

جامعه‌شناسی
دگرگونی نسلی
ناصر فکوهی



در موافقت با نصر
تردید دارم
تد پیترز



حل مسالمت آمیز
۱۱ بحران توسعه
حسین سیف‌زاده



چه کسی گفته
علم دینی است؟
سروش دباغ



گفت‌وگو

دی‌ماه ۱۳۹۲ خراسان
۵ هزار تومان

دوماهنامه
الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت



شکاف نسل اول و دوم
جنبش نرم‌افزاری
گفت‌وگو با عادل پیغامی

بحران روش
در تولید الگو و دانش

گفت‌وگوهایی با
سید احمد مددی
ابوالقاسم علیدوست
احمد مبلغی
عبدالحسین خسروپناه
رضا برنجکار
علیرضا پیروزمند
مجتبی الهی خراسانی

توازن تکلیف و مصلحت
در سیاست خارجی ایران

با آثار و گفتارهایی از:
مهدی هادوی تهرانی
محسن اراکی
حسن بنیانیان
احمد پاکتچی
رسول جعفریان
محمد حسن خانی
محسن فاطمی
ابوالقاسم فنایی
بیژن عبدالکریمی
محمد جواد ارسطا

گذر از گزاره‌ها به مکتب‌سازی

واکاوی اندیشه **شهید صدر** در اقتصادنا
در گفت‌وگوی اختصاصی با
آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی

اندیشه

گفتارها و مقالات امام موسی صدر به صورت موضوعی

درباره امام

گفتارها و مقالات صاحب نظران و شخصیت های مختلف ایرانی و غیرایرانی درباره امام موسی صدر.

بها مراهان

مخصوص درج دلنوشته ها و نظرات و یادداشت های مخاطبان سایت

انتشارات

معرفی کتاب های انتشارات موسسه و سفارش خرید

نگارخانه

تصاویری از امام موسی صدر با تقسیم بندی موضوعی و کلمات کلیدی

تاریخ شفاهی

گزارش مصاحبه های واحد تاریخ شفاهی به همراه تصاویر دیدارها و خاطرات کوتاه درباره خاندان صدر

پرونده رپودن

اخبار کلیدی و تعیین کننده در روند پیگیری در تقسیم بندی زمانی خاص

موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر

IMAM MOUSSA SADR CULTURAL & RESEARCH INSTITUTE



گشتن الگو

گشتن الگو یک «رسانه» است تا در مسیر الگوسازی برای پیشرفت، زمزمه‌ها خاموش و دغدغه‌ها فراموش نشود. رسانه‌ای که بی‌طرف نیست؛ اما می‌کوشد منصف باشد و این را شرط لازم برای گفتمان‌سازی الگوی پیشرفت در جامعه می‌داند. زیرا تا الگوی پیشرفت تبدیل به گفتمان نخبگان جامعه نشود، نمی‌توان به ثمر نشستن آن را انتظار داشت. گشتن الگو بیش از آن که اصرار بر نقد نظرهای مطرح شده داشته باشد، دغدغه پوشش مناسب آنها را دارد تا جامعه نخبگانی، طیف اندیشه‌های سازنده الگوی پیشرفت را یک‌جا ببیند و مشرب‌های مختلف فکری نیز به نقد یکدیگر بنشینند تا پاسخ حقیقی به پرسش الگوی پیشرفت متولد و منقح شود و به اجماع بین‌الذهانی اندیشمندان کشور برسد. گشتن الگو می‌کوشد الگویی برای «آزاداندیشی» و تولد آرای جان‌دار و پرمایه باشد. از این رو هراسی از طرح دیدگاه‌های گوناگون با مبانی مختلف در راستای الگوی پیشرفت ندارد. تنها چیزی که در اینجا بر آن پا می‌فشاریم تعهد به اخلاق گفت‌وگو و بیش از همه طرح مستقل نظرات از یک‌سو و رعایت انصاف و ادب از سوی دیگر خواهد بود. اندیشمندان، پژوهشگران و نویسندگان با هر مبنای فکری و از هر گرایش سیاسی می‌توانند گفتمان الگو را «خانه خود» بدانند؛ آوردگاهی که البته تماشاگران و بازیگران آن، جز استدلال و انصاف از صاحبان آراء و نظرات نخواهند پذیرفت.

گشتن الگو پیشگامان و تازه‌اندیشان را در کنار هم نشاند و امید دارد که این «هم‌نشینی» موجب «تراز شدن پختگی و تازگی» در ساخت الگوی پیشرفت باشد. گشتن الگو پدیده‌ها و روندهای مرتبط با حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را نیز پوشش می‌دهد. دست‌کم به دو دلیل: نخست اینکه ما عادت نکرده‌ایم اتفاقات و مسائل پیرامون خود را از این زاویه بنگریم و دیگر اینکه فراموش کرده‌ایم تنها کشوری نیستیم که چنین دغدغه‌ای دارد و رقیبان ما نیز به شدت در تکاپوی پیشرفت و الگوسازی برای خود و دیگرانند. گشتن الگو خود را در آغاز این راه دشوار می‌بیند و سخت نیازمند همراهی نقادانه اندیشمندان و کارشناسان است.



گشتن الگو

ضمیمه روزنامه خراسان

دوماه‌نامه الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

دی ماه ۱۳۹۲

صاحب‌امتیاز: موسسه فرهنگی - هنری خراسان

مدیر مسئول: کورش شجاعی

سر‌دبیر: محمدسعید احدیان

دبیر دوماه‌نامه: مصطفی غفاری ساروی

تحریریه: محمدجواد استادی، علی الهی خراسانی، مصطفی غفاری، محمدحسین وزارتی

همکاران این شماره: مصطفی دری، مهدی ابراهیم‌زاده، سیدمرتضی مفیدنژاد، حسن صدراپی عارف، سعید احمدیان

طراحی گرافیک و صفحه‌آرایی: رضا دولت‌زاده

عکس: سیدرئوف محسنی، فهیمه سادات سجادی، محسن شعله، سیدمرتضی نریمانی، حسین واحد، مهدی رضایی مهر، محمد آرمند

حروف‌چینی و پیاده‌سازی: محمدعلی مفید، حسینعلی خالصی

ویراستاری: محمد لطفی

با سیاست از: امیررضا دهقانی‌نیا، سیدمهدی هاشمی، مهدی نوری، علی دست‌پروری، مهدی حسن‌زاده، آفتشید انورخواه حکم‌آبادی، معصومه اسماعیلی، محبوبه کاریز صباحی، فاطمه عباس‌نژاد، معصومه مصور، علی شریفی، یاسر امینیان، حسین اسکندری، قاسم قربانی، سایت خبری قم‌نیوز، مؤسسه آموزشی تحقیقاتی بقیه‌الله

نشانی: مشهد، خیابان امام خمینی (ره)، خ ۱۷، کوچه گرانمهر، پلاک ۷۹

پذیرش آگهی و پشتیبانی: ۰۵۱۱-۲۲۵۱۳۵۸

ایمیل: gofteman.olgoo@khorasannews.com

www.khorasannews.com

پیامک: ۲۰۰۰۹۹۹

چاپ: شهر چاپ خراسان



{ رصدخانه }

صفحات ۱۷ تا ۲۴



- ۱۸ هدایت‌های اسلام و سنت‌های ایران
- ۱۸ نقشه راه طراحی و تدوین الگو
- ۱۸ حلقه مفقوده ده‌ساله شد
- ۲۰ چهارمین کنگره پیشگامان پیشرفت
- ۲۰ فصلنامه تخصصی الگوی پیشرفت
- ۲۱ دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی
- ۲۲ کوتاه از چند همایش بین‌المللی در مالزی
- ۲۲ استانبول میزبان سبیت (CeBIT) ۲۰۱۳
- ۲۴ فقه و سبک زندگی
- ۲۴ اجتهادمسئولانه

{ دیباچه }

صفحات ۴ تا ۱۶



- ۴ دیباچه الگوی پیشرفت و قدرت ایران اسلامی / مصطفی غفاری
- ۶ بازخورد پایش رقیب نزدیک / دکتر محمدحسن خانی
- ۶ دردهای رو به رشد ترکیه / گراهام فولر
- ۱۱ چه کسی گفته علم دینی است؟ / دکتر سروش دباغ
- ۱۵ در موافقت با نصر تردید دارم / پروفسور تد پیترز

{ قلمرو }

صفحات ۷۱ تا ۱۰۶



- ۷۲ اقتصاد گذر از گزاره‌ها به مکتب‌سازی / آیت‌الله العظمی هاشمی شاهرودی
- ۷۴ بدون جهان‌بینی توحیدی قدرت حل تضاد اجتماعی را نداریم / آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی
- ۷۸ جنبش نرم‌افزاری نسل اول و دوم انقلاب شکاف گفتمانی دارند / دکتر عادل پیغامی
- ۸۲ هنوز می‌پرسند اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟! / آیت‌الله مهدی هادوی تهرانی
- ۸۶ اقتصاد اسلامی باید رفتار غیرمسلمانان را هم تبیین کند / حجت‌الاسلام والمسلمین سید حسین میرمعزی
- ۸۸ روش کشف مکتب و سه پرسش از شهید صدر / علی الهی خراسانی
- ۹۰ جامعه و فرهنگ استفاده از ابزارهای جمعی برای تربیت نسل آینده / آیت‌الله محسن اراکی
- ۹۲ این سند فقط پنج درصد کار است! / دکتر حسن بنیانیان
- ۹۶ مسئولیت‌دهی به جای تصدی‌گری / دکتر ناصر فکوهی
- ۹۹ سیاست خارجی توازن تکلیف و مصلحت در الگوی سیاست خارجی ایران / دکتر سید جلال دهقانی فیروزآبادی
- ۱۰۲ قدرت، امنیت و مصلحت زیربنای الگوسازی سیاست خارجی ایران / دکتر ابراهیم متقی

{ باتوق }

صفحات ۱۰۷ تا ۱۲۶



- ۱۰۸ نظرخواهی موانع فکری زیاد است و توهم ما فراوان! / حجت‌الاسلام والمسلمین رسول جعفریان
- ۱۰۹ فقه برای مدل‌سازی بهینه نیازمند عرفان است / حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی
- ۱۱۰ تک‌نگاری عرفان و تکنیک راه‌نشان توسعه بومی / دکتر موسی عنبری
- ۱۱۲ الگوهای متمایز توسعه / سید سعید موسوی ثمرین
- ۱۱۵ دانش ما درباره توسعه باید به‌روز شود / محمدعلی ابوترابی
- ۱۱۸ پیچیدگی آموزش و توسعه درون‌زا / علیرضا صابری
- ۱۲۰ مطالعات تطبیقی ادیان در جهان توسعه‌یافته / مهدی قاسمی
- ۱۲۲ رفتن رسیدن است / فرشاد مهدی‌پور
- ۱۲۴ انتخاب ارتفاع مناسب / حسین کمیلی
- ۱۲۴ توسعه فرهنگی شرط اساسی یک توسعه همه‌جانبه / محمد عابد الجابری

زاویه دید

صفحات ۴۷ تا ۷۰



- ۴۸ بحران روش بزرگ‌ترین چالش دهه ۹۰ جامعه ایران در تولید علم/ حجت‌الاسلام والمسلمین مجتبی الهی خراسانی
- ۵۲ فقه ولایی لازمه الگوی پیشرفت/ آیت‌الله سید احمد مددی
- ۵۶ گفتمان تولید الگو باید بر فقیهان حاکم شود/ حجت‌الاسلام والمسلمین ابوالقاسم علی‌دوست
- ۵۸ منکران فلسفه صدرایی برای عقلانیت توسعه سخن ایجابی بگویند/ حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
- ۶۱ طراحی الگوی پیشرفت را نباید با فلسفه ملاصدرا پیوند زد/ حجت‌الاسلام دکتر رضا برنجکار
- ۶۵ منطق کلی‌نگر در طراحی الگوی پیشرفت عقیم است/ حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا پیروزمند
- ۶۸ اجتهاد منظمه‌ای/ حجت‌الاسلام والمسلمین احمد مبلغی

روش

صفحات ۲۵ تا ۴۶



- ۲۶ غلبه آرمان بر واقعیت/ دکتر احمد پاکتچی
- ۲۹ رویش روش‌ها/ دکتر سیدمحسن فاطمی
- ۳۴ نمی‌توانیم تکثرگرایی روشی را بپذیریم/ دکتر محمدتقی ایمان
- ۳۷ مبارزه دون‌کیشوت‌وار با علوم انسانی جدید/ دکتر بیژن عبدالکریمی
- ۴۰ خطای استراتژیک در الگوی کشورداری دینی/ دکتر ابوالقاسم فنایی
- ۴۳ گذار از اندیشه سیاسی به الگوی کشورداری اسلامی/ حجت‌الاسلام ارسطا

کتاب‌سرا

صفحات ۱۲۷ تا ۱۴۰



- ۱۲۸ درآمدی بر کتاب‌شناسی توسعه
- ۱۳۳ ایده‌های یک مردم‌شناس برای ایران آینده
- ۱۳۴ معماری علم در ایران
- ۱۳۶ منهای فقر؛ جامعه تراز قرآنی
- ۱۳۸ تأملات علمی آقای ژورنالیست
- ۱۴۰ پایان‌نامه نقش شهر در الگوی جامعه‌سازی/ مهدی ابراهیم‌زاده

موردپژوهی

صفحات ۱۴۱ تا ۱۴۸



- ۱۴۲ تجربه‌های ما را الگوسازی کرده‌اند/ علی دلگرم
- ۱۴۵ جهاد سازندگی در برابر بروکراسی مدرن/ دکتر سیدمجتبی امامی
- ۱۴۷ گمشده‌ای به نام اقتصاد انقلاب اسلامی/ دکتر روح‌الله ایزدخواه

حاصل عمر

صفحات ۱۴۹ تا ۱۶۰



گذر زیستاری ایران
و ایرانی به توسعه‌یافتگی
حل مسالمت‌آمیز ۱۱ بحران
دکتر حسین سیف‌زاده

الگوی پیشرفت و قدرت ایران اسلامی

تشریح شده‌اند. از دید امام خمینی(ره)، «اولاً احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد ... و ثانیاً با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع درمی‌یابیم که اجرای آن‌ها و عمل به آن‌ها، مستلزم تشکیل حکومت است».

امام خمینی(ره) اجرای احکام شرع را مانند احکام مالی، دفاعی، قضائی و... که به ابعاد اقتصادی، امنیتی و عدالتی یک جامعه بازمی‌گردند، مستلزم تشکیل حکومت اسلامی می‌داند. همچنین از دیدگاه ایشان «پیگیری اهداف اسلام» مانند احیای ارزش‌های معنوی و پایبندی به آن، برقراری وحدت اسلامی، نفی ظلم و دفاع از مظلومان و محرومان و...، همگی مستلزم در دست داشتن حکومت است. در واقع از دیدگاه امام خمینی(ره)، احکام اسلام یا اساساً برای تشکیل حکومت است یا اجرای آن‌ها تنها از عهده یک حکومت برمی‌آید. علاوه بر این، دلایل متعددی که تشکیل حکومت و برقراری ولی‌امر را لازم آورده، موقتی و محدود به زمانی خاص نیستند؛ در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است.

بنابراین حفظ و استمرار هویت اسلامی فرد و جامعه که به‌طور بدیهی و طبیعی مستلزم پایبندی به احکام اسلام و پیگیری اهداف آن در زندگی است، به نوبه خود در گرو در دست داشتن قدرت سیاسی و برقراری حکومت اسلامی است. همین نظریه، پایه تئوریک انقلاب اسلامی بوده و نرم‌افزاری برای ساختار سیاسی برآمده از آن با عنوان جمهوری اسلامی ایران تلقی شده که در قانون اساسی کشور متجلی و متبلور است.

گفتمان علم - توسعه ابزارهای قدرت

چهل سال پس از چاپ و انتشار کتاب ولایت فقیه امام خمینی(ره)، آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان اندیشمند و رهبری برجسته، بدین نکته تصریح می‌کند که «اگر بخواهیم مسلمان زندگی کنیم، باید قدرتمند باشیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۱/۶). این سخن به شکل متفاوتی از بیان امام صورت‌بندی شده؛ اما جان کلام همان است؛ یعنی اجرای احکام و تحقق مقاصد اسلام در گرو قدرت است. با این حال آیت‌الله خامنه‌ای در طول ۲۵ سال رهبری جامعه ایران پس از امام خمینی(ره)، دست به معماری جدیدی برای قدرت در ایران زده است که بیشتر با زمانه ما همخوان و سازگار نشان می‌دهد.

سنگ بنای اصلی این معماری نوین، «تهضت نرم‌افزاری و تولید علم» است. در آستانه دهه هشتاد شمسی، هنگامی که جامعه ایران در اوج التهابات سیاسی در دولت اصلاحات به سر می‌برد، آیت‌الله خامنه‌ای با بازديد‌های مکرر و متعدد از دانشگاه‌ها و مراکز علمی کشور و با سخنرانی‌ها و پیام‌های خود، جامعه آموزشی - پژوهشی کشور را به سودای تولید علم و یافتن سهم خود در چرخه‌های علمی دنیا انداخت.



مصطفی غفاری

انقلاب ایران - فلسفه قدرت اسلام

هنگامی که انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسید، همراه خود چندین شگفتی را در اذهان عمومی رقم زد که هر یک موضوع مطالعات و تحقیقات بعدی درباره این رخداد شد. در قلمرو عمل، شاید مهم‌ترین شگفتی آن بود که چگونه با وجود رویکردهای نوسازی و توسعه کشور در زمان محمدرضا پهلوی، ناگهان «همه‌چیز فرو می‌پاشد» و انقلابی در جزیره ثبات منطقه رخ می‌دهد؟ اما در ساحت نظر شاید مهم‌ترین شگفتی آن بود که چگونه بعد از سال‌های اجرای سیاست‌های سکولار، یعنی دین‌زدایی از اندیشه و رفتار مردم و خلع ید عالمان دینی از قدرت، انقلابی با ماهیت دینی در ایران به پیروزی می‌رسد؟ به‌طور خلاصه پرسش این بود (و شاید هنوز هم هست) که چرا انقلاب در ایران؟ و چرا انقلاب اسلامی؟!

نگاهی به پیشینه مبارزات سیاسی و تحولات اجتماعی ایران در دوران معاصر نشان می‌دهد که جامعه ایران در لایه‌های بنیادین خود، فارغ از سودای دین نبوده و نه متأثر از روندهای این جهانی شدن و نه ناشی از سیاست‌های آمرانه این جهانی‌سازی، هیچ‌گاه غیر دینی نشده و اتفاقاً در بزنگاه‌هایی که امکان داشته، دین‌مداری خود را نشان داده است؛ اما نکته محوری در این میانه آن است که مردم ایران به این نتیجه رسیده‌اند که در دست داشتن قدرت* حاکمیت، شرط لازم برای مسلمانانه زندگی کردن است. این خودآگاهی شاید نیم‌قرن پیش از این، چندان در میان بدنه مردمی آشکار و گسترده نبود؛ اما ریشه داشت و امام خمینی(ره) مبتنی بر همان ریشه‌ها، طرح حکومت اسلامی و ولایت فقیه را در انداخت.

این سخن، جان‌مایه درس‌های ولایت فقیه امام خمینی(ره) در نجف بود و یک‌دهه بعد، به نظریه پایه در ساختار سیاسی جمهوری برآمده از انقلاب اسلامی ایران تبدیل شد. امام خمینی در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش و در فصلی با عنوان «نمونه‌هایی از احکام اسلامی»، به استدلال درباره ضرورت و لزوم تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت معصوم پرداخته است؛ با این باور که علاوه بر سنت و رویه پیامبر خدا(ص) که در زمان حیات خویش حکومت تشکیل داد و برای پس از خود نیز حاکم معین کرد، مهم‌ترین دلیل بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی، «ماهیت و کیفیت قوانین اسلام» است. در واقع نگاهی به احکام شرعی، مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که این موارد، برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه

به معنای استغنا نیست و میان بازیگران و جهان‌های آنها، دادوستد برقرار است؛ اما کنشگرانی که با هم در تعامل‌اند، لزوماً از حیث قدرت و اثرگذاری بر هم، در یک سطح نیستند و آن که کمتر به دیگری وابستگی بنیادی دارد، در جایگاه برتر می‌نشیند.

دوم اینکه، با توجه به سرعت و دامنه تحولات منطقه غرب آسیا و شمال آفریقا که از سرشت اسلامی مشترکی با ایران برخوردارند، در دست داشتن چنین الگویی، برگ برنده بزرگی برای الهام‌بخشی به دیگر کشورهای مسلمان به‌شمار می‌رود که عمق راهبردی جمهوری اسلامی ایران را بیش از پیش فراگیر و پایدار خواهد ساخت؛ به‌خصوص که این کشورها بلافاصله پس از تجربه انقلاب، ناگزیر از انتخاب میان الگوهای مختلف نظام‌سازی و توسعه خواهند بود.

آیت‌الله خامنه‌ای با میزبانی نشست اندیشه‌های راهبردی، بار دیگر پرچمدار این حرکت شده و حتی با تأکید خود بر مقولاتی مانند «پیشرفت» به جای «توسعه» کوشیده تا خشت اول را در این بنا بگذارد؛ اما این کار بنا به ماهیت خود، فرآیندی زمان‌بر و عمیق‌یابنده است که تنها از طریق گفت‌وگوهای سازش‌آمیز و جامع و درگیر شدن نخبگان (به‌ویژه نخبگان جوان) امکان رسیدن به سرانجام و تحقق اهدافش را دارد.

گفتمان الگو

بخواهیم یا نخواهیم، امروز ایران اسلامی به نقطه‌ای رسیده است که در همه عرصه‌های پیش روی آن، تقابلی با دست‌کم تناظری تام با رویکردهای این جهانی به اندیشه و زندگی انسان و ابرقدرتهایی که بر همین پایه شکل گرفته و شبکه روابط خود را بسط داده‌اند، یافته است.

از فلسفه، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی تا نظام سیاسی و روابط اجتماعی و الگوهای اقتصادی و شاخص‌های فرهنگی همه‌چیز بوی یک جنگ تمام‌عیار را می‌دهند که در برخی عرصه‌های نفوذ سیاسی در جهان اسلام و به‌خصوص منطقه غرب آسیا به شکل خشن نظامی نیز درآمده؛ اما در بنیاد خود، «جنگ» اراده‌ها است. در واقع همان‌گونه که در شروع و تداوم حرکت جامعه ایرانی به‌سوی «اسلامی شدن» همواره موانع درونی و بیرونی وجود داشته است، اکنون نیز این تقابلهای درونی و بیرونی با شدت بیشتری ادامه دارند و آنچه تعیین‌کننده نهایی این میدان است، استقامت عالمانه در این مسیر می‌باشد. بازیگری که زودتر پای خود را از چنین میدانی پس بکشد، بدون تردید بازنده خواهد بود.

شاید روزهای نخستین نهضت اسلامی یا در آغاز پیروزی انقلاب در ذهن مردم و حتی بسیاری از نخبگان چنین تصویری وجود نداشت؛ اما امروز خودخواسته یا ناگزیر در چنین وضعیتی قرار داریم. منطق عمل ما عوض نشده و باید مطابق با ماهیت اسلامی خود، عملکردی شایسته نشان دهیم که با این موقعیت تازه و ویژگی‌های آن سازگار باشد.

«گفتمان الگو»، همچون رسانه ویژه الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، از این پس خواهد کوشید که آوردگاه طرح اندیشه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه باشد و از این زاویه دید، به بسیاری از مقولات نظری و مسائل جامعه ایران بپردازد.

*** منظور از قدرت در اینجا، توان صیانت از خود و پیگیری منافع خویش است و نیز توان شکل‌دهی به خواست و رفتار دیگران در جهت آن.**

یک دهه بعد از آغاز، نخستین ثمرات این حرکت آشکار شد و جامعه ایران، شتاب رشد علمی فزاینده‌ای یافت که چندین برابر متوسط جهانی است و دستاوردهای علمی آن در زمینه فناوری‌های نانو، هسته‌ای، بیوشیمی، صنایع دفاعی و... خود را نشان می‌دهد. این حرکت به تدریج و متناسب با ریشه‌ها و منابع تغذیه‌کننده معرفت و هویت نظام اسلامی، به عرصه علوم اسلامی و انسانی نیز کشیده شد. در واقع پس از تحرک علمی کشور، کم‌کم ابعاد مختلف و مبانی و الزامات این طرح کلان خود را نشان داد. برای نمونه، طرح‌هایی همچون «تحول در حوزه علمیه»، زیرساخت‌های تولید و توسعه نظریات دینی را فراهم می‌کند و طرح موضوعاتی مانند «اقتصاد دانش‌بنیان» پیوندهای میان‌رشته‌ای علوم انسانی و اجتماعی مانند اقتصاد را با علوم پایه و مهندسی نشانه گرفته است.

به هر حال آیت‌الله خامنه‌ای ابایی از آن ندارد که ذهنیت خود را درباره چنین حرکتی بارها و بارها به‌طور شفاف با افکار عمومی و جامعه علمی در میان بگذارد: «مسئله علم در کشور، حلقه‌ای است از آن زنجیره که این حلقه درست متوجه به آن نقطه اصلی و اساسی است که ما ۱۰-۱۲ سال است داریم این را دنبال می‌کنیم. گفتیم «لعلم سلطان»؛ علم، اقتدار است؛ هر کسی که دارای علم و دارای این اقتدار شد، طبق این روایت، «صال» می‌تواند بر محیط جهان حکم‌فرمایی کند؛ یعنی اهداف خودش را دنبال کند؛ هر کسی مالک آن نشد، «صیل علیه»؛ یعنی بر او حکم‌فرمایی خواهد شد. این منطق ماست در این حرکت علمی ۱۰-۱۵ ساله. الان خوشبختانه تا حدود زیادی هم این حرکت علمی در کشور به ثمر رسیده...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۵/۱۹).

الگوی پیشرفت - صورت‌بندی تازه قدرت

چه این یک طرح سنجیده باشد که همه نکات و ظرایف آن از پیش مشخص و تدارک شده و چه بنا به اقتضائات حرکت و به تدریج روشن شده و شکل گرفته باشد، به هر حال امروز کشور ما به جایگاهی رسیده که رهبران و نخبگان آن، سودای طراحی «الگویی برای پیشرفت» را در سر دارند.

در واقع سخن از آن است که اگر دنیای جدید بر پایه بینش و نگرشی این جهانی نظام گرفته و توسعه یافته است، برای آن که بتوان مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و تجربه‌های ایرانی، طرحی نو در انداخت، چارم‌ای جز این نیست که ما نیز الگوی ویژه خود را برای پیشرفت داشته باشیم. الگوی پیشرفت، صورت‌بندی متفاوتی از همه عناصر و اجزای لازم برای توسعه است که باید بتواند مایه‌های ارزشمند و دستاوردهای دیگران را نیز در هاضمه خود جذب کند؛ اما مبتنی بر شالوده تفکر اسلامی است و جهت‌گیری آن نیز ساخت تمدن نوین اسلامی به‌شمار می‌رود. در مجموع به‌نظر می‌رسد «الگوی پیشرفت» نسبت به گفتمان‌های دیگری که در یک دهه اخیر در جامعه ایرانی مطرح شده و بسط یافته‌اند، دربرگیرندگی دارد و می‌تواند گفتمان علم، گفتمان عدالت، گفتمان مردم‌سالاری، گفتمان مقاومت و... را در خود جای دهد و نسبت آن‌ها را با هم روشن سازد.

به هر حال تحقق این الگو و حتی حرکت برای رسیدن به آن، قدرت مضاعفی به ایران اسلامی خواهد بخشید؛ دست‌کم به دو دلیل:

نخست آنکه، فراتر از استقلال سیاسی، استقلال فرهنگی و استقلال اقتصادی، نوعی از استقلال را در طرح کلی یک تمدن متفاوت به ایران می‌بخشد که آن را از طرح تمدن غربی و بازیگران آن میدان، متمایز می‌کند. این استقلال البته

پایش رقیب نزدیک

گفتاری از دکتر محمد حسن خانی

محمد حسن خانی دکترای روابط بین الملل از دانشگاه برادفورد انگلستان، عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) است. وی تألیفات متعددی در زمینه تاریخ روابط بین الملل، سازمان های بین المللی و مسائل و تحولات منطقه ای دارد. آنچه در پی می آید، حاصل گفت و گوی کوتاه ما با ایشان است درباره پرونده الگوی توسعه ترکیه در پیش شماره گفتمان الگو که تبدیل به یادداشت شده است.

عقل سلیم و منطق به ما حکم می کند که در مسیر پیشرفت کشور بایستی از تجربه های بشری استفاده کنیم. اگر دنبال پیشرفت هستیم، باید در کنار کشف و اعتماد به توانایی های خود، نگاهی به راهی که دیگران رفته اند نیز داشته باشیم. در متون دینی و سنت اسلامی هم تأکیدات زیادی بر این نکته داریم. حدیث معروف «طلبوا العلم ولو بالصین» نمونه خوبی است و پیامی که این حدیث شریف بعد ۱۴۰۰ سال به ما می دهد این است که هر کجا چشمه جوشانی از دانش و معرفت و پیشرفت هست، به سوی آن بروید و بهره برداری کنید و ابایی هم از این نداشته باشید که مال شما یا مال دیگری است؛ این ها ذخیره مشترک بشری است.

قاعدتاً هر جا صحبت از توسعه یا پیشرفت می کنیم، بخشی از آن مربوط به ویژگی های اختصاصی و بومی است و ناظر به تاریخ، فرهنگ، نیروی انسانی، منابع مادی و معنوی خود ما می باشد. اما بخش دیگری از آن مربوط به درس هایی است که می توانیم از دیگران و تجربه آن ها بگیریم. البته من استتکاف دارم از اینکه واژه الگو را در این مورد به کار ببرم؛ چون از «الگوگیری» نوعی گرایش به قبول تمامیت یک نمونه و شیفتگی و پذیرش کامل نسبت به آن، برداشت می شود. با این دغدغه، می گویم که می توان «درس ها»یی از تجربه بشری گرفت تا سپس بتوانیم با استفاده از آن ها، مشق خود را

با مختصات خودمان بنویسیم. بنابراین در طراحی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی باید بخشی از توجه و نیروی ما صرف این شود که بدانیم دیگران در این حوزه چه کرده اند؟ نگاهی به فرای مرزهای ایران، به ما می گوید برخی کشورها که مختصات مشابه و ویژگی های تقریباً مشترکی با ما دارند، دستاوردها و کامیابی های فراوانی در دهه ها و سال های اخیر در زمینه توسعه و پیشرفت داشته اند. در ادبیات علوم سیاسی، جامعه شناسی و اقتصاد در این زمینه بیش از همه نام کشورهای کره جنوبی، مالزی و ترکیه برده می شود. البته من فکر می کنم سختی و تجانس ما با ترکیه به دلایل

دردهای رو به رشد ترکیه

مترجم: معین محب علیان

گراهام فولر، نایب رئیس سابق شورای اطلاعات ملی آمریکا SIA و نویسنده کتاب «جهان بدون اسلام» و «سه حقیقت و یک دروغ»، از شناخته شده ترین تحلیل گران مسائل سیاسی خاورمیانه و جهان اسلام است. او پیش از این (سال ۲۰۰۸) در کتابی به نام «جمهوری ترکیه جدید؛ ترکیه به عنوان کشور محوری در جهان اسلام» ظرفیت ها و اقدامات ترکیه را برای تبدیل شدن به الگوی پیشرفت دیگر کشورهای جهان اسلام ستوده بود؛ اما در این یادداشت که پس از ماجراهای تازه سیاست خارجی این کشور در ارتباط با مصر و سوریه، تظاهرات علیه سیاست های حزب حاکم و اثرات این دو بر اقتصاد و نفوذ سیاسی ترکیه نگاشته شده، برخی واقعیت های هشدار آمیز را در این ارتباط مطرح می کند؛ اگر چه هنوز هم به تداوم توسعه سیاسی-اقتصادی ترکیه اعتقاد دارد.



البته زمینه‌ها و زمینه‌های الگو شدن ترکیه، مدت‌ها پیش از تحولات کنونی در جهان عرب شروع شده است و سابقه تاریخی آن به آغاز دهه نود میلادی برمی‌گردد. الگو شدن پیش‌شرط‌هایی دارد که ترک‌ها کم‌وبیش نسبت به آن آگاه بوده‌اند. شاید نخستین باری که به ذهن ترک‌ها رسید می‌تواند در نقش الگو ظاهر شوند، بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در اوایل دهه ۱۹۹۰ بود که جمهوری‌های قفقاز و آسیای میانه مستقل شدند. البته همزمان در ایران نیز زمینه‌ها و بحث‌های اینچنینی مطرح بود. اگرچه ما این امر را جدی نگرفتیم اما ترک‌ها برای آن برنامه‌ریزی کردند تا برای این کشورهای تازه استقلال‌یافته به دلیل قربت تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی الگو باشند. البته در آن زمان بحث الگو شدن ترکیه برای کشورهای غرب آسیا یا شمال آفریقا مطرح نبود و این گرایش فقط در حوزه قفقاز و آسیای میانه پیرنگ بود. بعد از روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه و مخصوصاً تعلق خاطر و دغدغه‌ای که وزیر امور خارجه کنونی یعنی آقای داوود اغلو نسبت به غرب آسیا و شمال آفریقا داشت، ترکیه به این نتیجه رسید که به اندازه کافی به این منطقه توجه نداشته و باید حوزه نفوذ خود را از قفقاز و آسیای میانه به خاورمیانه و شمال آفریقا گسترش دهد. با این همه برای ترکیه در دهه ۱۹۹۰ این امر هنوز به شکل یک ایده کلی و مبهم و شاید یک رویا مطرح بود. ولی در دهه اول قرن جدید میلادی برای ترک‌ها مشخص شد که در این منطقه چه می‌خواهند و نسبت به لوازم و هزینه‌های الگو شدن هم واقف شدند.

لوازم و هزینه‌های الگو شدن

منظور از لوازم و هزینه‌ها در اینجا الزامات و پیش‌شرط‌های لازم برای الگو شدن است. بر این اساس من فکر می‌کنم موارد شش‌گانه زیر در زمره مهم‌ترین این پیش‌شرط‌ها می‌باشند که ترکیه به‌طور نسبی حایز همه آن‌ها است:

۱. **جاه‌طلبی و سودای الگو شدن:** کشوری که می‌خواهد بعنوان الگو مطرح شود بایستی در ذهن اکثر رهبران و نخبگان آن چنین رویا، کشش و انگیزه‌ای وجود داشته باشد. این اتفاق در ترکیه در طول دو دهه به تدریج رخ داد و این حس در سطوح مختلف جامعه از رهبران سیاسی و نخبگان علمی و فرهنگی گرفته تا صاحبان صنایع و افکار عمومی تقویت و انباشت شد. به طور دقیق‌تر می‌توان گفت که این سودا در طول دو دهه در ترکیه شکل گرفت و در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ به اوج رسید.
۲. **سابقه تاریخی، موقعیت جغرافیایی و ویژگی جمعیتی:** برای کشوری که چندان عقبه تاریخی شکوهمندی ندارد، دشوار است که بتواند چنین چشم‌اندازی را برای خود ترسیم کند. اما ترکیه ویژگی‌های جالبی از این حیث دارد. گاهی حتی این کشش

متعدد و متنوع بسیار بیشتر است. شاید تنها شباهت مالزی با ما این باشد که به عنوان یک کشور مسلمان در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی حرکت به سمت توسعه را شروع کرده اما رگه‌های اشتراک میان ایران و مالزی فراتر از این تشابه کمتر دیده می‌شود. جغرافیا، منطقه، همسایگان، تاریخ و فرهنگ مالزی با ما متفاوت است. این در حالی است که ترکیه در بسیاری از این وجوه با ما اشتراک بیشتری دارد. به هر حال الگوی ترکیه نسبت به بسیاری از کشورهای در حال توسعه دیگر، برای کشورهای منطقه معنا و اهمیت بیشتری دارد و لازم است با دقت بیشتری به آن نگاه شود.

سفری که نویسندگان مقالات مندرج در «گفت‌وگو» به ترکیه داشتند و گزارشی که از آن در پیش‌شماره ارائه کردند برای من از این حیث جالب توجه و مهم بود که یک انتخاب هوشمندانه در راستای رصد و فهم دغدغه رقیبان ایران در مسیر توسعه و مرور تجربه آن‌ها و مقایسه وضعیت خود با آن‌ها بود. ترکیه یکی از بهترین نامزدها برای چنین هدفی است.

حس نیاز و لزوم کنجکاوی و رصد هوشمندانه درباره مسیری که دیگران طی کرده‌اند و فهم و استخراج دلایل کامیابی و یا ناکامی‌شان یکی از مسایل مهم در طراحی الگوی پیشرفت بومی است. من حس می‌کنم گروه نویسندگان گزارش، از هنگامی که هواپیما در خاک استانبول به زمین نشست به چشم‌های باز و نگاه‌های کنجکاو در پی این بوده‌اند که چه علل و عواملی ترکیه را به عنوان یک کشور مسلمان خاورمیانه‌ای در حال پیشرفت مطرح کرده است. کشوری که ادعا دارد می‌تواند الگوی مناسبی برای جهان اسلام و خاورمیانه باشد. البته این حس کنجکاوی باید همراه با رصد دقیق و تحلیل جامع باشد تا بتوانیم از آن درس‌های لازم را برای پیشرفت خود بگیریم. از این رو سؤال بنیادی و مهمی که باید بدان پاسخ داد این است که: چه علل و عواملی ترکیه را به عنوان نامزد الگو شدن برای جهان اسلام و خاورمیانه در زمینه پیشرفت مطرح کرده است؟

آغاز یک سودا

در پاسخ به سؤال فوق باید اندکی به عقب برگشت. حدود یک دهه است که در ادبیات سیاست‌مداران و تصمیم‌سازان ترک، به وفور واژه الگو شدن و مدل‌سازی برای توسعه را می‌بینیم. کافی است عباراتی مانند Turkish Model یا Turkey in Islamic World و ... را در گوگل جست‌وجو کنید تا انبوهی از گفتارها و نوشتارها در قالب مقالات و کتاب‌های تالیفی توسط نویسندگان ترک، عرب، اروپایی و آمریکایی را در این موضوع پیدا کنید. برای نمونه گراهام فولر به صراحت ترکیه را محق این ادعا می‌داند که خود را در مقام الگوی جهان اسلام مطرح سازد.

شاید مشخص کردن اختلافات در پارک گزی استانبول و هر جای دیگری در ترکیه تحت عنوان «پویایی ترکی» که نزد توده مردم، نیازمند پیاده‌سازی دموکراسی دیگری از خاورمیانه است، ساده به نظر برسد؛ اما این اتفاقات عنان‌گسیخته، علیرغم «تشانه‌ای از شکست دموکراسی در ترکیه»، ممکن است کاملاً برعکس جلوه نمایند. تأیید شعور آتی سیاست‌های ترکیه که هم‌اکنون در حد کافی برای «تجربه دوره‌های نارضایتی عوام» و «تقویت دموکراسی در صحنه»، انعطاف‌پذیر شده‌اند، از دیگر نکات قابل ذکر در خصوص اوضاع فعلی ترکیه هستند.

آیا تفکر آرزومندانه پاسخ‌گو است؟ جواب این است: نه الزاماً.

دلایل عمده‌ای وجود دارند که پرسشگر این موضوع هستند: چرا میدان تکسیم در

جامعه جهانی، از میدان تحریر مصر جدا افتاده است؟

پاسخ در حداقل ممکنش، به «جبهه مستحکم دیکتاتوری» برمی‌گردد، حال آن که «تضارب آرا» و «تقابل با نخست‌وزیر» از دیگر دلایل آن است. اردوغان پیروز سه دوره از انتخابات صحیح و عادلانه بوده است و هیچ نخست‌وزیر دیگری در ترکیه به چنین موقعیتی نائل نیامده است. مشکل به شکل صحیح‌تر می‌تواند به‌عنوان واکنشی علیه نخست‌وزیری رجب طیب اردوغان باشد که فی‌الواقع از نوعی «خستگی سیاسی» یا حتی «تکبر بعد از ده سال قدرت» و دیگر «گلایه‌های اجتماعی» نشأت می‌گیرد.

اردوغان به سادگی از خیلی‌ها گذشته است و بخش زیادی از سیاست‌های اجرایی‌اش، به شکل فزاینده‌ای با زبانی آمرانه و بیگانه، با نارضایتی‌های مردمی

تبدیل به یک نوستالژی می‌شود؛ زیرا ترکیه امروزی خود را وارث شکوه امپراتوری عثمانی و عظمت قسطنطنیه می‌داند. این ویژگی و جایگاه تاریخی باعث می‌شود این حس برای ترک‌ها چندان هم غریب نباشد. البته منظور از احیای امپراتوری عثمانی، احیای سازوکارهای سیاسی آن نیست که گاه موجب سوء تفاهم می‌شود؛ آنچه ترک‌ها دنبال آن هستند احیای عظمت و نفوذ و اثرگذاری گذشته‌شان است.

