را برای حکومت و کارمندان آن به رسمیت شناخته و چه کسانی از شغل حکومت و شاخه‌های آن مطرود است[ccxxx]. استفاده از کتب استاد مطهری: من به دانشجویان و طبقهٔ روشنفکران متعهد توصیه می‌کنم که کتاب‌های این استاد عزیز را نگذارند با دسیسه‌های غیراسلامی فراموش شود[ccxxxi].
	بهره‌گیری از عقل و جایگزینی تحقیق به‌جای تقلید	درس‌خوان و فعال بودن: به‌نظر من جوانان انقلابی دانشگاه سعی کنند خوب درس بخَوانند. خوب فکر و معرفتشان را بالا ببرند. سعی کنند در محیط خودشان اثر بگذارند. فعال باشند؛ نه منفعل. روی محیط خودشان، اثر فکری و روانی بگذارند. این شدنی است[ccxxxi i].
		توجه به نیازهای کشور: در گزینش رشته‌های درسی و نیز در جدوجهدی که برای آموختن و اندیشیدن به کار می‌برید، نیازهای کشورتان را مدنظر قرار دهید[ccxxxi i i].
دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله	تطهیر مردم	آگاه‌سازی خفتگان و ملت‌ها و تبلیغ اسلام: بر شما جوانان ارزندهٔ اسلام لازم می‌باشد که ملت‌ها را آگاه سازید و نقشه‌های شوم و خانمان‌سوز استعمارگران را برملا نمایید. در شناسایی اسلام بیشتر جدیت کنید. تعالیم مقدس قرآن را بیاموزید و به کار بندید، با کمال اخلاص در نشر و تبلیغ و معرفی اسلام به ملل دیگر و پیش‌برد آرمان‌های بزرگ اسلام بکوشید. برای پیاده‌کردن طرح حکومت اسلامی و بررسی مسائل آن اهتمام بیشتری به خرج دهید[ccxxxi v].
پرهیز از اسراف و تبذیر	توجه به استفادهٔ صحیح از امکانات	کسب علم و استفاده از آن در راه کشور: هرجا یافتید علم را، حتی از هر کافری یافتید، آن را بگیرید؛ اما باید بگیرید و در خدمت اسلام و کشور باشد. نه علم را بگیرید و بر ضد کشور خودتان استعمال کنید[ccxxxv].
سایر شاخص‌ها	اخلاق پسندیده	احترام به اساتید: احترام به استاد از مظاهر دانشگاه اسلامی است[ccxxxvi].

مرحلهٔ پنجم

در این مرحله براساس مراحل چهارگانه (شکل ۱) نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی ترسیم شد (شکل ۲).



شکل ۲- نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی

مرحلهٔ ششم

در این مرحله، اعتباریابی نقشه به‌شرحِ زیر انجام گرفت:

اعتبار: برای تعیین اعتبار نقشه از نسبت اعتبار محتوا (CVR)[۱] استفاده شد؛ به این منظور، هریک از شاخص‌ها به شش کارشناس مذهبی داده شد و چون بیش از ۵۰درصد کارشناسان (بونیمی کامپوس و دو پرادو[۲]، ۲۰۱۲) صحت استخراج هر شاخص را به‌عنوان یک عامل بسیار مؤثر در تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی تأیید کردند، درنتیجه اعتبار حاصل شد.

پایایی: برای سنجش پایایی نقشه نیز از ضریب توافق کاپای کوهن[۳] استفاده شد؛ به این منظور، هریک از راهکارها (بیانات) در اختیار سه فرد آگاه در زمینهٔ امور مذهبی داده شد و دیدگاه آنها

۱- Content validity Ratio (CVR)
۲- Bonini Campos & Do Prado
۳- Cohen's Kappa coefficient

دربارهٔ تعلق راهکارها به طبقات رئیس دانشگاه، استاد و دانشجو و تناسب راهکارها با شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی بررسی شد. باتوجه‌به میانگین نمرهٔ کاپا درمورد تعلق راهکارها به طبقات رئیس دانشگاه، استاد پو دانشجو (۰/۹۰) و تناسب راهکارها با شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی (۰/۸۸) توافق بین آنها در حد مطلوبی بود.

ضمناً در مراحل مختلف (اعم از شناسایی، طبقه‌بندی و تخصیص‌دهی)، علاوه بر پژوهشگر، کارشناس مسلط به مهارت تحلیل محتوا و آشنا با مفاهیم مذهبی نیز به‌صورت مستقل به شناسایی، طبقه‌بندی و تخصیص‌یابی پرداخت و در مواردی که اختلاف مشاهده شد، بحث مستقل برای رسیدن به توافق صورت گرفت. همچنین بعد از اتمام پژوهش نیز پژوهشگر، فرایند تحلیل و مقوله‌های به‌دست‌آمده را بازبینی کرد.

بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی نقش دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی انجام گرفت. متأسفانه به‌دلیلِ نبود تحقیقات در این زمینه، امکان مقایسهٔ نتایج با سایر پژوهش‌ها نیست؛ اما دربابِ نتایج، هفت نکته گفتنی است:

اول، براساس نتایج جدول ۱، یازده شاخص فرهنگ انقلابی و تمدن اسلامی شناسایی شد که عبارت‌اند از: ۱- پذیرش سهم وحی و تقواداشتن (پرهیز از کفرورزیدن و انکار حقیقت)؛ ۲- لزوم وجود رهبر و ولایت‌پذیری او؛ ۳- تأسیس نظام اسلامی؛ ۴- اتحاد و وحدت یا محبت و تألیف قلوب (پرهیز از اختلاف و تفرقه)؛ ۵- امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر ؛ ۶- عدالت‌گستری (پرهیز از ظلم و تعدی به دیگران)؛ ۷- صبر، استقامت و عزت در راه جهاد و دفاع از حق؛ ۸- رفع فقر، محرومیت و تقلید غیرمحققانه؛ ۹- دستیابی به مرتبهٔ لقاءالله؛ ۱۰- پرهیز از اسراف و تبذیر؛ ۱۱- سایر شاخص‌ها.

دوم، همان‌گونه که در جدول ۱ مشخص است، شاخص‌های فرهنگ انقلابی و تمدن اسلامی به‌صورتِ تجمیعی ارائه شد؛ زیرا منظور از فرهنگ انقلابی همان فرهنگ اسلامی یعنی ایجاد حرکت بر مبنای اسلام و بر مبنای ارزش‌های اسلامی است؛ همچنان که ملاک‌های فرد انقلابی (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). همانند ملاک‌های شکوفایی تمدن اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۷) است؛ برای مثال می‌توان به تشابه بین باسوادبودن به‌عنوانِ یک ملاک فرد انقلابی و رفع هرگونه فقر به‌عنوانِ یک ملاک شکوفایی تمدن اشاره کرد؛ بنابراین می‌توان با ترکیب تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی، اصطلاح انقلاب تمدن‌ساز اسلامی را به کار برد.

سوم، براساس جدول ۲ تا ۴ نیز راهکارهای دانشگاهی با شاخص‌های انقلاب تمدن‌ساز اسلامی

منطبق است. این انطباق نه‌تنها تأییدکنندهٔ نقش مؤثر دانشگاه در تمدن‌سازی است، بلکه نشان می‌دهد دانشگاه در صورتی به مرکز تمدن‌سازی اسلامی، یعنی علم همراه با دین، تبدیل خواهد شد که بر مبنای شاخص‌های قرآنی و سیرهٔ اهل‌بیت(ع) قرار گیرد.

چهارم، قراردادن هریک از مفاهیم در قالب یک شاخص و انطباق هریک از راهکارها در هر شاخص باتوجه‌به نویسندگان منابع مورداستفاده، نظر پژوهشگر و سایر متخصصان انجام گرفته و مطابق با مرحلهٔ ششم نیز از پایایی و اعتبار لازم برخوردار است؛ با وجودِ این، به‌دلیلِ هم‌پوشی، برخی از مفاهیم می‌تواند در چند شاخص و برخی از راهکارها نیز با چند شاخص منطبق شود؛ بنابراین امکان جابه‌جایی آنها نیز در هریک از طبقات وجود دارد؛ ولی در اصل موضوع تغییری حاصل نخواهد شد.

پنجم، براساس شکل ۲ نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی شش بخش دارد: ۱- تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی (انقلاب تمدن‌ساز اسلامی)؛ ۲- شاخص‌های نشئت‌گرفته از انقلاب تمدن‌ساز اسلامی؛ ۳- راهکارهای دانشگاهی برای اجرای شاخص‌ها؛ ۴- اجرای راهکارها توسط رئیس دانشگاه، استاد و دانشجو؛ ۵- ایجاد دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی؛ ۶- احیا و تقویت انقلاب تمدن‌ساز اسلامی.

ششم، نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی در شکل ۲ نشان‌دهندهٔ چگونگی نقش دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در احیا و تقویت تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی است و پیکان‌های موجود در نقشه نیز نشان‌دهندهٔ تأثیر متقابل هریک از بخش‌ها بر یکدیگر و چگونگی این فرایند است. به‌عبارت دقیق‌تر، براساس این نقشه ابتدا شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی براساس قرآن کریم و سیرهٔ اهل‌بیت(ع) شناسایی می‌شود. سپس راهکارهای دانشگاهی متناسب با این شاخص‌ها براساس بیانات امام‌خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) استخراج می‌شود. در مرحلهٔ بعد در صورت به‌کارگیری این راهکارها توسط رئیس دانشگاه و استاد و دانشجو، دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی در کشور ایجاد می‌شود که این دانشگاه می‌تواند زمینهٔ احیا و تقویت انقلاب تمدن‌ساز اسلامی را مهیا کند؛ بنابراین با فراهم‌سازی این بستر، انقلاب تمدن‌ساز اسلامی در جامعه نه‌تنها حفظ بلکه حتی صادر خواهد شد و به این ترتیب می‌توانیم به‌فرمودهٔ امام خمینی(ره) (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) (خامنه‌ای، ۱۳۹۱ب) وظیفهٔ خود را در قبال انقلاب به انجام برسانیم.

هفتم، براساس شکل ۲، نقشهٔ انقلاب تمدن‌ساز اسلامی دو جنبهٔ تئوری یا نظری و کاربردی یا عملی دارد. بخش نظری همان شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی (جدول ۱) و بخش کاربردی همان بیانات امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی) (جدول ۲ تا ۴) است.

گفتنی است در بخش کاربردی یعنی در جدول ۲ تا ۴ نیز فقط نمونه‌ای به‌عنوان راهکار ارائه شده؛ زیرا بی‌تردید ارائهٔ همهٔ راهکارها نیازمند پژوهشی مستقل است.

درمجموع، این پژوهش از این نظر که براساس قرآن کریم و سیرهٔ امام حسین(ع) (با تأکید بر نهضت کربلا) به شناسایی شاخص‌های تمدن اسلامی و فرهنگ انقلابی به‌صورت تجمیعی پرداخته است، پژوهشی نوآورانه محسوب می‌شود. به‌خصوص آنکه راهکارهای پیاده‌سازی این شاخص‌ها نیز در قالب ایجاد دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی ارائه شد؛ با وجودِ این، به‌علت محدودیت پژوهشگر در استفاده از منابع، صرفاً همین ده شاخص شناسایی شد؛ لذا به سایر پژوهشگران پیشنهاد می‌شود با بررسی جامع‌تر کتاب‌های مرتبطْ شاخص‌ها و راهکارهای بیشتری را شناسایی کنند. به برنامه‌ریزان دانشگاه‌ها مانند وزارت علوم، پیشنهاد می‌شود با نگاهی به اهداف انقلاب کبیر اسلامی ایران و توجه به آیات قرآن کریم و سیرهٔ اهل‌بیت(ع)، اوامر و نصایح حکیمانهٔ معمار انقلاب امام خمینی(ره) و خلف صالح ایشان، مقام معظم رهبری (مدظلّه‌العالی)، درعمل اقدام به ایجاد دانشگاه تمدن ساز اسلامی کنند تا با برخورداری از تمدن اسلامی و انقلابی، جامعه در مسیر پیشرفت معنوی و مادی بیش‌ازپیش قرار گیرد.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم (۱۳۷۳): ترجمهٔ آیت‌الله مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ابن‌شهرآشوب، محمدبن علی مازندرانی (۱۳۷۹): مناقب آل‌ابی‌طالب(ع)، تصحیحِ سیدهاشم رسولی محلاتی و محمدحسین دانش آشتیانی، قم: علامه.
- ابن‌عادل، ابحفض عمربن علی دمشقی حنبلی (۱۴۱۹ق)، اللباب فی علوم الکتاب، تحقیقِ عادل احمد عبدالموجود- علی محمد معوض، چاپ یکم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌نما حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۶ق): مثیرالأحزان و منیر سبل الأشجان، تحقیقِ مدرسهٔ امام مهدی(عج)، چاپ سوم، قم: مدرسهٔ امام مهدی(عج).
- اخطب خوارزم، موفق‌بن احمد خوارزمی حنفی (۱۴۳۱ق): مقتل‌الحسین (للخوارزمی)، تحقیقِ محمد سماوی، چاپ پنجم، (بی‌جا): انوارالهدی.
- ترمذی، محمدبن علی‌بن حسن (۱۹۹۲م): نوادر الأصول فی أحادیث الرسول(ص)، تحقیقِ عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجیل.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش): غررالحکم و دررالکلم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): تفسیر موضوعی قرآن کریم: جامعه در قرآن کریم، جلد هفدهم، قم: اسراء.
- ----------(۱۳۹۱): کوثر کربلا، قم: اسراء.
- حر عاملی، محمدبن الحسن (۱۴۱۴ق): وسائل‌الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.
- حریری، نجلا (۱۳۸۵): اصول و روش‌های پژوهش کیفی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی-واحد علوم و تحقیقات.
- حلی، ابن‌فهد (۱۴۰۷ق)، عده‌الداعی، بیروت: دارالکتاب الاسلامی.
- ----------(۱۳۹۱ب)، انسان ۲۵۰ساله: بیانات مقام معظم رهبری دربارهٔ زندگی سیاسی-مبارزاتی ائمهٔ معصومین(ع)، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی ایمان جهادی.
- ---------- (۱۳۹۰): منشور حرکت: رسالت اساتید و رؤسای دانشگاه‌ها از منظر مقام معظم رهبری. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی.
- ---------- (۱۳۹۱آ): روشنای علم: مروری بر بیانات حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مدظلّه‌العالی)، رهبر معظم انقلاب اسلامی، پیرامون دانش و تولید علم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۳): دانشگاه و دانشجو: نگرانی‌ها، امیدها و انتظارات در رهنمودهای رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت.
- سیدرضی، محمدبن حسین‌بن موسی (۱۴۱۵ق)، نهج‌البلاغه، تحقیقِ صبحی صالح، بیروت: دارالاسوه.
- ---------- (۱۴۰۴ق) شرح عبدالحمیدبن محمد مدائنی، ابن ابی‌الحدید معتزلی (۵۸۶- ۶۵۶ ق)، تحقیقِ محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- سیدطاووس، سیدعلی‌بن موسی‌بن جعفر (۱۳۴۸ش): اللهوف علی قتلی الطفوف، تهران: جهان.
- شیخ صدوق، محمدبن علی‌بن بابویه قمی (۱۳۷۸ق) عیون أخبار الرضا (ع)، تصحیحِ سیدمهدی حسینی لاجوردی، تهران: جهان.
- ---------- (۱۴۱۳ق): من لایحضره الفقیه، تصحیحِ علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، قم: مؤسسهٔ انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، تحقیقِ سیدمحمدباقر موسوی، مشهد: مرتضی.
- طبرسی، ابی‌نصر الحسن‌بن الفضل (۱۳۹۲هـ): مکارم‌الاخلاق، علق علیه: محمد الحسین الأعلمی، ششم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمدبن جریر (۱۱۱۹ق): تاریخ‌الطبری (تاریخ الرسل و الملوک)، تحقیقِ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف.
- طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۴ق): الأمالی، تحقیقِ قسم‌الدراسات الاسلامیه- مؤسسه البعثه، اول، قم: دارالثقافه.

- ---------- (۱۴۱۱ق): مصباح المجتهد، تصحیح و تحقیقِ علی‌اصغر مروارید- ابوذر بیدار، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- عکبری البغدادی، محمدبن محمدبن النعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تصحیح و تعلیقِ علی‌اکبر غفاری، قم: منشورات جامعهٔ مدرسین.
- ---------- (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تحقیقِ مؤسسهٔ آل‌البیت(ع)، قم: کنگرهٔ شیخ مفید.
- کلینی رازی، محمدبن یعقوب‌بن اسحاق (۱۴۰۱ق): الکافی، جلد هشتم، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چهارم، بیروت: دار صعب، دارالتعارف.
- کوفی، لوط‌بن یحیی ابومخنف (۱۴۱۷ق)، وقعه‌الطف، تحقیقِ محمدهادی یوسفی غغروی، چاپ سوم، قم: جامعهٔ مدرسین.
- مالکی اشتری، ورام‌بن ابی‌فراس (بی‌تا)، تنبیه‌الخواطر و نزهه‌النواظر (مجموعه ورام)، تحقیقِ علی‌اصغر حامد، قم: مکتبه الفقیه.
- محدث قمی، عباس‌بن محمدرضا (۱۳۷۹ش): مفاتیح‌الجنان، ترجمهٔ موسوی دامغانی، چاپ دوم، قم: تابان.
- محمدی‌مهر، غلامرضا (۱۳۸۷): روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)، تهران: گنجینهٔ علوم انسانی-دانش‌نگار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ نوزدهم، تهران: صدرا.
- معینی، فائزه (۱۳۸۸): دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی ایرانی در آینهٔ آرا و اندیشه‌های امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۷۸): دانشگاه و دانشگاهیان از دیدگاه امام خمینی(س)، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س):
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸آ)، صحیفهٔ امام (ره)، جلد سوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س):
- ----------(۱۳۷۸ب)، صحیفهٔ امام (ره)، جلد دهم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س):
- ----------(۱۳۷۸ج)، صحیفهٔ امام (ره)، جلد نهم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س):
- ---------- (۱۳۷۸د)، صحیفهٔ امام (ره)، جلد اول، دوم، ششم، دوازدهم، سیزدهم، چهاردهم، پانزدهم، هفدهم، نوزدهم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س):
- Teddlie, C., & Tashakkori, A (۲۰۰۹): Foundations of mixed methods research: integrating quantitative and qualitative techniques in the social and behavioral sciences. London: SAGE.

مقاله‌ها

- خرمشاد، محمدباقر و علی آدمی ابرقویی (۱۳۸۸): «انقلاب اسلامی، انقلاب تمدن‌ساز، دانشگاه ایرانی، دانشگاه تمدن‌ساز»، تحقیقات فرهنگی، ۲ (۱۶)، ۱۶۱- ۱۸۸.
- خشوعی، مهدیه‌سادات (۱۳۹۲): «تفکر بسیجی و بیداری اسلامی: شایستگی‌های شغلی‌ـارزشی اساتید (راهکاری جهت رفع آسیب‌های آموزشی‌ـپژوهشی دانشگاه‌ها): ارائه‌شده در اولین همایش بین‌المللی بیداری اسلامی و بسیج جهانی مستضعفین، تهران.
- ---------- (۱۳۹۳)، «راهکارهای ایجاد دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی: عامل احیا و تقویت تمدن اسلامی»، هشتمین همایش بین‌المللی پژوهش‌های قرآنی، جلد دوم، صص ۳۸۶- ۳۶۱، تهران: خردادماه ۱۳۹۳.
- ----------(۱۳۹۴آ): «ایجاد دانشگاه اسلامی با توجه به بیانات امام خمینی(ره) و با انطباق بر سیرهٔ پیامبران علیه‌السلام در قرآن کریم: راهکار دولت در ایجاد تمدن‌سازی اسلامی در جامعه»، همایش بین‌المللی دولت، تمدن اسلامی، ص ۶۱، اصفهان: آذرماه ۱۳۹۴.
- ---------- (۱۳۹۴ب): «تدوین نظریهٔ دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی براساسِ گفتار اهل‌بیت علیه‌السلام»، همایش بین‌المللی اهل‌بیت(ع) و تولید علم، ص ۱۸، شیراز: آبان‌ماه ۱۳۹۴.
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۹۰): «برنامهٔ دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی‌ـایرانی در مسیر اجرا»، کیهان فرهنگی، ۳۰۲ و ۳۰۳، ۳۲- ۳۷
- رنجبر، هادی؛ حق‌دوست، علی‌اکبر؛ صلصالی، مهوش؛ خوشدل، علیرضا؛ سلیمانی، محمدعلی؛ بهرامی، نسیم (۱۳۹۱)، «نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی: راهنمایی برای شروع»، مجلهٔ دانشگاه علوم پزشکی ارتش جمهوری اسلامی ایران، ۱۰ (۳)، ۲۳۸- ۲۵۰.
- معینی‌پور، مسعود و رضا لک‌زایی (۱۳۹۱): «ارکان امت واحده و تمدن اسلامی از منظر امام خمینی و مقام معظم رهبری»، مطالعات انقلاب اسلامی، ۹ (۲۸)، ۵۱- ۷۶.
- ناظمی اردکانی، مهدی و رمضان شعبانی سارویی (۱۳۹۱): «مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی دانشگاه، لازمهٔ تمدن‌سازی اسلامی»، مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، ۱ (۲)، ۲۰۱- ۲۳۸.
- Bonini Campos, J. A. D., & Do Prado C, D. d (۲۰۱۲): Cross-cultural adaptation of the Portuguese version of the Patient-Generated Subjective Global Assessment. Nutrición Hospitalaria, ۲۷(۲): ۵۸۳-۵۹٤.

سخنرانی‌ها

- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۹): در دیدار وزیر و مسئولان وزارت فرهنگ و آموزش عالی و رؤسای دانشگاه‌های سراسر کشور، ۲۳ مرداد ۱۳۶۹.
- ----------(۱۳۶۹): در دیدار اعضای شورای مرکزی انجمن اسلامی مدرسین دانشگاه‌ها، ۱۸ شهریور ۱۳۶۹.

- ----------(۱۳۶۹): در دیدار رؤسای دانشگاه‌های علوم پزشکی، ۱ آبان ۱۳۶۹.
- ----------(۱۳۶۹): در دیدار با جمع کثیری از طلاب حوزه‌های علمیه و دانشجویان دانشگاه را به‌مناسبت روز وحدت حوزه و دانشگاه، ۲۸ آذر ۱۳۶۹.
- ----------(۱۳۷۳): در دیدار با کارگران و معلمان در روز کارگر و هفته معلم، ۱۳ اردیبهشت ۱۳۷۳.
- ----------(۱۳۷۶): در دیدار با رؤسای دانشگاه‌ها سراسر کشور، ۶ اسفند ۱۳۷۶.
- ----------(۱۳۷۷): در جلسه پرسش و پاسخ دانشگاه تهران، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۷۷.
- ----------(۱۳۷۹): در دیدار با رؤسا و اساتید دانشگاه‌ها، ۲۷ آذر ۱۳۷۹.
- ----------(۱۳۷۹): در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر، ۹ اسفند ۱۳۷۹.
- ----------(۱۳۸۰): در دیدار جوانان استان اصفهان ، ۱۲ آبان ۱۳۸۰.
- ----------(۱۳۸۱): در خطبه‌های نمازجمعه، ۱۶ فروردین ۱۳۸۱.
- ----------(۱۳۸۲): در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۸ آبان ۱۳۸۲.
- ----------(۱۳۸۲): در دیدار جوانان نخبه، ۲۱ بهمن ۱۳۸۲.
- ----------(۱۳۸۳): در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها ، ۲۶ آذر ۱۳۸۳.
- ----------(۱۳۸۳): در دیدار جمعی از رؤسای دانشگاه‌ها، ۱۷ دی ۱۳۸۳.
- ----------(۱۳۸۴): در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه امام صادق (ع)، ۲۹ دی ۱۳۸۴.
- ----------(۱۳۸۵): در دیدار رؤسای دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی، ۲۳ مرداد ۱۳۸۵.
- ----------(۱۳۸۵): در دیدار با مردم شاهرود، ۲۰ آبان ۱۳۸۵.
- ----------(۱۳۸۶): در دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۶.
- ----------(۱۳۸۶): در دیدار با اساتید دانشگاه های استان خراسان، در دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۶.
- ----------(۱۳۸۶): در دیدار با اساتید استان خراسان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۶.
- ----------(۱۳۸۶): در بازدید از پژوهشکدهٔ رویان، ۲۵ تیر ۱۳۸۶.
- ----------(۱۳۸۶): در دیدار با اساتید و رؤسای دانشگاه‌ها، ۹ مهر ۱۳۸۶.
- ----------(۱۳۸۷): در دیدار با اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های شیراز، ۱۴ اردیبهشت ۱۳۸۷.
- ----------(۱۳۸۷): در پیام به‌مناسبت بازگشایی دانشگاه‌ها، ۶ مهر ۱۳۸۷.
- ----------(۱۳۸۷): در پیام به نشست اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، ۲ آبان ۱۳۸۷.
- ----------(۱۳۸۸): در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۲۲ آبان ۱۳۸۸.
- ----------(۱۳۸۸): در دیدار با مسئولان و اساتید دانشگاه‌های سراسر کشور،۲۲ آبان ۱۳۸۸.
- ----------(۱۳۸۸): در دیدار اساتید دانشگاه، ۸ شهریور ۱۳۸۸.
- ----------(۱۳۸۸): در دیدار وزیر علوم و استادان دانشگاه تهران، ۱۳ بهمن ۱۳۸۸.

- ----------(۱۳۸۹): در خطبه‌های نماز جمعه تهران در حرم امام خمینی در بیست و یکمین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی (ره)، ۱۴ خرداد ۱۳۸۹.
- ----------(۱۳۹۰): در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها در ماه رمضان، ۲ شهریور ۱۳۹۰.
- ----------(۱۳۹۰): در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی، ۲۶ شهریور ۱۳۹۰.
- ----------(۱۳۹۱): در دیدار نیروهای مسلح منطقه شمال کشور و خانواده‌های آنان، ۲۸ شهریور ۱۳۹۱.
- ----------(۱۳۹۱): در دیدار جوانان استان خراسان شمالی، ۲۳ مهر ۱۳۹۱.
- ----------. (۱۳۹۳): در حرم مطهر رضوی، ۱ فروردین ۱۳۹۳.
- ----------(۱۳۹۳): در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۴ خرداد ۱۳۹۳.
- ----------(۱۳۹۳): در بیانات در دیدار دانشجویان، ۱ مرداد ۱۳۹۳.
- ----------(۱۳۹۳): در دیدار با دانشجویان در ماه مبارک رمضان، ۱۰ آبان ۱۳۹۳.
- ----------(۱۳۹۴): در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۲۵ شهریور ۱۳۹۴.
- ----------(۱۳۹۴): در دیدار رؤسای دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، مراکز رشد و پارک‌های علم و فناوری، ۲۰ آبان ۱۳۹۴.
- ----------(۱۳۹۵): در مراسم بیست‌وهفتمین سالگرد رحلت امام خمینی(ره)، ۱۴ خرداد ۱۳۹۵.
- ----------(۱۳۹۵): در دیدار نخبگان علمی جوان، ۲۸ مهر ۱۳۹۵.

یادداشت

i- نساء/ ۵۹

ii- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۲: ۳۷۳.

iii- نساء/ ۵۹

iv- قصص/۸۳؛ اعراف/۱۲۸

v- نساء/۶۰

vi- نساء/۱۳۶؛ نور/۴۰- ۳۰

vii- عکبری البغدادی، ۱۴۱۳ق: ۱۳؛ سبل‌الهدی، ج۱۱: ۷؛ بحارالانوار، ج۶۵: ۴۵؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲، بند ۱۲؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج۲: ۶۱۳؛ محدث قمی، ۱۳۷۹، «زیارت جامع کبیره»

viii- بقره/۱۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۱: ۲۷۷

ix- مائده/۵۵؛ مائده/۳؛ مائده/۶۷

x- بقره/۲۵۷

xi- احزاب/۶

xii- مائده/۵۵

xiii- شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج۲: ۸۵؛ بحارالانوار، ج۱۶: ۹۵

xiv- اللهوف: ۱۳۲

xv- طوسی، ۱۴۱۱، ج۲: ۷۲۰؛ محدث قمی، ۱۳۷۹، زیارت وارث

xvi- طبرسی، ۱۳۹۲، ج۲: ۲۹۶- ۲۹۸

xvii- معارج/ ۱۹- ۲۲

xviii- آل‌عمران/۱۳۳

xix- حدید/۲۱

xx- مریم/۷۴

xxi- انبیاء/۵۸

xxii- انبیاء/۶۸

xxiii- بحارالانوار، ج۷۴: ۸۸؛ طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۶۷.

xxiv- فرقان/۷۴

xxv- سبأ/ ۴۶

xxvi- نساء/۱۳۵

xxvii- عکبری البغدادی، ۱۴۱۳ق، ج۲: ۳۹

xxviii- رعد/ ۳۶

xxix- اعراف/۹۹

xxx- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۸: ۵۸

xxxi- مائده/۳

xxxii- نحل/۹۷

xxxiii- حج/۴۱

xxxiv- عنکبوت/۴۵

xxxv- آل‌عمران/۶۸؛ ابراهیم/۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۵

xxxvi- طبرسی، ۱۴۰۳، ج۱: ۲۶۰؛ بحارالانوار، ج۱۰،ص ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۵ و ۵۲۵؛ السرائر، ج۳: ۵۶۴

xxxvii- ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶: ۲۷، طبری، ۱۱۱۹، ج۵: ۳۷۵

xxxviii- الاختصاص: ۱۳۹؛ بحارالانوار، ج۳۳: ۲۹۱؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۵۳؛ شرح نهج‌البلاغه، ابن لبی‌الحدید، ج۱۶: ۴۶

xxxix- نمل/۳۴

xl- بحارالانوار، ج۳۴: ۵۱

xli- نمل/۳۴

xlii- کوفی، ۱۴۱۷: ۱۷۲؛ طبری، ۱۱۱۹، ج۵: ۴۰۳؛ الکامل فی التاریخ، ج۴: ۴۸

xliii- طه/۹۷

xliv- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۳۱؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ ج۴: ۸۹

xlv- ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۴: ۸۹؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۳۲۹

xlvi- ابراهیم/۱

xlvii- نجم/۳۰

xlviii- نجم/۳۰

xlix- اعراف/۱۷۹

l- انعام/۱۵۹

li- آل‌عمران/ ۱۱۳- ۱۰۳

lii- آل‌عمران/۱۰۳

liii- تغابن/۲

liv- حجرات/۱۳

lv- شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴:۳۸۰

lvi- نحل/۲۲

lvii- اعراف/۱۹۸

lviii- ق/۲۲

lix- مطففین/۱۴

lx- توبه/۲۴؛ مجادله/۲۲؛ هود/۴۶- ۴۵؛ تحریم/۱۰؛ ممتحنه/۴

lxi- نساء/۵۹

lxii- انعام/۱۵۳

lxiii- اعراف/۲۰۱؛ انفال/۲۹

lxiv- شمس/۹؛ اعلی/۱۴؛ عنکبوت/۶۹

lxv- بقره/۲۵۷

lxvi- اسراء/۸۲

lxvii- نساء/۸۲

lxviii- نحل/۴۴

lxix- المیزان، ج۴: ۱۲۵

lxx- المیزان، ج۴: ۱۲۵

lxxi- مجادله/۲۲؛ هود/۴۵ و ۴۶؛ تحریم/۱۰؛ ممتحنه/ ۴

lxxii- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۲: ۳۰۷

lxxiii- انعام/۶۵

lxxiv- جاثیه/ ۳۱- ۳۰

lxxv- انفال/۶۳

lxxvi- مجادله/۲۲؛ هود/۴۵ و ۴۶؛ تحریم/۱۰؛ ممتحنه/۴.

lxxvii- انفال/۴۶؛ آل‌عمران/۱۰۵

lxxviii- حشر/۱۴

lxxix- بحارالانوار، ج۵۸: ۱۲۹؛ اللباب فی علوم الکتاب، ابن عادل، ج۷: ۳۹

lxxx- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۶

lxxxi- مالکی اشتری، بی‌تا، ج۲: ۲۹۴؛ نوارالاصول فی احادیث‌الرسول، ج۲: ۲۴۳

lxxxii- نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۴

lxxxiii- آل‌عمران/۱۱۰

lxxxiv- نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۴

lxxxv- نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۷

lxxxvi- نهج‌البلاغه،خطبهٔ ۱۹۲، بند ۱۱۰

lxxxvii- اللهوف: ۷۹؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۳۸۱

lxxxviii- ملک/ ۳- ۴

lxxxix- طه/ ۵۰

xc- نهج‌البلاغه، حکمت ۴۶۵

xci- نساء/ ۵۸

xcii- مائده/ ۸

xciii- مائده/ ۴۲

xciv- ممتحنه/ ۸

xcv- حجرات/ ۱۰

xcvi- فتح/ ۲۹

xcvii- آل‌عمران/ ۱۳۴

xcviii- آل‌عمران/ ۶۴

xcix- نحل/ ۱۲۵

c- ممتحنه/ ۸

ci- حدید/ ۲۵

cii- نحل/ ۹۰

ciii- نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۴

civ- تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۹، ح ۷۷۵۱

cv- تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۶، ح ۱۰۲۲۶.

cvi- مائده/ ۸

cvii- انفال/ ۲۹

cviii- بقره/ ۲۸۲؛ بقره/ ۱۵۱

cix- طلاق/ ۲؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۳، بند ۱۱- ۱۲

cx- زمر/ ۶۱

cxi- انشقاق/ ۶

cxii- حج/ ۳۷

cxiii- قصص/ ۵۹

cxiv- یونس/ ۱۳

cxv- اعراف/ ۵- ۴

cxvi- تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۶، ح ۷۹۷۲

cxvii- نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷۶

cxviii- نهج‌البلاغه، حکمت ۲۴۱؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۴۱

cxix- انفال/ ۲۹

cxx- کافرون/ ۶؛ کوفی، ۱۴۱۷: ۱۴۵؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶: ۳۹؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۳۶۹

cxxi- صف/۸؛ توبه/۳۲

cxxii- سبأ/۱۹

cxxiii- نساء/۱۳۹

cxxiv- منافقون/۸

cxxv- انفال/۶۵

cxxvi- حجرات/۵؛ نساء/۲۵

cxxvii- اللهوف: ۷۹؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۳۸۱

cxxviii- خاطبه‌الخضر (علیه‌السلام) بقوله کنت کالجبل لاتحرکه العواصف، بحارالانوار، ج۲۴: ۱۰۶

cxxix- مدثر/۳۱

cxxx- فتح/۴

cxxxi- حج/۴۶؛ مطففین/۱۵

cxxxii- خوارزمی، ۱۴۳۱، ج۲: ۹؛ بحارالانوار، ج۴۵: ۸

cxxxiii- نساء/۱۳۹

cxxxiv- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۴

cxxxv- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۱: ۳۴

cxxxvi- بقره/۳۳

cxxxvii- انفال/۶۵

cxxxviii- آل‌عمران/۱۲۵

cxxxix- قصص/۸۱

cxl- طه/۷۸

cxli- بقره/۶۱

cxlii- سبا/۳۴

cxliii- اسراء/۱۶

cxliv- هود/۱۱۷

cxlv- طوسی، ۱۴۱۴، المجلس‌السابع: ۱۸۲

cxlvi- اسراء/۳۶

cxlvii- یونس/۳۹

cxlviii- لقمان/۲۱

cxlix- بقره/۸۳

cl- اعراف/۷۰

cli- عنکبوت/۸؛ لقمان/۱۵

clii- نمل/۵۵

cliii- اعراف/۱۳۸

cliv- فاطر/۱۵.

clv- بحار الانوار، ج ۶۹:۳۰؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۳

clvi- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۲:۳۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۴:۴۶۴

clvii- شعراء/۱۷۴- ۱۷۳

clviii- بقره/۱۰۹

clix- مائده/۱۰۴

clx- احزاب/۶۷

clxi- شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج۱: ۳۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج۲۷: ۹۲

clxii- ابراهیم/۱

clxiii- اللهوف: ۶۰؛ بحارالانوار، ج۴۴: ۳۶۷

clxiv- بحارلانوار، ج۴۴: ۲۹۸

clxv- بقره/۱۸۸

clxvi- نور/۳۶؛ مریم/۵۷

clxvii- کلینی، ۱۴۰۱: ، ج۸: ۱۷۷

clxviii- بقره/۳۰

clxix- بحارالانوار، ج۹۸: ۲۰۱

clxx- حدید/۲۵

clxxi- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱

clxxii- طوسی، ۱۴۱۱، ج۲: ۷۳۸- ۷۳۹

clxxiii- دخان/۱۸

clxxiv- غافر/۲۶

clxxv- اللهوف: ۷۹

clxxvi- انبیاء/۹

clxxvii- اسراء/۲۷

clxxviii- خامنه‌ای، ۱۳۸۴ (۸۴/۱۰/۲۹)

clxxix- خامنه‌ای، ۱۳۶۹ (۶۹/۵/۲۳)

clxxx- خامنه‌ای، ۱۳۸۳ (۸۳/۱۰/۱۷)

clxxxi- خامنه‌ای، ۱۳۶۹ (۶۹/۹/۲۸)

clxxxii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۹: ۱۴۲- ۱۴۱

clxxxiii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۹: ۲۵۶

clxxxiv- خامنه‌ای، ۱۳۸۶ (۸۶/۲/۲۵)

clxxxv- خامنه‌ای، ۱۳۸۱ (۸۱/۸/۲۲)

clxxxvi- خامنه‌ای، ۱۳۸۸ (۸۸/۶/۸)

clxxxvii- خامنه‌ای، ۱۳۸۵ (۸۵/۵/۲۳)

clxxxviii- خامنه‌ای، ۱۳۸۷ (۸۷/۷/۶)

clxxxix- خامنه‌ای، ۱۳۸۶ (۸۶/۷/۹)

cxc- خامنه‌ای، ۱۳۸۲ (۸۲/۱۱/۲۱)

cxci- خامنه‌ای، ۱۳۸۰ (۸۰/۸/۱۲)

cxcii- خامنه‌ای، ۱۳۸۵ (۸۵/۵/۲۳)

cxciii- خامنه‌ای، ۱۳۸۳ (۸۳/۹/۲۶)

cxciv- خامنه‌ای، ۱۳۸۵ (۸۵/۵/۲۳)

cxcv- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۹: ۱۹۳

cxcvi- خامنه‌ای، ۱۳۸۱ (۸۱/۱/۱۶)

cxcvii- خامنه‌ای، ۱۳۸۳ (۸۳/۹/۲۶)

cxcviii- خامنه‌ای ۱۳۷۳ (۷۳/۲/۱۳)

cxcix- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۶: ۲۴۹- ۲۴۸

cc- خامنه‌ای، ۱۳۷۸ (۷۸/۹/۲۷)

cci- خامنه‌ای، ۱۳۶۹ (۶۹/۶/۱۸)

ccii- خامنه‌ای، ۱۳۸۸ (۸۸/۱۱/۱۳)

cciii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۵: ۱۶۴

cciv- خامنه‌ای، ۱۳۷۶ (۷۶/۱۲/۶)

ccv- خامنه‌ای، ۱۳۸۸ (۸۸/۶/۸)

ccvi- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۲: ۳۱

ccvii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۴: ۲۳۴

ccviii- خامنه‌ای، ۱۳۷۶ (۷۶/۱۲/۶)

ccix- خامنه‌ای، ۱۳۸۸ (۸۸/۱۱/۱۳)

ccx- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۷: ۱۵۵

ccxi- خامنه‌ای، ۱۳۸۶ (۸۶/۷/۹)

ccxii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۷: ۲۰

ccxiii- خامنه‌ای، ۱۳۸۶ (۸۶/۴/۲۵)

ccxiv- خامنه‌ای، ۱۳۹۳ (۹۳/۵/۱)

ccxv- خامنه‌ای، ۱۳۸۱ (۸۱/۸/۲۲)

ccxvi- خامنه‌ای، ۱۳۸۸ (۸۸/۶/۸)

ccxvii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۳: ۵۴

ccxviii- خامنه‌ای، ۱۳۹۳ (۹۳/۸/۱۰)

ccxix- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۲: ۱۸

ccxx- خامنه‌ای، ۱۳۸۹ (۸۹/۳/۱۴)

ccxxi- خامنه‌ای، ۱۳۸۶ (۸۶/۲/۲۵)

ccxxii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د ، ج۱: ۱۸۶

ccxxiii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د ، ج۲: ۱۱۴

ccxxiv- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۷: ۱۱۵

ccxxv- خامنه‌ای، ۱۳۸۷ (۸۷/۲/۱۴)

ccxxvi- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۴: ۱۱

ccxxvii- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۸: ۱۷۳

ccxxviii- خامنه‌ای، ۱۳۷۹ (۷۹/۱۲/۹)

ccxxix- خامنه‌ای، ۱۳۸۲ (۸۲/۸/۸)

ccxxx- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۲: ۱۸

ccxxxi- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۲: ۵۱

ccxxxii- خامنه‌ای، ۱۳۷۷ (۷۷/۲/۲۲)

ccxxxiii- خامنه‌ای، ۱۳۸۷ (۸۷/۸/۲)

ccxxxiv- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱: ۱۸۶

ccxxxv- موسوی خمینی، ۱۳۷۸د، ج۱۴: ۲۳۴- ۲۳۳

ccxxxvi- خامنه‌ای، ۱۳۶۹ (۶۹/۸/۱)

۱۵

نقد اجتماعی و فرهنگی رمان خاطرات سفیر

نعمیه رضوی نائینی[۱]
سیدسعید حسینی‌زاده آرانی[۲]

چکیده

تمدن نوین اسلامی بر دو پایهٔ مکتب و ایمان استوار می‌شود. انقلاب اسلامی حاصل مکتب و اصولی است که در دین مبین اسلام و نگاه به آینده ریشه دارند. بی‌دلیل نیست که انقلاب اسلامی گنجایش تبدیل‌شدن به الگو برای حرکتی عظیم و تمدن‌ساز را داراست. سبک زندگی ایرانی هم بالطبع وام‌گرفته از همین مکتب است. یکی از بهترین دلایل اثبات موفقیت نسخه‌ای که این سبک زندگی ارائه می‌دهد، جوانان موفقی هستند که رویش‌های انقلاب اسلامی در عرصه‌های علمی، اجتماعی و بعضاً جهانی محسوب می‌شوند و در این عرصه‌ها خوش درخشیده‌اند. پژوهش حاضر رمان خاطرات سفیر را که بخشی از زندگی یکی از همین جوانان است، از دیدگاه فرهنگی و جامعه‌شناختی نقد می‌کند. نقد فرهنگی از این بابت که متن ادبی یا داستان نه صرفاً برای مصرف، بلکه عمدتاً برای بازتولید در روند جریان فرهنگی به کار می‌رود و نقد اجتماعی از این منظر که فضای داستان چگونه کنش متقابل دو نگاه زاییده از دل دو تمدن متفاوت را تبیین می‌کند، در این پژوهش مد نظر قرار گرفته‌اند. نتایج پژوهش بیانگر این امر است که تأثیر رشدونمو در بستر مکتبی که انقلاب اسلامی معرفی می‌کند، علاوه بر اینکه به سعادت دنیا و آخرت انسان منجر می‌شود، انسان‌های رشدیافته‌ای را تربیت می‌کند که در قِبال محیط و اطرافیان خود مسئولیتی سترگ را احساس می‌کنند و انگیزه و توانایی تأثیرگذاری بر دیگران برای رسیدن به افق‌های والای کرامت انسانی را دارند.

واژگان کلیدی : تمدن اسلامی، انقلاب اسلامی، خاطرات سفیر، نقد اجتماعی

---

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی، دانشگاه کاشان
۲. دانشجوی دکتری مسائل اجتماعی، دانشگاه کاشان، ایمیل: Hoseynizadeh۶۹@ut.ac.ir

نیلوفر شادمهری و رمان خاطرات سفیر

نیلوفر شادمهری متولد ۱۳۵۶ در تهران است. او دورهٔ کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را در دانشگاه هنر تهران گذراند و برای سپری‌کردن دورهٔ دکتری به دانشگاه آنژه در فرانسه رفت. شادمهری هم‌اکنون استاد دانشگاه هنر تهران در رشتهٔ طراحی صنعتی است.

وی در جایگاه بانویی محجب و موفق، نماد استاد موفق پرورش یافته در دامان انقلاب اسلامی است که به دلیل حفظ حجابش باوجود پذیرفته‌شدن ازطرف بهترین انسم دانشگاهی دنیا امتیاز تحصیل در آن دانشگاه را رها می‌کند؛ اما همچنان در جایگاه نخست کرسی‌های علمی قرار دارد.

کتاب «خاطرات سفیر» حاصل دست‌نوشته‌ها و خاطره‌های روزانهٔ شادمهری در کشور فرانسه است که ابتدا با عنوان «سفیر ایران» در وبلاگ شخصی او نوشته می‌شد و بعدها برای چاپ جمع‌آوری و تکمیل گردید.

معرفی کتاب

«خاطرات سفیر» که به‌نوعی نمونه‌ای موفق از ترویج گفتمان انقلاب اسلامی است، در قامت یک کتاب داستان، خاطرات نویسنده را از دوران تحصیلش در مقطع دکتری در کشور فرانسه بازگو می‌کند.

نویسنده در بدو برخورد با اطرافیانش به دلیل داشتن پوشش و رفتار اسلامی ناگزیر به توضیح چراییِ مسئلهٔ حجاب می‌شود و همین امر نقطهٔ شروع مباحثات او با دیگران است. محتوای اصلی کتاب گفت‌وشنودهای نویسنده با افرادی است که هرکدام با عقاید و پیش‌فرض‌های خود به ایران و اسلام می‌نگریستند. در ابتدای کتاب آمده است: «پایم که رسید به فرانسه، با اولین رفتارها و سؤال‌هایی که درمورد حجابم می‌شد و به‌خصوص دربارهٔ وضعیت و شرایط ایران، متوجه شدم آنجا کسی من را نمی‌بیند. آن‌که آنها می‌دیدند و با او سر صحبت را باز می‌کردند، یک مسلمان ایرانی بود نه نیلوفر شادمهری... و من شدم "ایران"! من باید پاسخ‌گوی همهٔ نقاط قوت و ضعف ایران می‌بودم. انگار من مسئول همهٔ شرایط و وقایع بودم. چاره‌ای نبود و البته از این ناچاری ناراضی هم نبودم. من ناخواسته واسطهٔ انتقال بخشی از اطلاعات شده بودم و این فرصتی بود تا آن‌طور که باید و شاید، وظیفه‌ام را انجام دهم. تصمیم گرفته شده بود! من سفیر ایران بودم و حافظ منافع کشورم و مردمش» (شادمهری، ۱۳۹۷: ۸).

اصرار نویسنده در کتاب درواقع از یک سو معطوف به اثبات حقانیت اصول و آرمان‌هایی است که انقلاب اسلامی داعیهٔ دفاع از آنها را دارد و از سوی دیگر شادمهری خود را موظف به

توضیح چراییِ عقاید مذهبی‌اش می‌داند. وی در جایی از مقدمهٔ کتاب می‌گوید: «یاد گرفته‌ام و اعتقاد دارم که مذهب بدون موضع به غایت درست و مستقیم که برود، به ترکستان می‌رسد. نمی‌شود به مفاهیمی چون حق و باطل باور داشته باشی و به پیرامون خودت بی‌اعتنا بمانی» (شادمهری، ۱۳۹۷: ۸).

شاید زیباترین ویژگی شخص اول کتاب که همان شخصیت حقیقی نویسنده است، لحاظ‌نکردن جدایی بین اسلام فردی و اجتماعی باشد. نویسنده دین‌داری را به جا آوردن اعمال، پشت درهای بسته نمی‌بیند و نشان می‌دهد مسلمانی با سکوت در برابر شبهات و سؤالات جمع نمی‌شود.

کتاب مذکور شامل داستان‌های کوتاهِ مجزایی است که هرکدام خاطره‌ای را بیان می‌کنند. قلم ساده و روان و شیرین به همراه طنز خوش‌آهنگی که لابه‌لای روزمرگی‌های داستان خودنمایی می‌کند، این اثر را به مجموعه‌ای جذاب برای جوانان و نوجوانان، به‌خصوص دختران، تبدیل کرده است. حاضرجوابی مؤدبانه، پاسخ‌های دست‌به‌نقد و اثبات پیروزمندانهٔ حقانیت عقاید شخص اول داستان، حتی اگر رنگ و بوی داستان‌پردازی داشته باشد، یکی از دلایل لذت‌بردن خوانندگانی است که به‌شدت با نویسنده همزادپنداری کرده‌اند. از دیگر ویژگی‌های بارز این کتاب نگاه ویژه به مسئلهٔ حجاب و به شکل کلی‌تر به آرامش و امنیتی است که پوشش اسلامی نصیب شخص و جامعه می‌کند. یکی از روایت‌های هوشمندانهٔ کتاب برای اثبات این مسئله برخورد اسلامی شادمهری با فردی نامحرم و اشاره به واکنش همسر آن فرد است: «ژولی در رو باز کرد و گفت: میشه بیام پیشتون؟ محمد می‌خواد یه سری فایل از ریاض بگیره. رفت توی اتاق اون. یه‌کم متعجب شدم از اینکه همهٔ دخترای خوابگاه رو از قبل می‌شناخت و باهاشون دوست بود؛ اما ترجیح داده بود بیاد پیش من! با خوشحالی ازش خواستم بیاد پیش ما تا چند دقیقه‌ای با هم صحبت کنیم! اومد تو. از ماداگاسکار گفت. از اینکه یه بار ازدواج کرده و همسر بدی داشته. ازش جدا شده و چون توی مادا طلاق خیلی بده، مادرش ازش خواسته بیاد به فرانسه تا دیگران به زندگیش کاری نداشته باشن و بتونه راحت‌تر زندگی کنه. از علاقه‌مندیش به محمد گفت و اینکه از بودن در کنار اون خیلی راضیه. من هم براش از ایران گفتم و... . سی چهل دقیقه‌ای گذشت که محمد زد به در و گفت: ژولی نمیای بریم؟ وقتی می‌خواست با محمد از خوابگاه بره، برای بدرقه‌اش رفتم جلوی در. نائل، ویدد و چند تا از بچه‌های خوابگاه هم بودن. محمد با تک‌تک اونا دست داد و روبوسی کرد تا رسید به من. دستش رو گذاشت روی سینه‌اش و سرش رو خم کرد و گفت: به امید دیدار. سرم رو تکون دادم و چون حریمم رو رعایت کرده بود، با لحنی مهربون‌تر جواب دادم: به امید دیدار. ژولی بعد از محمد با همه خداحافظی کرد. وقتی رسید به من، محکم بغلم کرد و کنار گوشم

گفت: ممنونم ازت که با محمد دست ندادی و روبوسی نکردی! درست متوجه موضعش نشدم. گفتم: دین من چنین اجازه‌ای به من نمی‌ده؛ وگرنه تو که می‌دونی نامزد تو برای من هم محترمه. همون‌طور که چشماش برق می‌زد، گفت: می‌دونم. ممنونم. شاید گنگ‌بودن نگاهم رو فهمید که ادامه داد: می‌دونی، تو اولین کسی بودی که محمد باهاش صحبت کرد و من احساس ناامنی نکردم...» (شادمهری، ۱۳۹۷: ۱۶۳). مواردی از این دست در کتاب زیاد است؛ اما یکی از مصادیق زیبایی که به سبک زندگی غربی، بی‌اخلاقی و نگاهِ صرفاً تجاری به فرهنگ اشاره می‌کند، اتفاقی است که در یکی از همایش‌های مد و لباس می‌افتد: «توی سالن کنفرانس بودم. یکی از طراح‌های مطرح مد سخنرانیش رو آغاز کرد. دربارهٔ لباسا حرف زد و اینکه ویژگی لباسی که طراحی شده، چیه؟ لباسایی که طراحی‌شون رو در قالب بروشور نشون می‌داد، افتضاح بودن؛ تیکه‌پاره... شل‌وول... همراه انبوهی گردن‌بند و دست‌بند و کلاه‌های کج؛ اما خانم طراح خیلی خوب توضیح داد که مهم‌ترین ویژگی دیزاین لباسا جلب توجهه که نیازِ همهٔ جووناست! توی فکر و خیال بودم که اَزمون دعوت کردن بریم برای پذیرایی‌شدن. توجهم به لباس خانوم طراح جلب شد. عجب!... بسیار شیک و سنگین! من تنها خانوم محجبهٔ سالن بودم و با نگاه‌کردن به اون حس کردم همون‌قدر که اون توجه من رو جلب کرده، من هم برای اون جذابم. به هم رسیدیم. با هم کمی از ایران حرف زدیم و کمی دربارهٔ تز من و اینکه دقیقاً دنبال چی می‌گردم... هرچی بیشتر صحبت می‌کرد، بیشتر مطمئن می‌شدم که انتخاب نوع و رنگ لباساش اتفاقی نبوده. زمان آنتراکت داشت تموم می‌شد. یه علامت سؤال توی ذهنم بود. تصمیم گرفتم اون رو بپرسم.

– عذر می‌خوام، یک سؤال خصوصی!

– بله، بپرس.

– این لباسایی که تیم شما طراحی کرده‌اند، به نظرتون قابل قبوله؟

– چرا که نه؟ مردم این مدلا رو دوست دارن؛ چون مُد رو دوست دارن و... .

گفتم: لباسای فعلی شما به من میگه اتفاقاً زیبایی رو توی همون تیپ کلاسیک می‌دونید. نگاهی که پشت انتخاب شماست، صدوهشتاد درجه با طراحی این لباسا تفاوت داره. شما خودتون هم تابستون همین لباسا رو می‌پوشید؟! ابروهاش رو بالا انداخت و گفت: نه... من یه مدیرم. شأن من نیست. اینا برای من نیست. برای مردمه! توجه فرمودید؟ مدیرِ بخش طراحی مد، خودش بسیار سنگین لباس می‌پوشه و از مُد تیم خودش پیروی نمی‌کنه؛ چون در شأن ایشون نیست! چون مُدلا برای مردم طراحی میشه نه ایشون. جل‌الخالق! (همان: ۱۵۰)». دیگر تیزبینی‌های کتاب عبارت‌اند از کلیسای تعطیل و خاک‌گرفتهٔ فرانسه، بی‌هویتی واحساس خجالت دوست آمریکایی نیلوفر از ملیت خود ونشان‌دادن شکست ناشی از تسلیم دربرابر ابرقدرت‌ها با مثال‌هایی که ازالجزایری‌ها می‌زند.

جامعه‌شناسی ادبی

بررسی و تحلیل متون ادبی، به‌ویژه متن‌های داستانی ازجمله رمان، ازحیث پیوند شکلی محتوایی آن با جامعه امکان‌پذیر است. اغلب اپیولیت تن (قرن نوزده) را بنیان‌گذار جامعه‌شناسی ادبیات می‌دانند. از نظر او ادبیات بازتاب آداب و رفتار و خلقیات عصر نویسنده است (علایی، ۱۳۸۰ :۲۳). در قرن بیستم میلادی منتقدان مارکسیست تحت تأثیر نگرش مبنایی مارکس که اقتصاد زیربنای سیاست، حکومت، قانون، هنر و ادبیات را بنیان می‌نهد، آرای تن را بسط دادند و کامل کردند. نظریه‌پردازان برجستهٔ حوزهٔ نقد مارکسیستی (لوکاچ وگلدمن) معتقدند متخصص جامعه‌شناسی ادبی باید محتوای اثر ادبی و رابطه‌اش را با جامعه‌ای که در آن خلق شده است، بررسی کند (عسگری، ۱۳۸۶: ۶۱).گلدمن به مسئلهٔ پیوند «آگاهی جمعی گروه‌های اجتماعی» با آثار ادبیِ برآمده ازدرون آنها اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اغلب کارهای جامعه‌شناسی ادبی جهان بین مهم‌ترین آثار ادبی و آگاهی جمعی این یا آن گروه اجتماعی که این آثار در میان آنهاآفریده شده‌اند، پیوند برقرار می‌سازند» (گلدمن،۱۳۸۱: ۳۳).

درمجموع می‌توان گفت بنا بر این نگرش «هیچ چیره‌دستیِ هنری ممکن نیست مستقل و جدا از اوضاع و احوال اجتماعی، تاریخی و ذهنی‌ای وجود داشته باشد» (لوکاچ، ۱۳۷۵: ۲۸)؛ یعنی اثر هنری «دقیقاً در ناب‌ترین حالت خود، مجموعه‌ای از جنبه‌های اجتماعی، اخلاقی و انسان‌محورانه را در بر می‌گیرد» (لوکاچ، ۱۳۷۵: ۱۳).

پی‌یر بوردیو، از نظریه‌پردازان متأخر جامعه‌شناسی ادبیات، معتقد است متن ادبی حقایق فرهنگی- اجتماعی را «فقط با زبانی مستور آشکار می‌کند؛ یعنی به شیوه‌ای از آن سخن می‌گوید که آن را ناگفته باقی گذارد» (بوردیو، ۱۳۸۶: ۹۲)؛ ازاین‌رو به باور او پژوهشگر حوزهٔ جامعه‌شناسی ادبیات باید به سراغ تحلیل مستقیم و مشخص جامعه‌شناختی ساخت حوزهٔ قدرت و حوزهٔ ادبی برود، آنچه را اثر ادبی به زبانی رمزی و نمادین گفته است، آشکارا بیان و آن سوی اثر ادبی و زمینهٔ اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن را تحلیل کند. (بوردیو، ۱۳۸۶: ۹۵).

لئولوونتال بدون توجه به این اصل که اثر ادبی لزوماً باید زمینه‌های رئالیستی اجتماعی داشته باشد تا نقد جامعه‌شناختی آن امکان‌پذیر باشد، دربارهٔ کار و تعهد جامعه‌شناس ادبیات می‌نویسد: «جامعه‌شناس ادبیات وظیفه دارد که بین تجربه‌های شخصیت‌های خیالی و فضای خاص تاریخی که منشأ تجربه‌ها است، پیوند زند و تأویل ادبی را به بخشی از جامعه‌شناسی شناخت بدل کند» (لوونتال، ۱۳۸۶: ۷۶). در مقالهٔ حاضر باتوجه‌به همین اصل، اشاره‌ای به بررسی تأثیر عناصر فرهنگی‌اجتماعی محیط زندگی شادمهری بر رمان «خاطرات سفیر» خواهد شد. شادمهری هم در

خود کتاب و هم در مصاحبه‌های بعد از چاپ «خاطرات سفیر» بارها اشاره کرده که از کودکی با تربیت مادر و خانواده با مباحث اعتقادی آشنا شده و اصول را به‌صورت استدلالی فرا گرفته است. تربیت اصولی و محیط خانواده او را در دوران دانشجویی نیز به دانشجوی مذهبی و فعال فرهنگی تبدیل کرد. در خلال متن کتاب مکرراً و به‌وضوح پای‌بندی نویسنده به اصول اعتقادی‌اش مشاهده می‌شود یا به‌صورت غیرمستقیم رفتارهایی که نتیجهٔ تأثیرپذیری وی از محیط اصیل خانوادگی است، خودنمایی می‌کند.

نقد جامعه‌شناختی

در این مقال محتوای داستان ذیل چند سرفصل مبنایی مهم بررسی خواهد شد.

سبک زندگی ایرانی‌اسلامی

قطعاً هر پدیده، زمانی اسلامی به حساب می‌آید یا از مصادیق سبک زندگی اسلامی به شمار می‌رود که در معارف و سنت اسلامی ریشه داشته باشد. درواقع سبک زندگی اسلامی، آن بخش از رفتارهایی است که ضمن مغایرت‌نداشتن با فقه و شریعت باید از منظومهٔ فکری، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مسلمانان برآید. بی‌تردید خلق سبک زندگی اسلامیِ بی‌همتا و منحصربه‌فرد نیازمند ویژگی‌های مشترکی است که در همهٔ سرزمین‌های اسلامی یا بخشی از آنها موجودند و بر مبانی و سنت یکپارچهٔ مسلمانان تکیه دارند. این ویژگی‌ها فراتر از زمان‌ها و مکان‌های گوناگون به هویت خاصی از فرهنگ اسلامی می‌انجامد (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲۱۹).

سبک زندگی در حوزهٔ مطالعات فرهنگی به مجموعهٔ رفتارها و الگوهای کنش هر فرد اطلاق می‌شود که به ابعاد هنجاری و معنایی زندگی اجتماعی معطوف است. طبیعی است براساس چنین رویکردی سبک زندگی علاوه‌بر اینکه بر ماهیت و محتوای خاص تعاملات و کنش‌های اشخاص در هر جامعه دلالت دارد و مبین اغراض، نیات، معانی و تفاسیر فرد در جریان عمل روزمره است، نشان‌دهندهٔ کمّ و کیف نظام باورها و ارزش‌های افراد نیز خواهد بود. نظر به چنین برداشتی از مفهوم سبک زندگی بومی‌سازی این مفهوم براساس اقتضائات جامعهٔ اسلامی امکان‌پذیر خواهد بود.

در مصداقِ بررسی‌شده تأثیر ارزش‌های برگرفته از نظام اسلامی بر شکل‌گیری سبک زندگی نویسنده نه‌تنها به‌وضوح پیداست، محور اصلی کتاب نیز بر آن استوار است و همهٔ مسائلی که در داستان به آن اشاره شده، بر همین محور سوار است. «خاطرات سفیر» نمونهٔ بارز و موفقی است برای نشان‌دادن این امکان که چهارچوب‌های رفتار اسلامی در غرب یا هر محیط غیراسلامی دیگری محدودیت محسوب نمی‌شود؛ بلکه اگر فرد خود را در جایگاه مُبلّغ اسلام، مسئول ببیند،

همین سبک زندگی فرصتی خواهد بود برای تبلیغ دین و مکتب درست برای هرکس که به گفتهٔ کتاب سلیم‌النفس باشد. نمونه‌های زیادی در کتاب وجود دارد که بر همین سبک زندگی اسلامی دلالت می‌کند؛ از شیوهٔ حجاب و پوشش گرفته تا نوع انتخاب غذا؛ از تعامل با دیگران تا برگزاری مراسم دعا و نیایش.

مهاجرت و تقابل خود و دیگری

تقابل میان «خود» و «دیگری» از مباحثی است که در قرون اخیر در حوزه‌های فلسفه، شرق‌شناسی، روان‌شناسی، نقد ادبی و مطالعات پَسااستعماری به آن توجه شده است. در حوزهٔ بحث نقد جامعه‌شناختی رمان تجلی این مسئله در مقولهٔ مهاجرت، یکی از مفاهیمی است که با استفاده از آن می‌توان چگونگی تعامل یا تقابل میان فرهنگ‌ها و پذیرفتن یا نپذیرفتن فرهنگ ایران اسلامی را بررسی کرد. هرچند در اغلب رمان‌هایی که از زبان ایرانیانِ خارج از کشور نوشته شده است، گرایش به مقاومت در برابر فرهنگ بیگانه و نپذیرفتن عناصر این فرهنگ به‌خصوص در حیطهٔ ارزش‌ها، باورها و زندگی خانوادگی دیده می‌شود، تاکنون کمتر اثری شبیه «خاطرات سفیر» به چاپ رسیده است که نه‌تنها در برابر تأثیرپذیری از فرهنگ بیگانه مقاوم باشد، موضعی تهاجمی برای به اثبات رساندن برتری فرهنگ و ارزش خودی در محیط بیگانه داشته باشد و نشان دهد ارزش‌های اسلامی ایران قابلیت تأثیرگذاری مثبت و مؤثر را نیز داراست؛ کَمااینکه نویسنده در مصاحبه‌ای که در اردیبهشت ماه سال جاری با خبرگزاری تسنیم انجام داده صراحتاً می‌گوید : «ما در ایران به دنیا آمده‌ایم؛ کشوری که در آن بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ بشری رخ داده است. بسیاری از اندیشمندان معتقدند دیگر انقلابی در دنیا بدین شکل رخ نخواهد داد. من در بحث جامعه‌شناسی مجبور شدم برای تزی که ارائه می‌دادم، در این خصوص تحقیق کنم و به این قطعیت رسیدم که اگر انقلابی بخواهد شکل بگیرد، آدم‌هایش فقط در ایران هستند. برای اینکه ما از نظر فکری این‌گونه پرورش یافته‌ایم. آنها آخرش می‌توانند یک شیعه باشند؛ اما دنبال شیعه‌های فانتوم و جنگنده در آنها نگردید؛ مگر افرادی که به ایران بیایند و دوره‌هایی را بگذرانند». کتاب حاضر طبق نظریهٔ باختین که تعامل و گفت‌وگو یا چندصدایی را اساس شکل‌گیری رمان می‌داند، شاکلهٔ متن را بر گفت‌وگوی دوسویهٔ خود با دیگرانی استوار کرده است که نمایندهٔ فرهنگ غربی‌اند؛ گفت‌وگویی که در ساحت معنا همیشه غالب و پیروز است».

نقد کتاب از منظر مطالعات فرهنگی

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و پشت سر گذاشتن جنگ تحمیلیِ ابرقدرت‌های دنیا علیه ایران

عزیز شاهد انواع شبیخون فرهنگی و هژمونیک غرب، بر ضد فرهنگ اصیل ایرانی‌اسلامی بوده‌ایم. در این راستا جریان‌های ارزشی فرهنگی هم با راهبردهای ضد هژمونیک و تولید محصولات فرهنگی در مسیر دفاع از آرمان‌های انقلاب تلاش‌های چشمگیری انجام داده‌اند.

یکی از موفق‌ترین حوزه‌های تولیدات فرهنگی داخلی در سال‌های اخیر عرصهٔ ادبیات و متن ادبی، به‌خصوص ادبیات داستانی، بوده است. درواقع متن ادبی نه صرفاً برای مصرف، بلکه عمدتاً به‌منزلهٔ بازتولید ایدئولوژی انقلاب اسلامی شکل گرفت. به همین دلیل پژوهشگران به تحلیل فرهنگی ادبیات به‌صورت هدفمندتر توجه کردند.

داستان به‌منزلهٔ فضای تسهیل‌کنندهٔ گفت‌وگو و تفکر، ظرفیت مناسبی برای گفتمان و اندیشه در بُعد جهانی دارد. ادبیات توصیف مستند جامعه هم به حساب می‌آید؛ یعنی می‌تواند منبع خام مطالعهٔ دوره‌های مختلف یک جامعه باشد. از سوی دیگر ادبیات این ظرفیت را دارد که قضاوت‌ها و نگرش‌های افراد دربارهٔ جامعه را بسازد. نویسندهٔ «خاطرات سفیر» با بهره‌گیری از فرصت مذکور و درک درست از معضلی به نام خودباختگی فرهنگی دانشجویان در رویارویی با غرب در قالب یک داستان واقع‌گرا تجربه را در بستر اجتماعی بازتولید کرده است که به لحاظ تقابل اکثریت و اقلیت مستعد تأثیرپذیری منفی شخص اول داستان است؛ اما سِیر کتاب نشان می‌دهد دانشجوی انقلابی داستان حاصل پرورش در دامن ارزش‌های اصیلی است که وی را دست پُر به مصاف می‌فرستد تا در جایگاه مُبلغی تأثیرگذار ایفای نقش کند. بی‌دلیل نیست که رهبر عزیزمان هم سفارش به خواندن این کتاب فرمودند و جلسهٔ کوتاهی با نویسنده داشته‌اند. اعتماد به نفس ملی و قدرت پیروزمندانه‌ای که در سراسر کتاب ساری و جاری است، حوزهٔ تأثیرگذاری «خاطرات سفیر» را دوچندان کرده است. استقبال زیاد از کتاب به‌طوری‌که در روزهای اول نمایشگاه کتاب چاپ اول آن به اتمام رسید، جلب توجه و توصیهٔ کاربران مجازی به خواندن کتاب، توجه ویژهٔ دانشگاه‌ها، دعوت پیاپی از خانم شادمهری برای حضور در جلسات نقد این کتاب در میان دانشجویان و رسیدن کتاب به بیست وچهارمین دورهٔ چاپ، شاهدی بر این مدعاست.

نتیجه گیری

یکی از افق‌های مکتب و تمدن اسلامی به‌منزلهٔ خاستگاه انقلاب، پرورش نسلی است که میراث‌دار، مُبلغ و پرچم‌دار ارزش‌هایی باشد که تنها نسخهٔ سعادت بشر به شمار می‌روند. نویسندهٔ کتاب «خاطرات سفیر» در جایگاه یکی از رویش‌های انقلاب اسلامی این مهم را به زبانی ساده در کتاب خود به‌مثابه یک الگوی کاربردی به رشتهٔ تحریر درآورده است. غنای حوزهٔ ادبیات داستانی در سطح جامعه کمک چشمگیری به ساحت تمدن اسلامی کرده است. ادبیاتی که برای تبیین

ارزش‌های والای انقلاب اسلامی و تعیین افق‌های کرامت انسانی احساس مسئولیت می‌کند، می‌تواند فرصتی بسیار مؤثر و درعین‌حال ساده و عملی برای انسان‌سازی باشد. در این مسیر نقد اجتماعی و فرهنگی ادبیات یکی از راهکارهای مد نظر برای بررسی میزان موفقیت و سطح تأثیرگذاری آثار ادبی و طبعاً تصمیم‌گیری‌های درست بعدی برای ارائهٔ پیشنهادهای مفید به‌منظور خلق آثار پسندیده در این فضا خواهد بود.

منابع و مآخذ

کتاب‌ها

- شادمهری، نیلوفر (۱۳۹۷)، خاطرات سفیر، تهران: سورهٔ مهر، چاپ دوم.
- عسگری، عسگر (۱۳۸۶)، ادبیات داستانی (رمان و واقعیت اجتماعی)، ترجمهٔ نسرین پروینی. تهران: فروغی.
- لوکاچ، جورج (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی رمان، ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تهران: تجربه، چاپ دوم.
- لوونتال، لئو (۱۳۸۶)، رویکرد انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمهٔ محمدرضا شادرو، تهران: نشر نی.
- گلدمن، لوسین(۱۳۸۱)،جامعه شناسی ادبیات(دفاع از جامعه شناسی رمان)، ترجمه محمدجعفر پوینده .تهران :نشر چشمه.

مقالات

- بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۶)، «جامعه‌شناسی و ادبیات: آموزش عاطفی فلوبر» ترجمهٔ یوسف اباذری، ارغنون، شمارهٔ ۹ و ۱۰، چاپ دوم، صص ۷۷-۱۱۳.
- علایی، مشیت (۱۳۸۰)، «نقد ادبی و جامعه‌شناسی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال چهارم، شمارهٔ ۱۰ و ۱۱، مرداد و شهریور، صص ۲۰-۳۳.
- مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۶)، «مفهوم سبک زندگی و گسترهٔ آن در علوم اجتماعی»، تحقیقات فرهنگی، سال اول، شمارهٔ ۱.ص ۱۹۹-۲۳۰.

۱۶

بررسی و تحلیل نقش انقلاب اسلامی در خودباوری جهان اسلام

بهمن زینلی[۱]
حمید برقی[۲]
بهنام نصر اصفهانی[۳]

چکیده

جامعهٔ اسلامی ایرانی، علی‌رغم برخورداربودن از عناصر هویت‌ساز و باورمند در مبانی دینی و فکری خود در طی سده‌های گذشته بر اثر حملات خارجی و چالش‌های درونی، اعتماد و باور خود را در پیگیری اهداف و آرمان‌های بزرگ اسلامی از دست داد. جامعه‌ای که در سده‌های سوم تا ششم هجری موفق شده بود عالی‌ترین جلوه‌های تمدنی را به نمایش بگذارد، بر اثر دو عامل یادشده رو به افول گذاشت . اگرچه در ادوار بعدی، به‌ویژه در سدهٔ نهم و یازدهم در بخشی از جهان اسلام به‌خصوص ایران شاهد شکوفایی تمدن اسلامی هستیم؛ اما دوران آنها کوتاه و حوزهٔ جغرافیای آنها محدود بود. با آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی با ورود استعمار به دنیای اسلامی، تمدن اسلامی در برابر تمدن غرب رنگ باخت و غرب‌زدگی بر بسیاری از عناصر و حیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعهٔ اسلامی حاکم شد. انقلاب اسلامی که با الهام از اندیشهٔ ناب اسلامی و با فرهنگ ایثار و خودباوری و آینده‌محوری شکل گرفت و حاصل یک خط سیر مبارزاتی طولانی بود، موفق شد که با شعار «نه شرقی و نه غربی»، زمینه‌های حاکمیت نظام اسلامی را فراهم کند و به دور از وابستگی به دنیای غرب و شرق و با اتکا به داشته‌های تمدن اسلامی، راهبرد نوینی را در ظهور دوبارهٔ تمدن اسلامی فراهم کند. یکی از

۱. استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی دانشگاه اصفهان
۲. دانشیار گروه جغرافیای دانشگاه اصفهان
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه اصفهان

ابعاد نوین این راهبرد، ایجاد خودباوری و اندیشهٔ توانستن بود که مقدمهٔ حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی شد. پژوهش حاضر که به شیوهٔ توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع اصلی صورت‌گرفته در صدد تبیین این مسئله است مهم‌ترین راهبرد انقلاب اسلامی در ایجاد خودباوری جامعهٔ اسلامی چیست و انقلاب اسلامی چگونه این راهبرد را در جامعهٔ اسلامی عملیاتی کرده و امکان ادامهٔ آن را چگونه است. در پاسخ این سؤالات می‌توان گفت که انقلاب اسلامی با استعانت از دو باور، ایثار و انتظار و مبارزه با استعمار و استبداد، امید به آیندهٔ روشن، زمینهٔ حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی را فراهم کرده است.

کلیدواژه‌ها : انقلاب اسلامی، تمدن نوین اسلامی، فرهنگ ایثار، فرهنگ انتظار، خود باوری

مقدمه

بیان مسئله

انقلاب اسلامی ایران که در بهمن ۱۳۵۷ به پیروزی رسید، منشأ تحولات و تغییرات گسترده‌ای در جهان اسلام شد. با پیروزی انقلاب اسلامی که با شعار «نه شرقی و نه غربی و استقلال آزادی و جمهوری اسلامی» در عرصهٔ جهانی ظاهر شد، علاوه بر قدرت‌های استعماری که به شدت از پیروزی انقلاب اسلامی به وحشت افتادند، بسیاری از قدرت‌های منطقه‌ای ازجمله دولت‌های کشورهای اسلامی نیز نگران شدند و این حرکت را مایهٔ بی‌ثباتی حکومت خود ارزیابی کردند؛ اما در نقطهٔ مقابل ملت‌های اسلامی چه شیعه و چه سنی و همچنین، جریان‌های مقاومت ازجمله در فلسطین و لبنان و سایر جوامع اسلامی از این اتفاق خشنود و امیدوار شدند. پیروزی انقلاب اسلامی از جهات بسیاری زمینهٔ تحول در افکار مسلمانان شد. صرف‌نظر از این ابعاد یکی از مهم‌ترین تأثیرات انقلاب اسلامی در جهان اسلام ایجاد خودباوری و اعتماد به خویشتن است که در سطح وسیعی در جامعهٔ اسلامی حاکم شد. در این مقاله با استناد به گزارش‌های تحلیلی و مقالات پژوهشی و به شیوهٔ توصیفی و تحلیلی فرایند اثرگذاری انقلاب اسلامی بر ایجاد خود باوری در جوامع اسلامی و تأثیر این خودباوری و اعتماد به نفس در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی تحلیل و بررسی می‌شود.

پیشینهٔ تحقیق

اگرچه درخصوص نقش انقلاب اسلامی در ایجاد خودباوری در جهان اسلام، به‌صورت خاص

پژوهش مستقلی انجام نشده است؛ اما مطالعات و به‌ویژه مقالات بسیاری دربارهٔ تأثیر انقلاب اسلامی در جهان به‌صورت عام و مقالات به‌صورت خاص دربارهٔ تأثیر انقلاب اسلامی بر تحولات برخی کشورهای اسلامی تدوین شده است. به‌دلیل کثرت این آثار از پرداختن به محتوا و مباحث مطرح در آنها پرهیز و فقط به مؤلفه‌های این تأثیرگذاری اشاره می‌شود. عمده ترین مباحث مطرح‌شده در این مقالات عبارت‌اند از نقش انقلاب اسلامی در ایجاد حس استقلال و خودباوری در بین جوامع مسلمان. بر اساس داده‌های این پژوهش‌ها با وجود اینکه انقلاب اسلامی اثرات نامطلوبی بر نظام حکومتی بسیاری از کشورهای اسلامی گذاشت و ثبات سیاسی و اجتماعی این حکومت‌ها را متأثر کرد و موجب وحشت آنان شد، در نقطهٔ مقابل تأثیر مثبت و امیدوارکننده‌ای بر روی ملت‌های مسلمان و به‌ویژه نهضت‌های اسلامی گذاشت. با وجود این، مباحث این آثار هیچ‌کدام یک جمع‌بندی کاملی از نقش و جایگاه انقلاب اسلامی در ایجاد خودباوری در جهان اسلام ارائه نکرده‌اند و هدف مقالهٔ حاضر، پرداختن به این مهم است.

انقلاب اسلامی و خودباوری

انقلاب اسلامی ایران با تکیه بر ترویج فرهنگ و تفکر استقلالی در جهان اسلام توانست نوعی خودباوری فرهنگی و استقلال اندیشه‌ای را برای مسلمانان به ارمغان آورد و با ازبین‌بردن خودباختگی در حوزهٔ تفکر و اندیشه به بازسازی تمدن اسلامی مبادرت کند. بدین ترتیب که کشورهای اسلامی در عین اهتمام به ایجاد هویت مستقل، به هویت تقویت توان تعاملی و تبادلی جهان اسلام مبادرت ورزند و ضمن تکیه بر ارزش‌های بومی و معنوی، دگرگونی سازنده در بینش و نگرش مسلمانان، تکیه بر فرهنگ خودی و باورهای دینی و عقیدتی به استقلال تفکر نخبگان فکری و فرهنگی و اندیشه‌ای و ارتقای فعالیت‌های فرهنگی و اندیشه‌ای و ارتقای فعالیت‌های فرهنگی برای افزایش و آگاهی و شناخت و معرفت عمومی اهتمام کنند تا نخبگان علمی و مذهبی بتوانند رویکرد مستقل، مبتکر، خلاق و مسئولیت‌پذیر خود را به منصهٔ ظهور رساند (مرتضوی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

زمینه‌های تاریخی ایجاد خودباوری در تاریخ معاصر

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را نخستین بیدارگر اسلامی معاصر خوانده‌اند؛ چون درصدد بیدارکردن مسلمانان به نام اسلام و برای اسلام بود. برای نائل‌آمدن به این راهبرد کلان، او هشت راهبرد عملیاتی پیشنهاد کرد که در صورت عمل به آن، مسلمانان می‌توانستند بر وضع نامطلوب موجود غلبه کنند و به وضع مطلوب و موردنظر اسلام برای بشریت و مسلمانان نائل شوند.

هشت راهکار سیدجمال‌الدین اسدآبادی عبارت بودند از:

۱- حضور گسترده و بی‌محابا در این عرصه می‌شدند که پای اسلام و تکلیف شرعی در میان باشد، به همین جهت باید کاری می‌کرد که مردم بیدار شوند و مبارزه با استبداد و مستبدان را یک تکلیف دینی بدانند.

۲. آشنایی با علوم و فنون جدید و مجهزشدن به آن

۳. بازگشت به اسلام اصیل اولیه، اسلام بدون خرافه، بدون بدعت و دور از قشرگرایی

۴. ایمان و اعتقاد راسخ به مکتب اسلام به‌عنوان مکتبی که توانایی لازم برای نجات مسلمانان و رهایی آنها از وضع نامطلوب موجود را دارد؛ چون اسلام دین عقل و برهان و استدلال، مبتنی بر شرافت انسانی و کرامت ذاتی او، دین علم، دین جهاد، دین کار، تلاش و سخت‌کوشی، دین اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر، دین مسئولیت‌پذیری، عزت‌خواهی و ذلت‌ناپذیری و دینی است که در آن قدرت پرواز انسان تا مرز نبوت و «قاب قوسین او ادنی» مهیاست.

۵- مبارزه با استعمار خارجی اعم از استعمار سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...؛ در اینجا نیز سیدجمال معتقد بود که فقط یک نیرو می‌تواند در مقابل استعمار بایستد و فشارهای آن را خنثی کند و آن نیست جز نیروی مردم.

۶- ضرورت اتحاد جهان اسلام

۷- احیای فریضهٔ جهاد در جوامع اسلامی و دمیدن روح مبارزه در میان مسلمانان

۸- مبارزه با خودباختگی در برابر غرب (مطهری، ۱۳۵۶، ۱۷-۳۵).

بعد از سیدجمال بیدارگران اسلامی یکی از اهدافشان ایجاد خودباوری در جهان اسلام بود و علی‌رغم توفیقاتی هرگز نتوانستند یک نهضت فراگیر در بطن جامعهٔ اسلامی در راستای استقلال و خودباوری ایجاد کنند. انقلاب اسلامی اولین حرکت واقعی و تأثیرگذار بود که آرمان بیدارگران اسلامی را به واقعیت تبدیل و زمینهٔ بیداری امت اسلامی را فراهم کرد و اسباب حرکت به سمت تمدن نوین اسلامی را مهیا ساخت. در واقع پیروزی انقلاب اسلامی مقطع شکوهمند دیگری از تاریخ اسلام است که بسیاری از وجوه ناقص ادوار قبل را در حرکتی تکاملی شکل جدیدی بخشید (گنجی ارجنکی، ۱۳۸۸: ۶۷).

راهبردهای انقلاب اسلامی در ایجاد خودباوری در جهان اسلام

بازسازی تمدن اسلامی: انقلاب اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای که بر بنیاد ارزش‌های دین با تکیه بر روش‌ها و شیوه‌های نوین دموکراسی شکل گرفت و الگوی جدیدی از مقاومت و مبارزه

با استعمار و استبداد را به نمایش گذاشت، الگوی جدیدی از مدیریت در عرصهٔ قدرت، سیاست و حاکمیت و شکل نوینی از کارکرد تاریخی مزبور را بنا نهاد و نوع جدیدی از احیاگری و بیداری فکری و هدایت را سامان داد و متجلی کرد. جمهوری اسلامی برای اولین بار اصطلاح «امت اسلامی» را به‌عنوان یک مفهوم انقلابی وارد ادبیات سیاسی جهان کرد تا حوزهٔ نفوذ منطقه‌ای خود را به حوزهٔ جهانی اسلام ارتقا دهد (رحمانی، ۱۳۹۳: ۱۱۰). این انقلاب با اعطای خودباوری فرهنگی به ملت‌های مسلمان و بهره‌گیری از فناوری‌های مدرن ارتباطی برای انتقال پیام نواندیشی دینی در جهان اسلام توانست رویکرد تمدنی خود را به منصهٔ ظهور رساند. همچنین، از رهگذر احیای ارزش‌هایی چون عدالت‌محوری و عدالت‌گستری، توسعه و تعالی همه‌جانبه و درون‌زا، توسعهٔ عدالت‌محور، کرامت انسانی و آزادی‌های مشروع، صلح‌طلبی، عزت‌نفس، استقلال‌گرایی، توسعهٔ اخلاق و دین‌مداری، هنجارسازی، شکوفایی حس خداجویی، حقیقت‌طلبی، علم‌دوستی و نوع‌دوستی و تحکیم مبانی مردم‌سالاری دینی و بسط و گسترش آن، موجبات شکوفایی و بالندگی مجدد تمدن اسلامی را در راستای تمدن‌سازی نوین فراهم آورد. بدین‌ترتیب، تمدن اسلامی توانست بلوک ایدئولوژیکی واحدی را تشکیل دهد که غرب را وادار به دست‌کشیدن از ادعای جهان‌شمولی خود سازد. چون حدوث انقلاب اسلامی ایران تمدنی بوده است، چاره‌ای جز این ندارد که بقای تمدنی نیز داشته باشد (خرمشاد و آدمی، ۱۳۸۸: ۴-۷)؛ به این معنا که انقلاب اسلامی باید بتواند الهام‌بخش و مبنای شکل‌دهی تمدن نوینی در ایران باشد؛ در غیر این صورت، محکوم به زوال و نابودی خواهد بود.

ارتقای بیداری اسلامی: درخشش خورشید انقلاب اسلامی موجب شد بارقه‌های امید در جهان اسلام پدیدار شود. به برکت آن، امید به حاکمیت آرمان‌های اسلامی و اصول و عقاید دینی مبتنی بر فطرت پاک انسانی ازجمله حق‌جویی، استقلال‌خواهی، عدالت‌طلبی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی، استکبارستیزی و حمایت از مظلوم دوچندان شد. انقلاب اسلامی توانست با ارتقای آگاهی و بیداری گسترده در بین مردم مسلمان، محروم و مستضعف جهان اسلام، روحیهٔ شهامت و شجاعت لازم در آنان را برای مبارزه ایجاد کند و با ایجاد خودباوری نسبت به توان و امکانات درونی و تشویق لزوم شناخت فزون‌تر نسبت به تجربهٔ تاریخی و عملی جنبش آزادی‌بخش، جرئت حرکت‌های مردمی را برای مبارزه براساس اندیشه‌های انقلابی اسلام فزونی بخشد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران موجب شد مردمی که از عظمت قدرت خود بی‌اطلاع بودند، با برداشتی نوین از اسلام راستین و ناب به حرکت درآیند و درصدد باشند با ایجاد دگرگونی سیاسی، حکومتی مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی را بنا نهند. پیام امام خمینی به‌عنوان پیامی فراگیر و وحدت‌بخش در جهان

اسلام توانست ضمن ایجاد روحیهٔ اعتماد به نفس و خودباوری و ایستادگی و مقاومت در برابر ظلم، به مسلمانان عزت بخشد و نشان دهد می‌توان با توجه به جایگاه مباحث معنوی، ارزشی و اعتقادی در جوامع اسلامی و با تکیه بر روحیهٔ ایثار و مبارزه در میان امت اسلام به بسط ایدئولوژیک نه شرقی نه غربی و گسترش ارزش‌های اسلامی مبادرت ورزید. انقلاب اسلامی نقطهٔ عطفی در احیای هویت دینی مسلمانان پدید آورد و با دفاع هشت‌سالهٔ خود، تشیع و اسلام را در مرکز حوادث و اخبار جهانی قرار داد (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۳۵۴). این در حالی بود که مسلمانان در رکود و رخوت به‌سر می‌بردند. بررسی عملکرد سیاسی مسلمانان در جوامع اسلامی نشان می‌دهد تا پیش از انقلاب، گروه‌های مختلف مسلمان در کشورهای مختلف غالباً در فعالیت‌های خود، اسلام و باورهای دینی را کنار گذاشته و مبانی حرکت خود را براساس مکاتب غربی استوار کرده بودند (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۰۱–۲۰۰). پیروزی انقلاب اسلامی نقطهٔ آغاز این تغییر و تحولات بود که جغرافیای جهان اسلام را وسعت بخشید و آن را به‌منظر آورد و به آن عمق فکری راهبردی بخشید و مسلمانان را از خواب غفلت به‌هوش آورد (الراشد، ۱۳۹۰: ۳۴).

بنابراین، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جنبش بیداری اسلامی، وارد مرحله‌ای جدید شد و جهش توأم با عمق فکری را

در جغرافیای اسلام به‌ویژه در میان توده‌ها و لایه‌های خفتهٔ جوامع اسلامی به‌وجود آورد. به گونه‌ای که بیداری اسلامی از حالت دفاع انفعالی خارج و در موضع تهاجم فکری و رفتاری قرار گرفت و در اشکال جریان‌ها و نهادهای سیاسی و حتی جنبش‌های مقاومت رخ عیان کرد. بیداری منتج از انرژی آزادشده از انقلاب اسلامی که برای اولین بار در شکل یک نظام سیاسی ظاهر شد، به‌زودی به حوزهٔ مدیریت سیاسی و دیپلماتیک وارد شد و سایر نظام‌های سیاسی جهان اسلام را متأثر کرد. این انقلاب به چند قرن خمودگی و انحطاط تمدن اسلامی و عظمت جهانی آن خاتمه داد و موجب بروز نوعی بیداری و احیاگری اسلام آن هم بر پایهٔ بازگشت به ایدئولوژی و مکتب اسلام شد و بازار همهٔ ایسم‌های وارداتی اعم از ناسیونالیسم، لیبرالیزم، سوسیالیزم را کساد کرد (محمدی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

احیای خودباوری و هویت جهان اسلام: انقلاب اسلامی ایران نشان داد دین می‌تواند عنصری تأثیرگذار بر نظام تصمیم‌گیری جهانی قلمداد شود. جهان اسلام با تکیه بر باورها و هنجارهای بومی از توان و قدرتمندی لازم برای شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی و سیاسی برخوردار است. انقلاب اسلامی این خودباوری را به ملت‌های مسلمان اعطا کرد که می‌توان با شناخت دقیق از فرهنگ اسلامی و بازتعریف آرمان‌هایی چون استقلال، آزادی، عزت و عدالت و با تکیه بر الگوی تفکر، آگاهی، تصمیم‌گیری و اطلاع‌رسانی باب خلاقیت اسلامی را گشود.

انقلاب اسلامی توانست جهان اسلام را به گره‌زدن مظاهر مدرنیته با سنت‌های دینی فراخواند و انسان را به گزینش نکات مثبت مدرنیته و همخوانی آن با مؤلفه‌های دین و سنت دعوت و راه سومی عرضه کند که ضمن توجه به تجربیات غرب در بسط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، نقش دین و مؤلفه‌های فرهنگی را بنیان توسعه قرار دهد. انقلاب اسلامی با اثبات توانایی دین برای حکومت‌داری و احیای نقش دین به‌عنوان عنصری انقلاب اسلامی با تأکید بر توسعه همراه با عدالت توانست قابلیت‌های نرم‌افزاری فرهنگ غنی اسلامی را برای مدیریت تحول در عصر جهانی‌شدن ارتقا بخشد. انقلاب اسلامی با توجه به ماهیت، ویژگی‌ها و کارکردهایی که تاکنون داشته، بازتاب‌های وسیعی را در جهان به جای نهاد و آثار بی‌نظیری را موجب شد. ازجمله معنویت‌گرایی و بازگشت به آموزه‌های دینی در سراسر جهان از بازتاب‌های بسیار مهم و خارق‌العاده دیگر انقلاب اسلامی است (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۴). شاید بتوان گفت خودباوری که انقلاب اسلامی سرمنشأ آن است به مثابهٔ نگرش مثبت به خویشتن اسلامی است؛ همان‌گونه که هر فردی دارای خویشتن است؛ یک ملت هم دارای خویشتنی است که چنانچه نسبت به آن آگاهی پیدا کنند، به خودباوری دست پیدا می‌کنند (مختارپور، ۱۳۸۹ : ۸۸).

امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری بارها به این مسئله اشاره کرده‌اند. در زیر به دو نمونه از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

«مسئولین می‌بایستی به توانایی‌های خود و کشور باور داشته و در کارهایشان محکم و استوار باشند، عدم‌خودباوری و اعتماد به نفس باعث خواهد شد اولاً باعث تزلزل در تصمیم‌گیری‌ها می‌شود و در ثانی سبب سلطهٔ اجانب می‌شود؛ زیرا فکر می‌کنند که توانایی مقابله با ابرقدرت‌ها را ندارند و بدون آنها نمی توان به پیشرفتی دست یافت» (جاویدی و بهروزی‌لک، ۱۳۹۵ : ۹۰).

«می‌توان این‌گونه گفت که اعتماد به نفس و خودباوری در مدیران، یک ارزش اساسی و پایهٔ اصلی در نظام سیاسی مطلوب به حساب می‌آید و باعث سازندگی و آبادانی کشور می‌شود و عدم‌اعتماد به نفس آنها سبب می‌شود که از برنامه‌هایی که هر کشوری برای پیشرفت لازم دارد، غافل شوند و یا به‌دلیل سستی اراده از اجرای این برنامه‌ها منصرف شوند» (جاویدی و بهروزی لک، ۱۳۹۵ : ۹۰-۹۱).

رهبر معظم انقلاب در بیانات خود دربارهٔ خودباوری و اعتماد به نفس می‌فرمایند: «تقویت خودباوری و اعتماد به نفس است، این اعتماد به نفس در همه‌جا هست... باید در سیاست، فلسفه، ابتکارهای مردمی و ارزش‌های اخلاقی و خودباوری داشته باشیم» (دیدار با کارگزاران ۱۳۸۵/۳/۲۹) (ترابی وپیروزفر، ۱۳۹۷ : ۱۹).

تبیین معنویت‌گرایی در جهان اسلام

انقلاب اسلامی اسلام را به‌عنوان دینی جامع و متناسب با شرایط روز و دارای ایدئولوژی سیاسی عرضه کرد و به صدور معنویت به جهانیان، چهرهٔ واقعی اسلام ناب محمدی(ص) را ارائه کرد. به علاوه با ارائهٔ الگوی عملی و نظری از جمهوری اسلامی و نیز ترغیب مسلمانان به همگرایی و وحدت اسلامی، توانست هویت سیاسی و دینی جدیدی براساس ارزش‌های دینی به مسلمانان ببخشد و با زنده‌نگه‌داشتن حضور مردم در عرصه‌های مختلف انقلاب، زمینهٔ مشارکت و حق تعیین سرنوشت مردم را فراهم کند (درگاهی، ۱۳۸۱: ۸۷). این انقلاب از آن لحاظ که توانسته است آرمان‌های خود را به جهانیان عرضه کند و سردمدار جنبش نرم‌افزاری و قطب فرهنگی و علمی جهان اسلام شود و نیز به‌عنوان مرکز ثقل جهان اسلام، در گفتمان‌سازی، نظریه‌پردازی و ارائهٔ اندیشهٔ انقلابی به صورت جذاب، عملی، کارآمد و منطقی، توفیق نظری داشته است. همچنین، توانایی انقلاب در تلفیق دین و سیاست، سنت و مدرنیته، روشنفکری و دیانت، معنویت و مادیت، عدالت و آزادی، استقلال و امنیت قابل توجه است (دهشیری، ۱۳۸۲: ۷). انقلاب اسلامی توانست با احیای دوبارهٔ دین و دین‌باوری، و طرح ارزش‌های الهی و فضایل اخلاقی و معنوی در فراگردهای ادارهٔ امور جامعه، در عصر سکولاریسم و مادیت محض، ضمن ارائهٔ الگوی نظری جدید از فرهنگ‌سازی و تمدن‌پردازی و به‌چالش‌کشیدن تئوری‌های رایج و مسلط فرهنگی- تمدنی نوع ویژه‌ای از فرانوگرایی (تمدن نوین اسلامی) در پیش روی جهانیان قرار دهد (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۲). انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ایران در کنار همهٔ دستاوردهای سیاسی، اجتماعی، ساختاری و تأثیرات شگرف بین‌المللی، نقطهٔ عطف جهان‌بینی اسلامی بود. این رویداد بزرگ در بیداری مسلمانان جهان و نوزایی باورهای دینی نقش عمده‌ای ایفاکرد و در نهایت انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) به پیروزی رسید. انقلابی که به واسطهٔ ماهیت فراملی و اسلامی‌اش اولین جنبش انقلابی بود که بر مبنای ایدئولوژی اسلامی شکل گرفت. می‌توان عنوان کرد انقلاب اسلامی ایران ازجمله انقلاب‌های منحصر به فرد و یگانهٔ انقلابی است که نظریه‌های انقلاب غرب از تحلیل مناسب ماهیت و مبانی آن عاجز می‌شوند (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۷۷)

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده، مهم‌ترین مسئلهٔ انقلاب اسلامی بازگشت به هویت خویش بود و در سایهٔ این نگرش استقلال در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی شکل گرفت و موجی از افکار جدید ایجاد شد. از بدو پیروزی انقلاب اسلامی، توجه به خودباوری و ایستادگی بر توانایی خود در درون جامعهٔ ما سرایت کرد و اگر ایران امروز صاحب دانش و فناوری به‌ویژه فناوری‌های نوین مانند فناوری هوا و فضا و فناوری نانو است؛ این همه، منوط به روح بیداری اسلامی و انقلابی در ملت ایران است؛ بنابراین، عنصر خودباوری در انقلاب اسلامی، عنصری مهمی به‌حساب می‌آید تا آنجایی که یکی از شاخص‌های فردی مسئولان و کارگزاران نظام اسلامی را خودباوری و اعتماد به نفس می‌داند.

اما مسئلهٔ مهم‌تر، تأثیر انقلاب اسلامی در ایجاد خودباوری در جهان اسلام است. انقلاب اسلامی از چند جهت زمینهٔ این خودباوری را فراهم کرد. عمده‌ترین حوزه‌های تأثیرگذار عبارت بودند از: ساختار سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و شاید مهم‌تر از همه استفاده از ظرفیت معنوی اسلام. انقلاب اسلامی با احیای دین‌باوری و به‌ویژه استفادهٔ درست از مصداق‌های اصیل معنویت‌گرای اسلامی زمینهٔ خودباوری در امت اسلامی را فراهم کرد. ازجمله مصادیق تأثیرگذار در این عرصه، ترویج فرهنگ ایثار و شهادت است که به‌شدت رشد کرد و جریان‌های مقاومت، وارد مرحلهٔ جدیدی شد. گسترش این فرهنگ، زمینهٔ خیزش امت اسلام در عرصه‌های مختلف شده است و این حرکت، زمینه‌ساز تحقق تمدن نوین اسلامی را فراهم می‌آورد.

منابع

- احمدی، محمدرضا (۱۳۸۵): انقلاب اسلامی احیاگر ارزش‌های دینی، مجلهٔ پیام، زمستان ۱۳۸۵ – شمارهٔ ۸۱، صص ۵۴ تا ۸۰.
- آیتی، محمد ابراهیم و ابوالقاسم گرجی (۱۳۹۱): تاریخ پیامبراسلام، تهران: دانشگاه تهران.
- بیژن، عارف (۱۳۹۵): نقش اندیشه‌های انقلاب اسلامی ایران در بیداری اسلامی، مجلهٔ علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، شمارهٔ ۱۲، صص ۹۵ تا ۱۰۸.
- ترابی، یوسف و مهدی ژیروزفر (۱۳۹۷): دولت مطلوب و کارآمد اسلامی در سپهر اندیشهٔ مقام معظم رهبری، رهیافت انقلاب اسلامی، شمارهٔ ۴۳، صص ۳ تا ۲۶.
- جباری، علیرضا (۱۳۹۲): قدرت نرم جمهوری اسلامی، مجلهٔ مکاتبه و اندیشه، شمارهٔ ۴۷، صص ۷۲–۸۲

- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۲): انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی، مجلهٔ راهبرد فرهنگ، شمارهٔ بیست و سوم، پاییز، صص ۱۲۷ تا ۱۵۳.
- عمران درگاهی، علی (۱۳۸۱): انقلاب اسلامی و بیداری جهان اسلام، تهران: نیروی مقاومت بسیج.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۸۲): امت‌سازی در پروژهٔ انقلاب، ماهنامهٔ زمانه، شمارهٔ ۱۷، بهمن.
- الراشد، راشد (۱۳۹۰): بیداری اسلامی نگاهی به موانع مطالبات، خلاصه مقالات همایش بیداری اسلامی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- رحمانی واسوکلایی، محسن (۱۳۹۳): الگوهای رقابت راهبردی ایران و عربستان و امنیت منطق‌های جمهوری اسلامی ایران، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.
- صادقی، سعید (۱۳۸۹): تئوری‌های انقلاب، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- صداقت‌ثمر حسینی، کامیار (۱۳۹۱): انقلاب اسلامی ایران و مُجددان مذهب شیعه، مطالعات انقلاب اسلامی، شمارهٔ ۳۱، صص ۲۵-۳۵.
- عباسی، مجید و یوسف سیفی (۱۳۹۲): بازتاب‌های سازه‌انگارانهٔ انقلاب اسلامی ایران بر آغاز بیداری اسلامی در جهان اسلام، پژوهش‌های سیاست اسلامی، شمارهٔ ۴، صص ۱۳۵ تا ۱۶۴.
- محمدی، منوچهر (۱۳۸۳): بازتاب انقلاب اسلامی در جهان اسلام، مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۶۳، صص ۱۱۹ تا ۱۴۲.
- مرتضوی امامی زواره‌ای، سیدعلی، امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و اصغر افتخاری (۱۳۹۱): آسیب‌شناسی جایگاه و نقش- قدرت نرم فرهنگی و اجتماعی انقلاب اسلامی ایران، مجلهٔ رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۲۰، صص ۹۷ تا ۱۱۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۶): نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، قم: انتشارات صدرا.
- ملکی، بهنام (۱۳۸۲): انقلاب اسلامی و خلق بی‌نهایت فرصت اقتصادی، مجلهٔ اندیشهٔ انقلاب اسلامی، شمارهٔ ۷ و ۸، صص ۲۶۸-۲۷۶.
- نجفی، محمدصادق و غلام‌حسین بلندیان (۱۳۹۲): تأثیر انقلاب اسلامی بر بیداری اسلامی در کشور بحرین، مطالعات انقلاب اسلامی، شمارهٔ ۳۳، صص ۱۸۹-۲۰۸.

۱۷

بررسی و تحلیل نقش اقتصادی انقلاب اسلامی در ایجاد تمدن نوین اسلامی

بهمن زینلی[۱]
مراد کیانی[۲]

چکیده

یکی از اساسی‌ترین ساختارهای تمدن بزرگ اسلامی نظام اقتصادی آن است که قابلیت‌ها و استعدادهای آن با طلوع اسلام در شبه‌جزیرهٔ عربستان و گسترش آن در جهان آشکار شد. با نهادینه‌شدن دین اسلام در سراسر سرزمین‌های اسلامی زمینهٔ شکوفایی تمدن اسلامی فراهم شد. این ساختار نوینِ مکتب‌گرا علی‌رغم موفقیت در سال‌های طولانی در جهان اسلام و فراهم‌کردن اسباب توسعه در حوزه‌های دیگر متأسفانه با ورود استعمار دچار رکود و سستی شد و دنیای اسلامی آرام‌آرام به سمت وابستگی اقتصادی به دنیای غرب و به‌تبع آن وابستگی سیاسی و فرهنگی حرکت کرد. انقلاب اسلامی در ایران که متأثر از اسلام اصیل بود، بار دیگر زمینهٔ احیای هویت اسلامی و بازگشت به اصول اساسی اسلام در همه زمینه‌ها، به‌ویژه در عرصهٔ اقتصادی، را مهیا کرد و اگر بحران‌ها و دسیسه‌های بسیارِ خارجی و داخلی نبود، امروز شاهد بسیاری از بارزه‌های تمدن اسلامی، به‌خصوص در عرصهٔ اقتصادی، بودیم. هدف اصلی این پژوهش که به شیوهٔ توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع اصلی، اسناد و پژوهش‌های نوین انجام گرفته، تبیین قابلیت‌های اقتصادی انقلاب اسلامی در فراهم‌کردن زمینه‌های اقتصادی تمدن نوین اسلامی است. سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که مهم‌ترین مؤلفهٔ اقتصادی انقلاب اسلامی در تجلی تمدن نوین اسلامی چیست؟ نتایج حاصل از مقاله براساس این فرضیه تبیین شده که انقلاب اسلامی با نهادینه‌کردن مکتب اقتصادیِ عدالت‌گرا در برابر مکاتب

۱. استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی دانشگاه اصفهان
۲. کارشناس ارشد فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه اصفهان

کاپیتالیسم و سوسیالیسم راهبرد جدیدی را در ظهور تمدن نوین اسلامی فراهم کرده است.
کلیدواژه‌ها : تمدن نوین اسلامی، انقلاب اسلامی، مکتب اقتصادی، عدالت‌گرایی

مقدمه

بیان مسئله

بعثت رسول خدا(ص) بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ بشریت بود که زمینهٔ بنیان‌گذاری نظام حکومت اسلامی را فراهم و بن‌مایه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی را پی‌ریزی کرد. با تأسیس حکومت اسلامی و وحدت دین و دانش جریان تمدن‌سازی اسلام شتاب بیشتری به خود گرفت و زمینهٔ تدوین و برنامه‌ریزی آیندهٔ جامعهٔ اسلامی فراهم شد. دوران حکومت اسلامی رسول خدا(ص) با چالش‌های بسیاری مواجهه بود. این چالش‌ها باوجود زحماتی که برای حکومت نوپای اسلامی ایجاد کرد، منشأ حرکت‌ها و تحولات تمدنیِ گسترده‌ای نیز شد. حرکت حکومت اسلامی به پیش روی با دستاوردهای مادی و معنوی گسترده‌ای همراه بود و هرچه از عمر حکومت اسلامی گذشت، وسعت آن نیز افزایش یافت. دولت‌های اسلامی پشت سر هم سرنوشت جوامع اسلامی را به دست گرفتند و هم‌زمان مردم حکومت‌های دیگر را نیز در چهارچوب اقتدار و حکومت خود قرار دادند. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ درنتیجهٔ بیداری نوین جامعهٔ اسلامی‌ایرانی و با هدف احیای تمدن اصیل اسلامی شکل گرفته است. یکی از مؤلفه‌های مهم انقلاب در حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی ساختار و قابلیت‌های اقتصادی آن است که در صورت تحقق و عملیاتی‌شدن آنها شاهد ایجاد صفحهٔ نوینی از دستاوردهای مادّی و معنوی جامعهٔ اسلامی خواهیم بود که آن را تمدن نوین اسلامی می‌نامند.

پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ سه موضوع تمدن اسلامی، اقتصاد اسلامی و انقلاب اسلامی که مقالهٔ حاضر به‌نوعی با آنها در ارتباط است، آثار بسیاری تدوین شده که به دلیل کثرت تعداد آنها امکان معرفی گزیده ای از آن آثار نیز در این نوشتار امکان‌پذیر نیست. باتوجه‌به موضوع بحث مقالهٔ حاضر که رویکرد اقتصادی انقلاب اسلامی و نقش آن در تمدن نوین اسلامی است، به تعداد محدودی از پژوهش‌های مرتبط با موضوع اشاره می‌شود. هیچ‌کدام از این تحقیقات مستقیماً موضوع مقاله را مطرح نکرده‌اند و تنها با بخشی از مقاله در ارتباط‌اند. کتاب‌ها و مقالات مرتبط و نزدیک با

موضوع عبارت‌اند از:

شهید صدر(ره) (۱۳۵۰): در کتاب اقتصاد ما ضمن ترسیم ابعاد مختلف نظام اقتصادی اسلام سه اصل آزادی اقتصادی، مالکیت مختلط و عدالت اقتصادی که شامل اصولی چون تکافل اجتماعی و توازن اجتماعی است، به‌منزلهٔ هدف نظام اقتصادی اسلام معرفی شده است. نگارندهٔ کتاب این اهداف را با مقتضیات روحی و جسمی انسان متناسب دانسته و روش‌ها و راهبردهای دینی تحقق آنها را واقع‌بینانه و در دسترس ارزیابی کرده است؛ اما به موضوع تمدن نوین اسلامی و نقش اقتصاد اسلامی اشاره‌ای نکرده است.

آموزگار (۱۳۷۱): نویسنده در مقاله‌ای با نام کارنامهٔ اقتصاد ایران پس از انقلاب، اقتصاد ایرانِ پس از انقلاب را نقد کرده و با اصرار بر رعایت بی‌طرفی ضمن بیان اهداف اقتصادی انقلاب اسلامی کوشیده است تا این موضوع را تبیین کند که انقلاب اسلامی در حصول اهداف مد نظر به موفقیتی دست پیدا نکرده است.

هادوی تهرانی (۱۳۷۸): نگارنده در کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام، اهداف نظام اقتصادی اسلام را تحقق عدالت اقتصادی، ایجاد قدرت اقتصادی برای حکومت اسلامی، رشد اقتصادی و استقلال اقتصادی معرفی کرده است. این کتاب تصویر روشنی از مکتب اقتصادی اسلام ارائه می‌کند؛ اما به بحث تمدنی و همچنین اقتصاد انقلاب اسلامی اشاره‌ای نکرده است.

یوسفی و همکاران (۱۳۷۹): در کتاب ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی، اهداف نظام اقتصادی اسلام در طول اهداف غایی نظام اجتماعی اسلام، یعنی قرب الهی و تزکیهٔ روحی، معرفی شده است. نویسندهٔ کتاب اهداف نظام اقتصادی اسلام را در سه دسته ارائه کرده است:

الف) اهداف نهایی: سعادت انسانی؛

ب) اهداف میانی: کفاف عمومی، توازن ثروت، قدرت اقتصادی؛

ج) اهداف عملیاتی: رشد، اشتغال، تثبیت سطح عمومی قیمت‌ها.

مؤلف در این اثر به‌طور مستقیم به مسئلهٔ اقتصاد و تمدن اسلامی اشاره‌ای نکرده است؛ اما ماهیت این موضوع می‌تواند الگوی اقتصادی تمدن اسلامی باشد.

موسویان (۱۳۷۹): نویسندهٔ کتاب کلیات نظام اقتصادی اسلام، اهداف نظام اقتصادی اسلام را شامل دو دسته هدف می‌داند: دستهٔ اول از اهداف ناظر به تحقق عدالت اقتصادی در جامعه است. این دسته از اهداف شامل دو هدف تأمین رفاه عمومی و ایجاد توازن اقتصادی در جامعه است؛ دستهٔ دوم از اهداف ناظر به ایجاد قدرت اقتصادی در جامعه اسلامی است که شامل رشد اقتصادی و استقلال و خودکفایی اقتصادی می‌شود.

یوسفی (۱۳۸۵): نگارنده در مقاله‌ای با عنوان ابهام در اهداف نظام اقتصادی اسلامی و

ساماندهی آن، معتقد است بایست میان اهداف نظام اقتصادی اسلام و اهداف دیگر زیرمجموعه نظام‌های اسلامی تمایز قائل شد. او براساس آیات و روایات نتیجه گرفته که تأمین رفاه اقتصادی هدف نهایی نظام اقتصادی اسلام است.

فراهانی فرد و همکاران (۱۳۹۳): در مقالهٔ بررسی تجربی تحقق اهداف نظام اقتصادی اسلام در اقتصاد ایران پس از انقلاب، برخلاف عنوان مقاله بیشتر مبانی اقتصاد اسلامی بررسی شده و به نقش اقتصاد در انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی اشاره نشده است.

نظام اقتصادی اسلام

مبانی اقتصاد اسلامی

مبانی اقتصاد اسلامیِ مبتنی بر بنیاد عقیدتی به واقعیت حاکم در جهان هستی و کل عالم وجود متکی است و عدالت خدا، چه در جهان تکوین و نظام حاکم بر جهان و چه در نظام تشریع، بر همین اصل مبتنی است؛ ازاین‌رو سرانجام عدل باید در اخلاق و رفتار ما نیز حاکم باشد و نظام مالی اسلام براساس چنین عدالتی استوار شده است (بقره/ ۱۴۳).[۱] تحقق واقعیت اقتصاد اسلامی در خارج و سپردن آن از عالم تشریع به دست تکوین و وجود خارجی، مستلزم پروردن انسان‌های آگاهی است که علاوه بر شناخت نظام اسلامی و محتوای آن، قادر به اجرای دقیق این نظام براساس ایمان و تقوای الهی باشند و در حد «لا یخافون لومه لائم» (مائده/ ۵۴) بایستند و به تعبیر قرآن تحت تأثیر عوامل مثبت یا منفی و عواطف شخصی قرار نگیرند (نساء/ ۱۳۵).[۲] در این آیه خداوند از لغزش و انحراف از عدالت به نفع خود، پدر و مادر و نزدیکان با عذر فقر و غنای آنها نهی فرموده و در آیهٔ دوم سورهٔ مائده از لغزش به ضرر مخالفان منع کرده است (مائده/ ۸۰).[۳] هر دو آیه به توجه به علم و اِخبار خدا از اعمال انسان پایان داده است.

مهم‌ترین الگوی اقتصادی که می‌تواند شاهدی بر موفقیت طرح‌های اسلامی باشد، چند سال از دوران حیات پیامبر اسلام(ص) است. مشکلات ماه‌های نخست حکومت اسلامی در مدینه رسول خدا(ص) را واداشت تا به‌منظور تحکیم حکومت اسلامی و سلامت اجتماعی و اقتصادی این حکومتِ نوبنیاد اقداماتی اساسی انجام دهد. مهم‌ترین اقدامات رسول خدا(ص) در این زمینه

---

۱. و کذالک جعلنکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس

۲. کونوا قوامین بالقسط شهداءلله و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فالله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا

۳. و لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعدلوا

عبارت بود از:

الف) اعلان حکم پرداخت زکات

نخستین اقدام رسول خدا(ص) برای اصلاح ساختار اقتصادی مدینه و تأمین بخشی از نیازمندی‌های اقشار آسیب‌پذیر آن شهر، به‌ویژه بخش عمده‌ای از مهاجران که با حمایت و تأیید آیات قرآن همراه شد، دستور پرداخت زکات به مسلمانانی بود که شرایط اقتصادی آنها امکان این امر را فراهم می‌کرد. در سال دوم هجرت همزمان با تغییر قبله وجوب زکات مال و زکات فطریه برای مسلمانان مطرح شد. قرآن پرداخت زکات را بر مسلمین واجب کرده است تا بدین‌وسیله زمینهٔ برقراری عدالت اجتماعی فراهم شود (بقره/ ۱۱۰، ۱۷۷، ۲۷۷؛ نساء/ ۱۶۲؛ توبه/ ۵ و ۶۰).

ب) تشکیل بازار و فراهم‌کردن فعالیت تجاری مسلمانان در مدینه

دومین اقدام رسول خدا برای رونق اقتصادی مسلمانان و قطع وابستگی آنها از بازارها و فروشندگان یهودی و مشرک دستور تأسیس بازار در چند نقطهٔ مدینه بود. آن حضرت باتوجه‌به سرمایهٔ اندک مسلمانان در قیاس با یهودیان و مشرکان مدینه دستور دادند تا از فروشندگان مسلمان مالیات نگیرند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۸: ۴۷۹). آن حضرت بازارهای مسلمانان را کنترل و ارزیابی می‌کردند و علاوه‌بر توصیه‌های اخلاقی و اخروی به بازاریان مسلمان با وضع مقررات صریح و شفاف اساس نظارت بر فعالیت‌های تجاری در بازارهای مسلمانان را پی‌ریزی کردند. ایشان دربارهٔ سلامت اقتصادی و مالی بازار مسلمانان فرمودند: بازاریان مسلمان، اعم از خریداران و فروشندگان، موظف‌اند اصول تجارت اسلامی را رعایت کنند و از اعمالی چون ربا، سوگند، کتمان عیب کالا، ستودن جنس در هنگام فروش و نکوهش آن در هنگام خرید پرهیز کنند.

ج) اختصاص‌دادن خمس غنائم به فقرا

اختصاص خمس غنائم به فقرا و نیازمندان به‌منظور کمک به آنها از دستورات پیامبر(ص) برای رفع مشکلات اقتصادی اقشار ضعیف جامعهٔ اسلامی بود. اولین خمسی که در اسلام پرداخته شد، مربوط به غنائم حاصل از سریهٔ عبدالله بن جهش بود (یعقوبی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۳۳). بدین‌ترتیب رسول خدا(ص) با دقت و زیرکی تمام توانستند موجی از تنش‌های اقتصادی را از جامعهٔ اسلامی بزدایند و مانع از آن شوند که کاستی‌های اقتصادی به سلامت حکومت اسلامی ضربه‌ای وارد کند (شریعتی، ۱۳۴۷: ۲۶۴).

اقدامات ذکرشده زمینهٔ توسعهٔ عدالت در جامعهٔ اسلامی را فراهم کرد. عدالتِ اجراشده به این سبک در جامعهٔ اسلامی نشأت و نشاط بسیاری را ایجاد کرده بود. این امر باعث شد بعد از انحراف‌های صورت‌گرفته، علی(ع) به اوضاع مسلمانان در دوران صدر اسلام غبطه بخورد و هنگامی که یکدلی و صفای آن روز مسلمانان و هم‌بستگی و یکپارچگی آنان را در مقابل

بی‌عدالتی‌ها به یاد می‌آورد، می‌فرمود: «قد اصبحتم فی زمن لا یزداد الخیر فیری لا ادباراً و الشر فیری لا اقبالاً و الشیطان فی هلاک الناس الا طمعا... اضرب بطرفک حیث شئت من الناس هل تبصر الا فقیراً یکابد فقراً او غنیاً بدل نعمه الله کفراً او بخیلا اتخذ البخل بحق الله وافرا... این اخبارکم و صلحاوکم و احرارکم و سمحاوکم و این المتورعون فی مکاسبهم و المتنزهون فی مذاهبهم» (شهیدی، ۱۳۷۲، خطبهٔ ۱۴۷: ۵۶۷)

این سخنان نشان می‌دهد در اقتصاد اسلامی به جای طبقات مرفه، زندگی مجلل، تنعم و رفاه‌طلبی که آن را نشانی از اقتصاد پیشرفته می‌دانند، کثرت خیر و تقلیل شر یا اقبال به نیکی و خیرخواهی وجود داشته است. در آن روزگار اختلاف طبقاتی میان فقیر و غنی دیده نمی‌شد و اغنیا برای سپاسگزاری از نعمت خدا خود را به فقرا نزدیک می‌کردند و در فکر مال‌اندوزی نبودند. محیط در اختیار صلحا، احرار و جوانمردان بود و مردم به فکر کسب حلال و پاکی از آلودگی‌های حرام بودند. آیا بدون ایجاد محیطی این‌گونه می‌توان انتظار برآورده‌شدن مقاصد اقتصاد اسلامی را داشت؟

نقش اقتصاد در شکل‌گیری تمدن اسلام

با نگاهی به آموزه‌های قرآنی مشخص می‌شود اقتصاد از جایگاهِ بس والایی در فرهنگ قرآنی برخوردار است. با نگاهی گذرا به آیات قرآن این واقعیت آشکار می‌شود که همواره در کنار اصولی چون توحید، معاد و نبوت، فروع اساسی چون نماز، انفاق، زکات و حقوق مالی نیز مطرح شده است (بقره/ ۱– ۵).

خداوند در این آیات و آیات دیگر رستگاری و سعادت واقعی انسان را در اموری چون یکتاپرستی، سلامت امور اقتصادی و پرهیز از هرگونه فسادانگیزی می‌داند (اعراف/ ۸۵؛ هود/ ۸۴– ۸۶)؛ همچنین از آیهٔ ۵ سورهٔ نساء برمی‌آید که جامعهٔ انسانی با اقتصاد قوام می‌یابد و اگر اقتصاد در جامعهٔ انسانی وجود نداشته باشد یا به شکل درستی مدیریت نشود، جامعهٔ انسانی فرو می‌پاشد.

ده‌ها آیه در قرآن وجود دارد که جایگاه اقتصاد را در حد و اندازهٔ امور اعتقادی و عبادی بیان می‌کنند (بقره/ ۳، ۴۱، ۴۳، ۸۳ و...)؛ زیرا انسان به جهان مادّی و خاکی آمده است تا مسئولیت استعمار و آبادانی زمین را به عهده بگیرد و آن را چنان آباد کند که خود و دیگر موجودات روی زمین از همهٔ مواهب الهی به‌درستی بهره گیرند و به کمال بایسته و شایستهٔ خویش برسند (هود/۶۱). اصولاً خلافت انسانی که به معنای مظهریت در الوهیت و ربوبیت خداوندی است، با پروردگاریِ انسان در طبیعت آغاز می‌شود و معنا می‌یابد و در مراحل بالاتر تا پروردگاری در کل هستی و ماسوی‌الله ازجمله فرشتگان کمال پیدا می‌کند؛ بنابراین انسان مکلف است در طبیعت کار

و تولید کند و با کارها و تولیدات عمرانی خویش جهان و جامعه را بسازد.

خداوند به انفاق فرمان می‌دهد یا بخشی از تولیدات، درآمدها و ثروت‌ها را از حقوق الهی و حقوق مردم تهی‌دست و بینوا می‌شمارد (ذاریات/ ۱۹؛ معارج/ ۲۵). این فرمان الهی به معنای لزوم انجام فعالیت‌های اقتصادی، کار و تولید ثروت است؛ زیرا بدون تولید ثروت و فعالیت‌های اقتصادی سخن گفتن دربارهٔ بخشش، احسان، انفاق و حقوق مالی امکان‌پذیر نیست.

رهبر در جایگاه امام و مدیر جامعه موظف است همپای اصول اعتقادی و فعالیت‌های فرهنگی و عبادی به فعالیت‌های اقتصادی نیز توجه کند و قطعات بخش‌های اعتقادی و اقتصادی را قطعه‌های اصلی کالبد و اسکلت ساختمان انسان و جامعه بداند و بر آنها تأکید کند؛ از این روست که پیامبر(ص) و پیامبران دیگر در کنار قطعات اعتقادی به قطعات اقتصادی هم توجه داشتند؛ زیرا اگر اعتقادات را آهن‌های ساختمان انسان و جامعه بدانیم، اقتصاد آجرهای این ساختمان است. این آهن و آجر است که فیزیک اصلی ساختمان انسان و جامعه را می‌سازد. به این دلیل پیامبرانی چون حضرت شعیب(ع)، حضرت یوسف(ع)، حضرت موسی(ع) و پیامبر گرامی اسلام(ص) به اقتصاد در تحقق جامعهٔ آرمانی توجه خاص و ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. حضرت شعیب(ع) می‌فرماید: وظیفهٔ من آموزش اصول اصلاح اعتقادات و اقتصاد جامعه در صدر آموزش‌هاست تا اسکلت بنای انسانیت و جامعه شکل بگیرد. هرآنچه در توان دارم، در دو بخش اصلاح اصول اعتقادی و امور اقتصادی هزینه می‌کنم (اعراف/ ۸۵؛ هود/ ۸۴ و۸۷؛ شعراء/ ۱۷۷– ۱۸۳).

پیامبر گرامی اسلام(ص) در تمام مدت رهبری و امامت خویش تلاش کردند تا جامعهٔ تمدنی اسلام را براساس اصول اعتقادی و امور اعتقادی سالم و صحیح بر پا دارند؛ ازاین‌رو به تمام مباحث ریز و درشت اقتصادی، مثل معاملات، اجاره، گردش پول و مانند آن، توجه داشتند. بخش مهمی از آیات قرانی به این امور تخصیص یافته است. تعالیم اسلامی به امور اقتصادی توجه دارد و می‌گوید تولید، توزیع و مصرف، همه باید در چارچوب قوانین عادلانه و سالم قرار بگیرند و بر آنها نظارت دائمی اعمال شود (حشر/۷؛ یوسف/۵۵؛ نساء/۵؛ کهف/ ۹۳– ۹۷؛ شعراء/۱۷۷–۱۸۳).

اصول اقتصاد تمدن‌ساز اسلامی از منظر قرآن

راه رسیدن به اهداف اقتصاد اسلامی را اصول مشخص می‌کند و براساس این اصول مقررات و قوانین ویژه‌ای به وجود می‌آید. قرآن کریم در آیات مختلفی این اصول را تبیین کرده و تمسک به آنها را از اهداف تمدن‌ساز اقتصاد در جامعه اسلامی می‌داند. این اصول عبارت‌اند از:

اختلاف قابلیت‌ها مستلزم قبول تفاوت‌هاست (زخرف/ ۳۲)؛[۱]
انگیزه‌های فردی باید در راه جذب خدمات اجتماعی به کار گرفته شود (بقره/۲۵۴)؛[۲]
رشد و توسعهٔ اقتصادی در پرتو احیای ارزش‌های الهی امکان‌پذیر است (بقره/۲۷۶)؛[۳]
انسان سازندهٔ تاریخ است نه عوامل تولید (رعد/۱۱)؛[۴]
ثروتی که ازطریق مشروع پدید آید و در راه صحیح به جریان افتد، ستوده است (قصص/۷۷)؛[۵]
نظام اقتصادی اسلام در مسیر عدالت حرکت می‌کند (رحمان/۹)؛[۶]
درآمدهایی که از راه باطل به دست می‌آید، ممنوع است (نساء/۲۹)؛[۷]
نقدینه نباید از روند معاملات خارج شود (توبه/۳۴)؛[۸]
انحصار تمرکز ممنوع است (حشر/۷)؛[۹]
اسراف ممنوع است (اعراف/۳۱)؛[۱۰]
تبذیر ممنوع است (اسراء/۲۷)؛[۱۱]
بخس یا از ارزش انداختن ظالمانهٔ اموال ممنوع است (اعراف/۸۵)؛[۱۲]
دست نابخردان و سُفها را باید از تصرف در اموال کوتاه کرد (نساء/۵)؛[۱۳]
حالات عُسر و حرج و اضطرار مشمول ارفاق است (بقره/۱۷۳)؛[۱۴]
مصالح جامعه بر مصلحت و منافع شخصی مقدم است (نساء/۵)؛[۱۵]
اضرار به دیگران ممنوع است (بقره/۱۳۳)؛[۱۶]

---

۱. نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا
۲. من ذاالذی یقرض الله قرضا حسنا
۳. یمحق الله الربوا و یربی الصدقات
۴. ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیرو ما بانفسهم
۵. استو ابتغ فیما ءاتک الله الدار الاخره
۶. و اقیوا الوزن بالقسط و لا تخسروا المیزان
۷. یا ایهاالذین ءامنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالبطل
۸. و الذین یکنزون الذهب و الفضه و لاینفوقنها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم
۹. کی لا یکون دوله بین الاغنیاء منکم
۱۰. کلوا واشربوا و لا تسرفوا
۱۱. ان المبذرین کانواخوان الشیاطین
۱۲. و لا تبخسوا الناس اشیاءهم
۱۳. و لا توتوا السفهاء اموالکم
۱۴. فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه
۱۵. و لا توتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیما وارزقوهم فیها واکسوهم
۱۶. لا تضار ولده بولدها

مصالح جامعه بر منافع جامعه مقدم است (توبه/۲۸)؛[۱]

قصد در ارزش‌های اقتصادی مؤثر است (توبه/۹۳)؛[۲]

نظام اقتصاد اسلامی براساس اخلاق اسلامی بارور می‌شود (بقره/۲۱۹)؛[۳]

احیای اصول یادشده به دست پیامبر(ص) چنان تحول چشمگیری در اقتصاد زمان آن حضرت به وجود آورد که فقر، جنایت و فرزندکشی از میان برداشته شد. یادآوری وضع اقتصادی آن دوران موی را بر تن راست می‌کند. «ان الله بعث محمدا... و انتم معشر العرب علی شر دین و فی شر دار منیخون بین حجاره خشن و حیات صم تشربون الکدر و تاکلون الجشب و تسفکون دماوکم و تقطعون ارحامکم» (شهیدی، ۱۳۷۲، خطبهٔ ۲۶: ۱۴۳)

اهداف نظام اقتصاد اسلامی

مکتب اقتصادی اسلام درصدد تأمین اهداف فراوانی است؛ برخی از این اهداف، اخلاقی و برخی دیگر اجتماعی است. عمده‌ترین اهداف مکتب اقتصادی اسلام عبارت‌اند از:

۱. حاکمیت سیاسی اسلام؛

۲. تحکیم ارزش‌های معنوی و اخلاقی؛

۳. قطع وابستگی اقتصادی؛

۴. برپایی عدالت اقتصادی؛

۵. خودکفایی و اقتدار اقتصادی؛

۶. توسعه و رشد؛

۷. رفاه عمومی.

اهداف فوق همه در عرض یکدیگر نیستند؛ بلکه برخی از آنها با حفظ برخی دیگر هدف قرار می‌گیرند؛ مثلاً چهار هدف آخر به این شرط مطلوب‌اند که لطمه‌ای به سه هدف اول نزنند؛ همچنین هدف‌های پنجم تا هفتم به شرط آسیب‌نرساندن به هدف چهارم مد نظرند. نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه داشت، آن است که در این بحث مکتب اقتصادی اسلام مد نظر است؛ اما چگونگی پیاده‌کردن این اهداف باتوجه‌به تفاوت شرایط در جوامع مختلف ممکن است متفاوت باشد (مصباحی مقدم، ۱۳۶۹: ۷۰). اهداف دیگر اقتصاد اسلامی، ازقبیل رفع فقر، ایجاد رفاه عمومی، رشد و توسعه و... باید در محدودهٔ اهداف مهم‌تر، مانند حاکمیت سیاسی اسلام، تحکیم

---

۱. انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و ان خفتم عیله فسوف یغنیکم الله من فضله

۲. ما علی المحسنین من سبیل

۳. و ان تخالطوهم فاخوانکم

ارزش‌های اخلاقی و ایجاد عدالت اجتماعی، در نظر گرفته شوند؛ یعنی آن اهداف در صورتی باید تعقیب شوند که به حاکمیت سیاسی اسلام و مانند آن لطمه وارد نشود. در غیر این صورت فقر، گرسنگی و نداشتن رفاه پذیرفته می‌شود تا مبادا به حاکمیت سیاسی اسلام ضربه وارد شود.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت مهم‌ترین مؤلفه‌های اقتصادی تمدن‌ساز از منظر قرآن عبارت‌اند از:

الف) استقلال اقتصادی (نساء/۱۴۱؛ آل عمران/ ۱۳۹)؛[۱]

ب) حفظ حاکمیت و اقتدار سیاسی اسلام (انفال/۶۰؛ هود/۱۱۳)؛[۲]

ج) تأمین رفاه عمومی و مبارزه با فقر (اعراف/۳۲؛ توبه/۶۰)؛[۳]

د) رشد توسعهٔ جامع اقتصادی (توبه/۶۰)؛[۴]

ه) برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی (بقره/۲۶۸).[۵]

اقتصاد انقلاب اسلامی

اقتصاد پدیده‌ای است که نظام سیاسی کشورها با توجه و اتکا به آن شکل می‌گیرد و به‌صورت امری کاملاً سیاسی و حکومتی ظاهر می‌شود. در این روند برای تعیین و تثبیت نظام اقتصادی حاکم بر اقتصاد کشورها، به‌طور معمول در قوانین اساسی، اصولی گنجانده می‌شود که نشان‌دهندهٔ نگرش حاکمیت به مسئلهٔ اقتصاد و نوع اقتصاد حاکم بر هر کشور است. این اصول با طرح دیدگاه‌های کلی دربارهٔ مسائل اصلی اقتصاد جامعه و پرهیز از ورود به موارد جزئی و متغیر نقشی کاملاً مؤثر در سامان‌دهی اقتصاد هر کشور متناسب با نگرش پذیرفته‌شدهٔ جامعه و حاکمیت سیاسی آن دارد.

اصول کلی اقتصادی انقلاب اسلامی

فصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصول کلی اقتصادی جامعه را در ۱۳ مورد طراحی کرده است. عمده‌ترین محورهای این اصول عبارت‌اند از:

الف) خداشناسی که شامل رابطهٔ خداوند با جهان طبیعت و همچنین رابطهٔ خداوند با انسان‌هاست.

---

۱. و لن یَجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلاً

۲. واعِدوا لَهم مَا استَطَعتم من قوّه و من رباط الخیل

۳. قُل مَن حَرّم زینه اللهَ التی اخرج لعباده و الطیبات من الرّزق

۴. انما الصدقات للفقراء و المساکین و... و الغارمین و فی سبیل الله

۵. یا ایها الذین امنوا انفقوا من طیّبات ما کسبتم و مما اخرج لکم من الارض

۱. رابطهٔ خداوند با جهان طبیعت: پذیرش اسلام در جایگاه دین رسمی کشور در قانون اساسی جمهوری اسلامی و در پی آن پذیرش مجموعه اعتقادات ارائه‌شده در این دین مشترک، تعیین‌کنندهٔ بسیاری از معیارهای لازم در شکل‌گیری نظام اقتصادی مد نظر نظام جمهوری اسلامی است. با پذیرش توحید و مراتب آن از دیدگاه مسلمان موحد خداوند نقش منحصربه‌فرد و تعیین‌کننده‌ای در خلقت و تدبیر جهان طبیعت به عهده دارد. همه‌چیز به او منتهی می‌شود و وجود این عالم لحظه‌لحظه منوط به ارادهٔ بلامنازع اوست.

۲. رابطه خداوند با انسان‌ها: براساس اصول اعتقادی اسلام که در قانون اساسی دین رسمی کشور شناخته شده است، انسان نیز به‌منزلهٔ جزئی از جهان خلقت، و البته جزء برتر آن، تحت ارادهٔ مطلق خداوند قرار دارد و باید تسلیم محض این اراده باشد. رابطهٔ میان خداوند و انسان، رابطهٔ میان خادم و مخدوم است. خداوند آفریننده، نگه‌دارنده و هدایت‌کنندهٔ انسان است و عملکرد او را داوری می‌کند و به او پاداش و عذاب می‌دهد (قانون اساسی ایران، اصول ۲[۱] و ۵۶[۲]).

ب) انسان‌شناسی که شامل رابطهٔ انسان با خداوند و همچنین رابطهٔ انسان با جهان طبیعت است.

۱. رابطهٔ انسان با خداوند: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با احترام به جایگاه ویژهٔ انسان و لزوم حرکت انسان به سمت تکاملی که خداوند برای او میسر کرده است، طی اصول متعددی بر فراهم‌آوردن زمینه‌های مساعد برای رشد فضایل اخلاقی در جامعه تأکید می‌کند (قانون اساسی ایران، اصول ۶ و ۴۳).

۲. رابطهٔ انسان با جهان طبیعت: با قبول این نکته که مالکیت حقیقی همهٔ موجودات از آن خداوند است و هم‌اوست که انسان را مجاز به تصرف شمرده است، باید بپذیریم انسان نیز در بهره‌برداری از امکاناتی که در اختیار او گذاشته شده، موظف به رعایت موازین و معیارهایی است که خداوند مقرر داشته است (قانون اساسی ایران، اصول ۴۴[۳]، ۴۶ و ۴۷).

ج) اقتصاد و انسان: این بخش به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا در نظام اقتصادی برگرفته از قانون اساسی «اقتصاد» فی‌نفسه اصالت دارد و خود هدف شمرده می‌شود و یا صرفاً

---

۱. جمهوری اسلامی نظامی است بر پایهٔ ایمان به خدای یکتا، اختصاص حاکمیت و تشریع به او، لزوم تسلیم در برابر امر او، نقش سازندهٔ آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا، کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا.

۲. حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم‌او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد.

۳. مالکیت در این سه بخش تا جایی که با اصول دیگر این فصل مطابق باشد، از محدودهٔ قوانین اسلام خارج نشود، موجب رشد و توسعهٔ اقتصادی کشور شود و مایهٔ زیان جامعه نباشد، مورد حمایت قانون جمهوری اسلامی است.

مقدمه‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر است؟ در پاسخ باید گفت برنامهٔ اقتصاد اسلامی فراهم‌کردن زمینهٔ مناسب برای بروز خلاقیت‌های متفاوت انسانی است و بدین‌سبب تأمین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همهٔ افراد و رفع نیازهای ضروری به‌منظور استمرار حرکت تکاملی او بر عهدهٔ حکومت اسلامی است.

د) مالکیت: در سه اصلِ ۴۴، ۴۶ و ۴۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی دربارهٔ مالکیت بحث شده است؛ اما مهم‌ترین اصلی که این مسئله را مطرح کرده، اصل ۴۴ است. در این اصل گرچه در ابتدا تنها عنوان شده نظام اقتصادی جمهوری اسلامی بر پایهٔ سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی استوار است و نامی از مالکیت در میان نیست، در انتهای این اصل تأکید شده «مالکیت» در این سه بخش با شرایط مذکور در این اصل محترم و در حمایت قانون است. آنچه به‌طور خلاصه دربارهٔ مسئلهٔ مالکیت در نظام اقتصادی مد نظر قانون اساسی باید گفت، این است که اولاً سه نوع مالکیت در قانون اساسی و نظام مد نظر آن پذیرفته شده است؛ ثانیاً هیچ یک از انواع مالکیت دارای مزیت خاصی بر دیگری نیست و تمامی انواع مالکیت در محدودهٔ شرایط معین‌شده در قانون اساسی و قوانین عادی محترم‌اند و موجودیت دارند.

و) نظام برنامه‌ریزی یا آزادی‌های اقتصادی: آزادی‌های اقتصادی شامل دو سطح خُرد و کلان‌اند که هریک به‌نوبهٔ خود در جهت‌گیری نظام‌های اقتصادی به سمت و سویی خاص مؤثرند (قانون اساسی ایران، اصول ۲۲، ۲۸، ۴۳، ۴۶ و ۴۷).

آزادی‌های اقتصادی در سطح خُرد یا همان آزادی‌های فردی شامل مواردی همچون انتخاب آزادانه شغل، حق افزایش و رشد مال، انتخاب نوع کالاهای مصرفی یا سرمایه‌ای، حق تملک، حق مصرف آزادانهٔ درآمد، انتخاب مسکن، گذراندن دوران استراحت و مواردی از این قبیل، پیوندی عمیق با موضع هر نظام اقتصادی درزمینهٔ سایر مسائل اقتصادی دارند و می‌توانند در فاصله‌گرفتن هر نظام اقتصادی از نظام اقتصاد سرمایه‌داری یا سوسیالیسم کاملاً مؤثر باشند.

آزادی‌های اقتصادی در سطح کلان، همچون چگونگی حضور دولت در صحنه‌های اقتصادی، روش هماهنگ‌کردن فعالیت‌های اقتصادی با یکدیگر از یک سو و با نیازهای جامعه از سوی دیگر، به‌کارگیری عوامل تولید به‌صورت کارآمد و تقسیم عادلانهٔ درآمد بین عوامل تولید و مواردی از این قبیل که در اصطلاح به آنها «برنامه‌ریزی اقتصادی» می‌گویند نیز اهمیت فوق‌العاده‌ای در تمایز نظام‌های اقتصادی از یکدیگر دارند.

اهداف اقتصادی انقلاب اسلامی

هدف نظام اقتصاد اسلامی ایجاد جامعهٔ مستقل، ریشه‌کن‌کردن فقر، برآوردن نیازهای انسانی

در پناه عدل اسلامی، دسترسی به خدمات بهداشتی و درمانی، آموزش رایگان و مسکن مناسب با نیاز افراد به‌منزلهٔ حقوق مسلّم آنها شناخته شد (قانون اساسی ایران، فصل سوم و چهارم). درمجموع هفت هدف اصلی در بخش اقتصاد و امور مالی قانون اساسی دنبال شده است. این اهداف به شرح زیر است:

۱. مبارزه با فقر و تأمین نیازهای اساسی در پرتو کار خلاق و ارزش افزوده‌ای که در جامعه تولید می‌کند.

۲. آزاد نگه‌داشتن بخشی از وقت انسان برای اینکه فرصتی مناسب به‌منظور خودسازی، رشد انسانی و تعالی معنوی داشته باشد؛ به تعبیر دیگر در نظام اقتصادی جمهوری اسلامی تلاش برای تأمین نیازمندی‌های اقتصادی نباید همهٔ وقت افراد جامعه را بگیرد؛ بلکه مقداری از وقت آنان باید برای خودسازی انسانی، الهی و رشد معنوی آزاد باشد.

۳. اعتدال در مصرف، مبارزه با اسراف و نفی هر نوع بهره‌برداری تخریبی از امکاناتی که خداوند در طبیعت در اختیار همگان قرار داده است.

۴. حفظ آزادی انسان در حیطهٔ اقتصاد تا بردهٔ سرمایه‌داری خصوصی یا سرمایه‌داری دولتی نشود و آزادی و کرامت او درزمینهٔ عامل اقتصاد حفظ شود.

۵. تأکید بر استقلال اقتصادی کشور تا جامعه از نظر اقتصادی خودکفا باشد. خود تولید کند و متناسب با نیازهای خود مصرف کند؛ چون در جهان امروز وابستگی اقتصادی زیربنا و ریشهٔ وابستگی‌های دیگراست و با استقلال جامعه سازگار نیست.

۶. تأکید بر تکامل فنی و صنعتی؛ زیرا پیشرفت‌های صنعتی جزء ذات درونی انسان است و هیچ‌گاه نباید از آن غفلت کرد؛ بنابراین در برنامه‌ریزی اقتصادی جامعه باید بر این امر تأکید شود.

۷. برقراری عدالت اقتصادی در استفاده از بیت‌المال و منابع طبیعی و جلوگیری از چپاول‌گری عده‌ای خاص؛ زیرا بیت‌المال از اموال عمومی است و منابع طبیعی را خداوند برای استفادهٔ همهٔ افراد کشور آفریده است (اولیایی‌پور، به نقل از شهید بهشتی، ۱۳۶۹: ۲۰۷، ۲۰۸).

اصل‌های ۴۳[1] و ۴۴ قانون اساسی به این هفت بُعد اساسی اقتصاد توجه بسیاری دارد.

۱- اصل ۴۳ برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه کن‌کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در مسیر رشد با حفظ آزادگی او تنظیم شده است و اقتصاد جمهوری اسلامی ایران بر این اساس استوار است.

۱. تأمین نیازهای اساسی مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه.

۲. شرایط و امکانات کار برای همه به‌منظور رسیدن به اشتغال کامل. برای نیل به این هدف باید وسایل کار در اختیار همهٔ کسانی که قادر به کارند، ولی وسایل کار در اختیار ندارند، به شکل تعاونی از راه وام بدون بهره یا هر راه مشروع دیگر قرار گیرد تا نه به تمرکز ثروت در دست افراد و گروه‌های خاص منتهی شود و نه دولت را

جهاد اقتصادی، حرکت به سمت تمدن نوین اسلامی

در سال‌های اخیر پس از تدوین نقشهٔ تمدنیِ اسلام در چارچوب نظریهٔ ولایت فقیه و ساخت اسکلت فولادین اعتقادی از سوی امام، فشارهای سهمگینی از سوی جوامع کافر بر جامعهٔ اسلامی نوبنیاد وارد شد. از دیدگاه آنها سازهٔ اعتقادی جدیدی با محور خدا و عدالت در جامعهٔ اسلامی شکل گرفته است که برخلاف گفتمان حاکم بر فضای جامعهٔ جهانی است و لیبرال دمکراسی سرمایه‌داری را به چالش کشانده است؛ از این رو حملهٔ سنگینی ترتیب داده شد تا این اسکلت فولادین تخریب شود یا از پا درافتد؛ اما پایداری اسکلت فولادین اعتقادات مردمی در طول چهل سال دشمن را در این اندیشه فرو برده است که اگر این بنا با بتون و آجرهای اقتصادی کامل شود، نمای کلی از جامعه آرمانی اسلامی را به نمایش می‌گذارد و جهانیان را مبهوت و مقهور خود می‌کند؛ بنابراین همهٔ حملات خود را برای تخریب بتون‌سازی و آجرگذاری ساختمان تمدنیِ اسلام آغاز کردند و تحریم‌ها را به سمت اقتصاد کشور هدایت کردند. این کار در دورهٔ پیامبر(ص) و زمانِ ایجاد تمدن اسلامی نیز انجام شده بود.