از لحاظ جغرافیایی هم ترکیه در جایی واقع شده که با کشورهای آسیای مرکزی، آسیای غربی، خاورمیانه عربی و شمال آفریقا از یک سو و با اروپا از سوی دیگر قرابت جغرافیایی و رابطه معناداری دارد. اگر ترکیه با همین مشخصات و مختصات تاریخی - فرهنگی در آمریکای لاتین بود، شاید چنین سودا و پتانسیلی برای الگو شدن نداشت. بنابراین جغرافیای راهبردی ترکیه نیز به کمک الگو شدن آن آمده است.

از سوی دیگر ترکیه مانند مصر و ایران از کشورهای نسبتاً پرجمعیت جهان اسلام است و این جمعیت به عنوان نیروی انسانی محرکه توسعه، حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. اگر ترکیه همین موقعیت جغرافیایی و همان سابقه تاریخی را هم داشت اما چنین نیروی انسانی انبوه و نسبتاً آموزش دیده و آماده به کاری را نداشت، امید چندانی به الگو شدن نمی‌توانست داشته باشد.

اگر این سه ویژگی را در کنار آن جاه‌طلبی بگذاریم به ما نشان می‌دهد که ترکیه قاعدتاً مسیری را که آغاز نموده تا اندازه زیادی درست انتخاب کرده است.

۳. توان اقتصادی: برای الگو شدن باید از حداقلی از توان اقتصادی برخوردار بود. قدرت اقتصادی در خلاء به دست نمی‌آید. کسب و گسترش سرمایه و منابع مالی در کنار مدیریت صحیح و تعامل معنادار با جهان از لوازم قدرت اقتصادی شدن است. اگر ترکیه همچنان در وضعیت اقتصادی دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی به سر می‌برد حائز این خصوصیت و استعداد نبود و به احتمال قریب به یقین سودای الگو شدن را در سر نمی‌پروراند. رشد اقتصادی چشمگیر و بهبود محسوس درآمد سرانه مردم ترکیه در دهه اول قرن ۲۱ که کم و بیش ادامه هم دارد، این قابلیت را به ترکیه داده که بتواند هزینه مدل شدن را بپردازد.

بگذارید مثال ملموس و کوچکی بزنم. اگر شما برای همایش‌های بین‌المللی علمی در اینترنت جست‌وجویی کنید، می‌بینید که در میان میزبان‌ها، ترکیه مقام بالا و نزدیک به اول را دارا است. این یعنی ترک‌ها پول خرج می‌کنند و دانشگاهیان و پژوهشگران بسیاری از اقصای نقاط جهان را را برای دوره‌های مختلف چند روزه به کشورشان دعوت می‌کنند تا تبادل علمی شکل بگیرد و بهره ببرند. این گونه کارها هزینه دارد. ترکیه همین مقدار و چه بسا بسیار بیش از این را صرف اختصاص اعزام دانشجویان

خود به دانشگاه‌های تراز اول و معتبر دنیا می‌کند و به موازات آن هزینه‌های هنگفتی را صرف اعطای بورس‌های تحصیلی به دانشجویان کشورهای آسیای مرکزی، آسیای غربی، خاورمیانه عربی و شمال آفریقا می‌کند. اگر ترکیه توان اقتصادی کنونی را نداشت، نمی‌توانست چنین هزینه‌هایی برای رشد و تبادل علمی داشته باشد.

۴. استراتژی مشخص: برای الگو شدن باید از تصویر مبهم و کلی که در ذهن رهبران و نخبگان هست فاصله گرفت و به یک نقشه راه مدون و روشن برای پیشرفت رسید و بر مبنای آن «چگونه الگو شدن» را مشخص کرد. در خصوص ترکیه این مرحله چهارم در زمره مراحل متاخر در سیر پیشرفت ترکیه تا امروز است. اگر پروسه الگوی پیشرفت ترکیه را یک فرآیند دو دهه‌ای در نظر بگیریم، این بخش مربوط به یک‌چهارم پایانی آن است. البته منطقاً این اتفاق باید در ابتدای این دو دهه رخ می‌داد ولی ترکیه هم مثل بسیاری دیگر از کشورها از مشکلات جهان سوم رنج می‌برد. آن موقع الگو شدن برای ترک‌ها بیشتر یک تصویر مبهم بود. آن‌ها سودایی در سر داشتند اما وقتی خودشان در این راه قدم گذاشتند، تازه فهمیدند چه باید کرد. البته شاید طرح مبهمی در ذهن برخی نخبگان بوده اما قطعاً مشخص و مدون و اجماعی نبوده است.

بر این اساس شاید بیش از سه چهار سال نباشد که ترکیه واقعاً دارد برای الگو شدن استراتژی و نقشه راه طراحی می‌کند. البته تلقی من این است که تاکنون با آزمون خطا پیش آمده و چه بسا اشتباه‌های بزرگی نیز داشته است ولی به هر حال عده‌ای دارند روی این مسأله در ترکیه کار می‌کنند که راهبردها برای الگو شدن چیست.

۵. ساختارسازی و تربیت نیروی انسانی: پروژه و پروسه الگو شدن حتی با فراهم بودن تمامی موارد فوق‌الذکر به سرانجام نخواهد رسید مگر آن که «ساختارسازی» و «تربیت نیروی انسانی» به عنوان دو عامل مکمل مورد عنایت و توجه قرار گیرند. بهترین چشم‌اندازها و راهبردها هم برای محقق شدن نیاز به ساختار و سازمان و به نخبگان کارشناس و دنیادیده دارد. این نیروی انسانی طیف وسیعی را شامل می‌شود و از دیپلمات‌های کارکشته، تا مدیران و تکنوکرات‌های برجسته و نیروی کار ماهر را در بر می‌گیرد. من بر مبنای مشاهده عملکرد دولت‌مردان و تصمیم‌سازان ترکیه معتقدم آن‌ها به خوبی به اهمیت این پیش‌شرط‌ها آگاه بوده و سعی بلینی کرده‌اند که آن‌ها را تا حد ممکن را محقق کنند و تا اندازه زیادی نیز در این مسیر کامیاب بوده‌اند. البته موفقیت امری مقایسه‌ای و نسبی است و اینکه ترکیه تا چه حد بتواند در آینده در این موارد موفق باشد، بستگی به عوامل متعدد دیگری دارد که پرداختن به آن‌ها از حوصله این بحث خارج است.

نوبتی را اتخاذ کرده که به شکل ساده ترکیه را از «هم‌پیمان صادق ایالات متحده» به عضو جدید ژئوپولیتیکال منطقه که حق و حقوق مستقل خودش را در غرب، خاورمیانه، آفریقا و اروپا و آسیا دارد، تبدیل می‌نماید. با گذار از یک دهه موفقیت، اعتبار اردوغان با نسج‌بندی رفتار و تکبر او، روند رو به زوالی دارد. این نوع برخورد‌ها در برنامه‌های نادرست انگاشته‌اش برای «توسعه پارک گزی در استانبول»، همچون نمادی از شکایات خیل عظیمی از مردم متبلور شده است. البته موارد زیاد دیگری هم متوجه جریان هستند. سیاست هرگز ساده نبوده است. اردوغان دشمنان خاص خودش را دارد. برخی از ذی‌نفوذهای قدیمی و طبقه جایگزین شده حکمفرمایی «کمالیست‌ها» تمایل به سرنوشتی‌اش دارند. عده‌ای از «ملی‌گرایان» نیز که در برابر توافق با اقلیت کردها به منزله استقرار

مواجه شده است. اگر او همچنان در قبال بخش زیادی از آرای مردم بی‌تفاوت بماند، فعالیت‌هایش تحت الشعاع قرار می‌گیرند و ممکن است حتی باعث سرنوشتی‌اش در انتخابات بعدی شوند. پیروزی اردوغان، وام‌دار حمایت‌های گسترده عمومی است، آن‌هم نه فقط از سوی ترک‌های مذهبی، بلکه حلقه‌های روشنفکری و آزادی‌خواه که مهارت‌های نظامی طولانی‌مدت او را بر سایه سیاست‌های ترکیه و اصلاحات گسترده پذیرفته بودند. او اقتصاد کشور را با قرار دادن در رده هفدهم جهان مترقی کرده است. اردوغان اصلاحات مهم سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را معرفی کرده، در حالی که مشتاقانه در جست‌وجوی عضویت اتحادیه اروپایی است. او اقدامات زیادی را در خصوص التیام زخم‌های کهنه و خونریزی‌های کردها نسبت به دولت‌های دیگر ترکیه انجام داده است. همچنین او سیاست خارجی

طراحی راهبردی کرده‌اند:

۱. **کارآمدی اقتصادی.** حوزه اقتصادی بدون شک مهم‌ترین حوزه از نظر ترک‌هاست و در این زمینه ترک‌ها ادعاهای زیادی دارند و پیشرفت‌های تحسین‌برانگیزی هم داشته‌اند. در این مورد آمار و ارقام به کمک می‌آیند و مانند موضوعات فرهنگی، مباحث انتزاعی نیست که هر کس به نفع خود ادعای برتر بودن را مطرح کند. در طول یک دهه گذشته اقتصاد ترکیه متحول شده و امروز تقریباً شانه به شانه ده اقتصاد رو به توسعه جهان مانند برزیل، هند، روسیه و کره جنوبی پیش می‌رود. این یعنی موفقیت نسبی ترکیه در طراحی یک سیستم اقتصادی که آثار مثبت خود را در بالا بردن سطح رفاه مردم و نزدیک شدن به استانداردهای جهانی نشان می‌دهد. امروز شهروندان ترکیه از درآمد سرانه بالایی برخوردارند و به‌طور نسبی از نحوه مدیریت اقتصادی کشور خود راضی هستند. پیام مشخص این توفیق اقتصادی و رضایتمندی شهروندان، این است که ترکیه می‌تواند به کارآمدی اقتصادی خود بیال و ادعای الگو شدن را مطرح سازد.

۲. **حوزه فرهنگی.** پس از اقتصاد شاید فرهنگ ملموس‌ترین حوزه مورد ادعای ترک‌ها باشد. آن‌ها معتقدند جهان اسلام در قرن بیستم فرهنگ ازهم‌گسیخته، مشوش و به شدت منفعل و تأثیرپذیر داشته و دارد. هیچ کشور اسلامی تاکنون نتوانسته راهبردی طراحی کند تا به عنوان یک کشور مسلمان و پیشرفته، به فرهنگ خود بیال. این طراحی در ترکیه به‌ویژه از دوره حاکمیت حزب عدالت و توسعه آغاز شده و به عنوان گفتمان غالب در جامعه چندفرهنگی ترکیه عمل می‌کند. به این ترتیب، ترک‌ها ضمن گسترش و برجسته‌نمایی فرهنگ خود تلاش می‌کنند از نظر فرهنگی برای سایر کشورهای مسلمان منطقه نیز الگو باشند.

یکی از مصادیق این مورد، بحث حجاب است. حزب عدالت و توسعه به دستاوردهای خود در این زمینه می‌بالد چون توانسته‌اند حجاب را بدون آن‌که از بالا و در قالب بخشنامه به شهروندان تحمیل شود، به عنوان یک ارزش در متن جامعه به نمایش گذارند و آن را نهادینه کنند. این رویکرد با استقبال مردم مواجه شده و توانسته موانعی که از دهه‌های قبل بر سر راه جامعه مسلمان ترکیه بوده است را آرام آرام از سر راه بردارد. حالا به جایی رسیده‌اند که در این

اگر با یک نگاه مقایسه‌ای به قضیه نگاه کنیم، احساس می‌کنم که ترک‌ها در مقایسه با ما در سه مورد از موارد بالا (یعنی توان بالافعال اقتصادی؛ داشتن استراتژی مشخص؛ و طراحی ساختار و تربیت نیروی انسانی) خیلی از ما جلوتر هستند. متأسفانه در این پنج مورد به جز در جاه طلبی و داشتن سودای الگو شدن در سر و نیز بخش تاریخی و جغرافیایی که ربط چندانی به عملکرد امروز ما ندارد و میراثی است که از گذشته به ما رسیده، هیچ کار اقدام موثر و کار ویژه‌ای نکرده‌ایم. به‌خصوص اگر دقت کنیم که شروع رویکرد تازه ترکیه به مقوله توسعه و پیشرفت و تلاش برای الگو شدن آن تقریباً مصادف با تصویب و ابلاغ سند چشم‌انداز ایران ۱۴۰۴ در کشور ما است؛ در حالی که ما عملاً در آن راستا کاری نکرده‌ایم. اگر از چشم یک کارشناس و ناظر بیرونی نگاه کنیم، ترکیه در همین بازه زمانی از ما پیشی گرفته است. البته باید به این واقعیت نیز اشاره کرد که چالش‌ها و موانع ایجاد شده بر سر راه ایران نقش مهمی در عدم موفقیت ما داشته است. چالش‌هایی که در مورد ترکیه اصلاً موضوعیت نداشته است.

قلمروها و زمینه‌های پیشرفت

نکته و سؤال دومی که در اینجا باید بدان پاسخ گفت این است که ترکیه در چه موارد و زمینه‌هایی می‌تواند و می‌خواهد الگو شود؟ به نظر من ترک‌ها در سه محور برای الگو شدن برای جهان اسلام (با تأکید بر آسیای مرکزی و غرب آسیا)، برنامهریزی و



هم می‌شوند، انتقادهای گزنده‌ای نیز نوشته‌اند.

نقطه مثبت همه این مسائل چه می‌تواند باشد؟ «سیاست‌های ترک‌ها طی دهه اخیر در معرض پختگی قرار گرفته است»؛ از جمله هوشیاری بیشتر مردم، آگاهی و مشارکت گسترده‌تر و ظهور نیروهای جدید سیاسی، خارج از طبقه‌های سنتی روستایی و بیداری توسعه‌یافته و حضور مردم در صحنه. امروز مردم ترکیه خواهان مطالبات بیشتری از مسائل سیاسی، محیطی، اجتماعی و اقتصادی هستند. جامعه‌شناسی پدرمآبانه ترکیه در حال فروپاشی است، نه تنها به‌خاطر کنار گذاشتن قدرت سیاسی نظامی‌اش، بلکه فعالیت طبقات سنگر گرفته قدیمی جامعه نیز در ردیف این دلایل می‌گنجد؛ بنابراین شکیبایی کمتری در برابر سبک خودسرانه و مستبدانه نخست‌وزیر وجود دارد. حزب جدید مردمی در

جداگانه گرایش‌های فرهنگی‌شان صف کشیده‌اند، از مخالفان اردوغان به‌شمار می‌روند. ارتش جایگزین شده دلخور است. سکولارهای قدرقدرت از به‌کارگیری بیداری اسلامی و حضور کمالیست‌ها متفر هستند.

پس از ده سال قدرت، فساد رشد کرده است و صرف نظر از افزایش سرسام‌آور، ش، منتج به سیاست‌های برد برد نشده و شرایط اقتصادی به‌واسطه سیاست‌های جاری تنزل کرده است. توازن اعتراض‌های اقتصادی علیه شکاف‌های در حال توسعه و یکسان‌نگری در آمریکا، آمریکای لاتین و اکثر نقاط دنیا، از دیگر دلایل افت اوضاع اقتصادی هستند. اردوغان با اعمال فشارهای اقتصادی، از رسانه برای به‌دست آوردن درمانی بهتر همچون آیین دیگر ترک‌ها در دهه‌های اخیر بهره برده است. البته روزنامه‌نگاران در جراید ترکیه که شامل روزنامه‌های انگلیسی‌زبان

چشم‌انداز آینده: تعامل و رقابت

اینکه ترکیه تا چه حد بتواند این راه پر فراز و نشیب و نفس‌گیر را استمرار بخشد و به سرانجام برساند، محل بحث است. هیچ چیزی در این مسیر تضمینی نیست. یک اتفاق پیش‌بینی‌ناپذیر می‌تواند اقتصاد ترکیه را دست‌خوش دگرگونی کند و وقتی اقتصاد به هم خورد، ممکن است اتفاقات بد دیگری به گونه‌ای تسلسل‌وار رخ دهد. می‌توان سناریوهای بدبینانه‌ای را ترسیم کرد که در دو دهه آینده ترکیه دیگر نه چنین رویاهایی در سر داشته باشد و نه توان ادامه این راه را. آینده‌ای که در آن ترکیه و با مشکلات متعدد داخلی و قومیتی و... دست و پنجه نرم کند. ولی گمان من این است که این کشور کم و بیش بتواند همین راه را ادامه بدهد و در این بازه زمانی برای ایران به عنوان یک رقیب جدی در منطقه مطرح باشد.

بعد از پیروزی انقلاب در ایران، اولین نامزد برای الگو شدن در جهان اسلام کشور ما بود و هنوز هم در برخی زمینه‌ها هست اما واقیت این است که در این مسیر با رقبای سرسختی روبه‌رو هستیم. چه بخواهیم و چه نخواهیم ایران و ترکیه به عنوان دو رقیب جدی در منطقه و جهان اسلام مطرح بوده و خواهند بود. حتی میان رهبران ایران و ترکیه در طول تاریخ شباهت‌های ذهنی زیادی دیده می‌شود. گذشته از رقابت‌های میان صفویه و عثمانی، جالب است که وقتی رضاشاه می‌خواست به سبک آمرانه خودش ایران را مدرن کند، نزدیک‌ترین طرز فکر به خود را آتاتورک در ترکیه دید و پا جای پای او گذاشت.

امروز هم شباهت‌هایی میان رهبران سیاسی ایران و ترکیه از هر گروه و گرایش سیاسی دیده می‌شود. هر دو کشور افق‌های مشابهی را دنبال می‌کنند که خود به خود آن‌ها را در مسیر رقابت قرار می‌دهد. در حالی که میان ایران با بیزیل یا کره و حتی مالزی و... چنین فضای رقابت نزدیکی نیست و به این شدت دیده نمی‌شود. من بعید می‌دانم دغدغه اصلی رهبران کره جنوبی یا مالزی این باشد که مثلاً چگونه نفوذ فرهنگی و سیاسی خود را در حوزه همسایگی گسترش بدهند. ولی در مورد تهران و آنکارا این فرضیه تا حدودی صادق است. به هر حال این سنت‌ها و تجربه‌های فکری و عملی ما است که ما را به‌سوی چنین فضای رقابتی سوق داده است.

نکته مهم در این میان این است که رهبران دو کشور رقابت در عین همکاری و همکاری در عین رقابت را به عنوان یک اصل کلیدی در مدیریت روابط آینده خود در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بپذیرند. این پذیرش در حالی که حکایت از نوعی بلوغ سیاسی در دو طرف دارد، فصل نویی را از دورانی جدید در روابط دو کشور خواهد گشود. ■

جامعه، اولین نماینده محجبه به پارلمان ترکیه راه بیابد و به مسلمانی و عقاید خودش هم افتخار کند. البته در کشورهای دیگر مسلمان و ایران هم ما بحث حجاب را داریم اما یکی از اشکالات و انتقاداتی که طرفداران حجاب در ترکیه به الگوی ما می‌گیرند و ما باید به پاسخ آن بپردازیم، همین است که حجاب در ایران و برخی کشورهای اسلامی، حالت رسمی و دستوری پیدا کرده و اگر فضا باز شود، وضعیت این شاخص فرهنگ دینی به گونه دیگری خواهد بود.

در امور دیگر مانند اقبال مردم به شاعر و مناسک مذهبی و حضور در مساجد و اماکن زیارتی و... حتی در مواردی مانند مبارزه با رشوه و فساد اداری نیز ترکیه در زمان حزب عدالت و توسعه مدعی است که توانسته زیرساخت‌های فرهنگی را به سویی هدایت کند که با کاهش آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی روبه‌رو باشد. لذا به زعم رهبران ترکیه امروز در شمال آفریقا و خاورمیانه یا در قفقاز و بسیاری دیگر از کشورهای دیگر مسلمان اگر کسی بخواهد به دنبال الگوی فرهنگی با هویت اسلامی بگردد باید سراغ ترکیه برود. بر این اساس ترک‌ها معتقدند اگر بخواهید در جهان اسلام نشانی جامعه‌ای مدرن با هویت اسلامی را بگیرید شهرهای ترکیه از قبیل استانبول چیزی از نشانه‌های یک جامعه پیشرفته و در عین حال اسلامی کم ندارند.

یکی از ویژگی‌های جامعه ترکیه، برجسته بودن فضای عمومی و آزادی نسبی و تنوع رسانه‌ای است. از گستردگی فرهنگ کافه‌نشینی بگیرید تا روزنامه‌های با شمارگان بسیار بالا. البته آن‌ها به اندازه ما در بحث‌های انتزاعی و نظری محض غرق نمی‌شوند و بیش از ما عمل‌گرا هستند؛ بیشتر به دنبال گزاره‌های ایجابی هستند که آن‌ها را به نتیجه ملموسی رهنمون شود تا نقادی تنها. اما از حیث سنت روشنفکری و پرداخت و نقادی نظری و تحلیلی دست‌شان به اندازه ما که متفکران و مصلحان بزرگی داشته‌ایم، پر نیست.

۳. نظام سیاسی. حوزه سیاسی احتمالاً یکی از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین حوزه‌هایی است که ترکیه در آن ادعای الگو شدن دارد؛ چرا که به زعم آن‌ها چه بسا کامیابی‌های آن‌ها در دو عرصه فرهنگی و اقتصادی نیز موهون توفیق آن‌ها در طراحی یک نظام کارآمد و موفق سیاسی است. ترک‌ها معتقدند که اگر کشورهای مسلمان آسیای مرکزی، قفقاز، غرب آسیا و شمال آفریقا بخواهند دنبال یک نظام سیاسی بگردند که بیشترین قربان و شباهت را با ویژگی‌های مذهبی، تاریخی و اجتماعی خودشان داشته، قابل‌الگو برداری بوده و ظرفیت پیاده‌سازی را هم داشته باشد تنها الگوی بی‌بدیل، نظام سیاسی کنونی در ترکیه است. و البته این امر را را دستاورد حزب عدالت و توسعه می‌دانند.

آشوب ایتالیا و اسپانیا هم کاری از پیش نمی‌برند، پیشامدهایی از همین دسته هستند

البته ترکیه این بحران سیاسی را همچون عملکرد دهه قبل، پشت سر می‌گذارد و دوباره به شکل قوام‌یافته‌تری ادامه می‌دهد. مدیریت موفقیت‌آمیز بحران، می‌تواند نقش آرای عموم جامعه و چنددستگی‌های رو به رشد اجتماعی را در این اوضاع توسعه‌یافته دموکراتیک، تقویت و گسترده‌تر کند. اردوغان ممکن است چالش‌ها را حل و فصل کند و ممکن است که از پس آن برنیاید. حتی گاهی جبهه خودش، نیاز به متوقف کردنش را احساس می‌کنند؛ اما با همه این سخنان، رنگین کمان واقعی در آسمان دردهای رو به رشد دموکراتیک در پارک گزی دیده می‌شوند. ■

نیویورک تایمز، ۱۳ ژوئن ۲۰۱۳

ترکیه آگاه‌تر و نقادتر است و نظرخواهی بیشتر عوام را می‌طلبد. پاسخ‌های اردوغان، سرنوشت انتخابات بعدی را مشخص می‌کند. قضیه تنها به ترکیه ختم نمی‌شود. همگان سریعاً بروز نیروهای جهانی فعال در این کشور را که میان طبقه تحصیل کرده مردم و سردمداران گام‌های سست‌کننده اجتماعات عرب در کسب تغییرات بنیادی دموکراتیک به فعالیت خود ادامه می‌دهند، درک می‌کنند. آزمون واقعی دموکراسی در ترکیه، دیگر مربوط به انتخابات آزاد نمی‌شود، بلکه چگونگی «تغییر شکل و انطباق گروه‌های مخالف با سیاست‌های در جریان»، می‌تواند راهگشای ماجرا باشد. این فرایندی توان‌فرسا است. اینکه سیاست‌های قطبی‌سازی و بن‌بست‌های کینه‌توزانه کنگره‌ای در ایالات متحده هم به‌طور دقیق، الگویی از فرایند آرام سیاسی را فراهم نمی‌کنند و سیاست‌های پر از



چه کسی گفته علم دینی است؟

گفت‌وگو با دکتر سروش دباغ

محمدفتح آبادی

سروش دباغ، پژوهشگر حوزه دین و فلسفه، سال ۱۳۵۳ در تهران متولد شده است. او نخست به تحصیل داروسازی پرداخت اما به دلیل علاقه به فلسفه، تحصیلات خود را تا اخذ دکترای فلسفه تحلیلی از دانشگاه وارویک انگلستان ادامه داد. دباغ که مدیریت مؤسسه معرفت و پژوهش را بر عهده دارد از علاقه‌مندان و مدافعان روشنفکری دینی به‌شمار می‌آید و مدتی نیز عضو هیئت علمی انجمن فلسفه و حکمت ایران بوده است. از جمله کتب منتشر شده او می‌توان از امر متعالی امر اخلاقی، زبان و تصویر جهان، ترنم موزون حزن، سکوت معنا، در باب روشنفکری دینی و اخلاق نام برد. دکتر سروش دباغ که هم‌اکنون در تورنتو به تدریس و پژوهش مشغول است، در این گفت‌وگو نقد و نظر خود را پیرامون تفاسیر مختلف از «عقلانیت دینی» ارائه نموده است.

آیا ترکیب‌هایی چون عقل و علم دینی از نظر شما امکان‌پذیر است؟

زمانی که از عقلانیت دینی بحث می‌شود معانی مختلفی به ذهن می‌رسد. یک مراد از عقلانیت دینی، عقلی است که در سنت و متون دینی اعم از قرآن و روایات مطرح شده و به مثابه مخلوقی از مخلوقات خداوند قلمداد شده است. در این تعریف عقل نوری است در عداد انواری که عالم را پر می‌کند و شخص به مدد جنود و لشکریان عقل می‌تواند بر مشکلات فائق آمده و یا به درک بهتر عالم دست یابد.

تصویر دیگر، مراد قرآن از عقل است و به نظر می‌رسد بیشتر عقل عملی است؛ یعنی عقلی که تناسب میان وسیله و هدف را مد نظر دارد و تأمل کردن را در مخاطب برجسته می‌کند. به عنوان مثال آیه «فلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» استدلالی به سبک ارسطویی نیست، بلکه برای مخاطب تنبیه‌بخش است. در قرآن عاقلان کسانی هستند که «سیروا فی الارض»؛ در جهان می‌گردند و اهل تفکر و تدبیر هستند. این از جنس بصیرت است و به قول فلاسفه می‌توان آن را در ذات شهادهای عقلانی به حساب آورد. البته این می‌تواند یکی از منابع معرفت باشد اما نه به معنای امری که در فلسفه قیاسی ارسطویی داریم که از مقدمات به نتیجه برسیم. این دیدگاه، می‌تواند نگاه فرد را به امور عالم برگرداند. در فلسفه جدید کسانی چون ویتگنشتاین، مثالی داریم که می‌گویند «می‌توان یک خرگوش را در آن واحد اردک هم دید». به تعبیر دیگر آن تصویر اقتضای خرگوش‌وارگی و اردک‌وارگی را توأمان دارد. با تغییر منظر، تصویر مورد درک تغییر می‌کند.

در مورد تصویری که در قرآن آمده، به نظر من دعوت اصلی پیامبر و خداوند

معطوف به نوعی سوگردانی برای فرد است. این که گفته شده، جهان را منظر دیگری هم ببینید، منظور همین جهان است از منظر دیگر. «ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» نگرشی است که فرد اتخاذ کرده، سرمایه‌ای به چشم کشیده و عالم را این‌گونه می‌بیند.

دعوت به نوعی دیگر دیدن، از مقتضیات و مفاد عقلانیتی است که در متن مقدس به آن اشاره شده و نه از سنخ استدلال‌های فلسفی که ما با آن مواجه هستیم. مفسران و متکلمان ما گفته‌اند که در قرآن استدلال‌های فلسفی کمی داریم. شاید یکی دو استدلال از این سنخ که: اگر خدای دیگری در عالم بود، فساد پیش می‌آمد. یا به قول فیلسوفان، واجب‌الوجود اقتضای تمامیت و وحدانیت دارد و محدودیت متضمن نیاز است. پس خداوند واجب (از نگاه فیلسوفان به هستی) نیز واحد است. این یک استدلال است که نمی‌شود دو خدا در عالم باشد؛ چون با حضور علی‌الاطلاق و صرف‌الوجود بودن خداوند، منافات دارد.

اگر از این مورد (که تمجید و تقریر فلسفی داشته و به صراحت رنگ و بوی استدلال دارد) بگذریم، بقیه امور دعوت به نوعی دیگربینی عالم است. در واقع قدسی دیدن و قدسی ترجمه کردن عالم است. در متن مقدس این‌گونه عقلانیت را می‌بینیم. البته دیگرانی هم از منظر دیگری تأیید نموده‌اند که عقلانیت قرآن همان عقل عملی است.

ولی آیا کل موضوع همین است؟ در روایات باب عقل، تصویری داریم که جنود عقل در برابر جنود چهل است. تصویر قرآن از عقل نیز دعوت به سوگردانی است و احیاناً شهادهای عقلانی ما را می‌انگیزد. مثل کسی که تصویری را تحت عنوان خرگوش دیده اما می‌تواند آن را تحت عنوان اردک نیز تجربه کند. آیاتی را در نظر بگیرید که اشاره دارد به زمانی که شخص داخل کشتی هست

و کشتی در گرداب می‌افتد. در این شرایط، افراد به قصه زوال و نیستی در عالم متقن می‌شوند. من بسیاری از سوره‌های مکی قرآن را (علاوه بر دعوت‌های جهان‌شمول معنوی و اخلاقی) از این گونه و در واقع دعوت به نوعی دیگر دیدن، می‌دانم. عقلانیت در متن مقدس بیشتر از این سنخ است.

اما همه چیز همین نیست. پس از نشر تاریخی دین، با دو طائفه فلاسفه و متکلمان هم مواجه بوده‌ایم که از حالت طرح و انکار درآمده‌اند. کلام متکفل تبیین عقلانی از دین است و فیلسوفان هم کار فیلسوفی می‌کنند و این لزوماً معطوف به غایت و نتیجه‌ای از پیش تعیین شده نیست. به همین جهت این دو گروه عقلانیت متن مقدس را در دستور کار خود قرار نداده‌اند. نه این که از در مخالفت درآمده‌اند بلکه کوشیده‌اند استدلال‌های عقلانی را بر سیاق صغری و کبری و اقامه ادله در این مدعیات اقامه نمایند. در واقع مسلمانان از ابزار و ادوات فلسفه یونانی و بیشتر فلسفه ارسطویی استفاده کرده‌اند. بعداً که فلسفه اشراقی و پس از آن حکمت متعالیه مطرح می‌شود، فلسفه‌ای بر محور مفهوم وجود ایجاد می‌شود.

بنابراین اگر مراد از عقلانیت دینی، مراد فیلسوفان و متکلمان باشد، این عقلانیت صبغه دیگری داشته و معطوف به اقامه استدلال است. این مفهوم با صدق و کذب ارتباط دارد. متکلمی چون فخر رازی یا مرحوم آقای طباطبایی (در اصول فلسفه روش رئالیسم) همین کار را می‌کنند. مرحوم استاد مطهری هم در نقد مارکسیسم کند و کاو عقلانی انجام می‌دهد. مرحوم طباطبایی و صدرای شیرازی و شیخ شهاب‌الدین سهرودی البته تفلسف هم می‌کنند؛ به این معنا که در تقریر و نظام فلسفی خودشان هم گام برمی‌دارند. کتاب بدایه الحکمه و نهایه الحکمه مرحوم طباطبائی از این حیث قابل ذکر است؛ زیرا می‌کوشد نظام فلسفی صدرا را به نحو سیستماتیک اقامه نموده و در معرض مخاطبان قرار دهد. به معنایی دیگر نیز این یک نوع عقلانیت دینی است؛ با این توضیح که این نحو از مدد گرفتن از عقل دینی در دل سنت اسلامی سربرآورده است.

خلاصه این که یک معنا از عقلانیت دینی، عقلانیتی است که در روایات متجلی شده و از جنود عقل سخن گفته است. این عقل که با نور عجین است، نعمتی از نعمات و مخلوقی از مخلوقات خداوند است. اما معنای دوم عقل همان است که در متن مقدس ظهور و بروز پیدا کرده و با عقلانیت عملی تناسب دارد. این عقل دعوت به سوگردانی مخاطب بوده و می‌توان آن را با همراه کردن معنای شهود در معنای جدید که عبارت از مواجهه غیراستدلالی با امری متناسب است، فهمید. آیات متعددی را می‌توان بر اثبات این امر یافت و دعوت‌های متعدد به تنبیه و تفقه را شناخت.

معنای سوم همان است که در کلام متجلی شده است و در حال دفاع از عقاید دینی یا به قول فقها و متکلمان دفع شبهات است. در اینجا از ابزار و ادوات فلسفی مدد گرفته می‌شود؛ شبیه کاری که فخر رازی، مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری می‌کردند.

معنای چهارم عقلانیت دینی بروز و ظهور تفلسف و تأمل فلسفی در باب هستی و کوشش برای استدلالی و نظام‌مند کردن آن‌ها در دل سنت دینی است. به این معنا که این نحو از عقلانیت و تفلسفی که مستفاد از سنت دین است را عقلانیت دینی می‌نامند.

آیا عقلانیتی که منبع معرفتی آن وحی است، عقلانیت دینی است؟

در تقسیم‌بندی‌های جدید می‌توانیم عقلانیت عملی و نظری را از هم جدا کنیم. عقلانیت نظری از جنس بررسی تناسب استدلال و مدعاست اما عقلانیت

عملی وظیفه‌اش بررسی وسیله و هدف است. خصوصاً در دنیای جدید در حوزه اخلاق، عقل عملی، عقلی است که دلایل راهنمای عمل را به ما می‌دهد. این تقسیم‌بندی از زمان کانت رایج شده است. اما وقتی درباره دلایل راهنمای عمل صحبت می‌شود منظور دلایلی است که انجام و یا ترک فعل را به فرد توضیح می‌دهد. مثلاً اگر من به شما کتابی قرض داده‌ام این رفتار در عمل اقتضاء می‌کند که شما باید در فلان روز مقرر کتاب را برگردانید و اگر این کار را نکنید، دلیلی بر نقص رفتار از جانب شما است. این دلیلی است که راهنمای عمل است. در عرصه معرفت‌شناسی جدید، منابع مختلف درک معرفت داریم: تجربه حسی، گواهی دیگران، حافظه، عقل و درون‌نگری مطرح است. عده‌ای کوشیده‌اند توضیح دهند وحی و یا فرآورده‌های وحیانی معرفت‌بخش هستند؛ چرا که وحی یک منبع معرفتی مانند گواهی دیگران است. عده‌ای نیز گفته‌اند فرآورده‌های وحی، مانند فرآورده‌های منبع تجربه حسی هستند. به تعبیر دیگر نخواست و یا نتوانسته‌اند توضیح دهند که وحی یک منبع معرفتی مستقل در کنار دیگر منابع معرفتی شناخته شده است بلکه کوشیده‌اند فرآورده‌های وحیانی را در ذیل فرآورده‌های یکی از این منابع معرفتی شناخته شده قرار دهند. مثلاً آلتون مدعی است که تجربه دینی در سیاق تجربه حسی ساخته شده و متناظر با آن است. اگر فرآورده‌های تجربه حسی معرفت‌بخش باشد، در باب تجربه دینی هم با قیودی می‌توانیم بر این سیاق حرکت کنیم و از تناسب تجربه حسی با تجربه دینی سخن بگوییم.

آلتون از معرفت‌بخش بودن فرآورده‌های وحیانی سخن می‌گوید اما نه اینکه وحی را منبع معرفتی مستقلی در اداره منابع معرفتی شناخته شده قرار بدهد، بلکه فرآورده‌های وحیانی را ذیل یکی از این پنج منبع معرفت معرفی می‌کند. شاید کسی استدلال کند که فرآورده‌های وحیانی هم از این صنف بوده و یا گواهی دادن دیگران هم به این صورت است و توضیح دهد که آنچه پیغمبران می‌گویند، همان «گواهی» است؛ با عنایت به شرایطی که در آن سخنان پیامبر را می‌توان معرفت‌بخش دانست. این تلاش‌های معرفتی، برای توضیح موجه بودن فرآورده‌های وحیانی با تمسک به منابع معرفت‌بخش شناخته شده (که در معرفت‌شناسی جدید از آن سخن به میان می‌آید) است. به این معنا می‌توان گفت که وحی و یا فرآورده‌های وحیانی می‌تواند ذیل برخی از منابع قرار بگیرد که البته این موضوع، موافقان و مخالفانی هم دارد.

برخی معتقدند که تحریف در مسیحیت باعث جدایی مسیر دین و عقل گردید. اما در عمل به نظر می‌رسد که گسترش علوم تجربی در غرب باعث شد نگاه به علوم انسانی و حوزه‌هایی مانند توسعه تغییر یابد. در این باره چه نظری دارید؟ این شکاف، چطور توجیه‌پذیر است؟

در باب تحریف، اگر بحث الهیاتی و کلامی باشد، جای سخن دارد. مسیحیان هم معتقدند که مسیح الف اول و یای آخر است و پس از او دیگر پیامبری ظهور نکرده است. همان‌گونه که دیدگاه مسلمانان این است که اسلام دینی است که پس از مسیحیت ظهور نموده و نبی مکرم اسلام بعد از حضرت مسیح مبعوث شده و آخرین پیامبر است. من نمی‌خواهم از منظر الهیاتی وارد این بحث شوم. البته من پلورالیست هستم و معتقدم که هدایت خداوند به نحو عقلانی و اکثری در عالم متجلی است و عموم مسلمانان، یهودیان و مسیحیان با یکدیگر همدی دارند. به نظر من تأکید بر تحریف، ثمربخش نیست؛ زیرا طرف مقابل نیز همین استدلال را می‌نماید. البته «ولایزال فیه مختلفون» و می‌توان موضع دیگری نیز اتخاذ کرد اما فکر نمی‌کنم این توضیح که در عالم مسیحیت تحریف اتفاق افتاده

علم تجربی در دنیایی رازدایی شده شکل گرفته و تحولات شگرفی در علم و تکنولوژی جدید رخ داده است.

البته سراغ گرفتن از ربط و نسبت میان علم و دین از کوشش‌های مبارک نظری است. در میان ما مرحوم بازرگان تلاش کرد که در ترمودینامیک و نسبت علوم تجربی و مهندسی با قرآن هم نکاتی را بگوید. من با همه احترامی که برای ایشان قائلم، معتقدم این مسیر راه به جایی ندارد؛ چون از خطای متدولوژیک جدی رنج می‌برد. آن خطا عدم تفتن نسبت به این است که مبانی و مبادی وجودشناسانه و انسان‌شناسانه علم تجربی و تکون آن با تکون متون مقدس متفاوت بوده است؛ نمی‌گوییم متباین بوده است اما آن تضاد و تفاوت را می‌شود به طور جدی دید. بر همین اساس باید این رابطه را سامان بخشید. کسانی که از رابطه علم و دین سخن می‌گفتند، رفته‌رفته در پرتو همین تحولات، در کُشان از زبان دین و انتظارشان از دین تغییر کرد. این تغییر در پرتو همین تحولاتی بود که در علوم تجربی اعم از علوم تجربی غیرانسانی و علوم تجربی انسانی رخ داد.

■ **آیا پیش فرض‌های دینی یک دانشمند و یک عالم می‌تواند**

روی گزاره‌های علمی اثرگذار باشد؟

چنانچه می‌دانید علم سه مؤلفه دارد: موضوع، متد و غایت. متد یا روش دینی و یا غیردینی ندارد. غایت نیز امری مترتب بر روشی است که شما اختیار می‌کنید. موضوع هم که از سیاقی به سیاقی دیگر متفاوت است. آنچه تحت عنوان علوم انسانی بنا شده، سابقه چند سده‌ای داشته و موضوع و متد و غایتش مشخص است. هم علم وحشی است و هم جامعه علمی و جامعه عالمان دارای هویت جمعی و جاری هستند.

اگر مراد از علوم انسانی اسلامی، همان جامعه‌شناسی و فلسفه و... است، جامعه‌شناسی و فلسفه همین است که وجود دارد. اگر مراد از اسلامی، یک سری توصیه‌های اخلاقی است که شخص عالم باید به کار ببندد، کم و بیش همان چیزی است که امروزه در اخلاق کاربردی هم مطرح می‌شود و منحصر به اسلام و اخلاق اسلامی نیست. اخلاق حرفه‌ای که برای دانشگاهیان مختلف نوشته می‌شود، همین است.