اگر تمدن اسلامی با اقتصاد قوی ایجاد شود و دو جنبهٔ دنیا و آخرت و مادّیت و معنویت در ساختمان خارجی تمدن اسلامی پیش چشم دوست و دشمن قرار گیرد، می‌تواند الگوی جهانیان شود و مردم به تبعیت از آن علیه گفتمان استکباری غرب قیام کنند (بقره/۱۴۳؛ حدید/ ۲۵)؛ ازاین‌رو فشارهای اقتصادی و تحریم‌های همه‌جانبه از سوی استکبار جهانی شکل گرفته است.

به‌صورت یک کارفرمای مطلق درآورد. این اقدام باید با رعایت ضرورت‌های حاکم بر برنامه‌ریزی عمومی اقتصاد کشور در هریک از مراحل رشد صورت گیرد.

۳. تنظیم برنامهٔ اقتصادی کشور به صورتی که شکل و محتوا و ساعات کار چنان باشد که هر فرد علاوه‌بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد.

۴. رعایت آزادی انتخاب شغل، مجبورنکردن افراد به انجام کاری معین و جلوگیری از بهره‌کشی از کار دیگری.

۵. منع اضرار بر غیر، انحصار، احتکار، ربا و دیگر معاملات باطل و حرام.

۶. منع اسراف و تبذیر در همه شؤون مربوط به اقتصاد، اعم از مصرف، سرمایه گذاری، تولید، توزیع و خدمات.

۷. استفاده از علوم و فنون و تربیت افراد ماهر متناسب با توسعه و پیشرفت اقتصاد کشور.

۸. جلوگیری از سلطهٔ اقتصادی بیگانه بر کشور.

۹. تأکید بر افزایش تولیدات کشاورزی، دامی و صنعتی؛ طوری که نیازهای عمومی را تأمین کند، کشور را به مرحلهٔ خودکفایی برساند و از وابستگی برهاند. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۵۷۵۸)؛ اصل ۴۳ همچنین وظایف و مسؤولیت‌های اسلامی را در مقابل افراد جامعه بیان می‌کند.

البته باید توجه داشت اقتصاد، قوام جامعه است و به‌صورت ستون مکمل اعتقادات عمل می‌کند؛ بر این اساس جهادهای نظامی، فرهنگی و علمی برای تثبیت دو اصلِ اعتقاد و اقتصاد باید سامان‌دهی شود، همهٔ توجهات به سوی این دو اصل جلب شود و دغدغهٔ همیشگی و دائمی افراد جامعه باشند؛ زیرا پس از ایجاد بنای سازهٔ تمدنی اسلام باید همواره مراقب بود تا اصول اعتقادی و اقتصادی که قوام جامعه بدان است، تخریب نشود و بنیادهای آن مستحکم باشد و از هرگونه اهمالی دور شود؛ پس جهاد اقتصادی همانند جهاد اعتقادی و عملی دائمی و همیشگی است و به دوره‌ای خاص محدود نمی‌شود و فرمان جهاد اقتصادی فرمانی موقت و متغیر برای سالی یا ماهی نیست؛ بلکه فرمانی برای کل زمانی است که تمدن اسلامی شکل می‌گیرد و قصد ادامهٔ حیات دارد؛ زیرا هرگونه سستی‌ای در بنیادهای اسکلت و کالبد اصلی، ظاهر زیبای تمدنیِ اسلام را تخریب می‌کند و باعث فروپاشی آن می‌شود.

اهداف اقتصادی نظام جمهوری اسلامی

باتوجه‌به مباحث مطرح‌شده در این مقاله انقلاب اسلامی برای رسیدن به قابلیت ظهور و بروز مبانی تمدن نوین اسلامی اهدافی را در چارچوب قانون اساسی و چشم‌انداز بیست‌ساله و برنامه‌های پنج سالهٔ راهبردی دنبال می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. استقلال اقتصادی، تا آنجا که در تأمین کالاهای اساسی لازم برای کشور نیازمند بیگانگان نباشیم؛

۲. پیشرفت صنعتی، تا آنجا که حرف اول را در جهان یا حداقل در منطقه بزنیم؛

۳. اجرای اقتصاد اسلامی با هدف گسترش عدالت اجتماعی و پرهیز از عنصر ربا؛

۴. تأمین نیازهای اساسی مردم مانند بهداشت، آموزش و پرورش، کالاهای اساسی، مسکن و شغل؛

۵. ریشه‌کن‌کردن فقر و محرومیت به شکلی که در سراسر مملکت اسلامی هیچ‌کس به دلیل محروم‌بودن سرِ گرسنه بر بالین نگذارد؛

۶. کم‌کردن شکاف طبقاتی، تا جایی که فاصلهٔ درآمدی طبقهٔ بالا و پایین جامعه در حد معقولی باشد و قله‌های ثروت در کنار دره‌های عمیق فقر تشکیل نشود؛

۷. رسیدن به خودکفایی برای رفع نیازمندی‌های ملت؛

۸. تکیه بر کشاورزی به‌منزلهٔ محور اصلی توسعهٔ اقتصادی؛

۹. استخراج و صدور نفت فقط به اندازهٔ نیازهای اصلی کشور (نصف میزان استخراج در دولت پهلوی)؛

۱۰. سرمایه‌گذاری در صنایع سنگین و مادر و از میان برداشتن صنایع مونتاژ و مصرفی؛
۱۱. کاهش هزینه‌های نظامی به سطحی در حد نیاز دفاعی کشور؛
۱۲. توسعه و تشویق صادرات غیرنفتی برای ایجاد اقتصاد پویا در آینده؛
۱۳. کمک به نواحی محروم کشور؛
۱۴. تهیهٔ الگوی مصرف برای جلوگیری از اسراف و تجمل‌پرستی (آموزگار، ۱۳۷۱: ۷۴۹).

نتیجه‌گیری

امروز جهان اسلام باوجود داشتن مشکلات و مصائبی که یا زاییدهٔ عوامل درونی‌اند یا بر اثر عوامل بیرونی ایجاد شده‌اند، ظرفیت‌های بسیار زیادی برای اِحیا و بالندگی دارد. نگاهی به توانمندی‌های جهان اسلام در سه حوزهٔ موقعیت جغرافیایی و ژئوپلیتیکی کشورهای مسلمان، منابع زیرزمینی و انسانی کشورهای مسلمان و مهم‌تر از همه سرمایه‌های فرهنگی و معنوی اسلام، این حقیقت را آشکار می‌کند که جهان اسلام امکان خیزش و اقتدار مجدد را به‌صورت بالقوه در اختیار دارد. اگر مسلمانان بتوانند موانع عملی استفاده از این امکانات را برطرف کنند، بار دیگر خواهند توانست شاهد شکوفایی و بالندگی در همهٔ عرصه‌های تمدنی باشند.

جهان اسلام امروز دارای مشکل فیزیکی و حتی متافیزیکی نیست؛ بلکه اِشکال عمده در نداشتن خودباوری و بازگشت به خویشتن است؛ اصلی که متأسفانه بر اثر حاکمیت‌های نالایق استبدادی که به‌ویژه در یکی دو سدهٔ اخیر بر سرنوشت این حوزه حاکم شده‌اند و همچنین تلاش‌های غرب برای عقب نگه‌داشتن جهان اسلام در جامعه کم‌رنگ شده است. اگر جوامع اسلامی بتوانند این مانع را برطرف کنند، عوامل توسعه در بستر جهان اسلام فراهم است.

انقلاب اسلامی با حاکمیت گفتمان اسلام ناب در همهٔ عرصه‌ها، به‌ویژه در عرصهٔ اقتصادی، زمینهٔ حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی را فراهم کرده است. با ظهور انقلاب مبتنی بر اسلام و شکل‌گیری حکومت دینیِ برآمده از مردم، گفتمان تمدنیِ ایرانی و اسلامی در قالب تمدن نوینِ برخاسته از این دو تمدن و آمیخته با آنها احیا شد و ایران با انقلاب اسلامی در عمل به احیاگر فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی تبدیل شد. انقلاب اسلامی قطعاً یکی از نیروهای تعیین‌کننده و تأثیرگذار در این حوزهٔ تمدنی بوده و در احیا و پیشبرد آن در عصر جدید نقش بسزایی داشته است.

یکی از مهم‌ترین دستاوردها و ابزارهای انقلاب اسلامی در مسیر حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی مبانی و اهداف اقتصادی آن است که مانند سایر دستاوردها و ابزارها برگرفته از مبانی و اهداف اقتصادی قرآن و اسلام بود و با تلاش و کوشش فقها و مجتهدین شیعه، به‌ویژه

امام‌خمینی(ص)، با مقتضیات زمان هماهنگ شد و در منشور انقلاب اسلامی، یعنی قانون اساسی، تبلور یافت. صرف‌نظر از اقدامات و فعالیت‌های ناروای اقتصادی که مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر مبانی و اهداف انقلاب اسلامی است، مبانی و اهداف اصیل انقلاب اسلامی در همهٔ حوزه‌ها، ازجمله اقتصاد، درصورتی‌که از قوه به فعل درآید، زمینهٔ شکوفایی و شتاب فرهنگ و تمدن نوین اسلامی را به همراه خواهد داشت. یکی از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین وظایف انقلابیون واقعی آن است تا با عملیاتی‌کردن اهداف انقلاب اسلامی که نرم افزار آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی تدوین شده است، زمینهٔ رسیدن به جلوهٔ واقعی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی را فراهم کنند.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- اولیایی‌پور، اسماعیل (۱۳۶۹)، مجموعه مقالات فارسی اولین سمینار بررسی‌های اقتصاد اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸)، تاریخ صدر اسلام، عصر نبوت، تهران: سمت.
- شریعتی، علی (۱۳۴۷)، از هجرت تا رحلت محمد خاتم پیامبران، تهران: حسینیهٔ ارشاد.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۲)، نهج‌البلاغه، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۰)، اقتصاد ما، ترجمهٔ محمدکاظم بجنوردی، تهران: مؤسسهٔ انتشارات اسلامی.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۸)، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، قم: مؤسسهٔ فرهنگی خانه خرد.
- یوسفی، احمدعلی، سعید فراهانی فرد، علیرضا لشکری (۱۳۷۹)، ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، چاپ اول.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۴)، تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.

مقالات

- آموزگار، جهانگیر (۱۳۷۱)، کارنامهٔ اقتصادی ایران پس از انقلاب، ایران‌نامه، شماره ۴۰: صص ۷۴۷ تا ۷۶۴
- فراهانی فرد، سعید و کشاورز، محسن (۱۳۹۳)، «بررسی تجربی تحقق اهداف نظام اقتصادی اسلام در اقتصاد ایران پس از انقلاب اسلامی مطالعات اقتصاد اسلامی»، شمارهٔ ۱۳، صص ۷-۳۰.
- مصباحی مقدم، غلامرضا (۱۳۶۹)، «عدالت اجتماعی در بعد اقتصادی»، مجلهٔ نور علم، شماره ۱۳،

صص۶۶-۷۸.

- یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۵)، «ابهام در اهداف نظام اقتصادی اسلامی و ساماندهی آن»، اقتصاد اسلامی، سال ۶، شمارهٔ ۲۳، صص ۱۰۱-۱۲۶.

۱۸

ارائۀ شاخص الگوی گفتگوی مطلوب برای تمدن نوین اسلامی

در دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

مریم سعیدیان‌جزی[۱]

چکیده

ایدۀ تمدن جدید اسلامی از اولویت‌های مهم برای جهان جدید است و ارائۀ الگوی گفتگوی مطلوب از ارکان مهم این ایده به شمار می‌رود. گفتگوی مطلوب، گفتگویی اثربخش، فرصت‌ساز و حیات‌آفرین است و به سبب آن چالش‌ها و مسائل اصلی ارائه، نقد و ایده‌پردازی و با هنرمندی و برنامه‌ریزی، وظیفه‌شناسی و عزم و ارادۀ جمعی پاسخ داده می‌شود. بین گفتگوهای موجود، آرا و دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به‌دلیل برخورداری از توانمندی علمی و جایگاه خاص شایان‌توجه است. ایشان آزاداندیشی و هم‌گرایی فرهنگی و اجتماعی را در زمینۀ ایده‌پردازی دربارۀ تمدن اسلامی و رسالت نخبگان مطرح کرده‌اند و گفتگو را شرط لازم برای استقلال داخلی می‌دانند. پیش‌شرط دست‌یافتن به الگوی گفتگوی مطلوب در این دیدگاه، تولید فکر و پرورش انسان تراز اندیشۀ دینی است. جهت‌گیری تمدن اسلامی در مقیاس جهانی و حرکت برای تشکیل مدینۀ فاضله و امت واحدۀ اسلامی است و خردورزی و معنویت، اخلاق، حقوق، عمل‌گرایی، خودباوری، تفکر انتقادی، گفتگوی اجتماعی و جامعۀ علمی برخی از مؤلفه‌های مهم آزاداندیشی و گفتگوی مطلوب به شمار می‌روند. در این مقاله به شیوۀ توصیفی-اسنادی، دربارۀ شاخص‌های الگوی گفتگوی مطلوب با استفاده از آرا و بیانات آیت‌الله خامنه‌ای بحث می‌شود.

واژه‌های کلیدی: آزاداندیشی، کرامت انسانی، تفکر انتقادی، اندیشۀ دینی، تمدن جدید اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای

۱ دانشیار دانشگاه اصفهان msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

تمدن‌سازی جدید که توسط مقام معظم رهبری مطرح شده است، درواقع پاسخ به واقعیت‌ها و نیازهای بشر معاصر براساس اسلام و وحی است. آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه معتقدند: «ما می‌توانیم تمدن نوین اسلامی را برپا کنیم و دنیایی بسازیم که سرشار باشد از معنویت و با کمک معنویت و هدایت معنویت راه برود» (۱۳۹۲/۹/۱۹).

ایشان در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی بیان کردند: «امروز نوبت ماست، امروز نوبت اسلام است. وَ تِلکَ الأیّامُ نُداوِلُها بَینَ النّاس؛ امروز نوبت مسلمین است که با همت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. همچنان که اروپایی‌ها آن روز از دانش و تجربه و فلسفهٔ مسلمین استفاده کردند، ما امروز از دانش جهان استفاده می‌کنیم، از ابزارهای موجود جهانی استفاده می‌کنیم برای برپاکردن تمدن اسلامی؛ منتها با روح اسلامی و با روح معنویت. این وظیفهٔ امروز ماست» (۱۳۹۴/۱۰/۸).

این مقاله یکی از ارکان تمدن‌سازی جدید یعنی گفتگو را بررسی می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه معتقدند: «برای بیدارکردن عقل جمعی، چاره‌ای جز مشاوره و مناظره نیست و بدون فضای انتقادی سالم و بدون آزادی بیان و گفتگوی آزاد با حمایت حکومت اسلامی و هدایت علما و صاحب‌نظران، تولید علم و اندیشهٔ دینی و درنتیجه، تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی، ناممکن یا بسیار مشکل خواهد بود» (۱۳۸۱/۱۱/۱۶). و بر این باورند که: «نباید از آزادی ترسید و از مناظره گریخت و نقد و انتقاد را به کالای قاچاق یا امری تشریفاتی تبدیل کرد» (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

بر این اساس تمدن‌سازی جدید بر پایهٔ ارتباطات انسانی، عقل جمعی، تولید علم، تربیت انسان و جامعه‌پردازی، عقلانیت، علم و اخلاق شکل می‌گیرد. این مقاله یکی از محورهای مهم برای فعال‌سازی و به‌کارگیری ظرفیت‌های هر کدام از مقولات بالا را بررسی می‌کند و براساس طرح‌وارهٔ تمدن‌سازی جدید اسلامی - که آیت‌الله خامنه‌ای مطرح کرده‌اند - بنا شده است؛ یعنی گفتگو و آزاداندیشی. براساس این مقاله معلوم می‌شود یکی از ضروریات تفکر و ایده‌پردازی دربارهٔ تمدن‌سازی جدید، گفتگوست. اهمیت و جایگاه گفتگو در زندگی اجتماعی و تمدنی امری معلوم و بدیهی است؛ اما کاربست آن در حوزهٔ تمدن‌سازی جدید با توجه به ابتکار و نواندیشی و رویش‌های پی‌درپی که در این مقوله وجود دارد، موضوعی است که نویسندگان و پژوهشگران این حوزه به‌طور جدی به آن توجه نکرده‌اند. ازسویی، با وجود دغدغهٔ جدی آیت‌الله خامنه‌ای در این باره، به نظر می‌رسد مدیران فرهنگی و جامعهٔ علمی کشور، کمتر دربارهٔ آزاداندیشی و گفتگوی مطلوب بحث و به آن توجه کرده‌اند. بر این اساس این پژوهش به روش

توصیفی و تفسیری و با استفاده از بیانات و دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای، مسئلهٔ آزاداندیشی را تحلیل کرده و از آنجا که آزاداندیشی اصول و منطق عقلانی و عملی دارد، آن را با عنوان گفتگوی مطلوب ارائه داده است. در این زمینه ضمن تبیین شاخصه‌های گفتگوی مطلوب عوامل مؤثر در دست‌یابی به گفتگوی مطلوب و جایگاه آن در تمدن‌سازی جدید را بررسی کرده و درنهایت پیشنهادهایی ارائه داده است که به نظر می‌رسد برای ایجاد خلاقیت در جامعهٔ علمی و گفتگوی اجتماعی مفید و مهم خواهد بود.

برخی پژوهش‌هایی که دربارهٔ تمدن جدید اسلامی و تبیین دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای انجام شده‌اند، عبارت‌اند از: تمدن‌سازی نوین اسلامی، بایدها و نبایدها (اندیشهٔ تمدنی اسلامی، ۱۳۹۴)؛ واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشهٔ مقام معظم رهبری (الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۹۴)؛ درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی (حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۳)؛ درآمدی بر دانشگاه تمدن‌ساز اسلامی؛ بایسته‌های نظری (خرمشاد، ۱۳۸۷)؛ نقش حوزه‌های انقلاب (سپهر سیاست، ۱۳۹۶)؛ چالش‌های پیش رو در تمدن نوین اسلامی (تحقیقات جدید در علوم انسانی، ۱۳۹۷)؛ زمینه‌های تحقق تمدن نوین اسلامی در جامعهٔ اسلامی از منظر مقام معظم رهبری (پانزده خرداد، ۱۳۹۷). این پژوهش‌ها همگی باارزش و مهم‌اند؛ اما نویسندهٔ مقاله فارغ از هرگونه برداشت و تفسیر، ترجیح داد از این فرصت برای فهم ایدهٔ تمدن‌سازی جدید و آزاداندیشی بهره ببرد و با توجه به فعالیت در جامعهٔ دانشگاهی و تدریس دروس معارف اسلامی زمینه‌ها و بسترهای آن را میان دانشجویان و دانشگاهیان فراهم کند.

ذکر این نکته ضروری است که همهٔ بیانات و آرای حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در این مقاله بررسی نشده‌اند و محورهای انتخابی گزینش‌محور و در تناسب با موضوع بوده‌اند و در این مقاله دربارهٔ فراوانی و تکرار آنها بحث نشده است. منبع بهره‌برداری از بیانات سایت http://farsi.khamenei.ir بوده است که از تاریخ ۱۳ تا ۲۲ بهمن ۱۳۹۷ استفاده شده است. برای اختصار آدرس بیانات در قالب تاریخ بع از ذکر هر نقل قول داخل متن و آدرس کامل آنها در منابع آمده است. دیدگاه‌های تفسیری برداشت‌های نویسندهٔ مقاله از بیانات و آرای حضرت آیت‌الله خامنه‌ای است و ممکن است نویسنده در بعضی موارد دچار کج‌فهمی شده باشد.

شاخص‌های الگوی گفتگوی مطلوب

خردورزی: جایگاه عقلانیت در تمدن جدید اسلامی حیاتی و کلیدی است. به تعبیر دیگر، اگر قرار باشد تمدن اسلامی نقطهٔ شروعی داشته باشد و این تمدن برون‌رفت از چالش‌های معاصر باشد، آن همان عقلانیت است. ایشان بر این باورند که: «نخستین اقدام برای قدم‌گذاشتن در مسیر

تمدن اسلامی تقویت نیروی عقل و خرد در سطح جامعه است» (۱۳۸۸/۴/۲۹). عقلانیت در مقیاس تمدن اسلامی که افق آن برابر با تشکیل مدینهٔ فاضله و امت واحدهٔ اسلامی و تمدن بزرگ اسلامی است؛ یعنی در همه‌جا معیار و ملاک عقل باشد.

اما عقلانیت چیست؟ براساس این دیدگاه «عقلانیت یا خردورزی یعنی نیروی خرد انسان را استخراج‌کردن و آن را بر تفکرات و اعمال انسان حاکم قراردادن». به نظر می‌رسد گسترهٔ این تعریف با توجه به اهمیت موضوع و جایگاهی که برای عقلانیت ارائه شده است، محدود باشد؛ اما می‌توان با آنچه عقلانیت نیست به شناختی از عقلانیت دست یافت. مطابق دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای «عقلانیت به معنای محافظه‌کاری، مسامحه و تساهل نیست» (۱۳۸۸/۴/۲۹).

بدیهی است عقلانیت یا به تعبیر دقیق‌تر عقلانیت دینی، برای آنکه بتواند در تمدن جدید اسلامی نقش‌آفرینی کند، به الزامات و پیش‌شرط‌هایی نیاز دارد که در این دیدگاه به آن اشاراتی شده است. رسالت عقلانیت «استخراج خرد انسانی و عرضهٔ آن بر تفکرات و اعمال انسانی است. عقلانیت می‌اندیشد و با بهره‌گیری از نیروی خرد بشری مسائل را درک می‌کند» (۱۳۸۸/۴/۲۹). در مسیر مجاهدت علمی، «عالمان دین و روشنفکران راستین» (۱۳۹۴/۱۰/۸) با اجتهاد و استنباط از عقل و بهره‌گیری از پشتوانه‌های مسائل را پاسخ می‌دهند (۱۳۷۹/۹/۱۲). عقلانیت دینی از اخلاق و حقوق مایه می‌گیرد و علاوه بر طرح ایده و تفکرات براساس رویکردی که برای تمدن اسلامی و مدینهٔ فاضله تعریف می‌شود، امید ایجاد می‌کند و در اصلاح فرهنگی جامعه نقش بسزایی دارد (۱۳۹۱/۷/۲۳).

آزاداندیشی: آزاداندیشی در مقابل تحجر قرار دارد. به همان نسبت که تحجر، جزم‌گرایی، خردگریزی و نداشتن انعطاف در برابر تحولات، عامل پس‌رفت (۱۳۷۹/۹/۱۲) و سبب دورشدن از طرح‌وارهٔ تمدن جدید اسلامی است، اساساً در تقابل با عقلانیت و خردورزی قرار دارد. اگرچه ارائهٔ تعریف مشخص از مقولهٔ «تحجر» مشکل به نظر می‌رسد، نکتهٔ مهم آن است که آزاداندیشی در مقابل تحجر قرار دارد؛ بنابراین، یکی از وجوه عقلانیت به شمار می‌رود؛ اما چگونه می‌توان در برابر تحجر ایستادگی و آزاداندیشی را تقویت کرد؟ آیت‌الله خامنه‌ای برای آزاداندیشی دو پیش‌شرط مهم قرار داده‌اند. نخست تولید فکر و دوم پرورش انسان؛ بنابراین، آزاداندیشی مستلزم فکر و انسان متفکر است (۱۳۹۱/۱۲/۱۴؛ ۱۳۷۹/۱۲/۱۴). توضیح هر کدام از این دو عامل در ادامهٔ بحث آمده است.

یکی از مقولات مرتبط با آزاداندیشی «آزادی بیان» است که آیت‌الله خامنه‌ای به آن توجه بسیاری نشان داده‌اند و آن را برای بیدارکردن عقل جمعی ضروری و جزء جدایی‌ناپذیر تولیداندیشی دینی و تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی می‌دانند؛ البته این آزادی به پیش‌شرط‌هایی

نیازمند است که رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای به این موضوع و توجه به ابعاد مختلف آن، بیانگر کاربست آزادی بیان و موانع و موضوعاتی است که به نظر ممکن‌اند؛ اما به برنامه‌ریزی و دقت نظر کافی نیاز دارند. در اینجا لازم است نکات مدنظر، از بیان ایشان بازگو شود: «برای بیدارکردن عقل جمعی چاره‌ای جز مشاوره و مناظره نیست و بدون فضای انتقادی سالم و بدون آزادی بیان و گفتگوی آزاد با حمایت حکومت اسلامی و هدایت علما و صاحب‌نظران تولید علم و اندیشهٔ دینی و درنتیجه تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی ناممکن یا بسیار مشکل خواهد بود» (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

تولید علم و مجاهدت علمی: علم از عناصر مکون و مقوم تمدن جدید اسلامی و از لوازم آزاداندیشی است و یکی از دو راه بیرون‌رفتن از تحجر و شرط آزاداندیشی به شمار می‌رود (۱۳۷۹/۹/۱۲). ایشان در بیان نسبت علم و دین بر مسئلهٔ علم همراه با معنویت تأکید کرده‌اند (۱۳۸۵/۸/۲۰) و معتقدند همهٔ علوم با نیت الهی علم به شمار می‌آیند و ضروری جامعه هستند (۱۳۷۹/۹/۱۲). براساس آرای آیت‌الله خامنه‌ای چراغ راه تمدن اسلامی مجاهدت علمی است. منظور از مجاهدت علمی اجتهاد، استنباط علوم و توجه به عقل، با پشتوانهٔ وحی است (۱۳۷۹/۹/۱۲)؛ حرکت مستمر و دائم برای درک نیازهای جامعه است و با شور و نشاط و شوق همراه است (۱۳۹۲/۲/۱۱). اگرچه علم پایهٔ تمدن است، آیت‌الله خامنه‌ای بر پایهٔ عقیده‌ای صحیح و پذیرفتنی آن را شرط کافی برای مدنیت (تمدن جدید) نمی‌دانند و بر نقش عوامل دیگری چون دین، عقلانیت و اخلاق به‌عنوان ارکان تمدن اسلامی تصریح می‌کنند (۱۳۹۰/۸/۲۰).

تمدن اسلامی چه از منظر نگاه تاریخی و چه از منظر نگاه هویتی، وام‌دار آموزه‌های وحیانی است. قرآن کریم و مسیر انبیا، تنها سرمایهٔ مسلمانان است. مسلمانان در پرتو آموزه‌های وحیانی و شریعت توحیدی اسلام علوم انسانی را تأسیس کردند، از تجارب دیگران بهره بردند و سهم بسزایی در پایه‌گذاری علوم بشری و به‌ویژه علوم جدید داشته‌اند؛ اما دنیای امروزی الگویی جدید از تمدن اسلامی مطالبه می‌کند. گویی مسئله‌ای مهم را گوشزد می‌کند. هنگامی که امکان ایجاد تمدنی اسلامی در مقیاس جهانی در گذشته فراهم آمد، آیا توان ایجاد تمدنی دیگر که متناسب با نیازها و ظرفیت‌های امروزی بشر باشد، وجود دارد؟ این مطالبهٔ جهانی و این ظرفیتی که در اسلام و مسلمانان وجود دارد، رسالت ما در ایجاد تمدن جدید اسلامی را دوچندان می‌کند.

آیت‌الله خامنه‌ای ضمن تأکید بر جایگاه دانش جهانی و ابزارهای موجود در تمدن جدید اسلامی بر مسئلهٔ روح اسلامی یا روح معنویت به‌عنوان خلأ موجود و رهیافت تمدن اسلامی تأکید کرده‌اند (۱۳۹۴/۱۰/۸) و مهم‌ترین موضوع تمدن اسلامی را مسئلهٔ دانش یا به تعبیری تولید دانش بیان می‌کنند (۱۳۹۴/۴/۱۳). بدیهی است مراکز علمی در این زمینه رسالت مهمی بر عهده دارند (۱۳۹۴/۸/۲۰).

اگر تمدن اسلامی را در مقیاس ملی همان استقلال داخلی در جمیع جهات بدانیم (۱۳۹۵/۵/۳۱)، لازم است به عنصر گفتگو و آزاداندیشی به‌صورت جدی و اساسی بیندیشیم. در این صورت یکی از ارکان آزاداندیشی، تولید فکر یا همان تولید علم دینی خواهد بود. با این مبنا یکی از اولویت‌های تمدن اسلامی تولید علم است که رسالت آن بر عهدهٔ نخبگان، نسل جوان و نسل انقلابی خواهد بود (۱۳۹۵/۷/۲۸).

نگرش تمدن‌ساز: یکی از موضوعات مهم در زمینهٔ گفتگوی مطلوب، طرح سؤال دربارهٔ فلسفهٔ دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌های کشور و الزام دانشجویان برای گذراندن آن است. ناتوانی در تبیین جایگاه و کاربست این سلسله دروس، سبب شده است برخی در مقام تعارض و شاید تقابل برآیند و بحث بر سر چرایی و مانایی آن محل بحث بسیاری از دانشگاهیان است.

باید گفت قرارگرفتن دروس معارف در مجموعه دروس دانشگاهی از برکات آرمان‌های انسان‌ساز و متعالی انقلاب اسلامی است و سیاست‌گذاری‌های شورای عالی انقلاب فرهنگی و سازوکارهای ستادی و اجرایی در زمینهٔ تربیت انسان، تراز انقلاب اسلامی بوده است. با این مقدمه باید گفت نسبت بین دروس معارف اسلامی با تمدن اسلامی چیست؟ برای نویسنده که دروس معارف را مثل دیگر دانشگاهیان گذرانده است و سال‌هاست دروس معارف را تدریس می‌کند، توجه به دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در پاسخ به این سؤال و سؤال‌های دیگری که در ابتدای این بحث مطرح شد، مهم و قابل‌توجه است. به نظر می‌رسد براساس این رویکرد لازم است رویش‌های جدیدی دربارهٔ دروس معارف صورت گیرد که با ریشه‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی تناسب بیشتری داشته باشد و رسالت مراکز علمی و استادان را در این حوزه روشن‌تر کند. ایشان معارف اسلامی را با تعابیری چون «معارف تمدن‌ساز، معارف الهی، معارف مدنی و معارف انسان‌ساز، بیان کرده‌اند و هدف آنها را سربلندی و پیشروی انسان می‌دانند (۱۳۹۲/۲/۱۸). چنانچه دیدگاه ایشان مبنی بر اینکه همهٔ علوم با نیت الهی هستند را در نظر بگیریم، معلوم می‌شود که باید به معارف اسلامی در همهٔ علوم و دروس توجه شود و اگر اینگونه عمل شود، هر دانشمندی خود یک عالم روحانی و عالم به زمان خواهد بود (۱۳۷۹/۷/۱۴). دربارهٔ نسبت این دانش‌ها با گفتگوی مطلوب و شرط برون‌رفت از شرایط موجود، آزاداندیشی او به کاربستن دو رکن مهم آن یعنی تولید فکر و تربیت انسان تراز است. پس به همان نسبت که مسئلهٔ دانش اهمیت دارد، تربیت انسان متفکر هم اهمیت دارد و معارف اسلامی در مرحلهٔ نخست وظیفه دارند مقدمات آزاداندیشی را فراهم کنند و در مسیر تمدن اسلامی جامعه‌نگر و انسان‌ساز گام بردارند.

نتیجه‌گرایی کاربردی: براساس نگاه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان گفت مجاهدت علمی، تکلیفی دینی است؛ اما علم باید با عمل تقارن داشته باشد. به تعبیری دیگر، جهت‌گیری‌های

علمی در صورتی کارآمد و مفید خواهند بود که بین علم و عمل تقارن باشد و همهٔ علوم در جهت درک سلسله‌مراتب هستی و امور فراماده حرکت کنند. از این منظر از مقصود تا مقصد همگی در مسیر هدایت، تعالی و عبودیت قرار دارند. این علم با این مختصات با کدام عمل تقارن دارد؟ به عبارت دیگر، از علم انتظار می‌رود تمدن اسلامی را در کدام مرحلهٔ فعلیت قرار دهد؟ ایشان تبیین افق چشم‌انداز تمدن اسلامی ایران را در یک جایگاه ممتاز قرار داده‌اند و آن را این‌چنین به تصویر می‌کشند: «تبدیل ایران به کشوری پیشرفته، قدرتمند، شریف، صاحب حرف نو در مسائل بشری و بین‌المللی و برافرازندهٔ پرچم تمدن نوین اسلامی» (۱۳۹۵/۷/۲۸). معلوم می‌شود آنچه تمدن اسلامی را ازنظر سیاسی و داخلی و از جمیع جهات مستقل، مؤثر و نجات‌بخش می‌کند، تأکید بر علم است؛ یعنی تکیه‌گاه تمدن اسلامی علم است. پرواضح است که آنچه در مجامع علمی به‌منزلهٔ علم ارائه می‌شود، در عمل جز وابستگی نتیجهٔ دیگری ندارد. در این شرایط دو راه بیشتر وجود ندارد یا تمدن اسلامی یا وابستگی (۱۳۹۵/۵/۳۱).

پرورش انسان تراز: یکی از دو رکن آزاداندیشی، پرورش انسان است. یکی از مسائل مهم و اساسی در تمدن جدید اسلامی نجات انسان، کرامت انسانی (۱۳۹۳/۲/۳۱) و ارائهٔ الگویی از انسان روحانی است (۱۳۹۱/۱۲/۱۴). آیت‌الله خامنه‌ای بر مسئلهٔ انسان، تربیت، استعدادها و استخراج استعدادها و بهره‌گیری از آنها در طرح‌وارهٔ تمدن بزرگ اسلامی تأکید بسیاری دارند و دربارهٔ چالش انسان امروز با تمدن غرب و تنزل حیوانی آن در مقیاس جهانی دیدگاه‌های قابل‌توجهی را ارائه می‌دهند. بر این اساس باید گفت انسان تراز تمدن جدید اسلامی و جایگاه آن چیست؟ ایشان بر مسئلهٔ پرورش انسان به‌منزلهٔ راه بیرون‌رفتن از پس‌رفت (۱۳۷۹/۹/۱۲) و شرط تحقق تمدن اسلامی در مقیاس ملی منطقه‌ای و بین‌المللی تأکید کرده‌اند (۱۳۹۵/۷/۲۸) و همواره بر مسئلهٔ تربیت نسل انقلابی تمرکز می‌کنند که این نسل ویژگی‌های زیر را دارد: شجاع، باسواد، متدین، دارای ابتکار، پیش‌گام، خودباور، غیور و دارای انگیزه (۱۳۹۵/۷/۲۸). یکی از ارکان مهم این توجه، نخبگان‌اند. ایشان توجه به نخبگان را به‌منزلهٔ عامل تحقق تمدن جدید اسلامی، موتور محرک و امری انکارناپذیر تلقی می‌کنند و از آن میان توجه بسیاری به نسل جوان دارند (۱۳۹۵/۷/۲۸) و بر این باورند که جوانان عامل ایجاد تحولات اجتماعی و سیاسی خواهند بود (۱۳۹۲/۹/۱۹). با درنظرگرفتن اینکه شرط ارائهٔ طرح و ایده دربارهٔ تمدن اسلامی ایجاد تحولات جدی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی است، روشن می‌شود که نسل جوان نقش بسزایی در ایجاد این تحول دارند. تأکید بر این دو مقوله ازنظر اهمیت تولید فکر و آزاداندیشی و ضرورت چابکی و ظرفیت استقلال داخلی – که از برکات عظیم انقلاب اسلامی به شمار می‌رود – بیانگر آن است که آیت‌الله خامنه‌ای نسل جوان را از نمونه‌های نسل انقلابی می‌دانند که چشم‌اندازی همسو با

دیدگاه ایشان در حوزهٔ تمدن جدید اسلامی – ایرانی دارند. ایشان در این زمینه معتقدند: «تمدن جهانی یعنی یک فکر جدید، یک حرف جدید، یک نگاه جدید به مسائل هستی و مسائل انسانیت و علاج دردهای انسان». همچنین در دیدار با جوانان، خودباوری، خوداتکایی و عزم و ارادهٔ جمعی برای استقلال داخلی را – که از عناصر تمدن واقعی هستند – از ویژگی‌های نسل جوان برمی‌شمرند و آنها را برای ایجاد تمدن ایرانی به هم‌افزایی دعوت می‌کنند (۱۳۸۰/۲/۱۲). آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه معتقدند: «تمدن واقعی برای ما تمدن ایرانی تمدنی است که متکی به خود ماست. از استعدادهای ما جوشیده و با شرایط زندگی ما در هم آمیخته و چفت شده است» (۱۳۸۰/۲/۱۲). شاخصه‌های کلی برای تربیت انسان تراز تمدن اسلامی براساس آرای آیت‌الله خامنه‌ای عبارت‌اند از: تقویت دین، تقوا، پاکیزگی روح، علم، امانت، نشاط کار، عفت و بهره‌مندی از خدمات اجتماعی و ورزشی (۱۳۹۲/۸/۲۹).

کلان‌نگری و جامعیت: جهت‌گیری تمدن جدید اسلامی به وسعت تمدن جدید، مقیاس جهانی و مدینهٔ فاضله است (۱۳۸۸/۴/۲۹). بر این اساس تمدن اسلامی در همهٔ عرصه‌ها به گفتگو می‌نشیند (۱۳۹۱/۱۲/۱۴) و به‌دنبال ارائهٔ نگاهی جدید و طرحی نو برای استقلال داخلی و رویارویی جدی با وابستگی است (۱۳۹۵/۵/۳۱). بر این اساس هر آنچه نیاز و ظرفیت امروز بشری است و در طی ادوار مختلف آسیب و خدشهٔ جدی به آن وارد شده است، در زمرهٔ مسائل تمدن اسلامی قرار می‌گیرد (۱۳۹۳/۲/۳۱).

گفتگوی اجتماعی: آزاداندیشی به معنی بهره‌مندی از نیروی خرد و حاکم‌کردن آن بر تفکرات و اعمال انسان است؛ اما آیا می‌توان جامعه را بدون روح و اصالت دانست و حق آن را در تمدن اسلامی نادیده گرفت؟ شاید بهتر باشد بگوییم ایجاد توان آزاداندیشی در سطح نخبگانی و امکان تولید فکر و بهره‌گیری از مجاهدت‌های علمی برای تحقق تمدن بزرگ اسلامی و شکل‌گیری مدینهٔ فاضله در صورتی ممکن خواهد بود که هم‌گرایی فرهنگی و اجتماعی و هم‌افزایی عمومی در جامعه وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، جامعه باید به حدی از بلوغ و رشد برسد که در برابر مناظرهٔ نقد و خردورزی مقاومت منفی نکند و چه‌بسا لازم است روشن‌بینی و تعهد در برخورد با مسائل در زمرهٔ مطالبات عمومی و حقوق اجتماعی قرار بگیرد. به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای «برای بیدارکردن عقل جمعی چاره‌ای جز مشاوره و مناظره نیست» (۱۳۸۱/۱۱/۱۶). برای این کار باید مهارت گفتگو را در جامعه تقویت کرد و تمام نهادهای علمی و حکومتی را به کار گرفت. دانشمندان ارتباطات مهارت گفتگو را شامل گوش‌دادن، استدلال‌کردن، پرداختن به سؤالات و بیان ایده‌ها می‌دانند. چنانچه عقلانیت را در نقطهٔ مقابل محافظه‌کاری و تساهل قرار دهیم، باید بگوییم تقویت نیروی عقل و خرد در جامعه باید انجام بشود (۱۳۸۸/۴/۲۹) و عموم

نهادهای رسمی و غیررسمی در تربیت انسان آگاه و بااراده که باید در سرنوشت خود سهیم باشد، نقش دارند. اساساً انسان تراز انقلاب اسلامی، انسانی است آگاه، بااراده و فعال که حضور اجتماعی را نه‌تنها حق بلکه یک تکلیف شرعی انقلابی و قانونی خود به‌حساب می‌آورد؛ البته هر موضوعی در یک سطح که مربوط به جامعه است، عمومی و در یک سطح که توسط متخصصان و صاحبان فن ارائه می‌شود، تخصصی است. چه‌بسا در استخراج مسائل و موضوعات و ارائهٔ ایده‌ها سطح عمومی برای زندگی اجتماعی هم مفید و هم ضروری است؛ اما ایده‌پردازی طراحی و الگوسازی و کلیت‌نگری و نتیجه‌گرایی و اجتهاد بر عهدهٔ کارشناسان و صاحبان فن است. جامعه‌پذیری همچنین باید در سطح ارادهٔ جمعی به این نکته دست پیدا کند که ما توانایی آن را داریم تا در همهٔ عرصه‌ها به خودکفایی و استقلال داخلی برسیم؛ یعنی شعور عمومی برای درک شعار «ما می‌توانیم» (۱۳۹۲/۹/۱۹). آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه معتقدند: «باید امروز درصدد ساختن تمدن خود باشیم و باور کنیم که ممکن است» (۱۳۸۱/۷/۳).

یکی دیگر از مسائل مهم در جامعه‌پذیری، تقویت فرهنگ کار جمعی است که از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای یکی از آسیب‌های اجتماعی جامعهٔ امروزی ما به شمار می‌رود (۱۳۹۱/۷/۲۳). گفتگوی مطلوب در نتیجهٔ وحدت تعامل و ارتباط با دیگران و هم‌افزایی توانمندی‌ها و استعدادها و تضارب آرا محقق خواهد شد؛ بنابراین، خودمداری، برتری‌جویی و خشونت از مهم‌ترین موانع گفتگوی مطلوب به شمار می‌روند. همچنین باید توجه داشت فضای گفتمان اجتماعی باید امنیت و آرامش خاطر داشته باشد، به‌گونه‌ای که امکان انتقاد سالم و آزادی بیان وجود داشته باشد. بدیهی است نظارت و پشتیبانی نهادهای حکومتی و بسیج نیروها از اولویت‌های پیش‌ساز برای گفتگوی مطلوب خواهد بود. گفتگوی مطلوب علاوه بر این به حضور صاحب‌نظران تولید علم و متفکران دینی نیازمند است. به‌گونه‌ای که درنهایت عقل جمعی ما را در عرصهٔ تولید علم به خودکفایی برساند و شرایط برای تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی ایده‌های موجود فراهم شود (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

در جمع‌بندی این بحث باید گفت در صورتی عقلانیت و آزاداندیشی در سطح نخبگانی مؤثر و مفید خواهد بود که ظرفیت عقلانیت و خردورزی در سطح عمومی جامعه فراهم شود تا امکان گفتگوهای مستمر و رهایی‌بخش در سطح عالی و کلان ایجاد شود و کنش‌های هیجانی و قالبی که با خشونت و ناامنی فرصت آزاداندیشی را از جامعه می‌گیرند، تا حد امکان کاهش یابند.

گفتگوی اخلاقی فضیلت‌گرا: یکی از وجوه اخلاق، اخلاق کاربردی و الهی است. شاید بیان تعریفی جامع از اخلاق براساس دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به قلمرو موضوعی این پژوهش امری غیرضروری به نظر برسد؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که ایشان در طرح‌وارهٔ تمدن اسلامی به اخلاق توجه جدی کرده‌اند. گویی اخلاق روح این کالبد است و سیطرهٔ آن بر

همهٔ ابعاد این زندگی تمدنی گسترده است. آیت‌الله خامنه‌ای معتقد به ملازمهٔ علم و اخلاق در حوزهٔ آزاداندیشی هستند (۹۱/۷/۲۳) و چنانکه انسان متفکر و نخبه را عالم به زمان خود می‌دانند، او را در مقام یک روحانی قرار می‌دهند (۷۹/۷/۱۴). شاید مناسب باشد تعبیر طبیب روحانی هم در این زمینه به کار برده شود. چنانکه ایشان همواره علم و عقلانیت را با اخلاق در هم آمیخته‌اند و وجود یکی را در گرو دیگری بیان می‌کنند.

جامعه‌پردازی: یکی از مؤلفه‌های مهم در تمدن جدید اسلامی، جامعه‌پردازی است. منظور از جامعه‌پردازی، حضور فعال عقل جمعی در همهٔ عرصه‌های منتهی به تمدن‌سازی است. جامعه‌پردازی هم در شکل‌گیری تمدن جدید نقش مهمی دارد و هم یکی از اهداف عالی آن به شمار می‌رود. می‌توان بخشی از رفتار جمعی و فضای عمومی جامعه را مصادیق جامعه‌پردازی دانست. از این نمونه می‌توان به عقل جمعی، ایجاد فضای انتقادی سالم، آزادی بیان، گفتگوی آزاد، هم‌گرایی نهادهای حکومتی و علمی و صاحب‌نظران با عقل جمعی و ایجاد شرایط و زمینه‌های مناسب برای مشاوره و مناظره دربارهٔ تولید علم و اندیشهٔ دینی و درنهایت تمدن‌سازی دانست (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

جامعه‌پردازی از اهداف عالی است که تمدن جدید اسلامی در حال حرکت به‌سوی آن است؛ البته غایت و اهداف ممکن است آنی و آتی باشند یا مقیاس آنها ملی، جهانی و بین‌المللی باشد که یکی از غایات مهم، الگوشدن (۱۳۹۷/۵/۱۱) و رسیدن به تمدن اسلامی است (۱۳۷۹/۷/۱۴). در الگوشدن باید به برخی محورها مانند سهم فرد، جامعه، تفاوت الگوی تمدن اسلامی و غرب توجه شود؛ اما آنچه رسالت گفتگوی مطلوب را از دید آیت الله خامنه ای بیان می‌کند، پرداختن به این الگو، چگونگی دست‌یابی به آن و ارائهٔ آن به دنیاست و بار آن به دوش «علمای دین و روشنفکران راستین» است (۱۳۹۴/۱۰/۸).

طرح‌وارهٔ الگو، رابطهٔ دو طرفه میان ارائه‌دهندهٔ الگو و دریافت‌کنندهٔ آن است؛ یعنی یک طرف ارائه‌دهندهٔ الگو و طرف مقابل تأثیرپذیر است. در طرح‌وارهٔ تمدن اسلامی ارائه‌دهنده، انقلاب اسلامی و هدف، ارائهٔ آن به دنیا (۱۳۹۵/۵/۱۱) و تأثیرپذیری فکری ملت‌ها از اسلام است و مخاطب آن همهٔ ملت‌ها خواهند بود (۱۳۹۵/۲/۶). غایت نهایی تمدن اسلامی تغییر باورها (۱۳۹۴/۱۲/۲۰) و «عرضه‌کردن هدیهٔ الهی به ملت‌هاست تا ملت‌ها به اختیار خود با انتخاب خود با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند» (۱۳۹۴/۱۰/۸). این غایت‌اندیشی مرهون آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران و روح اسلامی است و ارائهٔ آن در قالب تمدن اسلامی به جهان در گام نهایی قرار می‌گیرد (۱۳۹۱/۱۲/۱۴).

براساس طرح‌وارهٔ تمدن جدید دین، عقلانیت، علم و اخلاق از ارکان تمدن اسلامی به شمار

می‌روند (۱۳۹۰/۶/۲۶). دین و زندگی به هم آمیخته است (۱۳۹۱/۵/۲۲) و هدف نهایی تمدن اسلامی ایجاد امت واحد اسلامی است (۱۳۹۰/۶/۲۶).

تمدن جدید اسلامی هدایت و اصلاح در مقیاس جهانی را از مهم‌ترین وظایف دینی فرد مسلمان می‌داند (۱۳۹۴/۱۰/۸). به‌گونه‌ای که جهان در تمدن جدید سرشار از معنویت و هدایت خواهد بود (۱۳۹۲/۹/۱۹). تمدن اسلامی با طرح جدی نهادها یا گزاره‌های کلان که با اساس عالم هستی و انسان سروکار دارند، بهره‌برداری از ظرفیت‌ها و استعدادها، روشن‌کردن تعارض و چالشی که با ایدئولوژی تمدن مادی غرب دارد و درنهایت الگوی عینی و عملی از تمدن اسلامی توان تأثیرگذاری جهانی دارد. دست‌یافتن به این مهم راهی طولانی است و چه‌بسا در زمرهٔ اهداف عالی و آیندهٔ دور تمدن اسلامی باشد. به نظر می‌رسد آیت‌الله خامنه‌ای برای ملموس‌کردن مبدأ و مقصود تمدن اسلامی بر شرایط امروزی بشری تاکید می‌کنند و تمدن اسلامی را به چالش با واقعیت‌های موجود دعوت می‌کنند تا شالوده‌های تمدن اسلامی در پرتو روح اسلامی، حیات‌آفرین، نجات‌بخش و اثرگذار باشند (۱۳۹۳/۲/۳۱).

بدین ترتیب روشن می‌شود که مسائل اساسی بشر همچنان پابرجا هستند. ظرفیت‌ها و استعدادهای بشری نابجا به کار گرفته شده‌اند و بشر امروزی فریفته و فریب‌خوردهٔ تمدن مادی غرب است. درنهایت تمدن اسلامی به بازخوانی این مسائل و حل آنها از مسیری که تمدن مادی آن را طرح کرده است - یعنی دین و معنویت - می‌پردازد. شاید بهتر باشد بگوییم مشکلات تمدن مادی غرب از آنجا نشئت گرفته‌اند که علم را از حوزهٔ دین خارج کرد و آن را علیه دین به کار گرفت. علم را نه برای نجات انسان و کشف حقیقت و معناداری زندگی بلکه در سیاست و برای قدرتمندی دولت‌ها به کار گرفت و نخبگان علمی را برای تقویت بدنهٔ اومانیستی و استکباری دولت‌ها به خدمت گرفت. بر این اساس می‌توان استنباط کرد که مسیر تمدن اسلامی از الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت آغاز شد (۱۳۹۱/۱۲/۱۴) و در گام بعدی امت بزرگ اسلامی (۱۳۸۸/۹/۲۴) شد و درنهایت در مقیاس جهانی گام برداشت (۱۳۹۴/۱۰/۸). طرح‌وارهٔ تمدن جدید اسلامی، تمدن جهانی و علاج دردهای انسان است (۱۳۷۹/۷/۱۴).

تجربه‌گرایی تاریخی و هویتی: تمدن جدید اسلامی مسبوق به سابقهٔ تمدن اسلامی است؛ تمدنی که در عصر طلایی خود جهانیان را مبهوت خود کرد. آیت‌الله خامنه‌ای به این سابقه توجه کرده‌اند و مهم‌ترین معیار سرآمدی مسلمانان را برخورداری از علم می‌دانند (۱۳۹۷/۵/۱۱). ایشان یکی از موضوعات مهم در تمدن جدید را فهم و تفسیر هستی می‌دانند ونقش فلسفهٔ صدرایی را - که چهارچوب و استخوان‌بندی عقلانی دارد - در این زمینه مهم می‌دانند (۱۳۷۸/۳/۱).

نخبه‌گرایی: تمدن اسلامی در طول زندگی خود از گذشته تاکنون مرهون تلاش‌های

دانشمندان بوده است (۹۷/۵/۱۱) و به‌دنبال آن پایه‌گذاری تمدن جدید اسلامی هم مرهون نخبگان علمی و دینی است که آیت‌الله خامنه‌ای با تعبیر روشنفکران راستین از آنها یاد کرده‌اند. بدیهی است دانشگاه به‌منزلهٔ مرکز ثقل بهره‌گیری از دانش جهانی و ابزارهای موجود نقش بسزایی در تمدن جدید اسلامی بر عهده دارد (۱۳۹۴/۸/۲۰). دانشگاه می‌تواند "«همچنان که مرکز علم است، مرکز دین و معنویت هم باشد (۱۳۷۶/۶/۱۹). آیت‌الله خامنه‌ای با طرح موضوع «مسئلهٔ دانش» (۱۳۹۴/۴/۱۳) و رسالت نخبگان به‌ویژه در طراحی بخش نرم‌افزاری تمدن که به متن زندگی و رفتارها مربوط می‌شود (۱۳۹۱/۷/۲۳)، به ظرفیت استادان و دیگر نخبگان فکری و سیاسی و جوانان توجه می‌کنند (۱۳۹۱/۷/۲۳ ؛ ۱۳۹۴/۴/۱۳).

شکل‌گیری جامعهٔ علمی: با توجه به آنکه ارائهٔ تعریف جامع از جامعهٔ علمی با توجه به اختلاف نظرها ممکن نیست، می‌توان از یک منظرگفت جامعه‌ای است که در آن به دو بخش سخت‌افزاری و نرم‌افزاری توجه کافی و بنیادی شده باشد. اگر دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه و مراکز علمی مانند آموزش‌وپرورش و سایر نهادهای آموزشی-پژوهشی و خدماتی مرتبط با این نهادها را بخش سخت‌افزاری جامعهٔ علمی بدانیم، بخش نرم‌افزاری آن مرتبط با جامعهٔ فرهنگ و آداب و رسوم، سنت‌های اجتماعی و دیگر مقولاتی است که هویت جامعهٔ علمی را برای ما مشخص می‌کنند. آیت‌الله خامنه‌ای تمدن اسلامی را از مصادیق مدینهٔ فاضله و رسالت مراکز علمی را در تمدن اسلامی بسیار مهم و حیاتی می‌دانند (۱۳۹۱/۷/۲۳). تأکید ایشان بر جایگاه آموزش‌وپرورش در تمدن اسلامی قابل‌توجه است و این امر به‌دلیل آن است که دانش‌آموزان آینده‌سازان کشور خواهند بود و شالوده‌ریزی تمدن اسلامی برمبنای آموزش‌وپرورش مقدم بر هر چیز است. ایشان می‌فرمایند: «اینجا را درست کنید تا همه‌جا درست بشود (۱۳۹۳/۲/۱۷). شرط دوام و پویایی جامعهٔ علمی رویش و نوشدن پی‌درپی است (۱۳۹۳/۲/۳۱). جامعهٔ علمی چه در سطح عمومی و چه در سطح عالی باید توان خود را برای نهادینه‌سازی مفهوم ما می‌توانیم (۱۳۹۲/۹/۱۹) به کار گیرد؛ یعنی عزم و ارادهٔ جمعی و ایجاد زمینهٔ هم‌افزایی فرهنگی و اجتماعی برای استقلال داخلی و احساس مسئولیت برای ایجاد تحول در همهٔ جنبه‌ها «و طراحی یک تمدن جدید و پیشرفته در همهٔ عرصه‌ها برمبنای تفکر و اندیشهٔ اسلام است (۱۳۹۱/۱۲/۱۴).

برای دست‌یافتن به تمدن اسلامی و ایجاد جامعهٔ علمی فعال و کارا چنانکه از این تمدن انتظار می‌رود، توجه به نسل جوان و جایگاه آنها در تحولات اجتماعی اهمیت بسزایی دارد. آیت‌الله خامنه‌ای بر مسئلهٔ جوانان به‌منزلهٔ موتور حرکت تحولات اجتماعی و سیاسی تصریح کرده‌اند و در زیر مقولهٔ تربیت انسان بر مسئلهٔ تربیت جوانان به‌منزلهٔ رهیافت تحقق تمدن اسلامی تأکید می‌کنند (۱۳۹۲/۸/۲۹).

بین مباحثی که دربارهٔ تمدن جدید اسلامی مطرح شده‌اند، یکی از مهم‌ترین متن‌ها پاسخ آیت‌الله خامنه‌ای به نامهٔ جمعی از متفکران حوزوی دربارهٔ کرسی‌های نظریه‌پردازی است. ایشان ضمن تأکید بر ایجاد زمینه‌های گفتگوی آزاد، فضای انتقادی سالم و بسیج همه‌جانبهٔ نهادهای علمی و حکومتی، بر رسالت حوزه‌های علمیه در شکل‌گیری جامعهٔ علمی براساس گفتگوی مطلوب تصریح کرده‌اند و آن را از ضروریات ایده‌پردازی در تمدن جدید می‌دانند. در این نامه بر امکان طراحی الگوی شکل‌گیری گفتگوی مطلوب در حوزه‌ها و نقش حوزه‌های علمیه در تولید اندیشهٔ دینی تأکید شده است (۱۳۷۹/۷/۱۴). ازجمله پیشنهاد کرده‌اند شورای مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم با مشارکت استادان و پژوهشگران برجستهٔ حوزه، در علوم مختلف مانند فقه، اصول، فلسفه، کلام و تفسیر و سایر موضوعات وارد شوند و در بالندگی آن سهیم باشند. یکی از نکات مهم در این نامه تأکید بر جامعه‌پردازی و ارتباط حوزه‌های علمیه و متفکران دینی با جامعه و فعال‌کردن نهضت پاسخ به سؤالات نظری و عملی جامعه است. این به معنای آن است که دین و زندگی به هم آمیخته‌اند. حوزه در بطن جامعه باید حضور داشته باشد و با ایجاد ارتباط و گفتگو با جامعه وارد عرصهٔ خلاقیت و تولید شود. از آنجا که مسئلهٔ اصلی نامه به ضرورت ایجاد کرسی‌های نظریه‌پردازی مربوط است، به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی در فضای حوزه منوط به ایجاد روحیهٔ هم‌افزایی و همگرایی متفکران دینی، پرداختن به مسائل مختلف، ایجاد امکان ارتباط با اقشار مختلف جامعه و آمادگی برای اجتهاد و بیرون‌رفتن از شرایط موجود براساس اندیشهٔ دینی است. بر این اساس نظریه‌پردازی به همان اندازه که مهم و حیاتی است، به ایجاد تحولات مهم در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و ایجاد مهارت گفتگو و هم‌گرایی علمی میان صاحب‌نظران نیازمند است.یکی از مصادیق جامعهٔ علمی استقصای مسائل از جامعه، پاسخ علمی و کاربردی به آنها و ایجاد زمینهٔ خلاقیت و تولید در همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی است (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

تعامل با دانش جهانی: تمدن جدید اسلامی برای رسیدن به مقصود مطلوب خود به ابزارهایی نیازمند است. علاوه بر ابزار تجربهٔ تمدن اسلامی گذشته، توجه به تولید فکر و پرورش نیروی انسانی و اصلاح ساختارهای مسئلهٔ دانش جهانی یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که تمدن جدید اسلامی در رویارویی با آن قرار می‌گیرد. از یک سو دانش‌های تجربی بخشی از حیات علمی و تاریخی جهان معاصر را به خود مشغول کرده است و ازسوی دیگر، دانش‌های تجربی توان درک مسائل جدی عالم هستی و پرداختن به معنویت را ندارند و چه بسا آنها را طرح یا منتفی می‌دانند. آیت‌الله خامنه‌ای دانش جهانی و ابزارهای موجود را نه‌تنها نفی نمی‌کنند بلکه بر آنها برای «برپاکردن تمدن اسلامی» تأکید می‌کنند. این دیدگاه بیانگر آن است که تمدن اسلامی برای ارائه‌شدن به‌منزلهٔ الگو و قرارگرفتن در معرض انتخاب و تشخیص باید قوی و پرتوان باشد و

توان رویارویی با تمدن غربی را داشته باشد؛ اما تفاوت تمدن اسلامی با تمدن غرب در رویارویی با عالم هستی چیست؟ کاربست تمدن جدید اسلامی در چالش با غرب چیست؟ به نظر می‌رسد چالش اصلی تمدن مادی غرب، ضعف در درک مسائل اساسی انسان و نظام هستی و پاسخ تجربی و محدودنگر به مسائل عمومی بشر امروزی و رهیافتی است که برای ارائهٔ آن به دنیا در پیش گرفته است. باید گفت تمدن غرب از ابزار علم و ساختارهای جهانی مرتبط با تمدن غربی برای کشورگشایی و تسلط بر جوامع استفاده کرده و انسان امروزی را با بحران هویت و ازخودبیگانگی رودررو کرده است. به همین دلیل مهم‌ترین تفاوت و تمایز تمدن جدید اسلامی، بهره‌گیری از اسلام برای فهم جهان، ادارهٔ جهان و حراست از ناموس هستی است. آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با سران نظام و کنفرانس وحدت اسلامی، گفتگو دربارهٔ دین و اسلام و پایه‌ریزی تمدن اسلامی را با روح اسلامی و روح معنویت رسالت مسلمانان می‌دانند و جایگاه تعامل و تقابل تمدن اسلامی با تمدن غربی را روشن می‌کنند. به باور ایشان «امروز نوبت ماست. امروز نوبت اسلام امروز نوبت مسلمانان است که با دست خود تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند» (۱۳۹۴/۱۰/۸). تمدن اسلامی هیچ نسبتی با استعمار و کشورگشایی و تجاوزطلبی ندارد. مطالبهٔ تمدن اسلامی مطالبه‌ای درونی و ازجانب ملت‌ها خواهد بود و ارائهٔ راه و عرضه‌کردن هدیهٔ الهی به جهانیان، وظیفهٔ اسلام و مسلمانان و تمدن اسلامی است (۱۳۹۴/۱۰/۸).

شاید بتوان گفت تعامل جامعهٔ اسلامی با جامعهٔ جهانی در شرایط موجود براساس اصل «نرمش قهرمانانه» است. نرمش قهرمانانه درواقع یک اصل مهم و اساسی اسلامی است که با منطق عقل و آموزه‌های وحیانی و سیرهٔ اهل‌بیت (ع) هم‌خوانی و مطابقت دارد. براساس آرای آیت‌الله خامنه‌ای: «نرمش قهرمانانه به معنای مانور هنرمندانه برای دست‌یافتن به مقصودات به‌منظور آن که سالک الی‌الله به‌سمت آرمان‌های گوناگون و متنوع اسلامی که حرکت می‌کند به هر شکل و به هر نحوی هست باید از شیوه‌های متنوع استفاده کند برای رسیدن به مقصود» (۱۳۹۲/۸/۲۹).

واقع‌گرایی و تفکر خلاق: یکی از مسائل مهم در گفتگوی مطلوب اثربخش و هم‌گرایی با مسائل و واقعیت‌های جامعهٔ بشری، تفکر خلاق است. بدیهی است که دست‌یافتن به این شاخصهٔ مهم در تمدن جدید اسلامی در گرو فهم نیازها و ظرفیت‌های امروز بشری و بازخوانی رهیافت‌ها و ایده‌هایی است که درنهایت در آفرینش شرایط موجود سهیم بوده‌اند. بر این اساس افق تمدن اسلامی افق بین‌المللی و جهانی است؛ مسیری که چه بسا دور باشد اما آیا مبهم و غیرقابل‌دسترسی‌ناپذیر هم هست؟ اساساً آیا قرارگرفتن تمدن اسلامی در جایگاه الگوی جهانی امری اتفاقی و سریع خواهد بود؟ براساس آنچه از تمدن اسلامی ارائه شد، معلوم می‌شود که پرداختن به ایدهٔ تمدن اسلامی با توجه به ماهیت اسلام و آموزه‌های وحیانی و تجربهٔ مسلمانان و

واقعیت‌های امروزی بشر امری ضروری، ممکن و «روشن» است (۱۳۹۳/۲/۳۱). شرط تحقق این ایده آزادی از تحجر و جزم‌اندیشی و قرارگرفتن در مسیر عقلانیت و آزاداندیشی است و یکی از الزامات مهم در آزاداندیشی، واقع‌نگری و پرداختن به مسائل اصلی و حیاتی بشر است. نتیجه آنکه شرط دوام ایدهٔ تمدن اسلامی و دست‌یافتن به اهداف عالی که این تمدن برای آن تلاش می‌کند، رویش و نوشدن پی‌درپی است که شرط دوام تمدن و سبب ارائهٔ تصویری روشن از آن به جامعهٔ بشری خواهد بود (۱۳۹۳/۲/۳۱). تصریح آیت‌الله خامنه‌ای بر طولانی‌بودن و دشواربودن فرایند تحقق اهداف تمدن اسلامی هم نشانهٔ واقع‌گرایی ایدهٔ تمدن جدید و نمودی از تفکر خلاق در این زمینه است. در این تفکر فرایند تمدن اسلامی در گام تعریف شده است که عبارت‌اند از: انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، کشور اسلامی، دنیای اسلام (۱۳۸۰/۹/۲۱). بر این اساس می‌توان پذیرفت که «انقلاب اسلامی یک حرکت عظیم در مقیاس جهانی» است (۱۳۷۳/۸/۱۱) و انحراف در آن سبب زوال اندیشهٔ تمدن جدید خواهد بود (۱۳۷۹/۷/۱۴). دست‌یابی به تمدن اسلامی ازطریق استقامت و پایداری دینی، کم‌نکردن مسیر و جهت‌گیری، اصلاح مرتب خطاها و نقدپذیری ممکن خواهد بود (۱۳۸۰/۹/۲۱).

خودباوری و دوری از تقلید: یکی از اصول مهم در گفتگوی مطلوب آزادی از عقاید قالبی و خودمداری است. علم جدید با وجود رویش‌های جدیدی که دارد، همچنان در جزم‌اندیشی و تحجر به سر می‌برد؛ زیرا علوم جدید همهٔ مراتب و حقایق هستی را نفی می‌کنند و چنانکه یک دیدگاه آنها را به چالش بکشد با استفاده از ابزارهای دانش تجربی و حیات تکاثری که در قالب فنوری‌های جدید و ابزارهای مادی است، بر علوم انسانی برخاسته از نگرش‌های معرفت‌شناسی دین‌مدار هجوم آورده و آنها را از صحنهٔ رقابت خارج می‌کنند. تمدن اسلامی شرط دوام خود را رویش‌های نو و پی‌درپی می‌داند و بر اجتهاد به‌منزلهٔ یکی از اصول مهم برای تولید علم دینی لازم و خردورزی که از پشتوانهٔ وحی برخوردار باشد، تأکید می‌کند.

تمدن اسلامی، اراده و همبستگی جمعی را در جهت خودباوری دینی و استقلال داخلی بسیج می‌کند و با تغییر در متن زندگی و اصلاح رفتارها در راستای نهضت نرم‌افزاری تمدن اسلامی گام برمی‌دارد. هوادارانش را به مجاهدت دائم فرامی‌خواند و با شعار «ما می‌توانیم» آنها را برای رویارویی با مشکلات و حوادث جدید آماده و انگیزه و پشتکار لازم را برای خلاقیت و آفرینش‌های پی‌درپی فراهم می‌کند. افت جدی در این مسیر تقلید است که آیت‌الله خامنه‌ای دوری از آن را برای ساختن تمدن جدید اسلامی حیاتی می‌دانند. تلقی اینکه این دیدگاه تعامل با دانش جهانی را نفی کرده یا اساساً دچار سوگیری و غرض‌ورزی شده است، با توجه به آنچه پیش از این دربارهٔ دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای دربارهٔ تعامل با دانش جهانی بیان شد، نادرست خواهد بود.

ازسویی، تصریح ایشان بر نداشتن غرض‌ورزی در طرح این دست مباحث و منطقی‌بودن اصل خودباوری بیانگر آن است که تقلید در مواردی که در عسر و حرج بوده و تبعیت و فراگیری دانش‌های موجود سبب استقلال داخلی و برپاشدن تمدن اسلامی می‌شود، جایز است و چنانچه غیر این باشد و سبب تسلط کفار و بیگانگان و به‌خطرافتادن کیان اسلام و مسلمانان شود و مسیر تمدن اسلامی را با کندی و رکود روبه‌رو کند، جایز نیست و ایشان به‌شدت از آن پرهیز می‌دهند (۱۳۹۱/۷/۲۳).

تفکر انتقادی: نقد دو عنصر دارد که عبارت‌اند از: «داوری و خرده‌گیری» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۶)؛ بنابراین، نقد یعنی «داوری خرده‌گیرانه» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۳۱). «نقد سازنده نقدی است که به شخص موردانتقاد کمک می‌کند تا عیب‌های خود را برطرف کند و رفتار و عملکرد خویش را بهبود بخشد» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۶۶). «هر نقدی اگر به‌درستی مورداستفاده قرار گیرد نقدی سازنده خواهد بود» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۷۵). «نقدپذیری یعنی تحمل نقدهای دیگران هرچند که ناحق باشد و شنیدن سخن هرکس با هر انگیزه‌ای توأم با شرح صدر کامل» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). مهم‌ترین اصول اخلاقی موردنیاز برای مؤثربودن نقد عبارت‌اند از: پرهیز از نقد خود را مقدم‌داشتن، مهار انگیزه‌ها، استفاده از زبان مناسب، انتخاب زمان و مکان مناسب، تفکیک رفتار از فرد، پرهیز از کلی‌گویی، تعیین معیارها، هدف‌گذاری و همدلی (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۶۶). آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه معتقدند: «نباید از آزادی ترسید و از مناظره گریخت و نقد و انتقاد را به کالای قاچاق یا امری تشریفاتی تبدیل کرد» (۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

پیشنهادهایی برای ارائهٔ شاخص الگوی گفتگوی مطلوب

- دانشگاه پیشرو در این مباحث باشد و مرکز ثقل تولید علم و اندیشهٔ دینی باشد.
- برای ارائهٔ الگوی گفتگوی مطلوب یکی از الگوهای شایسته گفتگوی ادیان است که سابقهٔ آن در سیرهٔ پیشوایان معصوم و امام رضا (ع) بوده است و اهل‌بیت (ع) از این فرصت برای جهانی‌کردن اندیشهٔ توحیدی و تمدن اسلامی بهره بردند. در گفتگوی ادیان امکان بحث و مناظره دربارهٔ فهم و تفسیر هستی و بیدارکردن عقل جمعی و بازگشت به معنویت وجود دارد.
- گفتگوی مطلوب برون‌گرا و درون‌زا باشد و نجات جامعهٔ جهانی و بازگرداندن کرامت انسانی در محور آن قرار گیرد.
- برای گفتگوی مطلوب زمینه‌ها و بسترهای فرهنگی-اجتماعی و سیاسی فراهم شود و از صاحب‌نظران و متفکران دینی برای مدیریت گفتگوی آزاد و تفکر انتقادی و

خلاق بهره گرفته شود و جامعهٔ علمی در عرصه‌های مختلف ایجاد شود.

- از توانمندی استعدادها و ظرفیت‌های نسل جوان، متفکران جوان، صاحب‌نظران و نخبگان بیشتر بهره‌برداری شود و از اندیشه‌های خلاق، نو و انقلابی حمایت و پشتیبانی شود.
- چهارچوب دروس معارف اسلامی با رویکرد تربیت انسان تراز انقلاب اسلامی و اندیشه‌های تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی اصلاح و بازنویسی شود.
- عقلانیت و خردورزی به شیوهٔ آزاداندیشی خلاقیت و تولید در نظام آموزش و پرورش نهادینه شود.
- از ظرفیت‌های گفتگوهای اجتماعی برای استخراج مسائل ایده‌پردازی و اجتهاد استفاده شود.
- در طرح‌وارهٔ تمدن جدید آمایش گفتگو در مقیاس ملی، منطقه‌ای و جهانی تنظیم و سازه‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مرتبط با آن پیوست شود.
- از الگوی تمدن‌سازی انبیای الهی و مهدویت برای عینیت‌بخشیدن به مسئلهٔ آزاداندیشی و گفتگو و طراحی تمدن جدید بهره‌برداری کاربردی شود.
-

نتیجه‌گیری

تمدن‌سازی جدید اسلامی مرهون تفکر انقلاب اسلامی است. انقلاب اسلامی حرکتی در مقیاس جهانی است و برای تحقق آرمان‌ها و اهداف متعالی خود تلاش می‌کند. یکی از آرمان‌های عالی انقلاب اسلامی عرضهٔ اندیشهٔ دینی و معنویت به بشر امروزی است. این خواسته در نتیجهٔ ارادهٔ جمعی و رهبری امام خمینی و اندیشهٔ ناب اسلام محمدی در انقلاب اسلامی ایران محقق شد و در شرایط امروزی ایران اسلامی تمام توان خود را برای فهم و کاربست الگوی اسلامی–ایرانی پیشرفت به کار می‌برد؛ اما افق حرکت آن برای جهانیان است. برای تحقق فرایند تمدن جدید اسلامی که غایت آرمان‌های انقلاب اسلامی است، گفتگو و آزاداندیشی از اولویت‌های حیاتی است. آزاداندیشی در گرو رهایی از تحجر و قرارگرفتن در مسیر تولید علم دینی و پرورش انسان عالم به زمان است. گفتگوی مطلوب نوعی عقل جمعی، تفکر انتقادی سالم، آزاد و خلاق برای یافتن پاسخ‌های مناسب بشر امروزی است. برای ایجاد زمینهٔ گفتگوی مطلوب باید تحولات جدی در همهٔ عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی شکل بگیرد، خردورزی به‌کل جامعه تسری پیدا کند، روحیهٔ نقادی و گفتگوی اجتماعی تقویت شود، نهادهای علمی و فرهنگی و حکومتی هم‌افزایی

داشته باشند و صاحب‌نظران و متفکران دینی دغدغهٔ تولید علم، اجتهاد و پرورش انسان را داشته باشند و از رویکردهای تقلیدی و جزمی و خودمحوری و تخریب بپرهیزند. این پژوهش با محور بیانات آیت‌الله خامنه‌ای که هم دربارهٔ تمدن جدید اسلامی و هم مسئلهٔ آزاداندیشی، دیدگاه‌های برجسته و کاربردی دارند، این موضوع را بررسی کرده است.

منابع

- اسلامی، حسن (۱۳۸۲): اخلاق نقد، دفتر نشر معارف.
- بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی ۲۶/۰۶/۱۳۹۰
- بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی ۲۳/۰۷/۱۳۹۱
- بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی ۰۳/۰۷/۱۳۸۱
- بیانات در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران ۳۱/۰۵/۱۳۹۵
- بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم ۱۱/۰۵/۱۳۹۵
- بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی ۰۸/۱۰/۱۳۹۴
- بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری ۲۰/۱۲/۱۳۹۴
- بیانات در دیدار رؤسای دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، مراکز رشد و پارک‌های علم و فناوری ۲۰/۰۸/۱۳۹۴
- بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی ۲۶/۰۶/۱۳۹۰
- بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان سراسر کشور۱۷/۰۲/۱۳۹۳
- بیانات در دیدار پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسر کشور۲۹/۰۸/۱۳۹۲
- بیانات در دیدار جمعی از فرهنگیان ۱۸/۰۲/۱۳۹۲
- بیانات در دیدار جمعی از مداحان ۱۱/۰۲/۱۳۹۲
- بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی ۲۳/۰۷/۱۳۹۱
- بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها ۲۲/۰۵/۱۳۹۱
- بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی ۲۲/۰۲/۱۳۸۲
- بیانات در دیدار کارگزاران نظام ۲۱/۰۹/۱۳۸۰
- بیانات در دیدار جوانان و فرهنگیان در مصلّای رشت ۱۲/۰۲/۱۳۸۰
- بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه ۱۴/۰۷/۷۹
- پیام به کنگره‌ی بزرگداشت ملاصدرا ۰۱/۰۳/۱۳۷۸
- بیانات در دیدار جمعی از پرستاران ۱۹/۰۶/۱۳۷۶

- بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان ۱۱/۰۸/۱۳۷۳
- بیانات در دیدار نخبگان علمی جوان ۲۸/۰۷/۱۳۹۵
- دیدار اعضای شورای عالی «مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» با رهبر انقلاب ۰۶/۰۲/۱۳۹۵
- بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان ۲۰/۰۴/۱۳۹۴
- بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها ۱۳/۰۴/۱۳۹۴
- بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه‌السلام ۳۱/۰۲/۱۳۹۳
- بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی ۱۹/۰۹/۱۳۹۲
- بیانات در دیداراعضای شورای عالی مرکز طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با رهبر انقلاب ۱۴/۱۲/۱۳۹۱
- بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها ۲۲/۰۵/۱۳۹۱
- بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی ۲۲/۰۲/۱۳۸۲
- بیانات در دیدار مردم شاهرود ۲۰/۰۸/۱۳۸۵
- بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه ۱۴/۰۷/۱۳۷۹
- بیانات در دیدار کارگزاران نظام ۱۲/۰۹/۱۳۷۹
- بیانات در سالروز عید سعید مبعث ۱۳۸۸/۴/۲۹
- پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی ۱۶/۱۱/۱۳۸۱

۱۹

تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش‌های کشمیر

صفورا سلیمانی[۱]
اصغر فروغی ابری[۲]
عظیمه پاینده[۳]

چکیده

انقلاب اسلامی ایران و آرمان‌ها و اهداف بلند و اسلامی آن، نه‌تنها در ایران و بین مردم ایران آثار و تحولات زیادی ایجاد کرده است، در سطح جهان و به‌خصوص در بین ملل اسلامی نیز آثار و نتایج زیادی به همراه داشته است. هدف امام خمینی(ره) رهبر، معمار و ایدئولوگ انقلاب اسلامی، اجرای احکام اسلام ناب محمدی در تمامی ابعاد بود. این هدف جهانی و تمدن-ساز انقلاب اسلامی، در کشمیر نیز آثار و نتایج زیادی به همراه داشته است. در این راستا، این پژوهش بر آن است که با پاسخ‌گویی به سؤال «انقلاب اسلامی ایران چه تأثیراتی بر جنبش‌های کشمیر گذاشت؟» فرضیهٔ «چنین به نظر می‌رسد، شخصیت امام خمینی و پیشینهٔ زندگی ایشان و به دنبال آن انقلاب اسلامی در تحول فرهنگی کشمیر و بیداری اسلامی در این منطقه بسیار مؤثر بوده است». یافته‌های تحقیق ضمن اثبات این فرضیه به بررسی این موضوع می-پردازد.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، امام خمینی، کشمیر، جنبش، بیداری اسلامی.

۱-کارشناس ارشد رشته خلیج فارس، mahdnoor۱۳۶۵@gmail.com ، ۰۹۱۳۶۲۸۸۰۷۲
۲-دانشیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، ۰۳۱۳۷۹۳۳۱۳۹
۳-مدرس درس وصایای امام دانشگاه آزاد اسلامی و کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان، apayandeh۳۱@yahoo.com، ۰۹۱۳۰۸۴۷۲۸۳

مقدمه

کشمیر منطقه‌ای در منتهی‌الیه شرقی جهان اسلام از مردمی با تفاوت‌های قومی اما دارای یک دین واحد تشکیل شده است. دین اسلام به‌سختی وارد این منطقهٔ صعب‌العبور شد؛ اما دلایلی سبب شد که تأثیرگذاری دین اسلام در این منطقه بسیار عمیق باشد. دین اسلام را گروهی از ایرانیان در کشمیر گسترش دادند؛ به طوری که مردم کشمیر، علاوه بر علاقه به اسلام، تعلق خاطر ویژه‌ای به ایرانیان، به‌خصوص سادات ایرانی و خاندان امام خمینی و شخصیت امام(ره) دارند. در این راستا انقلاب اسلامی نیز تأثیر ویژه‌ای در جنبش‌های کشمیر گذاشت. اما دلیل این تأثیر گذاری‌ها بر جنبش‌های کشمیر موضوع پژوهش حاضر است و به دلیل اهمیت ویژهٔ آن، به آن پرداخته شده است.

موقعیت جغرافیایی کشمیر

کشمیر (kashmir) ناحیه‌ای کوهستانی و حاصل‌خیز در شمال غربی شبه‌قارهٔ هند است که شامل دره‌های «شامبا» و رود «جلم» واقع در دامنه‌های هیمالیاست. مساحت کشمیر ۲۲۲۲۳۶کیلومتر است و جمعیت آن در سال ۲۰۱۲ بالغ بر ۱۲میلیون نفر برآورد شده است. نواحی معروف آن لاداخ، گیلگیت، پونچ جاگیر، بالتیستان و بزرگ‌ترین شهر آن سرینگر که پایتخت تابستانی محسوب می‌شود، جامو نیز بیشتر پایتخت زمستانی شناخته شده است. شغل بیشتر مردم در کشمیر کشاورزی بوده و برنج، ذرت، توتون، چای و لبنیات از محصولات این منطقه است (معین، ۱۳۸۴ : ذیل کشمیر). در واقع منبع اصلی در آمد مردم کشمیر، کشاورزی، فروش محصولات جنگلی، پرورش کرم ابریشم، صیفی‌کاری و باغبانی است. (سیدناصری، ۱۳۸۰ :۲۷). از لحاظ جغرافیای سیاسی، کشمیر در نواحی جنوبی آسیا در شمال شبه‌قارهٔ هند قرار گرفته است که از شمال و شرق با کشور چین، از شمال غربی با افغانستان و از غرب با کشور پاکستان و از جنوب با ایالت هیماچال پرادش و پنجاب هند هم‌مرز است. شاهراه ارتباطی-نظامی قراقروم نیز در این منطقه قرار دارد. سرزمینی که امروزه کشمیر نامیده می‌شود از دو ناحیهٔ جامو و کشمیر- که در قلمرو هند قرار دارد و مرکز آن شهر سرینگر است – و کشمیر آزاد - که در قلمرو پاکستان قرار دارد و مرکز آن مظفرآباد است – تشکیل شده است. ایالت جامو و کشمیر به شش منطقهٔ مسلمان نشین تقسیم شده است (همان: ۲۳).

کشمیر در منتهی‌الیه شرقی جهان اسلام واقع شده است و مردم آن با وجود تفاوت‌های قومی، دارای یک دین واحد هستند؛ به طوری که بر اساس آمارها ایالت‌های جامو و کشمیر در قارهٔ هند،

بالاترین درصد مسلمان را دارند. ۶۴ درصد مردم در این منطقه مسلمان، ۳۰ درصد هندو و ۳ درصد سیک‌ها و بودایی‌ها هستند؛ ولی در خود منطقهٔ کشمیر حدود ۹۴ درصد مردم پیرو دین اسلام هستند (همان: ۲۶).

پیشینهٔ تاریخی کشمیر

بر اساس شواهد به‌دست‌آمده، قدمت سکونت انسان در منطقهٔ کشمیر به ۵۰۰۰ هزار سال پیش از میلاد حضرت مسیح (ع) بر می‌گردد؛ ولی اولین‌بار در سال ۷۱۲ میلادی بود که داماد حجاج بن یوسف ثقفی به نام محمد بن قاسم آنجا را جزو قلمرو اسلام در آورد. ۳۰۰ سال بعد سلطان محمود غزنوی در دو نوبت لشکرکشی تلاش کرد آن منطقه را به قلمرو خود بیفزاید ولی با مقاومت مردم منطقه و فرارسیدن زمستان ناکام ماند و از آن پس تا سال‌ها کسی به اندیشهٔ تصرف این منطقه نیفتاد (همان: ۳۰، ۳۱).

اولین‌کسی که به تبلیغ اسلام در این منطقه کوشید، سید اشرف الدین عبدالرحمن معروف به بلبل‌شاه بود. او در سال ۱۳۲۴ میلادی در شهر سرینگر در کشمیر وارد شد و اولین حکمران مسلمان هند دین چان با نام اسلامی صدرالدین بود. او در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۲۰ – ۱۳۲۳ میلادی بر این منطقه حکم می‌راند. ضربهٔ نهایی به حکومت هندوها را شاه میر -که بعدها خود را شمس‌الدین نامید، ۶ سال بعد وارد آورد؛ از این رو شاید بتوان او را بنیانگذار واقعی حکومت سلطان‌ها در کشمیر دانست (الطاف حسین، ۱۳۷۲ :۴۱). در سال ۷۶۶ ه.ق در دورهٔ سلطان قطب‌الدین، گروهی از سادات اهل ایران به کشمیر آمدند که مهم‌ترین آنها سیدعلی همدانی معروف به شاه همدان بود؛ او تأثیر عمیقی بر زندگی اجتماعی و فرهنگی منطقهٔ کشمیر گذاشت و بسیاری از احکام دین اسلام را به دربار و مردم آموزش داد. تأثیرات فعالیت های میرسیدعلی همدانی پس از گذشت ۶۰۰ سال هم‌چنان در کشمیر به چشم می‌خورد (همان: ۴۴و۴۵).

جدّ امام خمینی، «سیدحیدر صفوی موسوی» نیز همراه کاروان همدانی برای تبلیغ دین اسلام عازم کشمیر شدند و نقش مؤثری در گسترش دین اسلام در کشمیر ایفا کردند (پسندیده، ۱۳۹۲: ۲۵۹-۲۶۲). روند تبلیغ دین اسلام در هند به وسیلهٔ فرزندان ایشان ادامه داشت تا اینکه سید احمد، جدّ امام خمینی (ره) در سال ۱۲۵۴ه.ق/ ۱۲۱۷ه.ش به ایران سفر کرد و در خمین اقامت گزید (ستوده، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷).

پس از آنها ، سلطان زین‌العابدین کسی بود که علاوه بر تبلیغ دین اسلام، زبان پارسی را در کشمیر زبان رسمی مردم و دربار معرفی کرد. این زبان تا ۵۰۰ سال بعد یعنی در آغازین سالهای قرن بیستم، زبان رسمی کشمیر بود تا اینکه در سال ۱۹۰۸ میلادی جایش را به زبان اردو داد

(الطاف حسین، ۱۳۷۲ : ۱۲۲).

کشمیر وسعتی بیش از ۶۸ کشور و جمعیتی بالاتر از ۹۰ کشور مستقل دارد و هویت سیاسی خود را با شاهان و ملکه‌های هندو و مسلمانش تا ۱۵۸۶سال میلادی حفظ کرده است. این سرزمین سال‌ها خانهٔ دانشمندان بزرگ سانسکریت و مرکز دانش، فرهنگ، هنر، ادبیات و شعر و نقاشی بود (همان: ۲۵۴، ۲۵۵). شاید به همین دلیل و نیز به واسطهٔ پیوندهای ناگسستنی این منطقه با کشور ایران، آن را ایران صغیر مینامند؛ ولی این منطقهٔ بزرگ و آباد پس از جنگ جهانی دوم و با اتخاذ سیاست‌های مغرضانه به محلی برای جنگ‌های قومیتی‌مذهبی و تسویه حساب‌های سیاسی تبدیل شد. امروز با بررسی کشمیر می‌توان رد پای کشورهای غیرهمسایه ازجمله عربستان سعودی را در تجهیز گروهای شبه‌نظامی مسلحانه دید (باقری، basirt.ir، تاریخ مراجعه به سایت: ۱۳۹۷/۱۲/۱).

تا اواسط قرن بیستم میلادی با وجود تفاوت در مذهب در بین مردم کشمیر، آمار خشونت و درگیری بسیار کم بود. کشمیر به بهشت روی زمین در بین اشعار شاعران بزرگ آن منطقه معروف بود و کسانی که آنجا را پیش از آغاز درگیری و خشونت دیده بودند، بر این ادعا مهر تأیید می-زدند. ولی این آرامش با آغاز جنگ دوم جهانی میان قدرت‌های بزرگ و کشیده‌شدن دامنه جنگ به قارهٔ آسیا به‌شدت دستخوش تلاطم شد. انگلستان که تا چندی پیش هندوستان را مستعمرهٔ خود می‌شناخت، تلاش کرد با اتخاذ سیاست‌های تازه‌ای، همچنان جای پای محکمی برای خود در منطقه حفظ کند. ازاین‌رو با ایجاد مرزبندی‌های غیرمنطقی تلاش کرد تا آتش جنگ و بحران همیشه در خاورمیانه روشن بماند. نمونهٔ تلاش‌های بریتانیا را می‌شود در تقسیم‌بندی‌های کشورهای مختلف منطقهٔ شبه‌قارهٔ هند و خاورمیانه دید. این مرزبندی‌ها که در آن هیچ یک از ملاحظات سیاسی اجتماعی و جغرافیایی در نظر گرفته نشده بود، بعدها باعث جنگ‌ها و درگیرهای متعددی در این مناطق شد که از جملهٔ آن می‌توان به بحران کشمیر اشاره کرد (هوشنگ مهدوی، ۱۳۶۴: ۳۹۲-۳۹۴ و کوثری، ۱۳۷۸: ۷۹۱-۷۹۲).

پس از پایان جنگ دوم جهانی، طبق منشور آتلانتیک، به مردم مناطق درگیر وعده داده شد که در پایان جنگ، ملتی آزاد خواهند بود. ولی در واقع آن چه رخ داد این بود که پس از این‌که در قارهٔ آسیا و شبه‌قارهٔ هند، با تلاش‌های محمدعلی جناح، استقلال پاکستان به رسمیت شناخته شد، هندوهای افراطی با تمام قوا برای نابودی مسلمانان تلاش کردند و کار حتی به جایی رسید که رهبر بزرگ خود، گاندی را که با کشتار آنی ساکنان مسلمان کشورش موافق نبود به قتل رساندند. (سعیدی، ۱۳۲۸ : ۶).

در سال ۱۹۴۷ میلادی، چند روز پس از تقسیم کشور هند و ایجاد کشور مستقل پاکستان، دولت انگلستان انضمام مناطق گلگیت و بلتستان را به ایالت جامو و کشمیر اعلام کرد. در اکتبر

سال ۱۹۴۸ حاکم کشمیر، الحاق این ایالت را به هندوستان اعلام کرد و چهار روز پس از آن، نهرو نخست وزیر وقت هندوستان نوشت: «پس از برقراری آرامش در کشمیر، سرنوشت این ایالت را به رأی مردم واگذار خواهد کرد» (سیدناصری، ۱۳۸۰ : ۸۱). این مهم که پس از گذشت ۷۰ سال هم‌چنان محقق نشده، باعث به وجود آمدن دوره‌ای طولانی از خشونت و ناامنی در آن منطقه، میان مردم و نیروهای دولتی بوده است. دولت هند نیز در این میان تلاش کرده تا با بهره‌گیری از سیاست‌هایی چون مهاجرت اجباری مسلمانان از منطقهٔ کشمیر به پاکستان و اسکان دادن هندوها به جای آنها، ایجاد ناامنی توسط هندوهای افراطی و قتل و کشتار، ترکیب جمعیتی منطقه را از اکثریت مسلمان به اقلیت تبدیل کند که البته تا حد زیادی هم در آن توفیق یافته است؛ ولی هم-چنان کشمیر محل درگیری و بحران میان مردم و نیروهای دولت هند، مردم مسلمان و هندوهای افراطی، نیروهای شبه‌نظامی مسلمان و دولت حاکم و حتی گروه‌های مختلف شبه‌نظامی با یکدیگراست.

درگیری‌ها در کشمیر پس از تجزیهٔ شبه‌قارهٔ هند در سال ۱۹۴۷ میلادی آغاز شد. در سراسر دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی تلاش حکومت مرکزی هند برای کنترل آن ایالت تنها موجب افزایش نارضایتی‌های سیاسی شد. در طول این سال‌ها، بسیاری از فعالان و طرفداران استقلال کشمیر زندانی و شکنجه شدند (سعیدی، ۱۳۲۸ : ۱۹) برای سال‌های طولانی دولت مرکزی هند و هندوهای افراطی به قتل و آزار مسلمانان پرداختند؛ بدون این‌که جامعهٔ جهانی واکنش مناسبی در قبال این نسل‌کشی از خود نشان دهد. از سوی دیگر کشورهای اسلامی نیز در قبال وضعیت پیروان آیین اسلام در منطقهٔ جامو و کشمیر و حتی هندوستان سکوت اختیار کرده بودند.

کشمیر و انقلاب اسلامی ایران

این جریانات در کشمیر ادامه داشت تا این‌که در سال ۱۹۷۹ میلادی، انقلابی با رویکردی اسلامی و با هدایت یکی از بزرگ‌ترین علمای وقت جهان تشیع به نام آیت الله خمینی (ره) در نزدیکی این منطقه، یعنی ایران به پیروزی رسید. این انقلاب در حالی پیروز شد که در آن مقطع زمانی کشور ایران، بزرگ‌ترین حامی کشور ایالات متحده آمریکا در خاورمیانه محسوب می‌شد و به واسطه بهره‌مندی از ثروت هنگفت فروش نفت یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا بود. در ایران پیش از انقلاب به اذعان مردم این کشور و نیز غیرایرانی‌هایی که به آن سفر کرده بودند، همهٔ احکام اسلامی زیر پا گذاشته می‌شد و هیچ‌کس از جملهٔ مردم کشورهای مسلمان منطقه برای بهبود وضعیت آن امیدی نداشتند. در چنین شرایطی انقلاب اسلامی در فوریه ۱۹۷۹ میلادی به پیروزی رسید. پیروزی انقلاب در ایران و رویکردی که در سیاست‌های استکبارستیزی و حمایت

از مستضعفان نسبت به کشورهای دیگر اتخاذ کرد، باعث شد همهٔ ملت‌های تحت ستم جهان نسبت به تغییر شرایط خود امیدوار شوند. جنبش‌های متعدد و حرکت‌های ظلم‌ستیزانه‌ای که پس از انقلاب اسلامی ایران در جهان به وقوع پیوست و از جملهٔ آن می‌توان به جنبش اسلامی امل در فلسطین، جنبش توحید اسلامی در لبنان، حزب نهضت تونس، جنبش مجاهدین مراکش، جبههٔ نجات اسلامی الجزایر، سازمان آزادی بخش اسلامی مصر و غیره اشاره کرد، شاهدی بر این ادعاست (محمدی، ۱۳۹۲: ۶. خامنه ای، ۱۳۷۰/۳/۲۶).

در آن مقطع زمانی کشمیر منطقه‌ای مسلمان در سیطرهٔ دولت هند و مورد کشمکش بین پاکستان و هندوستان و محل تسویه حساب سیاسی‌نظامی بین این دو کشور بود. کشمیر با وجود تمام مشکلات، منطقه‌ای با مردمی متدیّن با علمایی بزرگ و تحصیل‌کرده بود. بسیاری از علمای منطقهٔ کشمیر پای درس و بحث استادان حوزهٔ علمیهٔ نجف نشسته بودند و شناخت خوبی از اوضاع جهان اسلام داشتند. از بزرگ‌ترین علمای کشمیر در آغازین‌سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سید یوسف موسوی صفوی بدگام بود که از همان آغاز در حمایت از انقلاب اسلامی و تبلیغ آن بین مردم منطقه کوشید. او در تبلیغ مرجعیت امام خمینی در کشمیر به گونه‌ای موفق ظاهر شد که تمام شیعیان کشمیر از مقلدان امام شدند. ایشان هم‌چنین مؤلف کتاب *سرمایهٔ نجات* در باب احکام شرعی رسالهٔ امام خمینی (ره) است. عالم بزرگ دیگری که در کشمیر از مروّجان انقلاب اسلامی و حامی آن بود، مولانا افتخار حسین انصاری است. ایشان دومین عالم پرنفوذ در کشمیر بود که دوستداران زیادی در آن منطقه داشت (شیخ محمدی، ۱۳۸۷ : ۳۲). روحانیت در میان مسلمانان اهل تسنن بیشتر پیشوا در امور مذهبی شناخته می‌شوند و اساساً فقه در مذهب تسنن چندان موافق دخالت در امور دنیایی مردم نیست؛ ولی علمای شیعه به‌واسطهٔ مرجعیت و اعتقاد بر نائب امام غائب بودن از نفوذ بیشتری در میان شیعیان برخوردارند و به همین علت است که در تاریخ شاهد قیام‌های زیادی با محوریت شیعیان بوده‌ایم؛ در حالی که در سایر مذاهب اسلام این موضوع چندان به چشم نمی‌آید.

درکنار روحانیون آگاه، حضور برخی دانشجویان ایرانی در دانشگاه‌های آن ایالت و فعالیت-های انقلابی آنها نیز در هوشیارترشدن مردم آن دیار مؤثر بود. از سوی دیگر در میان مردم کشمیر و به‌خصوص در پایتخت تابستانی آن شهر سرینگر، جوانان علاقمندی نسبت به مسائل روز ایران وجود داشتند که سعی می‌کردند، اخبار روز و دست اول ایران را از همان روزهای آغازین پس از پیروزی انقلاب با نصب پوستر در بازار اصلی شهر و توزیع کتابچه به اطلاع مردم برسانند. برای نمونه می‌توان به فعالیت‌های سید قلبی حسین رضوی و دوستانش اشاره کرد. تأثیرات این مشارکت به گونه‌ای بود که در یک مورد به محض اطلاع از فتح خرمشهر، بازار و ادارات کشمیر تعطیل

شد. در آن منطقهٔ کوهستانی مردم روی کوه‌ها رفته و فریاد الله اکبر، خمینی رهبر سر داده بودند (شیخ محمدی، ۱۳۸۷: ۱۳۹) نمونهٔ دیگری از اثرات فعالیت‌های سیدقلبی حسین ضوی درشهر کارگل اتفاق افتاد که بسیاری از زنان این شهر طلاهای خود را برای کمک به جبهه‌های جنگ ایران، به سفارت ایران در دهلی نو فرستادند (همان: ۱۲۶).

تأثیرات فرهنگی انقلاب اسلامی در کشمیر بسیار زیاد و قابل توجه است که از آن جمله می-توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ – تأسیس «مسلم مفکرین فرم» به معنای انجمن متفکران مسلمان؛ ۲ – تأسیس بانک اسلامی بدون ربا در منطقهٔ کارگل؛ ۳- فرستادن یک نمایندهٔ شیعه به پارلمان هند برای اولین‌بار؛ ۴- استقبال گسترده از هیأت‌های ایرانی در کشمیر از جمله حضور آیت الله خامنه‌ای در سال ۱۳۶۰؛ ۵- تأسیس مدرسهٔ دینی امام رضا (ع) در شهر سرینگر با همکاری حوزهٔ علمیهٔ قم؛ ۶ – تأسیس یک دانشکده، دو دبیرستان و ده‌ها مدرسه به نام شهید مرتضی مطهری در کارگل؛ ۷ – پایه‌گذاری مؤسسهٔ یادبودِ امام خمینی (ره) (امام خمینی مموریل ترست) که تا امروز تمام امور، آموزشی، سیاسی ، فرهنگی و اقتصادی را در کارگل عهده‌دار است و توانسته برای مردم منطقه فعالیت‌های مفیدی را صورت دهد (همان: ۷۸) .

آنچه گفته شد تنها گوشه‌ای از تأثیرات انقلاب اسلامی در کشمیر است؛ درواقع کشمیر در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در حد بضاعت خود حامی انقلاب و نظام ایران بوده است. برای مثال پس از حج خونین سال ۱۳۶۶ شمسی در عربستان سعودی، که امام خمینی (ره) از حضور حجاج ایرانی در مراسم حج در چند سال بعد جلوگیری کردند، مردم کشمیر نیز به طور کاملاً داوطلبانه از رفتن به حج امتناع کردند (قیومزاده، ۱۳۹۲: ۴۴). نمونهٔ دیگر برگزاری باشکوه هرسالهٔ مراسم راهپیمایی ۲۲ بهمن در کشمیر است که در میان سایر کشورهای دوستدار انقلاب اسلامی ایران کم‌نظیر به نظر می‌رسد. مردم آنجا معتقدند همان‌طور که در روز ۲۲ بهمن در ایران کبیر جشن‌های پیروزی انقلاب اسلامی برگزار می‌شود، در ایران صغیر هم باید همین اتفاق بیفتد (ایکنا، مصاحبه با امتیاز حسین کشمیری تاریخ مشاهده ۱۴ /۱۳۹۷/۱۱).

تأثیرات انقلاب اسلامی بر جنبش‌های کشمیر

از سال ۱۹۷۹ تا اوایل دههٔ ۱۹۹۰ میلادی، شرایط در کشمیر برای یک مبارزهٔ همه‌جانبه آماده می‌شد؛ ولی مردم همچنان سعی در جلوگیری از اقدامات خشونت‌طلبانه داشتند. آنها تلاش می-کردند هم چون انقلاب ایران، بدون توسل به سلاح و خونریزی به اهداف خود برسند. در همین راستا مراسم عزاداری امام حسین (ع) با اهل سنت به صورت مشترک برگزار می‌شد. گفتنی است

که پیش از حضور آیت الله خامنه‌ای در کشمیر، بین مسلمانان شیعه و سنی اختلافات و نزاع‌های فراوانی صورت می‌گرفت؛ ولی با حضور ایشان در محل نماز جمعهٔ اهل سنت شهر سرینگر در سال ۱۹۸۰ میلادی، وحدت بی‌سابقه‌ای میان این دو مذهب اسلام برقرار شده بود. در آن ایام شعارهای انقلاب اسلامی ایران نیز در کشمیر زیاد شنیده می‌شد؛ برای نمونه روی دیوارهای کشمیر شعار «نه غربی و نه شرقی، اسلامی، اسلامی» زیاد به چشم می‌خورد. ولی جوانان کشمیری با وجود تمام تلاش‌ها، راه‌های مسالمت‌آمیز را برای رسیدن به اهداف خود مؤثر نیافتند (https://www.tasnimnews.com، تاریخ مارجعه به سایت: ۱۳۹۷/۱۲/۲).

در جولای و ژوئن ۲۹۱۷ آیت الله خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران، با ایراد سخنانی در نماز عید فطر و یک هفته پس از آن در میان مسئولان قوهٔ قضایی ایران به رفتار بی‌رحمانه و کشتار در مناطق مسلمان‌نشینی چون کشمیر اعتراض کردند و از مدیران قوهٔ قضاییه خواستند تا از نظر حقوقی وارد مسئله شوند (میثم بهروش، بی بی سی فارسی). این رویکرد ایران در قبال مسئلهٔ کشمیر در طول سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی همواره باعث دلگرمی مردم کشمیر به تقویت مبارزات و امید به نیل به استقلال شده است. مردم کشمیر از آغازین روزهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، با پشتیبانی از ایران و استقبال گسترده از مقامات و هیأت‌های ایرانی و حتی مردم عادی، قدرشناسی خود را به جمهوری اسلامی ثابت کرده‌اند؛ که برای نمونه می‌توان به استقبال از آیت الله خامنه‌ای در سال ۱۹۸۰ میلادی در شهر سرینگر نام برد که به اذعان رسانه-های محلی بی‌نظیر بوده است. استقبال از آقای رفسنجانی و آیت الله گلزاده غفوری نیز از همین دست است.

آنها در مرحلهٔ اول خواستار جدایی ایالت جامو و کشمیر از هند و اجرای قوانین اسلامی در این ایالت بودند؛ ولی دولت هند با دست زدن به اقدامات خشونت‌باری هم‌چون ایجاد رعب و وحشت برای مسلمین، دستگیری، شکنجه و قتل در مقابل این خواستهٔ مردم واکنش نشان می‌داد.

مبارزان در سال ۱۹۸۸ میلادی با امان‌الله خان بنیانگذار جبههٔ آزادی‌بخش جامو و کشمیر تماس گرفتند. این سازمان قدیمی‌ترین و گسترده‌ترین سازمان شناخته‌شده در کشمیر بود که جنبش را با هدف کشمیر آزاد هدایت می‌کرد. از سال ۱۹۸۹ میلادی سازمان‌های دیگری هم پدید آمدند که هدف تعدادی از آنها ایجاد کشمیر مستقل و برخی دیگر برای الحاق کشمیر به پاکستان مبارزه می‌کنند. ولی همهٔ این گروه‌ها از پاکستان سلاح دریافت می‌کردند (سازمان پزشکان حقوق بشرآسیا : ۴۴). جوانان کشمیری هم پس از آموزش در خاک پاکستان به منطقهٔ خود بازگشتند؛ ولی این‌بار اوضاع شهرهای این ایالت بحران‌زده، دستخوش شرایط جدیدی شد. این جوانان که در دورهٔ آموزش خود کار با سلاح و مهمات را یاد گرفته بودند، به بمب گذاری‌های گسترده در

شهرهای کشمیر اقدام کردند؛ مردم از اقدامات ایشان حمایت کردند و خیلی زود تعداشان به هزاران نفر رسید.

در تاریخ ۸ دسامبر ۱۹۸۹ میلادی، روبینا سعید، دختر مُفتی محمد سعید، وزیر کشور هند به دست مبارزان مسلمان کشمیری در شهر سرینگر ربوده شد و با چند مبارز کشمیری معاوضه شد (سیدناصری، ۱۳۸۰ : ۱۱۱).

وسعت دامنهٔ خشونت‌ها در کشمیر از سال ۱۹۸۹ م تاکنون بیش از ۶۸ هزار کشته برجای گذاشته است. دلیل گسترش حملات و درگیری‌ها را در کشمیر می‌توان به وابستگی آنها به گروه-های بزرگ تروریستی از جمله القاعده عنوان کرد. واقعیت امر آن است که این حجم از خشونت هیچ‌گاه نمی تواند از تأثیرات جمهوری اسلامی در کشمیر نشئت گرفته باشد و مقامات جمهوری اسلامی بارها برای حل منازعات کشمیر از راه‌های دیپلماتیک تلاش کرده‌اند (حسینی فائق، سایت تابناک).

پس از این بود که دوره‌ای از گروگان‌گیری‌های سیاسی در هند و کشمیر آغاز شد؛ به گونه‌ای که سال ۱۹۹۱ میلادی را می‌توان سال گروگان‌گیری در هند نامید. در این سال ده‌ها مقام دولتی، وابستگان شخصیت‌های سیاسی و اتباع خارجی ازجمله ۸ نفر اسرائیلی و دو مهندس سوئدی را گروه های مبارزکشمیری ربودند تا با زندانیان سیاسی معاوضه کنند. گفتنی است گروه‌های متعددی برای مبارزه با دولت هند در کشمیر به وجود آمده‌اند که از آن جمله می‌توان به گروه پاسداران انقلاب اسلامی کشمیر، گروه اخوان المسلیمن کشمیر ،گروه چریکی حزب الله کشمیر، گروه مجاهدین العمر و .. اشاره کرد. ثمرهٔ مبارزات و درگیری این گروه‌ها در کشمیر به گفتهٔ شورای اتحاد ملی هند در سال ۱۹۹۱ میلادی، ۲۷۱۴ کشته بود که بیشتر آنها از غیر نظامیان بودند. مقادیر قابل توجهی سلاح نیز در به دست نیروهای هندی افتاد (سیدناصری، ۱۳۸۰: ۱۴۲، ۱۲۳). با بررسی وضعیت کشمیر به‌خصوص پس از ایجاد گروه‌های شبه‌نظامی مبارز، به‌راحتی می‌توان حضور کشورهای دیگر را دید؛ زیرا هر روزه در درگیری‌های زیادی که در آن منطقه صورت می‌گیرد، تعداد بسیاری از مردم و نظامیان با پیشرفته‌ترین سلاح ها و مهمات دنیا کشته و مجروح می‌شوند و این قطعاً جز با دخالت کشورهای ثالث در کشمیر میسّر نیست.

در سال ۱۹۹۲ میلادی، هندوهای افراطی مسجد تاریخی بابری را در ایالت اوتارپرادش هند ویران کردند. این مسجد که در دورهٔ گورکانی و به دست میرباقی اصفهانی، حاکم دست‌نشاندهٔ آنها، ساخته شده بود، پس از تخریب به نماد استقامت تبدیل شد. از سوی دیگر تخریب این مسجد به درگیری‌های خونین میان مسلمانان و هندوها منجر شد (کوروش باقی، خبرگزاری ایرنا، ۹۱/۹/۱۶). در سپتامبر همین‌سال رئیس جمهور وقت ایران، هاشمی رفسنجانی در مجلس پاکستان

با انتقاد شدید از سازمان ملل به دلیل عدم توانایی در حل مشکلات کشمیر گفت: «مسئلهٔ کشمیر یک موضوع اسلامی است و ایران در این مورد با پاکستان هم‌نوا می‌باشد» (سید ناصری، ۱۳۸۰ : ۱۶۵). جبهه‌گیری‌های دیگر در موضوع کشمیر از مسئولان جمهوری اسلامی ثابت می‌کند که رویکرد خارجی ایران از گذشته تاکنون تغییری نکرده است.

پس از این اتفاقات بحران کشمیر ابعاد تازه‌تری به خود گرفت؛ به گونه‌ای که تا سال ۱۹۹۳ میلادی بیش از ۶۰۰۰ نفر از طرفین درگیری در کشمیر کشته شدندکه بیشتر آنها غیرنظامی بودند. در سال ۱۹۹۲ م نیروهای حکومتی هند در عملیاتی به نام «ببر» تهاجم گسترده‌ای را علیه مبارزان کشمیری آغاز کردند. هدف از این عملیات را هم کشتن، دستگیری و ترساندن مبارزان و طرفداران غیرنظامی آنها بیان کردند (سازمان پزشکان طرفدار حقوق بشر آسیا، ۱۳۸۰ : ۷، ۸). پس از آن بیشتر گروه‌های مذهبی مسلحانهٔ مورد حمایت پاکستان در کشمیر داعیه مبارزه دارند. در واقع تنها گروه غیرمسلح در کشمیر جنبش ملی کشمیر است که آن هم تمایلات مذهبی ندارد و به نظر می‌رسد در جبهه‌گیری‌های سیاسی از دولت هند تبعیت می‌کند (گفتگو با قاسم محب علی ،۲/ ۱۳۹۵/۵، سایت آینده پژوهی).

نتیجه‌گیری

سابقهٔ فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغات ایرانیان مسلمان ازجمله خاندان امام خمینی (ره) در کشمیر و همچنین گسترش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی–اسلامی در این منطقه از طرفی و از طرف دیگر ظلم و بی‌عدالتی و تفرقه‌افکنی قدرت‌های بزرگ به‌خصوص انگلیس در این منطقه سبب شد که مبارزات حق‌طلبانه مردم ایران به رهبری امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی تأثیرات زیادی را در منطقه کشمیر بگذارد و نقش مؤثری در بیداری اسلامی کشمیر ایفا کند و به دنبال آن روابط دوستانهٔ ایران و کشمیر، سبب شود که مردم کشمیر و مردم ایران حامی و دوست یکدیگر در زمینه‌های مختلف باشند. در این میان مسئولین نظام جمهوری اسلامی ایران نیز نقش مؤثری در گسترش اتحاد و همبستگی در میان مردم کشمیر داشتند. از طرف دیگر مردم کشمیر در تمامی مراحلی که جمهوری اسلامی ایران در فشار جنگ و تحریم بود، حمایت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را در حد توان از مردم و حکومت ایران دریغ نداشتند.

منابع

- الطاف، حسین (۱۳۷۲): *کشمیر، بهشت زخم‌خورده*، فریدون دلتشاهی، تهران: اطلاعات.
- پسندیده، سید مرتضی (۱۳۹۲): *خاطرات آیت الله پسندیده*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سازمان پزشکان حقوق بشر (۱۳۷۱): *سرکوبی در کشمیر*، بی‌جا.
- ستوده، امیررضا (۱۳۸۰): *پابه‌پای آفتاب، گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی(س)*، ج ۱، تهران، مؤسسهٔ نشر پنجره، چ دوم.
- سعیدی، سیدغلامرضا (۱۳۲۸): *کشمیر و حیدرآباد*، بی‌جا: تابش.
- سیدناصری، حمیدرضا (۱۳۸۰): *کشمیر، گذشته، حال، آینده*، تهران: ذکر.
- شیخ‌محمدی، رضا (۱۳۸۷): *خاطرات سیدقلبی حسین رضوی کشمیری*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۸۴): *فرهنگ فارسی معین*، جلد ششم، تهران: امیرکبیر، چاپ ۲۲.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۶۴): *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دورهٔ صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

مقالات

- قیوم‌زاده، محمود (۱۳۹۲): «تأثیر انقلاب اسلامی بر شبه‌قاره. گزارش مشاهداتی از کشمیر». *مجلهٔ معارف*. بهمن و اسفند، شماره ۱۰۱.
- کوثری، علی (۱۳۷۸): «ریشه‌های مسئلهٔ کشمیر و چشم‌انداز آینده»، *مجلهٔ سیاست خارجی*، شمارهٔ ۴.

منابع الکترونیکی

- باقی، کوروش (۱۳۹۱): تخریب مسجد بابری در هندوستان، Iran. ir
- باقری، اسماعیل (۱۳۹۷): basirat.ir، ۱۳۹۷/۱۲/۱.
- بهروش، میثم (۱۳۹۶): آیت‌الله خامنه‌ای و مناقشات کشمیر، BBC farsi .
- بهروز، کبری (۱۳۸۷): تأثیرانقلاب اسلامی در جنبش‌های جهان، www. hawzah.net .
- حسینی فائق، مهدی (۱۳۹۵): نگاهی به بحران کشمیر، Www. Tabnak .ir.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰): سخنرانی در جمع حجاج، ۱۳۷۰/۳/۲۶.
- گفتگو با قاسم محب علی (۱۳۹۵): علل تداوم بحران کشمیر، www .iiwfs.com .

- بی‌نا (۱۳۹۶): قتل گاندی، www. Entekhab.ir.
- مصاحبه با امتیاز حسین کشمیری (۱۳۹۵): تأثیر انقلاب اسلامی برکشمیر، iqna .ir .
- https://www.tasnimnews.com، تاریخ مارجعه به سایت: ۱۳۹۷/۱۲/۲

روزنامه‌ها

- محمدی، منوچهر (۱۳۹۲): «بازتاب انقلاب اسلامی ایران در جهان اسلام»، *روزنامهٔ جمهوری اسلامی*، ۹۲/۱۱/۱۵.

۲۰

نقد و بررسی آرمان‌های انقلاب اسلامی

در آثار احمد عزیزی

دکتر مهران سهراب‌زاده[۱]
نعمیه رضوی نایینی[۲]

چکیده

تأثیر شگرف انقلاب اسلامی در عرصهٔ هنر، به‌خصوص حوزهٔ ادبیات منجر به رویش نسل جدیدی از شعرا شد که به‌حق روح تازه‌ای در ادبیات دمیدند و حوزهٔ شعر و متن را از خمودگی نجات دادند و به مدد تمسک به مبانی دینی، شور و شعور انقلابی را در هم آمیختند. طرح نوی که در شعر انقلاب درانداخته شد، نتیجهٔ هنر شاعرانی بود که در میانهٔ دههٔ شصت به‌جد برای این مهم تلاش کردند و حماسه آفریدند. شعر انقلاب پابه‌پای مردم جلو آمد، عَلَم‌دار ارزش‌های اسلامی، پاسبان آرمان‌های انقلاب و مروج اصولی شد که به بهای خون هزاران شهید قد علم کرده بودند. مطالعهٔ چرایی و چگونگی همراهی و همکاری شاعران انقلاب با این موجِ برخاسته از متن جامعه و شناسایی نمادها و تماشای نمودهای این آثار، انسان را به درک درستی از پدیدهٔ شعر انقلاب رهنمون می‌شود. مقالهٔ حاضر در پی واکاوی اصول و ارزش‌های انقلابی در آثار احمد عزیزی، از شعرای بنامِ انقلاب اسلامی، است. عزیزی از معدود هنرمندانی است که توانسته صراحت پای‌بندی به اصول و ابراز کراهت از ضد ارزش‌ها را با ملاحتی بی‌نظیر در شعرش به هم درآمیزد و همین ویژگی، آثار وی را از دیگر شاعران متمایز کرده است.

واژه‌های کلیدی : شعر، شعر انقلاب، احمد عزیزی، ادبیات

---

۱. دانشیار علوم اجتماعی، دانشگاه کاشان، ایمیل: sohrabzade@kashanu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی

مقدمه

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی یکی از بهترین و کارامدترین فضاهایی که امکان تفهیم و تبیین ارزش‌های انقلاب را فراهم کرده، عرصهٔ هنر بوده است. در همین راستا آثار هنری فاخر زیادی در این دوره تولید شده است و این روند همچنان ادامه دارد. هرچند اقبالِ اندکِ مخاطبین به کتاب و ادبیات موضوعی همه‌گیر و فرازمانی است، نادیده انگاشته‌شدن ادبیات مقاوت و پایداری از سوی جامعه، به‌خصوص در اوایل دههٔ هفتاد، به‌وضوح مشاهده می‌شود. در همان سال‌هایی که عمده کتاب‌های ادبی، اعم از شعر یا متن، مضامین عاشقانه و نهایتاً اجتماعی را مطرح می‌کرد و زبانی ساده و سنتی داشت، آثارادبیِ ارزشی و همسو با آرمان‌های انقلابی یا بسیارکم بود یا مبتنی بر نگاه نوی نبود که منجر به اقبال مخاطب شود. از سوی دیگر فضای سیاسی حاکم در دههٔ هفتاد قانون نانوشته‌ای ایجاد کرده بود که کمتر شاعر و نویسنده‌ای برای دفاع از ارزش‌های انقلابی به صراحت روی می‌آورد. معدود هنرمندانی هم که مسئولانه اعلام موضع و دفاع می‌کردند، غالباً زبانی تند یا گزنده داشتند.

احمد عزیزی از معدود شاعرانی بود که توانست عرفان و سیاست را هنرمندانه به یکدیگر پیوند زند، زبان تند شعار و شعور را با لحن نرم تغزل شاعرانه بیامیزد و با تغییر بی‌نظیری که در مثنوی به وجود آورد، نه‌تنها توجه مخاطبان زیادی را به ارزش‌های انقلاب جلب کرد، با قلم شجاعانه‌اش هنگامی که لباس سربازی انقلاب را می‌پوشید، بدون نگرانی از برچسب‌ها و قضاوت‌های روشنفکرمأبانهٔ دوست و آشنا حماسه می‌آفرید و درعین‌حال صراحت لهجه و بیان نافذش همواره لبریز از ظرافت ادبی، لطافت شاعرانه، عفت کلام و استحکام ادبی بود.

زندگی‌نامه و بیوگرافی احمد عزیزی

احمد متولد ۱۳۳۷ در استان کرمانشاه است. پدرش شهردار سرپل‌ذهاب و از شعرای کرمانشاه بود. استعداد ذاتی و نبوغ بی‌نظیرش را از همان اوان کودکی و قبل از رفتن به دبستان با فراگیری ناخودآگاه خواندن و نوشتن نشان داد. هوش سرشار او و جلوتربودن همیشگی‌اش نسبت به محیط و اطرفیان باعث شد در سیستم کُند آموزش و پروش دههٔ چهل نگنجد؛ به همین دلیل دبیرستان را نیمه‌تمام رها کرد. به قول خودِ شاعر، او فقط مدرک رسمی ششم ابتدایی را دارد؛ اما به لطف هوش سرشار و در سایهٔ مطالعات عمیق و مستمر در وادی ادبیات، فلسفه و عرفان میزان معلومات و جهان‌بینی‌اش از بسیاری مدرک‌داران دانشگاهی بیشتر شد و در قامت جوانی فاضل و هنرمند و شاعری توانمند و خوش‌قریحه در بین معاصران قد برافراشت. عزیزی قبل از پیروزی انقلاب

اسلامی به دعوت شمس آل احمد به تهران آمد و موفق به دیدار استاد شهید، آیت‌الله مطهری، شد. او دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری عقایدش می‌گوید: «من در آغاز تحت تأثیر شدید دکتر علی شریعتی بودم. شریعتی مرا با انقلاب اسلامی و مفاهیم انقلابی شیعی آشنا کرد. استاد شهید، مرتضی مطهری، استوانه‌های فکری مرا منظم کرد و امام(ره) نماد عرفان انقلابی ایران بود، نماد تشیع انقلابی در طول تاریخ. عرفان اجتماعی هدیهٔ انقلاب اسلامی به روشنفکران و مردم ایران است».(مصاحبه دکتر مرادی، خبرگزاری فارس،۱۳۹۲) عرفان اجتماعی اصطلاحی است که بارها از عزیزی شنیده شد. تعریفِ خاص این اصطلاح که عرفان را به دور از خمودگی و عزلت‌گزینی، بلکه محرک و بالنده می‌بیند، لابه‌لای همهٔ آثارش دیده می‌شود.

عزیزی چندین سال بعد از انقلاب، هنگامی که همراه خانواده در تهران ساکن شد، با روزنامهٔ جمهوری اسلامی همکاری کرد و سال‌ها مقالات، اشعار و شطحیاتش در این روزنامه چاپ می‌شد. او در دههٔ هفتاد در جایگاه شاعری انقلابی و آیینی با حوزهٔ هنری و نشریات متعهد دیگر، همچون کیهان، نیز همکاری می‌کرد. «کفش‌های مکاشفه»، «شرجی آواز»، «خواب‌نامه و باغ تناسخ»، «ترجمهٔ زخم»، «باران پروانه»، «رودخانهٔ رؤیا»، «ناودان الماس»، «ترانه‌های ایلیایی»، «ملکوت تکلم»، «سیل گل سرخ»، «روستای فطرت»، «غزالستان» و مقالات متعدد ازجمله آثارِ به‌چاپ‌رسیدهٔ این شاعر و ادیب انقلابی و آیینی است. عزیزی پس از چند دهه فعالیت فرهنگی درزمینهٔ شعر و نثر، درخشش کم‌نظیر در حوزهٔ ادبیات انقلاب و نگارش و تألیف چندین اثر فاخر ادبی سرانجام در ۴۹سالگی در سفری که برای دیدار با خانواده‌اش به کرمانشاه رفته بود، بر اثر اختلالات کلیوی به حالت اغما فرو رفت و پس از نُه سال خوابیدن در بستر و تحمل بیماری جان به حضرت جان‌آفرین تسلیم کرد.

آثار عزیزی از منظر سبک‌شناسی

به‌زعم بسیاری از متخصصان حوزهٔ ادبیات، دههٔ شصت دوران احیای قالب‌های ادبی بود. تعدادی از شاعران سنتی به سمت احیای قالب‌های ادبی گام‌هایی برداشتند. در این دوره اکثر شاعران در قالب غزل شعر می‌سرودند. برخی نیز درصدد احیای قالب قصیده برآمدند که چندان توفیقی حاصل نکردند و نتوانستند در صحنهٔ ادبیاتِ پس از انقلاب نقش مؤثری ایفا کنند؛ اما قالب مثنوی بیشتر به لطف دو تن از شاعران، یعنی علی معلم دامغانی و احمد عزیزی، به‌منزلهٔ یکی از قالب‌های پرطرفدار مطرح شد و بعدها دنباله‌رو پیدا کرد. احمد عزیزی در دیگر قالب‌های شعری نیز آثاری دارد؛ اما در دههٔ شصت در جایگاه یکی از احیاگران قالب مثنوی درخشید.

قلم عزیزی دارای نظام نشانه‌شناسی عرفانی و فلسفی بود؛ زیرا در این زمینه‌ها مطالعات فراوان

و عمیقی انجام داده بود؛ همچنین به عرفان اسلامی گرایش و علاقهٔ زیادی داشت.

وی در نثرهایش شطحیات خود را با بیانی کنایی وآراسته به آرایه‌های لفظی و معنوی به‌زیبایی مطرح می‌کند. تعابیر استعاری را در نظم و نثر، فراوان به کار می‌بَرد. این سبک و نوع بیان به‌دلیل کاربرد نظام نشانه‌شناسی فلسفی‌عرفانی، آثار عزیزی را منحصربه‌فرد معرفی کرده است.

اگر شاعر آیینی را شاعری بدانیم که بسامد موضوع اهل بیت در آثارش زیاد است، بی‌شک عزیزی شاعری آیینی است که تعهد او به شعر شیعی در عموم آثارش به‌وضوح نمایان شده است.

درخشش احمد عزیزی برعکس بسیاری از شاعران معاصر نه در غزل، بلکه غالباً در نثرها و مثنوی‌های اوست؛ به‌خصوص در دو کتاب بسیار زیبا و ادیبانهٔ «کفش‌های مکاشفه» و «ملکوت تکلم» که در قالب مثنوی سروده شده‌اند و نقطهٔ اوج سبک ویژه و نماد و نشانه‌های زبان او را شامل می شوند.

عزیزی دنباله‌رو برجسته‌ای نداشت؛ زیرا فضای زبانی او به شکلی بود که اگر کسی می‌خواست دنباله‌رو او باشد، باید همان اطلاعات و تعابیر را تکرار می‌کرد. زمانی که خلاقیت در حوزهٔ زبان، تعابیر و ترکیب‌سازی باشد، معمولاً دنباله‌رو پیدا نمی‌کند. مرحوم طاهره صفارزاده و نصرالله مردانی نیز از دیگر شاعرانی بودند که دنباله‌رو نداشتند.

دنباله‌روندانشتن به معنای اثرگذارنبودن نیست. شعر احمد عزیزی مقلد نداشت؛ اما اثرگذار بود. شعر او برای خیلی از شاعران الهام‌بخش بود؛ به‌طور مثال تعبیر حضرت زهرا(س) به «یاس» ابتدا در کتاب «لاله‌های زهرایی» آمده بود و بعدها در آثار تعداد زیادی از شاعران معاصر دیگر تکرار شد. سبک خاص عزیزی در «کفش‌های مکاشفه» به‌وضوح خودنمایی کرد و تأثیر چشمگیری بر شعر معاصر گذاشت. عزیزی با خلق این اثر در سطح جامعه شناخته شد؛ اما غلبهٔ معنویت، عرفان، فلسفه و پای‌بندی به مبانی انقلاب اسلامی وجه مشترک تمام آثار اوست. مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت، فراوانیِ تولیدات هنری در آثار عزیزی است که در بسیاری از موارد اقبالی به دست‌چین‌کردن آنها نشان نداده و ابیات قوی و ضعیف در کنار هم قرار گرفته است. همین امر باعث شده است به او انتقاداتی شود.

«بی تردید احمد عزیزی را باید آتشفشان خلاقیت دانست؛ آتشفشانی مهارنشده که گاه خاکستر و گدازه‌های سوزانِ بی‌ثمر بیرون می‌دهد؛ ولی گاه سنگ‌های کشف‌نشده از دل زمین بیرون می‌آورد و در منظر ما می‌گذارد که به‌راستی در هیچ جایی دیده نشده است» (کاظمی، ۱۳۹۰: ۳۸۳).

یکی دیگر از ایراداتی که اهل فن به آثار وی وارد کرده‌اند، حجم زیاد مباحث عرفانی و فلسفی بدون صراحت در معنا در آثار اوست. این ایراد از چشم مخاطب عام پنهان است؛ اما

متخصصان حوزهٔ علوم اسلامی اشاراتی به این موضوع کرده‌اند. رهبر انقلاب در دیدار شاعران سازمان تبلیغات انقلاب اسلامی دربارهٔ این موضوع فرمودند: «درخصوص شعر آقای عزیزی یک نکتهٔ دیگر را مطرح می‌کنم؛ چون من شعر ایشان را خیلی می‌پسندم. شعری هم که امشب خواندند، انصافاً شعر خیلی زیبایی بود. این دیوان مثنوی هم که اخیراً چاپ کرده‌اند، خیلی از آن را خوانده‌ام. چون به شعر ایشان علاقه دارم. از این جهت این نکته را تذکر می‌دهم. شما باید مایه‌های عرفانی را پخته‌تر کنید. می‌دانید که در وحدت وجود شش، هفت قول وجود دارد. این وحدت وجودی که شما بیان کردید، هر شش، هفت قول در آن بود. چیزهایی هم در آن بود که جزو هیچ‌یک از این اقوال در وحدت وجود نیست. شما باید اینها را یک کاری بکنید. شما بالاخره باید بگویید که وحدت وجود چیست و به کدام‌یک از این سلایق و طُرُق وحدت وجود معتقدید. همان را انتخاب کنید و در این قالب شعر زیبایی که شما دارید و قشنگ هم می‌خوانید، این هم یک حُسن دیگر است، بریزید. شعر آقای عزیزی خوب است و اگر در جلسه هم بخوانند، بدون تردید به‌به خواهند شنید؛ اما بدانید که این شعر، آن شعری نیست که دویست سال بعد در کاغذی بنویسند و بگویند عزیزی چنین گوید» (دیدار شعرای سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹/۰۱/۳۱). شاید بتوان گفت اشارهٔ ظریف رهبر اصلی‌ترین نقطه‌ضعف آثار عزیزی را گوشزد می‌کند.

شعر انقلاب

«شعر انقلاب اسلامی در میان همهٔ مقاطع تاریخ طولانی ایران این ویژگی را دارد که تقریباً یکدست و کامل در جهت آرمان‌ها و هدف‌های والا و سخن‌گوی احساسات و افکار و جهت‌گیری‌های ملتی است که شاعر از متن آن برخاسته و بدان وابسته است. شعر دوران انقلاب، شعر زر و زور نیست. شعر احساسات سطحی و متکی به آرزوها و نفسانیات و امیال حقیر بشری نیست. زبانِ دل یک ملت و شرح حال یک امت است. انعکاسی از روح بزرگ جامعه‌ای است که یکپارچه در جهت هدف‌ها و آرمان‌های الهی و انسانی گام برداشته و فداکاری کرده است. شعر هدف‌دار و سازندهٔ بومی و مردمی است. در پی آن است که این تفکر را القا کند که شعر در خدمت دربارها و میخانه‌ها و عشرتکده‌ها نیست. شعر صحنهٔ عظیم جهاد و سیاست و انقلاب و جهان نگری است. شعر خدایی است» (سبزواری،۱۳۶۷: ۶).

پاره‌ای از ویژگی‌های شعر انقلاب اسلامی در قلمرو مضامین

غفلت‌ستیزی و دعوت به بیداری

یکی از خصوصیات اصلی شعر انقلاب «غفلت‌ستیزی» است. انقلاب، خود ریشه در غفلت‌ستیزی و مبارزه با جهل و ناآگاهی و دعوت مردم به هوشیاری و بیداری دارد و شعر انقلاب هم به‌تبع آن غفلت‌ستیز و بیدارگر است. درواقع «غفلت‌ستیزی» اصلی‌ترین شاخصهٔ شعر نسلی از شاعران انقلاب اسلامی است که با خودِ انقلاب متولد شدند، در کوره‌های تجارب آن گداختند و به کمال نزدیک شدند. نسلی که اکنون شاخه‌ای گسترده و تکثیرشده است.

بازگشت به خویشتن و مبارزه با طبقهٔ روشنفکر غربزده

مسئلهٔ بازگشت به خویشتن که قبلاً بزرگانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری به شکل جدی و دقیق آن را مطرح کرده بودند و سپس در سخنرانی‌ها و نوشته‌های زنده‌یاد دکتر علی شریعتی، مرحوم جلال آل احمد و عده ای دیگر از نویسندگان متعهد ارائه شد، به قلمرو شعر نیز راه یافت. درواقع پیش از انقلاب سهم هیچ‌کس در ستیز با روشنفکرانِ بی‌درد و خودباخته در حوزهٔ شعر به اندازهٔ شاعران متعهد و روشن‌اندیش مسلمان نبود. این خصیصه که بیشتر در قالب‌های نو و سپید، یعنی همان قالب‌های استفاده‌شدهٔ شاعرانِ روشنفکرمآب، به چشم می خورد، درحقیقت بیانگر معارضه ای است که شاعران مذهبی علیهِ دگراندیشان آغاز کرده بودند و با سلاح خودِ آنان به رویارویی با ایشان اقدام کردند.

بازگشت به عشق آسمانی و عارفانه

در عصر پیش از انقلاب شعرهای گناه‌آلود (کفرگونه) و غزل‌هایی با محتوای عشق مجازی به‌صورت فراگیر و گسترده سروده و گاهی حتی به حوزهٔ مقدس‌ترین ارزش‌های دینی هم حمله می‌شد. این اشعار عشق‌های جسمانی و مجازی را ترویج می‌داد.

انتظار موعود

انتظار سازنده و مثبت ازجمله مسائل مهم و مورد توجه در جامعهٔ انقلابی است. چنین انتظاری می‌تواند در تمام سطوح جامعه تأثیر ویژه بر جای بگذارد و امت مسلمان را همواره در حال آمادگیِ آرمانی نگاه دارد؛ آمادگی برای آمدن کسی که عدالت و برابری را جایگزین ظلم و جور

و حاکمیت مستضعفین عالم را تضمین می‌کند.

این تفکر در شعر انقلاب تجلی پیدا کرده است. اشعاری با مضمون انتظار به‌وفور در لابه‌لای صفحات مجموعه شعرها و نیز صفحات ادبی مطبوعات به چشم می‌خورَد که سبب ایجاد زمینهٔ مساعدی در شعر انقلاب شده است.

بازتاب گفتمان انقلاب اسلامی در آثار عزیزی

عزیزی در کتاب واژه‌نامهٔ ابدی که فقط از حرف «الف» تا «ب» آن را به رشتهٔ تحریر درآورده است، در تعریف انقلاب می‌گوید: «بهار جامعه، فصل سرخ انسان، فصل رویش بشر، سر درآوردن فروردین از حکومت نظامی بهمن، عید اجتماع، سال‌تحویل سلسله‌ها، خیابانی که به آزادی منتهی می‌شود» (عزیزی، ۱۳۷۵ الف: ۷۸).

پیروزی انقلاب

عزیزی وقتی می‌خواهد وارد مقولهٔ انقلاب شود، با ترسیم فضای سیاهِ قبل از انقلاب که به‌خوبی خود را در شعرها نشان می‌دهد، باب صحبت را دربارهٔ دوران ستم‌شاهی باز می‌کند:

سال‌ها آیینهٔ ما ماه بو د — کوچهٔ ما معبر روباه بود
زندگانی آه بود آن سال‌ها — روزها کوتاه بود آن سال‌ها
شاه فرمان داد گل‌ها گم شوند — مردمان هر روز نامردم شوند
شاه فرمان داد تا خار آورند — عشق را عریان به بازار آورند
هر نفر یک سینهٔ صدچاک داشت — هر کسی یک ساک در ساواک داشت
ناگهان اعلام می‌شد آفتاب — نصفه‌شب اعدام می‌شد آفتاب
شاه عصیان را سواری کرده بود — عشق را سرمایه‌داری کرده بود
عشق حد و عشقبازی دیه داشت — هر دلی صد برگ اعلامیه داشت
ما جنون بر کول‌هامان داشتیم — عشق در سلول‌هامان داشتیم
کس جواز ترک عادت هم نداشت — هیچ‌کس حق شهادت هم نداشت (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۴)

شاعر کتاب «ملکوت تکلم» جرقهٔ انقلاب را معطوف به حضرت امام(ره) می‌داند و نقطهٔ شروع حرکت انقلابی را این‌گونه می‌سراید:

ناگهان آیینه بر تنبور زد — از افق شمس خمینی نور زد
من چو سروی در چمن می‌دیدمش — صبح صادق بود و من می‌دیدمش

جامع دِیر کلیسا بود او　　مجمع موسی و عیسی بود او
او خدا از ابر خشمش می‌چکید　　شعر عرفانی ز چشمش می‌چکید
عشق ذهنی بود عینی جلوه کرد　　حق به تمثال خمینی جلوه کرد
هم مسیحا هم ارسطاطالس‌اند　　اولیا مثل خمینی خالص‌اند (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۵)

نگاه درست و تعریف جامعی که عزیزی از انقلاب اسلامی دارد، مسلماً باعث می‌شود افق‌های پیش روی انقلاب را متعالی ببیند؛ پس عجیب نیست که در ادامهٔ این مثنوی آمده است:

تو نفوس خاص و عامی بی‌گمان　　نایب‌الامر امامی بی‌گمان
روزهای باد باید بگذرد　　پانزده خرداد باید بگذرد
تا خمینی جلوهٔ خاور شود　　شمس حیرت مولوی‌آور شود
این طلایه قرن نور است ای پسر　　بی‌گمان عصر ظهور است ای پسر (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۵)

در مثنوی بعدی نیز ادامهٔ این نگاه مشاهده می‌شود. از رحلت حضرت امام(ره) به بعد ولایت‌مداری و انتظار فرج در شعر عزیزی با زیبایی تمام بیان می‌شود:

ناگهان آیینه حیرت‌خوار شد　　آن طبیب عارفان بیمار شد
گریه کن ای شب خمینی در تو نیست　　ای سحر از داغ تو باید گریست
سال دیدار جمال مهدی است　　شیعیان امسال سال مهدی است
ای دلِ آیین و جانِ دین بیا　　مهدی آمد ای دل خونین بیا
دست استقبال او سیدعلی　　آن‌که از دست خمینی شد ولی
فرش مهدی شد زمین خامنه　　از خمین آمد طنین خامنه
آه ای چشم خدا بیدار باش　　مهدیا سیدعلی را یار باش (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۷)

در ادامهٔ شعر نگاه به انقلاب جهانی و استکبارستیزی عزیزی را با این بیت می‌شود به تماشا نشست:

ما به سوی دوست نم‌نم می رویم　　یک قدم تا قدس با هم می‌رویم (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۸)

عزیزی مانند یک تئوریسین حاذق به‌خوبی درک کرده است که انقلاب ایران چیزی به‌غایت فراتر از سرنگونی شاه و حکومت پهلوی است. او در این شعر وآثارِ بسیارِ دیگری نشان می‌دهد حکومت اسلامی نه‌تنها مهم‌ترین مقدمهٔ تشکیل حکومت مهدی است، الگو و نسخهٔ رهایی‌بخش تمام ملت‌های مظلوم جهان به شمار می‌رود. شاهد این مدعا در نگاه مقدس عزیزی به انقلاب و در شاه‌بیت دو مثنوی مذکور دیده می‌شود؛ جایی که او انقلاب اسلامی را مقدمهٔ انقلاب جهانی

موعود می‌داند و تمام مقدمات پیروزی انقلاب را برکت عنایت ویژهٔ حضرت ولی‌عصر(عج) می‌بیند. در «ملکوت تکلم» می‌گوید:

مهدی این خورشید را دم کرده است او خمینی را فراهم کرده است (عزیزی،۱۳۷۲: ۶۷۸)

ترسیم ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی

عزیزی برخی ویژگی‌های تمدن اسلامی ایران بعد از انقلاب را در قامت هنر و با استعانت از زیبانگاری واژه‌ها در شطحیات «رودخانهٔ رؤیا» این‌گونه به تصویر می‌کشد:

«ما دست همهٔ شقایق‌ها را برای گذشتن از خط پایان شهادت باز گذاشته‌ایم. ما اجازه داده‌ایم هرکس می‌خواهد، از مرزهای ابدیت بگذرد. اکنون همهٔ مردم ما یک کاسه عرفان دارند. همهٔ کوچه‌ها نام شهیدی را آواز می‌کند. عشق ارزان است. نیایش در بالاترین درجهٔ خود می‌سوزد. دعا در حرارت تکلیم است» (عزیزی، ۱۳۷۴:۲۰).

یا در شطحیات «نافلهٔ ناز» می‌نویسد: «خمینی آخرین تجلی ذوالفقار بود. مردی که ظهور کرد تا غیبت را باور کنیم. مردی که سلمان فارسی را به همهٔ زبان‌ها ترجمه کرد. مردی که با خون شمشیر را به زانو درآورد. مردی که کشاورزی آخرت را رونق داد. مردی که ما را به اوایل آخر زمان رساند» (عزیزی، ۱۳۷۵ : ۲۷۱).

یکی دیگر از نمونه‌هایی که در آن عزیزی صورتی از تمدن اسلامیِ مد نظر انقلاب را ترسیم می‌کند، به بهانهٔ سوگ حضرت امام(ره) در «نافلهٔ ناز» آمده است: «خمینی کجایی؟ قرار بود برای ما از مرز ملکوت تجلی وارد کنی. قرار بود ما را به ملاقات خدا ببری. برای پابرهنگان فرهنگ ما کفش‌های مکاشفه بخری. ما را به بالاتر از ابر دعوت کنی. به پایین‌تر ازعرش» (عزیزی،۱۳۷۵: ۲۷۴).

دفاع مقدس

ادبیات دفاع مقدس به ادبیاتی اطلاق می‌شود که دربارهٔ مقاومت، ایستادگی و دفاعِ مبتنی بر ارزش‌های دینی و الهی صحبت می‌کند. آثار ادبی دفاع مقدس در ایران ویژگی‌ها و مضامینی دارند که آنها را از سایر انواع ادبیات مقاومت در جهان متمایز کرده است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: نگرانی از دست رفتن میراث‌ها و ارزش‌های جبهه، مظلومیت شهیدان و رزمندگان، وداع حسرت‌بار و غمگینانه با جبهه (سنگری، ۱۳۸۹: ۱۹-۳۳).

هرچند به‌دلیل پیوستگی مبانی و قرابت زمانی پیروزی انقلاب و جنگ، ادبیات انقلاب و دفاع مقدس پیوند خورده است، اشارهٔ مجزا به مفهوم جبهه و شهادت از منظر عزیزی خالی از لطف

نیست. ریشه‌های فکری عزیزی باعث شده است با درک عمیق از قداست این دفاع هشت‌ساله جبهه را تربت اعلای کربلا ببیند و عملیات را زیارت مجسم عاشورا.

«جنگ دوباره راه تاریخی کربلا را باز کرد. جنگ ملت ما را با مفهوم گستردهٔ شهادت و باز و بسته شدن چتر امدادهای غیبی آشنا کرد». (عزیزی، ۱۳۷۵ ب: ۱۶۶).

«در جبهه پنجره‌هایی هست که رو به خورشید باز می‌شود. در جبهه هرکه زخمش بیش، عشقش بیشتر. در جبهه بوی زیتون‌های فلسطین می‌آید. هیچ‌کس تا اول شهید نشود، به جبهه نمی‌رود. من خودم یک زیارت وارث را در چشم‌های یک بسیجی تا تَه خواندم. در جبهه همه عاشورایی حرف می‌زنند» (عزیزی، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۶).

اهداف انقلاب اسلامی از زبان قلم عزیزی که در ادامهٔ این متن آمده است، نشان از نقشهٔ راهی دارد که هم جهان و هم آدمی را به کمال می‌رساند:

«ما می‌خواهیم بقایای بقیع را حفظ کنیم. ما می‌خواهیم عالم قدس را از اشغالگران ناسوت آزاد کنیم. ما می‌خواهیم ملکوت آن‌قدر نزدیک شود که فاصلهٔ انسان و ماه فراموش شود» (عزیزی، ۱۳۷۴: ۲۹).

دفاع از ولایت

در کلام عزیزی به‌رغم داشتن شخصیت آرام و به‌ظاهر غیرسیاسی و بی‌حاشیه، جسارت هوشمندانه‌ای دیده می‌شود. این در حالی است که هنرمندان دههٔ هفتاد یا اصلاً در برابر هجمه‌های فرهنگی و سیاسی علیه ارزش‌های انقلاب احساس مسئولیت نمی‌کردند یا تعداد معدودی هم که به‌منزلهٔ انقلابیون عرصهٔ هنر اهل واکنش بودند، قلم و زبانی تند و گاه زننده داشتند. کمتر کسی پیدا می‌شد که همچون احمد عزیزی برای پوشاندن ردای هنر به قامت سیاست تا این حد شجاعت، هنرمندی و قدرت تشخیص داشته باشد. یکی از زیباترین قلم‌زنی‌های عزیزی نگاه ویژه وآرمانی او به رهبر فرزانهٔ انقلاب است؛ آنجا که در شطحیات «رود خانهٔ رویا» می‌گوید:

«آقای خامنه‌ای دست ما را به دامن خورشید خواهد رساند. آقای خامنه‌ای برای دل‌های ما که افق گرفتهٔ عاشوراست، چراغ نیمهٔ شعبان خواهد افروخت. خامنه‌ای از خاندان سپیده‌دم است. من از آقای خامنه‌ای خواهش می‌کنم فرمان دهد پادگان پرستش پر از صبحگاه نیایش شود. من از آقای خامنه‌ای خواهش می‌کنم نسل تشنهٔ ما را به سرچشمهٔ صاحب‌الزمان برساند. من از آقای خامنه‌ای می‌خواهم دستور دهد نامه‌های دعای ما را به آدرس اجابت پست کنند. فرمان دهد همه، خُمس شادمانی خود را بر برهنگان بپوشانیم و زکات زیبایی را به آینه‌ها پرداخت کنیم» (عزیزی، ۱۳۷۴: ۲۹).

نامۀ احمد عزیزی به ضرغامی

یکی از مطالبی که مطالعۀ آن جنس فهم عزیزی را از مسئلۀ ولایت فقیه بیان می‌کند، نامه‌ای است که ایشان به عزت‌الله ضرغامی، رئیس وقت صدا و سیما، نوشت؛ نامه‌ای که مدت‌ها بعد ابتدا اصل آن در مجلۀ پنجره و سپس تصویر اصل نامه در ویژه‌نامۀ شهرستان ادب منتشر شد. این نامه در سال ۷۹ و بعد از حوادث تیرماه ۷۸ تحریر شده است. در قسمتی از نامه می‌خوانیم: « امروز عموم ارباب بصر و کافۀ اصحاب نظر مستحضرند که جمال سیدعلی را جز به دیدۀ اولیای الله نشاید دید و مرتبۀ جمالش، نور عین و از پنجرۀ باغش، رایحۀ اولیای مطلق در گذر و از شعشعۀ چراغش نور سادات بر حق جلوه‌گر است.

ای آن‌که عشق خمینی در سر داری! باید که غاشیۀ خامنه‌ای برداری؛ وگرنه از مذهب و ملت، گمراهی و در نظر فقیهان ولایت، بی‌جایگاهی. حقا هرکه بر جانشین خمینی، کافر است، از میان رود و هرکس بر ولایت خامنه‌ای، منکر است، از کشور اسلامیان.

الله! الله! از ولایت فقیه نگریزید که ولایت سفیه جایز نیست و اگر بر ولایت فقیه منکرید، بر فضل، مُقر باشید. آری، سفیهان را چه سزد که ولایت فقیه را دریابند و طلب این معنا جز از ارباب دل، بی‌حاصل است و رمۀ جویندگان حجت، بی‌چوپان نیست و گلۀ اهل ولایت در کوهستان وصایت، یله نمی‌گردد و گرچه سررشتۀ ولایت در کف باکفایت حجت‌بن‌الحسن(عج) است، اما گردش چرخ آن در دست فقیهان ممتحن و نوّاب مؤتمن است.

ای اسلامیان! گوش بر فتنۀ فرنگ نکنید؛ که در پیوستن به لشکر سید خراسانی درنگ جایز نیست و خون شهیدان را بر گردن شیعیان، دِین است و در شش‌گوشۀ عالم ندای «هَل مِن ناصِر» حسین(ع) است؛ پس رخت ولایت بپوشید و در دفع دشمنان بکوشید.

ایرانیا! در میدانی که سربازان ایران جان فدای رهبر کنند، دشمنان دین و آیین هرچه آرایش لشکر کنند، شکست است و در بیشه‌ای که غرش نرۀ شیران ایران، گوش خصم، کر کنند، کاخ اجنبی در نشست.

ای سوختگان! حال که ما را ملاقات حضرت صاحب(عج) میسر نیست و از منزل آن آرام جان و کعبۀ دل، ما را خبر نه، بهتر آنکه بر دامن سیدعلی آویزیم و به‌واسطۀ وی عطر گلشن ولایت در مشام جان بیا میزیم. آری، اگر ما را به ابروی صاحب‌الزمان(عج) نه سعادت پیوستن است... خامنه‌ای به دست است» (نامۀ احمد عزیزی به ضرغامی، ۱۳۷۹).

بارزترین وجهی که در نامه خودنمایی می‌کند، اعتقاد قلبی عزیزی به ولایت فقیه است. این اعتقاد هرچند با نگاه شاعرانه و عارفانۀ او روایت شده است، محکم و صریح نشان می‌دهد نگاه

عزیزی به جایگاه ولایت صرفاً جایگاهی قانونی نیست که به حکم کشوردوستی و قانون‌مداری لازم باشد احترامش کنند و اعتبارش دهند؛ بلکه بارها در آثار خود نشان داده است مرزهای ایران اسلامی را برای مادری‌کردن و تربیت نسل بشر از پهنای زمین تا بلندای آسمان می‌بیند و قداست این رسالت مهم را از برکت نفس مسیحایی خمینی کبیر و قداست دستان آیت‌الله خامنه ای می‌داند. همین نگاه بن‌مایهٔ تفاوت شهروند سادهٔ ایرانی با شیعهٔ اثرگذارِ انقلابی است.

تهاجم فرهنگی

فهم درست عزیزی از آنچه آن را تهاجم فرهنگی می‌نامیم، در کتاب «رودخانهٔ رؤیا» دیده می‌شود؛ فهمی که در اعتقاد عمیق به حقانیت راه انقلاب ریشه دارد. «شما می‌خواهید حزب‌اللهی‌ها را منزوی کنید؛ درحالی‌که تمام موجودات عالم حزب‌اللهی‌اند. چرا وقتی صحبت از پرستش می‌شود، دماغتان را مثل شیطان می‌گیرید؟ ای کرکس‌های شاهنشاهی که خود را پرستوهای پروستارویکا معرفی می‌کنید! شما می‌خواهید آزادانه به شط پرشکوه خیابان‌ها بیایید و هرچه معصومیت را به تور بیندازید. شما بازوان فرهنگی استعمار و اعتمادالسلطنه‌های عصر حجر و قجرید. یادتان می‌آید در عصر طاغوت چقدر برای یک جرعه شهبانو در صف ملاقات می‌ایستادید؟ چرا شرق را تحقیر و غرب را تطهیر می‌کنید؟ مگر غرب جز بارهای فراموشی و زنان تهی چه دارد؟ آنها انسان را سکولاریزه می‌کنند. شما ویروس فلسفی ایدزید که از مجرای عفونی لیبرالیسم به خون روشن مشرق می‌ریزند. شما می‌خواهید بسیجی‌ها مثل سربازان یلتسین بروند و برای همبرگر مک‌دونالد سر و دست بشکنند. شما نوار مسلسل ویدئو را به سینهٔ مجروح این نسل گرفته‌اید» (عزیزی، ۱۳۷۴: ۳۰).

دوگانگی غرب و شرق

یکی از وجوهی که در فهم تمدن نوین اسلامی باید به آن اعتنا کرد، تعریف و تعیین تکلیف دوگانه ای است که در نگاه عزیزی به غرب و شرق خلاصه شده است؛ دوگانه ای که اگر بلاتکلیف و معلق بماند یا وجه تمایز خود را با نگاه و رویکرد التقاطی تبیین نکند، قطعاً نمی‌تواند در مسیر اصلی دوام بیاورد و سر به سلامت ببرد.

عزیزی درکتاب «رودخانهٔ رؤیا» با ظرافت و با نمادگرایی در بیان مضمون غرب و شرق، این وجه تمایز را به تصویر کشیده است و به بهانهٔ تقابل غرب با شرق، نتیجهٔ کفر و ایمان را می‌نویسد: «مغرب فیلم نورخوردهٔ مشرق است. مشرق، هابیل است و مغرب، قابیل. دو رودخانه از سرچشمهٔ جهان جاری است: یکی رودخانهٔ نورانی شرق و دیگری فاضلاب ظلمانی غرب. هرچه در شرق

داریم، نگاتیو آن در غرب موجود است. درست مثل ائمهٔ معصومین که در مقابل ائمهٔ کفرند. هگل طرح ژنریک مولاناست. هگل مشابه غربیِ بشنو از نی است. هرچه شرق مُخ اشراقی‌اش را به کار انداخت و دنبال شعر و عشق رفت، غرب مغز اقتصادی‌اش را پیِ تحصیل مال و ثروت فرستاد. غرب حاضر است برای منافعش آدم بکُشد؛ اما شرق راضی نیست در نبرد بوسه، لب هیچ زیبارویی حتی یک خال هم بردارد. غرب ثروتش را به رخ شرق می‌کشد و شرق عظمتش را. شرق روح انسان را توضیح می‌دهد و غرب جسد بشر را تشریح می‌کند» (عزیزی، ۱۳۷۴: ۳۱).

و تیر خلاص را در ادامهٔ تبیین تمدن غربی و شرقی این‌گونه می‌زند: «به نظر من تنها راه مبارزه با غرب این است که ما از فرق سر تا تاب سیبلمان شرقی شویم. اگر در این عالم مشرقی وجود داشته باشد، از پیالهٔ چشم محمد(ص) است. محمد شرقی‌ترین چهرهٔ خداوند در زمین است» (عزیزی،۱۳۷۴: ۳۸).

نتیجه‌گیری

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نگاه ویژه‌ای به مضامین ادبی، به‌خصوص شعر، وارد شد. روح بلند شعر پس از مدت‌ها دوباره به مضامین ارزشی و اسلامی مزین شد. در این میان تعداد معدودی از شعرا خوش درخشیدند و آثاری بدیع و پرمحتوا خلق کردند. احمد عزیزی نیز ازجمله شعرای انقلاب اسلامی است که شعر انقلابی و عدالت‌خواه را با زیباییِ سبک آمیخت و در این قصه طرحی نو درانداخت. عزیزی به اوضاع روزِ خود مسلط بود. یکی از مصادیق این مدعا واکنش‌های به‌موقعِ او به کنش‌های سیاسی و اجتماعیِ وقت بود که در آثارش دیده می‌شود. او در همهٔ آثار خود همواره از دستاوردهای انقلاب اسلامی دفاع کرده است و به اذعان بسیاری از هم‌قطارانش خود، کارنامهٔ انقلاب اسلامی است.

منابع و مآخذ

- سبزواری، حمید (۱۳۶۷): سرود سپیده (مقدمه از مقام معظم رهبری)،تهران: کیهان، چاپ اول.
- سنگری، محمدرضا (۱۳۸۹): ادبیات دفاع مقدس، تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس، چاپ اول
- کاظمی، محمدکاظم (۱۳۹۰): ده شاعر انقلاب، تهران: مرکز آفرینش‌های ادبی، چاپ دوم.
- عزیزی، احمد (۱۳۷۲): ملکوت تکلم، تهران: روزنه، چاپ اول.

- ـــــــــــــ (۱۳۷۴): رودخانهٔ رؤیا، تهران: برگ، چاپ دوم.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۵ الف): واژه‌نامهٔ ابدی، تهران: روزنه، چاپ اول.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۵ ب): نافلهٔ ناز، تهران: برگ، چاپ دوم.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۵ ج): روایت شطح، تهران: روزنه، چاپ اول.
-

منابع الکترونیکی

- www.farsi.khamenei.ir

۲۱

مدیریت یکپارچهٔ منابع نفت و گاز در راستای تحقق اهداف تمدن نوین اسلامی

حمیدرضا شاهوردی[۱]
رضا سلیمانی‌مرغملکی[۲]

چکیده

یکی از مؤلفه‌های قدرت ایران اسلامی، بخش اقتصادی کشور است که قسمت بزرگی از آن را صنعت نفت و گاز تشکیل می‌دهد. بهره‌مندی کشورها از ذخایر نفت و گاز می‌تواند موقعیت‌های فوق‌العاده و استثنایی برای رشد اقتصادی پیش روی آنها قرار دهد. شرکت‌های بزرگ نفتی در دنیا همواره به مدیریت صحیح و تولید حداکثری این منابع توجه کرده‌اند. در ایران با وجود دارابودن ذخایر عظیم فسیلی و قدمت صنعت نفت، هنوز روش‌های مدیریتی جزیره‌ای و سنتی در بهره‌برداری از مخازن نفت به کار گرفته می‌شوند و همین امر سبب شده است خساراتی به برخی مخازن کشور وارد شود و عمر مفید مخازن کاهش پیدا کند یا بهره بردای از آنها بهینه نباشد. بحث مدیریت جامع و یکپارچهٔ مخازن موضوعی بسیار مهم است که در کشورهای پیشرو در زمینهٔ نفت به آن اهمیت فراوان داده می‌شود؛ اما متأسفانه در کشور ما متخصصان صنعت نفت و دانشگاهیان به این مسئله کمتر توجه کرده‌اند. در این مقاله ابتدا مروری کوتاه بر اهمیت مدیریت یکپارچهٔ میادین نفت و گاز و نقش آن در افزایش بهره‌وری و عمر مخازن می‌شود؛ سپس برخی راهکارها و پیشنهادهای متناسب با نیازهای کشور در این زمینه ارائه خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: مدیریت یکپارچه، منابع نفت و گاز، تمدن جدید اسلامی

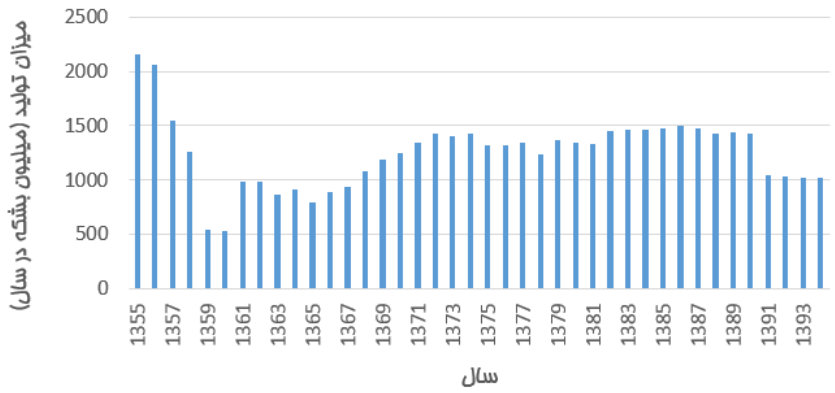
۱عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشکدهٔ مهندسی شیمی، آدرس ایمیل:
Hr_Shahverdi@cc.iut.ac.ir
۲دانشجوی کارشناسی‌ارشد مهندسی نفت، دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشکدهٔ مهندسی شیمی

مقدمه

بهره‌مندی ایران از منابع چشمگیر نفت و گاز و موقعیت حساس جغرافیایی-سیاسی آن، لزوم توجه ویژه به نگهداری و مدیریت صحیح از ذخایر خدادادی را بیش از پیش می‌طلبد. با توجه به افزایش تقاضای انرژی در سطح جهان و کاهش تولید برخی میادین و چاه‌ها و افزایش احتمالی قیمت نفت در سال‌های آینده و نیز افزایش هزینه‌های تولید در مخازن قدیمی و مخازن نامتعارف، استفادهٔ صحیح و مدیریت علمی و صیانتی از منابع انرژی‌های فسیلی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. نکتهٔ قابل‌توجه این است که هرچند دولت‌ها و محافل علمی در چندین دههٔ گذشته، به انرژی‌های تجدیدپذیر و هسته‌ای به‌منزلهٔ یکی از منابع انرژی در دنیا توجه کرده‌اند، این نوع انرژی‌ها هنوز نتوانسته‌اند جایگزین مناسبی برای منابع فسیلی باشند و با توجه به گسترهٔ استفاده از انرژی‌های فسیلی در بیشتر صنایع، این انرژی همچنان برای دهه‌های آینده پیشرو خواهد بود؛ بنابراین، هر میزان سرمایه‌گذاری برای بالابردن ذخایر نفتی و بهره‌دهی، سود بازگشت‌پذیری را در آینده نوید می‌دهد. در این زمینه ضرورت برنامه‌ریزی و تدوین راهبردهای بهینهٔ مدیریت یکپارچهٔ مخازن برای تولید صیانتی و افزایش بازیافت از مخازن نفت و گاز امری اجتناب‌ناپذیر است.

کشور ایران ذخایر باارزش و عظیم نفت و گاز را دارد. به‌طوری که با دارابودن ذخایر در جای نفت خام و میعانات گازی حدود ۸۳۶ میلیارد بشکه در جایگاه نخست جهان قرار دارد. از این میزان ۲۳۹ میلیارد بشکه قابل‌دست‌یابی است که حدود ۱۵۷ میلیارد بشکه از آن هنوز تولید نشده است. میانگین ضریب بازیافت مخازن ایران ۲۴/۵ درصد است. افزایش یک‌درصدی ضریب بازیافت با روش‌های ازدیاد برداشت این قابلیت را دارد که هفت میلیارد بشکهٔ نفت به ذخایر قابل‌دسترسی نفت کشور اضافه کند. شکل ۱ میزان سالانهٔ تولید نفت ایران را در سال‌های اخیر نشان می‌دهد.

شکل.۱ تولید نفت در سالهای ۱۳۵۵-۱۳۹۴



مقام معظم رهبری بر نگهداری و افزایش بهره‌دهی ذخایر نفت و گاز و توسعهٔ ظرفیت‌های تولید نفت و گاز، به‌ویژه در میادین مشترک[1] بسیار تأکید کرده‌اند. رهنمودهای ایشان در این حوزه بدین صورت است: «در این کار (صنعت نفت)، بخش‌هایی وجود دارد که باید کارهای علمی انجام بگیرد. در خصوص مسئلهٔ نفت و گاز، علاوه بر بخش‌های فنی، حتماً بایستی روی بخش‌های حقوقی و اقتصادی - حقوق نفت و گاز، اقتصاد نفت و گاز - کار کنیم، فکر کنیم و در این زمینه مطالعات علمی داشته باشیم. جوان‌های ما خواهند توانست در این زمینه‌ها کار کنند و ان‌شاءاللّه پیشرفت پیدا خواهند کرد» (۱۳۹۰/۱/۸). همچنین براساس افق مطرح‌شده در الگوی ایرانی-اسلامی پیشرفت که نوید جایگاه برتر اقتصادی ایران (ده اقتصاد برتر) را تا سال ۱۴۰۴ می دهد، مدیریت یکپارچهٔ منابع نفت و گاز مؤلفه‌ای است که به کشور ما در رسیدن به این اهداف یاری می‌کند و می‌تواند به‌منزلهٔ نقطهٔ عطفی در تاریخ صنعت نفت ایران مدنظر قرار گیرد (پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری).

در این مقاله ابتدا به معرفی اجمالی فنی مخازن نفت و گاز و پارامترهای تأثیرگذار در استفاده از این منابع پرداخته می‌شود؛ سپس کلیاتی دربارهٔ مدیریت یکپارچهٔ مخزن بیان می‌شود. در انتها جایگاه بحث مدیریت صیانتی برای مخازن ایران و مواردی بررسی می‌شوند که در این رابطه از آنها غفلت شده است و راهکارها و پیشنهادهایی ارائه می‌شوند که می‌توانند در مدیریت بهینهٔ منابع نفتی کشورمان راهگشا باشند.

۱بند ۱۴ سیاست‌های کلی ابلاغی اقتصاد مقاومتی توسط مقام معظم رهبری

معرفی مختصر مخازن نفت

میدان نفتی یا گازی عبارت است از یک ساختار زمین‌شناسی مشخص (سازند) در اعماق زمین (از چند صد متر تا چندین کیلومتر) که محل تجمع سیالات هیدروکربوری (نفت یا گاز) است. یک میدان می‌تواند متشکل از چندین قسمت مجزا ازنظر جنس و ساختار سنگ و محتویات هدروکربوری باشد که به هر بخش در اصطلاح مخزن گفته می‌شود. مخازن مختلف در یک میدان نفتی می‌توانند با هم ارتباط هیدرودینامیکی داشته باشند. به‌طوری که تولید از یک مخزن بتواند بر مخازن دیگر تأثیر بگذارد. نفت و گاز در یک مخزن درواقع در خلل و فرج سنگ جای گرفته‌اند و تولید از یک مخزن به معنای حرکت سیالات از درون حفره‌های سنگ به‌سمت چاه تولیدی است؛ بنابراین، حجم ذخیرهٔ یک مخزن تابع میزان تخلخل سنگ مخزن و میزان تولید از آن تابع گذردهی سنگ است. همچنین با توجه به عمق مخازن نفت، سیالات زیر فشار و دمای بالا قرار دارند که این امر می‌تواند به تولید نفت و گاز از مخزن کمک شایانی کند. تمام نفت موجود در یک مخزن نفتی را نفت درجا[۱] و حجم نفت قابل دست‌یابی از آن را ذخیره[۲] می‌گویند. واضح است مقدار نفت درجا همواره ثابت است و ذخیرهٔ یک مخزن به نسبت روش‌های تولید و مدیریت یک مخزن می‌تواند بسیار متغیر باشد. آنچه در مدیریت و نگهداری از یک مخزن مدنظر است این است که بتوان ذخیرهٔ یک مخزن را با اعمال روش‌های مختلف مهندسی افزایش داد. نسبت ذخیرهٔ مخزن به نفت درجا مخزن را ضریب یا درصد بازیافت[۳] می‌گویند که براساس ویژگی و شرایط هر مخزنی ضریب بازیافت مخازن با یکدیگر متفاوت است. برای مثال ضریب بازیافت مخازن ماسه‌ای می‌تواند تا ۷۰٪ برسد؛ ولی ضریب بازیافت مخازن کربناته در بیشتر موارد زیر ۲۰٪ خواهد بود (Ahmed, ۲۰۱۸).

مراحل توسعه و بهره‌برداری از یک میدان نفتی شامل اکتشاف نفت، حفاری چاه و استخراج و بهره‌برداری از مخازن نفت است. اکتشاف نفت شامل گردآوری اطلاعات زمین‌شناسی (نقشه‌های زمین‌شناسی، عکس‌های هوایی و عملیات ژئوفیزیکی و ژئوشیمیایی یا حفر چاه‌های اکتشافی) برای کشف مکان، عمق و محدودهٔ مخازن نفت و گاز است. این مرحله یکی از گام‌های اساسی و مهم در توسعهٔ یک منبع زیرزمینی است. مرحلهٔ دوم حفر چاه‌های اولیه برای شناخت بهتر مخزن و تولید اولیه از یک میدان نفتی است. در این بخش مهندسان مخازن با استفاده از اطلاعات

---

۱ Oil-in-Place
۲ Reserve
۳Recovery Factor

به‌دست‌آمده از مخازن شامل تولید چاه‌ها (میزان تولید و فشار)، نمونه‌گیری‌های آزمایشگاهی، اندازه‌گیری‌های درون‌چاهی (چاه‌آزمایی و چاه‌پیمایی) و الگوهای ریاضی (شبیه‌سازی)، سناریوهای مختلف تولید از مخازن را بررسی می‌کنند. به‌طوری که بتوانند از یک مخزن تولید بهینه را داشته باشند. سناریوهای مختلف تولید از مخزن نفت می‌تواند شامل حفر چاه‌های تولیدی جدید در مکان‌های مشخص، تحریک چاه (اسیدکاری یا ایجاد شکاف اطراف چاه برای بهبود عملکرد چاه)، تغییر میزان تولید از چاه‌ها برای جلوگیری از مشکلاتی نظیر تولید بی‌رویهٔ آب یا شن و درنهایت اعمال روش‌های تزریق آب و گاز (یا مواد شیمیایی) به مخزن برای افزایش بهره‌وری باشد. زمانی را که تولید از یک مخزن نفتی یا گازی اقتصادی نباشد، زمان ترک مخزن می‌گویند (Ahmed, ۲۰۱۸).

همان طور که اشاره شد، توسعهٔ یک میدان نفتی شامل عملیات‌های مختلف از شروع اکتشاف تا بهره‌وری و توسعهٔ میدان نفتی است که هرکدام از آنها هزینه‌های گزافی را به شرکت‌های نفتی تحمیل می‌کند؛ بنابراین، اندکی اشتباه در برنامه‌ریزی مراحل مذکور می‌تواند ضررهای جبران‌ناپذیر را به بار آورد. علاوه بر این درنظرگرفتن پارامترهای اقتصادی در کنار مباحث فنی و سیاست‌های کلان حاکمیتی و بین‌المللی[۱] بر تمام مراحل توسعه و تولید از منابع نفت و گاز تأثیرگذار خواهد بود (Meehan, ۲۰۱۱).

نکتهٔ مهم که در ادبیات فنی و مدیریتی به آن توجه می‌شود، تولید صیانتی از یک میدان نفتی است. تولید صیانتی به معنای برنامه‌ریزی برای به‌دست‌آوردن حداکثر تولید و بهره‌وری از یک میدان نفتی در طولانی‌ترین زمان ممکن را می‌گویند. به‌طوری که بتوان بیشترین ضریب بازیافت را در زمان ترک[۲] مخزن به دست آورد.

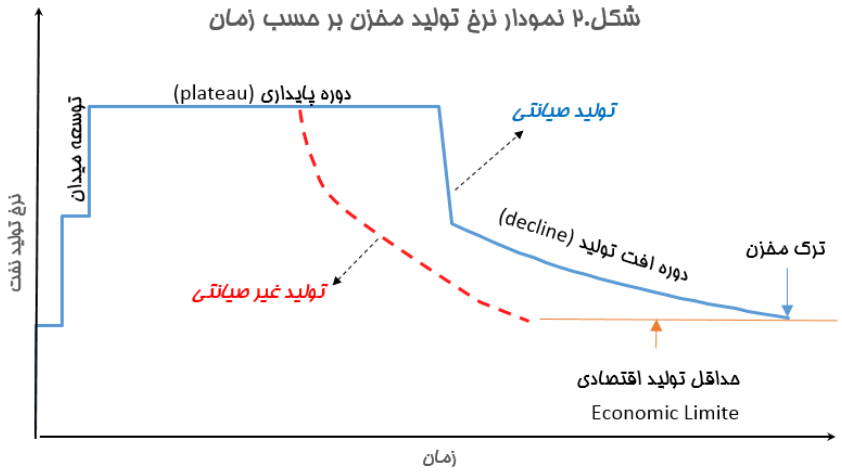
نکته ای که در تولید از یک میدان معمولاً از آن غفلت می‌شود این است که می‌توان با برنامه‌ریزی‌هایی در یک بازهٔ زمانی کوتاه، تولید از یک مخزن نفت را به حداکثر رساند؛ ولی بعد از آن به دلایلی فنی تولید از مخزن به‌شدت کاهش می‌یابد و صرفهٔ اقتصادی لازم را ندارد؛ بنابراین، حجم چشمگیری از نفت و گاز دسترسی‌ناپذیر درون مخزن جا می‌ماند و این به معنای کاهش ذخیره و پایین‌بودن ضریب بازیافت نهایی است. به این مسئله به‌ویژه در انعقاد قراردادهای نفتی بین شرکت نفت و شرکت‌های خارجی یا داخلی باید به‌طور ویژه توجه شود؛ بنابراین، هدف از مدیریت صیانتی علاوه بر بیشینه‌کردن تولید روزانه از یک میدان نفتی، افزایش بازیافت نهایی مخزن نیز هست (Satter & Ganesh, ۱۹۹٤; Wiggins & Startzman, ۱۹۹۰).

---

۱ OPEC

۲ Abandonment

شکل.۲ نمودار نرخ تولید مخزن بر حسب زمان



شکل۲ مراحل مختلف تولید از یک میدان نفتی را به‌صورت میزان تولید برحسب زمان نمایش می‌دهد. در مراحل ابتدایی میزان تولید از یک میدان افزایش می‌یابد تا به سطحی ثابت برسد. پس از مدتی که با میزان ثابت تولید کرد، تولید کاهش می‌یابد. همان گونه که در شکل ملاحظه می‌شود، می‌توان با اعمال روش‌های فنی صحیح و مدیریت صیانتی، زمان تولید ثابت را طولانی‌تر کرد و شیب کاهش تولید را به تأخیر انداخت. مساحت زیر این نمودار بیان‌کننده ذخیرهٔ مخزن است که در تولید صیانتی افزایش یافته است.

الزامات و چالش‌های مدیریت منابع نفت و گاز

شناخت منابع نفت و گاز (مخازن زیرزمینی) و عوامل تأثیرگذار در زمینهٔ مدیریت یکپارچهٔ منابع زیرزمینی و بهره‌برداری بهینه ازآنها نقش ویژه و بی‌بدلیلی در رشد و شکوفایی اقتصاد کشور دارد. تعاریف متفاوتی برای مدیریت جامع مخازن (Integrated Reservoir Management) ارائه شده است که مهم‌ترین تعریف چنین است:

استفاده از منابع موجود (انسانی، فناوری و مالی) برای کسب بیشترین سود از یک میدان نفتی یا گازی با حداقل کردن هزینه‌های سرمایه‌گذاری و عملیاتی.

مدیریت مخزن را می‌توان با دو رویکرد متفاوت دنبال کرد:

الف) مدیریتی غیرفنی و بدون درنظرگرفتن الزامات اقتصادی: در این نوع مدیریت، تولید از میادین با اعمال سیاست‌های دیکته‌شده برای افزایش تولید به هر قیمتی و تنها برای رسیدن به یک سود کوتاه‌مدت انجام می‌گیرد. در این رویکرد به نگهداری از مخزن و حفظ بلندمدت آن توجه

نمی‌شود.

ب) مدیریت یکپارچه و صیانتی از مخزن: در این روش علاوه بر افزایش ضریب بهره‌دهی از مخزن با حداقل‌کردن هزینه، استفادهٔ بلندمدت از میدان و کاهش حداقلی آسیب به مخزن در دستور کار قرار می‌گیرد. تصمیمات لازم توسط مجموعه تیم تخصصی با اشراف اطلاعاتی کامل به مخزن صورت می‌گیرد (Meehan, ۲۰۱۱).

متأسفانه وجودنداشتن مدیریت صیانتی مخازن سبب بروز چالش‌ها و هزینه‌های زیادی در زمینهٔ توسعهٔ میادین شده است. به‌طوری که این سوء مدیریت سبب کاهش تولید و ذخیرهٔ میادین شده است. به‌طور ایده‌آل به مدیریت صیانتی از مخزن باید از زمان کشف یک میدان نفتی توجه شود و هنگام تولید از مخزن بیشتر به آن توجه شود.

اهداف مدیریت مخزن به‌صورت کلی عبارت‌اند از (Meehan, ۲۰۱۱; Satter & Ganesh, ۱۹۹٤):

- توسعهٔ مخازن نفت و گاز (حفر چاه، سناریوهای تولید و ازدیاد برداشت و...)؛
- افزایش ضریب بازیافت نفت؛
- حداقل‌کردن هزینه‌ها و حداکثرسازی سود؛
- افزایش میزان تولید نفت و گاز از تمام چاه‌ها؛
- افزایش طول عمر مخزن؛
- کاهش ریسک‌های فنی و اقتصادی؛
- کاهش آسیب‌های محیط زیستی ناشی از اجرای پروژه‌های نفتی.
- به‌طور کلی مهم‌ترین مؤلفهٔ مدیریت مخزن عبارت است از کنترل عملیات‌های استخراج برای دست‌یابی به حداکثر برداشت اقتصادی از مخزن براساس واقعیت‌ها و شرایط مخزن.
- مراحل مدیریت مخزن را به‌طور خلاصه می‌توان به شرح زیر بیان کرد:
- مشخص‌کردن مخازن موجود در یک میدان نفتی و خواص آنها و ارتباط هیدرودینامیکی بین آنها؛
- مرور تاریخچهٔ تولید و پیش‌بینی تولید آینده و عملکرد آیندهٔ مخزن؛
- کاهش هزینه‌های حفاری و چاه‌های غیرضروری؛
- اصلاحات دهانهٔ چاه (اسیدکاری و...) و تجهیزات سطح‌الارضی؛
- کنترل میزان تولید و فشار چاه؛
- درنظرگرفتن تمام فاکتورهای اقتصادی و قانونی.

برای رسیدن به موفقیت در مدیریت یکپارچهٔ مخازن لازم است به رهیافت تیمی در اجرای فرایند توجه شود؛ درواقع، استفادهٔ یکپارچه از تخصص‌های مختلف در مدیریت مخازن در کنار استفاده از فناوری‌های روز دنیا به متولیان امر صنعت نفت این امکان را می‌دهد تا بیشترین برداشت را از یک مخزن در طول حیاتش به دست آورند. ازطرفی این شیوهٔ مدیریتی سبب می‌شود عمر اقتصادی مخزن افزایش یابد.

در تصمیم‌گیری‌های مربوط به مدیریت، توسعه و بهبود عملکرد مخزن باید همهٔ تیم‌های دخیل در مدیریت ازجمله تیم‌های فنی اقتصادی، حقوقی و... شرکت داده شوند و همهٔ تصمیم‌های توسعه‌ای و عملیاتی مربوط به مخزن باید به‌وسیلهٔ تیم مدیریتی مخزن گرفته شوند.

از شاخصه‌های تیم مدیریت یک مخزن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (Meehan, ۲۰۱۱; Sateer & Ganesh, ۱۹۹٤):

- آگاهی کامل از وضعیت مخزن؛
- دانش کافی از رشته‌های مهندسی نفت (مخزن حفاری تکمیل و عملکرد چاه) و تأسیسات سطحی؛
- دانش اقتصادی، حقوقی و مدیریتی؛
- تنظیم تولید مخزن و توسعهٔ آن با توجه به سیاست‌های کلان کشور؛
- فرصت‌سازی در شرایط تحریم برای بهبود وضعیت مخازن؛
- انعطاف در مدیریت مخاطرات و چالش‌های پیش روی مخزن.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مذکور و آنچه در حال حاضر در مدیریت منابع نفت و گاز در کشورمان در حال انجام است، می‌توان موراد زیر را برای نمونه به‌منظور بهره‌برداری بهتر با رویکرد صیانتی از مخازن مد نظر قرار داد. هرچند موارد متعدد فنی دیگری نیز وجود دارد که برای شناخت آنها و ارائهٔ راهکارها به تشکیل تیم‌های تخصصی نیاز است و از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

۱- تیم مدیریت مخزن متشکل از تخصص‌های مختلف موردنیاز (فنی، اقتصادی و حقوقی) در بدو اکتشاف و شروع استخراج از یک مخزن تشکیل شود و تمام تصمیم‌های عملیاتی توسط مجموعهٔ تیم گرفته شود. باید از تصمیم‌های دستوری و دیکته‌ای که به‌طور دقیق ازنظر فنی و اقتصادی ارزیابی نشده‌اند، پرهیز کرد؛ زیرا خسارت‌های جبران‌ناپذیری به سرمایه‌های ملی وارد می‌کند. همچنین از آنجا که مخازن مختلف در یک میدان نفتی می‌توانند متأثر از هم باشند، باید به

این مسئله در مدیریت مخازن توجه شود تا در تولید از یک مخزن از آسیب‌رساندن به مخازن دیگر پرهیز شود؛ بنابراین، باید به تعامل بین تیم‌های مخازن موجود در یک میدان توجه شود.

۲- بیشتر مخازن ایران ازنظر جنس سنگ و ساختار زمین‌شناسی کربناته و شکاف‌دارند که این نوع مخازن ازنظر تولید جزء مشکل‌ترین مخازن در دنیا محسوب می‌شوند (بازده کمتر از ۲۰٪)؛ بنابراین، با آنکه مخازن ایران ازنظر نفت درجا (حجم نفت اولیهٔ درجا) قابل‌توجه است، متأسفانه ضریب بهره‌دهی آنها پایین است و باید به‌طور ویژه به استفاده از روش‌های ازدیاد برداشت چاه‌محور و مخزن‌محور توجه شود که این روش‌ها می‌توانند با آنچه در دنیا در حال انجام یا پژوهش است، کاملاً متفاوت باشند؛ بنابراین، دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در کشور باید پژوهش‌های خود را روی روش‌های ازدیاد برداشت کاربردی برای مخازن کشور متمرکز کنند. هرچند در دانشگاه‌ها یا مراکز پژوهشی پروژه‌های ازدیاد برداشت زیادی در جریان است، متأسفانه از جنبهٔ اقتصادی و عملیاتی‌بودن طرح‌ها غفلت شده است و تنها به جنبهٔ علمی روش‌ها توجه می‌شود یا اینکه دربارهٔ روش‌هایی پژوهش می‌شود که کپی‌برداری از روش‌های پیاده‌شده در مخازن دنیا هستند و نمی‌توانند برای مخازن ایران استفاده شوند.

۳- یکی از ابزارهای پرکاربرد در مدیریت صحیح یک مخزن استفاده از روش‌های ریاضی و نرم‌افزارهای شبیه‌سازی برای پیش‌بینی تولید و ارائهٔ سناریوهای تولید برای آیندهٔ مخزن است. الگوهای ریاضی بنا به شرایط و ویژگی‌های هر مخزن با مخازن دیگر متفاوت است. شرکت‌های نفتی در دنیا با توجه به ویژگی مخازن خودشان نرم‌افزارهای بومی‌شان را توسعه داده‌اند. متأسفانه نرم‌افزارهایی که در ایران استفاده می‌شوند توسعه داده‌شده توسط شرکت‌های خارجی‌اند که مناسب شرایط مخازن ایران نیست؛ بنابراین، توسعهٔ نرم‌افزارهای شبیه‌سازی پیده‌های مختلف متناسب با مخازن کشور باید در دستور کار جدی وزارت نفت قرار گیرد.

۴- یکی از پرهزینه‌ترین مراحل توسعهٔ یک میدان نفتی، حفر چاه است که به فناوری به‌روز و کارآمد و نظارت دقیق فنی بر مراحل اجرای عملیات حفاری نیاز دارد. فناوری حفاری مورداستفاده در کشورمان هنوز قدیمی است که این امر می‌تواند هزینه‌های اضافی را بر دولت تحمیل کند. علاوه بر این عملیات حفر چاه به نظارت دقیق فنی تیم حفاری و شرکت مربوطه نیازمند است تا بتوان از این طریق مشکلات ایجادشده در حفاری را به حداقل رساند. هزینهٔ روزانهٔ دکل حفاری و پرسنل مبلغ چشمگیری است. به‌طوری که کاهش حتی یک روز از مدت زمان حفاری تأثیر بسزایی در سود به‌دست‌آمده و مدیریت مخزن دارد. علاوه بر این کاهش اشتباهات ناشی از تصمیم‌های غلط یا انتخاب نامناسب مکان چاه و مسیر حفاری بسیار بااهمیت است.

۵- توسعه و بهره‌برداری از مخازن مشترک باید در اولویت توسعه قرار گیرد؛ زیرا حتی اندکی

تأخیر در بهره‌برداری و توسعه از این مخازن می‌تواند جریان تولید را به‌سمت کشور دیگری هدایت کند. درنتیجه مقدار چشمگیری از ذخایر به‌سمت چاه‌های کشور مشترک با میدان هدایت می‌شود. علاوه بر این باید در واگذاری چنین میادینی به شرکت‌های خارجی جانب احتیاط رعایت شود؛ زیرا انتشار اطلاعات محرمانهٔ مخازن مشترک می‌تواند سبب بهره‌برداری بهتر کشور مقابل و تحمیل خسارت به کشورمان شود.

۶- در انعقاد قراردادهای نفتی و واگذاری میادین نفت و گاز به شرکت‌های داخلی و خارجی، باید نظارت و دقت کافی صورت گیرد. به‌طوری که رویکرد صیانتی به مخزن همواره مد نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر، تنها به کسب سود کوتاه‌مدت و بهره‌برداری حداکثری از میدان توجه نشود؛ زیرا همان گونه که پیشتر اشاره شد (شکل ۲)، هدف از تولید صیانتی علاوه بر افزایش ضریب بازیافت، تولید بلندمدت از مخزن نیز هست.

۷- پژوهش‌هایی که در دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در زمینهٔ بالادستی صنعت نفت (اکتشاف، حفاری و استخراج) انجام می‌شود، مطابق با نیازها و مشکلات این صنعت نیست و عملاً خروجی این پژوهش‌ها سبب حل معضلات صنعت نفت نمی‌شود؛ البته پژوهشگران کشورمان مقالات متعددی در این زمینه به چاپ رسانده‌اند؛ بنابراین، لازم است ازطریق نهادهای مسئول در این حوزه سیاست‌گذاری به‌گونه‌ای انجام شود که خروجی پژوهش‌های علمی همسو با نیاز عملی کشور و صنعت باشد و پیوند بین صنعت و جریان علمی کشور مستحکم شود.

۸- ساختار بخش‌های مختلف توسعه و تولید میادین در بالادستی وزارت نفت باید متناسب با ساختارهای روز شرکت‌های موفق بین‌المللی تغییر یابد تا هم سرعت تصمیم‌گیری بالاتر رود و هم انعطاف‌پذیری لازم را در زمان‌های خاص داشته باشد.

منابع

- بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با کارکنان صنعت نفت بوشهر، ۱۳۹۰/۱/۸.
- Ahmed, T. (۲۰۱۸): Reservoir engineering handbook. Gulf Professional Publishing.
- Meehan, N (۲۰۱۱): Advanced Reservoir Management and Engineering. Elsevier Science.
- Satter, Abdus. & Ganesh, Thakur. (۱۹۹٤). "Integrated petroleum reservoir management." A Team Approach. PennWell Publ. Co. Tulsa, Oklaho-ma.
- Wiggins, M. L., & Startzman, R. A. (۱۹۹۰): "An approach to reservoir management." SPE Annual Technical Conference and Exhibition. Society of Petroleum Engineers.
- www.leader.ir

۲۲

گذر از توهم انسان‌محوری و بازگشت به کرامت انسان در تمدن خدامحور

رضا صادقی

چکیده

جمع ادعای انسان‌محوری با تعریفی مادی از انسان یکی از تناقض‌های بنیادین تمدن غرب است. پرسش این است اگر تمام وجود انسان در جسمی مادی خلاصه می‌شود، چگونه می‌توان از انسان‌محوری سخن گفت. استدلال اصلی نوشتار بر این اساس است که فروکاستن انسان به جسمی مادی، نه با ادعای انسان‌محوری قابل جمع است و نه با کرامت انسان سازگار است. راه حل ایجابی این است که برای احیای کرامت انسان نخست باید خدامحوری را جایگزین انسان‌محوری کرد. در این صورت باور به روح به‌عنوان بنیاد عقل و آزادی ممکن خواهد شد و انسان کرامت خود را در جهان خلقت باز خواهد یافت. همچنین، با اعتماد به عقل و فطرت به‌عنوان ودیعه‌ای الهی، زمینهٔ دفاع از ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول فراهم خواهد شد. در پایان مقاله از نژادگرایی به‌عنوان یک نمونهٔ تاریخی و یکی از عوامل اصلی خشونت در تمدن مدرن یاد می‌شود، با این استدلال که نژادگرایی نتیجهٔ منطقی جمع ناهمگونِ دو مقولهٔ اصالت انسان و نگاه مادی به انسان است؛ بنابراین، نژادگرایی بخشی از ماهیت تمدن غرب است و این تمدن توان گذر از این معضل را ندارد؛ اما در نگاه توحیدی و خدامحور قابلیت‌های زیادی برای حل ریشه‌ای این معضل تاریخی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها : انسان‌شناسی، اومانیسم، ماتریالیسم، نژادگرایی

مقدمه

اومانیسم در کنار ماتریالیسم دو رکن اصلی انسان‌شناسی در تمدن غرب به‌شمار می‌روند. در

دوران مدرن پس از آنکه انسان به جسمی مادی فروکاسته شد و روح به‌عنوان رکن غیرمادی هویت انسان انکار شد، خواست انسان زمینی، مبنای تنظیم مناسبات معرفتی و اجتماعی شد. انسان مدرن که توانست در زمینه‌هایی مانند علم، فناوری و انباشت سرمایه تحولی عظیم ایجاد کند، با گرایش به اومانیسم خود را به‌عنوان محور جهان هستی معرفی کرد؛ اما تصور انسان‌محوری در عمل زمینه‌های نفی خود را نیز فراهم کرد. انسانی که بنا بود محور جهان هستی باشد، به ابزاری تبدیل شد که در تسخیر صنعت بود. او در سیطرهٔ فناوری، آزادی حقیقی و معنوی خود را از دست داد و رسانه‌ها حتی تخیل او را نیز به بند کشیدند. این وضعیت را گوته قبلاً پیش‌بینی کرده بود. در فاوست گوته، مفیستوفلس (نماد شیطان) که قصد دارد روح دکتر فاوست (نماد انسان مدرن) را خریداری کند، به فاوست وعده می دهد که در عوض تو را لاینقطع سرگرم خواهم کرد.[۱]

مشکل فقط این نیست که اومانیسم و ادعای محوریت انسان در عمل با شکست روبه‌رو شده است. اگر شکست اومانیسم صرفاً در عمل باشد، این رویکرد برای بقای خود می‌تواند به سازوکار عملی جدیدی تمسک کند؛ اما مشکل اصلی این است که ادعای انسان‌محوری از ابتدا نه تعریف روشنی داشت و نه دلایل مشخصی. این ادعا از ابتدا گرفتار بن‌بست‌های معرفتی متعددی بود که دفاع از آن را ناممکن می‌کرد؛ ولی رشد خیره‌کنندهٔ ثروت و قدرت در غرب مانع دیدن این بن‌بست‌ها بود. یک مشکل این بود که انسانی که ادعای محوریت جهان هستی را داشت همزمان خود را برآمدهٔ از ماده معرفی می‌کرد و به تمایزی ماهوی بین وجود خود و وجود حیوانات و اجسام قائل نبود. او حتی رفتار و شناخت خود را نیز گرفتار جبر طبیعی معرفی می‌کرد. البته در دوران معاصر جبر طبیعی نفی شد و با کناررفتن تعیّن‌گرایی تصادف جایگزین تعین شد؛ اما خیلی زود مشخص شد ناامیدی و بی‌معنایی حاصل از تصادف، کمتر از جبر نیست. مشکل جدید این بود که اراده و خواست انسان در تحولاتی که صرفاً تصادفی باشد، هیچ نقشی ندارد. انسان در رفتار و اندیشه‌ای که تصادفی باشد، هیچ مسئولیتی ندارد.

گاهی تصور شده است اومانیسم با نگاه توحیدی قابل جمع است و اومانیست‌ها در واقع از این دفاع می‌کنند که انسان اشرف مخلوقات است؛ ولی این تصور درست نیست. در نگاه توحیدی انسان با اینکه اشرف مخلوقات است؛ اما محور جهان هستی نیست. در سیاقی که اومانیسم مطرح شده است، اصلاً نمی‌توان از شرافت در خلقت سخن گفت. اومانیسم هم با مفهوم خلقت مشکل دارد و هم با مفهوم شرافت. در نگاه توحیدی شرافت انسانی ناشی از برخورداری از روح الهی است؛ اما انسانی که در اومانیسم محور جهان هستی معرفی می‌شود، بخشی از جهان ماده و برآمده

---

۱. ر. ک: یوهان ولفگانگ فون گوته، فاوست، ترجمهٔ م. ا. به‌آذین، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۷۶. بخش‌هایی که نقل شد از صفحات: ۳۸ و ۴۶.

از همین جهان ماده است. چیزی به نام روح الهی مطرح نیست که باعث شرافت انسان شود و آنچه اصالت دارد خواسته‌های طبیعی و مادی انسان است؛ بنابراین، اومانیسم به‌دلیل تعریفی مادی که از انسان دارد، با دو مفهوم شرافت و خلقت در تعارض است. تمدن توحیدی این قابلیت را دارد که با جایگزین کردن خدامحوری به جای انسان‌محوری دفاعی منسجم از شرافت انسان ارائه کند.

دو صورت شرک مدرن

توحید، محور تمدن اسلامی است. نخستین الگوی تمدن اسلامی در مدینه‌النبی در فضایی شکل گرفت که هیچ یک از مؤلفه‌های تمدنی مانند فرهنگ، جمعیت، ثروت و قدرت نظامی به اندازه‌ای رشد نیافته بود که تحقق یک تمدن جدید قابل پیش‌بینی باشد. با این حال، بر محور توحید و عبارت «لا اله الا الله» تحولی معرفتی و معنوی در انسان‌ها ایجاد شد که در مدتی کوتاه تمام مؤلفه‌های تمدنی به اندازه‌ای رشد یافتند که در کوتاه‌مدت تمدن اسلامی رقیب تمام تمدن‌های حاکم بر کرهٔ زمین شد؛ بنابراین، محور تمدن اسلامی توحید است و این تمدن صرفاً با تمرکز بر توحید قابل احیاست.

در قرآن نگاه توحیدی در مقابل دو نوع شرک قرار دارد؛ شرکی مادی که خضوع در برابر طبیعت بود و شرکی نمرودی و فرعونی که در آن ادعای الوهیت انسان مطرح بود. این دو نوع شرک در تمدن مدرن در چارچوب متفاوتی حضور دارند. شرک مادی با ادعای برآمدن انسان از طبیعت در ارتباط است و اغلب متفکران مسلمان به تقابل نگاه توحیدی با نگاه مادی حاکم بر تمدن غرب توجه داشته‌اند؛ اما در بررسی تاریخ نزاع توحید و شرک، به نمونه‌های شرک فرعونی کمتر توجه شده است. اینکه یونانیان خود را از نسل خدایان می‌دانستند و غیریونانی را بربر تلقی می‌کردند، اینکه مسیحیان یک انسان را تجسد الوهیت در زمین معرفی می‌کردند و با خوردن نان و شراب خود را در الوهیت او شریک می‌دانستند و در نهایت اینکه انسان اروپایی ادعای اصالت انسان و محوریت انسان در جهان هستی را مطرح می‌کند، همگی نمونه‌هایی از شرک فرعونی هستند.

در این صورت، تمام دلایل قرآن در نفی الوهیت حضرت مسیح در مقابل شرک فرعونی مدرنی قرار می‌گیرد که جدای از سیاق مسیحی خود بسط یافته است. در مجموع، متن قرآن کریم و میراث روایی و تفسیری حاصل از آن، مبنایی عقلانی و استدلالی در نفی این دو نوع از شرک فراهم کرده است و در هر تبیینی از جایگاه انسان در جهان خلقت و در تنظیم مناسبات انسانی باید به انواع متفاوت شرک اعم از مادی و فرعونی، و همچنین، مسیحی و مدرن توجه کرد. بدبینی به انسان و قوای شناختی او یکی از وجوه اشتراک شرک مدرن و شرک مسیحی است. در مسیحیت

انسان گرفتار گناه فطری است و عقل او قابل اعتماد نیست. بدبینی به عقل که در مسیحیت باعنوان ایمان‌گرایی مطرح بود در دوران جدید با عنوان‌هایی جدید مانند شکاکیت و نسبی‌گرایی تداوم یافت. برای دفاع از توحید و شرافت انسان نخست باید از عقل دفاع کرد.

خدامحوری جایگزین انسان‌محوری

تقابل تمدن مدرن با تمدن توحیدی تنها در این نیست که خالق را نادیده می‌گیرد یا آن را انکار می‌کند. تقابل اصلی آنجاست که انسان مدرن خود را در جایگاه خداوند قرار می‌دهد. در اومانیسم خواست انسان جایگزین خواست خداوند می‌شود و انسان در احکام حقوقی اعم از فردی و اجتماعی ربوبیت تشریعی خداوند را انکار می‌کند و احکام انسانی را جایگزین احکام الهی می‌کند؛ اما این تنها بخشی از تقابل اومانیسم با نگاه توحیدی است. با سکولاریسم، احکام حقوقی تابع قرارداد بشری شد. از آنجا که قرار بود انسان به آزادی مطلق برسد، اصول اخلاقی نیز نسبی شد و تمام اصول اخلاقی اعم از فردی و اجتماعی تابع خواست فرد یا جامعه معرفی شد. از این پس انسان آزاد بود هر رفتاری را انجام بدهد، مشروط بر اینکه آزادی دیگران را نقض نکند. از ماکیاولی تا نیچه تلاش مستمری برای اثبات این ادعا وجود داشته است که قدرت و خواست قدرت بر تمام ارزش‌های اخلاقی تقدم دارد.

در ادامه نسبیت هر نوع شناختی مطرح شد تا معلوم شود خواست و قرارداد انسانی فقط در احکام حقوقی و اخلاقی معیار نیست. نسبیت شناخت به این معنا بود که خواست انسان حتی در انتخاب اصول عقلی نیز دخالت دارد. تعدد نظام‌های منطقی و هندسی، زمینهٔ نسبیت اصول عقلی را فراهم کرد. قوانین علمی در تسلط بر خواست انسان نسبت به سایر قوانین سرسختی بیشتری نشان می‌دادند. اگر قوانین علمی از دایرهٔ نسبیت خارج بمانند و این قوانین بر خواست انسان حاکم باشند، محوریت انسان و آزادی مطلق با مانعی بزرگ روبه‌رو خواهند شد؛ اما با انقلاب کوپرنیکی کانت قوانین علمی نیز تابع نگاه و ذهنیت انسان شد. البته در نظام کانت هنوز چیزی خارج از سیطرهٔ شناخت بشر وجود داشت که باعنوان شیء فی‌نفسه معرفی می‌شد؛ اما بسیاری از فیلسوفان بعد از کانت استقلال این بخش از جهان را نیز تحمل نکردند و با انکار آن اعلام کردند وجود هر چیزی وابسته به خواست انسان است. در این مرحله از تمدن غرب اومانیسم به نهایت خود می‌رسد. از این پس انسان مقیاس همه‌چیز است.

اما نهایت اومانیسم پایان آن نیز هست. این خودبزرگ‌بینی در ذات خود تحقیر نوع بشر را به‌دنبال دارد. شاید هیچ فیلسوفی مانند نیچه از خالقیت و محوریت و اقتدار انسان سخن نگفته باشد؛ اما این ستایشگر «ابرانسان» با دیدهٔ تحقیر به انسان‌های اطراف خود می‌نگرد و آنها را در «چنین

گفت زرتشت» این‌گونه توصیف می‌کند:

« میمون برای انسان چیست؟ یک جانور خندان با یک شرمندگی دردناک. انسان کنونی هم برای ابرانسان همین حکم را دارد ... انسان زمانی میمون بود و همین الان هم بیش از یک میمون به میمون‌ها شباهت دارد ... بنگرید من به شما ابرانسان را می‌آموزم. ابرانسان معنای زمین است» (راجرز و تامپسون، ۱۳۹۳: ۱۲۰). کافمن در چنین فضایی است که می‌گوید: «انسان میمونی است که می‌خواهد خدا باشد» (گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

اما انسان در تمدن توحیدی مخلوقی است که نمی‌خواهد میمون باشد. هدف اصلی تمدن نوین اسلامی بازگرداندن شرافت انسان و نجات انسان از دو پندار متناقضی است که تمدن رو به زوال غرب به او القا کرده است؛ خودخداپنداری و خودحیوان‌پنداری دو پندار باطلی هستند که در تمدن توحیدی اصلاح می‌شود. این دو پندار یکی حاصل شرک مسیحی است که انسانی را خدا نامید و دیگری حاصل ماتریالیسم الحادی و برداشت‌های نادرست از زیست‌شناسی تکاملی است. بین ابرانسان خیالی نیچه و نگاه تحقیرآمیز او به انسان راه میانه‌ای وجود دارد که با نگاه توحیدی به‌دست می‌آید. در ادامه فهرستی از قابلیت‌های نگاه توحیدی در احیای شرافت انسان را بررسی خواهیم کرد.

عقلانیت انسان‌شناسی توحیدی

سوفیست‌ها در دوران باستان و شکاکان در دوران جدید، عقل فطری انسان را محکوم و تضعیف می‌کنند. در نگاه مسیحی انسان فطرتی آلوده دارد و عقل او بدون ایمان قادر به شناخت حقیقت نیست. جدایی ایمان از عقل نتیجهٔ مستقیم شرک مسیحی است. باور به انسانی که همزمان خداست و باور به توحید در عین تثلیث باورهایی غیرعقلانی است و بدون حمله به عقل و منطق نمی‌توان از این باورها دفاع کرد؛ اما در نگاه توحیدی عقل فطری بشر به‌عنوان ودیعه‌ای الهی تأیید می‌شود و احکام عقل و منطق مشترک بشری مبنایی قابل‌اعتماد برای شناخت حقیقت و یافتن راه سعادت بشر تلقی می‌شوند. ایمان توحیدی، ایمانی عقلانی و فطری است و در مکتب عقل‌گرایی شیعی حتی احکام اخلاقی نیز مبنایی عقلانی دارند.

ظهور اومانیسم در دوران جدید همزمان با احیای فرهنگ یونانی در دوران رنسانس بود؛ اما مبنای اومانیسم مدرن فراتر از اسطوره‌های یونان یا افکار سوفیست‌هاست. باور به الوهیت مسیح ادامهٔ شرک یونانی و زمینه‌ساز اومانیسم در دوران جدید است. نخست مسیحیت بود که از امکان الوهیت یک انسان دفاع کرد. وقتی خدا می‌تواند متعدد باشد دیگر سه خدا یا بیشتر تفاوتی ندارد و اگر انسانی مانند مسیح بتواند محور جهان هستی باشد، چرا سایر انسان‌ها نتوانند. در قرون وسطی

مدام این باور تلقین می‌شد که مسیحیان با خوردن نان و شراب که گوشت و خون مسیح است با مسیح وحدت می‌یابند. اکهارت، عارف مسیحی قرن ۱۳، استدلال می‌کرد همان‌گونه که نان به بدن مسیح تبدیل می‌شود نفس نیز به خدا تبدیل می‌شود. او با صراحت می‌گفت: «ما کاملاً تغییر ماهیت یافته و به خدا تبدیل شده‌ایم» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۲۵)؛ اما باور به وحدت مسیح با خدا و وحدت مسیحیان با مسیح، تنها به‌عنوان زمینهٔ تاریخی ظهور اصالت انسان در غرب قابل‌توجه است. مبانی معرفتی اومانیسم مدرن را باید در رویکردهایی مانند نسبی‌گرایی، تجربه‌گرایی، شکاکیت و نهیلیسم جست‌وجو کرد. در دوران گذر از اومانیسم، فلسفهٔ اسلامی قابلیت‌ها و زیرساخت‌های ارائهٔ یک انسان‌شناسی بدیل را دارد که ضمن حفظ جایگاه و کرامت انسان در جهان خلقت، از فروافتادن در اومانیسم شرک‌آلود و اسطوره‌ای پرهیز شود. در ادامه، به مهم‌ترین مبانی معرفتی انسان‌شناسی اسلامی اشاره خواهد شد.

اعتماد به عقل و فطرت در گذر از شک و نسبیت

شک به‌معنای ناتوانی انسان از نیل به حقیقت است؛ بنابراین، شک به‌طور ماهوی با اصالت انسان در تضاد است؛ اما شک مدرن به سادگی به نسبی‌گرایی تبدیل و یا با آن جمع می‌شود. در نسبی‌گرایی، حقیقت تابع نگاه و ذهنیت انسان معرفی می‌شود تا مبادا ضعف حاصل از شک به ساحت اومانیسم که سنگ زیرین تمدن غرب است، خدشه‌ای وارد کند. این تناقض یک‌بار دیگر در دوران باستان نیز تکرار شد و شک سوفیست‌های یونان به این سخن پروتاگوراس ختم شد که انسان مقیاس همه‌چیز است. این سخن، نسبت نسبی‌گرایی و اومانیسم را نیز نشان می‌دهد.

افلاطون نخستین متفکری است که با دلایل قاطع، همزمان نسبی‌گرایی و اومانیسم را رد می‌کند. مرور دلایل افلاطون، پیوند نسبی‌گرایی و اومانیسم را به‌خوبی نشان می‌دهد. او در رد این ادعا که انسان مقیاس همه‌چیز است، به ماهیت ثابت چیزها اشاره می‌کند که مستقل از خواست انسان است و یادآوری می‌کند که اگر هر حقیقتی تابع خواست انسان باشد، جایی برای عقلانیت باقی نمی‌ماند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۹۳).

عقلانیت در دوران مدرن صرفاً در شناخت تجربی منحصر شد و ادعا شد همین تجربه نیز تحت تأثیر ذهنیت بشری است. مشابه همین ادعا در یونان باستان نیز وجود داشت و افلاطون در نقد آن این پرسش را مطرح می‌کند که چرا حیوانی مثل خوک مقیاس هر چیزی نباشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۰۸). این پرسش استدلالی قاطع بر ضد نسبی‌گرایی و اومانیسم است. سخن افلاطون این است که حیوانات نیز صاحب تجربه هستند و اگر هرگونه پدیدار تجربی، بدون تعقل حقیقت تلقی شود، آنگاه چه تفاوتی بین نگاه انسان و نگاه یک خوک باقی می‌ماند. شاید آن‌دسته از نظام‌های

آموزشی که شرطی‌شدن سگ پاولف را الگوی تربیت انسان قرار می‌دهند، به‌سادگی ادعا کنند که انسان تفاوتی بنیادین با حیوان ندارد؛ اما با این شیوهٔ پاسخ، مسئلهٔ افلاطون حل نمی‌شود و صرفاً حذف می‌شود. چون پرسش افلاطون یکی از تناقض‌های عمیق فرهنگ غرب را آشکار می‌کند که حاصل جمع بین ماتریالیسم و اومانیسم است. پرسش این است اگر انسان تفاوتی بنیادین با سایر جانداران و حتی سایر اجسام ندارد، پس شرافت و برتری انسان در چیست؟ بدون توجه به گوهر روح و عقل و صرفاً با منحصرکردن شناخت به تجربهٔ حسی، چگونه می‌توان انسان را مقیاس هستی و نیستی معرفی کرد.

نقد دیگر افلاطون این است که اگر نسبی‌گرایی درست باشد، دیگر تفاوتی بین متخصص و غیرمتخصص نمی‌ماند و بحث‌های علمی بی‌معنا خواهد شد. به تعبیر خود او «اگر بنا بر آن است که هر پندار و عقیده‌ای درست شمرده شود، پس آیا ابلهی و اتلاف وقت نیست که مردمان دربارهٔ آراء و عقاید یکدیگر بحث و گفت‌وگو کنند و درستی و نادرستی آنها را بررسی نمایند و نظری بر خلاف دیگران به‌میان آورند.» (همان) اینکه همهٔ انسان‌ها به متخصص رجوع می‌کنند به این معناست که از نظر آنها صرفاً برخی از باورها درست است. (همان: ۱۳۱۹) اگر دیدگاه پروتاگوراس درست باشد، دیگر کسی نمی‌تواند حتی نظریهٔ خودش را نیز ناقص یا خطا بداند. پذیرش چنین نتیجه‌ای دست‌کم برای سقراط خیلی سنگین است؛ لذا سقراط با کمال فروتنی خطاب به پروتاگوراس می‌گوید: «تو خود نیز باید تصدیق کنی که در هر مورد یک تن داناتر از دیگران است و مقیاس فقط آن یک تن است و حال آنکه من که در همه‌چیز نادانم هرگز ممکن نیست مقیاس باشم. گرچه سخنی که ساعتی پیش از زبان تو می‌گفتم مرا مجبور می‌ساخت که مقیاس باشم، خواه بخواهم و خواه نه!» (همان: ۱۳۳۱–۱۳۳۰).

اشکال دیگر افلاطون به نسبی‌گرایی این است که در مورد حوادث آینده چگونه می‌توان انسان را مقیاس حقیقت دانست؟ اگر کسی معتقد باشد تب خواهد کرد و پزشک او خلاف این عقیده را داشته باشد، آیا می‌توان ادعا کرد هر دو مقیاس حقیقت خواهند بود؟ (همان: ۱۳۲۹) دیدگاه نسبی‌گرایانهٔ پروتاگوراس از آنجا که انسان را معیار حقیقت قرار می دهد، متضمن نوعی خودبزرگ‌بینی است و برای انسان مقامی الوهی و یا شاید حتی بالاتر از آن در نظر می‌گیرد. افلاطون در این مورد از قول سقراط به مخاطب خود می‌گوید: «آیا تعجب نمی‌کنی که ناگهان آشکار شد که تو در دانایی از هیچ آدمی و هیچ خدایی کمتر نیستی؟ یا می‌پنداری که خدایان از حیث مقیاس‌بودن، بدان‌سان که منظور پروتاگوراس است، کمتر از آدمیانند» (همان: ۱۳۰۹).

اینکه در اومانیسم انسان جایگاهی برتر از خدا می‌یابد دلیلش روشن است. خدامحوری به این معنا نیست که خداوند غیرممکن را ممکن می‌کند. پذیرش حسن و قبح‌های ذاتی و عقلی نیز به این

معناست که خوبی یا بدی یک رفتار صرفاً حاصل امر خداوند نیست. خداوند نه به بدی‌ها امر می‌کند، نه خلاف اصول اخلاق رفتار می‌کند؛ اما اومانیست‌ها نه‌تنها اخلاق را نسبی می‌دانند؛ حتی اصول عقلی مانند اصول منطق و ریاضی را نیز نسبی و تابع خواست انسان معرفی می‌کنند. اشکال نهایی افلاطون این است که نسبی‌گرایی مستلزم نوعی خودویرانگری است؛ چون «اگر نیک بیندیشی خواهی دید که پروتاگوراس با سخن خود درستی عقیدهٔ مخالفان را تصدیق می‌کند؛ چون مدعی است که تصور و عقیدهٔ همه‌کس حقیقت است... و چون عقیدهٔ مخالفان خود را درست می‌شمارد پس باطل‌بودن عقیدهٔ خود را نیز تصدیق می‌کند» (همان: ۱۳۲۰).

افلاطون در برابر اندیشهٔ انسان‌محوری نوعی مبناگرایی را مطرح می‌کند که در آن عقل و شهود فطری بشر برای شناخت حقیقت مستقل از جهان تجربی مورد اعتماد است. با این حال، در مبناگرایی افلاطون تجربهٔ حسی اهمیت خود را از دست می‌دهد و تنها به عقل اعتماد می‌شود. در عقل‌گرایی دکارتی نیز این وضعیت تکرار می‌شد. عقل‌گرایان مسلمان این امتیاز را دارند که تجربه را نیز در کنار عقل قرار دهند و از عقل و تجربه به‌عنوان دو مبنای اصلی معرفت دفاع کنند.

تعامل عقل و تجربه در برابر انحصارگرایی معرفتی

قرآن کریم به‌عنوان منبع وحیانی و هدایتگر تمدن اسلامی به همان اندازه که به تعقل دعوت می‌کند، به مشاهده و تجربه نیز دعوت می‌کند. در فلسفهٔ اسلامی نیز تجربه در کنار عقل دو رکن اصلی شناخت به‌شمار می‌روند؛ اما در دوران جدید عقل‌گرایی دکارتی صرفاً عقل را برای کشف حقیقت کافی دانست و عقل را در مقابل تجربه قرار داد. پس از دکارت در نهایت تجربه‌گرایی بر عقل‌گرایی غلبه کرد. غلبهٔ تجربه‌گرایی به معنای غلبهٔ نگاه مادی به جهان و انسان بود. در این کارزار فقط ساحت ایمان نبود که از دست رفت. ساحت‌هایی مانند هنر و اخلاق و متافیزیک که همگی نمونه‌هایی از تمایز انسان با حیوان بودند، به‌دلیل آنکه در قالب تنگ تجربی نمی‌گنجیدند، با بحران روبه‌رو شدند و بیان تفاوت شناخت انسان با شناخت حیوان مشکل شد.

گسترش تجربه‌گرایی و به‌دنبال آن غلبهٔ نگاه مادی و پوزیتیویستی بر علوم انسانی منشأ اصلی بحران‌های انسانی در دوران معاصر به‌شمار می‌رود. مارکسیسم، یک نمونه از نگاه مادی است که اندیشهٔ صدها میلیون انسان را برای سال‌ها تسخیر و تمام هستی آنها را نابود کرد. ناتوانی روان‌شناسی مدرن در کاهش دردهای روانی انسان و ناتوانی جامعه‌شناسان در پیش‌بینی و کاهش خشونت‌ها و جنگ‌ها، صرفاً ناشی از پیچیده‌بودن روان یا جامعهٔ انسانی نیست. در اندیشهٔ مادی اصلاً چیزی به‌عنوان روان در کنار جسم انسان به رسمیت شناخته نمی‌شود. در نتیجه، اکنون بیماری‌های روانی، طاعون دوران مدرن معرفی می‌شوند و در چارچوب تجربی هیچ چشم‌اندازی

برای درمان این دردها وجود ندارد. تجربه در سامان‌دادن به زندگی زمینی موفق بود؛ اما قادر نبود از معنای زندگی دفاع کند و درد بی‌معنایی برای انسان مدرن، عمیق‌ترین دردی است که انسان در طول تاریخ تجربه کرده است. اخلاق و دین و متافیزیک سه رکن معناداری زندگی بودند که در نگاه تجربی و پوزیتیویستی مبنا و معنای خود را از دست دادند. برای خروج از این بن‌بست، تجربه را نمی‌توان تضعیف و یا متهم کرد؛ باید از عقل در کنار تجربه کمک گرفت و علوم انسانی را از دو نوع انحصارگرایی نجات داد که هر دو نیز بی‌دلیل هستند. اینکه «شناخت منحصر در تجربه است» و «وجود انسان منحصر در جسم است» دو پیش‌فرض انحصارگرایانه هستند که هیچ دلیل تجربی‌ای برای آنها وجود ندارد. گذر از این دو جزم، زمینه را برای استفاده از مبانی فلسفهٔ عقلی در انسان‌شناسی فراهم می‌کند. در ادامه به برخی از قابلیت‌های فلسفهٔ اسلامی در انسان‌شناسی اشاره خواهد شد.

اصالت وجود در برابر نهیلیسم

فلسفهٔ صدرا با اینکه محتوایی بسیار عمیق و پرمایه دارد؛ اما اغلب به آن اشکال می‌شود که مانند فلسفهٔ غرب، پویا و به‌روز نیست. پویایی فلسفهٔ غرب بیشتر ناشی از ورود به موضوعات و مباحث جدید است. هر چند گاهی نیز پویایی صرفاً به این معناست که محتوایی تکراری در بسته‌بندی جدیدی عرضه می‌شود و برخی از مکاتب فلسفی مدرن در بازی با اصطلاحات و زبان‌بازی چیزی کم ندارند و آنهایی که عمق چندانی ندارند، با گستره‌ای از واژه‌ها و ساختارهای جدید این ضعف را پنهان می‌کنند. با این حال، از این واقعیت نیز نمی‌توان گذشت که پویایی فلسفهٔ غرب بیشتر به این دلیل است که توانسته است مؤلفه‌های اصلی اندیشهٔ مدرن را در حوزه‌های جدید به‌کار گیرد و طرفداران فلسفهٔ صدرا از این جهت دچار کم‌کاری شده‌اند. طرفداران صدرا به حوزه‌های کاربردی کمتر وارد شده‌اند و صرفاً به مبانی انتزاعی بحث‌ها توجه کرده‌اند. در حالی که انتزاعی‌ترین بحث‌ها می توانند کاربردی عملی داشته باشند. برای نمونه در طرحی کلی می‌توان اصالت وجود را مبنای اصلی احکام اخلاقی معرفی کرد. برای کاربرد اصالت وجود در اخلاق باید به این نکته توجه داشت که از نظر صدرا اصالت وجود صرفاً جنبه‌ای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ندارد و در نهایت، جنبه‌ای هنجاری نیز پیدا می‌کند؛ یعنی اصالت وجود همزمان این معنا را نیز در بر دارد که وجود خیر است و اشتداد وجود نوعی تکامل ارزشمند است.

در این صورت، می‌توان از این اصل به‌عنوان مبنایی مستحکم برای دفاع از صلح، خلع سلاح و حفظ محیط زیست استفاده کرد. این استدلال که «عدالت به این دلیل خوب است که تضمینی برای وجود جامعه و حیات بشر است»، صرفاً بر مبنای اصالت وجود قابل طرح است. چون فقط

اگر بودن اصالت داشته باشد، قتل و کشتار مردود و حفاظت از محیط زیست لازم است. اگر وجود اصل نباشد و پوچ‌گرایی درست باشد، وجود جامعه و حیات بشر و محیط زیست چه ارزشی می‌توانند داشته باشند؟ اصالت وجود حتی در بحث‌های اخلاقی مشکل‌سازی مانند سقط جنین و قتل آسان نیز به‌کار می‌آید و می‌توان از اصالت وجود به‌عنوان مبنایی عقلانی برای دفاع از تداوم وجود انسان‌های بی‌دفاع (اعم از جنین و بیمار صعب‌العلاج) استفاده کرد. در طرحی تفصیلی به کاربردهای بحث از حرکت جوهری و اشتداد وجود در تدوین فلسفهٔ تاریخ صدرایی نیز باید توجه داشت و اگر بتوان از باور به اصالت وجود به‌عنوان راهکاری برای خروج از حس پوچی استفاده کرد، این اصل ابعادی روان‌شناختی نیز پیدا می‌کند.

حسن و قبح عقلی در برابر نسبیت اخلاق

نسبی‌گرایی در اخلاق بیان‌های مختلفی دارد؛ ولی شاید نتیجهٔ مشترک همهٔ بیان‌ها این است که احکام اخلاقی ثابتی وجود ندارد و معیاری عقلانی یافت نمی‌شود که با آن بتوان اختلافاتی را که در احکام اخلاقی وجود دارد، به اتفاق نظر تبدیل کرد؛ اما مخالفان نسبیت معتقدند «خوب‌بودن عدالت» یک اصل اخلاقی ثابت است که با عقل می‌توان از آن دفاع کرد. به تعبیر عقلگرایان مسلمان، حسن و قبح‌ها عقلی هستند و بنابراین، حسن عدالت ذاتی و ثابت است.

شکاکیت مبنای اصلی نسبیت در اخلاق است. شک معرفتی در امکان شناخت احکام اخلاقی نیز تردید ایجاد می‌کند. از نظر نسبی‌گرایان مفاهیم اخلاقی تعریف مورد اتفاقی ندارند و از عدالت برداشت‌ها و تفسیرها و قرائت‌های مختلفی وجود دارد. در این صورت، احکام اخلاقی نیز قابل اثبات نیستند. البته باید توجه داشت نسبیت معرفتی اگر پذیرفته شود فقط اخلاق را نسبی نمی‌کند؛ احکام علمی را نیز متزلزل می‌کند و خیلی از طرفداران نسبیت اخلاق حاضر نیستند این نتیجه را بپذیرند. به هر حال، در دورهٔ مدرن با دلایل شک برخورد تبعیض‌آمیزی شده است و شک معرفتی بیشتر در حوزهٔ ارزش‌های دینی و اخلاقی عملیاتی شده است.

جبرگرایی و نگاه مادی نیز می‌توانند نسبیت اخلاق را تقویت کنند؛ چون اگر جامعه یا ژنتیک بتواند رفتار هر انسانی را به‌صورت جبری تعیّن بخشد، آنگاه دیگر جایی برای احکام اخلاقی باقی نمی‌ماند. اگر یک فرد به‌دلیل ژنتیک خاص خود مجبور به قتل باشد، دیگر نمی‌توان او را سرزنش کرد. اصلاً اگر انسان را موجودی مادی بدانیم، بریدن سر یک انسان صرفاً به‌معنای تقسیم‌کردن یک جسم به دو جسم کوچک‌تر است و هیچ تفاوتی با جداکردن اجزای یک ربات ندارد. جداکردن اجزای یک ربات، خصوصاً اگر مجبور به این کار باشیم، از نظر اخلاقی کار بدی نیست

و در نگاه مادی قتل یک انسان تعریف مشابهی دارد.

نسبی‌گرایان همیشه به نمونه‌هایی تاریخی از اختلاف فرهنگ‌ها اشاره می‌کنند. مثل اینکه انسان‌ها هنگامی که به یکدیگر می‌رسند با شیوه‌های مختلفی به یکدیگر احترام می‌گذارند. یا اینکه انسان‌ها در مورد دفن‌کردن یا سوزاندن جسد اموات با یکدیگر اختلاف دارند و هر گروهی کار گروه دیگر را ناپسند می‌داند. نسبی‌گرایان از این مثال‌ها نتیجه می‌گیرند که اصول اخلاقی نسبی است؛ ولی بیشتر این مثال‌ها نمونه‌هایی از اختلاف در آداب و رسوم هستند و در واقع بر وجود اصول اخلاقی ثابت مثل لزوم احترام به یکدیگر و احترام به اجساد دلالت می‌کنند. به هر حال، بحث اصلی عقلی است و ما باید تابع دلیل باشیم. اگر دلایلی عقلی وجود داشته باشد که نشان دهد قتل بد است، آن‌وقت دیگر اگر همهٔ انسان‌ها قتل را خوب بدانند، قتل کودکان خوب نمی‌شود. در چنین مواردی به جای تغییر احکام اخلاقی باید نظر انسان‌ها را تغییر داد. سقط جنین نمونه‌ای از قتل انسان‌های ضعیف است و از نظر عقلی، حکم قتل قبل از تولد با حکم قتل بعد از تولد یکسان است. در چنین مواردی قراردادهای جوامع بشری نمی‌توانند بر خلاف حکم عقل باشند.

علت اصلی رواج نسبیت اخلاقی این است که انسان مدرن به‌دنبال آزادی است. اسپینوزا در کتاب اخلاق از آزادی به‌عنوان هدف عقل با تفصیل بحث می‌کند. البته او آزادی از غرایز حسی را آزادی واقعی معرفی می‌کند. از نظر او عشق به خدا شرط آزادی است؛ اما بعد از او معنای آزادی تغییر کرد و نسبیت در اخلاق مطرح شد. در نگاه توحیدی حرص و طمع زنجیر روح و مانع آزادی است؛ ولی در نگاه مدرن حرص و طمع نیروی حرکت چرخ‌های نظام سرمایه داری معرفی شدند و تحریک حرص و طمع بخشی از اقتصاد مدرن شد.

شک در باورهای دینی نیز به تقویت نسبی‌گرایی اخلاقی کمک کرده است. چون انسان اگر آخرت را در رفتار و برنامه‌های خود لحاظ نکند، دلیلی ندارد اخلاقی باشد. اگر آخرت نباشد هر فردی باید بیشترین لذت را در همین دنیا کسب کند و اخلاق نمی‌تواند مانعی برای او باشد. به‌همین دلیل بود که کانت می‌گفت برای داشتن اخلاق به جاودانگی نیاز است. زندگی اخلاقی بدون باور به آخرت با اینکه ممکن است و نمونه‌های زیادی دارد؛ اما منطقی نیست.

مدارا و تساهل مهم‌ترین نتیجهٔ نسبیت معرفی شده است؛ اما در دوران حاکمیت نسبیت اخلاق، بیش از هر دورانی خشونت و قتل حاکم بوده است. دلیلش روشن است؛ اگر ارزش‌های اخلاقی نسبی باشند، راهی برای دفاع از ارزش‌هایی مثل مدارا و تساهل نیز وجود ندارد. با وجود نسبیت حتی ارزش علم و عقلانیت نیز قابل دفاع نیست. در دوران مدرن، ارزش‌های اخلاقی با این اتهام که نسبی هستند از حوزهٔ علم و دانش کنار گذاشته شدند و نتیجهٔ آن تخریب محیط زیست و تهدید سلاح‌های کشتارجمعی شد. همچنین، اخلاق در سیاست هم نادیده گرفته شد. جنگ‌های

جهانی با میلیون‌ها قربانی و استفادهٔ ابزاری از مفاهیمی اخلاقی مانند حقوق بشر، تنها بخشی از نتایج کنارگذاشتن اصول اخلاقی ثابت به‌شمار می‌روند.

باور به روح به‌عنوان بنیاد عقل و آزادی

آغاز مدرنیته عصر خرد و عقلانیت معرفی شده است و از نگاه معماران مدرنیتهٔ آزادی انسان هدف اصلی عقل مدرن است؛ اما آیا انسان در تعریف مدرنیته قابلیت آزادی عقلانی را دارد؟ انسان بدون روح به جسمی تبدیل می‌شود که صرفاً پیچیده‌تر از سایر اجسام است. آزادی چه معنایی می‌تواند داشته باشد، وقتی انسان یک جسم است که مانند سایر اجسام دستخوش قوانین و نیروهای طبیعت است و رفتار و گفتار او از سنخ حرکت یک شاخه درخت و سر و صدای حاصل از آن است؟ در علوم انسانی مدرن روش مطالعهٔ رفتار انسانی در دو بعد اجتماعی و فردی با روش مطالعهٔ توده‌ای از مواد یکسان است. اگر در جهان ماده جبر یا تصادف حاکم باشد همین قاعده بر رفتار انسان نیز حاکم است. در این صورت جایی برای دو مقولهٔ عقل و آزادی باقی نمی‌ماند. البته معنایش این نیست که فیلسوفانی که روح را انکار می‌کنند از عقل و آزادی دفاع نمی‌کنند. بحث در این است که دفاع از عقل و آزادی با این ادعا در تناقض است که انسان صرفاً یک جسم پیچیده است.

در نگاه مادی جاودانگی انکار می‌شود و سهم انسان از وجود منحصر به فاصلهٔ بین تولد تا مرگ می‌شود. در این صورت جایگاه اخلاق نیز زیر سؤال می‌رود. اگر انسان فقط در این فرصت کوتاه می‌تواند از هستی بهره‌مند باشد، پس به‌طور طبیعی باید مناسبات خود را با دیگران طوری تنظیم کند تا بتواند در زندگی محدود خود بیشترین بهره را داشته باشد. در چنین فضایی حرص و طمع بر وجود انسان مسلط خواهند شد و انسان اسیر غرایز و تمایلات درونی خود خواهد بود. انسان‌دوستی و فداکاری منطق خود را از دست می‌دهد. در سیاست نیز «خواست قدرت» مناسبات را تنظیم خواهد کرد و در روابط بین دولت‌ها و جوامع نسبت «ارباب و برده» حاکم خواهد شد. در چنین فضایی آنچه از دست می‌رود کرامت انسان است. در تمدن اسلامی، انسان بر اساس نگاهی توحیدی تعریف می‌شود و امکان احیای کرامت انسانی فراهم می‌شود.

کرامت انسان نتیجهٔ انسان‌شناسی توحیدی

تصور انسان مدرن این بود که تمسک به وحی عقل را محدود می‌کند و عمل به دستورات وحی با آزادی و کرامت انسان در تضاد است. این تصور تا حدود زیادی حاصل خردستیزی باورهای مسیحی و نقش کلیسا در تفتیش آراء و سرکوب اندیشه‌های علمی و عقلی بود؛ اما عقل

خودبنیاد نیز در دفاع از کرامت انسان در دو ساحت نظر و عمل کارنامهٔ روشنی ندارد. این‌بار خردستیزی به این معنا بود که عقل خودبنیاد گرفتار خودستیزی شد. عقل جدای از وحی بیش از همه به تردید و شکاکیت دامن زد و در خردستیزی از مسیحیت پیش افتاد. در تعریف مادی از انسان نیز کرامت انسان نقض شد. البته همزمان اصالت انسان نیز مطرح بود؛ اما این اصالت انسان از نظر منطقی مبنایی نداشت. ضمن آنکه همزمان نژادگرایی نیز به‌عنوان یک قید مهم برای اصالت انسان مطرح بود و انسانی را که اصالت داشت و بشری را که حقوقی معین داشت، محدود می‌کرد.

نژادگرایی به‌عنوان یکی از منابع خشونت و عامل اصلی کشتار میلیون‌ها انسان، یکی از نتایج اصلی تعریف مادی از انسان است. در دوران جدید وقتی تمام هویت انسان در جسم او خلاصه شد، به‌طور طبیعی ارزش انسان‌ها نیز بر اساس ویژگی‌های جسمانی تعیین شد. فرانسیس بیکن در چنین فضایی است که می‌گفت با مقایسهٔ زندگی بشر اروپایی با زندگی بومی‌ها معلوم می‌شود که «انسان خدای انسان است» (Bacon, ۱۶۲۰: ۱۱۸). دیوید هیوم نیز با صراحت اعلام می‌کرد: «برتری عظیم اروپاییان متمدن بر بومیان وحشی ما را وسوسه می‌کند تا خود را نسبت به آنان دارای همان جایگاه بشناسیم و در چگونگی برخورد با آنها خود را از همهٔ دغدغه‌ها و الزام‌های عدالت و حتی انسانیت مستخلص بدانیم» (هیوم، ۱۳۹۲: ۳۹).

نژادگرایی در غرب صرفاً جنبه‌ای سیاسی یا حقوقی نداشت که با تغییر قوانین و نظام‌های سیاسی از بین برود. نژادگرایی در غرب مبناهای مستحکم فلسفی و ایدئولوژیک دارد. فیلسوفانی مانند روسو، مونتسکیو، هیوم، نیچه و هایدگر در تأیید و تثبیت نژادگرایی نقش داشته‌اند و در چند دههٔ اخیر برخی از متفکران که از نقش کانت در ترویج نژادگرایی افراطی به تفصیل بحث کرده‌اند، از اینکه این بخش از اندیشهٔ کانت تاکنون مسکوت مانده است، ابراز شگفتی می‌کنند؛ حتی برخی او را «پایه‌گذار عمیق‌ترین اندیشهٔ نژادپرستانه در قرن هیجدهم» معرفی کرده‌اند (Count, ۱۹۵۰: ۷۰۴). بیشتر این فیلسوفان به‌دلیل آنکه با معیار جسمانی در مورد انسان قضاوت می‌کنند، همزمان نگاهی تحقیرآمیز به زن دارند.

گرچه تعریف مادی از انسان از نظر تاریخی مبنای تحقیر زن و تبعیض نژادی است؛ اما برخی از متفکرانی که از نژادگرایی و برتری مردان سخن گفته‌اند به اصالت ماده باور ندارند. برای نمونه کانت دست‌کم در اخلاق خود وجود روح جاودانه را شرط اعتبار اخلاق می‌داند؛ اما او به اندازه‌ای به برتری نژاد اروپایی باور داشت که در انسان‌شناسی خود تحت تأثیر روسو، حتی «انسانیتِ دیگران را انکار کرد» (Mikkelsen, ۲۰۱۳: ۵). او همچنین در مورد زن‌ها نگاهی تحقیرآمیز داشت و به‌طور ضمنی زن‌ها را فاقد عقل معرفی می‌کرد و می‌گفت: ««زنان باید سلطنت کنند؛ ولی مردان باید حکومت کنند؛ چرا که این هوا و هوس است که سلطنت می‌کند و این خرد

است که حکومت می‌کند» (Kant, ۲۰۰۶: ۱۷۲).

نژادگرایی فیلسوفی مانند کانت به این معناست که نژادگرایی در غرب صرفاً نتیجهٔ تعریف مادی از انسان نیست و باید به‌دنبال مبانی دیگری برای نژادگرایی و توجیه تبعیض نژادی باشیم. واقعیت این است که نژادگرایی و تحقیر انسان غیراروپایی در غرب بسیار ریشه‌دار است. نسبی‌گرایی نیز از نظر منطقی می‌تواند نژادگرایی را توجیه کند. اگر ارزش‌های ثابتی در حوزهٔ اخلاق وجود نداشته باشد، راهی برای محکوم‌کردن نژادگرایی نیست. اگر اصول شناخت نیز نسبی باشند، حکم ثابتی در مورد رذایل اخلاقی نخواهیم داشت و اصلاً شناخت نژادگرایی و حکم اخلاقی آن با مشکل روبه‌رو خواهد شد. اگر نسبی‌گرایی درست باشد، نژادگرایان می‌توانند ادعا کنند براساس نظام معرفتی آنها نژادگرایی هیچ منعی وجود ندارد.

با این حال، نژادگرایی ریشه‌های دیگری نیز دارد. یونانی‌ها اقوام دیگر را بربر و فاقد عقل می‌دانستند. حتی فیلسوفی مانند ارسطو که از عدالت زیاد بحث کرده است، در سیاست خود بشر غیریونانی را فاقد عقل معرفی می‌کند. در کتاب مقدس نیز یک نژاد خاص، یعنی بنی‌اسرائیل، قوم برگزیده معرفی می‌شوند و بارها از قتل‌عام سایر نژادها به‌عنوان عمل به دستور خداوند دفاع می‌شود. یکی از تحریف‌های کتاب تورات این است که معیار برتری از ایمان به قومیت تبدیل می‌شود. نظیر این آیات زیاد در کتاب مقدس تکرار شده است که: «تو ایشان را از جمیع قوم‌های جهان برای ارثیت خویش ممتاز نموده‌ای» (پادشاهان ۱، ۸: ۵۳). «یهوه، خدای تو، بندهٔ خود موسی را امر کرده بود که تمامی این زمین را به شما بدهد و همهٔ ساکنان زمین را پیش روی شما هلاک کند». (یوشع، ۱۰: ۲۵) این ادعای برتری در عمل کشتار و نابودی سایر اقوام را توجیه می‌کند. باز مانند این آیات را در عهد عتیق زیاد می‌توان دید که «پس الان هر ذکوری از اطفال را بکشید و هر زنی را ...» (اعداد، ۳۱: ۱۷).

بنابراین، کتاب مقدس که شاید بیش از هر کتابی در تاریخ بشر منتشر و خوانده شده است کتابی است که معیار برتری را نژاد قرار می‌دهد و این ویژگی حتی در عهد جدید نیز منعکس شده است. زمانی که زن یونانی از حضرت مسیح شفا می‌خواهد، به‌دلیل اینکه از نژاد بنی‌اسرائیل نیست، این پاسخ را می‌شنود که: «بگذار اول فرزندان سیر شوند؛ زیرا نان فرزندان را گرفتن و پیش سگان انداختن نیکو نیست» (مرقس، ۷: ۲۸). کتاب مقدس زن را نیز تحقیر می‌کند. زن به‌عنوان مسئولیت گناه و آلودگی فطری انسان معرفی می‌شود و تکرار می‌شود که: «کسی که از زن زاییده شده، چگونه پاک باشد؟» (کتاب ایوب، ۲۵:۴ و ۱۵: ۱۴).

نتیجه‌گیری

اصلاح تحریف‌های سایر ادیان در وحی اسلامی صرفاً منحصر به دو حوزهٔ خداشناسی و احکام نیست. متون دینی یهودیت و مسیحیت در حوزهٔ انسان‌شناسی و اخلاق نیز گرفتار نقایص و تحریف‌هایی جدی هستند. نژادگرایی تنها یک نمونه از این نقایص است که در فلسفهٔ مدرن نیز بسط یافته است. توحید به‌عنوان مهم‌ترین مبنای تمدن اسلامی، لوازم خاصی در انسان‌شناسی و اخلاق دارد. در انسان‌شناسی و تمدن اسلامی با تکیه بر قرآن کریم و فلسفه‌ای که در پرتو آن تدوین شده است، مبانی لازم برای دفاع از کرامت نوع انسان‌ها، اعم از هر نژاد و جنسیتی، فراهم شده است. همهٔ انسان‌ها از روح الهی به‌عنوان مهم‌ترین وجه تمایز بشر برخوردار هستند و تفاوت ارزش انسان‌ها ناشی از رفتار و باورهایی است که با اختیار خود کسب می‌کنند؛ بنابراین، امور غیراختیاری و مادی نظیر جغرافیا یا نژاد و جنسیت، معیاری انسانی برای تعیین ارزش انسان‌ها نیستند. احکام عقل اعتبار دارند و شناخت فطری انسان مورد اعتماد است. قوانین اخلاقی ثابتی وجود دارند که برای همهٔ دوره‌ها و جوامع دارا اعتبار هستند و این قوانین مبنای عقلی دارند و عقل فطری بشر آنها را می‌شناسد.

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰): دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- راجرز، نایجل و مل تامپسون (۱۳۹۳): فیلسوفان بدکردار، ترجمهٔ احسان شاه‌قاسمی، تهران: امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸): تاریخ فلسفه، جلد ۳، ترجمهٔ ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گیسلر، نورمن ال (۱۳۷۵): فلسفهٔ دین، ترجمهٔ حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- گوته، یوهان ولفگانگ فون (۱۳۷۶): فاوست، ترجمهٔ م. ا. به‌آذین، تهران: نیلوفر.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۲): کاوش در مبانی اخلاق، ترجمهٔ مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.
- Bacon, Francis, (۱۶۲۰), *The New Organon or True Directions concerning the interpretation of Nature*, University of Adelaide, Australia.
- Count, Earl W. (۱۹۵۰), *This Is Race: AnAnthology Selectedfrom the International Literature*
- *on the Races of Man*, Schuman, New York
- Kant, I., (۲۰۰۶). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, translated by Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mikkelsen, John M. (۲۰۱۳), Recent Work on Kant's Race Theory /. The Texts / The Translations, State Univercity of new york Press, Albany.

۲۳

گذار از رویکرد فرار نخبگان به چرخش نخبگان؛ گزینه‌های راهبردی کشور ایران در رویارویی با پدیدهٔ مهاجرت‌های بین‌المللی دانش‌آموختگان

بهرام صلواتی[۱]
فهیمه بهزادی[۲]

چکیده

مهاجرت نخبگان و استفاده از استعدادهای یک کشور در کشورهای دیگر از جمله چالش‌هایی است که دولت‌ها با آن روبه‌رو هستند. ایران باوجود جوانان تحصیلکرده و با استعداد از این قاعده مستثنا نیست و همچنان با مسئلهٔ مهاجرت نخبگان و چالش‌های آن، دست و پنجه نرم می‌کند. در طول چهار دههٔ گذشته و به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، اصطلاح و رویکرد «فرار مغزها یا نخبگان» در ادبیات سیاستی و اجتماعی کشور بسیار شایع و رایج بوده است. حال آنکه رویکرد فرار مغزها و نخبگان مربوط به ادبیات چند دههٔ گذشته است و امروزه در فضای به‌هم‌پیوستهٔ جهانی غالباً رویکرد چرخش و جابه‌جایی بین‌المللی استعدادها مطرح می‌شود و این رویکرد در برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی- اجتماعی کشورهای مورد استناد قرار می‌گیرد. بر همین اساس در این مقاله، ضمن تبیین مفاهیم و نظریهٔ چرخش استعدادها، چارچوب مفهومی گزینه‌های سیاستی قابل کاربست در حوزهٔ گردش استعدادها (نخبگان) معرفی شده است. در این چارچوب مفهومی، ارتباط برنامه‌های کلان توسعهٔ اقتصادی- اجتماعی با سیاست‌ها و برنامه‌های گردش نخبگانی ترسیم و تشریح شده است. سپس با مطالعهٔ تطبیقی

۱. پژوهشگر ارشد پژوهشکدهٔ سیاستگذاری دانشگاه صنعتی شریف، مدیر رصدخانهٔ مهاجرتی ایران
۲. پژوهشگر حوزهٔ مهاجرت پژوهشکدهٔ سیاستگذاری دانشگاه صنعتی شریف

سیاست‌ها و برنامه‌های مهاجرتی ۸ کشور منتخب سعی شده است تا ابعاد و جنبه‌های مختلف گزینه‌های سیاستی گردش نخبگان در کشورهای مختلف موشکافی و مقایسه شوند. قیاس و موقعیت‌یابی نسبی کشورهای موردمطالعه در این مقاله در قالب چارچوب مفهومی سیاستی ارائه شده، زمینهٔ مناسبی برای استخراج گزینه‌های سیاستی پیش‌روی کشور ایران فراهم آورده است. از این رو، در بخش نتایج سعی شده است تا گزینه‌های راهبردی کشور ایران در رویارویی با پدیدهٔ مهاجرت بین‌المللی استعدادها و تحصلیکردگان معرفی و پیشنهاد شوند.

کلیدواژه‌ها : فرار نخبگان، چرخش استعدادها، سیاست‌های مهاجرت، بازگشت و بازبهره‌مندی، ایران

مقدمه

مهاجرت افراد یکی از پیامدهای اصلی جهانی‌شدن است که در همهٔ کشورها دیده می‌شود. جهانی‌شدن مسائلی همچون جابه‌جایی مهارت‌ها، دانش، ایده‌ها و ثروت را از مرزهای ملی به‌همراه دارد و در این بین افزایش جابه‌جایی استعدادها و افراد متخصص و با کیفیت بالا از مهم‌ترین تأثیرات جهانی‌شدن به‌شمار می‌رود. مهاجرت نخبگان و استفاده از استعدادهای یک کشور در کشورهای دیگر از جمله چالش‌هایی است که دولت‌ها با آن روبه‌رو هستند. ایران با وجود جوانان تحصیلکرده و با استعداد از این قاعده مستثنا نیست و همچنان با مسئلهٔ مهاجرت نخبگان و چالش‌های آن، دست و پنجه نرم می‌کند. با این حال، دیرزمانی است که رویکرد «فرار استعدادها» جای خود را به رویکرد «گردش استعدادها» داده است که در حالت گسترده‌تر، از آن با عنوان «گردش مغزها» و یا «چرخش نخبگان» یاد می‌شود. در واقع «گردش استعدادها» اصطلاحی است که معمولاً در توصیف جابه‌جایی مهاجران ماهری به‌کار می‌رود که در کشورهای خارجی برای مدت معینی زندگی و کار می‌کنند.

تعاریف مختلفی برای استعدادهای انسانی وجود دارد. تعریف استعداد از دید اِد میخاییل در کتاب «جنگ برای استعداد» در سال ۲۰۰۱ این‌گونه است: «استعداد جمع توانمندی‌های یک شخص، داده‌های ذاتی، مهارت‌ها، دانش، تجربیات، هوش، قضاوت، بینش، شخصیت و انگیزه‌ها و همچنین، توانمندی یادگیری و رشد او را نیز شامل می‌شود». از نظر سالیمانو[۱] مخزن استعداد متشکل از گروهی از افراد نخبه است که مهارت و ایده‌های خود را برای تولید، نوآوری، تجارت، دانش و فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی استفاده می‌کنند و پاداش آنها معمولاً بر اساس شایستگی

---

۱. Solimano

افراد و کمک آنها به گسترش دانش پایه و افزایش بهره‌وری و سودآوری کسب‌وکار تعیین می‌شود.

به‌طور کلی، هم‌زمانی و بروز دو اتفاق عمده در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم میلادی نقطه‌عطفی را در زمینهٔ چرخش استعداد و نخبگان در دنیا پدید آورد. در واقع، ازبین‌رفتن حباب فناوری اطلاعات (IT) در آمریکای شمالی و حملات ۱۱ سپتامبر در سال ۲۰۰۱، عرصهٔ جدیدی را برای استعدادهای تحصیلکرده در دنیای غرب و بازگشت آنها به آسیا و اقیانوسیه ایجاد کرد. به‌طور هم‌زمان، برخی کشورهای منطقهٔ آسیا و اقیانوسیه تلاش کردند سیاست‌های خود را برای تشویق به بازگشت متخصصانشان در خارج از کشور و همچنین، جذب متخصصان از سایر کشورها ارتقا دهند؛ اما دور دوم ارتقای سیاست‌های بازگشت و جذب مهاجران ماهر در کشورهای اصلی مهاجرفرست، مربوط به بعد از بحران مالی سال ۲۰۰۸ در دنیاست. از زمان آغاز این بحران در کشورهای میزبان مهاجران متخصص که عمدتاً نیز جزء کشورهای توسعه‌یافته بودند، مشاهده شد که تعداد زیادی از مهاجران با تحصیلات و مهارت بالا (به‌همراه خانواده‌ها و فرزندانشان) که از کشورهای با اقتصاد در حال ظهور همانند هند، چین و برزیل آمده بودند، در حال بازگشت به کشورهای خود هستند. این پدیده «معکوس‌شدن فرار مغزها» نامیده شد. بر این اساس، مهاجرانی که در ابتدا بیشتر برای جست‌وجوی فرصت‌های بهتر اقتصادی به کشورهای پیشرفته و توسعه‌یافته‌تر مهاجرت کرده بودند، در حال بازگشت به کشورهای خود با چشم‌انداز رشد اقتصادی بالا بودند.

بنا بر باور برخی از پژوهشگران، بر اثر میزان و شدت جریان بازگشت مهاجران تحصیلکرده و ماهر به کشورهای خود، از این به بعد می‌باید به‌جای عبارت «فرار مغزها» از واژه و عبارت «جریان استعدادها» استفاده کرد. بر همین اساس، «ساکسنیان»[1] در سال ۲۰۰۶ نظریه‌ای را با عنوان «گردش استعدادها» ارائه کرد. او در این نظریه می‌گوید «فرار مغزها» به یک حرکت یک‌طرفه اشاره دارد، درحالی‌که «جریان و گردش استعدادها» اثرات گردشی این حرکت و چرخش را منعکس می‌کند که هم به کشور مبدأ و هم به کشور میزبان استعداد مهاجر سود می‌رساند. او با مطالعهٔ کشورهای فلسطین اشغالی، تایوان، هند و چین به این نتیجه می‌رسد که گردش کارآفرینان و برگشت فناوری برای آنها سودمند بوده است. در واقع ساکسنیان در پژوهش‌های خود نشان می‌دهد این مهاجران ماهر و متخصص که مشاغل خود را در خارج توسعه داده‌اند با بازگرداندن سرمایهٔ اجتماعی، مالی و انسانی نقش مهمی را در پیشبرد توسعهٔ اقتصادی کشورهای مبدأ ایفا می‌کنند.

در طول چهار دههٔ گذشته و به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، اصطلاح و

---

۱. Saxenian

رویکرد «فرار مغزها یا نخبگان» در ادبیات سیاستی و اجتماعی کشور بسیار شایع و رایج بوده است. حال آنکه رویکرد فرار مغزها و نخبه‌ها ادبیات مربوط به چند دهۀ گذشته است و امروزه در فضای به‌هم‌پیوستۀ جهانی مسئلۀ چرخش و جابه‌جایی بین‌المللی استعدادها مطرح می‌شود؛ یعنی افراد در یک فرایند رفت و برگشتی و مهاجرت چندباره قرار دارند ممکن است مقطعی در یک کشور ساکن باشند و مقطعی دیگر در کشوری دیگر این واقعیت باید پذیرفته شود که جابه‌جایی در دنیا یک پدیدۀ رایج است. بر همین اساس و مبتنی بر نظریۀ «گردش و جریان استعدادها»، در این مقاله سعی بر آن است تا با مروری بر مفاهیم و سیاست‌های بازگشت مهاجران متخصص و ماهر در کشورهای عمدتاً مهاجرفرست، تجربیات و درس‌آموزه‌های سیاستی در برخی از کشورهای دنیا در زمینۀ چرخش استعدادها را بررسی کنیم. همچنین، براساس این تجربیات و درس‌آموخته‌ها، نقش و جایگاه سیاست و برنامۀ چرخش مهاجران مستعد و نخبه در توسعۀ اقتصادی و اجتماعی کشور ایران را کنکاش دقیق‌تری کنیم.

مفهوم و نظریۀ گردش نخبگان

مفهوم چرخش نخبگان نتیجۀ توسعه و جایگزینی برای پدیده‌هایی مانند فرار استعدادها و جذب استعدادهاست. بسیاری از پژوهشگران این حوزه مانند (بلیتز ۲۰۰۵، کوزنتسف و سابل ۲۰۰۶، لی ۲۰۰۸، ساکسنیان ۲۰۰۲) تأکید کرده‌اند، امروزه به‌دلیل جابه‌جایی استعدادها میان مرزهای کشورهای مختلف، چرخش استعدادها جایگزین مفاهیم سنتی فرار استعدادها در مقابل جذب استعدادها شده است. «فرار استعدادها» به یک حرکت یک‌طرفه اشاره دارد، درحالی‌که «جریان و گردش استعدادها»، اثرات گردشی این حرکت و چرخش را منعکس می‌کند که هم به کشور مبدأ و هم به کشور میزبان استعداد مهاجر سود می‌رساند.

عبارت فرار استعدادها پدیدۀ ترک یک کشور به کشوری دیگر توسط متخصصان یا افراد با سطح تحصیلات بالا، معمولاً به‌دنبال پرداخت بالاتر، شرایط زندگی بهتر یا شرایط مستعدتر برای فعالیت‌های حرفه‌ای را به ذهن متبادر می‌کند. موضوع اثرات فرار استعدادها مدت‌ها موضوع کار در ادبیات اقتصادی بوده است؛ به‌ویژه در نظریه‌های رشد درون‌زا در اقتصاد، دارابودن سرمایۀ انسانی ماهر یکی از موارد تعیین‌کننده در رشد اقتصادی و توسعۀ کشورهاست. واضح است که مهاجرت افراد ماهر در چارچوب وسیع‌تر تحرک نیروی کار موضوعی است که تنها به حوزۀ اجتماعی مربوط نیست؛ ماهیتی تخصصی و اقتصادی نیز دارد. اینکه موضوع جنگ استعدادها در دهه‌های اخیر ظهور کرده است، تصادفی نیست. در رقابت بین کشورهای در حال توسعه و کشورهای توسعه‌یافته در جامعۀ دانش‌بنیان، وجود استعدادها عامل اصلی رقابت است. به این

ترتیب، هم‌اکنون سناریوی جهانی، جابه‌جایی نیروی کار در جست‌وجوی اشتغال بهتر یا جابه‌جایی دانشجویان به‌دنبال آموزش بهتر است.

شکل ۱ تا حدودی رابطهٔ مفاهیم فوق را در ارتباط با کشورهای فرستنده و گیرندهٔ مهاجران ماهر نشان می‌دهد. به این ترتیب که اگر استعدادهای جهانی را عامل اصلی رقابت و رشد اقتصادی- اجتماعی در مقیاس جهانی بدانیم و کشورهای گیرنده و فرستندهٔ نیروی کار ماهر و تحصیلکرده را در رقابت با یکدیگر برای به‌دست‌آوردن بیشترین بهره از این ذخیرهٔ توانمندی‌ها و استعدادها بدانیم، فرار استعدادها یا حرکت استعدادها از کشورهای فرستنده به کشورهای گیرنده اثر مستقیم منفی بر این کشورها دارد. با وجود اینکه ممکن است در بلندمدت برای کل اقتصاد جهانی، از جمله همین کشورها، اثرات مثبتی به همراه داشته باشد. جذب استعدادها مفهومی است که در مقابل فرار استعدادها برای کشورهای گیرنده اتفاق می‌افتد. به این ترتیب که در حالتی که کشورهای فرستنده از منافع اقتصادی-اجتماعی مهاجرانشان تا حدود زیادی محروم می‌شوند، کشورهای گیرنده از آنها بهره‌مند می‌شوند. چرخش استعدادها که به منافع هردو کشور فرستنده و گیرنده اشاره دارد، اشاره به اثرات مثبت بازگشتی مهاجران دارد. به این ترتیب، مهاجران با حرکت فیزیکی یا ایجاد ارتباطات میان کشور مبدأ و مقصد، منافع اقتصادی- اجتماعی و علمی به‌دست‌آمده را بین این کشورها تسهیم می‌کنند. البته این امر وابستگی بسیار زیادی به توانمندی کشورهای فرستنده در استفاده از ظرفیت استعدادهای خارج‌نشین آنها و چگونگی فراهم‌آوردن زیرساخت‌های اقتصادی- اجتماعی متناسب برای بهره‌مندی از آنها دارد.

همچنین، در این میان تبادلات دیگری مانند تبادل استعدادها یا صادرات استعدادها هم بین کشورهای گیرنده و فرستنده وجود دارد که اشاره به برنامه‌ها و سیاست‌های آگاهانه و خودخواستهٔ کشورها برای ایجاد تبادل و گردش دانش و مهارت میان خود و کشورهای با توانمندی و ظرفیت بیشتر دارد. در حالتی که این سیاست‌ها در میان کشورهای گیرنده و فرستنده به‌خوبی تنظیم نشود و به هدررفت استعدادها در یکی از این کشورها بینجامد، اتلاف استعدادها اتفاق می‌افتد که بدترین حالت به‌کارگیری استعدادها خواهد بود.

چرخش نخبگان فرایندی حیاتی است که به رقابت‌پذیری کشورها و همچنین، رشد اقتصادی جهانی در اقتصاد دانش‌بنیان منجر می‌شود. تانگ (۲۰۰۸) چرخش نخبگان را نتیجهٔ چهار عامل اصلی ساختاری پدیدهٔ توسعه‌یافتگی جهانی می‌داند (شکل ۲):

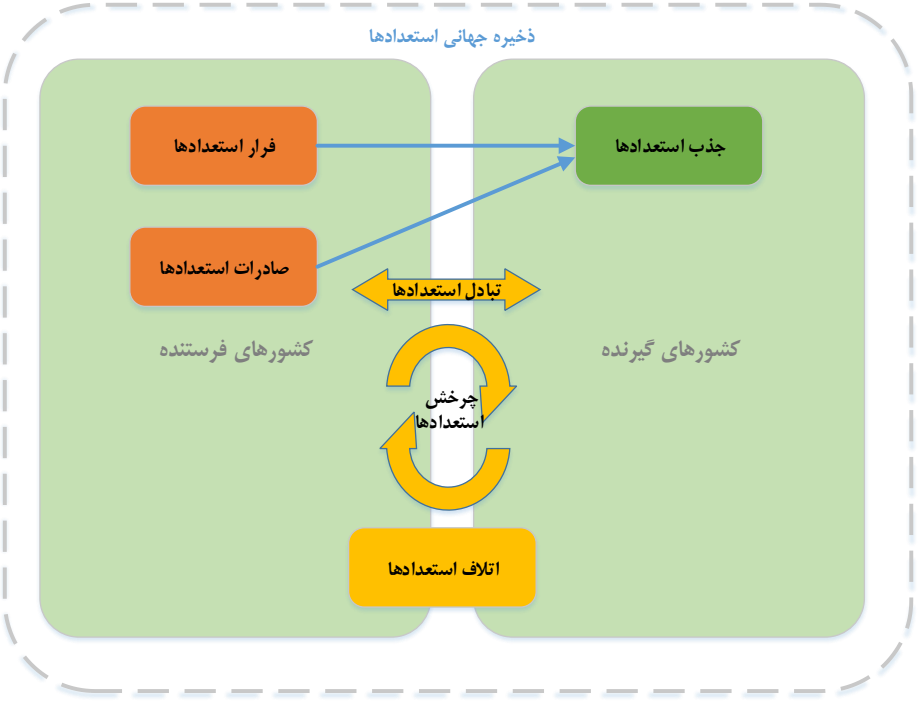
رشد وابستگی اقتصادی، به این معنا که کشورهای مختلف دنیا از هر زمان دیگری در طول تاریخ به یکدیگر وابسته‌تر شده‌اند.

کاهش موانع ورود و خروج مهاجران، جابه‌جایی افراد بین کشورها را ساده‌تر کرده است.

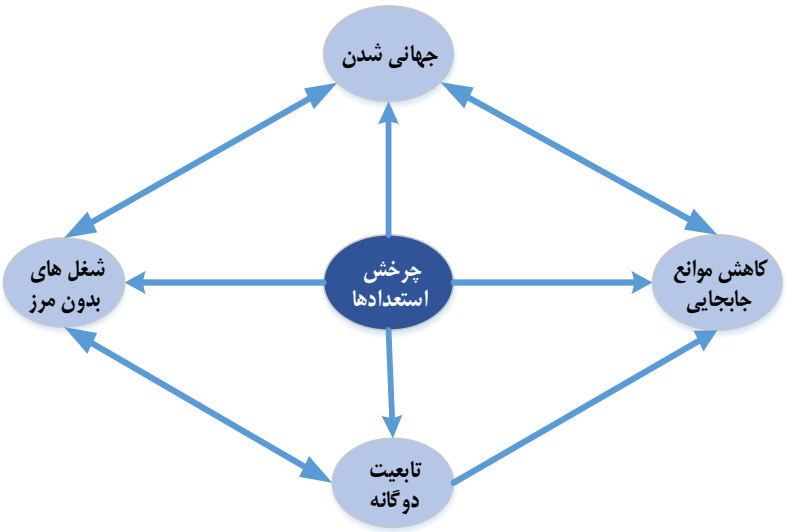
پذیرفتن تابعیت دوگانه ازسوی تعداد زیادی از کشورها مانند آمریکا، کانادا و بسیاری کشورهای اتحادیهٔ اروپا که تحرک بین ملت‌ها را ساده‌تر کرده است.

ظهور مشاغل بدون مرز، به این معنا که افراد با کیفیت تمایل به جابه‌جایی بین‌المللی برای یافتن شغل رضایت‌بخش دارند.

این عوامل که عوامل کششی در محیط اقتصادی اجتماعی جهانی هستند، هیچ‌کدام تحت کنترل کشورهای فرستنده نیستند. به این ترتیب جابه‌جایی استعدادها و تحرک آنها به سمت مناطق با ظرفیت رشد و پیشرفت بالاتر در دهه‌های اخیر افزایش یافته است. از این رو، تنها سیاست منطقی برای این کشورها تلاش برای بهره‌مندی بیشتر از جریان‌های استعدادی جهانی است و کشورهایی که بیشتر فرستنده این مهاجران بوده‌اند، باید بتوانند با استفاده از ظرفیت‌سازی، ایجاد و حفظ پیوندها و ... عوامل کششی باقدرت بیشتری از عوامل جهانی برای جذب و نگهداشت استعدادها ایجاد کنند.



شکل ۱ – رابطهٔ مفاهیم حوزهٔ استعدادها



شکل ۲- چهار عامل اصلی ساختاری پدیدهٔ توسعه‌یافتگی جهانی

چارچوب مفهومی گزینه‌های سیاستی چرخش استعدادها (نخبگان)

در این بخش به‌صورت اجمالی چارچوب مفهومی عمومی‌ای ارائه خواهد شد که غالباً در تحلیل گزینه‌های سیاستی مهاجرت افراد ماهر استناد می‌شوند. هدف از ارائهٔ این چارچوب مفهومی، دسته‌بندی و مقایسه‌پذیرکردن هر چه بهتر سیاست‌های گردش نخبگان در هر یک از کشورهای مورد مطالعه در این مقاله است.

کشورهای مهاجرفرست اغلب برای بهره‌مندی بیشتر از فواید اجتماعی- اقتصادی افراد خارج از کشور به‌ویژه مهاجران ماهر و تحصیلکرده، تلاش کرده‌اند برنامه‌ها و سیاست‌هایی را پیاده‌سازی کنند. از آنجا که این سیاست‌ها در راستا و هم‌جهت با برنامه‌های توسعهٔ کشورها طراحی می‌شود، می‌توان چارچوب ارائه‌شده در این بخش را برای درک نحوهٔ اثر سیاست‌های سطوح مختلف در کشورها به‌کار گرفت. سطح اول برنامه‌ها و سیاست‌های مؤثر در تصمیمات مهاجران برای بازگشت یا حرکت میان کشورها شامل سیاست‌های کلان کشورها در توسعه اقتصادی و بهبود فضای کسب‌وکار برای مهاجران شغلی و با مهارت بالا و همین‌طور سیاست‌های توسعهٔ علم و فناوری و برنامه‌های افزایش تحقیق و توسعه برای مهاجران با تحصیلات بالا و پژوهشگران است. در لایهٔ دوم سیاست‌ها و قوانین مهاجرتی و اقامتی کشورها مانند قوانین تابعیت و قوانین شهروندی قرار دارند که بر انتخاب مهاجران برای بازگشت، اقامت دائم و موقت تأثیر می‌گذارند. به این ترتیب، برنامه‌ها و اقدامات خاص کشورها برای تسهیل و افزایش بازگشت و چرخش نخبگان، از

سیاست‌های کلی آنها در حوزهٔ توسعه و مهاجرت متأثر است و این لایه‌های سیاستی باید به‌صورت پشتیبان یکدیگر و همگام در ساختار نهاد قانونی کشورها عمل کنند. پایداری و اثربخشی برنامه‌ها در کشورهایی بیشتر است که برنامه‌ریزی‌های لازم در لایه فضای کلان اقتصادی- توسعه‌ای متناسب با حضور و نقش‌آفرینی نخبگان خارج‌نشین طراحی شده و برنامه‌های ویژه بازگشت و گردش نخبگان به‌خوبی با برنامه‌های کلان توسعه‌ای آن کشور هماهنگ و هم‌افزا شده باشد.

لیندزی لاول[۱] (۲۰۰۱) بر اساس مطالعات بین کشوری در حوزهٔ سیاست‌های مهاجرتی افراد متخصص، چارچوبی مفهومی ارائه کرده است. بر اساس این چارچوب، می‌توان حداقل شش نوع سیاست عمومی در حوزهٔ مهاجرت افراد ماهر شناسایی کرد که هریک از آنها زیرمجموعه‌ها و مثال‌های متنوعی از سیاست‌ها را در برمی‌گیرد که کشورهای مختلف پیاده‌سازی و اجرا کرده‌اند. این شش گروه سیاستی که به سیاست‌های ۶R معروف هستند، عبارت‌اند از:

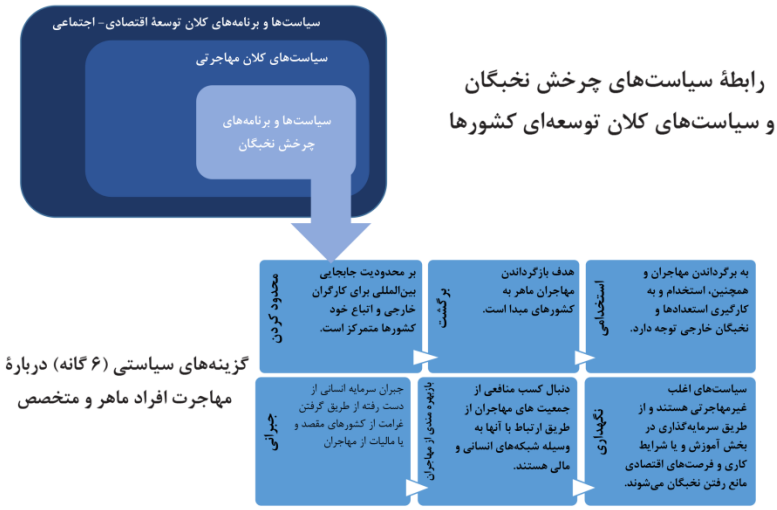
- محدودکردن[۲] (مهاجرت)
- بازگشت[۳] (مهاجران)
- استخدام[۴] (مهاجران)
- جبران و غرامت[۵] (مالی)
- بازبهره‌مندی از منابع مهاجران[۶]
- نگهداری[۷] (فرصت‌ها)

هر یک از گزینه‌های سیاستی فوق، به‌سادگی قابل درک است؛ برای مثال، سیاست‌های بازگشت، محدودیت و استخدام غالباً از جنس سیاست‌هایی هستند که مستقیم بر حرکت افراد تأثیر می‌گذارند (مثل سیاست‌های مهاجرت). غرامت، به اتخاذ تدابیری برای جبران مالی متناسب با کشور مبدأ برای فرار استعدادها گفته می‌شود. گزینهٔ بازبهره‌مندی شامل رویکردهای متنوعی می‌شود که می‌توان از منابع و مزایای حضور مهاجران در خارج از کشور بهره جست. نگهداری شامل سیاست‌هایی می‌شود که بهبود فرصت‌ها در بخش آموزش هر کشور، فرصت‌های رشد اقتصادی داخلی و کاهش انگیزه‌های مهاجرت را هدف قرار داده‌اند.

---

۱ Lindsay Lowell
۲ Restriction
۳ Return
۴ Recruitment
۵ Reparation
۶ Resourcing
۷ Retention

جدول ۱ تعاریف خلاصهٔ هریک از گزینه‌های سیاستی یادشده را همراه با مثال‌هایی منتخب از هر سیاست نشان می‌دهد.



شکل ۳: رابطه سیاست‌های چرخش نخبگان و سیاست‌های کلان توسعه‌ای کشورها

جدول ۱- گزینه‌های سیاستی در رابطه با مهاجرت و گردش مهاجران ماهر و مستعد

محدودیت جابه‌جایی (مهاجرت) این گزینه سیاستی دو جنبهٔ محدودیت داخلی و بیرونی برای مهاجرت ایجاد می‌کند. از جنبهٔ داخلی، بسیاری از کشورهای در حال توسعه، سیاست‌های مهاجرتی محدودکننده‌ای دارند که اشتغال اتباعشان در خارج از کشور را محدود می‌سازند. از جنبهٔ بیرونی، تقریباً همهٔ کشورها، مهاجرت اتباع خارجی را برای حمایت از نیروی کار داخلی در مقابل رقابتی محدود کرده‌اند که به این واسطه ایجاد می‌شود.
بازگشت مهاجران به کشور مبدأ بازگشت مهاجران راهی مطمئن برای استفاده از سرمایهٔ انسانی در کشور مبدأ است، به‌خصوص زمانی که بر اثر اقامت و فعالیت در خارج از کشور ارزش افزوده‌ای ایجاد شده باشد. تمرکز بیشتر چنین سیاست‌هایی روی بازگشت دائم است.
پذیرش و استخدام مهاجران بین‌المللی تمرکز این نوع سیاست بر جذب افراد متخصص و ماهر از خارج از کشور است؛ برای مثال، انقلاب فناوری اطلاعات در دنیا، زمینهٔ مزیت رقابتی و جابه‌جایی کارکنان این حوزه در بازارهای بین‌المللی را فراهم کرده است.
جبران و گرفتن غرامت بابت سرمایهٔ انسانی (مالیات) این یک نوع سیاست و نسخهٔ اقتصادی محبوب در دههٔ ۱۹۷۰ میلادی بود که تاکنون خیلی به‌ندرت

عملی شده است. ایدهٔ اصلی این سیاست آن بود که یا کشورهای توسعه‌یافتهٔ دریافت‌کنندهٔ مهاجران ماهر به کشورهای مبدأ غرامت دهند یا مهاجران ماهر مالیات‌های مستقیمی برای مقابله با اثرات منفی خروج سرمایه‌های انسانی پرداخت کنند.
باز بهره‌مندی از منابع افراد مقیم خارج از کشور مهاجران ماهر خارج از کشور می‌توانند سرمایهٔ قابل‌توجهی باشند، به‌خصوص اگر ارتباط مداوم بین مؤسسات بخش خصوصی و نهادهای علمی (آکادمیک) تقویت شود. دولت و نهادهای بخش خصوصی به‌دنبال افزایش ارتباطات، انتقال دانش، وجوه بازگشتی و سرمایه‌گذاری هستند.
نگهداری از طریق سیاست‌های بخش آموزش به‌وجودآوردن نیروی کار با تحصیلات بالا با تقویت مؤسسات آموزشی داخلی شروع می‌شود. نظامی مناسب رشد و ترقی که دانش‌آموختگان را به ماندن در این نظام تشویق کرده و حفظ سرمایهٔ اصلی را در کشور مبدأ تضمین کند.
نگهداری از طریق توسعهٔ اقتصادی بدون شک دادن دلیلی به افراد برای ماندن در کشور (یا بازگشت)، اثربخش‌ترین سیاست در کاهش مهاجرت و مطمئن‌ترین ابزار بلندمدت افزایش میانگین سرمایهٔ انسانی و در نتیجهٔ آن رشد اقتصادی است.

مطالعهٔ تطبیقی سیاست‌ها و برنامه‌های مهاجرتی کشورهای منتخب

در این بخش، خلاصه‌ای از سیاست‌ها و برنامه‌های کشورهای منتخب در حوزهٔ چرخش نخبگان ارائه می‌شود. در این مطالعه و بر اساس معیارهای مختلف کمی و کیفی، هشت کشور مختلف از مناطق مختلف دنیا با در نظر گرفتن تنوع رویکردی در زمینهٔ سیاست‌ها و برنامه‌های چرخش نخبگانی و در عین حال واجد درس‌آموخته‌های سیاستی برای کشور ایران انتخاب و گزینش شده‌اند. بر همین اساس، کشورهای منتخب شامل هند، چین و ترکیه از قارهٔ آسیا، لهستان و ایتالیا از قارهٔ اروپا، مصر و مراکش از قارهٔ آفریقا و مکزیک از قارهٔ آمریکا هستند. کشورهای هند و چین، به‌عنوان کشورهای مهم و اصلی مهاجرفرست دنیا با دوره‌های مختلف سیاست‌گذاری در این حوزه با تنوع زیاد برنامه‌ها و اقدامات بررسی شده‌اند. کشورهای مصر و مراکش از جمله مهم‌ترین کشورهای مهاجرفرست تحصیلکرده در منطقهٔ خاورمیانه و شمال آفریقا بعد از کشور ایران هستند که به‌دلیل مشابهت‌های اقتصادی فرهنگی قابل توجه با کشور ایران، مطالعه و بررسی شده‌اند. همچنین، کشور ترکیه به‌عنوان یکی از گزینه‌های مناسب برای مطالعهٔ تطبیقی به‌واسطهٔ همسایگی و نیز به‌علت وجود تشابهات اقتصادی- اجتماعی فراوان با کشور ایران انتخاب شده است. در این میان، هر چند قارهٔ اروپا و آمریکا، خود به‌عنوان مقصد بسیاری از مهاجران ماهر و متخصص سایر نقاط دنیا به‌شمار می‌آیند، با این حال، شاهد جابه‌جایی و چرخش استعدادها و افراد ماهر و متخصص در داخل و بین این مناطق نیز هستیم. بر همین اساس، کشورهای ایتالیا و لهستان

به‌عنوان دو کشور مهاجرفرست اصلی در میان کشورهای اروپایی در این مقاله بررسی شده‌اند. به‌خصوص که به‌تازگی مهاجرت معکوس برای کشورهای اروپایی مثل لهستان که تحت تغییرات سیاسی و اقتصادی عمیقی قرار گرفته‌اند، اهمیت یافته است. تجربهٔ لهستان می‌تواند به‌عنوان مثالی از گذار اقتصادی اروپای شرقی و ادغام رو به رشد آن با اروپا و جهان اقتصادی یاد شود. تجربهٔ کشور مکزیک نیز به‌عنوان یکی از کشورهای مطرح حوزهٔ مهاجرت در قارهٔ آمریکا به شمار می‌آید که دارای بزرگ‌ترین دالان مهاجرتی با کشور ایالات متحده آمریکاست و در زمینهٔ خروج و مهاجرت افراد تحصیلکرده به حوزهٔ OECD، رتبهٔ هشتم را در دنیا داراست، بسیار آموزنده و مفید به‌نظر می‌رسد.

تجربهٔ کشور هند را که مبتنی بر سیاست‌ها و برنامه‌های مهاجرتی متنوع پایه‌ریزی شده است، به‌طور خلاصه می‌توان حرکت در محور کلان توسعهٔ اقتصادی- اجتماعی مبتنی بر فناوری اطلاعات برشمرد. در واقع دولت هند با تکیه بر ظرفیت‌ها و توانمندی‌های هندیان خارج از کشور و هماهنگی آن با روندهای توسعه‌ای جهانی صنعت فناوری اطلاعات را به‌عنوان پیشران اقتصادی توسعهٔ خود قرار داد و سیاست‌های مختلفی را برای توسعهٔ این صنعت در کشور پیاده کرد. از جملهٔ آن سیاست‌ها ایجاد پارک‌های توسعهٔ فناوری نرم‌افزار، ایجاد مناطق ویژهٔ الکترونیک و ایجاد انجمن ملی شرکت‌های نرم‌افزار و خدمات بود. هند برای بازگشت موقت دانشمندان و متخصصان خود برنامه و کمک‌هزینه‌های دانشگاهی مختلفی را به‌وسیلهٔ وزارت‌خانه‌های مختلف طراحی کرده است که با پرداخت حقوق و دستمزد و نیز، کمک هزینه‌های تحقیقاتی قابل رقابت جهانی، درخواست‌های زیادی برای جذب دانشمندان و پژوهشگران خود داشته است. همچنین، با طراحی پروژه‌های مشترک تحقیقاتی هندیان داخل و خارج از کشور از ظرفیت افرادی که تمایلی به همکاری از راه دور دارند، نیز استفاده می‌کند. ایجاد تسهیلات اقامتی یکی از روش‌هایی است که هند برای تسهیل ارتباط هندیان خارج از کشور با داخل ایجاد کرده است. پذیرفتن تابعیت دوگانه با کارت شهروندی هندیان خارج از کشور و عدم‌نیاز به ویزاهای چندگانه با کارت فرد با اصالت هندی و مزایایی که در سرمایه‌گذاری و مالکیت برای دارندگان این کارت‌ها به‌وجود آمده است، بخشی از دستاوردهای مهم هند برای استفاده از ظرفیت‌های هندیان خارج از کشور است.

سیاست‌های بازگشت و چرخش نخبگان خارج از کشور در چین به‌عنوان کشوری مهاجرفرست همواره مورد توجه سیاستمداران این کشور بوده است، با وجود اینکه در دوره‌های مختلف با توجه به سیاست‌های کلی توسعهٔ اقتصادی- اجتماعی این کشور سیاست‌های چرخش و بازگشت نخبگان تحت تأثیر قرار گرفته؛ اما نقش این افراد در توسعهٔ اقتصادی- اجتماعی چین

همواره توجه برانگیز بوده است. چین پس از آغاز توسعهٔ اقتصادی و اصلاحات اجتماعی در سال ۱۹۷۸ یکی از راهبردهای توسعهٔ منابع انسانی خود را فرستادن دانشجویان به خارج از کشور قرار داد. در دوره‌ای با ایجاد محدودیت‌هایی، بازگشت این افراد به کشور نرخ بالایی داشت؛ ولی الزامات توسعهٔ اقتصادی و سیاست‌های اقتصاد بازار، تغییراتی در سیاست‌های مهاجرتی نیز در پی داشت. در این دوره نرخ بازگشت کاهش چشمگیری داشت که برخی موانع سیاسی داخلی نیز به آن دامن می‌زد؛ با وجود این، چین توانست با اصلاح نگرش سیاسی خود افراد چینی خارج از کشور را تبدیل به فرصتی برای توسعهٔ خود کند و با طراحی برنامه‌های متناسب در رقابت برای جذب و به‌کارگیری داوطلبانهٔ آنها پیروزی‌های چشمگیری به‌دست آورد. هم‌اکنون استعدادمحوری به‌عنوان راهبرد تحول و توسعهٔ چین لزوم توجه هر چه بیشتر به جذب استعدادهای خارج از کشور همراه با توسعهٔ استعدادهای داخلی را هدف داده است. تمرکز سیاست‌ها و برنامه‌های چرخش نخبگان چین بر جذب و بازگشت نخبگان در راستای توسعهٔ مبتنی بر علم و فناوری، بیشتر سیاست‌های این کشور را در حوزهٔ جذب دانشمندان و پژوهشگران متمرکز کرده است.

هرچند نگرش ترکیه نسبت به مهاجرت بازگشتی و بحث توسعه در طول زمان متغیر بوده است؛ با این‌حال، فعالیت‌های این کشور در رابطه با معکوس‌کردن فرار مغزها و بازگشت افراد متخصص در سال‌های اخیر شتاب بیشتری به خود گرفته است. این کشور همچنین، به‌خوبی توانسته از موقعیت‌های بین‌المللی نهایت استفاده را ببرد. ترکیه علی‌رغم اینکه سیاست مشخصی نسبت به مهاجرت بازگشتی ندارد؛ ولی بازگشت مهاجران تحصیلکرده را برای پیشبرد روند توسعه و رسیدن به اهداف مشخص‌شده در آینده ضروری می‌داند. بر همین اساس، چنانچه برای شناسایی فعالیت‌ها و سیاست‌های ترکیه، مجموعه‌سیاست‌های مهاجرتی را در نظر بگیریم، باید گفت عمدهٔ برنامه‌های این کشور در طبقهٔ سیاست‌های بازگشتی قرار می‌گیرد. هرچند بیشتر این برنامه‌ها بر بازگشت موقتی و انجام پژوهش‌های علمی در بازهٔ زمانی چندساله است و تأکیدی بر بازگشت دائمی ندارند. با این حال، ترکیه امیدوار است با این کار باعث ایجاد پلی ارتباطی بین پژوهشگران خارج از کشور و جامعهٔ علمی ترکیه شود و این مطالعات به پیشرفت علمی و فناورانهٔ این کشور کمک کند. ترکیه برای این کار دست به نهادسازی زده است که مهم‌ترین آنها شورای «توبیتاک» و کمیته‌های زیرشاخهٔ آن است که عمده فعالیت‌های انجام‌شدهٔ این نهاد بیان شد. «تارک» نیز نهادی است که بر نیازها و حقوق ترکیه‌ای‌های خارج از کشور و اجتماعات مرتبط با آنها متمرکز است. دستهٔ دوم برنامه‌ها در طبقهٔ سیاست‌های مرتبط با بازبهره‌مندی از مهاجران قرار می‌گیرند. ترکیه با این کار به دنبال ایجاد شبکه‌های ارتباطی گسترده بین ترکیه‌ای‌های خارج از کشور و جامعه مبدأ

است. این شبکه‌ها غیردولتی هستند و مهم‌ترین آنها که به آن نیز اشاره شد، «تاسا» است. دو نکتهٔ بسیار مهم در رابطه با تجربهٔ ترکیه در مسئلهٔ چرخش نخبگان وجود دارد. نخست اینکه این کشور علاوه بر فعالیت‌هایی که به صورت مستقل انجام می‌دهد، از فرصت‌های بین‌المللی نیز برای تسریع‌بخشیدن به چرخش نخبگان استفاده می‌کند. به این معنی که خود را محدود به فرصت‌های داخلی نکرده است و از همین راه بودجهٔ قابل توجهی را با استفاده از همکاری با اتحادیهٔ اروپا، سازمان بین‌المللی مهاجرت و ... به‌دست آورده و در این راه هزینه کرده است. این کشور حتی با دادن فرصت‌های مطالعاتی برای پژوهشگران کشورهای کمترتوسعه‌یافته سعی در جذب افراد نخبه و با استعداد آنها دارد و در این راه با سازمان ملل همکاری می‌کند. مسئلهٔ دیگری که در ترکیه شایان توجه است همکاری این نهادها و شبکه‌ها (چه دولتی و چه غیردولتی) است؛ برای مثال اگرچه انجمن «تاسا» به‌عنوان یک نهاد مستقل و غیرسیاسی در آمریکا فعالیت می‌کند، ولی شورای «توبیتاک» در اجرای کنفرانس‌های «تاسا» همکاری دارد و یا اینکه یکی از کارگاه‌های آموزشی مقصد ترکیه که از سوی شورای «توبیتاک» برگزار می‌شوند، در سال ۲۰۱۶ در انجمن «تاسا» برگزار شده است.

تجربهٔ مکزیک، به‌عنوان کشوری مهاجرفرست با برنامه‌هایی که از تنوع اندکی برخوردار است، در داخل ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مکزیک دومین کشور جهان به لحاظ تعداد مهاجر در خارج از کشور است و نکتهٔ جالب توجه این است که ۹۷/۵ درصد آنها در ایالات متحده ساکن هستند. دولت مکزیک تا چند دهه قبل برنامه یا سیاست خاصی در رابطه با مهاجرین خارج از کشور نداشت. با این حال، در سال‌های اخیر مکزیک به‌عنوان یک کشور فرستندهٔ مهاجر، از مقاصد سنتی خود مبنی بر خدمات کنسولی در آمریکا فراتر رفته و بر شبکه‌های گستردهٔ خارج‌نشینان متمرکز شده است تا بتواند مهاجرانش را به لحاظ مواردی همچون آموزش، بهداشت، حقوق مدنی و خدمات مالی توانمندتر کند. نزدیکی و فشردگی مهاجرین خارج از کشور (ساکن در ایالات متحده) به مکزیک اجازه می‌دهد تا ایجاد و یا هماهنگی برنامه‌هایی برای کمک به مهاجران با سهولت بیشتری انجام گیرد. مکزیک از طریق مؤسسهٔ مکزیکی‌های خارج از کشور، طیف وسیعی از خدمات ادغام مهاجران را در ایالات متحده ارائه می‌دهد و خدمات کنسولی که یکپارچه‌سازی مهاجران را سرعت می‌بخشد، گسترش یافته‌اند. ممکن است تشویق مهاجران به ادغام در جامعهٔ مقصد از سوی یک کشور فرستندهٔ مهاجران در تقابل با منافع ملی آن کشور در نظر گرفته شود؛ اما مکزیک به‌خوبی توانسته است این جریان را مدیریت کند. نتایج تحقیقات نشان داده است مهاجران مکزیکی از لحاظ مالی و همچنین انتقال دانش، کمک بسیار زیادی به جامعهٔ مکزیک کرده‌اند. آنچه در تجربهٔ مکزیک باید به آن توجه شود این نکته است که اگر چه

مکزیک در برنامه‌هایش هنوز به‌طور کامل به موفقیت‌های مورد نظر دست پیدا نکرده است و به‌طور دقیق مشخص نیست چه تعداد از مهاجران با این برنامه‌ها و شبکه‌ها تحت پوشش قرار گرفته‌اند، با این حال، در میان کشورهای منطقه از «مؤسس، مکزیکی‌های خارج از کشور» به‌عنوان الگویی برای کشورهای دیگر مانند بولیوی، اکوادور، پاراگوئه و اروگوئه یاد می‌کنند.

تمرکز بر شبکه‌سازی و وجوه بازگشتی را می‌توان مهم‌ترین جنبه‌های سیاست مهاجرتی کشور مراکش برشمرد. در واقع، بخشی از دلایل مهاجرت مراکشی‌ها برای ادامه‌تحصیل در خارج از کشور، بیکاری دانش‌آموختگان مراکشی است که در نهایت به مهاجرت دائم دانشجویان مراکشی به خارج از کشور مبدل می‌شود. تا زمانی که نظام ملی نوآوری جذاب نبوده و به درستی توسعه نیافته باشد، این روند ادامه دارد. دولت مراکش در ۲۰ سال گذشته تلاش کرده است تا اقداماتی را برای مقابله با این شرایط انجام دهد که قطعاً چالشی سخت بوده است و در این مسیر دولت از تمام مراکشی‌های جهان برای مشارکت در توسعهٔ کشور دعوت کرده است. نتایج حاصل از سیاست‌ها و تأسیس مؤسسات مربوطه در این راستا پیچیده و مبهم است؛ به‌خصوص اگر نسبت به اهداف اولیه و انتظارات بالای مراکشی‌های مقیم خارج از کشور سنجیده شود. علاوه بر کوچک‌بودن طرح‌ها و کمبود منابع مالی برای اجرایی‌سازی آنها، مشکلات اساسی هم در رابطه با تعاریف بیش از حد کلی و ناروشن مفاهیمی مثل «مهارت»، اهداف مورد نظر و پیگیری‌های ناکافی در اجرای برنامه‌ها به چشم می‌خورد. در واقع طرح‌ها با مقیاسی کوچک، اما سروصدای زیاد اجرا شده‌اند که از علل اصلی ناکارآمدی آنها بوده است. علاوه بر این، بیشتر اقدامات انجام‌شده مربوط به شبکه‌هایی هستند که آینده‌ای نامعلوم دارند. در پاسخ به این نقاط ضعف و انتقادات، دولت اخیراً پیشنهادهایی برای سازمان‌دهی مجدد مؤسسات و بازبینی طرح‌ها ارائه داده است که برای ارزیابی پیامدهای آن هنوز زود است. باوجود تمایل مراکشی‌های مقیم خارج از کشور به مشارکت در توسعهٔ مراکش، مسائلی مانند بوروکراسی مدیریتی، عدم نظارت کافی روی دانشجو، اهمیت کافی ندادن به تحقیقات، عدم درک موفقیت‌های شغلی این افراد در خارج از کشور و تهدیددانستن همکاران مراکشی مقیم خارج از کشور از جانب سایر همکاران داخلی، از عوامل بازدارنده هستند. همچنین، حجم وجوه بازگشتی ازسوی مهاجران به مراکش قابل توجه و از نظر دولت مراکش ضروری بوده است و به همین دلیل دولت برای برقراری ارتباط مراکشی‌های خارج از کشور با والدین خود در داخل از راه‌های مختلف تلاش می‌کند. می‌توان نتیجه گرفت نقش بالقوهٔ مهاجران در توسعهٔ کشور در آینده نیز بیش از پیش مورد توجه قرار خواهد گرفت و به همین نسبت پژوهشگران و سیاست‌گذاران بر زندگی مراکشی‌های مقیم داخل نیز همانند مراکشی‌های مقیم خارج از کشور تمرکز خواهند کرد.

در این مطالعه کشور مصر، بیشتر به‌عنوان یک نمونهٔ ناموفق (البته در زمینهٔ سیاست وجوه بازگشتی موفق عمل کرده است) بررسی شد که واجد درس‌آموزه‌های سیاستی برای دیگر کشورهای در حال توسعه است. در همین راستا، سیاست‌های ظرفیت‌سازی مصر بررسی شدند که برای تحریک حس ملی‌گرایی مصریان مقیم خارج از کشور تلاش می‌کردند. در این راستا روشن شد سیاست‌های اجراشده دارای ضعف‌های جدی و اساسی هستند و در مورد اکثریت مهاجران مصری صدق نمی‌کنند. همچنین، به نقصان‌های موجود در نهادهای مصری برای رسیدگی به امور مهاجران مصری مقیم خارج از کشور پرداخته شد که به این واسطه لزوم تخصیص منابع و ظرفیت‌های لازم در یک نهاد توانمند برای رسیدگی به این امور روشن می‌شود. در رابطه با سیاست‌های توسعه حقوقی مهاجران می‌توان گفت اگرچه در حال حاضر مهاجران مصری مقیم خارج از کشور که کارت شناسایی ملی داشته باشند می‌توانند در انتخابات شرکت کنند؛ اما اجرایی‌سازی این قانون نیز با مشکلاتی روبه‌روست. در واقع، حتی با وجود انقلاب مصر در سال ۲۰۱۱ هنوز هم سیاست‌های حقوقی مربوط به مهاجران مهجور مانده‌اند. با بررسی سیاست‌های مربوط به تعهدات، از قبیل سیاست‌های سرمایه‌گذاری و انجام لابی برای منافع مصر ازسوی مصریان مقیم خارج از کشور نیز روشن شد که مصر از مدت‌ها پیش به اهمیت وجوه بازگشتی در اقتصاد خود پی برده و بهترین عملکرد اجرایی سیاست‌های مهاجرتی خود را در این زمینه انجام داده است. مصر با ارائهٔ امکانات بانکی و معافیت‌های مالیاتی جریان ورودی این وجوه به کشور را تسهیل و تشویق کرده است؛ اما در زمینهٔ جذب سرمایهٔ مستقیم خارجی چندان موفق عمل نکرده است. همچنین، به واسطهٔ توفیق‌نیافتن در اجرای سیاست‌های توسعهٔ حقوقی، گروه‌های مصریان مقیم کشورهای OECD نیز در مقابل دولت و برای احقاق حقوق خود لابی می‌کنند.