اما اگر مراد چیز دیگری است که هنوز بنا نشده، باید افراد شروع بکنند بلکه تا ۵۰ سال آینده، بر اساس آنچه به نحو تجربی و پسینی رخ می‌دهد، بتوانیم بگوئیم که آیا علوم جدیدی بنا شده یا نه. تأسیس علم جدید با خرید یک کتاب متفاوت است. درست است که عزم جدی می‌طلبند اما این کفایت نخواهد کرد.

شرط لازم، شرط کافی نیست. علم یک هویت جمعی و جاری و ماهیت تجربی تفصیلی تاریخی دارد. ما می‌توانیم برای پی‌افکندن هر امری عزم و اراده کنیم اما تنها با گفتن، چیزی محقق نمی‌شود؛ نیاز به کوشش جمعی دارد. بعد با تنقیح

مناط و توضیح این که فرد از چه روشی می‌خواهد کمک بگیرد، به آنچه بعداً پدید می‌آید (اگر پدید آید) می‌توان عنوان علوم انسانی اسلامی بخشید؛ زیرا در این‌جا بحث ناظر به ماهیت علوم است. اما اگر مراد پاره‌ای توصیه‌های کلان اخلاقی است برای اینکه از فلان ایده بهره بگیریم، این از جنس اخلاق حرفه‌ای است و لازم نیست که نامش را اسلامی بگذاریم. مسما و محتوی همین است و اسلام صورتی است که بر آن گذاشته شده است. برای این که محتوا اسلامی گردد و عنوان علم را بر آن گذاشته شود، باید منتظر ماند که هویت جمعی و چگالی آن علم طی چندین دهه شکل بگیرد. زمانی که هویت شکل گرفت،

موضع مختار معرفت شناسانه‌ای که برای این کند و کاو معرفتی باید مد نظر قرار داد، «مبنای گرای» و «انسجام‌گرایی» معتدل است؛ اعم از نسبت‌سنجی میان عقل و دین و علم و دین و دیگر موضوعات پیش رو. تنها در این صورت به هم‌سویی علم و عقل با دین خواهیم رسید.

کفایت نماید. چون نظر آن‌ها نیز عین همین است و در نتیجه بحث جلو نمی‌رود. اولاً باید تصویر از هدایت عوض شود. چون آنچه در ادیان مختلف رخ داده، یکسان بوده است. در عالم اسلام هم پاره‌ای از علمای ما معتقدند که چه در متن مقدس و چه در سنت دینی ما تحریف صورت گرفته است. البته من داوری نمی‌کنم و فقط این مسئله را طرح می‌کنم که به لحاظ تاریخی در همه ادیان این اعتقاد بوده که دین خود و یا ادیان رقیب دستخوش تحریف گردیده‌اند. این اعتقاد اختصاص به عالم مسیحیت و اسلام ندارد.

اما فراتر از این، در مغرب زمین علم تجربی برای دیگر علوم مسئله‌زایی کرده است. چون ما علوم تجربی درون‌زا نداشته‌ایم و مواجهه علم و دین در عالم اسلام رخ نداد (چنانچه در عالم مسیحیت از چندین قرن پیش رخ داده است) مسائل ما سمت و سوی متفاوتی گرفت. البته این نزاع مبارکی است که هم دین و هم علم را خاضع تر کرد.

در برهه‌ای برخی از دانشمندان و فیلسوفان در این دام افتادند که زبان معنادار فقط زبان علم است و تمام امور را باید از علم سراغ گرفت. برخی از فلاسفه حلقه وین در ابتدای قرن بیستم تصورشان این بود که فقط گزاره‌های علمی معنا دارند و حتی نوبت به صدق و کذب گزاره‌ها نمی‌رسید. ایده اصل تحقیق‌پذیری که متأثر و مستفاد از رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین بود، همین را القاء می‌کرد و آن قدر این ایده را پررنگ تقریر می‌کردند که نوبت به اخلاق و دین و متافیزیک که می‌رسید (نه آن که مسئله بر سر بطلان آن‌ها باشد) مقدم بر آن بود. این گروه معتقد بودند این گزاره‌ها اصلاً معنا ندارند تا چه رسد که راجع به صدق و کذبشان وقت بگذاریم. این مسئله مربوط به اوایل قرن بیستم پس از تحولات قوی و مؤثر علمی و صنعتی قرن نوزدهم است. اما به نیمه‌های قرن بیستم که می‌رسیم با محدودیت‌های علم تجربی مواجه می‌شویم. بشر تجربه دو جنگ جهانی را پشت سر نهاده و نهایتاً شاهد دین حداقلی‌تر یا خاضع‌تری در مغرب‌زمین هستیم. علم همان طور که برای فلسفه مسئله‌زایی می‌نمود برای دین هم مسئله‌زایی می‌کرد. نزاع علم و دین نزاعی پررنگ و جدی بود. همین اتفاق کم و بیش بر سر اسلام آمده است؛ یعنی به تدریج عالمان دین از حوزه علوم تجربی پای خود را بیرون نهاده‌اند. امروزه متدین‌ترین افراد هم که بیمار می‌شوند به سراغ همین پزشک‌هایی که در دنیای سکولار درس پزشکی خوانده‌اند، می‌روند. این قضیه در حوزه مهندسی هم صادق است و ساختمان‌هایی که ساخته می‌شود، همه بر اساس یافته‌ها و محاسبات علم جدید است.

در علوم انسانی مقاومت بیشتری وجود داشته که البته در مغرب‌زمین هم اینگونه بوده است. فکر می‌کنم رفته‌رفته در دهه‌های اخیر، خصوصاً افزایش حجم آثار جدید در حوزه علوم انسانی ما را به آنجا سوق داده که علوم انسانی هم مستقل

از دیانت، اُس و اساسی دارند. البته در باب تعامل و داد و ستد آن‌ها می‌توان سخن گفت. به این معنا همان اتفاقی که کم و بیش در مغرب‌زمین رخ داده این‌جا نیز (بخشی از آن) رخ داده است. می‌شود پیش‌بینی نمود که کم و بیش این اتفاق این‌جا هم می‌افتد؛ چرا که نزاع علم و دین نزاعی جدی است که آثار و برکات عیدیه‌ای به همراه دارد.

■ **علت این نزاع چیست؟**

علت روشن است. دین و متن مقدس در جهانی رازآلود شکل گرفته و پیامبران و آورندگان آن در دل یک متافیزیک ستر و در دل ساخت قدسی و جهان رازآلود، پیام‌های خویش را با دیگران در میان نهاده‌اند. در حالی که

آن موقع می‌توان داوری کرد که آیا یک علم و دیسیپلین جدید شکل گرفته است یا خیر؟

برخی اساساً علم را دینی می‌دانند و چیزی جز آن را علم نمی‌دانند. البته معتقدند علم دینی می‌تواند توسط شخص غیردینی هم تولید و استفاده شود.

چه کسی گفته که علم دینی است؟ در این‌جا علم مشترک لفظی است. چون علوم تجربی که اصلاً دینی نیست. اشاره کردم که علم تجربی در دل جهان سکولار پدید آمده است. هرچند عالمان آن انسان‌های دین‌داری بوده‌اند اما مبادی و مبانی وجودشناسانه آن سکولار بوده است.

اگر مراد آقایان، علم به معنایی که در فلسفه اسلامی بحث می‌شود باشد، موطنش نفس و جان عالم است و علمی است که به مدد علم حضوری نزد مدرک حاضر می‌شود. هرچه باشد با علم تجربی مشترک لفظی است و به این معنی علم دینی نیست. یک نگاه ساده و کلان به تاریخ تکون علم تجربی نشان می‌دهد که تحولاتی که در علم فیزیک، شیمی و زمین‌شناسی رخ داده، اساساً در پی دست یافتن به تلقی دینی نبوده، بلکه دنبال کشف مکانیزم‌ها و چراها بوده است. می‌دانیم زمانی که گالیله ظهور کرد و جهان را بر اساس کتاب ریاضی نوشت و یا وقتی که نیوتن آمد، علم در یک سیاق دینی شکل نگرفته بود و آنها در پی تلقی دینی از جهان نبودند.

خوب اگر علم غیردینی نمی‌تواند باشد، پس آنچه که در مغرب زمین رخ داده و از آن به نام علوم تجربی یاد شده چیست؟ توجه داشته باشید که علوم تجربی متقسم بر دو گونه است: علوم تجربی انسانی و علوم تجربی غیر انسانی. هر دو نوع این علوم سکولارند. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مدیریت جدید سکولارند؛ همچنان که فیزیک و زمین‌شناسی سکولار هستند. در شیمی در باب خواص عناصر سخن می‌گوئیم و واکنش‌های شیمیایی را بررسی می‌کنیم. اراده خداوند و نحوه تجلی او در هستی در این‌جا هیچ مدخلیتی ندارد. نمی‌خواهم لزوماً این مسئله را انکار کنم، چون خداپاورانی نیز بوده‌اند اما آنها نیز در علم تجربی از این‌جا آغاز نمی‌کردند. من خودم قبل از اینکه فلسفه بخوانم، داروسازی خواندم. در آن‌جا زیست‌شناسی، فیزیولوژی و ایمونولوژی و... خواندیم. اما هیچ تبیین دینی از جهان در آن‌جا به دست نمی‌آمد. عزم و اراده خداوند در آن‌جا مفروغ عته بود و در میان نمی‌آمد. این معنا با تفسیر دینی از عالم خیلی فرق می‌کند. ما

به این چه می‌گوییم؟ علوم تجربی انسانی هم همین‌طور هستند. جامعه‌شناسی، سیاست، روان‌شناسی و حتی بخش‌هایی از فلسفه جدید هم فارغ از چگونگی تجلی اراده خدا در هستی و البته با فرض وجود خدا سر و کار دارند. به این علوم انسانی چه می‌گویند؟ در زبان فارسی می‌شود به آنها علم و یا دانش گفت؛ هرچه باشند، دینی نیستند.

برخی برخورد ما با علوم را با برخورد غربی‌ها پس از شکل‌گیری مسیحیت با فلسفه یونانی مقایسه می‌کنند. در این مورد چه نظری دارید؟

ما مصرف‌کننده علوم تجربی جدید (اعم از انسانی و غیرانسانی) بوده‌ایم. خوشبختانه در سده‌های اخیر فعالیت‌های جدیدی هم در خصوص علوم تجربی غیرانسانی (پزشکی، مهندسی و...) و هم در علوم تجربی انسانی (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و...) داشته‌ایم. علم

جدید جهان را بر صورت خویش ساخته و علما و فقها را به واکنش واداشته است. اما نباید موضوع را از قفه و ارزش‌دوری فقهی آغاز کرد. باید رابطه میان علم تجربی و آنچه موسوم به معرفت دینی است و نزاع علم و دین در مغرب زمین را بررسی نمود و از آن عبرت آموخت. در آن‌جا هم دانشمندان بزرگی ظهور کردند و عالمان کلیسا دغدغه دیانت داشتند. پاره‌ای نزاع‌های بی‌حاصل هم وجود داشت. آنچه مهم است، عبرت گرفتن از نزاع میان علم و دین در مغرب زمین و نسبت‌سنجی آن با موقعیت اینجا و اکنون ما است. زیرا علوم تجربی در حال شکوفایی روزافزون است.

باید در ابتدا مقدمه و مدعایی که مطرح کردید را نقد نمود. آیا اساساً می‌توان ذاتی برای علم یافت؟ اگر این تفکیک صورت گرفته و علوم تجربی انسانی و غیرانسانی به رسمیت شناخته شوند، آن‌گاه می‌توان تعامل میان علم و دین را پاسخ داد.

تجربیات عالم مسیحیت می‌تواند کمک زیادی نماید. کتاب‌هایی راجع به علم و دین و نزاع آن‌ها نوشته شده است و ماچرا بیش از این است که بگوییم علم دینی است و هر آنچه تولید شده از جنس علوم غیر دینی است. ابتدا باید اصل را به رسمیت بشناسیم و بعد نزاع و رابطه آن‌ها را بررسی کنیم.

در سوره طارق می‌خوانیم «خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب و الترائب»؛ انسان از آب جهنده‌ای خلق می‌شود که از فضای بین سینه و استخوان‌های پشت تولید می‌شود. در پرتو دستاوردهای علوم تجربی جدید می‌دانیم که اسپرم از جایی تولید می‌شود که با پشت فرد نسبتی ندارد. از غدد حول مثانه شکل گرفته و در بخش تحتانی بدن است که در مناسبت‌های جنسی، سلول جنسی نر و سلول جنسی ماده با یکدیگر مخلوط می‌گردند. اگر این گزاره علمی موجهی در حوزه علوم تجربی باشد، باید تصویرمان را از دیانت و انتظارمان از حدود و صغور متن مقدس و فهم آیات را تغییر دهیم. در آن هنگام شخص می‌تواند بگوید که قرآن در این‌جا در مقام تقریر جزئیات علمی نیست. زبان قرآن، زبان علمی نیست. قرار نیست قرآن کتابی باشد درخور عالمان و توضیح کوچک‌ترین و پیچیده‌ترین مراحل تکون جنین آدمی. قرآن کتابی برای هدایت است؛ با زبانی متعارف و نه زبان فلسفی و علمی.

زمانی این کند و کاوها به نتیجه می‌رسد که دستاوردهای علوم تجربی را جدی بگیریم و اگر این اتفاق افتاد، در پی نسبت‌سنجی علم و دین خواهیم آمد. شرط اول قدم آن است که صورت مسئله جدی گرفته شده و تعامل میان فرآورده‌های علوم تجربی جدید و آنچه موسوم به معرفت دینی است و فهم ما از دیانت لحاظ شود. این‌گونه رابطه را بهتر می‌توان تنظیم کرد. البته چنانچه تاکید کردم باید از تجربه مغرب‌زمین استفاده بهینه کرده و درس فراوان گرفت.

آیا مطرح کردن عقلانیت دینی به دلیل موجه

ساختن ایمان و معرفت دینی شکل گرفته است؟ ممکن است چنین باشد. در اینجا مایلیم که نکته‌ای را عرض کنم. ما در جهان جدید کسانی را داریم که ایمان‌گرا و فدیست هستند. این افراد به فرآورده‌های عقلانی چندان وقعی نمی‌نهند و معتقدند که انسان باید دین و ایمان خود را در جهان کنونی حفظ نماید. کسی چون کُگور نیز در همین مسیر بود. آنها معتقدند اگر نزاعی میان عقل و ایمان است، من هرآنچه خردستیزتر باشد را متعلق آگاهی و ایمان قرار

اگر مراد از علوم انسانی اسلامی، همان جامعه‌شناسی و فلسفه و... است، جامعه‌شناسی و فلسفه همین است که وجود دارد. اگر مراد از اسلامی، یک‌سری توصیه‌های اخلاقی است که شخص عالم باید به کار ببندد، کم و بیش همان چیزی است که امروزه در اخلاق کاربردی هم مطرح می‌شود و منحصر به اسلام و اخلاق اسلامی نیست.



در موافقت با نصر تردید دارم

محمدجواد استادی

پروفسور تد پیترز، یک متخصص الهیات لوتری روشی است. او که مدرک دکترای خویش را از دانشگاه شیکاگو دریافت نموده، هم‌اکنون به عنوان استاد پژوهش‌های کلان الهیات روشی در دانشگاه الهیات لوتران مشغول فعالیت است. او جز تدریس الهیات مدرن و پست مدرن، سردبیری چندین ژورنال علمی در حوزه الهیات را نیز بر عهده دارد. این متفکر مسیحی مسئولیت‌های مختلفی را نیز بر عهده داشته، از جمله مشاور ارشد پژوهشگر سازمان اسلامی علوم پزشکی. از پیترز که یکی از پژوهشگران مطرح حوزه علم و دین است تاکنون دو کتاب به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده که عبارتند از: «فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت» و «بازی در نقش خدا؟ جبر گرای ژنتیک و آزادی و اختیار بشر». آنچه در ادامه می‌خوانید گفت‌وگوی گفتمان‌الگو با این چهره برجسته جهان مسیحی در باره نسبت دین، عقلانیت و توسعه است.

توسعه امروز جهان غرب تا چه حد به الهیات مسیحی نزدیک است یا چه نسبت دیگری با آن دارد؟

زمانی که درباره غرب مدرن سخن می‌گوئیم، به دوران موسوم به روشنگری و عصر معاصر اشاره می‌کنیم. منظور دورانی است که از قرن هفدهم آغاز شده و تا به امروز نیز ادامه داشته است.

در طول دورانی که اصطلاحاً قرون وسطی خوانده می‌شود، دو نکته قابل توجه وجود دارد: از طریق سرزمین اسپانیا، برخی از ترجمه‌های عربی از آثار ارسطو به سرزمین‌های مسیحی لاتین زبان راه یافت. در نتیجه محققانی چون سنت آلبرت کبیر (آلبرتوس مانگوس) و توماس آکوئیناس یادآور شدند که فلسفه و علوم یونان باستان به خوبی تکنیک‌های پزشکی در اسلام توسعه و گسترش یافته‌اند. علم‌جویی و پیگیری علوم توسط این متألهان مسیحی تا دوران معاصر نیز ادامه یافته است و همچنان مؤثر و ایفاگر نقش می‌باشد.

نکته دوم این است که الهیات مسیحی متکی بر نوعی «عقلانیت» بود. مراد از عقلانیت همان است که توسط افلاطون و ارسطو در یونان توسعه و رشد یافته بود. اندیشمندان عالم مسیحی معتقد بودند که فلسفه الهام و انگاشت و تجلی‌ای طبیعی برای عمل خداوند در خلقت را ارائه می‌نماید. در حالی که متن مقدس تجلی ویژه و

می‌دهم. این یک تلقی از عقلانیت است. عرفای ما هم با عقل (به معنای عقل استدلالی) چندان بر سر مهر نبودند. به قول مولانا «عقل قربان کن به پیش مصطفی». آنها نوعی «ایمان‌ورزی شورمندانه» را توضیح داده و بر صدر می‌نشانند. نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است: در سنت اسلامی کسانی مثل معتزله و فیلسوفان و متکلمان را داریم که تنور عقلانیت را به معنای سوم و چهارمی که طرح کردم، گرم می‌کردند. ما می‌توانیم ایمان‌گرا نباشیم. در دل سنت اسلامی هم کسانی بودند که در این مسیر، حرکت کرده‌اند. می‌توانیم رابطه عقل و دین و یا رابطه علم و دین را نسبت‌سنجی کنیم و لزوماً ایمان‌گرا نباشیم. در مغرب‌زمین هم این‌گونه کسانی بوده و کار را صورت‌بندی کرده‌اند.

ما در سنت خود یک طایفه ایمان‌گرا هم داشته‌ایم که در صدر آن عرفا قرار داشتند و عقل را طفیلی عشق می‌پنداشتند. در عین حال طایفه متکلمان و فلاسفه را داریم که از عقلانیت دینی به معنای سوم و چهارم یاد کرده‌اند. من فکر می‌کنم در جهان کنونی به شرطی به نتیجه می‌رسیم که معنای سوم و چهارم عقل را پررنگ نکنیم. البته ایمان یا دغدغه‌های وجودی و پرداختن به آن سنخ از نیازهای باطنی و روحی در جای خود همیشه مهم است. هم باید سهم دل را پرداخت و هم سهم عقل را. در بحث نسبت‌سنجی میان عقل و دین و نزاع علم و دین از سویی دیگر، باید همان معنای سوم و چهارم از اقلام دینی را پر رنگ کرد و بر صدر نشانند.

در انتها مایل‌م این نکته را توضیح دهم که در روزگار معاصر، طایفه نواندیشان یا روشن‌فکران دینی کم و بیش بر همین سیاق حرکت کرده و عقلانیت دینی را به همین معنا که گفتم مد نظر قرار داده و دستاوردهای معرفتی جهان جدید را پیش چشم دارند. چنین است که با بازخوانی انتقادی سنت دینی ما که ترکیبی از مؤلفه‌های مختلف در فقه، کلام، عرفان، فلسفه و تفسیر است، به نتیجه می‌رسیم. عقلانیت دینی هم بخشی از این پروژه به معنای بازخوانی انتقادی سنت دینی با مدد گرفتن از فرآورده‌های معرفتی جهان جدید است. اعم از آنچه در علوم انسانی جدید و آنچه در حوزه علوم تجربی انسانی و غیر انسانی رخ داده است. ملاک نه قدمت یک سخن است و نه بدایت و جدید بودن آن. مهم این است که ما آن را موجه و قابل قبول بیان‌گاریم. این که حرفی دویست سال پیش و یا دو روز پیش زده شده فی نفسه اهمیتی ندارد. به تعبیر جان راولز، کار ما برقراری توازن میان شهادهای معرفتی است که در حوزه‌های مختلف معرفت به دست می‌آوریم. البته این کاری است سخت، اما شدنی.

در هر حال دستاوردهای علوم انسانی جدید باید برای ما جدی باشد. اعم از علوم انسانی تجربی و غیرتجربی. بعد با متد «موازنه متأملانه» بکوشیم میان این‌ها تناسبی برقرار کنیم. نه شرقی و غربی بودن و نه جدید و قدیم بودن فی نفسه اهمیت ندارد. این موضوع اگر موجه است، باید نظام معرفتی خود را حول آن تنظیم کنیم. اگر داده‌ای وارد نظام معرفتی ما شود ممکن است تحولی در درک ما از اخلاق و یا فقه ایجاد نماید. البته این مناسبت، دوسویه است؛ یعنی تأثیر ارگانیک شاخه‌های مختلف معرفتی روی یکدیگر.

موضع مختار معرفت‌شناسانه‌ای که برای این کند و کاو معرفتی باید مد نظر قرار داد، «مبنای‌گرایی» و «انسجام‌گرایی» معتدل است؛ اعم از نسبت‌سنجی میان عقل و دین و علم و دین و دیگر موضوعات پیش رو. تنها در این صورت به هم‌سویی علم و عقل با دین خواهیم رسید.

خاصی را از عمل رستگارکننده خداوند در عیسای مقدس مطرح می‌نماید.

زمانی که ما به جهان مدرن روی می‌نماییم با اندیشمندان و متفکران مسیحی چون کوپرنیک، کوپلر، گالیله، نیوتن و دکارت روبه‌رو می‌شویم که موجب تولد علم جدید و مدرن هستند. در هر موردی این دانشمندان نخستین به دکتربین دو کتاب معتقد بودند: علم، خدا را به مثابه خالق در جهان طبیعی نشان می‌دهد در حالی که متن مقدس، خدا را به عنوان نجات‌بخشی در شکل عیسای مقدس مطرح می‌سازد.

آنچه رخ داده این است که به‌طور کلی و اساسی علم به عنوان منبع کشف و شهود عمومی جایگزین فلسفه گردیده است. در اوایل عصر مدرن، هیچ‌کس شاهد درگیری و نزاع میان علم و ایمان مسیحی نبوده است. تا بدان‌جا که جهان مدرن علم با پیرایش آنچه ما از مسیحیت قرون وسطی دریافت کرده‌ایم، توسعه و امتداد می‌یابد. در اوایل قرن نوزدهم میلادی، برخی از دانشمندان از این انگاشت که علوم ذهنیت خدا را در کار با جهان طبیعی نشان می‌دهد صرف نظر نمودند. علوم به زودی سکولار شدند. کلمه «خرد» با «علوم طبیعی» همسان فرض گردید و واژه «ایمان» نیز با «دین» یکسان و همسان فرض شد. در این‌جا یک شکاف و حفره شروع به ایجاد شدن کرد. در حقیقت مفهوم علم نه تنها خود را از دین، بلکه با هر رشته و دانش دیگری که به دنبال ارزش‌ها و معانی بود یعنی رشته‌هایی چون هنر، ادبیات، شعر، تاریخ و مانند آن‌ها، تمییز داد. گروه دومی از دانش‌ها نیز با نام «علوم انسانی» به وجود آمد. دانشگاه‌های امروز ما به دو حوزه «علوم» و «علوم انسانی» تقسیم شده‌اند. در حال حاضر بحث‌های مسیحیت و مطالعات مذهبی در حوزه علوم انسانی مطرح می‌گردند و نه در حوزه علوم. علاوه بر این، باید گفت سیاست نیز دستخوش تغییر گردیده است. در قرن هجدهم که «عصر خرد» نامیده می‌شود، عصیانگری علیه قدرت و حاکمیت و صلاحیت به وجود آمد: هم حاکمیت شاهان که تعیین می‌کردند باید چه کاری را انجام دهیم و هم حاکمیت کلیسا که مشخص می‌کرد که باید چگونه و به چه بیندیشیم. در نتیجه دموکراسی و سکولاریسم تسلط خویش بر سیاست غرب را آغاز نمودند. ربا - که همان قرض دادن پول با بهره بود - و از سوی اخلاق مسیحی به شدت نقض می‌شد، حال به ابزار اصلی و مهم سرمایه‌داری تبدیل گشته بود. دولت‌های دموکراتیک و سرمایه‌دار مدرن باید خود را از قید و بند فرم‌ها و قالب‌های دینی جامعه‌ای که در گذشته بود، رها می‌نمودند. اما جامعه غربی در حال حاضر جامعه‌ای پلورالیست است. جامعه‌ای که افکار و اندیشه‌های دینی و سکولار در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند؛ البته با کشمکش و تنش‌هایی قابل ملاحظه. بیشتر رهبران مذهبی مسیحی امروز هرگز استثمار نظام سرمایه‌داری از اقشار و طبقات پایین جامعه را تأیید نمی‌کنند و نیز هیچ‌گاه وطن‌پرستی همراه با تشکیلات و تعصبات نظامی را تقدیس نمی‌کنند.

چیز بیشتری نیز وجود دارد: مسیحیت آمریکایی به نظر می‌رسد چرخش قوی‌تری نسبت به «فردیت» دارد. در آغاز دهه ۱۷۴۰ میلادی مسیحیت طرفدار و هوادار احیای مذهبی معتقد بود که افراد به تنهایی باید یک تعهد شخصی نسبت به عیسای مقدس می‌داشتند. زیرا مسیح، سلطان و ناجی آن‌ها فرض می‌گردید. این تعهد و پیمان قلبی ژرف به ایمان، به روح انسان مدرن شکل و ماهیت می‌داد. اما در واقع این ارتباط فردی ما با خداوند جایگزین حاکمیت و قدرت کلیسا شد. خوب می‌بینیم که این مسئله به خوبی با این ایده دموکراسی که معتقد است هر فردی به تنهایی یک رأی دارد، در هماهنگی است. بنابراین مسیحیت احیاگر که امروزه از آن با عنوان مسیحیت اوانجلیک یاد می‌شود، تمایل زیادی به حمایت از رشد نهادهای دموکراتیک دارد.

روش مسیحیت در معنایابی رابطه دین و علم چیست؟

همان‌طور که پیش از این اشاره نمودم، متکلمان مسیحی و مردم متوسط مسیحی، خرد و عقلانیت انسانی را تأیید و تأکید می‌کنند و به علم عشق می‌ورزند. تنها کسانی که خویش را ماتریالیست و یا ملحد می‌دانند در پی انکار و رد این عقیده هستند که

خرد و عقل ما را به خداوند متصل نمی‌کند. اما در اکثر موارد غربی‌های معتقدند که علم موضع و نگاه بی‌طرفی در معنایابی و ارزش‌های دین دارد. متأسفانه ملحدان امروز، مدعی هستند که پایه و اساس بی‌ایمانی ایشان در علم بنا نهاده شده است. این ملحدان معتقدند که افراد و انسان‌هایی که پایبند به ایمان دینی هستند افرادی خردگرا نیستند. اما مردم مؤمن خود را خردگرا می‌دانند در حالی که آن‌ها نیز علم را به اندازه هر شخص دیگری دوست دارند. بسیاری از رسانه‌ها، مذهبی‌های آمریکایی را مردمی ضد علم معرفی می‌کنند، اما باید گفت این تعبیری نادرست و اشتباه است.

اخلاق در توسعه غربی چه نقشی دارد؟

نسبت به معنای توسعه در این‌جا چندان مطمئن نیستیم. اگر معنای ذهنی شما پیشرفت به معنای پروسه باشد نکاتی را خواهم گفت. ایده چرخه پیشرفت و توسعه به اوایل دوره مدرن باز می‌گردد. به نظر می‌رسد که در اواخر قرن هجدهم میلادی با شکل‌گیری انقلاب صنعتی این توسعه مورد تأیید و تأکید قرار می‌گیرد. همچنین آگاهی‌های علمی جدید همراه با پیشرفت در تکنولوژی در طول انقلاب صنعتی نیز احتمالاً مؤید ایده توسعه بوده‌اند. حتی به نظر می‌رسد پیدایش ایده‌هایی چون دموکراسی نیز به عنوان نمونه‌هایی از توسعه مطرح شده باشند. با این حال باید گفت که هیچ میزانی از پیشرفت در علوم و یا سیاست به عنوان توسعه در اخلاق در نظر گرفته نشده است. افرادی که از توسعه لذت می‌برند به همان اندازه غیر اخلاقی هستند که پیشینیان ایشان بوده‌اند.

در قرن بیستم یک شوک به وجود آمد. در غرب اروپا، یعنی جایی که در آن مسیحیت، علم و دموکراسی توسعه یافته بود، شاهد جنگ‌های بی‌رحمانه و خانمان‌سوزی بوده‌ایم. جنگ‌هایی که مانند آن‌ها تا آن موقع دیده نشده بود. علوم و تکنولوژی به عنوان ابزاری برای تخریب و یا حتی نسل‌کشی به کار گرفته شدند و اخلاق مسیحی قادر به متوقف نمودن این جزو و مد پلید و شیطانی نبود. همین مسأله سبب شده که بیشتر متفکران مسیحی بگویند که پیشرفت و رشد در مسائل چون علوم، تکنولوژی، دموکراسی و مانند آن‌ها بسیار دو پهلو و مانند تیغه دولبه است. این رشد و توسعه ممکن است در مسیر منتهی به خیر و یا بر عکس شرم مورد استفاده قرار گیرد. اصلاً معنا ندارد که گفته شود آن‌ها ذاتاً و ماهیتاً خیر و خوب هستند.

آیا شما برای تشکیل یک مدرنیسم دینی پیشنهادی دارید؟

من اعتقاد دارم که رهبران مذهبی و دینی - چه مسلمان و چه مسیحی - باید به دنبال دست‌یابی به فرم و گونه‌ای با مختصات فهم شخصی و فهم جهان‌شمول باشند. گونه‌ای که بتواند به راحتی امکان زیست در جهان مدرن را فراهم نماید. از یک‌سو ایمان و اعتقاد ما به خداوند توصیه می‌کند که ما از نعمات خداوندی که توسط علم، تکنولوژی و دموکراسی برای ما فراهم گردیده است استفاده نماییم. از سوی دیگر ما باید نبوی نیز باقی بمانیم. ما باید حاضر به ارائه قضاوت الهی در برابر بی‌عدالتی، جنگ‌طلبی و خشونت باشیم. توصیه می‌کنم که سری به وبسایت من بزنید و کتاب‌ها را نیز مطالعه کنید. کتاب «ایا می‌توان به خدا و تکامل باور داشت؟» را حتماً مطالعه کنید. اگر این کتاب و از این دست آثار مطالعه کردند، شاهد تلاش من و همکارانم در پیش‌بینی یک مشارکت سالم و موفق بین ایمان و علم خواهید بود. برخی آثار من نیز به زبان فارسی ترجمه شده‌اند که در این باره مطالبی نیز دارند. همچنین شما با سیدحسین نصر گفت‌وگو نموده‌اید. آنچه که سیدحسین نصر می‌خواهد ببیند یک منظر اسلامی است که علوم طبیعی را نیز در آن سهم می‌نماید. در جهان‌بینی اسلامی، علم یک‌بار دیگر به وجود خدا شهادت می‌دهد. من برای موافقت با نصر کمی درنگ و تردید دارم، حتی اگر راهی را که نصر می‌بیند و تلاش می‌کند تا مشکلات این راه را بر طرف کند، تشویق و تحسین نمایم. اما در هر حال ما این مشکلات را حل خواهیم کرد. برخی از سطوح پلورالیستی باید حفظ گردد. ■

{ رصدخانه }

گمشان الگو



نقشه راه طراحی و تدوین الگو

پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به نشانی www.olgou.ir به تازگی نسخه نهایی و متن کامل گزارش مربوط به «نقشه راه طراحی و تدوین الگوی پیشرفت» را در اختیار مخاطبان قرار داده است. این گزارش ۳۶ صفحه‌ای که توسط معاونت هماهنگی و نظارت فرآیندی مرکز ارائه شده، با پیش‌گفتار و روند و شیوه تدوین و سپس پیوستی و مفهوم الگو آغاز شده و با گذر از مباحثی مانند خطوط راهنمای تحقق و تدوین الگو، روش‌شناسی الگو، تحلیل و نقد نظریات و تجربیات توسعه و نیز آسیب‌شناسی روند پیشرفت ایران به تدوین نظام پایش و نظام تصویب و نظام مشارکت

حلقه مفقوده ده‌ساله شد

آبان امسال، دهمین سال‌روز ابلاغ سند چشم‌انداز بیست‌ساله جمهوری اسلامی ایران توسط رهبر انقلاب بود: «اینک سند نهایی متن چشم‌انداز بیست‌ساله که مبنای سیاست‌های کل چهار برنامه پنج‌ساله آینده است، به آن مجمع محترم (مجمع تشخیص مصلحت نظام) ابلاغ می‌گردد». در نخستین بند این سند که شاه‌کلید درک چشم‌انداز ایران ۱۴۰۴ است، می‌خوانیم: «با اتکال به قدرت لایزال الهی و در پرتو ایمان و عزم ملی و کوشش برنامه‌ریزی شده و مدبرانه جمعی و در مسیر تحقق آرمان‌ها و اصول قانون اساسی، در چشم‌انداز بیست‌ساله: ایران کشوری است...» محسن رضایی، دبیر مجمع تشخیص مصلحت نظام درباره چرایی تهیه این سند می‌گوید: از سال



هدایت‌های اسلام و سنت‌های ایران

دستور کار قطعی نظام اسلامی
دنبال کردن الگوی پیشرفت ایرانی - اسلامی است

پیامدهای حقیقی پیشرفت علمی است. همه این واقعیت‌ها و دلایل اثبات می‌کند که شتاب علمی ایران، نباید به هیچ علتی کند شود. ایشان گفتمان حاکم بر دانشگاه‌ها را در تحقق پیشرفت علمی کاملاً مؤثر دانستند و تأکید کردند: گفتمان پیشرفت علم و گفتمان پیشرفت عمومی کشور باید در دانشگاه‌ها گسترش یابد تا انگیزه دانشجویان برای سهم‌پذیری در پیشرفت عمومی ایران تقویت گردد. رهبر انقلاب خاطرنشان کردند: مراد از این پیشرفت، پیشرفت بر مبنای الگوی ایرانی - اسلامی است، زیرا الگوهای غربی که بر مبنای استثمار و استعمار شکل گرفته‌اند، نتوانستند جامعه‌ای عادلانه و به‌دور از فقر و تبعیض و فساد اخلاقی ایجاد کنند. از این رو «دستور کار قطعی» نظام اسلامی، دنبال کردن الگوی پیشرفت ایرانی - اسلامی است؛ یعنی الگویی مستقل که از «هدایت‌های اسلام» سرچشمه می‌گیرد و از «نیازها و سنت‌های ایرانی» بهره می‌برد.

رهبر انقلاب در دیدار خود با صدها نفر از استادان و پژوهشگران دانشگاه‌های کشور که نیمه مرداد امسال برگزار شد، به موضوع حرکت علمی رو به پیشرفت کشور اشاره کرده و گفتند: از حدود ۱۲ سال پیش، حرکتی در خصوص تولید علم و نگاه مجاهدت‌آمیز به کار و تلاش علمی در کشور آغاز شده که نه تنها متوقف نشده، بلکه سرعت آن افزایش پیدا کرده است. حتی مراکز معتبر اطلاع‌رسانی علمی دنیا با وجود برخی دیدگاه‌های منفی به نظام اسلامی، به این پیشرفت علمی اذعان کرده‌اند. بر اساس آمارهای مراکز اطلاع‌رسانی علمی دنیا رشد علمی کشور در ۱۲ سال گذشته نسبت به قبل از آن ۱۶ برابر شده و رشد پیشرفت علم در ایران ۱۳ برابر متوسط دنیا است. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به ارزش ذاتی علم از دیدگاه اسلام افزودند: تأکید مکرر بر تلاش همه‌جانبه برای «پیشرفت علمی»، فقط به علت احترام فراوان اسلام به علم و عالم نیست بلکه به این دلیل است که علم، «اقتدار آفرین» است. اقتدار اقتصادی، اقتدار سیاسی و افزایش آبرو و کرامت ملی در چشم جهانیان از

– آیا باید برای ارزیابی حرکت کشور در مسیر پیشرفت شاخص‌های کمی و کیفی تدوین شود؟
– حد تفصیل الگو چه میزان باشد؟ با توجه به اینکه اگر کلی باشد شبیه قانون اساسی خواهد شد و اگر در حد سیاست‌های کلی باشد تفاوت آن با سیاست‌های کلی نظام ابلاغی از سوی رهبری مشخص نیست و اگر عملیاتی باشد، چه اختلافی با برنامه‌های پنج‌ساله توسعه خواهد داشت؟

البته توجه به این پرسش‌های بنیادین از سوی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و کارگروه ویژه طراحی این نقشه راه بسیار ارزشمند است اما گره آنجاست که بدون پاسخ‌هایی روشن و درخور به این پرسش‌ها، چگونه چنین نقشه‌راهی آماده و نسخه نهایی آن مصوب شده است؟



اما با نگاهی به کلیت گزارش مربوطه و به‌خصوص با توجه به پیوست شماره ۱ آن که به بحث بنیادین «الگو چیست» می‌پردازد، خلأها و نواقص آن بیشتر نمودار می‌شود. چنان که نویسندگان اشاره نموده‌اند در تعریف اینکه الگو چیست، طیف مختلفی از نظرات حداقلی و تا انتظارات حداکثری وجود دارد و پاسخ آن در روش‌شناسی تدوین الگو تأثیر عمیقی خواهد داشت.
به نظر می‌رسد تهیه‌کنندگان این نقشه راه، دست‌کم مقولاتی مانند «سند بالادستی»، «نقشه جامع» و «چگونگی رسیدن» را در تعریف و تبیین ماهیت الگو پذیرفته‌اند اما در حالی که گویا بحث اصلی تدوین‌کنندگان بر سر میزان ایجاز و تفصیل الگو است، در این متن، هنوز چیزی بیشتر از تکیه بر رهنمودهای ارائه شده از سوی رهبری دیده نمی‌شود.
نگاهی به برخی پرسش‌ها که در پیوست شماره ۱ آمده‌اند به خوبی نشان می‌دهند که مراکز تصمیم‌ساز کشور در سطح تعریف ماهیت و دامنه الگو مانده‌اند و در آن قلمرو نیز هنوز به یک جمع‌بندی واضح و مورد توافق نرسیده‌اند: – افق زمانی تدوین الگو چه خواهد بود؟ آیا اصلاً افق زمانی باید تعیین شود؟

نخبگانی در طراحی الگو می‌پردازد.
در این گزارش، الگو یک «نقشه جامع که هدف، سمت و شیوه حرکت و نحوه رفتار جامعه را برای تحقق یافتن تحول تکاملی جامعه بیان می‌کند» تعریف شده است. نویسندگان این نقشه راه ضمن تأکید بر «سند» بودن الگو آن را حاوی سرفصل‌هایی مانند این می‌دانند:
تبیین وضعیت مطلوب جامعه اسلامی و تعریف نمودهای بیرونی و مولفه‌های ملموس آن؛ تعیین معیارها و نقاط مرجع مسیر در مقاطع دو ساله برای پیش‌بینی؛ تدوین راهبردها یعنی چگونگی حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب؛ طراحی ساختارهای و نظام‌های کلان خوداصلاح‌گر پیش‌ران به سوی پیشرفت؛ تعریف نظام پیش‌رفت، این گزارش همچنین تحلیلی جامع از تجربیات جوامع توسعه‌یافته و عوامل مشترک در توسعه آن‌ها و نیز آسیب‌شناسی روند پیشرفت کشور را به عنوان اسناد پشتیبان سند الگو ضروری می‌داند.
این نقشه راه در نهایت ۲۰ گام را از «خطوط راهنمای تحقیق و تدوین الگو از نگاه رهبری» تا «طراحی الگوی تفصیلی در عرصه‌ها و حوزه‌ها» تعریف و با نمودارهایی تشریح نموده است.