ایتالیا به‌عنوان یک کشور اروپایی نیز همانند بسیاری از کشورهای درحال توسعه، ولی نه به شدت آنها، با مسئلهٔ مهاجرت افراد تحصیلکرده و ماهر روبه‌روست به‌طوری که بر اساس آمار مربوط به سال ۲۰۱۱ میلادی، بیش از دو میلیون نفر از نیروی تحصیلکردهٔ این کشور در سایر کشورهای OECD زندگی می‌کنند. این امر بیشتر به‌دلیل مشکلات اقتصادی، اشتغال و نبود ساختارهای لازم برای استفاده از نیروی جوان به وجود آمده است. این کشور همچنین بیش از ۴۴ هزار دانشجو در کشورهای OECD دارد. در همین رابطه برنامه‌هایی در این کشور (هرچند به‌شکل غیرمدون و منسجم) برای حفظ نیروی تحصیلکرده و بازگشت این دسته از افراد متخصص انجام شده است. با این حال به نظر می‌رسد اقدامات دولت ایتالیا چندان موفق و اثربخش نبوده است. مشکل اصلی در مورد ایتالیا منفی‌بودن جریان خالص ورودی و خروجی استعدادها و نیروی کار ماهر است. علاوه بر این، تعداد ایتالیایی‌های ماهری که در طول دهه‌های پیشین این کشور را ترک

کرده‌اند در سطح بالایی باقی مانده‌اند؛ اگرچه بیشتر این افراد در بهترین دانشگاه‌ها تحصیل کرده‌اند. بازار کار ایتالیا همچنی ترکیبی از نهادها و سنت‌هایی است که افرادی را حمایت می‌کند که قبلاً در این بازار بوده‌اند و در طرف مقابل، افرادی را که قصد دارند به‌تازگی وارد این بازار شوند، به سختی می‌پذیرد. این چالش در بخش نیروی کار بسیار ماهر نیز وجود دارد و اثرات چنین پدیده‌ای در میان دانش‌آموختگان جوانی که قصد ورود به بازار کار را دارند، مخرب است و آنها را وادار به مهاجرت می‌کند. این وضعیت برای زنان نیز دشوار است. همچنین، مطالعات کیفی اندکی هم که در مورد جابه‌جایی و مهاجرت افراد متخصص و محقق در ایتالیا انجام شده است نشان می‌دهد عوامل دافعه در این کشور نقشی اساسی ایفا می‌کنند. این مطالعات بر مواردی همچون فقدان بودجهٔ اختصاصی برای تحقیق و نوآوری، نبود زیرساخت‌های کافی، سطح بالاتر بوروکراتیزه‌شدن سیستم تحقیقات ایتالیا، نبود فرصت‌های رقابتی و دستمزدهای پایین تأکید می‌کند. برخی پژوهشگران نیز بیشتر روی چارچوب اقتصاد کلان تأکید می‌کنند که مؤید این واقعیت است که سیستم اقتصادی ایتالیا نوآوری‌های فناورانه ندارد و تعداد دانشگاهیان جوان بسیار بیشتر از ظرفیت جذب سیستم اقتصادی ایتالیاست.

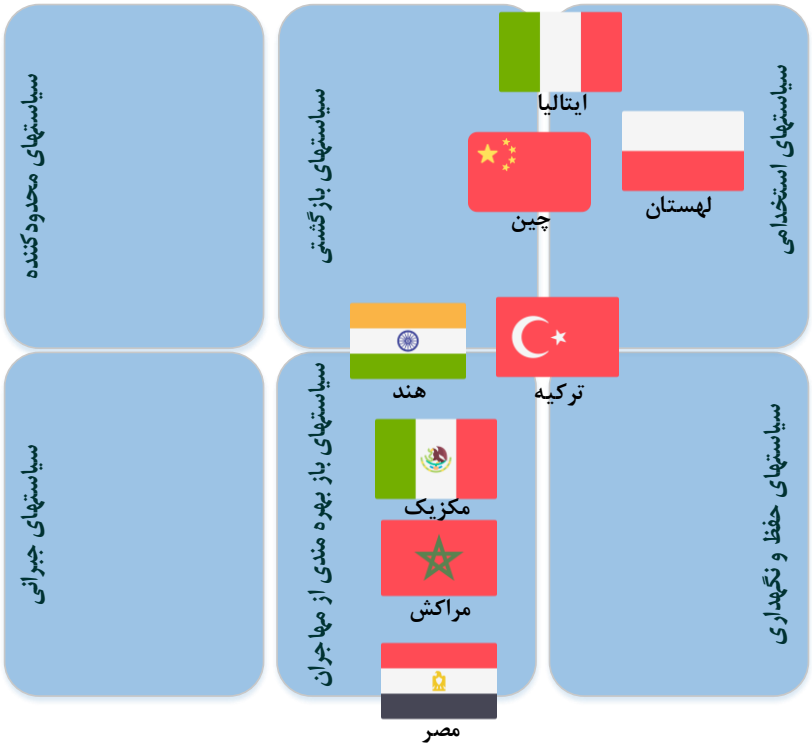
مهم‌ترین نکته در بررسی تجربهٔ جالب و آموزندهٔ کشور لهستان را می‌توان سیاست‌ها و برنامه‌های کارآمد این کشور در زمینهٔ شبکهٔ اطلاعاتی و جریان‌های اطلاع‌رسانی در میان مهاجران برشمرد. در سال‌های پس از ۲۰۰۴ و در پی الحاق به اتحادیهٔ اروپا، لهستان اولین موج مهاجرت به کشورهای عضو اتحادیه اروپا را تجربه کرد. سپس، بحران اقتصادی جهانی از یک طرف و شرایط نسبتاً خوب اقتصاد لهستان از طرف دیگر، سیل مهاجرت معکوس را به راه انداخت. در پاسخ به این شرایط، فعالیت‌های مختلف و متعددی در سطح ملی، منطقه‌ای و محلی با هدف تسهیل فرایند بازگشت و با تمرکز بر ادغام مجدد در بازار نیروی کار و نظام آموزشی (در رابطه با فرزندان مهاجران بازگشت‌کننده) صورت گرفته است. مهم‌ترین این فعالیت‌ها حول محور کمپینی اطلاعاتی در مورد مسائل مدیریتی و قانونی فرایند بازگشت شکل گرفته است. شبکهٔ نهادی درگیر در اجرایی‌سازی سیاست مهاجرت معکوس نیز درخور توجه است؛ از مؤسسه‌های دولتی و یک بدنهٔ بین‌وزارتخانه‌ای ویژه در سطح دولتی، تا شهرداری‌ها و سازمان‌های غیردولتی و شرکت‌های کسب و کار خصوصی در این زمینه فعال هستند.

تحلیل سیاست‌ها و برنامه‌های چرخش نخبگانی کشورهای مورد مطالعه

در این قسمت سیاست‌ها و برنامه‌های مهاجرتی کشورهای منتخب مورد مطالعه مقایسه می‌شود. در برابر موقعیت انفرادی هر یک از کشورها، موقعیت گروهی کشورها نیز حایز نکات جالب

توجهی است. دسته‌ای از کشورها با درجهٔ قابل قبول از توسعه‌یافتگی و فراهم‌بودن زمینه‌های رشد و توسعه‌یافتگی در داخل همانند هند، چین، ایتالیا و لهستان، علاوه بر سعی در بازگرداندن مهاجران خود از خارج از کشور به داخل، تلاش در جذب مهاجران ماهر دیگر کشورها نیز دارند؛ اما گروه دیگر کشورهای در حال توسعه‌ای که آمادگی باز جذب و یا بازگرداندن مهاجران خود از خارج به داخل را ندارند، همانند مکزیک، مراکش و مصر، سعی در بازبهره‌مندی از منابع مهاجران در خارج از کشور بدون تمرکز بر بازگشت آنان دارند؛ از این رو، موقعیت فردی و گروهی کشورها هر یک، الگو و درس‌آموخته‌های سیاستی قابل‌توجهی برای دیگر کشورها از جمله کشور ایران دارد.

اما علاوه بر موقعیت و جایگاه نسبی هر یک از کشورهای مورد مطالعه در این مقاله، بر اساس چارچوب مفهومی سیاستی پیشنهادشدهٔ لیندزی لاول (۲۰۰۱)، وضعیت نسبی هر یک از کشورها بر مبنای نوع و ماهیت برنامه‌ها و فرایندهای اساسی مرتبط با حوزهٔ مهاجرت افراد ماهر و متخصص نیز قابل بررسی است. بر همین اساس، با توجه به برنامه‌ها و سیاست‌های کشورهای مختلف، یک مقایسهٔ بین‌کشوری می‌توان انجام داد که از جمع‌بندی و تلخیص انواع مختلف سیاست‌ها و برنامه‌ها کشورهای منتخب به‌دست آمده است. بر همین اساس، در شکل ۴، با توجه به سیاست‌ها و برنامه‌های چرخش و بازگشت افراد ماهر و متخصص، هریک از کشورهای مذکور جایابی و موقعیت‌سنجی شده‌اند. همچنین، در جدول ۲، سیاست‌ها و برنامهٔ کشورها در سهٔ حوزهٔ «نهادسازی»، «شبکه‌سازی» و «زیرساخت» مقایسه شده‌اند و جایگاه نسبی کشور ایران با توجه به سیاست‌ها و برنامه‌های موجود مشخص شده است. نکتهٔ حایز اهمیت و قابل توجه در نمودار مذکور، موقعیت انفرادی و گروهی کشورهای مورد مطالعه است. از منظر موقعیت انفرادی، هر یک از کشورها با اتخاذ یک سیاست مهاجرتی ویژه و یا به‌کارگیری هم‌زمان چند سیاست، جایگاه خاصی را در نمودار یافته‌اند؛ برای مثال، کشور مکزیک با تمرکز خاص بر بهره‌مندی از منابع خارجی مهاجران و عدم‌تمایل خاص به بازگشت آنها به داخل کشور، سعی در بهره‌مندی هر چه بیشتر از منابع در اختیار مهاجران مکزیکی در خارج از کشور دارد. حال آنکه کشور هند، با نگاه به همین رویکرد، علاوه بر باز بهره‌مندی از منابع هندیان خارج از کشور، سعی در ترغیب آنان به بازگشت به داخل کشور دارد. در برابر آنها، کشور چین با تمرکز ویژه بر بازگشت افراد چینی ماهر و متخصص از خارج به داخل، نیم‌نگاهی هم به جذب متخصصان و افراد مستعد سایر کشورها دارد. بر همین اساس، موقعیت انفرادی هر یک از کشورها قابل تفسیر و توضیح است.



شکل ٤- موقعیت و جایگاه سیاستی کشورهای منتخب مورد مطالعه براساس چهارچوب مفهومی 6R

جدول ۲- وضعیت نسبی کشورهای مورد مطالعه بر اساس انواع سیاست‌ها و برنامه‌های پیاده‌سازی‌شده

سیاستها و برنامه ها		کشورهای مورد مطالعه								
حوزه	برنامه ها	هند	چین	مکزیک	ترکیه	لهستان	ایتالیا	مصر	مراکش	ایران
نهادسازی	نهادهای ویژه	√	×	√	√	√	√	√	√	×
	سیاست های ویژه	√	√	√	√	√	√	√	√	×
	تسهیلات ویژه	√	√	√	√	√	√	×	√	√
	تعاملات بین المللی	√	×	√	√	×	×	#	#	×
شبکه سازی	شبکه مهاجران	√	√	√	√	√	√	√	√	#
زیرساخت	بانک داده	√	√	×	×	√	×	#	×	×
	مناطق ویژه	√	√	×	×	×	×	×	×	×
	پارک علم و فناوری	√	√	×	×	×	√	×	×	×
	مشوق های مالی	√	√	√	×	×	√	√	√	#

√ : سیاست و برنامهٔ مذکور در کشور مورد نظر در حال انجام و پیگیری است.
× : سیاست و برنامهٔ مذکور در کشور مورد نظر اجرا نمی‌شود.
 # : سیاست و برنامهٔ مذکور در کشور مورد نظر به شکل محدود اجرا می‌شود.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، کشورهای پیشرو که وضعیت و عملکرد مناسبی در زمینهٔ چرخش و بازگشت افراد ماهر دارند، همچون کشورهای هند و چین، مجموعهٔ کاملی از سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات مربوطه را طراحی و اجرا می‌کنند. در واقع پیام و نکتهٔ اصلی به‌دست‌آمده از مطالعهٔ تجارب چین و هند این است که نه‌تنها می‌بایست به وجود اجزاء و ارکان مختلف موردنیاز در سه حوزهٔ نهادسازی، شبکه‌سازی و زیرساخت برای چرخش و بازگشت افراد ماهر و متخصص توجه لازم را کرد؛ همچنین، ضروری است به همزیستی و هماهنگی لازم میان این اجزا و ارکان در قالب یک چتر سیاستی کلان و گسترده مانند برنامهٔ کلان توسعهٔ اقتصادی-اجتماعی توجه کرد. در برابر هند و چین، دستهٔ دیگری از کشورهای در حال توسعه اعم از مکزیک و ترکیه قرار دارند که هر دو تمرکز خاص و ویژه ای را بر دو عنصر نهادسازی و شبکه‌سازی دارند؛ با این حال، اولی رویکرد بازبهره‌مندی از منابع مهاجران خارج از کشور مکزیک را در پیش گرفته است و دومی رویکرد بازگشت ترکیه‌ای‌های خارج از کشور به داخل و حفظ و نگهداشت افراد داخل را سرلوحه قرار داده است. رویکرد کشورهای ایتالیا و لهستان با توجه به جنس و نوع فعالیت‌ها تا حد زیادی مشابه و نزدیک به یگدیگر است؛ اما دستهٔ سوم کشورها همانند مراکش و مصر و حتی کشور ایران را می‌توان در نظر گرفت که از فقدان بسیاری از ارکان و اجزای زیست‌بوم سیاستی و برنامه‌ای در حوزهٔ چرخش و بازگشت مهاجران ماهر و متخصص محروم هستند و همچنین، تعداد محدود اجزای موجود نیز به‌واسطهٔ فقدان محور سیاست و برنامهٔ محوری هماهنگ‌کننده از عملکرد و کارایی مطلوب فاصلهٔ بسیار دارند.

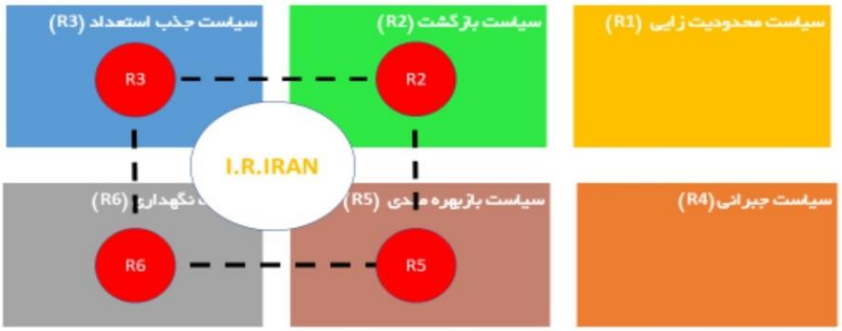
جمع‌بندی و راهکارهای پیشنهادی برای ایران

بررسی اجمالی راهبردها و ابزارهای سیاستی به‌کاررفته در کشورهای مورد مطالعه در این مقاله، سیاست‌های محوری کشورها در رویارویی با پدیدهٔ مهاجرت نخبگان و استعدادها را تا حدودی روشن کرده است. بسیاری از کشورها به‌دنبال بهره‌گیری از ظرفیت‌های مهاجران مستعد و کاربست سیاست‌های ویژهٔ مهاجرت هستند. دولت‌ها و نهادهای سیاستگذاری چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی نیازمند سیاست‌گذاری کلان و برنامه‌ریزی‌های جامع در این زمینه‌اند و ایران هم با توجه به جایگاه خود در عرصهٔ مهاجرت از این قاعده مستثنا نیست. به‌خصوص اگر به این نکته توجه شود که ایران به‌دلیل موقعیت جغرافیایی در خاورمیانه و امنیت نسبی در منطقه،

پذیرای تعداد زیادی مهاجر افغانستانی و عراقی شده است و از طرف دیگر، با پدیدهٔ خروج افراد تحصیلکرده که به فرار مغزها شهرت یافته است، روبه‌روست. نخست بایستی توجه داشت مسئله مهاجرت نخبگان و افراد تحصیلکرده بخشی از مسئله بزرگ‌تر مهاجرت به صورت کلی است و هم مهاجرت به داخل کشور و هم مهاجرت به خارج از کشور را در بر می‌گیرد. پس سیاست‌گذاری در این بخش و وضع قوانین باید با توجه به شرایط کلی و قوانین این حوزه صورت بگیرد. در این سیاست‌گذاری کلان باید از رابطه بین مهاجرت و نیازهای توسعه ملی اطمینان حاصل شود. برای کشورهای فرستنده این ارتباط با دسترسی به مهاجران مقیم و چرخش نخبگان اتفاق می‌افتد. کشورهای گیرنده به‌وسیله ارزیابی بازار کار و ایجاد فهرست مشاغل بحرانی بین مهاجرت و توسعهٔ کشور ارتباط برقرار می‌کنند.

در نگاهی دیگر، باید این نکته را مدنظر قرار داد که سیاست‌گذاری در این حوزه به حوزه‌های دیگر عمومی سیاستی مانند آموزش، اشتغال، بهداشت و ... وابسته است. مخصوصاً وقتی وارد برنامه‌ریزی در حوزهٔ دانشجویان و افراد تحصیلکرده می‌شویم مسئله با سیاست‌های آموزش و سیاست‌های علم و فناوری پیوند می‌خورد. برای مدیریت مهاجرت افراد مستعد و دانش‌آموختگان هرکدام از کشورهای گیرنده یا فرستنده از ابزارها و راهکارهای سیاستی مناسب استفاده می‌کنند که شرح داده شد. در مورد ایران که کشوری دانشجوفرست و مهاجرپذیر است، می‌توان از رویکرد کلی مورد استفادهٔ «کشورهای پیمان آسیایی»؛ یعنی ایجاد تعادل در ورود و خروج دانشجویان استفاده کرد. تا با قرارگرفتن در چرخهٔ نخبگان، اثرات منفی خروج دانشجویان و دانش‌آموختگان کاهش یابد و از اثرات مثبت حضور دانشجویان و دانش‌آموختگان خارجی بهره‌برداری شود. ایران در حال حاضر به‌عنوان یک کشور مهاجرفرست (به‌ویژه دانشجوفرست) قابلیت بهره‌گیری از چهار گزینهٔ اصلی سیاستی «بازگشت (R۲)، جذب(R۳)، بازبهره‌مندی (R۵) و نگهداشت (R۶)» را داراست (شکل ۵).

هدف‌گیری سیاستی ایران در حوزه مهاجرت استعدادها (نخبگان)



شکل ۵- گزینه‌های سیاستی پیش‌روی ایران براساس چهارچوب مفهومی (6R)

ابزارهای سیاستی مربوط به هر کدام از این گزینه‌ها پیش از این توضیح داده شد. در ایران برنامه‌هایی در همین راستا انجام شده است. برای برنامه‌ریزی دقیق‌تر لازم است ابتدا این برنامه‌ها آسیب‌شناسی و ارزیابی شود. سپس، با توجه به انگیزه‌های خروج دانشجویان و ماندگاری آنها در خارج از کشور، رویکرد کلان سیاستی و ابزارهای سیاستی متناسب استخراج شوند؛ برای مثال، برنامه‌های مستقیم مرتبط با بازگشت و چرخش نخبگان به ویژه در وزارتخانه‌های علوم و بهداشت همواره، ولی به صورت محدود، در ایران وجود داشته است. از سال‌های پیش، بورسیه‌های تحصیلی مختلفی به دانشجویان برای تحصیل در خارج و بازگشت به کشور ارائه شده است و دانشجویان بورسیه با اخذ تضمین‌هایی موظف به بازگشت به کشور و انجام خدمات پس از اتمام دوره تحصیل بوده‌اند. فرصت‌های مطالعاتی کوتاه‌مدت در خارج از کشور نیز برای دانشجویان دکتری و اعضای هیئت‌علمی وجود داشته است. همچنین، دوره‌های تحصیلی مشترک با دانشگاه‌های مختلف خارجی نیز برگزار می‌شود که به‌موجب آن تبادلات بین دانشجویان و استادان طی تفاهم‌نامه‌های بین‌دانشگاهی صورت می‌گیرد.

از طرف دیگر، «بنیاد ملی نخبگان» با هدف توجه هرچه بیشتر به حفظ و نگهداشت استعدادها و نخبگان در سال ۱۳۸۶ شکل گرفته است و اقداماتی را در دستور کار خود قرار داد که به‌ویژه پس از تصویب سند ملی نخبگان در سال ۱۳۹۱ و ذیل اقدامات تعریف‌شده در آن در حال اجرا هستند. «سند راهبردی کشور در امور نخبگان» در چهار فصل و یک پیوست، شامل ۵ راهبرد کلان، ۱۲ راهبرد ملی و ۷۰ اقدام به تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی رسید و از تاریخ

تصویب، مرجع برنامه‌ریزی و هدایت امور نخبگان قرار گرفته است. این سند از طریق همکاری بنیاد ملی نخبگان با معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری؛ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری؛ وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی؛ حوزهٔ علمیه؛ وزارت آموزش و پرورش؛ وزارت صنعت، معدن و تجارت؛ وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح؛ وزارت کشور؛ سازمان صدا و سیما؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی تهیه شده است. این نهادها در فرایند اجرایی کردن و فرهنگ‌سازی سند با بنیاد ملی نخبگان همکاری می‌کنند.

طرح همکاری با متخصصان و دانشمندان ایرانی غیرمقیم، برای انتقال دانش، تجربه و ایده‌های فناورانه به کشور و همچنین، ایجاد ارتباط مؤثر دانشمندان و متخصصان ایرانی غیرمقیم با همتایان داخلی و مراکز علمی و فناوری منتخب توسط «معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری» و «بنیاد ملی نخبگان» طراحی شده و از بهمن ماه سال ۱۳۹۳ در حال اجراست. هدف اصلی این طرح ایجاد سازوکاری برای بهره‌مندی از دانش و تجارب ارزشمند دانشمندان و متخصصان ایرانی غیرمقیم در قالب برنامه‌هایی همچون، پسادکتری، فرصت مطالعاتی، استادان مدعو و معین، فعالیت‌های فناورانه و برگزاری سخنرانی و کارگاه تخصصی با تأکید بر الگوی چرخش نخبگان تعریف شده است. از جمله مهم‌ترین دستاوردهای این طرح می‌توان به ارائهٔ تسهیلات به بیش از ۴۰۰ نفر از دانش‌آموختگان بازگشتی در مقطع دکتری از ۱۰۰ دانشگاه برتر دنیا اشاره کرد که در نوع خود جالب و کم‌نظیر می‌کند.

در صورت تصمیم به استفاده از راهبرد جذب استعدادها به‌ویژه پذیرش دانشجویان بین‌المللی به داخل کشور باید بر راهکارها و سیاست‌های کشورهای دانشجوپذیر تمرکز کرد و با استفاده از فرصت‌ها و توانمندی‌های موجود برای آن برنامه‌ریزی کرد. با نگاهی اجمالی به وضعیت ایران در این خصوص می‌توان گفت که در ایران قابلیت زیادی برای مهاجرپذیری وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به ظرفیت بالای آموزشی و دانشگاه‌های معتبر در بسیاری از رشته‌های تحصیلی، شمار بالا و روبه‌فزونی دانش‌آموختگان دکتری چه در داخل و چه در خارج از کشور، موقعیت خاص در منطقه و جاذبه‌های گردشگری اشاره کرد. ضعف‌هایی هم در این زمینه وجود دارد که از جمله آن می‌توان به مسئلهٔ زبان تدریس، فرهنگ مخالف مهاجر، وضعیت متغیر سیاسی و اقتصادی و ... اشاره کرد. راهبرد کلان پذیرش دانشجویان خارجی باید با توجه به این شرایط اتخاذ شود.

منابع

- پژوهشکدهٔ مطالعات فناوری (۱۳۹۵): بررسی تطبیقی وضعیت کشور در مهاجرت و جابه‌جایی بین‌المللی افراد تحصیل‌کرده، زمستان ۱۳۹۵.
- A.M. Gaillard & J. Gaillard, (۲۰۱۵), Return Migration of Highly Skilled Scientists and Engineers to Morocco: Return or Circulation?Science Technology & Society, ۲۰(۳):۴۱۴-۴۳۴ · DOI: ۱۰,۱۱۷۷/۰۹۷۱۷۲۱۸۱۵۵۹۷۱۵۷
- Aydın, Y (۲۰۱۶). The Germany-Turkey Migration Corridor: Refitting Policies for a Transnational Age. Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Ayon, D. R. (۲۰۰۵). Mexican Policy and Emigré Communites in the United States. Paper presented at the seminar Mexican Migrant Social and Civic Participation in the United States, Washington, DC, November ۴-۵.
- Balduzzi, P., Rosina, A. (۲۰۱۱), Giovani talenti che lasciano l"Italia: fonti, dati e politiche di un fenomeno complesso, La Rivista delle Politiche Sociali, No. ۳, pp. ۴۳-۶۰.
- Bel-Air, F. (۲۰۱۶). Migration Profile: Turkey, Migration policy center, European university institute. Issue ۲۰۱۶/۰۹.
- BILGILI, O., SIEGEL, M. (۲۰۱۴). Policy perspectives of Turkey towards return migration: From permissive indifference to selective difference, Migration Letters, Volume: ۱۱, No: ۱, pp. ۲۸۹ – ۲۹۸. ISSN: ۱۷۴۱-۸۹۸۴ & e-ISSN: ۱۷۴۱-۸۹۹۲.
- Buga, N., & Meyer, J. B. (۲۰۱۲). Indian human resources mobility: brain drain versus brain gain.
- Cai, D. (۲۰۱۵). Funding: Opportunities in Turkey, Available at: http://blogs.nature.com/naturejobs/۲۰۱۵/۰۷/۰۲/funding-opportunities-in-turkey/
- Cano, G., Délano, A. (۲۰۰۴). Institute of Mexicans Abroad: The Day After...After ۱۵۶ Years. Paper presented at the ۲۰۰۴ Annual Meeting of the American Political Science Association, Chicago, September ۲-۵.
- Castles, S., & Miller, M. J. (۲۰۰۹). Migration in the Asia-Pacific region.Migration Information Source.
- Celik, G., Notten, T. (۲۰۱۴). The Exodus from the Netherlands or Brain Circulation: Push and Pull Factors of Remigration among Highly Educated Turkish Dutch. European Review, ۲۲, pp ۴۰۳-۴۱۳.
- Chacko, E. (۲۰۰۷). From brain drain to brain gain: reverse migration to Bangalore and Hyderabad, India's globalizing high tech cities. GeoJournal,۶۸(۲-۳), ۱۳۱-۱۴۰.
- CIA World Factbook (۲۰۱۶): https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/us.html
- CONACYT Website (۲۰۱۷). http://www.conacyt.mx/index.php
- Database on Immigrants in OECD countries (DIOC): http://www.oecd.org/els/mig/databaseonimmigrantsinoecdcountriesdioc.htm
- DeAnda, J., Camey, N. (۲۰۱۶). Brain Circulation in Mexico: The Debate Remains. Open Journal of Social Sciences, ۴, ۹۷-۱۱۰.

http://dx.doi.org/۱۰,۴۲۳۶/jss.۲۰۱۶,۴۱۰۰۰۸

- Didou-Aupetit, S. (۲۰۰۹) Brain Drain or Knowledge Gain? The International Mobility of Highly Skilled Human Resources in Latin America and the Caribbean. In: Didou, S. and Gerard, E., Eds., Brain Drain, Academic Mobility and Scientific Networks, Latin American Perspectives, CINVESTAV, Mexico, ۲۵-۶۲.
- European Commission (۲۰۱۵). FPv-PEOPLE Marie Curie Actions, Country fact sheet: Turkey, http://ec.europa.eu/assets/eac/msca/documents/funded-projects/statistics/non-eu/marie-curie-actions-country-fiche-tr en.pdf.
- European Commission (a) (۲۰۱۷). Marie Curie Actions fellowships: Career Integration Grants (CIG), Available at: http://ec.europa.eu/research/mariecurieactions/funded-projects/career-integration-grants en.
- European Commission (b) (۲۰۱۷). Marie Curie Actions fellowships: Marie Curie Incoming Fellowships, Available at: http://ec.europa.eu/research/mariecurieactions/funded-projects/international-incoming-fellowships en.
- Eurostat (۲۰۱۶), First time asylum applicants and first instance decisions on asylum applications: third quarter ۲۰۱۶: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum quarterly report
- Garibaldi, P., Taddei, F. (۲۰۱۳), A dual labour market in transition, Employment Working Paper No.۱۴۴, ILO-Geneva.
- Gaspar, S., Chávez, M. (۲۰۱۵). Highly Qualified Mexican Migration: ۱۹۹۰-۲۰۱۳, online journal Problemas del Desarrollo, Volume ۴۷, Number ۱۸۵, April-June ۲۰۱۶.
- Gitmez, A.S. (۱۹۸۳). Yurtdışına İşçi Goçü ve Geri Donüşler [Labor Migration and Returns], Alam Yayincilik, Istanbul.
- Goldring, L. (۲۰۰۲). The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation. Latin American Research Review ۳۱ (۳).
- Hazan, M. (۲۰۱۴). Understanding return migration to Mexico: towards a comprehensive policy for the reintegration of returning migrants, Washington Director and Research Coordinator.
- Horizon ۲۰۲۰ (۲۰۱۷). Destination Turkey, Available at: http://ufuk۲۰۲۰.org.tr/en/others/destination-turkey.
- Içduygu, A. (۲۰۰۹). International Migration and Human Development in Turkey, Retrieved from http://mpra.ub.uni-muenchen.de/۱۹۲۳۵/.
- Iman Dawood (۲۰۱۲): The Engagement of Highly Skilled Egyptian Migrants in OECD Countries: The center for migration and refugee studies, School of global affairs and public policy, No. ۴
- IMO (۲۰۱۳). Migration and Development Layer (TURKEY), Interactive Map on Migration in Africa, the Middle-East and the Mediterranean Region (MTM i-Map), November.
- International labour organization (۲۰۱۷). Good practices database - Labour migration policies and programmes, available at: http://www.ilo.org/dyn/migpractice/migmain.listPractices?p_lang=en&p_country

=MX.
- International Migration Outlook (۲۰۱۳), Paris: OECD.
- IzabelaGrabowska-Lusinska (۲۰۱۲): Post-accession Return Migration to Poland: Trends, Strategies and Support Mechanisms: IOM Seminar, Skopje.
- Jackline Wahba (۲۰۰۹): Labour Markets Performance and Migration Flows in Egypt: National Background Paper, University of Southhampton, UK.
- Jonkers, K. (۲۰۰۸). A comparative study of return migration policies targeting the highly skilled in four major sending countries.
- Jonkers, K. (۲۰۰۸). A comparative study of return migration policies targeting the highly skilled in four major sending countries.
- Kapur, D. (۲۰۱۰). Diaspora, development, and democracy: the domestic impact of international migration from India. Princeton University Press.
- Khadria, B. (۲۰۰۴). Human resources in science and technology in India and the international mobility of highly skilled Indians
- Khadria, B. (۲۰۰۴). Skilled labour migration from India. International Labor Migration from South Asia, ASEDP, ۷۰, ۷-۵۵.
- Khadria, B. (۲۰۱۲). Migration of health workers and health of international migrants: Framework for bridging some knowledge disjoints between brain drain and brawn drain. International Journal of Public Policy, ۸(۴-۶), ۲۶۶-۲۸۰.
- Klagge, Britta; Klein-Hitpaß, Katrin (۲۰۰۷): High-Skilled Return Migration and Knowledge-Based Economic Development in Regional Perspective: Conceptual considerations and the example of Poland, CMR Working Papers, No. ۱۹/۷۷.
- Kovács, Z., Boros, L., Hegedűs, G., & Lados, G.: Returning people to the homeland: Tools and methods supporting remigrants in a European context (Baseline report) (Work Package ۴,۲. ۱.).
- Kumar, P., Bhattacharya, U., & Nayek, J. K. (۲۰۱۴). Return migration and development: Evidence from India's skilled professionals. In Indian Skilled Migration and Development (pp. ۲۶۳-۲۸۴). Springer India.
- Laglagaron, L. (۲۰۱۰). Protection through Integration: The Mexican Government's Efforts to Aid Migrants in the United States, Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Lu, X., & Zhang, W. (۲۰۱۵). The reversed brain drain: a mixed-method study of the reversed migration of Chinese overseas scientists. Science, Technology and Society, ۲۰(۳), ۲۷۹-۲۹۹.
- Magdalena Lesińskai (۲۰۱۳): The Dilemmas of Policy Towards Return Migration. The Case of Poland After the EU Accession: Central and Eastern European Migration Review Vol. ۲, No. ۱, June ۲۰۱۳, pp. ۷۷–۹۰.
- Martin, P. L. (۱۹۹۱). The unfinished story: Turkish labor migration to Western Europe: with special reference to the Federal Republic of Germany (Vol. ۸۴). Geneva: International Labor Organization.
- Ministry of foreign affairs (SRE) (۲۰۱۷). MEXICANOS EN EL MUNDO, Available at: http://www.ime.gob.mx/es/resto-del-mundo.
- Minneci (۲۰۱۵). If There Were a 'Highly Skilled Red Octopus'? The Case of Italian Highly Skilled Mobility at Times of Crisis, Economics & Sociology, Vol. ۸,

No ۳.

- Mukherjee, S., & Chanda, R. (۲۰۱۲). Indian student mobility to selected European countries-an Overview.
- O. Bilgili & S. Weyel, ۲۰۰۹, Migration in Morocco: History, Current Trends and Future Prospects, Paper Series: Migration and Development Country Profiles, Maastricht Graduate School of Governance.
- OECD (۲۰۱۵), Connecting with Emigrants: A Global Profile of Diasporas ۲۰۱۵, OECD Publishing, Paris. http://dx.doi.org/۱۰,۱۷۸۷/۹۷۸۹۲۶۴۲۳۹۸۴۵-en
- OECD (۲۰۱۵), Connecting with Emigrants: A Global Profile of Diasporas ۲۰۱۵, OECD Publishing, Paris. http://dx.doi.org/۱۰,۱۷۸۷/۹۷۸۹۲۶۴۲۳۹۸۴۵-en
- OECD ۲۰۱۵, Connecting with Emigrants: A Global Profile Of Diasporas ۲۰۱۵
- OECD ۲۰۱۶, International Migration Outlook ۲۰۱۶
- Oishi, N. (۲۰۱۴). Introduction: Highly Skilled Migration in Asia and the Pacific. Asian and Pacific Migration Journal, ۲۳(۴), ۳۶۵-۳۷۳.
- Population reference bureau (۲۰۱۶). Population Data sheet ۲۰۱۶, Washington, DC, www.prb.org
- Red Global Website (۲۰۱۷). http://www.redtalentos.gob.mx/.
- Sahay, A. (۲۰۰۹). Indian diaspora in the United States: brain drain or gain? Lexington Books.
- Saxenian, A. (۲۰۰۵) From Brain Drain to Brain Circulation: Transnational Communities and Regional Upgrading in India and China. Studies in Comparative International Development, ۴۰, ۳۵-۶۱. http://dx.doi.org/۱۰,۱۰۰۷/BF۰۲۶۸۶۲۹۳
- Saxenian, A. (۲۰۰۶). International Mobility of Engineers and the Rise of Entrepreneurship in the Periphery (No. ۲۰۰۶/۱۴۲). Research Paper, UNU-WIDER, United Nations University (UNU).
- Sirkeci, I., Cohen, J. and Yazgan, P. (۲۰۱۲). The Turkish culture of migration: Flows between Turkey and Germany, socio-economic development and conflict. Migration Letters, ۹(۱): ۳۳-۴۶.
- TASSA (۲۰۱۷). About Tassa, Avilable at:http://www.tassausa.org/About-TASSA.
- TUBITAK (۲۰۱۳). Science, Technology and Innovation in Turkey, Department of Science, Technology, and Innovation Policy, Available at: www.tubitak.gov.tr/stipolicy.
- TUBITAK (۲۰۱۴). An Invitation to Return Home for Researchers in Europe, available at: https://www.tubitak.gov.tr/en/news/an-invitation-to-return-home-for-researchers-in-europe.
- TUBITAK (a) (۲۰۱۷). Co-Funded Brain Circulation Scheme (co- Circulation Scheme), Available at: http://www.tubitak.gov.tr/en/scholarship/postdoctoral/international-programmes/content-۲۲۳۶-co-funded-brain-circulation-scheme-co-circulation-scheme.
- TUBITAK (b) (۲۰۱۷). Graduate Scholarship Prog. For The Least Developed Countries, Available at: http://www.tubitak.gov.tr/en/funds/academy/international-researchers-

fellowship-programmes/۲۲۱۶/content-who-can-apply.

- TUBITAK (c) (۲۰۱۷). Graduate Scholarship Prog. For The Least Developed Countries, Available at: http://www.tubitak.gov.tr/en/scholarship/undergraduates-graduates/international-programmes/content-۲۲۳۵-graduate-scholarship-prog-for-the-least-developed-countries
- UN (۲۰۱۶). International Migration Report ۲۰۱۵ Highlights, Department of Economic and Social Affairs, New York, ۲۰۱۶.
- UNFPA (۲۰۱۶): Population Situation Analysis, Egypt ۲۰۱۶
- UNICEF (۲۰۱۴). MIGRATION PROFILES of Turkey. Available at: https://www۱.oecd.org/els/mig/TURKEY.pdf
- United States-Mexico Foundation for science Website (۲۰۱۷). http://www.amc.edu.mx/amcen/index.php/international-issues/the-united-states-mexico-foundation-for-science-fumec
- Wahba, J. J Popul Econ (۲۰۱۵): Selection, selection, selection: the impact of return migration, ۲۸: ۵۳۵. doi:۱۰,۱۰۰۷/s۰۰۱۴۸-۰۱۵-۰۵۴۱-۴
- Wang, H.& Bao, Yue. (۲۰۱۵). Reverse Migration in Contemporary China. Customer Services Department, Macmillan Distribution Ltd, Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG۲۱ ۶XS, England
- Wang, H. (۲۰۱۱). China's National Talent Plan: Key Measures and Objectives.
- Wickramasekara, P. (۲۰۱۰). International migration and employment in the post-reforms economy of Sri Lanka.
- World bank (۲۰۱۶). Migration and remittances Fact book ۲۰۱۶, Third edition.
- World bank (۲۰۱۶). Migration and remittances Fact book ۲۰۱۶, Third edition.
- World bank (۲۰۱۷). GDP per Capita in Turkey, available at: http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD
- World bank (۲۰۱۷). Population ages ۱۵-۶۴ (% of total), available at: http://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.۱۵۶۴.TO.ZS?locations=IT
- Xiang, B. (۲۰۱۶). Emigration Trends and Policies in China. In Spotlight on China (pp. ۲۴۷-۲۶۷). SensePublishers.
- Yurtnaç, K. (۲۰۱۲). Turkey's New Horizon: Turks Abroad and Related Communities. Center for strategic research.
- Zuniga, E., Molina, M. (۲۰۰۸). Demographic trends in Mexico: the implications for skilled migration, Washington, DC: Migration policy institute.
- Zwania-Rößler and Ivanova (۲۰۱۳): Welcome Home? Challenges and Chances or Return Migration: TFMI research project on return migration, Printed in "Maria Arabadjieva" Printing House, Bulgaria.
- Zweig, D. (۲۰۰۶). Learning to compete: China's efforts to encourage a "reverse brain drain". Competing for global talent, ۱۸۷-۲۱۴.
- https://www.oecd.org/els/mig/PPT_Bacchir_Hamdouch.pdf

۲۴

تحلیل نقش مناطق آزاد تجاری و صنعتی در توسعه علم، فناوری و نوآوری

(مطالعهٔ موردی مناطق کیش، چابهار و ارس)

اسماعیل عبدی[۱]

چکیده

تأسیس مناطق آزاد تجاری و صنعتی یکی از استراتژی‌های نسبتاً موفق توسعهٔ فناوری در بسیاری از کشورهای دنیاست. شواهد متعددی از دوران رشد کشورهای مختلف مانند چین، سنگاپور، آلمان و انگلستان نشان می‌دهد که این مناطق با استفاده از ظرفیت‌های محیطی و غیرمحیطی خود توانسته‌اند نقش بسزایی در توسعهٔ فناوری و درنتیجه کمک به رشد اقتصادی این کشورها ایفا کنند. در کشور ما نیز مناطق آزاد تجاری-صنعتی همواره یکی از موضوعات موردتوجه سیاست‌گذاران است و کمابیش براساس نقش این مناطق در رشد فناورانه و اقتصادی کشور، سیاست‌هایی برای گسترش کمّی و کیفی این مناطق گرفته شده است. البته بررسی‌های انجام‌شده به‌وضوح نشان‌دهندهٔ این امر است که متأسفانه برخلاف ماهیت و تعریف مناطق آزاد تجاری صنعتی براساس اسناد کمیسیون اروپا، بانک جهانی و سایر نهادهای بین‌المللی مرتبط، این مناطق در کشور ما محلی برای خروج ارز به‌جای ارزآوری و ورود محصولات متنوع خارجی به‌جای صادرات و یا بازصادرات محصولات ایرانی و مونتاژشده شده‌اند. این چالش‌ها که برای نمونه به دو مورد از مهم‌ترین آنها اشاره شد، حاکی از وجود خلل‌های مهمی در زمینهٔ حکمرانی این مناطق است. حکمرانی مناطق آزاد تجاری-صنعتی در مفهومی بسیط به‌معنای تسهیل و تسریع در انجام وظایف ذاتی این مناطق در راه رشد و شکوفایی اقتصادی کشور با استفاده از ظرفیت خود و هماهنگی با سایر نهادهای مرتبط است. در این پژوهش ضمن بررسی فلسفهٔ

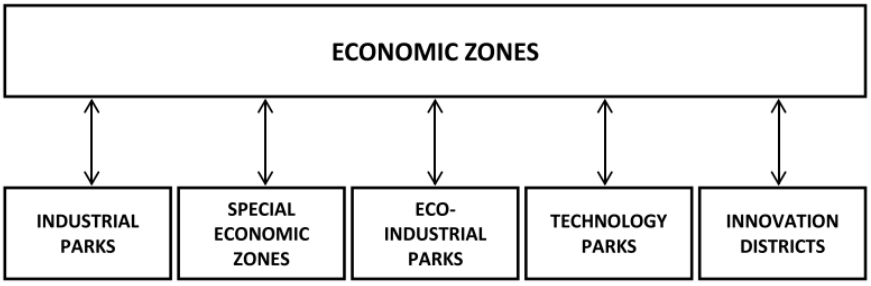
۱دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری علم و فناوری، دانشگاه تهران؛ پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری، دانشگاه صنعتی شریف abdi@sharif.edu

وجودی مناطق آزاد تجاری-صنعتی در کشورهای مختلف به تحلیل نقش این مناطق به‌منظور ایفای نقش آنها در توسعهٔ فناوری و انجام فعالیت‌های نوآورانه پرداخته خواهد شد. روش‌شناسی این تحقیق رویکردی کیفی دارد و استراتژی آن مطالعهٔ موردی خواهد بود. همچنین در این پژوهش از روش مطالعهٔ اسنادی برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده شده است.

کلیدواژه: منطقهٔ آزاد تجاری و صنعتی، منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی، سیاست‌گذاری فناوری، فعالیت‌های نوآورانه

مقدمه

براساس تقسیم‌بندی که یونیدو[۱] ارائه کرده است، پنج نوع منطقهٔ اقتصادی[۲] وجود دارد: پارک صنعتی[۳]، منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی[۴]، پارک فناوری[۵]، منطقهٔ نوآوری[۶] و اکوپارک صنعتی[۷]. وجه مشترک همهٔ مناطق اقتصادی در آن است که مزیت‌های مالی و غیرمالی برای شرکت‌های مستقر در آن منطقه دارند که به‌دنبالِ رشد اقتصادی آن منطقه و کل کشور هستند. در شکل زیر انواع مختلف مناطق اقتصادی نشان داده شده است: (Arnault Morisson, ۲۰۱۵).



در ادامه برای آشنایی بیشتر هرکدام از این مناطق توضیح داده خواهند شد و سپس به‌طور مشخص به تعریف و بیان ویژگی‌های منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی پرداخته خواهد شد.

پارک صنعتی: سطح انتخاب‌شده‌ای از زمین که براساس یک برنامهٔ جامع به قطعات مشخصی تقسیم شده است. در این زمین زیرساخت‌ها مانند جاده و سایر امکانات و تسهیلات عمومی از قبیل خدمات حمل‌ونقل وجود دارد. پارک صنعتی برای استفادهٔ صنعتگران ساخته می‌شود و ممکن

---

۱ UNIDO (United Nation Industrial Development Organization)
۲ Economic Zone
۳ Industrial Park (IP)
۴ Special Economic Zone (SEZ)
۵ Technology Park (TP)
۶ Innovation District (IT)
۷ Eco-Industrial Park (EIP)

است در آن کارخانه‌های متعددی نیز وجود داشته باشد (UNIDO, ۱۹۹۷).

اکوپارک صنعتی: براساس تعریف آژانس حفاظت از محیط زیست ایالات متحدهٔ آمریکا[۱]، اکوپارک صنعتی مجموعهٔ تولیدکنندگان و شرکت‌های ارائه‌دهنده خدمات است که به‌دنبال بهبود عملکرد اقتصادی و حفظ محیط زیست هستند. این مجموعه از طریق مدیریت موضوعات عمدهٔ مرتبط با محیط زیست مانند انرژی و استفادهٔ مجدد منابعی از قبیل آب و مواد مورداستفادهٔ خود تلاش می‌کنند تا به اهداف جمعی دست پیدا کنند. شرکت‌های حاضر در این مجموعه دریافته‌اند که منافع تجمیع‌شدهٔ حاصل از فعالیت‌های مشترکشان بیش از منافع انفرادی آنها خواهد بود (Tudor, T., Adam, E., & Bates, ۲۰۰۷).

پارک فناوری: براساس تعریف انجمن جهانی پارک‌های علمی[۲]، پارک فناوری سازمانی است که افراد حرفه‌ای و متخصص آن را مدیریت می‌کنند. این افراد از طریق ارتقای فرهنگ نوآوری و رقابت‌پذیری در میان شرکت‌ها و مؤسسات دانش‌بنیان[۳]، به آنان کمک می‌کنند تا ثروت حاضرین در این سازمان افزایش یابد. پارک فناوری برای رسیدن به این هدف به مدیریت و تحریک جریان دانش در میان دانشگاه‌ها، مؤسسات تحقیق و توسعه و شرکت‌های حاضر در پارک اقدام می‌کند. پارک فناوری، ایجاد و رشد شرکت‌های نوآوری بنیان[۴] را از طریق آزمایشگاه‌ها و یا فرایندهای ایجاد شرکت‌های مستقل[۵] تسهیل می‌کند و همچنین خدمات ارزش‌افزوده‌ای با استفاده از محیط‌های کاری باکیفیت برای شرکت‌ها ارائه می‌کند.

منطقهٔ نوآوری: منطقهٔ نوآوری در واقع یک پارک فناوری شهری[۶] است. براساس پارادایم کشش دانش[۷]، مناطق شهری از پارک‌های فناوری مستقر در حومهٔ شهرها برای فعالیت‌های نوآورانه پایداری بیشتری دارند. منطقهٔ نوآوری براساس مدل ناحیهٔ نوآوری بارسلونا[۸]، یک

---

۱ United State Environmental Agency Protection (USEAP)

۲ International Association of Science Parks (IASP)

۳ Knowledge-Based Institutions

۴ Innovation-Based Companies

۵ Spin-Off

۶ Urban Technology Park

۷ Knowledge Intensive Paradigm

۸ ۲۲@Barcelona's Model عنوان پروژه‌ای قدیمی در اسپانیاست که طی آن قرار است تا ۲۰۰ هکتار از زمین‌های صنعتی منطقهٔ Poblenou به یک منطقهٔ نوآوری تبدیل شود. همچنین این ایدهٔ خلاقانه به‌عنوان یک مدل جدید در بازسازی شهرها در پاسخ به چالش‌های جدید در یک جامعهٔ دانش‌بنیان شناخته می‌شود (The municipal society ۲۲ ARROBA BCN, ۲۰۰۶).

اکوسیستم نوآوری شهری از بالا به پایین[۱] است که براساس چهار مدل چندبُعدی از نوآوری طراحی شده است. در این مدل‌ها برنامه‌ریزی شهری، تولید، همکاری و خلاقیت میان عناصر حاضر در منطقه با هدف افزایش سرعت فرایند نوآوری و تقویت رقابت‌پذیری منطقه‌ای، تحت یک رهبری قدرتمند، به‌طور هماهنگ پیش خواهند رفت (A. Morisson, ۲۰۱۴).

منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی: منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی مفهومی است که در قالب واژگان متعدد و گاه متفاوتی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در جدول زیر واژگان مورداستفاده در این حوزه و ویژگی‌های هرکدام از آنها نشان داده شده است: (FIAS, ۲۰۰۸)

Type of zone	Development objective	Typical size	Typical location	Activities	Markets	Examples
Free trade zone (commercial-free zone)	Support trade	<50 hectares	Port of entry	Entrepôt and trade-related activity	Domestic, re-export	Colon Free Zone (Panama)
Traditional EPZ	Export manufacturing	<100 hectares	None	Manufacturing or other processing	Mostly export	Bangladesh, Vietnam[1]
Free enterprises (single unit EPZ)[2]	Export manufacturing	No minimum	countrywide	Manufacturing or other processing	Mostly export	Mauritius, Mexico
Hybrid EPZ	Export manufacturing	<100 hectares; only part of area is EPZ	None	Manufacturing or other processing	Export and domestic	La Krabang, Thailand
Freeport/SEZ	Integrated development	>1,000 hectares[3]	None	Multiuse	Internal, domestic, and export	Aqaba, Shenzhen

Sources: Derived from FIAS (2008) and Farole (2011).
Note: EPZ = export-processing zone; SEZ = special economic zone.
1. Bangladesh passed a new Economic Zones Act in 2010 that will open up the potential of zone activities beyond the traditional EPZs; Vietnam has various forms of economic zones, among which are EPZs.
2. Many EPZ programs offer licenses for both EPZ industrial parks and "single unit" EPZs. Examples include Dominican Republic, Honduras, and Kenya.
3. Some multiuse SEZs, particularly those that do not include a resident population, may be smaller in scale.

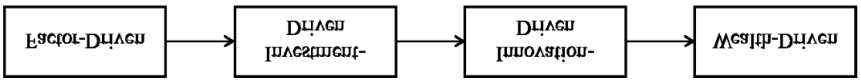
همان‌طور که در بالا نیز دیده می‌شود، در تقسیم‌بندی این مناطق، منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی به‌صورت جداگانه بررسی نشده است. این امر به‌دلیل آن است که در دهه‌های اخیر شاهد تغییراتی در ادبیات این حوزه در جهان بوده‌ایم؛ به‌طوری که دوگانهٔ منطقهٔ آزاد تجاری- صنعتی و منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی کنار گذاشته می‌شود و به‌طور کلی از منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی صحبت به میان می‌آید. باتوجه‌به این موضوع، در بیشتر مقالات علمی و نیز گزارش‌های رسمی و معتبر بین‌المللی مانند بانک جهانی، این امر رعایت شده است. البته به‌دلیل وجود این دوگانگی در کشور ما، در این مقاله نیز سعی شده است که به هر دو ادبیات توجه شود.

جایگاه «منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی» در رشد و توسعهٔ کشورها

بنابر نظر پورتر، ظرفیت شرکت‌ها در دستیابی به سطح بالایی از بهره‌وری بر استانداردهای زندگی افراد تأثیرات مهمی دارد. بر این اساس وی چهار مرحله برای توسعهٔ رقابت‌پذیری ملی

۱ Top-Down Urban Innovation Ecosystem

پیشنهاد می‌کند: عامل‌محور[۱]، سرمایه‌محور[۲]، نوآوری محور[۳] و ثروت‌محور[۴] (Porter, ۱۹۹۰).



در مرحلهٔ اول، شرکت‌ها مزیت رقابتی خود را صرفاً براساس عوامل اصلی تولید ترسیم می‌کنند. در این مرحله شرکت‌ها محصولات ساده‌ای را تولید می‌کنند که در کشورهای پیشرفته تولید شده است.

در مرحلهٔ دوم، مزیت رقابتی ملی بر پایهٔ اراده و توانمندی شرکت‌ها در جذب سرمایه‌گذاری خارجی است. در این زمینه می‌توان به مثال‌هایی از قبیل این موارد اشاره کرد: سرمایه‌گذاری عظیم در زیرساخت‌های اثربخش، دسترسی آسان‌تر شرکت‌ها و فعالین اقتصادی و صنعتی به سرمایه، و ایجاد انگیزه‌های قوی برای سرمایه‌گذاری.

در مرحلهٔ سوم شرکت‌ها فناوری و فرایندهای تولیدی و خدماتی خود را صرفاً براساس تقلید از سایر کشورها به پیش نمی‌برند؛ بلکه خودِ آنها ایجادکنندهٔ فناوری‌ها و فرایندهای جدید هستند. در این مرحله، توانمندی شرکت‌ها برای تولید فناوری و خدمات براساس مرزهای فناوری در جهان و استفاده از روش‌های پیشرفته در فعالیت‌های خود، به‌عنوان منبع اصلی مزیت رقابتی آنان شناخته می‌شود.

درنهایت و در مرحلهٔ چهارم شرکت‌ها دیگر صرفاً اقدام به انجام فعالیت‌های نوآورانه نمی‌کنند؛ بلکه آنان سعی در تثبیت ثروت اندوخته‌شده خود دارند؛ البته این مرحله درنهایت می‌تواند منجر به زوال و سقوط شود (Porter, ۱۹۹۰).

مجمع جهانی اقتصاد نیز براساس مفاهیم پورتر جایگاه کشورها را در مراحل توسعهٔ خود در سه دسته جای داده است. در این دسته‌بندی با توجه به اهمیت گذر از هر مرحله به مرحلهٔ دیگر، جایگاهی نیز برای دوران گذار کشورها تعریف شده است. در این دسته‌بندی معیار اصلی در قرارگرفتن هر کشور در هر مرحله از توسعه، آستانهٔ سرانهٔ تولید ناخالص ملی در نظر گرفته شده است. آستانهٔ میزان درآمد و وزن در هر مرحله از مراحل توسعه را مشاهده کنید: (Klaus Schwab, ۲۰۱۷)

---

۱ Factor Driven
۲ Investment Driven
۳ Innovation Driven
۴ Wealth Driven

	STAGE OF DEVELOPMENT				
	Stage 1: Factor-driven	Transition from stage 1 to stage 2	Stage 2: Efficiency-driven	Transition from stage 2 to stage 3	Stage 3: Innovation-driven
GDP per capita (US$) thresholds*	<2,000	2,000–2,999	3,000–8,999	9,000–17,000	>17,000
Weight for basic requirements	60%	40–60%	40%	20–40%	20%
Weight for efficiency enhancers	35%	35–50%	50%	50%	50%
Weight for innovation and sophistication factors	5%	5–10%	10%	10–30%	30%

Note: See individual economy profiles for exact applied weights.
* For economies with a high dependency on mineral resources, GDP per capita is not the sole criterion for the determination of the stage of development. See text for details.

بر این اساس و همان‌طور که در شکل زیر نشان داده شده است، ایران در کنار کشورهایی مانند برزیل، چین، روسیه، سوئیس و آفریقای جنوبی در ردهٔ کشورهایی قرار گرفته است که بهره‌وری به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در توسعهٔ اقتصادی آنها نقش ایفا می‌کند (Klaus Schwab, ۲۰۱۷). این گزارش به‌طورِ مستقیم و صرفاً براساس میزان تولید ناخالص ملی کشورها به دسته‌بندی آنها اقدام می‌کند؛ این امر دربارهٔ کشورهایی که بخش عمده‌ای از میزان تولید ناخالص ملی آنها از راه صادرات مواد معدنیِ عمدتاً خام به دست می‌آید، می‌تواند مورد مناقشه باشد؛ به همین دلیل در این گزارش‌ها همواره به این موضوع توجه می‌شود.

Stage 1: Factor-driven (35 economies)	Transition from stage 1 to stage 2* (15 economies)	Stage 2: Efficiency-driven (31 economies)	Transition from stage 2 to stage 3* (20 economies)	Stage 3: Innovation-driven (36 economies)
Bangladesh	Algeria (58.2, 36.4, 5.5)	Albania	Argentina (31.2, 50, 18.8)	Australia
Benin	Azerbaijan (54.5, 39.1, 6.4)	Armenia	Chile (28.6, 50, 21.4)	Austria
Burundi	Bhutan (46.5, 45.1, 8.4)	Bosnia and Herzegovina	Costa Rica (32.9, 50, 17.1)	Bahrain
Cambodia	Botswana (53.8, 39.7, 6.6)	Brazil	Croatia (32.3, 50, 17.7)	Belgium
Cameroon	Brunei Darussalam (50.2, 42.3, 7.4)	Bulgaria	Hungary (30.6, 50, 19.4)	Canada
Chad	Honduras (47.8, 44.1, 8)	Cape Verde	Latvia (27.3, 50, 22.7)	Cyprus
Congo, Democratic Rep.	Kazakhstan (43.4, 47.4, 9.1)	China	Lebanon (34.2, 50, 15.8)	Czech Republic
Ethiopia	Kuwait (49.9, 42.6, 7.5)	Colombia	Lithuania (25.3, 50, 24.7)	Denmark
Gambia, The	Mongolia (47.3, 44.5, 8.2)	Dominican Republic	Malaysia (39.1, 50, 10.9)	Estonia
Ghana	Nicaragua (57.6, 36.8, 5.6)	Ecuador	Mauritius (38.9, 50, 11.1)	Finland
Guinea	Nigeria (58.5, 36.1, 5.4)	Egypt	Oman (27.2, 50, 22.8)	France
Haiti	Philippines (41.5, 48.9, 9.6)	El Salvador	Panama (28.4, 50, 21.6)	Germany
India	Ukraine (56.1, 37.9, 6)	Georgia	Poland (31.7, 50, 18.3)	Greece
Kenya	Venezuela (55.5, 38.4, 6.1)	Guatemala	Romania (38.8, 50, 11.2)	Hong Kong SAR
Kyrgyz Republic	Viet Nam (56.5, 37.6, 5.9)	Indonesia	Saudi Arabia (36.7, 50, 13.3)	Iceland
Lao PDR		Iran, Islamic Rep.	Seychelles (25.2, 50, 24.8)	Ireland
Lesotho		Jamaica	Slovak Republic (21.3, 50, 28.7)	Israel
Liberia		Jordan	Trinidad and Tobago (24.1, 50, 25.9)	Italy
Madagascar		Mexico	Turkey (35.6, 50, 14.4)	Japan
Malawi		Montenegro	Uruguay (23.3, 50, 26.7)	Korea, Rep.
Mali		Morocco		Luxembourg
Mauritania		Namibia		Malta
Moldova		Paraguay		Netherlands
Mozambique		Peru		New Zealand
Nepal		Russian Federation		Norway
Pakistan		Serbia		Portugal
Rwanda		South Africa		Qatar
Senegal		Sri Lanka		Singapore
Sierra Leone		Swaziland		Slovenia
Tajikistan		Thailand		Spain
Tanzania		Tunisia		Sweden
Uganda				Switzerland
Yemen				Taiwan, China
Zambia				United Arab Emirates
Zimbabwe				United Kingdom
				United States

براساس آمار منتشرشده بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، برای نمونه در سال ۱۳۹۵ ۶۱٫۶درصد تولید ناخالص ملی ایران بابت فروش و صادرات نفت است (خلاصهٔ تحولات

اقتصادی کشور، ۱۳۹۵)؛ همچنین براساس جزئیات آمارهای رسمی که سازمان کشورهای تولیدکنندهٔ نفت[۱] منتشر کرده است، افزایش میزان تولید ناخالص ایران در سال ۲۰۱۷ نسبت به سال ۲۰۱۶ میلادی به‌دلیل افزایش ۱۰٫۶درصدی صادرات نفت ایران بوده است (Maureen MacNeill, ۲۰۱۷).

باتوجه‌به این مهم، بسیاری از مؤسسات و سازمان‌های بین‌المللی در دسته‌بندی کشورها در مراحل توسعه‌شان، ایران و سایر کشورهایی که با تکیه بر صادراتِ عمدتاً خام مواد معدنی، میزان تولید ناخالص ملی خود را بالا می‌برند، در دستهٔ کشورهایی قرار می‌دهند که اقتصاد متکی بر عوامل تولید دارند. برای نمونه مؤسسهٔ پایش جهانی کارآفرینی که یکی از شرکای راهبردی بانک جهانی، سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه، مجمع جهانی اقتصاد و سازمان ملل متحد است، در آخرین گزارش سال ۲۰۱۷ خود ایران را در ردیف کشورهای متکی بر عوامل پایهٔ تولید قرار داده است (Global Entrepreneurship Research Association, ۲۰۱۷).

در هر صورت بنابر تحقیقات و گزارش‌های رسمی بین‌المللی و آمارهای داخلی می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که ایران در بازه‌ای از کشورهای متکی بر عوامل اصلی تولید تا کشورهای دارای اقتصاد متکی بر کارایی وجود دارد. به‌عبارت دیگر، براساس شکل زیر ایران را می‌توان در بخش گذار شمارهٔ ۱[۲] جای داد.

STAGE 1 FACTOR-DRIVEN	TRANSITION 1 STAGE 1 TO STAGE 2	STAGE 2 EFFICIENCY-DRIVEN	TRANSITION 2 STAGE 1 TO STAGE 2	STAGE 3 INNOVATION-DRIVEN

قرارگرفتن ایران در این مرحله از فرایند توسعهٔ اقتصادی، الزامات مشخصی را برای این کشور به‌همراه دارد. در این زمینه سازمان توسعهٔ صنعتی ملل متحد[۳] در یکی از گزارش‌های خود باتوجه‌به انواع مناطق آزاد -که پیش‌تر دربارهٔ هرکدام از آنها بحث شد- به کشورهای حاضر در هر مرحله پیشنهاداتی ارائه می‌دهد. این پیشنهادات براساس مطالعاتی است که به‌صورت موردی در منطقهٔ اتحادیهٔ کشورهای جنوب شرق آسیا[۴] انجام داده است. در این تحقیق که مناطق ویژه سنگ‌بنای راهبردی توسعهٔ اقتصادی کشورهای جهان نامیده شده‌اند، بیش از ۱۰۰۰ منطقهٔ ویژه در این اتحادیه بررسی شده است و درنهایت متناسب با هر مرحله از فرایند توسعهٔ اقتصادی و نیز باتوجه‌به ویژگی‌های هر منطقهٔ ویژه، مناطقی به کشورهای قرارگرفته در هر مرحله پیشنهاد شده است (Arnault Morisson, ۲۰۱۵).

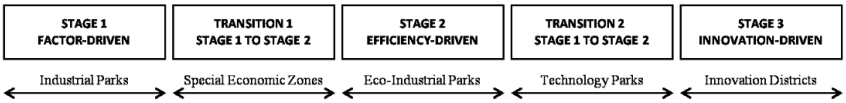
---

۱ OPEC (Organization of the Petroleum Exporting Countries)

۲ Transition ۱

۳ UNIDO (United Nations Industrial Development Organization)

۴ ASEAN (Association of Southeast Asian Nations)



همان‌طور که در شکل بالا نیز مشاهده می‌شود، ایران به‌عنوان کشوری که در مرحلهٔ گذار قابلِ‌تصور است، باید بر توسعه و استفادهٔ بهینه از مناطق ویژهٔ اقتصادی به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین راهبردهای توسعهٔ اقتصادی خود تکیه کند.

وضعیت علم، فناوری و نوآوری در منطقهٔ آزاد تجاری‌ـصنعتی چابهار

براساس گزارش‌های رسمی که سازمان منطقهٔ آزاد چابهار منتشر کرده است، این منطقه ۹ پیکرهٔ اصلی دارد که از این میان علاوه‌بر پیکرهٔ هفتم که با عنوان قطب صنعتی نام‌گذاری شده است، پیکره‌های دوم، پنجم، هشتم و نهم نیز که به‌ترتیب عبارت‌اند از سردخانه و کارگاه‌های غیرآلاینده، روستای تیس و اراضی کشاورزی، پالایشگاه و صنایع سنگین، و صنایع دریایی و تجهیزات آب شیرین‌کن، ارتباط تنگاتنگی با سیاست‌های توسعهٔ فناوری در این منطقه دارند.

همچنین یکی از سه راهبرد بیان‌شدهٔ منطقهٔ آزاد چابهار، انتقال دانش و فناوری از طریق ارتقای کیفیت نیروی انسانی و انتقال دانش مدیریت و فناوری تولید است؛ در این راستا دو اقدام اصلی صورت‌گرفته تاکنون در کنار استفاده از ظرفیت‌های قانونی این منطقه عبارت است از ایجاد دپارتمان توسعهٔ چابهار در دانشگاه صنعتی شریف و نیز تأسیس ساختمان آموزشی دانشگاه بین‌المللی چابهار. ایجاد دپارتمان ذکرشده که ارتباط تنگاتنگی با تأسیس دانشگاه در این منطقه دارد، دارای مأموریت‌های زیر است:

۱. برنامه‌ریزی توسعهٔ اقتصادی

۲. راه‌اندازی منطقهٔ ویژهٔ علم‌وفناوری

۳. انسجام و تقویت هسته‌های فناور

۴. ایجاد کریدور انتقال فناوری در منطقه

۵. تحقق مأموریت‌های آموزشی، پژوهشی و فناوری دانشگاه بین‌المللی چابهار

دانشگاه بین‌المللی چابهار نیز ۴۷۴۳ مترمربع مساحت دارد که دارای ۲۲ کلاس آموزشی و ۵ محیط پژوهشی مانند کتابخانه، آزمایشگاه، سالن مطالعه و... است.

علاوه بر موارد بیان‌شده دربارهٔ سیاست‌ها و اقدامات توسعهٔ فناوری در این منطقه می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد:

۱. راهبری امور ۲۰ شرکت فناور مستقر در مرکز رشد واحدهای فناور دانشگاه بین‌المللی با اشتغال‌زایی برای ۵۵ نفر در فعالیت‌هایی چون سازه‌های چوبی، تجارت الکترونیک، بیوتکنولوژی، بوم‌گردی و گردشگری، صنایع دریایی، کشاورزی و گیاهان دارویی و مشاورهٔ کسب‌وکار؛

۲. حمایت از شرکت‌های دانش‌بنیان مستقر در مرکز رشد و دستیابی بـه فروش محصولات به ارزش ۶/۸ میلیارد ریال؛

۳. برگزاری دورهٔ آموزشی مالکیت فکری و ثبت اختراع در مرکز رشد دانشگاه بین‌المللی چابهار با همکاری کانون پتنت ایران؛

برگزاری دو رویداد کارآفرینی شتاب (استارت‌آپ‌ویکند) در چابهار (معاونت توسعهٔ مدیریت سازمان منطقهٔ آزاد تجاری‌ـصنعتی چابهار، ۱۳۹۷).

همان‌طور که از موارد بالا بیان می‌شود، می‌توان عملکرد این منطقه دربارهٔ توسعهٔ فناوری را به‌صورت اولیه بدین شکل توصیف کرد:

۱. استفاده از توانمندی‌های سرزمین اصلی در توسعهٔ فناوری یکی از اقدامات مثبت در این منطقه است. انعقاد قرارداد با دانشگاه صنعتی شریف که در این عنوان جای می‌گیرد، می‌تواند موجب تحولات مثبتی در حوزهٔ توسعهٔ فناوری ملی و توسعهٔ فناورانهٔ منطقه شود. البته این همکاری براساس بررسی‌های انجام‌شده چندان به‌صورت جدی از سوی دو طرف پیگیری نمی‌شود. این امر شاید به دلیل نبودِ منافع مشترک برای سازمان منطقهٔ آزاد چابهار و دانشگاه صنعتی شریف در این همکاری است؛

۲. بسیاری از امور انجام‌شده در این منطقه که پیش‌تر به ۴ مورد اخیر آن اشاره شد، فعالیت‌هایی هستند که به‌طور معمول در سرزمین اصلی نیز قابلِ‌اجراست و حتی شاید کیفیت اجرای این موارد در سرزمین اصلی بسیار بیشتر از مناطق آزاد باشد. وجه تمایز این فعالیت‌ها در منطقهٔ آزاد و سرزمین اصلی می‌تواند استفاده از تسهیلات قانونی مناطق در برگزاری رویدادهای فناورانه و یا استقرار شرکت‌های فناور در منطقه باشد؛

۳. نبودِ سیاست مشخص در توسعهٔ فناوری یا فناوری‌های هدف، براساس ویژگی‌های خاص منطقه نیز یکی دیگر از مواردی است که در این منطقه به چشم می‌خورد؛ برای مثال باتوجه‌به ویژگی خاص این منطقه دربابِ پهلوگیری کشتی‌های پهن‌پیکر و یا دسترسی

به اقیانوس و آب‌های عمیق، فناوری‌های دریایی یکی از فناوری‌های کاربردی و سودمند در این منطقه باشد؛

۴. بررسی گزارش‌های رسمی و غیررسمی منتشرشده نشان می‌دهند که سازمان منطقهٔ آزاد چابهار استفادهٔ چندانی از ظرفیت‌های قانونی برای توسعهٔ فناوری انجام نداده است؛ برای نمونه به جذب هدفمند سرمایهٔ خارجی و یا استقرار شرکت‌های فناور غیرایرانی در این منطقه تقریباً توجه نشده است.

وضعیت علم، فناوری و نوآوری در منطقهٔ آزاد تجاری و صنعتی ارس

منطقهٔ آزاد ارس یک طرح جامع دارد که از سه محور اصلی تشکیل شده است که عبارت‌اند از:

۱. تبدیل منطقهٔ مرزی به یک قطب علمی در سطح بین‌المللی و آزمایشگاهِ بهره‌گیری مناسب از قابلیت‌ها و مزیت‌های سرزمین اصلی بر پایهٔ دانش به‌منظور افزایش تولید ناخالص ملی؛

۲. فراهم‌سازی امکانات ورزشی، آموزشی-تفریحی و درمانی با نگاه فراملی؛

۳. جذب سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی در زمینه‌های تعیین‌شده.

موضوعات مرتبط با علم، فناوری و نوآوری در محور سوم این طرح گنجانده شده است؛ اما محور اول به‌طور مشخص بر رشد علمی و فناورانهٔ این منطقه تأکید دارد (سازمان منطقه آزاد تجاری و صنعتی ارس، ۱۳۹۷).

یکی از نمونه‌های نسبتاً موفق فعالیت‌های فناورانه در این منطقه راه‌اندازی گلخانهٔ هیدروپونیک[۱] به‌مساحتِ ۱۴۰ هکتار است. فناوری هیدروپونیک یکی از فناوری‌های گلخانه‌ای است که در سال‌های اخیر به یک بخش جدانشدنی از صنعت کشاورزی در جهان تبدیل شده است (Ronay & Dumitru, ۲۰۱۵). در این گلخانه‌ها از سیستم هیدروپونیک برای رساندن آب و سایر مواد مغذی برای گیاهان استفاده می‌شود. این گلخانه‌ها که سرمایه‌بر هستند، نیاز به ساخت و استفاده از ابزارهای دقیقی برای بهینه‌سازی آب‌وهوای درون گلخانه و نیز نظارت بر رسیدن مواد موردنیاز گیاهان به آنها دارند (Grewal, Maheshwari & Parks, ۲۰۱۱).

یکی دیگر از فعالیت‌های صورت‌گرفته در این منطقه در حوزهٔ توسعهٔ فناوری، تأسیس مرکز

---

۱ Hydroponic

رشد فناوری و توسعهٔ صادرات منطقهٔ آزاد تجاری و صنعتی ارس است. مرکز رشد فناوری و توسعهٔ صادرات ارس در سال ۱۳۹۵ رسماً آغاز به فعالیت کرده است. این مرکز که تجربیات گذشتهٔ پارک علم‌وفناوری استان آذربایجان شرقی را در توشه دارد، براساس فلسفهٔ وجودی، پشتیبانی از واحدهای نوبنیاد فناور دارای محصول در مرحلهٔ تجاری‌سازی را با ارائهٔ خدمات عمومی، مالی، مشاوره‌ای، علمی و فنی در دستور کار خود قرار داده است. این مرکز، محلی است برای حمایت از تجاری‌سازی محصولاتی که شرکت‌های فناور شده است و کمک به توسعهٔ صادرات. طبق اعلام این مرکز، مأموریت‌های تعریف‌شدهٔ آن عبارت است از:

۱. به‌کارگیری مؤثر نتایج تحقیقات فناوری‌های نوین از طریق حمایت از چرخهٔ تولید با هدف تجاری‌سازی؛

۲. پشتیبانی و ارائهٔ تسهیلات علمی، فنی، مالی و اجرایی به صاحبان اختراع و نوآوری دارای نمونهٔ محصول تولیدشده؛

۳. تقویت و تشویق بخش خصوصی در حمایت از تجاری‌سازی و سرمایه‌گذاری در زمینهٔ محصولات تولیدشده؛

۴. ایجاد سازوکارهای حمایتی از طریق سازمان‌دهی تشکیلات (سازمان منطقه آزاد تجاری و صنعتی ارس، ۱۳۹۷).

علاوه‌بر موارد فوق، توجه به علم‌وفناوری به‌عنوان عامل شاخص در این منطقه، در اسناد رسمی تهیه‌شده نیز به چشم می‌خورد؛ برای نمونه در خلاصهٔ منشور توسعهٔ منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی ارس در بخش چشم انداز این منطقه چنین آمده است:

منطقهٔ آزاد ارس با استفاده از نیروی انسانی متخصص و کارآمد در زمینه‌های مختلف و با ایجاد قطب دانشگاهی بین‌المللی و تعاملات علمی و آموزشی با کشورهای همسایه، جمهوری‌های تازه‌استقلال‌یافته و حوزهٔ خاورمیانه برای برخورداری از دانش پیشرفته و به‌عنوان پایلوت فناوری اطلاعات و ارتباطات، نقش حساسی را در تولید علم‌وفناوری در کشور ایفا کرده است. منطقهٔ آزاد ارس با توانمندسازی و بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و فرصت‌ها و پتانسیل‌های سرزمین اصلی، از نقش‌آفرینان اصلی در شکوفایی و بالندگی کشور در جهت توسعهٔ صنعتی، معدنی، کشاورزی، خدماتی و دستیابی به فناوری‌های نوین و احراز جایگاه اول اقتصادی کشور در منطقه و تعمیق امنیت در مرزها بوده است (مدیریت تحقیق و توسعه، ۱۳۸۹).

براساس موارد بالا و بررسی وضعیت کنونی منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی ارس، در توصیف وضعیت کنونی حوزهٔ علم‌وفناوری در این منطقه، نکات زیر را باید بیان کرد:

۱. بررسی اسناد مختلف تهیه‌شده دربارهٔ منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی ارس گویای ناهماهنگی میان آنهاست؛ برای نمونه با اینکه سازمان منطقهٔ آزاد بر توسعهٔ فناوری اطلاعات و ارتباطات در این منطقه تأکید دارد، اما شورای عالی مناطق ویژهٔ اقتصادی و آزاد تجاری-صنعتی در هیچ‌کدام از اسناد تولیدشدهٔ خود و حتی در محورهای کسب‌وکار این منطقه، اسمی از فناوری اطلاعات و ارتباطات و یا حوزه‌های نزدیک به این فناوری نیاورده است. این ناهماهنگی موجب مشکلات فراوانی در برنامه‌ریزی توسعهٔ فناورانهٔ منطقه خواهد شد؛

۲. با فرض وجود ادعای سازمان منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی ارس مبنی بر اهمیت و امکان توسعهٔ فناوری اطلاعات و ارتباطات در این منطقه به‌عنوان طرح پایلوت در کشور، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که این انتخاب براساس چه روش منطقی انجام شده است و چه استدلالاتی در پشت آن نهفته است؟ برای نمونه انتظار می‌رود در صورت تأکید بر انتخاب یک یا چند حوزهٔ فناورانه از روش‌های تجربه‌شده بین‌المللی مانند S۳[۱] استفاده شود (Foray, Morgan, & Radosevic, ۲۰۱۸)؛

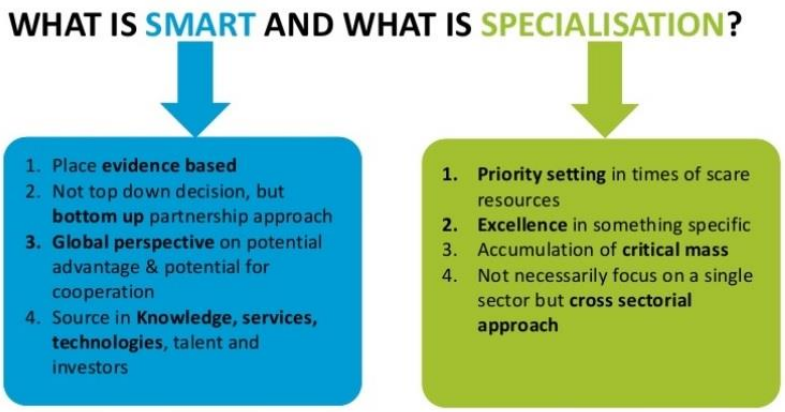
رویکرد S۳ به‌عنوان رویکردی جدید در حوزهٔ توسعهٔ منطقه‌ای، پاسخی برای این سؤال خواهد بود که کدام دسته از فعالیت‌های نوآورانه در یک منطقهٔ آزاد می‌تواند آثاری مانند رشد اقتصادی و سرریز فناورانه به داخل کشور را به‌همراه داشته باشد. این رویکرد، همچون یک چهارچوب نظریِ شاهدمحور[۲] به شناسایی اولویت‌های هر منطقه -فارغ از اینکه آن منطقه در درون قلمرو اصلی کشور باشد و یا به‌عنوان منطقهٔ آزاد فعالیت کند- می‌پردازد و سپس راهکارهایی برای انجام تغییرات ساختاری[۳] به‌منظورِ اجرایی‌شدن فعالیت‌های نوآورانه در اولویت‌های شناسایی‌شده پیشنهاد می‌دهد. این رویکرد، برای انتخاب اولویت‌های هر منطقه به جمع‌آوری اطلاعات مشابه در سایر مناطق نزدیک به قلمروِ موردبررسی نیز اقدام می‌کند. همچنین از مجموعه‌ای از روش‌های گردآوری اطلاعات نظیر مصاحبه با ذی‌نفعان، مطالعهٔ اسناد، بررسی آمارهای رسمی منتشرشده و... در دو بُعد عمومی و تخصصی بهره می‌برد (Directorate

---

۱ Smart Specialization Strategy (S۳)
۲ Evidence Based
۳ Structural Changes

General for Research and Innovation, ۲۰۱۵).

ادارهٔ تحقیقات و نوآوری[۱] کمیسیون اروپا دو مفهوم هوشمند و تخصص‌گرایی را بر این اساس تعریف کرده است:



a) **Best way to exploit territorial potential through innovation**
b) **Foster interregional comparative advantage**

۳. موضوع جالب‌توجه دیگری که در این منطقه به چشم می‌خورد، پراکندگی جغرافیایی آن است. منطقهٔ آزاد ارس شامل چندین بخش جدا از هم است که این امر تأثیرات سوئی در مدیریت یکپارچهٔ آن در حوزه‌های مختلف از جمله حوزهٔ علم‌وفناوری خواهد گذاشت. به‌بیانِ دیگر باید توجه داشت که برخی از چالش‌های این منطقه و حتی سایر مناطق در حوزهٔ علم‌وفناوری، ناشی از وجود مشکلاتی در سایر حوزه‌هاست. این امر گویای این واقعیت است که رشد علم‌وفناوری در یک منطقهٔ آزاد و سرریز اقتصادی آن در قلمرو سرزمین اصلی، با یک الگوی جامعِ حکمرانی محقق خواهد شد.

وضعیت علم، فناوری و نوآوری در منطقهٔ آزاد تجاری‌ـصنعتی کیش

تحقیقات انجام‌شده حاکی از ظرفیت زیادِ این منطقه در توسعهٔ فناوری‌های پایدار از جمله انرژی‌های پاک است. برای نمونه در یک ارزیابی که گروهی از محققین انجام داده‌اند، مشخص شده است که منطقهٔ آزاد تجاری‌ـصنعتی کیش شرایط مناسبی برای استفاده از انرژی بادی (Zanous, Shafaghat, Alamian, Shadloo, & Khosravi, ۲۰۱۹) و خورشیدی

۱ Directorate-General for Research and Innovation

دارد (Mohammadi, Mostafaeipour & Sabzpooshani, ۲۰۱۴)؛ این در حالی است که بسیاری از مناطق آزاد تجاری-صنعتی کشور هم‌زمان از این دو انرژی پاک بهره‌مند نیستند. همچنین گروه دیگری از محققین به ظرفیت زیاد این منطقه در توسعهٔ انرژی هیبریدی به‌خصوص برای مصارف هتل‌ها اشاره کرده‌اند. این دسته از انرژی‌ها به‌دلیل تولیدنکردن گازهای گلخانه‌ای سازگاری فراوانی با محیط زیست دارند و آسیب کمتری به طبیعت زیبا و جذاب جزیرهٔ کیش وارد خواهند کرد (Fazelpour, Soltani, & Rosen, ۲۰۱۴).

پژوهشکدهٔ علوم دریایی جزیرهٔ کیش که با همکاری دانشگاه تهران تأسیس شده، یکی از مراکز مهم پژوهشی در این منطقه است که باتوجه‌به شرایط محیطی و موقعیت این منطقه تأسیس شده است. این پژوهشکده هفت گروه پژوهشی دارد که در حوزه‌های مختلف فنی و غیرفنی مرتبط با دریا فعالیت می‌کنند (پژوهشکدهٔ علوم دریایی، ۱۳۹۷).

یکی دیگر از موضوعات جالب‌توجه در منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی کیش، وجود دانشگاه‌های فعال این منطقه است. از جملهٔ این دانشگاه‌ها می‌توان به دانشگاه تهران، دانشگاه صنعتی شریف و دانشگاه علوم پزشکی ایران اشاره کرد که در حدود ۷۵۰۰ نفر دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری را در خود جای داده‌اند.

لیست دانشگاه‌های کیش عبارت‌اند از:

۱. دانشگاه آزاد اسلامی واحد کیش؛
۲. دانشگاه پیام نور واحد کیش؛
۳. پردیس بین‌الملل دانشگاه صنعتی شریف؛
۴. پردیس بین‌الملل دانشگاه تهران؛
۵. دانشگاه علوم پزشکی ایران واحد کیش؛
۶. مرکز آموزش علمی کاربردی کیش.

باتوجه‌به موارد بالا دربارهٔ وضعیت علم، فناوری و نوآوری در این جزیره باید به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تعداد زیاد تحقیقات علمی انجام‌شده بر موضوع انرژی در این منطقه نشان از وجود ظرفیت محیطی و نیز استعداد زیاد جزیرهٔ کیش دربارهٔ فناوری‌های مرتبط با تولید انرژی به‌خصوص فناوری‌های نوظهور در این حوزه دارد؛ اما برخلافِ این جریان علمی، هنوز موضوع فناوری‌های حوزهٔ انرژی به‌عنوان اولویت‌های نخستین، در اسناد مرتبط با منطقه

منعکس نشده است. این امر ضمن زیرِسؤال‌بردن تحقیقات دبیرخانهٔ شورای عالی مناطق ویژهٔ اقتصادی و آزاد تجاری-صنعتی در انتخاب اولویت‌های کسب‌وکار در هر منطقه، سبب ناهم‌خوانی میان فعالیت‌های پژوهشگران حوزهٔ علم‌وفناوری و نظرات مسئولین و سیاست‌گذاران منطقه‌ای و ملی می‌شود؛

۲. منطقهٔ آزاد تجاری-صنعتی کیش نسبت به سایر مناطق در بُعد توسعهٔ نظام آموزش عالی از نظر کمّی بهتر عمل کرده است. بررسی دقیق این عملکرد، خلأهای متفاوتی را نشان می‌دهد؛ از جمله:

توجه‌نکردن به استفاده از ظرفیت‌های قانونی مناطق آزاد در جذب دانشجویان خارجی؛

توجه‌نکردن به پذیرش دانشجویان مستعد و نخبهٔ داخلی؛

بهره‌نبردن از شرایط قانونی این مناطق در استفاده و بهره‌برداری از تجهیزات مدرن آموزشی در آزمایشگاه‌های تخصصی دانشگاهی و...؛

نبودِ برنامهٔ مشخص در راه‌اندازی رشته‌های متناسب با نیاز و ظرفیت‌های منطقه؛

نبودِ برنامه برای بهره‌گیری از ظرفیت استادان بزرگ خارجی برای برگزاری دوره‌های متنوع و باتوجه‌به تسهیلات قانونی منطقه؛

۳. تبدیل‌شدن موضوع گردشگری و جذب گردشگران داخلی به دغدغهٔ اصلی سیاست‌گذاران؛ به‌نحوی که تلاش می‌شود با انواع واردات و تسهیلات قانونی خرید محصولات وارداتی، صرفاً گردشگران داخلی بیشتری برای گذراندن اوقات فراغت خود به این منطقه سفر کنند؛

۴. نبودِ برنامهٔ مناسب برای رقابت با سایر مناطق مشابه در کشورهای منطقه مانند منطقهٔ آزاد جبل علی در کشور امارات متحدهٔ عربی؛

۵. نبودِ برنامهٔ مناسب در منطقه برای استفاده از ظرفیت‌های بومی نیروی انسانی در جزیرهٔ کیش و یا سایر مناطقِ نزدیک به جزیره؛ مانند بندرعباس و... .

نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، مناطق آزاد تجاری و صنعتی ظرفیت زیادی در توسعهٔ فناوری دارند که متأسفانه این امر در کشور ما به‌دلایلِ متعددی روی نداده است. آسیب‌شناسی انجام‌شده در این

پژوهش نشان می‌دهد که عوامل متعددی نظیر موارد زیر در این امر مؤثر است:

انسجام‌نداشتنِ سیاست‌های مربوطه در اسناد ملی و اسناد تدوین‌شدهٔ منطقه‌ای، توجه‌نکردن به ظرفیت‌های اختصاصی هر منطقه در توسعهٔ فناوری، وجود چالش‌های مدیریتی در نظام ادارهٔ مناطق ویژهٔ تجاری و صنعتی، مشخص‌نبودن مکانیزم‌های مداخلهٔ نهادهای مربوطه در نحوهٔ ادارهٔ هر منطقه، انتخاب‌نکردنِ صحیح مناطق در گسترهٔ جغرافیایی کشور، تأثیر فراوان جریان‌های سیاسی در مدیریت و برنامه‌ریزی این مناطق.

بر این اساس به نظر می‌رسد تا زمانی که الگوی ادارهٔ این مناطق بازنگری اساسی نشود و چالش‌های حکمرانی این مناطق در فضای سیاست‌گذاری عمومی کشورْ مرتفع نشوند، هیچ‌گاه این مناطق نمی‌توانند نقش خود را به‌عنوان یکی از راهبردهای توسعهٔ فناوری در کشور ایفا کنند.

منابع

مقاله‌ها

- Fazelpour, F., Soltani, N., & Rosen, M. A (۲۰۱٤): Feasibility of satisfying electrical energy needs with hybrid systems for a medium-size hotel on Kish Island, Iran. Energy, ۷۳, ۸٥٦–۸٦٥.
- Grewal, H. S., Maheshwari, B., & Parks, S. E (۲۰۱۱): Water and nutrient use efficiency of a low-cost hydroponic greenhouse for a cucumber crop: An Australian case study. Agricultural Water Management, ۹۸(٥), ۸٤۱–۸٤٦.
- Mohammadi, K., Mostafaeipour, A., & Sabzpooshani, M (۲۰۱٤): Assessment of solar and wind energy potentials for three free economic and industrial zones of Iran. Energy, ٦۷, ۱۱۷–۱۲۸.
- Porter, M. E (۱۹۹۰): The Competitive Advantage of Nations. Harvard Business Review, ٦۸, ۷۳–۹۳.
- Ronay, K., & Dumitru, C.-D (۲۰۱٥): Hydroponic Greenhouse Energy Supply Based on Renewable Energy Sources. Procedia Technology, ۱۹, ۷۰۳–۷۰۷.
- Tudor, T., Adam, E., & Bates, M (۲۰۰۷): Drivers and limitations for the successful development and functioning of EIPs (eco-industrial parks): A literature review. Ecological Economics, ٦۱, ۱۹۹–۲۰۷.
- Zanous, S. P., Shafaghat, R., Alamian, R., Shadloo, M. S., &

Khosravi, M (۲۰۱۹): Feasibility study of wave energy harvesting along the southern coast and islands of Iran. Renewable Energy, ۱۳۵, ۵۰۲–۵۱٤.

اسناد

- پژوهشکدهٔ علوم دریایی (۱۳۹۷): معرفی پژوهشکده, Retrieved November ۲. ۱۳۹۷معرفی-پژوهشکده, from http://kish.ut.ac.ir/
- خلاصهٔ تحولات اقتصادی کشور، وزارت امور اقتصاد و دارایی (۱۳۹۵).
- سازمان منطقهٔ آزاد تجاری و صنعتی ارس (۱۳۹۷آ): خلاصهٔ طرح جامع منطقهٔ آزاد ارس. Retrieved October ۱۷, ۱۳۹۷, from http://www.arasfz.ir/aras/aras-free-zone/master-plan
- سازمان منطقهٔ آزاد تجاری و صنعتی ارس (۱۳۹۷ب): مرکز رشد فناوری و توسعهٔ صادرات ارس، Retrieved October ۱۷, ۱۳۹۷, from http://www.arasfz.ir/Development/R-D/Roshd.
- مدیریت تحقیق و توسعه (۱۳۸۹): خلاصهٔ منشور توسعهٔ منطقهٔ آزاد تجاری صنعتی ارس.
- معاونت توسعه مدیریت سازمان منطقه آزاد تجاری صنعتی چابهار (۱۳۹۷): گزارش عملکرد سازمان منطقهٔ آزاد چابهار.
- Directorate General for Research and Innovation (۲۰۱۵): Perspectives for Research and Innovation Strategies for Smart Specialisation (RIS۳) in the wider context of the Europe ۲۰۲۰ Growth Strategy
- The municipal society ۲۲ ARROBA BCN, S. A. U (۲۰۰٦): ۲۲barcelona. Retrieved July ۲۹, ۲۰۱۸, from http://www.۲۲barcelona.com/content/blogcategory/٤۹/۲۸۰/lang,en/
- FIAS (Foreign Investment Advisory Service) (۲۰۰۸): Special Economic Zones. Performance, Lessons Learned, and Implications for Zone Development. Washington, DC.
- Foray, D., Morgan, K., & Radosevic, S (۲۰۱۸): THE ROLE OF SMART SPECIALISATION IN THE EU RESEARCH AND INNOVATION POLICY LANDSCAPE. Regional and Urban Policy.
- Global Entrepreneurship Research Association (۲۰۱۷): GEM Iran

۲۰۱۷ Report. Retrieved November ۲٤, ۲۰۱۷, from https://www.gemconsortium.org/country-profile/۷۱

- Klaus Schwab (۲۰۱۷): The Global Competitiveness Report ۲۰۱۷–۲۰۱۸.
- Maureen MacNeill (۲۰۱۷): OPEC Annual Report.
- Morisson, A (۲۰۱۵): Economic Zones in the ASEAN, (August), ۱۱۱. Retrieved from https://www.unido.org/sites/default/files/۲۰۱۵-۰۸/UCO_Viet_Nam_Study_FINAL_۰.pdf
- Morisson, A (۲۰۱٤): Innovation districts: an investigation of the replication of the ۲۲@ Barcelona's Model in Boston. EAESP - School of Business Administration of Sao Paulo.
- UNIDO (۱۹۹۷): Industrial Estates Principles and Practice. Technical Report.

۲۵

واکنش تمدنی انقلاب اسلامی به مشکل هویت در ایران معاصر

احمد عزیزخانی

چکیده

شکست نظامی ایران از روسیه در دورهٔ قاجار، زوال تمدن ایران را عیان ساخت و سؤال از انحطاط را در جامعهٔ ایران رواج داد. این سؤال در ایران معاصر سه پاسخ داشت: پاسخ اول که به‌شیوه‌ای پارادوکسیکال مبتنی بر احساس مهر و کین نسبت به تمدن غرب بود، در پی تصرف در مدرنیته برآمد. نهضت مشروطه حاصل چنین تلاشی بود که به‌سببِ بی‌توجهی به مبانی معرفت‌شناختی و همچنین فاصله میان ارزش‌های اسلامی و غربی به شکست انجامید؛ پاسخ دوم که در ایدئولوژی پهلویسم نمایان شد، با نگاهی همراه با حسرت به تمدن غربی، در پی انطباق کامل با جهان غرب بود که علاوه بر آنکه در فرایند انطباق، گزینشی عمل می‌کرد و مشکلاتی چون تمامیت‌خواهی سیاسی را در پی داشت، به‌جهتِ گرفتن بی‌قید تمدن غربی، به مشکل بزرگ‌تری به‌نامِ «مسخ هویت» انجامید؛ به همین دلیل پاسخ سوم به سؤال از انحطاط، در قالب انقلاب اسلامی شکل گرفت که به‌دنبالِ احیای هویت ایرانی‌اسلامی از طریق احیای ارزش‌های اسلامی و غیریت‌سازی با تمدن غرب بود. پژوهش پیش رو، در پی واکاوی واکنش‌های سه‌گانه به سؤال از انحطاط با محوریت مسئلهٔ هویت در ایران معاصر است.

کلیدواژه: انقلاب اسلامی، تمدن اسلامی، هویت، مشروطه، پهلویسم، مدرنیته

مقدمه

هجوم مدرنیته به مرزهای ایران و در پی آن انحطاط تمدن ایرانی اسلامی که با نشانه‌هایی چون شکست‌های نظامی، قراردادهای استعماری، بحران‌های اقتصادی-اجتماعی و... همراه بود، جامعهٔ ایرانی را به سه واکنش تصرفی/تقلیدی مشروطه، انطباقی/انفعالی پهلویسم و درنهایت تمدنی

انقلاب اسلامی واداشت که به‌صورتِ نظام‌سازی در تاریخ معاصر ایران شکل گرفته‌اند.

در واکنش اول، جامعهٔ ایرانی ضمن پذیرش انحطاط، تلاش کرد تا با تصرف در مدرنیتهٔ غربی، آن را در قالبی بومی به استخدام خود درآورد تا همان مسیری را بپیماید که غرب ضمن پیمودن آن بر پیرامون خود استیلا یافته بود؛ اما در بهترین حالت، پیروان صدیق مشروطه –چه در جناح روشنفکری، چه در جناح روحانیت طرفدار مشروطه– تنها به تقلیدی ناقص از تمدن غرب دست زدند که نتیجهٔ آن هرج‌ومرج اجتماعی، تضعیف ساختارهای دولتی، بحران اقتصادی و... و درنهایت شکست نهضت مشروطیت شد. این شکست، برخی از نخبگان ایرانی را به‌سمتِ پاسخ‌های دیگر برای سؤال از انحطاط کشانید.

یکی از این پاسخ‌ها که درنهایت منجر به استقرار نظام سیاسی جدید در ایران شد، واکنش انطباقی/انفعالی پهلویسم بود که در رویکردی پارادوکسیکال، راه نجات از استیلای غرب و انحطاط تمدنی را در «گرفتن بی‌قید تمدن غربی» می‌دانست. این واکنش که ازقضا قدرت‌های غربی نیز آن را تأیید می‌کردند، به‌دنبالِ انطباق کامل جامعهٔ ایرانی با تمدن غرب در تمامی زمینه‌ها بود تا از این رهگذر ایران را «به‌سوی تمدن بزرگ» رهنمون سازد. دیری نپایید که تفکر «پیشرفت به‌مثابهٔ غربی‌شدن» تَرَک برداشت و روند منطبق‌سازی غربی نتوانست از آلام ایرانیان بکاهد. علاوه بر ناکارامدی چنین تفکری، به مسخ هویت ایرانی نیز اعتراض شد. سبک زندگی جدید، انسانی آفرید که از «خودِ مسلمان» به‌سمتِ «دیگریِ غربی» در حرکت بود. در چنین روندی به اعتبار و سندیت هویت مسلمانی دستبرد زده شد (یاووز، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

انحطاط تمدنی و مسخ هویت ایرانی‌ـاسلامی، دو دلیل کافی برای رشد جریان «احیاگرایی اسلامی» در ایران بود؛ زیرا همان‌گونه که برنارد لوئیس بیان می‌کند، مسلمانان در مواقع بحران و اضطرار، تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعهٔ دینی می‌یابند (لوئیس، ۱۳۷۸: ۲۹). انقلاب اسلامی ایران با محوریت گفتمان توحیدی در چنین فضایی شکل گرفت.

چهارچوب مفهومی

مطالعهٔ جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران ازجمله مشروطیت و انقلاب اسلامی، بار دیگر مسئلهٔ هویت را برجسته می‌کند. نصر (۱۳۷۳) بر آن است که برخورد اسلام و غرب مبدأ شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی اسلامی بوده است. به‌باورِ وی پس از اثبات انحطاط مسلمین، پاسخ‌های جوامع مسلمان به این انحطاط، منجر به شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی شد؛ اما فصل مشترک تمامی این جنبش‌ها بازیابی هویت ازدست‌رفته بود (نصر، ۱۳۷۳: ۱۶۶)؛ به همین دلیل آلبرتو ملوچی بر این نکته تأکید می‌کند که هویت جمعی وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف

استراتژیک نیست؛ بلکه خود، هدف کنش جمعی در جنبش‌های اجتماعی معاصر است (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۲۰۴-۲۰۳)؛ پس واکاوی مفهوم هویت کلید فهم جنبش‌های اجتماعی اسلامی در تاریخ ایران معاصر است.

تام تیلر، هویت را مبتنی بر تعریف مشترک اعضای یک گروه از شرایط موجود می‌داند (Tyler, ۲۰۰۰: ۶۵-۶۸). چنین تعریفی هویت را امری جمعی می‌داند که تنها در فرایندی اجتماعی شکل می‌یابد. اساساً در چنین نگاهی اصطلاح هویت فردی ذاتاً تناقض دارد؛ زیرا عناصر هویت‌سازی چون عقاید، آداب‌ورسوم، جنسیت، نسبت و... تنها در بستری اجتماعی امکان تبلور می‌یابند؛ بنابراین هویت، ساختاری اجتماعی دارد که از رابطهٔ مداوم افراد در اجتماع در قالب‌هایی چون تعامل، تعارض و یا مذاکره ایجاد می‌شود و دوام می‌یابد (جانستون و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۱).

به‌باورِ اورین کلاپ، جست‌وجوی جمعی برای هویت که در بطن جنبش‌های اجتماعی نوین رخ می‌دهد، واکنشی به کمبود تعامل و همچنین تلاشی برای بازپس‌گیری هویت‌های ازدست‌رفته است. چنین خصیصه‌ای به‌ویژه در جنبش‌های اجتماعی مذهبی کاملاً مشهود است (همان: ۲۴). بدیهی است که لازمهٔ چنین فرایندی پرهیز از ادغام کامل و همه‌جانبهٔ «خود» در «دیگری» است؛ به‌گونه‌ای که عمل جمعی از درون تهی نشود. در چنین فرایندی «گذشته»، «خود» و «اینجا» نقش محوری می‌یابند و «حال»، «دیگری» و «آنجا» وضعیتی تبعی پیدا می‌کنند. برساخت هویتی نیازمند برخی اجزای «غیر» برای کاربست در جهان امروز است؛ اما کلیت «دیگری» را نفی می‌کند و نوستالژی بازگشت به گذشته را مفروض می‌گیرد؛ زیرا بحران‌های «امروزِ» «خود» را ناشی از تهاجم «دیگری» می‌داند و راه چاره را ترسیم مرزهای هویتی از طریق فاصله‌گرفتن از دیگری می‌داند. در اینجاست که بُعد سلبی ساخت هویت یعنی تعریف غیر، جلوه می‌کند؛ زیرا در ذات جنبش‌ها نوعی اعتراض به «دیگرانی» مشاهده می‌شود که مسئول بی‌عدالتی‌ها و بحران‌های موجود در یک جامعه هستند (Klandermans, ۲۰۰۰:۱۶۲-۱۶۳).

جنبش‌های اجتماعی نوین اغلب ظهور هویت جدید یا ابعاد هویتی سابقاً ضعیف را نوید می‌دهند؛ به همین دلیل نارضایتی‌ها و عوامل بسیج‌کننده حول موضوعات فرهنگی و نمادینی که با موضوعات هویتی سروکار دارد، دور می‌زنند؛ نه با نارضایتی‌های اقتصادی. «این نارضایتی‌های فرهنگی و نمادین به مجموعه‌ای از عقاید، نمادها، ارزش‌ها و معانی حاکی از احساس تعلق به یک گروه اجتماعی متمایز، تصویر اعضا از خویشتن و تلقی‌های جدید اجتماعی از زندگی روزمره وابسته است» (جانستون و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۱).

نلسون ریکاردو تفاوت عمدهٔ جنبش‌های اجتماعی جدید را با جنبش‌های اجتماعی کلاسیک از بُعد ایدئولوژیک می‌داند. به‌باور وی در جنبش‌های اجتماعی جدید به‌جای اینکه به مسائل

اقتصادی و عینی توجه شود، بر مسائلی چون کیفیت زندگی، سبک زندگی و ادعاهای هویتی تمرکز می‌شود که خروجی آن نگاه ایدئولوژیک جدید خواهد بود (Richardo, ۱۹۹۷: ۴۱۴). این نگاه جدید، دعاوی احیاگرانهٔ جدیدی را به‌همراه دارد که با تکیه بر آموزه‌های دینی/بومی، در صدد پاسخ به تهدیدهای پیش روست. تهدیدهایی که روندهای جاری را با مشکل مواجه ساخته و به‌تعبیر دیگر بحران‌زا بوده‌اند. جنبش‌های اجتماعی‌ـمذهبی در صدد پاسخ به این بحران‌ها، در پی تجدید بنای هویتی جدیدند (Zald, ۱۹۸۲: ۳۲۱).

این فضایی است که در آن بر هویت‌های نوین و معانی جدید که حاصل مفصل‌بندی نوینی است منازعه می‌شود و اینها سنجیده می‌شوند. گفتمان احیاگرایی اسلامی این مفصل‌بندی نوین است که همان‌گونه که برزگر بیان می‌کند، حاصل ناکامی جریاناتی است که از عنصر هویت اسلامی غفلت کردند و «خود مسلمان» را در «دیگری غیرِمسلمان» (در قالب ملی‌گرایی غربی و غرب‌گرایی) جست‌وجو کردند (برزگر، ۱۳۹۱: ۲۵۸). ناکامی که به‌گفتهٔ ادوارد سعید از سمت «غرب» به تفوق‌طلبی اپیستمولوژیک منتهی شده و از سمت «شرق» (از جمله جامعهٔ مسلمین) به مسخ هویت انجامیده و حاصلی جز ناکارامدی در پی نداشته است (سعید، ۱۳۷۱: ۶۴).

از طرفی اگر هویت را شامل عناصری چون دین، اخلاق، آداب‌ورسوم، شیوهٔ زیست، ویژگی‌های سرزمینی، پیشینهٔ تاریخی، سنت‌ها، اسطوره‌ها و نهادها بدانیم، باید این ایده را بپذیریم که عناصر سازندهٔ هویت، همان عناصر صورت‌دهنده به تمدن‌ها هستند (مقصودی و تیشه‌یار، ۱۳۸۸: ۱۴). از این منظر برای ساخت تمدنی نو، ابتدا باید هویتی جدید «برساخت». وجه سلبی این استدلال تقلیدنکردن از تمدن «دیگری» جهت ساخت تمدن «خود» است. مسئله‌ای که در دوره‌های «مشروطه» و «پهلویسم» از آن غفلت شد؛ اما در انقلاب اسلامی بدان توجه جدی شد؛ به‌ویژه رهبر آن، امام خمینی(ره)، بسیار متوجه آن بود.

تمدن غربی و مشکل هویت در ایران معاصر

هجوم مدرنیته به مرزهای ایران بحرانی به‌نامِ «هویت» را پیش روی جامعهٔ ایران نهاد. این هجوم که خودْ هم معمول و هم علت انحطاط در تمدن ایرانی اسلامی محسوب می‌شود، ایرانیان را با یک واقعیت عریان به‌نامِ زوال تمدنی مواجه ساخت. از تبعات دیگر این تهاجم، شکل‌گیری سؤال از انحطاط بود. اینکه عامل این انحطاط چیست و راه برون‌رفت از آن کدام است. فضای فکری نخبگان ایران را دربرگرفت. پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شد، جریان‌های سیاسی‌ـفکری متنوعی را ایجاد کرد که بر تحولات ایران معاصر، مؤثر بوده‌اند. برخی روشنفکران مثل فتحعلی آخوندزاده و سیدحسن تقی‌زاده، هجوم اعراب به ایران را سرآغاز انحطاط تمدن

ایرانی دانسته‌اند و برخی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی استعمار غرب و فاصله‌گرفتن از ارزش‌های اسلامی را عامل این انحطاط دیده‌اند. مبتنی بر این دیدگاه‌ها راه‌حل‌ها نیز تبیین شد. گرفتن تمدن غربی، بازگشت به اسلام اصیل، احیای اندیشهٔ ایران باستان و بومی‌سازی مدرنیتهٔ غربی راه‌حل‌های ارائه‌شده برای احیای تمدن ایرانی اسلامی بودند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، جامعهٔ ایرانی در مواجهه با سؤال از انحطاط و پاسخ‌های آن، دچار بحران هویت شد و محور این بحران هم در نحوهٔ مواجههٔ با تمدن غرب خلاصه می‌شود. در ادامه به چگونگی این پاسخ‌ها با محوریت مفهوم «هویت» پرداخته می‌شود.

۱- نهضت مشروطه و واکنش تصرفی‌ـتعاملی به مدرنیته

نهضت مشروطه نخستین مواجههٔ مستقیم بین فرهنگ سنتی و غربی در ایرانی معاصر بوده است (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۸۵). در این مواجهه سه نیروی عمده حضور داشته‌اند: روشنفکران، علمای مذهبی و بازرگانان (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۴۲)؛ همان‌گونه که آشکار است، بازرگانان بیشتر در مقام‌های حامی و مجری نقش‌آفرین بودند؛ اما دو نیروی دیگر به‌لحاظِ فکری تأثیرگذار بودند و روند مشروطیت را با همکاری و گاه با هم‌فکری به پیش برده‌اند؛ البته این هم‌فکری در میان دو طیف روشنفکران و علما عمومیت نداشته است؛ به‌گونه‌ای که در میان طیف اول، روشنفکرانی چون آخوندزاده یافت می‌شود که بر آن باور بودند که «شریعت، مشروعیت‌ساز نیست» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۱) و در میان طیف دوم، علمایی چون شیخ فضل‌الله نوری حضور داشتند که مشروطیت را خلاف مبانی مسلّم اسلام فرض می‌کردند؛ اما در مجموع میان این دو طیف همکاری گسترده‌ای شکل گرفت که موجبات پیروزی نهضت مشروطیت را فراهم ساخت.

همکاری میان علما و روشنفکران در حالی شکل گرفت که نقطهٔ عزیمت هریک متفاوت از دیگری بود. روشنفکرانی چون میرزاملکم‌خان، طالبوف، مبرزاآقاخان کرمانی و... از منظر مدرنیته به تفسیر دنیای پیرامون خود می‌پرداختند؛ اما علمایی چون آخوند خراسانی، میرزایی نائینی و آقا نجفی اصفهانی شریعت را محور مباحث خود قرار می‌دادند و دفاع آنها از مشروطیت منظری دینی داشت. با وجود این تفاوت بنیادین، هر دو گروه با ایده‌ای مشترک به مشروعیت می‌نگریستند: تصرف در مبانی مشروطه برای بومی‌سازی آن.

از نگاه علمای مشروطه، قوانین مشروطه مطابق با قوانین شرع مقدس است. آقا نجفی اصفهانی بر آن بود که آنچه «مشروطیین می‌گویند همان قانون و دستورالعمل خاتم‌الانبیا است» (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۲۴) و آخوند خراسانی مشروطه را عبارت از «...محدودیت و مشروط‌بودن ادارات سلطنتی و دوایر به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوع طبق مذاهب رسمی آن

مملکت...» می‌دانست (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۸۵). وی در دفاع از مطابقت مشروطیت و شریعت تا بدان‌جا پیش رفت که دفاع از مشروطیت را دفاع از دین دانست و جهاد در این مسیر را جهاد در رکاب نبوی اعلام کرد:

«...الیوم وقت است که ملت در استیفای حقوق مغصوبهٔ خود همت نماید. دین مبین و مملکت و وطن اسلامی خود را از تطاول و استیلای کفر محفوظ[دارد] و ظلمه و جابرین را از فعال مایشاء و حاکم مایرید بودن مسلوب، اساس مشروطیت را استوار و استقلال مملکت و ملت را پایدار کنند... اقدام در این مطلب و مقصد مقدس و بذل جهل و اهتمام در این باب به‌منزلهٔ جهاد در رکاب مبارک بنوی است و مسامحه به‌منزلهٔ خذلان به آن حضرت است» (آخوند خراسانی، ۱۳۷۷: ۴۵۲).

بنابراین مغروض بسیاری از علمای شیعه در دوران مشروطه، مطابقت این نظام با شریعت اسلامی بوده است؛ اما اینکه یک نظام سیاسی منبعث از مدرنیتهٔ غربی چگونه می‌تواند با شریعت اسلام مطابقت یابد، محل پرسش قرار گرفته است. این مسئله از طرف خود علما و اندیشمندان دیگر به‌گونه‌های مختلفی پاسخ داده شده است.

آقا نجفی اصفهانی به‌عنوانِ یکی از علمای طراز اول و پیشرو در مشروطه دلایل این تطبیق را این‌گونه بیان کرده است:

۱- قوانین موضوعهٔ مجلس منافاتی با قوانین شریعت ندارد؛ زیرا اول اینکه بخشی از قوانین دربابِ چگونگی اجرای قوانین شریعت وضع می‌شود و بخش دیگر مربوط به قوانین عرفی است که منافاتی با شریعت مبین ندارد و دوم اینکه هیئتی از علما بر قوانین موضوعهٔ مجلس نظارت دارد تا منافاتی با شرع نداشته باشد.

۲- مشورت، شیوهٔ پیامبران و عقلای هر قومی است که قرآن کریم در آیات متعدد بر آن تأکید دارد و مجلس محل اخذ آرای عقلانی قوم و در حقیقت محفل شور و مشورت است.

۳- آزادی در محدودهٔ شریعت با نظام مشروطه تضمین است؛ زیرا در این نظام همه برابرند و تنها موجود برتر خداوند متعال است که این فرض مورد تأیید اسلام است (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۲۷-۴۳۷).

از جمله علمای دیگری که از نظام مشروطه با تکیه بر آموزه‌های اسلامی دفاع می‌کند، مرحوم علامه نائینی است. وی درکتاب «*تنبیه الامه و تنزیه المله*» با ارائهٔ شواهدی از آیات و روایات به انتقاد از حکومت استبداری می‌پردازد و به‌نوعی به نظام مشروطیت، مشروعیت می‌بخشد (ر.ک. نائینی، ۱۳۸۲). چنین استدلال‌هایی را در آثار علمای دیگر چون حسین المعتقد اهرمی بوشهری در رسالهٔ «*احیاء المله*» (المعتقد اهرمی بوشهری، ۱۳۷۷: ۲۹۲ -۲۷۳) نیز می‌توان یافت؛ اما همان‌گونه

که عبدالهادی حائری بیان می‌کند، علمایی چون علامه نائینی به‌شیوهٔ اندیشمندان غربی به طرح مباحث خود پرداخته‌اند و تنها شواهدی از آموزه‌های اسلامی برای استدلالات خود بیان کرده‌اند؛ اما همچنان محتوای ارائه‌شده همان مدرنیتهٔ غربی است (حائری، ۱۳۶۴: ۲۴۴-۲۳۹). این نکته‌ای است که «علی میرسپاهی» هم بر آن تأکید می‌کند. به‌باورِ وی «در آستانهٔ مشروطیت بسیاری از روحانیون شیعه وجوهی از مدرنیته را پذیرفتند؛ بی‌آنکه این وجوه را علی‌الاصول با حساسیت‌های فرهنگی خود در تزاحم ببینند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). این واکنش تصرفی را بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه هم انجام دادند. همانند علمای این دوره، روشنفکران عصر مشروطه هم به دو دستهٔ طرفدار تصرف در مدرنیته و مخالف آن تقسیم می‌شدند؛ مخالفانی همچون فتحعلی آخوندزاده و سیدحسن تقی‌زاده، مشروطیت را نظام آفریدهٔ فلسفهٔ سیاسی مغرب‌زمین دانستند که امکان دخل‌وتصرف در آن نیست (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۱) و به همین جهت باید آن را بلاقید پذیرفت (تقی‌زاده، ۱۳۵۳: ۱۸۵) و موافقانی چون میرزاملکم‌خان و مستشارالدوله بر این نکته تأکید می‌کردند که بسیاری از الزامات مدرن را براساس احکام اسلامی می‌توان بیان داشت (ابوالحسن شیرازی و خواجوی، ۱۳۵۹: ۱۲۱)؛ اما همان‌گونه که پیتر آوری بیان می‌دارد بیشتر اصلاحگران دوران مشروطه قصد ویران‌کردن دین را نداشتند؛ «زیرا می‌دانستند که مردم ایران مذهبی بوده و از نتایج ازمیان‌رفتن دین آگاه بودند» (آوری، ۱۳۷۱: ۲۲۳)؛ به همین منظور، ملکم‌خان به‌عنوانِ یکی از پرنفوذترین روشنفکران دورهٔ مشروطه بر گرفتن تمدن غربی در چهارچوب‌های اسلامی تأکید دارد. به‌باورِ وی:

«...عصرِ جدیدی آغاز شده است. سرعت ارتباطات، سهولت سفر و نشر آرا و عقاید به متفکران ایرانی آموخته است که نظمی مبتنی بر اصول اساسی تمدن جدید به وجود آورند؛ اما اساس این نظم باید با دقت تمام بر موازین اسلامی استوار شود. ما پذیرای تنظیمات و اصطلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه‌چیز باید اسلامی باشد» (به‌نقل از: آجدانی، ۱۳۸۳ : ۳۷۵)

ملکم‌خان که در ابتدا به گرفتن بی‌قیدوشرط تمدن غربی باور داشت (ملکم، بی‌تا: ۱۲۶) و تقلید را عاقلانه‌ترین شیوه برای مسیر توسعه می‌دانست (همان: ۱۴)، رویکرد خود را تغییر داد و به پایه‌ریزی اصولی همت گمارد که گرفتن تمدن غربی را با حساسیت‌های فرهنگی و دینی جامعهٔ ایران پی می‌گرفت. اینکه انگیزهٔ این تغییر رویکرد چه بوده، جای بسی تأمل است. لطف‌الله آجدانی، این تغییر رویکرد را واقعی دانسته و پذیرش ارزش‌های غربی از جانب ملکم را نه‌تنها با رنگ‌ولعاب اسلامی، بلکه با محک به ارزش‌های اسلامی می‌داند (آجدانی، ۱۳۸۳: ۳۵۴)؛ اما فریدون آدمیت با اشاره به اظهارات خودِ ملکم، منظر دینی اصلاحات پیشنهادی وی را صوری دانسته و دین را تنها «لفاف» برای عرضهٔ «فکر ترقی مادی» می‌داند (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۵-۶۴). انگیزهٔ

ملکم هرچه باشد، نتیجهٔ آن تلاش در جهت تصرف در فکر غربی جهت بومی‌سازی آن بوده است.

مستشارالدوله و طالبوف اندیشمندان دیگری هستند که در عصر مشروطه در طیف روشنفکری به‌دنبال تصرف در مشروطه یا به‌بیانِ دیگر بومی‌سازی آن برآمدند. مستشارالدوله در رساله‌ای با عنوان «*روح‌الاسلام*» به حقوق و آزادی‌های مطروحه در مدرنیته اشاره کرده است؛ اما شواهدی از آیات و روایات برای آن برمی‌شمرد تا به‌بیانِ خود «دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۵). در همین راستا طالبوف تبریزی بر این باور بود که اخذ علم و آیین تمدن جدید غربی نباید جز بر پایهٔ قرآن و احکام اسلامی و جز زیر نظر علمای دینی انجام پذیرد (به‌نقل از: رحمانیان، ۱۳۷۶: ۱۰۷).

در مجموع اگر از نگاه تقلیل‌گرایانهٔ افرادی نظیر فریدون آدمیت و لطف‌الله آجدانی بگذریم که تلاش دو طیف علما و روشنفکران را تنها در جهت منافع شخصی یا فریب و نیرنگ طیف مقابل دانسته‌اند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴؛ آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۵-۶۴؛ آجدانی، ۱۳۸۳: ۱۰۶). این تلاش‌ها را باید در جهت تصرف در مبانی مدرنیته و استخدام آن و درنهایت بومی‌سازی نظام سیاسی مدرنیته باتوجه‌به حساسیت‌های فرهنگی و دینی جامعهٔ ایرانی قلمداد کرد. تلاشی که در پی تأسیس هویتی مدرن با اقتضائات بومی بود؛ اما به‌سببِ اختلافات گسترده میان ارزش‌های اسلامی و غربی و همچنین فراهم‌نکردن تمهیدات کافی برای دستیابی به هویتی نوین شکست خورد (اتابکی، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

۲- پهلویسم و واکنش انطباقی/انفعالی به مدرنیته

تجربهٔ شکست نهضت مشروطه که در پی اصلاحات از قاعدهٔ هرم اجتماعی بود، بخشی از نخبگان فکری و حتی سیاسی را به این باور رسانید که فرایند مدرن‌سازی در یک کشور جهان سومی مثل ایران باید از رأس هرم آغاز شود. این دیدگاه (در کنار خواست دولت بریتانیا در به‌قدرت‌رسیدن دولت مستبد حامی بریتانیا[1]) به قدرت‌گرفتن رضاخان میرپنج در ایران انجامید. تیمورتاش، وزیر دربار رضاشاه، این واقعیت را این‌گونه بیان می‌دارد:

«ایران پس از بیست سال از حکومت به‌اصطلاح مشروطه، پیشرفت بسیار کمی داشته است و تاکنون حتی نتوانسته است اصول حکومت مشروطه را درک کند. همه‌چیز باید دوباره از نو شروع شود. کسی وجود دارد [رضاخان] که یک گروه سیاسی [ایران نو] بتواند به دورش حلقه زند و آن

۱- پژوهشگرانی مانند نیکی کدی (کدی، ۱۳۷۷: ۱۳۸)، جان فوران (فوران، ۱۳۸۳: ۳۰۲ -۳۱۰)، یحیی دولت‌آبادی (دولت آبادی، ۱۳۳: ۲۵۱- ۲۵۰) بر نقش بریتانیا در قدرت‌یابی رضاشاه تأکید کرده‌اند.

کس شاه است. اعلی‌حضرت آرزو دارند ایران در مسیر تجدد و پیشرفت قرار بگیرد و همهٔ کسانی که همین عقیده را دارند، باید به گرد او حلقه زنند» (الیوت، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

بنابراین خواست مدرن‌سازی چه از طرف طیف روشنفکر داخلی و چه از سمت قدرت‌های خارجی چون بریتانیا، به ظهور دولت توتالیتر انجامید که خواستهٔ فوق را از مسیر تجدد، ولی به‌شیوه‌ای آمرانه، دنبال می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که عنوان «تجدد آمرانه» بهترین عبارتی است که برای سیاست‌های دورهٔ رضاخانی می توان برگزید. این سیاست‌ها دو ویژگی اصلی داشت: اولْ انطباق با ارزش‌های غربی و دومْ وجه خشونت‌آمیز پیش‌برد سیاست‌ها؛ به‌بیان دیگر چون فرایند منطبق‌سازی با ارزش‌های غربی درنهایت به مسخ هویت بومی می‌انجامید و این امر موافقت‌های اجتماعی را به‌همراه نداشت، پیگیری این سیاست به‌شیوه‌ای آمرانه و همراه با خشونت انجام شد. رضاشاه جهت پیش‌برد سیاست منطبق‌سازی خود ابتدا به تأسیس ارتش مدرن و مجهز دست زد تا بتواند زمینهٔ پیش‌برد سیاست‌های دیگر خود را فراهم سازد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۷۰).

به‌باورِ ژان پیردیگار، جذب امکانات مالی و درآمدهای سرشار نفتی دولت، وی را قادر ساخت کادر افسران نظامی را گسترش دهد، سلاح‌های جدید خریداری کند، آموزش‌های نو را مبنای نیروهای نظامی قرار دهد و در یک کلام ارتش را تقویت کند (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۱).

پس از تقویت ارتش، رضاشاه فرایند منطبق‌سازی با ارزش‌های غربی را با پشتوانهٔ قوای نظامی و به‌شیوه‌ای آمرانه دنبال کرد. به‌باورِ جان فوران، پهلویسم در این مسیر «واقعیت‌های اقتصادی سیاسی و قضایی بسیار زیادی را از غرب گرفت و از لباس و معماری شهری تا قوانین مدنی و کیفری، نظام آموزشی، ایدئولوژی‌های غیردینی که شکوه دولت و ملت را تبلیغ می‌کردند تا صنایع و تکنولوژی نوین همه از غرب اخذ شد» (فوران، ۱۳۷۷: ۳۷).

علاوه بر عرصه‌های فوق، حتی ایدهٔ باستان‌گرایی پهلویسم را نیز باید در همان بستر انطباق با ارزش‌های مدرنیته فهم کرد. رضا ضیا ابرهیمی، این نکته را اثبات می‌کند که باستان‌گرایی پهلویسم خود بر یک ایدهٔ اروپایی به‌نامِ «نژاد آریایی» استوار است که افرادی چون هیتلر و موسولینی برای مقاصد سیاسی طرح کردند و افرادی چون رضاشاه و محمدرضا پهلوی از آن تبعیت کردند. بنابراین حتی ریشهٔ موضوعاتی چون باستان‌گرایی، که در ظاهر به‌دنبالِ کسب هویت مستقل از غرب بود، نیز در غرب باید دنبال شود (ضیا ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۱۳۲ -۱۲۹). از این منظر برخلافِ دیدگاه پژوهشگرانی که ملی‌گرایی و غرب‌گرایی پهلویسم را متناقض می‌دانند (فوران، ۱۳۷۷: ۳۳۷)، این دو عنصر را باید شالوده‌های مشروعیت‌بخش نظام سیاسی پهلوی دانست که منبعث از ارزش‌های غربی بوده‌اند. محمدرضا پهلوی در دیار با سرآنتونی پارسونز، این واقعیت را

این‌گونه بیان می‌کند: «...ایرانی‌ها به‌عنوانِ قومی آریایی در حقیقت از اعضای خانوادهٔ اروپاییان محسوب می‌شوند و این تنها یک تصادفِ جغرافیایی بوده که باعث شده ایران به‌جای قرارگرفتن در ملل اروپایی هم‌خانوادهٔ خود، در خاورمیانه واقع شود» (ضیا ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۱۳۱).

علاوه بر شعار باستان‌گرایی، ایدهٔ مدرن‌سازی جامعه و اقتصاد ایران در دورهٔ پهلویسم به‌دنبالِ انطباق ساختارهای اقتصادی ایران با جهان غرب بوده است. این ایده، اقتصاد خودکفای سنتی در ایران را به «سرمایه‌داری کاملاً وابسته» تبدیل کرد که در خوش‌بینانه‌ترین حالت به کشور نیمه‌حاشیه‌ای نظام سرمایه‌داری تبدیل شده بود (فوران، ۱۳۷۷: ۵۰۶). این شیوهٔ منطبق‌سازی که با رویکردی متصلب و اقتدارگرا دنبال می‌شد، سامان اقتصادی‌ـاجتماعی جدیدی را ایجاد کرد که ویژگی اصلی آن دل‌کندن از دنیای مأنوس پیشین (هویت سنتی) و پیوستن به جهانی نامأنوس (هویت مدرن) به‌ضربِ تازیانهٔ توتالیتریسم بود. نتیجهٔ این فرایند مسخ هویت ایرانی‌ـاسلامی بود که واکنشی به‌نامِ انقلاب اسلامی ایران را به‌همراه داشت.

۳- انقلاب اسلامی و واکنش تمدنی

پیگیری سیاست منطبق‌سازی رادیکال در دورهٔ پهلوی، در تمامی حوزه‌ها به شکست انجامید؛ به‌گونه‌ای که روند «منطبق‌سازی غربی» نتوانست از مشکلات مردم ایران بکاهد. علاوه بر ناکارامدی چنین تفکری، مسخ هویت ایرانی‌ـاسلامی پیامد دیگر پیگیری روند منطبق‌سازی غربی بود. گفتمان انقلاب اسلامی با محوریت ارزش‌های دینی، پاسخی به بحران‌های پیش روی جامعهٔ ایران، به‌ویژه بحران هویت در آن مقطع بود.

اگر انقلاب اسلامی را پویش درونی یک ملت جهت بازتعریف «خود» در مقابل «دیگری» بدانیم، اندیشهٔ حضرت امام بن‌مایهٔ چنین پویشی است؛ اما آنچه در این بازتعریف مهم است، ساخت گفتمانی نو با مفصل‌بندی جدید است. از آنجا که این ساخت نو بر بازگشت به خویشتن اسلامی تأکید دارد (خمینی، ۱۳۶۷، ج۱: ۲۲۷)، متکی بر مفهوم توحید شکل گرفته است؛ بنابراین به‌هنگامِ بازطراحی این نقشه، باید به توحید به‌عنوانِ یک مفهوم محوری توجه شود؛ اما شکل‌گیری چنین گفتمانی مانند هر گفتمان دیگر، واجد دو بُعد است. در بُعد اول گفتمان نوظهور نیازمند عناصری جهت اثبات آنچه «هست» است تا در پرتوِ آن «مای جمعی» شکل بگیرد و در بُعد دوم عناصری برجسته می‌شود که آنچه «نیست» را عیان کند تا رکن دوم هویت که همان «دیگری» است چهارچوب‌بندی شود (Klandermans،۲۰۰۰، ۱۶۲-۱۶۳).

در بُعد اول، این تلاش فکری (بُعد ایجابی)، حضرت امام خمینی به‌عنوانِ معمار این گفتمان نوظهور و در مقام یک عالم دینی، با استخدام عناصر دینی حول مفهوم توحید و با عنوان «اسلام

ناب محمدی»، گفتمانی نو را چهارچوب‌بندی کرد که در آن مرزهای اسلام توسعه پیدا کرد و باورهای فردی به ساحت اجتماعیات بسط یافت. در این برساخت نو مفاهیمی چون استقلال، آزادی و عدالت در پرتو مفهوم توحید معنا یافتند و برایند آن در ساحت سیاسی، به ایدهٔ حکومت اسلامی با مبانی مردم‌سالاری انجامید؛ زیرا همان‌گونه که جان اسپوزیتو و جان وال تأکید می‌کنند، جهان‌بینی توحیدی در اسلام بر حاکمیت خدا و خلافت نوع بشر تأکید دارد که بر این اساس، ظرفیت‌های مردم‌سالاری افزایش می‌یابد؛ چون تمامی انسان‌ها در برابر حاکمیت مطلق خدا برابر نگریسته می‌شوند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۵۵)؛ اما این گفتمان نوظهور در بُعد دوم (بُعد سلبی) با اتکا به قدرت لایزال الهی یا همان توحید، زنجیره‌ای از غیریت‌ها و نفی‌ها را ایجاد کرد. این‌گونه گفتمان سیاسی حضرت امام در پرتو اصل توحید مفاهیم خود و دیگری را تبیین کرد و گفتمانی جدید را پایه‌ریزی کرد تا مقدمه‌ای برای ساخت تمدن نوین اسلامی باشد.

۱-۲- توحید، مفهوم مرکزی گفتمان حضرت امام(ره)

با نگاهی اجمالی به آثار حضرت امام، به‌ویژه آثار فلسفی-عرفانی ایشان، به اهمیت مفهوم توحید در آنها پی می‌بریم. در نگاه ایشان، اصل تمامی عقاید اسلامی، مسئلهٔ توحید است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷)؛ زیرا «هرچه ظهور است، اوست، هوست؛ نه اینکه از اوست...» (خمینی، ۱۳۸۴: ۱۵۵)؛ بنابراین، مبدأ هرگونه تفکری دربارهٔ هستی، انسان و...، ذات باری‌تعالی است و دیگران تنها تعیّنات ذات واجب‌اند.

امام خمینی از قول محقق داماد بیان می‌کنند که آنچه مقدوربودن اشیا را تضمین می‌کند –در مقابل قادربودن ذات واجب– و آنچه علت واقعی برای صحت وقوع اشیا در تحت قدرت ربوبی وجوبی است، همان طبیعت امکان ذاتی اشیاست. پس هرآنچه بالذات ممکن است و امکان در حقیقتِ ذات اوست، در سلسلهٔ استناد، به حضرت باریِ قیّومِ واجب منتهی می‌شود و خود آن شیء و همهٔ آنچه وجودش بر آنها متوقف است، از ممکناتی که در سلسلهٔ طولی وجودِ این ممکن قرار گرفته‌اند، همگی به خدای سبحان استناد دارند (خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). از این منظر، جهانِ متکثرِ اعیان، به‌دلیل امکان ذاتی‌شان –که به‌تبعِ خود، فقر ذاتی آنها را به‌همراه دارد– وابسته به وجود برترند تا اینکه سلسلهٔ ممکنات به ذات واجب برسد؛ پس تکثر ماهیات، بالضروره به وجود واحد ختم می‌شود و این‌گونه است که «هرچه ظهور است، اوست و هوست».

حضرت امام نفس حقیقی انسان را «مفطور بر توحید» می‌دانند (خمینی، ۱۳۷۲: ۲۲). در این نگاه، انسان فطرتاً در طلب حق، به حقیقت مطلق و واحد می‌رسد؛ اما مسیر درک این مطلوب، تمسک به علم منسوب به واحد است؛ زیرا علم به‌عنوان یک حقیقت وجودی، جهت تعیّن خود به

واجب‌الوجود می‌رسد؛ از همین رو، حضرت امام تأکید دارند که «[این] مکتب‌های توحیدی [هستند که] مردم را تربیت می‌کنند و آنها را از ظلمات خارج می‌کنند و هدایت به جانب نور می‌کنند» (خمینی، ۱۳۶۱: ۲۳۸).

نگاه توحیدی حضرت امام به جهان خلقت، هستی‌شناسی و به‌تبع آن، معرفت‌شناسی وی را تحت‌الشعاع قرار داده است. از چنین نگاهی، عالم همه از اوست؛ برای اوست؛ به‌سوی اوست و درحقیقت همهٔ عالم ذات اوست و هرچه معرفت به این حقیقت قدسیه بیشتر باشد، موجود به «مرتبهٔ قدس واجبی نزدیک‌تر است» و درنتیجه ظرفیت پذیرش حقایق توحیدی و دستگیری از دیگران برای رسیدن به این حقایق را بیشتر می‌یابد. در این نقطه است که انسان کامل در اندیشهٔ امام رخ عیان می‌کند.

به‌باور حضرت امام، همهٔ هستی مظهر ذات باری‌تعالی است و انسان کامل ظهور تامّ خداوند در مظهری کامل است. وجود چنین انسانی، پیش از هر چیزی برای نشان‌دادن اسما و صفات الهی ضروری است و تنها اوست که می‌تواند مظهر اسم اعظم الهی واقع شود (خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۴) و تنها اوست که می‌داند: «حق‌تعالی حضور در تمام امکنه و احیاز دارد و او را مشاهده کند به علم حضوری در جمیع موجودات...؛ پس حق را حاضر در تمام مراتب وجود ببیند به‌حسب مقام خود؛ علماً یا ایماناً یا عیناً و شهوداً...» (همان: ۴۸۲).

انسان کامل، مفهوم کلیدی در گفتمان سیاسی امام خمینی است. انسان کامل با ارتزاق از ذخیرهٔ علم الهی و با درک حقایق توحیدی، ظرفیت لازم را برای هدایت عقول و اصلاح امور می‌یابد. در این مرحله، او با درک معرفت کردگار و سیر در اسما و اوصاف حق‌تعالی، نقش راهبری جامعه را می‌یابد. انسان کامل وظیفه می‌یابد که قطره‌های کثیر عالم امکان را به ذات واحدِ واجب برساند. این‌گونه، وحدت در عین کثرت تحقق می‌یابد.

آیت‌اللّه جوادی آملی ضمن اشاره به دیدگاه توحیدی حضرت امام درباب امور جامعه که متأثر از حکمت متعالیهٔ ملاصدراست، اسفار اربعه را در اندیشهٔ ایشان این‌گونه می‌دانند:

اول: سیر «من الخلق الی الحق»، که سالک در این سفر، از خلق به‌سوی حق سفر می‌کند؛ حق را می‌شناسد و او را باور می‌کند؛

دوم: سیر «فی الحق بالحق»، که همان سفر و سیر سالک است در اسمای حسنی و اوصاف حق‌تعالی؛

سوم: سیر «من الحق الی الخلق» که سالک در این سفر خود، از خدا به‌سوی خلق سیر می‌کند و خلق را با دیدهٔ الهی می‌شناسد؛

چهارم: سیر «فی الخلق بالحق»، که سالک با دید وحدت الهی در کثرت خلق سیر می‌کند و

آنها را با خود همراه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۶۳).

بنابراین انسان کامل مظهر معرفت الهی و متولّی ارشاد عقول و قلوب انسان‌ها به‌سمت حقایق عُظمی است که از این منظر، نقش راهبری اجتماعی و مقام ولایت می‌یابد. وی که مظهر تجلی مقام واحدیت است، با تکیه بر فطرت خداجوی انسان‌ها آنها را بر وفق ارادهٔ احدیت رشد می‌دهد و از این منظر، مربی انسان‌هاست؛ به همین دلیل حضرت امام بر آن بود که «اساس عالم بر تربیت انسان است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۴: ۱۵۳) و طبیعتاً متولی و مربی این مسیر تربیت، انسان کامل است.

از دیدگاه حضرت امام: «در اسلام، همهٔ امور مقدمهٔ انسان‌سازی است...؛ انبیا آمده‌اند تا بشر را هدایت کنند به راهی که همه در آن سیر کنند و همه انسان صحیح و کامل بشوند» (خمینی، ۱۳۶۷، ج۱۳: ۵۲)؛ بنابراین هدف بعثت انبیا هدایت انسان به‌سمت کمال است و کمال مطلق نیز همان خداوند قادر متعال است؛ اما آیا پویش این مسیر، تنها با محرکه‌های بیرونی (انبیا و ائمه) است یا اینکه نیروهای درونی انسان نیز به کمال مطلق گرایش دارند؟

حضرت امام همواره بر این نکته تأکید داشتند که: «انسان به‌حسب فطرت اصلی و جبلّت ذاتی، عاشق کمال تام مطلق... است و این از فطرت‌های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفطور کرده است بنی‌نوع انسان را بر آن» (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۲۷). همچنین بنی‌آدم مفطور است بر «فطرت تنفر از نقص، و انزجار از شر و شقاوت» (خمینی، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۶). از طرفی «متوجهٌالیه فطرت باید "واحد" و "احد" باشد؛ زیرا که هر کثیر و مرکبی ناقص است و کثرت، بی‌محدودیت نمی‌شود و آنچه ناقص است، مورد تنفر فطرت است» (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۸۵)؛ پس انسان فطرتاً به‌سمت کامل واحد متمایل و از کثیر ناقص متنفر است؛ اما انسان مسیر فطرت خود را چگونه می‌پیماید؟

از نگاه حضرت امام «ماهیت از مرتبهٔ تنزل وجود، منتزع است؛ لذا در هر حدی از حدود که وجود تنزل نموده، ماهیتی می‌باشد؛ زیرا ماهیت، همان حد تنزل است» (خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷۴)؛ اما این ماهیتِ تنزل‌یافته پس از نزول از عالی به دانی، متحرک از نقصان به کمال هم هست (همان: ۳۷۵)؛ پس می‌توان ماهیت نازل دانی را با هدایت و از مسیر تربیت، به مقام عالی رساند؛ اما مسیر هدایت به‌دستِ کیست؟

آنچه در مسئلهٔ هدایت اهمیت دارد، دستگیری از سالک و رساندن وی به سرمنزل مقصود است؛ اما هادی باید مشرف بر امور غیب و شهود باشد؛ زیرا مقصود، کامل مطلق است که وجودی منزه از ماده دارد و معرفت به وی معرفتی مجرد است؛ بنابراین آن کس که متولّی هدایت است، باید به معارف الهی عالم باشد و همو ظرفیت راهبری را می‌یابد. در نگاه حضرت امام، چنین فردی انسان کامل است که واجد اسم اعظم الهی است:

بدان که علم، از افضل کمالات و اعظم فضایل است؛ چرا که آن از اشرف اسمای الهیه و از صفات موجود بما هو موجود است و نظام وجود و طراز غیب و شهود، به‌برکتِ علم منتظم شده و هر موجودی تحققش به این حقیقت شریفه زیادتر بود، به مقام مقدس حق و مرتبهٔ قدس واجبی نزدیک‌تر است (خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵۹).

انسان کامل، شاهبیت اندیشهٔ سیاسی امام خمینی است. اگر انسان در یک سیر نزولی از عالی (واجب بالذات) به دانی (ممکن بالذات) خلق شده باشد، بار دیگر هوای صعود به اعلی‌درجات وجود و درنهایت فنای در واجب‌الوجود را در سر دارد. این اندیشه که فطری هر بشری است، او را بر آن می‌دارد تا آن کس را که این راه را پیموده، والی خود قرار دهد تا تحت هدایت وی مسیر کمال را بپیماید. در اینجاست که ولایت به توحید گره می‌خورد و سیاست، اسلامی می‌شود:

چون فطرت، فنای در کمال مطلق را خواهد، حصول آن حقیقت که حقیقت ولایت است، حصول فنای در کمال مطلق است؛ پس حقیقت ولایت نیز از فطریات [است] و از این جهت است که در روایات شریفه، «فطرة الله التی فطر الناس علیها» را گاهی تفسیر فرموده به فطرت معرفت و گاهی به فطرت توحید و گاهی به فطرت ولایت و گاهی به فطرت اسلام (خمینی، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

توجه به عنصر هدایت در اندیشهٔ سیاسی امام، تا بدان‌جاست که ایشان سیاست را مترادف با هدایت و راهبری جامعه در همهٔ ابعاد انسانی می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۶، ج۱۳: ۴۳۲). اندیشهٔ سیاسی حضرت امام در این بخش، گرته‌برداری از اندیشهٔ عرفانی و سیروسلوک خاص او با خدای خویش است. امام هوشیارانه و خودآگاهانه الگوی راه عرفانی و تجربیات گران‌بهای خویش را در این باب، به الگوی سیاسی خویش تعمیم داده است. در این الگو باید دانست که انسان مسافری است که مقصدی دارد؛ اما طی این مسیر می‌تواند و باید جمعی انجام پذیرد (برزگر، ۱۳۹۰: ۲۹۷-۲۹۶). طبیعی است که طی مسیر، نیازمند راهبری داناست که انسان کامل در اندیشهٔ حضرت امام، چنین نقشی را دارد.

در نظر امام خمینی، خداوند سرچشمهٔ اصلی و حقیقی معرفت است و ازاین‌رو وحی و آنچه متعلق اوست (انبیا و ائمه) معتبرترین و موثق‌ترین منابع دریافت معرفت الهی‌اند؛ اما در یک رابطهٔ طولیِ منابع معرفت که در رأس آن، شهود باطنی نبی قرار دارد، انسان‌های دیگر به فراخور برخورداری از منابع معرفتی و نزدیکی به منبع معرفت الهی، در درجات و مراتب دیگر قرار می‌گیرند (حسینی، ۱۳۹۱: ۱۹۷)؛ بنابراین دسترسی به منبع وحی، همیشه -و البته با درجات متفاوت- ادامه دارد و آن کس که به نور نزدیک‌تر است، وجاهت بیشتری برای هدایت و درنهایت ولایت می‌یابد. ولایت فقیه در چنین نقطه‌ای ظهور می‌کند و وجه ایجابی گفتمان حضرت امام را شکل می‌دهد؛ اما چنان‌که در مطالب پیش بیان شد، برای ساخت یک هویت علاوه

بر تعریف خود، نیازمند به تعریف دیگری نیز است. بیان مرزهای هویتی یک گفتمان، افزون بر مشخص‌کردنِ آنچه هست، به تعیین آنچه «نیست» هم نیاز دارد؛ زیرا هویت، همواره امری جمعی است که از رابطهٔ پیوستهٔ افراد در اجتماع در قالب‌هایی چون تعامل یا تعارض ایجاد می‌شود و دوام می‌یابد (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۱). در تعامل، عمدتاً آنچه هویت یک گفتمان باید باشد، مورد معامله قرار می‌گیرد و مفهوم «خود» شکل می‌گیرد؛ اما در تعارض، مفهوم «دیگری» شکل می‌گیرد که رکن دوم ساخت هویت هر گفتمان است.

به نظر می‌رسد ستون‌های تعریف «دیگری» در گفتمان سیاسی حضرت امام را بتوان از آموزه‌های اسلامی استخراج کرد؛ اصولی چون تبرّی، نهی‌ازمنکر و برائت از مشرکین، اصول اعتقادی اسلامی‌اند که بنیادهای غیریت‌سازی گفتمان ایشان را فراهم می‌سازند (آجیلی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). در این اصول، بیش از آنکه بر ایجاب تکیه شود، بر سلب تأکید شده است که البته رهاورد هر دو، تأسیس گفتمانی اسلامی است.

براساس آیات قرآن هرگونه راه تسلط کافران بر مسلمانان بسته فرض شده و شریعت اسلام چنین تسلطی را برنمی‌تابد (نساء/۱۴۱). بنابراین اصول گفتمان حضرت امام که برگرفته از آموزه‌های دینی است هم قاعــدتاً چنین نفوذی را نفی کرده و به‌عنوانِ «غیر» خود محسوب می‌کند. البته این غیریت‌سازی آن‌قدر برجسته بوده که به‌ویژه در تاریخ معاصر ایران شواهدی را برای آن می‌توان یافت؛ از جمله اشارهٔ به این قاعده (نفی سبیل) در حکم تحریم تنباکو توسط مرحوم میرزای شیرازی؛ ولی به هر تقدیر این مسئله در گفتمان حضرت امام هم برجستگی خاصی می‌یابد.