اطلاعی از توانمندی‌های ملت ایران نداشتند که ۲۰ سال دیگر ایران در همه عرصه‌ها در منطقه اول شود. این در حالی است که هم‌اکنون ایران در بسیاری از عرصه‌ها نه در منطقه بلکه در دنیا اول شده است.
با توجه به این اختلاف‌نظرها در سنجش عملکرد نهادی نسبت به تحقق چشم‌انداز، به نظر می‌رسد مهم‌ترین چالشی که این سند تاکنون با آن مواجه بوده، فقدان یک «مکانیزم و فرایند منسجم و دقیق نظارتی» برای اندازه‌گیری و سنجش روند اجرایی شدن سند چشم‌انداز است. امری که وجود آن برای ده سال آینده کشور بسیار ضروری می‌نماید.
سند چشم‌انداز بیست‌ساله کشور در حالی وارد نیمه دوم عمر خود شده است که تجربه این ده سال نشان می‌دهد شرایط داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی ایران از جمله فشارهای اقتصادی و تحریم‌ها و همچنین وابستگی زیاد روند اجرایی شدن اسناد بالادستی نظام به رفتار و تصمیم دولت‌ها نمی‌گذارد که یک روند پائیات و عادی بر روند پیشروی به سوی چشم‌انداز حاکم باشد. بنابراین دست‌یابی به چشم‌انداز ایران ۱۴۰۴ مستلزم برنامه‌ریزی برای شرایط سخت است نه اینکه شرایط سخت توجیهی برای عقب‌ماندن از اهداف این سند باشد.

دیده است. دولت اصلاحات خاتمی، دو دولت مهرورز احمدی‌نژاد و به‌تازگی هم دولت تدبیر و امید روحانی، «باتون فلزی» این دوی امدادی بیست‌ساله را از سلف خود گرفته و دوی خود را شروع کرده است.
درباره چگونگی پیشرفت این سند و درصد اجرایی شدن آن در این ده سال، اختلاف‌نظرهای بعضاً شدیدی وجود دارد. هشت سال از عمر سند چشم‌انداز در دولت محمود احمدی‌نژاد و بیشترین انتقادات نیز در روند تحقق سند چشم‌انداز متوجه دولت وی بوده است. در حالی که بسیاری از کارشناسان و صاحب‌نظران، نقدهای جدی به عدم توجه دولت‌های نهم و دهم به سند چشم‌انداز و در پی آن عقب‌ماندن کشور در مسیر تحقق این سند داشتند، احمدی‌نژاد در دی‌ماه سال ۸۹ در اظهارنظری جنجالی گفت: کسانی که برنامه چشم‌انداز ۲۰ ساله را نوشتند

۱۳۷۸ متوجه شدیم که سیاست‌های کلان اگر منسجم نباشند، یک نوع سرگردانی و پراکندگی در برنامه‌ریزی کشور به‌وجود خواهند آورد. ما سیاست‌های اقتصادی و بعد سیاست‌های فرهنگی و سیاست‌های اجتماعی را ابلاغ می‌کنیم اما وقتی این‌ها منسجم نباشند، یک نوع پراکندگی به‌وجود می‌آید. در همان سال در دبیرخانه مجمع به این نتیجه رسیدیم که باید افق را برای آینده کشور ترسیم کنیم تا بر همه سیاست‌ها سایه بیندازد و شیرازه اصلی سیاست‌های کلان را سامان‌دهی کند. وقتی این ایده را خدمت رهبر انقلاب مطرح کردیم، بلافاصله فرمودند: این یکی از حلقه‌های مفقوده نظام جمهوری اسلامی ایران است. این «حلقه مفقوده» تعبیر ایشان بود. بیش از ده دقیقه آقا صحبت کردند و این حرف کلیدی‌شان بود که اگر بتوانید آن حلقه مفقوده را پیدا کنید، خیلی چیز خوبی است و فوق‌العاده تاریخی است.
ده سال و به عبارتی نیمی از عمر سندی می‌گذرد که قرار است تا سال ۱۴۰۴ شمسی ما را به کشوری «توسعه‌یافته با جایگاه اول اقتصادی، علمی و فناوری در سطح منطقه با هویت اسلامی و انقلابی، الهام‌بخش در جهان اسلام و با تعامل سازنده و مؤثر در روابط بین‌الملل» تبدیل کند.
چشم‌انداز ۱۴۰۴ تاکنون چهار دولت را به خود



چهارمین کنگره پیشگامان پیشرفت

اطلاع‌رسانی، ستاد برگزاری کنگره پیشگامان پیشرفت با مشارکت و همکاری مستقیم جوانان و با هدف ارتقای سطح مشارکت آن‌ها در فرآیند و فعالیت‌های منجر به تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و ترویج ضرورت و نیاز به تدوین الگو از طریق برگزاری جلسات بحث و گفت‌وگو و ایجاد محافل گفت‌وگو، اینترنتی و برگزاری کنگره‌های هم‌اندیشی، تشکیل شده است تا بتواند سهم و مشارکت جوانان در تحولات اجتماعی، اقتصادی،



سیاسی، فرهنگی و... کشور را هرچه بیشتر رونق بخشد، زمینه‌های بروز خلاقیت‌ها و ابتکارات جوانان فرهیخته کشور را فراهم نموده و محیط گفت‌وگو و تبادل نظر را در بین آنان ایجاد نماید. این ستاد از سال ۱۳۹۰ فعالیت خود را آغاز کرده است و به منظور دستیابی به اهداف مورد نظر خود از حمایت‌ها و پشتیبانی‌های مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برخوردار می‌باشد.

پنجمین کنگره پیشگامان پیشرفت نیز اردیبهشت ماه ۱۳۹۳ برگزار می‌شود. ستاد برگزاری این کنگره از طریق Kpip@olgouir برای دریافت پیشنهادهای دانشجویان و جوانان در زمینه محورها و نحوه برگزاری و موارد مرتبط دیگر اعلام آمادگی نموده است. همچنین امکان عضویت در کمیته‌های برگزاری این کنگره فراهم و از طریق همان درگاه قابل پیگیری است. ■

ایرانی در فضای مجازی؛ تهدیدها و راهکارها». اغلب این مقالات در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق و برخی نیز رشته‌های فنی و مهندسی هستند؛ با عناوینی چون: «جامعه‌پذیری موفق، زمینه‌ساز مسئولیت‌پذیری جوانان»، «نقش رسانه در هویت‌یابی دینی جوانان»، «نقش و وظایف پارک‌ها و مراکز رشد در تجاری‌سازی فناوری و توسعه کارآفرینی جوانان»، «مشارکت سیاسی، چالش راهبردی حقوق شهروندی در الگوی اسلامی‌ایرانی پیشرفت» و...

دو نشریه و انجمن علمی نیز از برگزیدگان این دوره هستند که هر دو به شهر شیراز تعلق دارند. علاوه بر این سه وبلاگ برگزیده و دو اثر دیگر نیز در بخش فیلم کوتاه و چند رسانه‌ای به عنوان برگزیدگان این دوره معرفی شده‌اند. مطابق اطلاعات ارائه شده بر روی خروجی پایگاه

۱۴ و ۱۵ آذر ماه سال جاری، چهارمین کنگره پیشگامان پیشرفت به میزبانی شهر شیراز برگزار گردید. صادق واعظزاده در این همایش گفت: دعوت جوانان به مشارکت در تدوین و اجرای الگوی اسلامی‌ایرانی پیشرفت باتوجه به ظرفیت عظیم بیش از ۴ میلیون دانشجوی کشور تنها یک قدم کوچک است. علی خلفی نژاد دبیر کنگره و مسئول بنیاد نخبگان استان فارس نیز گفت: کنگره چهارم در پی ارتقای توان اندیشه‌ورزی است.

این کنگره دو روزه شامل چندین نشست و کارگاه علمی در موضوعات مختلف بود که اغلب به‌طور همزمان برگزار می‌شد؛ از جمله: «هویت و سبک زندگی اسلامی ایرانی جوانان»، «پایگاه اجتماعی و منزلت جوانان»، «فناوری، نوآوری و کارآفرینی جوانان» و «جوانان، فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی». با این حال روز دوم به‌طور کامل به بازدید فرهنگی از اماکن تاریخی درون و بیرون از شهر شیراز اختصاص داشت.

در نهایت ۸ مقاله از نگاه داوران و ۸ مقاله نیز از نگاه شرکت‌کنندگان، عناوین برگزیدگان چهارمین کنگره پیشگامان پیشرفت را به خود اختصاص دادند که در میان آن‌ها فقط دو عنوان مشترک دیده می‌شود: «بررسی عوامل تهدیدکننده سلامت جوانان در مدارس کشور و رابطه آن با میزان بهره‌وری در یادگیری» و «جوان

فصلنامه تخصصی الگوی پیشرفت

مقاله «پیش‌آمد و پس‌آمد الگوی توسعه اسلامی» را ارائه نموده. عناوین سایر مقالات این شماره عبارتند از:

الگوی راهبرد سیاسی، امنیتی در فراگرد توسعه اسلامی - ایرانی؛ تبیین ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ نقش علم اخلاق اسلامی در توسعه اسلامی - ایرانی؛ تولید ملی، رمز تحقق پیشرفت اقتصادی با رویکرد اسلامی - ایرانی؛ تأملی بر معنویت سازمانی با رویکرد اسلامی.

متن کامل همه این مقالات بر روی پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran.com) قابل دسترسی است. ■

دولت اسلامی را نیز منتشر می‌کند، خط‌مشی عمده این فصلنامه را انتشار مقاله‌های علمی - پژوهشی توسعه دانش در حوزه قدرت نرم اعلام نموده و تحلیل نظریات و تجارب مرتبط با حوزه الگوی پیشرفت با برخورداری از رویکرد نقد علمی را از رؤس این خط‌مشی می‌داند.

در میان هیأت تحریریه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی به نام‌های آشنایی مانند صادق آیین‌نوند، ابراهیم فیاض، تقی آزاد ارمکی و حسن سبحانی برمی‌خوریم که البته در این شماره هیچ‌یک از آن‌ها قلم نزده‌اند. تنها چهره شناخته‌شده در میان نویسندگان شماره سوم، علیرضا پیروزمند است که

سومین شماره از فصلنامه علمی - تخصصی «مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی» بهار ۱۳۹۲ منتشر شد.

این فصلنامه که نخستین شماره آن در زمستان سال ۱۳۹۰ ارائه شده بود، به صاحب‌امتیازی سازمان بسیج اساتید و به سردبیری غلامرضا جمشیدی‌ها عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران منتشر می‌شود. سازمان بسیج اساتید که نشریات دیگری مانند بیداری اسلامی، حقوق بشر اسلامی و



دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

اعطای جایزه جهانی ویژه نوآوری و نظریه پردازی در قلمرو علوم انسانی اسلامی به سه اندیشمند برجسته

کشور عمان به پاس نظریه‌های برجسته وی در زمینه «علوم انسانی کلاسیک».

آیت‌الله جوادی آملی سخنران ویژه مراسم اختتامیه نیز بار دیگر در سخنان خویش تأکید نمود که علم غیردینی نداریم. ایشان گفت: در فلسفه الهی ثابت می‌شود که در جهان چیزی جز خدا و اسماء خدا و آثار خدا و افعال خدا، وجود ندارد و جز قول خدا موضوعی نیست و جز فعل خدا سوژه‌ای نیست. سرنوشت علوم را موضوعات تعیین می‌کنند. تمایز دینی و غیر دینی بودن، در تمایز موضوعات است و چیزی در جهان نیست جز خدا و فعل خدا. جمهوری اسلامی از ابتدا شعار نه شرقی و نه غربی سر داد و امروز نیز در زمینه علوم انسانی می‌گوییم، علم اسلامی خواه شرقی باشید یا غربی، اگر علم دینی باشد، علم و گر نه چیزی نیست. علمی که به واقعیت آفرینش توسط خداوند، دقت کند، علم اسلامی است حتی اگر توسط مسلمانان تولید شده باشد و منشأ غیر مسلمان داشته باشد.

در دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، «کمیته ویژه علوم سیاسی» نیز تشکیل گردید که مسئولیت آن سرمایه‌گذاری ویژه علمی در موضوع این رشته خواهد بود.

متداول»، «فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی»، «پیوندهای بین‌رشته‌ای علوم طبیعی و علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، «مدیریت تحول علوم انسانی» و سرانجام «نظریه‌پردازی و نوآوری با رویکرد اسلامی در قلمرو رشته‌های: فقه و حقوق، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و ارتباطات، اقتصاد، تعلیم و تربیت، روان‌شناسی، مدیریت، هنر و معماری» آثار فراوانی را از مراکز علمی و استادان برجسته ایرانی و خارجی دریافت نمود.

از نکات جالب توجه در برگزاری این کنگره، «اعطای جایزه جهانی ویژه نوآوری و نظریه‌پردازی در قلمرو علوم انسانی اسلامی» برای نخستین بار بود. در آیین اختتامیه این کنگره که در مرکز بین‌المللی علوم اسلامی اسراء در قم برگزار گردید، این جایزه به سه تن از برگزیدگان عرصه علوم انسانی اسلامی اعطا شد:

«آیت‌الله علیرضا اعرافی» به پاس نظریه‌پردازی در زمینه «پرورش اسلامی»؛

«حجت‌الاسلام و المسلمین سیدعباس موسویان» به پاس تلاش پژوهشگرانه در قلمرو «بانکداری اسلامی»؛ و «پروفسور مسعود العالم چودری» از

دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی ۲۷ آبان ماه سال جاری در مرکز همایش‌های بین‌المللی صداوسیما آغاز به کار کرد و دکتر علی لاریجانی سخنران افتتاحیه این کنگره گفت که موضوع اسلامی شدن علوم انسانی نباید بخشنامه‌ای تلقی شود. لاریجانی موضوع علوم انسانی را موضوعی پیچیده و متأثر از علوم متافیزیک دانست و افزود: این دغدغه منحصر به ما نیست و بسیاری از متفکران دنیا همین دغدغه را دارند که علوم انسانی با چه مبانی در حال رشد است. وی البته تأکید نمود: این مسأله نه نیاز به قانونگذاری دارد و نه یک مسأله فوری و فوئی است، بلکه مسأله‌ای دقیق و مهم است که توسعه آن نیازمند کار علمی زیاد و با حوصله است. این کنگره که با حضور صدها تن از استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه برگزار گردید، امسال حدود ۴۰۰ مقاله دریافت نموده بود و در طول دو روز برگزاری آن، حدود ۶۰ مقاله داخلی و نیز ۶۰ مقاله خارجی ارائه و بررسی شد.

کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی که رضا غلامی ریاست شورای سیاست‌گذاری آن را بر عهده دارد در محورهای «تقد علوم انسانی



کوتاه از چند همایش بین‌المللی در مالزی

نوآوری و در نهایت ایجاد شبکه‌ای منسجم بین محیط‌های دانشگاهی است. دانشگاه سلطان زینال که در زمره دانشگاه‌های دولتی مالزی نیز قرار دارد به پژوهش و آموزش‌های اسلامی شهره است. همایش

می‌گردد در روزهای ۱۴ و ۱۵ دسامبر سال ۲۰۱۳ (۲۳ و ۲۴ آذر) برگزار گردید. هدف اصلی این همایش ترویج ایده‌های نوین پژوهشی، به اشتراک گذاشتن یافته‌های نوین، خلاقیت‌زایی و ارزش‌گذاری برای

کنفرانس بین‌المللی مدیریت: دانشگاه سلطان زینال برگزارکننده دومین همایش بین‌المللی مدیریت در مالزی بود. این کنفرانس که توسط دانشکده مدیریت و حسابداری این دانشگاه و هر دو سال یک‌بار برگزار



استانبول میزبان سبیت (CeBIT) ۲۰۱۳

باند مناسب و متصل به اینترنت را به طور رایگان در اختیار خوابگاه‌های دولتی دانشجویی داده است تا بدین وسیله ۳۱۰ هزار دانشجو به‌طور دائم آنلاین و در ارتباط باشند. او همچنین اعلام کرد که تلاش می‌کند تا این ارتباط را در اختیار ۱۶۸ مؤسسه مرتبط با مسائل جوانان در ترکیه قرار دهد.

در نمایشگاه سبیت اوراسیا که چهار روز ادامه داشت متخصصان متنوعی از سراسر جهان در کنار بخش‌های نمایشگاهی سخنرانی‌های تخصصی ایراد نمودند. از جمله مهم‌ترین مباحثی که در این نشست‌ها مورد بررسی قرار گرفت اشاره به اهمیت رو به افزایش ترکیه در منطقه، گسترش روابط تجاری جدید در کنار توسعه فناوری و همچنین چگونگی استفاده از فناوری‌های نوین و توسعه‌یافته در حل مشکلاتی چون آلودگی هوا، حمل و نقل، بهداشت و مسائل زیرساختی بود.

شخصی افراد الزامی است. همچنین وزیر ورزش و جوانان ترکیه نیز در سخنان خود به توانایی‌های کشورش بر انطباق و هماهنگی سریع با توسعه تکنولوژی تأکید نموده و مهارت و توانایی جوانان ترک در استفاده درست و کامل از مزایای فناوری را مورد تأکید قرار داد. این وزیر ترک در ادامه سخنان خود هدف درازمدت ترکیه را نه تنها تبدیل شدن به کشوری مصرف‌کننده کامل و درست فناوری، بلکه یک به عنوان یک «تولیدکننده تکنولوژی» آن هم به واسطه نیروهای جوان و خلاق دانست. او همچنین از شرکت‌هایی که در نمایشگاه سبیت اوراسیا حاضر شده بودند تقاضا کرد که در تولید رایانه‌های شخصی ویژه دانشجویان با قیمت‌های پایین تلاش بیشتری نموده و سود را به عنوان اولویت اصلی خود در نظر نگیرند. او اعلام کرد که وزارتخانه او در سال ۲۰۱۳ میلادی پهنای

نمایشگاه فناوری و تکنولوژی‌های اطلاعاتی و همچنین پلتفرم‌های نوین ارتباطی منطقه اوراسیا برای چهاردهمین بار در شهر استانبول میزبان مخاطبان و علاقه‌مندان توسعه ارتباطی بود. موضوع محوری این دوره از نمایشگاه «تکنولوژی و تحولات شهری» و «شهرهای هوشمند و زندگی در شهرک‌های هوشمند» بود. این نمایشگاه با حضور چهره‌هایی چون وزیر ورزش و جوانان ترکیه و همچنین وزیر مربوط به امور اتحادیه اروپا افتتاح گردید. وزیر امور اتحادیه اروپا در سخنرانی خود به طور عمده به خطرات و آسیب‌های احتمالی استفاده از تکنولوژی به عنوان یک مجرا برای انتقال اطلاعات احتمالاً نادرست پرداخت. او به لزوم ایجاد یک اجماع جهانی برای مبارزه با جرم‌های حوزه فناوری‌های دیجیتال اشاره نموده و تأکید کرد که تصویب قوانینی در اتحادیه اروپا به منظور حفاظت از اطلاعات

دانشگاه برگزارکننده در طراحی سیستم‌های پایدار ویژه محیط‌های گرمسیری برنامه‌ریزی گردید. این رویداد علمی که به شکل سالانه برگزار می‌گردد هر سال با استقبال بیشتری از سوی چهره‌های علمی و علاقه‌مندان روبه‌رو می‌گردد. با اینکه تمرکز مجموعه بر طراحی‌های محیطی زندگی استوار است اما برنامه‌هایش با استقبال فراوانی از سوی دیگر رشته‌های زیست‌محیطی روبه‌رو شده است. دلیل اصلی این است که رشته‌ای چون طراحی محیطی به دلیل ارتباط مؤثر با طبیعت به دانش رشته‌های دیگری چون حقوق، برنامه‌ریزی، اقتصاد، زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی، هنر و... نیاز دارد. هدف برگزارکنندگان این همایش ارائه پایه‌ای برای بحث‌های میان‌رشته‌ای و دست‌یابی به یک هدف مشترک که همان ارائه یک محیط پایدار و بهتر برای زندگی است می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که کره زمین برای انسان و سایر موجودات به بهترین شکل قابل سکونت و مشارکت گردد. در واقع این مجموعه دانشگاهی تلاش می‌کند تا ارتباط فعالی نیز بین سیاست‌گذاران، محققان و پزشکان فراهم آورد. ■

در سال ۲۰۱۳ میلادی، ایجاد ارتباط میان اقتصاد زیست‌محیطی و اقتصاد رفتاری در کشورهای در حال توسعه است. از جمله ریزموضوعات می‌توان به «درس‌هایی از نظریه‌های سازمان و تئوری مدیریت» و با «نمونه‌های نمایشی مدیریت کسب و کار» اشاره نمود.

جامعه انسانی از پیچیدگی بسیاری در نسبت با فرضیات ساده اقتصادی برخوردار است. به همین خاطر دانشمندان تحریک می‌شوند تا در حوزه‌های نوینی چون تجزیه و تحلیل از طریق علوم رفتاری و تحقیقات اقتصاد زیست‌محیطی به نتایج کاربردی جدیدی دست یابند و نتایج این تحقیقات را در توسعه پایدار کشورهای خود به کار برند. سخنران کلیدی این همایش پروفیسور نور عزیزی است که دکترای خود را در رشته سیستم اطلاعات حسابداری از دانشگاه لافورو انگلستان دریافت کرده است.

کنفرانس بین‌المللی طراحی پایدار زیست محیطی گرمسیری: سیزدهمین دوره این همایش در تاریخ ۱۸ تا ۱۹ دسامبر سال ۲۰۱۳ (۲۷ و ۲۸ آذر) برگزار گردید. این همایش نخستین‌بار به دلیل نیاز

اخیر با عنوان «الهام‌بخش آینده به همراه پایداری ثروت و نوآوری» برگزار گردید. نقطه تمرکز همایش نیز بحث مدیریت ثروت و دارایی بود.

ثروت تنها در زمانی به صورت موفق مدیریت خواهد شد که سرمایه حفظ گردد و بازده مورد انتظار نیز وجود داشته باشد. در تمام دنیا نوآوری به عنوان یک تسریع‌کننده رشد اقتصادی پذیرفته شده است. و نکته مهم داشتن آمادگی برای پذیرش تغییر، تفکر باز و تمایل به استفاده از راه‌حل‌های خلاقانه است. پایداری ثروت و نوآوری ارزش‌ها به همراه یکدیگر عامل موفقیت در جهان رقابت هستند. این کنفرانس فرصتی برای بحث و تبادل نظر پیرامون مسائل و چالش‌های مدیریت ثروت و نوآوری‌های ارزش بر مبنای دیدگاه‌های اسلامی بود.

کنفرانس بین‌المللی تحقیقات دانشگاهی در موضوعات اقتصاد و مدیریت کسب و کار: ششمین دوره این همایش سراسری در روزهای چهاردهم و پانزدهم دسامبر در مالزی برگزار گردید. این همایش محلی است برای ارائه پیشرفت‌های جدید نتایج پژوهش دانشمندان در زمینه‌های اصلی همایش که

تا آخرین و جدیدترین اطلاعات را درباره فناوری اطلاعات، ارتباطات از راه دور، نرم‌افزارها و خدمات ICT ارائه نمایند. ■



۲۴ تا ۲۷ اکتبر (۲ تا ۵ آبان) در مرکز کنگره و کنوانسیون نمایشگاهی تویاپ شهر استانبول برگزار گردید. نمایشگاه‌های سبیت تلاش دارند

نمایشگاه سبیت بیلشیم ترکیه امسال در چهار بخش میزبان علاقه‌مندان بود. بخش نخست که «Pro» نامیده می‌شد مربوط به برنامه‌های تجاری و صنعتی توسعه‌یافته بود. بخش دولتی نمایشگاه که به «Gov» موسوم است به ارائه راه‌حل‌های دیجیتال برای بخش‌های عمومی، تحول خدمات دولتی، پروژه‌های الکترونیکی شهرداری‌ها و شهر هوشمند می‌پرداخت. اما شاید بیشتر بازدیدکنندگان عمومی نمایشگاه به بخش سوم که «زندگی» نام داشت علاقه‌مند بودند. این بخش محصولات الکترونیک مورد نیاز مصرف‌کنندگان را به نمایش گذاشته بود. همچنین آخرین بخش این نمایشگاه که آزمایشگاه یا «Lab» نامیده می‌شد به ارائه پلتفرمی ویژه دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی می‌پرداخت که امکان استفاده از تکنولوژی‌های توسعه‌یافته را داشتند. در این رویداد مهم فناوری، بیش از هزار برند تجاری از ۱۸ کشور مختلف جهان به نمایش گذاشته شد و در مجموع چهارصد و پنجاه شرکت در این نمایشگاه حاضر شدند. این نمایشگاه از

فقه و سبک زندگی

پنج سطح نظریاتنزا، عینیانضامی، تطبیقی، مقایسه‌ای، تحلیلی، انتقادی و تجویز و توصیه تقسیم کرد. وی ضمن نادرست خواندن تلقی‌های رایج از سبک زندگی، گفت: سبک در همه عرصه‌ها و ساحت‌های زندگی، از آرایش مو و الگوی پوشش گرفته تا تبعیت از جریان‌ها و ایدئولوژی‌ها و مرام‌های سیاسی اجتماعی جریان دارد. در جامعه مدرن حتی پذیرش دین و مذهب نیز جزو عناصر سبک زندگی معرفی شده و فرد در آن به میزانی از آزادی عمل و قدرت انتخاب برخوردار است. شرف‌الدین در پایان سخنرانی خویش، به بحث از ترجیحات سبک زندگی پرداخت: در سطح فردی غالباً از نیاز، عقلانیت، انتظارات جمعی، ضرورت‌های موقعیتی و ذوق و سلیقه به عنوان مبنا و ملاک ترجیحات یک سبک یاد می‌شود. همچنین تعیین‌یابی یا انتخاب و ترجیح سبک‌ها در سطح جامعه کل، تابع ظرفیت‌ها، ملاک‌ها، ضرورت‌های تشخیصی و محدودیت‌های محیطی خواهد بود.

غلبه فردگرایی و آزادی بیشتر نسبت به جامعه سنتی در انتخاب گزینه‌های ترجیحی را علت اختصاص دادن موضوع بحث از سبک زندگی به جامعه مدرن از جانب برخی جامعه‌شناسان دانست. به باور او وقوع انقلاب اسلامی در ایران به عنوان یک انقلاب فرهنگی، «موقعیتیابی فرانهادی دین» و ضرورت مهندسی جامعه بر پایه الگوهای دینی از عوامل بومی لزوم بحث از سبک زندگی در جامعه ایرانی است. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، سبک زندگی را مجموعه منسجمی از رفتارهای عملی دارای پیوستگی درونی (یا الگویی مرجع از رفتارها و دارایی‌ها) دانست که فرد به تناسب موقعیت، نیاز، سلیقه، عقلانیت و تشخیص خود در چارچوب فرصت‌های محیطی و ظرفیت‌های فرهنگی انتخاب می‌کند. این استاد دانشگاه صدا و سیما، با بیان ابعاد سه‌گانه شناختی، گرایشی و رفتاری که در سبک زندگی مطرح هستند، سطوح بحث از سبک زندگی را به

به اهتمام گروه پژوهشی فقه الاجتماع مرکز فقهی ائمه اطهار، نشست علمی «فقه و سبک زندگی» سیزدهم آذرماه با سخنرانی دکتر سیدحسین شرف‌الدین، عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) و استاد دانشکده صدا و سیما، قم با حضور دانش‌پژوهان و فضایی حوزه علمیه برگزار گردید. شرف‌الدین در سخنان خود، با «اجتناب‌پذیری سبکی شدن یا سبکی کردن رفتارها» در عرصه‌های مختلف زندگی، گفت: در گذشته، بیشتر جامعه تحت تأثیر فعل و انفعالات درونی و به صورت خودجوش سبکی می‌شد. سبک‌ها هم غالباً تک الگو، متصلب و به صورت سنت بین نسل‌های مختلف به عنوان میراث جریان داشت و زندگی در چارچوب کانال‌های از پیش تعیین شده و محدودیت‌های ساختاری جریان می‌یافت. وی در ادامه، برخی خصوصیات جامعه مدرن مانند کثرت و وفور امکانات، تنوع گزینه‌های زیستی، اهتمام به خلاقیت،

اجتهاد مسؤلانه



رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی در توضیح نظریه تلفیقی «تقویت و توانمندسازی اجتهاد از حیث روشی همراه با بهره‌گیری از حکم» و با بیان اینکه این نظریه را امام خمینی(ره) و شهید صدر نیز داشتند، یادآور شد: امام خمینی در این چارچوب، هم به تبدل موضوع به مثابه روشی کارآمد برای اجتهاد قائل بودند و هم به بهره‌گیری از توانمندی‌های حکم مبتنی بر مصلحت برای حل مشکلات. رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی با اشاره به نظریه تقویت جایگاه و کارکرد اجتهاد و مسئولیت‌پذیر کردن آن نیز گفت: این نظریه بر این باور است که اجتهادی که از همه، مسئولیت می‌خواهد و اساس همه مسئولیت‌ها را تشکیل می‌دهد، خود مسئولیتی اساسی‌تر و جدی‌تر دارد. پس باید خروجی‌های خود را در جهت تقویت دین و حل مشکلات، تنظیم و کنترل کند؛ نه آن که نسبت به بازتاب خروجی‌های خود بی‌خیال و غیرمسؤلانه عمل نماید. البته باید دید این مسئولیت به چه معناست؟ و چگونه از حیث روشی می‌توان آن را تعریف کرد و شعاری به آن نپرداخت.

رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی با اشاره به این که امام موسی صدر دارای این نظریه بود، گفت: از کتاب وی «روح تشریع در اسلام» برمی‌آید که از دل منابع پر ظرفیت شریعت باید احکامی ناظر به منافع عام را استخراج و صادر کرد.

نظریه به جای آن که به سمت فعال‌سازی اجتهاد به پیش رود، حل مشکلات را از رهگذر استفاده مکرر از حکم پی می‌گیرد و اگر این نظریه را بپذیریم باید به صورت دائم و همه‌جا، مشکلات را با حکم حل کنیم. آن وقت این سؤال پیش می‌آید که پس فقه چه کاره است؟ و آیا فقهی این چنین به آن معنا نیست که درون خود، محتوایی توانا را برای پاسخ‌گویی به مشکلات ندارد!

به گزارش گروه فرهنگی خبرگزاری تسنیم، حجت‌الاسلام والمسلمین احمد مبلغی، رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس در نشست علمی «معیارهای قانون‌گذاری اسلامی بر اساس کتاب روح تشریع در اسلام؛ اثر امام موسی صدر» گفت: نظریه محدودسازی دامنه شریعت برای آن که دست بشر را برای حل مشکلات معاصر باز گذارد، شریعت را کوچک می‌کند و رفتن به سمت این نظریه، عمده‌ترین ریشه در «نارسایی روشی» در پاره‌ای از اجتهادهای رایج دارد. مبلغی گفت: در رابطه با «دین و حل مشکلات معاصر» چهار نظریه شامل «محدودسازی دامنه شریعت»، «توسعه دادن به دامنه‌های حکم»، «تقویت و توانمندسازی اجتهاد از حیث روشی به همراه بهره‌گیری از حکم» و «تقویت جایگاه و کارکرد اجتهاد و مسئولیت‌پذیر کردن آن» وجود دارد. وی با اشاره به ناسازگاری نظریه محدودسازی دامنه شریعت با مبنای کلامی «غنا و کمال شریعت» و نادرستی آن از این نظر، گفت: بحران دوافعه در پاره‌ای از روش‌های اجتهادی، برای برخی زمینه‌ساز این توهم بی‌جا گشته است که اکنون بحران، نگاه گسترده داشتن به دامنه‌های شریعت است؛ در حالی که بحران، در روش و نگاه ماست و نه شریعت؛ و شریعت به قول امام موسی صدر، کامل و جامع است. حجت‌الاسلام مبلغی با تشریح نظریه توسعه دادن به دامنه‌های حکم نیز گفت: این



عکس: فهیمه سادات سجادی

۴۰

خطای استراتژیک
در الگوی کشورداری دینی
دکتر ابوالقاسم فتاوی



۳۷

مبارزه دون کیشوت‌وار
با علوم انسانی جدید
دکتر بیژن عبدالکریمی



۳۴

نمی‌توانیم تکثرگرایی روشی
را بپذیریم
دکتر محمدتقی ایمان



۲۶

غلبه آرمان بر واقعیت
دکتر احمد پاکتچی



غلبه آرمان بر واقعیت

مفهوم‌شناسی «پیشرفت» با تاکید بر قلمرو موضوعی فرهنگ

دکتر احمد پاکتچی

احمد پاکتچی، استاد نامور فرهنگ و معارف اسلامی که بر روش‌شناسی و زبان‌شناسی تسلط چشم‌گیری دارد، می‌گوید: آنچه روندهای مختلف پیشرفت را از یکدیگر متمایز می‌کند، «تفاوت‌ها در اصل مفهوم پیشرفت» و یا «تنوع در اولویت‌ها» است. در این یادداشت وی به مفهوم‌شناسی پیشرفت از منظری فرهنگی پرداخته و با تفکیک میان دو بعد «یادمانی» و «دگر سازی» معتقد است باید میان مرجع آرمانی و مرجع واقعی در پیش‌فرض‌های فرهنگی جامعه، نوعی تعادل برقرار نمود. این در حالی است که بررسی وضعیت کنونی جامعه ایران نشان می‌دهد که از الگوی غلبه جنبه آرمانی و یادمانی بر جنبه واقعی و دگر سازی پیروی می‌کند. این نوشتار بخشی از متن سخنرانی ایشان در سی و پنجمین نشست دفتر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت دانشگاه امام صادق (ع) است که گفتمان الگو را پیش روی مخاطبان خود می‌گذارد.

فرهنگ: جنبه‌های یادمانی و دگر سازی

در پی جویی از قلمروهای موضوعی پیشرفت، یکی از بنیادترین این قلمروها، حیطه فرهنگ است که می‌تواند نسبت به جنبه‌های دیگر پیشرفت، تأثیری قاطع بر جای گذارد. در دانش فرهنگ‌شناسی، فرهنگ برآیند دو جنبه مکمل یکدیگر است: از سویی مبتنی بر یادمان‌های یک جامعه از تجربه‌هایش در گذشته است و از سوی دیگر بر خلاقیت، نوآوری و دگر سازی تکیه دارد. هم در جنبه «دگر سازی» و هم در جنبه «یادمانی»، دینامیسم فرهنگ بیشتر بر جنس احساس و انگیزش مبتنی است تا خودآگاهی و برنامه‌ریزی.

جنبه یادمانی فرهنگ، تکیه بر نوعی تاریخ دارد؛ حتی اگر این تاریخ خودنوشته و از سوی فرهنگ‌های دیگر ناپذیرفتنی باشد، تا حد بسیاری با قالب‌های عینی تاریخ محدود می‌شود و در مقایسه با جنبه دگر سازی، امکان تغییر در آن با دشواری بیشتری روبه‌روست. از آنجا که «پیشرفت نوعی تغییر است»، در یک نگاه بدوی، جنبه دگر سازی فرهنگ نسبت به جنبه یادمانی آن بیشتر از این ظرفیت برخوردار است. شاید همین تلقی موجب شده است که به‌خصوص در عصر تجدیدگرایی، بسیاری از جوامع بی‌آنکه ترسی به خود راه دهند، از اهمیت گذشته کاسته و همت خود را بر آینده نهاده‌اند. البته فرهنگ‌های مختلف ماهیتاً در این باره متفاوت هستند؛ برای فرهنگ‌هایی که در دینامیسم آن‌ها جنبه یادمانی نسبت به جنبه دگر سازی از وزن بیشتری برخوردار است یا نوعی تعادل میان این دو جنبه دیده می‌شود، طرح برنامه پیشرفت با تکیه بر جنبه دگر سازی و کم‌رنگ کردن جنبه یادمانی می‌تواند به نوعی از خود بیگانگی جامعه و تخریب فرهنگ منجر شود.

از آنجا که شواهد نشان می‌دهد فرهنگ در جامعه اسلامی ایران، از الگوی «غلبه جنبه یادمانی بر دگر سازی» پیروی می‌کند، بسط مفهوم پیشرفت در حیطه فرهنگ، به جد نیازمند آن است که از حیث فرهنگ‌شناسی، دینامیسم این فرهنگ و به‌خصوص رابطه دو جنبه یادمانی و دگر سازی در آن باز کاویده شود.

کدام معنا از فرهنگ؟

فارغ از اختلافاتی که نزد فرهنگ‌شناسان در تعریف فرهنگ وجود دارد، حتی در کاربردهای عرفی، فرهنگ به معانی مختلف به کار برده می‌شود. از آن میان، دو کاربرد مهم و مشخص وجود دارد که با بحث حاضر ارتباطی مستحکم دارد: «فرهنگ به‌مثابه تعلیم و تربیت» و «فرهنگ به‌مثابه رسوم و سنت‌ها».

در خصوص فرهنگ به‌مثابه تعلیم و تربیت، گفتنی است هم در فارسی و هم لاتین، اصل اصطلاح فرهنگ از همین معنا ساخته شده که نشان از ریشه‌دار بودن خاستگاه آن دارد. درباره فرهنگ به‌مثابه رسوم و سنت‌ها نیز باید گفت این کاربرد به استعمال‌های جدید واژه فرهنگ و معادل‌های اروپایی آن بازمی‌گردد؛ اما امروزه در تداول زبان‌های مختلف حتی بر کاربرد اول فائق آمده است.

امروزه وقتی فرهنگ گفته می‌شود، از آن مجموعه‌ای از رسوم اراده می‌شود که به‌طور سینه به سینه و نسل اندر نسل به عصر حاضر انتقال یافته است، بدون در نظر داشتن اینکه از منظر تربیتی این رسوم تا چه اندازه دارای ارزش مثبت یا حتی منفی باشند. در واقع این کاربرد از فرهنگ، با کاربرد پیشین به اندازه‌ای تفاوت دارد که می‌توان آن‌ها را با تسامحی در اصطلاح، در حد مشترک لفظی از یکدیگر متمایز دانست و واضح است که خلط این دو اصطلاح تا چه اندازه می‌تواند زمینه سوءتفاهم‌های علمی در مقام تحلیل باشد.

اما یکی از تفاوت‌های بنیادین میان این دو کاربرد فرهنگ، تفاوت در جنبه «خودآگاهی» است؛ وقتی سخن از فرهنگ به‌مثابه تعلیم و تربیت در میان است، یک فرد، یک طبقه از جامعه یا یک نهاد اجتماعی وجود دارد که در آن نقش فاعلی ایفا می‌کند و نسبت به کنشی که انجام می‌دهد، کم یا بیش خودآگاهی دارد. به تعبیر دقیق‌تر، می‌توان در فرهنگ به مثابه تعلیم و تربیت، میان تربیت‌کننده در جایگاه فاعل و تربیت‌پذیر در جایگاه مفعول که طیف گسترده‌ای از جامعه را در برمی‌گیرد، نوعی بی‌توانی در خودآگاهی و برتری تربیت‌کننده دید. در واقع، ناظر به همین معناست که نزد شماری از اندیشمندان دو سده اخیر، فرهنگ به نخبگان بازگشت دارد، نه به همه طبقات جامعه و آنچه مربوط به رسوم و سنت‌ها است، اساساً نزد آنان فرهنگ خوانده نمی‌شود.

مرجع تعیین پیشرفت چیست؟

پیشرفت در معنای لغوی آن در فارسی، به معنای حرکت کردن به سمت جلوس و جالب است که در واژه لاتین «progressus» نیز همین دو مؤلفه معنایی، یعنی



اسلامی ممکن است خود را نسبت به آرمان‌شهر اسلامی عقب‌مانده تلقی کند و نیاز به پیشرفت را احساس کند، یک جامعه غربی که در ارزیابی‌های دیگران یک جامعه پیشرفته و توسعه‌یافته تلقی می‌شود، به همان اندازه در وضعیت کنونی، خود را از وضعیت آرمانی فاصله‌دار می‌بیند و دائماً کوشش دارد به سوی آن جامعه آرمانی با ارزش‌هایی که فرهنگش می‌شناسد، حرکت کند و پیشرفت داشته باشد.