حضرت امام با تکیه بر اصل توحید دست به غیریت‌سازی می‌زند. در گفتمان حضرت امام تمامی قدرت‌ها ذیل قدرت الهی قرار می‌گیرند و آن که اراده‌اش محل تأثیر است، تنها خدای واحد قهار است؛ بنابراین در این گفتمان ترس از «دیگری قدرتمند» که مبنای یک رابطهٔ استعماری است، بی‌معنا می‌شود و تابوی قدرت‌های ظاهری فرو می‌ریزد. در چنین شرایطی اتکای مؤمنین، تنها به خداوند متعال است و با تقویت قوای درونی، مرعوب قدرت‌های استعمارگر نمی‌شوند. حضرت امام در این باره چنین می‌فرمایند:

«اگر شماها مهذب شدید، قشر دانشگاهی، قشر علما مهذب شدند، اگر مملکت مهذب شد، مملکت مهذب زیر بار ظلم نمی‌رود؛ زیر بار استعمار نمی‌رود. همهٔ این مفاسد برای این است که فاسد هستند... اگر مهذب باشند، نه وعدهٔ دیگران در آنها تأثیر می‌کند، نه ارعاب دیگران درشان تأثیر می‌کند» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۶۰).

بنابراین یک رابطهٔ مستقیم میان تهذیب فردی و اجتماعی و مبارزهٔ با استعمار و عمران و

آبادانی واقعی کشورهای اسلامی وجود دارد. تا زمانی که مسلمانان با تهذیب نفوس خود و با اتکا به قدرت خداوند، اراده‌های خود را تقویت نکنند، توانایی تقابل با قدرت‌های استعماری را نخواهند داشت. پس در ابتدا تحول درونی نیاز است تا از رهگذر تربیت صحیح و مبتنی بر تعلیمات دینی، انسان‌هایی قوی ایجاد شود و سپس از قیدوبند استعمار رهایی یابند:

اول خودتان را اصلاح بکنید، اول مهذب بشوید و تعلیمات اسلامی را که برای آدم‌سازی است، آن تعلیمات را عمل به آن بکنید و بعد هم جوان‌ها را تربیت کنید که ما بعد از یک مدتی متحول بشویم به یک انسان‌هایی که اسلام می‌خواهد؛ نه یک انسان‌هایی که استعمار می‌خواهد» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۷۷).

از نگاه حضرت امام(ره) تمدن غرب تلاش دارد تا از انسان شرقی، موجودی منقاد بسازد تا مردم مستعمرات را به یک پویش درونی جهت پذیرش استعمار وا دارد. این تلاش عمدتاً دو سویه دارد؛ سویهٔ اول با قدرتمند نشان‌دادن استعمارگران و به‌تبعِ آن ضعیف‌پنداشتن مستعمرات، وحشتی در دل مردم مستعمره می‌نشاند که در خود توانایی تقابل را نمی‌بینند و سویهٔ دوم تغییرات فرهنگی است که در آن فرهنگ استعماری جایگزین فرهنگ بومی می‌شود و این‌گونه بستر لازم را برای تداوم روابط استعماری بدون درگیری نظامی فراهم می‌کند.

حضرت امام دربارهٔ جریان اولی (ایجاد وحشت) می‌فرمایند:

> افسوس که ما از اروپاییان چنان وحشت کردیم که یک‌سره خود را باخته و علومی که خود در او تخصص داریم... به سستی تلقی می‌کنیم. گمان کردیم که اگر مملکتی در مسیر طبیعی پیشرفت کرد، در سیر حکمت الهی نیز پیش‌قدم است و این از اشتباهات بزرگ ما بود (خمینی، ۱۳۵۷: ۳۴).

و اما جریان دوم (جایگزین فرهنگی) از نگاه حضرت امام(ره) در کشور ما این‌گونه دنبال شده است.

اجانب، خصوصاً آمریکا در نیم قرن اخیر کوشش داشتند و دارند فرهنگ و برنامه‌های فرهنگی و علمی ما را از محتوای اسلامی‌ـانسانی و ملی خود خالی و به‌جای آن فرهنگ استعماری‌ـاستبدادی بنشانند (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۸۱).

بنابراین نفوذ جریان استعمار به‌ویژه در ایران کاملاً فرهنگی و به‌صورت جنگ نرم است و بنابراین تلاش‌های ما برای مقابله هم باید در همین راستا شکل بگیرد؛ زیرا به‌تعبیرِ حضرت امام «استبداد الان رفته است از بین... لکن استعمار باز ریشه‌هایش هست. یعنی توطئه‌هایش هست...»

(خمینی، ۱۳۸۲، ج۶: ۴۲۴). البته ذکر این نکته ضروری است که برخلافِ حضور استعمار و در مجموع کشورهای غربی در زنجیره‌های نفی گفتمان امام، هیچ‌گاه ایشان گفتمان غرب را به‌تمامه طرد و رد نکردند. امام خمینی گفتمان مستقلی را در برخورد با غرب مطرح ساختند که بر مبنای آن وجوه مختلف غرب از همدیگر باز شناخته می‌شود و ضمن اخذ وجوه مثبت آن، سویه‌های منفی طرد و نفی می‌شود (خالقی افکند، ۱۳۷۹: ۴۰)؛ به همین دلیل ایشان تأکید داشتند که «ما با آثار تمدن موافقیم و مایلیم که مملکت ما مجهز به همهٔ آثار تمدن شود» (خمینی، ۱۳۸۶، ج۵: ۵۰۰)؛ اما این پذیرش بیشتر در سطح آثار تمدنی غرب باقی می‌ماند و کمتر به ابعاد فرهنگی آن تسری می‌یابد؛ به همین دلیل همچنان غرب و استعمار به‌عنوانِ غیرگفتمان امام باقی می‌مانند. در مجموع گفتمان انقلاب اسلامی با محوریت اندیشه‌های حضرت امام، به تأسیس هویتی نو پرداخت تا مقدمهٔ تأسیس تمدنی نوین را فراهم سازد.

نتیجه‌گیری

ادوارد سعید در اثر وزین خود با نام *شرق‌شناسی* بر این نکته تأکید می‌کند که «تمدن غرب بر دوگانهٔ "مال ما" و "مال ایشان" استوار است که البته همواره اولی بر دومی تخطی می‌کند» و مهم‌تر اینکه «این تخطی سویه‌های فرهنگی دارد» (سعید، ۱۳۷۱: ۴۰۶). این روند تجاوزکارانه بر ارکان فرهنگی «ما»، همان دستبردهای فرهنگی و هویتی است که مسلمانان به آنها اعتراض کردند و منشأ پیدایش جنبش‌های اجتماعی در تاریخ معاصر ایران شد. ساخت این هویت فرهنگی جدید به چند شیوه می‌توانست شکل بگیرد. اول، تصرف در تمدن غرب (در دورهٔ مشروطه) و یا اخذ تام تمدن غرب (در دورهٔ پهلوی) که به‌جهتِ تفاوت‌های عمیق میان تمدن اسلام و غرب ممکن نبود؛ زیرا چنان‌که رونالد اینگلهارت و پیپا نوریس بیان می‌کنند، تمدن غرب بیشتر دور و بر «اروس» (خدای عشق و نماد میل جنسی) چرخ می‌زند تا «دموس» (توده و نماد دموکراسی) (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۹: ۱۹۹) و بنابراین اخذ مبانی فرهنگی چنین تمدنی برای جامعهٔ ایران ناممکن می‌نمود و چنین هم شد. دوم، ساخت هویتی نو که ضمن پیشنهاد چهارچوب‌های اسلامی و ارائهٔ سمبل‌ها، نمادها، شیوه‌ها و راهکارهای اسلامی از مؤلفه‌های دنیای نو نیز بهره ببرد و به‌تعبیر دیگر به بازتفسیر ایده‌های اسلامی در بستری جدید بپردازد که انقلاب اسلامی چنین هدفی را دنبال می‌کرد. امام خمینی به‌عنوان معمار انقلاب تلاش کردند تا با غیریت‌سازی با غرب هم هویت اسلامی مدنظر خود را احیا کنند و هم مرزهای گفتمان اسلامی را به‌صورت مشخص ترسیم کنند.

با ظهور انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی با محوریت توحید جایگزین گفتمان غرب‌گرای پهلویسم شد. امام خمینی به‌مثابهٔ معمار این گفتمان جدید، گفتمانی را با پشتوانه‌های فلسفی-عرفانی عرضه

کرد که در آن، توحید سرمنشأ همهٔ امور بود و حتی سیاست و حکومت، از آبشخور این اصل بنیادین ارتزاق می‌کردند. بر این اساس، همه‌چیز ازآنِ او (خدا)، برای او و به‌سوی اوست و انسان‌ها تنها زمانی به سعادت حقیقی واصل می‌شوند که در مسیر کمال که همان مسیر توحید است، گام نهند. توحید به‌مثابهٔ دال مرکزی گفتمان امام خمینی، منشأ همهٔ امور است و مفاهیم دیگر همچون استقلال، عدالت و آزادی به‌عنوان دال‌های شناور به محک توحید معنا می‌یابند. حکومت در این میان، وسیله‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است. در گفتمان سیاسی امام، مقصود اصلی رسیدن به کمال مطلوب است و انسان کامل، پیش‌برندهٔ جامعه به این مقصود است؛ بنابراین جامعهٔ کمال‌گرا لاجرم پیرو انسان کامل است. تئوری ولایت فقیه از درونِ چنین استدلالی استخراج می‌شود؛ اما گفتمان سیاسی حضرت امام (همانند هر گفتمان دیگر) علاوه بر تبیین آنچه «هست»، به توضیح و تشریح آنچه «نیست» هم نیاز دارد؛ این فرایند که با نام غیریت‌سازی شناخته می‌شود، در گفتمان امام با دقت بسیاری پی‌ریزی شده و برگرفته از جهان‌بینی توحیدی ایشان بوده است. بر این اساس هر آن کس که ذل عبودی را فراموش کرده و خود را در مقام عز ربوبی نشاند، غیر است؛ چه این غیر، خودِ انسان باشد و یا دیگری؛ این‌گونه تعریف ابعاد هویت (خود و دیگری) در گفتمان سیاسی حضرت امام تغییر کرده و فضایی جدید پیش روی گفتمان‌های سیاسی قرار داده است. چنین تفسیری سپهر اندیشهٔ بشریت را دگرگون می‌کند و آثاری را به‌همراه خواهد داشت که برخی از آنها به‌شرحِ زیرند:

بهرهٔ اول: پویش مسیر توسعه در هر جامعه، پویشی انسانی است. به‌تعبیرِ دیگر توسعه، در تمامی ابعادِ آن، نیازمند انسان توسعه‌گراست. چنین انسانی باید ارادهٔ کافی را داشته باشد که آزادی و استقلال لازمهٔ این اراده است؛ به همین سبب استعمار به‌هنگامِ تسلط بر یک جامعه ابتدا اراده‌های انسانی آن را هدف می‌گیرد. ایران پیش از انقلاب نیز خارج از این قاعده نبوده است. در چنین شرایطی تأکید بر اصل توحید می‌تواند جوامع استعمارزده را با اتصال به قدرت لایزال الهی، از غیر بی‌نیاز کند و ارادهٔ لازم را برای پیش‌برد توسعه فراهم سازد. گفتمان سیاسی حضرت امام با محوریت توحید چنین هدفی را دنبال می‌کند.

بهرهٔ دوم: هم‌ردیفی مفهوم «غیر» با «غیرِ خدا» در اندیشهٔ حضرت امام، به تقویت دوگانهٔ امت/امام در مقابل ملت/دولت می‌انجامد؛ زیرا زنجیرهٔ تفاوت گفتمان معیار را از غیرایرانی به سطح کافرین ارتقا می‌بخشد. این مسئله می‌تواند موجبات تغییرات گسترده در جهان اسلام را فراهم کند و به‌ویژه بستر لازم را برای تقویت «جغرافیای مقاومت» فراهم آورد؛ زیرا در این تعبیر

فراروی از مرزهای ملی امری ضروری است.

بهرهٔ سوم: هم‌ردیفی انسان‌ها در زنجیرهٔ ممکنات که در گفتمان توحیدی حضرت امام صورت پذیرفته، تمامی انسان‌ها را در یک سطح قرار داده و تنها ذات واجب را مسلط پنداشته است؛ این موضوع زمینهٔ بسط یک نظام دموکراتیک را فراهم ساخته است؛ زیرا در چنین گفتمانی همهٔ انسان‌ها در یک سطح‌اند و هیچ فردی حق تسلط نامشروع بر دیگری را ندارد.

منابع

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- آجدانی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، چاپ دوم، تهران: اختران.
- آجیلی، هادی. (۱۳۸۹). *صورت‌بندی گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۵). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- ـــــــــــ. (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- ـــــــــــ. (۱۳۶۳). *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، چاپ سوم، تهران: پیام.
- ـــــــــــ. (۱۳۵۱). *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون (عصر سپسالار)*، تهران: خوارزمی.
- آوری، پیتر. (۱۳۷۱). *تاریخ معاصر ایران*، ترجمهٔ محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: عطایی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۱). *صحیفهٔ نور*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــ. (۱۳۷۲). *شرح چهل حدیث*، چاپ سوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۰). *شرح دعای سحر*، ترجمهٔ سیداحمد فهری، چاپ دوم، تهران: فیض کاشانی.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۶). *صحیفهٔ نور*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ. (۱۳۷۵). *آوای توحید*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ. (۱۳۵۷). *کشف‌الاسرار*، قم: آزادی.
- ـــــــــــ. (۱۳۷۱). *البیع*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــ. (۱۳۷۸) *وصیت‌نامهٔ سیاسی-الهی امام خمینی*، چاپ پنجم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ـــــــــــ. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*، به‌همتِ سیدعبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۱). *شرح حدیث جنود عقل و جهاد*، چاپ ۶، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسپوزیتو، جان و جان وال. (۱۳۹۲). *جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)*، ترجمهٔ شجاع احمدوند، چاپ چهارم، تهران: نی.
- تقی‌زاده، سیدحسین. (۱۳۵۳). *مجموعه مقالات (جلد چهارم)*، زیر نظر ایرج افشار، بی‌جا: شرکت سهامی احسنت.
- حائری، عبدالکریم. (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.
- خالقی افکند، علی.(۱۳۷۹). *امام خمینی و گفتمان غربی*، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۳۱). *تاریخ عصر یا حیات یحیی*، بی‌جا: ابن‌سینا.
- ساراپ، مارین. (۱۳۸۲). *راهنمای مقدماتی به پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمهٔ محمدرضا تاجیک، تهران: نی.
- عنایت، حمید. (۱۳۸۰). *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- لارنا، انریک و دیگران. (۱۳۸۷). *جنبش‌های نوین اجتماعی*، ترجمهٔ سیدمحمدکمال سروریان و علی صبحدل، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.
- لوئیس، برنارد. (۱۳۷۸). *زبان سیاسی اسلام*، ترجمهٔ غلامرضا بهروز لک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مارش، دیوید و جری استوکر. (۱۳۷۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمهٔ امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.
- مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۸). *درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی*، تهران: پژوهشکدهٔ امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴). *تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی*، ترجمهٔ جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۳). *جوانان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- یاووز، هاکان. (۱۳۹۲). *هویت سیاسی اسلامی در ترکیه معاصر*، ترجمهٔ آزاد حاجی‌آقایی، تهران: اشاره.

مقاله‌ها

- آخوند خراسانی، ملامحمدکاظم. (۱۳۷۷). «دستخط» در: *رسائل مشروطیت*، به‌کوششِ غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ دوم، تهران: کویر.
- اتابکی، تورج. (۱۳۹۷) «کنش‌گری و کنش‌پذیری در تاریخ‌نگاری ملی ایران، ترجمهٔ علی‌محمد طرفداری در: *ملی‌گرایی و تاریخ‌نگاری و شکل‌گیری هویت ملی ندیف در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- المعتقد اهرمی بوشهری، حسین (۱۳۷۷). «حیاءالنله» در: *رسائل مشروطیت* از غلامحسین زرگری‌نژاد،

تهران: کویر.

- الیوت، متیو. (۱۳۸۵). «ایران نو و زوال سیاست‌های حزبی در دورهٔ رضاشاه، در: اتابکی، تورج (۱۳۸۵) *تجدد آمرانه؛ جامعه و دولت در عصر رضاشاه*، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- رحمانیان ، داریوش. (۱۳۸۶). «طالبوف؛ عرب و مجدد» مجلهٔ *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال پنجاه‌وهشتم، شمارهٔ ۲، ۱۲۱-۱۰۱.
- نجفی اصفهانی، محمدتقی. (۱۳۷۷) «مکالمات سفیر و مقیم» در: *رسائل مشروطیت*، به‌کوششِ غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ دوم، تهران: کویر.

- Klandermans, Bert (۲۰۰۰) "Identity and protest; How group Identification helps to Over Com Collective action dilemmas", *Cooperation in Modern Society*, London and New York: Routlege
- Tylor.R. Tom (۲۰۰۰) "Why do people cooperate in groups?" *cooperation in modern Society*, New York and London: Routledge.
- Richardo.A. Nelson (۱۹۹۷) "New Social Movements: A Critical Review", *Annual of Sociology*, Vol ۲۳.

۲۶

چالش‌ها و فرصت‌های کسب مرجعیت علمی؛ تبیین دیدگاه خبرگان براساس تحلیل محتوای کیفی

بهرام عین‌الهی[۱]
سلیمان احمدی[۲]
نسرین خواجه‌علی[۳]

چکیده

از سیاست‌های آموزشی، دستیابی به قله‌های پیشرفت و تعالی و آماده‌کردن بسترهای تشکیل جامعهٔ جهانی و گسترش مرز دانش است که برای تحقق این آرمان‌ها به تدابیری راهبردی و سازوکارهای هماهنگ با تحولات دنیای امروز نیازمند است. باتوجه‌به نقشهٔ جامع علمی کشور و سلامت و ابلاغ برنامه‌های تحول و نوآوری در آموزش پزشکی و الزام دانشگاه‌ها بر شناسایی حیطه‌های سرآمدی و مرجعیت، تصمیم بر آن شد چالش‌ها و راهکارهای ارتقا بررسی و تبیین شود. پژوهش حاضر، تحقیقی کیفی و از نوع تحلیل محتواست. برای گردآوری داده‌ها متناسب با روش پژوهش کیفی از تکنیک چندمنبعی استفاده شد؛ بدین صورت که علاوه‌بر بحث گروهی متمرکز از یادداشت‌برداری و یادآور استفاده شد. مشارکت‌کنندگان ۱۹ نفر از خبرگان نظام آموزش عالی کشور و دست‌اندرکاران و سیاست‌گذاران وزارت بهداشت بوده‌اند. نتایج تحلیل متون شامل هشت درون‌مایهٔ اصلی و چهل درون‌مایهٔ فرعی است که درون‌مایه‌ها

۱. استاد دانشگاه علوم پزشکی شهیدبهشتی، تهران، ایران.
۲. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی شهیدبهشتی، تهران، ایران.
۳. دانشجوی دکتری آموزش پزشکی، علوم پزشکی شهیدبهشتی، تهران، ایران.

شامل ادراکات تجربه‌شده از مرجعیت علمی، الزامات درک‌شده از مرجعیت علمی (سیاست‌گذاری، ساختاری، فرایندی و محتوایی) چالش‌های مرجعیت علمی، راهکارهای ارتقای مرجعیت علمی (میانی و بالادستی) است. برای دستیابی به مرجعیت علمی، طراحی کلان آموزشی در سیستم آموزش عالی ایران برآورد شده است پنجاه سال دیگر در دنیا رشد چشمگیری خواهیم داشت و حرف اول را خواهیم زد. کشور در حال حاضر از نظر مرجعیت علمی با چالش‌هایی از قبیل نداشتن شاخص دقیق در ورودی، فرایند، خروجی و پیامد روبه‌روست که شاخص‌های اقتصادی، دانشی، فناوری، سیاسی اجتماعی و فرهنگی در کشور دقیق تبیین نشده‌اند. بنابراین با افزایش تعاملات بین‌المللی، افزایش مقالات علمی، نشان دادن توانمندی‌های علمی می‌توان در این زمینه گام‌هایی برداشت.

کلیدواژه: مرجعیت علمی، سیاست‌های آموزش، تسلط علمی، آموزش پزشکی، تحلیل محتوا

مقدمه

بدیهی است برای عملی شدن امر توسعه و پیشرفت علمی کشور، پیش‌زمینه و بسترساز سایر حوزه‌های پیشرفت کشور، برنامه‌ریزی راهبردی و ایجاد ظرفیت‌های علمی، ضرورتی انکارناپذیر خواهد بود (فیاض و افشارکهن، ۱۳۹۰: ۱۲۷). سند سیاست‌گذاری آموزشی ایران، موضوع علم و فناوری را در مرکز توجه جدی قرار داده است و با تأکید بر جنبش نرم‌افزاری و تولید علم می‌کوشد آینده‌ای مطلوب را ترسیم کند که در افق ۱۴۰۴ معرفی می‌کند (بهرامی و طاعتی، ۱۳۸۷: ۴۸). امروزه هر نوع توانمندی بر ستون دانایی قرار دارد و توسعه و پیشرفت علمی با ایجاد ثروت، اقتدار ملی و بین‌المللی و استقلال و وابسته‌نبودن کشور همراه خواهد بود؛ اما برای رسیدن به این مقصد به برنامه‌ریزی و الگوی مناسب نیاز است؛ بر همین اساس دولت‌ها باید با درایت و بینش عمیق اهمیت مسئله را درک کنند و بر لزوم ایجاد جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم بر پایهٔ توانمندی‌های ملی و بومی تأکید کنند (فیاض و افشارکهن، ۱۳۹۰: ۱۲۷). دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی براساس رویکرد سیستمی در دستیابی به اهداف اقتصاد دانش‌محور و نظام ملی نوآوری، وظیفهٔ تولید، انتقال و انتشار دانش و آموزش و تربیت نیروی انسانی را بر عهده دارند (Edwards, ۱۹۹۸: ۱-٦). دنیای امروز با رشد و توسعهٔ خیره‌کنندهٔ علم و فناوری روبه‌رو شده است و این دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی همچون محلی که از تأثیر این موج گسترده به دور نیست در جهت رشد و پیشرفت جامعه در زمینه‌های تربیت نیروی انسانی و تولید علم و فناوری و

حل مسائل مختلف جامعه تأثیر بسزایی داشته است (همان). آنچه در نهایت در سیاست‌های کلان کشور دنبال می‌شود، تبدیل تولیدات علمی به فناوری و ثروت است؛ به عبارت دیگر در سیاست‌های کلان علمی و فناوری چهار موضوع مرجعیت علمی، میزان اثرگذاری اقتصادی، دیپلماسی علمی و تولید فناوری سنجیده خواهد شد (pouris, ۲۰۱۰). محور اصلی مدنظر در تولید علم و فناوری، مرجعیت و دیپلماسی علمی است و ساده‌ترین ابزار برای سنجش عملکرد افراد، دانشگاه‌ها و کشورها در مقولهٔ تولیدات علمی، تعداد مقالات منتشرشده است (vinkler, ۲۰۱۰). این ابزار در ۱۰ سال اخیر به‌طور مکرر استفاده شده و جایگاه کشورایران براساس آن ارزیابی شده است؛ همچنین عملکرد دولت‌ها در موضوع علم و فناوری با این ابزار محک زده شده است (رسولی، ۲۰۱۶). از شاخص‌های دیگر در تولید علم، میزان استفادهٔ دیگر محققان از یک مدرک یا تولید علمی برای شاخص تعداد استنادات به آن مقاله در نظر گرفته می‌شود. شاخص ضریب تأثیر برای مجلات نیز شاخص دیگری است که معادل تعداد کل استنادات به مقالات آن در ۲ سال گذشته به تعداد کل مقالات منتشرشده است (pouris, ۲۰۱۰). با ابلاغ سیاست‌های کلی «علم و فناوری» و نیز سیاست‌های کلی سلامت و به دنبال آن بسته‌های تحول و نوآوری آموزش علوم پزشکی (به‌خصوص بستهٔ آینده نگاری و مرجعیت علمی در آموزش علوم پزشکی) باید دید در زمینهٔ بحث راهبردی مرجعیت علمی ایران و جایگاه جهانی کشور، به‌خصوص دانشگاه‌های علوم پزشکی کشور، بایدها و نبایدهایی را دنبال کرد. یکی از بسته‌های تحول و نوآوری در آموزش علوم پزشکی، بستهٔ آینده‌نگاری و مرجعیت علمی است که با محور طراحی نظام رصد حرکت در مسیر مرجعیت علمی، یکی از پروژه‌های عملیاتی دانشگاه‌های علوم پزشکی کشور تعریف شده است (حسین‌زاده، ۲۰۱۰).

باتوجه‌به نقشه جامع علمی کشور و سلامت و ابلاغ برنامه‌های تحول و نوآوری در آموزش پزشکی و الزام دانشگاه‌ها بر شناسایی حیطه‌های سرآمدی و مرجعیت تصمیم بر این شد چالش‌ها و راهکارهای ارتقا بررسی و تبیین شود.

روش پژوهش

پژوهش حاضر، یک تحقیق کیفی و از نوع تحلیل محتواست. برای گردآوری داده‌ها متناسب با روش پژوهش کیفی از تکنیک تری انگولیشن متد استفاده شده است. بدین صورت که علاوه‌بر بحث گروهی متمرکز از یادداشت‌برداری و یادآور استفاده شد. انتخاب نمونه‌ها برای بحث گروهی متمرکز به صورت مبتنی بر هدف بود و تا اشباع اطلاعاتی ادامه یافت. در نمونه‌گیری مبتنی بر هدف پژوهشگر گروه‌های خاصی را مدنظر قرار می‌دهد و نمونه‌گیری را به قصد دستیابی

به آنها انجام می‌دهد. به منظور استخراج چالش‌ها و راهکارهای ارتقای مرجعیت علمی از بحث گروه‌های متمرکز استفاده شد تا چالش‌ها و راهکارها از دیدگاه و منظر وسیع‌تر و عمیق‌تری مورد بحث و بررسی صاحب‌نظران قرار گیرد. مشارکت‌کنندگان ۱۹نفر از خبرگان نظام آموزش عالی کشور و دست‌اندرکاران و سیاستگذاران وزارت بهداشت بودند که در سیاست‌گذاری‌های آموزشی تأثیرگذار بوده، سوابق مدیریت داشته و خواستار و متمایل به انجام مصاحبه بوده‌اند. این کار در ۳ جلسه ۲/۵ ساعته انجام گرفت. در ابتدا مقدمه‌ای دربارهٔ اهمیت مرجعیت علمی ذکر شد، سپس دیدگاه‌های آنها دربارهٔ چالش‌ها و راهکارهای ارتقای مرجعیت علمی بررسی شد. یکی از پژوهشگران در مقامِ هدایتگر و مدیر و یک نفر نیز برای یادداشت‌برداری انتخاب شد. به منظور تحلیل داده‌ها پس از اتمام بحث گروهی متمرکز، محقق بلافاصله نوار ضبط‌شده را شنید و سپس متن مصاحبه‌ها نوشته شد. همچنین، مشاهدات پژوهشگر در حین مصاحبه ثبت شد. سپس فهرستی از کدها تهیه و با بازبینی مرور معنایی، تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در منبع کدهای مشابه به روش Reduction و استقرایی در سطح انتزاعی جای داده شد. با مقایسهٔ مداوم زیرطبقات و طبقات قابل قبول حاصل شد. این کار براساس رویکرد هایدگر که دیکلمن آن را بیان کرده بود انجام گرفته است (Denzin & Lincoln, ۲۰۰۰). برای تفسیر داده‌ها از نرم‌افزار ATLAS ti نسخهٔ ۵/۲ استفاده شد (Braun & Clarke, ۲۰۰۶). در این مرحله ۱۵۸ کد استخراج شد. برای اطمینان از صحت و پایایی داده‌های کیفی از معیارهای دقت علمی مانند اعتبار و قابلیت تأیید گوبا و لینکولن استفاده شد (رسولی، ۲۰۱۶). برای تعیین اعتبار از درگیری طولانی‌مدت محقق با موضوع تحقیق و داده‌ها و کنترل به وسیلهٔ خود مشارکت‌کننده‌ها استفاده شد؛ یعنی بخشی از متن مصاحبه همراه با کدهای اولیه به رویت مشارکت‌کنندگان رسید و میزان تجانس داده‌های استخراج‌شده از داده‌ها با نظر مشارکت‌کنندگان مقایسه شد. هم‌چنین تأییدپذیری یافته‌ها با کنترل از سوی ناظران خارجی آشنا به تحقیق کیفی سنجیده شد؛ به این معنی که بخش‌هایی از متن مصاحبه به همراه کدهای مربوط و طبقات پدیدارشده را دو ناظر آشنا به تحقیق کیفی بررسی و تأیید کرده‌اند. برای انتقال‌پذیری یافته‌ها سعی شد نقل قول‌های مشارکت‌کنندگان به همان صورت گفته‌شده ارائه شود.

ملاحظات اخلاقی

اصول اخلاقی پژوهش در این مطالعه شامل کسب رضایت شفاهی آگاهانه برای شرکت در مطالعه، محرمانه نگهداشتن اطلاعات، داشتن حق کناره‌گیری مشارکت‌کنندگان از پژوهش در هر زمان دلخواه و همچنین کسب اجازهٔ ضبط‌شدن مصاحبه‌ها از شرکت‌کنندگان و نیز ارسال نتایج به آنها در صورت تمایل بوده است.

یافته‌ها

یافته‌های حاصل از تحلیل متون پیاده‌شده نشست‌های تخصصی با خبرگان نظام آموزش عالی کشور و دست‌اندرکاران و سیاستگذاران وزارت بهداشت در زمینهٔ چالش‌ها و راهکارهای ارتقای مرجعیت علمی به ارائهٔ ۸ درون‌مایهٔ اصلی و ۴۰ درون‌مایهٔ فرعی به شرح جدول ۱ منجر شده که ذیلاً به تبیین آن پرداخته شده است:

جدول ۱ : مفهوم مرجعیت علمی، چالش‌ها و راهکارهای استخراج‌شده از مصاحبه با خبرگان

محور	درون‌مایهٔ اصلی	درون‌مایهٔ فرعی
ادراکات تجربه‌شده از مرجعیت علمی	تسلّط علمی	محل رجوع بودن توان پاسخ‌گویی به افراد قابلیت تولید علم و ترویج آن
الزامات درک‌شده از مرجعیت علمی	**سیاست‌گذاری**	–نهادینه‌شدن مرجعیت علمی در ذهن و فکر ما –پیگیری جدی پیشرفت و شتاب حرکت علمی و فناوری کشور –سیاست‌گذاری در جزیره‌ای عمل نکردن در علوم مختلف (فناوری‌های سلول‌های بنیادین، نانوفناوری دارویی، بیوحسگرها، طب سنتی) –تعیین نهاد ناظر بر امور راهبردی سیاست‌گذاری –سیاست‌گذاری برای تبدیل‌شدن گفتمان جاری به نقشهٔ ملی
	ساختاری	–لزوم شکستن ساختارهای قبلی و بنیادکردن ساختارهای جدید –تحکیم موضوع ساختار نخبگان و قطب‌های علمی کشور –طراحی جامع ملی برای استفادهٔ بهینه از زیرساخت‌های آموزش با حفظ هویت و استقلال –متناسب‌کردن ساختار فرهنگی با مرجعیت علمی موضوعات مهم مانند بصیرت علمی، هویت ملی، زبان فارسی، طب ایرانی اسلامی،

		اخلاق و معنویت -برطرف‌کردن موانع ساختاری تعامل پایه و بالین
	فرایندی	-تبدیل ایران به قطب پزشکی آسیای جنوب غربی -بازنگری فرایندهای نظام جامع علم و فناوری مرجعیت‌ساز -توصیف وضع موجود نظام یکپارچهٔ سلامت و ترسیم وضع مطلوب آن - طراحی فرایند پایش مستمر و رصد کلان نظام یکپارچهٔ سلامت -طراحی فرایند برقرارکنندهٔ تعاملات جهانی و مدیریت دانش
	محتوایی	-التزام به ارتقای مستمر کیفیت در همهٔ فعالیت‌های نظام یکپارچهٔ سلامت، -طراحی سند ملی تحول و نوآوری در این نظام یکپارچه، -شناسایی عرصه‌ها و چالش‌ها و بحران‌ها و موضوعات جدی -تدوین پروتکل در عرصهٔ سلامت و درمان و بهداشت
چالش‌های مرجعیت علمی	نبودِ شاخص‌های دقیق	نداشتن شاخص در ورودی، فرایند، خروجی و پیامدها مانند (شاخص‌های اقتصادی، دانشی، فناوری، سیاسی اجتماعی و فرهنگی)
راهکارهای ارتقای مرجعیت علمی	میانی	-حفظ سیستم ادغام سیستم سلامت و آموزش پزشکی -ایجاد رشته‌های بین رشته‌ای در حوزهٔ سلامت -آموزش اخلاق حرفه‌ای -تربیت نیروی متخصص -ایجاد فرهنگ کار تیمی -تحول راهبردی پژوهش‌های علوم پزشکی (انجام تحقیقات پایه و بنیادی) - ایجاد محیط رقابتی سالم -تدوین طرح‌های تحقیقاتی بین رشته‌ای و برگزاری

		سمینارهای مشترک -ممیزی پژوهش‌ها برای بررسی کاربردی‌بودن آنها -شناسایی موانع تحقیقات چندرشته‌ای و رفع آنها -خودباوری
	بالادستی	-وجود نظام تخصیص بودجه و افزایش سهم تحقیقات از GDP -سیاست‌گذاری مبتنی بر کار گروهی -تأسیس مراکز تحقیقات بین رشته‌ای -تدوین جدول راه -توسعهٔ ابزارهای علمی -سیاست‌گذاری برای تعامل علمی با دنیا -تدوین نظام نوآوری

۱- ادراکات تجربه‌شده از مرجعیت علمی

۱-۱- ادراکات تجربه‌شده از مرجعیت علمی تسلّط علمی

پنج نفر از شرکت‌کنندگان (۲۶درصد) به محل رجوع بودن، توان پاسخ‌گویی به افراد و قابلیت تولید علم وترویج آن را شاخص‌های تبیین مفهوم مرجعیت علمی دانسته‌اند. یکی از شرکت‌کنندگان می‌گوید: «وقتی صحبت از مرجعیت می‌کنیم که معادل آن در انگلیسی (Authority) است، به‌معنای مرجع‌بودن و محل مراجعهٔ دیگران بودن است و در *فرهنگ فارسی* معین: مرجع بودن، مرجع تقلید بودن، مجتهدبودن و در فرهنگ واژگان مترادف و متضاد، اجتهاد و فقاهت است؛ بنابراین به نظر می‌رسد از نظر معنا هم مورد رجوع و محل مراجعه دیگران بودن و اجتهاد و فقاهت و رسیدن به سطحی از دانش است». شرکت‌کنندهٔ دیگری بیان می‌کند: «وقتی به کنه معنای مرجعیت نگاه می‌کنیم، یک معنای جامع و واحدی وجود ندارد. یکی از تعاریف می‌گوید که «مرجعیت، بالاترین‌بودن از یک میزان آستانه‌ای از تولیدات علمی و فناوری و محلِ رجوع شدن، است. بنابراین مفهوم مرجعیت را می‌توان این‌گونه بیان کرد: محل رجوع بودن است که به دنبال تسلّط علمی داشتن است و همین‌طور به‌معنای پاسخ‌گویی به افرادی است که به آن مسئله رجوع می‌کنند» (شرکت‌کنندهٔ شمارهٔ ۱۳) علاوه‌بر این، ۴ نفر از مصاحبه‌شوندگان (۲۱درصد) بر این باور بودند که قابلیت تولید علم نیز از دیگر مفاهیم مرجعیت علمی است.

۲-الزامات مرجعیت علمی

۲-۱- الزامات مرجعیت علمی-سیاست‌گذاری

جهاد مستمر علمی با هدف کسب مرجعیت علمی و فناوری در جهان با تأکید بر تولید علم و توسعهٔ نوآوری و نظریه‌پردازی، ارتقا، جایگاه جهانی کشور در علم و فناوری و دستیابی به علوم و فناوری پیشرفته از سیاست‌های ابلاغی برای برنامه‌ریزی هستند (farsi.khamenei.ir). اوبرین در سال ۲۰۱۳ مطالعه‌ای دربارهٔ مرجعیت علمی در سیاست‌گذاری انجام داد. این مطالعه به‌صورت نظرسنجی ملی از جامعهٔ آمریکا دربارهٔ حمایت عمومی از دانشمندان در زمینه‌های سیاست بود که نتایج نشان داد در هر رشته استفاده از نظرات دانشمندان بهترین منافع را برای کشور رقم می‌زند (O'Brien, ۲۰۱۳).

نه نفر از مصاحبه‌شوندگان (۴۷درصد) به نهادینه‌شدن مرجعیت علمی در ذهن و فکر ما، پیگیری جدی پیشرفت و شتاب حرکت علمی و فناوری کشور، سیاست‌گذاری در جزیره‌ای عمل نکردن در علوم مختلف (فناوری‌های سلول‌های بنیادین، نانوفناوری دارویی، بیوحسگرها، طب سنتی) اشاره کرده‌اند. برخی دیگر از شرکت‌کنندگان نیز معتقد بودند تعیین نهاد ناظر بر امور راهبردی سیاست‌گذاری، سیاست‌گذاری برای تبدیل شدن گفتمان جاری به نقشهٔ ملی از الزامات مرجعیت علمی در بعد سیاست‌گذاری به شمار خواهد رفت.

۲-۲-الزامات مرجعیت علمی-ساختاری

در سند چشم‌انداز، برای پیشرفت ملی به کشوری برخوردار از انسان‌های صالح، فرهیخته، سالم و تربیت‌شده در جامعه و دانشمندانی در تراز بهترین‌های جهان، توانا در تولید و توسعهٔ علم و فناوری در نوآوری و به کارگیری دستاوردهای آن و پیشتاز در مرزهای دانش و فناوری با مرجعیت علمی در جهان نیاز خواهد بود (farsi.khamenei.ir).

برخی از شرکت‌کنندگان (۵ نفر: ۲۶درصد) به تعریف ساختار مناسب: لزوم شکستن ساختارهای قبلی و بنیادکردن ساختارهای جدید، تحکیم موضوع ساختار نخبگان و قطب‌های علمی کشور، طراحی جامع ملی برای استفادهٔ بهینه از زیرساخت‌های آموزش با حفظ هویت و استقلال اشاره کرده‌اند. یکی از شرکت‌کنندگان بیان می‌کند: «برای الزامات ساختاری مرجعیت علمی نیاز به متناسب‌کردن ساختار فرهنگی با مرجعیت علمی موضوعات مهم مانند بصیرت علمی، هویت ملی، زبان فارسی، طب ایرانی اسلامی، اخلاق و معنویت، برطرف‌کردن موانع ساختاری

تعامل پایه و بالین از الزامات مرجعیت علمی دانسته شده است».

۳-۲-الزامات مرجعیت علمی-فرایندی

اکثر شرکت‌کنندگان در این پژوهش (۶ نفر: ۳۱درصد) معتقد بودند تبدیل ایران به قطب پزشکی آسیای جنوب غربی، بازنگری فرایندهای نظام جامع علم و فناوری مرجعیت‌ساز، توصیف وضع موجود نظام یکپارچهٔ سلامت و ترسیم وضع مطلوب آن از الزامات مرجعیت علمی در بعد فرایندی است. برای مثال: «در بحث الزامات فرایندی هم فرایندهای مهمی که باید بازنگری شود، نظام جامع علم و فناوری مرجعیت‌ساز، توصیف وضع موجود نظام یکپارچهٔ سلامت و ترسیم وضع مطلوب است». علاوه‌بر این، ۸ نفر از مصاحبه‌شوندگان (۴۲درصد) بر این باور بودند که طراحی فرایند پایش مستمر و رصد کلان نظام یکپارچهٔ سلامت، طراحی فرایند برقرارکنندهٔ تعاملات جهانی و مدیریت دانش از دیگر الزامات فرایندی مرجعیت علمی است.

۴-۲-الزامات مرجعیت علمی-محتوایی

بیش از نیمی از شرکت‌کنندگان در این پژوهش (۱۰ نفر: ۵۲درصد) معتقد بودند که التزام به ارتقای مستمر کیفیت، در همهٔ فعالیت‌های نظام یکپارچهٔ سلامت، طراحی سند ملی تحول و نوآوری در این نظام یکپارچه جزو الزامات محتوایی مرجعیت علمی است؛ برای مثال: «در حوزهٔمحتوایی نکاتی مانند التزام به ارتقای مستمر کیفیت، در همهٔ فعالیت‌های نظام یکپارچهٔ سلامت، طراحی سند ملی تحول و نوآوری در این نظام یکپارچه، که در این حوزه وجود دارد، به شناسایی معضلات جدید و بحران‌های جدید حوزهٔ مرجعیت علمی کمک خواهد کرد» (مشارکت‌کنندهٔ شمارهٔ ۱۲). علاوه‌بر این، ۴ نفر از مصاحبه‌شوندگان (۲۱درصد) بر این باور بودند که شناسایی عرصه‌ها و چالش‌ها و بحران‌ها و موضوعات جدید و تدوین پروتکل در عرصهٔسلامت و درمان و بهداشت جزء الزمات محتوایی مرجعیت علمی است.

۳- چالش‌های مرجعیت علمی؛ نبودِ شاخص‌های دقیق

تعدادی از مصاحبه شوندگان (۵ نفر: ۲۶درصد) نداشتن شاخص در ورودی، فرایند، خروجی و پیامدها را چالش‌های مرجعیت علمی دانسته‌اند. «کشوری که دارای مرجعیت علمی است، باید آثار آن به شکل شاخص‌های ورودی، فرایندی، خروجی و پیامد مشخص شود و توسعهٔ کشوری به شکل شاخص‌های اقتصادی، شاخص‌های دانشی، شاخص‌های فناوری، شاخص‌های سیاسی

اجتماعی و شاخص‌های فرهنگی قطعاً ظاهر شود و مسلماً یکی از مطالبی است که نیاز هست مرجعیت علمی به آنجا برسد» (شرکت‌کنندهٔ شمارهٔ ۳).

۴- راهکارهای رسیدن به مرجعیت علمی

۴-۱- راهکارهای رسیدن به مرجعیت علمی- میانی

براساس سند چشم‌انداز ۲۰ساله، ایران اسلامی برای کسب رتبهٔ نخست در منطقه و سپس دنیا عزم خود را جزم کرده است. ازآنجاکه این نقش‌آفرینی بر مبنای رویکرد دانایی و بستر اخلاق و قانون بنا شده است، با وجود امکانات و استعدادهای بالقوه و از همه مهم‌تر وجود ارادهٔ ملی راسخ این آرمان ملی در این مرزوبوم به حول قوهٔ الهی محقق خواهد شد. در این زمینه، دورنمای نظام آموزشی در مرجعیت علمی ایران آموزش و تربیت انسان‌های شایسته و متعهد برای خدمت به کشور و نیز تولید علم و گسترش دانش برای نوع بشر است. توجه به این نکته مهم است که نظام آموزشی می‌تواند یک نظام پیشرو در تحقق آرمان ملیِ احراز جایگاه مرجعیت علمی کشورمان در جهان نقش حیاتی داشته باشد؛ بنابراین باید همواره به عملکرد آن توجه شود (farsi.khamenei.ir).

ده نفر از کل مصاحبه‌شوندگان حاضر (۵۲درصد) براین عقیده بودند که تربیت نیروی متخصّص و متعهد شاغل برای خدمت به کشور و تولید علم در دانشگاه‌های علوم پزشکی کشور در زمرهٔ مهم‌ترین راهکار رسیدن به مرجعیت علمی به حساب می‌آیند.

«بحث برخورداری از انسان‌های صالح و فرهیخته و سالم و تربیت‌شده در مکتب اسلام و انقلاب و با دانشمندان در تراز بهترین‌های جهان در واقع یکی از بحث‌هاست. بحث توان ما در تولید و توسعهٔ علم و فناوری و پیشرفت در مرزهای دانش و فناوری. اگر ما در واقع به این اهداف بلند بخواهیم در ۱۴۰۴برسیم و آن بحث در مرجعیت علمی را به دنبال دارد، باید یک نگاه ویژه‌ای داشته باشیم به پژوهش و نیروی انسانی مجرّب و متعهد و کاردان؛ که در واقع از ارکان رسیدن به این مرجعیت علمی است توی سلامت پژوهش بحث تولید دانش، ترجمان دانش و کاربرد دانش باید بهش توجه بکنیم که مطمئناً می‌توانیم به آن مرجعیت برسیم» (مشارکت‌کنندهٔ شمارهٔ ۱۵)

۴-۲- راهکارهای رسیدن به مرجعیت علم-بالادستی

از جمع‌بندی کلی اظهارات صاحب‌نظران به نظر می‌رسد وجود نظام تخصیص بودجه و افزایش سهم تحقیقات از GDP، سیاست‌گذاری مبتنی بر کار گروهی، تأسیس مراکز تحقیقات بین

رشته‌ای، تدوین جدول راه، توسعهٔ ابزارهای علمی، سیاست‌گذاری برای تعامل علمی با دنیا، تدوین نظام نوآوری ازجمله شاخص‌های مؤثر در کارایی و اثربخشی خدمات ارائه‌شده و در زمرهٔ مهمترین راهکارهای مرجعیت علمی در این بعد است

برای دستیابی به مرجعیت علمی، طراحی کلان آموزشی در سیستم آموزش عالی ایران برآورد شده است که بتوان پنجاه سال دیگر ایران در دنیا حرف اول علمی را از آن خود کند؛ به عبارت دیگر مرزهای علم را ایرانیان تعیین می‌کنند و کار به جایی برسد که زبان ما –زبان فارسی- زبان علم در دنیا بشود» (farsi.khamenei.ir). نتایج مطالعهٔ حاضر نشان داد که «محل رجوع بودن» بالاترین بودن از یک میزان آستان از تولیدات علمی و فناوری، تبیین‌کننده مرجعیت علمی است که با مطالعهٔ گودرزی و رودی (۱۳۹۰) و نیز مطالعهٔ حکمت‌افشار و همکاران (۱۳۹۲) همخوانی دارد. مراکز دانشگاهی از جمله نهادهای پویایی هستند که با برنامه‌ریزی برای ارتقای دانش می‌توانند کمک‌کننده باشند (Marquardt, ۲۰۰۰). دراکر معتقد است در اقتصاد دنیای امروز، دانش به مثابهٔ نتیجهٔ فرایند یادگیری، منبعی همانند سایر منابع تولید، مثل کار، سرمایه و زمین نیست؛ بلکه منبعی بسیار مهم‌تر برای عصر حاضر به شمار می‌رود (Drucker, ۱۹۹۹).

در مطالعهٔ قمی و همکاران (۱۳۹۰) گسترش ارتباط دانشگاه با محافل علمی برتر دنیا بیشترین میانگین امتیاز را در عوامل دستیابی به مرجعیت علمی از دیدگاه استادان دانشگاه علوم پزشکی تبریز به دست آورده است. در مطالعهٔ آنها از یک پرسشنامهٔ چهارگزینه‌ای برای ارزیابی دیدگاه استادان دربارهٔ عوامل دستیابی به مرجعیت علمی استفاده شده بود (farsi.khamenei.ir). در مطالعهٔ ما نیز «سیاست‌گذاری جهت تعامل علمی با دنیا» جزو راهکارهای مرجعیت علمی است که تعداد زیادی از شرکت‌کنندگان به آن اشاره کرده بودند. ارتباط با محافل علمی کشور یکی از نیازهای اولیه برای حرفه‌ای شدن در علم است. در واقع همکاری‌های علمی پیش‌شرط و لازمهٔ توسعهٔ همه‌جانبه است؛ بنابراین باید با برنامه‌ریزی و ارائهٔ مکانیزم‌های مختلف تلاش کرد تا از راه همکاری‌های علمی، آموزشی و تحقیقاتی و ایجاد ارتباط با دانشمندان جهان به‌ویژه نخبگان ایرانی مقیم خارج از کشور، فعالانه در محافل علمی بین‌المللی حضور یافت. وود تاوسند (۲۰۱۵) معتقد است که با حداکثر تعامل و ارتباطات علمی با محیط درون وبیرون می‌توان فرصت‌های جدیدی در حوزه علم و دانش و تولید علمی ایجاد کرد.

از نظر شرکت‌کنندگان در مطالعه، کشور ایران در حال حاضر از نظر مرجعیت علمی با چالش‌هایی از قبیل نداشتن شاخص دقیق در ورودی، فرایند، خروجی و پیامد مواجه است که شاخص‌های اقتصادی، شاخص‌های دانشی، شاخص‌های فناوری، شاخص‌های سیاسی اجتماعی و شاخص‌های فرهنگی در کشور مشخص و دقیق تبیین نشده‌اند. در مطالعهٔ گودرزی و رودی

(۱۳۹۰) نیز به این نکته توجه شده است؛ که با بررسی مرجعیت علمی به صورت سیستمی، باید مشخص شود چه نوع اقدام و چه سطحی از مرجعیت لازم است؛ اینکه مخاطبان مرجعیت علمی چه کسانی هستند. مراکز اجرایی، مراکز سیاست‌گذاری یا مراکز علمی و تحقیقاتی کجاها باشد. پس نیاز جامعه باید شناسایی شود و براساس آن اولویت‌ها مشخص شود؛ زیرا هدف علم، رفع نیاز جامعه است و همین نیاز مبنای مراجعه قرار می‌گیرد (گودرزی و رودی، ۱۳۹۰). آریف معتقد است برای بهبود عملکرد سازمان، بررسی فرایند فعالیت‌ها در سازمان مهم است که درنتیجهٔ آن نقاط ضعف شناسایی می‌شود و برای تقویت فرایندهای منتهی به افزایش کارایی سازمان اقدامات لازم انجام می‌گیرد. به این ترتیب با در نظر گرفتن سیستم دارای ضعف می‌توان برای بهبود وضعیت آن از طریق مدیریت فرایندهای آن اقدام کرد. درواقع نگرش فرایندی، آرمان مشترکی را برای سازمان فراهم می‌کند که موجب یکپارچگی و بهبود فرایندهای سازمان می‌شود (۲۰۰۷). در نتیجه با نگاه سیستمی به مرجعیت علمی می‌توان ضعف‌ها را در فرایندها شناسایی کرد و از طریق مدیریت فرایندها به بهره‌وری رسید.

در مطالعهٔ حاضر، تأسیس مراکز تحقیقات بین‌رشته‌ای، شناسایی موانع تحقیقات چندرشته‌ای و رفع آنها، تحول راهبردی پژوهش‌های علوم پزشکی (انجام تحقیقات پایه و بنیادی) جزو راهکارهای رسیدن به مرجعیت علمی بیان شده است. در مطالعهٔ قمی، رونق‌دادن به نشریات علمی، توجه بیشتر به پروژه‌های تحقیقاتی و تبدیل آنها به علم و فناوری، گسترش پژوهش در عرصهٔ کاربردی و توسعه‌ای و ارتقای توانمندی‌های همه‌جانبه اعضای هیئت علمی بخشی از عوامل دستیابی به مرجعیت علمی از دیدگاه استادان را تشکیل دادند (Haynes & Haines, ۱۹۹۸ به‌نقل از قمی و همکاران، ۱۳۹۰). این اقدامات فرایندهایی هستند که موجب تولید و ترویج محصولات علمیِ ساخته و پرداخته فرهنگ بومی می‌شوند؛ بنابراین می‌توانند جهت ارتقای بومی‌سازی علم مؤثر باشند. اما این سئوال مطرح می‌شود که چرا اعضای هیئت علمی تمایل چندانی به فعالیت‌های پژوهشی نشان نمی‌دهند. پژوهشگران بهره‌نگرفتن از نتایج تحقیق، ضعف فرهنگ تحقیق، کمبود امکانات و تجهیزات، مقررات دست‌وپاگیر اداری، نداشتن نگرش مثبت مدیران اجرایی به فواید تحقیقات، مشغلهٔ کاری زیاد، دسترسی‌نداشتن به منابع اطلاعاتی، پروسهٔ چاپ مقالات، مراحل دشوار و طولانی دریافت بودجهٔ طرح‌های پژوهشی، فقدان مهارت‌های پژوهشی و انگیزه را ازجمله موانع انجام پژوهش و گزارش نتایج آن به صورت مقاله دانسته‌اند (Halid & Darrell, ۱۹۹۸). کاهش انگیزهٔ پژوهشگران غالباً به دلیل سیاست‌گذاری‌های غلط، تأمین‌نکردن نیازهای مالی، سوءمدیریت و شرایط محیطی نامناسب ایجاد می‌شود (هاینس و هاینس به نقل از قمی و همکاران، ۱۳۹۰).

تربیت نیروی متخصص، ایجاد فرهنگ کار تیمی و خودباوری نیز از راهکارهای رسیدن به مرجعیت علمی از نظر شرکت‌کنندگان در پژوهش بیان شده است. در مطالعهٔ قمی نیز توسعهٔ فرهنگ خودباوری با دستیابی به علم و دانش پیشرفته و ایجاد نشاط علمی رابطهٔ معنی‌داری را نشان می‌دهد که نشان‌دهندهٔ تأثیر توسعهٔ فرهنگ خودباوری بر کسب علم و دانش پیشرفته است. همچنین توسعهٔ فرهنگ خودباوری و ایجاد نشاط علمی نشان‌دهندهٔ تأثیر فرهنگ اعتماد به نفس بر ایجاد شور ونشاط علمی است (قمی و همکارن، ۱۳۹۰).

در سال‌های اخیر در اسناد بالادستی کشور، توجه ویژه‌ای به موضوع مرجعیت علمی شده و سیاست‌های نظام و نقشهٔ جامع علمی کشور به این منظور تدوین شده است؛ در سند چشم‌انداز یا نقشهٔ جامع علمی کشور در این زمینه جایگاه ما در علم و پژوهش جهان در مرکز توجه قرار گرفته و موضوع مرجعیت علمی و جایگاه اول علمی منطقه دیده شده است. دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی براساس رویکرد سیستمی در دست یابی به اهداف اقتصاد دانش محور ونظام ملی نوآوری، وظیفه تولید، انتقال و انتشار دانش و آموزش و تربیت نیروی انسانی را بر عهده دارند. دنیای امروز با رشد و توسعهٔ خیره‌کنندهٔ علم و فناوری روبه‌رو شده است و این دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی همچون محلی که از تأثیر این موج گسترده به دور نیست، در جهت رشد و پیشرفت جامعه در زمینه‌های تربیت نیروی انسانی و تولید علم و فناوری و حل مسائل مختلف جامعه تأثیر بسزایی داشته است (Edwards, ۱۹۹۸). شرکت‌کنندگان در پژوهش نیز تبدیل ایران به قطب پزشکی آسیای جنوب غربی، بازنگری فرایندهای نظام جامع علم و فناوری مرجعیت‌ساز، توصیف وضع موجود نظام یکپارچهٔ سلامت و ترسیم وضع مطلوب آن، طراحی فرایند پایش مستمر و رصد کلان نظام یکپارچهٔ سلامت و طراحی فرایند برقرارکنندهٔ تعاملات جهانی و مدیریت دانش را از الزامات رسیدن به مرجعیت علمی بیان کرده‌اند.

محدودیت‌ها

مرجعیت علمی واژه‌ای است که از ابعاد وسیعی تشکیل شده است و توجه به تمام مقوله‌های آن در یک مطالعه مقدور نبوده است. از محدودیت‌های مطالعه می‌توان به کمبود منابع مرتبط اشاره کرد که تفسیر داده‌ها را با محدودیت مواجه ساخت. نیاز به مطالعات بیشتر دربارهٔ مرجعیت علمی ضروری به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

افزایش تعاملات بین‌المللی، افزایش مقالات علمی، نشان‌دادن توانمندی‌های علمی می‌تواند در این زمینه کمک‌کننده باشد. در این زمینه از همه ظرفیت‌های کشور هم باید استفاده شود. واقعیت این است که همهٔ ظرفیت‌ها در دانشگاه‌ها و در بخش‌های دولتی نهفته نیست. ظرفیت‌های زیادی در کشور وجود دارد که با مشارکت با قسمت‌ها و نهادهای مختلف کشور باید از آن استفاده کرد؛ به‌خصوص فعالیت‌های بین‌بخشی و بین‌دانشگاهی می‌تواند کمک‌کننده باشند؛ زیرا بسیاری از توسعه‌های اتفاق‌افتاده در علم جدید در مرزهای بین‌رشته‌ای روی داده است و از این طریق می‌توان قدم‌های استواری برداشت.

منابع

- بهرامی، محسن و مهکامه و طاعتی (۱۳۸۷): «عوامل مؤثر بر آیندهٔ مدیریت علم و فناوری در ایران در افق ۱۴۰۴»، نشریهٔ سیاست علم و تکنولوژی، ۲ (۲)، ۴۶ – ۶۲.
- حکمت‌افشار، میترا؛ کلانتری سهیلا؛ ثناگو، اکرم و مهستی جویباری، لیلا (۱۳۹۲): «احیای رویکرد مرجعیت علمی در ایران: دیدگاه دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه علوم پزشکی گلستان»، مجلهٔ تحقیقات کیفی در سلامت؛ ۲ (۲): ۱۲۵-۱۳۳.
- رسولی، بهروز (۲۰۱۶): جایگاه علم، فناوری و نوآوری ایران در جهان، انتشارات کتاب.
- فیاض، ایراندخت و زهرا افشارکهن (۱۳۹۰): «گذری بر بسترهای فرهنگی تحقق مرجعیت علمی»، مجموعه‌مقالات همایش ملی آموزش در ایران ۱۴۰۴، تهران: پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری علم، فناوری و صنعت.
- قمی، حبیب‌الله؛ زادگان، علیرضا؛ علیزاده، ولی؛ خدایاری، محمدتقی؛ همتی، محمدعلی (۱۳۹۰): «بررسی عوامل دستیابی به مرجعیت علمی از دیدگاه استادان دانشگاه علوم پزشکی تبریز»، مجلهٔ افق توسعهٔ آموزش پزشکی، ۴(۳) : ۳-۵۱.
- گودرزی، غلامرضا و کمیل رودی (۱۳۹۰): «تبیین مرجعیت علمی برای نهادهای علمی کشور با رویکرد مفهوم‌سازی داده‌بنیاد»، نشریهٔ سیاست علم و فناوری، شمارهٔ ۱۴، ۷۵ - ۹۰.

- Anthipi Pouris, Anastassios Pouris (۲۰۱۰): Competing in a Globalising World: International Ranking of South African Universities .Procedia Social and Behavioral Sciences, ۱۲(۱): ۵۱۵-۵۲۰
- Vinkler, P (۲۰۱۰): “The Evaluation of Research by Scientometric Indicators”, Chandos publishing, Oxford, UK.
- Edwards, T. (۱۹۹۸): Economic and Democratic Objectives of Vocational Education

- Hossienzadeh H (۲۰۱۰): Scientific and technological Authority of Iran in the world in next fifty years. [Online]. [cited ۲۰۱۰ Jun ۲۸]; Available from: URL: http://www.bashgah.net/fa/content/show/٤٣٩٤٣.
- Carpenter OR and Streubert Speziale H (۲۰۱۱): Qualitative Research in Nursing: Advancing the Humanistic Imperative. Lippincott Williams & Wilkins.
- Denzin N K. Lincoln Y S (Editors) (۲۰۰۰): Handbook of qualitative research. ۲nd ed. CA: Sage.
- Braun V, Clarke V (۲۰۰٦): Using thematic analysis in psychology. Qual Res Psychol ۳:۷۷_۱۰۱.
- Vision of the Islamic Republic of Iran in ۱٤۰٤. [Cited ۲۰۱۲ Oct ۰۹]. Available from:
- http://farsi.khamenei.ir/speech-content? id=۲۱۰۷۸.
- O'Brien TL (۲۰۱۳): Scientific authority in policy contexts: Public attitudes about environmental scientists, medical researchers, and economists. Public Underst Sci, ۲۲(۷):۷۹۹-۸۱٦.
- Communicating the general policy of "science and technology".[Cited ۲۰۱٤ Aug ۲۰]. Available from: http://farsi.khamenei.ir/news-content? id=۲۷۵۹۹.
- Marquardt MJ (۲۰۰۲): Building the Learning Organization: Mastering the ۵ Elements for Corporate Learning. Hardcover – April ۱۷, The Amazon Book Review.
- Drucker P (۱۹۹۹): Management challenges for the ۲۱st century. New York: Butterworth-Heinemann, p. ۵۲.
- Woods-Townsend K, Christodoulou A, Rietdijk W, Byrne J,Janice B. Griffiths M (۲۰۱۵): Meet the Scientist: The Value of Short Interactions Between Scientists and Students .International Journal of Sciences Education, ۱(۱): ۸۹-۱۱۳.
- Arif Hassan (۲۰۰۷): Human Resource development and organizational values.journal of European Industrial Traniny, ۳۱(٦), ٤۳۵_ ٤٤۸.
- Journal of Evaluation and Research in Education, ۱۹۹۸;۱۲(۱):۱-٦.
- Haynes B, Haines A (۱۹۹۸): Barriers and bridges to evidence based clinical practice. BMJ, ۳۱۷.
- Halid D, Darrell RL (۱۹۹۸): Determinant of research productivity in higher education. Research in Higher Education, ۳٦(٦): ٦۰۷-۳۱.

۲۷

تمدن اسلامی و عقلانیت دینی

از منظر رهبر معظم انقلاب

یونس غفاری‌پور[۱]

چکیده

تحلیل سخنان رهبر معظم انقلاب در مورد تمدن اسلامی، نشان می‌دهد ایشان ضمن تأکید بر بالندگی گذشته این تمدن، افتخارات آن را مرهون اسلام و آموزه‌های اجتماعی آن دانسته و بر این باورند که جوهر تمدن اسلامی از درون خودش نشأت گرفته و این عناصر درون دینی، توان آن را دارند، تا بار دیگر «امت اسلامی» را متحد نموده و بشر سرگردان از جهان‌بینی مادی امروز را به سعادت برسانند. ایشان معنویت را به عنوان روح و اساس تمدن اسلامی، عقلانیت را مهم‌ترین ابزار تمدن‌سازی و عدالت را به عنوان والاترین هدف چنین تمدنی تلقی نموده و در تحلیل تمدن نوین اسلامی به دو بخش ابزاری و اصلی اشاره کرده و بر همین اساس رشد علمی و دستیابی به تکنولوژی و صنعت را اگرچه برای تحقق تمدن نوین اسلامی لازم دانسته ولی آن را به عنوان سخت‌افزاری تلقی می‌کنند که در کنار بخش نرم‌افزاری آن، یعنی فرهنگ و سبک زندگی انسانی برگرفته از اسلام، قرار می‌گیرد. ایشان همچنین تأکید دارند؛ در این بخش حیاتی دو نکته باید مد نظر قرار بگیرد؛ اول ایمانی که بر مبنای درک هستی و تفسیر آن شکل می‌گیرد و دوم عدم تقلید از تمدن غربی که اگرچه در علم و صنعت رشد قابل توجهی داشته اما پایه‌های حیات متعالی انسانی را سست نموده است. توجه به عقلانیت دینی به نظر ایشان باعث می‌شود تمدن نوین اسلامی از دو تفکر لیبرال غربی و متحجرانه سلفی فاصله گرفته و بر اساس آموزه‌های ناب اسلامی محقق گردد.

کلیدواژه: رهبر، خامنه‌ای، تمدن، نوین، عقلانیت، فرهنگ، اسلام

---

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش تاریخ و تمدن، ایمیل: ghafaripur@gmail.com

مقدمه

به اعتقاد بسیاری انقلاب اسلامی ایران تجلی عینیِ اندیشه‌ای اجتماعی بود که علمای بزرگ مسلمان و به‌خصوص شیعه در قرون متمادی براساس آموزه‌های ناب اسلامی به‌صورت نظری و گاه در عمل ارائه کرده بودند. امام‌خمینی(ره) توانست این نظریه را با متحدکردن مردم ایران بر محور اسلام به اجرا بگذارد و ظرفیت و توان اسلام و تعالیم اجتماعی آن را در دنیای قرن بیستم به اثبات برساند. وقوع انقلاب اسلامی در ایران اندیشمندان و نظریه‌پردازان مسلمان و غیرمسلمان را متوجه ریشه‌ها و عناصر تأثیرگذار در این انقلاب، به‌ویژه آموزه‌ها و تعالیم اجتماعی اسلام، کرد و کنجکاوی ایشان را پس از قرن‌ها دربارهٔ توان تجدید حیات جامعه و تمدن اسلامی برانگیخت. در این بین اما نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی و به‌خصوص خود حضرت امام(ره)، بنیان‌گذار این تحول عظیم، کوشیدند مبانی فکری و عقیدتی خود را به انحای مختلف ارائه دهند تا ماهیت این تحول عظیم اجتماعی و ارتباط آن با اسلام را بیش از پیش روشن کنند. بی‌شک افکار و بیانات رهبر کبیر انقلاب محوری فکری و عقیدتی را راه‌اندازی کرد که علمای بزرگی چون آیت‌الله شهید استاد مطهری(ره) آن را تنقیح و تبیین کردند. امام راحل(ره) در بنیان‌گذاری این تحول عظیم و پس از آن یازده سال در سکان‌داری آن نقشی بی‌بدیل و انکارناپذیر را ایفا کردند؛ اما عظمت این شخصیت نباید باعث شود افکار و اندیشه‌های صاحب‌نظران دیگری چون رهبر معظم انقلاب که هم در جریان نهضت و هم پس از آن یکی از ارکان اصلی انقلاب قلمداد می‌شدند، نادیده گرفته شود؛ به‌خصوص اینکه از رهبری ایشان بیش از یک ربع قرن می‌گذرد و در این مدت نظام اسلامی توانسته است مبانی نظری خود را تعمیق و مسیر تکاملی خود را در عمل طی کند.

بازخوانی نظریات رهبر معظم انقلاب درزمینهٔ نقش اجتماعی اسلام و نگاه ایشان به تمدن اسلامی به علت فقاهت، مرجعیت و دین‌شناس بودنشان مهم و شایسته است؛ به‌ویژه از این لحاظ که ایشان در مکتب امام‌خمینی(ره) پرورش یافته‌اند؛ اما اهمیت مطرح‌کردن نظریات و بیانات این بزرگوار در آن است که ایشان سالیان طولانی در عمل، نظریه‌پرداز، سیاست‌گذار و مغز متفکر نظام اسلامی بوده و علاوه بر مقام نظر و اندیشه، استعدادها، توانمندی‌ها و حتی خلأهای آن را در عمل لمس کرده‌اند. این بررسی کوتاه سعی دارد با فصل‌بندی بیانات ایشان به این سؤال پاسخ دهد که «از نظر رهبر معظم انقلاب شاخصه‌ها، توانمندی‌های و آیندهٔ تمدن اسلامی چیست و عقلانیت مبتنی بر دین در احیای تمدن نوین اسلامی چه نقشی دارد؟».

ماهیت، شاخصه‌ها و ظرفیت‌های تمدن اسلامی

حقیقتِ تمدن اسلامی را سبک و شیوهٔ رفتار در متن زندگی تشکیل می‌دهد. «بخش حقیقی، آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگی است که این، بخش حقیقی و اصلی تمدن است... . این‌ها متن زندگی است. این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن می‌گویند عقل معاش... . همهٔ این عرصهٔ وسیعی که گفته شد، جزو عقل معاش است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

طبق این تعریف، چنین برداشت می‌شود که شاخصهٔ تمدن اسلامی شیوهٔ برقراری ارتباط و چگونگی ایفای نقش‌های اجتماعی در جامعه و درواقع سبک زندگی اجتماعی متأثر از فرهنگ دینی و اسلامی است. به این بیان اگر در تمدن اسلامی صنعت، تکنولوژی و پیشرفت علمی دیده می‌شود، همه شاخ و برگ درختی محسوب می‌شوند که اصل آن را فرهنگ و تفکر کامل اسلامی تشکیل داده است؛ یعنی «پایهٔ اصلی تمدن نه بر صنعت و فناوری و علم، که بر فرهنگ و بینش و معرفت و کمالِ فکری انسانی است». (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱/۱).

اسلام بیش از هر چیزی کوشید شیوه و شاخصهٔ زندگی متعالی انسانی را به مسلمانان بیاموزد. این شیوه باعث شده است برای اولین بار مردمی فارغ از تعصبات قومی و نژادی و فراتر از خط‌کشی مرزهای جغرافیایی با هم متحد شوند و «امت اسلامی» را شکل دهند. درواقع «نخستین فراوردهٔ سیاسی‌انسانی اسلام، امت اسلامی [بود] که از مدینه‌النبی آغاز شد و به صورتی حیرت‌آور و افسانه‌وار قدم در راه رشد کمّی و کیفی نهاد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸)؛ امتی که مبنای حیات آن مرزهای جغرافیایی مشترک، هم‌خونی، هم‌زبانی و نژاد مشترک نبود؛ بلکه آیینی جامع و مشترک به نام اسلام بود که به جای جاهلیت‌ها، دنیاپرستی‌ها و طغیان‌گری‌ها، «عقلانیت را و معنویت را و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌داد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰).

اصول و مبانی اهدایی اسلام آنچنان مردمِ خسته از ظلم و جهل آن زمان را شیفتهٔ خود کرد که «هنوز نیم قرن از ولادت این پدیدهٔ مبارک نگذشته بود که نزدیک به نیمی از تمامی قلمرو سه تمدن بزرگ باستانی همسایه خود، یعنی ایران، رم و مصر را درنوردید و یک قرن پس از آن تمدنی درخشان و حکومتی عزیز و مقتدر در مرکز جهان پدید آورد که از شرق به دیوار چین و از سوی دیگر به سواحل اقیانوس اطلس و از شمال تا استپ‌های سیبری و از جنوب تا جنوب اقیانوس هند می‌رسید. قرن‌های سوم و چهارم هجری و پس از آن مزین به تمدنی آن‌چنان مشعشع است که پس از هزار سال هنوز برکات علمی و فرهنگی آن را در مدنیت کنونی جهان می‌توان به‌وضوح دید» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸).

رشد جغرافیایی و روحیهٔ تسامح و تساهل مسلمانان که برگرفته از آموزه‌های اسلامی بود، توانست ارتباط مؤثری را در بین اقوام و ملل مختلف ایجاد کند و همین امر زمینه‌ساز رشد و رونق علمی و تمدنی در میان آنها شد؛ اما نکتهٔ مهمی که نباید فراموش شود، آن است که «جوهر تمدن اسلامی از درون خودش بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۹)؛ به این معنا که حتی اگر هیچ‌یک از تمدن‌های فتح‌شده و استفاده‌شدهٔ مسلمانان نمی‌بود، باز اسلام می‌توانست شاخصه‌های اجتماعی خود را به منصهٔ ظهور بگذارد و تمدن خود را بر مبنای عقلانیت، معنویت و عدالت بنا نهد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰).

هرچند اسلام با تمام توان در خدمت سعادت مسلمانان قرار گرفت و مدت مدیدی آنان را در صدر تمدن جهانی نشاند، مسلمانان پاس این نعمت را با شایستگی به جای نیاوردند. بدعت‌های ابتدایی با انحرافات بعدی توأم شد و عصارهٔ ناب و شیرهٔ حیات این تمدن را که همان «عقلانیت بر پایهٔ معنویت» بود، از کف ایشان ربود. «ما مسلمان‌ها قدرناشناسی کردیم. ما نمک خوردیم و نمکدان را شکستیم. ما قدر اسلام را ندانستیم. ما پایه‌هایی را که پیغمبر اکرم برای بنای جوامع برجسته و متکامل انسانی بناگذاری کرده بود، در میان خود نگه نداشتیم. ما ناشکری و ناسپاسی کردیم و چوبش را هم خوردیم. اسلام این توانایی را داشت و دارد که بشریت را به سعادت برساند، به کمال برساند و از لحاظ مادّی و معنوی او را رشد دهد. این پایه‌هابی که پیغمبر گذاشتند، پایهٔ ایمان، پایهٔ عقلانیت، پایهٔ مجاهدت، پایهٔ عزت، پایه‌های اصلی جامعهٔ اسلامی است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۹).

ساده‌زیستی، عدالت و صداقت که مشخصهٔ فرهنگ اسلامی بودند، جای خود را به ثروت‌خواهی، قدرت‌طلبی و شهوت‌گرایی دادند و خودپرستی جای خداپرستی را در سیرهٔ ایشان گرفت. انحطاط فرهنگی به امثال مغول و صلیبی که نمایندگان متجاوز و جنایتکار شرق و غرب بودند، جرأت عرض اندام داد تا براندازی و فروپاشی این بنای عظیم را سرعت بخشند.

دیری نپایید مسلمانانی که طلیعه‌دار مدنیت و ترقی در دنیا بودند، تحت سلطه و استعمار دیگران قرار گرفتند، کشور وسیع اسلامی به اشغال دشمنان درآمد و مراکز و دستاوردهای علمی ایشان مصادره شد. نوزایی ناشی از دین‌ستیزی در غرب با عبور از مسیحیت تمام توان خود را برای از بین بردن اسلام که مترقی‌ترین دین آسمانی شمرده می‌شد، مصروف داشت و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکرد؛ از حملهٔ نظامی تا سرقت علمی و از هجمهٔ فرهنگی تا تحریف تاریخ. «مورخان غربی به هنگام حکایت تاریخ علم و تمدن [تمدن اسلامی] این رستاخیز عظیم و بی‌سابقهٔ علم و فرهنگ و تمدن را یکسره در بوتهٔ اجمال و اهمال می‌نهند و سرگذشت علم را از یونان و رم باستان یکسره به رنسانس متصل می‌کنند! گویی علم و تمدن، هزار سال مرده بود و یک‌باره در

رنسانس تولد یافت! لیکن حقیقت آن است که قرون وسطی فقط برای غرب و اروپا دوران تاریکی و جهالت و وحشت بود، ولی برای دنیای اسلام با گستره‌ای چندین برابر، یعنی از اندلس تا چین، دوران تشعشع و بیداری و عروج علمی شمرده می‌شد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸).

این مخالفت تا آنجا ادامه یافت که حتی این باور در بین مسلمانان هم رسوخ کرد که شاید عامل عقب‌افتادگی ما دین است. اسلام مظلوم که روزی با تعالیم متعالی خود افرادی بدوی و خشن را به متمدن‌ترین انسان‌های روی زمین بدل کرده بود، عامل پس‌رفت جوامع معرفی می‌شد. این اندیشه، غرب‌گرایی و خودباختگی به تمدن غرب را در بین افراد و جوامع توسعه می‌داد و هویت اسلامی را به اضمحلال می‌کشاند.

پافشاری بیش از حد تمدن غرب بر مادّی‌گرایی و علوم تجربی و بی‌ارزش قلمدادکردن دین و اندیشه‌های عقلانی نتیجه‌ای جز مهجورشدن عقلانیت و حذف معنویت در پی نداشت. این باور در عمل اثرات خود را در سبک زندگی غربی بر جای گذارد و باعث شد انسانِ متأثر از آن به جای توجه به نیازهای اخلاقی و معنوی تمام توجه خود را به خواهش‌های نفسانی و شهوانی معطوف کند. درواقع مهم‌ترین شاخصهٔ تمدن غرب نفی عقلانیت و معنویتی بود که تمدن اسلامی آن را مایهٔ بالندگی، توسعه و رشد خود می‌دانست. «اینکه می‌بینید دنیای غرب نسبت به پای‌بندی ما به معنویت، حساس است، بر دین‌داری ما اسم تعصب و تحجر می‌گذارد و علاقه‌مندی ما به مبانی اخلاقی و انسانیت را مخالفت با حقوق بشر قلمداد می‌کند، به‌خاطر آن است که این روش، ضد روش آنهاست. آنها علم را پیش بردند؛ البته کار مهم و بزرگی بود؛ اما جدای از اخلاق و معنویت بود و شد آنچه که شد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۶/۱۹).

همین انحراف باعث شد صدای شکستن استخوان‌های این تمدن پوشالین پیش از همه به گوش اندیشمندان مسلمان برسد و بر این باور تأکید کنند که «زوال تمدن‌ها معلول انحراف‌هاست. تمدن‌ها بعد از آنکه به اوجی رسیدند، به‌خاطر ضعف‌ها و خلأها و انحراف‌های خود رو به انحطاط می‌روند. ما نشانهٔ این انحطاط را امروز در تمدن غربی مشاهده می‌کنیم که تمدنِ علمِ بدون اخلاق، مادیّتِ بدون معنویت و دین و قدرتِ بدون عدالت است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴).

افق تمدن اسلامی

با گذشت قرن‌ها استعمار و استثمار مسلمانان «افق امروز امت اسلامی از همیشه روشن‌تر و امید رسیدن به هدف‌های اسلام از همیشه بیشتر است؛ [زیرا] اگر امت اسلامی در دو قرن گذشته دچار فروپاشی و هزیمت در برابر تمدن مادّی غرب و مکتب‌های اِلحادی از هر دو نوع چپ و راست آن بود، اکنون در قرن پانزدهم هجری این مکاتب سیاسی و اقتصادی غرب‌اند که پای در گِل و دچار

ضعف و فروپاشی و هزیمت‌اند و اسلام با بیداری مسلمانان و بازیافت هویت خویش و با مطرح‌شدن اندیشهٔ توحیدی و منطق عدالت و معنویت، دور تازه‌ای از شکوفایی و عزت خویش را آغاز کرده است. کسانی که در گذشته‌ای نه‌چندان دور آیه یأس می‌خواندند و نه‌تنها اسلام و مسلمین، بلکه اساس معنویت و دین‌داری را در برابر هجوم تمدن غرب ازدست‌رفته می‌پنداشتند، امروز سر برافراشتن اسلام و تجدید حیات قرآن و اسلام و متقابلاً ضعف و زوال تدریجی آن مهاجمان را به چشم می‌بینند و با زبان و دل تصدیق می‌کنند. من با اطمینان کامل می‌گویم: این هنوز آغاز کار است و تحقق کامل وعدهٔ الهی، یعنی پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن و تمدن نوین اسلامی، در راه است: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنی لا یُشْرِکُونَ بی شَیْئاً وَ مَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُون" (نور/۵۵)» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۹/۱۷).

خواستهٔ امروز مسلمانان این است که اسلام با کمک عقلانیت و معنویت آنان را از عقب‌ماندگی برهاند و عدالت را که هدف والای اسلام است، در جوامع انسانی تحقق بخشد. «انتخابات تونس و مصر و شعارها و رویکردهای مردم یمن و بحرین و سایر سرزمین‌های عربی علامت می‌دهد که همه می‌خواهند مسلمان معاصر بدون افراط خشک و تفریط غرب‌گرایانه باشند و با شعار اللّه‌اکبر می‌خواهند مسلمانانه با ترکیب معنویت، عدالت و عقلانیت و با روش مردم‌سالاری دینی از پسِ تحقیر و استبداد و عقب‌ماندگی و استعمار و فساد و فقر و تبعیضِ صدساله رهایی یابند و این، درست‌ترین راه است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

چنانچه شالودهٔ تلاش نبوی همین قدرت‌بخشیدن به مستضعفین حق‌جو بود. «در صدر اسلام رسول مکرّم اسلام(ص) و صحابه و نیز جانشینان بزرگوار ایشان توانستند با اتکای به خدا یک تمدن عظیم تاریخی را پایه‌گذاری کنند. آنها هم در برابر قدرت‌های بزرگ زمان خود علی‌الظاهر کوچک بودند؛ اما ایمان به آنها قدرت بخشید و توانستند برای چندین قرن عظمتی را در تاریخ ایجاد کنند. ما چرا نتوانیم؟ "وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنین" (آل عمران/۱۳۹). شرطش ایمان است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۲/۳).

این گمان که زمان پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله زمان خاصی بوده است و تکرار حادثه‌ای مشابه پس از حدود یک‌ونیم قرن امکان ندارد، مردود است؛ زیرا «آنچه آن تمدن را پدید آورد، یعنی اسلام و معارف زندگی‌ساز آن، هم‌اکنون نیز در اختیار ماست و به ما هشدار می‌دهد که "یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ" (انفال/۲۴). اسلام ثابت کرده است ظرفیت آن را دارد که امت خود را به اعتلای مدنی و علمی و عزت و قدرت سیاسی برساند»

(حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸)؛ بنابراین «اسلام می‌تواند این نسل‌ها را به آفاق جدیدی برساند، دل‌های آن‌ها را شاد کند و آنها را آن‌چنان که متناسب و شایستهٔ کرامت انسان است، کرامت ببخشد. تمدن نوین اسلامی یعنی این» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۲/۳۱).

البته مسلمانان باید قابلیت مهم و اساسی تعالیم اسلام را باور کنند و معتقد باشند که «ما می‌توانیم تمدن نوین اسلامی را برپا کنیم و دنیایی بسازیم که سرشار باشد از معنویت و با کمک معنویت و هدایت معنویت راه برود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۹/۱۹). «تجربه نشان داده است که اینها همه، کارهای ممکن و در دسترس توانایی‌های جوامع ما است. نباید با نگاه شتاب‌زده یا بدبینانه به این چشم‌انداز نگریست. بدبینی به توانایی‌های‌خود کفران نعمت الهی است و غفلت از امداد الهی و کمک سنت‌های آفرینش، فرو لغزیدن به ورطهٔ "الظّانّین بالله ظنّ السّوء" (فتح/۶) است. ما می‌توانیم حلقهٔ انحصارات علمی و اقتصادی و سیاسیِ قدرت‌های سلطه‌گر را بشکنیم و امت اسلامی را پیشروی احقاق حق اکثریت ملت‌های جهان که اینک مقهور اقلیت مستکبرند، باشیم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۹).

اسلام موجب شده ما مسلمانان نظریه‌های تازه‌ای را ارائه دهیم. «ما امروز درزمینهٔ مسائل سیاسی، مردم‌سالاری دینی را عرضه می‌کنیم. درزمینهٔ مسائل عمومیِ اجتماعی، ابتنای تمدن بر معنویت را ارائه می‌کنیم. در زمینه‌های گوناگون، کرامت انسان را مطرح می‌کنیم. آمیختگی دین و زندگی را مطرح می‌کنیم. اینها حرف نویی است. اینها هیچ‌وقت در دنیا وجود نداشته. حتی قبل از دوران مادّی‌گری و اومانیسم غرب و روی کار آمدن اندیشه‌های سکولار هم این‌جور نبود که دین با زندگی توأم و همراه باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۵/۲۲).

پس این یک واقعیت است که «تمدن اسلامی می‌تواند با شاخصه‌های ایمان و علم و اخلاق و مجاهدت مداوم اندیشه‌ی پیشرفته و اخلاق والا را به امت اسلامی و به همهٔ بشریت هدیه دهد و نقطهٔ رهایی از جهان‌بینی مادّی و ظالمانه و اخلاقِ به‌لجن‌کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزیِ غرب‌اند، باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۹).

شکل‌دهی تمدن نوین اسلامی همان هدف متعالی‌ای است که برای نظام اسلامی ترسیم کرده‌اند. درواقع «هدف ملت ایران و هدف انقلاب اسلامی ایجاد یک تمدن نوین اسلامی است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳). «خط کلی نظام اسلامی رسیدن به تمدن اسلامی است... این نظام اسلامی، نظامی است که یک خطِّ حرکت معقول و منطقی برای خود تصویر کرده است. این سیْری نیست که بتواند متوقّف شود، این سیری هم نیست که مراحل گوناگونی که در آن هست، برای آن دائمی و ابدی باشد. یک حرکت تکاملی است. با وضعی که امروز من در کشورمان مشاهده می‌کنم، با ریشه‌های عمیقی که تفکر اسلامی در کشور ما دارد، با حرکت بسیار وسیع و

گسترده‌ای که از اول انقلاب در راه تعمیق این اندیشه آغاز شده است و امروز به جاهای خوبی هم رسیده است، به نظرم می‌رسد که این آینده برای نظام اسلامی یک آیندهٔ قطعی و اجتناب‌ناپذیر است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴).

تمدن نوین اسلامی

«ما اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بگیریم، بالاخره یک مصداق عینی و خارجی برای پیشرفت با مفهوم اسلامی وجود دارد. درواقع این پیشرفت ابزار و وسیلهٔ تحقق تمدن اسلامی را فراهم می‌سازد... . این تمدن نوین دو بخش دارد: یک بخش، بخش ابزاری است؛ یک بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است. به هر دو بخش باید رسید. بخش ابزاری عبارت است از همین ارزش‌هایی که ما امروز به‌عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم. علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ، اینها همه بخش ابزاری تمدن است، وسیله است... .

اما بخش حقیقی، آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد؛ که همان سبک زندگی است؛ که این، بخش حقیقی و اصلی تمدن است؛ مثل مسئلهٔ خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئلهٔ خط، مسئلهٔ زبان، مسئلهٔ کسب‌وکار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مرئوس، رفتار ما با پلیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و طهارت ما، رفتار ما با دوست، رفتار ما با دشمن، رفتار ما با بیگانه. اینها آن بخش‌های اصلی تمدن است که متن زندگی انسان است. تمدن نوین اسلامی، آن چیزی که ما می‌خواهیم عرضه کنیم، در بخش اصلی از این چیزها تشکیل می‌شود. اینها متن زندگی است. این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن می‌گویند عقل معاش. عقل معاش فقط به معنای پول درآوردن و پول خرج‌کردن نیست که چگونه پول دربیاوریم، چگونه پول خرج کنیم. نه همهٔ این عرصه وسیعی که گفته شد، جزو عقل معاش است... .

[می‌توان] این بخش را به‌منزلهٔ بخش نرم‌افزاری تمدن به حساب آورد و آن بخش اول را بخش‌های سخت‌افزاری به حساب آورد. اگر ما در این بخشی که متن زندگی است، پیشرفت نکنیم، همهٔ پیشرفت‌هایی که در بخش اول کردیم، نمی‌تواند ما را رستگار کند. نمی‌تواند به ما امنیت و آرامش روانی ببخشد. همچنان که می‌بینید، در دنیای غرب نتوانسته... اصل قضیه این است که ما بتوانیم متن زندگی را، این بخش اصلی تمدن را، اصلاح کنیم... .

نمی‌شود یک تمدن را به‌صِرف اینکه ماشین دارد، صنعت دارد، ثروت دارد، قضاوت کرد و تحسین کرد؛ درحالی‌که در داخل آن، این مشکلات فراوان، سراسر جامعه و زندگی مردم را فرا گرفته. اصل، این‌هاست. آن‌ها ابزاری است برای اینکه این بخش تأمین شود تا مردم احساس آسایش کنند، با امید زندگی کنند، با امنیت زندگی کنند، پیش بروند، حرکت کنند، تعالی انسانیِ مطلوب پیدا کنند.

یک مقوله‌ای در اینجا مطرح می‌شود و سر برمی‌آورد به‌عنوان مقولهٔ فرهنگ زندگی. باید ما به دنبال این باشیم که فرهنگ زندگی را تبیین کنیم، تدوین کنیم و به شکل مطلوب اسلام تحقق ببخشیم. البته اسلام بُن‌مایه‌های یک چنین فرهنگی را برای ما معین کرده است. بُن‌مایه‌های این فرهنگ عبارت است از خردورزی، اخلاق، حقوق. اینها را اسلام در اختیار ما قرار داده است. اگر ما به این مقولات به‌طور جدی نپردازیم، پیشرفت اسلامی تحقق پیدا نخواهد کرد و تمدن نوین اسلامی شکل نخواهد گرفت. هرچه ما در صنعت پیش برویم، هرچه اختراعات و اکتشافات زیاد شود، اگر این بخش را ما درست نکنیم، پیشرفت اسلامی به معنای حقیقی کلمه نکرده‌ایم. باید دنبال این بخش، زیاد کار کنیم، زیاد تلاش کنیم... .

رفتار اجتماعی و سبک زندگی تابع تفسیر ما از زندگی است. هدف زندگی چیست؟ هر هدفی که ما برای زندگی معین کنیم، برای خودمان ترسیم کنیم، به طور طبیعی متناسب با خود، یک سبک زندگی به ما پیشنهاد می‌شود. یک نقطهٔ اصلی وجود دارد و آن ایمان است... ؛ پس در درجهٔ اول، نیاز تمدن‌سازیِ اسلامیِ نوین به ایمان است. این ایمان را ما معتقدین به اسلام پیدا کرده‌ایم. ایمان ما، ایمان به اسلام است. در اخلاقیات اسلام، در آداب زندگی اسلامی، همهٔ آنچه را که مورد نیاز ماست، می‌توانیم پیدا کنیم، باید اینها را محور بحث و تحقیقِ خودمان قرار دهیم. ما در فقه اسلامی و حقوق اسلامی زیاد کار کرده‌ایم. باید در اخلاق اسلامی و عقل عملی اسلامی هم یک کار پرحجم و باکیفیتی انجام دهیم... .

نکتهٔ دومی در اینجا وجود دارد و آن این است که ما برای ساختن این بخش از تمدن نوین اسلامی به‌شدت باید از تقلید پرهیز کنیم؛ تقلید از آن کسانی که سعی دارند روش‌های زندگی و سبک و سلوک زندگی را به ملت‌ها تحمیل کنند. امروز مظهر کامل و تنها مظهر این زورگویی و تحمیل تمدن غربی است.

تقلید از غرب برای کشورهایی که این تقلید را برای خودشان روا دانستند و عمل کردند، جز ضرر و فاجعه به بار نیاورده. حتی آن کشورهایی که به‌ظاهر به صنعتی و اختراعی و ثروتی هم رسیدند، اما مقلد بودند. علت این است که فرهنگ غرب یک فرهنگ مهاجم است. فرهنگ غرب، فرهنگ نابودکنندهٔ فرهنگ‌هاست. هرجا غربی‌ها وارد شدند، فرهنگ‌های بومی را نابود

کردند، بنیان‌های اساسیِ اجتماعی را از بین بردند؛ تا آنجایی که توانستند تاریخ ملت‌ها را تغییر دادند، زبان آنها را تغییر دادند، خط آنها را تغییر دادند.

فرهنگ غربی فقط هواپیما و وسایل آسایش زندگی و وسایل سرعت و سهولت نیست. اینها ظواهر فرهنگ غربی است که تعیین‌کننده نیست. باطن فرهنگ غربی عبارت است از همان سبک زندگی مادّیِ شهوت‌آلودِ گناه‌آلودِ هویت‌زدا و ضد معنویت و دشمن معنویت. شرط رسیدن به تمدن اسلامیِ نوین در درجهٔ اول این است که از تقلید غربی پرهیز شود. ما متأسفانه در طول سال‌های متمادی یک چیزهایی را عادت کرده‌ایم تقلید کنیم.

ما از علم ترویج می‌کنیم، از صنعت ترویج می‌کنیم، از اختراع و نوآوری ترویج می‌کنیم، هر مبتکری و هر ابتکاری را با احترامِ تمام بر روی چشم می‌نشانیم، این به جای خود محفوظ؛ اما همان‌طور که گفتیم، اصل قضیه جای دیگر است؛ اصل قضیه، درست‌کردن سبک زندگی است، رفتار اجتماعی است، اخلاق عمومی است، فرهنگ زندگی است. باید در این بخش، ما پیش برویم، باید تلاش کنیم... .

تمدن نوین اسلامی که ما مدعی‌اش هستیم و دنبالش هستیم و انقلاب اسلامی می‌خواهد آن را به وجود بیاورد، بدون این بخش تحقق پیدا نخواهد کرد. اگر آن تمدن به وجود آمد، آن وقت ملت ایران در اوج عزت است. ثروت هم دنبالش هست، رفاه هم دنبالش هست، امنیت هم دنبالش هست، عزت بین‌المللی هم دنبالش هست. همه‌چیز با او خواهد بود؛ همراه با معنویت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳). «اسلام ما این است: اسلامِ معنویت، عقلانیت و عدالت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵).

جایگاه عقلانیت در تمدن اسلامی

«اسلام ما اسلام عقلانی است. عقل کاربرد بسیار وسیعی در فهم ما، تشخیص اهداف و تشخیص ابزارهای ما داراست. از عدالت هم به‌عنوان یک هدف به‌هیچ‌وجه صرف‌نظر نمی‌کنیم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵)؛ بنابراین مهم‌ترین ابزار در شکل‌گیری جامعه اسلامی و به‌تبع آن تمدن اسلامی خردورزی است که البته بایستی بر پایهٔ معنویت و اخلاق شکل بگیرد. «ما از معنویت به هیچ عنوان صرف‌نظر نمی‌کنیم. روح و اساس کار ما معنویت است. عقلانیت مهم‌ترین ابزار کار ماست. عقل را به‌کار می‌گیریم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵). طبیعی است که با چنین رویکردی مهم‌ترین هدف در جوامع انسانی، یعنی عدالت، نیز محقق خواهد شد؛ بنابراین ازآنجاکه «اسلام ما اسلامی است متکی به معنویت، عقلانیت و عدالت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵). «عقلانیت را و معنویت را و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌دهد» (حسینی خامنه‌ای،

۱۳۹۰/۱۱/۱۰). «در این نگاه به اسلام... قاطعیت در جای خود، عواطف در جای خود، شریعت در جای خود، عقلانیت، که آن هم خارج از شریعت البته نیست، در جای خود. همه در کنار هم بایستی مورد استفاده قرار بگیرند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۲).

بنابراین معنویت، روح تمدن اسلامی، عقلانیت، ابزار آن و عدالت، هدف والای تحقق آن است. «اگرچه به یک معنا عدالت هم از همان عقلانیت و نیز از معنویت برمی‌خیزد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۳/۱۴). «در عدالت هم عقلانیت بایستی مورد توجه باشد، هم معنویت... اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، عدالت می‌شود یک شعار توخالی... اگر عقلانیت در عدالت نباشد، گاهی اوقات عدالت به ضد خودش تبدیل می‌شود؛ بنابراین در عدالت، عقلانیت شرط اول است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۱۶). شاید اینکه گفته شده «تمدن اسلامی به‌صورت کامل در دوران ظهور حضرت بقیه‌اللّه ارواحنا فداه است. در دوران ظهور، تمدن حقیقی اسلامی و دنیای حقیقی اسلامی به وجود خواهد آمد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴) و ما منتظر تحقق آن هستیم؛ به همین دلیل است که در آن زمان به فضل الهی عقول مردم رشد می‌کند. خردورزی ایشان به حد اعلای خود می‌رسد.

اما منظور از عقل و عقلانیت چیست؟ «عقل، این سیاسی‌بازی‌ها و سیاسی‌کاری‌های متعارف نیست. اینها خلاف عقل است. العقل ما عبد به الرّحمن و اکتسب به الجنان (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱). عقل این است که انسان را به راه راست هدایت می‌کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۴/۲۹). اندیشهٔ تشیع از همان ابتدا این‌گونه ترسیم شده و رشد کرده است. «آزاد فکری و عقلانیت شیعه، این دو عنصرِ در کنار هم، مایهٔ افتخار ماست. تفکرات شیعه عقلانی است. ما از اول تشیع در تعالیم ائمه (علیهم‌السلام) به سوی عقل، منطق و استدلال سوق داده شدیم و همین‌طور هم باید عمل بکنیم؛ حتی در فقه. شما ببینید شاگردان برجستهٔ امام صادق و امام باقر (علیهماالسّلام) در مواردی با حضرت طوری حرف می‌زدند که حضرت با آنها استدلالی حرف می‌زدند. "یعرف هذا و اشباهه من کتاب اللّه عزّوجلّ؛ ما جعل علیکم فی الدّین من حرج" (مجلسی، ۱۴۰۴ قمری، ج ۲۴: ۲۷۷ و ج ۸۰: ۳۶۷)؛یعنی به "زراره" یاد می‌داد که این‌طوری باید از کتاب خدا استفاده کنی؛ یعنی امام روش اجتهاد و استنباط از قرآن را به او یاد می‌دهد. ما از اول این‌طوری رشد کردیم. شیعه عقلانی و با آزادفکری رشد کرده است. این را باید قدر دانست و دنبال کرد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۸/۱۷).

براساس همین عقلانیت است که «اسلامِ ما با اسلام متحجر از یک سو و اسلام لیبرال از سوی دیگر در اصول و مبانی کاملاً متفاوت است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵)؛ بنابراین «تعریف‌ها باید بازخوانی و اصلاح شوند. دو الگوی "اسلام تکفیری" و "اسلام لائیک" از سوی غرب به شما

پیشنهاد شده و خواهد شد تا الگوی "اسلام اصول‌گرای معتدل و عقلانی" در میان انقلاب‌های منطقه تقویت نشود. کلمات را دوباره و به دقت تعریف کنید» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۶/۲۶). «نگذارید الگوهای لائیک یا لیبرالیسم غربی یا ناسیونالیسم افراطی یا گرایش‌های چپ مارکسیستی خود را بر شما تحمیل کند. اردوگاه شرق چپ فرو ریخت و بلوک غرب فقط با خشونت و جنگ و خدعه بر سر پا مانده و عاقبت خیری برای آن متصور نیست» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴). ازطرفی هم باید نسبت به تحجر و سلفی‌گری هوشیار بود. «سلفی‌گری اگر به معنای اصول‌گرایی در کتاب و سنت و وفاداری به ارزش‌های اصیل و مبارزه با خرافات و انحرافات و احیای شریعت و نفی غرب‌زدگی باشد، همگی سلفی باشید و اگر به معنای تعصب و تحجر و خشونت میان ادیان یا مذاهب اسلامی ترجمه شود، با نوگرایی و سماحت و عقلانیت که ارکان تفکر و تمدن اسلامی‌اند، سازگار نخواهد بود و خود باعث ترویج سکولاریزم و بی‌دینی خواهد شد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۶/۲۶).

«ظلم به اسلام و بی‌انصافی دربارهٔ اسلام است. اسلام را متهم‌کردن به اینکه از عقلانیت جداست و نسبت به عقل بی‌اعتناست، همان‌قدر ظالمانه است که انکارِ یک امر بدیهی. انکار منافع خورشید یا انکار نور خورشید. در کدام کتاب آسمانی این همه مخاطبان امر شده‌اند به تفکر، به تعقل، «لعلّکم تتفکّرون»، «لعلّکم تعقلون»، به تدبر در آیات تکوینی الهی؟ در کدام کتاب آسمانی در اولین خطاب به علم، به قلم، به تعلیم، توجه شده و اهمیت داده شده است؟ و امروز اگر دنیای غرب در کار علم و پیشرفت علمی موفقیتی دارد، کدام مورخ و مطلعِ باانصافی است که تصدیق نکند که این را از دنیای اسلام گرفته است؟ قرون وسطی که قرون تاریکی و ظلمت و سیاهی دنیای غرب و اروپا بود، دوران شکوفایی علم و تعقل و اندیشه و فلسفه و ابن سیناها و فارابی‌ها و افرادی این‌چنین در دنیای اسلام است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۶/۲۷).

«اولین کار پیامبر مکرم اسلام (ص) حاکم‌کردن عقلانیت در جامعهٔ اسلامی بود؛ زیرا تربیت قدرت تفکر و نیروی خرد در جامعه حَلّال همهٔ مشکلات، مهارکنندهٔ نفس و زمینه‌ساز عبودیت انسان است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۴/۲۹). «این بعثت درواقع دعوت مردم به عرصهٔ تربیت عقلانی و تربیت اخلاقی و تربیت قانونی بود. اینها چیزهایی است که زندگیِ آسوده و روبه‌تکاملِ انسان به آنها نیازمند است. در درجهٔ اول، تربیت عقلانی است؛ یعنی نیروی خردِ انسانی را استخراج‌کردن، آن را بر تفکرات و اعمال انسان حاکم قراردادن، مشعل خرد انسانی را به دست انسان سپردن تا راه را با این مشعل تشخیص بدهد و قادر بر طی‌کردن آن راه باشد. این اولین مسئله است و مهم‌ترین مسئله هم همین است. علاوه بر اینکه در درجهٔ اول در بعثت پیغمبر مسئلهٔ عقل مطرح شده است، مسئلهٔ دانایی مطرح شده است. در سرتاسر قرآن و تعالیم غیرقرآنیِ پیغمبر هم

هرچه شما نگاه می‌کنید، می‌بینید تکیه بر عقل و خرد و تأمل و تدبر و تفکر و این‌گونه تعبیرات است؛ حتی در روز قیامت از زبان مجرمان، قرآن می‌فرماید: "لو کنّا نسمع او نعقل ما کنّا فی اصحاب السّعیر" (ملک/۱۰)» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۴/۲۹).

«همواره همهٔ بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایهٔ مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینهٔ روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۲/۱). اهمیت و ضرورت پرداختن به عقلانیت به اندازه‌ای است که «هیچ ملتی که داعیهٔ تمدن‌سازی دارد، بدون ایدئولوژی نمی‌تواند حرکت کند و تا امروز حرکت نکرده است. هیچ ملتی بدون دارابودن یک فکر و یک ایدئولوژی و یک مکتب نمی‌تواند تمدن‌سازی کند. همین‌هایی که امروز شما ملاحظه می‌کنید، در دنیا تمدن مادّی را به وجود آورده‌اند. اینها با ایدئولوژی وارد شدند. صریح هم گفتند. گفتند ما کمونیستیم. گفتند ما کاپیتالیستیم. گفتند ما به اقتصاد سرمایه‌داری اعتقاد داریم. مطرح کردند. به آن اعتقاد ورزیدند. دنبالش کار کردند؛ البته زحماتی هم متحمل شدند. هزینه‌ای هم بر دوش آنها گذاشته شد. بدون داشتن یک مکتب، بدون داشتن یک فکر و یک ایمان و بدون تلاش برای آن و پرداختن هزینه‌های آن، تمدن‌سازی امکان ندارد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

بنابراین برای احیای تمدن اسلامی مهم‌ترین کاری که باید انجام داد، این است که بر خرد جمعی تکیه کنیم؛ چراکه «هر قدر دقت عقلانی انسان بیشتر شد، مجاهدتش بیشتر خواهد شد. برای اینکه می‌داند "ما عندکم ینفد و ما عند الله باق" (نحل/ ۹۶).آنچه که برای خدا دادیم، می‌مانَد... وقتی کار برای خدا باشد، هر قدر عقلِ انسان بیشتر و تیزتر باشد، فداکاری او بیشتر خواهد شد». (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۹). «برای بیدارکردن عقل جمعی چاره‌ای جز مشاوره و مناظره نیست و بدون فضای انتقادی سالم و بدون آزادی بیان و گفت‌وگوی آزاد با "حمایت حکومت اسلامی" و "هدایت علما و صاحب‌نظران"، تولید علم و اندیشهٔ دینی و درنتیجه، تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی، ناممکن یا بسیار مشکل خواهد بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

«یکی از مهم‌ترین خدمات انقلاب اسلامی، احیای عقلانیت صحیح در کشور بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۵/۱). «محاسبات جمهوری اسلامی از روز اول براساس منطق عقلانی بوده است؛ براساس یک قوّهٔ عاقله‌ای بوده است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۴/۱۶). عقلانیتی که امام امت به‌عنوان رهبر انقلاب در روح انقلاب دمید، البته «عقلانیت امام هم از اسلام است... همین گزینش مردم‌سالاری برای نظام سیاسی کشور؛ یعنی تکیه به آرای مردم. انتخاب مردم‌سالاری یکی از مظاهر روشن عقلانیت امام در مکتب حیات‌بخش و نجات‌بخش او بود» (حسینی خامنه‌ای،

(۱۳۹۰/۳/۱۴).

این نهضت حیات‌بخش به‌گونه‌ای بود که «از اول، حرکتِ نهضت، حرکت روشن‌فکری و عقلانی بود و با تحجر هم مخالف» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵). الان هم همین‌طور است؛ یعنی «عقلانیت باید بر تمام ارکان این نظام از بالا تا پایین حاکم باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۶/۱۹).

«برای اینکه راه را گم نکنیم، باید نقشهٔ اصلی و اساسی جلوی چشم ما باشد، آن را بشناسیم و بدانیم نقشهٔ امام کار اصلی امام، بنای یک نظم مدنی، سیاسی براساس عقلانیت اسلامی بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۳/۱۴). باید تکیهٔ ما همان‌گونه که از اول این‌گونه بوده، بر احیای هویت فرهنگی باشد «هویت فرهنگی همان عقلانیت معنوی و خرد جمعی است که اصل و منشأ حیات و امتیازات یک ملت است و انقلاب اسلامی و امام بزرگوار ما نیز ساخته‌وپرداختهٔ همین هویت فرهنگیِ برخاسته از حکمت و اندیشه‌های والا هستند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۴/۲۲).

احیای تمدن مبتنی بر عقلانیت

«غرض، یادآوری این حقیقت است که آنچه آن تمدن را پدید آورد، یعنی اسلام و معارف زندگی‌ساز آن، هم‌اکنون نیز در اختیار ماست و به ما هشدار می دهد که "یا ایها الذّین امنوا استجیبوالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم" (انفال/۲۴). اسلام ثابت کرده است ظرفیت آن را دارد که امت خود را به اعتلای مدنی و علمی و عزت و قدرت سیاسی برساند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸). «ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم. من این را می‌خواهم به شما بگویم: مسئلهٔ ما این نیست که زندگی خودمان را نجات دهیم و گلیم خودمان را از آب بکشیم. مسئله این است که ملت ایران، همچنان که شأن اوست، درحال پدیدآوردن یک تمدن است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱/۱). «هدف نهایی را باید امت واحدهٔ اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایهٔ دین و عقلانیت و علم و اخلاق قرار داد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴). «این اتحاد نه علیه مسیحیان یا سایر ادیان و ملت‌ها، بلکه برای مقابله با متجاوزان و اشغالگران و جنگ‌افروزان، برای اجرای اخلاق و معنویت و احیای عقلانیت و عدالت اسلامی و پیشرفت علمی و اقتصادی و بازیابیِ عزت اسلامی است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۱۰/۲۹).

«هیچ شگفتی نباید داشت از اینکه برقی از گوشه‌ای بجهد... . یک فکر نو، یک پیشنهاد نو برای بشریت مطرح شود و براساس آن فکر، یک نظام سیاسی در گوشه‌ای از دنیا بتواند یک ملت را گرد هم جمع کند، آن ملت ایستادگی کند، بلکه نتیجه‌ای حتمی است که این تمدن مثل همه تمدن‌های دیگر رشد خواهد کرد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴).

«ما در تمدن اسلامی و در نظام مقدس جمهوری اسلامی که به سمت آن تمدن حرکت می‌کند، این را هدف گرفته‌ایم که دانش را همراه با معنویت پیش ببریم. اینکه می‌بینید دنیای غرب نسبت به پای‌بندی ما به معنویت حساس است، بر دین‌داری ما اسم تعصب و تحجر می‌گذارد و علاقه‌مندی ما به مبانی اخلاقی و انسانیت را مخالفت با حقوق بشر قلمداد می‌کند، به‌خاطر آن است که این روش، ضد روش آنهاست. آنها علم را پیش بردند؛ البته کار مهم و بزرگی بود؛ اما جدای از اخلاق و معنویت بود و شد آنچه که شد. ما می‌خواهیم علم با اخلاق پیش برود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۶/۱۹). «بشریت اگر بیندیشد و انصاف را رعایت کند، تصدیق خواهد کرد که نجات بشر و حرکت بشر به سوی کمال به برکت اسلام ممکن خواهد شد و لاغیر» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۹). «تمدن اسلامی می‌تواند با شاخصه‌های ایمان و علم و اخلاق و مجاهدت مداوم، اندیشهٔ پیشرفته و اخلاق والا را به امت اسلامی و به همهٔ بشریت هدیه دهد و نقطهٔ رهایی از جهان‌بینی مادّی و ظالمانه و اخلاقِ به‌لجن‌کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزیِ غرب‌اند، باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۹).

نتیجه

محورهای کلیدی و اساسی فرمایشات مقام معظم رهبری را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. تمدن برگرفته از اسلام، خصوصیاتی مانند خود اسلام دارد: اولین خصوصیت آن این است که روح این تمدن را معنویت تشکیل می‌دهد؛ معنویتی در پرتو اعتقاد و ایمان به خدا؛ دومین خصوصیت اینکه ابزار رسیدن به چنین تمدنی عقلانیت است؛ عقلانیتی که بر پایهٔ معنویت و شریعت است و اساساً جزو خود شریعت است و سومین خصوصیت چنین تمدنی عدالت است؛ عدالتی که بر پایهٔ معنویت و عقلانیت شکل بگیرد؛ بنابراین تا عدالت نباشد، تمدن اسلامی به شکل کامل محقق نمی‌شود و تا عقلانیت نباشد، امکان شکل‌گیری تمدن نیست و تا معنویت و ایمان محقق نشود، بستری برای شکل‌گیری عقلانیت جمعی مبتنی بر اسلام فراهم نمی‌آید.

۲. خردورزی در شکل‌گیری تمدن اسلامی دو کاربرد دارد: اول اینکه مقدمهٔ تحقق ایمان است؛ یعنی اعتقادات و معنویت ما براساس تعقل و خردورزی است و دومین کاربرد آن در به‌کارگیری و اجراکردن ایمان در سطح جامعه است. این همان چیزی است که ما از آن به عقلانیت تعبیر می‌کنیم؛ البته زمانی که معنویت شکل گرفت و عقلانیت جمعی نیز بر پایهٔ آن پدیدار شد، نتیجهٔ آن باید عدالت باشد؛ عدالتی که مظهر راستی‌آزمایی تحقق تمدن اسلامی است.

۳. بخش اصلی تمدن بخش نرم‌افزاری آن است؛ آنچه ما نامش را فرهنگ زندگی یا سبک زندگی می‌نهیم. رشد علمی و فناوری، صنعت و تولید ثروت ابزاری است که اگر درراستای این بخش مهم و اساسی جامعه قرار بگیرد، مفید فایده خواهد بود. در این بخش باید دو نکته رعایت شود: اول آنکه این تمدن می‌باید ناشی از اعتقاد و ایمان باشد؛ ایمانی که بر مبنای ادراک و تفسیر از هستی شکل می‌گیرد و منجر به مکتب می‌شود و نکتهٔ دوم اینکه تمدنی که به تقلید از مبانی و فرهنگ تمدن غربی شکل بگیرد، تمدن نوینی نیست که مد نظر اسلام است. چنین تمدنی اگرچه ممکن است بتواند علم، ثروت و رفاه مادّی جامعه را رشد و توسعه دهد، بی‌شک فرهنگ زندگی و سبک حیات انسانی را به اضمحلال خواهد کشاند؛ چنانچه در غرب این‌چنین شده است.

۴. اسلام این توان را به ما مسلمانان می‌دهد که بتوانیم نظریات جدیدی را در بسیاری از زمینه‌ها ارائه دهیم. ما امروز درزمینهٔ مسائل سیاسی، مردم‌سالاری دینی را عرضه می‌کنیم. درزمینهٔ مسائل عمومیِ اجتماعی ابتنای تمدن بر معنویت را ارائه می‌کنیم. در زمینه‌های گوناگون، کرامت انسان را مطرح می‌کنیم. آمیختگی دین و زندگی را مطرح می‌کنیم. اینها حرف نویی است. اینها هیچ‌وقت در دنیا وجود نداشته است؛ حتی قبل از دوران مادّی‌گری و اومانیسم غرب و روی کار آمدن اندیشه‌های سکولار هم دین با زندگی این‌گونه توأم و همراه نبوده است.

۵. مهم‌ترین شاخصهٔ تمدن اسلامیِ نوین معنویت و ایمان است. عدالت که هدف والای چنین تمدنی است، بدون معنویت محقق نمی‌شود؛ اما ابزاری که می‌تواند این تمدن را براساس معنویت شکل دهد و عدالت را در چنین تمدنی محقق کند، خردورزی فراگیری است که برطبق درک صحیح و مشترک از عالم پدید می‌آید. این همان چیزی است که با عنوان عقلانیت دینی از آن یاد می‌شود.

۶. تفکرات سکولار و لیبرال غرب دین‌ستیزی را در جوامع غربی گسترش داد و موجب زوال معنویت و انحطاط بنیان‌های فرهنگ انسانی شد. در مقابل نگاه افراط‌گرایانه و متحجرانه به دین هم توان به حرکت درآوردن جوامع انسانی در مسیر تکاملی را نداشت؛ بنابراین عقلانیت مبتنی بر معنویت و به عبارتی همان «عقلانیت دینی» تنها گزینه‌ای است که می‌تواند در جایگاه الگویی بدیع و فکری نو براساس تعالیم اسلام جوامع انسانی را به سمت توسعه و پیشرفت در ابعاد گوناگون حرکت دهد.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- کوفی، أحمد بن اعثم (۱۴۱۱ قمری)، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴قمری)، بحارالأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء
- سایت‌ها
- تارنمای پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری (http://www.leader.ir)
- تارنمای دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (http://www.khamenei.ir)

۲۸

پروندهٔ بازِ اعوجاج انقلاب اسلامی و یک چالش تمدنی

ابوالحسن فیّاض انوش[۱]

چکیده

گرچه انقلاب اسلامی برای خیز تمدنی خود دارای فرصت‌هایی طلایی است، با چالش‌هایی هم رویاروست. به‌قول توین‌بی (م: ۱۹۷۵) این قانون اصلی هر تمدنی است که در روند چالش‌ها و پاسخ‌ها آبدیده شود. اگر چالش‌های پیش‌روی انقلاب اسلامی را به دو دستهٔ درونی و بیرونی تقسیم‌بندی کنیم، به‌زعم من چالش‌های درونی اولویت بیشتری برای بذل توجه می‌طلبند. این مقاله با تمرکز بر تقابلِ تفکر حجتیه‌ای با تفکر انقلاب اسلامی به‌عنوان یکی از چالش‌های درونی، در صدد است ضمن طرح‌کردن این چالش به صورت‌بندی آن و بررسی برخی از ابعاد آن و ارائهٔ راهکاری مقدماتی برای پاسخ به این چالش بپردازد. عنوان مقاله ترکیبی است از تعابیری که امام خمینی در سخنرانی ۲۱ تیرماه ۱۳۶۲ (عید فطر) و پیام مشهور به منشور روحانیت در اشاره به خطرهای تفکر حجتیه‌ای‌ها برای آتیهٔ انقلاب اسلامی از آن بهره برده‌اند.

هرچند این مسأله بحثی پردامنه را می‌طلبد؛ اما بنای این مقاله بر اختصار است و مدعای اصلی آن این است که خط و مرام حجتیه‌ای‌ها ظرفیت‌های تهدیدآمیزی برای استمرار خط اصیل انقلاب اسلامی دارد و کارسازترین راه مقابله با این تهدید، تقویت تفکر انتقادی و گسترش عقلانیت دینی در جامعه است.

کلیدواژه‌ها : امام خمینی، انقلاب اسلامی، چالش تمدنی، حجتیّه

۱- دانشیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی دانشگاه اصفهان؛ amir.anush۲۰۱۶@gmail.com

انجمن حجتیه؛ موضوعی تاریخی یا مسأله‌ای تمدنی

انجمن حجتیه نه به‌عنوان یک موضوع پژوهشیِ صرفاً تاریخی؛ به‌عنوان یک مسألهٔ تمدنی، مورد توجه این مقاله است. آنچه باعث می‌شود انجمن حجتیه برای من اهمیت یابد و به‌عنوان یک مسئله قابل بررسی باشد، نسبتی است که میان انقلاب اسلامی، آیندهٔ تمدنیِ آن و اندیشهٔ امام خمینی از یک‌سو و منش و روش فکری و عملیِ باورمندان به خط فکری انجمن حجتیه ازسوی دیگر وجود دارد. این مسأله در ساده‌ترین تعریف آن این‌گونه طرح می‌شود: خط فکری باورمندان به انجمن حجتیه در سیر آتیِ تاریخ ایران معاصر و سرنوشت انقلاب اسلامی به‌عنوان منادی یک تمدن جدید اسلامی چه تهدیدها و مشکلاتی می‌تواند ایجاد کند؟ برای من این ایده که آیندهٔ کشور ایران و تمدن نوین اسلامی، ریشه در آتیهٔ خط فکری انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی دارد، مسأله‌ای تاریخی است و از این رو، هرگونه فکر، خط مشی و جریانی که این آتیه را در معرض چالش قرار دهد، برای من به‌عنوان یک تمدن‌پژوه، مسأله‌ای پژوهشی تلقی می‌شود.

برخی[۱] اهمیت خطر ناشی از تفکرات انجمن حجتیه را به اندازه‌ای می‌دانند که معتقدند خط امام و انقلاب تنها دو دشمن اصلی دارد: آمریکا (دشمن بیرونی) و انجمن حجتیه (دشمن درونی) (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵: ۱۴۶). برخی دیگر[۲] جریان انجمن حجتیه را «به‌همراه جریان لیبرالیسم» «بزرگ‌ترین خطر برای اسلام و انقلاب و نظام جمهوری اسلامی» تلقی می‌کنند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵: ۱۴۶). به هر حال، حتی اگر هم این‌گونه تعابیر را به بهانهٔ شدت و غلظت آن پذیرفتنی ندانیم، این امر که انجمن حجتیه در کلیّت و در طول تاریخ خود، تقابل‌های نهان و آشکاری با خط فکری امام خمینی و انقلاب اسلامی داشته است، از واضحات تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود. نقطهٔ عزیمت من هم همین نکتهٔ واضح است. هر چند بوده و هستند برخی از مدافعان انجمن که سعی در تطهیر و یا توجیه عملکرد انجمن و سران آن در قبال امام و انقلاب داشته و دارند؛[۳] اما با تعمق در مستندات تاریخی می‌توان دریافت این‌گونه توجیهات به‌ویژه در مورد مؤسس و کادر اصلی انجمن از وجاهت کافی بی‌بهره است و می‌توان کلیّت انجمن را- صرف‌نظر از برخی اعضای غیرتأثیرگذار بر سیاست‌ها و مشی و مرام انجمن- در جبههٔ مقابل خط امام و

۱- آیت‌الله محمدرضا توسلی، مسئول دفتر امام خمینی

۲- حجت‌الاسلام سیدحمید روحانی

۳- برای نمونه ر.ک: مصاحبهٔ خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) با آیت‌آلله خزعلی در تاریخ ۱۳۸۱/۱۱/۱۶ در سایت ایسنا. گویا ایشان همچنین، در مراسم ترحیم شیخ محمود حلبی (بنیانگذار انجمن حجتیه) هم شرکت می‌کند و از این رو، روزنامهٔ کیهان از او انتقاد می‌کند (ر.ک: شادلو، ۱۳۹۱ : ۲۸۴). آیت‌آلله خزعلی معتقد بود حتی شهیدمطهری هم نسبت به انجمن حجتیه نظر مساعد داشت و تلاش می‌کرد از کنارزدن آنها در جریان انقلاب ممانعت کند. خزعلی می‌گوید: پس از مطهری من برای دفاع از انجمن تنها ماندم (ر.ک: رجبی،۱۳۹۵: ۱۱۷).

آرمان‌های انقلاب اسلامی دانست.

همین ابتدا باید این نکته را روشن کنم در این نوشتار تعبیر «انجمن حجتیه‌ای» و یا «حجتیه‌ای‌ها» را نه منحصراً یک «اسم و عنوانِ» صِرفِ یک انجمن خاص؛ به‌عنوان یک «رسم و مرامِ» فکری به‌کار خواهم برد که باورمندان به آن را از اتخاذ مواضعی ناگزیر می‌کند که با آرمان‌ها و اصول انقلاب اسلامی زاویه پیدا می‌کنند. از این منظر، ای بسا کسانی که به‌دلیل دغدغه‌های مذهبی و اعتقادی خود و در واکنش به اوضاع نامطلوب اخلاقی و اعتقادیِ جامعه، در مقطعی از زندگانی خود در قبل از انقلاب پیوستگی‌ها و ارتباطاتی با انجمن حجتیه داشته‌اند؛ ولی با اوج‌گرفتن انقلاب اسلامی این دغدغه‌های خود را ازطریق همگامی و همراهی با خط امام و انقلاب دنبال کرده‌اند و دیگر هیچ‌گونه علاقه یا پیوستگی با تفکر حاکم بر انجمن و یا ارادتی به مؤسس انجمن نداشته‌اند. این‌گونه افراد گرچه به لحاظ تاریخی در مقطعی از زندگانی خود با «اسم انجمن حجتیه» همراه شده‌اند؛ اما نمی‌توان آنان را وفاداران به «راه و رسم انجمن حجتیه» دانست؛ مثلاً اشتهار دارد شهید صیاد شیرازی به‌دلیل علایق و دغدغه‌های مذهبی و معنویِ خود، قبل از انقلاب با انجمن همراهی‌هایی داشته است (رجبی، ۱۳۹۵: ۱۲۱)؛ اما زندگانی او نشان می‌دهد پیوستگی و دلدادگی او به شخص امام و آرمان‌های انقلاب به‌گونه‌ای است که تعبیر انجمن حجتیه‌ای- به‌معنای شخصی که افکار و اعمال او با تفکر امام و خط انقلاب زاویه داشته باشد- در مورد او وجاهتی ندارد. خلاصه آنکه اصطلاح تفکر حجتیه‌ای در این مقاله، یعنی فربهی در تظاهر به دینداری و لاغری در تفقه دینی. تفکر حجتیه‌ای، یعنی تن‌زدن از مشارکت در پرداخت هزینه‌های انقلاب و در عین حال، ادعای مساهمت در غنایم انقلاب. تفکر حجتیه‌ای، یعنی ترکیبی از مقدس‌مآبی و سیاست‌بازی. تعبیر تفکر حجتیه‌ای در این نوشتار به آن‌دسته از بارومندان و متمایلان به مشی و مرام شیخ محمود حلبی گفته می‌شود که پنهان و آشکار در مقابل خط امام و انقلاب اسلامی مخالفت‌هایی بروز داده‌اند و می‌خواهم بدانم آنچه که بدان خط فکری انجمن حجتیه گفته می‌شود، برای استمرار خط فکری امام و انقلاب چه معضلات و مشکلات و احتمالاً تهدیدهایی را موجب می‌شود.

به زعم من آن جریان فکری به همان تعبیری که گفته شد ذیل عنوان تفکر حجتیه‌ای نمایندگی می‌شود، به دو دلیل باید بسیار جدی گرفته شود؛ دلیل اول، وجود بنیان‌ها و دستمایه‌های مذهبی در افکار و اندیشه‌های این جریان است که ضریب پیوندیافتن و بسط آن را در بدنهٔ اجتماعی جامعهٔ ایرانی افزایش می‌دهد. تاریخ معاصر ایران سرشار است از افکار و اندیشه‌های وارداتی و غیربومی، نظیر مارکسیسم و ناسیونالیسم که هرچند در مقاطعی توانسته‌اند بخشی از بدنهٔ اجتماعی را با خود همراه کنند؛ اما هیچگاه این همراهی به‌دلیل فقدان بنیان‌های مذهبی وسعت و عمق توده‌ای پیدا

نکرده است. افکار و ایده‌های انجمن حجتیه از این جنبه که ریشه در تاریخ فکری و مذهبی جامعهٔ ایرانی دارد، از ضریب اثرگذاریِ بالایی در توده‌های مذهبی برخوردار بوده و هست.

دلیل دوم، به‌نوعی نشأت‌گرفته از همان دلیل اول و تمرکز این جریان بر مقولهٔ مهدویت است. موضوع مهدویت نوعی آینده‌نگری در باب سرنوشت جامعه و امت اسلامی را در بر دارد. هر تلقی‌ای که از مهدویت داشته باشیم ناگزیر اثر خود را در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی بر جای خواهد نهاد. از این منظر، برای انقلاب اسلامی که خود را منادی و مقدمه‌ساز عصر ظهور و پرچمدار زمینه‌سازی انقلاب جهانی مهدوی می‌داند، بی‌تفاوتی در قبال تلقی‌های انحرافی از مسألهٔ مهدویت ناممکن است. همچنان‌که می‌دانیم همین مسأله هم بود که موجب موضع‌گیری‌های قاطعانهٔ امام خمینی در مورد مشی و مرام انجمن حجتیه شد.

از ترکیب دلایل اول و دوم وضعیتی پدید می‌آید که باعث می‌شود تعامل و یا تقابل با باورمندانِ به خط فکری انجمن حجتیه از صعوبت و ظرافت‌های خاصی برخوردار باشد. با توجه به بافت فرهنگی و مذهبی جامعهٔ ما، هنگامی که یک ایده یا اندیشه از چند ویژگی برخوردار باشد، ولو اینکه ایده‌ای انحرافی و خطرساز هم باش،د به‌راحتی نمی‌توان با خطرهای آن بی‌محابا مقابله کرد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از : ۱- برخورداری از صبغهٔ دینی و مذهبی که نفوذ توده‌ای آن ایده را افزایش می‌دهد؛ ۲- پیونددداشتن با عاطفی‌ترین و عمیق‌ترین باورهای دینی نظیر مهدویت؛ ۳- صداقت و ساده‌اندیشی که اگر نتوان در رهبران و چهره‌های طرح‌کنندهٔ آن ایده سراغی از آن گرفت، حداقل در بدنهٔ اجتماعی باورمندان به آن ایده به نحو گسترده‌ای مشاهده می‌شود و این نکته است که سختی تقابل با چنین ایده‌ای را دوچندان می‌کند.

نکتهٔ دیگری که به دشواری برخورد با تفکر حجتیه‌ای دامن می‌زند آنکه تاریخ نشان می‌دهد برخی جریان‌هایی که با خط و تفکر امام خمینی زاویه داشته‌اند، نیز برخی مواقع برای ایجاد حاشیهٔ امن برای خود به بزرگ‌نمایی خطر حجتیه‌ای‌ها اقدام کرده‌اند؛ بنابراین، هرگونه مخالفتی با انجمن حجتیه لزوماً به معنای حمایت از خط و تفکر انقلاب اسلامی نیست. برای نمونه، حزب توده در اوایل انقلاب سعی داشت با طرح مسألهٔ انجمن حجتیه فعالیت‌های خود را پیش برد. احسان طبری صراحت دارد که « حزب توده می‌کوشید در میان مسلمانان انقلابی تفرقه اندازد... حزب توده، مسألهٔ حجتیه را بزرگ کرد» (طبری، ۱۳۷۳: ۳۱۱).

هنگامی که خطوط رذیلت و فضیلت آن‌چنان به هم نزدیک می‌شود که برای بسیاری تمایز نهادن میان رذیلت‌ها و فضیلت‌ها آسان نیست و تشخیص دوست از دشمن دشوار می‌شود، باید بدانیم که با مشکل و مسئله‌ای جدی رویارو هستیم. نیچه در جایی به‌نقل از گوته می‌گوید برخی مواقع «با سجایای خود شرارت‌های خود را نیز میدان می‌دهیم» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۳). این جمله‌ای

است که فهم آن در ارتقای درک ما در رویارویی با برخی از مسائل تاریخی بسیار مؤثر خواهد افتاد. اگر خوب بنگریم آن شرارت‌ها و رذیلت‌هایی که از جانب تفکر حجتیه‌ای دامنگیر جامعهٔ ما می‌شود، از ساحت‌هایی از رفتار حجتیه‌ای‌ها برمی‌خیزد که در ظاهر جزو سجایا و فضیلت‌های یک انسان متدیّن محسوب می‌شود. در اینجاست که رویارویی و خنثی‌سازیِ آن رذیلت‌ها، خطر صدمه‌زدن به آن فضیلت‌ها را نیز به‌همراه دارد. نویسنده‌ای می‌نویسد «برخی نقص‌ها چنان وابسته به کمال‌اند که ما به سختی می‌توانیم رذیلت‌هایمان را بدون ازبین‌بردن فضیلت‌هایمان ریشه‌کن کنیم» (ر.ک: کوئن، ۱۳۹۵: ۵۹). ملاحظه‌ای که در نحوهٔ برخورد با چالش تفکر حجتیه‌ای در جمهوری اسلامی مشاهده می‌شود، در بنیادی‌ترین تحلیل به سختی‌های همین وضعیت متناقض‌نما بر می‌گردد.

به هرحال، اگر انقلاب اسلامی منادی تمدنی است که خود را مبشّر ظهور امام عصر (عج) می‌داند، هرگونه تلقی از مسألهٔ مهدویت به ناگزیر اثر خود را بر روند پویایی و یا سترونیِ این تمدنِ مبشّرِ برجا خواهد نهاد. چون خط فکری انجمن حجتیه عرضه‌کنندهٔ تلقیِ خاصی از مسألهٔ مهدویت است و این تلقی خاص از ظرفیت نفوذ توده‌ای هم برخوردار است، با توجه به تفاوت‌های ژرفی که درخصوص تلقی از مسألهٔ مهدویت میان مشیِ انجمن و خط فکری امام خمینی وجود داشته است، بی‌شک آتیهٔ تمدنِ مبشّرِ ظهور با آتیهٔ مشیِ انجمن حجتیه در برخی مواضع تلاقی‌ها و تعارض‌هایی خواهد داشت که باید مورد توجه و پژوهش قرار گیرد؛ بنابراین، به یک معنا این مقاله به مسأله‌ای راهبردی برای آتیهٔ تمدنی انقلاب اسلامی می‌پردازد.

انجمن حجتیه در کلام و نوشتار امام خمینی

با نگاهی به مواضع و سخنان امام خمینی در قبال انجمن حجتیه چند فقره جلب توجه می‌کند:

در آنچه به سخنرانی‌ها، پیام‌ها و موضع‌گیری‌های عمومی امام خمینی در مورد انجمن حجتیه مر بوط می‌شود، کمتر نشانی از تصریح به نام و عنوان این انجمن مشاهده می‌شود. شاید بتوان گفت فقط در یک مورد که در پیام موسوم به منشور روحانیت در سال ۱۳۶۷ با تعبیر «حجتیه‌ای‌ها» به نقد عملکرد آنان پرداخته شده است۱، عملاً نشانی از تصریح به نام و عنوان این جریان دیده نمی‌شود. حتی در مواردی که پرسشگری به‌صورت مکتوب از ایشان در مورد انجمن حجتیه و مؤسس آن پرسشی را مطرح می‌کند، امام به‌صورت اشاره و نه تصریح به نام انجمن، پاسخ مکتوب خود را ارائه می‌کنند۲. این درحالی است که در مواضع عدیده با اشاراتی به این خط فکری، با

۱- «دیروز حجتیه‌ای‌ها مبارزه را حرام کرده بودند ... امروز انقلابی‌تر از انقلابیون شده‌اند». (منشور روحانیت)

۲- رجوع شود به پاسخ مکتوب امام به نامه حجه الاسلام گرامی در سال ۱۳۵۰ که در مورد شیخ محمود حلبی و

شدّت و قاطعیت نسبت به افشا و نقد عملکرد و تفکر حاکم بر رهبران و پیروان این مشی فکری پرداخته‌اند. این امر شاید ناشی از این نکته باشد که امام خمینی ضمن احساس نگرانی و مسئولیت در برابر افکار و اعمال این جریان که قاطعیت در برخورد را می‌طلبیده است، نگرانِ عمده‌شدنِ بحثِ انجمن حجتیه در فضای سیاسی و فرهنگی جامعهٔ ایرانی بوده‌اند؛ فضایی که اولویت اصلیِ در آن، مبارزه با رژیم پهلوی (قبل از انقلاب) و بسیج توده‌های مردم در برابر جنگ تحمیلی و دیگر دسیسه‌های دشمنان (بعد از انقلاب) بوده است.

آنچه که از فقرهٔ قبلی به‌دست می‌آید این پرسش را مطرح می‌کند: آیا عدم تصریح به‌نام و عنوان انجمن در غالب پیام‌ها و سخنرانی‌های امام خمینی یک حرکت تاکتیکی بوده است یا یک رویهٔ راهبردی؟ آیا هم‌اکنون نیز باید با این جریان با مدارا و غیرمستقیم روبه‌رو شد یا اینکه باید صریحاً با ذکر نام و عنوان، عملکرد آنان را برای عموم مردم تبیین کرد؟ به‌نظر می‌رسد نحوهٔ واکنش امام در اواخر عمر به فعالیت‌های این جریان که در دو محور تجلی می‌کند (صراحت و قاطعیت در برخورد) می‌تواند پذیرفتنی‌تر و با ضرورت‌های امروز حرکت انقلاب اسلامی هم‌راستاتر باشد.

امام خمینی در سخنرانی عید فطر ۱۴۰۳ ق (۱۳۶۲/۴/۲۱) در مورد «یک‌دسته» (که می‌شد از آن اشاره به انجمن حجتیه را استنباط کرد) می‌گویند: «یک‌دستهٔ دیگر هم تزشان این است که بگذارید معصیت زیاد بشود تا حضرت صاحب بیاید. حضرت صاحب مگر برای چی می‌آید؟ حضرت صاحب می‌آید معصیت را بردارد. ما معصیت کنیم که او بیاید؟! این اعوجاجات را بردارید» (صحیفهٔ امام، ج۱۷). یک هفته بعد از این سخنرانی هر چند انجمن حجتیه اعلام تعطیلی کرد؛ اما این تعطیلی از آنجا که به انحلال آن منجر نشده بود، نتوانست رضایت منتقدان را در پی داشته باشد.

یکی از اعضای دفتر امام بیان می‌کند امام خمینی پس از شنیدن خبر تعطیلی فعالیت‌های انجمن حجتیه در تاریخ اول مرداد ۱۳۶۲ «با تبسم فرمودند تعطیلی غیر از انحلال است. اینکه فایده ندارد... این کار اثری ندارد. آنها که فاسد هستند کار خودشان را می‌کنند و آنها که سالم بوده‌اند قبلاً هم ....» (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵: ۱۲۵). شاید از این فقره بتوان برداشت کرد که امام حجتیه‌ای‌ها را در دو دستهٔ فاسد و سالم طبقه‌بندی کرده‌اند و بر همین اساس به این نتیجه برسیم که دستهٔ سالم را معاف از انحرافات و بی‌خطر برای تفکر انقلاب اسلامی بدانیم. در حالی که در سخنرانی مشهور عید فطر (۲۱ تیرماه ۱۳۶۲) به یک طبقه‌بندی شفاف‌تر برمی‌خوریم. امام خمینی در این سخنرانی

جلساتش پرسش شده بود و امام با تعبیر « راجع به شخصی که مرقوم شده بود» بدون تصریح به نام حلبی، از ضررهای جلسات او و عدم تأئید وی یاد می کنند. (ر.ک: جعفریان،۱۳۸۳: ۳۷۴).

در اشاره به حجتیه‌ای‌ها می‌گویند: «این جمعیت که بعضی‌شان بازیگرند و بعضی‌شان نادان ... » (صحیفهٔ نور، ج ۲۰: ۲۰۷) و این نشان می‌دهد بنا بر نظر امام حتی اگر عناصر سالمی هم در میان حجتیه‌ای‌ها وجود داشته است، صرفاً سالم از خطاهای تعمدی (بازیگری) بوده‌اند و نه سالم از خطاهای سهوی (نادانی) و می‌دانیم که امام در مقابل نادانیِ برخی از شاگردان خود هم قاطعیت کم‌نظیری نشان داده‌اند؛ زیرا ضرباتی که برخی نادانان وارد می‌کنند کمتر از ضربات بازیگران نیست.

شاید یکی از سهمگین‌ترین هشدارهای بنیانگذار انقلاب در این مورد در نامهٔ ایشان به اعضای شورای نگهبان در خرداد ۶۷ بروز یافته باشد که می‌نویسند: «حواستان را جمع کنید که نکند یک‌مرتبه متوجه شوید که انجمن حجتیه‌ای‌ها همه‌چیزتان را نابود کرده‌اند» (صحیفه امام، ج۲۱). این «اولین بار» (ر.ک: آکبری آهنگر و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۷۷) و از نادر مواردی بوده است که امام خمینی به‌طور رسمی به عنوان انجمن حجتیه تصریح کرده‌اند.

در منشور روحانیت در اسفند ۶۷ امام از مخاطرات ناشی از تفکر حجتیه‌ای چنین یاد می‌کنند: «طلاب جوان باید بدانند که پروندهٔ تفکر این گروه همچنان باز است و شیوهٔ مقدس‌مابی و دین‌فروشی عوض شده است و شکست‌خوردگان دیروز، سیاست‌بازان امروز شده‌اند» و این‌گونه ادامه می‌دهند که: «فریاد تحریم نبرد با دشمنان خدا و به سخره‌گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان و اظهار طعن‌ها و کنایه‌ها نسبت به مشروعیت نظام کار کیست؟ کار عوام یا خواص؟ خواص از چه گروهی؟ از به ظاهر معممین یا غیر آن؟ بگذریم که حرف بسیار است. همهٔ اینها نتیجهٔ نفوذ بیگانگان در جایگاه و در فرهنگ حوزه‌هاست و برخورد واقعی هم با این خطرها بسیار مشکل و پیچیده است» (صحیفهٔ امام منشور روحانیت) و این آخرین هشدار امام راجع به تفکر حجتیه‌ای‌ها سه‌ماه قبل از ارتحال ایشان بوده است.

تندترشدن مواضع امام خمینی نسبت به این جریان به موازات نزدیک‌ترشدن به سال‌های پایانی عمر ایشان یک واقعیت تاریخی است. این امر می‌تواند بیانگر این نکته باشد که ایشان برخورد جدی‌تر و صریح‌تر با این جریان را به‌دلایل مختلف به سال‌های واپسین عمر موکول کرده بودند؛ زیرا از یک‌سو احتمالاً از برخورد علنی در فضای عمومی با آنان در سال‌های آغازین نهضت و انقلاب به‌واسطهٔ تبعاتِ شقاق‌آفرین آن ملاحظه داشته‌اند؛ ولی از سوی دیگر تهدید جدی‌ای که در سال‌های پایانی عمر از سوی این جریان برای آتیهٔ انقلاب اسلامی و به‌ویژه بُعد تمدنی و جهانی آن احساس کرده‌اند، ضرورت برخورد جدی‌تر و قاطعانه‌تر و شفاف‌تر با این جریان را ضرورت بخشیده است. به زعم من تفکر انجمن حجتیه در آن مقطع برای امام چون مردابی جلوه‌گر می‌شود که می‌تواند امواج توفندهٔ انقلاب اسلامی را که رسالتی با چشم‌انداز جهانی برای خود ترسیم کرده

است به‌تدریج دچار رکون و رکود و رخوت سازد و توده‌های میلیونیِ به حرکت درآمده بر اثر انقلاب اسلامی را به عافیت‌طلبی و انزوای سیاسی بکشاند. من بر این اعتقادم که حساسیت و قاطعیت امام در برخورد با انجمن در دهۀ پایانی عمر ایشان نباید به مثابۀ یک چالش محدود در همان مقطع زمانی در نظر گرفته شود و تصور شود که امروزه می‌تواند به بایگانی تاریخ سپرده شود. از اتفاق، این حساسیت و قاطعیتِ امام از آن‌چنان پیامدهای فراعصری برخوردار است که من از آن به‌عنوان یک «چالش تمدنی» یاد می‌کنم. توضیح اینکه برخی از موضوعات و مسائلی که در دهۀ پایانی عمر امام خمینی در سخنرانی‌ها و پیام‌ها و نامه‌های ایشان ظهور و نمود پیدا کرده است، نشان از تدابیر ایشان برای تسهیل روند طولانی‌مدت انقلاب اسلامی دارد و جز در یک «چشم‌انداز تمدنی» به آتیۀ روند جهانی حرکت انقلاب اسلامی نمی‌توان به درک مناسبی از اهمیت تاریخی آن اقدامات و پیام‌ها رسید. دلیلِ غیرمترقبانه‌بودن برخی از اقدامات امام خمینی در دهۀ پایانی عمر- حتی برای بسیاری از نزدیکان و یاران ایشان- تنها هنگامی می‌تواند درک و فهم شود که آن اقدامات را در یک چشم‌انداز تمدنی مدنظر قرار دهیم و ارزیابی کنیم؛ موضوعاتی مانند فتوای حلیّت شطرنج و یا اعزام هیئتی به مسکو و دعوت رهبر شوروی به اسلام و یا واکنش به کتاب «آیات شیطانی» یا عزل قائم‌مقام رهبری و یا پیام موسوم به منشور روحانیت از زمرۀ این‌گونه موضوعات و مسائل هستند. اینها اقداماتی‌اند که فراعصری‌اند؛ دلیلی یا دلایلی که موجب آن اقدامات شده است، ناشی از ضرورت‌های بلندمدت و درجهت تسهیل و هموارسازی روند تمدنی انقلاب اسلامی بوده است. به زعم من برخورد قاطعانه با انحرافات فکری و عملیِ انجمن حجتیه نیز از زمرۀ این موضوعات تلقی تواند شد که اهمیت و ابعاد و پیامدهای آن به ناگزیر باید از منظر آتیۀ تمدنی انقلاب اسلامی درک و فهم شود.

تفاوت بحث انجمنی و ضدانجمنی در رژیم پهلوی و جمهوری اسلامی

یک پرسش: اگر رژیم پهلوی از حامیان بهائیت بوده است و بسیاری از ارکان و مقامات آن رژیم بهایی و یا سرسپردۀ بهائیت بوده‌اند، چگونه می‌توان این واقعیت را تحلیل کرد که همان رژیم به انجمن حجتیه که هدف خود را مبارزه با بهائیت اعلام کرده بود، نه‌تنها مجوز فعالیت بدهد؛ حمایت‌های ضمنی گاه و بی‌گاهی هم از این انجمن به‌عمل آورد؟

پاسخ احتمالی: جریان بهائیت علی‌رغم صبغۀ مذهبی و فرقه‌ای آن عمدتاً برای نفوذ در مجاری سیاسی و اقتصادی جامعۀ ایران طراحی و تقویت شده بود و اخلال در مبانی اعتقادی و دینی جامعۀ ایرانی هدف فرعی و تبعیِ آن بوده است. این اخلال فقط زمینه‌ساز رسیدن به آن دو هدف اصلی و راهبردی (اقتصادی و سیاسی) بوده است؛ بنابراین، هنگامی که انجمن حجتیه در اساسنامۀ خود

متعهد می‌شود فعالیت‌های خود را صرفاً به مقابلهٔ عقیدتی با بهائیت منحصر کند (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۷۳) و هیچ‌گونه دغدغه‌ای در قبال مضرّات سیاسی و اقتصادی نفوذ بهائیت در ارکان سیاست و اقتصاد ایران نشان نمی‌دهد، قاعدتاً رژیم پهلوی هم، چندان تهدیدی از قبال فعالیت‌های ضدتبلیغی آنان علیه بهائیت برای خود و بهائیان متصور نمی‌شده است. از اتفاق، سرگرم‌شدن جامعه به بحث‌های فرقه‌ایِ بهایی و ضدبهایی بهترین محمل برای استمرار سیاست‌های رژیم بود. جالب است بدانیم در اسناد دوران پهلوی در اشاره به انجمن حجتیه کمتر از عنوان رسمی آن استفاده می‌شد و با عناوینی نظیر «انجمن مبارزه و ارشاد بهائیان» و یا «انجمن ضدبهائیت» به آن اشاره می‌شد (رجبی، ۱۳۹۵: ۷۱). این امر می‌تواند نضج‌دادن مباحث فرقه‌ای را به‌عنوان یکی از سیاست‌های اصلی رژیم پهلوی برای کنترل جامعه نشان دهد و این دقیقاً عکس آن چیزی است که نظام جمهوری اسلامی به‌دنبال آن است؛ جمهوری اسلامی نمی‌خواهد بحث انجمنی و ضدانجمنی در متن جامعه بالا بگیرد و انرژی‌های جامعه صرف موضوعات فرعی و فرقه‌ای شود و صد البته این پرهیز از کشانده‌شدن بحث به متن جامعه، مجوزی برای غفلت نخبگان از تهدیدهای این خط و مشی فکری نیست. حداقل آن است که رویهٔ امام خمینی در دههٔ پایانی عمر و بخصوص هشدارهای ایشان در منشور روحانیت می‌تواند به‌معنای ضرورت آماده‌باش جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی در قبال این جریان باشد.