بنابراین اینکه یک جامعه نسبت به جامعه آرمانی تصور شده در سنت خود احساس عقب‌ماندگی کند، عاملی همیشه موجود در فرهنگ‌هاست و رخدادی ناگهانی نیست؛ این عامل همیشه می‌تواند در پیشرفت جامعه مؤثر باشد؛ اما همیشه تأثیرش

تدریجی و نامحسوس است و هرگز یک عامل تازه وارد در معادلات فرهنگی محسوب نمی‌شود که بتواند «چرخش در مسیر» و «جهش در حرکت» ایجاد کند؛ اما اینکه یک جامعه به گونه‌ای جذب جامعه دیگر شود که مسیر حرکتش با تکیه بر مسیر آن جامعه مرجع دچار چرخش شود، می‌تواند رخدادی ناگهانی باشد و عاملی برای چنین چرخش و جهش محسوب گردد؛ زیرا حاصل یک برخورد جدید با امری است که پیش‌تر با آن برخورد نشده بود یا حاصل شناخت و ارزیابی جدید از امری است که پیش‌تر چنین شناخت و ارزیابی درباره آن وجود نداشته است. اینکه یک جامعه در واکنش به چنین رویارویی با جامعه‌ای دیگر به عنوان مرجع، به گونه‌ای جذب آن شود که مسیر حرکتش را به‌طور حادتری با آن وفق دهد، دست‌کم در حیطه روابط فرهنگی، جامعه را به‌سوی «از خود بیگانگی» و «هویت‌باختگی» می‌کشاند.

هم‌سنجی میان مرجع آرمانی و مرجع واقعی

جوامع امروزی عموماً در راستای پیشرفت از این دو مسیر افراطی، یعنی تنها تکیه بر مرجع آرمانی درونی یا تنها تکیه بر مرجع واقعی بیرونی فاصله گرفته، راه‌های پیچیده‌تری را رفته‌اند که الگوی آن برآیندی از دو مرجع یاد شده است.

با این تحلیل، باید گفت جوامع عموماً در رویارویی با یک مرجع واقعی بیرونی، احساس عقب بودن را پیدا می‌کنند و ضرورت یک جهش در حرکت و چرخش در مسیر را احساس می‌کنند، ولی در راستای راهبرد و مدیریت این حرکت، بدان سمت پیش می‌روند که نوعی هم‌سنجی میان «مرجع واقعی بیرونی» و «مرجع آرمانی درونی» و همگرایی میان اقتضائات این دو مرجع در آن رخ می‌دهد. در این راستا، مرجع آرمانی درونی «پشتوانه ارزشی» را تأمین می‌کند، سنت را در حمایت از این حرکت تازه فعال می‌نماید و به آن مشروعیت فرهنگی می‌بخشد و در سوی دیگر، مرجع واقعی بیرونی به «ملموس‌سازی آرمان‌ها» یاری می‌رساند، درستی‌های نظریه را برای هماهنگ شدن با واقعیات صیقل می‌زند و نظریه را به عمل نزدیک می‌کند.

آرمان‌شهر و نظریه‌های آرمانی برآمده از سنت، از پیش

رفتن و سمت جلو وجود دارد؛ اما اینکه کجا پیشرفت رخ داده باشد یا نه، بسته به آن دارد که چه مرجعی در این باره مبنای داوری باشد که تأیید کند حرکتی به سوی جلو رخ داده است. با وجود اینکه در اصل رخداد یا عدم رخداد حرکت نیز ممکن است تفاوت دید وجود داشته باشد، بیشترین چالش در «داوری ارزشی» نسبت به حرکت و ارزیابی آن به‌عنوان حرکتی مثبت و رو به جلو پدید می‌آید.

در فراسوی مفهوم پیشرفت، یک مؤلفه معنایی تعیین‌کننده نهفته است که رابطه آن با کلیت مفهوم، نه رابطه شمولی و تضمینی، بلکه رابطه التزامی از نوع پیش‌فرض است. در مفهوم پیشرفت، پیش‌فرض آن است که ما عقب هستیم و باید به جلو حرکت کنیم، ولی در کدام مسیر باید جلو برویم؟ و از که یا چه عقب هستیم؟ در این راستا، یک جامعه هنگامی تصمیم به پیشرفت می‌گیرد که نخست خود را در مقایسه با یک «جامعه مرجع» عقب فرض کند و دوم راهی را برگزیند که با وجود اختلاف در منازل، هم‌راستا با راه آن جامعه مرجع باشد.

در خصوص کدامی این جامعه مرجع، می‌توان از دو گونه مرجع سخن آورد: ۱. گاه ممکن است در روابط بین‌فرهنگی و در فضای فرهنگ‌های غیر، «فرهنگ ما» الگوی حرکت یک جامعه دیگر را بیسندد و آن را الگو خود قرار دهد. چنان‌که بسیاری از جوامع در نقاط مختلف جهان در طی دو قرن اخیر، الگوی جوامع غربی و راه رفته شده توسط آن‌ها را پسندیده‌اند و در مقام پیشرفت کوشش داشته‌اند در همان مسیری حرکت کنند که آنان حرکت کرده‌اند؛

۲. گونه‌ای دیگر از مرجع آن است که «جامعه ما»، جامعه مرجع را در سنت خود به‌عنوان یک جامعه آرمانی جست‌وجو کند، وضعیت کنونی خود را نسبت به آن جامعه آرمانی، عقب‌مانده تلقی کند و به طبع برای رسیدن به آن مسیری را انتخاب کند که سنت نشان می‌دهد.

پیشرفت به‌سوی آرمان یا واقعیت؟

آنچه ذکر شد، فلسفه وجودی آرمان است و اساساً کارکرد آرمان همین است؛ این آرمان‌ها همیشه برای جوامع وجود داشته و دارند و همه جوامع در تکاپو برای بیشتر نزدیک شدن به وضعیت آرمانی‌اند. به همان اندازه که یک جامعه

در مفهوم پیشرفت، پیش‌فرض آن است که ما عقب هستیم و باید به جلو حرکت کنیم، ولی در کدام مسیر؟ یک جامعه هنگامی تصمیم به پیشرفت می‌گیرد که نخست خود را در مقایسه با یک «جامعه مرجع» عقب فرض کند و دوم راهی را برگزیند که با وجود اختلاف در منازل، هم‌راستا با راه آن جامعه مرجع باشد.

اشاره کرد که کوشش داشتند تا الفتی میان سنت‌های بومی ژاپن و الگوی پیشرفت غربی ایجاد کنند.

نسبت فرهنگ و پیشرفت

در برآوردی از مباحث پیشین، می‌توان یادآور شد که پیشرفت تنها می‌تواند در ارتباط با فرهنگ به‌مثابه تعلیم و تربیت مطرح باشد؛ آنجا که سطح قابل قبولی از «خودآگاهی» وجود دارد و «هدف‌گذاری» می‌تواند معنادار باشد. فرهنگ به‌مثابه رسوم و سنت‌ها، از آنجا که به شدت محافظه‌کار است، در مقابل هر تغییری مقاومت می‌کند و حتی در صورت پذیرش تغییر، از آنجا که اصرار دارد امر جدید را به‌عنوان امر قدیم قلمداد کند و برای آنچه سنتی نیست، سابقه‌ای در سنت بتراشد، ظرفیت رویارویی با پیشرفت را ندارد.

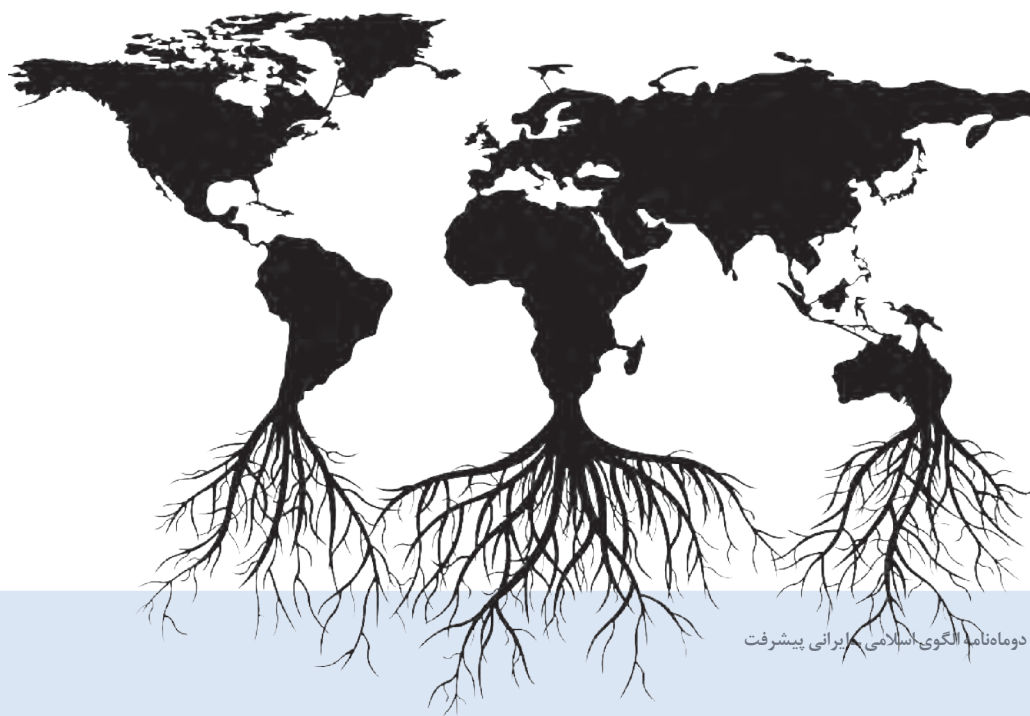
می‌توان گفت که در ارتباط میان الگوی پیشرفت با فرهنگ به‌مثابه تعلیم و تربیت، گاه فاصله از فرهنگ به‌مثابه رسوم حداقلی است و بیشترین تکیه بر آرمان‌شهر برآمده از سنت‌های خودی است. گاه نیز فاصله از فرهنگ به‌مثابه رسوم حداکثری است و جامعه در مسیر ترسیم الگوی خود برای پیشرفت، از فرهنگ به‌مثابه رسوم فاصله گرفته، این رسم را به نقد شدید کشیده و به سوی فرهنگ غیر روی آورده است.

با توجه به آنچه درباره همیشه حاضر بودن مرجع آرمانی گفته شد، الگوهایی که با وجه غالب آرمان‌شهر تعریف می‌شوند، عملاً به سوی یک حرکت حداقلی و رکود میل می‌کنند و قوه جاذبه موجود در فرهنگ خود، از سرعت حرکت آن‌ها به شدت می‌کاهد. در مقابل الگوهایی که با وجه غالب مرجع واقعی تعریف می‌شوند، با وجود اینکه از میدان جاذبه فرهنگ خود فاصله می‌گیرند، در مسیر حرکت سرعت می‌یابند؛ اما این حرکت پرشتاب آن‌ها، در صورت فاصله بحرانی از سپهر خود، می‌تواند به نوعی پرتاب و گسیختگی از فرهنگ خود منجر شود.

بدین ترتیب یک الگوی پیشرفت می‌تواند در دو جهت افراطی منجر به «ایستایی» یا «پرتاب» شود و برای رسیدن به الگویی موفق برای پیشرفت باید مؤلفه‌های فرهنگی به دقت لحاظ شوند و با رعایت کردن حدود وابستگی به هر یک از دو مرجع، مسیری متوازن و متعادل طی شود و سرعت در حرکت، میان دو حد ایستایی و پرتاب دنبال گردد. البته حرکت در مسیر اعتدال نیز شعاری است که دست یافتن به آن، نیازمند مطالعات ژرف و تحلیلی است.

وجود دارند، جوامع واقعی بیرونی هم از پیش وجود دارند؛ آنچه زمینه این احساس عقب‌ماندگی و ضرورت حرکت و چرخش در مسیر را برای یک جامعه به‌وجود می‌آورد، هیچ یک از این دو به سبب اصل وجودشان نیست، بلکه تماس میان این مرجع به‌عنوان یک رخداد است که مانند یک قوس الکتریکی که میان دو قطب باردار در شرایط خاص مجاورت اتفاق می‌افتد، فرهنگ را با انگیزشی روبه‌رو می‌کند، این احساس عقب بودن را در آن ایجاد می‌کند و وادار به چرخش می‌سازد. این الگوی عام درباره جوامع مختلف صدق می‌کند و اگر تفاوتی میان جوامع در خصوص الگوی انتخابی برای پیشرفت وجود دارد، از این حیث است که در تماس میان دو مرجع، مرجع آرمانی از وجه قوی‌تری برخوردار باشد یا مرجع واقعی بیرونی غالب آید. هر اندازه در یک الگوی پیشرفت، مرجع آرمانی قوی‌تر باشد، فرهنگ عمومی سهم مربوط به مرجع واقعی بیرونی را بیشتر نادیده می‌گیرد، آن را رو به صفر می‌برد و بیشتر به نقد آن برمی‌خیزد و هر اندازه مرجع واقعی بیرونی غالب باشد، فرهنگ عمومی سهم مربوط به مرجع آرمانی را بیشتر انکار می‌کند، آن را به هیچ می‌گیرد و کمر به نقد رسوم و سنت‌ها می‌بندد. البته هستند جوامعی که در این راستا، با نگاهی «اعتدال‌گرا» و «واقع‌نگر» و با برخورداری از خودآگاهی گسترده در سطح جامعه، سهم هر دو مرجع را جدی می‌گیرند، نقش هر دو آن‌ها را به رسمیت می‌شناسند و رسیدن به الگوی مطلوب خود را از راه نفی و انکار یک مرجع به نفع مرجع دیگر دنبال نمی‌کنند.

الگویی که مارکسیست - لنینیست‌ها در شوروی سابق برای پیشرفت دنبال می‌کردند، نمونه‌ای از یک الگو با آرمان‌گرایی افراطی و واقع‌گرایی حداقلی است. نقادان سخت‌کیش شوروی، بخش عظیمی از دستاوردهای پیشرفت غربی را در حد سلطه کاپیتالیسم فرو می‌کاستند، آن‌ها را به‌عنوان اموری به یکباره شرارت‌بار و انحرافی به باد نقد می‌گرفتند و برخی از تحولات رخ داده در مسیر نوسازی اقتصاد روسیه را نه پیشرفت، بلکه گسترش کاپیتالیسم در روسیه تلقی می‌کردند. در نقطه مقابل، جریان ترکیه نوین به رهبری مصطفی کمال پاشا (آتاتورک)، اصرار داشت به‌طور حداکثری الگوی پیشرفت غربی را در جامعه ترکیه همسان‌سازی کنند و در این راستا با تعصب و شدت تمام، به نقد رسوم و سنت‌های بومی و تا حد ممکن تغییر آن‌ها دست زدند که تغییر القبا تنها جلوه‌ای از آن بود. به‌عنوان نمونه‌ای از یک الگوی نسبتاً اعتدال‌گرا، می‌توان به طیف وسیعی از جریان‌های تجدیدگرا در ژاپن





رویش روش‌ها

ویژگی‌های شخصیت و ذهن مدل‌ساز در گفت‌وگو با دکتر سیدمحسن فاطمی

محمدجواد استادی - مصطفی غفاری

چند سالی است که در ایران بحث‌هایی مانند تولید علم و تولید الگوی پیشرفت بومی مطرح شده اما به نظر می‌رسد که جامعه علمی کشور در این زمینه‌های با یکسری مشکلات بنیادین روبه‌روست؛ از جمله مسأله روشی که بتوان با تکیه بر آن به علم یا توسعه بومی دست یافت. آیا شما با این مسأله‌شناسی یا آسیب‌شناسی موافق هستید؟

خوب است که در ابتدا چند نکته مقدماتی روشن شود:

اول اینکه اگر نگوئیم کاملاً ولی تا اندازه بسیار زیادی روش‌های کمی که بر اساس کنترل و پیش‌بینی هستند در ایران غالب است. روش‌های کیفی در کشور ما خیلی شناخته شده نیستند و صرفاً در حد تعاریف هستند. در بعضی از موارد کسی که می‌خواهد روش کیفی را به ظاهر مطرح کند، هنگامی که روش کیفی را انجام می‌دهد، دوباره با شاخص‌های روش کمی، روش کیفی را ارزیابی می‌کند که کاملاً خطا است؛ چون روش کیفی از نظر پارادایم کاملاً با روش کمی متفاوت است. در تحلیل کیفی شما به دنبال فهم هستید، نه به دنبال تجویز. ضمن اینکه وقتی از روش‌های ترکیبی صحبت می‌کنیم، روش‌های ترکیبی هم اگر لازم باشد

سیدمحسن فاطمی، فوق‌دکترای روان‌شناسی از دانشگاه هاروارد آمریکاست که در دانشگاه‌های هاروارد، ماساچوست در بوستون، مدرسه عالی روان‌کاوی در بوستون، دانشگاه وسترن واشنگتن، دانشگاه تورنتو، دانشگاه بریتیش کلمبیا و در حوزه‌های روانشناسی، آموزش و ارتباطات تدریس کرده است. وی صاحب تألیفات مختلف به زبان‌های فارسی و انگلیسی است و سخنران کلیدی بسیاری از همایش‌های بین‌المللی بوده است. دکتر فاطمی علاوه بر تحصیلات آکادمیک، چندین سال از محضر مرحوم علامه جعفری تلمذ کرده است. وی در این گفت‌وگو ابتدا به برخی بحث‌های روش‌شناختی پرداخته و معتقد است که در ایران بسیاری از روش‌ها صرفاً در حد مغالزه با کلمات مطرح می‌شوند و اگر چه التذاذی برای گوینده و شنونده ایجاد می‌کنند اما در عمل فایده‌ای نخواهند بخشید. وی سپس ویژگی‌هایی که کارگزاران تولید دانش و الگوی پیشرفت بومی باید داشته باشند را برشمرده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «خودباوری» به شکل عمیق و به دور از توهم است.

به کار ببریم، آن‌ها هم مبانی خاص خود را دارند. چند حالت متصور است: یکی اینکه هر دو Q بزرگ باشد؛ یعنی کمی و کیفی در یک سطح و یا یکی از Q ها که مربوط به روش کمی یا روش کیفی است اول باشد و دومی به صورت q بیاید که به معنی غلبه اولی و اولویت آن است. این بحثی است که در ایران خیلی جای کار دارد. روش‌های کمی هم باید آگاهانه شناخته شده و کاربردهایش مشخص شود و هم اینکه درون یک پارادایم بتواند مورد توجه قرار بگیرد و در بحث‌های مختلف از قبیل مباحث علوم انسانی و مباحث دیگر در حوزه‌های علمی ما بتوانیم از این روش‌ها استفاده بکنیم. لازمه این، شناخت خیلی دقیق از روش‌های کمی و کیفی است. در امریکا خامی به نام آلن هرذا در دانشگاه سانفریسیسکو روی «هرمنوتیک مشارکت‌آمیز» کار کرده و این روش را هم در مدیریت استفاده کرده؛ یعنی رفته به کشورهای مثل فیلیپین و اندونزی و این روش را به صورت منسجم و سازمان‌دهی شده در مباحث مختلف استفاده کرده و نتایج خیلی عالی نیز به‌دست آورده است. او در آنجا بحث خیلی مهمی را راجع به زیرساخت‌های روش‌ها از لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح می‌کند؛ چون ما در روش‌های کیفی و کمی دو منظر متفاوتی از هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توانیم داشته باشیم؛ ضمن اینکه پدیده زبان در روش‌های کیفی کاملاً به صورت ویژه مطرح می‌شوند.

نکته دوم: ویتگنشتاین تعبیری دارد به نام «قواعد فهم» یا Grammar of Understanding. او می‌گوید وقتی شما نامه‌ای از محبوبتان دریافت می‌کنید که می‌گوید ساعت ۶ من وارد وین می‌شوم، به هر کسی که آن را نشان بدهید منظور را می‌فهمد؛ چون جملات پیچیده‌ای نیست؛ اما قواعدی که رابطه شما با محبوبتان ایجاد می‌کند، کاملاً متفاوت است با آدم‌های دیگر. چه در دانشگاه و چه در حوزه، دست‌یابی به قواعد فهم، به سادگی و صرفاً در قالب‌های ظاهری و صوری به‌دست نمی‌آید. ما نیازمندیم که این قضایا در قالب‌های کاربردی مطرح شوند. باید بتوانید فضا را از لحاظ کاربردی و از لحاظ درک موضوع در چارچوب‌ها بشناسید. اگر آن چارچوب‌ها شناخته نشوند، مثل این است که یک‌سری از مفاهیم کلی که از فیزیک انیشتین دارید را فقط رد و بدل کنید. در حالی که نه در آن چارچوب بیان می‌شود و نه کاربرد آن و نه استلزام‌ها و آثار آن مشخص است.

سومین نکته: ممکن است ما فقط در حد مفاهیم انتزاعی و تجریدی صرفاً به «مغازه با کلمات» بپردازیم و این اگرچه از لحاظ تفننی جالب هست، ولی از لحاظ کاربردی در بحث الگوها هیچ نتیجه‌ای را نخواهد داشت. درست مثل این است که شما به دبستان بروید و با دیدی که از معقولات اولیه و ثانویه دارید، بخواهید مدرسه را مدیریت بکنید. نگاه کنید و بگوئید اینکه بچه‌ها دارند از این طرف حیاط

به آن طرف می‌دوند مفهوم انسان را می‌رساند و انسان جزو معقولات اولیه است. اما برای اینکه ببینیم اتاق‌ها گرم شده‌اند و یا سرد که مربوط به معقولات ثانویه می‌شود، معقولات ثانویه در جهان خارج مایه‌آزای آن وجود ندارد، ولی حمل می‌شود و... ولی آنجا در آن مدرسه نه اتفاق خاصی می‌افتد و نه مشکلی حل خواهد شد و نه معضلی می‌تواند مورد مدیریت قرار بگیرد؛ چون شما صرفاً بر اساس طرح‌واره‌های ذهنی که کسب کرده‌اید، با کسانی که در آن گفت‌وگو می‌توانند شرکت کنند، رد و بدل پیامی دارید. البته چون آن افراد با این پیام مأنوس هستند، باعث شادی می‌شود و التذاذی هم ایجاد می‌کند، ولی برای بچه‌هایی که در حال بازی در مدرسه هستند، اتفاقی نمی‌افتد. در آنجا این مفاهیم در حالت‌های انتزاعی و تجریدی بدون ارتباط با واقعیت‌ها دارند خودشان را

در یک فرایند «نمایش» می‌دهند اما کاربردی وجود ندارد.

نکته چهارم: اصولاً به‌صورت کاربردی در حوزه‌هایی که به مسائل اجتماعی و به‌طور خاص به روان‌شناسی اجتماعی می‌پردازد، ما کمتر کار بنیادین کرده‌ایم. در این کارها ابعاد روان‌شناختی قضیه خیلی کمتر شناخته شده است؛ یعنی ما در حوزه فعالیت‌های خود بیشتر استدلالی و عقل‌محور جلو رفته‌ایم.

می‌توانیم مباحث ذهنی را به دو دسته تقسیم کنیم: یکی از لحاظ عقلانی که ذهن عقل‌محور هست و یکی از لحاظ تجربه که ذهن احساس‌محور یا هیجان‌محور و یا تجربی‌محور است. هر کدام از این‌ها فرایندهای خاص خود را دارند. فرایندهای مرتبط با ذهن با این معنای خاص (نه عقل به معنای عام) می‌توانند راهگشا باشد؛ اما در کنار آن باید فرایندهای احساسی، هیجانی و عاطفی را در نظر بگیرد. اگر آن فرایند نادیده انگاشته شود، در کاربردهای عملی نتیجه‌ای نخواهد داد. اگر دانشجو و دانش‌آموز شما از اینکه جلوی دیگران بخواهد کنفرانس بدهد، دچار وحشت و اضطراب شود و شما صرفاً از لحاظ ذهن عقل‌مدار با او گفت‌وگو کنید، نصایحی را به او بگویید و او هم لذت ببرد و با شما همراه شود و خیلی هم از حرف‌های شما خوشش بیاید و با شما هم موافق باشد، خیلی خوب است؛ اما بعداً همین آدم وقتی دوباره جلوی جمع می‌رود، دوباره دستش شروع به لرزیدن می‌کند و دچار استرس و اضطراب می‌شود؛ چون ذهن هیجان‌محورش هنوز عوض نشده است. اگر بخواهید ذهن هیجان‌محورش را عوض کنید، اول باید بگذارید که با تعداد کمتری از مخاطب شروع بکند؛ مثلاً جلوی دو نفر کنفرانس بدهد و کم‌کم تعداد نفرات بیشتر شود تا مشکل برطرف شود.

گاهی ممکن است پروژه‌هایی را با ذهن عقل‌محور تعریف کنیم اما در میدان عمل در بُعد عاطفی و هیجانی ممکن است توان ما از کار بیافتد و کارایی خوبی نداشته باشیم. بنابراین در عمل اصلاً موفق نمی‌شویم؛ چون آن حوزه عاطفی - هیجانی اصلاً مورد توجه قرار نگرفته است. این یکی از زمینه‌هایی است که روی آن کمتر کار شده است.

ما با این نگاه که از لحاظ روان‌شناسی کاربردی چگونه می‌توانیم در حوزه‌های مختلف موفق باشیم، به مسائل نگاه نکرده‌ایم. از جمله روی پروژه نفوذ، مذاکره و اقناع متمرکز نشده‌ایم. البته از لحاظ احتجاج‌های عقلانی به خاطر فرهنگ عمیق آمیخته با استدلال و حوزه‌های فلسفی غنی، کسانی را داریم که در قله‌های استدلالی قرار می‌گیرند؛ اما در بُعد کاربردی و آشنایی با مؤلفه‌های بعدی فاصله‌های زیادی وجود دارد و افراد به دلایل مختلف روان‌شناختی وارد این قلمروها نشده‌اند.

بر اساس مباحث بالا و وضعیت بحران در روش‌شناسی، آیا استفاده از روش‌های کیفی برای وضعیت فعلی ما

رجحان دارد؟ آیا چون در ایران غلبه روش‌های کمی وجود دارد، نیاز به تقویت روش‌های کیفی داریم تا به تعادل برسیم؟ آیا استفاده از روش‌های بومی منطقی است؟ یا باید از روش‌های استاندارد استفاده کنیم؟

چند ملاحظه خاص در این‌جا وجود دارد: وقتی از روش‌های کیفی صحبت می‌کنیم، معنایش این نیست که رجحان روش‌های کیفی بر همه روش‌های دیگر در همه ابعاد و مصادیق مد نظر باشد. روش، متناسب با موضوع کار، متفاوت است. وقتی شما در حال انجام یک پیمایش بزرگ ملی هستید، قطعاً نمی‌توانید در آن پیمایش بزرگ فقط از روش کیفی استفاده کنید. اما در فهم موضوعات (گذشته از بحث روش) گاهی روی «معانی هسته‌ای» کار می‌کنید که

اصولاً به‌صورت کاربردی در حوزه‌هایی که به مسائل اجتماعی و به‌طور خاص به روان‌شناسی اجتماعی می‌پردازد، ما کمتر کار بنیادین کرده‌ایم. در این کارها ابعاد روان‌شناختی قضیه خیلی کمتر شناخته شده است؛ یعنی ما در حوزه فعالیت‌های خود بیشتر استدلالی و عقل‌محور جلو رفته‌ایم.

در آمریکا، بعد از جنگ، بر اساس تئوری و بازی دامینو، بحث این بود که وقتی یک کشور اروپای شرقی، کمونیست شود، در بقیه کشورها هم به تبع آن این اتفاق خواهد افتاد. بعد دیدند که خیلی از سربازان آمریکایی هم به کمونیسم گرایش پیدا می‌کنند. آقای به نام مک‌گوایر تئوری و پروژه‌ای را تعریف کرد که بتواند در مقام عمل، آسیب‌های این مسئله را کم بکند و عدم این گرایش را ایجاد بکند. این تئوری ابتدا در رادیو و تلویزیون مورد بررسی قرار گرفت و بعداً کاربردهای دیگری یافت. از طرف دیگر یکی از دلایل این وضعیت، به این مسئله برمی‌گردد که برخی از متفکران ما، از یک لحاظ با معانی گران‌بهای کلیدی خیلی خوب آشنا بوده‌اند ولی بدون اینکه ارتباطی با مسائل کاربردی داشته باشند؛ مثلاً مبحث روان‌شناسی نفوس، روان‌شناسی اقناع، روان‌شناسی مذاکره، روان‌شناسی تبلیغات، روان‌شناسی ارتباط به صورت عمیق و کاربردی برای آن‌ها مطرح نشده و کسانی هم که با بعضی از این مسائل آشنا بوده‌اند، با آن مفاهیم بنیادین و گران‌بها همراه نبوده‌اند و یا رابطه مفاهیم را با همدیگر نمی‌دانستند. تربیت مجموعه‌ای که بتواند این دو موضوع را خوب بشناسد و بفهمد، نه فقط به صورت صوری و سطحی و کلیشه‌ای، بلکه به صورت عمیق، یکی از مهم‌ترین راه‌هایی است که می‌تواند در تعریف پروژه‌ها خودش را نشان بدهد و در سطوح مختلف می‌تواند وارد عملیات شود.

در کنار این قضیه، فهمیدن آن بسترهای اجتماعی و فرهنگی می‌تواند در کنار روش‌ها نقش آفرین باشد؛ همان‌طور که در برخی روش‌های کیفی (برخلاف دیگر روش‌ها) معنا دارد. برخلاف روش‌های دیگر که از فرضیه شروع می‌کنند و وارد می‌شوند در برخی روش‌های کیفی شما در فرایند تحقیق به فرضیه می‌رسید. وقتی شما بسترها را بشناسید، خود بسترها کمک می‌کنند که متوجه بشوید بسیاری از این شیوه‌ها (که به نظر می‌تواند استاندارد قلمداد بشوند) استاندارد بودنشان مورد سؤال است.

در رهیافتی که به عنوان روان‌شناسی نقاد مطرح است، خیلی از مفاهیم که در جریان غالب روان‌شناسی داریم، ساخته و پرداخته یک فضای خاص فرهنگی غربی دانسته می‌شود که شاید در بعد بومی اصلاً معنا و مفهوم نداشته باشند. در انجمن روان‌شناسی آمریکا گروهی هست به نام «روان‌شناسی بومی». آن‌ها این بحث را مطرح می‌کنند که برای فهم مفاهیم روان‌شناختی متناسب با حوزه‌ها و بسترهای گوناگون، نیازمند این هستیم که منظرها را بشناسیم، چه بسا در آن منظرها یک‌سری روش‌های دیگر خواهان‌خواه به‌صورت مستقل مطرح شوند و «رویش روش‌ها» رخ دهد. خیلی از مفاهیمی که فکر می‌کنیم برای آن‌ها پرسش‌نامه استاندارد و ابزار دقیق داریم، وقتی وارد میدان واقعی پژوهش می‌شویم، اصلاً مورد استفاده ندارند؛ همان‌طور که تست‌های هوش را وقتی به افریقا بردند دیدند که خود مفاهیم در آنجا کاربرد ندارد. حال چطور شما می‌توانید بر اساس مسائلی که بسترش در آنجا فراهم نیست، تست بگیرید؟ منظور من مذمت همه این روش‌ها و یا زیر سؤال بردن آن‌ها نیست، منظور این است که بتوانیم در بستر و زمینه نگاه کنیم؛ به هر میزان که نگاهمان در آن درست و روشمند باشد.

سؤال ما همین است: جامعه غربی در دوره رنسانس تجربه‌ای کرده و در دوره روشنگری ایدئولوژی‌هایی تولید شده که امروزه آن ایدئولوژی‌ها خرد شده و نه فقط نظام‌سازی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی دارد، بلکه به عرصه سبک زندگی رسیده است. یعنی یک ایده و اندیشه و دیدگاهی از سرچشمه‌های روشنگری آمده و امروز تا سبک زندگی خود را نشان می‌دهد. حتی کالبدسازی‌هایی در قالب فناوری شده که با استفاده از آن محصولات و خدمات، خودبه‌خود در فضای فکری و معرفتی غرب قرار می‌گیریم. جالب است که برای خودشان مکتب انتقادی

این مقوله، ابزار خاص خودش را می‌طلبد. چون در جهت فهم مسائل و تبیین موضوعات گام برمی‌دارید. فرض بفرمائید اگر کسی در اینترنت کلمه کوی طالب در مشهد را جست‌وجو کند، بر اساس داده‌هایی که هست یک‌سری نتایج می‌گیرد و گزاره‌هایی را پیدا می‌کند؛ اما اینکه شما بتوانید با توجه به «تجربه زیستی» خودتان در این فضا و مصاحبه‌های غیرساختاری و عمیق‌تان و با تکیه بر مشاهدات و ملاحظاتی و تعاملات خود به معانی عمیقی درباره فرهنگ و مردم این محله از مشهد برسید، خیلی متفاوت است با رسیدن به داده‌هایی درباره یک مطلب در اینترنت. یکی از دلایل مشکلاتی که ما در حوزه‌های مختلف، بین غرب و شرق از لحاظ بحث‌های مختلف کاربردی و حتی نظری داریم، همین معنا است که ما صرفاً به‌واسطه یک‌سری از منابع (که مشروعیت هم دارند) در حد معنای هسته‌ای یک‌سری محفوظات را پیدا می‌کنیم اما در «تشخیص» دچار اشکال و چالش‌های زیادی می‌شویم. مانند معلمی در کلاس درس که بخواهد صرفاً بر اساس دستورات دریافتی از وزارت آموزش و پرورش مشغول به تدریس شود. این خیلی فرق می‌کند که شما وارد کلاس شوید و با روشی غیر از آنچه آموزش دیده‌اید و جدا از محفوظات قبلی‌تان، به واقعیت‌هایی که در عمل خود را نشان می‌دهند، واقف شوید.

روش‌های کیفی این خلأ را تا اندازه‌ای پر می‌کنند و به همین خاطر کسانی مثل مارگرت مید این مسئله را مطرح می‌کنند که تا تجربه فضای مورد مطالعه خود را نداشته باشید، نمی‌توانید واقعیت‌ها را درک کنید. درست مثل این است که از راننده خط انقلاب - آزادی در تهران بخواهید روی آب هم مسافر بزنند. طبیعتاً تنها کاری که از دست او برمی‌آید این است که برای شما دعا کند تا حالتان خوب شود؛ اما وقتی که به شهر ونیز وارد می‌شوید، می‌بینید که معنا و مفهوم تاکسی و تاکسی‌رانی عوض شد. تا زمانی که شما در دستگاه نیوتونی زندگی می‌کنید و می‌اندیشید، اصلاً یک‌سری مسائل برای شما مسئله نیست اما به مجرد اینکه وارد پارادایم انیشتینی می‌شوید، یک‌سری مسائل تازه پیدا می‌کنید. تا زمانی که نتوانیم این پارادایم‌ها را به خوبی درک کنیم، در داخل منظرهای خودمان به ایجاد یک‌سری گزاره‌ها می‌پردازیم که اگرچه این گزاره‌ها برای کسانی که هم‌صدا و همراه ما هستند، لذت‌بخش خواهد بود اما در گره‌گشایی‌ها بسیار عاجز است. چون آن قواعد فهم را نخواهد داشت و یکی از دلایل نداشتن این قواعد، این است که با معانی حاشیه‌ای و عاطفی و معانی که به ذهن هیجان‌محور مربوط می‌شود، اصلاً آشنا نیستید. در نتیجه زمانی هم که می‌خواهید پروژه‌ای تعریف کنید، اولاً از یک لحاظ ممکن است که آن پروژه به درستی تعریف نشده باشد؛ چون ضرورت پروژه روشن نشده است و ثانیاً وقتی پروژه مطرح می‌شود در داخل دستگاهی از نظر ذهنی تعریف می‌شود که با موارد کاربردی فاصله بسیار عمیقی خواهد داشت.

فاصله بین معانی هسته‌ای بنیادین را که در جامعه ایران تا اندازه زیادی مورد وفاق است تا زندگی روزمره و یا گردش زندگی کلان اجتماعی چگونه می‌توانیم کم کنیم؟ منابع فکری را چگونه با استفاده از روش‌های کیفی و یا هر راهبرد پژوهشی دیگر می‌توان به نتیجه رساند؟

چند نکته باید از هم متمایز شود. در منابع ما که همه متفق‌القول هستند منابعی عمیق و گران‌بهایند، مثل اصول کافی، مستدرک الوسائل، غررالحکم، الحیاء، وسائل‌الشیعه و خود قرآن، دریایی از کاربردها و زمینه‌های عملیاتی مختلف را هم می‌بینیم؛ اما جهان اسلام به‌طور کلی با یک مسئله و مشکلی حداقل از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی مواجه بوده و آن عدم تعریف پروژه‌های کاربردی است. چون ما در سطوحی، فقط در حد اطلاعات وارد مسئله می‌شویم ولی فرق است بین اطلاعات و دانایی و مراتب بالاتر مانند حکمت.

هم دارند و هر جا ببینند نظام زندگی شان با آرمان های اولیه نمی خواند، سریع شروع می کنند به انتقاد کردن و تذکر دادن. مثلاً صنعت فرهنگ را مطرح کرده اند که باعث می شود اندیشه انتقادی به عنوان آرمان روشنگری، به حاشیه برود. سؤال این است که چرا ما در این وضعیت هستیم و چه کورسوهایی امیدی هست که بتوانیم از این وضعیت خارج شویم و این خلأ پر شود؟

چرای این مساله، چند دلیل فلسفی دارد و چند دلیل روان شناختی. یک دلیل مهم روان شناختی آن، حالت «خودکم بینی» و حالت تحقیری است که ادوارد سعید در بحث استعمار نو از آن بحث کرده است. خیلی از کسانی که تا دیروز آرزوی استقلال داشتند و امروز به این استقلال رسیدند، هنوز مقبولیت و مشروعیت خود را در چهره ها و آئینه هایی می جویند که تا دیروز عامل ظلم بودند. یک دلیل همین عدم باور و «عدم اعتماد به نفس» است که البته باید درست تحلیل شود. چون اگر اشتباه تحلیل شود، منجر به تورم خود و حق بازی ها و دروغ پردازی ها و مبالغه هایی می شود که به اسم اعتماد به نفس و باور خود مطرح می شود، ولی خروجی آن یک سری چیزهای دیگر می شود. اگر به فرهنگ دینی نگاه کنید، پیامبر اکرم (ص) بالاترین زمینه های توانمندی خود را برای مسلمانان احیا کردند و مسلمان ها در قرن اول و دوم توانستند آن زیبایی ها را ایجاد کنند. کتابی هست به نام «علم در اسلام» از مرحوم علامه جعفری که به طور مستند ثابت می کند در بحث های فیزیک، شیمی، هندسه و... مسلمان ها پیش از زمانه خود بودند. زمانی که در حوزه های روان پزشکی خیلی از بیماران روانی در سیرک ها مورد مسخره قرار می گرفتند، اولین آسایشگاه های روان شناسی در مصر زده می شود. اما چه اتفاقی افتاد که باعث شد آدم هایی که تا دیروز در بدترین شرایط زندگی می کردند، به یکباره به این درجه از اعتلاء برسند؟ در پروژه پیامبر اکرم (ص) روی موهبت توانمندی خود و احیای این توانمندی تأکید می شد. انسانی که از آن توانمندی برخوردار نباشد، ممکن است ادای این را در بیاورد که می خواهد مسئله ای را حل بکند و حتی تظاهر کند که خیلی از چیزها را خودمان داریم ولی چون در عالم درون، روایت خودش منطبق بر آن توانمندی نیست، نمی تواند کاری بکند. درست مثل کسی که مهارتی را به او یاد می دهی که بتواند ارائه سخنرانی خوب داشته باشد؛ اما روایت درونی او همچنان مبتنی بر عدم اعتماد به نفس است. در میدان عمل نشان می دهد که اعتماد به نفس وجود ندارد و این صرفاً جنبه صوری دارد. این یکی از مهم ترین دلایل است. دومین مسئله برمی گردد به این که در حوزه عملی و کاربردی به هر میزان که دغدغه های افراد از لحاظ تجربه زیستی با آن بسترها هماهنگ نباشد و این دغدغه ها شناخته شده نباشد، نمی تواند آن طور که باید و شاید وارد جریان حل مسئله شوند. اگر بخوایم از مفاهیم روان تحلیلی و روان کاوی استفاده کنیم، مثل کسی که ممکن است چیزی را بخواهد اما نداند که قبل از اینکه به آن برسد، چیز دیگری را نیاز دارد. در واقع آنچه می خواهیم ممکن است همان چیزی نباشد که واقعاً به آن نیاز داریم.

مسئله سوم «فقدان ارتباط بین مؤلفه های شناختی و عاطفی» است که می تواند قضیه را در حوزه علم دچار چالش بکند. بین مفاهیم «آموخته» فرد و مفاهیم «زیسته» او، گاهی تعارض و تضاد است. بنابراین ممکن است نماز هم بخواند، ولی تجربه زیستی او تجربه دینی نباشد و در میدان عمل با خیلی از زمینه ها ارتباط برقرار نکند؛ ما این همه در مورد فرهنگ حضرت امیر (ع) و حضرت زهرا (س) توضیح می دهیم و مراسم می گیریم و به زیارت ایشان می روییم؛

اما وقتی نگاهی می کنیم به مراسم ازدواج و خواستگاری در ایران، در میدان عمل یک دفعه تمام مسائل فضای دیگری پیدا می کنند. اینجا شما باید حتماً خانه داشته باشید، چند تا ماشین و... تا به شما افتخار این را بدهند که وارد عمل شوید و خواستگاری کنید. پس ممکن است فرد در آن فضا روضه هم بگیرد اما در میدان عمل و تجربه زیستی، خواستگاری رفتن او به سبک امیرالمومنین (ع) نیست و یا کاملاً با آن فضا متفاوت است.

نمونه دیگر آن، امام رضا (ع) است که می فرماید: وقتی مستقیم نصیحت کنید، فایده و اثری نخواهد گذاشت و بلکه تلخی دارد. آیا در برنامه های تبلیغاتی و برنامه های دیگر چنین جمله ای که پر است از مفاهیم عمیق روان شناختی در حوزه نگرش، مطرح می شود و کار برده شده است؟ خیر، در عمل فقط به صورت پوستر استفاده می شود. متأسفانه گاهی این فاصله آن قدر بزرگ و زیاد هست که حتی خود فرد هم متوجه نمی شود که از یک طرف این حرف را می زند اما در عمل خلاف آن را انجام می دهد. در حالی که در روان شناسی نگرش، این جمله حضرت رضا (ع) بسیار گران بها، عمیق و کاربردی است که اگر روی آن کار شده بود، خیلی از نابسامانی های اجتماعی جامعه، برطرف می شد.

مسئله دیگر این است که چون ما از جنبه قواعد فهم رفتار نمی کنیم و گفت و گو هایی که بین افراد در حوزه های مختلف فردی و اجتماعی هست از منظر عاطفی صورت نمی گیرد و بعضی وقت ها مکتوم نگاه داشته می شود، رد و بدل پیام ها فقط در سطح شناختی و اطلاع رسانی است؛ درست مثل کسی که در ارتباط با دیگران بحث اتحاد عاقل و معقول را مطرح می کند اما در کنار آن نمی گوید که مثلاً من دوست داشتم امروز یک چایی هم با هم می خوردیم یا بنده سرما خورده ام، آیا شما داروخانه ای سراغ دارید؟ در روایات و احادیث داریم که «الزم نفسك بالتودد» تودد معنای بسیار گرانی دارد که غیر از معنای «دوست داشتن دیگران» است. اینجا بحث وادار کردن خود به گرگشایی از کار دیگران است.

■ آن کسانی که می خواهند مدل را برای ما تعریف کنند، ساختار شخصیت و ذهنشان چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟

چند ویژگی را باید به صورت کلی مطرح کنیم: اول، کسانی که می خواهند در این حوزه گام بردارند، باید «اشراف جامع به منظرهای دوگانه» و دوجانبه داشته باشند. یعنی اشراف خوبی به مفاهیم دینی و اسلامی در حوزه شیعی و به خصوص مفاهیم کاربردی آن داشته باشند و از طرف دیگر با مفاهیم و دستگاه های روش شناختی و کاربردی غربی هم به خوبی آشنا باشند، نه اینکه صرفاً در حد ترجمه عمل کرده باشند. ممکن است فردی به ظاهر غرب هم رفته باشند، ولی فقط از یک هتل به هتل دیگر رفته باشد! کسانی که بتوانند قواعد فهم را در این دو منظر درک کنند، آن هم نه فقط در سطح کلان، بلکه حتی در سطح خرد هم چنین توانی داشته باشند. مثل کسی که هم با اشارات و تنبیهات و اصول کافی آشنا باشد و هم بداند که بالا خیابان مشهد مردم چگونه رفتار می کنند. پس کسانی در این راه موفق هستند که با مؤلفه های بومی تجربه زیستی هم آشنا باشند، نه اینکه صرفاً در دنیای انتزاعی و تجریدی خودشان مستغرق باشند. باید در میدان عمل ارتباط دوجانبه و عمیق با گروه های مختلف داشته باشند و بتوانند رابطه بین روایت های کلان را با میدان عمل تشخیص بدهند.

دوم، کسانی باشند که «صرفاً از بعد منطقی به قضایا نیاندیشند»؛ چون منطق نهایتاً شما را تا اثبات جلو می برد اما خلاقیت نخواهد داد. کسانی که بتوانند در کنار چهره های

بین مفاهیم «آموخته» فرد و مفاهیم «زیسته» او، گاهی تعارض و تضاد است. بنابراین ممکن است نماز هم بخواند، ولی تجربه زیستی او تجربه دینی نباشد و در میدان عمل با خیلی از زمینه ها ارتباط برقرار نکند.

که بتواند به همه ابعاد انسانی در همه جوامع و در همه ضرورت‌ها توجه داشته باشد، وجود دارد یا نه؟ بسیاری از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به این توجه دارند که شما در ساختارهای اجتماعی خودتان محاط هستید و بر اساس آن فضا به مسائلی می‌پردازید که ممکن است در آن غالب وجود و معنا داشته باشد، ولی در غالب دیگری الزاماً ضرورت معنایی نخواهد داشت. طنز تلخ این است که بعضی وقت‌ها عدم شناخت این قضیه باعث می‌شود که کسی مثل فوکو و دریدا که در بستر دیگری تجربه زیستی داشته‌اند، از لحاظ پدیدارشناختی، بسترهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی او متفاوت بوده است، وارد فضای بومی و محلی ما شود، به عنوان ابزاری له و یا علیه کسانی یا چیزهایی! به نظرم امروز اگر خود آن‌ها به اینجا بیایند، از این موضوع تعجب می‌کنند. مثلاً گرمای این اتاق متناسب با فضای این اتاق و همین خانه است ولی اگر شما بخواهید بر این اساس درباره دستگاه تهویه خانه

همسایه قضاوت کنید، قضاوت خیلی نامناسبی خواهد بود.

مسئله دیگر اینکه الگو و مدل اگر صرفاً به واسطه تجویزهای کلان و کلی ارائه شود، شاید در بستر عمل به جایی نرسد؛ چون در بستر عملی مؤلفه‌های بومی و محلی را بر اساس ارتباط عمیق و تعامل مبتنی بر قواعد فهم ایجاد نکرده‌ایم. چیزهایی کلی گفته‌ایم که بحث‌های انتزاعی و تجریدی است اما در میدان عمل اصلاً نمی‌تواند تشخیصی باشد که به حل مسئله کمک کند. حتی ممکن است تجویز قبل تشخیص باشد. درست مثل پزشکی که هنوز شما را معاینه نکرده و زود برای شما عینک سفارش می‌دهد. شما عینک را به چشم می‌زنید و می‌گویید که چشم‌هایم جایی را نمی‌بیند اما دکتر می‌گوید که امیدوار باش، خواهی دید. وقتی پزشکی قبل از اینکه تشخیص بدهد، تجویز می‌کند، کلیت نظام تشخیصی-تجویزی او برای شما زیر سؤال خواهد رفت.

اینکه بتوانیم در عمل تشخیص را در بستر و زمینه درستی مشخص کنیم و از دل آن تشخیص بتوانیم مسئله‌ای را در بیاوریم و حل کنیم، بسیار مهم است. حتی در فقه وقتی از اجتهاد صحبت می‌کنیم، باید بسترها و زمینه‌ها را بشناسیم تا درست تشخیص بدهیم و بعد هم تجویز موثر و مفید داشته باشیم. نگاه عمیق فقهی نیازمند این است که چارچوب‌ها و بسترها را در حوزه خاص خودش بشناسد و حتی در آن حوزه به تعامل بپردازد. البته باز هم نمی‌تواند حالت تجویزکننده محض را داشته باشد؛ چون پیچیدگی‌های حوزه‌های انسانی و شناختی فراتر از آن است. در روان‌شناسی مذاکره الآن یکی از موضوعات تحقیق، عواملی است که مانع مذاکره بین چین و اروپا شده است. در واقع یک‌سری سوءبرداشت‌های فرهنگی است که به پیچیدگی‌های خاص هر کشور برمی‌گردد. از لحاظ روان‌شناسی فرهنگی ما یک فرهنگ (Low Context) داریم و یک فرهنگ (High Context).

در فرهنگ‌هایی که «های کانتکست» هستند، صراحت لهجه کمتر وجود دارد. در فرهنگ‌هایی که «لو کانتکست» هستند، صراحت لهجه خیلی غالب است. مثلاً در کشورهای اسکانندیناوی که فرهنگ «لو کانتکست» هستند، اگر کسی یک لیوان آب بخواهد، می‌گوید که لطفاً یک لیوان آب به من بدهید اما در فرهنگ‌های «های کانتکست» مثل کشورهای خاورمیانه، کسی که آب می‌خواهد الزاماً آن را به‌طور صریح مطرح نمی‌کند. اول می‌گوید دو سوم وزن بدن را آب تشکیل داده، بعد راجع به این صحبت کند که و جعلنا من الماء کل شیء حی و... تا در لایه هفتم بتواند منظور خود را در خواست یک لیوان آب است، برساند. این تفاوت‌ها باید درک شوند و بر اساس آن‌ها شناخت و بعد هم الگوسازی صورت بگیرد.

مأنوس پدیده‌ها، چهره نامأنوس را هم بفهمند؛ کسانی که بتوانند در کنار سیطره آشناها، یک وجه ناآشنا را درک کنند؛ بتوانند در کنار فعلیت‌ها به قوه‌ها نگاه کنند، به اینکه غیر از آنچه هست، چه می‌تواند باشد؛ بنابراین چنین افرادی باید بتوانند در طرح‌واره‌های ذهنی خود، بین قضایایی که مطلق هستند با قضایای مشروط، تمیز و تشخیص بدهند.

دیگر اینکه بتوانند «اهل بازنگری در زمینه خودباختگی» و مغبون شدن از دیگران باشند و در کنار ناظر بودن، بتوانند به عاملیت هم نگاهی بکنند. بعضی وقت‌ها ما فقط از منظر ناظر نگاه می‌کنیم. باید پرسشگر و آفریننده بود. در بسیاری از موارد، مردم می‌گویند که محققان می‌گویند، دیگر شما چه می‌گویید؟ پزشک این‌طور می‌گوید، مهندس این‌طور می‌گوید، پژوهشگر این‌طور می‌گوید و... و همین باعث می‌شود که طرف ساکت شود. اما فرد باید بتواند غیر از نگاه ناظر، نگاه عامل هم داشته باشد. یکی از زیبایی‌های اسلام این است که نگاه عاملیت را با نگاه ناظر در یک گفت‌وگوی عمیق نشان می‌دهد. از وصیت‌های حضرت امیرالمومنین (ع) به مالک‌اشتر این است که سعی کن در این فضا توانی با عامل‌ها هم آشنا باشی و صرفاً بر اساس نگاه ناظر جلو نروی. خودشان هم در عمل این را نشان می‌دهند. عامل بعدی این است که افرادی باشند «آشنا با زیرساخت‌های عاطفی و غیرهسته‌ای» و حاشیه‌ای و زیرساخت‌های روان‌شناختی قضایا. یعنی صرفاً در حوزه‌های مربوط به جنبه‌های شناختی سیر نکنند؛ اگر مدل‌هایی که تهیه می‌کنند، صرفاً مدل‌های شناختی محض باشند، در مدل‌های اجتماعی و هیجانی و عاطفی ممکن است دچار لغزش و کاستی شود. همان‌طور که وقتی برای یادگیری چیزی برنامه‌ریزی آموزشی می‌کنید، اگر فقط روی مدل شناختی تمرکز داشته باشید، در عمل خیلی از موفقیت‌ها صورت نمی‌گیرد. چون توجه ندارید بچه‌ای که در حال یادگیری است، بایستی از لحاظ عاطفی و هیجانی نیز در آن فضا قرار بگیرد. از لحاظ اجتماعی هم باید مسائل را در نظر بگیرید، صرفاً این نیست که از جنبه شناختی به پردازش اطلاعات نگاه کنید.

مسئله دیگری که خیلی نقش ایفا می‌کند بحث «تجربه اصالت‌ها» است. فردی که می‌خواهد در آن فضا حرکت کند، تا چه اندازه اصالت‌ها را تجربه می‌کند؟ یعنی سبک زندگی اصیلی که بر اساس آن، این مفاهیم معنا دارد. این نکته مهمی است؛ چون به هر میزان که اصالت خدشه‌دار شود، آدم‌ها تصنعی عمل می‌کنند و نتیجه این می‌شود که شاید چیزهایی بگویند اما در میدان عمل اصلاً تحقق پیدا نمی‌کند؛ چون اصیلانه وارد آن نشده‌اند. اگر مرحوم علامه امینی با الغدیر حرکت زیبایی را ایجاد می‌کند، به این دلیل است که در تجربه زیستی خودش با این موضوع ارتباط دارد و چنین نیست که در زمینه‌ای فقط از جهت شناختی جلو رفته باشد.

آیا احساس نیاز به الگو و مدل، در جوامع

مختلف یکسان است یا نه؟ یا چیزهای

دیگری در آن اثر می‌گذارد؟

در بحث مدل و الگو باید آیش‌خورهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی مشخص باشد؛ مثلاً یکی از بحث‌هایی که در روان‌شناسی محله در ۱۲ سال گذشته انجام شده این است: نگاه می‌کند به عناصری که در بسترهای محلی خودشان را نشان می‌دهند. صرف اینکه روایت‌های کلان را بخواهید برای همه‌جا بر اساس یک‌سری کلیات تعیین نکنید، اصلاً معنا و مفهوم نخواهد داشت. اینجاست که خود الگو و مدل از چند منظر می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد: آیا بر اساس معرفت انسانی، نه معرفت مبتنی بر وحی امکان تهیه مدلی

روان‌شناسی بومی مطرح می‌کند که برای فهم مفاهیم روان‌شناختی متناسب با حوزه‌ها و بسترهای گوناگون، نیازمند این هستیم که منظرها را بشناسیم. چه بسا در آن منظرها یک‌سری روش‌های دیگر خواهناخواه به صورت مستقل مطرح شوند و «رویش روش‌ها» رخ دهد.



نمی‌توانیم تکثرگرایی روشی را بپذیریم

گفت‌وگو با دکتر محمدتقی ایمان

نویسنده کتاب «مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی»

از لحاظ روش شناختی آیا اینکه ما به دنبال تولید علم و الگوهای

بومی در کشور باشیم، درست و منطقی است؟

به نظر من در کشور ما از لحاظ روش‌شناسی، درک روشنی نسبت به بحث «بومی‌سازی» اتفاق نمی‌افتد؛ چون علم قبل از اینکه متکی به موقعیت مکانی و جغرافیایی باشد، متکی بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، ارزش‌شناسی و... است. به همین خاطر دانش علمی را بالذات نمی‌توانیم منحصر به بومی بودن یا نبودن بکنیم؛ چون علم مسئولیت توضیح نظری دنیای اجتماعی را دارد؛ به نحوی که ما بتوانیم به آن دنیا وارد بشویم و بر اساس بحث‌های نظری آن را تغییر بدهیم. این امر قابلیت رخ دادن در موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف را دارد. حال اگر قابلیت توضیح نظری دانش علمی را در موقعیت‌های خاص بخواهیم مطرح کنیم، این به معنای بومی‌سازی است. کسی که می‌گوید باید علم را بومی کنیم، اولین سؤال این است که خود این علم چیست که ما می‌خواهیم در شرایط جامعه خود آن را عملیاتی یا بومی کنیم؟ قطعاً تا مقتضیات

محمدجواد استادی

محمدتقی ایمان استادیار ۵۵ ساله دانشگاه شیراز و نویسنده چندین عنوان کتاب در حوزه روش‌شناسی علوم انسانی است. او در این گفت‌وگو به پرسش‌های ما درباره اقتضانات روش شناختی تولید دانش و الگوی بومی پاسخ می‌دهد. دکتر ایمان معتقد است که تجربه مدل‌سازی علم و توسعه در ایران در صورت موفقیت می‌تواند به عنوان نوعی بومی‌سازی نیز تلقی شود. با این حال اعتقاد دارد از حیث روش‌شناسی دچار بحرانی نگران‌کننده هستیم که باعث شده مدل‌های ماقدرت ورود به واقعیت‌های تجربی و حل مسائل آن رانداشته باشند.

معرفت‌شناسی و آن مبادی و مبانی که علم دارد، مشخص نشود، بومی‌سازی معنایی ندارد.

کسانی که می‌گویند ما باید بومی‌سازی علمی داشته باشیم، حتماً علم رایج مدّ نظرشان هست؛ یعنی علمی که مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی روشنی دارد. قطعاً اگر علم موجود (چه علم اثباتی، چه علم تفسیری و چه علم انتقادی) مدّ نظر باشد، بومی‌سازی مطرح می‌شود و به‌منزله مدل‌سازی هم خواهد بود؛ یعنی هر نوع مدل‌سازی بر اساس علم خاص انجام بدهید، به معنی بومی‌سازی آن علم تلقی می‌شود. اگر کسی اعتقاد و باور به پیش‌فرض‌های علوم اثباتی یا تفسیری یا انتقادی داشته باشد و آن‌ها را در جامعه به‌کار بگیرد و کاربردی کند، بومی‌سازی معنا پیدا می‌کند؛ اما چون این سبک از بومی‌سازی متصل به خود علم هست، اول باید مشخص کنیم که ما چه نوع علمی را می‌خواهیم بومی‌سازی بکنیم؟ معمولاً چون مراحل قبلی پیش‌فرض گرفته می‌شود، درباره آن‌ها صحبت نمی‌شود. من فکر می‌کنم اگر علم رایج و علم مرسوم، بومی‌سازی و مدل‌سازی بشود، بسیاری از مشکلات جامعه حل می‌شود؛ البته این زمانی است که اعتقاد و باور به آن علم داشته باشیم.

■ آیا شما به وجود بحران روش‌شناسی در کشور اعتقاد دارید؟ زمینه‌های این بحران را چه می‌دانید؟

ببینید، روش‌شناسی فرایندی است که در آن سه عنصر اساسی وجود دارد: ۱. پیش‌فرض‌های منطقی، ۲. نظریه، ۳. روش. این سه عنصر، ذات روش‌شناسی است. به همین دلیل که این سه عنصر تا چه اندازه دارای سازگاری درونی هستند و یا تا چه حد تعارضات منطقی دارند، به بحران یا نبود بحران در روش‌شناسی می‌انجامد. هرچه تعارضات درونی این عناصر در روش‌شناسی بیشتر باشد، حکایت از بحران آن می‌کند.

■ ما در کشور خود در زمینه همسازی این سه عنصر روش‌شناسی مشکل داریم. به این خاطر که روش‌شناسی معادل روش گرفته می‌شود. این خود بحران‌ساز می‌شود؛ چون با این کار ما روش‌شناسی را از ذات و ماهیت خودش خارج و کاملاً آن را تکنیکال می‌کنیم. این بحرانی جدی در کشور هست.

از طرفی، روش‌شناسی چون پیش‌فرض‌های منطقی دارد، باید متکی به یک پارادایم فکری و یک فلسفه علمی عرضه شود. از طرف دیگر، داخل خودش نظریه هم دارد. روش‌شناسی در کشور ما علاوه بر تکنیکال بودن، باعث شده است این عناصر در ارتباط با هم و در خدمت هم استفاده نشوند. ما هم گسست پارادایمی و فلسفی داریم؛ هم گسست نظری و هم گسست روشی. این گسست‌ها باعث شده حقیقتاً ما بحران روش‌شناسی در کشور داشته باشیم و تا زمانی که این بحران حل نشود، در واقع اجزای روش‌شناسی را جدا جدا استفاده می‌کنیم. کسانی که در کار فلسفه علم هستند، یک‌سری پیش‌فرض‌ها را مطرح می‌کنند؛ نظریه‌ها را در مراکز آموزشی و دانشگاهی به‌طور متنوع و متکثر و حتی متناقض می‌گویند و متوجه مبانی منطقی و پیش‌فرض‌های آن‌ها نیستیم؛ کل حوزه تحقیق را هم منحصر در روش می‌کنیم که آن هم تکنیک است و در نتیجه تحقیق صرفاً جنبه تکنیکی به خود می‌گیرد، نه خصیصه روش‌شناختی. به همین دلایل است که در داخل کشور بحران روش‌شناسی را تجربه می‌کنیم.

■ برای رسیدن به الگوی پیشرفت بومی از

لحاظ روش‌شناختی، مهم‌ترین مشکلات ما در کجا و در کدام حوزه است؟

قطعاً وقتی بحران روش‌شناختی در کشور وجود داشته باشد، دانش علمی تولید و بازتولید نمی‌شود. در حوزه علوم انسانی که دنبال الگوسازی و یا تولید علم هستیم، مشکل این است که عده‌ای با فاصله بسیار زیاد از واقعیت‌های تجربی جامعه صحبت می‌کنند؛ یعنی گفتمان آن‌ها خصیصه ذهنی و انتزاعی بسیار زیادی دارد که دوستان ما در قلمروی فلسفه و نیز فلسفه اجتماعی درگیر آن هستند. عده‌ای هم از فاصله بسیار نزدیک با واقعیت‌های اجتماعی و تجربی بحث می‌کنند و مباحث آن‌ها نزدیک به واقعیت است؛ اما خصیصه تکنیکی به خودش گرفته است. در واقع انفصالی که بین سطح نظری و تجربی وجود دارد باعث شده که ما نتوانیم در زمینه تولید علم و الگوهای علم مبتنی بر جهان‌بینی خودمان، نقش فعالی داشته باشیم.

اساساً در تولید علم که روش‌شناسی، ذات و بستر و خمیرمایه آن به حساب می‌آید، باید ترکیبی بین تفکر و مشاهده به وجود بیاید؛ یعنی دانش علمی خارج از این ترکیب، امکان ظهور و بروز نخواهد داشت. پس یک عنصر فعال آن تفکر است و عنصر دیگر مشاهده. اولاً ما گسست و فاصله زیادی بین ظهور پدیده‌ها و تفکر پیدا کرده‌ایم و از طرف دیگر جاهایی که ترکیب انجام می‌دهیم، تکلیف را مشخص نمی‌کنیم که ماهیت تفکر در دانش و علمی که می‌خواهیم تولید کنیم چیست؟ چون انواع مختلفی از تفکر مانند تفکر منطقی، تفکر خلاقانه، تفکر انتقادی و... داریم. همچنین انواع مختلفی از مشاهده سیستماتیک، مشاهده فعال، مشاهده مشارکتی و... وجود دارد. دنیا راجع به علم موجود، تکلیف را مشخص کرده است. مثلاً در تجربه‌گرایی و علم‌گرایی گفته‌اند که تفکر منطقی را با مشاهده سیستماتیک طرح می‌کنیم و یا بعضی دیگر می‌گویند که تفکر خلاقانه را با مشاهده فعال مطرح می‌کنیم.

در کشور ما تکلیف مشخص نیست که با چه ترکیبی علم را دنبال می‌کنیم و هرچه این ترکیبات نامربوط و غیرمعتبرتر باشد، در واقع دانش علمی که تولید می‌شود، دچار نابسامانی بیشتری است. دانش علمی که نابسامان باشد، توانایی تحلیل نظام اجتماعی را ندارد. توانایی مسئله‌یابی و حل مسئله را ندارد. در نهایت پیامدش این است که «توسعه درون‌زای معرفت» را فراموش کنیم و بیشتر «توسعه برون‌زای معرفت» را دنبال می‌کنیم؛ یعنی دانشی که در حال گسترش است، ناشی از محصولات ورودی از دانش در بیرون از مرزهای کشور است که هم به لحاظ آموزشی و هم به لحاظ روشی (تکنیکی) وارد کشور می‌شود. این دو باعث می‌شود که ما بتوانیم گسترش و وسعت دانش را تجربه کنیم، ولی این دانش چون درون‌زا نیست، «انباشت و ترواش دانش» را در کشور ایجاد نمی‌کند، بلکه «تراکم و تورم مسائل» را موجب می‌شود؛ یعنی ما بدون حل مسائل، دانش را گسترش می‌دهیم. معلوم نیست گسترش دانش برای حل کدام مسئله و نیاز در حال انجام است؟ تفاوت ما با کشورهای توسعه‌یافته که معتقد به یک روش‌شناسی معین هستند، این است که آن‌ها با حل مسئله، تولید دانش می‌کنند، ولی ما با واردات دانش می‌خواهیم مسائل را حل کنیم.

■ برای رسیدن به الگوی بومی چه اندازه می‌توانیم به‌طور همزمان از روش‌های مختلف استفاده کنیم؟ نگاه شما نسبت به تکثرگرایی روشی چگونه است؟ تکثرگرایی روشی اساساً ریشه در مبانی فلسفی خاصی

تکثر روش‌شناسی اساساً متعلق به دیدگاه عمل‌گرایانه است. خود این دیدگاه هم به لحاظ مبنایی نهایتاً در پارادایم اثبات‌گرایی می‌گنجد، ولی به علت اینکه کاری به نظام‌بندی ساختارهای اجتماعی ندارد و مسائل سطح خرد بیشتر برایش مهم است.

و فروگاهی نیست. در واقع نمی‌توان در حوزه معرفت‌شناسی تحویل‌گرایی کرد، مگر با مبانی رویکرد اثبات‌گرایی.

ما باید نگاه‌های متفاوتی نسبت به حوزه‌های ورود به واقعیت داشته باشیم. به همین خاطر نمی‌توانیم جواب بدهیم که ما در زمینه جهان‌بینی خود چه کاری باید بکنیم، ولی می‌توانیم این را بگوییم، تا زمانی که مبانی فکری ما در آنجا روشن نشده باشد و مختصات دانش علمی ما تعریف نشود و واقعیتی که به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌خواهیم به قلمرو آن ورود پیدا بکنیم، روشن نباشد، نمی‌توان گفت که این گزاره درست هست یا نه؟ چون ممکن است نگاه ما در ورود به جهان واقعیت‌ها، با نگاه‌های موجود کاملاً متفاوت باشد. باید فکر دیگری برای تولید و بازتولید دانش داشته باشیم.

به نظر شما رسیدن به یک الگوی بومی برای پیشرفت، از لحاظ روش‌شناسی چه اقتضانات و لوازمی دارد؟

مدل، یک بسته دانشی است که حد واسط بین نظریه علمی و واقعیت تجربی است. به عبارت دیگر، مدل یک بسته دانشی است که انعکاس دقیق واقعیتی خاص را انجام می‌دهد. همچنین مدل را می‌توان برداشت نظری از واقعیتی خاص دانست که در آن دو عامل اساسی وجود دارد: ۱. نظریه علمی، یعنی شناخت نظری از واقعیت، ۲. مشاهده دقیق واقعیت و یا شناخت تجربی از واقعیت؛ بنابراین هرگونه الگوسازی و مدل‌سازی که بخواهد انجام شود، به لحاظ روشی باید این دو عنصر را در خود دقیقاً داشته باشد.

بحثی که در جامعه ما وجود دارد این است که ما با کدامین نظریه می‌خواهیم اقدام به مدل‌سازی کنیم؟ در بسیاری از بحث‌هایی که درباره مدل هست، بیشتر مدل‌های علوم تجربی را مثال می‌زنند و گمان می‌کنند می‌توانیم در علوم انسانی هم مدل‌هایی به همان شکل و مضمون داشته باشیم؛ اما قطعاً در علوم انسانی به آن مضمون نمی‌توانیم مدل داشته باشیم، مگر اینکه دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه را به طور کامل قبول کنیم. تازه اگر هم قبول کنیم، باید مجوز بدهیم که جامعه تا چه حد از نظریه‌های متعلق به این دیدگاه می‌تواند در ساخت‌وسازهای اجتماعی و در خط‌مشی‌گذاری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها استفاده کند؟ مشکلی که در جامعه ایران وجود دارد این است که اگر هم دوستان بگویند مدل‌سازی را به همین شکل انجام بدهیم، نمی‌توانند ثابت کنند آیا نظریه‌ای که اعتقاد به مدل‌سازی به این شکل دارد، در جامعه ما جاری و ساری هست یا نه؟ طبق تحقیقاتی که ما انجام داده‌ایم، جای پای به طور کامل از نظریه‌های اثبات‌گرایی در ایران ندیده‌ایم.

مشکل دیگر اینکه ما مشاهده را با چه کیفیتی انجام می‌دهیم؟ کسی که می‌خواهد مدل‌سازی کند، آیا مبتنی بر مشاهده منظم آن را انجام می‌دهد یا مشاهده فعال؟ از نظر منطقی، قیاس و استقراء یا استفهام در این مشاهده چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ چون واقعاً تکلیف این دو عنصر را مشخص نکرده‌ایم، قطعاً مدل‌هایی هم که ارائه می‌شوند، تنها متکی به یادگیری‌های آموزشی فرد است، نه متکی به یادگیری‌های پژوهشی او. به همین خاطر مدل‌های ما خیلی جذاب نیستند و قدرت ورود به واقعیت تجربی را هم ندارند. این‌گونه مدل‌ها کمکی به حل مسائل نمی‌کنند. این‌ها همه معضلاتی است که امروز به علت نداشتن روش‌شناسی مناسب در کشور تجربه می‌کنیم که قطعاً اگر حل بشود، در حوزه مدل‌سازی نیز وضعیت بهتری خواهیم داشت.

دارد که مهم‌ترین آن‌ها پراگماتیسم است؛ یعنی عمل‌گرایی اجازه می‌دهد ما تکثرگرایی روش‌شناسی داشته باشیم؛ چون در پراگماتیسم، بحث علمی نمودن فلسفه به جای فلسفی نمودن علم مطرح است؛ بنابراین در این رویکرد، بیشترین تمرکز بر روش (به جای روش‌شناسی و نظریه) است و اصالت را به مسئله می‌دهند. تکثر روش‌شناسی اساساً متعلق به این دیدگاه است. خود این دیدگاه هم به لحاظ مبنایی نهایتاً در پارادایم اثبات‌گرایی می‌گنجد، ولی به علت اینکه کاری به نظام‌بندی ساختارهای اجتماعی ندارد و مسائل سطح خرد بیشتر برایش مهم است، علاقه دارد که از امتیازات روش‌شناسی‌های متعدد موجود، مثل انواع روش‌های کمی و کیفی برای حل مسائل استفاده کند، ولی همه بحث‌های هویتی روش‌شناسی در نهایت به جهان‌بینی و پارادایم فکری برمی‌گردد؛ پس باید پرسیم جهان‌بینی ما تا چه حد اجازه می‌دهد تکثر روش‌شناسی داشته باشیم؟ به نظر من اگر بخواهیم در حوزه علم دینی و علم اسلامی با مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کار بکنیم، باید یک روش‌شناسی منحصر به فرد داشته باشیم. نمی‌توانیم از تکثر فکری استفاده کنیم؛ چون تکثر روش‌شناسی تناقضات منطقی و فلسفی را با خود حمل می‌کند و در اداره و بازسازی نظام‌های اجتماعی دچار تعارض و تناقض خواهیم شد. به همین خاطر تکثر روش‌شناسی به این معنا رایج آن، نقش جدی در ساخت‌وسازهای اجتماعی و نیز نظارت و مدیریت نظام اجتماعی ما نخواهد داشت.

به نظر می‌رسد ما در بحث‌های روشی در زمینه پیشرفت، دچار نوعی تحویلی‌نگری نسبت به مقولات و مسائل هستیم. تأثیر این امر در نگاه ما به پیشرفت چیست؟

تحویلی‌نگری یا فروکاهش‌گرایی به انگاره‌های فکری که داریم، بازمی‌گردد. در واقع تحویل‌گرایی متکی بر چارچوب‌های فکری از قبل تعیین‌شده انجام می‌شود. مثلاً تجربه‌گراها و اثبات‌گراها «دیدگاه‌های کلی‌گرایانه» خود را اساساً در قالب نظریه ابراز می‌کنند و معتقدند که نظریه، توانایی توضیح تمام رویدادهای اجتماعی را دارد، ولی چون این ایده متکی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اثبات‌گرایی است و عرصه علوم انسانی را بر عالم علوم طبیعی منطبق می‌کند، دست محقق که به این روش معتقد باشد، باز است تا تحویل‌گرایی کند و کل سیستم را به اجزایش تقسیم نماید و یا جزء را به سیستم برگرداند. در واقع پارادایم فکری اثبات‌گرایی اجازه این نگاه را می‌دهد. در مقابل، رویکردهای کیفی (هم دیدگاه تفسیری و هم انتقادی) هستند که معتقدند «فروکاهش‌گرایی»

به هیچ‌وجه در حوزه نظام انسانی امکان‌پذیر نیست؛ چون «دیدگاه کل‌نگر» باور دارد که اجزا در ارتباط با هم درباره انسان مورد ساخت‌وساز قرار می‌گیرند و هر جزء آن را که جدا کنید، هویت کل را از دست می‌دهد. به همین خاطر، تعریفی که از انسان در دیدگاه تفسیری و اعتقادی شده، کاملاً از انسانی که در دیدگاه اثبات‌گرایی تعریف می‌شود، متمایز است. در رویکرد تفسیری و انتقادی بین عالم انسانی و عالم طبیعی تمایز هست؛ اما در رویکرد اثبات‌گرایی تمایزی بین طبیعت و انسان نیست.

به هر حال دیدگاه‌های تحویل‌گرا، دیدگاه‌هایی هستند که نگاه فلسفی آن‌ها بیشتر از حوزه علوم طبیعی آمده است و به عدم تمایز بین علوم طبیعی و علوم انسانی قائل هستند. اگر به چنین تمایزی قائل باشند، باید وقتی به زندگی انسانی نگاه می‌کنند، یک کل را ببینند که به اجزایش قابل تحویل

تکثرگرایی علاقه دارد که از امتیازات روش‌شناسی‌های متعدد موجود، مثل انواع روش‌های کمی و کیفی برای حل مسائل استفاده کند. همه بحث‌های هویتی روش‌شناسی در نهایت به جهان‌بینی و پارادایم فکری برمی‌گردد؛ پس باید پرسیم جهان‌بینی ما تا چه حد اجازه می‌دهد تکثر روش‌شناسی داشته باشیم؟

مبارزه دون کیشوت وار با علوم انسانی جدید

از «حیات علمی» تا «مسأله روش»

دکتر بیژن عبدالکریمی



می توان مدعی شد بیشترین حجم تولید معتقدان به علوم انسانی اسلامی به نقد مبانی تئوریک و به خصوص «روشی» علوم انسانی غربی است اما مقاله دکتر بیژن عبدالکریمی ضمن آن که این نقدها را نفی نمی کند، تمرکز بحث را بر این می گذارد که بدون درک درستی از حیات و عقلانیت علمی عصر جدید، نخواهیم توانست توفیق مهمی در تولید علوم انسانی اسلامی داشته باشیم. وی در این مقاله؛ توجه به روش آگاهی و تکیه بر متدولوژی که از مهم ترین بنیادهای علم غربی است را ضروری می داند و تصریح می کند: «علم تجربی حاصل ارزش های مانیست؛ زیرا واقعیات در برابر فرضیات مابی تفاوت نیست».

ما در سنت تاریخی خود، علوم انسانی در معنا و مفهوم جدید آن نداشته ایم.

عقلانیت علمی به طور کلی و علوم انسانی جدید،

به منزله بخشی از عقلانیت علمی، به هیچ وجه در سنت تاریخی ما شکل نگرفته است و ما با عقلانیت علمی و علوم انسانی تجربی جدید تا حدود بسیار زیادی بیگانه ایم. به همین دلیل است که شاهد ظهور تئوری ها و پژوهش های اصیل علمی در دیار خویش نیستیم. مهم ترین عامل و بنیادی ترین دلیل تاریخی، عدم ظهور عقلانیت علمی و عدم تکوین علوم انسانی در معنای جدید در ایران را باید رشد نیافتگی و به تمامیت نرسیدن عقلانیت متافیزیکی در سنت تفکر اسلامی دانست. علم جدید تنها در سنت تاریخی متافیزیکی یونانی ظهور کرده است و در هیچ یک از سنت های نظری تاریخی دیگر، از جمله در سنت نظری تاریخی خود ما، علم به معنا و مفهومی که در غرب ظهور پیدا کرده، شکل نگرفته است. البته در میان اقوام و سنت های تاریخی دیگر، مثل چینیان، مصری ها و هندی ها و سنت های نظری و تاریخی آنان، علوم به معانی دیگری وجود داشته اند؛ اما علم به مفهومی که ما از «علم تجربی جدید» و رابطه خاصی که میان انسان یا سوژه مدرن با جهان به منزله ابژه شکل گرفت و اینکه انسان توانست طبیعت را به منزله ابژه عقل و اراده خود فهم کند، در میان هیچ یک از آن اقوام و فرهنگ ها و تمدن های آنان وجود نداشته است. کانت برای توصیف سرشت علم مدرن در کتاب «نقد عقل محض» می گوید: تا قبل از ظهور علم جدید، بشر مانند کودکی بود که تاتی تاتی می کرد و ریسمان هدایتش را طبیعت به دست گرفته بود؛ اما بشر دوره جدید، دیگر نه همچون یک کودک، بلکه در مقام قاضی یا دادستانی است که گوی طبیعت را می فشارد و از آن، پاسخ پرسش های

خودش را می طلبد. چنین تحولی؛ یعنی ابژه کردن طبیعت، انسان و جامعه و پژوهش تجربی درباره آن ها بر اساس طرح های از پیش تعیین شده، صرفاً در علم جدید و با علم جدید غربی و نه در هیچ یک از فرهنگ ها و تمدن های غیر غربی شکل گرفت؛ لذا، در سنت تاریخی ما نیز، همچون همه سنت های تاریخی غیر غربی، علوم جدید به طور کلی و علوم انسانی در معنا و مفهوم جدید آن وجود نداشته است. این سخن به این معنا نیست که ما هیچ گونه شناختی از جهان، طبیعت و انسان نداشته ایم و فرضاً فاقد طبیعیات یا علم النفس یا شیوه های دیگری از شناخت جهان و انسان بوده ایم یا دستاوردهای حکمی و عرفانی و دینی ما بی ارزش بوده است. همه سخن در این است که این شیوه های شناسایی، به طور کلی، با علوم جدید و علوم انسانی جدید، به اعتبار مفروضات متافیزیکی و نیز روش های شان از اساس متفاوت بوده اند.

ما درک درستی از حیات و عقلانیت علمی در

همه حوزه ها، از جمله در حوزه علوم انسانی نداریم.

نمی توان مشکل مجامع شبه علمی کشورمان را در فقدان برخورداری از حیات علمی واقعی، صرفاً محدود به «مسأله روش» و ناآشنایی یا کاربرد نداشتن روش های دقیق علمی دانست. البته بی توجهی به مسأله روش، به خصوص در حوزه علوم انسانی، خود مسئله ای است؛ اما به گمان بنده، موضوع بنیادی تر از صرف مسأله روش و متدولوژی است. اگر ما تمام سرمایه های ذهنی، مادی و معنوی خود را نیز مصروف آشنایی و آموزش روش ها و متدولوژی های علمی بکنیم، کماکان حیات علمی، به آن معنا و مفهومی که در غرب وجود دارد، در جامعه کنونی ما شکل نخواهد گرفت. ما به روش های علمی التفات نداریم؛ زیرا درک درستی از حیات و عقلانیت علمی در همه حوزه ها، از جمله در حوزه علوم انسانی نداریم. ما به روش ها و متدولوژی های جدید، کم توجه یا اساساً بی توجه ایم؛ چراکه اصولاً خود علم جدید را در همه عرصه ها، از جمله در حوزه علوم انسانی جدی نمی گیریم. «مسأله روش» صرفاً یک مقوله از مقولات گوناگون «حیات علمی» است؛ اما در برگیرنده همه عناصر قوام بخش آن نیست.

به هیچ وجه نباید این سخنان و تأکید بر تفاوت های بنیادین علوم جدید از دیگر نظام های علمی در دیگر سنت های تاریخی را در سیاقی سیاست پستی و پوزیتیویستی، یعنی به معنای دفاع مطلق از علم جدید و بی پایه و اساس تلقی کردن هر گونه معرفتی که با الگوها و چارچوب های علوم تجربی جدید سازگار نیست، درک کرد و نیز نباید از این سخنان نوعی

تحقیق را درک نکردن اهمیت، شأن و عظمت علوم جدید را نتیجه گرفت. با علم جدید، کره زمین، به راستی برای نخستین بار، به نحوی بسیار اساسی چهره عوض کرد. این علم قائم به روش و متدولوژی خاص آن است؛ اما صرفاً قائم به روش و مستقل از مبانی متافیزیکی خاص آن نیست.