حرکت نقابدار، راهبرد همیشگی انجمن حجتیه در فعالیت‌ها

نباید فراموش کرد راهبرد و تاکتیک اصلی انجمنی‌ها در برخورد و رویارویی با مخالفان خود، راهبرد نفوذ در سیستم و تاکتیک جاسوسی بوده است. آنان در رویارویی با جریان بهائیت از این روش به گونه‌ای موفقیت‌آمیز بهره برده‌اند و ساده‌اندیشی است که گمان کنیم اکنون از این روش استفاده نمی‌کنند. نمی‌توان این احتمال را نادیده گرفت که نفوذ در نهادها و مجاری حاکمیتی جمهوری اسلامی از اهداف راهبردی انجمنی‌ها در حال حاضر است. در میان جاسوسان انجمن در عالی‌ترین سطح، بوده‌اند کسانی که توانسته بودند به‌شدت در نقش بهایی‌گری خود فرو روند و ظاهراً هم از بهائیت طرفداری می‌کرده‌اند و در جمع بهائیان به مخالفان بهائیت می‌تاخته‌اند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۵: ۶۲ و ۶۳)؛ تا کمترین تردیدی را در مورد هدف اصلی خود که تخریب و ازالهٔ بهائیت و ضربه‌زدن به آن در موقع مناسب و مقتضی است، از اذهان تردیدکنندگان بزدایند. این سابقه، طرح این پرسش را پذیرفتنی می‌سازد که آیا اکنون برخی از مخالفت‌ها با انجمن حجتیه نمی‌تواند یکی از شگردهای نفوذی‌های انجمن برای انحراف افکار عمومی و مأموران امنیتی از

اهداف ضدانقلابی آنان باشد! به هرحال نباید فراموش کرد انجمنی‌ها اول اینکه تشکیلاتی هستند [۱] و دوم اینکه بسیار مزوّر.

تقسیم‌بندی انجمنی‌ها بعد از انقلاب و یک پرسش

در بیشتر گزارش‌ها و تحلیل‌هایی که در مورد تقسیم‌بندی انجمنی‌ها بعد از پیروزی انقلاب ارائه شده است، گفته می‌شود اعضا و هواداران انجمن به چهار دسته تقسیم شدند: ۱- جداشدگان قطعی از انجمن و پیوستگان به انقلاب و امام؛ ۲- بی‌تفاوت به انقلاب و امام و همچنان هوادار انجمن؛ ۳- مخالف با انقلاب و امام و همچنان مرید حلبی؛ ۴- علاقه‌مند به امام و انقلاب و همزمان ارادتمند به حلبی (برای نمونه ر.ک: رجبی، ۱۳۹۴: ۱۰۴ و ۱۰۵). به فرض صحت این تقسیم‌بندی و با توجه به رویکرد متناقض‌نمایی که از وضعیت دستهٔ چهارم استنباط می‌شود پرسشی مهم در مورد این‌دسته شکل می‌گیرد: تا چه میزان می‌توان به چنین رویکردی به‌عنوان یک رویکرد صادقانه باور داشت؟! آیا می‌شود همزمان علاقه‌مند و وفادار به اندیشه‌های امام بود و در عین حال ارادت به خط فکری و شخصیت شیخ محمود حلبی داشت؟ آیا جمع‌کردن میان خط امام و مشی شیخ محمود حلبی (با توجه به اختلافات عدیده‌ای که شیخ حلبی با تفکر و مرام و شخصیت امام داشته و اسناد آن قابل‌انکار نیست و نیز با توجه به حساسیت و بلکه مخالفت صریح امام با خط مشی انجمن) امکان‌پذیر است؟ کسانی که بدین‌گونه عمل کنند و حتی شاید موفق به تصدی مناصبی در ارکان حاکمیت جمهوری اسلامی بشوند، در بزنگاه‌های سیاسی به کدامین سو متمایل خواهند شد؟ آیا تفکر انجمنی را بر تفکر انقلابی ترجیح می‌دهند و یا انجمن را فدای انقلاب خواهند کرد. جمع‌شدن جریان بهائیت و انجمن حجتیه و مجاهدین خلق در کنار دیگر معارضان انقلاب در سال ۸۸ آیا هشداردهنده و روشنگر نیست؟! عبدالکریم سروش به حضور «افرادی از انجمن حجتیه» در کنار سکولارهای فلسفی و دینداران و غیردینداران در – به‌اصطلاح- جنبش سبز اشاره می‌کند (رجبی، ۱۳۹۴: ۱۴۴).

چنین رویکردی (جمع میان امام و حلبی) آیا صرفاً برای بهره‌مندی از دسترسی به مناصب و مواهبِ در قدرت‌بودن است و یا زمینه‌ساز برای خارج‌کردن انقلاب از ریل اندیشه‌های امام خمینی؟!

و پرسش مهم اینکه: با اتخاذکنندگان این رویکرد چه باید کرد؟

۱- بسیاری از کسانی که تجربهٔ همراهی با تشکیلات انجمن حجتیه را در مقطعی از عمر خود داشته‌اند به وجود «دیسیپلین، نظم، تشکیلات و کار تشکیلاتیِ» قوی در این انجمن اشاره کرده‌اند. به‌گونه‌ای که تنها رقیب آنان در این زمینه حزب توده بوده است (ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۷: ۶۸).

این توجیه که اعضا و هواداران انجمن می‌توانند در صورت ابراز علاقه به امام و انقلاب به مناصب مدیریتی گماشته شوند تا از توان و تجربه آنان در خدمت انقلاب استفاده شود توجیه قابل قبولی به نظر نمی‌رسد. با عنایت به پیشنهاد شیخ محمود حلبی در اوایل انقلاب مبنی بر بکار گیری نیروهای انجمن و سکوت امام در برابر این پیشنهاد (ر.ک: رجبی،۱۳۹۴:۱۰۶)، می‌توان گفت امام خمینی علاقه‌ای برای به کار گیریِ این افراد در مناصب نظام نداشته‌اند.

انجمنی‌ها و احتمال دگردیسی اعتقادی!

با توجه به جدی‌بودن خطر و تهدیدِ رواج سبک زندگی و علایق فرهنگ غربی و سکولاریستی در جامعهٔ معاصر ایران چنانچه رویارویی فرهنگی در آیندهٔ جامعهٔ ایران میان افراد متدین و باورمندان واقعی به اسلام از یک‌سو و علاقه‌مندان به مشی و مرام سکولاریستی از سوی دیگر شکل بگیرد، انجمنی‌ها در کدام‌سو قرار خواهند گرفت؟ آیا در چنان وضعیتی فعالان و مریدان انجمن حجتیه همچنان دغدغه‌های شریعت‌مدارانهٔ خود را در حفظ ظواهر شرعی دنبال خواهند کرد و یا دچار دگردیسی فکری و اعتقادی خواهند شد. شاید برای برخی غریب باشد که من بگویم انجمنی‌ها نهایتاً و عمدتاً در جناح سکولارها قرار خواهند گرفت؛ اما اگر قرار است تاریخ راهنمای ما برای پاسخ‌گویی به چنین پرسشی باشد، چنین پاسخی چندان غریب نیست. به‌نظر من تاریخ نشان می‌دهد جریان‌های دینی غیرعقلانی و صرفاً اخباری مسلک، مناسب‌ترین طعمه برای جریان‌های ضد دینی و سکولار خواهند بود. آنان حتی اگر در ظواهر همچنان خود را مقید به ظواهر شرع نشان دهند، عملاً در خدمت جریان‌های سکولار و به‌عنوان پیاده‌نظام بی‌مزد و مواجب آنان عمل خواهند کرد. فقر عقلانیت سیاسی و اجتماعیِ مبتنی بر مبانی دینی در وهلهٔ اول انسان را به لحاظ فکری به جدایی ساحت سیاست از دیانت خواهند کشاند (شبههٔ دینی) و چنانچه این روند با روحیهٔ عافیت‌طلبی هم همراه شود (شهوت عملی) این روندِ جدایی سرعت خواهد گرفت. سرنوشت مهدی خزعلی نمونه‌ای از این دست افراد است. این امر در قبل از انقلاب هم سابقه دارد، به‌گونه‌ای که بسیاری از پیوستگان به سازمان‌های مارکسیستی سابقهٔ حضور در انجمن حجتیه را داشتند و یا «بسیاری از اعضای سازمان مجاهدین خلق که در سال ۱۳۵۴ مارکسیست شدند، بچه‌های مدرسه علوی [از مدارس زیر نظر انجمن حجتیه] بودند» (میرزایی، ۱۳۹۷: ۶۹ و ۷۰). شیخ حیدر مصلحی (وزیر اطلاعات دولت دهم) نیز از رویکرد سکولاریستی در نحوهٔ آموزش در مدارس غیرانتفاعی انجمن اظهار نارضایتی می‌کند (رجبی، ۱۳۹۴: ۱۳۹و ۱۴۰).

وضعیت حساس

ما با وضعیت حساسی روبه‌رو هستیم! از یک‌سو، انجمن نمی‌خواهد به‌صورت علنی فعالیت کند و ترجیح می‌دهد به‌صورت چراغ خاموش و البته با جدیّت و پی‌گیرانه اندیشه‌های خود را در هر کجا که بتواند رسوخ و عوامل خود را در هر نهادی که بتواند نفوذ دهد. از سوی دیگر، سیاست‌ورزان امنیتی نظام اسلامی نمی‌خواهند به‌صورت علنی با انجمن مقابله کنند؛ زیرا چنین مقابله‌ای را بنا به‌دلایلی به مصلحت نمی‌دانند. یکی از دلایل این است که ظاهر متشرع انجمنی‌ها به گونه‌ای است که مقابله با آنها این ذهنیت را در میان افراد متدین جامعه ایجاد می‌کند که گویا جمهوری اسلامی با تشرّع و تدیّن مشکل دارد. متأسفانه حتی برخی از علما و مراجع تقلید هم از این جنبه آسیب‌پذیرند! دلیل دیگر اینکه مقابلهٔ علنی و پرهیاهو با تفکر حجتیه‌ای‌ها به جابه‌جاشدن اولویت‌ها در بستر فکری و اجتماعی جامعه منجر خواهد شد. جامعه‌ای که قرار است از همهٔ توان و ظرفیت خود در جهت مقابله با تهدیدهای روزافزون استکبار جهانی بهره‌مند شود؛ در صورت فروغلتیدن در منازعاتی از قبیل منازعهٔ انجمنی و ضدانجمنی، بخش مهمی از قابلیت خود را در منازعات داخلی به هدر خواهد داد. دلیل دیگر اینکه، از آنجایی که بسیاری از مبانی اعتقادیِ اعلام‌شدهٔ حجتیه‌ای‌ها با مبانی اعتقادی نظام جمهوری اسلامی همپوشانی دارد (نظیر اهتمام به صورت‌بندی شرعی جامعه و محوریت موضوع مهدویت و انتظار) هرگونه مبارزهٔ نسنجیده و ابطال‌گرایانه با آموزه‌های حجتیه‌ای‌ها، می‌تواند نتایج معکوس داشته باشد؛ بدین معنا که مبانی اعتقادی و فکری نظام جمهوری اسلامی نیز می‌تواند از رهگذر چنین مبارزه و مقابلهٔ ناسنجیده‌ای دچار لطمات و خسارات جبران‌ناپذیری شود.

به هر حال به نظر می‌رسد به این دلایل (و شاید بنا به دلایلی دیگر) نظام جمهوری اسلامی چندان مایل به برجسته‌کردن موضوع انجمن حجتیه و مقابلهٔ با آن به‌عنوان یک موضوع علنی و فراگیر نیست؛ اما در هر صورت، یک نکتهٔ مهم وجود دارد و آن اینکه با توجه به زاویه‌بندی‌های بسیار جدی که میان نحوهٔ تفکر انجمنی‌ها و نحوهٔ تفکر امام خمینی به‌عنوان معمار انقلاب اسلامی وجود دارد، نمی‌توان نسبت به موضوع آتیهٔ انقلاب و تمدن اسلامی از منظر تهدیدهای تفکر انجمنی‌ها، موضعی اتخاذ نکرد. برجسته‌نکردن مقابله با انجمنی‌ها یک بحث است و بی‌خیال‌شدن نسبت به فعالیت‌های انجمنی‌ها بحثی دیگر. این دو موضوع نمی‌توانند و نباید یکسان انگاشته شوند؛ به همان میزان که برجسته‌نکردن مقابله با انجمنی‌ها از لوازم مصلحت و خرد سیاسی است، بی‌خیال‌شدن و غفلت از فعالیت‌های آنان نمونهٔ بارزی از حماقت سیاسی خواهد بود. پس چه باید کرد؟!

راهبردی که من توصیه می‌کنم در کوتاه‌ترین عبارت این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: مبارزهٔ سلبیِ محدود به تصدی‌های کلان مدیریتی کشور در همهٔ حوزه‌ها (ممنوعیت قانونی استفاده از خدمات اعضا و هواداران مشیِ انجمن در تصدی مناصب مدیریتی کلان) و در ضمن، روشنگریِ ایجابیِ فراگیر در مورد انحرافات فکری حجتیه‌ای‌ها (تبیین حکیمانهٔ ظرایفِ تفاوت‌های نگاه انقلاب اسلامی و نگاه حجتیه‌ای‌ها به مقولات مختلف اعتقادی و سیاسی بدون نام‌بردن علنی از تابلو انجمن حجتیه). این همان روشی است که حضرت امام خمینی هم بر طبق آن عمل می‌کرد و ضمن حساسیت در مقابل نفوذ افراد و اندیشه‌های انجمنی به بدنهٔ مدیریتی نظام اسلامی، نسبت به تفاوت دیدگاه‌های آنان با خط اصیل انقلاب اسلامی روشنگری می‌فرمود.

ضعفِ نخبگانی تفکر حجتیه‌ای همان نقطهٔ قوّت توده‌ای آن است!

تفکر حجتیه‌ای را می‌توان در دو ساحت حداکثری و حداقلی ردیابی کرد. منظور از ساحت حداکثری آن دستهٔ کثیر از تودهٔ مردم است که تعلقات متدینانه و شریعت‌مدارانهٔ آنها باعث می‌شود نسبت به نفوذ افکار حجتیه‌ای آسیب‌پذیر باشند. این تودهٔ متدین را عادت‌واره‌های دینی و تعلقات بازنیندیشیدهٔ مذهبی‌شان طعمهٔ مناسبی برای رسوخ انحرافات فکری انجمنی حجتیه می‌سازد. سطحی‌اندیشی و عادت‌های صرفاً عاطفی نسبت به مظاهر و مفاهیم دینی موجبات آسیب‌پذیریِ اینان را در برابر شعارهای متظاهرانهٔ حجتیه‌ای‌ها فراهم می‌کند؛ اما منظور از ساحت حداقلی، سران و زعمای انجمن حجتیه و تفکر حجتیه‌ای هستند که هرچند می‌توان رگه‌هایی از استضعاف عقلی را در شخصیت آنان رصد کرد؛ اما به موازات این استضعاف عقلی، نوعی از استکبار اخلاقی و معرفتی هم در گفتارها و رفتارهای آنان مشاهده می‌شود. تفکر حجتیه‌ای در این افراد صرفاً یک تعلق و عاطفهٔ مذهبی خام و بی‌ضرر نیست؛ به‌واسطهٔ هدف‌گذاری‌هایِ فرهنگی و اجتماعی و تمایل به ظهور و بروز تدریجی در سطح نخبگان جامعه، نوعی رهیافت آگاهانه و عامدانه برای شکل‌دهیِ نوع خاصی از معرفت و رفتار دینی را نمایندگی می‌کند که بنا به دلایل متعددی می‌تواند پیامدهای مخربی برای استحکام عقلی، سیاسی و اعتقادی جامعهٔ ایرانی به همراه داشته باشد. به باور من نقطهٔ ضعفِ ساحتِ حداقلیِ تفکرِ حجتیه‌ای، ضعف عقلانیت دینی و اتکای صرف به اخباری‌گری مذهبی است. این نقطه‌ضعف ساحت حداقلی، هنگامی که با بدنهٔ جامعه روبه‌رو می‌شود به نقطهٔ قوّت آن تبدیل می‌شود؛ زیرا تودهٔ متدینین نیز به‌دلیل عادت‌واره‌های بازنیندیشیدهٔ مذهبی‌شان، عمدتاً اخباری‌گری دینی را بر عقلانیت دینی ترجیح می‌دهند؛ چه به دلیل سهولتِ صورت‌بندی‌کردن امور در رویکرد اخباری و چه به‌دلیل ضعف تعقل در بدنهٔ اجتماعی جامعهٔ مسلمان ایرانی. از این رو، رویارویی با مشی و مرام انجمن هم باید با تمرکز بر

همین ضعف‌ها سامان‌دهی شود. این رویارویی باید در دو خط موازی انجام شود:

_ رویارویی با ساحت حداقلیِ تفکر حجتیه‌ای ازطریق قراردادن نمایندگان آن در وضعیت دفاع از خود در برابر انتقادهای عقلانیت دینی۱

_ رویارویی با جامعهٔ متدینینِ در معرض خطر آلوده‌شدن به تفکر حجتیه‌ای ازطریق نشان‌دادن ضعف‌های رویکرد اخباری به دین و تقویت قدرت تعقل انتقادی در جامعه۲

نتیجه‌گیری

این مقاله بیش از هر چیز در صدد طرح مسأله و معطوف‌کردن اذهان به یکی از چالش‌های پیش‌روی آتیهٔ تمدنیِ انقلاب اسلامی بود. آنچه که به‌عنوان دو خط موازی ارائه شد، عملاً نتیجه‌گیری مقدماتی من از بررسی این موضوع تلقی می‌شود؛ ولی اهمیت مسأله می‌طلبد که پژوهش‌ها و تحلیل‌های بیشتری در این مورد انجام شود؛ بنابراین، ترجیح می‌دهم بر خلاف رسم متعارف در این بخش پایانیِ مقاله به جای نتیجه‌گیری فرازی از سخنان امام خمینی را در تاریخ ۴ تیرماه ۱۳۵۹ را به‌عنوان روشنگر راه ارائه کنم:

«این گروه‌هایی که بعد از انقلاب... گاهی ادعای اسلامیت می‌کنند و از شما مسلمان‌تر می‌شوند و گاهی ادعای انقلابی‌بودن می‌کنند و از شما انقلابی‌تر می‌شوند و گاهی خودشان را مؤسس انقلاب می‌دانند... این یک خطری است از برای انقلاب ما. نه به آن معنا که اینها عُرضه داشته باشند که یک کار مثبتی بکنند و این انقلاب را برگردانند؛ لکن به آن معنا که ایجاد زحمت بکنند. ... ممکن است من هی بگویم اسلام ... لکن وقتی به اعمال من شما ملاحظه کنید ببینید از اول من مخالفت کرده‌ام ... باید توجه داشته باشد این ملت که گول نخورد از اینهایی که برای اسلام دارند سینه می‌زنند. ببینند اعمالشان چیست. ببینند اینهایی که می‌گویند اسلام، آیا در عمل هم این طوری هستند یا یک سنگربندی‌هایی هستند که با اسم اسلام می‌خواهند از بین ببرند اسلام را... باید با اسم ما گول نخوریم. ببینیم چه می‌کنند. مع‌الاسف بعض اشخاص هم که متوجه این

۱- این وظیفهٔ نهادهای علمی و فرهنگی نظیر حوزه‌ها و دانشگاه‌هاست؛ البته به شرطی که خود این نهادها آلوده به ویروس تفکر حجتیه‌ای نباشند!

۲- این امر بیش از همه وظیفهٔ نهادهای آموزشی و رسانه‌ای است. سرمایه‌گذاری تفکر حجتیه‌ای در امر مدارس غیر انتفاعی نشان از آن دارد که غفلت جبههٔ فرهنگی انقلاب اسلامی از این امر می‌تواند عواقب دردناکی داشته باشد. (برای آسیب‌پذیری مدارس از نظر خطر نفوذ افراد و افکار انجمن حجتیه در آنها برای نمونه ر.ک: مجلهٔ روشنا، شمارهٔ ۷۴، پاییز ۱۳۹۶. مقاله‌ای با عنوان: مدارس مذهبی، کمپ‌های انجمن حجتیه. صص۴۳-۴۰) . برای یک تحقیق مفصل راجع به مدرسه علوی و ارتباط آن با انجمن حجتیه ر.ک: اکبری آهنگر و دیگران (۱۳۹۶): مروری به تاریخچه و تفکرات جریانات شبه‌حجتیه‌ای، تهران. انتشارات سوره مهر.

مسائل نیستند یک‌وقت آدم می‌بیند که طرفداری از اینها کردند... مدتی باید زحمت این را بکشیم که آن چهرهٔ دوم این را به مردم بفهمانیم... چهره چهرهٔ اسلامی است؛ ولی باطنش ضداسلام. شناخت اینها مشکل است» (صحیفه امام، ج۱۲).

منابع

- صحیفهٔ امام.
- اکبری آهنگر، رضا؛ مسائلی، مهدی و روح‌الله راسل (۱۳۹۶): مروری به تاریخچه و تفکرات جریانات شبه‌حجتیه‌ای، تهران: انتشارات سوره مهر.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳): جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران سالهای ۱۳۵۷-۱۳۲۰، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رجبی، آرش (۱۳۹۵): نقد و بررسی انجمن حجتیه، تهران: کانون اندیشه جوان.
- شادلو، عباس (۱۳۹۱): جستاری تاریخی پیرامون تکثرگرایی در جریان اسلامی و پیدایش راست و چپ مذهبی ۸۰-۱۳۶۰، تهران: وزراء.
- طبری، احسان (۱۳۷۳): کژراهه خاطراتی از حزب توده، تهران: امیرکبیر.
- کوئن، دارل (۱۳۹۴): سرشت شرّ، ترجمهٔ بهاره رهادوست، تهران: نشر هنوز.
- میرزایی، حسین (۱۳۹۷): از انجمن حجتیه تا سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، تهران: نشر کویر.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵): سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی، ترجمهٔ عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: نشر و پژوهش فرزان‌روز.

۲۹

تحول در نظام آموزشی اولین گام در تمدن‌سازی و تولید علم (مطالعهٔ موردی فلسفه)

امیراحسان کرباسی‌زاده[۱]

چکیده

برای تمدن‌سازی و تولید علم ناچار باید با تحول در آموزش علوم آغاز کرد. فلسفه نیز یکی از شاخه‌های مهم علوم انسانی است که همواره نقشی اساسی در تولید و پیشرفت علم داشته است. این مقاله نظام آموزشی فلسفه در دانشگاه‌های ایران را بررسی می‌کند. ادعای محوری مقالهٔ حاضر این است که نظام آموزش فلسفه نه ریشه در سنّت آموزش فلسفهٔ ایرانی-اسلامی دارد و نه با معیارهای آموزش فلسفه در دانشگاه‌های غربی دارد. در ادامهٔ مقاله به بررسی کاستی‌های اساسی نظام آموزشی در حوزهٔ دروس، تدوین کتاب‌های درسی و گسست ارتباطی فلسفه و علوم پرداخته شده و جایگاه ایران در عرصهٔ بین‌المللی نیز بررسی شده است. جایگاهی که به‌هیچ‌وجه در شأن کشورمان نیست. سخن آخر مقاله اشاره به راه برون‌رفت است که چیزی جز تحول بنیادی در نظام آموزشی نیست.

کلیدواژه: پیشرفت، فلسفه، نظام دانشگاهی.

تحول در نظام آموزشی اولین گام در تمدن‌سازی

کدام محقق ایرانی است که مخالف تولید علم باشد یا از بالارفتن سطح علمی کشور در جامعهٔ جهانی خوشحال نشود؟ اما تولید علم به‌خودیِ‌خود صورت نمی‌گیرد و تا شرایطی بر جامعه عموماً

۱ استادیار فلسفهٔ دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان: email: Amir_karbasi@yahoo.com

و بر جامعهٔ علمی خصوصاً حاکم نشود، امکان‌پذیر نیست. ایران در دوران طلایی اسلام از پیشروان تولید علم بوده است؛ اما پرسش این است که چرا پس از گذشت تقریباً هزار سال نمی‌توان دوباره به دوران اوج و شکوفایی بازگشت. پاسخ به این پرسش البته کاری ساده نیست و هر پاسخی که تنها یک عامل را مسئول عقب‌ماندگی و سترونی جامعهٔ علمی امروزهٔ ایران معرفی کند، قطعاً ساده‌انگارانه است. این مقاله به‌دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش نیست. بازبینی در نحوهٔ آموزش تفکر و فلسفیدن، یکی از پیش‌شرط‌های ساختن تمدن نوین اسلامی است. اگر قرار است تمدنی نوین عرضه کنیم، به‌نظرِ نگارنده بهتر است ما دانشگاهیان در قدم اول به ارزیابی انتقادی جامعهٔ علمی کنونی بپردازیم. از آن رو که چنین کاری بسیار خطیر و دشوار است، باید این ارزیابی کلی را به ارزیابی‌های جزئی فروکاست؛ بدین معنا که متخصصان هر رشته با نگاهی انتقادی به وضعیت آموزش و پژوهش در رشتهٔ خود عیوب نظام دانشگاهی را آشکار کنند و در برطرف‌کردن آنها بکوشند.

این مقاله تلاشی است برای بررسی عیوب و نقایص در حوزهٔ فلسفه به‌مثابهٔ یکی از رشته‌های علوم انسانی. زمانی بزرگ‌ترین فلاسفهٔ جهان از این سرزمین برخاستند؛ اما خبری از تکاپوی فلسفی و زایایی این حوزه از تفکر در ایران امروز نیست. قطعاً یکی از مهم‌ترین عوامل کژکارکردی نظام آموزشی فلسفهٔ دانشگاهی است (فاضلی، ۱۳۹۲).

فاضلی (۱۳۹۲) در این زمینه می‌گوید: «کارکردهایی که این رشته در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پیدا کرده بود، اندک‌اندک به کژکارکرد تغییر شکل یافت. رشته‌ها به‌ویژه در حوزهٔ علوم انسانی کارکرد خود را از دست دادند و ناکارآمد شدند. کژکارکردی‌شدن رشته‌ها در کنار فقدان توسعهٔ علمی به‌خصوص در کشورهای غیرغربی، رشته‌ها را به واحدهایی بوروکراتیک بدل کرد» (همان).

این قضاوت، دست‌کم دربارهٔ رشتهٔ فلسفه درست است. رشتهٔ فلسفه در ایران به واحدی سازمانی و اداری مبدل شده است و تأثیری در بدنهٔ اجتماع ندارد. فیلسوفان ما مصرف‌گرا و سترون‌اند و با جامعهٔ بین‌المللی فلسفه ارتباطی ندارند. آیا می‌توان این وضعیت را بهبود بخشید؟ آیا پیشرفت و تولید در حوزهٔ فلسفه معنادار است؟

یکی از پرسش‌های چالش‌برانگیز در فلسفه این است که: پیشرفت در این رشته به چه معناست؟ پاسخ به این پرسش در رشته‌های دیگر علمی کاری به‌مراتب ساده‌تر است. یکی از معیارها، کاربرد عملی نظریات علمی است. معیار دیگر، دقت پیش‌بینی‌های بر مبنای نظریهٔ علمی به‌کاررَفته در آن حوزه است. اگر بخواهیم فیزیک ارسطویی را با فیزیک نیوتنی مقایسه کنیم، کافیست به کاربردهای عملی فیزیک نیوتنی نگاهی اجمالی بیندازیم. کمتر کسی است که فیزیک ارسطویی

را پیشرفته‌تر از فیزیک نیوتنی بداند.

اما آیا می‌توان گفت فلسفهٔ هیوم از فلسفهٔ ارسطو یا حکمت متعالیه پیشرفته‌تر است؟ اصولاً نظام‌های فلسفی را چگونه می‌توان با هم مقایسه کرد؟ در این مقاله به این پرسش پرداخته نمی‌شود. پرداختن به این پرسش، فرصت و مجالی دیگر می‌طلبد. علاوه‌بر این، شاید برای بسیاری از محققان فلسفه، پرداختن به چنین پرسش‌هایی کاری عبث و بی‌فایده باشد؛ اما به‌جای آن می‌توان از کارآمدی نظام دانشگاهی در تدریس و ترویج فلسفه پرسش کرد. چنین پرسشی، یکی از پرسش‌های مهم است که باید به آن پاسخ دهیم و از قدم‌های اولیه در راه تولید در حوزهٔ علوم انسانی به شمار می‌آید.

آموزش فلسفه در ایران سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. مدارس و حوزه‌های علمیه، نقشی اساسی در ترویج و تدریس فلسفه داشته‌اند. رشتهٔ فلسفه نیز از قدیم‌ترین رشته‌های دانشگاهی است. ابتدا در سال ۱۲۹۶ در دارالمعلمین تأسیس شد و با تشکیل دانشگاه تهران در دانشکدهٔ ادبیات در سال ۱۳۱۳ دانشجو گرفت. اکنون ۸۴ سال است که رشتهٔ فلسفه در دانشگاه‌های ما تدریس می‌شود. یکی از مهم‌ترین اقدامات، ارزیابی کارنامهٔ طولانی تدریس این رشته است. متأسفانه آمار چندان دقیقی در تعداد فارغ‌التحصیلان این رشته در اختیار نداریم.

در سال تحصیلی ۹۵-۹۶ تعداد دانشجویان، تقریباً ۴ میلیون نفر بوده است. از این تعداد ٪۴۶٫۸ در رشته‌های علوم انسانی تحصیل می‌کردند[۱]. دقیقاً مشخص نیست چند درصد از این دانشجویان فلسفه می‌خوانند. در همین سال ده دانشگاه دولتی اقدام به پذیرش دانشجو در رشتهٔ فلسفه در مقطع کارشناسی کرده‌اند و در مجموع ۳۷۵ نفر در رشتهٔ فلسفه قبول شده‌اند[۲]. آخرین رتبهٔ قبولی در این رشته در همین سال ۱۸۸۳۷ بوده است[۳].

نحوهٔ آموزش

چون نویسنده با فلسفهٔ غرب آشنایی بیشتری دارد، بیشتر به نحوهٔ تدریس فلسفهٔ غرب در دانشگاه نظر دارد. آموزش در دورهٔ کارشناسی اصلاً مطلوب نیست. دروس تخصصی این رشته ۸۶ واحد است که ۲۲ واحد آن به تاریخ فلسفهٔ غرب و ۸ واحد آن به تاریخ فلسفهٔ اسلامی اختصاص دارد[۴]. نکتهٔ جالب این است که دانشجو در این دروس با متون اصلی فلسفهٔ غرب یا اسلامی مواجه

---

[۱] farhangemrooz.com/news

[۲] www.heyvagroup.com/blog

[۳] www.moshavergroup.com

[۴] رجوع شود به سرفصل‌های مصوب وزارت علوم

نمی‌شود. برای درک بهتر وضعیت، بهتر است دروس تدریس‌شده در سال اول دانشگاه‌های ایران در رشتهٔ فلسفه را با دانشگاه کمبریج مقایسه کنیم.

در سال اول، دانشجوی ایرانی با دروس عمومی آشنا می‌شود. واحدهای تخصصی او، تاریخ فلسفهٔ یونان ۱ و ۲ و فلسفهٔ اسلامی ۱ است. تاریخ فلسفهٔ تدریس‌شده معمولاً بدون ارجاع به متون اصلی است. علاوه‌بر این، هیچ درسی وجود ندارد که در آن مسائل فلسفی بدون نگاه تاریخی مطرح شوند و دانشجو نگاهی عمومی به فلسفه پیدا کند. همچنین هیچ تأکیدی بر نوشتن و نحوهٔ نگارش یا خواندن متون فلسفی وجود ندارد.

در دانشگاه کمبریج در سال اول، دانشجو موظف به گذراندن پنج موضوع زیر است:

۱. متافیزیک و فلسفهٔ ذهن؛
۲. اخلاق و فلسفهٔ سیاسی؛
۳. معنا؛
۴. منتخب متون فلسفی (*گفت‌وگوهای افلاطون*، رسالهٔ *تأملات* دکارت دربابِ آزادی و *انقیاد زنان* میل)؛
۵. روش‌های فلسفی.

نحوهٔ تدریس نیز با تدریس فلسفه در ایران فرق می‌کند. ابتدا استاد دربارهٔ موضوع صحبت می‌کند و پس از آن، هر هفته دانشجو موظف است پس از شنیدن سخنان استاد و خواندن متون انتخاب‌شده، به‌عنوان تکلیف، مقاله‌ای را برای استاد بنویسد و در جلسه‌ای حضوری با استاد دربارهٔ آن گفت‌وگو کند[۱] (این جلسات تک‌نفره در انگلستان فقط مختص دو دانشگاه کمبریج و اکسفورد است و به جلسات راهنمایی مشهور است). در دانشگاه‌های دیگر انگلستان نیز اغلب دروس دو قسمت دارند. سخنرانی‌های استاد که موضوع را به‌طور کلی بیان می‌کند و سمینارها یا جلسات چندنفره (حداکثر ۱۰ نفر) که در طی آن دانشجویان به بحث و گفت‌وگو دربارهٔ متنی که از پیش مشخص شده است می‌پردازند. این همان روش قدیمی تدریس در حوزه‌های علمیهٔ خودمان است. پس از درس استاد، دانشجویان به مباحثه می‌پرداختند. البته این مباحثه در حضور دانشجویان سطوح بالاتر انجام می‌گرفت.

برای نمونه برای تدریس درس مبانی فلسفه در انگلستان، برای دانشجویان سال اول فلسفه در قالب ۳۳ ساعت سخنرانی و ۱۱ ساعت سمینار (مباحثه) صورت می‌گیرد. در آخر، دانشجو علاوه‌بر گذراندن امتحان، موظف به نوشتن مقاله‌ای فلسفی در حدود ۱۵۰۰ کلمه است. استاد مقاله را

---

[۱] www.undergraduate.study.cam.ac.uk/courses/philosophy

تصحیح می‌کند و به دانشجو برمی‌گرداند[۱]. این کار در اغلب دروس تکرار می‌شود. مایهٔ تأسف است که این سنّت حوزوی در دانشگاه‌های ما به فراموشی سپرده شده است؛ در حالی که در دانشگاه‌های غربی به‌خوبی از آن استفاده می‌شود.

طرفه اینجاست که درس مبانی فلسفه اصلاً برای دانشجویان فلسفه در ایران وجود ندارد. نقص اساسی دیگر، نبودن درس تفکر انتقادی در برنامهٔ درسی دانشگاهی دانشجویان به‌طور کلی و دانشجویان فلسفه به‌طور خاص است. در دانشگاه‌های انگلستان و آمریکا، برای دانشجویان دورهٔ کارشناسی در سال اول، درسی با عنوان منطق غیرصوری یا عقل استدلال و یا تفکر نقادانه وجود دارد. دانشجو در این درس، در قالب مثال‌های ملموس و کاربردی با انواع استدلال‌های استنتاجی و استقرایی و همچنین مغالطات آشنا می‌شود. این درس معمولاً ۲۰ جلسه سخنرانی و ۱۰ جلسه حل تمرین و سمینار دارد[۲]. در ایران معمولاً منطق قدیم ۱و ۲ برای دانشجویان فلسفه ارائه می‌شود. متون مناسبی برای تدریس آنها وجود ندارد و کلاس حل تمرین نیز ندارند. دانشجویان فلسفهٔ غرب نیز علاقه‌ای به دروس منطق نشان نمی‌دهند. تفکر انتقادی مهارتی است که با به‌دست‌آوردن آن می‌تواند به‌صورت روشن و عقلانی اندیشید. کسب چنین مهارتی قابلیت انجام فعالیت‌های بسیاری را در پی خواهد داش. فهم ارتباط منطقی بین ایده‌ها و مفاهیم متفاوت، اقامه‌کردن استدلال له یا علیه یک مسئله و ارزیابی قوت استدلال‌های ارائه‌شده، تشخیص و عیب‌یابی در استدلال‌آوری دیگران، بازشناسی اهمیت و ربط ایده‌های مرتبط با یک موضوع و تأمل انعکاسی بر روی باورها و توجیهاتی که برای آنها می‌آوریم، از جمله دستاوردهای تفکر انتقادی است؛ اما این مهارت در دانشجویان ایرانی به وجود نمی‌آید.

کتاب‌های آموزشی

یکی دیگر از مشکلات جدی در تدریس و آموزش فلسفهٔ غرب، کمبود کتاب‌های تألیفی درسی و آموزشی برای دانشجویان است. طرفه اینجاست که این کمبود در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی نیز چشمگیر است. با آنکه ایران از ابتدا مهد آموزش فلسفه بوده است و فیلسوفان ایرانی متون فارسی زیبایی در فلسفه از خود به جای گذاشته‌اند[۳]، اما امروزه متون خوش‌خوان و روان زیادی در فلسفهٔ اسلامی وجود ندارد. یکی از مهم‌ترین کارها گزینشی از متون فلاسفهٔ اسلامی چون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا است. اگر دانشجوی غربی بخواهد تلخیصی از آرا و نظرات هیوم

---

[۱] www.bris.ac.uk/unit-programme-catalo

[۲] www.reading.ac.uk/module/document.

[۳] برای نمونه ر.ک. *مصنفات* بابا افضل کاشانی یا *زادالمسافرین* ناصر خسرو

یا دکارت را بخواند، منابع متعددی در اختیار دارد؛ اما کدام متن فارسی یا عربی را می‌شناسید که آرای اختصاصی ابن‌سینا را به‌صورت گزینشی و بدون حشو و زواید در مسائل فلسفی در اختیار دانشجو قرار دهد.

دانشجویان فلسفه در غرب با متون متعددی دربارهٔ فلاسفهٔ غرب روبه‌رو هستند. این متون دو دسته هستند: دستهٔ اول، گزینشی از متن اصلی به‌همراهِ شرح و بازسازی استدلال‌های فلسفی است که دانشجو را با متن اصلی فیلسوفان آشنا می‌سازد؛ دستهٔ دوم، شرحی تفصیلی از یکی از متون کلاسیک فلسفی است. متأسفانه در زبان فارسی منابع مناسبی در هیچ‌کدام از این دو دسته وجود ندارد[۱].

البته ناآشنایی با زبان‌های خارجی نیز مشکلی جدی است. با آنکه در رشتهٔ فلسفه ۱۵ واحد زبان (شامل زبان عمومی، زبان تخصصی و متون به‌زبانِ انگلیسی) وجود دارد، دانشجویان در خواندن ابتدایی‌ترین متون فلسفی مشکل دارند. غم‌انگیزتر، ناآشنایی دانشجویان با زبان عربی است. آموزش زبان خارجی در ایران بسیار ابتدایی و ناکارآمد است.

کارشناسی ترکیبی فلسفه

یکی از جذابیت‌های فلسفه، امکان ترکیب آن با سایر رشته‌ها است. فلسفه با علوم انسانی پیوندی وثیق دارد. سال‌هاست که در دانشگاه آکسفورد، رشته‌ای با نام فلسفه، سیاست و اقتصاد ایجاد شده است[۲]. بر همین اساس، در کشوری مانند انگلستان، کارشناسی ترکیبی فلسفه با علوم دیگر وجود دارد. علاوه‌بر این، ترکیب فلسفه با علوم طبیعی و ریاضی نیز جذاب است و رشته‌هایی مانند ریاضیات و فلسفه یا فیزیک و فلسفه در انگلستان و آمریکا طراحی شده‌اند[۳].

دانشجویان و استادان ایرانی فلسفه عموماً به علوم بی‌توجه هستند. البته این وضعیت مخصوص به رشتهٔ فلسفه نیست و درمورد سایر حوزه‌های علوم انسانی نیز صادق است. در سال ۱۹۵۹ در انگلستان، جان اسنو در کتابی با عنوان *دو فرهنگ*[۴] ادعا کرد که در فرهنگ اندیشه شکافی میان علوم طبیعی و علوم انسانی وجود دارد و به همین دلیل دانشگاه‌ها به دو قسمت تقسیم شده‌اند. درنتیجهٔ این تقسیم دو فرهنگ به وجود آمده است. منظور او از فرهنگ، نوعی تخصص بود. فریاد

---

[۱] البته موارد استثنا نیز هست؛ مثلاً هوسرل در متن آثارش از دکتر عبدالکریم رشیدیان یا کتاب تأملاتی درباب تأملات دکارت از دکتر مصطفی شهرآیینی.

[۲] www.ox.ac.uk/admissions/undergraduate/courses-listing/philosophy-politics-and-economics?wssl=۱

[۳] www.york.ac.uk/study/undergraduate/courses/bsc-physics-philosophy

[۴] Two Cultures

اسنو درمورد جامعهٔ علمی ایران کاملاً صادق است. فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی با علمای علم طبیعی هیچ گفت‌وگوی سازنده‌ای ندارند؛ زیرا هیچ‌کدام برای درک دنیای دیگری احساس نیاز نمی‌کند. البته به‌نظرِ نویسنده این گسست ارتباطی بیشتر ناشی از خودمحوری و غرور فلسفی است. در نظر بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی، فلسفه ملکهٔ علوم است و بر سایر علوم حکم می‌راند (مطهری، ج۵: ۱۳۱). این نگاه از بالا به سایر رشته‌های علوم، مانع برقراری ارتباط سازنده میان فلسفه و آنها می‌شود.

در سنّت اسلامی، ابتدا از طبیعیات و ریاضیات شروع می‌کردند و بعد به فلسفهٔ اولی می‌پرداختند. بنابراین دانشجوی فلسفه با مسائل طبیعی و ریاضی آشنا می‌شد. امروزه خبری از آشنایی دانشجویان فلسفه با ریاضی و علوم نیست. مکرر شاهد ترس دانشجویان فلسفه از مباحث ریاضی و علمی بوده‌ام. منطق جدید یکی از دروسی است که تا اندازه‌ای حاوی ریاضیات است. دانشجویان فلسفه معمولاً به این درس روی خوش نشان نمی‌دهند.

در سنّت فلسفهٔ تحلیلیْ ریاضیات و منطق نقشی اساسی دارند و دانشجویان فلسفه در انگلستان و آمریکا با منطق و مبانی ریاضی به‌اندازهٔ کافی آشنا می‌شوند. علاوه‌بر این، همواره میان گروه فلسفه و سایر گروه‌های علمی در دانشکده‌های دیگر، همایش و سمینار مشترک وجود دارد. نکتهٔ جالب درمورد نظام آموزشی غرب، امکان تحصیل فلسفه برای یک سال برای دانشجویان سال آخر رشته‌های علوم یا مهندسی است. چنین امکانی باعث گفت‌وگوی میان دانشجویان رشته‌های مختلف می‌شود. برای نمونه، بعضی از دانشجویان متقاضی پزشکی در آمریکا که خود فارغ‌التحصیل در رشته‌های علوم پایه هستند، دورهٔ یک‌سالهٔ فلسفه و تاریخ علم را می‌گذرانند. در دانشگاه‌های آمریکا و اروپا، گروه‌های فلسفه با گروه‌های دیگر از جمله ریاضی، فیزیک، زیست‌شناسی و پزشکی ارتباط دارند. دروسی مثل فلسفهٔ ریاضی، اخلاق زیستی و اخلاق پزشکی ماهیت بین‌رشته‌ای دارند و باعث تعامل فیلسوفان و دانشمندان علوم طبیعی می‌شوند. چنین فضایی در ایران کمتر وجود دارد.

بازار کار برای فارغ‌التحصیلان

یکی از عوامل پویایی و بالندگی یک رشتهٔ دانشگاهی، وجود بازار کار برای فارغ‌التحصیلان آن است. در ایران برای فارغ‌التحصیلان رشتهٔ فلسفه بازار کاری وجود ندارد. حتی آموزش‌وپرورش نیز از استخدام فارغ‌التحصیلان رشتهٔ فلسفه سر باز می‌زند. در منابع آزمون استخدامی قوّهٔ قضاییه نیز خبری از متون فلسفی یا منطقی نیست. آیا برای قضاوت مهارت‌های

استدلالی و تفکر نقادانه اهمیت ندارند؟[۱]

در آمریکا و انگلستان بازار کار برای فارغ‌التحصیلان رشتهٔ فلسفه به‌مراتب بهتر است. برای نمونه در سایت دانشگاه مریلند برای دانشجویان فلسفه موارد زیر را به‌عنوان امکان‌های مختلف جذب در بازار کار معرفی کرده است[۲].

۱. امکان پذیرش در مدرسهٔ حقوق و جذب در قوّهٔ قضاییه؛
۲. امکان جذب در مدارس پزشکی و علوم سلامت؛
۳. امکان جذب در شغل‌های دولتی مربوط به ادارهٔ محیط زیست یا اخلاق فناوری؛

امکان جذب در بازار سرمایه در شغل‌هایی نظیر تحلیل بازار، مدیریت، نشر و ویراستاری و روزنامه‌نگاری؛

امکان جذب در بازار فناوری اطلاعات و علوم کامپیوتر.

دانشجوی فلسفه در غرب با ذهنی انتقادی تربیت می‌شود و جرئت و جسارت لازم برای ورد به هر زمینه را علی‌الاصول دارد. بسیاری از دانشجویان کارشناسی فلسفه بعد از تحصیل به تحصیل در رشته‌های دیگر می‌پردازند و یا در شغلهایی که به ظاهر هیچ ربطی به فلسفه ندارد مشغول به کار می‌شوند.

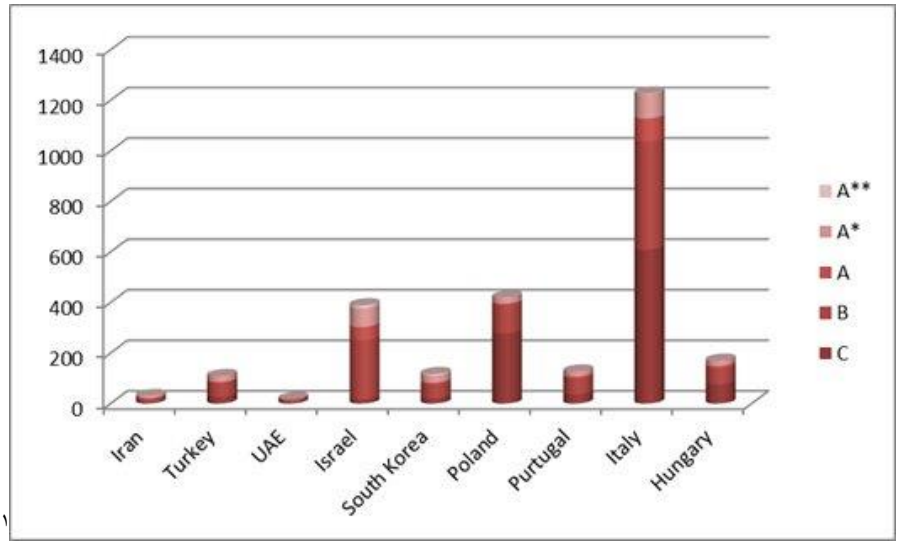
فلسفهٔ دانشگاهی و جامعهٔ جهانی

مشارکت فلسفی ایران در عرصهٔ بین‌المللی بسیار ناچیز است و چون معمولاً پژوهش‌های فلسفی به‌زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فرانسه چاپ می‌شود، به‌دلیلِ ناتوانی دانشگاهیان در نوشتن مطالب فلسفی به زبان‌های بیگانه، عملاً مشارکت چندانی در حوزهٔ بین‌المللی وجود ندارد. طرفه اینجاست که در حوزه‌های مطالعات اسلامی و یا فلسفه و تاریخ علم اسلامی نیز همکاران دانشگاهی کوتاهی بسیار کرده‌اند. اجازه دهید به آمار نگاهی بیندازیم.

---

[۱] www.e-estekhdam.com/منابع-مطالعاتی-برای-آزمون-های-استخدام

[۲] www.philosophy.umd.edu/undergraduate/careers



[۱]

با نگاهی به نمودار بالا می‌توان جایگاه نامناسب ایران را درک کرد. ایران در مقایسه با ترکیه و حتی کرهٔ جنوبی عملکرد بدتری داشته است. برخلاف جریان رشد علمی کشور، در فلسفه خبری از رشد پژوهشی نیست. وضعیت پژوهشی دانشگاهی در فلسفه را کم‌وبیش می‌توان با امارات متحده مقایسه کرد؛ در حالی که فاصلهٔ علمی ایران به‌طور متوسط در علوم با امارت مقایسه‌شدنی نیست (رتبهٔ میانگین علوم ایران ۱۷ و رتبهٔ میانگین علوم امارات ۵۹ است)[۲].

جمع‌بندی

تا زمانی که تحولی بنیادین در نظام آموزشی فلسفه صورت نگیرد، چشم‌داشتن به تولید و پیشرفت در فلسفه ناممکن است. اگر فلسفه و تفکر، نقشی اساسی در تمدن‌سازی ایفا کرده‌اند، برای ساختن تمدن نوین نیازی جدی به تحول در نظام آموزشی فلسفه احساس می‌شود. تا روحیهٔ انتقادی در دانشجویان و استادان فلسفه شکل نگیرد، نظام دانشگاهی ما در این رشتهٔ اداری، خسته‌کننده و بدون ارتباط با سایر رشته‌ها خواهد بود و به تکثیر دانشجویانی بی‌انگیزه، سطحی‌نگر و بدونِ نگاه انتقادی ادامه می‌دهد.

---

[۱] این جدول از مقالهٔ دکتر امیر صائمی دربارهٔ ارزیابی پژوهش آکادمیک فلسفه در ایران در مقایسه با جهان گرفته شده است.

www.farhangemrooz.com/news

[۲] ر.ک منبع پیشین

منابع

کتاب‌ها

- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۱): هوسرل در متن آثارش، تهران: نی.
- شهرآیینی، مصطفی (۱۳۸۹): تأملاتی درباب تأملات دکارت، تهران: ققنوس.
- صائمی، امیر (۱۳۹۳): ارزیابی پژوهش آکادمیک فلسفه در ایران در مقایسه با جهان، نقد کتاب کلام فلسفه عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، سال اول، شمارهٔ ۳ و ۴.
- مطهری ، مرتضی، (۱۳۸۴) مجموعه آثار، جلد ۵، تهران: صدرا.
- Bird, A (۲۰۰۰): Thomas Kuhn, Chesham: Acumen and Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cahn, Steven (۲۰۱۸): Teaching Philosophy: A Guide, Routledge.

مقاله‌ها

- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۲): رشته‌های دانشگاهی: کارکردها، کژکارکردها و تحولات، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دورهٔ ششم زمستان، شمارهٔ ۱.
- Chalmers (۲۰۱۵): Why Isn't There More Progress in Philosophy, Philosophy ۹۰ (۱):۳-۳۱.
- Nudle (۲۰۱۰): Is There Progress in Philosophy? Principia: An International Journal of Epistemology ۵ (۱):۲۴۱-۲۵۲.

۳۰

بررسی موفقیت‌ها و چالش‌های کشور با هدف تحقق بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی

امیرعلی کریمی [۱]
علی ملکی [۲]
اسماعیل عبدی [۳]

چکیده

مقالهٔ حاضر به بررسی و ارزیابی موفقیت‌ها و چالش‌های کشور با هدف تحقق بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی می‌پردازد. دو موضوع کلی اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری، بخش اصلی بند مذکور را دربر دارند. به‌سبب درهم‌تنیدگی مفاهیم اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری، در این پژوهش، این دو مفهوم مهم به‌صورت یکپارچه بررسی و درمجموع ۸ دسته شاخص ورودی و ۲ دسته شاخص خروجی برای ارزیابی اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری در کشور شناسایی شد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان داد وضعیت کشور در دستهٔ شاخص‌های آموزش عالی، منابع انسانی و خلق دانش، نسبتاً مناسب و در دستهٔ شاخص‌های آموزش و پرورش، منابع مالی، زیرساخت‌ها، محیط نهادی، اقتصاد کلان، حکمرانی و دستاوردهای اقتصاد دانش‌بنیان نیازمند برنامه‌ریزی بسیار بهتری است.

کلیدواژه‌ها : بند دوم سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، اقتصاد دانش‌بنیان، نظام ملی نوآوری

مقدمه

سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در تاریخ ۱۳۹۲/۱۱/۲۹ بر اساس بند یک اصل ۱۱۰ قانون

۱. پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاستگذاری دانشگاه صنعتی شریف؛ a.Karimi@sharif.edu
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف؛ A.maleki@sharif.edu
۳. پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاستگذاری دانشگاه صنعتی شریف؛ abdi@sharif.edu

اساسی، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، ازسوی مقام معظم رهبری ابلاغ شد. این سیاست‌ها از ۲۴ بند تشکیل شده است و حوزه‌های مختلف اقتصادی را در برمی‌گیرد. در مقالهٔ حاضر، به بررسی بند دوم از این سیاست‌ها پرداخته می‌شود. متن بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی بدین شرح است: «پیشتازی اقتصاد دانش‌بنیان، پیاده‌سازی و اجرای نقشه جامع علمی کشور و ساماندهی نظام ملی نوآوری برای ارتقای جایگاه جهانی کشور و افزایش سهم تولید و صادرات محصولات و خدمات دانش‌بنیان و دستیابی به رتبهٔ اول اقتصاد دانش‌بنیان در منطقه» (سایت اینترنتی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲).

همان‌طور که از متن سیاست‌ها نمایان است، جان‌مایهٔ بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی، موضوع اقتصاد دانش‌بنیان است. محتوای بند دوم به‌خوبی نشان می‌دهد توجه به اهمیت دانش برای رشد اقتصادی پایدار، در بین سیاست‌گذاران کشور ما نیز به شکل قابل‌توجهی افزایش یافته است. سازمان‌های بین‌المللی، برای تبیین هرچه بیشتر اقتصاد دانش‌بنیان، تعاریف مختلفی بیان کرده‌اند؛ به‌طور مثال بانک جهانی، اقتصاد دانش‌بنیان را این‌گونه تعریف می‌کند: «اقتصاد دانش-بنیان از داده به‌عنوان مادهٔ خام استفاده می‌کند و با استفاده از فناوری، ابزارهای تحلیل و هوش بشری، آن را به مواردی کاربردی برای کسب‌وکارها تبدیل می‌کند و از این طریق موجب رشد اقتصادی و بهره‌وری می‌شود» (مؤسسه بانک جهانی، ۱۵:۲۰۰۷).

علاوه بر این سازمان همکاری اقتصادی و توسعه[۱]، اقتصاد دانش‌بنیان را این‌گونه تعریف می-کند: «اقتصاد دانش‌بنیان اقتصادی است که بر اساس تولید و توزیع و کاربرد دانش و اطلاعات شکل گرفته است و سرمایه‌گذاری در دانش و صنایع دانش‌پایه مورد توجه خاص قرار می‌گیرد. صنایع دانش‌بنیان صنایعی است که در آنها سطح بالایی از سرمایه‌گذاری به ابداع و نوآوری اختصاص می‌یابد و فناوری‌های کسب‌شده با شدت بالایی مصرف می‌شوند و نیروی کار از تحصیلات عالی برخوردار است» (سازمان همکاری و توسعه اقتصادی، ۱۹۹۶: ۷).

کمیتهٔ اقتصادی مجمع همکاری اقتصادی آسیا- اقیانوس آرام[۲] نیز اقتصاد دانش‌بنیان را چنین تبیین می‌کند: «اقتصاد دانش‌بنیان اقتصادی است که در آن تولید و توزیع و کاربرد دانش عامل و محرک اصلی رشد اقتصادی و تولید ثروت و اشتغال در همهٔ صنایع است. طبق این تعریف، اقتصاد دانش‌بنیان برای رشد و تولید ثروت، تنها به تعدادی از صنایع بافناوری بالامتکی نیست؛ بلکه دراین اقتصاد همهٔ صنایع به فراخورنیازخود ازدانش استفاده می‌کنند»(کمیته اقتصادی اپک، ۲۰۰۰ : ۶).

همان‌طور که از تعاریف فوق دریافت می‌شود، اقتصاد دانش‌بنیان بر پایهٔ فناوری و نوآوری

---

۱. The Organisation for Economic Co-operation and Development

۲. Asia-Pacific Economic Cooperation

قرار دارد؛ بنابراین، کشورهای مختلف جهان ازجمله ایران، برای دستیابی به اقتصاد دانش‌بنیان به‌دنبال توسعهٔ فناوری و نوآوری هستند. هر چند که در ایران، وجود اقتصاد مبتنی بر منابع خصوصاً نفت سبب شد تا مباحث مربوط به اقتصاد دانش‌بنیان و تولید ثروت از دانش، با تأخیر زمانی زیادی مورد توجه قرار گیرد؛ ولی با این حال در دههٔ اخیر اقتصاد دانش‌بنیان رفته‌رفته از جایگاه قابل‌توجهی در مجامع مختلف علمی برخودار می‌شود. علاوه بر این، ابلاغ سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی از سوی مقام معظم رهبری، سبب شد تا توجه و اهتمام ذی‌نفعان مختلف به اقتصاد دانش‌بنیان افزون شود.

بررسی و ارزیابی وضعیت کشور در اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری کاملاً به هم پیوسته است؛ بنابراین، سنجش این دو مفهوم مهم سبب می‌شود تا موضوعات مهم بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی مانند پیشتازی اقتصاد دانش‌بنیان، ساماندهی نظام ملی نوآوری به‌منظور ارتقای جایگاه جهانی کشور و افزایش سهم تولید و صادرات محصولات و خدمات دانش‌بنیان و دستیابی به رتبهٔ اول اقتصاد دانش‌بنیان در منطقه ارزیابی شود.

برای انجام این مهم، در پژوهش حاضر ابتدا انواع روش‌های سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری سنجش و سپس یک الگوی جامع تعیین شد. در ادامه، انواع شاخص‌های مناسب الگو، از منابع مختلف جمع‌آوری و وضعیت ایران در چندین سال گذشته بررسی شد تا از این طریق نمای روشنی از وضعیت اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری کشور تبیین شود. در پژوهش حاضر علاوه بر بررسی شاخص‌های کمّی، با استفاده از مصاحبهٔ نیمه‌ساختاریافته با خبرگان حوزهٔ اقتصاد دانش‌بنیان، دربارهٔ وضعیت کشور بحث شد.

مبانی نظری

بسیاری از پژوهشگران معتقدند اهداف سیاستگذاری نوآوری و اقتصاد دانش‌بنیان را باید از نظر شناسایی مشکلات یافت و راهی وجود ندارد تا تنها ازطریق نظریه‌ها بتوان به مشکلات پی برد. مشکلات را می‌توان ازطریق انواع مختلفی از منابع اطلاعاتی مانند اندازه‌گیری‌ها، تحلیل‌ها یا مطالعات تطبیقی یافت. مهم‌ترین، پرکاربردترین و تأثیرگذارترین منابع اطلاعاتی برای شناسایی مشکلات در نظام نوآوری، سنجه‌ها هستند. سنجه‌ها نوعاً از سری‌های آماری منظم، مانند سنجه‌های بین‌المللی بر پایهٔ راهنمای اسلو یا سری‌های آماری OECD یا پیمایش‌های نوآورانه‌ای به‌دست می‌آیند که اطلاعات جزئی‌تر را بر پایهٔ شرکت‌ها و در مورد روندهای نوآوری فراهم می‌کنند(محروم و صالح، ۲۰۱۳:۳۲۰). سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نوآوری به این دلیل اهمیت دارد که سیاست‌گذاران برای تدوین سیاست‌های نوین برای حمایت و پشتیبانی از نوآوری،

ارزیابی سیاست‌های فعلی و مشخص‌کردن نقاط ضعف و قوت به آن احتیاج دارند (آراندل، ۲۰۰۱: ۲۴۶).

سنجش نوآوری و اقتصاد دانش‌بنیان، تمام ۳ مرحلهٔ نوآوری، شامل ورودی، عملکرد و خروجی را پوشش می‌دهد و می‌توان گفت جنبه‌های اقتصاد متکی بر دانش را تجزیه و تحلیل می‌کند (شامل هزینه‌های تحقیق و توسعه، همکاری شرکای مشتاق نوآوری تا به‌ثمرنشستن محصولات و فرایندهای نوآورانه و موانع فرایندهای نوآوری) (اسمیت و گالت، ۲۰۰۶). فواید سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری این‌گونه است:

- عناصر فرایند را شناسایی کرد.
- با نقاط قوت و ضعف نظام ملی نوآوری آشنا شد.
- از محیط علم و فناوری تصویر شفاف‌تری یافت.
- از اثربخشی سیاست‌های توسعه و لزوم انجام اصلاحات مورد نیاز آگاهی یافت.
- برای توسعهٔ فناوری و حمایت از نوآوری سیاست‌های مناسبی تهیه کرد.
- عملکرد کشور را با انجام مطالعات تطبیقی با دیگر کشورها مقایسه کرد.

تا به امروز شاخص‌های سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری بیشتر بر روی دو بعد فعالیت‌های نوآورانه، یعنی ایجاد و استخراج دانش جدید و نوآوری تمرکز داشته‌اند. در واقع آنها به‌دنبال هدف اصلی سیاست‌گذاران و مالیات‌دهندگان از نوآوری هستند که همان ایجاد ارزش است و رفع مشکلات را نادیده گرفته‌اند. در بسیاری از الگوهای خطی نوآوری چارچوب ذهنی مد نظر این‌گونه است که یک ارتباط چندسویه بین ورودی‌ها و خروجی‌های مختلف در فرایند نوآوری مانند هزینه بر روی تحقیق و توسعه و توسعهٔ محصول یا ثبت‌نام و عملکرد در علم و مهندسی را در برمی‌گیرد.

امروزه بسیاری از دولت‌ها به این موضوع پی برده‌اند که اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری، پیشران اصلی توسعهٔ اقتصادی و منبع اصلی رقابت‌پذیری در بازار جهانی است؛ بنابراین، باید به سنجش آن توجه بسیاری کرد. دلیل اصلی دولت‌ها برای سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری این است که آنها می‌خواهند تا سیاست‌های خود را گسترش دهند و اقداماتی اتخاذ کنند تا فعالیت‌های نوآورانه را تسریع نمایند. دخالت‌های دولتی در فعالیت‌های نوآورانه به این دلیل اهمیت دارد که بسیاری از ابزارهای که بسیاری از ابزارهای فرایند نوآوری یا مانند تحصیلات و زیرساخت‌ها دولتی هستند یا مانند وضع قوانین و مقررات سیاسی هستند؛ از این رو، دولت نیاز دارد تا دخالت‌های سیاستی خود را با استفاده از ابزارهای اندازه‌گیری ارزیابی کند و توسعه دهد (اسمیت و گالت، ۲۰۰۶).

قبلاً سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نوآوری به‌وسیله مؤسسات دولتی، علمی و دانشگاهی و یا مراکز آمارسنجی انجام می‌شد که با توجه به یکسان‌نبودن شیوهٔ سنجش، نتایج به‌سادگی با هم قابل مقایسه نبودند (طباطباییان و پاکزاد بناب، ۱۳۸۵: ۱۶۶).نگاهی مختصر به سابقهٔ جمع‌آوری داده‌های اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری نشان می‌دهد اولین تلاش‌های در این خصوص مربوط به جمع‌آوری داده‌های مربوط به تحقیق و توسعه در سال ۱۹۶۰ است. این مورد، به ایجاد اولین راهنمای فراسکاتی[۱] در سال ۱۹۶۲ منجر شد (دفترچه راهنما، ۲۰۰۲). به هر حال این مورد، از لحاظ ارتباط با جمع‌آوری و تفسیر داده‌های نوآوری، از راهنمای اسلو بسیار جوان‌تر است (مربوط به سال ۱۹۹۲ است) و بنابراین، دستورالعمل‌های منسجم برای داده‌های نوآوری تنها از سال ۱۹۹۰ موجود بوده است (آدم، ۲۰۱۴: ۹).

حال به چند مورد جدیدتر در مورد داده‌ها و پیمایش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام نوآوری اشاره می‌شود. اولین مورد، الگوی زنجیره‌ای نوآوری روزنبرگ[۲] و عبور از الگوی خطی است. در این الگو بیشتر تأکید بر روی خروجی‌ها نسبت به ورودی‌ها بود و به نوآوری مانند فعالیت‌ها نگریسته می‌شد. دومین مورد، مفهوم اصلاح‌شدهٔ نوبودن و حرکت تدریجی از دیدگاه شومپیترین‌ها[۳] بود که نظام قبلی را به لرزه درآورد؛ زیرا بیشتر تأکید آن بر روی نوآوری‌های تدریجی است. در ادامهٔ این موضوع یک جهت‌گیری به سمت درک وسیع‌تر از نوآوری در جهت نوآوری غیرفناورانه به‌وجود آمده است. مورد سوم، تغییر تمرکز به‌سمت ورودی‌هایی غیر از تحقیق و توسعه است؛ به‌طور مثال فعالیت‌های مرتبط با طراحی، آزمایش‌کردن، تمرین‌کردن، یافتن بازارهای جدید برای محصولات و خدمات جدید به‌همراه تمرکز تحقیقات بر بخش‌هایی که تحقیق و توسعه تقریباً غیرموجود یا بسیار کم است. علاوه بر این، تمرکزی قوی بر مسائل مربوط به همکاری و ارتباط بین عناصر مختلف وجود دارد. درنهایت، می‌توان شاهد توسعهٔ شاخص‌های قابل‌مقایسه، شامل سنجه‌های مرکب عمومی، نمایشگرهای بین‌المللی و مقایسه‌های مرکب بود تا از این طریق، امکان مقایسه بین کشورها یا مناطق نیز فراهم شود. اسکوربردهای نوآوری به‌صورت عمومی مدعی هستند که به پایش، ارزیابی ابعاد، شاخص‌ها و عملکردهای عمومی نوآورانهٔ کشورها می‌پردازند وبه همان صورت نیز عملکرد نوآورانهٔ کشورهانسبت به یکدیگررا ارزیابی می‌کنند(آدم،۲۰۱۴: ۹).

امروزه می‌توان شاهد انفجار اسکوربردهای سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری و پیمایش‌هایی بود که در پی مقایسهٔ نتایج نوآوری‌ها به گسترده‌ترین صورت هستند. برخی از

---

۱. Frascati Manual
۲ Rosenberg
۳ Schumpeter

اسکوربردها شاخص‌های محدودی دارند؛ در حالی که بعضی دیگر مانند شاخص جهانی نوآوری شاخص‌های فراوانی را برشمرده‌اند و برخی دیگر مانند اسکوربرد نوآوری اتحادیه اروپا ۲۴ شاخص را محاسبه کرده‌اند. علاوه بر این، بسیاری از این اسکوربردها شاخص‌های مرکبی تشکیل می‌دهند که پایه‌هایی برای رتبه‌بندی کشوری فراهم می‌آورند. اسکوربردها را می‌توان برای پایش و ارزیابی ابعاد و عملکرد عمومی کشورها و همین‌طور ارزیابی عملکرد نوآورانهٔ کشورها در ارتباط با دیگر کشورها به‌کار برد (آدم، ۲۰۱۴: ۹).

نخستین بار در سال ۱۹۹۲ برای یکسان‌سازی سنجش نوآوری در کشورهای گوناگون، سازمان همکاری و توسعهٔ اقتصادی (OECD)، ویرایش اول دستورالعمل اسلو را منتشر کرد. در دستورالعمل اسلو، ضوابط و دستورالعمل‌هایی برای ارزیابی نوآوری در سطح ملی بیان شده است تا جنبه‌های گوناگون نوآوری و هزینهٔ عملکردهای نوآورانه را سنجش کند (طباطباییان و پاکزاد بناب، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

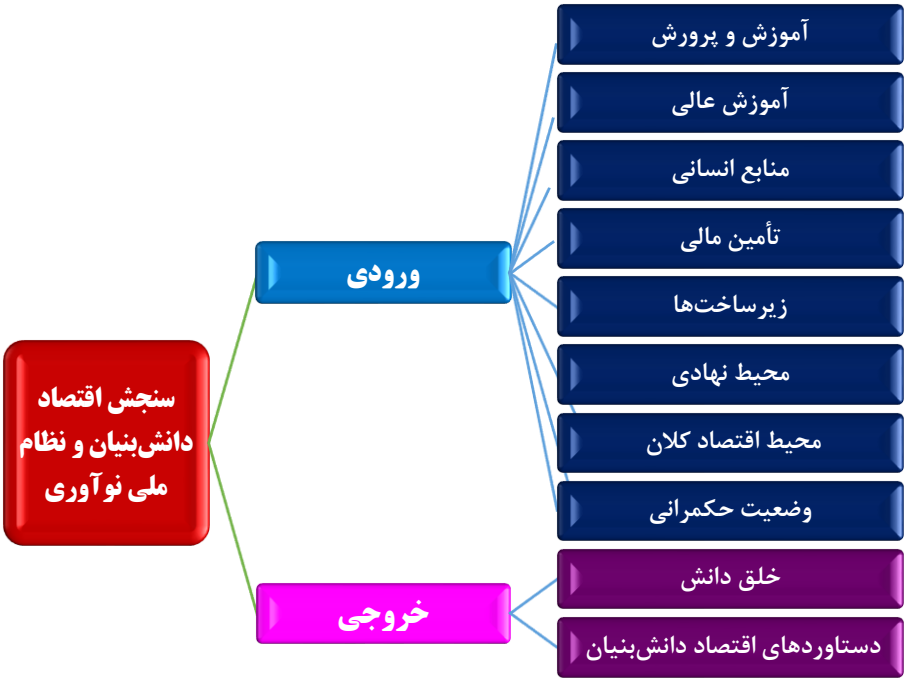
الگوی پیشنهادی برای پژوهش

در سطح جهانی امروزه سازمان‌های مختلف بین‌المللی، چارچوب‌های متفاوتی برای سنجش اقتصاد دانش‌بنیان توسعه داده‌اند. بانک جهانی، سازمان همکاری و توسعه، آنکتاد، سازمان همکاری و توسعه آسیا- پاسیفیک ازجملهٔ این سازمان‌ها هستند. شکل ۱ عنوان مهم‌ترین گزارش‌های سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری را نشان می‌دهد.



شکل ۱- انواع گزارش‌های سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری در سطح جهانی

پس از بررسی انواع شاخص‌هایی که در این گزارش‌ها استفاده شده است، در پژوهش حاضر ۱۰ دسته شاخص شناسایی شد؛ به این نحو که ۸ دسته از این شاخص‌ها، ورودی و ۲ دسته، خروجی در نظر گرفته شدند. این الگو در بردارندهٔ ۸ دسته شاخص ورودی با عناوین آموزش و پرورش، آموزش عالی، منابع انسانی، تأمین مالی، زیرساخت‌ها، محیط نهادی، محیط اقتصاد کلان و محیط حکمرانی و دسته‌شاخص‌های خروجی با عناوین خلق دانش و دستاوردهای اقتصاد دانش‌بنیان است.



شکل۲- دسته شاخص‌های سنجش اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری

برای هریک از دسته شاخص‌های مذکور، با به‌کارگیری گزارش‌های معتبر داخلی و خارجی، تعدادی شاخص استخراج و با استفاده از آنها وضعیت کشور ارزیابی شد.

بحث و تحلیل نتایج

در ادامه برای هریک از دسته شاخص‌های ذکرشده، مهم‌ترین یافته‌های پژوهش در قالب دو دسته موفقیت‌ها و چالش‌ها بررسی شد:

موفقیت‌ها

آموزش عالی

کشور برای اجرایی کردن اقتصاد دانش‌بنیان و تقویت نظام ملی نوآوری از حیث نیروی انسانی تحصیل کرده، خصوصاً در رشته‌های فنی و مهندسی، ظرفیت مناسبی در اختیار دارد. آموزش عالی برای اقتصاد کشورها به‌منظور تربیت نیروی انسانی‌ای که بتواند آن کشور را در زنجیرهٔ ارزش جهانی ارتقا دهد و از سمت تولید محصولات و به‌کاربردن فرایندهای ساده به پیشرفته رهنمون کند، لازم و ضروری است. در بیشتر شاخص‌های بین‌المللی، تعداد فارغ‌التحصیلان دانشگاهی یکی از ورودی‌های اقتصاد دانش‌بنیان و سیستم ملی نوآوری هر کشور محسوب می‌شود. در شاخص‌های بین‌المللی، مانند شاخص جهانی نوآوری، همواره وضعیت تحصیلات عالی ایران بهبود یافته است؛ به نحوی که ایران در شاخص تحصیلات عالی که یکی از زیرکن‌های ۲۱گانهٔ گزارش شاخص جهانی نوآوری است و شامل شاخص‌های تعداد ثبت‌نام در آموزش عالی، تعداد دانش‌آموختگان علوم و مهندسی و میزان ورود دانشجویان خارجی به کشور برای تحصیل است، در بین ۱۲۶ کشور جهان، از رتبهٔ ۲۴ در سال ۲۰۱۳، به رتبهٔ ۳ در سال ۲۰۱۸ رسیده است. علاوه بر این، رتبهٔ ایران در شاخص تعداد دانش‌آموختگان علوم و مهندسی در کشور که سهم کل دانش‌آموختگان آموزش عالی در رشته‌های مهندسی، ساخت و تولید و ساخت‌وساز، نسبت به کل دانش‌آموختگان را نشان می‌دهد، در طول سال‌های ۲۰۱۸-۲۰۱۱ همواره اول، دوم یا سوم جهان بوده است (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسهٔ اینسید، ۲۰۱۱-۲۰۱۸). بررسی داده‌های مؤسسهٔ پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی نشان می‌دهد در سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۴، تعداد دانش‌آموختگان تحصیلات عالی به ۸۵۹,۶۹۷ رسیده است که بیانگر رشد ۴,۸ این تعداد نسبت به سال تحصیلی ۸۳-۸۴ دارد که در آن سال تعداد دانش‌آموختگان ۱۷۸,۷۸۵ نفر بود (سایت مؤسسهٔ پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، ۱۳۹۷).با این حال، مهم‌ترین معضل نظام آموزش عالی کشور این است که نظام آموزش عالی درایران، بیشتر توان خود راصرف افزایش کمّی تعدادداشجویان کرده وبه‌کیفیت‌تربیت‌وتوانمندی دانش‌آموختگان‌توجه چندانی‌نکرده‌است.

منابع انسانی

وجود منابع انسانی کارا و توانمند برای پیشبرد اقتصاد دانش‌بنیان و بهبود عملکرد نظام ملی نوآوری هر کشور، امری بسیار لازم و ضروری است. وضعیت ایران در این زمینه بهبود قابل‌توجهی یافته است. بنابر آخرین گزارش منتشرشدهٔ مرکز آمار ایران، تعداد پژوهشگران تمام‌وقت از ۳۴،۸۳۶ نفر در سال ۱۳۸۵ به ۱۰۰،۰۱۴ نفر در سال ۱۳۹۲ رسیده است (تعداد پژوهشگران ۲٫۸ برابر شده است) (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۶: ۲۲). (لازم به ذکر است جدیدترین گزارش آمارگیری از کارگاه‌های دارای فعالیت تحقیق و توسعه در سال ۹۶ منتشر شده که اطلاعات آن در سال ۹۲ جمع‌آوری شده است). علاوه بر این، اقدامات معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری برای بازگشت نخبگان خارج از کشور به‌صورت نسبی موفقیت‌آمیز بوده است. در حدود ۳ سال گذشته، ۹۰۶ نفر از نخبگان خارج از کشور به وطن بازگشته‌اند.

خلق دانش

وضعیت خلق دانش و تولید علم در کشور، وضعیت به نسبت مناسبی است. در دسته شاخص خلق دانش، ایران به جایگاه ۳۵ در بین ۱۲۶ کشور جهان در سال ۲۰۱۸ دست یافته است (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسهٔ اینسید، ۲۰۱۱–۲۰۱۸: ۲۶۸). علاوه بر این، پایگاه استنادی جهان اسلام به نقل از دو مؤسسهٔ اسکوپوس و آی.اس.آی گزارش کرده است سهم تولید علم ایران در حال افزایش بوده است و از ٪۱٫۳۷ در سال ۲۰۱۲ به ۱٫۹۳٪ در سال ۲۰۱۷ (بر پایهٔ داده‌های آی.اس.آی) و از ۱٫۵٪ در سال ۲۰۱۲ به ۱٫۹۶٪ در سال ۲۰۱۷ (بر پایهٔ داده‌های اسکوپوس) رسیده است (سایت اینترنتی پایگاه استنادی جهان اسلام). بر اساس آمار سازمان جهانی مالکیت فکری، تعداد تقاضاهای ایرانیان برای ثبت اختراع در سال ۲۰۱۶ نسبت به سال ۲۰۰۷ ۱٫۴ برابر شده است و از ۱۰٫۷۰۰ به ۱۵٫۰۸۱ رسیده است. همچنین، بر اساس آمار وایپو تعداد تقاضای ثبت طراحی صنعتی ایرانیان ۴٫۲۷ برابر شده است و از ۳۷٫۰۶ در سال ۲۰۱۰ به ۱۵٫۸۳۸ در سال ۲۰۱۶ رسیده است (سایت اینترنتی سازمانی جهانی مالکیت فکری، ۲۰۱۸). با این حال، نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه داشت این است که توجه زیاد به کمیّت مقالات در کشور سبب مغفول‌ماندن موارد مهمی مانند کیفیت مقالات و اخلاق در علم شده است که باید بدان به‌طور جدی پرداخته شود.

چالش‌ها

آموزش و پرورش

مشاهدهٔ وضعیت شاخص‌های آموزش و پرورش ایران در گزارش‌های بین‌المللی به‌همراه تحلیل وضعیت فعلی نظام آموزش و پرورش کشور نشان می‌دهد کیفیت نظام آموزش و پرورش در ایران برای کمک به بهبود وضعیت اقتصاد دانش‌بنیان و نظام ملی نوآوری چندان مناسب نیست. در شاخص‌های بخش آموزش و پرورش مانند هزینه‌های عمومی به ازای هر دانش‌آموز، نسبت دانش‌آموز به معلم و ... وضعیت کشور مناسب نیست (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسه اینسید، ۲۰۱۸: ۲۶۸).وضعیت ایران در شاخص کیفیت نظام آموزش و پرورش که میزان توانمندی نظام آموزشی هر کشور برای تربیت دانش‌آموزان دارای ویژگی‌های متناسب یک اقتصاد رقابتی و دانشی را می‌سنجد، بسیار نامناسب است؛ به‌طوری‌که در گزارش رقابت‌پذیری جهانی ۲۰۱۷، بین ۱۳۸ کشور جهان، کشورمان در ردهٔ ۹۴ قرار گرفته است (مجمع جهانی اقتصاد، ۲۰۱۷: ۱۴۹).علاوه بر این، بسیاری از خبرگان وجود کنکور سراسری را یکی از اصلی‌ترین علل ازبین‌رفتن خلاقیت و نوآوری در مدارس و نظام آموزش و پرورش کشور می‌دانند که باید نسبت به اصلاح آن اهتمام ویژه‌ای صورت گیرد.

تأمین مالی

بحث تأمین مالی اقتصاد دانش‌بنیان، اهمیت فراوانی در گسترش امر پژوهش و همچنین، توانمندسازی شرکت‌های دانش‌بنیان برای تبدیل ایده‌ها و اختراعات خود به نوآوری یا تجاری‌سازی آنها دارد. یکی از این مشکلات تأمین مالی، کاهش هزینه‌کرد و سرمایه‌گذاری در پژوهش و تحقیق و توسعه است. مطالعات انجام‌شده در این پژوهش نشان داد بر اساس گزارش شاخص جهانی نوآوری، ایران ۴۱ پله در شاخص سرمایه‌گذاری ناخالص برای تحقیق و توسعه نزول کرده و از جایگاه ۴۲ در سال ۲۰۱۲ به جایگاه ۸۳ در سال ۲۰۱۸ در بین ۱۲۶ کشور جهان رسیده است (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسه اینسید، ۲۰۱۸: ۲۶۸). علاوه بر این، درصد هزینه‌کرد در پژوهش به‌عنوان درصدی از تولید ناخالص داخلی نیز کاهش یافته و از ۰٫۹۲٪ در سال ۸۸ به ۰٫۶۱٪ در سال ۹۶ رسیده است(سایت خبرگزاری مهر، ۱۳۹۶).این در حالی است که هدف مدنظر در اسناد بالادستی کشور نظیر سیاست‌های کلی علم و فناوری و نقشه جامع علمی کشور، در افق ۱۴۰۴، ۴٪ است. همچنین، باید خاطرنشان کرد همواره زمانی که کشور

در وضعیت نامناسب اقتصادی قرار می‌گیرد، یکی از اولین بودجه‌هایی که دولت‌ها به ناچار مجبور به کاهش آن هستند، بودجه‌های پژوهشی است که در برهۀ زمانی حاضر نیز این اتفاق رخ داده است. از دیگر دلایل ضعف تأمین مالی اقتصاد دانش‌بنیان کشور می‌توان به ناکارابودن روش‌های تأمین مالی شرکت‌های دانش‌بنیان و شرکت‌های نوپا در ایران، مشارکت ناکافی بخش خصوصی در تأمین مالی اقتصاد دانش‌بنیان، عدم‌موفقیت سرمایه‌گذاری ریسک‌پذیر در ایران و فقدان نظام ضمانت اعتباری در ایران اشاره کرد.

زیرساخت‌ها

در ایران زیرساخت‌های حمل و نقل وضعیت چندان مناسبی ندارند و فرسودگی و ناکارایی آنها، سبب کاهش رقابت‌پذیری اقتصاد ایران در جهان شده است. ایران در شاخص عملکرد لجستیکی که شامل مواردی مانند بهره‌وری فرایند ترخیص کالا از گمرک، کیفیت تجارت و زیرساخت‌های مربوط حمل‌ونقل، سهولت تنظیم محمولۀ رقابتی قیمت‌گذاری‌شده و تحویل محموله به گیرنده طبق برنامۀ از پیش طراحی شده است، در بین ۱۲۶ کشور در جهان رتبۀ ۹۵ را در سال ۲۰۱۸ به‌دست آورده است (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسه اینسید، ۲۰۱۸: ۲۶۸). علاوه بر این، زیرساخت‌های کشور در حوزۀ فناوری اطلاعات و ارتباطات و تنظیمگری آن که از مهم‌ترین بسترهای رشد و توسعۀ کسب‌وکار دانش‌بنیان است، در مقایسه با کشورهای جهان به‌خوبی توسعه نیافته است.

محیط نهادی

مهم‌ترین موضوع دربارۀ این دسته‌شاخص، ناکارابودن فرایند حمایت از مالکیت فکری در کشور و بقای آن در نهاد غیرتخصصی، علی‌رغم تأکید نقشه جامع علمی کشور است که سبب اخلال در پیشبرد اقتصاد دانش‌بنیان در کشور شده است. مطالعات این پژوهش نشان داد در شاخص حفاظت از مالکیت فکری گزارش رقابت‌پذیری جهانی در سال ۲۰۱۸، ایران در ردۀ ۱۲۶ جهان قرار گرفته است (مجمع جهانی اقتصاد، ۲۰۱۸: ۱۴۹). در ایران صرفاً نگاه حقوقی به بحث مالکیت فکری وجود دارد؛ حال آنکه در بیشتر کشورهای جهان نظام ثبت اختراع در قوۀ مجریه و در ارتباط تنگاتنگ با سیاست‌گذاران صنعت و تجارت سازمان‌دهی شده است. علاوه بر این، نظام ثبت اختراع تاکنون نتوانسته است با تضمین حقوق انحصاری تجاری صاحبان اختراع، محرکی برای نوآوری در سطح ملی باشد. همچنین، این نظام نتوانسته تا نقش بایستۀ خود را در شکل‌گیری بازار تبادل اختراعات در میان اجزای مختلف نظام نوآوری بازی کند (مرکز پژوهش‌های مجلس

شورای اسلامی، ۱۳۹۲: ۲۵). علاوه بر این، فضای عمومی کسب‌وکار در کشور، به‌دلایلی همچون قدیمی‌بودن قانون تجارت در کشور و عدم‌به‌روزرسانی آن، عدم‌اجرای مؤثر قانون بهبود مستمر محیط کسب‌وکار مجلس با وجود گذشت حدود ۷ سال از ابلاغ آن و عدم‌توجه جدی به بحث مالکیت در کشور برای ایجاد اعتماد در سرمایه‌گذاران خارجی دربارهٔ امنیت اموال و دارایی‌های آنان مناسب توسعهٔ شرکت‌های دانش‌بنیان نیست.

اقتصاد کلان

مشاهده و تحلیل وضعیت اقتصادی کشور نشان می‌دهد محیط اقتصاد کلان ایران با مشکلات مختلفی روبه‌روست که آن را از دانش‌بنیان‌شدن باز می‌دارد. اقتصاد ایران مبتنی بر سیاست‌های حمایتی دولتی، متکی به درآمدهای نفتی و دارای درجهٔ رقابت‌پذیری پایین است و در مجموع در حال حاضر وضعیت مناسبی ندارد. مهم‌ترین دلایلی که دربارهٔ این یافته می‌توان ارائه کرد، عبارت‌اند از رشد اقتصادی کم در مقایسه با سایر کشورهای درحال‌توسعه، تورم مزمن متوسط حدود ۲۰ درصد، تلاطم بازار ارز، ناکارایی فزاینده و عدم‌تعادل در بازارهای مختلف (ارز، انرژی، تجارت خارجی، کار، زیرساخت‌ها و منابع طبیعی)، ضعف بنگاه‌داری خصوصی و کم‌بودن تعامل سازنده با جهان.

وضعیت حکمرانی

بر اساس پژوهش حاضر و با استفاده از شاخص‌های بین‌المللی و مصاحبه با خبرگان، باید بیان کرد وضعیت حکمرانی اقتصاد دانش‌بنیان با وجود پیشرفت و ورود از حیطهٔ نظری به حیطهٔ عملی، همچنان با چالش‌های جدی همچون، وضعیت نامناسب تنظیم‌گری و قانون‌گذاری روبه‌روست. در شاخص محیط تنظیم‌گری که قوانین و مقررات وضع‌شده توسط دولت، مجلس و سایر نهادهای متولی قانون‌گذاری را شامل می‌شود، ایران با پیشرفت بسیار ناچیزی از ردهٔ ۱۲۸ در سال ۲۰۱۲ به ردهٔ ۱۰۹ در سال ۲۰۱۸ در بین ۱۲۶ کشور جهان رسیده است. علاوه بر این، در شاخص کیفیت قانون‌گذاری که عبارت است از توانایی حکومت به‌منظور تدوین و پیاده‌سازی سیاست‌ها و قوانین و مقررات که توسعه‌بخش خصوصی را نیز در بر می‌گیرد، ایران در سال ۲۰۱۸ در ردهٔ ۱۲۴ قرار گرفته است (سازمان جهانی مالکیت فکری، دانشگاه کرنل و مؤسسه اینسید، ۲۰۱۸: ۲۶۸) از دیگر مواردی که در مورد حکمرانی اقتصاد دانش‌بنیان می‌توان بدان‌ها اشاره کرد، این است که عدم‌آرایش و سازمان‌دهی مناسب نهادهای اصلی اقتصاد دانش‌بنیان، سبب ایجاد هم‌پوشانی وظایف و تعارض سازمانی نهادها گشته است. علاوه بر این، فضای بی‌اعتمادی موجود و نحوهٔ

برخورد سازمان‌های نظارتی با مدیران مستقیم اقتصاد دانش‌بنیان، سبب کندشدن یا متوقف‌شدن فرایندهای حمایتی از اقتصاد دانش‌بنیان شده است.

دستاوردهای اقتصاد دانش‌بنیان

دستاوردهای اقتصاد دانش‌بنیان شامل طیف وسیعی از خروجی‌ها، از صادرات محصولات دانش‌بنیان تا توسعهٔ کسب و کارها و افزایش اشتغال است. با وجود افزایش تعداد پارک‌های علم و فناوری، مراکز رشد و شرکت‌های دانش‌بنیان، اما وضعیت ایران در شاخص اشتغال در مشاغل دانش‌بنیان تناسب چندانی با جایگاه آن در تعداد دانش‌آموختگان دانشگاهی و وضعیت تحصیلات عالی که پیش‌تر بدان اشاره شد، ندارد.

علاوه بر این، با وجود توسعهٔ کسب و کارها و تعداد شرکت‌های دانش‌بنیان، هنوز بسیاری از نیازهای فناورانهٔ دستگاه‌های مختلف کشور از خارج تأمین می‌شود. در ایران با وجود قانونی به نام قانون حداکثر استفاده از توان تولیدی و خدماتی در تأمین نیازهای کشور، عملاً به دلایل مختلفی از این ابزار به‌خوبی بهره گرفته نشده و نیازهای فناورانهٔ داخلی از شرکت‌های دانش‌بنیان تأمین نشده است. مهم‌ترین دلایل این موضوع عبارت‌اند بی‌اطمینانی بسیاری از مدیران دولت سابق و فعلی به محصولات داخلی به‌دلیل کیفیت پایین و عدم‌انطباق با استانداردهای بین‌المللی، بی‌اطلاعی دستگاه‌های اجرایی از قانون حداکثر استفاده از توان تولیدی و خدماتی در تأمین نیازهای کشور و نحوهٔ اجرای آن و فقدان یک مرجع تخصصی برای قضاوت در مورد تشابه محصولات وارداتی با تولیدات داخلی. در زمینهٔ صادرات محصولات دانش‌بنیان نیز باید بیان داشت که با وجود رشد صادرات شرکت‌های دانش‌بنیان از سال ۹۲ تا ۹۶، عدم‌تعریف کدهای گمرکی محصولات دانش‌بنیان، سبب کاهش اثربخش حمایت‌های دولتی و اختلال در آمار شده است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با توجه به مطالعهٔ شاخص‌های مختلف و انجام مصاحبه‌های متعدد، مهم‌ترین نقاط موفقیت‌ها و چالش‌ها کشور در مسیر تحقق دو هدف مهم بند دوم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی که همان پیشتازی اقتصاد دانش‌بنیان و ساماندهی نظام ملی نوآوری است، بیان شد. یافته‌های این پژوهش را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که ایران با وجودداشتن ظرفیت مناسب آموزش عالی و نیروی انسانی تحصیل‌کرده و همچنین، دستاوردهای ارزشمندی در زمینهٔ کسب و کارهای مبتنی بر فناوری اطلاعات و علاوه بر آن، تولید مقالات علمی، همچنان با چالش‌های

مهمی روبه‌روست. چالش‌هایی از قبیل سیستم ناکارآمد آموزش و پرورش ، کمبود سرمایه‌گذاری بخش خصوصی و خارجی در کسب و کارهای نوآورانه، کاهش بودجهٔ پژوهشی کشور، ضعف قانون‌گذاری، تنظیم‌گری و ارزیابی قوانین حوزهٔ اقتصاد دانش‌بنیان، سیستم فرسودهٔ حمل و نقل، عدم‌رعایت و اجرای قوانین مربوط به حفاظت مالکیت فکری و ضعف محصولات شرکت‌های دانش‌بنیان برای رقابت با محصولات کشورهای دیگر.

پیشنهادها

با توجه به نتایجی که از این پژوهش به‌دست آمد، پیشنهادهای زیر در هر یک از دسته‌شاخص‌ها ارائه شده است:

آموزش و پرورش

- فراهم‌آوردن تجهیزات و آزمایشگاه‌های لازم برای پرورش خلاقیت در دانش‌آموزان در مدارس کشور
- حذف کنکور سراسری ورود به دانشگاه‌ها و جایگزینی نظام فعلی پذیرش ورود به دانشگاه‌ها با نظامی که فعالیت دانش‌آموزان را در طول سنوات تحصیل ارزیابی کند.

آموزش عالی

- جهت‌دهی تحصیلی بهتر به دانش‌آموزان پیش از ورود به دانشگاه در راستای نیازهای کشور و مشاغلی که بازار کار مناسب دارند.

پیگیری و اجرای جدی مصوبات طرح آمایش آموزش عالی شورای عالی انقلاب فرهنگی

- اصلاح نظام‌های ارزیابی استادان و درنظرگرفتن امتیازهای ویژه و خاص برای استادانی که در زمینهٔ حل چالش‌های مهم کشور اقدام به پژوهش می‌کنند.

منابع انسانی

- از سرگیری آمارگیری از واحدهای تحقیق و توسعهٔ کارگاه‌های صنعتی برای

به‌روزکردن داده‌های این حوزه

منابع مالی

- لزوم فعالیت جدی وزارتخانه‌های علوم، تحقیقات و فناوری و بهداشت برای افزایش بودجهٔ پژوهشی با تکیه بر نظر رهبر انقلاب (تحقق سهم دودرصدی از بودجهٔ عمومی)
- اختصاص تمام یا درصد قابل توجهی از درآمد ناشی از تعرفهٔ واردات محصولات دارای تولید مشابه داخلی به وزارت صمت برای هزینه‌کرد در تحقیق، توسعه و نوآوری همان صنعت با هدف ارتقای سطح استاندارد و قدرت رقابت‌پذیری

زیرساخت‌ها

- استفاده از ظرفیت بسیار مناسب ستادهای توسعهٔ فناوری و صنایع دانش‌بنیان هوایی و هوانوردی و ستاد توسعهٔ فناوری و صنایع دانش‌بنیان دریایی برای هم‌افزایی بازیگران و انجام حمایت متمرکز از شرکت‌های دانش‌بنیان این حوزه
- عقد قراردادهای انتقال فناوری و ملزم‌کردن شرکت‌های خارجی برای انجام تحقیق و توسعه در داخل خاک ایران

محیط نهادی

- درصورت فراهم‌بودن زمینهٔ قانونی، انتقال فرایند ثبت و داوری حقوق مالکیت فکری به قوه مجریه به‌عنوان قوهٔ تخصصی اقتصاد دانش‌بنیان در کشور
- تربیت قضات متخصص ویژهٔ دادگاه‌های رسیدگی به دعاوی مالکیت فکری
- تربیت کارشناسان فنی و رسمی برای کارگزاری ثبت اختراع

اقتصاد کلان

- کاهش پایدار تورم مزمن با درپیشگرفتن سیاست‌های مالی و پولی صحیح
- اصلاح در بازارهای مختلف ازجمله تغییر نقش دولت از تصدی‌گری به تنظیم‌گری
- بهبود نظام باز توزیعی درآمدی و ارتقای زیرساخت‌های توسعه
- توسعهٔ بنگاه‌داری خصوصی و بهبود تعامل پایدار و متوازن با دنیا ازطریق تعریف نقش دولت و بخش خصوصی در لایه‌های مختلف

حکمرانی

- ایجاد نهاد پژوهشی پایش قوانین تنظیم‌گری به‌منظور برطرف‌کردن قوانین متناقض با اقتصاد دانش‌بنیان
- شفاف‌کردن صادقانهٔ فرایندهای سیاست‌گذاری برای عموم مردم و شرکت‌ها ازطریق استفاده از رسانه‌های گروهی
- مطالعهٔ تطبیقی قوانین حوزهٔ اقتصاد دانش‌بنیان کشور با کشورهای دارای اقتصاد نوظهور مانند برزیل و هند برای یافتن نقاط ضعف قوانین کشور

خلق دانش

- ایجاد تغییر در آیین‌نامه‌های دانشگاه‌ها به‌منظور ارتقای کیفیت مقالات و درنظرگرفتن امتیاز برای چاپ مقالات در مجلات با کیفیت‌تر
- تشدید مقررات انضباطی در برخورد با متقلبین علمی در زمینهٔ انتشار مقالات

دستاوردهای اقتصاد دانش‌بنیان

- تهیهٔ فهرستی از شرکت‌های صاحب صلاحیت مشتمل بر عرضه‌کنندگان معتبر و رتبه‌بندی‌شده در تمام حوزه‌های صنعتی کشور
- تضمین خرید محصولات دانش‌بنیان. معاونت علمی و فناوری یا صندوق نوآوری و شکوفایی بخشی از منابع خود را برای تضمین خرید محصولاتی تخصیص دهند که اولویت اقتصادی کشور است.

منابع

- طباطبایان، سیدحبیب‌الله و مهدی پاکزادبناب، «بررسی سیستم‌های سنجش نوآوری و ارائهٔ چارچوبی برای سنجش نوآوری در ایران»، مدرس علوم انسانی، جلد۱، صفحات ۱۶۱-۱۹۰، ۱۳۸۵.
- نتایج آمارگیری از کارگاه‌های دارای فعالیت تحقیق و توسعه در سال ۱۳۹۲، مرکز آمار ایران، ۹۶.
- دفتر مطالعات ارتباطات و فناوری‌های نوین، «بررسی عملکرد نظام ثبت اختراع در ایران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی»، مهرماه ۹۲.

- F. Adam, "Measuring National Innovation Performance, (۲۰۱٤), " *Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg. doi*, vol. ۱۰, pp. ۹۷۸-۳.

- L. Smith and F. Gault, (۲۰۰٦), "National innovation, indicators and policy," ed: Cheltenham: Edward Elgar Publishing Ltd,.
- S. Mahroum and Y. Al-Saleh, (۲۰۱۳), "Towards a functional framework for measuring national innovation efficacy," *Technovation*, vol. ۳۳, pp. ۳۲۰-۳۳۲.
- Arundel, (۲۰۰۱) "Innovation scoreboards: Promises, pitfalls and policy applications," *Innovation and Enterprise Creation: Statistics and Indicators*, pp. ۲٤٦-۲٥۱.
- Building Knowledge Economies, World Bank ۲۰۰۷
- THE KNOWLEDGE-BASED ECONOMY, OECD, ۱۹۹٦
- Towards Knowledge-Based Economies in APEC - Asia-Pacific, Report by APEC Economic Committee, November, ۲۰۰۰.
- Global Innovation Index ۲۰۱۸
- World Copetivness Repooert ۲۰۱۷ & ۲۰۱۸.
- http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=۲٥۳۷۰.
- https://irphe.ac.ir/page.php?slct_pg_id۸۳۳&sid=۲٥&slc_lang=fa
- http://www.isc.gov.ir/?lan=fa
- http://www.wipo.int/ipstats/en/statistics/country_profile/profile.jsp?code=IR
- https://www.mehrnews.com/news /٤۲۳۲۱٦٥/

۳۱

سدرهٔ طوبی

(مبانی نظری پیشرفت در حوزهٔ آمایش بنیادین)

The Theoretical Fundaments of Progress in Land use

طیبه محمودی‌محمدآبادی[۱]
محمدحسین رامشت[۲]

چکیده

سدرهٔ طوبی را باید نظریه‌ای در حوزهٔ پیشرفت و زمینهٔ تحقق آرمانی در آمایش بنیادین مرکز الگو تلقی کرد. آرمان‌گرایی در فضا، از آرمان‌شهر افلاطون و فارابی گرفته تا آرمان‌شهرهای عصر جدید (آتلانتیس، شهر خدا و...) ازجمله آرزومندی‌های دیرینهٔ نخبگان بشری در دست‌یابی به ایده‌آل‌های زیستی بوده است. به‌طوری که از آن به‌منزلهٔ مقدمهٔ معرفت‌شناسی فراورش تمدنی در فضا یاد می‌شود. بسیاری از فیلسوفان امروزی با چنین تفکری چندان موافق نیستند و به همین دلیل پرداختن در این حوزهٔ تفکری نزد بسیاری از پژوهشگران امری دست‌نیافتنی است. با این وصف این تفکر از اهمیت معنی‌داری در زندگی بشری پرده برمی‌دارد. اگر بتوان ماهیت فرایند پیشرفت را نوعی آرمان استعلایی ترجمه کرد، به‌ناچار این سؤال نیز مطرح خواهد شد که پیشرفت مستلزم تلاش برای دست‌یافتن به چه اهدافی خواهد بود و آرمان نهایی یک جامعه آن هم در حوزهٔ تمدن اسلامی چه پیشران‌هایی را شامل می‌شود. در ایران عصر جدید نیز آرمان‌شهرهایی ارائه شده است که غالباً با نگاه به ایران قبل از اسلام و تمسک به دو اصل هویت ملی و نژاد آریایی یا با نگاه به ساختارهای مفهوم توسعه به جای پیشرفت استوار شده است. اکنون پس از یک قرن تلاش و تجربه، روشنفکران ایران به این

۱. دانشجوی پسادکتری، دانشکدهٔ علوم جغرافیایی و برنامه‌ریزی، دانشگاه اصفهان
Taybeh.mahmoodi@gmail.com
۲. استاد دانشگاه اصفهان

واقعیت معترف‌اند که به‌طور مختصر جامعهٔ ایران با جوامع دیگر متفاوت است و همین تفاوت می‌تواند سرمنشأ تفاوت در طرح آرمان فضایی سرزمین آنها نیز باشد. حال اگر بپذیریم که برای بررسی فرایند پیشرفت پیش از هرچیز محتاج داشتن نظریه‌ای در این زمینه خواهیم بود، آمایش فضایی در ظرف ایران نمی‌تواند بدون پشتوانهٔ ارزش‌های سرچشمه‌گرفته از چهارچوب‌های معرفت اسلامی مطرح شود؛ بنابراین، سدرهٔ طوبی روح ارزش‌های وحیانی است که در قالب نظریهٔ پیشرفت در چارچوب الگوی اسلامی-ایرانی جاری می‌شود. به عبارتی، این پژوهش که با تکیه بر روش پدیدارشناختی و دقت‌کردن در مبانی معرفت‌شناسی اسلامی در دانشگاه اصفهان انجام شده است، نشان می‌دهد:

*پیشران اصلی پیشرفت، دست‌یابی به دو مفهوم بنیادی عدالت و راستی در آرمان‌شهر سدرهٔ طوبی است.

*پیشران عدالت و راستی با قاعدهٔ مثلث پاسکال گسترش و با اصول سیستم‌های پویا (SD)[۱] با پسخوراندی منفی، سبب تقویت، پایداری و سین‌انرژی[۲] نظام آرمانی ملی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: توسعه، پیشرفت، سدرهٔ طوبی، عدالت، راستی

طرح موضوع

آمایش سرزمین را می‌توان ترجمهٔ مفهوم آرمان‌شهر فلاسفه دانست. با این تفاوت که فلاسفه بیشتر متکی به ایجاد ارزش‌های معنایی و تحول در مدیریت اذهان‌اند. حال آنکه آمایش‌گران در پرتو یک اندیشهٔ نظری در پی ایجاد ساختارها و سازمان‌های اجتماعی برای تحقق مفاهیمی در مکانی معین در بازه‌ای از زمان‌اند. در بستر فکری برنامه‌ریزان دهه‌های ۹۰ جنبه‌های صوری و کالبدی سرزمین بیشتر مشهود است. به‌طوری که محور اصلی این ایده‌ها بر دست‌یابی به چیزی متمرکز شده است که بهره‌مندی از مواهب زیستن و ثروت ملی نام گرفته است.

نکتهٔ درخورتوجه دیگر انگاشته‌های آمایش‌گران دهه‌های ۹۰ دربارهٔ آمایش سرزمین تصوری بود که دربارهٔ دانش آمایش داشتند. آنها اصول کلی را تعریف و بدون درنظرگرفتن هویت مکانی، اجتماعی و فرهنگی ملل، داشتن هر نظریه‌ای را در تحول و آمایش سرزمین بی‌معنی و غیرضروری می‌دانستند و بسیاری از دلایل آنها مبنی بر دست‌نیافتنی بودن آرمان‌گرایی بیشتر متأثر از تصور آنها

---

۱. Dynamic system

۲. Synergy

زمانی که دو یا چند عنصر، جریان یا عامل با هم تعامل داشته باشند، معمولاً اثری به وجود می‌آید که اگر این اثر از مجموع اثرهایی که هر کدام از آن عناصر جداگانه می‌توانستند به وجود آورند بیشتر شود، پدیدهٔ هم‌افزایی یا سین‌انرژی رخ داده است.

از مفهوم توسعه و موفقیت ظاهری آنها بود؛ همان شیوه و الگویی که در غرب تجربه شده بود.

تحولات علمی به‌ویژه در حوزهٔ پدیدارشناسی و طرح تأویل‌پذیری و هویت مکانی و فرهنگی و نقش عمدهٔ این عوامل در پیشران‌های پیشرفت هر جامعه، غیرمنطقی‌بودن تصور آنها را برملا کرد. چنین بی‌اعتباری را باید بیشتر مدیون دانشمندانی چون هایدگر، ژانت و تعدادی از متفکران دیگر حوزهٔ زبان‌شناسی دانست. اکنون بر همهٔ پژوهشگران دانش اجتماعی و علوم مربوط به آمایش سرزمین ثابت شده است که داشتن یک نظریه برای تدوین الگویی در پیشرفت، ضروری‌ترین امر لازم برای تدوین و طراحی آرمان‌شهر یا ترسیم آیندهٔ هر سرزمینی است. اگرچه بسیاری بر تأویل‌پذیربودن این آینده به‌واسطهٔ تغییرات پیش‌روندهٔ دانش بشری در بازه‌های زمانی طولانی اصرار می‌ورزند و آن را از ویژگی‌های خاص آرمان‌شهرهای عصر و زمانهٔ ما معرفی می‌کنند.

به‌طور کلی آرمان‌شهر، اوتوپیا یا مدینهٔ فاضله ازجمله مفاهیمی‌اند که سال‌ها ذهن متفکران و فلاسفه را در مشرق‌زمین و غرب به خود مشغول کرده‌اند که از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: افلاطون در کتاب جمهوریت (افلاطون، ۱۳۵۷: ۶۷)؛ اگوستین در اثر معروفش شهر خدا با تأکید بر فراغت انسان از هر دو جهان (کلارک، ۱۳۷۹: ۵۱)؛ توماس مور در کتاب یوتوپیا با تأکید بر ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و آموزشی شهر (مور، ۱۳۷۳: ۵۶)؛ فرانسیس بیکن در کتاب آتلانتیس بر پایهٔ عقلانیت و با دست‌یابی و استیلا بر قوانین طبیعت (جهانگیری، ۱۳۷۳: ۷۰)؛ توماسو کامپانلا در کتاب شهر آفتاب با تأکید بر ویژگی‌های مادی و فضایی (عالم، ۱۳۸۱: ۴۳)؛ کارل مارکس (ادواردج، ۱۳۸۱: ۵۶) با به‌کاربردن واژهٔ کمونیسم و لغو مالکیت خصوصی و از فارابی در کتاب اندیشهٔ اهل مدینهٔ فاضله (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۰) برمبنای پرداختن به امور معنوی و عدالت‌خواهی؛ ابن‌سینا در اثر الهیات شفا، مدینهٔ عادله (دادشهر) را با تأکید بر دو اصل انسان به‌منزلهٔ موجودی مدنی و نیز امور معنوی (فکوهی، ۱۳۸۸: ۶۷)؛ ابن‌خلدون در مقدمهٔ پرآوازهٔ خویش (۱۳۵۳: ۹۰) با اهمیت‌دادن به مسئلهٔ اجتماعی‌شدن، حسین کاظم‌زاده معروف به ایران‌شهر (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۴۵) با تمسک به دو اصل هویت ملی و نژاد آریایی جامعهٔ آرمانی را معرفی می‌کنند؛ ناکجاآباد سهرودی (۱۳۸۰: ۸)؛ کوه قاف و سیمرغ عطار (۱۳۸۱: ۱۱)، بی‌نام‌شهر آریان‌پور (۱۳۵۴: ۵۴)؛ هیچستان سهراب سپهری (سپهری، ۱۳۸۲: ۳۶).

بحث اصلی

بررسی نقدها بر آرمان‌شهرهای طرح‌شده در ادوار مختلف نشان می‌دهد الگوهای آرمانی

همگی بر پایهٔ یک **نظریه**[1] استوار بوده‌اند و آرمان‌شهر براساس همان نظریه طراحی و تجلی ذهنی پیدا می‌کرده است. به عبارت دیگر، دنبال‌کردن آرمان بدون برخورداری از یک نظریهٔ بنیادی متصور نخواهد بود. دانش آینده‌نگاری و آینده‌پژوهی در عصر ما افق جدیدی از آرمان‌گرایی را در دو سطح مختلف مطرح می‌کند:

سطح اول بیشتر به امواجی معطوف است که در جوامع به‌صورت کنترل‌نشده ایجاد می‌شوند و اعتقاد بر آن است که هر موجی که رخ دهد می‌تواند نوعی فرصت تلقی شود؛ درواقع، با تسلط بر امواج به‌وجودآمده که در رخ‌دادن آنها نقشی نداشته‌ایم، اهداف و آرمان‌های خود را جستجو کنیم؛ بنابراین، بهره‌مندی از این فرصت به‌دست‌آمده خود آرمانی است که بدون آنکه انتظاری در ایجاد آن داشته باشیم بدان دست یافته‌ایم.

سطح دوم بر این باور است که با شناخت و رصد مستمر وقوع اتفاقات می‌توان تأثیر خاصی بر آنها اعمال کرد و مسیر حرکت را به نفع آرزومندی‌های مقطعی خود تغییر داد.

بسیاری از فلاسفه و پژوهشگران بر این باورند که آرمان‌گرایی خود نوعی تغییر است و ناپایداری جزء سرشت آن محسوب می‌شود؛ بنابراین، برای آنکه بتوان آرمان‌شهر را از دستبرد زمان و مکان محافظت کرد، ابتدا باید معلوم داشت که چه چیزهایی در بستر زمان و مکان تغییرپذیرند و چه عواملی فارغ از زمان و مکان عمل می‌کنند؛ سپس آرمان‌شهر را بر پایه‌ای استوار کرد که از دستخوش تغییرات زمانی و مکانی مصون بماند. این امر به دو ویژگی بنیادی آرمان‌شهری بستگی دارد: اول آنکه اصول آرمانی از مفاهیمی انتخاب شوند که از قید تغییرات زمان و مکان رها باشند. دوم آنکه مفاهیم انتخاب‌شده تأویل‌پذیر باشند؛ زیرا برخورداری از یک تعریف تأویل‌پذیر بر قدرت جاودانگی آن خواهد افزود و اجازه خواهد داد تا به تناسب زمان و مکان قابلیت بازتعریف و دست‌یابی را داشته باشد.

این ویژگی‌ها را می‌توان در مدینه‌های فاضلهٔ دانشمندان ایرانی تا حدود زیادی مشاهده کرد و دلیل آنکه متن ادبی حافظ و بزرگانی چون او در طول زمان کهنه نمی‌شوند بیشتر پیروی از چنین اصولی بوده است.

سدرهٔ طوبی که خود از واژه‌های قرآنی برگرفته شده است، برای تبیین نظریهٔ پیشرفت در الگوی اسلامی ایران انتخاب شده است و به دو مفهوم بنیادی در سند الگوی پایه[2] و آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ شریف انعام معطوف است. این انتخاب از بررسی ۶۲۱۹ آیه در قرآن مجید صورت گرفت؛ زیرا

---

۱. viewpoint.

۲. در سند الگوی پایهٔ مرکز، پیشرفت، رشد و تعالی انسان در مسیر خلیفه‌اللهی تعریف شده است.

در بیش از ۲۱ آیهٔ[۱] این کتاب آسمانی، به چشم‌اندازی از آینده با متنی تصویری از یک مکان آرمانی یاد شده است (متنی که آرمان‌شهر را به تصویر می‌کشد). این بدان معنی است که آرمان‌شهرها در قرآن در بعضی مواقع با تصویری از مکان بیان شده‌اند. در آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ انعام[۲] به‌روشنی برتری‌جویی در دو اصل پیشران عدالت و راستی خلاصه شده و کمال‌یافتن براساس این دو مفهوم، قانون تغییرناپذیر الهی معرفی شده است [۳]. به تعبیری دیگر، کمال یا پیشرفت در گرو تحقق دو ارزش تغییرناپذیر عدل و راستی است؛ بنابراین، در اینجا سعی شده است «سدرهٔ طوبی» به‌منزلهٔ نظریهٔ پیشرفت در حوزهٔ آمایش بنیادین مطرح و نسبت به تبیین ویژگی‌های آن مبادرت شود.

بنیان‌های نظریهٔ سدرهٔ طوبی

ویژگی‌های نظریهٔ سدره طوبی به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱-اولین ویژگی مفهومی سدرهٔ طوبی القای فضایی آرمانی است که از ترکیب دو عنصر حیات‌مند و حیات‌بخش گیاهی به وجود آمده است. واژهٔ سدره در آیهٔ ۱۴ و ۱۵ سورهٔ نجم۴ به‌کار رفته و واژهٔ طوبی، تنها یک بار در آیهٔ ۲۹ سورهٔ رعد آمده است۵؛ همان گونه که از مضمون این آیات برمی‌آید، قرآن آرمان‌شهری با ویژگی‌های خاص را برای شهروندان آن ترسیم می‌کند؛ ازاین‌رو، درخت طوبی در تفاسیر تجلی پاداش عمل مشترک همهٔ بهشتیان است. میوه‌های درخت طوبی، خوردنی، پوشیدنی (لامقطوعه و لا ممنوعه) و تزیینی است. ریشهٔ آن از صفوان است و از چشمهٔ تسنیم (خوش‌گوارترین چشمهٔ بهشتی) سیراب می‌شود. خنکی این درخت، خنکی کافور و طعم آن زنجبیل و سایه‌اش ممدود است.

۲-دومین ویژگی سدرهٔ طوبی تأویل پذیری آن است. به‌طوری که چه در متون دینی و چه در متون اجتماعی عصر جدید و چه در اساطیر تاریخی و هنر، مفاهیم متفاوت ولی عمیق و والایی

۱.سوره‌های نجم (آیهٔ ۷)؛ تکویر (آیهٔ، ۲۳)؛ آل‌عمران (آیات ۱۷۴ و ۱۶۲ و ۱۵)؛ حدید (آیات ۲۷ و ۲۰)؛ توبه (آیات ۱۰۹، ۷۲، ۲۱)؛ محمد (آیهٔ ۲۸)؛ مائده (آیات ۱۶، ۱)؛ فتح (آیهٔ ۲۹)؛ حشر (آیهٔ ۸)؛ سجده (آیهٔ ۱۹)؛ نجم (آیهٔ ۷۵)؛ نازعات (آیهٔ ۳۹، ۴۱)؛ قمر (آیات ۵۴ و ۵۵).

۲. وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّکَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

۳. در بعضی متون اسلامی این دو مفهوم به وجود حضرت امیر (عدالت) و حضرت زهرا (راستی) تعبیر شده است؛ از همین رو ایشان را صدیقهٔ کبری نیز نام نهاده‌اند.

۴- «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأوى »: سدره‌المنتهی، بهشتی که مسکن متقیان همان‌جاست.

۵-«الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ»: آنان که به خدا ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، طوبی (پاکیزه‌ترین زندگی) و بهترین سرانجام نصیبشان است.

دارد. برای مثال در ادبیات اجتماعی از آن به آزادی و امنیت تعبیر شده است و از منظر نمادشناسی می‌توان گفت درخت سدره نماد آزادی و درخت طوبی نماد امنیت و آرامش است. در متون دینی درخت طوبی و سدره‌المنتهی که خدای بخشاینده نهالش را نشانده است، همان دوستی و ولایت امیر مؤمنان و خاندان او (علیهم‌السلام) است که مدار و قلب تمام خوبی‌ها و شایستگی‌هاست. محبت و دلباختگی آخرین و کامل‌ترین نهال هستی، حضرت حجّت (علیه‌السلام) است که حضرت حق، در دل‌های پاک اهل ایمان کشت تا با صدق ایده‌ها و برترین کردارها (عمل صالح) آبیاری شود. در برخی متون سدرهٔ طوبی به چهار صفت سایه، ثمره، رایحه و زیبایی - که از ویژگی معماری فضای باغ‌های ایرانی است - نیز متصف شده است. در حوزهٔ هنر معماری ایرانی هانری کربن (۱۳۸۳: ۵۷) با اشاره به دو گنبد شاخص مسجد جامع عباسی و مدرسهٔ سلطانی اصفهان، آنها را نمادی از درخت طوبی می‌داند که در خط آسمان باغ شهر صفوی به نمایش درآمده‌اند. در هنر طراحی فرش ایران نیز سدرهٔ طوبی در قالب درخت حیات با ویژگی‌های مکانی متعدد ازجمله تصاویر جذاب به شمار می‌آید. شکل (۱).



شکل (۱) درخت حیات در نقوش فرش ایران الهام‌گرفته از سدرهٔ طوبی

در ادبیات آیینی ایرانیان در سوگداشت واقعهٔ کربلا[۱] این دو واژه بار مفهومی همهٔ درستی‌ها و وفاداری‌ها را به دوش می‌کشند و در ادبیات دینی قبل از اسلام سدرهٔ طوبی پیراهن سپیدی است

۱. سدره و طوبی به دامان زمین افتاده بود .....یا ز پیکر آن دو دست نازنین افتاده بود (سازگار، ۱۳۹۲: ۱۲)

که انبان و گنجینهٔ پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک شمرده می‌شود (زرتشت، ۱۳۵۴: ۶۰). این تأویل‌ها در حوزهٔ فلسفه به‌ویژه در آثارسهروردی در آواز پرجبریل، عقل سرخ و حکایت ارغوانی در عناصری چون کوه قاف، درخت طوبی و سیمرغ خلاصه می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۳: ۸).

۳-ویژگی سوم سدرهٔ طوبی در پشتیبانی مفهومی از واژهٔ پیشرفت است. واژهٔ پیشرفت در مرکز الگو بار معنایی خاصی دارد و دقیقاً در برابر واژهٔ توسعه به کار گرفته شده است. این واژه تباین فکری خاصی با ادبیات متداول در غرب دارد که بیشتر به گسترش صوری و کالبدی جامعه متکی است. پیشرفت در سدرهٔ طوبی براساس آموزه‌های قرانی بر دو پیشران اصلی یعنی عدل و صدق استوار شده است که در آیهٔ ۱۱۵سورهٔ انعام قرآن مجید آن دو نماد به دو ارزش مصداق‌پذیر تعبیر شده است. به عبارت دیگر، شهر آرمانی الگو تنها بر دو پایه استوار است و تمامی تلاش بعدی برای ایجاد سازمندی‌هایی خواهد بود که این دو اصل تحقق یابد.

۴-براساس بررسی‌های انجام‌شده به‌ویژه از متن آیات الهی در قرآن، عدل و صدق دو مفهوم ارزشی است که ضمن شناوربودن مفهوم آن در حوزه‌های مختلف، سه ویژگی عمده دارد:

الف: از قید تغییرات زمانی و مکانی آزاد است.

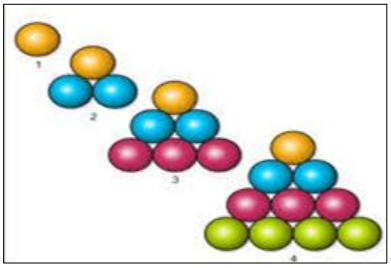
ب: ساختار اثرگذاری آن زایشی هرمی است.

ج: تحقق آن پسخوارندی منفی دارد و سبب پایداری سیستم می‌شود.

دو اصل عدالت و راستی پیشران‌های ارزشی ثابتی‌اند که توسط تعدادی متغیر تعریف‌پذیرند و برحسب آنکه در کدام متن زمانی و مکانی یا قلمرو موضوعی قرار گیرند، پارامترهای تعریف‌کنندهٔ آنها تغییرپذیرند؛ اما نکتهٔ تأمل‌برانگیز در آنها ساختار و الگوی تأثیرگذاری آنها بر محیط و ایجاد مفاهیم دیگر در جامعه است. عدل و راستی از آن جهت پیشران تلقی می‌شوند که وقوع آنها نه به‌صورت خطی یا نمایی بلکه با منطق مثلث پاسکال و هرمی سبب زایش مفاهیم دیگر می‌شود و افزایش در یک بعد، سبب گسترش و زایندگی در سطح تحت تأثیرش به‌صورت غیرحسابی گسترش و زاینده می‌شود[1] شکل (۲).

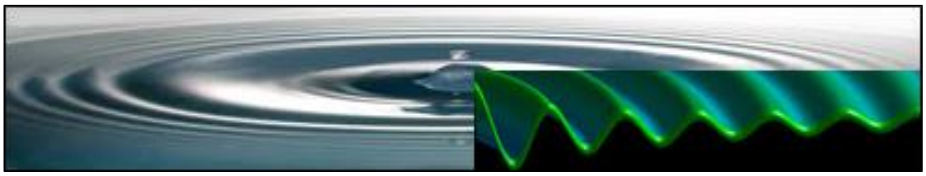
---

۱. این الگو گویای رمز بسیاری از اعداد مقدس در قرآن و احادیث است. چنانکه یک صدقه، هفتاد نوع بلا را رفع می‌کند یا یک رکعت نماز در مسجدالحرام برابر با صد هزار رکعت نماز معمولی است یا ۲۰ تن از مؤمنان برابر با ۲۰۰ تن از کفار قلمداد شده‌اند. این اعداد گویای ارزش‌هایی‌اند که دست‌یابی به آنها سبب ایجاد چنین اعداد زایشی می‌شوند.



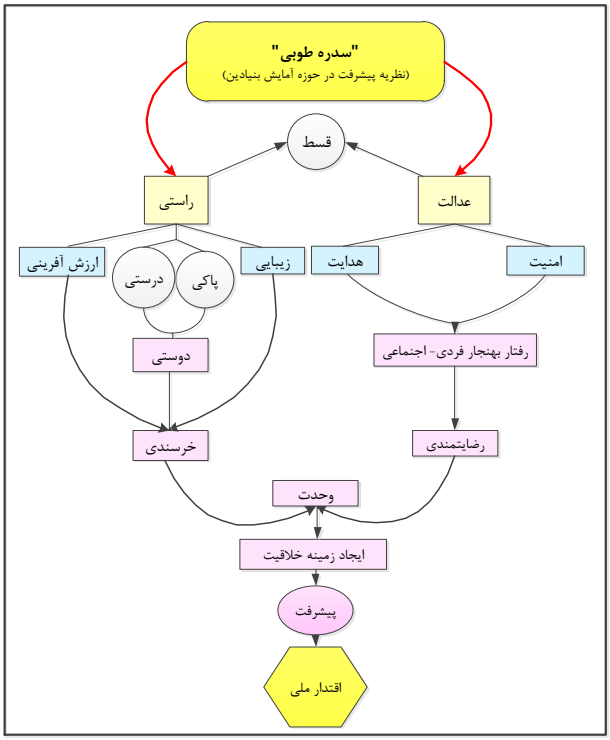
شکل(۲) نحوهٔ زایش مفاهیم جدید به‌دنبال تحقق عدالت در حوزه‌های مختلف

دست‌یابی به عدالت براساس نظریهٔ پخش هاگرستراند (۱۱ :۱۹۶۸) به‌منزلهٔ یک موج در سیالی خاص منتشر نمی‌شود و سازوکار آن بیشتر به‌صورت سیستم‌های پویا (Dynamic System) عمل می‌کند. در الگوی هاگرستراند موج، بعد از طی مسافتی مستهلک و ضعیف می‌شود. شکل (۳).



شکل (۳) نحوهٔ گسترش و پخش یک پدیده در فضا براساس نظریهٔ پخش هاگراستراند سوئدی

همان گونه که در شکل دیده می‌شود، امواج با دورشدن از محل انتشار تحلیل می‌روند و بعد از طی مسافتی مستهلک می‌شوند. حال آنکه در سیستم‌های زایشی با بازخورد دینامیک، گسترش و زایش مفاهیم دیگری در قبال هریک از پیشران‌ها به وقوع می‌پیوندد و با توجه به آنتروپی منفی آن، موجبات تقویت سیستم را فراهم می‌آورد. به‌طوری که مفهوم عدالت خود زمینه‌ساز شکل‌گیری مفاهیم دیگری چون امنیت، هدایت (تحریک اشتیاق اعضا به‌سمت و سوی هنجارها)، رفتار بهنجار اجتماعی، رضایت‌مندی و... می‌شود. همان گونه که قرآن مطرح می‌کند همهٔ این مفاهیم دال بر آن است که عدالت و راستی هر دو نورند؛ بنابراین، نور هادی و درستی را به انسان نشان می‌دهند. همین سازوکار مفهوم‌سازی در راستی (صدق) نیز تجلی می‌یابد و مفاهیمی چون زیبایی، پاکی، درستی، دوستی و خرسندی نتیجهٔ عملی دست‌یابی به مفهوم راستی است و ترکیب آنها با یکدیگر شرایط رشد و خلاقیت جامعه را فراهم می‌کند و در انتها به پیشرفت و اقتدار جامعه منتهی می‌شود. شکل (۴).



شکل (۴) الگوریتم نحوهٔ زایش و ترکیب مفاهیم در سدرهٔ طوبی

نکتهٔ در خور توجه دیگر در این سازوکار آن است که پایداری و استمرار سدرهٔ طوبی بنا به تأویلی در چهارچوب خاصی امکان‌پذیر است که به فراورش مدنی و شکل‌گیری تمدن نسبت داده می‌شود. فراورش مدنی ویژگی جامعه‌شناسی است؛ بدین معنا که اگر جامعه‌ای قادر به تشخیص و تعریف مسائل خود باشد و برای حل آنها قادر به تدبیر آن باشد، به حوزهٔ تمدن ورود پیدا کرده است؛ البته بدیهی است که هر تمدنی بر شالودهٔ دستگاه معرفتی خاصی بنیان نهاده می‌شود و نحوهٔ بررسی مسائل و روش حل آنها براساس آن صورت می‌گیرد.

نکتهٔ بسیار مهم در شناخت مصادیق عدالت و راستی موضوع دانش، خرد و عقلانیت است. به تعبیر دیگر، بدون دانش نمی‌توان عدالت را تعریف و از غیر آن متمایز کرد و همین عامل منشأ اصلی در تعریف راستی و مصادیق آن است[۱]. به عبارت دیگر قسط که حاصل همپابودن و همراه‌بودن عدالت و صدق است، بدون دست‌یابی به دانش امکان‌پذیر نیست و عقلانیت و خرد،

۱. سر راستی، دانش ایزدی است

روح حاکم بر فهم دانش و حکمتی است که مارا قادر به داشتن اقتدار در یک جامعه می کند.

نتیجه‌گیری

بدون داشتن چهارچوبی نظری مبتی بر بنیان‌های معرفتی برگزیده‌شده توسط یک جامعه، نمی‌توان انتظار داشت آن جامعه بتواند

به پیشرفت دلخواه خود برسد. حتی این اصل دربارهٔ جوامعی که کمتر به آرمان‌گرایی معتقدند نیز دیده می‌شود و تحولات فکری در اروپا دال بر این مدعاست. آنچه از آیات قرانی می‌توان استنتاج کرد آن است که پیشرفت امری والا و متکی به دو اصل پیشران است که در دو واژهٔ عدالت و راستی خلاصه شده است. پیشران‌های پیشرفت قدرت زایش مفاهیم دیگری را براساس قاعدهٔ مثلث پاسگال و درهم‌تنیدگی پیچیده‌ای براساس سیستم‌های پویا دارند و ازنظر مفهومی در حوزه‌ها و قلمروهای گوناگون، مصادیق متعددی دارند. این فرایند در جامعه می‌تواند پایه‌گذار تمدن جدید بر مبنای نگرش اسلامی باشد. به عبارت دیگر، در هرجامعه‌ای راستی و عدل تحقق یابد، راه برای رشد جامعه در دست‌یابی به تمدن فراهم شده است. اگرچه در اعصار و مکان‌های مختلف این دو مفهوم تأویل‌پذیر خواهند بود، شرط اولیه تشکیل هسته‌های مدنی است. در حوزهٔ آمایش، عدالت در تعادل فضایی و راستی، در به‌رسمیت‌شناختن سازمندی‌های اجتماعی و ارتباط فضایی آنها تأویل‌پذیر است و دست‌یابی به این مصادیق جز با دانش و معرفت علمی میسر نیست. در این رهگذر آنچه در نقشهٔ راه برای تحقق این دو اصل اهمیت خواهد یافت، تلاش و مجاهدت علمی برای تعریف این دو مفهوم قرآنی در قلمرو آمایش سرزمینی است که بر عهدهٔ پژوهشگران متعهد به دادشهر خدایی است. در دست‌یابی به تعادل فضایی ایران یا همان عدالت گام‌های زیر می‌تواند برداشته شود:

*حذف مرجح‌بودن مکانی در تخصیص اعتبارات و تسهیلات که این کار با تغییر ساختار اداری کشور از الگوی سلسله‌مراتبی متمرکز نقطه‌ای به الگوهای دیگر ساختاری چون فدراتیو منطقه‌ای و... ممکن است؛ زیرا الگوی سلسله‌مراتبی اداری کشور مهم‌ترین عامل در مرجح‌شدن مناطق و تبعیض در برخورداری از امکانات به شمار می‌آید.

*اقدام بعدی برای توقف تمرکز جریان سرمایه به مکان‌های مرجح، به‌رسمیت‌شناختن قاعدهٔ پخشیدگی (Land- dispersion) سرزمین ایران است. اینکه نقاطی معدود و خاص به‌منزلهٔ مراکز توسعه انتخاب شوند و همهٔ توجه‌ها به آنها معطوف باشد، خلاف قاعدهٔ سرزمین ایران است؛ زیرا وجود بیش از ۷۰ هزار نقطهٔ سکونتی نشان‌دهندهٔ قانون خاص سرزمینی است.

در دست‌یابی به راستی می‌توان ابتدایی‌ترین پیشنهاد را متوجه سیستم بانکی دانست:

* سیستم بانکی غرب که ایران نیز بخشی از آن به شمار می‌آید، با تغییر واژه‌های قمار به بورس، سرقت پنهان به تورم پولی، ربا به سود، کلاه‌برداری پنهان به تسهیلات بانکی و... همواره سعی داشته است نادرستی و شوک‌های اغواکننده‌ای را به جامعه و سیستم مالی آن وارد کند و از این رهگذار به شکاف فقر و غنا دامن بزند؛ بنابراین، تغییر این سیستم مالی می‌تواند اشکال اغواکننده و فریبندهٔ نادرست را در حد زیادی التیام بخشد.

*ایجاد سیستم های عمومی مردمی (نه خصوصی) در ایالات فدراتیو و آزادی عمل منطقه‌ای برای نظارت بیشتر.

اگرچه تشریح اجرای عدالت و راستی با توجه به مفهوم شناور آن بدین سادگی‌ها نیست، معمولاً سیستم‌های خودکار اداری تاحدودی می‌توانند در تحقق این اهداف کمک کنند. بدیهی است تشریح ایدهٔ سدرهٔ طوبی و نحوهٔ دست‌یابی به آن به شرح مبسوط‌تر در فرصتی بیشتر نیازمند است.

منابع

- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۴): جامعه‌شناسی هنر، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۳): مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین‌گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ادواردج، گرب (۱۳۸۱): نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر، ترجمهٔ محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی‌زاده، تهران: معاصر.
- افلاطون (۱۳۵۷): جمهوری، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بیگدلو، رضا (۱۳۸۰): باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران، تهران: مرکز.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۶): احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرتشت (۱۳۵۴): خرده اوستا، ترجمهٔ اردشیر آذرگشنسپ، تهران: راستی نو.
- سازگار (میثم)، غلامرضا (۱۳۹۲): مجموعه اشعار، قم: حق‌بین.
- سپهری، سهراب (۱۳۸۲): هشت کتاب، تهران: طهوری.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳): آواز پر جبرییل، تصحیح سید حسن نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱): تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب عصر جدید و سدهٔ نوزدهم، تهران: وزارت خارجه.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱): اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ترجمهٔ سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.

- فکوهی ، ناصر (۱۳۸۸): انسان‌شناسی شهری، تهران: نشر نی.
- کلارک، جیلین (۱۳۷۹): اعترافات آگوستین، ترجمهٔ رضا علی‌زاده، تهران: مرکز.
- مور، تامس (۱۳۷۳): آرمان‌شهر (یوتوپیا)، ترجمهٔ داریوش آشوری و نادر افشارنادری، تهران: خوارزمی.
- نیشابوری، عطار (۱۳۸۱): منطق‌الطیر، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.

- Hagerstrand, T. (۱۹۶۸). Innovation Diffusion as a Spatial Process university of Chicago Press.

۳۲

اوصاف فناوری اسلامی

در افق تمدن نوین اسلامی

حسین مطیع[۱]

چکیده

این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به چگونگی، ساختار و اوصاف سلبی و ایجابی فناوری موعود دین اسلام است. نویسنده سعی کرده است با مراجعه به آیات، روایات و دستاوردهای مسلمین در طول تاریخ دورنمایی از افق فناوری ایدئال در تمدن نوین اسلامی را نشان دهد. اوصاف ایجابی فناوری شامل نگاه جامع به علم، معنوی و در طول دین بودن، اخلاق‌محوری، هماهنگی با تکوین و تشریع، داشتن آزادی و ابتکار، استقلال‌طلبی و فایده‌گرایی، هنری و زیبا بودن، افزایش بهره‌وری و کیفیت و بالاخره تناسب با سبک زندگی اسلامی درراستای تمدن‌سازی است. اوصاف سلبی آن نیز شامل مخرب‌نبودن و نداشتن آلایش برای محیط زیست، غریزه‌محورنبودن، نداشتن توقف در ابزار، زدودن زواید، نفی سلطه‌جویی و سلاح‌های کشتار جمعی و زدودن حجاب تکنیک است.

کلیدواژه‌ها : فناوری، فناوری اسلامی، تمدن نوین اسلامی، اوصاف ایجابی فناوری، اوصاف سلبی فناوری

مقدمه

فناوری اسلامی در جایگاه آرزویی که برای تحقق تمدن نوین اسلامی مطلوب است، از ارکان

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان، ایمیل: Motie@cc.iut.ac.ir

تمدنی محسوب می‌شود؛ بااین‌حال شناخت اوصاف سلبی و ایجابی آن ازاین‌رو ضرورت دارد که شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با فناوری موجود بهتر آفتابی شود. در این راه ابتدا ناگزیر باید فناوری را تعریف کرد.

تعریف مختار از فناوری

گذشته از معنای لغوی فناوری، اصطلاحاً تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. دسته‌بندی تعاریف مذکور در سه گروه امکان‌پذیر است:

۱- فناوری به‌مثابه ابزار یا علم ابزار؛

۲- فناوری به‌مثابه استفاده از ابزار و شیوهٔ به کار بردن آن؛

۳- فناوری به‌مثابه انکشاف و بروز نوعی وجود (گشتل) (تقوی، ۱۳۹۱: ۳۶).

در این مقاله تعریف مختار و مراد نویسنده از فناوری به معنای عام فقط ناظر بر ماشین‌آلات تولیدی نیست و به مصنوعات حاصل نیز بسنده نمی‌کند؛ بلکه منظور از آن مجموع ابزارها و برنامه‌هایی است که در تولید خدمات و کالا به کار می‌روند و شامل «مهندسی طرح» هم می‌شود (مطیع، ۱۳۹۵: ۳۹).

پُرواضح است این تعریف از نوع دوم تعاریف است و نویسنده تا پایان به همین تعریف وفادار خواهد بود. در این نوع تعریف، اتومبیل فناوری نیست. مصنوع یا صنعت است. حمل‌ونقل یا پزشکی و کشاورزی فناوری و بقیه غذای فناوری است. ولی مسئلهٔ اصلی مد نظر مقالهٔ حاضر با هر سه نوع تعریف بررسی می‌شود و پاسخ‌های متناسب با آن وجود دارد.

حال شایسته است ادلهٔ هر دو گروه به‌طور جداگانه بررسی و داوری شود.

اوصاف فناوری اسلامی

در ادامه لازم است فهرستی از اوصاف ایجابی و سلبی فناوری موعود که ان‌شاءالله به دست مسلمین ایجاد خواهد شد، مرور شود.

۱. اوصاف ایجابی

ابتدا باید اوصاف ایجابی یا اثباتی را مرور کرد.[۱]

---

۱ . به نظر می‌رسد یکی از خصوصیات فناوری موعود اسلامی ابتنای آن بر اصالةالوجود باشد. چنانچه دیدیم، فناوری امروز مبتنی بر فلسفهٔ علمدکارت و نیوتن است و اصالةالماهوی است و اصالةالماهیهبه

۱-۱ داشتن نگاه جامع به علم

اولین صفتی که علومِ پیش‌زمینه و مقدماتیِ فناوری باید واجد آن باشند این است که همهٔ روش‌های کسب معرفت، اعم از تجربه، عقل، شهود و وحی را به کمک بگیرند و از همهٔ آنها به‌لحاظ مبنا و روش استفاده کنند تا فناوری جدید جامع باشد و تک‌بُعدی نشود و برخلاف فناوری امروز که فقط پوزیتیویستی است، ناقص و کاریکاتوری نباشد.

۱-۲ معنوی و در طول دین بودن

به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی علم امروز ناقص است و باید عمودی شود؛ یعنی مبدأ و غایت را هم لحاظ کند تا از اعوجاج و احوَل‌بودن خارج شود:

> «اسلامی‌کردن علوم در گرو تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت و تدوین متون درسی سرآمد و صاعد و هماهنگ‌دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به رأس الهیات است. تا هنگامی که علوم در دانشگاه‌ها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر صعودی گام برندارند، هرگز کار و اقدام شکلی و ظاهری تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

یعنی باید طبیعت را همواره در نسبت با ماوراء طبیعت دید. تفسیرهای غایی و فاعلی چون دو ریسمان دو طرف گهوارهٔ علم را به حضرت مبدأالمبادی و غایه‌الغایات می‌آویزند تا گهواره را از سقوط و طفل علم را از بی‌جان‌شدن برهانند. این همان سخنی است که دکتر گلشنی طی آنعلم را در طول دین می‌داند و نه در عرض آن؛ پس فعالیت علمی یک فعالیت دینی است؛ البته با ابزارهای خاص خود (مهدی گلشنی، ۱۳۷۹: ۲) و به قول دکتر نصر: «عارف این است که ببیند معرفت هر وجود جزئی و هر ناحیه‌ای از علم به معرفت علت وجودی آن رهنمون است و این مطلب را دریابد که علوم و فنون محمل و تکیه‌گاهی برای تحقق عرفان است». (نصر، ۱۳۵۰: ۳۸۸).

اهل بیت(ع) نیز همین‌گونه به شیعیان خود علوم تجربی، مثل شیمی و... را می‌آموختند؛

دلایل عقلی مردود است؛ پس باید فلسفه‌ای که بر مبنای اصاله‌الوجود است، فلسفهٔ مضاف، یعنی فلسفهٔ علم، تولید کند و از دل آن علم جدید و سپس از آن فناوری جدید استخراج شود. آن فناوری معایب فعلی را ندارد و محاسن عدیده‌ای دارد. این‌قدر این مهم دشوار است که بعضی از اساتید آن را به زمان ظهور حضرت قائم(عج) موکول کرده‌اند و از عهدهٔ علمای اسلامی خارج می‌دانند؛ لکن باید راه را شناخت و مسیر را در حد توان دنبال کرد (اتین ژیلسون، هستی در اندیشهٔ فیلسوفان، ص ۲۲۲). این آرزودر کلاس استاد ما آقای دکتر ابوالفضل کیاشمشکیبدین‌صورت به‌طور مفصل بحث شد.

به‌گونه‌ای‌که علم را متصل به عالم معنا ببیند و از آن طریق بیشتر متوجه مبدأ و غایت و ملکوت شود.[۱] غافل‌شدن از این عهد توحیدی باعث تباه‌شدن علم و فناوری و زندگی خواهد شد و کشورهایی که بی‌مهابا به مصرف فناوری روی آوردند، همهٔ گذشتهٔ ایمانی‌شان نیز مصروف همین فناوری شد، انواع اضطراب‌ها پدید آمد و... .

برعکس، توجه به آن معنا نه‌تنها عبادت است، هر قدم که فناوری رشد می‌کند، بشر به سوی مقصد معنوی و تربیت اخلاقی خود نزدیک‌تر می‌شود. در این صورت بسیاری از آفات و معایبی که در فصول قبل برشمرده شد و یا نشد، از بین خواهند رفت.

۱-۳ اخلاق‌محوری درراستای کرامت انسانی

هدف علم از دیدگاه اسلام در بُعد نظری کشف آیات الهی در آفاق و انفس و در بُعد عملی استفاده از امکاناتی است که خداوند برای رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی و اعتلای جامعهٔ اسلامی و به‌منظور افزایش کرامت والای انسانی برای بشر فراهم کرده است؛ پس در اینجا التزام لحظه‌به‌لحظه به اخلاق موضوعیت پیدا می‌کند و فناوری‌ای که ضد اخلاقی باشد یا انسان‌ها را پست و مقهور و ذلیل سازد، مخالف دین است.

به قول آندره گرز (Andre Gorz): «تنها آنچه برای همگان خوب است، لیاقت تولید را دارد. تنها چیزی استحقاق تولیدشدن را دارد که نه برای کسی امتیازی به حساب بیاید و نه باعث تحقیر کسی شود. ما می توانیم خوشبخت‌تر، اما با زرق و برق کمتری زندگی کنیم». (آندروه گرز، ۱۳۸۹: ۸۲).

با الهام از احادیث، فناوری باید یکی از این سه فایده را داشته باشد: ۱- باعث تقویت اعتقادات شود؛ ۲- در خدمت عدالت و تعادل باشد؛ ۳- در خدمت برپایی یک سنت حسنه باشد (نجف لکزایی، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

به قول جان بروک (john Burke): «جهت‌گیری و کاربرد پژوهش‌های علمی می‌تواند در نظام‌های ارزشی مختلف به‌طور واضح متفاوت باشد و چون ارزش‌های انسانی غالباً ارتباط ارگانیک با عقاید دینی دارند، اعتقادات دینی را هنوز می‌توان با جهت‌گیری علم و فناوری مرتبط دانست» (به نقل از مهدی گلشنی، ۱۳۷۷: ۸۴).