«روش آگاهی»، یکی از مشخصات دوره مدرن و علم جدید است. بشر تا قبل از دوره جدید و شاید تا قبل از ماکیاولی در حوزه فلسفه سیاسی و تا قبل از دکارت در حوزه فلسفه محض، بدین نحو برجسته بر اهمیت روش، وقوف و آگاهی نیافته بود. البته، متافیزیک و فلسفه بالذات و از همان آغاز تاریخ خود، با مسئله روش و روش آگاهی پیوند خورده است. تفکر متافیزیکی، نحوه تفکری است که منطق و روش های منطقی راهبر آن است و این نحوه تفکر منطق مدار (روش محور) که به تفسیر تکنیکی از معرفت و تفکر منتهی شد، نخستین بار با یونانیان و با ظهور عقلانیت متافیزیکی با به عرصه وجود گذاشت؛ اما «روش آگاهی» در دوره جدید معنا و مفهومی مضاعف و خاص یافته است؛ یعنی علاوه بر تکیه بر منطق و روش های منطقی، روش های دیگری نیز برای مواجهه با پدیده ها و در اندیشیدن بر پدیده ها جست و جوی می شود.

در عرصه فلسفه سیاسی جدید، تکیه بر روش آگاهی، توجه به این امر می دهد که در فلسفه سیاسی کلاسیک، مسئله اصلی، یافتن پاسخ این پرسش بوده است که چه کسی باید حکومت کند و در مقابل پاسخ داده می شده است: بهترین یا خردمندترین افراد، نژاد برتر، مردم و...؛ اما اگر بپذیریم که یافتن بهترین حاکمان، همواره آرزویی بیش نبوده است و حاکمان هیچ گاه به اندازه کافی خوب یا خردمند نبوده اند، پس باید مسئله اصلی فلسفه سیاسی را، پرسش درباره بهترین روش سیاسی و نه پرسش از بهترین حاکمان قرار دهیم تا در صورت به قدرت رسیدن بدترین و شریرترین افراد نیز، جامعه کمتر آسیب و زیان ببیند.

بی تردید، یکی از پیشگامان عصر نو و بنیان گذار فلسفه سیاسی جدید، «ماکیاولی» است. اصل اساسی تفکر ماکیاولی که رهیافت مشترک و بنیادین همه فیلسوفان سیاسی جدید است، عبارت است از مخالفت با آرمان گرایی فلسفه سیاسی کلاسیک و دعوت به اینکه آدمی باید از بلندپروازی ها و آرمان گرایی های فیلسوفان سیاسی گذشته دست بردارد و معیارهای خود را تنزل دهد تا تحقق نظم اجتماعی درست یا مطلوب ممکن گردد. به تعبیر دیگر، ما در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی صرفاً تا آن اندازه که روش های مان اجازه می دهد، باید از آرمان ها و فضایل سخن بگوییم.

«متدولوژیسیسم» یا «قول به اصالت روش»، یکی از ویژگی های فلسفه جدید است.

اما در فلسفه جدید نیز روش و روش آگاهی اهمیت فوق العاده ای می یابد، تا آنجا که «متدولوژیسیسم» یا «قول به اصالت روش» را می توان یکی از شاخصه های بنیادین فلسفه جدید برشمرد. در معرفت شناسی جدید گفته می شود، صرفاً آن گونه شناسایی را می توان معرفت نامید که اول، از روشی که به یاری آن این شناسایی برای ما حاصل شده است، آگاه باشیم؛ دوم، به کمک آن روش بتوانیم درستی یا نادرستی آن معرفت را آزموده و بررسی کنیم.

تا این حد اهمیت یافتن روش را برای نخستین بار در اندیشه دکارت، پدر فلسفه جدید، می یابیم. دکارت عالمانه و عامدانه با گذشته قطع رابطه کرد و به نفی اتوریته های فکری پرداخت. او عزم خود را جزم کرد که گویی همه چیز را دوباره از نو آغاز کند و بر حجیت مرجعیت های فکری گذشته (فیلسوفان / کتاب مقدس / کلیسا) اعتماد نکند. دکارت مصمم بود که فقط به عقل خویش

و نه به حجیت گذشتگان اعتماد ورزد. او مصمم شد که از خلط امور واضح و بدیهی با امور ظنی احتراز کند. دکارت، فیلسوفان مدرسی را متهم به این می کرد که امور محتمل و ظنی را همچون امور قطعی و یقینی می انگارند. از نظر وی فقط یک نوع معرفت وجود دارد که شایسته نام معرفت است و آن «معرفت یقینی» است. دکارت صراحتاً اعلام می کند: «هیچ دانشی را که بتوان درباره آن شک کرد، نباید علم نامید»؛ لذا با دکارت تعریف تازه ای از حقیقت، یعنی «حقیقت به منزله یقین» ظهور می یابد. همین فهم از حقیقت روح روش آگاهی در فلسفه جدید است؛ یعنی صرفاً معرفتی یقینی است که ما با کاربرد روش یا روش های صحیح به دست آورده باشیم. همچنین دکارت بر آن بود که تصورات واضح و متمایز را اکتساب و با آن ها کار کند و نه چنان که فیلسوفان مدرسی (اسکولاستیک) را بدان متهم می کرد از اصطلاحاتی استفاده کند که فاقد هرگونه معنای واضح یا اصلاً فاقد معنا باشند.

بدین ترتیب، برای دکارت وضوح و تمایز به منزله معیار «حقیقت / یقین» تلقی گشت. دکارت می خواست روش صحیحی برای پژوهش حقیقت بیابد و آن را به کار گیرد، روشی که وی را قادر می ساخت حقایق را به نحوی معقول و منظم اثبات کند. غرض اصلی و اولیه دکارت، نیل به یک روش جدید برای نیل به حقیقت بود و این آغاز متدولوژیسم یا روش گرایی و اصالت یافتن روش در دوره جدید است؛ یعنی بیش از آن که مهم باشد چه می گویی، این نکته اهمیت دارد که با چه روشی به آنچه می گویی، رسیدهای و بتوانی این را نشان دهی. دکارت می گوید: «ما در مورد همه عقایدی که تا آن زمان پذیرفته بودم، فکر کردم که هیچ کاری بهتر از این نیست که سعی کنم همه را به یکباره به دور افکنم تا بعداً یا عقاید بهتری را جانشین آن ها کنم یا همان عقاید را پس از آن که با نظام عقل تطبیق کردم، حفظ کنم». (گفتار در روش، کلیات، فراز ششم) پس نزد دکارت حقیقت عبارت است از انطباق آموزه ها با نظام عقلی و این یکی دیگر از شاخصه های سوپزکتیویسم دوره جدید و همچنین روح اصلی متدولوژیسم است.

کمال مطلوب دکارت از فلسفه (معرفت)، رسیدن به نظامی واحد و منسجم از حقایقی است که با روش علمی اثبات شده باشند؛ یعنی دارای چنان ترتیبی باشند که ذهن از حقایقی که بالذات بدیهی (واضح، روشن و متمایز) است، به حقایق بدیهی دیگر که مورد استلزام آن حقایق است، حرکت کند. این کمال مطلوب را کجا می توان یافت؟ در ریاضیات. دکارت هم در کتاب «گفتار در روش» و هم در کتاب «اصول هدایت ذهن»، به صراحت درباره تأثیری که علم ریاضی در ذهن وی داشته، سخن گفته است و می گوید که او در اوان جوانی، تحت تأثیر وضوح و یقینی بودن علوم ریاضی در مقایسه با سایر علوم و فنون دیگر قرار گرفته است.

از نظر دکارت، وضوح و یقینی بودن، از خصوصیات ذاتی روش ریاضی است؛ لذا در دکارت ما شاهد ظهور نوعی - Mathem - ticism یا قول به اصالت ریاضیات هستیم؛ یعنی او از پیش، این امر را فرض گرفته است که همه علوم به یکدیگر شباهت دارند (این یعنی مونیسم معرفت شناختی) و روشی که در ریاضیات به کار می رود، قابل اطلاق در همه علوم دیگر است (و این یعنی مونیسم روش شناختی). پس از نظر دکارت، فقط یک نوع «معرفت حقیقی» یا یک نوع «معرفت یقینی و بدیهی» وجود دارد (مونیسم معرفت شناختی) و بالاخره فقط یک علم (معرفت) هست، هرچند شعب و فنون مرتبط با یکدیگر دارد. از همین جهت، فقط یک روش علمی می تواند موجود باشد (مونیسم روش شناختی). اما این تصور که همه علوم نهایتاً یک علم واحد یا اجزای یک نظام علمی و معرفتی واحد و مرتبط هستند و آن هم مساوی و مساوق با نظام فاهمه انسانی است، فرض بسیار سترگی است.

در علوم انسانی مباحث روش شناختی می تواند سد سکندری باشد در برابر هرگونه خرافه، ادعاهای گزافی و شارلاتانیسم علمی و نظری. تأکید بر اهمیت روش به معنای مقابله با گزافی و من عندی تلقی کردن معرفت است؛ اما در همان حال، باید به محدودیت های روش ها نیز توجه داشت و اجازه نداد تا بر اساس متدولوژیسم به نوعی سیانتیسیسم پوزیتیویسم غلطیده شود.

نسبیت‌اندیشانه، خودبنیادانه و نیهیلیستیک برخورد است.»

«ما باید هم "اهمیت روش‌ها"ی علمی را در پژوهش‌ها و حیات علمی درک کنیم و هم باید به "محدودیت‌های روش‌ها"ی علمی اذعان داشته باشیم. ما این روش‌ها را برای حل مسائل مان به سهولت نمی‌توانیم نادیده بگیریم و در همان حال نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم این روش‌ها بتوانند به همه مسائل و پرسش‌های ما پاسخ گویند. علم و روش‌های علمی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند جانشینی برای «تفکر» باشند. ما باید نه علم جدید و دستاوردهای عظیم و شگرف آن را نادیده بگیریم و نه از آن یک ایدئولوژی و مذهب بسازیم. برای مثال، در خیلی از حوزه‌ها به‌ویژه در حوزه تفکر فلسفی، ما نمی‌توانیم از الگوی معرفت علمی نسخه‌برداری کرده، ارزش و اعتبار اندیشه‌های فلسفی را بر اساس کاربرد داشتن یا نداشتن روش‌ها و متدولوژی‌های علمی بسنجیم. گادامر در کتاب «روش و حقیقت» تأکید می‌کند که به هیچ وجه حقیقت تابع روش‌های ما نیست؛ اما باید توجه داشت که هایدگر و گادامر ما را دعوت به یک نوع فهم آنارشیستیک از علم (همچون فای‌رابند) نمی‌کنند و مراد از حقیقت در بحث از نسبت «روش و حقیقت»، ذات حقیقت (الثیا) است، نه فرضیه‌های علمی و حقیقت در معنای متافیزیکی آن، یعنی مطابقت گزاره‌ها با امر واقع.»

علوم انسانی جدید، بخشی از عقلانیت علمی است.

«علوم انسانی جدید که بخشی از عقلانیت علمی و ثمره و نتیجه عقلانیت متافیزیکی یونانی است، در کشور ما ظهور پیدا نکرده است. علوم انسانی جدید، انسان‌شناسی اسطوره‌ای یا علم‌النفس گذشتگان یا انسان‌شناسی دینی و فلسفی نیست و هنوز هم در قرن بیست‌ویکم کسانی در جامعه ما وجود دارند که با انسان‌شناسی اسطوره‌ای، دینی یا فلسفی می‌خواهند دون‌کیشوت‌وار به مبارزه با انسان‌شناسی علمی جدید بروند و هنوز مرزبندی‌ها در ذهن ما روشن نیست؛ اما این سخن را به‌هیچ‌وجه نباید به معنای دفاع مطلق از علوم انسانی جدید تلقی کرد. سخن تنها در این است که ما شناخت مناسبی از معنا و مفهوم علم جدید و علوم انسانی جدید نداریم و مرزها را آشفتنه کرده، مرز علم و غیرعلم را فرو می‌ریزیم.»

«تکاتی که ذکر شد، صرفاً اشاره به پاره‌ای از دلایل نظری، معرفتی و تاریخی عدم ظهور عقلانیت و علم جدید در تاریخ ما بود؛ اما بی‌تردید، مسئله، دارای غموض، ابعاد و جنبه‌های دیگری نیز هست. رابطه ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با حیات علمی، ابعاد دیگری از مسئله است که در حوزه‌های مطالعات علوم اجتماعی، فلسفه علم، جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم مورد پژوهش قرار می‌گیرند. با این وصف، توجه به سنت‌های تاریخی از اهمیتی خاص و ویژه برخوردارند، بی‌آنکه بکوشیم به نحوی تقلیل‌گرایانه با مسئله عدم ظهور علم جدید و علوم انسانی جدید در تاریخ و دیار خود برخورد کنیم.» روش‌آگاهی و تکیه بر اهمیت روش، از شاخصه‌های عقلانیت جدید و عقلانیت علمی است. روش‌آگاهی، امر بسیار مغتنمی است که سبب نیل به دستاوردهای بزرگ و شگفت‌انگیز علمی و تکنولوژیک گشته است. همچنین، در علوم انسانی و مباحث نظری، مباحث روش‌شناختی می‌تواند سد سکندری باشد در برابر هرگونه خرافه، ادعاهای گزافی و شارلاتانیسم علمی و نظری. تأکید بر اهمیت روش در علوم جدید، به معنای مقابله با گزافی، من‌عدی و بوالهوسانه تلقی کردن معرفت است؛ اما در همان حال، باید به محدودیت‌های روش‌ها نیز توجه داشت و اجازه نداد تا بر اساس متدولوژیسم به نوعی سیانتیسم و پوزیتیویسم غلطیده و بکوشیم به همه ادعای معرفت، صورت علمی و ریاضیاتی بخشیم.

دکارت نمی‌تواند برای این فرض بزرگ اقامه دلیل کند. او خواهان آن است که بگوید صرفاً با کاربرد روش صحیح، ساختن یک نظام واحد علمی امکان‌پذیر است. نظریه دکارت مبنی بر اینکه همه علوم، نهایتاً علمی واحد هستند و اینکه فقط یک روش کلی و عام علمی وجود دارد، بی‌تردید وی را از اصحاب ارسطو جدا می‌کند. ارسطو معتقد بود که موضوعات مختلف علوم مختلف، مقتضی روش‌های مختلف است. فی‌المثل نمی‌توان در علم اخلاق روشی را که متناسب با علم ریاضی است، به کار برد؛ زیرا اختلاف موضوع علم، مانع از تشبیه و همانندسازی علم اخلاق به علم ریاضی می‌گردد.

روش‌آگاهی، ویژگی بنیادی علم جدید است.

روش‌آگاهی و تکیه بر روش و متدولوژی، یکی از مشخصات و ویژگی‌های علم جدید است و این علم متناسب با مرتبه‌ای خاص از مراتب هستی است. به بیان دیگر، مبانی علوم تجربی، خواه ناخواه، مبانی ماتریالیستیک است (یعنی صرفاً موجودات محسوس و ملموس یا قابل تجربه حسی را در حوزه تجربه ممکن، به تعبیر کانت یا منحصرأ جوهر ممتد و حرکت را در حوزه پژوهشی خویش قرار می‌دهد)؛ بنابراین روش‌های مورد استفاده آن نیز صرفاً قابل اعمال بر موضوعاتی است که نهایتاً به جسم و جهان مادی قابل تأویل باشد؛ لذا با روش‌های علوم تجربی و با علوم تجربی نمی‌توان در همه موارد و موضوعات به پژوهش پرداخت. معرفت علمی و روش‌های تجربی آن، تنها بخشی از سطوح و مراتب هستی را دربرمی‌گیرد؛ اما با علم و روش‌های علمی نمی‌توان تمام سطوح هستی را مورد تفکر و پژوهش قرار داد. حقیقت انسان (اگزیستانس / دازاین / قوه خیال استعلایی یا همان جان آدمی) و نیز وجود، فی‌نفسه حقایقی نیستند که بتوانند موضوع پژوهش‌های علمی و روش‌های تجربی آن قرار گیرند.

«ما علم بی‌منا و بی‌چارچوب نداریم، لیکن، مبانی تصویری و تصدیقی و چارچوب علم و پژوهش‌های علمی امری نیست که بر اساس خود روش‌های تجربی علمی حاصل شده باشد. نظام علمی، مجموعه‌ای از گزاره‌های متأخر است و تمام معرفت‌های تجربی و متأخر، همان‌گونه که کانت نشان داد، مبتنی بر آگاهی‌های محض و ماتقدم است. معرفت ماتقدم حاصل روش‌های تجربی ما نیست و هر نوع معرفت تجربی مبتنی بر یک معرفت محض است. یک بیولوژیست با تشریح بدن انسان و با ترکیب مواد آزمایشگاهی، تأثیر مواد را بر بدن بررسی می‌کند؛ اما با هیچ روش بیولوژیستیک نمی‌تواند به این پرسش که «حیات چیست؟» پاسخ دهد و فهم شما از اینکه حیات چیست، تابعی از روش‌های علمی نیست.»

ما با مبانی علم جدید مشکل داریم.

«علی‌رغم ساختار هرمنوتیکی و اکسیوماتیک علم جدید، مثل هر نظام علمی دیگر و علی‌رغم وجود مبانی متافیزیکی خاص برای علوم جدید، از جمله علوم انسانی مدرن، به‌هیچ‌وجه نباید نتیجه گرفت که نتایج علم، تابعی از ارزش‌های ماست. علم تجربی حاصل ارزش‌های ما نیست؛ زیرا واقعیت در برابر فرضیات ما بی‌تفاوت نیست. ما در یک عالم ایده‌آلیستی زندگی نمی‌کنیم. آری! جهان منحصر به آن چیزی نیست که علم جدید بیان می‌کند؛ اما در همین حوزه واقعیت‌های علمی نیز، جهان نسبت به فرضیه‌های علمی ما از خود عکس‌العمل نشان داده، سرنوشت فرضیه‌ها و درست و نادرست بودن آن‌ها را نه ارزش‌های ما، بلکه خود واقعیت جهان تعیین می‌کند؛ از این رو، این قول که چون علوم تجربی جدید، اعم از طبیعی یا انسانی، سرشتی غربی داشته، پس ما می‌توانیم به تأسیس علوم تجربی جدید اسلامی بپردازیم، صرف نظر از بحث از امکان یا عدم امکان آن، از سرشتی آشکارا

علوم انسانی جدید، انسان‌شناسی اسطوره‌ای یا علم‌النفس گذشتگان یا انسان‌شناسی دینی و فلسفی نیست که البته هنوز هم کسانی در جامعه ما وجود دارند که با انسان‌شناسی اسطوره‌ای، دینی یا فلسفی می‌خواهند دون‌کیشوت‌وار به مبارزه با انسان‌شناسی علمی جدید بروند. هنوز مرزبندی‌ها در ذهن ما روشن نیست؛ اما این سخن به معنای دفاع مطلق از علوم انسانی جدید نیست.

خطای استراتژیک در الگوی کشورداری دینی

پاسخ‌های دکتر ابوالقاسم فنایی به پرسش‌های گفتمان الگو درباره بحران روش در الگوی پیشرفت

مصطفی غفاری

ابوالقاسم فنایی استاد مؤسسه مطالعات اسلامی بیرمنگام، از دانش‌آموختگان حوزه علمیه قم و دارای دکترای «فلسفه اخلاق» از دانشگاه شفیلد است. وی دیدگاهی تکثرگرایانه و رویکردی اخلاق‌گرایانه به دین دارد و برخی آثار وی مانند «اخلاق دین‌شناسی» به عنوان یکی از بهترین آثار روشنفکری پس از انقلاب اسلامی، مقبول طبع روشنفکران دینی واقع شده است. فنایی برخی پیش‌فرض‌های سؤالات ما را به نقد کشیده است. او می‌گوید سهم اخلاق در الگوی پیشرفت کشور مابه‌انداز سهم علم دیده نشده و این مسأله آسیب‌زا است. وی همچنین معتقد است که نظر اسلام درباره الگوی کشورداری و بحران روش، می‌تواند چیزی از سنخ امضا و تنفیذ و حتی سکوت و اگذاری آن به عقل و تجربه بشری باشد.

به نظر می‌رسد با گذشت سال‌ها از پیروزی انقلاب و برپایی نظام اسلامی، به تدریج دشواری‌های تأمین توأمان دنیا و آخرت مردم بیشتر آشکار می‌شود. به دلیل قرار گرفتن اسلام‌شناسان در مقام مدیریت جامعه اسلامی و سروکار داشتن با نیازهای عینی مردم، اکنون سخن از سطح اندیشه سیاسی گذشته و به الگوی کشورداری رسیده است. در واقع جمهوری اسلامی باید نشان دهد که در عمل به عنوان نظام اسلامی چه تفاوت‌هایی در زمینه الگوی پیشرفت و سبک کشورداری نسبت به دیگران دارد. همچنین ناگزیر است که وجه اسلامی بودن خود را نیز که هویت آن را می‌سازد، رعایت کند. در حالی که به نظر می‌رسد نه روش‌های سنتی معمول در حوزه‌های علمیه پاسخگوی تام و تمام تأمین وجه دینی این الگو هستند و نه روش‌های صرفاً آکادمیک مبتنی بر علوم انسانی و اجتماعی (بدون نقادی و اصلاح) به کار نظام اسلامی خواهند آمد. در چنین شرایطی از حیث روشی گویا با یک خلأ یا بحران روشی مواجه هستیم؛ هم در عرصه تولید علم و هم در قلمرو الگوسازی و البته هم در زمینه بهره‌گیری از دانش و الگوی دیگران. حال از نگاه شما چه ملاحظات مبنایی باید در وضعیت کنونی رعایت گردد؟

به نام خداوند بخشنده مهربان. پیش از پرداختن به پرسش‌های شما مایلیم به برخی از پیش‌فرض‌های نهفته در طلیعه سخنان شما پیش از طرح پرسش‌ها اشاره کنم و ملاحظاتی را درباره آن‌ها مطرح کنم. این پیش‌فرض‌ها به شرح زیرند:

۱. نظام اسلامی به نحو توأمان مسئول تأمین دنیا و آخرت مردم است.
۲. نظام اسلامی در زمینه الگوی پیشرفت و سبک کشورداری حتماً باید تفاوت‌هایی با سایر نظام‌های سیاسی داشته باشد.
۳. روش‌های صرفاً آکادمیک مبتنی بر علوم انسانی و اجتماعی (بدون نقادی و اصلاح) به کار نظام اسلامی نمی‌آیند.
اجمالاً عرض می‌کنم که این پیش‌فرض‌ها مورد سؤال اند و شک و تردید جدی درباره صدق‌شان وجود دارد. مثلاً برخی بر این باورند که نظام اسلامی صرفاً مسئول تأمین آخرت مردم است، زیرا اگر آخرت مردم تأمین شود، دنیای آنان به خودی خود تأمین خواهد شد. این دیدگاه مبتنی بر این پیش‌فرض است که مشکلات دنیوی مردم به خاطر غفلت آنان از آخرت و عدم تلاش‌شان برای آباد کردن آخرت است. بنابراین، اگر مردم هم و غم خود را مصروف آباد کردن آخرت خود کنند، خداوند تأمین دنیای آنان را به‌عهده خواهد گرفت و در واقع پیشاپیش رفاه و رونق دنیای آنان را تضمین کرده است؛ یعنی رفاه و رونق دنیا در حقیقت پاداش دنیوی تلاش برای آباد کردن آخرت است. هواداران این دیدگاه می‌توانند به سود دیدگاه خود به شواهدی از متون دینی نیز استناد کنند.

از سوی دیگر، ممکن است کسانی ادعا کنند که نظام اسلامی، مثل سایر نظام‌های دیگر، صرفاً مسئول تأمین دنیای مردم است و دخالت آن در تأمین آخرت مردم نتیجه معکوس به بار خواهد آورد. این گروه نیز می‌توانند به سود مدعی خود به مطالعات تجربی و شواهد تاریخی تکیه کنند؛ مطالعات و شواهدی که نشان می‌دهد دخالت دولت در این زمینه هم موجب دولتی شدن دین و پیروی دین از سیاست می‌شود و هم واکنش منفی مردم را در پی خواهد داشت و به دین‌گریزی و ویرانی آخرت منجر خواهد شد. بگذریم از اینکه اصولاً تحمیل یا تبلیغ دین با استفاده از امکانات دولتی با سرشت دین‌داری سازگار نیست. به تعبیر روشن‌تر، ادعا این است که تأمین آخرت مردم را باید به «نهاد دین» به عنوان یکی از نهادهای مدنی مستقل از دولت و نهاد دین نیز به نهاد سیاست از یکدیگر به معنای عدم دخالت نهاد سیاست در نهاد دین نیست. بر اساس این دیدگاه، حداکثر و بهترین و بزرگترین خدمتی که دولت می‌تواند برای تأمین آخرت مردم بکند این است که اولاً مانعی بر سر راه دینداری آنان ایجاد نکند و ثانیاً از رهگذر تأمین حداقل معیشت و رفاه دنیوی و برآوردن نیازهای اولیه شهروندان، زمینه مساعدی برای دینداران ایجاد کند که در سایه آن بتوانند با امنیت و فراغت خاطر و به میل و اختیار خود برای تأمین آخرت خود بکوشند. در مورد این پیش‌فرض و سایر پیش‌فرض‌های مذکور ملاحظات دیگری نیز وجود دارد که در اینجا نمی‌توان به آن‌ها پرداخت.

اما در پاسخ پرسش اول شما، مبنی بر اینکه «چه ملاحظات مبنایی باید در وضعیت کنونی رعایت گردد؟»، ناگزیرم به ذکر چند ملاحظه اکتفا کنم، با تأکید بر اینکه بدون



در این دو مورد اظهار نظر کند، اظهار نظر او ربطی به فقه ندارد و متکی به تخصص او در قلمرو فقه نیست، بلکه صرفاً بیان موضع فلسفی مورد قبول خود اوست؛ موضعی که هیچ ربطی به تخصص او در فقه ندارد و داوری درباره صحت و سقم و اعتبار این موضع نیز صرفاً از منظر فلسفی و در پرتو روش تحقیق در فلسفه امکان پذیر است.

ملاحظه سوم به گمان من این است که ما عقلاً و شرعاً موظف به «استفاده از تجربیات دیگران» هستیم؛ یعنی برای اختراع دوباره چرخ سرمایه گذاری نکنیم و آزموده را دوباره نیاز ماییم. البته استفاده از تجربیات دیگران، به معنای تبعیت کورکورانه از آن‌ها نیست، بلکه به معنای درس گرفتن از خطاهای آنان و پذیرش دست‌آوردهای مثبت آنان است. بسیاری از مسائل و معضلاتی که ما اینک با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کنیم مسائل و معضلاتی باسابقه‌اند و جوامع و تمدن‌های دیگر و نظام‌های دیگر نیز با آن‌ها درگیر بوده و هستند و برای حل

آن‌ها چاره‌اندیشی کرده یا می‌کنند. صرف اینکه یک نظامی دینی است دلیل خوبی برای توجیه این ادعا نیست که راه حل مورد قبول آن نظام برای مسائل و معضلات حتماً باید جدید و با راه حل‌های مورد قبول نظام‌های دیگر متفاوت باشد، تا بر اساس این پیش فرض نادرست بتوان نتیجه گرفت که دست اندرکاران آن نظام دینی نیازی ندارند یا نباید به تجربه نظام‌های دیگر اعتنا کنند. انباشت تجربه بشری به همه بشریت تعلق دارد و کسی نباید فکر کند که چون دین او کامل است پس دیگر نیازی ندارد از تجربه دیگران استفاده کند، تا راه رفته و به بن‌بست رسیده را نرود.

حتی در مواردی که گمان می‌رود راه حل دینی یا اسلامی یک مسئله یا معضل غیر از راه حل مثلاً غربی یا شرقی آن است، ترجیح راه حل اول بر دوم باید بر اساس معیارهای عقلانی صورت بگیرد، نه بر اساس تعبد کورکورانه. به تعبیر دقیق‌تر، وظیفه ما این است که در هر موردی بهترین راه حل ممکن و در دسترس را انتخاب کنیم و این راه حل هر چه باشد و به ذهن هر کس رسیده باشد یا از سوی هر کس کشف یا ابداع شده باشد، با اسلام سازگار است. یعنی پیش از مقایسه بی‌طرفانه و علمی راه حل‌های گوناگون و سنجش مزایا و معایب و نقاط قوت و ضعف و پیامدهای مطلوب و نامطلوب و کارآمدی یا ناکارآمدی آن‌ها در حل مسئله و معضل مورد بحث نمی‌توان گفت که کدام راه حل اسلامی و کدام یک غیر اسلامی است. داوری در این مورد «پسینی» است، نه «پیشینی».

اگر اسلام دینی در چارچوب عقلانیت است که هست، فرونهادن راه حل بهتر و برگزین راه حل بدتر متضمن نقض این چارچوب خواهد بود. متأسفانه ما نه فقط از تجربیات دیگران که از تجربیات خودمان نیز درس نمی‌گیریم و خطاهای گذشته خود و پیشینیان خود و نیز خطاهای دیگران را دائماً تکرار می‌کنیم. جدی گرفتن تجربیات خود و دیگران مستلزم «ثبت» آن تجربیات است. در این مورد نمی‌توان و نباید به حافظه شخصی افراد تکیه و اکتفا کرد. اما چنین کاری، یعنی ثبت تجربیات و خطاها در میان ما سابقه ندارد و چندان جدی گرفته نمی‌شود.

ملاحظه مبنایی بعدی «تحوه برخورد با فساد» است. از واژه فساد معنای عام آن را مراد می‌کنم که شامل فساد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و قضایی و... می‌شود. ما تا به حال به دو بهانه متفاوت یا اصل وجود فساد در جامعه خود را انکار می‌کرده‌ایم و وجود آن را به رسمیت نمی‌شناخته‌ایم و یا اجازه تحقیق و تفحص در این مورد و انتشار آمار واقعی فساد را به دستگاه‌های ذی ربط و نهادهای مسئول نمی‌داده‌ایم؛ و اگر هم در جایی ناگزیر از اعتراف به وجود آن می‌شده‌ایم به راحتی آن را به دشمنان نسبت می‌داده‌ایم. بهانه

تردید فهرست ملاحظات مبنایی گشوده است و اقلام بسیاری را می‌توان به این فهرست افزود. به گمانم، اولین ملاحظه مبنایی که پیش از طرح یا انتخاب الگوی توسعه باید در نظر گرفت و نسبت به آن اتخاذ موضع کرد «تعیین نسبت دین با اخلاق» و به تبع آن تعیین نسبت «اخلاق دینی» با «اخلاق فردینی» است. دومین ملاحظه مبنایی عبارت است از «تعیین نسبت دین با علوم تجربی».

موضوع اول چنان که درخور آن است هنوز در جامعه ما، نه در میان دولتمردان، نه در میان اندیشمندان و نه در میان توده مردم جدی گرفته نشده و جایگاه شایسته خود را نیافته است. هر الگویی از پیشرفت و توسعه مبتنی و مشتمل بر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهاست و در مقام انتخاب و اجرای این الگو در یک جامعه دینی ما ناگزیریم سهم دین و اخلاق در تعیین این ارزش‌ها/هنجارها را تعیین کنیم. تعیین این سهم نیز در گرو اتخاذ موضع در باب رابطه دین و اخلاق است.

اما موضوع دوم در سال‌های اخیر جدی گرفته شده و در این زمینه سرمایه‌گذاری‌هایی صورت گرفته است، اما متأسفانه جهت‌گیری کلی در این مورد جهت‌گیری نادرستی بوده که باعث هدر رفتن سرمایه‌ها و امکانات شده است. علت آن نیز برخورد ایدئولوژیک و مبتنی بر پیش‌داوری در این باب بوده است؛ یعنی به جای اینکه بودجه‌ها و امکانات و تحقیقات صرف یافتن پاسخ و کشف حقیقت درباره این پرسش بشود که «آیا علم تجربی فردینی است یا دینی؟»، عده‌ای به خاطر دیدگاه‌های سیاسی خاص و تحلیل‌های نادرستی که درباره منشأ بحران‌های سیاسی داشته‌اند، امکان علم فردینی را انکار کرده و امکان علم دینی و قابلیت نشان دادن آن به جای علم غربی را مفروض گرفته‌اند و سپس در صدد توجیه و دفاع از موضع خود برآمده‌اند.

به نظر می‌رسد که این دو موضوع یعنی تعیین «ربط و نسبت دین و اخلاق» و تعیین «ربط و نسبت دین و علم» برای ما بسیار سرنوشت‌سازند، بدین معنا که اتخاذ موضع نادرست درباره آن‌ها دنیا و آخرت مردم را تباہ خواهد کرد و به فروپاشی معنوی و اخلاقی خواهد انجامید. بنابراین، کشف حقیقت در این مورد اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و شرط لازم کشف حقیقت نیز بی‌طرفی و گشودگی نسبت به آن در فرایند تحقیق درباره آن است. کسانی که واقعاً دغدغه تأمین دنیا و آخرت مردم را دارند، نمی‌توانند در این مورد مسامحه کنند و پیش از تحقیق همراه با صداقت/بی‌طرفی و جدیت در این مورد اتخاذ موضع کنند.

پرسش از رابطه دین و اخلاق و رابطه دین و علم پرسشی «فلسفی» و «فردینی» است، نه پرسشی «فقهی» و «درون دینی». یکی از لوازم این سخن این است که اگر فقیهی

اول «سوء استفاده دشمنان» بوده است و بهانه دوم «حفظ آبروی نظام». پیش فرض ما این بوده که جامعه دینی یا جامعه اسلامی آن است که یا فساد در آن اصلاً وجود نداشته باشد، یا اگر هست، میزان آن به نحو معناداری کمتر از جوامع غیر دینی یا غیر اسلامی باشد. اینکه در جامعه‌ای اصلاً فساد وجود نداشته باشد، خیال و طمع خامی است که از انسان‌شناسی و خدانشناسی سرچشمه می‌گیرد و خلاف مشیت تکوینی خداوند است. اما اینکه یکی از مؤلفه‌های جامعه دینی یا جامعه اسلامی این است که در آن فساد کمتر باشد، سخن درستی است؛ در واقع این سخن معیار خوبی برای سنجش میزان دینی بودن یا اسلامی بودن یک جامعه به دست می‌دهد.

بنابراین دینی کردن یا اسلامی کردن جامعه در گرو برنامه‌ریزی دقیق برای کشف فساد، مبارزه با فساد و تلاش برای کاهش آن به حداقل ممکن است. روشن است که تحقق این مهم بدون به رسمیت شناختن آزادی بیان و پس از بیان و تقویت نهادهای نظارتی و وجود رسانه‌های مستقل و تضمین مصونیت قضایی افشاکنندگان امکان ندارد. انکار فساد یا تعطیل نهادهای نظارتی به بهانه سوء استفاده دشمن یا حفظ آبروی نظام حاشیه امنی برای رشد و گسترش فساد ایجاد خواهد کرد. جامعه دینی یا اسلامی جامعه‌ای نیست که در آن فساد یا سوء استفاده رخ ندهد، بلکه آن است که در آن این فساد یا سوء استفاده واقعاً کمتر از سایر جوامع است. برای مبارزه با فساد و کاهش آن دین و اجرای احکام دینی و برپا کردن نظام دینی به تنهایی کافی نیست. در این مورد ما ناگزیریم از علم و تجربه بشری کمک بگیریم. در واقع می‌توان ادعا کرد که فساد چیزی است که یک جامعه را از درون می‌پوساند و به فروپاشی آن منجر می‌شود. بنابراین، پنهان کردن فساد یا ندیدن آن یا عدم مبارزه جدی با آن یا نسبت دادن آن به دشمن تنها درمان درد را به تأخیر خواهد انداخت.

از حیث روشی چه پیشنهادهایی برای برون رفت از این خلأ یا بحران می‌توان ارائه نمود؟

هر پیشنهاد یا راه‌حلی مبتنی بر تبیین آسیب‌شناسانه از ریشه و سرچشمه خلأ یا بحران مذکور است. تبیینی که خود من در این زمینه می‌پسندم و به آن تمایل دارم می‌گوید: «این خلأ یا بحران از عدم شناخت دقیق جهان مدرن و تلاش برای جدا کردن میوه‌های مدرنیته از ریشه‌های آن سرچشمه می‌گیرد». جهان مدرن فقط جهان تکنولوژی یا محصولات مدرن نیست تا بتوان گفت که ما بر اساس موازین فقه سنتی بین این محصولات دست به گزینش می‌زنیم و محصولاتی را که مباح است برمی‌گیریم و محصولاتی را که حرام است وامی‌نهیم. جهان مدرن جهان اندیشه‌ها، پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و ارزش‌های مدرن نیز هست. بنابراین: ۱. استفاده درست و بهینه از تکنولوژی

مدرن بدون به رسمیت شناختن ارزش‌های مدرن امکان‌پذیر نیست و ۲. حکم به جواز و حرمت شرعی در این مورد تنها به شرطی معتبر و موجه است که مبتنی بر شناخت درست و عمیقی از موضوع و از جمله جنبه ارزشی و هنجاری آن و پذیرش عدم امکان تفکیک این جنبه از سایر جوانب موضوع باشد. البته این سخن را نباید به معنای این گرفت که «ما باید از فرق سر تا ناخن پا فرنگی بشویم». اگر در این سخن دعوتی هست دعوت به گزینش نقادانه و با چشم باز و همراه با بصیرت است. من حتی کسی را به برگرفتن و استفاده از تکنولوژی مدرن هم دعوت نمی‌کنم؛ و بر این باورم که ما حتماً باید در این زمینه نقادانه و گزینشی برخورد کنیم. بعداً بیشتر توضیح خواهم داد که منظورم از برخورد نقادانه چیست.

نکته مورد تأکید من این است که اگر کسی به هر دلیلی تصمیم گرفت از تکنولوژی مدرن استفاده کند باید این واقعیت را به

رسمیت بشناسد که این تکنولوژی با ارزش‌ها و هنجارهایی همراه است که راه استفاده درست و مؤثر و مفید آن را نشان می‌دهد؛ و کسی می‌تواند از این تکنولوژی به نحو درست و مؤثر و مفید بهره‌مند شود که اولاً آن ارزش‌ها و هنجارها را به خوبی بشناسد و ثانیاً در نظام ارزشی و هنجاری خود تغییرات و اصلاحاتی را که برای جذب این ارزش‌ها و هنجارهای جدید لازم است انجام دهد و اگر تعارضی هست آن تعارض را برطرف کند. خلاصه اینکه ما باید برای حل تعارض اخلاق سنتی و اخلاق مدرن هم فکری بکنیم. اگر نظام ارزشی و هنجاری مورد قبول شخص یا جامعه‌ای با ارزش‌ها و هنجارهای همراه با تکنولوژی مدرن ناسازگار است و آن شخص یا جامعه به هر دلیلی اصرار دارد که ارزش‌ها و هنجارهای فعلی خود را دست نخورده حفظ کند، ناگزیر است از خیر تکنولوژی مدرن نیز بگذرد، نه اینکه آن تکنولوژی را بگیرد و بکوشد بر طبق ارزش‌ها و هنجارهای فعلی خود از آن استفاده کند. یا مکن با پیل‌بانان دوستی/ یا بنا کن خانه‌ای در خورد پیل. بنابراین، جدا کردن تکنولوژی مدرن از اخلاق مدرن امکان ندارد. این تکنولوژی به لحاظ ارزشی خنثی نیست، تا بتوان آن را برگرفت و با ارزش‌های سنتی و پیشامدرن پیوند زد. از سوی دیگر این تکنولوژی محصول علم تجربی مدرن است، و علم تجربی مدرن نیز محصول نگاه تازه‌ای به عالم و آدم است. در علوم تجربی نیز نمی‌توان علوم طبیعی را برگرفت و علوم انسانی را وانهاد یا علوم اسلامی را جایگزین آن‌ها کرد. این گزینش‌ها و ترکیب‌ها حتی اگر امکان‌علی‌الاصول آن را بپذیریم حکیمانه نیست، بلکه بحران‌ساز است و باید از آن اجتناب کرد.

تأمین وجه دینی الگوی پیشرفت و سبک‌های زندگی چگونه ممکن خواهد شد؟

در اینجا صرفاً به یک نکته اشاره می‌کنم. به گمانم برای احراز یا تأمین وجه دینی الگوی پیشرفت و سبک‌های زندگی یکی از خطاهای استراتژیک و بحران‌آفرین - که دست کم بخشی از مشکل کنونی ما از آن سرچشمه می‌گیرد - تمرکز بر فقه و شریعت و غفلت از سایر بخش‌ها و ابعاد دین است. در حالی که سایر بخش‌های دین نیز می‌توانند و باید در این زمینه نقش بازی کنند.