البته در این راه نباید از ملامت فرهنگ‌ها و تفکرات غیردینی و تمسخر و تهدیدهای دشمنان اخلاق و کرامت انسانی هراسید.

---

۱. مثل تلمذ جابر بن حیان و ابن‌هیثم در محضر امام صادق(ع)

۱-۴ هماهنگی با تکوین و تشریع

افق دید فناوران اسلامی باید ماورای تمدن غربی باشد؛ آنها باید متوجه تمدنی باشند که تکوین و تشریع در آن هماهنگی دارند. بشر در بستر طبیعت به‌منزلهٔ امانت و آیت الهی زمینه‌های صعود روحانی خود را فراهم می‌کند و به جای چپاول و تجاوز به طبیعت با تسخیر و برقراری تعامل با طبیعت از قوای آن در شکل‌دادن به زندگی نهایت استفاده را می‌بَرد.

فناوری در جامعهٔ اسلامی باید اقرار و آشکار کند که رقیب خداوند نیست؛ بلکه در بستر طبیعت و آینهٔ رفتار او در طبیعت است. فقط در اینجاست که موضع شایستهٔ خود را بازمی‌یابد و تکنیکی را پدید می‌آورد که در عین باقی‌ماندن در آغوش طبیعت و مؤانست با آن آدمی را یاری می‌کند تا به راحت‌ترین شکل زندگی کرده و خدا را تکویناً و تشریعاً عبادت کند. این فناوری هرچه بیشتر پیشرفت کند، موجب صرفه‌جویی در مصرف منابع طبیعی نیز خواهد شد. از سوی دیگر رعایت حدود الهی و قوانین تشریعی که انبیا(ع) به یاری خداوند وضع کرده‌اند و توجه به مرز حلال‌ها و حرام‌ها مانع خیل عظیمی از آفات فناوری خواهد شد؛ آفاتی که امروز بدون حدومرز در زمین پراکنده شده‌اند و بشر را تباه می‌کنند. «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» (روم/۴۱).

۱-۵ آزادی و ابتکار

شکوفایی استعدادهای بشر در مسیر کرامت انسانی او مثل ابداع و ابتکار در فناوری اسلامینقش برجسته‌ای دارد. فناوری اسلامی نباید آزادی بشر را سلب و سد کند؛ بلکه باید با گسترش آن و ایجاد زمینهٔ خلاقیت به شکوفایی استعدادها و توانایی‌های او منجر شود. قدردانی از نعمت شکوفایی در گرو استفادهٔ صحیح از آن برای رسیدن به قرب الهی است؛ پس این امتیاز که اولاً فناوری خادم بشر بماند تا آزادی او را سلب نکند، ثانیاً جولانگاه مشروع اختراعات و ابتکارات آدمی شود، مد نظر فناوری اسلامی است؛ چنان‌که در احادیث زمان ظهور حضرت صاحب‌الامر(عج) نکات درخوری در این زمینه به چشم می خورد (کورانی، ۱۳۶۹: ۲۷۰).

۱-۶ استقلال‌طلبی و فایده‌گرایی

آشکار است فناوری امروز، استقلال بشر را گرفته است؛ یعنی آنها را منفعل و فاقد قدرت کرده است و به اینکه انسان‌ها روی پای خود بایستند، کمک چندانی نمی‌کند. این مسئله هم فردی است و هم جمعی؛ یعنی بسیاری از کشورها را وابسته و نیازمند کرده و راه سلطهٔ اجانب را بر آنها

گشوده است. (مجید عباسپور، ۱۳۶۶: ۲۶۱). راه‌حل برون‌رفت از این سلطه تغییر رویکرد از داشتنِ «مدرن‌ترین» ابزار به «مفیدترین» ابزار است و مفیدبودن آن هم باید در گرو اهدف مقدس اسلامی‌ایرانی تعیین شود؛ وَالّا همواره دنباله‌رو، مقلد، دست‌دوم و... باقی خواهیم ماند. در بینش اسلامی نیز معیار مطلوب‌بودن یک علم، مفیدبودن آن است: اللّهم انّی اعوذبک من علمٍ لاینفع. (دعای پیامبر(ص) به نقل از مفاتیح‌الجنان،۱۳۸۱: ۴۳). احادیث فراوانی به علم نافع و بلکه انفع سفارش کرده‌اند؛ مانند: العلم اکثرمن ان یحصی فخذ منه ما انفع لک (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، احادیث شمارهٔ ۱۴۱۲۱ و ۱۳۱۲۸). قرآن مجید نیز می‌فرماید هرچه برای بشر نافع است، می‌ماند و بقیه مثل کف روی آب می‌روند: «و امّا الزبد فیذهب جفاءاً و امّا ماینفع النّاس فیمکث فی الارض» (رعد/ ۱۷).

پس اگر معنای مدبودن، مدرن‌بودن و... به مفید و نافع بودن تغییر کند، این رویکرد باعث استقلال می‌شود و فناوری اسلامی مفید و نافع را به بار می‌آورد. طُرفه آنکه بعضی از نویسندگان غربی نیز متوجه این نکته شده‌اند. نورن هرزفلد شرایط زیر را به‌منزلهٔ اوصاف فناوری مطلوب ارائه می‌کند:

> « آیا فناوری مورد نظر سلطهٔ بشر بر طبیعت را به صورتی مسئولانه و مفید اعمال می‌کند؟ مزایای محسوس و هویدای آن فناوری چیست؟ این مزایا معمولاً کاملاً واضح است؛ زیرا بیشتر تکنولوژی‌ها به‌خاطر مزیت‌هایشان به وجود می‌آیند. آیا این فناوری بیماری را شفا می‌دهد؟ قشر فقیر را کمک می‌کند؟ یا به دوام و زیبایی محیط زیست کمک می‌کند؟»(Noreen Herzfel ۲۰۰۹: ۱۹,).

اگر چنین اتفاقی افتاد، علاوه بر حفظ و تقویت استقلال فردی و جمعی، سطح زندگیمردم نیز بالاتر می‌رود و از نعمات بهداشت، امنیت، سلامت، رفاه، ثروت و... بیشتری برخوردار خواهند شد.

۱-۷ هنری‌بودن

یکی از صفات انسان دین‌دار زیبایی‌شناسی، زیبایی‌دوستی و زیبایی‌خواهی است و اگر فرد یا جامعه‌ای بینش و گرایشی به زیبایی نداشته باشد، بی‌گفت‌وگو دینی نیست. انّ الله جمیلٌ و یُحبّ الجمال. (کلینی، حدیث امام صادق(ع)، ۱۳۷۹: ۴۳۸).

همان‌طور که گفته‌شد فناوری قدیم با هنر توأم بوده است و این دو سال‌ها از یکدیگر مفارقت کردند تا در فناوری الکترونیکی دوباره به هم رسیدند؛ اما این بار خبری از حکومت عقل بر آنها نیست و خیال، رها و چموش می‌تازد. فناوری نباید و نمی‌تواند از هنر اصیل خارج باشد؛

چنان‌که در قرآن مجید آمده است، حضرت سلیمان(ع) ظروفی می‌ساخت و اَشکالی می‌کشید که زیبا بود و میل به زیبایی را در مردم ارضا می‌کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

خلق خود خداوند نیز با زیبایی توأم است.[۱] فناوری اسلامی حتماً باید با کمک هنر اعتلادهندهٔ آدمی باشد؛ یعنی آنچنان با هنر توأم شود که استفاده از آن مفرح و لذت‌بخش باشد و آدمی را تربیت کند. شکر نعمت قوهٔ خیال نیز نوعی هنرپروری است و اگر از آن استفاده نشود، مصداق کفران نعمت خواهد بود؛ پس هنر باید دوباره با خلاقیت فناوری آشتی کند و خود را با نظارت عقل و شرع در اختراعات و صنایع نشان دهد تا به بالندگی آن منجر شود.

دکتر نصر در این باره می‌نویسد:

> «در هنر اسلامی زیبایی انعکاسی از جمال الهی محسوب می‌شود؛ همان‌طور که این حدیث نبوی مشهور بیان می‌کند: "خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد". علاوه بر این زیبایی وجه لاینفک حقیقت و تجلیات آن و لذا جزو ضروری هر اثر هنری معتبری است. اسلام هیچ‌گاه زیبایی را از سودمندی یا هنر را از ساخت و تولید جدا نمی‌کند؛ کمااینکه در غرب سنتی آن زمانی که art (= هنر) به معنای ars بود و technology (= فناوری) با techne پیوند داشت، قاعدتاً وضع از این قرار بوده است». (نصر، ۱۳۸۶: ۳۵۶).

۸-۱ افزایش بهره‌وری و کیفیت

یکی دیگر از اوصاف فناوری اسلامی آن است که در آن بهره‌وری در حد اعلاست؛ یعنی کمترین مصرف و بیشترین بازده انجام می‌شود؛ بنابراین کمترین آسیب نیز به منابع اولیه و طبیعت وارد می‌شود؛ ضمن آنکه بهترین استفاده را از طبیعت می‌برد.[۲] از طرف دیگر بهترین کیفیت را باید فراورده‌های صنعتی و تکنولوژیک اسلامی داشته باشد. رحم الله امراء اذا عمل شیئا ان یتقنه (متقی هندی، حدیث رسول اکرم (ص)، ۱۳۱۹: ۹۰۷، حدیث شماره ۱۹۸۱۳): مسلمان واقعی هر کاری را در نهایت استحکام و اتقان انجام می‌دهد و یک نمونهٔ بارز آن باید دستاوردهای فناورانهٔ اسلامی باشد. کیفیت بهتر مطلوب خدا و خلق است و خود بهترین تبلیغ برای محصولات به حساب می‌آید.

---

۱ ۰ مثل آیات شریفهٔ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین/ ۴) و الله نزل احسن الحدیث (زمر/ ۲۳)

۲. برطبق روایات دوران ظهور استنباط می‌شود وقتی ولی طبیعت انسان کامل شد، ۲۵ سهم از ۲۷ سهم محصولات و ثروت‌های زمین هم استخراج خواهد شد.

۹-۱ تناسب با سبک زندگی اسلامی درراستای تمدن‌سازی

به قول تالبوت دریک جامعهٔ سالم فناوری از رحم فرهنگ ظهور خواهد کرد. این فناوری دیگر رحم خود را از روی خودخواهی نابود نخواهد کرد.[۱]

اگر فناوری مسیر درست خود را طی کند، فناوری‌ای خواهد بود متناسب با سبک زندگیدینی و کمک خواهد کرد تا زودتر به تمدن اسلامی برسیم. هیچ فرهنگی با نفی و نقد دیگران و حاشیه‌زنی و تقلید آنان باقی نمی‌ماند؛ بلکه باید به مرحلهٔ تمدن‌سازی برسد؛ پس ضرورتاً باید نسبت خود را با فناوری روشن کنیم؛ نه فقط از این زاویه که دنیای مدرن در حال جهان‌گشایی است و به جغرافیای اسلام هجوم آورده است، بلکه از این جهت که مدعی یک تمدن جدید هستیم و دراین تمدن جدید باید نسبت ما با دستاوردهای بشری به‌روشنی تبیین شود.

بنابراین فناوری اسلامی بخشی از آن عنصر فرهنگی در سبک زندگی است که تمدن‌ساز خواهد بود و نباید و نمی‌تواند با سایر اجزای تمدنی تهافت و تعارض داشته باشد.

۲. اوصاف سلبی

فناوری اسلامی چند وصف سلبی نیز دارد که محکی برای آزمودن همهٔ فناوری‌هاست. هر فناروی‌ای که این اوصاف را نداشته یا کمتر داشته باشد، اسلامی‌تر است. در زیر به پاره‌ای از این اوصاف اشاره می‌شود:

۲-۱ تعرض‌نکردن به محیط زیست و نیالودن آن

واضح و مبرهن است انسان حق آلودن محیط زیست را ندارد؛ چه رسد به دست‌کاری و تعرضو تخریب آن؛ پس هرچه فناروی برای محیط زیست، آب و خاک و هوا، گیاه و حیوان و... کم‌خطرتر باشد، سودمندتر است؛ مثلاً استفادهٔ بیش از حد انسان از سوخت‌های فسیلی و سوخت‌هایی که دی‌اکسیدکربن زیادی را در اتمسفر آزاد می‌کنند و با گرم‌کردن زمین خسارات عظیمی را به نسل‌های آینده تحمیل خواهند کرد، قطعاً برای فناوری امتیازی منفی محسوب می‌شود؛ همچنین است آلودگی پسماندها، تجزیه‌ناپذیربودن فاضلاب‌های صنعتی، ایجاد آلودگی صوتی و موجی و... و دستکاری غیرمشروع در DNA و تعرض به ژن‌ها و نسل‌ها و... که حکم روشنی دارد و اخلاقاً و شرعاً محکوم است.

---

۱. استفان ال تالبوت «آیا واقعاً یک دهکدهٔ جهانی می‌خواهیم؟»، سیاحت غرب، ۴۲ به نقل از www.praxagora.com

به نوشتهٔ بعضی از روشنفکران چون غربی‌ها خواستند به طبیعت تجاوز کنند، طبیعت آنها را پس زد (نراقی، ۱۳۸۶: ۱۸۶ – ۱۸۷).

۲-۲ غریزه‌محورنبودن

فناوری باید فطرت‌محور باشد نه غریزه‌محور. متأسفانه فناوری غربی غریزه‌محور است و برای همین است که در استفاده از آن باید محتاطانه عمل کرد و به خودآگاهی رسید تا مرز تفکیک‌شدهٔ فطرت و غریزه برای آدمی مشتبه نشود.

اصولاً فرهنگ مدرنیته، فرهنگ غلبهٔ غریزه بر فطرت است. ذات فطرت به‌نحوی سرشته شده است که نظام فناوری رایج را تحمل نمی‌کند و سرانجام آن را پس می‌زند؛ اما این امر به زمان احتیاج دارد و درنهایت آنچه می‌ماند، با فطرت موافق و مطابق خواهد بود؛ چون نحوهٔ خلقت انسان، الهی و تبدیل‌ناپذیر است؛ بنابراین فناوری هم باید با آن سیر الهی همسو شود. «و اقم وجهک للدّین حنیفاً فطرت الله الّتی فطرالناس علیها لا تبدیل لخلق الله» (روم/ ۲۰).

پس عشق به فطری‌زیستن را نمی‌شود از بشر گرفت و بالاخره خود را نمایان و غالب خواهد ساخت. میزان حرکت ما از فناوری غریزه‌محور به سمت فناوری فطرت‌محور بستگی به میزان خودسازی و عشق ما به الهی‌زیستن دارد.

۲-۳ توقف‌نکردن در ابزار

متأسفانه فناوری غربی چون در ابزار متوقف شده است، نمی‌تواند از آفات آن دورباشد؛ به این دلیل فناوری برای بعضی از انسان‌ها حکم هدف را پیدا کرده و از ابزارپذیری به ابزارگرایی و بلکه ابزارپرستی رسیده است.

ازاین‌رو بعضی دچار غفلت شده‌اند و حتی نمی‌توانند بین دنیای حقیقی و مجازی که فناوری‌های الکترونیک برایشان به ارمغان آورده است، فرق بگذارند. وقتی انسان متوجه باشد که فناوری هدف نیست، ابزارها را به اندازه‌ای که بتوانند او را به هدفش برسانند، ارزش‌گذاری می‌کند. در این صورت خودبه‌خود سلطهٔ روح فناوری تضعیف و نگاه به زندگی عوض می‌شود؛ بدین‌ترتیب امکان تولید ابزارهای جدید و بی‌نیازی از بعضی ابزارها فراهم می‌شود.

در آموزه‌های دینی به مسلمانان آموخته‌اند که خداوند را مسبب‌الاسباب ببینند و توجه عبد به ابزارها آلی بماند نه غایی (مفاتیح‌الجنان، ۱۳۸۱: ۱۴۰)؛ بنابراین جامعهٔ دینی از ابزار نهایت استفاده را می‌کند؛ ولی غافل نمی‌شود، در آن توقف نمی‌کند و مثل بشر مدرن تمام زندگی اش گرفتار

انواع و اقسام ابزارها نخواهد شد تا ابزار برایش حجاب نشود.

پس هرچه رشد معنوی انسان، و شاید جامعه، بیشتر شود، نظر استقلالی به ابزارها و اصالت‌دادن به آنها کمتر می‌شود و انسان به ابزارها امید نمی‌بندد و از آنها حاجت نمی‌طلبد؛ بلکه حاجاتش را از مسبب‌الاسبابطلب می‌کند و حتی معتقد است که اسباب هم بدون ارادهٔ او نمی‌توانند کاری انجام دهند و بالعکس. در مراحل عرفانی آمده است که انسان از ابزار بی‌نیاز می‌شود و مستقیماً با ارادهٔ خداوند افعالش را انجام می‌دهد که به آن خلق باهمت می‌گویند (محیی‌الدین ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۸).

۲-۴ زدودن زواید

فناوی اسلامی باید زواید را بزداید. حیات صنعتی مدرن با حفظ همهٔ پیچیدگی‌ها و عظمتش زواید فزون‌طلبانه‌ای دارد که باید آنها را هم در تولید هم در مصرف، هم در سطح داخلی و هم در سطح بین‌المللی حذف کرد و حتی اجازهٔ واردات کالاهای زاید را نداد؛ زیرا تکنیک هرچه به انسان بدهد، بهتر از او را از او خواهد ستاند؛ پس باید قناعت ورزید و با اسراف و تبذیر مبارزه کرد، تجمل‌گرایی (louxisite) و مدپرستیرا به گوشه‌ای وانهاد و مسیر صواب و صلاح و سداد را پیمود. خوشبختانه اکنون در غرب نیز مقاومتی شروع شده است که گونه‌ای برگشت به خود محسوب می‌شود؛ به‌طورمثال غربی‌ها نمی‌خواهند تسلیم جامعهٔ مصرفی شوند (نراقی۱۳۸۶: ۱۷۷).

فناوری اسلامی چون نیازمحور و فایده‌محور و نگران مصرف بی‌رویهٔ طبیعت و مواد اولیه آن است، قناعت‌مآب، حرص‌گریز و طمع‌ستیز است.

۲-۵ نفی سلطه‌جویی و سلاح‌های کشتار جمعی

یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های فناوریغربی حالت استعماری و سلطه‌طلبی آن است، این امر نمی‌تواند و نباید مبنای فناوری اسلامی باشد؛ بلکه این فناوری باید براساس نیاز و نفع مسلمانان سامان بپذیرد.

پس هرگونه فناوری که باعث تسلط ظالمین بر مظلومین و ثروت‌اندوزان بر فقرا و کشورهای استثمارگر بر مردم مستضعف شود، غیراسلامی است.

همچنین است حکم سلاح‌های کشتار جمعی، میکروبی، شیمیایی، هیدروژنی، بمب اتم، ویروس‌های خطرناک آزمایشگاهی که کنترل‌شدنی نیستند، مخدرهای جدید، پالس مغناطیسی و... که درهرصورت محکوم‌اند و هیچ‌کس با هیچ دلیل و منطقی حق ساخت، استفاده و حتی

نگهداری آنها را ندارد.

۲-۶ زدودن حجاب تکنیک

چنانچه گذشت، فناوری الکترونیکی هم معارف دینی را تنزل و تحویل داده است و هم حقایق دینی را قلب و مبتذل می‌کند. این امر ناشی از حجاب تکنیک است.[۱] کارکرد اصلی اکثر رسانه‌های دیجیتال در درجهٔ اول تفریح و سرگرمی، در درجهٔ دوم خبررسانی و در درجهٔ سوم آموزش است. این آموزش اگر در معارف اسلامی باعث تغییر و تنزیل شود، قطعاً فناوری اسلامیبه حساب نمی‌آید و باید به فکر یافتن جایگزینی برای آن یا کامل‌کردن آن بود. انتقاد به معابد مجازی و راه دور هم از همین منظر صورت می‌گیرد؛ زیرا رسانه، برنامهٔ دینی را هم متاع و کالا تلقی می‌کند؛ مثلاً براساس احادیث تلویزیون باید در شب‌های قدر مردم را به تجمع در مساجد دعوت کند نه اینکه مشوق آنها برای نشستن پای برنامه‌های تلویزیونی باشد (مفاتیح‌الجنان۱۳۸۱: ۲۱۵)؛ چون اگر بهترین برنامهٔ تلویزیون از مقدس‌ترین مکان نیز پخش شود، باز حجاب تکنیک مانع رسیدن کامل حقیقت آن به مستمعین است؛ بنابراین بهتر است مردم به جای اینکه پای اِحیای بهترین واعظ در منزل بمانند،[۲] برای انجام این مراسم به مسجد محلهٔ خود بروند.

پایان این مقاله به جمله‌ای حکیمانه از حضرت امام‌خمینی (ره) مزین و متبرک می‌شود. امید است این تلاش ناچیز گامی برای عمل به رهنمودهای ارزشمند ایشان باشد:

«همهٔ علوم طبیعی، علوم مادّی... لکن آن خاصیتی که اسلام از اینها می‌خواهد، در غرب از آن خبری نیست؛ اگر هم باشد، کم است. یک چیز نازلی است. آن معنایی که از علوم دانشگاهی ما می‌خواهیم و آن معنایی که از علوم مدارس قدیمه می‌خواهیم، همین معناست که در سطح ظاهرآلات هست و متفکرین ما همان سطح ظاهر را دارند. در آن (کار) می‌کنند و بسیار هم ارزشمند است کارهایشان؛ لکن آن‌که اسلام می‌خواهد، این نیست. آن‌که اسلام می‌خواهد، چه علم طبیعی باشد چه علوم غیرطبیعی باشد، آن‌که از آن اسلام می‌خواهد، آن مقصدی که اسلام

---

۱. مثلاً رفتار یک مسلمان ایرانی هنگام خروج از در اتاق مؤدبانه است و دیگری را بر خود مقدم می‌دارد؛ ولی هنگام عبور از چهارراه با خودرو کاملاً برعکس است. اینجا حجاب تکنیک باعث می‌شود فرد سرعت‌گرا، عجول و بی‌ادب شود یا داستان خلبان عاشق در اواخر فصل اول مؤید همین مسئله است.

۲. بعضی شرط «دولتی‌نبودن» را نیز به فناوری اسلامی اضافه می‌کنند؛ زیرا تجربهٔ مسلمانان نشان داده است چون علوم دولتی شد، نتوانست خودکفا باشد و خرج خود را درآورد، بنا بر نظر و سلیقهٔ خلفا و حاکمان جور تغییر و تعطیل شد؛ اما در غرب چون علم به فناوری رسید و از آنجا به صنعت راه یافت، توانست خودکفا و مستقل از دولت باشد. قطع ارتباط مالی و پشتیبانی از دولت‌ها امتیازی برای فناوری محسوب می‌شود که در درازمدت به نفع فناوری است.

دارد، این است که تمام اینها مهار شود به علوم الهی و برگشت به توحید کند. هر علمی که در آن جنبهٔ الوهیت باشد، یعنی انسان طبیعت را می‌بیند، خدا را در او می‌بیند، سایر موجودات را مشاهده می‌کند، خدا را در او ببیند، او که اسلام برای او آمده است، برای برگرداندن تمام موجودات طبیعی و الهیت و تمام علوم طبیعی به علوم الهی و از دانشگاه‌ها هم این معنی مطلوب است. علوم طبیعی همه باید باشد، معالجات بدنی باید باشد؛ لکن آن مرکز ثقل است که مرکز توحید است. اسلام طبیعت را مهار می‌کند برای واقعیت و همه را به وحدت و توحید می برد» (امام‌خمینی ۱۳۷۰: ۱۵۵)

نتیجه

فناوری اسلامی با داشتن اوصاف نه‌گانهٔ ایجابی و نداشتن اوصاف شش‌گانهٔ سلبی از مقوّمات تمدن نوین اسلامی است و رسیدن به آن هم ممکن است هم مطلوب؛ با این تذکر که همهٔ محاسن فناوری موجود رادارا‌ست و از معایب آن پیراسته و مبراست.

منابع

کتاب‌ها

- تقوی، مصطفی (۱۳۹۱): شیوه‌های دینی‌سازی فناوری و علم دینی، رساله دکتری، تهران، گروه فلسفه علم دانشگاه شریف.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶): منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۰): صحیفه نور، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵): هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه حمید طالب‌زاده و محمدرضا شیشه‌بری، تهران: حکمت.
- عباسپور، مجید (۱۳۶۶): تکنولوژی و جهان امروز، تهران: صدرا.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۱): مفاتیح‌الجنان، قم: الهادی، چاپ سیزدهم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹): اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره ای، تهران: اسوه، چاپ چهارم.
- کورانی، علی (۱۳۶۹): عصر ظهور، ترجمه عباس جلالی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی معاونت فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۷): از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۹): علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست‌ویکم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- متقی، علی بن حسام الدین (۱۳۱۹): کنزالعمال، حیدرآباد دکن: دائرالمعارف عثمانیه.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۳): میزان‌الحکمه، قم: دارالحدیث.
- مطیع، حسین (۱۳۹۵): رابطه دین وفناوری، قم: نشرمعارف.
- نجف، لک‌زایی (۱۳۹۱): فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی ویژه‌نامه کنگره علوم انسانی، تهران: صدرا.
- نراقی، احسان (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات فرهنگی دیگر باید، مسایل و چشم‌اندازهای فرهنگی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصر، حسین (۱۳۸۶): اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران: سهروردی.
- ـــــــــــ (۱۳۵۰): علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: اندیشه.

مقالات

- آندره، گرز (۱۳۸۹): «محیط زیست: نگاه آنها به محیط زیست و بینش ما»، سیاحت غرب، سال هفتم، شماره ۸۲، صص ۲۳-۳۳.
- استفن، ال تالبوت (۱۳۸۵): «در حاشیه آزادی»، ماهنامه سیاحت غرب، شماره ۴۴، صص ۷۷-۸۵.

منابع لاتین

- Noreen Herzfeld, (۲۰۰۹): Technology and religion, usa: tempelton,

۳۳

مدل‌سازی نظام الهی ـ مردمی در حوزهٔ حکمرانی منابع مشترک با رویکرد نهادی

وحید مقدم[۱]
هادی امیری[۲]
مطهره صالحی‌خواه[۳]
مریم معینی[۴]

چکیده

یکی از ابعاد مهم انقلاب اسلامی ایران، ترکیب وجههٔ مردمی و مردم‌محوری آن با وجههٔ الهی و دینی آن است. چهل‌سالگی انقلاب، فرصت مغتنمی است تا تناسب نظامات اقتصادی با الگوی الهی‌ـمردمی بررسی شود. نظام اقتصادی هر کشور، ترکیبی از سه بخش مهم اقتصادی (خصوصی، دولتی، مردمی) است. نحوهٔ تعامل این سه بخش، ضمن اینکه پیامدهای اقتصادی مهمی به‌همراه دارد، می‌تواند تأثیرات عمده‌ای بر ابعاد الهی‌ـمردمی به جای گذارد. منابع مشترک یکی از ظرفیت‌های مهم اقتصادی جامعه است که تدبیر درست در نظام بهره‌برداری از آنها می‌تواند اشکالات چرخهٔ سیاست‌سازی اقتصادی در ایران را اصلاح کند. تدبیر نامناسب آنها، کشور را درگیر رانت و رانت‌خواری می‌کند و ظرفیت‌های تمدنی آن را به‌شدت مستهلک می‌کند.

مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از یک الگوی حکمرانی چندسطحی، دو عنصر مصلحت و مشروعیت را در یک الگوی واحد ترکیب کرده است. در الگوی حکمرانی ارائه‌شده، بالاترین لایهٔ

۱استادیار دانشکدهٔ الهیات و معارف اهل بیت دانشگاه اصفهان v.moghadam@ahl.ui.ac.ir
۲استادیار گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان h.amiri@ase.ui.ac.ir
۳دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد اقتصاد اسلامی دانشگاه اصفهان
۴دانشجوی کارشناسی ارشد اقتصاد اسلامی دانشگاه اصفهان

قانون‌گذاری شامل قواعد و اصول عام بهره‌برداری از منابع مشترک است و از اصول و فقه اسلامی استخراج شده است. پایین‌ترین لایه، مربوط به فعالیت‌های مستقیم بهره‌برداری از منابع مشترک است. نقش زمان و مکان، عرفیات و مصالح مکلفین در تعیین قواعد مربوط به این سطح، برجسته است. امکان توسعهٔ این الگو برای سایر عرصه‌های نیازمند کنش جمعی نیز امکان‌پذیر است.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران، معجزهٔ ترکیب وجههٔ مردمی و مردم‌محوری با وجههٔ الهی و دینی است. نقش مردم در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، به‌حدی است که انقلاب ایران، انقلابی مردمی نامیده می‌شود. نقش دین و مذهب در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران نیز انکارشدنی نیست. برخی معتقدند دین در بسیج توده‌های مردم ایران، نقش مهمی داشته است.

استمرار انقلاب اسلامی نیز در سایهٔ این دو بُعد (الهی‌ـمردمی) تبیین می‌شود. با وجود مشکلات و بحران‌هایی که دشمنان انقلاب اسلامی در عرصه‌های مختلف (نفاق داخلی، جنگ تحمیلی، تهاجم فرهنگی و فتنه‌های داخلی) طراحی می‌کنند، انقلاب اسلامی ایران استمرار یافته است. حتی در شرایطی که طراحان و برنامه‌ریزان خارجی با معادلات خود، سقوط انقلاب را قطعی دانسته‌اند، به‌یک‌باره تمامی معادلات آنها به هم ریخته و با پیاده‌شدن برخی از افراد از قطار انقلاب، انقلاب به حرکت خود ادامه داده است.

هم‌اکنون انقلاب اسلامی ایران دههٔ چهارم خود را به اتمام رسانده و وارد دههٔ پنجم عمر خود می‌شود. انقلاب، زمانی به تمام اهداف خود می‌رسد که بتواند در قالب یک تمدن قد علم کند و الگوی دیگر کشورهای اسلامی شود. انقلاب اسلامی در ابتدای کار خود به‌دنبال جایگزینی یک نظام سیاسی فاسد با یک نظام الهی‌ـمردمی بود؛ اما نظام‌سازی چالش بزرگ‌تری است که دهه‌ها طول کشیده و نیازمند مجاهدت‌های عظیم فکری و نظری برای حل مسائل مبتلابهِ عملی و سپس پیاده‌سازی نظریات حاصل‌شده و گرفتن بازخورد از آن است. رهاکردن مسائل عملی و سپردن حل آنها به تکنوکرات‌ها یا نظریات غربی، نتیجه‌ای جز سکولارکردن نظامات حکومتی کشور نخواهد داشت.

نظریات انتزاعی که ناظر به حل مسائل فوری جامعه نباشند، درنهایت به‌صورت مخدری در می‌آیند که ما را از مسائل زندگی واقعی خود غافل می‌کند؛ اما جامعه درنهایت به چنین اندیشه‌ای پشت خواهد کرد. به‌تعبیرِ دیگر، انسان به‌عنوان موجودی که فعلیتش در بدو تولد از همهٔ

موجودات کمتر، اما به‌لحاظ استعداد از همه مجهزتر است (مطهری، ۱۳۶۸، ج۲: ۳۱)، می‌توانند نظام‌های اجتماعی را به‌وسیلهٔ قوهٔ ابتکار خود خلق کنند؛ اما این کار به‌صورت انتزاعی و بریده از واقعیات امکان‌پذیر نیست. مسیر تمدن‌سازی با پیمودن راه تعامل ذهن و عین می‌گذرد.

یکی از حوزه‌هایی که امروزه کشورْ چالش‌های آن را به‌خوبی درک می‌کند، حوزهٔ اقتصاد و معیشت است. طبق رایج‌ترین تعریف از علم اقتصاد -تخصیص بهینهٔ منابع کمیاب بین خواسته‌های نامحدود انسان- مشکل اقتصادی به تخصیص‌نیافتنِ بهینهٔ منابع بازمی‌گردد و چون این تخصیص در قالب ساختارهای حکمرانی صورت می‌پذیرد، مشکل اقتصادی ابتدا مشکل حکمرانی است. حکمرانی شامل همهٔ فرایندهای حاکمیتی می‌شود؛ چه دولت یک کشور آن را انجام دهد، چه بازار یایک نظام اجتماعی مانند خانواده و قبیله (Bevir, ۲۰۱۲). حکمرانی، فرایند تعامل و تصمیم‌گیری بین چند کنشگر درگیر در یک مسئلهٔ جمعی است که منجر به خلق، تقویت یا بازتولید هنجارهای اجتماعی و نهادها می‌شود.

حکمرانی اقتصادی اول اینکه همهٔ ترتیبات نهادی تخصیص منابع اقتصادی شامل بازار، دولت و خودحکمرانی را شامل می‌شود و دوم اینکه به مسئلهٔ کنش و تصمیم‌گیری جمعی افراد مربوط می‌شود. به‌طور خلاصه، همهٔ این ترتیبات نهادی را عوامل اقتصادی برای هماهنگ‌سازی بین خود در تقسیم کار و منابع صورت داده‌اند؛ اما اینکه چه ترکیبی از هرکدام انتخاب شود یا برای هر کالا از کدام سازوکار استفاده شود، اول به ارزش‌ها و هنجارهای بنیادین آن جامعه و دوم به ویژگی‌های آن کالا بستگی دارد (آستروم، ۲۰۱۰)؛ مثلاً بنیادی‌ترین ارزش جامعهٔ مدرن، فردگرایی و به‌تبعِ آن، آزادی فردی و قدرت انتخاب عوامل است و بدین لحاظ بیشترین تکیه را بر بازار دارد و هرگاه بازار دچار شکست شود، برای جبران آن به‌ناچار به دولت مراجعه می‌کند. یکی از محوری‌ترین نوآوری‌های نوبلیست‌های دو دههٔ اخیر، نشان‌دادن شکست‌های دولت و مزیت بازار و راه‌حل‌های بازاری در اصلاح شکست‌های بازار است.

البته حکمرانی تحت‌تأثیر شرایط جغرافیایی و فرهنگ بومی و محلی نیز قرار دارد و درعین‌حال شرایط تاریخی و پیشرفت‌های نظری و تأثیر ساختارهای نهادی موجب می‌شود این ترتیبات و ترکیب آنها در طول زمان دستخوش تغییر شود.

حکمرانی در اندیشه و مکتب اقتصادی اسلام هم مسئله‌ای اساسی است. پاسخ به این مسئله در ابتدا به ماهیت نظام اسلامی بازمی‌گردد. از آن رو که نظام اسلامی به‌ضرورت الهی-مردمی است، باید دید این ماهیت چگونه خود را در ساختار حکمرانی اقتصادی متجلی می‌کند. مقالهٔ حاضر، به دنبال پاسخی اولیه به این مسئله از زاویهٔ نهادگرایی کنش جمعی است؛ اما به‌دلیلِ وسعت موضوع، به منابع مشترک طبیعی محدود می‌شود. پژوهش‌های آتی کمک می‌کند دلالت‌های آن برای

دیگر حوزه‌های اقتصادی نیز روشن‌تر شود.

ماهیت حکومت‌های اسلامی

نظام جمهوری اسلامی ایران همان‌طور که از نام آن برمی‌آید، متکی به دو پایهٔ مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی است (اکبری معلم، ۱۳۸۳). در چیستی ولایت فقیه و مقایسهٔ آن با ولایت معصومین (علیهم‌السلام) اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد؛ اما به‌سادگی می‌توان گفت هر حکومتی که از جانب خداوند نباشد، مشروعیت ندارد؛ هرچند متکی به آرای عموم باشد و هر حکومتی که مورد قبول مردم نباشد، حکومت زور و غلبه است. در طول تاریخ، عمدهٔ حکومت‌ها یکی از این دو رکن را ندارند –مثلاً حکومت‌های لیبرال دموکراسی که فاقد مشروعیت الهی ندارند– و حتی برخی همچون حکومت‌های استبدادی هیچ‌کدام را ندارند.

دلالت این نوع نظام حکمرانی برای نظام اقتصادی آن است که هر نوع ترتیبات نهادی برای تخصیص و بهره‌برداری از منابع باید مشروعیت الهی داشته باشد و متکی به انتخاب مردم باشد. مشروعیت الهی از ناحیهٔ قوانین بالادست الهی، ولایت فقیه در رأس نظام اقتصادی و مقررات گذاری متکی به قوانین الهی تأمین می‌شود. اتکا به انتخاب مردم در حوزهٔ اقتصاد متفاوت از حوزهٔ سیاست است. در حوزهٔ سیاست طبق تعریف وبر، به‌دلیل آنکه قدرت انحصاری اعمال مشروع زور باید به دولت سپرده شود، مردم در انتخابات‌های مختلف به انتخاب نمایندگان خود می‌پردازند؛ اما در حوزهٔ اقتصاد این انتخاب لحظه‌به‌لحظه است. عوامل اقتصادی باتوجه‌به وضعیت بودجه، ترجیح‌ها، اطلاعات و دانش انباشتهٔ ناشی از یادگیری خود، و برای انطباق خود با شرایط، دست به انتخاب می‌زنند. هر نظام اقتصادی که بخواهد از طریقی غیر از انتخاب عوامل اقتصادی و به‌جای آنها ترتیبات نهادی را برای آنها انتخاب کند، به‌دلیل نداشتن این ویژگی‌ها در عمل با شکست مواجه خواهد شد که نظام‌های کمونیستی تجربهٔ تاریخی مفیدی در این زمینه دارند. دلیل دیگری که می‌توان برای اهمیت انتخاب مردم ذکر کرد، کرامت ذاتی انسان‌هاست که خداوند در آفرینش انسان اعمال کرده است و این کرامت و جانشینی خداوند به‌دلیل آن است که می‌تواند با استفاده از استعداد سرشار خود دست به ابداع و ابتکار بزند و عالم ویژه و مناسب خود را بسازد و مسیر رشد و تعالی خود را هموار کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج۲: ۳۰). هر الگوی حکمرانی اقتصادی اسلامی باید بتواند این دو رکن را با هم ترکیب کند که در بخش آخر مقاله در حوزهٔ منابع مشترک بدان پرداخته می‌شود.

منابع مشترک

دانش اقتصاد، بهترین ساختار نهادی برای تخصیص بهینهٔ منابع کمیاب را بازار می‌دانست که به وسیلهٔ مکانیزم قیمت‌ها، حداکثر رفاه و کارایی را برای جامعه به ارمغان می‌آورد؛ اما با پیشرفت‌های نظری دانش اقتصاد معلوم شد که بازار در مواردی همچون تقارن‌نداشتن اطلاعات، آثار خارجی و کالاهای عمومی و منابع مشترک دچار شکست می‌شود. منابع مشترک کالایی است که بین گروه زیادی بهره‌بردار مشترک است و نمی‌توان با هزینهٔ بصرفه کسی را از مصرف استثنا کرد؛ اما در عین آنکه نمی‌توان افراد آن گروه را از استفاده از آن منع کرد، بهره‌برداری یک نفر موجب کاهش میزانِ دردسترس سایرین می‌شود که درنهایت می‌تواند منجر به تهی‌شدن کل ذخایر منبع مشترک شود که به تراژدی منابع مشترک شهرت دارد (Hardin, ۱۹۶۸). به‌عبارتی منابع مشترک، دسته‌ای از کالاها هستند که از نظر ویژگی کاهش‌پذیری در مصرف، همانند کالاهای خصوصی و از نظر ویژگی استثناپذیری در استفاده همانند کالاهای عمومی هستند (امیری و دیگران، ۱۳۹۱، ج۱: ۲۷۰). برخی از منابع طبیعی همچون جنگل‌ها، آب‌های زیرزمینی، رودخانه‌ها، شیلات و... از جملهٔ این منابع مشترک هستند. راه‌حل‌های مختلفی در قالب ترتیبات نهادی متفاوت برای حکمرانی این منابع پیش‌بینی شده است که از جملهٔ آن می‌توان به خصوصی‌سازی، دولتی‌سازی و مردمی‌سازی (جوامع محلی) اشاره کرد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

انواع ترتیبات نهادی بهره‌برداری از منابع مشترک

در گذشته دو نوع فرم سازمانی ساده برای تخصیص منابع ارائه می‌شد و بازار ساختار نهادی بهینه برای تولید و مبادلهٔ کالاهای خصوصی در نظر گرفته می‌شد؛ اما برای کالاهای غیرخصوصی نیاز به دولت احساس می‌شد تا با اجبار و با گرفتن مالیات افراد را به تعقیب‌نشدن منافع شخصی خود (ندادن مالیات و مشارکت‌نکردن در تولید کالاهای عمومی) مجبور کند. بدین ترتیب یک دوگانهٔ دولت‌ـبازار بر ذهن نظریه‌پردازان غالب بود. با تشخیص شکست بازار استفاده از سازوکار فرمان برای تولید توصیه می‌شد. با نظریه‌پردازی موارد شکست دولت توسط اقتصاددانان مکتب انتخاب عمومی، باید بین شکست بازار و شکست دولت، گزینه‌ای را انتخاب کرد که عواقب کمتری دارد؛ اما به‌زودی روشن شد که راه‌حل سومی نیز وجود دارد که نه مبتنی بر نظریه، بلکه برآمده از واقعیات اقتصادی است. برخلاف نظریاتی که شکست کنش جمعی را به‌دلیلِ منفعت طلب‌بودن انسان عقلانی پیش‌بینی می‌کنند؛ اما شواهد تجربی وسیع نشان می‌دهد انسان‌ها در طول قرن‌ها منابع مشترک را با خودحکمرانی (راه‌حل سوم) مدیریت کرده‌اند (آستروم، ۱۹۹۰، فصل

سوم). بدین ترتیب برای منابع مشترک حداقل سه سازوکار حکمرانی وجود دارد: دولتی‌سازی، خصوصی‌سازی (بازار) و مردمی‌سازی. اینکه کدام‌یک از این سه مکانیزم بهترین راه‌حل هستند، بستگی به متغیرهای بسیاری دارد که براساس مطالعات تجربی و نظری عمیق معلوم خواهد شد و هرکدام در شرایطی، بهترین پاسخ را خواهند داشت. در عمل معلوم شده است که ترکیبی از هر سه می‌تواند راهگشا باشد (آستروم، ۱۳۹۴).

همهٔ انواع ترتیبات نهادی نیازمند کنش جمعی صریح یا ضمنی بین عوامل هستند تا بین آنها هماهنگی ایجاد شود؛ بدین ترتیب شاید بتوان مهم‌ترین مسئلهٔ اقتصاد را مسئلهٔ هماهنگی بین عوامل اقتصادی دانست. در بازار این هماهنگی عمدتاً از طریق رقابت صورت می‌گیرد. در دولت و سلسله مراتب‌ها از طریق فرمان و در خودحکمرانی از طریق همکاری؛ هرچند در همهٔ آنها رقابت و همکاری نیز لازم است. در ترتیبات سلسله‌مراتبی، همکاری از طریق کنش جمعی بیشتر است و در زمان‌های مشخصی مثل انتخابات یا تصویب قوانین مشاهده می‌شود؛ اما بخشی از کنش جمعی در این ترتیبات نهادی نامشهودتر است و طی زمان و از طریق چانه‌زنی بین بازیگران یا گروه‌های مختلف بازیگران صورت می‌پذیرد.

تفاوت ماهوی حکومت اسلامی و دولت اسلامی

در بسیاری از متون بین دولت و حکومت اسلامی تمایزی صورت نمی‌گیرد و همین، اسبابِ تحلیل‌های اشتباه می‌شود. در این مقاله، حکومت به رژیم سیاسی حاکم بر یک جامعه اطلاق می شود که بر منابعی از جامعه استیلا دارد و آنها را طبق مصالح مردم یا گروهی خاص بهره‌برداری می‌کند. حکومت از دیرباز وجود داشته است و برای حکمرانی به ترتیبات نهادی مختلفی نیازمند است؛ اما دولت‌های فعلی نهادهای مدرن هستند که قابلیت مشروع اعمال انحصاری زور به آنها داده شده است (گل محمدی، ۱۳۹۴). این تعریف سیاسی است که باید دربارهٔ آن در جای خود بحث شود. تلقی از دولت در اقتصاد، نهادی است که براساس سلسله‌مراتب و دستور، اداره می‌شود و برای جبران شکست بازار وارد عمل می‌شود.

منابع مشترک در اسلام

به‌دلیل توسعه‌نیافتنِ فناوری در صدر اسلام، تراژدی منابع مشترک موضوعیت چندانی نداشته است؛ اما این منابع از دیرباز وجود داشته است. با توجه به فقه غنی اسلام و کامل‌بودن دین اسلام و

اینکه اسلام متکفل همهٔ جنبه‌های زندگی بشر است، این سؤال پیش می‌آید که منابع مختلف اسلامی شامل آیات و روایات و فقه به چه میزان بدان پرداخته‌اند.

الف) منابع مشترک در آیات و روایات

در روایات سفارشات زیادی دربارهٔ حفاظت و توسعهٔ منابع آبی، گیاهی و حیوانی وجود دارد که با بررسی آثار مختلفی که در زمینهٔ محیط زیست و منابع طبیعی در اسلام نوشته شده، آیات و روایاتی استخراج شده است که بخشی از آن ذکر می‌شود.

– ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کسَبَتْ أَیدِی النَّاس لِیذِیقَهُم بَعْضَ الَّذِی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یرْجِعُون (روم/۴۱)؛ ترجمه: «به‌سبب اعمال مردم، فساد در خشکی و دریا آشکار شد تا به آنان جزای بعضی از کارهایشان را بچشاند؛ باشد که بازگردند».

به‌گفتهٔ علامه طباطبائی، ظاهر این آیه عام بوده و تمام اشکال فساد و هر آنچه نظام زندگی بشر در کرهٔ زمین را تهدید می‌کند [از جمله تراژدی منابع مشترک] را شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج۱۶: ۲۹۳).

– «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ» (الرحمن/۱۰)؛ «و زمین را برای مردم گسترده کرد». اشاره به مالکیت عمومی منابع طبیعی دارد.

– «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ، وَ أَسْبَغَ عَلَیکمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً» (لقمان/۲۰)؛ ترجمه: «آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است مسخّر [و قابل‌بهره‌برداری] شما ساخته است، و نعمت‌های آشکارا و پنهان خود را بر شما فرو ریخته است؟»

– «وَ یفسِدُونَ فِی الأَرضِ أولَئِکَ هُمُ الخاسِرُونَ» (بقره/۲۷). ترجمه: «و آنان که در زمین فساد می‌کنند از زیان‌کاران‌اند».

– قال الامام الصادق علیه‌السلام: «لاتُفسِدْ عَلَی القَومِ ماءَهُم» (الکافی، ج۳: ۶۵). امام صادق علیه‌السلام فرمود: «آب مورد نیاز مردم را فاسد نکن».

– قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «مَن نَصَبَ شَجَرَةً و صَبَرَ عَلی حِفظِها والقِیامِ عَلَیها حَتّی تُثمِرَ کانَ لَهُ فی کلِّ شَیءٍ یصابُ مِن ثَمَرِها صَدَقَةٌ عِندَ اللَّهِ» (میزان الحکمه، ح ۹۱۴۳). ترجمه: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: هر کس درختی بکارد و در نگهداری آن بکوشد تا میوه دهد، در برابر هرچه از آن میوه به دست آید، پاداشی نزد خدا خواهد داشت».

– قال الامام علی علیه‌السلام: «اِتَّقُوا اللَّهَ فی عِبادِهِ وَ بِلادِهِ فَاِنَّکُمْ مَسْؤولونَ حَتّی عَنِ البِقاعِ وَ الْبَهائِمِ» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۶). ترجمه: «تقوای الهی را دربارهٔ بندگان خدا و شهرهای او رعایت کنید؛ زیرا حتی از اماکن و حیوانات از شما سؤال خواهد شد».

– قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «الناس شرکاء فی ثلاث، النّار و الماء و الکلاء» (نوری، ۱۴۰۸، ج۱۷: ۱۱۴). ترجمه: «انسان‌ها در آب و آتش و مراتع حقوق مشترک و سهم مشابه دارند».

– قال الامام کاظم علیه‌السلام: «انّ المسلمین شرکاء فی الماء و النّار و الکلاء» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۲۵: ۴۱۷). ترجمه: «مسلمانان در آب و آتش و علوفه‌های بیابانی شراکت و سهم دارند».

– قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «من منع فضل ماءٍ و کلأٍ منعه الله فضله یوم القیامة» (الجامع الصغیر، ج۲: ۶۴۹). ترجمه: «هرکس مانع دسترسی دیگران به آب رودخانه‌ها و مراتع شود، خدا در قیامت نعمتش را از او باز دارد».

– الإمام الکاظم علیه‌السلام: «إنّ الأرض للّه تعالی جعلها وقفا علی عباده» ترجمه: «زمین ازآنِ خدای متعال است و آن را وقف بندگان خود کرده است» (حکیمی، ج۴، ۱۳۸۰: ۴۷۵).

آنچه از این دسته آیات و روایات برمی‌آید این است که مالکیت و حق بهره‌برداری از زمین و سایر منابع مشترک به مردم سپرده شده است تا به آبادانی زمین بپردازند و با بهره‌برداری صحیح از فساد در زمین بپرهیزند؛ اما از آنها قواعد عملیاتی و جزئیات بهره‌برداری و حکمرانی منابع استخراج نمی‌شود. درعینِ‌حال باتوجه‌به کامل‌بودن دین اسلام، برخی از آثاری که در زمینهٔ منابع مشترک نگاشته شده‌اند، به‌دنبالِ احصای اصول کلی حاکم بر بهره‌برداری از منابع مشترک هستند که بدانها اشاره می‌شود.

ب) اصول بهره‌برداری از منابع مشترک در اسلام

دربارهٔ فقه منابع طبیعی به‌صورت خاص آثار زیادی نوشته نشده و فقه آن در سایر ابواب فقهی پراکنده است. تنها می‌توان به فراهانی‌فرد (۱۳۸۹ و ۱۳۹۴) و تا حدی فیاضی (۱۳۹۳) اشاره کرد. این اصول در سه دستهٔ اعتقادی، اخلاقی و فقهی تقسیم‌بندی می‌شوند که صرفاً دستهٔ فقهی برای تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر و نیز سایر گونه‌های گیاهی و حیوانی تشریع شده و قابلیت استخراج احکام الزام‌آور را دارد.

– قاعدهٔ لاضرر: یکی از قواعد فقهی پرکاربرد، قاعدهٔ لاضرر است که افزون بر اینکه کتاب و سنت از آن پشتیبانی کرده‌اند، حمایت محکم عقل و سیره عقلا را نیز دارد. طبق این قاعده، در بهره‌برداری از منابع مشترک هیچ‌کس نمی‌تواند با برداشت بیش‌ازحد به بهره‌برداری دیگران آسیب بزند یا آنکه برای دیگران بدون دلیل ایجاد محدودیت در برداشت کند. به‌علاوه، میزانی از بهره‌برداری که برای جامعه، افراد نسل حاضر یا نسل‌های آتی زیان به‌همراه داشته باشد یا موجب تخریب منبع شود، نفی می‌شود. البته حکم منابع تجدیدپذیر با غیرتجدیدپذیر متفاوت است.

– قاعدهٔ اتلاف: طبق این قاعده، هرگاه کسی مال دیگری را از بین ببرد یا آن را از مالیت

بیندازد، ضامن جبران آن است و در این مسئله، شریک‌بودن خودِ فرد در آن مال، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی اگر کسی در دارایی که با دیگران شریک است بدون اجازهٔ آنها تصرف کند، نسبت به سهم آنها ضامن است و در موضوع موردبحث، با توجه به سهیم‌بودن همهٔ افراد در منابع مشترک، شخص بهره‌بردار نمی‌تواند زمینه‌های تخریب، استفادهٔ غیربهینه و صدمه‌زدن به این منابع را ایجاد کند. در غیر این صورت، در برابر حقوق دیگران ضامن خواهد بود.

– قاعدهٔ عدالت: طبق آیهٔ شریفهٔ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵)، جامعهٔ بشری جز با قیام به قسط و گسترش عدالت توسط خود مردم قوام نمی‌یابد. اصل محوری در بهره‌برداری از ثروت‌ها آن است که همه ثروتها متعلق به همه مردم است (صدری، ۱۳۹۱)؛ بنابراین مشارکت فعالانهٔ مردم در مقررات‌گذاری منطبق بر شرایط منبع –و نه سپردن بالکل آن به دیگران مثلاً دولت– برای بهره‌برداری عادلانهٔ نسل‌های فعلی و آتی لازم است.

– قاعدهٔ نفی سبیل: براساس آیهٔ شریفهٔ «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (نساء/۱۴۱)، خداوند تسلط کفار بر مسلمین را در همهٔ اشکال آن نفی کرده است. این اصل کلی در حوزهٔ همهٔ روابط بین کفار و مسلمانان، مبنای بسیاری از فروعات فقهی قرار گرفته است. در حوزهٔ منابع مشترک، بهره‌برداری از آنها در هیچ زمان و مکانی نباید به‌گونه‌ای باشد که موجب تسلط کفار بر مسلمین شود.

– اصل منع اختلال در نظام: این قاعده که گاهی با عنوان «وجوب حفظ نظام» از آن یاد می شود، مورد اتفاق فقیهان بوده است؛ از جمله امام خمینی(ره) می‌فرمایند: «...همانا حفظ نظام از واجبات مؤکد و اختلال در امور مسلمانان از امور مبغوض و ناپسند است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج۲: ۴۶۱). براساس این قاعده، هر سیاست یا فعالیتی که انجام یا ترک آن سبب مختل‌شدن نظم جامعه شود، حرام و ممنوع است؛ برای مثال با اینکه بهره‌برداری از مشترکات و مباحات در نظام اقتصادی اسلام مجاز شمرده شده، هرگاه براثر افزایش جمعیت و کثرت استفاده از این منابع، آن منبع مشترک از بین برود و یا آسیب جدی ببیند و درنتیجه نظام بهره‌برداری از آن مرتع و... مختل شود، این آزادی مشروع محدود می‌شود.

– اصل رعایت مصلحت عباد: طبق این اصل، کلیهٔ سیاست‌ها و قانون‌گذاری‌های حکومت اسلامی باید در جهت تأمین مصلحت نظام و عامهٔ مردم باشد.

– قاعدهٔ منع از اسراف و تبذیر: اسراف به‌معنی تجاوز از حد در صرف مال است. خروج از حد متعارف انواعی دارد. گاهی مال به‌هیچ‌وجه استفاده نمی‌شود و ضایع و تلف می‌شود و گاه به مصرف نادرست می رسد. تبذیر نیز به ریخت‌وپاش مال معنی شده است. طبق این قاعده هرگونه

استفادهٔ مسرفانه از منابع طبیعی حرام است و موجب ضمان می‌شود و شریک‌بودن شخصی در مالکیت این منابع موجب رفع حکم حرمت نمی‌شود.

– اصل انصاف: براساس این اصل، هرکس از فعالیتی منتفع می‌شود، باید خسارت‌های ناشی از آن را بپردازد. مبنای این اصل، قاعدهٔ مشهور «من له الغنم فعلیه العزم» است؛ یعنی کسی که منفعتی می‌برد، خسارت آن نیز بر عهدهٔ او قرار دارد. طبق این قاعده، هزینه‌های خارجی ناشی از استفاده از منابع مشترک، به عهدهٔ بنگاه و استفاده‌کننده از آن منبع است.

– به‌رسمیت‌شناختن دولت، بازار، خودحکمرانی و سایر ترتیبات نهادی: همان‌طور که گفته شد، شیوه‌های مختلفی برای بهره‌برداری از منابع مشترک وجود دارد که در سه دستهٔ کلی بخش خصوصی، دولتی و مردمی قرار می‌گیرند. اسلام نیز این سه دسته را به رسمیت می‌شناسد؛ اما اینکه در هر محلی از کدام استفاده کند یا از چه ترکیبی از آنها استفاده کند، بستگی به مصالح جامعه دارد.

– اصل حاکمیت حکومت اسلامی: اصولی که پیش‌تر گفته شد، زمانی می‌تواند به سرانجام خود برسد که ضمانت اجرایی داشته باشد. بدین دلیل حسن برنامه‌ریزی، تدوین قوانین و اجرای مناسب قوانین و همچنین رعایت مصالح جامعه در هنگام تزاحم قوانین یا پاسخ‌گونبودن قوانین موجود به حکومتی مقتدر و شایسته و دارای صلاحیت نیاز دارد که نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه امام خمینی پاسخ‌گوی چنین نیازهایی است؛ زیرا براساس این نظریه، ولی‌امر می‌تواند در حیطهٔ تمام احکام حکومتی در محدودهٔ شرع و مصالح عمومی، مقررات خاص و قوانین حکومتی متغیر وضع کند (فراهانی‌فرد، ۱۳۹۴: ۲۹۵–۲۸۹) و حکم او بر همهٔ احکام مقدم است. البته همان‌گونه که پیش تر گفته شد، این گفته با تفکیک بین دولت و حکومت امکان‌پذیر است. حکومت اسلامی برخی از شئون اعمال ولایت و سیاست‌گذاری خود را برحسب مصلحت به دولت واگذار می‌کند و دولت در همان حیطه مشروعیت و صلاحیتِ قانون‌گذاری دارد.

ج) مالکیت و بهره‌برداری از منابع مشترک در اسلام

در نظام اقتصادی اسلام انواع مختلفی از مالکیت برای ثروت‌های طبیعی (جنگل‌ها، معادن، آب ها، مراتع و...) پیش‌بینی شده است:

۱. مالکیت خصوصی: در این نوع مالکیت، حق استفاده از یک چیز منحصراً در اختیار یک شخص یا اشخاص معیّنی قرر داده می‌شود که به‌تبع این حق می‌توانند دیگران را از استفاده از آن منع کنند و دیگران نیز بدون رضایت مالک مجاز به بهره‌برداری از آن نیستند (فراهانی‌فرد، ۱۳۸۹: ۶۶).

۲. مالکیت حکومتی: این نوع مالکیت که از آن با نامِ مالکیت امام نیز یاد می‌شود، بخش گسترده‌ای از ثروت‌های طبیعی را در بر می‌گیرد که در ادبیات دینی به انفال معروف است.

۳. مالکیت عمومی: در این نوع مالکیت، عامهٔ مردم (حتی نسل‌های بعد) مالک هستند و نمی توان این اموال را بین افراد تقسیم کرد. عمدتاً ادارهٔ این منابع در دست حکومت اسلامی است و منافع آن برای عموم مسلمانان صرف می‌شود.

۴. مباحات عامه: مباحات عامه، اموالی هستند که قبل از استفاده، ملک کسی نیستند و همهٔ مردم می‌توانند از آنها استفاده کنند؛ البته پس از بهره‌برداری با شرایط خاص در تملک بهره‌بردار قرار می‌گیرند (فراهانی‌فرد، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۳).

همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، تراژدی منابع مشترک به تعداد بهره‌برداران بستگی دارد و نه وضعیت مالکیت آن منبع مشترک. در تمام انواع مالکیت‌های بالا، در صورتی که تعداد بهره برداران زیاد باشد، احتمال بروز تراژدی وجود دارد؛ بنابراین بیشتر از آنکه مالکیت یک متغیر تأثیرگذار در تراژدی باشد، تعداد بهره‌برداران و نحوهٔ تعامل آنها با یکدیگر اهمیت دارد؛ هرچند مالکیت نیز مهم است که در انگیزهٔ بهره‌برداران تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً اگر بهره‌بردار مستأجر باشد، احتمال برداشت افراطی از منبع افزایش می‌یابد.

تحلیل و طراحی حکمرانی منابع مشترک، نیازمند یک چهارچوب نظری است. در این چهارچوب نظری، مهم‌ترین متغیرها و مؤلفه‌های مؤثرْ دسته‌بندی و شمارش می‌شوند. الگوی تحلیل و توسعهٔ نهادی موسوم به IAD[۱]، یکی از چهارچوب‌های مفید است که در مطالعات موردی بسیار متنوعی به کار گرفته شده است. این الگو، حاصل تلاش بیش از ۳۰سالهٔ الینور آستروم، نوبلیست اقتصاد و همکاران او در کارگاه نظریه‌های سیاسی و تحلیل سیاستی در دانشگاه ایندیانا در سال ۲۰۰۹ است. IAD امکان درک بخشی از پیچیدگی‌های نظامات حکمرانی مختلف را فراهم می‌کند. در بخش بعد، قسمت‌هایی از IAD استفاده‌شده در این مطالعه بیان می‌شود.

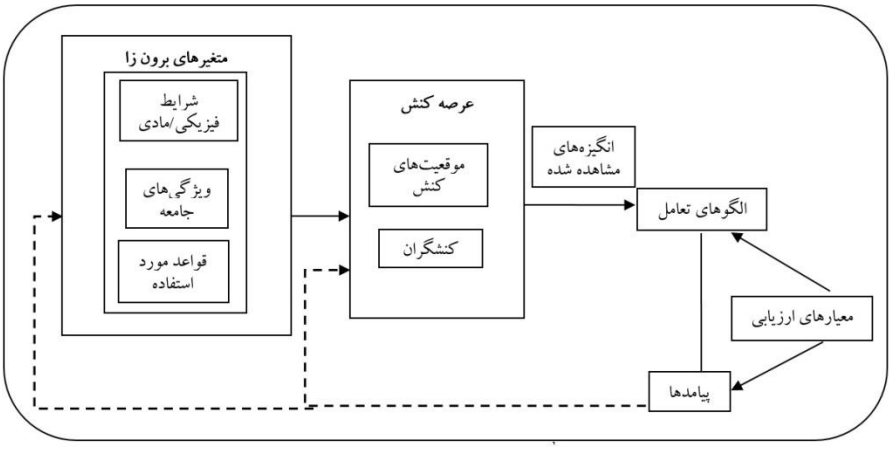
الگوهای توسعه و تحلیل نهادی (IAD۱) در بهره‌برداری از منابع مشترک

افرادی که در یک محیط زندگی می‌کنند یا از یک منبع مشترک بهره‌برداری می‌کنند، برای قابلیت پیش‌بینیِ رفتارهای دیگران در واکنش به رفتار خود، به وضع قواعد و مقرراتی می‌پردازند که از آنها تعبیر به نهاد می‌شود. نهادها توصیه‌هایی هستند که انسان‌ها برای سازمان‌دهی تمام اشکال

---

۱ Institutional Analysis and Development

تعاملات تکراری و ساختارمند خود از آن استفاده می‌کنند (آستروم، ۲۰۰۵: ۳). نهادها هم فرصت و هم محدودیت هستند. فرایندهایی که از طریق آن انتخاب‌های فردی و جمعی صورت می‌گیرد و پیامدهای این انتخاب‌ها برای خود فرد و برای دیگران، تحت‌تأثیر مستقیم و غیرمستقیم نهادها هستند (مک گینیس، ۲۰۱۶). این نهادها خود تحت‌تأثیر محیط قرار دارند و بر آن نیز تأثیر می گذارند و درعین‌حال در طول زمان تغییر می‌کنند. آستروم با کمک همکاران خود در کارگاه آموزشی نظریه‌های سیاسی و تحلیل سیاستی، برای تحلیل این تحولات نهادی و متغیرهای تأثیرگذار الگوی IAD را طراحی کرد که در نمودار ۱ نمایش داده شده است.



نمودار ۱. الگوی IAD (آستروم، ۱۳۹۴: ۴۹)

طبق این الگو، تعاملات از یک طرف به عوامل برون‌زایی بستگی دارد که بر ساختار عرصهٔ کنش اثر می‌گذارند و از طرف دیگر پیامدهای تعاملات بر عرصهٔ کنش تأثیر می‌گذارند.

۱. عوامل مؤثر بر ساختار یک ناحیهٔ کنش شامل سه دسته متغیر زیر هستند:
۲. ویژگی‌های جهان مادی/فیزیکی از جمله نوع کالایی که باید به‌وسیلهٔ تعاملات بین کنشگران تخصیص داده شود؛
۳. ویژگی‌های فرهنگی‌ـاجتماعی بستر تعاملات مثل تنوع فرهنگی، نژادی، دینی، خویشاوندی کنشگران، ارزش‌های عام پذیرفته‌شده دربارهٔ رفتارهای پذیرفتنی، همگنی یا ناهمگنی ترجیحات بازیگران، نابرابری درآمدی میان کنشگران و...؛
۴. قواعدی که بازیگران برای تنظیم روابطشان استفاده می‌کنند.

حجم زیادی از ادبیات علمی بر تأثیر ویژگی‌های کالا بر پیامدی که از عرصهٔ کنش به دست می‌آید تمرکز می‌کند. با وجود عمومی‌بودن الگوی تحلیل نهادی IAD، آستروم و همکاران وی

آن را عمدتاً برای مدیریت منابع مشترک همچون مراتع، شیلات و به‌ویژه سیستم‌های آبیاری در سراسر جهان به کار برده‌اند.

مشکل‌بودن بازداشتن افراد از بهره‌مندی از منابع یعنی استثناناپذیری می‌تواند منجر به مشکل سواری مجانی شود که به‌نوبهٔ خود منجر به کاهش سرمایه‌گذاری در منبع و بقای آن می‌شود. علاوه‌بر استثناناپذیری و کاهش‌پذیری، ساختار محیط‌های کنش تحت‌تأثیر ویژگی‌های متنوع دیگری نیز هستند که بر چگونگی ترکیب قواعد با شرایط فیزیکی و مادی برای ایجاد انگیزه‌های مثبت یا منفی اثر می‌گذارند. تعداد ویژگی‌هایی که ممکن است در ساختار یک محیط تأثیر بگذارند، به‌شکلِ شگفت‌آوری زیاد است (آستروم، ۱۳۹۴: ۶۳-۶۱).

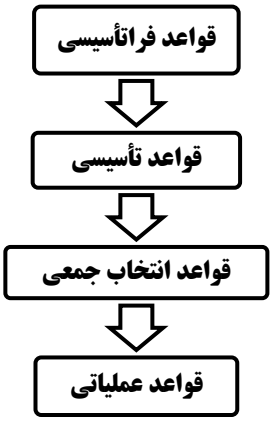
نکتهٔ مهم مربوط به ساختارهای نهادی تعاملات آن است که اگر شرایط خارجی (بیوفیزیکی، زیستی، اجتماعی) تغییر کند، خود موجب تغییر قواعد در بلندمدت می‌شود؛ بنابراین قواعد هر محیط، ویژهٔ همان محیط هستند.

دست‌آورد استروم و همکاران او، پررنگ‌کردن خودسازمان‌دهی در مدیریت کارآمد منابع مشترک است. به‌نظرِ استروم، دخالت دولت یا هر کنشگر خارجی، اغلب انگیزه‌های افراد را برای شکل‌دادن به قواعدی برای بهره‌برداری پایدار از منابع مشترک از بین می‌برد و سواری مجانی و تقلب را تقویت می‌کند.

بازار، سلسه‌مراتب و خودسازمان‌دهیْ مکانیزم‌های بدیلی هستند که بسته به بستر کنش (شرایط فیزیکی، اجتماعی و نهادی) و عرصهٔ کنش (موقعیت کنش و کنشگران)، کارآمدی متفاوتی دارند و در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها رقیب یکدیگر نیستند.

سطوح مختلف تحلیل نهادی

از نظر آستروم، قواعدْ سطوح و مراتب مختلفی دارند که با عنوان الگوی تحلیل چندلایهٔ نهادی بیان می‌شوند و در نمودار ۲ مشاهده می‌شوند.



نمودار ۲. الگوی لایه‌های تحلیل چندگانهٔ نهادی (آستروم، ۱۳۹۴).

لایهٔ اول: سطح قواعد عملیاتی که بر تصمیمات و کنش‌های روزمرهٔ مشارکت‌کنندگان تأثیر می‌گذارند و هدف از آنها تنظیم رفتار برای حفظ سیستم منبع و به‌طور خاص توانایی آن در تداوم تولید یک سطح قابل‌قبول از واحدهای منبع در طول زمان است. در واقع این قواعد تأثیر مستقیم بر افراد و فعالیت‌های آنها دارند؛ اینکه مردم مجاز به انجام چه کارهایی هستند، از آنها چه کارهایی خواسته می‌شود و از انجام چه کارهایی منع شده‌اند. قواعد عملیاتی تعیین می‌کنند که:

- چه کسانی قانونی (یا شرعی) حق بهره‌برداری از منبع را دارند؟
- بهره‌برداران چه زمانی، کجا، چه مقدار و با چه ابزارهایی می‌توانند از منبع برداشت کنند؟
- چه کسانی برای حفظ و نگهداری منابع جامعه باید مشارکت مالی، نیروی کار یا مواد اولیه داشته باشند؟

غالباً زمانی که مردم، خود را با شرایط و نیازهای جدید وفق می‌دهند، قواعد عملیاتی تغییر می کنند. این قواعد حتی ممکن است در طول سال هم تغییر کنند؛ مثلاً قواعدی که برای دسترسی از مزارع محصول وجود دارد، متفاوت از قواعد پس از برداشت محصول هستند. نکتهٔ دیگر آنکه منبع قواعد عملیاتی می‌تواند جامعهٔ محلی، دولت محلی یا عرف و عادات باشد. موفقیت قواعد عملیاتی را با توانایی آنها در پایدارکردن محصولات یا خروجی منبع در یک نقطهٔ خاص از زمان اندازه‌گیری کرد.

لایهٔ دوم: سطح انتخاب جمعی یا تصمیم‌گیری جمعی که به تعاملات بین تصمیم‌گیران جمعی اشاره می‌کند، یک نام کلی برای دو نوع قواعد است: ۱. قواعدی که تعیین می‌کنند چه کسانی واجد شرایط برعهده‌گرفتن فعالیت‌های سطح عملیاتی هستند؛ ۲. قواعدی که تعیین می‌کنند چه

کسانی می‌توانند قواعد سطح عملیاتی را تغییر دهند و برای این کار چه رویه‌هایی باید دنبال شود.

هدف از قواعد انتخاب جمعی سیاست‌گذاری دربارهٔ چگونگی مدیریت منابع مشترک، تأسیس ترتیبات نهادی برای تضمین اجرای قواعد عملیاتی، حل‌وفصل اختلافات اجرای تصمیمات و نظارت و اصلاح قواعد عملیاتی موجود است. این قواعد با سرعت کمتری تغییر می‌کنند (آستروم، ۱۳۹۴: ۱۱۵).

لایهٔ سوم: سطح قواعد تأسیسی که تعیین می‌کنند چه کسانی می‌توانند قواعد سطح انتخاب جمعی را تغییر دهند و برای تغییر آنها چه رویه‌ای باید دنبال شود. این قواعد چگونگی تشکیل یک گروه تصمیم‌گیر را بیان می‌کنند. این قواعد بنیادی‌ترین سطح در نظام سیاسی هستند و تعیین می‌کنند چه کسی می‌تواند در نظام سیاسی مشارکت داشته باشد، مدیران اداری چگونه انتخاب می شوند و آنها از چه اختیارات و قدرتی طبق قانون برخوردار هستند. همچنین به رویه‌های تأسیس واحدهای جدید حکمرانی و نحوهٔ تغییر قواعد انتخاب جمعی، قواعد عضویت در گروه‌ها، قواعد تأسیس و تشکیل واحدهای جدید تصمیم جمعی و قواعد مربوط به چگونگی تغییر و حذف و ایجاد قواعد تصمیم‌گیری جمعی است. کمترین سرعت تغییر مربوط به این لایه است.

لایهٔ چهارم یا فراتأسیسی: علاوه‌بر این سه لایه، می‌توان لایهٔ چهارمی هم در نظر گرفت که زیربنای سایر سطوح است (آستروم، ۱۳۹۴: ۱۱۵). مک گینس (۲۰۱۶) این قواعد را این‌گونه تعریف می‌کند: «لایهٔ فراتأسیسی، دربردارندهٔ محدودیت‌های بلندمدت و اغلب دقیق و ماهرانه‌ای روی اشکال مختلف فرایندهای انتخاب تأسیسی، انتخاب جمعی و عملیاتی است که این محدودیت‌ها، مشروعیت قابلِ‌توجهی در فرهنگ موجود آن جامعه دارند».

درنهایت اینکه مهم نیست یک سیستم حکمرانی در ابتدا چه اندازه خوب طراحی شده باشد؛ زیرا تمام سیستم‌های انسان‌ساز در برابر تهدیدات آسیب‌پذیر هستند و رژیم‌های حکمرانی مرتبط با منابع مشاع از این قاعده مستثنی نیستند. عوامل درون‌زا و برون‌زا، کارایی طولانی‌مدت آنها را به چالش می‌کشند. ترتیبات نهادی پایدار ممکن است از بسیاری از تهدیدات برای دوره‌ای طولانی مدت جان سالم به در ببرند؛ با این حال تهدیدات جدید ممکن است سیستم‌هایی را که برای چندین نسل حفظ شده‌اند، از بین ببرند. از جمله تهدیدات علیه حکمرانی پایدار منابع مشاع در اجتماعات کوچک که از مطالعات مختلف جمع‌آوری شده است، عبارت‌اند از:

۱. تغییرات سریع برون زا: هر نوع تغییر سریع در تکنولوژی، بشر، حیوانات، گیاهان و...؛

۲. شکست در انتقال بین نسلی اصول انتخاب‌های عملیاتی‌ای که حکمرانی یک اجتماع بر آن پایه‌گذاری شده است؛

۳. برنامه‌های مبتنی بر دسترسی آسان به سرمایه‌های خارجی (خارج از سیستم حکمرانی)؛

۴. رشوه‌خواری (فساد) و سایر اشکال رفتارهای فرصت‌طلبانه؛

۵. نبودِ ترتیبات نهادی با مقیاس بزرگ در زمینهٔ جمع‌آوری و انتشار اطلاعات قابلِ‌اعتماد و انبوه؛ مکانیسم کم‌هزینه و منصفانهٔ حل اختلافات؛ امکانات وسیع و گستردهٔ آموزشی و امکانات امدادی در هنگام وقوع بلایای طبیعی یا دیگر مشکلات عمده در سطح محلی (آستروم، ۱۳۹۴: ۴۲۵-۴۲۴).

ماهیت قانون‌گذاری در اسلام به‌منظور تطبیق با تحولات

قبل از استخراج دلالت‌های الگوی نهادی برای حکمرانی منابع مشترک در اسلام، لازم است ویژگی‌های قانون‌گذاری در اسلام شرح داده شود.

در راه تمدن‌سازی یکی از سؤالاتی که مطرح می‌شود آن است که آیا ایدئولوژی داعیه‌دار تمدن می‌تواند برای همهٔ اعصار و امصار به ارائهٔ الگو بپردازد یا تنها مربوط به زمان، مکان، نژاد یا جغرافیای خاصی است. دربارهٔ دین اسلام به‌طور خاص، این سؤال مطرح بوده که آیا دینی که ۱۴ قرن پیش در بیابان‌های شبه‌جزیرهٔ عربستان به ایجاد حکومت پرداخته است، می‌تواند به تدبیر و تمشیت حیات همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها بپردازد؟ برای پاسخ مثبت به این چالش، سه نظریه ارائه شده است. نظریهٔ وجود احکام ثابت و متغیر متعلق به علامه طباطبایی و شهید مطهری، نظریهٔ منطقه الفراغ متعلق به شهید سیدمحمدباقر صدر و نظریهٔ اجتهاد مطابق با شرایط زمان و مکان از امام خمینی(ره). در این بخش ابتدا این سه نظریه به‌اختصار شرح داده می‌شود و سپس ارتباط آنها با عنصر مصلحت در قانون‌گذاری بررسی می‌شود.

احکام ثابت و متغیر: اسلام برای پاسخ به نیازهای جامعه و مردم به قانون، دو دسته احکام دارد که برخی ثابت و برخی برحسب شرایط و نیاز انسان متغیر هستند. فلسفهٔ وجود احکام ثابت و متغیر، نیازهای ثابت و متغیر انسانی است؛ زیرا هیچ اجتماعی از اجتماعات انسانی بدون این‌گونه مقررات، حالت ثبات و بقا را به خود نخواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۷۹). نهاد اجتهاد نیز به همین دلیل در اسلام -و حتی همهٔ نظام‌های قانون‌گذاری به‌ویژه نظام رومی‌ـژرمنی- وضع شده است؛ زیرا نظام های اجتماعی و انواع تعاملات انسان با طبیعت و با دیگر انسان‌ها در طول زمان تحول می‌یابد و بنابراین امکان صدور همهٔ احکام در زمان حضور معصومین وجود نداشته است درنتیجه در زمان غیبت فقها باید با استفاده از اصولی که در شریعت موجود است، به استنباط فروع و احکام موردنیاز انسان‌ها بپردازند که این مهم در حدیث معروف «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ح۵۱) یا حدیث «انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا» (همان: ح ۵۲) تبیین شده است. شهید مطهری اجتهاد را قوهٔ متحرکهٔ اسلام می‌داند و نقش اصلی اجتهاد را

تشخیص فروع از اصول و پوسته از مغز و ظاهر از باطن و وظیفهٔ مجتهد را تطبیق این اصول ثابت بر فروعات متغیر در طول زمان می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۲).

نقش زمان و مکان در اجتهاد: از نظر امام خمینی(ره) زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند و با گذشت زمان «مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به‌ظاهر همان مسئله در رابطهٔ حاکم بر سیاست و اجتهاد و اقتصاد یک نظام ممکن است، حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است، موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را می‌طلبد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۲۱: ۲۸۹). بدین ترتیب نقش زمان و مکان در مشخص‌کردن موضوعات و ملاکات احکام است که باتوجه‌به تغییر آنها احکام الهی نیز تغییر پیدا می‌کند (جناتی، ۱۳۷۲). البته نقش زمان و مکان در اجتهاد و تغییر احکام همواره مد نظر فقها و آشنایان به فقه بوده است؛ اما امروزه به‌دنبالِ تحولات عمیق اجتماعی و تکنولوژیکی ناشی از مدرنیته بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گرفته است (احمدوند و سپهوند، ۱۳۹۳)؛ مثلاً در زمان معصومین به‌دلیلِ ساده‌بودن فناوری های برداشت، حیات یا احیای اراضی موات مشروع شمرده می‌شد؛ اما در حال حاضر، با توسعهٔ سریع فناوری حکم آن متحول شده است. این تفاوت حکم به‌دلیلِ آن است که موضوع حکم عوض شده است و قهراً بار دیگر باید فقیه دربارهٔ آن اجتهاد کند؛ نه آنکه همان موضوع حکم دیگری پیدا کرده باشد.

نظریهٔ منطقه‌الفراغ شهید صدر: این نظریه که برای انعطاف‌پذیرکردن شریعت در برابر تحولات زمانه توسط شهید صدر ارائه شده است، از وجود قلمروی فاقد حکم شرعی در دین خبر می‌دهد. از نظر ایشان مبادی تشریعیهٔ اسلام موقتی نیستند و به‌دنبالِ قانون‌گذاری برای تمام ادوار حیات بشرند؛ اما باتوجه‌به وجود جنبه‌های متحول در زندگی انسان (مثل رابطهٔ انسان با طبیعت)، نظام فقهی اسلام باید عناصر حقوقی متحرکی داشته باشد تا بتواند پاسخ‌گوی مقتضیات روز باشد؛ بنابراین حوزهٔ «منطقه‌الفراغ» در شریعت مبین عنصر متحرک و انعطاف‌پذیر شریعت در جهت تنظیم علاقات انسان با طبیعت است (آقامهدوی، ۱۳۸۷: ۲۹۴-۲۹۲)؛ اما قانون‌گذاری در این حوزه برعهدهٔ حاکم اسلامی است و دین به وی اجازه داده تا در برخی مسائل اجتماعی، با درنظرگرفتن ضوابطی و باتوجه‌به نیازهای هر زمان، حکم و قانون وضع کند. بنابراین تشریع در منطقه‌الفراغ برعهدهٔ حاکم اسلامی است.

این سه نظریه شباهت‌های زیادی دارند؛ زیرا هر سه به متغیربودن شرایط در طول زمان و مکان و نیاز به تحول در اجتهاد اشاره می‌کنند؛ اما جدا از تفاوت‌های ظریف، شاید بتوان گفت مهم‌ترین تفاوت آنها در تفصیل آنها با یکدیگر است که همان‌طور که در ادامه بیان می‌شود، نظریهٔ منطقه

الفراغ تفصیلات بیشتری برای ارائهٔ الگو دارد[1]. الگوی شهید صدر یک الگوی کلی است که باید فهم نظام‌سازی از آن استخراج شود و برای هر نوع وضعیت خاص الگوی حکمرانی آن استخراج شود؛ اما متأسفانه این کار صورت نگرفته است (علی‌اکبری بابوکانی و همکاران، ۱۳۹۵).

نقش مصلحت نظام در قانون‌گذاری

در عمده نوشته‌های فقهی منظور از نظام، «نگهداری آراستگی در درون جامعهٔ اسلامی و بسامان‌کردن بین مردم و سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است» (کلانتری، ۱۳۷۶). مصلحت ضد مفسده و به‌معنیِ آن چیزی است که بر عمل بار و موجب صلاح می‌شود. مصلحت، سود و فایده‌ای است که درنتیجهٔ عملی نصیب انسان می‌شود و عمدهٔ دادوستدها و معاملات برای بردن سود انجام می‌شود. بدین ترتیب مصلحت نظام یعنی «پاس‌داشت هر امری که به سود و صلاح جامعه باشد و سبب بهرهٔ معنوی یا مادی، دنیوی یا اخروی تک‌تک مردمان آن گردد» (همان). حوزهٔ این امور، بیشتر از مواردی است که حکم الزامی واجب یا حرام ندارد؛ اما صدور حکم در آن از اختیارات حاکم اسلامی است تا طبق مصالح جامعه حکمی مباح را واجب یا حرام اعلام کند. به‌عبارت دیگر تشخیص مصلحت اشخاص با خود آنان است؛ اما زمانی که بین مصلحت اشخاص و جامعه تعارض ایجاد شود –مثل تخریب ملک شخصی برای تعریض خیابان– مصلحت جامعه و امت به اشخاص ترجیح داده می‌شود و هم تشخیص این مصلحت و هم نحوهٔ اعمال آن به ولی‌امری اختصاص دارد که ادارهٔ امور تمام مردم به او واگذار شده و اختیارات گسترده‌ای برای وی قرار داده شده است و تمامی تشکیلات حکومتی از او سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا پیشوای مسلمین بر آنان ولایت دارد. البته این تشخیص مصلحت و اعمال آن باید طبق مکانیزم‌های پذیرفتنی در هر عصر انجام پذیرد.

نقش سیرهٔ عقلا و عرف در شناخت مصلحت

یکی از موارد اختلافی در فقه و اصول، دایرهٔ حجیت بنای عقلا یا سیرهٔ عقلا است. فقها، شارع را رئیس‌العقلا می‌دانند؛ یعنی همان‌گونه که عقلا در وضع قوانین مصالح فرد و جامعه را در نظر می گیرند، شارع نیز همین‌گونه عمل می‌کند. به‌بیانِ دیگر اگر در سیرهٔ عقلا مانعی برای رد یک قانون عقلایی پیدا نشود، شرع نیز آن را امضا خواهد کرد و امضایی‌بودن احکام باب معاملات نیز به

---

۱ این دغدغه در کتاب *لمحه فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران* به‌خوبی ظاهر است.

همین معنا است. از آن رو که اشکال زندگی همواره در حال تحول است، عقلا نیز گاه قوانین خود را تغییر می‌دهند. این قوانین درنهایت به‌صورت عرف جامعه درمی‌آید و لذا علامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ» (اعراف/۱۹۹) آن دو را یکی دانسته و می‌گوید: «عرف آن اموری است که خردمندان (عقلای) جامعه آن را به رسمیت می‌شناسند که عبارت‌اند از مجموعهٔ سنت‌ها و روش‌های نیکو و پسندیده‌ای که در میان ایشان رواج دارد و برخلاف کردارهای نادر و استثنایی است که جامعه و عقل اجتماعی آنها را به بدی یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲ ، ج۸: ۱۹۹). از نگاه امام خمینی سیرهٔ عقلا اماره‌هایی است که عقلا در مبادلات، تعاملات و تدبیر امور اجتماعی و به‌طور خلاصه در تمامی شئون زندگی خویش بدانها عمل می کنند و نیازی به جعل حجیت از طرف شارع ندارد؛ زیرا سیرهٔ عقلا جلب مصالح و دفع مفاسد حیات اجتماعی انسان را می‌کرده و تعارضی با عقاید و اخلاقیات جامعه نداشته است. شهید صدر در توسعه و قلمرو سیرهٔ عقلا تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «و الواقع ان الاستدلال بالسیره لم یقتصر علی خصوص المسائل الاصولیه فی باب الامارات، بل شاع ذلک فی الفقه، خصوصاً فی باب المعاملات التی یکون للعقلا تقنین فیها...»؛ یعنی استدلال به‌روشِ عقلا تنها در مسائل اصولی نیست؛ بلکه در فقه، خصوصاً در مسائل معاملات، عقلا با شناخت مصلحت عامه، در عمل برای تأمین آن قانون‌گذاری می‌کنند (شهید صدر، ۱۴۰۵: ۲۳۳) و شارع از این روش‌ها راضی است.

دلالت‌های الگوی تحلیل نهادی برای حکمرانی منابع مشترک از منظر اسلام

تراژدی منابع مشترک از جمله مسائلی است که نحوهٔ حکمرانی منابع مشترک برای جلوگیری از این تراژدی را مهم کرده است. از طرف دیگر، در اسلام نظریهٔ ولایت فقیه و همچنین تعلق ملکیت انفال –که بخش زیادی از منابع مشترک همچون جنگل‌ها، مراتع، آب‌های جاری و... جزء آن به شمار می‌رود– به امام‌المسلمین و ولایت بر جامعهٔ اسلامی –درمورد سایر مالکیت‌های منابع غیر از انفال– نوعی از الگوی حکمرانی این منابع را به‌صورت ضمنی به جامعهٔ اسلامی دیکته می کند که نشناختن آن ممکن است به تراژدی منابع مشترک بینجامد. در این قسمت با استفاده از مطالب بخش‌های قبل، ویژگی‌های این الگو شرح داده می‌شود و درنهایت در نمودار ۳، الگوی پیشنهادی تحقیق به تصویر کشیده می‌شود.

ویژگی‌های الگو

– حکومت در جامعهٔ اسلامی ازآنِ ولی ایشان یا حاکم اسلامی است.

– باتوجه‌به تغییرات زمانه و تغییر روابط بین انسان‌ها با دیگر انسان‌ها و انسان‌ها با طبیعت، اسلام برای آنکه پاسخ‌گوی همهٔ نیازهای انسان‌ها باشد، منطق‌های خالی از حکم وجود دارد که فقیه حاکم باید براساس مصالح جامعه دست به تقنین در آن بزند.

– فقیه حاکم باید طبق روایت «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع» براساسِ اصولی کلی دست به استخراج احکام در منطقهٔ خالی از حکم با نظر به مصالح جامعه بزند.

– در حوزهٔ معاملات، شرعْ عمدتاً خطوط قرمزی ترسیم کرده که معاملات ابداعی عرف یا عقل باید بر آن تطبیق کند؛ خطوط قرمزی همچون حرمت اکل مال به باطل، معاملات غرری، ضرری، اسراف، تبذیر و... .

– با متحول‌شدن جامعه، مردم برای تطبیق خود بر آن، دست به ابداعاتی می‌زنند تا مصالح دنیویِ آنها را تأمین کند. حاکم اسلامی به‌نمایندگی از شرع مقدس وظیفه دارد این ابداعات را در صورتی که از خطوط قرمز شریعت تخطی نکنند، به رسمیت بشناسد و بدان رنگِ مشروعیت بخشد تا مصالح اخروی آنان را نیز تأمین کند.

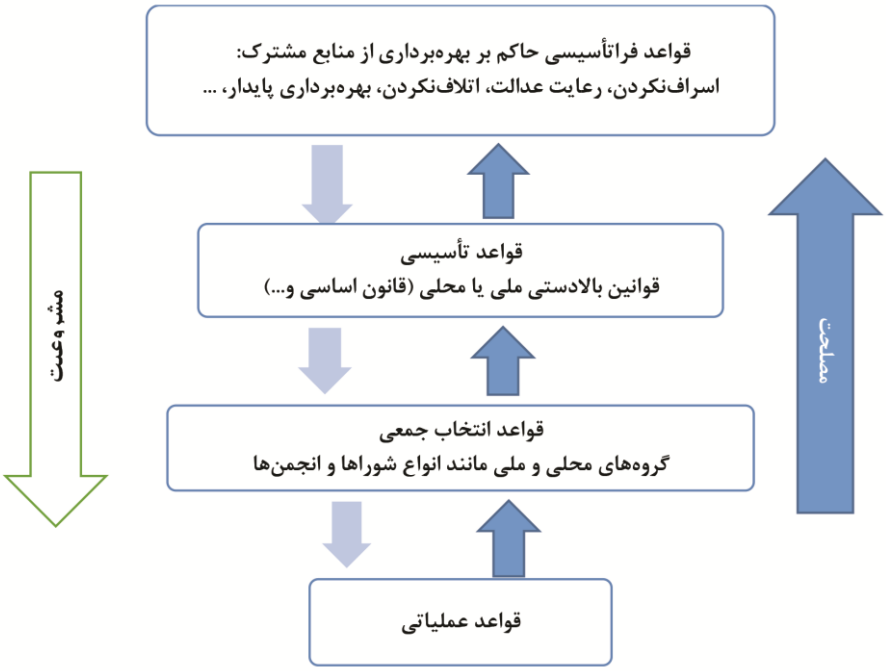
– ویژگی‌های هر حوزه از معاملات، متفاوت است؛ مثلاً در حوزهٔ منابع مشترک می‌توان به ویژگی کالای زیر بهره‌برداری (تجدیدپذیر یا ناپذیر بودن و...)، ویژگی‌های نظام اجتماعی (نژادی، جغرافیایی، زبان و...)، فناوری‌های برداشت، ویژگی‌های دولت (میزان اعتماد به دولت در قانون‌گذاری)، وجود سنت‌های قدیمی در برداشت (مثل میراب یا سردنگ در آبیاری) و... اشاره کرد.

الگوی پیشنهادی

براساس آنچه گفته شد، الگوی پیشنهادی حکمرانی منابع مشترک در اسلام در نمودار ۳ ارائه شده است. تنها نکتهٔ گفتنی آنکه از کنارهم‌گذاشتن اصول بهره‌برداری که گفته شد و همچنین الگوهای ذکرشده، به نظر می‌رسد قواعد شرعی اسلام که ناظر به تعریف نوع مالکیت و معیارهای بهره‌برداری هستند (لا ضرر، اتلاف و...) در هیچ‌یک از سه سطح اول جای نمی‌گیرند و در سطح چهارمی قرار دارند که سطح قواعد فراتأسیسی نام دارد.

طبق تعریف ذکرشده از قواعد فراتأسیسی، می‌توان اصول ثابت، عام و جهان‌شمول شریعت اسلام را همان سطح فراتأسیسی دانست؛ ولی توجه به این نکته ضروری است که این اصول خود

قاعده نیستند؛ بلکه قیودی هستند که قواعد تأسیسی براساسِ آنها تنظیم می‌شوند.



نمودار ۳. الگوی پیشنهادی چندسطحی حکمرانی منابع مشترک در اسلام

دلالت‌های الگو

این الگو ساده است و باز هم نیاز دارد در تحقیقات آتی تفصیل بیشتری بیابد؛ با وجودِ این، دلالت‌هایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– این الگو تلاشی در جهت جمع متوازن بین جمهوریت و اسلامیت نظام، دستِ‌کم در حوزهٔ منابع مشترک است. جمع این دو در مقام نظریات تفصیلی چنان دشوار است که گروهی جمهوریت را به‌نفعِ اسلامیت نفی کرده‌اند و گروه مقابل عکس آن را برگزیده‌اند؛ در حالی که درنهایت اولی به دیکتاتوری و دومی به حکومت طاغوت خواهد انجامید.

– خلط بین حکومت اسلامی و دولت (قوهٔ مجریه) عموماً موجب حاکمیت دولتی بر منابع مشترک می‌شود و بر این اساس، قوهٔ مجریه و مقننه تقریباً خود را مجاز به هرگونه دخل و تصرفی در این منابع می‌دانند؛ این در حالی است که مقالهٔ حاضر نشان می‌دهد حتی با وجود پذیرش نظریهٔ

ولایت فقیه و تعلق بسیاری از این منابع به حکومت یا قدرت قانون‌گذاری حکومتی، باز هم اقتضای بهره‌برداری پایدار، احترام به اقدامات جمعی بهره‌برداران برای بهره‌برداری و نگهداری از منابع مشترک است که می‌تواند در قالب بازار، دولت یا جوامع محلی صورت پذیرد.

– احترام به قواعد از پیش طراحی‌شدهٔ بهره‌برداران محلی یا اجازه به آنها برای تغییر قواعد طبق مصالح خویش و خود منبع، نوعی حکمرانی چندلایه را در اسلام رقم می‌زند که در عین اسلامی بودن، می‌تواند از مصالح مسلمین نیز حفاظت کند و به‌نوعی شکست دولت را کاهش دهد. این کار بدون سابقه نیز نبوده است و بسیاری از منابع مشترک، به‌ویژه منابع کوچک‌مقیاس مانند قنات ها، رودهای کوچک، مراتع و چاه‌ها، تاریخچهٔ طولانی از بهره‌برداری مبتنی بر نهادهای طراحی شدهٔ تدریجی دارند که به‌صورت عرف و رویه در آمده است. باید به این عرف‌ها، تا زمانی که از خطوط قرمز شرع تخطی نکرده‌اند، طبق قاعدهٔ تسلیط (الناس مسلطون علی اموالهم)، احترام گذاشته شود و حتی در سایر منابع مشترکی که هم اکنون زیر بهره‌برداری بیش‌ازحد قرار دارند، زمینهٔ تأسیس چنین عرف‌هایی فراهم آید.

– قواعد عملیاتی و انتخاب جمعی از احکام حکومتی و امضایی است که ولی‌امر در سایهٔ قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به‌حسبِ مصلحت زمان، آنها را امضا می‌کند و توسط حکومت یا مردم به اجرا در می‌آورد. این مقررات لازم‌الاجرا هستند و مانند شریعت، اعتبار دارند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و تغییرناپذیر هستند و مقررات وضعی، تغییرپذیرند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است (سبحانی، ۱۳۸۴).

– خود این الگو باید برای منابع مختلف برحسب ویژگی‌های محیطی و اجتماعی (اشاره‌شده در نمودار ۱)، مثل ویژگی‌های منبع (نوع، اندازه، الگوی مالکیت و...) و ویژگی‌های بهره‌برداران (تعداد، ترجیحات، میزان وابستگی به درآمد از منبع مشترک و...) تفصیلی‌تر شود؛ بنابراین تفصیل بیشتر آن نیازمند مطالعات فقهی، اقتصادی و میدانی بیشتری است که امید است در پژوهش‌های آینده دنبال شود.

– در تصمیم‌گیری و قاعده‌گذاری باید همهٔ ذی‌نفعان شرکت داشته باشند تا بتوانند از حقوق خود دفاع کنند و در طول زمان با درس‌گرفتن از شکست خود به‌دنبال اصلاح نهادهای موجود و ابداع نهادهای کارآمدتر باشند.

– ذی‌نفعان باید در یک ساختار تودرتو و از پایین به بالا به وضع قاعده بپردازند. مثلاً از هر روستا چند نفر به‌نمایندگی انتخاب شود و آنها دربارهٔ منبع مشترک بین چند روستا قاعده‌گذاری کنند.

– تصمیم‌گیری در هر سطح تنها باید به یک سطح پایین‌تر از خود محدود شود و قاعده‌گذاران

باید نسبت به فضایی که برای آن تصمیم‌گیری می‌کنند، منافع هم‌سو با انتخاب‌کنندگان داشته باشند. گاه مجلس و دولت‌های ملی توانایی اطلاعاتی و انگیزشی لازم برای قاعده‌گذاری در سطوح عملیاتی (مانند آب زراعی یک منطقه) را ندارند.

– تا حد امکان قاعده‌گذاری را خود مردم انجام دهند. قواعد برون‌زا با مقاومت ذی‌نفعان روبه‌رو می‌شوند؛ هرچند بهینه باشند. همان قاعده اگر توسط داخلی‌ها تصویب شود، در اجرا با مشکلات انگیزشی کمتری مواجه می‌شود (منبع).

– گفتهٔ بالا به‌معنای کنارگذاشتن دولت یا بازار نیست. دولت باید نقش بهینه ایفا کند که کمک به بازار یا نهادهای خودحکمران از جملهٔ آنهاست (منبع) و حاکم اسلامی همواره وظیفه دارد مانع از غلبهٔ یکی از ترتیبات نهادی به‌خصوص دولت بر بازار و خودحکمرانی و بازار بر خودحکمرانی شود؛ زیرا دولت لویاتانی همواره برای توسعهٔ اختیارات و حجم خود تلاش می‌کند. دولت نئوکلاسیکی هم با پررنگ‌کردن افزایش کارایی اقتصادی ناشی از رقابت کامل در غیاب دولت به‌دنبال بازاری‌کردن همهٔ فضاهای تعاملی و اجتماعی جامعه است.

نتیجه‌گیری

در مقالهٔ حاضر تلاش شد با استفاده از الگوی توسعه و تحلیل نهادی (IAD) و ماهیت چندسطحی سیاست‌گذاری پیش‌بینی‌شده در آن، الگویی اسلامی برای حکمرانی منابع مشترک در اسلام ارائه شود که طبق ماهیت حکومت‌های الهی‌ـمردمی –از جمله نظام جمهوری اسلامی تصریح‌شده در قانون اساسی کشور– دو ویژگی مشروعیت و مصلحت عباد را در کنار هم تأمین کند. مهم‌ترین یافتهٔ تحقیق آن است که جمع بین این دو به‌ویژه با کمک نظریات عالم نواندیش شهید سیدمحمدباقر صدر امکان‌پذیر است. براساسِ یافته‌های تحقیق، احکام مربوط به مالکیت و بهره‌برداری از منابع طبیعی، اصول ثابت و لایتغیر نیستند؛ بلکه جزء احکام امضایی به حساب می آیند که در طول زمان و با تغییر شرایط و اوضاع می‌توان آنها را تغییر داد. همچنین اسلام برای بهره برداری از منابع طبیعی نسبت به هیچ‌یک از ترتیبات نهادی اولویتی قائل نیست. تجربهٔ جوامع و علم و دانش بشری است که تعیین می‌کند بهره‌برداری توسط دولت، بخش خصوصی و یا مردمی یا ترکیبی بهینه از آنها انجام شود. البته واضح است که ترکیبی از این سه ترتیبات نهادی لازم است؛ اما تحقیقاتی که به‌نحوهٔ تعامل آنها یا ترکیب بهینهٔ آنها با یکدیگر می‌پردازند، در ابتدای راه قرار

دارند. نکتهٔ آخر، امکان تعمیم الگو به سایر عرصه‌های کنش جمعی است. بسیاری از منابع مشترک انسان‌ساز هستند که همهٔ افراد کشور در آن ذی‌نفع هستند (همچون پول)؛ اما قاعده‌گذاری بر آن را عملاً تنها دولت بر عهده دارد؛ زیرا مدیر کل بانک مرکزی نیازمند أخذ رأی اعتماد مجلس نیست. بدین ترتیب قاعده‌گذاری‌های از بالا به پایینی صورت می‌گیرد که منافع گروهی از ذی نفعان را تأمین می‌کند؛ نه همهٔ آنها.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- آستروم، الینور (۱۳۹۴): فهم تنوع نهادی، ترجمهٔ جمال‌الدین محسنی زنوزی، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- آقامهدوی، اصغر (۱۳۸۷): مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی(ره) و شهید صدر(ره) (بررسی مقایسه‌ای)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- امیری، هادی؛ شهنازی، روح‌الله؛ دهقان شبانی، زهرا؛ نادران، الیاس (۱۳۹۱): اقتصاد بخش عمومی (جلد اول)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حر عاملی (۱۴۰۳ق): وسائل‌الشیعه، قم: مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، الحیات، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۸۸): فقه سیاسی شیعه: سازوکارهای تحول در دوران معاصر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۵ق): بحوث فی علم الأصول، تقریر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، جلد ۴، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
- فراهانی‌فرد، سعید (۱۳۸۹): اقتصاد و منابع طبیعی از منظر اسلام (اصول و مبانی)؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- فراهانی‌فرد، سعید (۱۳۹۴): فقه منابع طبیعی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص).
- فیاضی، سیدمحمدرضا (۱۳۹۳): بررسی فقهی مالکیت مردم بر ثروت‌های عمومی، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸): اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
- ---------- (۱۳۶۰): پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱): مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، به‌کوششِ سیدهادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- ---------- (۱۳۸۲): المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸): الرسائل، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ---------- (۱۳۷۹): البیع، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ---------- (۱۳۸۵): صحیفهٔ امام خمینی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸): مستدرک‌الوسائل، قم: مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث.
- Ostrom, Elinor (۲۰۰۵): Understanding Institutional Diversity, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thomas, James T (۱۹۹۷): Crafting institutional arrangements for community forestry, Rome: FAO.
- Bevir, Mark (۲۰۱۲): Governance: A very short introduction, Oxford, UK: Oxford University Press.

مقاله‌ها

- احمدوند، خلیل‌الله و زهرا سپهوند (۱۳۹۳): «قلمرو نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد»، پژوهش‌نامهٔ میان‌رشته‌ای فقهی، ش۵.
- اکبری معلم، علی (۱۳۸۳): «مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره)»، مجلهٔ علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، ش۲۵، بهار ۱۳۸۳.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۲): «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، کیهان اندیشه، ش۵۰.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۴): «نقش زمان و مکان در استنباط»؛ مجلهٔ فقه اهل‌بیت، ش۴۳.
- علی اکبری بابوکانی، احسان؛ طباطبائی‌نژاد، محمدصادق؛ آهنگری، احسان (۱۳۹۵): «بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگرهٔ شهید صدر»، فصل‌نامهٔ فقه و اصول، ش۱۰۷.
- فراهانی‌فرد، سعید (۱۳۸۵): «بهره‌برداری از منابع طبیعی در نظام اقتصادی اسلام»، مجلهٔ اقتصاد اسلامی، ش۲۱.
- قائدی، عبدالمجید (۱۳۹۲): «تحلیل و ارزیابی نقدهای موجود بر نظریهٔ منطقه‌الفراغ شهید صدر، فصل نامهٔ حکومت اسلامی، ش۷۰.
- کلانتری، علی‌اکبر (۱۳۷۶): فقه و مصلحت نظام، فصل‌نامهٔ فقه، ش۱۱ و ۱۲.
- گل‌محمدی، احمد (۱۳۹۴): مفهوم‌بندی وبری دولت؛ فصل‌نامهٔ دولت‌پژوهی، ش۱.

- Hardin, Garrett (۱۹۶۸): “The Tragedy of the Commons”, Science, ۱۶۲ (۳۸۵۹): ۱۲۴۳–۱۲۴۸.
- McGinnnis, Michael D (۲۰۱۶): Updated Guide to IAD and Language of the Ostrom Workshop: A Simplified Overview of a complex Framework for the Analysis of Institutions and their Development; Version ۲g- Revised June ۱۶.

- Ostrom, Elinor (۲۰۱۰): “Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems”, American Economic Review, ۱۰۰ (۳): ۶۴۱-۷۲.
- Waring, T. M., M. A. Kline, J. S. Brooks, S. H. Goff, J. Gowdy, M. A. Janssen, P. E. Smaldino, and J. Jacquet (۲۰۱۵): A multilevel evolutionary framework for sustainability analysis, Ecology and Society, ۲۰(۲): ۳۴.

۳٤

نقش دانش تجربه‌محور در بسط مفهومیِ علم شهروندی در عصر آنتروپوسین

علی ملکی[۱]
نجم‌الدین یزدی[۲]

چکیده

مفهوم «علم شهروندی» را می‌توان به سه دستهٔ کلی تقسیم‌بندی کرد: ۱. تبادل و اطلاع‌رسانی نتایج علمی به شهروندان با زبان عامه به‌منظور ارتقای آگاهی شهروندان؛ ۲. به‌کارگیری شهروندان برای گردآوری و پایش داده‌ها و شواهد؛ ۳. شهروندیِ علمی که به تسهیم حکمرانی، سیاست‌گذاری، قدرت و امور سیاسیِ علم با شهروندان باور دارد. دو دستهٔ اول، پارادایم کنونی علم را همان‌گونه که هست، می‌پذیرند و تلاش می‌کنند هژمونی آن را با ارتقای ارتباطات آن یا توسعهٔ روش‌شناسی آن تقویت کنند؛ اما دستهٔ سوم ساختار قدرت علم را به چالش می‌کشد؛ هرچند تعریف یا موضوع علم را ثابت نگه می‌دارد. مقالهٔ حاضر به دنبال بازکردن بحث دربارهٔ دستهٔ چهارمی از مفهوم علم شهروندی است که در آن موضوع علم دستخوش تغییر می‌شود. در این رویکرد به دانش شهروندان در جایگاه منبع دانشیِ اصیل،

[۱]. عضو هیئت علمی (استادیار) و قائم‌مقام پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری علم، فناوری و صنعت، دانشگاه صنعتی شریف، ایمیل: a.maleki@sharif.edu (نویسندهٔ مسئول)
[۲]. پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری علم، فناوری و صنعت، دانشگاه صنعتی شریف، دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری علم و فناوری، دانشگاه علم و صنعت ایران، ایمیل: najmoddin.yazdi@sharif.edu

ارزشمند و مکمل نگریسته می‌شود. این امر باعث می‌شود مفهوم علم شهروندی به مباحث جاریِ فرارشته‌ای‌شدن علم، میدان‌دادن به دانش‌های ضمنی و تجربه‌محور کنشگران غیرآکادمیک، فرایند جدید تولید دانش (مد دو) و ارزیابی علم ازطریق کمیته‌های بسط‌یافتهٔ مشتمل بر همتایان آکادمیک و کنشگران غیرآکادمیک در حوزه‌های فلسفهٔ علم، مطالعات پایداری و مطالعات اجتماعی علم و فناوری نزدیک شود.

کلیدواژه‌ها : علم شهروندی، فلسفهٔ علم، توسعهٔ پایدار، دانش تجربه‌محور، دانش ضمنی.

مقدمه

توسعهٔ پایدار محور اصلیِ مواجهه با عصر آنتروپوسین[۱] (دورهٔ جدید زمین‌شناسی متأثر از فعالیت‌های علمی و فناورانهٔ بشر) محسوب می‌شود (نایت، ۲۰۱۵: ۱). توسعهٔ پایدار با تکثرگرایی[۲] عجین است و از این‌رو به‌منزلهٔ فرایند یادگیری اجتماعی ادامه‌دار[۳] در میان بازیگران مختلف اجتماعی، ازجمله دانشمندان، شناخته می‌شود (لوئبر و همکاران، ۲۰۰۷: ۱۸۶، ۲۳۸). ماهیت اجتماعی‌بودن، چندوجهی‌بودن و مسئله‌محوربودن این فرایند یادگیری باعث می‌شود ضرورت بازنگری و بسط مفهوم و فرایندهای تولید دانش آکادمیک[۴] در دورهٔ آنتروپوسین بیش از پیش احساس شود؛ به دیگر سخن، دانش باید از منابع ناهمگنِ دیگر، به غیر از منبع آکادمیک مرسوم، نیز تغذیه شود. یکی از این منابع، دانشِ ضمنیِ کنشگرانِ اجتماعیِ مختلفِ درگیر در فرایند توسعهٔ پایدار است. چندگانگی[۵] منابع دانشی به شکل‌دهی مجدد نهاد علم کمک می‌کند تا بدین‌وسیله پیچیدگی‌های نظام‌ها و جوامع مستقردر کرهٔ زمین برای نیل به توسعهٔ پایدار بهتر از قبل فهمیده شود.

«مشارکت عمومی در علم»[۶] طی دو دههٔ گذشته به‌طور گسترده محل بحث، شناسایی، تأیید و پیاده‌سازی بوده است؛ به‌طور مثال با عنوان «علم شهروندی»[۷] که راهکاری برای شکل‌دهی آینده‌ای متفاوت برای علم به شمار می‌رود، دنبال شده است (رایش و پاتر، ۲۰۱۴: ۱۰۷). معانی که

---

[۱] Anthropocene
[۲] Pluralism
[۳] Ongoing social learning process
[۴] Opening-up academic knowledge production processes
[۵] Multiplicity
[۶] Public engagement with science
[۷] Citizen Science (CS)

با مفهوم علم شهروندی در ارتباطند، به دو دستهٔ عمده طبقه‌بندی می‌شوند: یک دسته مربوط به حالتی است که در آن شهروندان به‌منزلهٔ ابزاری برای تقویت مشروعیت و قدرت نهادِ علم به کار می‌روند و دستهٔ دیگر مربوط به حالتی می‌شود که شهروندان در آن به‌صورت منبعی نو و مکمل برای دانش و قدرت دیده می‌شوند تا پارادایم کنونی علم را به چالش بکشند.

مفهوم علم شهروندی ابتدا بر روابط عمومی علم و انتقال بهترِ نتایج علمی به عموم مردم متمرکز بود تا بدین‌ترتیب مردم درک بهتری از علم پیدا کنند. این رویکرد اولیه در دستهٔ نخست جای می‌گیرد و به دنبال آموزش، آگاهی‌بخشی و افزایش اشتیاق عامه برای شناخت علم است تا از این طریق سوءبرداشت‌ها و نقدهای عوام را دربارهٔ علم کاهش دهد (رایش و پاتر، ۲۰۱۴: ۱۰۸). رویکرد اصلی دیگر در علم شهروندی به دنبال درگیرکردن شهروندان در فرایند علم و تولید دانش است و این کار را عمدتاً با گردآوری داده‌ها ازطریق اجتماعات و گروه‌های مردمی انجام می‌دهد تا بر محدودیت‌های زمانی، مالی و منابع انسانی جامعهٔ علمی غلبه کند. توسعهٔ این سازوکار با روش گردآوری و پایش محیط‌های طبیعی و انسانیِ هم‌راستا انجام می‌گیرد؛ به همراه تعریف علم و نهاد علم، همان‌گونه که هست.

مفهوم‌پردازی علم شهروندی در مکتب انگلستان که با نام آلن ایروین گره خورده است، بر شهروندی علمی[۱] و سیاست‌گذاری شهروندمدارانه[۲] متمرکز است و در دستهٔ دوم از دسته‌بندی دوگانهٔ اخیر جای می‌گیرد (ایروین، ۱۹۹۵: ۱-۱۰۷). در این رویکرد، علم حالتی گفت‌وگویی (دیالوگی) و از پایین به بالا به خود می‌گیرد؛ به‌طوری‌که مشارکت شهروندان در سیاست‌گذاری علم به ایجاد تغییرات در روابط قدرت و حکمرانی نهاد علم منجر می‌شود (رایش و پاتر، ۲۰۱۴: ۱۰۸، ۱۱۰). برطبق نقدهای تاریخی، سیاسی، اجتماعی و نقد قدرت به نهاد علم، این دیدگاهِ سیاست‌محور به مفهوم علم شهروندی به دنبال ایجاد نقشی فعال برای شهروندان در تصمیم‌گیری، مردم‌سالاری، امور سیاسی و روابط قدرت نهاد علم است. این تغییرات همگی متوجه نهاد قدرت‌اند و به موضوع و ماهیت علم کاری ندارند؛ به عبارتی در این رویکرد نیز هنوز شهروندان به‌مثابهٔ منبعی ارزشمند از دانشی که مکمل دانش علمی باشد، دیده نمی‌شوند و صرفاً قرار است در تسهیم و تعدیل قدرت نهاد علم مشارکت داشته باشند؛ بدون اینکه مشروعیت ماهوی داشته باشند.

از سوی دیگر شاهد نقش فزایندهٔ دانش ضمنی و تجربه‌محور کنشگران اجتماعی و محلی هستیم که در رویکرد کلاسیک به علم جایگاهی ندارند. این پرسش که آیا دانش ضمنی و تجربه‌محور نسبتی با تعریف علم شهروندی دارد یا خیر و آیا می‌تواند (باید) به بسط مفهومی آن

---

[۱] Scientific citizenship

[۲] Citizen policy

منجر شود، سؤالی است که این مقاله به دنبال یافتن پاسخی تجربی برای آن است. چنین پروژهٔ فکری و کاربردی می‌تواند منابع علم را چندگانه کند و به غنی‌شدن فرایند یادگیری اجتماعی در طی مسیر توسعهٔ پایدار یاری رساند. این رویکرد با تلاش‌های جدید برای مفهوم‌پردازی تولید دانش مسئله‌محور و فرارشته‌ای نیز هم‌راستاست.

در ادامه ابتدا پروژهٔ توسعهٔ منطقه‌ایِ پایدار شهرستان گلباف از استان کرمان به‌طور خلاصه معرفی و سپس شواهد تجربی از انواع برهم‌کنشِ دانش ضمنی شهروندان (کنشگران غیرآکادمیک) و پژوهشگران درگیر در پروژه در قالب یک دسته‌بندی تبیین می‌شود. شواهد یادشده نشان می‌دهند دانش ضمنی و غیرآکادمیک شهروندان چگونه می‌تواند به تکمیل دانش افراد آکادمیک کمک کند تا پروژه‌های توسعهٔ پایدار به‌صورت چندوجهی‌تر و عمیق‌تر متناسب با اقتضائات خود پیش برده شوند.

معرفی پروژهٔ توسعهٔ منطقه‌ایِ گلباف

پروژهٔ توسعهٔ منطقه‌ایِ گلباف ابتدا با هدف توسعهٔ اقتصادی و اشتغال در سال ۱۳۹۵ با همکاری شبکهٔ کارآفرینی رسالت آغاز شد. شبکهٔ کارآفرینی رسالت متشکل از بانک رسالت، گروه توسعهٔ کارآفرینی پویش ثمین و سازمان مردم‌نهاد فعالی درزمینهٔ کارآفرینی اجتماعی است. اندک‌زمانی پس از شروع پروژه براساس مشاهدهٔ چالش‌های فرهنگی‌اجتماعی و تعاملات پژوهشگران با جامعهٔ محلی احساس شد شکل‌دهی یک «زیست‌بوم یادگیری مشارکتی و جامعه‌محور»[1] پیش‌نیاز نیل به هدف اصلی، یعنی توسعهٔ اقتصادی و پایدار، است. در ابتدای شکل‌گیری زیست‌بوم یادگیری موانعی ریشه‌ای، ازقبیل نداشتن اعتماد به پژوهشگران و تسهیلگران پروژه، فقدان اعتماد به نفس در جامعهٔ محلی برای مشارکت در پروژه و درنتیجه مشارکت اندک آنها مشاهده می‌شد؛ بنابراین اهداف پروژه از صَرف یادگیری اجتماعی‌اقتصادی و حل مشکلات منطقه به حل مسائل بی‌اعتمادی، فقدان اعتماد به نفس و مشارکت‌نداشتن در امور بسط یافت. با مشاهدهٔ پتانسیل و تغییرپذیری کودکان و نوجوانان در پیشبرد اهداف زیست‌بوم یادگیری هوشمند در منطقه، ضمن حفظ سایر گروه‌ها و اقشار در زمرهٔ مخاطبان، تمرکز بر کودکان و نوجوانان قرار گرفت؛ درحالی‌که در ابتدا گمان و برنامه‌ریزی بر این بود که با راه‌اندازی وب‌سایت و چند کانال در شبکه‌های اجتماعی گفتمانی حول مسائل منطقه و حل آنها ایجاد خواهد شد. در ادامه مشاهده شد که به ارتباطات چهره به چهره، جلسات بحث و گفت‌وگو و حضور مستمر در جامعهٔ محلی نیاز

[1] Participatory community-based learning (PCBL) ecosystem

است تا سرمایهٔ اجتماعی جامعهٔ محلی (اعتماد، اعتماد به نفس و مشارکت) بازسازی شود.

پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری شریف، وابسته به دانشگاه صنعتی شریف که متولی راه‌اندازی زیست‌بوم یادگیری مشارکتی مذکور شده بود، یک نهاد پژوهشی چابک، چندرشته‌ای و فعال است که طی دههٔ اخیر درزمینهٔ سیاست‌گذاری علم و فناوری و توسعهٔ پایدار با رویکرد حل مسائل واقعی جامعه فعالیت‌های متنوعی داشته است. پژوهشگران پژوهشکده به‌منظور راه‌اندازی زیست‌بوم یادگیری با همکاری تسهیلگران محلی و با نقش‌آفرینی ادارهٔ آموزش و پرورش منطقه ابتدا هفت معلم دبستان مستقر در منطقه را براساس معیارهای فعال‌بودن، قابلیت یادگیری، شور و شوق، سرمایهٔ اجتماعی، دغدغهٔ اجتماعی و تأثیرگذاری بر جامعهٔ محلی انتخاب کردند. این انتخاب براساس مشاوره با ادارهٔ آموزش و پرورش شهرستان و سپس مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته با گزینه‌های نهایی صورت گرفت. معلمان منتخب درنهایت برای گذراندن یک دورهٔ فشردهٔ دوهفته‌ای به یکی از مدارس برتر و نوین کشور فرستاده شدند تا بتوانند خود، تحولاتی را از حوزهٔ آموزش و پرورش کودکان و حل مسائل جامعهٔ محلی از آن طریق رقم بزنند.

شواهد تجربی

باتوجه‌به درهم‌تنیدگی ابعاد نظری (علمی) و عملی پروژه، پژوهشگران پژوهشکدهٔ سیاستگذاری پس از مدتی فعالیت در منطقه و در پی تعمق در فرایند یادگیری خود به‌صورت پس‌نگرانه[۱] متوجه شدند ذهنیت و دانش آنها از منطقه و پروژه نسبت به ابتدای کار دستخوش تحولاتی شده است. به نظر می‌آمد این تحولات ذهنی و یادگیری ریشه‌ای در ادبیات علمی موضوعی که مطالعه شده بود، ندارد؛ بلکه دارای درهم‌تنیدگی مبهمی با بازخوردهای دریافتی از کنشگران محلی است. درواقع حل مسئلهٔ پیچیدهٔ توسعه در یک منطقه نیازمند کسب دانش ضمنی از کنشگران مختلف محلی است که دارای تجربهٔ زیستی انباشته‌شده طی سالیان متمادی هستند. بدین‌منظور طی جلسات گفت‌گوی مکرر میان سه پژوهشگر (و تسهیل‌گر) منتخب سعی شد مشخص شود کنشگران محلی و پژوهشگران آکادمیک چگونه توانسته‌اند بر شکل‌دهی، تغییر و حتی یکپارچه‌سازی دانش یکدیگر طی دو سال فعالیت میدانی و گفت‌وگوهای مستمر تأثیر بگذارند.

جدول شمارهٔ یک شواهد گردآوری‌شده را برحسب دو دسته‌بندی عرضه می‌کند. در ستون اول، نوع برهم‌کنش دانشی میان کنشگران آکادمیک و کنشگران غیرآکادمیک (شهروندان)

---

[۱] Retrospectively

مشخص شده است: اینکه آیا دانش شهروندان موجب تغییر (و جایگزینی) دانش پژوهشگران شده است یا بالعکس و یا دانش طرفین بر اثر این برهم‌کنش به‌صورت توأمان از یکدیگر تأثیر پذیرفته و همدیگر را تکمیل کرده‌اند؟ ردیف اول جدول نیز نمایانگر سه سطح از مقولات دانشی است که در میان شواهدِ گردآوری‌شده مشاهده شد: اینکه آیا برهم‌کنش دانش شهروندان و دانش پژوهشگران بر یکدیگر در سطح ادراکات کلی از مسئله و جهان‌بینی رخ می‌دهد یا در سطح تصمیمات راهبردی یا در سطح تصمیمات خُرد عملیاتی و روزانه؟

جدول ۱- شواهدی از پروژهٔ توسعهٔ منطقه‌ایِ گلباف در تأیید نقش مکمل دانش شهروندان عامه و پژوهشگران آکادمیک

نوع برهم‌کنش/سطح دانش	جهان‌بینی (ادراک کلی از مسئله)	تصمیمات راهبردی	تصمیمات خُرد (عملیاتی)
تغییر دانش پژوهشگران ازطریق دانش شهروندان	گزارش «شناخت منطقه» با مشارکت شهروندان عامه، شهروندان مطلع، مسئولان دولتی و کشاورزان و با نقش محوری پانزده جوان محلی داوطلب به نگارش درآمد. این گزارش که اساساً مبتنی بر دانش ضمنی گروه‌های محلی مذکور بود، به پژوهشگران درکی کاملاً جدید از مسائل و جنبه‌های مختلف منطقه داد.	زیباسازی مناظر شهری در آغاز پروژه جزو دستورکار نبود. صحبت با شهروندان و مسئولان محلی به پژوهشگران نشان داد به‌دلیل وقوع زلزلهٔ سه دهه قبل، زیباسازی یکی از دغدغه‌های ذهنی اصلی شهروندان منطقه است. تنها پس از آن بود که زیباسازی جزء دستور کار قرار گرفت و اتفاقاً از حوزه‌هایی بود که مشارکت زیادی را	در طراحی جشنوارهٔ «صد دانه بازی، صد دانه شادی» پژوهشگران بر این باور بودند که گرفتن هزینه‌ای اندک برای ثبت نام باعث متعهدشدن خانواده‌ها به مشارکت جدی‌تر در جشنواره می‌شود؛ اما در انتهای کار این دانش ضمنی تسهیلگران محلی

		جذب کرد.	بود که درست از آب درآمد؛ زیرا مشخص شد تعیین هزینهٔ ثبت نام، حتی اگر اندک باشد، بر مشارکت مردم و خانواده‌ها تاثیر منفی دارد.
تکمیل دانش طرفین بر اثر برهم‌کنش بر یکدیگر	باوجود اینکه اجزای اصلی گزارش «شناخت منطقه» را دانش ضمنی و تجربه‌محور شهروندان محلی تشکیل می‌دهد، مواردی از تغییر دانش هر دو طرف بر اثر تعاملات طی تدوین این گزارش دیده می‌شود؛ برای مثال پژوهشگران فعالانه به کنشگران محلی کمک کردند تا ادراکات خود از منطقه را تصحیح و تعدیل کنند و برای دستیابی به تصویری یکپارچه‌تر به آنها کمک کردند. در مواردی نیز پژوهشگران به‌دلیل دید آکادمیک یا جدیدالورودبودن، دیدگاه‌های تازه‌ای را به جهان‌بینی افراد محلی دربارهٔ منطقهٔ خود تزریق	شعرسراییِ یک بانوی محلی به‌صورت بداهه در یکی از جلسات گفت‌وگو موجب جرقه‌زدن ایده‌ای در ذهن پژوهشگران شد. در پی آن جرقه، دانش ضمنی و مهارت‌های داستان‌سرایی و شعرسرایی شهروندان محلی را شناسایی کردند. در ادامه چندین نفر از افراد محلیِ مستعد برای نخستین بار شروع به تدوین چند کتاب از داستان‌ها و اشعار بومی منطقه کردند؛ اشعار و داستان‌هایی که هم‌خوانی زیادی	–

	کردند.	با فرهنگ محلی داشتند. درواقع نه افراد محلی به استعداد خود بدین شکل واقف بودند و مهارت‌ها و دانشی را که به دست آوردند، در ابتدا داشتند و نه این حرکت جزء دستور کار پژوهشگران بود؛ بلکه از برهم‌کنش این دو گروه شکل گرفت.	
تغییر دانش شهروندان به کمک دانش پژوهشگران	بحث‌ها و بررسی‌های پیوسته طی دو سال آغاز پروژه به همراه رویدادها و کارگاه‌هایی که شهروندان، معلمان محلی و پژوهشگران به‌طور جمعی برگزار کردند، به‌تدریج ذهنیت پژوهشگران را دربارهٔ آموزش و پرورش تغییر داد. اکنون پژوهشگران به‌طور جدی به تأثیر بازی، آزادبودن و مستقل‌بودن دانش‌آموزان در انجام‌دادن و اشتباه‌کردن و یادگیری معتقد شده‌اند و این امر تنها در پی بازخوردهای مداومی حاصل شده است که از تعاملات فیمابین نشأت گرفته‌اند. پژوهشگران و کنشگران تدریجاً توانستند موارد فوق را در قالب برنامه‌های آموزشی و پرورشی روزانه و رویدادهای آموزشی مکرر دنبال کنند؛ به عبارتی آن موضوعات ذهنی اکنون به‌صورت عینی به شناخت عینی، تصمیمات راهبردی و تصمیمات عملیاتی خُرد تبدیل شده‌اند.		

بحث و بررسی و نتیجه‌گیری

شواهد پروژهٔ توسعهٔ پایدارِ منطقه‌ای گلباف نشان داد که دانش پژوهشگران و افراد آکادمیک چگونه می‌تواند با دانش ضمنی و تجربه‌محور کنشگران جامعهٔ محلی و عامهٔ مردم برهم‌کنش داشته باشد و این دو نوع دانش چگونه می‌توانند همدیگر را تکمیل و تصحیح کنند. باوجوداین

شواهد مذکور صرفاً نشان از اثرگذاری این دانش‌ها بر اذهان افراد یا بر خروجی‌های پروژه‌ها و کنش‌های آنها دارند؛ اما به‌خودی‌خود نتیجه‌ای درزمینهٔ اینکه آیا نتایج این برهم‌کنش‌ها از ارزش علمی برخوردارند و علم به معنای آکادمیک آن محسوب می‌شوند یا خیر، ندارند. «تحلیل رخ‌نداده‌ها»[۱] می‌تواند نشان دهد اگر این برهم‌کنش‌ها رخ نمی‌داد، چگونه پژوهشگران با ذهنیت و تصمیمات متفاوت، مشابه پروژه‌های روتین که در آنها کنشگران بی‌نیاز از دانش ضمنی و تجربه‌محور دیگران کار را پیش می‌برند، نتیجهٔ متفاوتی را رقم می‌زدند. در این حالت فرضی، کنشگران غیرآکادمیک و پژوهشگران رسمی هریک در دنیایی مجزا فعالیت می‌کنند که این جدایی نه‌تنها اتقان و چندوجهی‌بودن دانش حاصل را کاهش می‌دهد، موجب ایجاد فاصلهٔ ذهنی طرفین از یکدیگر و اقدامات یکدیگر می‌شود که درنهایت بی‌اعتمادی را نیز تشدید می‌کند.

برای پاسخ‌گویی به سؤال فوق که آیا نتایج این برهم‌کنش‌ها از ارزش علمی برخوردارند یا خیر، پژوهشگران و نویسندگان با یکدیگر بحث و گفت‌وگو کردند و درنهایت این نتیجه حاصل شد که اگر یافته‌های حاصل از برهم‌کنش دانش شهروندان و پژوهشگران در مجلات معتبر بین‌المللی منتشر شود، موضوع یادشده پذیرش علمی (شرط لازم و کافی) را به دست آورده است. با ارائهٔ نتایج از دو منظر کاملاً متفاوت روش‌شناختی پژوهش (یزدی و همکاران، ۲۰۱۸) و توسعهٔ مفهومیِ دانش شهروندی (یزدی و ملکی، ۲۰۱۸) در کنفرانس‌ها و کارگاه‌های بین‌المللی به عنوان گامی ابتدایی نشان از امکان‌پذیری انتشار نتایج حاصل از برهم‌کنش میان منابع متداول علمی و منابع نامتداول (دانش ضمنی شهروندان) در قالب پذیرش مقالات علمی توسط علمی بین‌المللی دارد. این تلاش می‌تواند اقدامی ابتدایی به‌منظور تحقق الزامات و دورنمای فرارشته‌ای‌شدن[۲] علم در پروژه‌های پیچیدهٔ توسعهٔ پایدار و تولید دانش به‌صورت مسئله‌محور،[۳] و نه رشته‌محور، باشد.

منابع

- Irwin, A., ۱۹۹۵. Citizen science. Routledge, London.
- Loeber, A., van Mierlo, B., Grin, J., Leeuwis, C., ۲۰۰۷. The practical value of theory: conceptualising learning in the pursuit of a sustainable development, in: Social Learning towards a Sustainable World. Wageningen Academic Publishers, Wageningen, the Netherlands, pp. ۸۳–۹۸.
- Maleki, A., Yazdi, N., ۲۰۱۸. Bridging Experiential Knowledge and Citizen Science for Problem-Driven Knowledge Production.

[۱] Counterfactual analysis

[۲] Transdisciplinarity

[۳] Problem-driven knowledge production

- Riesch, H., Potter, C., ۲۰۱٤. Citizen science as seen by scientists: Methodological, epistemological and ethical dimensions. Public understanding of science ۲۳, ۱۰۷–۱۲۰.
- Yazdi, N., Maleki, A., Talebi Eskandari, S., ۲۰۱۸. Making Closed-Off Worlds and Solutions Explicit During Research: A Methodological Concern. Presented at the ECRM ۲۰۱۸: The ۱۷th European Conference on Research Methodology for Business and Management Studies, Rome, Italy.

۳۵

بررسی دستاوردهای اقتصادی انقلاب اسلامی و احیای تمدن نوین اسلامی

اصغر منتظرالقائم[۱]
زهرا سادات کشاورز[۲]

چکیده

هدف اصلی نوشتار حاضر مطالعهٔ ظرفیت‌های انقلاب اسلامی و احیای تمدن جدید اسلامی با توجه ویژه به ظرفیت‌های اقتصادی است. اهمیت این موضوع ناشی از آن است که اهداف هر مکتب اقتصادی، محور تمام سیاست‌ها، قانون‌گذاری‌ها و توصیه‌های اخلاقی آن مکتب و نظام است. اهداف، هم ازلحاظ جهت‌دهی و نظم‌بخشیدن به فعالیت اجزای نظام و هم از آن جنبه که وجه افتراق مکاتب اقتصادی از یکدیگرند، بسیار مهم و قابل‌توجه‌اند. این مقاله با الهام‌گرفتن از الگوی نظری سیستمی و با روش توصیفی - تحلیلی ضمن توجه به ضرورت کاربرد رویکردهای جامعه‌شناختی در تحلیل پدیده‌های تاریخی در جستجوی پاسخی مناسب برای این پرسش است که آیا پس از پیروزی انقلاب اسلامی، وضعیت اقتصادی کشور به تحقق هرچه بیشتر تمدن جدید اسلامی در قالب اهداف نظام اقتصادی اسلام نزدیک‌تر شده است یا خیر. نتایج نشان می‌دهند براساس شاخص‌های به‌دست‌آمده، اقتصاد ایران با وجود برخی نوسانات چشمگیر در برخی سال‌ها، توانسته است با توجه به مسائلی همچون خودباوری اقتصادی و حرکت در جهت خودکفایی، توسعهٔ همه‌جانبه و توجه به توسعهٔ مناطق دورافتاده، حمایت از اقشار محروم جامعه و پایه‌ریزی اقتصاد مبتنی بر قوانین اسلامی که از مهم‌ترین دستاوردهای اقتصادی است،

[۱]. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، ۰۹۱۳۱۰۷۲۳۷۸ montazer۵۳۳۷@yahoo.com
[۲]. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان، ۰۹۱۳۳۶۴۰۵۲۹_
Zahra.sadat.keshavarz@gmail.com

موجب پیشرفت اقتصادی کشور ایران شود. این دستاوردها از ارکان احیای تحقق تمدن جدید اسلامی میان کشورهای مسلمان به شمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: راهبرد، اقتصاد، انقلاب اسلامی، تمدن‌سازی، تمدن جدید اسلامی

بیان مسئله

انقلاب اسلامی ایران به‌منزلهٔ پدیده‌ای تأثیرگذار در عرصهٔ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی سبب ایجاد تحولی جدید و عمیق در رویکرد جهان اسلام به احیای تمدن جدید اسلامی شده است. از اولین سال پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، متفکران اسلامی این تحول را همچون فصلی جدید از تکاپوی سیاسی و فرهنگی برای احیای تمدن جدید اسلامی قلمداد کرده‌اند. انقلاب اسلامی ایران چه در عرصهٔ نظری و چه در میدان عمل گام‌های مهمی را در زمینهٔ بازسازی الگویی از سیاست، اقتصاد، فرهنگ و دیگر ساختارهای جامعه برداشته است که نمایانگر تجدید حیات نقش اساسی و سازندهٔ اسلام به‌منزلهٔ قانون و برنامه در مدیریت و هدایت جامعه است (هراتی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۰۶). نظام اقتصادی، یکی از ابعاد مهم شکل‌دهندهٔ هر تمدنی است؛ درواقع، شاکلهٔ نظام اقتصادی بر سایر ابعاد تمدنی تأثیر می‌گذارد. به‌طوری که بنیان‌های فرهنگی و حتی سیاسی در هر اجتماعی، بسیار متأثر از نظام اقتصادی حاکم بر آن است؛ بنابراین، در رویارویی تمدنی با غرب، اقتصاد و به تعبیری نظام اقتصادی در تمدن جدید اسلامی، ازجمله ابعادی است که باید نسبت آن با نظام اقتصادی غرب روشن شود.

هدف نهایی در نظام سرمایه‌داری کسب حداکثر ممکن از امکانات مادی در چهارچوب ارزش‌های آزادی‌خواهانهٔ لیبرالیستی است که تنها قید قانونی و لازم‌الاجرا در این نظام، تعرض‌نکردن به آزادی‌های فردی دیگران و ایجادنشدن بی‌ثباتی و ناامنی در پیکرهٔ نظام سرمایه‌داری است؛ اما در نظام اقتصادی اسلام، انگیزهٔ کنش‌های اقتصادی مردم و محور همهٔ سیاست‌گذاری‌های دولت، تأمین مقدمات لازم برای سعادت جامعهٔ اسلامی است. نظام اقتصادی یکی از زیرنظام‌های مهم ساختار اجتماعی اسلام است که از فلسفهٔ خلقت ویژه‌ای تأثیر می‌گیرد؛ بنابراین، در اهداف، اصول و راهبردها با مکاتب اقتصادی دیگر تفاوت دارد. تبیین دقیق و روشمند این اهداف علاوه بر اینکه راهنمای مهمی برای سیاست‌گذاری دولت است، می‌تواند به اقتصاد اسلامی در یافتن جایگاه ویژه‌اش میان اندیشه‌های دیگر یاری رساند (فراهانی‌فرد و کشاورز، ۱۳۹۳: ۸).

بدون شک احیای چنین نقشی در صورت موفقیت و موافقت و همکاری دیگر ملل و

کشورهای اسلامی سبب شکل‌دهی و انسجام دوبارهٔ یک هویت جمعی خواهد شد که همانا این هویت اسلامی طلایه‌دار فرهنگی-اجتماعی خواهد بود که تمدن اسلام را در روزگاری به عصر زرین و طلایی رسانده بود.

تعریف مفاهیم

در این بخش مفاهیم نظام اقتصادی، انقلاب اسلامی، تمدن اسلامی و تمدن جدید اسلامی تعریف و تبیین می‌شوند:

نظام اقتصادی

هر نظام اقتصادی همواره در مجموعه‌ای از اصول تجسم می‌یابد که زیربنای چهارچوب خاص تنظیم فعالیت اقتصادی است. ازطرفی، این مجموعه از اصول بر بینش فلسفی ویژه‌ای دربارهٔ فعالیت اقتصادی مبتنی است و ازطرف دیگر، تعامل این اصول چهارچوب فعالیت‌های اقتصادی را تشکیل می‌دهد و آنها را به مسیر مطلوب این نظام هدایت می‌کند؛ ازاین‌رو، در هر نظام اقتصادی سه جزء وجود دارد: فلسفهٔ اقتصادی، مجموعه اصول و روش تحلیل عمل که متغیرهای اقتصادی را تعیین می‌کند.

فلسفهٔ اقتصادی اساس فکری نظام را فراهم می‌کند؛ زیرا دربرگیرندهٔ آرای آن نظام دربارهٔ تولید، توزیع و مصرف است و اصول و قواعد کارکرد آن نظام را در قالب نظریات معینی سامان می‌دهد؛ درواقع، فلسفهٔ اقتصادی، براساس موضع مذهبی در برابر زندگی، انسان و خداوند نقش خود را ایفا می‌کند.

عنصر دوم هر نظام اقتصادی در مجموعه‌ای از قواعد، تنظیم‌ها و نهادها ظاهر می‌شود که چهارچوب اجتماعی، قانونی و رفتاری نظام را پدید می‌آورند. این عنصر شامل اموری از این قبیل می‌شود: تنظیم ملکیت و تملک ابزار تولید به‌وسیلهٔ افراد به‌صورت مستقیم و به‌وسیلهٔ عموم مردم به‌صورت مجموعی یا به‌وسیلهٔ دولت به‌سبب حاکمیتش، مقرراتی که برای رفتار فرد وضع شده است و حدود مجاز برای کالاها و خدماتی که امکان دست‌یابی به آنها وجود دارد و شکل‌ها و حدود معاملات اقتصادی که مردم می‌توانند انجام دهند و این مجموعه از قواعد، معیارهای رفتار افرادی که تصمیم‌های اقتصادی می‌گیرند - یعنی تولیدکننده و مصرف‌کننده - را نیز شامل می‌شود.

عنصر سوم نظام اقتصادی روش عمل آن است. روش عمل هر نظام بر بنیان آن نظام مبتنی است که آن را اصول و قواعد اساسی ویژهٔ آن نظام شکل می‌دهد. در هر نظام، مجموعه‌ای قواعد

وجود دارد که پیروی از آنها برای تضمین سیر عمل آن نظام لازم است.

هر نظام اقتصادی برای تحقق نتیجهٔ مطلوب عمل می‌کند و نتیجهٔ مطلوب ارتباط تنگاتنگی با فلسفهٔ اساسی نظام دارد و بر آن متوقف است؛ همچنین بر اولویت‌های اجتماعی برگزیده مانند افزایش رفاه یا عدالت در توزیع، آزادی فردی یا استقلال جامعه، رشد اقتصادی یا حفظ اصول اخلاقی و نظایر آن مبتنی است؛ به همین دلیل، هر نظامی از یک سو براساس مقدار سازگاری فلسفه و اصول و روش‌های عمل آن با فطرت انسانی و ازسوی دیگر، مقدار کارآیی آن در تحقق اولویت‌های مدنظر آن نظام، ارزیابی می‌شود (قحف، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۳).

انقلاب اسلامی

انقلاب در لغت هر نوع دگرگونی و از حالتی به حالت دیگر شدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۱۷۱/۵).در اصطلاح حرکت‌های تودهٔ مردم برای ایجاد تغییرات و اصلاحات بنیادین در نظم حاکم بر جامعهٔ خود را انقلاب می‌گویند؛ بنابراین، اگر تودهٔ مردم نقشی نداشته باشند و تنها یک اقلیت نظامی یا حزبی موجب تغییرات مذکور بشود به آن جنبش انقلاب اطلاق نمی‌شود.

شهید مطهری انقلاب را اینگونه تعریف می‌کند: «انقلاب عبارت است از طغیان و عصیانی که مردم علیه نظام حاکم موجود برای ایجاد وضع و نظمی مطلوب انجام می‌دهند؛ یعنی انقلاب از مقولهٔ عصیان و طغیان علیه وضع حاکم برای وضعی دیگر است؛ پس ریشه‌های انقلاب دو چیز است: یکی نارضایتی و خشم وضع موجود و دیگر آرمان یک وضع مطلوب» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۲۴).

از نگاه شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر انقلاب، جنبشی سرسختانه و بر مبنای اصول مکتبی معینی است که با درک واقعیت‌های موجود به‌دنبال تغییر و دگرگونی بنیادین در همهٔ ابعاد زندگی فردی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و معیارها، اصول و ارزش‌های حاکم است (جمشیدی، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

بنابراین، انقلاب اسلامی را نمی‌توان تنها یک حرکت اجتماعی محدود در مرزهای مشخص دانست؛ زیرا مرزهای هر ایده‌ای را اولاً پشتوانهٔ فکری و ثانیاً آرمان و اهداف آن مشخص می‌کند و انقلاب اسلامی ایران در هر دو بی‌نظیر است؛ زیرا هم پشتوانهٔ آن به علم و قدرت زوال‌ناپذیر الهی متصل است و هم آرمان‌ها و اهداف و برنامه‌های خرد و کلان آن را مکتب اسلام معین می‌کند.

تمدن اسلامی

واژۀ «تمدن[۱]» در زبان فارسی، به معنای تعلق به اخلاق شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت، انس و معرفت آمده است (دهخدا، ذیل تمدن). این مفهوم در تقابل با بداوت (جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۲۲۷۸/۶؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۴۱) و بادیه‌نشینی است که معادل آن در زبان عربی، غالباً «الحضاره» (ابن‌فارس، ۱۴۲۰ ق: ۷۶/۲) و «المدینه» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۳/ ۴۰۳-۴۰۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق: ۵۷/۱۱-۵۵) است؛ البته در مقدمۀ ابن‌خلدون از واژه‌های کلیدی «العمران» و «الحضاره» برای مفهوم تمدن استفاده شده است (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۳۷۱/۱ و ۲۸۸). هرچند در واژه‌های قرآنی و روایی واژۀ تمدن به کار نرفته است، از مفاهیم دیگری می‌توان مفهوم جایگزین تمدن را در فرهنگ قرآنی و روایی استخراج کرد. برای مثال از واژه‌هایی همچون «امه»، «مدنیّ»، «قریه» و «قرن» می‌توان مفهوم تمدن را افاده کرد.

برای واژۀ تمدن در علوم مختلف و رویکردهای گوناگون، تعریف‌های متعددی بیان شده است. به همین دلیل رسیدن به مفهومی جامع از میان تعاریف گوناگون کار آسانی نیست. در تعریفی از ویل دورانت آمده است: «تمدن به شکل کلی آن، عبارت است از نظمی اجتماعی که در نتیجۀ وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند» (دورانت، ۱۳۶۷: ۳/۱). در همین زمینه او چهار مؤلفه و رکن اساسی ازجمله «پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر» را برای تمدن برشمرده است (دورانت، ۱۳۶۷: ۳/۱). به همین دلیل برخی تمدن را «همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و نظایر آن» پنداشته‌اند (کاشفی، ۱۳۸۴: ۳۳).

شاید بتوان جامع‌ترین تعریف از تمدن را اینگونه بیان داشت: تمدن، نوعی از اندیشه، تولید، رفتار و برخورد است که از زمینه‌های فرهنگی، باورها و پیشینه‌های تاریخی ناشی می‌شود (حسینی، ۱۳۸۱: ۲۶۶؛ کاشفی، ۱۳۸۴: ۴۰). به عبارت دیگر، می‌توان تمدن را مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ از گرایش‌ها، بینش‌ها و دانش‌های یک قوم همراه با فرآورده‌های مادی و معنوی همساز با آن مجموعه فرض کرد (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۲). به همین دلیل نظام‌مندی، بروز تمدن در مرحلۀ متعالی زندگی فرهنگی یک جامعه، قرین‌بودن آن با نظام‌های مشخص سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و شهرنشینی، برخی از مواردی است که می‌توان در همۀ تمدن‌ها مشاهده کرد (الهی‌تبار، ۱۳۹۱: ۲۴).

---

۱. civilication

با توجه به مفهوم بیان‌شده از تمدن، «تمدن اسلامی[۱]» را می‌توان ازلحاظ پیدایش، امتداد ادیان توحیدی دانست که چهارچوب، کلیت و نظام‌مندی آن، در عصر رسالت آخرین پیامبر الهی، حضرت محمد (ص)، شکل گرفته است. تمدن اسلامی به‌لحاظ مفهومی «یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا ازلحاظ معنوی و ازلحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، برسد» (ن.ک. یوسفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۵۰-۳۴۹).

تمدن جدید اسلامی

مراد از تمدن جدید اسلامی، پیشرفت همه‌جانبهٔ مظاهر مادی و معنوی مسلمانان در دو بخش سخت‌افزاری از قبیل علم، اختراع، اقتصاد، سیاست، اعتبار بین‌المللی و نظایر آن و بخش نرم‌افزاری به‌منزلهٔ حاکمیت سبک زندگی در همهٔ مظاهر زندگی، براساس عقلانیت دینی معرفتی، عقلانیت اخلاقی حقوقی و عقلانیت ابزاری برای شکوفاکردن مادیات و دنیای مسلمانان در مسیر پیشرفت دنیوی و سعادت اخروی است (رستمی، ۱۳۹۴: ۶۳۵). لازمهٔ ساختن تمدن جدید اسلامی پرهیز از تقلید از تمدن‌های غربی است. تقلید کورکورانه و تناسب‌نداشتن فرهنگ و تمدن غربی با فرهنگ اسلامی جاری در ایران موجب ازهم‌گسیختگی اجتماعی شده است (فراهانی، ۱۳۹۴: ۱۳۷). تمدن جدید اسلامی، تمدنی مترقی و پویاست که ضمن پای‌فشردن بر احترام به کرامت انسانی، دیدگاه‌ها و ایده‌های فرهنگ‌های مختلف را نادیده نمی‌انگارد؛ بلکه تمدن بشری را به سان کاروانی می‌داند که در گذر زمان دچار تحول و گاه دگردیسی شده است (دهشیری، ۱۳۹۴: ۱۰۹)؛ درواقع، هرگاه یک تمدن دستاوردهای مهم و مؤثری به‌همراه داشته باشد، اثرپذیری و ماندگاری بیشتری خواهد داشت. تمدن جدید اسلامی، تمدنی پویا و کارآمد است و در آینده می‌تواند چتر پوشش مناسبی برای پیشرفت جوامع و سایر ادیان و تمدن‌ها باشد (ن.ک. مظاهری، ۱۳۹۶: ۴۰۷).

چارچوب نظری

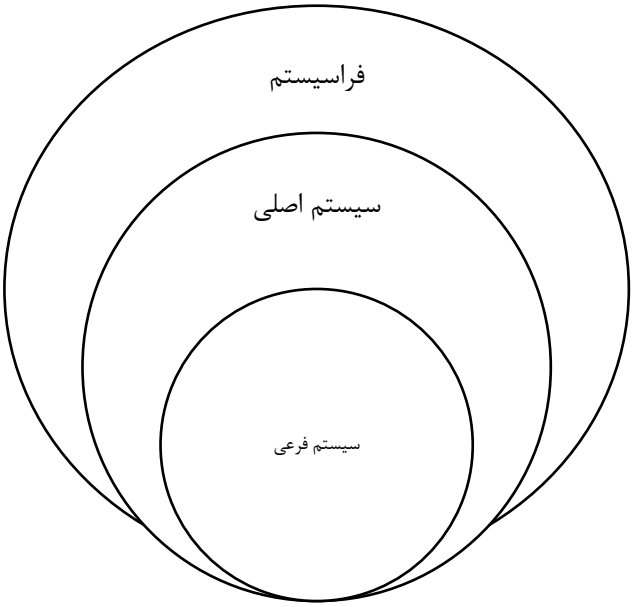
واژهٔ سیستم در لغت به معنای دستگاه، نظام، قاعده، دستگاه حکومت و نظایر آن است. سیستم مجموعه‌ای از اجزا و روابط میان آنهاست که توسط ویژگی‌های معین، به هم وابسته یا مرتبط می‌شوند و این اجزا با محیطشان یک کل را تشکیل می‌دهند. در سال ۱۹۵۰ لودیک فون برتالنفی

---

[۱]. Islamic civilization

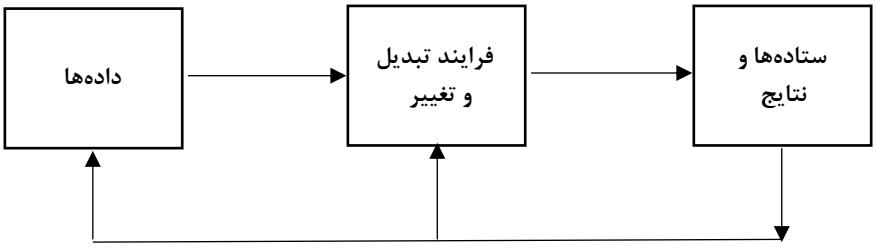
نظریهٔ عمومی سیستم‌ها را مطرح و کتابی با این نام منتشر کرد (برتالنفی، ۱۳۶۶). برتالنفی نوعی نظم اجتماعی را به‌منزلهٔ نخستین مسئله برای هر نوع زندگی دانست و بینشی پویا، سیستم‌گونه، فعل و انفعالی، چندبعدی، چندسطحی و احتمال‌گرایانه از نظام اجتماعی ارائه داد. به عقیدهٔ او جزء و کل هر دو اهمیت دارند و ماهیت کل با مجموع ماهیت‌های تشکیل‌دهندهٔ آن متفاوت است. او معتقد است این نظریه همهٔ علوم را در بر می‌گیرد (برتالنفی، ۱۳۶۶: ۳۲؛ هیکس و ری‌گولت، ۱۳۶۹: ۱۹۵). ایستون نیز سیستم را مجموعه‌ای از کنش‌های متقابل و نگاه‌دار حدومرز تشکیل‌شده می‌داند که در یک سیستم اجتماعی دیگر احاطه شده‌اند (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۶)؛ بنابراین، هر سیستم کلی است از اجزای وابسته و پیوسته به هم (رابینز، بی‌تا: ۳۰) و ممکن است سیستم متشکل از هر چیزی، همچون قطعات ماشین تا یک نظام اجتماعی باشد (علاقه‌مند، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

در این مقاله نظام اجتماعی مدنظر است که از آن واحد (نظام اجتماعی) به تمدن یاد می‌شود. در این نظریه جزء و کل به هم وابسته‌اند و هر تغییری در هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارد (علاقه‌مند، ۱۳۷۸: ۱۴۲). در تقسیم‌بندی سیستم‌ها از باز و بسته، پیچیده و ساده، طبیعی و مصنوعی، قطعی و احتمالی نام برده شده است و در بخش ساده و پیچیده هشت سطح در نظر گرفته شده است که پیچیده‌ترین آنها سیستم اجتماعی است و آخرین درجه را دارد. تمدن سیستمی اجتماعی است که از یک سو اجزای داخلی دارد و از آن به سیستم فرعی یاد می‌شود و ازسوی دیگر، با جهان پیرامون و دولت و ملت‌های هم‌عصر خودش در ارتباط است و بین این سه بخش رابطه و تعامل وجود دارد.



شکل (۱) ارتباط یک سیستم با اجزای داخلی و محیط پیرامون

به هر سیستم داده‌هایی وارد می‌شود که آنها را پردازش و تبدیل می‌کند و این امر نوعی فرایند است. در انتها نتایج این پردازش و تبدیل به دست می‌آید. بازخورد هم حفظ تعادل و ایجاد هماهنگی بین اجزاست و اینها چهار ویژگی هر سیستم‌اند. در سیستم اجتماعی وجود تعادل لازم است و تعادل عبارت از هستی پویاست که حفظ رابطه با اجزای داخلی و ارتباط با پیرامون را بر عهده دارد و به‌هم‌خوردن تعادل میان اجزا و پیرامون سبب انحطاط و نابودی سیستم می‌شود. تعادل سطوح مختلفی دارد که سیستم اجتماعی باید به‌دنبال سطح جدید با تغییرات باشد.



شکل (۲) ارتباط درون یک سیستم[۱]

[۱]. که بازخورد یا تعادل مسئول حفظ ارتباط مستمر و مداوم این اجزاست.

در این پژوهش تمدن جدید اسلامی یک سیستم باز فرض شده است که در آن جزء و کل در یک ارتباط مستمر و پیوسته با دگرگونی سطوح تعالی، به پیشرفت دست یافته است؛ درواقع، تمدن جدید اسلامی با برقراری پیوند میان اجزای داخلی خود اعم از حکومت، ملل، اقوام و دانشمندان شرایط رشد و ترقی را فراهم کرده است و شرایط موجود در ساختار تمدن اسلامی - اعم از آزادی و تساهل و تسامح، برقراری امکانات مادی پیشرفت، تلاش در راه ورود علوم مختلف از دیگر ملل و تمدن‌ها و مطابقت آن با دین و اندیشهٔ اسلامی - حفظ تعادل این سیستم باز بر عهده گرفته است؛ اما با قدرت‌گرفتن حکام مستبد که با سیستمی بسته امپراتوری اسلامی را اداره کردند، ارتباط سیستمی و تعادل آن بر هم خورد و سازوکار حفظ هماهنگی از بین رفت. با پیروزی و ظهور انقلاب اسلامی، ظرفیت‌های (اقتصادی) این انقلاب شرایط تازه‌ای را به وجود آورد که سبب ایجاد نوعی تحرک و پویایی در عرصه‌های گوناگون جامعهٔ اسلامی شده است. با تحقق این ظرفیت‌ها از یک سو انسجام تمدن اسلامی فراهم شده است و ازسوی دیگر با برقراری ارتباط درون‌تمدنی رابطه با دیگر ملل به شکل برابر به وجود آمده است (ن.ک. هراتی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۰۹-۲۰۷).

یافته‌های پژوهش

ایران در سال‌های پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، زیر سلطهٔ قدرت‌های استعماری وقت نظیر روسیه و انگلیس در دوره‌های قاجار و پهلوی اول و آمریکا در تمام سال‌های حکومت پهلوی دوم بود. آمریکایی‌ها بیشتر طرح‌های اقتصادی ایران در دورهٔ رژیم شاه را به رژیم دیکته می‌کردند. در اینگونه پلان‌گذاری‌ها، تنها به منافع آمریکا و برخی دیگر از کشورهای غربی توجه می‌شد و مصالح و منافع ملت ایران نادیده گرفته می‌شد. پیروزی انقلاب اسلامی به این وضعیت اسفبار پایان داد و قطع حضور و نفوذ کشورهای غربی به‌ویژه آمریکا در ایران، زمینهٔ حاکمیت مردم ایران بر سرنوشت خویش را فراهم کرد. اقتصاد، بخشی از سیاست‌های رژیم بود که در برنامه‌های پنج‌سالهٔ قبل از انقلاب، برای آن شاخص‌هایی تعیین شده بود. برنامه‌های پنج‌سالهٔ رژیم شاه، ظاهری فریبنده داشت؛ اما سبب وابستگی کامل ایران به درآمدهای نفتی و وابستگی کامل کشور به واردات در همهٔ زمینه‌ها شد. در نتیجهٔ اجرای برنامه‌های اقتصادی رژیم سلطنتی، روستاها از سکنه خالی شدند، روستاییان به حاشیهٔ شهرهای بزرگ مهاجرت کردند و بخش زراعت به رکود رسید. در بخش‌های صنعتی نیز تولید، جایگاه چندانی نزد برنامه‌ریزان رژیم نداشت و مونتاژ قطعات وارداتی جای تولید را گرفت. به‌علاوه فروش مواد خام معدنی

بدون هیچ‌گونه فرآوری ملت ایران را به قدرت‌های بیگانه وابسته‌تر کرد. پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، دگرگونی‌هایی بنیادی در تمام زمینه‌های داخلی و خارجی ایجاد کرد که دستاوردهای آن در اوایل دهۀ چهارم انقلاب، کاملاً آشکار و ملموس است. در ادامه، ظرفیت‌ها و دستاوردهای اقتصادی انقلاب اسلامی به‌اختصار بررسی خواهند شد.

خودباوری اقتصادی و حرکت در مسیر خودکفایی

از نقشه‌های دیرینۀ دشمن برای استیلا بر فرهنگ، اقتصاد و سیاست کشورهای اسلامی و جهان توسعه‌نیافته یا شکست انقلاب‌ها، تضعیف روحیۀ اعتمادبه‌نفس و خوداتکایی و تلاش برای توجه‌نکردن ملت‌های مستضعف به استعدادهای بالقوه است (حاجی‌صادقی،۱۳۸۳: ۶۷).

آرمان‌ها و دستاوردهای انقلاب اسلامی دو مسئلۀ به‌هم‌پیوسته و مهم‌اند که مردم برای دست‌یابی به آنها علیه رژیم پهلوی شوریدند و تا سرنگونی آن از پای ننشستند. دستاوردهای انقلاب آرمان‌هایی‌اند که تحقق یافته‌اند. در بعضی دیدگاه‌ها بر تأثیر اقتصاد سیاسی یا ساختار اجتماعی در وقوع انقلاب تأکید می‌شود و عوامل فرهنگی و روان‌شناختی فرض می‌شوند. تحلیل‌های چپ‌گرایان (و گروه‌های مختلف مارکسیستی) که انقلاب را بر مبنای زیرساخت اقتصادی تفسیر می‌کنند، در شمار تحلیل‌های اقتصادی جای دارند. رابرت لونی در کتاب «ریش‌های اقتصادی انقلاب ایران» آورده است که رژیم به راهبردهای توسعه، رابطۀ هدف و برنامه و مشکلات حاصل از تورم توجه نمی‌کرد و برنامۀ رشد فراگیر و یکپارچه بحران را به وجود آورد که سبب توزیع نابرابر درآمدها و نارضایتی عمومی شد. همایون کاتوزیان نیز در کتاب «اقتصاد سیاسی ایران» سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۴۰ را سال‌های استبداد نفتی معرفی کرده است. از دیدگاه او ترکیب این عامل با آنچه شبه‌تجدد نامیده است، ریشه‌های انقلاب ایران را تشکیل داد. خانم تدا اسکاچپل (۱۳۷۹) در مقالۀ «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب اسلامی» آسیب‌پذیری‌های یک دولت رانتیه یا تحصیل‌دار (صاحب درآمد مستمر نفت)، وجود جماعت‌های شهری و تشکیلات محلی مستقل از حکومت و مرتبط با سایر قشرهای اجتماعی (بازار) و وجود یک ایدئولوژی ریشه‌دار در جامعه (تشیع) با نمادها و اسطوره‌های خاص را - که از آنها برای توجیه شهادت و ایثار و درنتیجه رویارویی آنان با مرگ در مقابل سرنگونی رژیم استفاده می‌شد – از دلایل وقوع انقلاب اسلامی ایران معرفی کرده است (عیوضی، ۱۳۸۶: ۳۱).

به‌دنبال پیروزی انقلاب اسلامی ایران، دولت انقلابی در منطقه‌ای ظهور یافت که زیر سلطۀ کامل غرب و آمریکا بود. این نهضت اسلامی علاوه بر ترویج افکار ضد امپریالیستی در منطقه، جرقه‌هایی را در ذهن مخالفان سرسخت قدرت‌های سلطه‌گر ایجاد کرد که بازتابی شگرف و

طولانی از خود برجای گذاشته است. در این بین اگرچه دستاوردهای سیاسی و فرهنگی انقلاب اسلامی جلوه و نمود بیشتری یافته است، این انقلاب از نظر اقتصادی، بیشترین لطمه و آسیب را بر پیکرهٔ قدرت‌های استعماری غرب و به‌ویژه آمریکا وارد کرد.

نکتهٔ مهم اینجاست که این اهداف و آرمان‌ها در روند نهضت اسلامی به‌صورت کلی و غیرشفاف بیان می‌شدند که پس از پیروزی انقلاب در کشاکش حوادث و رویدادها و نیز در قانون اساسی ۱۳۵۸ تا حدود زیادی شفاف‌تر و جزئی‌تر شده‌اند. همان گونه که ذکر شد، در قانون اساسی نیز - که منشور نظام اسلامی است – بر تلاش برای خودکفایی به‌طور جدی تأکید شد. بند ۱۳ اصل سوم قانون اساسی یکی از وظایف دولت جمهوری اسلامی ایران را «تأمین خودکفایی در علوم و فنون، صنعت و کشاورزی، امور نظامی و مانند آنها» دانسته است و در بند ۹ اصل ۴۳ نیز در بیان ضوابطی که اقتصاد کشور براساس آنها استوار است، بر افزایش تولیدات کشاورزی، دامی و صنعتی که نیازهای عمومی را تأمین کند و کشور را به مرحلهٔ خودکفایی برساند و از وابستگی برهاند، تأکید شده است.

قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، رژیم حاکم بر کشور حکومتی غیرمستقل و وابسته به قدرت‌های استکباری غربی به‌ویژه کشور آمریکا بود. از نتایج و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر حاکم‌بودن چنین رژیمی، وابستگی اقتصادی کشور به دولت‌های غربی بود. اصولاً قدرت‌های توسعه‌طلب و سلطه‌جوی غربی به‌ویژه آمریکا، به رژیم پهلوی اجازه نمی‌دادند که اگر هم بخواهد بتواند در جهت خودکفایی اقتصادی گامی بردارد. رژیم‌های سلطه‌طلب غربی روابط سیاسی و اقتصادی خود را با رژیم پهلوی به‌گونه‌ای تنظیم کرده بودند که همیشه دولت ایران ازنظر اقتصادی وابسته و متکی به آنها باشد و بتوانند از این اهرم برای واردکردن فشار بر رژیم پهلوی و وادارکردن این رژیم به پیروی از سیاست‌های خود استفاده کنند. قدرت‌های سلطه‌جو برای دست‌یابی به این مقصود ازنظر روانی و فکری نیز با تبلیغات و بسترسازی‌های گستردهٔ خود، به متخصصان امر چنین تلقین کرده بودند که آنها توان و استعداد رسیدن به خودکفایی و استقلال اقتصادی را ندارند. آنها با القای روحیهٔ خود کم‌بینی بین متخصصان رژیم پهلوی، این احساس را بین آنان به وجود آورده بودند که نسبت به خارجی‌ها (به‌ویژه غربی‌ها) به‌شدت احساس حقارت و ضعف کنند. به برکت پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به چنین طرز فکر و باوری پایان داده شد.

«همهٔ مصیبت ما زیر سر قدرت‌های بزرگ به‌ویژه آمریکاست. ما می‌خواهیم مستقل باشیم و تحت‌الحمایه هیچ کشوری نباشیم. ایران پرچم سرخ نیز نخواهد داشت؛ زیرا همان گونه که در برابر فشار آمریکا ایستادگی کردیم و موفق شدیم بر آمریکا که علناً از حکومت شاه حمایت می‌کرد ،غلبه کنیم بر شوروی و هر قدرت دیگر نیز پیروز خواهیم شد. ما استقلال می‌خواهیم»

(خمینی، ۱۳۶۱: ۱۷۴/۱۱).

اصولاً یکی از اهداف مهم انقلاب کسب استقلال و هویت در زمینه‌های گوناگون بود؛ بنابراین، همانند سایر حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و نظامی در حوزهٔ مسائل اقتصادی نیز تلاش جدی به عمل آمد تا به‌سمت استقلال اقتصادی حرکت شود. بدیهی است بدون گام‌برداشتن در مسیر استقلال اقتصادی، پشتوانهٔ لازم و کافی برای دست‌یابی به استقلال در سایر حوزه‌ها ازجمله استقلال سیاسی و فرهنگی وجود نخواهد داشت. به همین دلیل، از همان ابتدای پیروزی انقلاب در رهبری و مسئولان نظام این عزم جدی وجود داشت که باید برای استقلال و خودکفایی اقتصادی گام برداشت؛ البته فشارهای بسیاری ازسوی قدرت‌های استکباری مخالف انقلاب و نظام اسلامی ازجمله محاصرهٔ اقتصادی و تحریم‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف، آن هم در سال‌های اولیهٔ انقلاب که با مشکلات گوناگون داخلی و خارجی همراه بود، وارد شد که مزید بر علت شد و مسئولان نظام را در مسیر استقلال اقتصادی مصمم‌تر کرد و حرکت در این مسیر در ابعاد گوناگون آغاز شد که ثمرات آن در حال حاضر مشاهده می‌شود.

از مهم‌ترین عرصه‌هایی که با پیروزی انقلاب اسلامی دستاوردهای بزرگی نصیب کشور شده است، حوزهٔ کشاورزی است. برای مثال گندم محصولی راهبردی است که تولید آن در سال ۱۳۵۷ تنها ۳۸۹۶ تن بوده است؛ اما در سال ۱۳۸۲ این میزان به بالغ بر ۱۳۵۰۰ تن رسیده است و در سال ۱۳۸۳ کشورمان با تولید بیش از این مقدار برای اولین بار در این زمینه به خودکفایی رسید. موارد دیگری که در آنها پیشرفت‌های اساسی به دست آمده است به‌صورت خلاصه عبارت‌اند از:

- خودکفایی در تولید محصولات دامی یا رسیدن به مرز خودکفایی در تولید این محصولات.

- تولید کل محصولات کشاورزی در سال ۱۳۸۲ به میزان ۶۱ میلیون تن بیشتر از سال ۱۳۵۶ است که این افزایش در سال‌های اخیر به‌یقین بیشتر شده است؛ اما به‌واسطهٔ نداشتن دسترسی به آمار دقیق از ذکر عدد خودداری می‌شود.

- خودکفایی در بیشتر محصولات باغی که در سال ۱۳۵۶ تولید کل آنها تنها ۲۷۰۰ هزار تن بوده و در سال ۱۳۸۳ به مرز ۱۳۸۶۳ هزار تن رسیده است (مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۸۵: ۲۴۶).

در بخش صنعت و فناوری‌های جدید صنعتی نیز دستاوردهای بسیاری به دست آمده است که در این مجال نمی‌گنجد؛ اما در حال حاضر صنعتگران ایران اسلامی قادرنددر بسیاری از صنایع تخصصی و سنگین - که فناوری‌های بالایی را می‌طلبد و برخی از این فناوری‌ها نیز تنها در انحصار چند کشور قدرتمند اقتصادی دنیاست - با سایر رقبای قدرتمند خود در صحنهٔ جهانی

رقابت کنند و رشد خوب صادرات غیرنفتی به برکت همین دستاوردها و پیشرفت‌ها و دست‌یابی به خودکفایی در حوزه‌های مختلف به دست آمده است.

بدیهی است که جامعهٔ ایران هنوز به استقلال و خودکفایی اقتصادی در همهٔ ابعاد و زمینه‌ها نرسیده است؛ اما درواقع، این هدف ازنظر فکری و جهت‌گیری و سیاست‌گذاری همچنان از اهداف اصلی نظام است و در این راه نیز گام‌های زیادی برداشته شده است. با این حال مشاهده می‌شود که دشمنان نظام و سیاست‌مداران استکبار جهانی سعی می‌کنند با بزرگ‌نمایی برخی نارسایی‌ها و ضعف مدیریت‌ها مردم ایران و دیگر جوامع اسلامی را نسبت به پویایی، تحرک و هدفمندبودن برنامهٔ انقلاب و نظام اسلامی دلسرد و مأیوس کنند؛ ازاین‌رو، لازم است مسئولان و اولیای امور برای دست‌یابی به موفقیت‌های بزرگ‌تر در همهٔ ابعاد و حوزه‌ها گام‌های جدی‌تری بردارند و راه را بر انتقاد دشمنان انقلاب ببندند.

توسعهٔ همه‌جانبه و توجه به توسعهٔ مناطق دورافتاده

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نقطهٔ عزیمت توسعهٔ بومی کشور به‌سوی فلش‌های تمدن‌ساز و تشکیل جامعهٔ نمونهٔ اسلامی است. مرحلهٔ نهایی گذار اسلامی ملت ایران تحقق «جامعهٔ اسلامی» است. جامعهٔ اسلامی نماد مدینه‌النبی و جامعهٔ علوی است. نماد یک جامعهٔ آرمانی در عصر بیداری است. جامعه‌ای که می‌تواند الگویی تمام‌عیار برای عموم بشریت باشد (صدیقی، ۱۳۷۵: ۴۲).

اقتصاد ایران در عصر پهلوی نمونهٔ کامل روند اضمحلال اقتصاد کشورهای جهان سوم در نظام سرمایه‌داری بین‌الملل بود. در طول حکومت خاندان پهلوی، ایران از یک کشور کمابیش متعادل اقتصادی که سابقهٔ خودکفایی و رشد اقتصادی آن به گذشته‌ای نه چندان دور بازمی‌گشت، به کشوری به‌طور عمده تک‌محصولی تبدیل شد که با فروش بی‌دریغ نفت تلاش داشت به معیارهای رشد و توسعهٔ غربی دست یابد و روند توسعه در کشورهای غربی را بدون درنظرگرفتن زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی قدم‌به‌قدم تعقیب کند. تأکید بر چنین الگویی در سیاست‌گذاری‌ها در ابعاد مختلف اقتصادی، آثار منفی مشخصی در پی داشت. سطح زندگی مردم به‌ویژه اقشار زحمتکش کاهش یافت و در مقابل طبقهٔ متوسط با علایق مشخص جامعهٔ مصرفی رشد یافت. از این زمان بود که نفت به منبع اصلی تأمین درآمد کشور تبدیل شد و سهم ایران در تقسیم کار بین‌المللی به صدور نفت خام محدود شد. نوسازی بدون برنامه و بی‌حساب شهرها، ویرانی بیش از پیش مناطق روستایی و محروم را به‌دنبال داشت (شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷: ۴۶).

رژیم سابق با اقداماتی ازجمله اصلاحات ارضی و متمرکزکردن امکانات رفاهی در شهرها شرایطی را فراهم کرد تا روستاها از سکنه خالی و مخروبه شوند. با هجوم افراد روستایی به شهرها و حاشیه‌نشینی، ضمن ازبین‌رفتن کشاورزی، شهرها نیزوجهۀ بدی پیدا کردند و کشور ایران از یک صادرکنندۀ محصولات کشاورزی به جایگاه واردکننده نزول پیدا کرد؛ پس از پیروزی انقلاب، با توجه به اینکه روستاییان از مقام والایی در نظام برخوردار شدند، رفع محرومیت‌های حاصل از دوران شاهنشاهی در دستور کار قرار گرفت و جهاد سازندگی با پیام رهبر فقید انقلاب شکل گرفت که دستاوردهای زیادی را برای کشور به ارمغان آورد (مؤسسۀ فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۸۵: ۲۴۷).

یکی از اهداف مهم انقلاب اسلامی در حوزۀ اقتصاد، توجه به قشر نیازمند جامعه به‌ویژه مردم محروم روستا، تأمین استقلال اقتصادی، رفع بیکاری و تأمین اجتماعی بود. انقلاب اسلامی در سال‌های اولیه به اهدافی که اشاره شد، پرداخت. در سال‌های بعد اهدافی ازجمله رشد و توسعۀ پایدار اقتصادی با محوریت بخش کشاورزی، تربیت نیروی انسانی، استفادۀ بهینه از منابع طبیعی کشور و تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی را دنبال کرد و توانست در پایان برنامه‌های پیش‌بینی‌شده، به رشد چشمگیری در برنامه‌های توسعۀ خود دست یابد؛ اما این بار توسعه به شکلی پایدار و در تقریباً تمامی نقاط کشور و نه تنها در شهرهای بزرگ ایجاد شد.

انقلاب اسلامی در ادامۀ برنامه‌های توسعۀ اقتصادی خود، تلاش خود را برای مهار تورم، اصلاح نظام مالیاتی، توسعۀ عمران روستایی، اشتغال‌زایی و آموزش نیروی انسانی متمرکز کرد. باید واقعیت را پذیرفت که امروز با وجود همۀ کاستی‌ها و ضعف‌هایی که در حوزۀ اقتصاد کشور وجود دارد، دولتمردان جمهوری اسلامی ایران طی سال‌های پس از پیروی انقلاب اسلامی به موفقیت‌های مختلفی دست یافته‌اند و اقتصاد بیمار سال ۱۳۵۷ را به اقتصادی پویا و در حال رشد تبدیل کرده‌اند (تاجریان، ۱۳۸۸: ۴).

توسعۀ روستایی ضرورتی بنیادی برای توسعۀ ملی است و باید در اولویت برنامه‌های توسعه قرار گیرد. در همین زمینه، طی دهه‌های گذشته تلاش‌های زیادی در کشورهای در حال توسعه برای توسعۀ مناطق روستایی و بهبود وضعیت روستاییان ازطریق گرفتن و اجرای راهبردهای مختلف انجام شده است (شکوری، ۱۳۸۴: ۱۲).

کامرون کلارک چنین اعتقاد دارد که عمران یکپارچه راهبرد مناسب دست‌یابی به عمران روستایی است. راهبرد مزبور با برخورداری از حمایت و پشتیبانی تجارب میدانی قوی، بر این فرض استوار است که تنها با مشارکت یکپارچۀ روستاییان است که می‌توان به عمران یا توسعۀ پایدار دست یافت. لازمه‌های اساسی طرح عملیاتی مزبور در یک قالب یکپارچه عبارت‌اند از:

۱) تأمین منابع، اشتغال پربازده، درآمدهای بیشتر و ماهیتی رضایت‌مندانه‌تر برای کل محرومان جامعه و نه الزاماً برای کشاورزان؛

۲) توزیع عادلانه‌تر منافع مادی و غیرمادی تولید و فراهم‌کردن زمینه‌های لازم برای دسترسی برابر به خدمات و تأمین اجتماعی؛

۳) مشارکت کامل روستاییان در فعالیت‌های عمران روستایی و فرایندهای مرتبط با مراحل مختلف تصمیم‌گیری؛

۴) مدیریت منطقی و بهتر مناطق طبیعی به‌ویژه منابع طبیعی تجدیدپذیر.

با توجه به این نکات محوری ایران پس از انقلاب اسلامی به‌سوی توسعهٔ پایدار با محوریت توسعهٔ مناطق روستایی، دورافتاده و محروم گام برداشت (عظیمی‌آملی، ۱۳۷۵: ۷۶).

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ عمران و آبادی روستاها وارد مرحلهٔ جدیدی شد. نظام جمهوری اسلامی ایران به بسط عدالت اجتماعی، تقلیل نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، محرومیت‌زدایی از مناطق روستایی، توجه به مشارکت‌های مردمی و بهره‌گیری از نیروی انسانی بالقوه‌ای که در جوامع روستایی وجود داشت توجه زیادی کرد. همچنین ضرورت دگرگونی سازمان‌ها و نهادهای اداری-سیاسی موجود و درگیر در امر عمران روستایی، از یک سو و توجه و چاره‌اندیشی برای مسائل پیچیده و متنوع روستایی همراه با ضرورت فراهم‌کردن امکانات لازم برای سامان‌بخشیدن به درهم‌ریختگی‌های اجتماعی-سیاسی ازسوی دیگر، به‌شدت احساس شد. به همین دلیل با تشکیل نهادهایی چون هیئت‌های هفت‌نفرهٔ واگذاری زمین، مشاع‌های روستایی مراکز خدمات روستایی و عشایری، جهاد سازندگی، شوراهای اسلامی، خانهٔ همیار و ورود کمیتهٔ امداد امام خمینی (ره) به روستاها تلاش شد به بهبود وضعیت اجتماعی-اقتصادی و بهداشتی روستاییان، به‌ویژه روستاییان مناطق محروم‌تر کمک شود. این برنامه‌ها برخلاف برنامه‌های قبل از انقلاب که از الگوی رشد اقتصادی پیروی می‌کردند، به‌طور عمده مبتنی بر الگوی پاسخ به نیازهای اساسی و با هدف توزیع مجدد منابع و رفع محرومیت شکل گرفت؛ بنابراین، جهاد سازندگی ازجمله نهادهایی بود که در فضای فرهنگی - ارزشی حاکم بر انقلاب اسلامی و عرصهٔ اداری کشور، پا به عرصهٔ وجود نهاد و در زمینهٔ جهت‌گیری‌های نظام اسلامی، مأموریت‌های جدید و سنگینی را بر عهده گرفت.

پروژه‌های عمده به‌ترتیب میزان عملکرد شامل احداث پل منفرد، مسجد، سرویس بهداشتی، بهسازی روستا، غسالخانه، کتابخانهٔ روستایی، پروژه‌های مربوط به حوادث غیرمترقبهٔ روستایی، ساخت مسکن روستایی، درمانگاه، پروژه‌های مربوط به پشتیبانی جنگ تحمیلی و داروخانه است. پایین‌ترین سطح اقدامات انجام‌شده، مربوط به احداث درمانگاه (۰/۴) و داروخانه در مناطق

روستایی (۰/۰۱) بوده است. محرومیت روستاها در زمینهٔ تأسیسات زیربنایی به‌ویژه راه، آب آشامیدنی، برق و سایر خدمات عمومی موردنیاز روستاها سبب می‌شد جهاد سازندگی آماده‌کردن اینگونه امکانات زیربنایی را در اولویت کار خود قرار دهد. تنوع فعالیت‌های انجام‌شده، به‌ویژه در اوایل شکل‌گیری جهاد سازندگی بیانگر تنوع نیازها از یک سو و جامع‌نگری دست‌اندرکاران جهاد سازندگی به مقولهٔ روستا و توسعهٔ روستایی ازسوی دیگر بوده است (رضوی، ۱۳۷۹: ۱۶۸).

اقتصاد ایران در رژیم پهلوی نمونهٔ کامل اضمحلال اقتصاد ملی کشورهای جهان سوم در نظام سرمایه‌داری بین‌الملل بود؛ کشوری که در اواخر عمر رژیم پهلوی با فروش بی‌دریغ نفت، تلاش داشت به معیارهای رشد و توسعهٔ غربی دست یابد. در همین زمینه، کشاورزی ایران که در گذشتهٔ نه چندان دور نیازهای مردم را تأمین می‌کرد، در دورهٔ پهلوی در سایهٔ واردات محو شد و در پرتو حاکمیت هزار فامیل، اقتصاد ایران به زاییدهٔ نظام سرمایه‌داری جهانی تبدیل شد؛ اما انقلاب اسلامی از همان روزهای نخست پیروزی روح جدیدی بر پیکر نیمه‌جان اقتصاد کشور دمید و هرچند جنگ تحمیلی سبب شد مدتی برنامه‌های توسعه‌ای در کشور با تأخیر روبه‌رو شود، پس از پایان جنگ طی دو برنامهٔ پنج‌ساله با هماهنگی مردم و دولت سازندگی آغاز شد. حجم سازندگی در این مدت کوتاه به حدی سریع بوده است که اعجاب جهانیان را برانگیخته است. علاوه بر بازسازی خرابی‌های جنگ تحمیلی که یک نمونهٔ کوچک آن ازبین‌رفتن چندین شهر و صدها روستای کشور را شامل می‌شد، طرح‌های بزرگی اجرا شده‌اند که ازجمله می‌توان از مجتمع فولاد مبارکهٔ فولاد اهواز، سد ساوه، سد مارون و سد پانزده خرداد و کارخانه‌های متعدد سیمان، نیروگاه‌های مختلف برق، راه‌آهن بافق-بندرعباس و سرخس-مشهد تجن، پروژه‌های مختلف در امور کشاورزی، صنعتی - پالایشگاهی، نفت و گاز و پتروشیمی و نظایر آن نام برد که هر کدام به توضیح فراوان نیاز دارند. راه‌اندازی این طرح‌ها و طرح‌هایی که پس از آن و در دولت‌های بعدی به بهره‌برداری رسید، تا حد زیادی چهرهٔ کشور را دگرگون کرده است. به‌ثمررسیدن این طرح‌ها سبب شد کشور ما تاحدودی از اقتصاد تک‌محصولی صرف نجات یابد، صادرات غیرنفتی افزایش یابد و ثروت کشور در مسیر عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه قرار گیرد.

حمایت از اقشار محروم جامعه

اقشار محروم و مستضعف و پابرهنه همواره به اسلام به‌واسطهٔ تأکید مستمر و شدید بر مسئلهٔ عدالت و ترجیح منافع عمومی بر منافع گروه‌های خاص، توجه و از آن استقبال و حمایت کرده‌اند. تجربهٔ انقلاب اسلامی این مسئله را به‌طور واضح به نمایش گذاشت.

امام خمینی (ره)، مردم به‌ویژه کوخ‌نشینان را صاحبان اصلی انقلاب اسلامی معرفی کرده‌اند و یک موی آنان را از همهٔ کاخ‌نشینان برتر و شریف‌تر دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۶۱: ۲۸۱/۲۱).

با پیروزی انقلاب اسلامی حمایت از محرومان جامعه که جمعیت بسیاری را در بر می‌گرفتند در سرلوحهٔ کارها و برنامه‌ها قرار گرفت. انقلاب اسلامی تحولی عظیم در روحیه، بینش و اعتقادات مردم و مسئولان به وجود آورد. در پرتو چنین تحولی بود که کشور در مسیر آبادی نقاط محروم و کمک به مستضعفان و اقشار محروم جامعه گام برداشت.

مسئولان بلندپایهٔ نظام نوپای اسلامی و انقلابی در همان اولین سال پس از پیروزی انقلاب و هنگام تدوین قانون اساسی کشور که سیاست‌های اصولی و کلان و درازمدت نظام را مشخص می‌کند، به توقع به‌حق مردم جامعه که مکرر ازطرف رهبر کبیر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی (ره)، بر آن تأکید شده بود، توجه لازم را کردند و در فصل اقتصاد و امور مالی آن، سیاست‌ها و جهت‌گیری‌های کلان اقتصادی را به‌طور کامل در مسیر حمایت از تودهٔ مردم جامعه و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر و نیازمند تنظیم کردند.

در این زمینه اصل ۲۹ قانون اساسی چنین مقرر می‌دارد:

«برخورداری از تأمین اجتماعی ازنظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، ازکارافتادگی، بی‌سرپرستی، درراه‌ماندگی، حوادث و سوانح، نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به‌صورت بیمه و نظایر آن، حقی است همگانی. دولت موظف است طبق قوانین از محل درآمدهای حاصل از مشارکت مردم، خدمات و حمایت‌های مالی فوق رابرای یک‌یک افرادکشور تأمین کند».

اصل ۴۳ قانون اساسی نیز سیاست و جهت‌گیری اقتصادی جمهوری اسلامی ایران را چنین بیان می‌کند:

«برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن‌کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادگی او، اقتصاد جمهوری اسلامی ایران براساس ضوابط زیر استوار می‌شود:

۱) تأمین نیازهای اساسی مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات تشکیل خانواده برای همه.

۲) تأمین شرایط و امکانات کار برای همه به‌منظور رسیدن به اشتغال کامل و قراردادن وسایل کار در اختیار همهٔ کسانی که قادر به کار هستند ولی وسایل کار ندارند، در شکل تعاونی، از راه وام بدون بهره یا هر راه مشروع دیگر که نه به تمرکز و تداول ثروت در دست افراد و گروه‌های خاص منتهی شود و نه دولت را به‌صورت یک کارفرمای بزرگ مطلق

درآورد. این اقدام باید با رعایت ضرورت‌های حاکم بر برنامه‌ریزی عمومی اقتصاد کشور در هر یک از مراحل رشد صورت گیرد.

۳) تنظیم برنامهٔ اقتصادی کشور به‌صورتی که شکل و محتوا و ساعات کار چنان باشد که هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد.

۴) رعایت آزادی انتخاب شغل و عدم اجبار افراد به کاری معین و جلوگیری از بهره‌کشی از کار دیگری.

۵) منع اضرار به غیر و انحصار و احتکار و ربا و دیگر معاملات باطل و حرام.

۶) منع اصراف و تبذیر در همهٔ شئون مربوط به اقتصاد اعم از مصرف، سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع وخدمات.

۷) استفاده از علوم و فنون و تربیت افراد ماهر نسبت به احتیاج برای توسعه و پیشرفت اقتصاد کشور.

۸) جلوگیری از سلطهٔ اقتصادی بیگانه بر اقتصاد کشور.

۹) تأکید بر افزایش تولیدات کشاورزی، دامی و صنعتی که نیازهای عمومی را تأمین کند و کشور را به مرحلهٔ خودکفایی برساند و از وابستگی برهاند».

به همین دلیل و به‌واسطهٔ اقتصاد تک‌محصولی و بی‌توجهی به دیگر بخش‌های اقتصادی، کشاورزی ایران که در روزگاری نه چندان دور نیازهای مردم را تأمین می‌کرد، در سایهٔ واردات محو شد و با مدیریت ناصحیح، اقتصاد ایران به زاییدهٔ نظامی مصرفی تبدیل شد؛ ولی انقلاب اسلامی از همان روزهای نخست پیروزی روح جدیدی در کالبد اقتصاد کشور دمید. هرچند موانع و مشکلاتی ازجمله جنگ تحمیلی سبب شد مدتی برنامه‌های توسعه‌ای در کشور با تأخیر روبه‌رو شود، پس از پایان جنگ این روند متوقف شد. در مدتی کوتاه علاوه بر بازسازی خرابی‌های جنگ تحمیلی، طرح‌های بزرگی نیز به مرحلهٔ اجرا درآمد. به‌ثمررسیدن این طرح‌ها سبب شد کشور ما تاحدودی از اقتصاد تک‌محصولی صرف نجات یابد، صادرات غیرنفتی افزایش یابد و ثروت کشور در مسیر عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه قرار گیرد.

پایه‌ریزی اقتصاد مبتنی بر قوانین اسلامی

از دستاوردهای مهم انقلاب اسلامی ایران در حوزهٔ اندیشه و سیاست‌های اقتصادی، تلاش برای تحقق اقتصاد اسلامی و حاکمیت‌بخشیدن به قوانین اسلامی در قلمرو مسائل اقتصادی است. در رژیم گذشته از آنجا که اعتقاد جدی به اسلام و قوانین و مقررات شرعی وجود نداشت، در

قلمرو حوزهٔ اقتصادی نیز همانند سایر حوزه‌ها سیاست‌ها و جهت‌گیری‌ها و قواعد و مقررات آن فارغ از ضوابط شرعی و اسلامی بود. ازنظر رژیم پهلوی هیچ اهمیتی نداشت که سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی و قوانین و مقررات مربوط به آن، با ضوابط دینی و شرعی مخالف باشد یا نباشد و اصولاً در این حوزه‌ها برای دین نقش و جایگاهی قائل نبودند.

اما از آنجا که در نگرش اسلامی، دین اسلام دینی است جامع و کامل که در همهٔ حوزه‌های زندگی اجتماعی ازجمله مسائل اقتصادی، قاعده و قانون و سیاست‌های مشخص دارد، نظام حکومت اسلامی از بدو پیروزی انقلاب، جهت‌گیری اقتصادی خود را مبتنی بر قوانین و مقررات اسلامی قرار داده است. در این نگرش معنی ندارد که حاکمیت اسلام در حوزه‌های محدودی تحقق یابد؛ بلکه حاکمیت اسلامی باید در همهٔ حوزه‌ها ازجمله مسائل اقتصادی جریان داشته باشد.

حضرت امام (ره) در وصیت‌نامهٔ سیاسی-الهی خویش نیز دوباره با تأکید بر اقتصاد مبتنی بر اسلام، سایر مکاتب اقتصادی را رد می‌کنند و می‌فرمایند:

«اسلام نه‌تنها با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کنندهٔ توده‌های زیر ستم و مظلوم موافق نیست، بلکه آن را به‌طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند ... و نه رژیمی مانند رژیم کمونیستی و مارکسیسم لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک می‌باشند ... بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به‌نحو محدود در پیداشدن مالکیت و مصرف که اگر به‌حق به آن عمل شود، چرخه‌ای اقتصادی سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی که لازمهٔ یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد» (وصیتنامهٔ سیاسی- الهی، ۱۳۶۸: ۵۹). در همین زمینه و برای انطباق سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی کشور با قوانین و مقررات شرعی، بند ۱۲ از اصل سوم قانون اساسی نیز چنین مقرر می‌دارد:

«پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف‌ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه».

و اصل ۴ قانون اساسی مقرر می‌دارد:

«کلیهٔ قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد».

اصل ۴۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز برای تبیین هرچه بیشتر نظام اقتصادی کشور آن را مبتنی بر سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی می‌داند و چنین معرفی می‌کند:

«نظام اقتصادی جمهوری اسلامی ایران بر پایهٔ سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی با برنامه‌ریزی منظم و صحیح استوار است. بخش دولتی شامل کلیهٔ صنایع بزرگ، صنایع مادر،

بازرگانی خارجی، معادن بزرگ، بانکداری، بیمه، تأمین نیرو، سدها و شبکه‌های بزرگ آبرسانی، رادیو و تلویزیون، پست و تلگراف و تلفن، هواپیمایی، کشتیرانی، راه‌آهن و نظایر آن است که به‌صورت مالکیت عمومی و در اختیار دولت است. بخش تعاونی شامل شرکت‌ها و مؤسسات تعاونی تولید و توزیع است که در شهر و روستا برطبق ضوابط اسلامی تشکیل می‌شود. بخش خصوصی شامل آن قسمت از کشاورزی، دامداری، صنعت، تجارت و خدمات می‌شود که مکمل فعالیت‌های اقتصادی دولتی و تعاونی است. مالکیت در این سه بخش تا جایی که با اصول دیگر این فصل مطابق باشد و از محدودهٔ قوانین اسلام خارج نشود و موجب رشد و توسعهٔ اقتصادی کشور شود و به زیان جامعه نشود، مورد حمایت قانون جمهوری اسلامی است. تفصیل ضوابط و قلمرو و شرایط هر سه بخش را قانون معین می‌کند».

همچنان که ملاحظه می‌شود، این اصل به‌صراحت با رد اقتصاد سرمایه‌داری (اقتصاد خصوصی) و اقتصاد کمونیستی و مارکسیستی (اقتصاد دولتی)، نظام اقتصادی جدیدی را معرفی می‌کند که تلفیقی از نظام خصوصی و دولتی به اضافهٔ بخش تعاونی و درنهایت بر قواعد و مقررات اسلامی مبتنی است (مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۸۵: ۲۵۹).

نتیجه‌گیری

اقتصاد هر کشور به برنامه‌ریزی اقتصادی علمی نیاز دارد که با اولویت‌بندی می‌توان به نتیجه رسید؛ بنابراین، اقتصاد هر کشور به مسئولان درستکار و امین، عالم و کارشناس متخصص نیاز دارد تا در قالب برنامه‌های کلان و ملی به تخصیص بهینهٔ منابع در چهارچوب قوانین و ضوابط نظام اسلامی برای تولید، توزیع و مصرف اقدام کنند. یک برنامهٔ جامع اقتصادی، منابع و نیازها را به هم ربط می‌دهد، تکلیف منابع و عاملان اقتصادی و وظیفهٔ نهادهای اجتماعی (دولت، مردم، شرکت‌ها و نظایر آن) را معلوم می‌کند.

در بسیاری از کشورهایی که اقتصاد پیشرفته‌ای دارند و مشکلات عدیدهٔ اقتصادی ندارند، توسعهٔ تقریباً مشابهی موجود است. بسیاری از کشورهای مسلمان هم در همین مسیر توسعه گام برمی‌دارند؛ بنابراین، می‌توانند اقتصادی پیشرفته داشته باشند که از الزامات تحقق تمدن جدید اسلامی است. براساس شاخص‌های به‌دست‌آمده، اقتصاد ایران با وجود برخی نوسانات چشمگیر در برخی از سال‌ها، توانسته است با توجه به مسائلی همچون خودباوری اقتصادی و حرکت در جهت خودکفایی، توسعهٔ همه‌جانبه و توجه به توسعهٔ مناطق دورافتاده، حمایت از اقشار محروم جامعه و پایه‌ریزی اقتصاد مبتنی بر قوانین اسلامی که از مهم‌ترین دستاوردهای اقتصادی‌اند، موجب پیشرفت اقتصادی کشور ایران شود. این دستاوردها از ارکان احیای تحقق تمدن جدید

اسلامی میان کشورهای مسلمان به شمار می‌روند.

راهکارهای پژوهش

با توجه به مسائلی که تاکنون گفته شد، می‌توان راهکارهایی را برای افزایش توان اقتصادی کشور ایران و ازبین‌بردن موانع تحقق تمدن جدید اسلامی، پیشنهاد کرد. این راهکارها می‌توانند در اقتصاد کشور به‌شدت مؤثر باشند و ثروت ملی و عدالت اقتصادی را تحقق بخشند. این راهکارها که مدنظر رهبر انقلاب اسلامی نیز بوده‌اند، عبارت‌اند از:

۱) اتکانکردن به سیستم اقتصادی تک‌محصولی در کشور؛

۲) توجه بیشتر به بخش‌های صنعت و کشاورزی؛

۳) افزایش تولیدات داخلی؛

۴) استفادهٔ سرمایه‌ای و نه‌تنها مصرفی از منابع طبیعی و زیرزمینی؛

۵) مدیریت اقتصادی و اولویت‌بندی مسائل و مشکلات اقتصادی براساس اهمیت، برای رفع آنها.

منابع

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن‌محمد (۱۳۳۶): مقدمهٔ ابن‌خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن‌فارس، احمد (۱۴۲۰ق): معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌منظور، محمد (۱۴۱۴ق): لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- اسکاچپل، تدا (۱۳۷۹): حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، ترجمهٔ محسن امین‌زاده، مندرج در عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، قم: معارف.
- الهی‌تبار، علی (۱۳۹۱): علل انحطاط مسلمین از دیدگاه شهید مطهری و دکتر شریعتی، قم: معارف.
- برتالنفی، لودویک فون (۱۳۶۶): مبانی، تکامل و کاربردهای نظریهٔ عمومی سیستم‌ها، ترجمهٔ کیومرث پریانی، تهران: تندر.
- تاجریان، علی‌رضا (۱۳۸۸): دستاوردهای انقلاب اسلامی، خبرگزاری آریا. http://www.aryanews.com/NewsAll/۲۳۵
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷): اندیشهٔ سیاسی شهید رابع سید محمدباقر صدر، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ق): الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حاجی‌صادقی، عبدالله (۱۳۸۳): آسیب‌شناسی ارکان انقلاب اسلامی، تهران: زمزم هدایت.

- حسینی، سیدمحمدعارف (۱۳۸۱): رویارویی تمدن اسلامی و مدرنیته، قم: مرکزجهانی علوم اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱): صحیفهٔ نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۶۸): صحیفهٔ انقلاب؛ متن کامل وصیت‌نامهٔ سیاسی-الهی رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران، تهران: وزارت ارشاد.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷): تاریخ تمدن، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۶): لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۴): «تمدن نوین اسلامی؛ بنیادها و چشم‌اندازها»، در مجموعه مقالات اولین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران: دانشگاه شاهد.
- رابینز، استیفن (بی‌تا): تئوری سازمان، ترجمهٔ مهدی الوانی و حسن دانایی‌فر، تهران: صفار.
- راغب‌اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق): مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
- رستمی، کلثوم (۱۳۹۴): «موانع و آفات درونی در تحقق تمدن نوین اسلامی»، مجموعه مقالات اولین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران: دانشگاه شاهد.
- رضوی، سید حسن (۱۳۷۹): «بررسی اثرات فعالیت‌های وزارت جهاد سازندگی در توسعهٔ زیرساخت‌های روستایی در وزارت جهاد سازندگی؛ نقش جهاد سازندگی در بخش کشاورزی و توسعهٔ روستایی» (مجموعه مقالات)، تهران: مرکز تحقیقات و بررسی مسایل روستایی.
- شکوری، علی (۱۳۸۴): سیاست‌های توسعهٔ کشاورزی در ایران، تهران: سمت.
- شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی (۱۳۷۷): ره‌توشهٔ انقلاب، تهران: سوره.
- صدیقی، کلیم (۱۳۷۵): نهضت‌های اسلامی وانقلاب اسلامی، ترجمهٔ هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- عظیمی‌آملی، جلال (۱۳۷۵): تاریخچهٔ عمران روستایی در ایران، تهران: مرکز تحقیقات و بررسی مسائل روستایی.
- علاقه‌مند، علی (۱۳۷۸): مدیریت عمومی، تهران: روان.
- عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۶): «ابطال یا تحول در نظریه‌های انقلاب»، ماهنامهٔ زمانه، شمارهٔ ۶۵، صص ۱۵-۱۱.
- فراهانی، محسن (۱۳۹۴): «الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی»، در مجموعه مقالات اولین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران: دانشگاه شاهد.
- فراهانی‌فرد، سعید. و کشاورز، محسن (۱۳۹۳): «بررسی تجربی تحقق اهداف نظام اقتصادی اسلام در اقتصاد ایران پس از انقلاب اسلامی»، مطالعات انقلاب اسلامی، سال ۷، شمارهٔ ۱، صص ۳۰-۷.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- قحف، منذر (۱۳۸۵): «علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش»، ترجمهٔ سیدحسین میرمعزی، اقتصاد اسلامی، سال ۶، شمارهٔ ۲۳، صص ۱۵۷-۱۲۷.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۶۸): اقتصاد سیاسی ایران، تهران: مرکز.

- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۴): تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸): مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مظاهری، مصطفی (۱۳۹۶): «خودآگاهی و کارکرد اقوام در شکل‌گیری و تکوین تمدن نوین اسلامی براساس الگوی راهبردی اسلامی- ایرانی پیشرفت»، در مجموعه مقالات دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران: دانشگاه شاهد.
- معلمی، مجدالدین (۱۳۸۰): تمدن‌ها، گفتگو یا درگیری؟، تهران: مرکز پژوهش‌های صدا و سیما.
- مؤسسهٔ فرهنگی قدر ولایت (۱۳۸۵): دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران.
- هراتی، محمدجواد؛ جمالی، افراسیاب. و ایزدی، محمدعلی (۱۳۹۵): «ظرفیت‌های انقلاب اسلامی ایران در بازسازی تمدن اسلامی در قالب نظریهٔ سیستمی»، فصلنامهٔ پژوهش‌های انقلاب اسلامی، سال ۵، شمارهٔ ۱۷، صص ۲۳۷-۲۲۵.
- هیکس، هربرت‌جی. و ری‌گولت، سی (۱۳۶۹): تئوری‌های سازمان و مدیریت، ترجمهٔ کوئل کهن، تهران: اطلاعات.
- یوسفی، محمدرضا؛ موسوی، سیدعباس. و موسوی، سیدعلی (۱۳۹۶): «اصول تربیت سیاسی در تمدن نوین اسلامی از منظر قرآن»، در مجموعه مقالات دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران: دانشگاه شاهد.

۳۶

تبیین اندیشه‌های تمدن‌ساز امام موسی صدر

اصغر منتظرالقائم[۱]
شبنم سادات هاشمی فشارکی[۲]
سمیه سادات هاشمی فشارکی[۳]

چکیده

تمدن‌سازی به نظام‌سازی نیاز دارد و عبارت است از ایجاد نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و تعیین الگوی تنظیم روابط میان نهادهای گوناگون و افراد جامعه بر مبنای راهبردهای مطلوب مبتنی بر هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، اخلاق و شریعت. تمدن‌سازی از سیرهٔ انبیای الهی و سپس دولت‌ها و در اسلام از عصر رسول خدا(ص)، حضرت علی(ع) و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام شروع شده است. متفکران و مصلحان اجتماعی اسلام همواره به فکر تمدن‌سازی اسلامی بوده‌اند. اندیشمندان بسیاری درزمینهٔ مباحث تمدن‌سازی ایده‌پردازی کرده و مطالبی در این باره نگاشته‌اند. امام سیدموسی صدر ازجمله متفکران تمدن‌ساز معاصر است. وی که دست‌پروردهٔ انقلاب اسلامی بود، به دعوت سیدعبدالحسین شرف‌الدین به لبنان رفت و موجب بیداری اسلامی و تحرک جنبش‌های آزادی‌بخش در لبنان با الگوبرداری از انقلاب اسلامی ایران شد. اندیشه‌های تمدنی موسی صدر سبب ایجاد بارقه‌های تمدنی در میان شیعیان، اندیشمندان و متفکران لبنان شد. این فعالیت‌ها و نظریه‌ها تاکنون موجب تجدید حیات اسلام و تحرک اسلام سیاسی در میان شیعیان لبنان و منطقه شده است. در این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی این سؤال بررسی خواهد شد که چگونه اندیشه‌های تمدن‌ساز امام

۱. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، تلفن: ۰۹۱۳۱۰۷۲۳۷۸،
ایمیل: montazer۵۳۳۷@yahoo.com
۲. پژوهشگر شیعه شناسی دانشگاه اصفهان، تلفن: ۰۹۳۰۴۰۹۰۹۸۹،
ایمیل: sh.hashemifesharaki@ yahoo.com
۳. پژوهشگر تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان، تلفن: ۰۹۱۳۸۳۸۲۴۹۷،
ایمیل: s.hashemifesharaki@ ahoo.com

موسی صدر تحت تأثیر انقلاب اسلامی شکل گرفت.
کلیدواژگان : تمدن‌سازی، نظام‌سازی، انقلاب اسلامی، امام موسی صدر، لبنان

مقدمه

تمدن در هر ملتی نشانهٔ تعالی و پیشرفت آن ملت و بیانگر رشد و پیشرفت در همهٔ عرصه‌های فعالیت آن جامعه است. در طول تاریخ، تمام پیامبران الهی، همچون آدم، نوح، ابراهیم و... برای اصلاح بشر آمده‌اند تا همهٔ ابعاد زندگی او را اصلاح کنند. با نگاه دینی به اعمال آنان روشن می‌شود این پیامبران عملکردهای تمدنیِ گوناگونی داشته‌اند. دین اسلام، چه در قرآن و چه در روایات و سیرهٔ معصومان، تأکیدات فراوانی بر عناصر تمدن‌ساز داشته است؛ به‌نحوی‌که هیچ دینی تا این حد بر عناصر تمدن‌ساز تأکید نکرده است. مسلمانان با الهام از منابع اصیل اسلامی و با بهره‌گیری از میراث تمدن‌های پیش از خود (یونان، مصر، روم، ایران، هند، بین‌النهرین، چین و...) پایه‌های اولیهٔ تمدن اسلامی را پی‌ریزی کردند و در دوره‌های بعد آنچنان در توسعه و تکامل جدیت به خرج دادند که نزدیک به هشت قرن رهبری فکری جهان متمدن را بر عهده گرفتند. انقلاب اسلامی ایران برای ملت‌های مسلمان الگویی است که هریک از آن ملت‌ها متناسب با افکار، شرایط فرهنگی و اوضاع سیاسی خود از آن تأثیر پذیرفته‌اند؛ به این معنا که انقلاب اسلامی در ملت‌های اسلامی بازتابی متفاوت داشته است.

تأثیر انقلاب اسلامی در لبنان حقیقتاً چشمگیر بوده و باعث رشد انقلابیِ شیعیان لبنان شده است؛ البته لبنان شکوفایی و بالندگی خود را مرهون اقدامات امام موسی صدر است. او شاگردی بود که در مکتب انقلاب اسلامی ثبت نام کرد و تعلیم و تربیت خود را در مدرسهٔ انقلاب اسلامی به پایان رساند. انقلاب اسلامی روح شهامت و مقاومت را در ملت‌های اسلامی زیر ستم بیدار کرد و این واقعیت را به آنها نشان داد که این انقلاب بر پایهٔ تعالیم دین اسلام و مکتب اهل بیت(ع) به پیروزی رسید؛ پس هر ملت اسلامیِ دیگری نیز با اتکا به تعالیم اسلام به موفقیت خواهد رسید. لبنان در اثر اقدامات روشنگرانهٔ امام موسی صدر توانست به رشد چشمگیری دست یابد و از حاشیه و پیرامون به مرکز جهان اسلام منتقل شود. شیعیان لبنان که همواره در اقلیت قرار داشتند و زیر حملات شدید اسرائیل و استکبار بودند، توانستند از آماج حمله‌های آنها نجات پیدا کنند، در صف اول مبارزه و جهاد با امپریالیسم قرار گیرند و به‌تدریج نقش مؤثری را در تحولات سیاسی و اجتماعی ایفا کنند. انقلاب اسلامی این حقیقت را هویدا کرد که برای همیشه باید به انحطاط و عقب‌ماندگی خاتمه داد و ملت‌های اسلامی می‌توانند با اتحاد و اتفاق و الهام از رهبری واقف به

شرایط زمان این قابلیت را داشته باشند که به حیات و قدرت حقیقی اسلام دست پیدا کنند. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، تأثیر انقلاب اسلامی بر اندیشه‌های تمدن‌ساز امام موسی صدر بررسی خواهد شد.

زیست‌نامهٔ امام موسی صدر

سیدموسی صدر در ۱۴خرداد ۱۳۰۷ شمسی در شهر مذهبی قم دیده به جهان گشود. پدر ایشان آیت‌الله سیدصدرالدین صدر بود. آیت‌الله صدر که از بزرگ‌ترین مراجع تقلید عصر خود به شمار می‌رفت، هم‌زمان با آیات عظام خوانساری و حجت قبل از زعامت آیت‌الله بروجردی رهبری شیعیان را به عهده داشت. بی‌بی صفیه، مادر امام موسی صدر، دختر عالم مجاهد آیت‌الله حاج‌آقا حسین طباطبایی قمی از سادات طباطباست. امام موسی صدر دارای سلفی صالح و اجدادی دانشور و مبارز بود (علمی، ۱۳۵۸: ۸۳). ایشان هم‌زمان با دورهٔ دبیرستان به تحصیل علوم اسلامی در حوزهٔ علمیهٔ قم مشغول شد و از محضر اساتید برجسته‌ای چون آیت‌اللّه بروجردی، آیت‌اللّه محقق داماد، آیت‌اللّه سیداحمد خوانساری، آیت‌اللّه سیدمحمد حجت حوزوی بهره گرفت؛ همچنین در دانشکدهٔ حقوق تهران در رشتهٔ اقتصاد تحصیل کرد. وی از معدود افرادی بود که علاوه‌بر تحصیلات حوزوی به کسب مدارج عالی دانشگاه نیز نایل آمد. زبان‌های عربی، انگلیسی و فرانسه را نیز آموخت. ایشان بعد از مدتی جزء اساتید حوزهٔ علمیهٔ قم شد و همگان او را از نوادر دوران و امیدی برای جهان تشیع و اسلام می‌دانستند (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۲). امام صدر قبل از عزیمت به نجف از سوی علامه طباطبایی مسئولیت نظارت بر نشریهٔ «انجمن تعلیمات دینی» را بر عهده گرفت. وی هم‌زمان با تحصیل در حوزهٔ علمیهٔ نجف به عضویت هیئت امنای جمعیت «منتدی‌النشر» درآمد. پس از بازگشت به قم، ضمن ادارهٔ یکی از مدارس ملی این شهر، مسئولیت سردبیری مجلهٔ تازه‌تأسیس «مکتب اسلام» را عهده‌دار شد. از مهم‌ترین اقدامات امام صدر در آخرین سال اقامت در شهر قم تدوین طرحی گسترده برای اصلاح نظام آموزشی حوزهٔ علمیه بود که با هم‌فکری آیت‌اللّه دکتر بهشتی، آیت‌اللّه مکارم شیرازی و برخی دیگر از بزرگان امروز انجام گرفت. امام موسی صدر جزء نخستین مؤسسین نشریهٔ ماهانهٔ دینی در حوزهٔ علمیه قم و مجلهٔ درس‌هایی از مکتب اسلام بود. این حرکت علمی و فرهنگی امام موسی صدر بارقه‌ای نورانی در فضای غبارگرفتهٔ آن زمان بود (دوانی، ۱۳۷۱: ۳۴۳-۳۴۹). امام موسی صدر در ۲۷سالگی به لبنان سفر کرد. در این سفر با آیت‌الله سیدعبدالحسین مشرف‌الدین آشنا و از سجایای اخلاقی ایشان متأثر شد. امام موسی صدر پس از اقامتی کوتاه در لبنان، این کشور را به قصد عتبات عالیات ترک کرد و برای ادامهٔ تحصیل در نجف اشرف رحل اقامت افکند. دو سال پس از این سفر، آیت‌الله

شرف‌الدین از دنیا رفت (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج۳: ۱۰۸۶).

هجرت به لبنان

امام صدر در اواخر سال ۱۳۳۸ و پیرو توصیه‌های آیت‌اللّه بروجردی، حکیم، شیخ مرتضی آل یاسین و وصیت مرحوم آیت‌اللّه سیدعبدالحسین شرف‌الدین دعوت رهبر متوفی شیعیان لبنان را لبیک گفت و به‌منظور جانشینی آن مرحوم از ایران به لبنان هجرت کرد. اصلاح شئون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن روز لبنان از یک سو و استفاده از ظرفیت‌های منحصربه‌فرد لبنان برای نمایاندن چهره‌ای عاقل، عادل، انسان‌دوست و سازگار با زمان مکتب اهل‌البیت به جهان از سوی دیگر، از اهداف اصلی این هجرت بود. امام‌موسی صدر از زمستان ۱۳۳۸ و هم‌زمان با آغاز فعالیت‌های گستردهٔ دینی و فرهنگی خود در مناطق شیعه‌نشین لبنان مطالعات عمیقی را با هدف ریشه‌یابی علل و اسباب عقب‌ماندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان آن سامان انجام داد. حاصل این مطالعات برنامه‌های کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدتی بود که از اواسط سال ۱۳۳۹ با هدف سامان‌دهی شئون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان، بازسازی هویت، انسجام و عزت تاریخی آنان طراحی و اجرا شد (کمالیان و کرمانی، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۳).

حمایت از محرومان و شیعیان جنوب

اولین ماه‌های ریاست امام موسی صدر با حملات و تجاوزات اسرائیل به جنوب مصادف بود. امام در این زمان شدیدترین حملات خود را به حکومت لبنان آغاز و اعلام کرد دولت جنوب را رها خواهد کرد و از مرزهای جنوب و مردم شیعه دفاع و حفاظت نمی‌کند. وی از مردم و دولت تجهیز روستاهای هم‌مرز با اسرائیل را خواستار شد تا از وطن خود در برابر حملات اسرائیل دفاع کنند. سرانجام، دولت وقت مجبورشد طبق قراردادی قانونی که در تاریخ ۱۹۷۰/۱/۱۲ میلادی صادر شده بود، گامی اساسی در جهت اهمیت‌دادن به اوضاع منطقهٔ جنوب بردارد (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۹ : ۴۴). بدین‌سان طرح‌های کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت امام سبب ایجاد تحولات گسترده در جامعهٔ شیعیان و ملت لبنان و موجب پیشرفت سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی آنان شد. از سال ۱۹۷۱ به بعد، حمله‌ها و تجاوزهای رژیم غاصب قدس به جنوب لبنان به‌طور مستمر ادامه پیدا کرد و امام موسی صدر پرچم دفاع از جنوب را به اهتزاز درآورد. ایشان صدای اعتراض خویش را در راه‌پیمایی‌های فراوان بر ضد دولت لبنان و به‌منظور حمایت از محرومان بلند کرد. مهم‌ترین راه‌پیمایی‌ها، تظاهرات ملی بعلبک در تاریخ ۱۹۷۴/۳/۱۷ و تظاهرات صور در تاریخ ۱۹۷۴/۵/۵ بود. این تظاهرات سبب شد رئیس ستاد ارتش لبنان به مسائل محرومان

اهتمام ورزد. در همین زمینه کمیته‌ای متشکل از خواص ارتش و نمایندگان امام موسی صدر در تاریخ ۱۹۷۴/۶/۲۰ برپا شد تا دربارهٔ خواسته‌های بیست‌گانهٔ مطرح‌شده و راه‌های اجرای آن‌ها تحقیق و بررسی شود. این کمیته در زمان تقریر و بررسی برخی از مطالب، بدون نتیجه تعطیل شد و این امر انتقاد شدید رهبر شیعیان را به دولت در پی داشت (کمالیان و کرمانی، ۱۳۷۷ : ۳۴-۳۶). از دیگر اقدامات امام موسی صدر تأسیس یک گروه مسلح به نام افواج مقاومت لبنانی (امل) بود (همان: ۳۸).

جنگ داخلی و نوزده‌ماههٔ لبنان و موضع پیشوای شیعه

با شعله‌کشیدن اولین شرارهٔ جنگ در تاریخ ۱۹۷۵/۴/۱۳ امام صدر تمام تلاش خود را کرد تا آتش جنگ را خاموش کند و اوضاع را آرامش ببخشد. ایشان با دعوت هفتادوهفت نفر از نخبگان در مرکز مجلس اسلامی شیعیان ستادی به نام ستاد بازگشت امنیت به وطن را تشکیل داد. سرانجام با طولانی‌شدن جنگ، دولت استعفا داد و مشکلاتی بر سر راه تشکیل دولت جدید ایجاد شد. همهٔ شواهد بر تقسیم لبنان دلالت می‌کرد. دولت جدید تشکیل شد و به رهبر شیعیان وعده داد طرح‌هایش را اجرا کند. کشته‌شدن حدود ۲۰۰ نفر از فرزندان طایفهٔ اسلامی شیعه در منطقهٔ بندر بیروت، به آتش کشیدن خانه‌های شیعیان و کوچ اجباری آنها از مناطق مسیحی‌نشین و... نشانه‌هایی از دخالت اسرائیل در لبنان بود. نیروی هوایی اسرائیل به سرزمین لبنان تجاوز می‌کرد. این امر سبب شکایت دولت لبنان به مجمع عمومی سازمان ملل متحد شد. امام صدر پیوسته در سخنرانی‌ها و دعوت‌های خود طوایف مختلف را به توقف جنگ و بازگشت نظم، امنیت، سیاست ملی و بحث و گفت‌وگو فرا می‌خواند (همان: ۴۰ـ۴۴).

کوشش امام صدر برای پایان‌دادن به جنگ داخلی

امام موسی صدر دریافته بود برای خاتمهٔ جنگ در لبنان پیمان عربی مشترکی نیاز است؛ به همین منظور ابتدا به دمشق و سپس به قاهره رفت تا آنها را برای جنگ داخلی لبنان متحد کند. سرانجام بعد از تلاش‌های امام موسی صدر و مسئولین جوامع عرب پس از تشکیل کنفرانس ریاض و قاهره جنگ داخلی لبنان پایان پذیرفت (همان: ۴۶). اشغال مرزهای جنوب لبنان در تاریخ ۱۹۷۸/۳/۱۴ که نیروهای اشغالگر قدس به آن مبادرت ورزیدند، آغاز فعالیت‌های امام صدر بود. ایشان در ملاقات‌های خود با سران و رؤسای کشورهای عربی واقعیت اَسفبار جنوب لبنان را برشمرد. وی بدین منظور از کشورهای سوریه، اردن، پادشاهی سعودی و الجزایر دیدار کرد؛ سپس در تاریخ ۱۹۷۸/۸/۲۵ وارد کشور لیبی شد و هرگز از آنجا خارج نشد (مرکز بررسی اسناد

تاریخی، ۱۳۷۹ :۵۴ـ۵۵).

اندیشهٔ تمدن‌ساز امام موسی صدر

تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران در بعضی از کشورهای اسلامی یا به‌طور کلی حرکت و جنبش مذهبی وجود نداشت و یا اگر حرکتی انجام می‌شد، فعالیت چشمگیری نداشت. وقوع انقلاب اسلامی در ایران فضای سیاسی منطقه، بلکه جهان را دستخوش تحول قرار داد و آثار آن در مناطق مختلف بروز کرد (سلیمانی زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۱). امام موسی صدر به پیروی از انقلاب اسلامی که تحولی فرهنگی، اخلاقی و اعتقادی بود و اندیشه‌های تمدنیِ نوین و نظام‌سازی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و رشد همه‌جانبهٔ ابعاد زندگی انسان‌ها از ثمره‌های آن به شمار می‌رفت، به اقداماتی اصلاحی به‌منظور نظام‌سازی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در لبنان دست زد. انسان‌ها برای شروع حرکت و تحول همگانی باید احساس تکلیف کنند و امام موسی صدر نیز این تکلیف را در خود احساس کرد.

نظام‌سازی سیاسی

۱- تأسیس مجلس اعلای اسلامی شیعه

یکی از مهم‌ترین نیازهای جامعه از دیدگاه امام موسی صدر ایجاد تشکیلاتی بود که مشکلات و نیازهای شیعیان را از راه قانونی پی‌گیری کند. وظایف این تشکیلات تنظیم شئون طایفه‌ایِ شیعه و به‌سازی هرچه‌بیشتر امور اجتماعی و اقتصادی شیعیان، اقدام به اتخاذ یک موضع اسلامی کامل چه از نظر فکری و علمی و چه از نظر مبارزه و جهاد، همکاری با همهٔ طوایف مذهبی لبنان و کوشش برای حفظ وحدت کشور، توجه و ممارست به انجام مسئولیت‌های ملی و وطنی، صیانت از استقلال و آزادی لبنان و حفاظت از سرزمین و مرزهای کشور بود (همان: ۳۱ـ۳۲). بر اثر کوشش‌های امام موسی صدر و نمایندگان شیعیان در مجلس طرحی در مجلس شورای ملی لبنان تصویب شد که برطبق آن شیعیان می‌توانستند مجلسی با عنوان «مجلس الاسلامی الشیعی الاعلی» را پایه‌گذاری کنند و ریاست این مجلس نیز به امام موسی صدر واگذار شد. ایشان طی اعلامیه‌ای برنامهٔ خود را این‌گونه اعلام کردند: ۱- اقدام اساسی به‌منظور رفع تفرقه و اتحاد مسلمانان؛ ۲- همکاری با همهٔ طوایف مذهبی لبنان؛ ۳- بهبود شرایط اجتماعی و اقتصادی شیعیان؛ ۴- مبارزه با ستم اجتماعی و فساد اخلاقی؛ ۵- مشارکت با دولت‌های مترقی و برادران عرب به‌منظور آزادسازی فلسطین (حجتی کرمانی، ۱۳۶۴: ۱۹-۲۲). علامه فضل‌الله از زمرهٔ موافقان طرح تأسیس مجلس

اعلای اسلامی شیعه بود و در کنار مرحوم شیخ محمدمهدی شمس‌الدین و شیخ عبدالامیر قبلان ازجمله عالمان فعالی بود که برای خنثی‌کردن کارشکنی مخالفانی چون خان‌ها و زُعَمای فئودال شیعه تلاش‌های گسترده‌ای را به انجام رساند (جمال‌الدین عبدالناصر، ۱۹۶۷ میلادی: ۹۳-۹۶).

۲- حمایت از جنوب لبنان و تأسیس حرکه‌المحرومین

با گسترش تجاوزات و تعدی‌های صهیونیست‌ها به جنوب لبنان امام موسی صدر به فکر انجام اقدامات جدی علیه صهیونیست‌ها و دفاع از مناطق جنوب لبنان افتاد. او می‌دانست که برای دفاع از شهرها و روستاها به وسایل نظامی جدید و آموزش نظامی همگانی نیاز است تا همهٔ ساکنان جنوب بتوانند در امر دفاع و جهاد شرکت کنند؛ بنابراین از دولت خواست امتیازاتی برای شیعیان در نظر بگیرد تا در اهدافشان موفق شوند. دولت جدید لبنان درخواست‌های امام موسی صدر را نپذیرفت. امام در این زمان شدیدترین حمله‌های خود را به حکومت لبنان آغاز و اعلام کرد دولت جنوب را رها می‌کند و از مرزهای جنوب و مردم شیعه دفاع و حفاظت نخواهد کرد. وی از مردم و دولت خواست تا روستاهای هم‌مرز با اسرائیل را مجهز و از وطن خود در برابر حملات اسرائیل دفاع کنند. سرانجام دولت وقت مجبورشد طبق قراردادی قانونی که در تاریخ ۱۹۷۰/۱/۱۲م صادر شده بود، به‌منظور اهمیت‌دادن به اوضاع منطقهٔ جنوب گامی اساسی بردارد (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۹ :۴۴). فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امام موسی صدر و ایجاد تحولاتی در جامعهٔ شیعه از دستاوردهای تمدنیِ انقلاب اسلامی و رهبری امام‌خمینی متأثر بود. اتحاد مردم ایران و رهبری امام‌خمینی نشان داده بود که با اتحاد مردم و وجود رهبری آگاه به اوضاع و شرایط زمان هرگونه ظلم و ستم نابودشدنی است.

۳- اندیشه بیداری و همسازگری فرقه‌ها

آیت‌الله خمینی طرفدار جهانی‌شدن اسلام بود؛ انقلابی که هدفش از بین بردن شکاف سنی و شیعه در اسلام و آزادی مسلمانان و شیعیان است. ایشان می‌فرماید: «معنی صور انقلاب ما این است که همهٔ ملت‌ها بیدار شوند و همهٔ دولت‌ها بیدار شوند و خودشان را از این گرفتاری که دارند و از این تحت سلطه بودنی که هستند و از اینکه همهٔ مخازن آنها دارد به باد می‌رود و در فقر زندگی می‌کنند، نجات بدهند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج۱۳: ۲۸۱). امام موسی صدر نیز به تأسی از امام‌خمینی برای ایجاد وحدت ملی و دوری از تفرقه به اقدامات اصلاح‌گرانه دست زد. ازآنجاکه لبنان متشکل از شانزده فرقه بود، وی سفرها، نشست‌ها، دیدارها و گفت‌وگوهای بسیاری برای وفاق طوایف، احزاب و فرقه‌های لبنان انجام داد. دیدارها و تماس‌های او طیف وسیعی از قشرها و

احزاب سیاسی را در بر می‌گرفت. امام موسی صدر معتقد بود «وطن‌دوستی نه شعار است و نه کسب و کار و نه کالایی که بتوان با آن معامله کرد؛ بلکه وطن تجلّی‌گاه ابعاد وجود انسان و مقوّم شالودهٔ کرامت او و مجالی برای رسالت‌های اوست و باید با فداکردن جان از آن دفاع کنیم؛ هرچند از نظر قدرت و عده با دشمن برابر نباشیم» (ضاهر، ۲۰۰۰ میلادی، ج۶: ۱۵۳).

مفهوم وحدت از نظر امام موسی صدر

منظور امام موسی صدر از وحدت ملی ذوب‌شدن گروه‌ها، فرقه‌ها و ادیان در یکدیگر نیست؛ بلکه این معناست که مسیحی، مسیحی‌بودنِ خویش و مسلمان، مسلمان‌بودنِ خود را حفظ کند و مخلصانه دست خود را به سوی برادر هم‌وطنش دراز کند (ضاهر، ۲۰۰۰ میلادی، ج ۱: ۳۴۲). آنچه از اقدامات امام موسی صدر دربارهٔ وحدت مذاهب استخراج می‌شود، تلاش برای برپایی امت یکپارچهٔ اسلامی باوجود تمام اختلافات درونی درمقابل سایر جوامع غیراسلامی است؛ البته کنارگذاشتن اختلافات به معنای دست‌کشیدن از عقاید اصیل نیست. امام موسی صدر در مواردی مثل تخریب قبور ائمه، منع زیارت آنان و مباحثی مثل متعه و عقاید اصیل شیعی مانند سرباز حقیقی اسلام عمل کرد و به بهترین صورت از حقانیت آنها دفاع کرد (خسروشاهی، ۱۳۸۸: ۲۴۷). امام موسی معتقد بود تلاش‌هایی که برای یکی‌کردن مذاهب یا به تعبیر دقیق‌تر برای نزدیک‌کردن مذاهب به یکدیگر صورت می‌گیرد، همیشه مد نظر و خواستهٔ همهٔ کسانی است که خالصانه به اسلام عشق می‌ورزند (شریعتمداری، ۱۳۷۹: ۲۵).

۴- خنثی‌کردن توطئه‌های اسرائیل

نقش مؤثر رهبریِ امام‌خمینی(ره) در پیروزی انقلاب اسلامی ایران و اینکه ایشان توانستند با اقتدار و رهبری خودِ روابط دوستانهٔ ایران با اسرائیل و متحدان غربی‌اش را به موضعی خصمانه تبدیل کنند، باعث شد امام موسی صدر نیز در تأسی از امام‌خمینی(ره) با ایجاد تشکل جنبش مقاومت لبنان در پیروزی علیه رژیم صهیونیستی موفقیت‌های چشمگیری کسب کند. امام موسی صدر با رژیم صهیونیستی مخالف بود؛ زیرا آن را رژیمی می‌دانست که در منطقه در پی توسعه‌طلبی است و اسرائیل به این دلیل تشکیل و ایجاد شده است (سجادپور، ۱۳۸۹: ۱۱۷). ایشان در فرمایشات خود به این موضوع اشاره می‌کرد: «آیا یک نفر هست که شک داشته باشد اسرائیل ظالم است؟ اسرائیل سرزمین فلسطین را اشغال و ملت آن را آواره و مردم بی‌گناه را کشته است... اسرائیل دولتی بر پایهٔ اشغالگری، تجاوز و طمع است و براساس همین توسعه‌طلبی استوار مانده است» (الصدر، ۲۰۰۷ میلادی: ۱۲۳). امام صدر اسرائیل را تروریسم منطقه قلمداد می‌کرد و آن را

عامل ناامنی می‌دانست که ضربه‌های سنگینی به کشورهای دیگر وارد می‌کند. اسرائیل هرگز اقدامات خشونت‌آمیز خود را برای دستیابی به هدف تروریسم نمی‌داند؛ بلکه آن را دفاع مشروع تلقی می‌کند (فیرحی و طهیری، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

نظام‌سازی فرهنگی امام موسی صدر

۱- تشکیل جلسات علمی

امام موسی صدر قریب به بیست سال در مدارس، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های لبنان فعالیت کرد. ایشان با سخنان روشنگرانهٔ خویش پوچیِ فرهنگ مادّی‌گرای غرب را برای جوانان لبنان توضیح می‌داد. سخنان امام موسی صدر که برگرفته از قرآن و مکتب اهل بیت(ع) بود، با منطقی جذاب جوانان را به سوی خود می‌کشاند. کلام ایشان نه‌تنها برای جوانان مسلمان و شیعه شیرین بود، گروه‌ها و فرقه‌های دیگر را نیز جذب می‌کرد؛ به‌طوری‌که طی چندین جلسه مناظره و گفت‌وگوی علمی مجذوب و شیفتهٔ شخصیت امام موسی صدر می‌شدند. نویسندگان معروف مسیحی مانند جرج جرادق و شکرالله حداد بارها به وی گفته بودند: «این فرهنگ شیعه را که شما مطرح می‌کنید، اگر همه مثل شما ارائه می‌دادند، الان دیگر اثری از مذهب تسنن و دین مسیحیت در این کشور باقی نمی‌ماند. این فرهنگ با این ویژگی‌ها قابل پذیرش برای همهٔ مردم است» (اباذری، ۱۳۸۳: ۱۲).

۲- تأسیس مدرسهٔ صنعتی جبل عامل

این مدرسه که با هدف از بین بردن فقر و جهل ایجاد شده بود، به یتیمان و محرومان اختصاص داشت. افرادی که زیر پوشش این مؤسسه قرار داشتند، کسانی بودند که در اثر تجاوزات اسرائیل پدر و مادرشان را از دست داده بودند و بین یازده تا بیست سال سن داشتند. آنها در رشته‌های مهم فنی مثل نجاری، آهنگری، جوشکاری، برق و... مشغول تحصیل بودند و به‌طور رایگان از امکانات این مؤسسه بهره‌مند. بعد از تحصیل نیز وارد اجتماع و جذب فعالیت‌های اجتماعی می‌شدند.

۳- هویت‌بخشیدن به زنان و رسیدگی به آنها

از دیگر اقدامات فرهنگی امام صدر دعوت زنان به حجاب و فرهنگ دینی به‌طور غیرمستقیم بود. شرکت‌دادن زنان در کارهای خیر و رسیدگی به امور فقرا با شرکت در جمعیت برّ و احسان

ازجمله فعالیت‌هایی بود که با دوراندیشی امام موسی صدر صورت گرفت و باعث گرویدن زنان به مسائل معنوی و فاصله‌گرفتن آنان از مسائلی مانند مُد و فسادهای اخلاقی شد. درحقیقت امام موسی صدر برای تغییر عقاید فکری و اعتقادی زنان به‌طور غیرمستقیم عمل می‌کرد. ایشان همچنین با تأسیس مدرسهٔ بیت‌الفتاه برای دختران فقیر و بی‌سرپرست دوره‌های آموزشی، مانند خیاطی، را برای آنها ایجاد کرد تا با کسب مهارت‌های اجتماعی بتوانند امور زندگی خود را تأمین کنند. برای دخترانِ دارای مدرک دیپلم هم آموزشگاه‌های پرستاری ایجاد کرد تا با گذراندن دورهٔ پرستاری وارد بیمارستان‌ها و مراکز پزشکی شوند و نیاز جامعهٔ زنان لبنان به نیروی زن پرستار برطرف شود (اباذری، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

نظام‌سازی اجتماعی امام موسی صدر

مسئلهٔ بیکاری و فقر در جامعهٔ لبنان ازجمله مشکلاتی بود که ذهن امام موسی صدر را به خود مشغول کرده بود. ایشان برای اینکه نقش هلاکت و بدبختی را از چهرهٔ جامعهٔ لبنان دور کند، باید برای پدیدهٔ زشت بیکاری فکری اساسی می‌کرد و با فقر نیز می‌جنگید.

۱- تأسیس جمعیه البرّ و الاحسان

این انجمن دارای کمیسیونی به نام کمیسیون خانواده بود که وظیفهٔ رسیدگی به خانواده‌های نیازمند را بر عهده داشت. آنها وضعیت درآمد سالانهٔ خانواده‌های مستمند و محروم را بررسی می‌کردند. کمیسیون با شناسایی خانواده‌های محرومین نیازهای آنها را در حد توان رفع و فرزندان آنان را در هنرستان‌های صنعتی نام‌نویسی می‌کرد تا با کسب مهارت‌های لازم وارد میدان کار شوند. از دیگر فعالیت‌های جمعیه البر و الاحسان شناسایی متکدیان و گدایان حرفه‌ای از حقیقی بود. آنها به وضعیت هر دو گروه رسیدگی می‌کردند. برای گدایان حقیقی برنامه‌ریزی می‌کردند و برای آنها مستمری در نظر می‌گرفتند (صدر،۱۳۸۲: ۵۷).

۲- ایجاد مؤسسهٔ دارالایتام

امام موسی صدر مرکز دارالایتام را برای نگهداری از کودکان و اطفال بی‌سرپرست ایجاد کرد. در این مؤسسه به تعلیم و تربیت این کودکان نیز توجه وافری داشت.

۳- تأسیس مؤسسهٔ دارالعجزه

از دیگر اقدامات و فعالیت‌های اجتماعی امام موسی صدر ایجاد مرکزی برای معلولین درماندگان بود که آنها را تحت حمایت خود قرار می‌داد و در حد توان از هیچ نوع رسیدگی‌ای مضایقه نمی‌کرد (اباذری،۱۳۸۱: ۵۸).

۴- ایجاد مرکز درمانی

یکی دیگر از اقدامات اجتماعی امام موسی صدر ایجاد مرکزی درمانی به نام مدینه‌الطب بود. این مرکز پزشکی‌درمانی با هدف رسیدگی به وضعیت بهداشت و درمان مردم محروم لبنان ایجاد شده بود و در بسیاری از روستاها و شهرها به محرومین خدمت‌رسانی می‌کرد. مراکز درمانی در بسیاری از شهرها و روستاهای لبنان ایجاد شده بود (اباذری، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

۵- اقدامات عمرانی

از جمله اقداماتی که امام موسی صدر برای آبادانی لبنان انجام داد، ایجاد راه سراسری بیروت به جنوب بود که به‌صورت بزرگراه احداث شد. اقدام دیگر نیز ایجاد سد روی رودخانهٔ لیطانی بود که با هدف عمران و آبادانی جنوب صورت گرفت (صدر، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

نتیجه

تمدن‌سازی در طول تاریخ همواره توجه متفکران بزرگ اسلامی را به خود جلب کرده است. در عصر حاضر نیز از مباحث حائز اهمیتی به حساب می‌آید که به آن توجه بسیاری شده است. تعداد زیادی از متفکران دربارهٔ مباحث مذکور ایده‌پردازی کرده و مطالبی در این زمینه نگاشته‌اند. پیروزی انقلاب اسلامی مهم‌ترین حادثهٔ تاریخ معاصر ایران بود که در تحولات منطقه و جهان اثر گذاشت. این حماسهٔ عظیم موجب پایان‌یافتن سلطهٔ غرب بر ایران و قطع‌شدن دست چپاول‌گر آنان از این کشور شد. انقلاب اسلامی عامل تجدید حیات اسلام و تحرک اسلام سیاسی، بیداری اسلامی و جنبش‌های آزادی بخش بود. امام موسی صدر نیز تحت تأثیر آثار انقلاب اسلامی و اندیشه‌های تمدنیِ آن توانست در کشور لبنان اندیشه‌های تمدن‌ساز را در قالب نظام سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تدوین کند. امام موسی صدر با تأسیس مجلس اعلای شیعهٔ لبنان، ایجاد وحدت در این کشور و خنثی‌کردن توطئه‌های اسرائیل موفق به نظام‌سازی سیاسی در لبنان شد. اقدامات او درزمینهٔ تشکیل جلسات علمی، تأسیس مدارس و بهبودبخشیدن به شرایط زنان به ایجاد

نظام‌سازی فرهنگی در لبنان کمک کرد. امام موسی صدر نظام‌سازی اجتماعی لبنان را نیز در قالب تأسیس جمعیه‌البرّ و الاحسان، مؤسسهٔ دارالایتام، ایجاد مراکز درمانی و اقدامات عمرانی برنامه ریزی کرد. این اقدامات روشنگرانه و چشمگیر با الگو برداری از انقلاب اسلامی باعث شد کشور لبنان به موفقیت‌های ارزشمندی در سطح منطقه دست پیدا کند و شیعیان آن از جایگاه والایی بهره‌مند شوند.

منابع

کتاب‌ها

- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن (بی‌تا): طبقات اعلام الشیعه و هو نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، چ اول، مشهد: دار المرتضی للنشر.
- اباذری، عبدالرحیم (۱۳۸۳): امام موسی صدر سروش وحدت، چ اول، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- ـــــــــــــ (۱۳۸۱): امام موسی صدر امید محرومان، چ اول، تهران: انتشارات جوانهٔ رشد.
- جمال‌الدین عبدالناصر، نجیب (۱۹۶۷ میلادی): الشیعه علی المفترق، چ اول، بیروت: مرکز النشر الامام موسی الصدر.
- حجتی کرمانی، علی (۱۳۶۴): لبنان به روایت صدر و چمران، چ اول، تهران: انتشارات قلم.
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۸۸): یادنامهٔ امام موسی صدر، چ اول، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- دوانی، علی (۱۳۷۱): زندگی آیت‌الله بروجردی، چ اول تهران: انتشارات مطهر.
- سلیمانی‌زاده، داود (۱۳۸۷): انقلاب اسلامی و احیای هویت دینی شیعیان جهان، چ اول، تهران: مرکز اسناد اسلامی.
- صدر، امام موسی (۱۳۸۳): ادیان در خدمت انسانی، چ چهارم، تهران: گروه مترجمان، مؤسسه فرهنگی- تحقیقاتی امام موسی صدر.
- صدر، امام موسی (۱۳۸۲): نای و نی، به اهتمام و ترجمهٔ علی حجتی کرمانی، چ چهارم، تهران: مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.
- الصدر، موسی (۲۰۰۷ میلادی): حوارات صحیفهٔ تأسیساً لمجتمع مقاوم، چ دوم، بیروت: مرکز الامام موسی الصدر.
- ضاهر، یعقوب (۲۰۰۰ میلادی): مسیره الامام السید موسی الصدر، بیروت: دار بلال.

- علمی اردبیلی، علی (۱۳۵۸): زندگی و مبارزات امام موسی صدر و سیدمحمدباقر صدر، چ اول، مشهد: انتشارات امامت.
- کمالیان، محسن و رنجبر کرمانی (۱۳۷۷): عزت شیعه، چ اول،قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی(۱۳۷۹): یاران امام به روایت اسناد ساواک، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰): صحیفهٔ نور، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مقالات

- سجادپور، سیدمحمدکاظم، سیدروح‌الله حاج زرگر باشی، حسین آجررلو (۱۳۸۹)، «سیاست جغرافیایی و توسعه‌طلبی شهرک‌سازی در اراضی شمالی»، فصلنامهٔ روابط خارجی، سال ۲، شمارهٔ ۲، صص ۱۱۱- ۱۴۶.
- شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۷۹)، «تقریب مذاهب اسلامی گامی به پیش»، هفت آسمان، شمارهٔ ۷، صص ۱۲۹- ۱۳۴.
- فیرحی، داود و طهیری، صمد (۱۳۸۷)، «تروریسم، تعریف، تاریخچه و رهیافت‌های موجود در تحلیل پدیدهٔ تروریسم»، فصلنامه سیاست، دورهٔ ۳۸، شمارهٔ ۳، صص ۱۴۵-۱۶۶.

۳۷

الگوی ارزیابی توانمندی تأمین‌کنندگان ده گروه کالای راهبردی صنعت نفت؛ الگویی برای پیاده‌سازی پیوست فناوری مناقصات

نجم‌الدین یزدی [۱]
علی ملکی [۲]

چکیده

تصویب پیوست فناوری یکی از مهم‌ترین کارهای صورت‌گرفته در ستاد اقتصاد مقاومتی در سال‌های اخیر بوده است که آیین‌نامهٔ اجرایی آن نیز در دست توسعه است. پیوست فناوری، تاکنون عمدتاً مبتنی بر ادبیات سیاست‌های ساخت داخل،[۳] بررسی و تحلیل شده است که بیشتر جهت‌گیری‌های آن مرتبط با حوزه‌های تجارت و اقتصاد است تا فناوری و نوآوری. الگوی جدیداً توسعه‌یافته برای ارزیابی توانمندی تأمین‌کنندگان در پروژهٔ ساخت داخل ده گروه کالای راهبردی صنعت نفت مزایای قابل‌توجهی دارد که شایستهٔ بررسی و تحلیل بیشتر و کاربرد آن در حوزه‌های دیگر است. از جمله مزایای مترتب بر این الگو لحاظ‌کردن همزمان هر سه بعد توانمندی‌های فناورانه، ساخت و سازمانی (عمومی) مناقصه‌گران است که هر کدام در هر دو بُعد بالقوه (تعهد آتی) و بالفعل (سابقه) بررسی و با یکدیگر ترکیب می‌شوند. امکان ارزیابی این ابعاد برای تمامی اجزاء و فناوری‌های محصولات پیچیده براساس الگوهای شناخته‌شدهٔ MRL و TRL و پیونددهی ارگانیک آن با نظام بازپرداخت از دیگر مزایای آن است.

---

۱. نویسندهٔ مسئول: پژوهشگر پژوهشکدهٔ سیاستگذاری علم، فناوری و صنعت، دانشگاه صنعتی شریف؛ دانشجوی دکتری سیاستگذاری علم و فناوری، دانشگاه علم و صنعت ایران؛ najmoddin.yazdi@sharif.edu

۲. عضو هیئت علمی (استادیار) و قائم‌مقام پژوهشکدهٔ سیاستگذاری علم، فناوری و صنعت، دانشگاه صنعتی شریف؛ a.maleki@sharif.edu

۳. Local content policies (LCPs)

کلیدواژه‌ها: پیوست فناوری، صنعت نفت، ساخت داخل، تدارکات دولتی، ارزیابی توانمندی فناورانه بنگاه

مقدمه

ده گروه کالایی صنعت نفت، نخستین تجربهٔ کشور در پیاده‌سازی پیوست فناوری و تلاش برای انتقال فناوری حقیقی و بومی‌سازی و ساخت داخل محصولات راهبردی فناورانهٔ مورد نیاز کشور است. البته این تلاش اجرایی از پیوست فناوری که اخیراً به تصویب ستاد فرماندهی اقتصاد مقاومتی رسیده، شروع نشده است؛ به‌طور موازی و از قبل از آن در راستای ساخت داخل کالاهای راهبردی صنعت نفت آغاز شده بود. از این رو، ضروری است چنین تجربهٔ نو و ارزشمندی از همان ابتدا موضوع پژوهش‌های علمی (آکادمیک) قرار بگیرد تا در طی مسیر علمی‌تر و با مبانی نظری قوی‌تر دنبال شود. چنین رویکرد علمی‌ای سبب می‌شود تا کشور مبتنی بر تجارب و مفهوم‌پردازی‌های به‌دست‌آمده در ادبیات موضوع مربوط به انتقال فناوری، ساخت داخل، تدارکات دولتی، سیاست نوآوری و فناوری و نیز، کاربرد ارزیابی در آنها مشارکت مؤثر و واقعی داشته باشد و جامعهٔ علمی جهانی از آثار آن بهره‌مند شوند.

در این مقاله، ابتدا شرحی مختصر از ادبیات ارزیابی توانمندی فناورانهٔ تأمین‌کنندگان ارائه می‌شود. سپس تاریخچه و مفهوم پیوست فناوری بررسی و ده گروه کالایی صنعت نفت معرفی می‌شود. در ادامه، شیوه‌ها و معیارهای ارزیابی به‌کاررفته در مناقصات ده گروه کالایی برای ارزیابی و انتخاب مناقصه‌گران و نیز پایش وضعیت التزام آنها به الزامات انتقال فناوری (الزامات پیوست فناوری قراردادها) در طی مسیر اجرای قراردادها می‌آید. این قسمت شامل ارزیابی توانمندی فعلی مناقصه‌گران، ارزیابی توانمندی بالقوهٔ آتی آنها، ارزیابی نقشه راه انتقال فناوری پیشنهادی به‌وسیلهٔ مناقصه‌گران، ارزیابی پیاده‌سازی نقشه راه در طی مسیر و در زمان خاتمهٔ قرارداد و درنهایت ارزیابی از ارزیابی‌های به‌کاررفته (فراارزیابی) است. موضوع این مقاله باتوجه به ماهیت داخلی آن و اینکه مبتنی بر نیازهای بومی کشور و ابتکاری است، سابقهٔ چندانی در ادبیات موضوع ندارند؛ چراکه هدف تبیین ماهیت این مفاهیم و تلاش‌های داخلی برای تعریف مطالعهٔ موردی پیش روست.

مرور ادبیات ارزیابی توانمندی‌های تأمین‌کنندگان در تدارکات دولتی

توانمندسازی بنگاه‌ها در ادبیات‌های مختلفی از قبیل همپایی فناورانه، سیاست صنعتی،

تدارکات دولتی نوآوری و ارزیابی توانمندی‌های فناورانه بررسی شده و توسعه یافته است. در ادبیات همپایی، توانمندسازی، مکمل تقاضای داخل در تبیین شکست‌ها و موفقیت‌های همپایی فناورانه است. در رویکرد شکست بازار، مفروض پنهان این است که بنگاه‌ها دارای توانمندی تولید و نوآوری هستند و بنابراین، منبع شکست، بیرون از بنگاه‌ها جست‌وجو می‌شود (لی و مالربا، ۲۰۱۸: ۵)؛ اما در کشورهای در حال توسعه، بنگاه‌ها سطوح پایینی از توانمندی، بخصوص توانمندی‌های فناورانه دارند که به‌اصطلاح شکست توانمندی نامیده می‌شود. مفهوم شکست توانمندی بنگاه‌ها تمایز آشکاری با مفروضات اقتصاد نئوکلاسیک دارد که به‌دنبال بهینه‌سازی منابع موجود بنگاه-هاست و بنگاه‌ها را حائز توانمندی‌های لازم فرض می‌کند. در این دیدگاه از همپایی، کشورها و بنگاه‌ها هرکدام مسیر توانمندسازی و یادگیری مخصوص به خود را دارند که بسیار فراتر از صرف تقلید از پیشگامان خواهد بود (لی و مالربا، ۲۰۱۸: ۹).

توانمندسازی و یادگیری بنگاه‌ها در یک نظام یادگیری- یا به‌عبارتی نظام نوآوری- روی می-دهد که از مجموعهٔ متنوعی از بازیگران و زمینه‌های نهادی یکتا و پیوند میان آنها تشکیل شده است. در واقع، اینکه همپایی را اساساً توانمندسازی و خلق نظام و نهادهای یادگیری بدانیم، اهمیت آن را نشان می‌دهد (لی و مالربا، ۲۰۱۸: ۶). توانمندسازی و یادگیری در کنار دسترسی به دانش فنی خارجی و تأمین نیروی انسانی ماهر، عامل مشترک همپایی میان انواع نظام‌های نوآوری (یادگیری) بخشی یادشده (لی و مالربا، ۲۰۱۸: ۲۰). مفاهیم ظرفیت جذب تأمین‌کنندگان داخلی (کوهن و لوینتهال، ۱۹۸۹)، توانمندی‌های پویا (تیس، ۲۰۱۲؛ تیس و همکاران، ۱۹۹۷) و چرخه عمر توانمندی (هلفت و پتراس، ۲۰۰۳) که به تکامل توانمندی‌های سازمانی در طول زمان می-پردازد، مفاهیمی بنیادین هستند که در درک نقش توانمندسازی در همپایی اهمیت دارند. دیدگاه مرحله‌ای به توانمندسازی در طی فرایند همپایی نیز به‌خوبی در ادبیات توسعه یافته است. در این دیدگاه، گذار از مرحلهٔ ساخت تجهیزات اصلی (OEM) به مرحلهٔ ساخت مبتنی بر طراحی (ODM) و سپس به مرحلهٔ ساخت با برند اصلی (OBM) نمایانگر مسیری است که بنگاه‌ها در توسعهٔ توانمندی‌های ساخت و تولید طی فرایندهای همپایی طی می‌کنند (لی و مالربا، ۲۰۱۸: ۸). ویوتی در دیدگاهی دیگر، تولید، بهبود و نوآوری را سه مرحلهٔ توسعهٔ توانمندی بنگاه‌ها در کشورهای در حال توسعه می‌داند (ویوتی، ۲۰۰۲: ۶۵۳). البته ادبیات همپایی بعضاً میان انواع متعدد توانمندی‌ها تمایز قائل می‌شود؛ از قبیل توانمندی‌ها ساخت، تولید، طراحی، یکپارچه‌سازی سیستم-ها، راهبردی، پروژه، مهندسی و سازمانی (برای مثال؛ کیامهر و همکاران، ۲۰۱۴: ۶۸۹)؛ اما سنجش و اندازه‌گیری توانمندی‌های فناورانه و نوآورانه برای خود ادبیات مجزایی دارد. یکی از کارهای پژوهشی اخیر در این ادبیات، مقالهٔ راش و همکاران (۲۰۰۷) است که توانمندی‌های فناورانه را

برحسب ۹مقیاس کارکردی شامل آگاهی، جست‌وجو، پیوندها، شایستگی‌های اساسی، یادگیری، راهبرد، پیاده‌سازی اکتساب و انتخاب نگاشت کرده‌اند. ابزار مذکور که براساس خودگزارش‌دهی یا پیمایش بنگاه‌ها تکمیل می‌شود، پروفایلی عنکبوتی‌مانند از توانمندی‌های فناورانه بنگاه‌ها ارائه می‌دهد (راش و همکاران، ۲۰۰۷: ۲۲۱).

تدارکات دولتی نوآوری و نسل پیشین آن، یعنی تدارکات دولتی فناوری که پیش‌تر بحث شدند، هر دو می‌توانند موضوع ارزیابی باشند. هرچند سیاست‌های کلان یا سطح متوسط تدارکات دولتی هم می‌توانند موضوع ارزیابی باشند. فارغ از ارزیابی سیاست، در تدارکات دولتی فناوری یا نوآوری نیز دو نوع ارزیابی قابل‌تصور است؛ یکی ارزیابی اقدامات، مناقصات و تدارکات دولتی صورت‌گرفته در راستای ارتقای فناوری و نوآوری، که هدف آن بررسی اثربخشی و کارایی اقدامات و برنامه‌های اجرایی در این راستاست؛ دوم، کاربرد روش‌های ارزیابی در داخل مناقصات و برنامه‌های تدارکات دولتی نوآوری/ فناورانه است و نه ارزیابی خود مناقصات و برنامه‌ها. از این منظر، پژوهش پیشنهادی در دستهٔ دوم جای می‌گیرد؛ چه اینکه هنوز برنامه‌ها و اقدامات صورت‌گرفته در ده گروه کالایی صنعت نفت در ابتدای راه هستند و ارزیابی نتایج و عملکرد آنها ممکن نیست. در ارزیابی تدارکات دولتی نوآوری شاهد پژوهش‌های مطالعهٔ موردی و غیرسیستمی اندکی هستیم. از جملهٔ این پژوهش‌ها می‌توان به ادکوئیست و همکاران (۲۰۰۰)، ادلر و همکاران (۲۰۰۶)، لمبر و همکاران (۲۰۰۷) و کمیسیون اروپا (۲۰۰۹) اشاره کرد که در قالب مطالعات چندموردی انفرادی یا بررسی عوامل موفقیت بر عملکرد سیستم بوده‌اند (برای مثال؛ ادلر و همکاران، ۲۰۰۶؛ ادکوئیست و همکاران، ۲۰۰۰؛ کمیسیون اروپا، ۲۰۰۹؛ لمبر و همکاران، ۲۰۰۷)؛ اما در کاربرد ارزیابی در تدارکات دولتی نوآوری حسب جست‌وجوی نگارنده، هیچ پژوهشی تاکنون صورت نگرفته است. از جمله پرسش‌های ارزیابی مطرح در این پژوهش‌ها و نیز در پروژهٔ مطرح «بازارهای پیشرو اروپا»[۱] درخصوص ارزیابی تدارکات دولتی نوآوری عبارت‌اند از:

- آیا خریداران از منافع مترتب بر نوآوری‌های فرایندی آگاهی بیشتری یافته‌اند؟
- آیا متن قراردادها به‌طور قابل‌توجه تغییر یافته‌اند (شامل مباحث مالی، تنوع قرارداد، مشخصات کارکردی محصول مد نظر و پیوند با استانداردهای جدید)؟
- آیا توجه به تدارکات دولتی نوآوری در بخش خدمات نیز به اندازهٔ محصول بوده است؟
- آیا دستگاه‌های دولتی مختلف توانسته‌اند خریدهای مشابه خود را تجمیع و هماهنگ

۱. Lead Market Initiative (LMI)

کنند؟

- آیا بنگاه‌های کوچک و متوسط بیشتر از پیش در مناقصات برنده شده‌اند؟ نقش آنها در زنجیرهٔ تأمین برندگان مناقصات تغییر مثبتی داشته است؟
- آیا سهم فناوری‌های به‌روز در محصولات خریداری‌شده از طریق مناقصات دولتی بیش از پیش بوده است؟ (ادلر و همکاران، ۲۰۱۲: ۱۰).

پیوست فناوری و ده گروه کالای راهبردی صنعت نفت

یکی از رویکردهای مثبتی که در کشور در حال شکل‌گیری است توجه به تهیهٔ پیوست فناوری در قراردادهای مهم داخلی و خارجی است که مشابه آن در پیوست زیست‌محیطی، پیوست فرهنگی و ... در سال‌های پیشین مطرح بوده است. این طرح در موضوع مورد بحث دارای موارد مثبتی همچون نحوهٔ لحاظ‌کردن توسعهٔ زیرساخت‌ها در بوم منطقهٔ نفتی در قرارداد، نحوهٔ ترجیح شرکت ایرانی، نحوهٔ لحاظ‌کردن اشتغال نیروی داخلی در قرارداد، نحوهٔ مشارکت نهادهای داخلی، نحوهٔ لحاظ‌کردن میزان استفاده از توان داخلی در قرارداد بوده است که در زمان اجرا منشأ خیرات و برکات فراوانی خواهد شد.

پیوست فناوری یکی از مهم‌ترین و اجرایی‌ترین سیاست‌های تقاضامحور توسعهٔ فناوری است که در راستای تحقق اهداف اقتصاد مقاومتی ازجمله بومی‌سازی، ساخت داخل و انتقال حقیقی فناوری دنبال شده است. پیوست فناوری در راستای تحقق اقدام ملی شمارهٔ ۱۴ از راهبرد کلان سوم نقشه جامع علمی کشور ایجاد و تصویب شده است. مشخصاً هدف از تصویب پیوست فناوری حمایت از انتقال و یادگیری فناوری، ارتقای توانمندی‌های فناورانه داخلی و الزام مدیریت سازمان‌های دولتی به تدوین پیوست فناوری در توافقنامه‌ها و قراردادهای تجاری، صنعتی و خدماتی است.

مطابق با متن «نظام‌نامهٔ پیوست فناوری و توسعهٔ توانمندی‌های داخلی در قراردادهای بین‌المللی و طرح‌های مهم ملی» که در سال ۱۳۹۵ به تصویب ستاد فرماندهی اقتصاد مقاومتی رسید، موارد زیر حسب شرایط پروژه از دستگاه‌های اجرایی خواسته شده است تا در مفاد قراردادهای موضوع این نظام‌نامه منظور شود:

- واگذاری انجام کار به شرکت‌های ایرانی با همکاری بین شرکت‌های ایرانی و خارجی (انتقال دانش طراحی و مدیریت طرح/ محصول)
- حداکثر به‌کارگیری منابع انسانی متخصص ایرانی در اجرای طرح و ارتقای دانش تخصصی و مهارت نیروی انسانی

- انتقال فناوری به شرکت‌های داخلی و حداکثر تأمین مواد مورد نیاز پروژه و اجرای آنها از داخل کشور
- انتقال فناوری تعمیر، نگهداری و بهره‌برداری
- صادرات‌محوربودن همکاری شرکت مجری داخلی و خارجی و ورود شرکت‌های ایرانی به زنجیرهٔ تأمین بین‌المللی شرکت‌های خارجی
- مشارکت در فعالیت‌های توسعهٔ کارآفرینی دانش‌بنیان
- تحقیق و توسعهٔ مشترک با مراکز علمی، پژوهشی دارای مجوز و شرکت‌های دانش‌بنیان داخلی

همچنین، دستگاه‌ها مکلف شده‌اند نسبت به طراحی روش‌های اجرایی، ابزارهای مقرراتی و مشوق‌های مورد نیاز در چارچوب قوانین و مقررات (و یا ارائهٔ پیشنهاد به مراجع ذی‌صلاح برای تصویب) با هدف نهادینه‌شدن اهداف نظام‌نامهٔ پیوست فناوری به‌ویژه برای قراردادهای همکاری بین‌المللی، متناسب با نوع و شرایط قرارداد اقدام کنند. بر این اساس، پیوست فناوری قرارداد، جزء جدایی‌ناپذیر قرارداد محسوب می‌شود و دستگاه‌های اجرایی موظف‌اند این پیوست را در کلیهٔ طرح‌ها/ پروژه‌های ماده (۲) این نظام‌نامه تهیه و همراه با سایر مستندات فنی و اقتصادی طرح/ پروژه به نهادهای تصویب‌کننده ارائه کنند. بالاترین مقام دستگاه اجرایی موظف به نظارت بر حسن اجرای پیوست مزبور برای هر یک از قراردادهای موضوع ماده (۲) این نظام‌نامه است.

در تدوین نظام‌نامهٔ مذکور سعی شده است علاوه بر استفاده از تجارب دنیا، از تجربهٔ کشور در حوزهٔ قوانین و مقررات، نظیر قانون حداکثر استفاده از توان داخل، نیز استفاده شود. در این راستا حوزه‌ها و صنایع اولویت‌دار مشخص شدند؛ همچنین، اولین بند مربوط به مفاد قراردادهای موضوع این نظام‌نامه، به واگذاری انجام کار به شرکت‌های ایرانی یا همکاری بین شرکت‌های ایرانی و خارجی اشاره دارد. این بند، قدرت چانه‌زنی شرکت‌های داخلی را در همکاری با شرکت‌های بین‌المللی افزایش خواهد داد. علاوه بر این مورد، حداکثر به‌کارگیری منابع انسانی متخصص ایرانی در اجرای طرح و ارتقای دانش تخصصی و مهارت نیروی انسانی، انتقال فناوری به شرکت‌های داخلی و حداکثر تأمین مواد مورد نیاز پروژه و اجرای آنها از داخل کشور، انتقال فناوری تعمیر، نگهداری و بهره‌برداری، صادرات‌محوربودن همکاری شرکت مجری داخلی و خارجی و ورود شرکت‌های ایرانی به زنجیرهٔ تأمین بین‌المللی شرکت‌های خارجی، مشارکت در فعالیت‌های توسعهٔ کارآفرینی دانش‌بنیان و پژوهش و توسعهٔ مشترک با مراکز علمی، پژوهشی دارای مجوز و شرکت‌های دانش‌بنیان داخلی ابعادی هستند که باید در پیوست فناوری قراردادها تعیین تکلیف شوند.

با وجود گذشت بیش از یک‌صد سال از اکتشاف و استخراج نفت در کشور، هنوز بخشی از نیازهای مهم و راهبردی صنعت نفت در داخل کشور ساخته نمی‌شود و از بیرون مرزها تهیه و تأمین می‌شود. موضوع ساخت داخل ده قلم کالا و تجهیزات راهبردی صنعت نفت با نگاه دانش‌بنیان تولید کالا و با قدرت طراحی ساخت در داخل کشور را باید آغازی بر رهایی از وابستگی صنعت نفت به تولیدات خارجی دانست. بدیهی است این حرکت بالنده و توقف‌ناپذیر تمام گسترهٔ صنعت نفت را پوشش خواهد داد. طرح ده گروه کالایی صنعت نفت یکی از مواردی است که با سیاست فناوری در مقابل بازار و در بستر قانون جاری مناقصات و اضافه‌کردن بعد فناوری به ابعاد جاری کیفیت- قیمت و هزینه توانسته است این خواسته را اجرایی کند.

ده گروه کالایی صنعت نفت از یک‌سو، با مفهوم پیوست فناوری در مناقصات و انتقال فناوری در پیوند تنگاتنگ است و از سویی، با مفهوم سیاست تحریک تقاضا و استفاده از تدارکات دولتی با هدف ارتقای نوآوری‌های فناورانه (طرف تقاضای نظام نوآوری) در ارتباط است. این در حالی است که عمدهٔ سیاست‌های توسعهٔ فناوری کشور در سطح ملی و بخشی، متوجه سمت عرضهٔ فناوری بوده است و نبود سیاست مؤثر در جهت تحریک تقاضا فقدان بزرگی در سال‌های اخیر بوده است. البته تدارکات دولتی تنها یکی از ابزارهای قابل استفاده از میان ابزارهای متعدد برای تحریک و تقویت طرف تقاضا در نظام نوآوری است. این طرح مصداق مؤثر سیاست تحریک تقاضا می‌تواند باشد که تلاش می‌کند با دراختیارگذاشتن بازار، فناوری تجهیزات راهبردی را توسعه دهد و بومی کند.

مسئولیت پروژهٔ ساخت داخل ده گروه کالایی صنعت نفت و انتقال فناوری مربوطه از خارج از کشور به بنگاه‌های خصوصی توانمند داخلی در جمیع ابعاد آن بر عهدهٔ معاونت پژوهش و فناوری وزارت نفت و مدیریت پشتیبانی ساخت و تهیهٔ کالای نفت قرار گرفته است. در این راستا وزیر نفت، دستور تشکیل کارگروهی را برای پیگیری و به‌نتیجه‌رساندن ساخت ۱۰ گروه کالای مورد نیاز صنعت نفت صادر و محمدرضا مقدم، معاون پژوهش و فناوری وزارت نفت را رئیس این کارگروه تعیین کرد. بر مبنای دستور وزیر نفت، نمایندگانی از شرکت ملی نفت ایران، شرکت‌های دیگر اصلی وزارت نفت حسب مورد، شرکت پشتیبانی ساخت و تهیهٔ کالای نفت تهران و محمدتقی امانپور، مشاور وزیر، ازجمله اعضای این کارگروه هستند. البته دعوت از کارشناسان صاحب‌نظر برای شنیدن نظرات آنها در جلسه‌های کارگروه به تشخیص معاون وزیر نفت در امور پژوهش و فناوری بدون‌مانع است. در این شرایط کلیهٔ نکات قانونی و حقوقی، تمامی زمینه‌های لازم برای انجام مناقصه، تعیین سازندگان برتر در پروژه‌ها و درنهایت انعقاد قرارداد بر عهدهٔ این کارگروه خواهد بود. تأیید متن قراردادها، مبلغ هر قرارداد، نحوهٔ پرداخت‌ها، شروط

ضمن عقد و ترجیحات و تضامین باید به تأیید کارگروه مربوطه برسد. حجم کالای موضوع هر قرارداد و کیفیت آن به‌طور طبیعی بر پایهٔ درخواست شرکت‌های اصلی و در تبادل نظر نزدیک با آنها در کارگروه نهایی می‌شود. پیش‌بینی آزمایش‌های لازم (برقراری استانداردهای کالایی) کارگاهی و میدانی برای اطمینان‌یافتن از کیفیت مناسب محصول و در نهایت ارزیابی و تصمیم‌گیری نهایی برای عقد قرارداد و عملیاتی‌کردن طرح‌های انتقال و ارتقای فناوری و ساخت دانش‌بنیان تجهیزات یادشده در حوزهٔ اختیارات این کارگروه قرار دارد.

گفتنی است دستورالعمل حمایت از تجاری‌سازی فناوری‌های مورد نیاز صنعت نفت همسو با اسناد بالادستی شامل سیاست‌های اقتصاد مقاومتی و سیاست‌های بخش نفت، گاز و پتروشیمی ابلاغی از سوی مقام معظم رهبری، اهداف سند چشم‌انداز ۲۰ساله کشور در حوزهٔ نفت و گاز، بخشی از قانون وظایف و اختیارات وزارت نفت، آیین‌نامهٔ اجرایی قانون حمایت از شرکت‌ها و مؤسسات دانش‌بنیان و تجاری‌سازی نوآوری‌ها و اختراعات و همچنین، آیین‌نامهٔ «تعریف، تصویب، اجرا و نظارت بر پروژه‌های پژوهش و فناوری وزارت نفت» تدوین شده است. همچنین، تجربهٔ موفق طراحی و پیاده‌سازی طرح ۱۱ گروه کالایی صنعت نفت، متولیان امر در نهادهای مختلف خارج از صنعت نفت را ترغیب کرده است که این الگو را در بخش‌های دیگر فعال کنند؛ برای مثال، در شورای عالی انقلاب فرهنگی و معاونت علمی و فناوری ریاست‌جمهوری، برنامه‌هایی برای اقتباس و بومی‌سازی این روش و تعمیم و تسری آن در صنایع دیگر در دست پیگیری است.

یکی از رویکردهای مثبتی که در کشور در حال شکل‌گیری است توجه به تهیهٔ پیوست فناوری در قراردادهای مهم داخلی و خارجی است که مشابه آن در پیوست زیست‌محیطی، پیوست فرهنگی و ... در سال‌های پیشین مطرح بوده است. این طرح در موضوع مورد بحث دارای موارد مثبتی همچون، نحوهٔ لحاظ‌کردن توسعهٔ زیرساخت‌ها در بوم منطقهٔ نفتی در قرارداد، نحوهٔ ترجیح شرکت ایرانی، نحوهٔ لحاظ‌کردن اشتغال نیروی داخلی در قرارداد، نحوهٔ مشارکت نهادهای داخلی، نحوهٔ لحاظ‌کردن میزان استفاده از توان داخلی در قرارداد بوده است که در زمان اجرا منشأ خیرات و برکات فراوانی خواهد شد.

ده گروه خانوادهٔ کالایی مورد نیاز صنعت نفت که به تصویب وزارت مربوطه رسیده‌اند عبارت‌اند از:

- پروژهٔ ساخت تجهیزات سرچاهی و تجهیزات رشتهٔ تکمیلی درون‌چاهی
- پروژهٔ ساخت پمپ‌های درون و سرچاهی

- پروژهٔ ساخت انواع مته‌های حفاری شامل صخره‌ای، الماسه، مغزه‌گیری
- پروژهٔ ساخت انواع شیرهای کنترلی، ایمنی و تجهیزات جانبی
- پروژهٔ ساخت انواع لوله‌ها
- پروژهٔ ساخت الکتروموتورهای ضدانفجار و دور متغیر
- پروژهٔ ساخت ماشین‌های دوّار همانند توربین، کمپرسور، پمپ‌ها شامل گریز از مرکز
- پروژهٔ ساخت انواع فولادهای آلیاژی ازجمله فولادهای برودتی
- پروژهٔ ساخت ابزارهای اندازه‌گیری در حفاری
- پروژهٔ ساخت پیگ‌های هوشمند

الگوی ارزیابی توانمندی تأمین‌کنندگان

با توجه به تجارب سازمان‌های نظامی و فضایی کشورها به‌خصوص ایالات متحده در زمینهٔ توسعهٔ محصولات جدید فناوری مبتنی بر مفاهیم سطوح آمادگی فناوری و ساخت (TRL and MRL) از دهه‌ها قبل، پژوهشگران حوزهٔ تدارکات دولتی نوآوری و فناورانه بر این اعتقادند که می‌توان از تجارب و الگوهای آنها حداقل در نوآوری‌های فناورانه و یا انتقال فناوری بهره برد (ادکوئیست و همکاران، ۲۰۱۵). بر این اساس معاونت پژوهش و فناوری وزارت نفت با مطالعهٔ شرایط صنعت تلاش کرد تا روش‌های نوین و مقبول نظیر به‌کارگیری آمادگی سطوح فناوری (TRL) و روش اندازه‌گیری آمادگی ساخت (MRL)، و روش‌های لازم و ابداعی نظیر آمادگی عمومی سازمان (CRL) را در تحقق اهداف ساخت داخل ده گروه کالایی صنعت نفت استفاده کند. برای سه بعد فوق، مجموعاً نزدیک به ۵۰۰ سؤال در قالب سه پرسشنامهٔ مجزا توسعه یافته‌اند که به دو صورت خودارزیابی و یا ارزیابی توسط ثالث- مستقل (گروه تخصصی ارزیابی) صورت می‌پذیرند. همچنین، این ارزیابی‌ها می‌توانند از هر دو نوع پسینی و پیشینی باشند؛ بدین‌صورت که ناظر بر وضعیت موجود و تحقق‌یافته باشند، یا اینکه برآوردی احتمالی از آیندهٔ نزدیک ارائه دهند. این ارزیابی‌ها عمدتاً از تمامی طرف‌های درگیر در مناقصه از قبیل طرف داخلی، خارجی و اعضای کنسرسیوم‌های شرکت‌کننده در مناقصات صورت می‌گیرند؛ حتی اگر به‌طور مستقیم طرف قرارداد نهایی نباشند و به‌طور ثانویه از طریق شراکت یا تأمین برنده مناقصه حائز اهمیت باشند. این موضوع تا بدان‌جا اهمیت می‌یابد که ارزیابی کل زنجیرهٔ تأمین یک مناقصه‌گر نیز در مواردی مطرح بوده است. چنین عمق ارزیابی‌ای نشان می‌دهد همزمان با تحریک طرف تقاضای فناوری، می‌توان تا حد مناسبی ظرفیت‌های جذب فناوری/ نوآوری و توانمندی‌های فناورانه/ نوآورانه طرف عرضه (تأمین‌کنندگان و سازندگان تجهیز) را بررسی کرد و از آنها دید جامعی

به‌دست آورد. چنین رویکردی ازجمله نقاط مغفول پروژه‌های روز دنیا در زمینهٔ تدارکات دولتی نوآوری و یکی از چالش‌های آنهاست (ادکوئیست و همکاران، ۲۰۱۵؛ ادلر و همکاران، ۲۰۱۲ الف، ادلر و یئو، ۲۰۱۶).

با وجود اینکه ارزیابی‌های پروژه‌های مختلف ده گروه کالایی با توجه به نیازها و شکل مناقصات و همکاری‌ها و متأثر از الگوی همکاری طرف خارجی و داخلی برای انتقال فناوری یا متأثر از عدم‌حضور طرف خارجی در قرارداد از منظر ارزیابی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ اما در مجموع می‌توان ارزیابی‌های صورت‌گرفته در فرایند مناقصات و نظارت بر اجرای قراردادهای انتقال فناوری و ساخت داخل را به چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:

- ارزیابی توانمندی فعلی مناقصه‌گران
- ارزیابی توانمندی بالقوهٔ آتی مناقصه‌گران
- ارزیابی نقشه راه انتقال فناوری مناقصه‌گران
- ارزیابی پیاده‌سازی نقشه راه توسط برندهٔ مناقصه

هرکدام از چهار ارزیابی فوق در ادامه معرفی می‌شوند و تمایزات و نیاز به آنها تبیین می‌شود. در نهایت مبحث فراارزیابی موضوعیت پیدا می‌کند که در آن به ارزیابی این چهار ارزیابی صورت‌گرفته در پروژه‌های مختلف ده گروه کالایی راهبردی صنعت نفت پرداخته می‌شود.

روش اجرای ارزیابی فناورانه و تولید، مبتنی بر حضور فیزیکی و انجام ارزیابی کارشناسی با کمک گروهی متشکل از ارزیابان مستقل و حرفه‌ای در محل مناقصه‌گر است. چنانچه بیان شد مناقصه‌گر موظف است کلیهٔ اطلاعات و مدارک فنی معتبر و مورد نیاز را هم به صورت فایل الکترونیکی و هم به صورت مکتوب تهیه کند و در مهلت مقرر ارائه دهد. تشخیص کفایت کمی و کیفی اطلاعات از اختیارات گروه ارزیاب است. کلیهٔ اطلاعات و داده‌های گردآوری‌شده از مناقصه‌گران صرفاً برای پشتیبانی اطلاعاتی و کمک به دقت قضاوت ارزیابان استفاده خواهد شد. سپس مناقصه‌گزار اقدام به تشکیل گروه ارزیاب خواهد کرد. تعداد نفرات و مدت‌زمان حضور گروه ارزیابی در محل مناقصه‌گر به فراخور و تناسب هر مناقصه‌گر تعیین خواهد شد. گروه ارزیابی در نخستین فرصت پس از اتمام بازدیدها با حضور تمامی اعضا تشکیل جلسه می‌دهد و نسبت به تبادل نظر و دیدگاه‌ها، ویرایش و تعیین و نهایی‌کردن امتیازات مناقصه‌گر در هر یک از حوزه‌های سه‌گانه (CRL, MRL, TRL) و نهایتاً محاسبهٔ امتیاز RL اقدام می‌کند.

ارزیابی توانمندی فعلی تأمین‌کنندگان[۱]

ارزیابی در مناقصات ده گروه کالایی تحت الگوی «ارزیابی صلاحیت کیفی و توانمندی فناورانه و تولید» از سه حوزهٔ اصلی تشکیل شده است که هر یک از این حوزه‌ها، مناقصه‌گر را از منظری جداگانه و هدفمند ارزیابی و قضاوت می‌کنند. این سه حوزه عبارت‌اند از توانمندی فناورانه (TRL)، توانمندی ساخت (MRL) و توانمندی سازمانی (عمومی) (CRL) سازندگان/ مناقصه‌گران/ تأمین‌کنندگان.

در ارزیابی سازندگان، دو نوع ارزیابی مطرح است: خودارزیابی به‌وسیلهٔ مناقصه‌گر (Declared) و ارزیابی به‌وسیلهٔ گروه ارزیاب کارگروه (Evaluated). برای سطوح حوزه‌های سه‌گانه علاوه بر اهمیت داشته‌های فعلی و وضعیت موجود (As Is)، وضعیت مطلوب آیندهٔ سطوح حوزه‌های مزبور (To Be) نیز اهمیت دارند. از این رو، وضعیت مطلوب آینده ادعایی سازندگان بررسی و نهایتاً امتیازی باعنوان امتیاز نهایی فناورانه و ساخت (RL_{tr}) برای هر سازنده محاسبه شد. امتیاز نهایی فناورانه و ساخت بر پایهٔ امتیاز فناورانه و ساخت ارزیابی‌شدهٔ وضعیت موجود (RL_{ai-e}) و امتیاز فناورانه و ساخت وضعیت مطلوب تعدیل‌شده (RL_{tb-r}) است که به‌صورت زیر نوشته می‌شود:

$$RL_{tr} = a \times RL_{ai-e} + b \times RL_{tb-r}$$

مقدار شاخص‌های a و b را متخصصان برای تمام سازندگان یکسان تعیین کرده‌اند. مقدار متغیرهای RL_{ai-e} باکمک الگوی ارائه‌شده برای هر سازنده بر مبنای ارزیابی وضعیت موجود که ارزیابان کارگروه تعیین کردند، محاسبه می‌شود. از آنجایی که ارزیابی امتیاز فناورانه و ساخت وضعیت مطلوب یک سازنده کار چندان ساده‌ای نیست، از روشی کمّی برای تخمین مقدار تعدیل‌شدهٔ امتیاز فناورانه و ساخت وضعیت مطلوب استفاده می‌شود.

ارزیابی توانمندی بالقوهٔ آتی مناقصه‌گران[۲]

مشابه امتیاز فناورانه و ساخت ارزیابی‌شدهٔ وضعیت موجود، مقدار RL_(tb-r) بر اساس المان‌های آن که شامل ارزیابی و تعیین سطح آمادگی فناوری وضعیت مطلوب ((TRL_(tb-r)، ارزیابی و تعیین سطح آمادگی ساخت و تولید وضعیت مطلوب ((MRL_(tb-r) و سطح قابلیت

---

۱. Ex-post Evaluation of as-is technological, manufacturing and organisational capabilities

۲. Ex-ante evaluation of to-be technological, manufacturing and organisational capabilities

توانمندی‌های عمومی و پایه وضعیت مطلوب سازنده (CRL_(tb-r)) است، تحت ضرایبی محاسبه می‌شود.

ضرایب در رابطهٔ فوق، همان ضرایب محاسبهٔ امتیاز فناورانه و ساخت ارزیابی‌شدهٔ وضعیت موجود است. هر سازنده مقدار امتیاز ادعایی را در خودارزیابی برای وضعیت مطلوب خود بیان کرده است که به‌علت عدم‌قطعیت (به‌دلایل مختلف ازجمله شرایط محیطی، مالی و فناورانه) ارزیابی آینده امکان‌پذیر نیست. از طرفی، با توجه به وجود اختلاف بین خودارزیابی وضعیت موجود و ارزیابی انجام‌شدهٔ وضعیت موجود، امکان تعیین خطا در خودارزیابی وضعیت مطلوب آینده نیز تا حدی وجود دارد. نظر به اهمیت توانایی‌های آیندهٔ سازندگان برای انتخاب سازندگان برتر، الگویی کمّی بر پایهٔ عوامل زیر برای تخمین وضعیت مطلوب و تعدیل امتیاز خودارزیابی سه حوزهٔ فوق برای سازنده استفاده شد:

احتمال دستیابی یک سازنده به آنچه ادعا کرده است ($\boldsymbol{p}$)

اختلاف بین مقادیر خودارزیابی و مقادیر ارزیابی‌شدهٔ هر حوزهٔ وضعیت موجود ($\boldsymbol{\delta}$)

تابعی از عوامل اثرگذار در آیندهٔ یک سازنده، مانند توانایی عمومی و داشتن همکاری با شریک خارجی ($\boldsymbol{F}$)

امتیاز خودارزیابی آن حوزهٔ خاص

با توجه به مفهوم فوق، TRL_{tb-r}، MRL_{tb-r} و CRL_{tb-r} به‌صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$TRL_{tb-r} = (a \times (1 - \delta_{TRL}) + b \times p + c \times F) \times (TRL_{tb-d} - TRL_{ai-e}) + TRL_{ai-e}$$

$$MRL_{tb-r} = (a \times (1 - \delta_{MRL}) + b \times p + c \times F) \times (MRL_{tb-d} - MRL_{ai-e}) + MRL_{ai-e}$$

$$CRL_{tb-r} = (a \times (1 - \delta_{CRL}) + b \times p + c \times F) \times (CRL_{tb-d} - CRL_{ai-e}) + CRL_{ai-e}$$

که در رابطهٔ فوق $\delta_{TRL} = TRL_{ai-d} - TRL_{ai-e}$، $\delta_{MRL} = MRL_{ai-d} - MRL_{ai-e}$ و $\delta_{CRL} = CRL_{ai-d} - CRL_{ai-e}$. در این معادلات، p احتمال دستیابی یک سازنده است به آنچه ادعا کرده و این مقدار وابسته به بلوغ سازمانی وضعیت موجود سازنده است. مسلماً امتیاز بالا در CRL با وجود اینکه شرط کافی برای دستیابی به وضعیت مطلوب ادعایی نیست؛ ولی هرچه این مقدار بیشتر باشد، شرایط و بستر بهتری برای دستیابی به وضعیت مطلوب فراهم می‌شود. برای محاسبهٔ p از نظر کارشناسان و ارزیابان، از یک تابع گسسته استفاده می‌شود.

گفتنی است این ضرایب هرچند عمدتاً میان پروژه‌ها ثابت مانده‌اند؛ اما حسب شرایط و ماهیت فناوری و محصول مد نظر و توانمندی‌های سازندگان قابل تغییرند. همچنین، F تابعی از عوامل

اثرگذار در آیندهٔ یک سازنده مانند توانایی عمومی و داشتن همکاری با شریک خارجی است. همکاری با شریک خارجی ممکن است به‌صورت تفاهم‌نامه، توافقنامه و یا قرارداد باشد. به علاوه، مسائلی مانند عمق ساخت داخل و زمان پیشنهادی دستیابی به اهداف تعیین‌شده نیز در نظر گرفته شده است. ارزیابان با توجه به بازدید خود از محل کارخانه عوامل مذکور را در نظر گرفتند و مقداری بین صفر و یک برای F تعیین کردند.

ارزیابی نقشه راه توانمندسازی تأمین‌کنندگان

در ارزیابی نقشه راه، نقشه راهی ارزیابی می‌شود که شرکت‌کنندگان در مناقصه برای نیل از وضعیت کنونی خود (as-is) به وضعیت مطلوب ادعایی آتی (to-be) (خوداظهاری) ارائه می‌دهند. این نقشه راه که برنامهٔ داخلی‌سازی یا ساخت داخل هم نامیده می‌شود، برای هر محصول و در صورت لزوم هر کدام از فناوری‌ها یا مراحل تولید زیرمجموعه یک محصول به‌طور جداگانه محاسبه می‌شود؛ بنابراین، نقشه راه ارائه‌شده خوداظهاری است و ارزیابی آن از نوع پیشینی و برای تعیین برندهٔ مناقصه است. این در حالی است که پس از تعیین برندهٔ مناقصه، میزان تحقق اهداف انتقال فناوری در گام‌های ازپیش‌مشخص‌شده در طی مسیر اجرایی‌سازی قرارداد ارزیابی می‌شود. این در واقع ارزیابی پیاده‌سازی نقشه راه برندهٔ مناقصه است که در قسمت بعد توضیح داده می‌شود.

در ادامه، پس از تعیین برندگان مناقصات، ارزیابی پیاده‌سازی نقشه راه برندهٔ مناقصه مطرح می‌شود که متمایز از ارزیابی نقشه راه است که در هنگام برگزاری مناقصه و برای همهٔ مناقصه‌گران برای تعیین برنده و اعطای قرارداد صورت می‌پذیرد. در ارزیابی پیاده‌سازی نقشه راه برنده مناقصه، ارزیابی از نوع پسینی و در طی مسیر است و مبتنی بر شواهد عینی صورت می‌گیرد. البته این ارزیابی از هر دو دسته داده‌های کمّی (همانند برآورده‌کردن انواع استانداردهای فنی و ملزومات کارکردی) و داده‌های کیفی (همانند نظر کمیته‌های تخصصی ارزیابی درخصوص میزان انتقال فناوری حقیقی رخ‌داده در یک بعد مشخص مبتنی بر شاخص‌هایی کیفی یا کمّی) بهره می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

تصویب پیوست فناوری مناقصات دولتی گامی است که در پی عدم‌موفقیت عمدهٔ پروژه‌های انتقال فناوری در خریدهای دولتی طی چهار دههٔ اخیر کلید خورده است. با این حال، چنانچه در اجرایی‌شدن آن از همان تفکرات و روش‌هایی استفاده بشود که در پیاده‌سازی سیاست‌های ساخت داخل بهره گرفته شد، نتایج متفاوتی رقم نخواهد خورد. یکی از چالش‌های اصلی مناقصات و

تدارکات دولتی که به‌دنبال انتقال فناوری و ساخت داخل هستند، عدم‌شفافیت تعهدات یا غیرقابل‌پیگیری‌بودن تعهدات تأمین‌کنندگان و پیمانکاران در خصوص ساخت داخل و ابعاد فناورانهٔ آن بوده است؛ به طوری که پیوست فناوری عملاً رابطهٔ ارگانیکی با قرارداد و بازپرداخت-ها ندارد. اجرایی‌سازی پیوست فناوری در ده گروه کالای راهبردی صنعت نفت، فارغ از ملاحظات سیاسی و راهبردی این پروژه، یک چارچوب ارزیابی ارائه می‌دهد که به‌وسیلهٔ آن بتوان توانمندی فناورانه، ساخت و سازمانی تأمین‌کنندگان را هم به صورت بالفعل و هم به صورت بالقوه سنجش کرد. این سنجش به‌صورت سیستمی تا تک‌تک اجزاء و فناوری‌های محصولات فناورانه نفوذ می‌کند و براساس الگوهای شناخته‌شدهٔ MRL و TRL سطح‌بندی معینی ارائه می‌دهد. در این الگو هم انتخاب تأمین‌کنندگان برنده و هم در ادامه تعیین برآورده‌شدن تعهدات آنها به تحقق اهداف فناورانه گره خورده است. اقتضائی بودن الگو برحسب نوع محصول، فناوری‌ها، سطح فناوری و زیرسیستم‌های آن، مزیت دیگر این الگوست که نیازمند استفاده از بدنه‌های دانشی-پژوهشی میان‌رشته‌ای (مشابه نقش پژوهشکدهٔ سیاست‌گذاری شریف در مناقصات صنعت نفت) در واحدهای تدارکات و خرید دستگاه‌های دولتی است.

منابع

- Cohen, W.M., Levinthal, D.A., (۱۹۸۹). Innovation and learning: the two faces of R & D. The economic journal ۹۹, ۵۶۹–۵۹۶.
- Edler, Jakob, Berger, M., Dinges, M., Gök, A., (۲۰۱۲). The practice of evaluation in innovation policy in Europe. Research Evaluation ۲۱, ۱۶۷–۱۸۲.
- Edler, J., Georghiou, L., Blind, K., Uyarra, E., (۲۰۱۲). Evaluating the demand side: New challenges for evaluation. Research Evaluation ۲۱, ۳۳–۴۷.
- Edler, J., Ruhland, S., Hafner, S., Rigby, J., Georghiou, L., Hommen, L., Rolfstam, M., Edquist, C., Tsipouri, L., Papadakou, M., (۲۰۰۶). Innovation and Public Procurement: Review of Issues at Stake, Study for the European Commission (No ENTR/۰۳/۲۴). Fraunhofer Institute for Systems and Innovation Research.
- Edquist, C., Hommen, L., Tsipouri, L., (۲۰۰۰). Public technology procurement and innovation. Kluwer Academic Publishers, Boston, MA, USA; Dordrecht, Germany; London, UK.
- European Commission (EU Com), (۲۰۰۹). A lead market initiative for Europe (No. COM (۲۰۰۷) ۸۶۰ final). Brussels.
- Helfat, C.E., Peteraf, M.A., (۲۰۰۳). The dynamic resource-based view: Capability

lifecycles. Strategic management journal ۲۴, ۹۹۷–۱۰۱۰.

- Kiamehr, M., Hobday, M., Kermanshah, A., (۲۰۱۴). Latecomer systems integration capability in complex capital goods: the case of Iran's electricity generation systems. Industrial and Corporate Change ۲۳, ۶۸۹–۷۱۶.
- Lee, K., (۲۰۱۳). Capability failure and industrial policy to move beyond the middle-income trap: from trade-based to technology-based specialization, in: The Industrial Policy Revolution I. Springer, pp. ۲۴۴–۲۷۲.
- Lee, K., Malerba, F., (۲۰۱۸). Economic catch-up by latecomers as an evolutionary process, in: Modern Evolutionary Economics. Cambridge University Press.
- Lember, V., Kalvet, T., Kattel, R., Penna, C., Suurna, M., (۲۰۰۷). Public procurement for innovation in Baltic metropolises. Tallinn: Tallinn University of Technology.
- Maleki, A., Yazdi, N., (۲۰۱۸). Bridging Experiential Knowledge and Citizen Science for Problem-Driven Knowledge Production.
- Malerba, F., Nelson, R.R., Orsenigo, L., Winter, S.G., (۲۰۱۶). Innovation and the Evolution of Industries: History-Friendly Models. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rush, H., Bessant, J., Hobday, M., (۲۰۰۷). Assessing the technological capabilities of firms: developing a policy tool. R&D Management ۳۷, ۲۲۱–۲۳۶.
- Teece, D.J., (۲۰۱۲). Dynamic capabilities: Routines versus entrepreneurial action. Journal of management studies ۴۹, ۱۳۹۵–۱۴۰۱.
- Teece, D.J., Pisano, G., Shuen, A., (۱۹۹۷). Dynamic capabilities and strategic management. Strat. Mgmt. J. ۱۸, ۵۰۹–۵۳۳.
- Viotti, E.B., (۲۰۰۲). National learning systems: a new approach on technological change in late industrializing economies and evidences from the cases of Brazil and South Korea. Technological Forecasting and Social Change ۶۹, ۶۵۳–۶۸۰.
- Yazdi, N., Maleki, A., Talebi Eskandari, S., (۲۰۱۸). Making Closed-Off Worlds and Solutions Explicit During Research: A Methodological Concern. Presented at the ECRM ۲۰۱۸: The ۱۷th European Conference on Research Methodology for Business and Management Studies, Rome, Italy.

The 2nd National Conference on the Islamic Revolution and the New Islamic Civilization