پیش فرض ما این است که اسلام هم درباره الگوی پیشرفت و هم درباره سبک‌های زندگی حرف‌هایی برای گفتن دارد، اما اینکه ما فکر کنیم برای کشف این حرف‌ها تنها کاری که باید بکنیم این است که با استفاده از روش سنتی در اجتهاد فقهی به سراغ آیات و روایات بیانگر احکام شرعی برویم و از این طریق نظر اسلام درباره الگوی پیشرفت و سبک‌های زندگی را کشف کنیم نادرست و ویرانگر است. برای به دست آوردن نظر اسلام در مورد این موضوعات باید به کل دین و مجموعه آموزه‌های دینی اعم از اصول و فروع دین رجوع کرد، نه فقط به فروع دین. به این نکته نیز باید توجه داشت که

نظر اسلام لزوماً نباید نظری تأسیسی و کاملاً جدید و متفاوت باشد، بلکه می‌تواند امضا/تنفیذ/تأیید بهترین الگوی پیشرفت در دسترس و بهترین سبک‌های زندگی در دسترس باشد. چرا نباید در این مورد از این توصیه جامع و فراگیر قرآن پیروی کرد که می‌گوید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۷ و ۱۸). هم‌چنین به این نکته نیز باید توجه کرد که سکوت اسلام در یک مورد نیز نوعی نظر است. در واقع این خطاست که کسی بپندارد که جامعیت اسلام بدین معناست که درباره هر چیزی از شیر مرغ تا جان آدمیزاد اظهار نظر کند و آن اظهار نظر هم حتماً در قالب تشریع یک حکم شرعی باید باشد. ■

پیش فرض ما این است که اسلام هم درباره الگوی پیشرفت و هم درباره سبک‌های زندگی حرف‌هایی برای گفتن دارد، اما اینکه ما فکر کنیم برای کشف این حرف‌ها تنها کاری که باید بکنیم این است که با استفاده از روش سنتی در اجتهاد فقهی به سراغ آیات و روایات بیانگر احکام شرعی برویم نادرست و ویرانگر است. ■



گذار از اندیشه سیاسی به الگوی کشورداری اسلامی

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین ارسطا

مسعود بن‌دار

محمدجواد ارسطا متولد ۱۳۴۴ در کرمانشاه، در زمینه مسائل سیاسی و حقوقی از منظر فقه پژوهش می‌کند و حدود بیست سال است که در دانشگاه باقر العلوم به تدریس حقوق و علوم سیاسی اشتغال دارد. او عضو شورای فقهی مرکز تحقیقات اسلامی مجلس است و «تشخیص مصلحت نظام از دیدگاه فقهی-حقوقی» از جمله مهم‌ترین آثار اوست. با وی درباره چگونگی گذار از اندیشه‌های سیاسی انتزاعی به الگوهای عینی کشورداری به گفت‌وگو نشستیم. ارسطا معتقد است که آموزه‌های اسلام به یک سری کلیات درباره مبانی نظام سیاسی محدود نمی‌شود بلکه سبب کشورداری اسلامی نیز در منابع دینی به طور مشروح و مفصل بیان شده و اساساً سبک کشورداری باید از نظریه سیاسی استخراج شود؛ ضمن آن که می‌توان از تجربیات دیگران در این زمینه تحت عناوینی مانند سیره عقلاء بهره‌جست.

آیا در متون دینی، در رابطه با فقه سیاسی، صرفاً یک سلسله بایدها و نبایدها وجود دارد که این بایدها و نبایدها نمی‌توانند به‌طور مشخص یک نظریه سیاسی منسجمی را بسازند و یا اینکه یک نظریه سیاسی منسجمی راجع به حکومت دینی از منابع دینی می‌توان استخراج کرد؟

ما می‌توانیم از متون دینی یک نظریه سیاسی منسجم راجع به چگونگی تشکیل حکومت و اداره آن استخراج نکنیم. شاهد بنده برای این مطلب آن است که روایاتی که در باب اداره حکومت داریم، اولاً از نظر حجم بسیار زیاد است. یکی از این روایات، نامه پنجاه و سوم نهج‌البلاغه به نام عهدنامه مالک‌اشتر است که خودش به تنهایی حجم معتناهایی دارد. علاوه بر این، روایت‌های متعدد دیگری هم در این زمینه داریم که برخی از نویسندگان معاصر آن‌ها را استخراج کردند. به‌عنوان مثال، می‌توان به کتاب «سیاست‌نامه امام علی (ع)» مراجعه کرد که کتاب قطوری است و حدود ۵۰۰ صفحه دارد و فقط مباحثی راجع به نحوه اداره حکومت توسط امیرالمؤمنین (ع) در این کتاب بیان شده و به اصطلاح صرفاً از نگاه روایی به این مسئله پرداخته است. می‌شود به کتاب «حکومت اسلامی

در آینه قرآن و روایات» اشاره کرد که در واقع قسمتی از جلد نهم کتاب الحیة هست که آقای محمدرضا حکیمی با دو برادر دیگر ایشان در سلسله مجموعه الحیة تألیف کردند و این هم صرفاً جمع‌آوری روایاتی در این زمینه است و نشان‌دهنده آن است که ما از نظر متون دینی در زمینه مباحث مربوط به حکومت‌داری، با کمبود متن مواجه نیستیم.

مشکلی که در این زمینه با آن مواجه هستیم، همان است که مرحوم علامه نایینی در کتاب «تنبيه الامّة و تنزيه الملة» به آن اشاره می‌کند. ایشان در آن کتاب، بعد از آن که راجع به استبداد دینی سخن می‌گوید، به بعضی از اصول ثابت در حکومت دینی، مثل «اصل حریت» اشاره می‌کند. ایشان آن‌جا بیان می‌کند که برای ما موجب سرشکستگی است وقتی می‌بینیم از شش تا روایت در باب استصحاب، فقهایی ما توانستند این بحث عریض و طویل استصحاب را استخراج نکنند، ولی از این همه روایاتی که در باب مسائل مربوط به حکومت داریم، تاکنون نتوانسته‌ایم ضوابط حکومت و اصولی را که باید در حکومت‌داری مراعات بشود، به‌دست بیاوریم. به عقیده من، مشکل اصلی ما در ارتباط با مباحث فقهی مربوط به حکومت در همین امر خلاصه می‌شود. مثلاً یکی از مباحثی که در حکومت درباره چگونگی اداره سازمان‌های عمومی مطرح می‌شود، مسئله مشورت است. مشورت را همان‌طور که برخی از فقها فرمودند، بر حاکم اسلامی باید واجب دانست. اداره بسیاری از نهادهای کلان حکومتی از طریق شورا صورت می‌پذیرد. مثل مجلس شورای اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت نظام، شوراهای مختلفی که ما فعلاً در کشور داریم، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای عالی امنیت ملی و امثال اینها. اینکه شورا چه نقشی می‌تواند در اداره حکومت داشته باشد، مسئله کلان و مهمی است که با وجود ۲۰۰ روایتی که در این زمینه وارد شده، مباحث فقهی که در این مورد به سامان رسیده، بسیار بسیار مباحث محدود است. چند آیه قرآن هم داریم، مثل «و شاورهم فی الامر»، «و امرهم شوری بینهم» و یکی دو آیه دیگر که آن‌ها هم مطالب مربوط به شورا را بیان کرده‌اند؛ اما حجم کار فقهی که در این زمینه شده، بسیار بسیار ناچیز است؛ خصوصاً اگر نسبت به حجم آن منابع دینی، یعنی آیات و روایاتی که در این زمینه داریم در نظر گرفته و مقایسه بشود.

بنابراین عقیده من این است، ما در رابطه با نحوه اداره حکومت، تأسیس حکومت، سازمان‌های حکومت، قوای حاکم در یک حکومت، چگونگی تعامل حکومت با مردم، حقوق و وظایف متقابل دولت و مردم، حکومت و مردم، می‌توانیم مطالب فراوانی را از متون دینی استخراج کنیم، لکن آنچه تاکنون صورت گرفته، مراجعه اجمالی به متون دینی بوده است. آن‌ها نحو تدقیقی که یک فقیه در یک روایت می‌کند و فقط از یک روایت، کل مطلب را استخراج می‌کند، شاید یک‌هزارم در این متون فراوان دینی مربوط به حکومت صورت نگرفته باشد. این کار را خود بنده شخصاً با همراهی برخی از دوستانی در برخی از متون دینی انجام دادیم و به نتیجه رسیدیم و مطالبی را هم استخراج کردیم؛ بنابراین آنچه من عرض می‌کنم، صرف ادعا نیست که متون دینی ما در این خصوص نظریه دارد. قسمتی از آن تحت عنوان یک مقاله چاپ شده، قسمت دیگرش هم در غالب یک جلد کتاب آماده شده است. آنچه ما در این یک جلد آماده کردیم، بدون اینکه به روایات مراجعه کنیم، صرفاً برگرفته از آیات قرآن است، آن

هم آیاتی که در نگاه اولیه چنین به نظر می‌رسد این آیات در خصوص مباحث مربوط به حکومت چندان مطلبی ندارند، ولی ما با دقت و تعمق دیدیم که ۹ مطالب غنی از همین آیات می‌توانیم استخراج کنیم. در واقع از ابتدای سوره حمد تا آیه ۹۰ سوره بقره، مجموعه این ۹۷ آیه یک جلد کتاب شده است و مطالبی که فقط در رابطه با حکومت می‌توان از این آیات استخراج کرد.

آیا دین جاویدان و خاتم می‌تواند مدل عینی را برای حکومت ارائه کند و یا آن که می‌بایست صرفاً به یک‌سری بایدها و نبایدها و حداکثر ارائه یک اندیشه سیاسی بسنده کند؟

گویا از این سؤال یک مدل عینی برای حکومت، یعنی مدلی ثابت و لایتغیر که تمام اجزایش به‌صورت کاملاً از پیش تعیین‌شده‌ای شکل می‌گیرد، مد نظر است. اگر اسلام بخواهد چنین مدلی داشته باشد، لابد باید بگوید که مثلاً تعداد وزارتخانه‌ها این تعداد باید باشد، رئیس‌جمهور برای چهار سال انتخاب بشود، نخست‌وزیر آیا در کار باشد یا نباشد... اگر این تصور منظور باشد، باید عرض کنم که چنین مدلی به این شکل ثابت و لایتغیر برای اداره حکومت تدوین نشده است.

آنچه توسط نظام‌های حقوقی دیگر هم برای حکومت ارائه می‌شود، هیچ‌وقت این‌طور نیست. حال می‌توان یک سلسله اصول ارزشی را که در هر حکومتی وجود دارد، به تناسب زمان و مکان، در قالب‌های متفاوتی ریخت. مثلاً یکی از آن اصول ارزشی، نحوه تعامل حکومت با مردم است. امروزه در دانشکده‌های حقوق دنیا، اصطلاحی به نام «Good Governance» رواج پیدا کرده که الاجب به آن بحث و گفت‌وگوی زیادی صورت می‌گیرد. برای Good Go - ernance که به فارسی تحت عنوان «حکمرانی شایسته» یا «حکمرانی خوب» ترجمه شده، عناصری بیان شده که یکی از آنها، نحوه حکومت‌داری است. گاهی ممکن است برای تحقق این عناصر، از یک نظام مثلاً فدرال استفاده کنید. گاهی ممکن است از یک نظام حکومتی به شکل کنفدراسیون استفاده کنید. گاهی هم ممکن است از یک نظام حکومتی به شکل غیرمتمرکز استفاده کنید. به شکل‌های مختلفی ممکن است این اصول که تحت عنوان حکمرانی شایسته از آن‌ها نام برده می‌شود، در جامعه تحقق پذیرد. نحوه اجرا شدن این اصول تبعاً باید به تناسب شرایط جامعه، زمان و مکان و اقتضائات جامعه متفاوت باشد. اگر این‌طور نباشد، قابلیت اجرا در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون را از دست خواهد داد. بنابراین در پاسخ این سؤال

که آیا دین جاویدان و خاتم می‌تواند مدل عینی را برای حکومت ارائه کند؛ می‌گویم مدل عینی، یعنی ارائه دادن یک سلسله ارزش‌ها و بایدها و نبایدها، منتهی نه کلی که هیچ‌گونه شکل خاصی از آن قابل استخراج نباشد، بلکه بایدها و نبایدهایی است که وارد جزئیات مسائل مربوط به حکومت هم می‌شود.

البته پاره‌ای از مسائل هست که دیگر به اقتضائات زمان و مکان بستگی دارد؛ مثل اینکه حکومت تا چه درصدی از عدم تمرکز استفاده بکند؟ طبعاً در جوامع بسیط مثل جوامع صدر اسلام، در برخی از جاها امکان این وجود داشت که یک حکومت متمرکز را کاملاً به مرحله اجرا گذاشت، ولی در جوامع پیچیده‌ای مثل زمان ما، حکومت باید به شکل غیرمتمرکز اداره و سعی شود که در موارد مختلف، از نیروهایی که در استان‌ها و شهرستان‌ها هستند، برای

برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان که فکر می‌کنند الگوی حکومت‌داری اسلامی در واقع الگوی منسجمی نیست و تنها یک سلسله بایدها و نبایدهای کلی است، من نظری متفاوت دارم. باید برای الگوی اسلامی در هر کشوری، ابتدا موازین ثابت اسلامی را استخراج کرد، سپس دید که در چه مواردی می‌توان به عرف مراجعه کرد.

اندیشه‌های دیگران باشد و شیوه‌های اجرایی را به ما نشان بدهد تا با استفاده از آن‌ها بتوانیم به بهترین شیوه‌های اجرایی دسترسی پیدا بکنیم. این حیث دوم، مصداق آن دستورات و تعالیمی است که ما را به مطالعه در آفاق و مراجعه به آنچه گذشتگان یا امت‌های پیشین داشته‌اند و به اجرا گذاشته‌اند، ارجاع داده است؛ تا بتوانیم از آن‌ها برای بهتر پیاده کردن احکام و موازین اسلامی و همین‌طور سیاست‌های دینی بهره‌مند بشویم.

ولی اگر از بنای عقلاء استفاده بکنیم، ممکن است در بعضی امور که مبتلا به منع شرعی هستیم، دچار مشکل شویم و به اصطلاح امضای شارع وجود نداشته باشد؛ مثلاً در امور بانکی و بانکداری یا تسلوی بین زن و مرد و عمده معاهدات سازمان ملل.

به اطلاق عرض نکردم. گفتیم در مواردی تجربیات کشورهای دیگر می‌تواند سازنده سیره عقلا باشد و توجه به این مطلب داشتیم که در همه موارد، تجربیات کشورهای دیگر نمی‌تواند مصداقی برای سیره عقلا باشد. وقتی می‌تواند چنین باشد که صرفاً ناشی از عاقل بودن آن‌ها باشد و اختصاص هم به آن‌ها نداشته باشد. چون تعریف سیره عقلاء این است: «ما یصدر عنه العقلاء تلقائاً بما هم عقلاء»؛ آن روش و سیره و شیوه‌ای است که عقلا صرفاً از جهت عاقل بودنشان، به‌صورت اتوماتیک انجام می‌دهند و در پیش می‌گیرند. در پارهای موارد، تجربه کشورهای دیگر می‌تواند مصداق سیره عقلا باشد، نه اینکه الزاماً هست. باید دید در آن عناصر سیره عقلا محقق هست یا خیر؛ اگر این عناصر در آن موجود بود، می‌شود مصداق سیره عقلا. اگر هم نبود که فقط آن شکل دوم می‌تواند مورد استفاده ما قرار گیرد.

درس‌هایی وجود دارد که از تجربیات دیگران می‌آموزیم. در روایات ما در کنار علم، به تجربه و استفاده‌هایی که از تجربیات دیگران می‌توان به دست آورد، خیلی اهمیت داده شده است. به سیر در آفاق و گرفتن عبرت بسیار توجه شده است. گرفتن عبرت معنایش این نیست که فقط نگاه کنیم و ببینیم مثلاً این گروه نابود شدند و یک درس اخلاقی بگیریم. خیر، علاوه بر این معنا، عبرت گرفتن مصادیق متعدد دیگری دارد. یکی از آن‌ها این است که در کشوری شیوه اجرایی خاصی را مثل شیوه اقتصادی یا سیاسی استفاده می‌کنند که پس از ارزیابی، می‌بینیم این شیوه با دشواری‌های متعددی مواجه شده و طبعاً از آن استفاده نخواهیم کرد. به عنوان مثال، اگر مسئله کنترل جمعیت را با دقت بیشتری از همان ابتدایی که این سیاست را به اجرا گذاشتیم، بررسی می‌کردیم و از تجربیات کشورهای دیگر هم استفاده می‌کردیم، می‌توانستیم خیلی زودتر از این‌ها از عواقب سوء آن پرهیز کنیم. آنچه خوب نبود، نحوه اجرای این سیاست بود. حتی در آن چند سال اول هم خوب نبود؛ به خاطر

اینکه در آن چند سال، مردم را تشویق می‌کردیم تا آنجا که می‌توانند جمعیت خانواده‌شان را کاهش دهند. مثلاً این حدیث را می‌نوشتند و استفاده‌ای هم که از معنای حدیث می‌کردند، استفاده غلطی بود: «قُلْ الْعِیَالُ احْدِ الْیَسَارِینَ»؛ کم بودن نان خور و تعداد افراد خانواده، آسانی تلقی می‌شود. تشویقی که برای کاهش جمعیت می‌کردند، تشویق مطلق بود. به این نکته از آثار غلط اجرایی این سیاست توجه نکرده بودند، درحالی که نکته خیلی دور از ذهنی هم نبود که وقتی مردم را کاهش جمعیت خانوار تشویق بکنیم، بعد از گذشتن مدت کوتاهی این تشویق‌های ما باعث شکل‌گیری یک فرهنگ که ارزش‌های مربوط به کاهش

اداره همان مناطق استفاده شود. از این به حکومت غیرمتمرکز تعبیر می‌کنیم. اینکه میزان این عدم تمرکز چه اندازه باشد؟ بستگی به شرایط زمان و مکان دارد، ولی اینکه آیا می‌توان راجع به همین تمرکز و عدم تمرکز و سایر سیاست‌های مشخصی که در حکومت باید به اجرا گذاشته بشود، مطالبی را از متون دینی استخراج کرد، من عرض می‌کنم که قطعاً می‌توان مطالبی را استخراج کرد. بنابراین عرض بنده دقیقاً در نقطه مقابل آن نظریه‌ای قرار می‌گیرد که می‌گوید راجع به حکومت در اسلام صرفاً یک سلسله کلیاتی می‌توان یافت و نحوه اداره و شکل حکومت و سایر مباحث مربوط به حکومت را باید بر اساس شیوه‌های عقلا در هر زمانی تشخیص داد و دریافت کرد. من با این نظر مخالفم و به عقیده من خیلی بیشتر از این‌ها می‌توان از متون دینی در باب حکومت استخراج کرد؛ مثلاً راجع به حقوق متقابل مردم و حکومت، نحوه تعامل حکومت با مردم، عناصر حکمرانی شایسته از دیدگاه اسلام، مسئله جمهوریت، آزادی‌های عمومی، چنین قوایی که در یک حکومت وجود دارند، در تمام این موارد می‌توانیم از متون دینی مطالب فراوانی را استخراج کنیم و استخراج کرده‌ایم. به این ترتیب می‌توانیم بگوییم الگوی مشخصی برای اداره حکومت در اندیشه اسلامی وجود دارد؛ اما اگر مراد این باشد که یک مدل واحد و لا‌تغیر مثل اینکه آیا جمهوری اسلامی به همین شکلی که الآن در ایران دارد اجرا می‌شود، تنها شکل حکومت دینی مورد قبول از دیدگاه شیعه است، من عرض می‌کنم: نه، این یکی از اشکال مورد قبول حکومت از دیدگاه شیعه است. می‌توان اشکال دیگری نیز بر اساس فقه شیعه برای حکومت دینی استخراج کرد.

آیا تجربیات دیگر کشورها که حکومت آن‌ها عمدتاً غیراسلامی است، می‌تواند به ارائه الگوی کشورداری اسلامی کمک کند یا اینکه چنین الگویی اساساً تفاوت ماهوی با نظام‌های حاکم در چنین کشورهایی دارد؟

اولاً یک سلسله از چیزهایی در الگوی حکومت‌داری اسلامی مطرح می‌شود، برگرفته از سیره عقلا است. همان‌طور که در احکام معاملات می‌بینیم بنای شارع مقدس خیلی جاها بر امضای سیره عقلا بوده، در مباحث حکومت‌داری هم با چنین مواردی برخورد می‌کنیم. بنابراین در چنین قضایایی تجربیات کشورهای دیگر از این حیث که می‌تواند مصداقی برای سیره عقلا باشد، مورد استفاده ما قرار می‌گیرد.

ثانیاً تجربیات کشورهای دیگر، می‌تواند موجب تکمیل راهکارهای اجرایی باشد که می‌توانیم برای پیاده کردن سیاست‌های اسلامی اتخاذ بکنیم. یکی از دستورهای امیرالمؤمنین (ع) این است که می‌فرماید:

من با امت‌های گذشته زندگی نکردم، ولی در تاریخ آنان آن قدر تأمل کردم که گویا با آن‌ها زندگی کرده‌ام. بنابراین استفاده کردن از تجربیات گذشتگان می‌تواند در این جهت هم مفید باشد. یکی از مصادیق قرآنی که این همه ما را به تفکر در آفاق فرامی‌خواند، تأمل کردن در تجربیات دیگران است.

پس از تجربیات دیگران تحت دو عنوان مشخص می‌توانیم استفاده کنیم: اول، آن تجربیاتی که می‌تواند سازنده بنات عقلائی و سیره‌های عقلاء باشد که تحت همین نام سیره عقلا برای ما قابل استفاده است؛ و دوم، تجربیات دیگری که می‌تواند دستاوردهای اطلاعات و

الگوی کشورداری اسلامی از اندیشه سیاسی اسلام استخراج می‌شود. کار اصلی و مهمی که ما باید بکنیم این است: باید افرادی باشند که مفاهیم مربوط به حقوق عمومی و علوم سیاسی را به خوبی دریافته باشند، در عین حال مفاهیم اسلامی را نیز به خوبی فهمیده باشند.

جمعیت در میان مردم است، می‌شود. آن‌گاه دیگر نمی‌توانیم این فرهنگ و ارزشی را که ایجاد شده است، به سادگی از بین ببریم. همان‌طور که اکنون با این وضعیت مواجه‌ایم. ما با شیوه غلط اجرایی سیاست کنترل جمعیت، نه تنها آن ارزش‌ها را از بین بردیم، بلکه به ارزش‌های کاملاً ضد آن تبدیلش کردیم. نتیجه این روش غلط در اجرای این سیاست این شد که ما دستاوردی را که فکر می‌کردیم در حدود سال ۹۰ به آن خواهیم رسید، در سال ۷۲ رسیدیم؛ یعنی خیلی مافوق انتظار ما بود. ولی الآن نرخ رشد جمعیت ما بسیار پایین است و عواقب آن مانند پیر شدن جمعیت، اضمحلال قوای اقتصادی یک کشور، اضمحلال قوای علمی یک کشور، وابسته شدن یک کشور به کشورهای دیگر، مواجه شدن با یک بحران جدی در داخل کشور و... خواهد بود. مگر یک کشور غیر از نیروهای جمعیتش توان دیگری دارد؟ توان را از کجا می‌خواهد بیاورد؟ یادم می‌آید، آن موقع مرحوم آقا سید محمدحسین تهرانی، کتابی نوشت درباره کاهش جمعیت. عنوان کتاب ایشان هم این بود: «کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین». در برخی از مقالاتی که در بعضی از مجلات علمی در همین حوزه علمیه قم منتشر شد، خود دیدم که دیدگاه ایشان به نحو نامطلوبی مورد انتقاد قرار گرفت. سیاست کنترل جمعیت حتی بر جو علمی ما آن قدر سایه افکنده بود که در برخورد های علمی هم اثرش را به این صورت شاهد بودیم.

■ برای تبدیل اندیشه سیاسی اسلام به الگوی کشورداری اسلامی، به ترتیب چه گام‌هایی می‌بایست برداشته شود؟

الگوی کشورداری اسلامی از اندیشه سیاسی اسلام استخراج می‌شود. کار اصلی و مهمی که ما باید بکنیم این است: باید افرادی باشند که مفاهیم مربوط به حقوق عمومی و علوم سیاسی را به خوبی دریافته باشند، در عین حال مفاهیم اسلامی را نیز به خوبی فهمیده باشند. از طرف دیگر، مراجعه مستمر اجتهادی به متون و منابع دینی داشته باشند. چنین کسانی اگر به صورت گروهی با همین فهمی که از مفاهیم سیاسی و حقوق عمومی دارند، به منابع دینی مراجعه کنند و دریافت‌های خودشان را بر اساس ضوابط اجتهادی از کتاب و سنت استخراج کنند، حاصلش اندیشه سیاسی اسلام می‌شود که این اندیشه جنبه‌های متعددی دارد. یک جنبه‌اش الگوی کشورداری اسلامی می‌شود؛ البته این کار به صورت کامل صورت نگرفته است. مثلاً مرحوم آیت‌الله عمید زنجانی، یک نفره

بیش از ده جلد کتاب فقه سیاسی را تألیف کرد. کسی که برای اولین بار می‌خواهد در فقه سیاسی قلم بزند، می‌داند که چقدر کار دشواری است. وقتی که می‌بیند دیگران در این زمینه صحبتی نکرده‌اند یا اگر صحبتی کرده‌اند در حد کلیات بوده و وارد جزئیات نشده‌اند، مرحوم آقای عمید نشان دادند که این کار امکان‌پذیر است. اگر این کار به صورت هیئت و برنامه‌ریزی شده برای استخراج اندیشه سیاسی اسلام انجام شود، موفق خواهد بود.

■ در ارائه الگوی برای هر کشور اسلامی، چه مؤلفه‌هایی در رابطه با آن کشور خاص می‌بایست در نظر گرفته شود؟

آنچه ما در جواب سؤال‌های قبل گفتیم، می‌تواند پاسخ این سؤال را هم مشخص کند. اصولی کلی وجود دارد که آن‌ها را از آیات و روایات می‌توان استخراج کرد. سلسله اموری هم هست که در آن امور ارجاع داده شده به سیره عقلاء،

به عرف ارجاع داده شده است. مثلاً خداوند در قرآن راجع به رابطه زوجین می‌فرماید: «و عاشروهن بالمعروف»؛ به مردان دستور می‌دهد که با همسرانشان بر اساس معروف (به شکل پسندیده) رفتار کنند. شکل پسندیده را باید مطابق عرف زمان استخراج کرد. در یک زمان و یک مکان، ممکن است نحوه رفتار مرد با همسرش از نظر اقتصادی و اجتماعی، شکل پسندیده‌ای تلقی بشود و در زمان و مکان دیگر، همان رفتار از حیث اجتماعی و اقتصادی، شکل ناپسندی قلمداد می‌شود. مثلاً اگر مردی در زمان صدر اسلام، برای خانمش اتاقی فراهم می‌کرد که حتی امکانات اولیه زندگی را هم نداشت، این روش از نظر اقتصادی ظلمی در حق زن تلقی نمی‌شد. معاشره‌المعروف در اینجا صدق می‌کرد؛ اما اگر بخواهید همین شیوه را در دنیای امروز، خصوصاً در شهرهای بزرگ و پیشرفته اجرا کنید، قطعاً مصداق ظلم در حق زن می‌شود. نکته مهم این است که باید ببینیم چه مواردی به عرف ارجاع داده شده، چه مواردی به سیره عقلاء ارجاع داده شده و چه مواردی را می‌توان از خود اسلام استخراج کرد؟

برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان که فکر می‌کنند الگوی حکومت‌داری اسلامی در واقع الگوی منسجمی نیست و تنها یک سلسله بایدها و نبایدهای کلی است، من نظری متفاوت دارم. باید برای الگوی اسلامی در هر کشوری، ابتدا موازین ثابت اسلامی را استخراج کرد، سپس دید که در چه مواردی می‌توان به عرف مراجعه کرد، آن‌گاه با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان و حکم حاکم در آن کشور، آن مواردی را که به عرف ارجاع داده شده، تدوین و تبیین نمود.

■ به عنوان متخصص و فعال در این حوزه، کارهای نظری انجام گرفته در این ۳۵ سال را برای تبدیل اندیشه سیاسی اسلام به الگوی کشورداری، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

فکر می‌کنم یکی از کارهای بسیار خوب طی این ۳۵ سال، همان کاری بود که اول انقلاب صورت گرفت و آن تدوین قانون اساسی بود که در تدوین اندیشه سیاسی اسلام و ارائه دادن یک الگوی عینی برای چگونگی تشکیل و اداره حکومت اسلامی نقش بسزایی داشت. بعد از آن، کاری که دارای چنین قوتی باشد و چنین نفوذی هم در کشور داشته باشد، دیگر سراغ نداریم. البته کارهایی علمی، چه فردی و چه جمعی در این زمینه انجام شده است، منتهی چون به صورت قانون در نیامده، آن نفوذ را پیدا نکرده است. به عنوان مثال، مجموعه آثار فقه سیاسی مرحوم آیت‌الله عمید را می‌توانیم نام

ببریم. همچنین می‌توانیم به کتاب‌هایی که توسط مؤسسه دارالحدیث چاپ شده مانند سیاست‌نامه امیرالمؤمنین (ع) یا به مجموعه الحیة برادران حکیمی که به مبحث حکومت اسلامی توجه داشته‌اند، اشاره کنیم.

کتاب‌های متعددی درباره کنترل قدرت، روابط متقابل مردم و حکومت و آزادی‌های عمومی تألیف شده لکن حجم این کارها، نسبت به حجم بالایی منابع و متون دینی کم است. لازم‌ه‌اش استخراج دقیق‌تر این مسائل به همان صورت اجتهادی در فقه است که باید به سراغ روایات مربوط به اندیشه سیاسی اسلام برویم و جوانب مختلفش را استخراج کنیم.

کتاب‌های متعددی درباره کنترل قدرت، روابط متقابل مردم و حکومت و آزادی‌های عمومی تألیف شده لکن حجم این کارها، نسبت به حجم بالایی منابع و متون دینی کم است. لازم‌ه‌اش استخراج دقیق‌تر این مسائل به همان صورت اجتهادی در فقه است که باید به سراغ روایات مربوط به اندیشه سیاسی اسلام برویم و جوانب مختلفش را استخراج کنیم.



۶۸

اجتهاد منظومه‌ای
حجت‌الاسلام والمسلمین
احمد مبلغی



۶۰

طراحی الگوی پیشرفت
را نباید با فلسفه ملاصدرا
پیوند زد
حجت‌الاسلام والمسلمین
دکتر رضا برنجکار



۵۸

منکران فلسفه صدرایی
سخن‌های بگویند
حجت‌الاسلام والمسلمین
عبدالحسین خسرو پناه



۵۲

هدف از ولایت فقیه
جامعه‌ای پیشرفته و آرمانی است
آیت‌الله سید احمد مددی



بحران روش بزرگ‌ترین چالش دهه ۹۰ جامعه ایران در تولید علم

گفتاری از حجت‌الاسلام و المسلمین مجتبی الهی خراسانی

را در این نقطه می‌بینم، البته در مقیاس دانشی و تولید تک‌گزاره‌های علوم اسلامی نیز نمی‌توان گفت که همه چیز درست است و هیچ مشکلی وجود ندارد. باید اذعان داشت که در برخی موارد، دامنه مباحث و گزاره‌ها هنوز به مقدار لازم برای تفکر نظام‌مند و سیستمی نرسیده است.

به هر حال این پرسش هنوز به‌صورت جدی در برابر جامعه علمی مطرح است که آیا در عرصه تولید گزاره‌های فرهنگی، گزاره‌های اقتصادی و گزاره‌های سیاسی می‌توانید بگویید که روش / روش‌های لازم را برای «تولید تک‌گزاره» دارید و می‌توانید آسوده‌خاطر فقط به دنبال تولید باشید؟

ملاحظه‌ای در باب ساخت مدل

احتمالاً به ذهن شما این طور می‌آید که گزاره‌ها در دل سیستم به وجود می‌آید و معنا می‌شود؛ اما این واقعیت ندارد! بنده فکر می‌کنم «هندسه و مسیر ساخت یک مدل» با مسیر و مراحل «تبیین یک مدل» کاملاً اختلاف دارد و این اختلاف گاه در حد معکوس بودن و وارونگی است. به‌خاطر همین است که از تولید تک‌گزاره پیش از مدل‌سازی می‌گوییم؛ زیرا بعد از اینکه یک مدل را ایجاد می‌کنید، گزاره‌ها را در قالب آن تبیین می‌کنید؛ اما این طور نیست که اول مدل را بسازید و بعد گزاره‌هایش را تولید کنید؛ در حقیقت این رابطه، معکوس است. مسیر واقعی در تاریخ تولید علم این چنین بوده است؛ یعنی ما باید بدانیم که «تحول علمی» واقعا چگونه صورت می‌گیرد و سیستم‌سازی یا مدل‌سازی علمی عملاً چگونه سامان می‌یابد؟

بنده معمولاً به طلبه‌هایی که در پایان‌نامه خود به تحقیق مسأله‌محور می‌پردازند، تذکر می‌دهم که آن شکل و ترتیبی که از یک مسأله حل شده به آن‌ها عرضه می‌شود، به این معنا نیست که آن مسأله واقعا به همین ترتیب هم توسط اندیشمند حل شده است؛ این یک اشتباه رایج است! مثلاً شما این فرع فقهی را تحقیق می‌کنید که آیا مصادره اموال مخالفان سیاسی حکومت اسلامی لازم است یا خیر؟ پژوهشگر برای رسیدن به این پاسخ، ابتدا مفهوم‌شناسی می‌کند. بعد می‌گوید انتظار ما از این مسأله چیست؟ سپس ادله‌ای برای آن اقامه می‌کند و مراحل را طی می‌نماید. برای بیان استدلال، او ابتدا تأسیس اصل می‌کند؛ یعنی اگر در این مقاله به نتیجه قابل قبولی نرسید، آن اصل عامی که مسأله باید به آن برگردد، چیست؟ ابتدا (در اصطلاح اصولیان) تأسیس اصل اصولی می‌کند، سپس دست به تأسیس اصل فقهی می‌زند. مثلاً در این قضیه، اصل اصولی برائت یا اصل فقهی تسلیط و احترام مال جاری است. پس اگر تحقیق در جزئیات بحث به نتیجه نرسید، باید بگوییم که مصادره مجاز نیست. پس از آن، بحثی فقهی می‌کند که چه چیزی بر این حکم دلالت می‌کند؟ اولاً آیا عموماً و اطلاعاتی که مبانی فقهی حاکم بر این بحث است، وجود دارد؟ ثانیاً

مجتبی الهی خراسانی، استاد خارج اصول فقه حوزه علمیه و مدیر کل آموزش دفتر تبلیغات اسلامی مشهد است که سال‌ها به تدریس موضوعاتی چون روش تحقیق و مطالعه در علوم اسلامی، روش حل مسائل اصولی و فقهی، هندسه علوم اسلامی و مطالعات میان‌رشته‌ای اسلامی پرداخته است. وی تاکنون رشته‌های تخصصی متنوعی را به‌ویژه در موضوعات بین‌رشته‌ای در نهادهای علمی حوزه‌ی راه‌اندازی کرده و قالب‌های جدیدی را برای تربیت محقق در عرصه علوم اسلامی از موده است. الهی خراسانی، ایده‌های جذابی برای تحلیل وضعیت و ارتقای علوم اسلامی و انسانی در کشور دارد و پیشنهاد بحران روش برای این شماره از گفت‌وگو نیز ایده‌وی بود. همین امر، بهانه دعوت ما از او شد تا در جمع شورای سردبیری و اعضای تحریریه حضور پیدا کند تا ملاحظات خود را در این خصوص بیان کند. متن زیر، خلاصه‌ای از این نشست علمی در دفتر مجله است.

نیاز به مدل‌سازی

وقتی درباره «مدل» صحبت می‌کنیم، در حقیقت «عینیت اجتماعی» و نوعی «سازمان‌یافتگی اجتماعی» دغدغه ذهنی ماست. به بیان دیگر، وقتی موضوع اندیشه‌ورزی خود را «مدل» قرار می‌دهیم، اهداف «تنظیمی و ساختاری» داریم، نه آن که صرفاً اهداف تولیدی - محتوایی داشته باشیم. اهداف تنظیمی (ساختاردهی و شبکه‌سازی) پس از تولید فکر و اندیشه شکل می‌گیرد. به سخن دیگر، اهداف تنظیمی، «پساتولیدی» است. البته ممکن است با به‌کارگیری اهداف ساختار ساز، به مسیر تولید اندیشه بازگردیم و چنین اهدافی به‌عنوان راهنمای تولید مورد توجه قرار بگیرد.

اگر موضوع تلاش فکری ما «مدل‌های کشورداری» است، در حقیقت از یک «نظام» و «سیستم» سخن می‌گوییم. به نظر بنده، اساساً نظام و سیستم، مجموعه‌ای دارای اهداف بیرونی است؛ یعنی رابطه منظم و شبکه‌ای که هدفی در بیرون از خود را تعقیب می‌کند. بدین ترتیب، این شیوه را که برخی هرگاه از «نظام سیاسی اسلام» سخن گفته می‌شود، سراغ مباحث نظری ولایت فقیه می‌روند، قبول ندارم. «نظام»، مجموعه‌ای منسجم و شبکه‌وار از تئوری‌ها، غایات، روش‌ها و همچنین نهادها و سازه‌ها است؛ بنابراین وقتی از مدل کشورداری صحبت می‌کنیم، باید درباره «نهادسازی» نیز سخن بگوییم؛ زیرا این مدل نمی‌تواند از عینیت اجتماعی فارغ باشد.

البته ما در نظام‌سازی، به دنبال مداخله علوم و معارف اسلامی در عرصه اجتماعی هستیم و یکی از این مداخلات لازم، «ساخت مدل توسعه و پیشرفت» است؛ اما سؤال این است که آیا علوم اسلامی مسلح به «روش‌های لازم برای انجام این مداخلات علمی و معرفتی» هستند یا خیر؟ من بحران

درس‌های خارج این است که مجلس استفتائات ندارد؛ زیرا حل مسأله، عملاً آنجا صورت می‌گیرد. تفاوت شاگرد درس خارج و عضو حلقه استفتاء، مثل تفاوت کسی است که همیشه قسمت ویتترین کارخانه و دفتر فروش را می‌بیند، با کسی که در خط تولید کار می‌کند و روش تولید را یاد می‌گیرد. مدل‌سازی در علوم اسلامی و به‌طور خاص، تحقیقات فقهی که معمولاً از سطح بالاتری در تولید علمی برخوردارند، این‌گونه است. شاید بهتر است بگوییم اساساً جریان معرفت، این‌چنین است؛ جریان معرفت، همیشه دیالکتیکی است. ما دو تصور از معرفت را نقد می‌کنیم: «تصور استاتیکی و تصور مکانیکی». ما به «تصور دیالکتیکی» از معرفت باور داریم. «جریان سیال معرفت» این‌گونه نیست که بگوییم معرفت سیر مکانیکی از معلوم به مجهول و سپس از مجهول به معلوم است و تمام! این به شوخی بیشتر شبیه است. ذهن، مرتباً معارف خودش را در یک سیر دائمی ارتقایی میان معلومات و مجهولات اصلاح می‌کند. مانند ابرهای اطلاعاتی. جست‌وجوی ذهنی ما هم، منطقی را بر معرفت تحمیل می‌کند و هم تأثیری از منطق پیشین می‌پذیرد.

بحران روش

حدود ده سال پیش در برخی محافل عرض کردم که از الان باید نگران «بحران روش در مطالعات اسلامی» باشیم و از الان چاره‌ای بیاندیشیم. حقیر پیش‌بینی می‌کردم که دهه آینده، در علوم اسلامی تحولاتی تدریجی برای اصلاح روش صورت می‌گیرد؛ اما باید هم‌اکنون به فکر مشکلات و چالش‌های روش در مطالعات نظری و مدل‌سازی اسلامی باشیم. نباید فرصت را از دست داد، چون در میدان عمل می‌افتیم؛ وقتی مسابقه شروع شد، دیگر نمی‌توان راجع به تکنیک‌ها و تاکتیک‌ها صحبت کرد! این تمهیدها و برنامه‌ریزی‌ها باید قبل مسابقه انجام شود. قبل از بازی اصلی، باید بازی دوستانه و تمرینی انجام دهید. پس عده‌ای باید به شکل موردی و نمونه شروع به کار کنند. در المپیک که نمی‌توان به فکر برنامه و تاکتیک افتاد! ما ناخواسته یا خواسته، دیگر حتی از مقیاس بازی‌های ملی عبور کرده‌ایم و در گود بازی‌های بین‌المللی افتاده‌ایم. فرض کنید الان با مصر می‌خواهیم روابط برقرار کنیم. روابط اقتصادی میان کشورهای اسلامی چگونه باید باشد؟ پیمان دفاعی میان ما و کشورهای اسلامی چیست؟ نظام قضایی ما چگونه می‌تواند با دیگر کشورها، همساز شود؟ اصلاً فرض کنید می‌خواهیم نظام فرهنگی کشورهای عضو اکو را با هم نزدیک و همگن کنیم؛ اما با چه مدلی این کار صورت گیرد؟ الان دیگر به این نقطه بحرانی رسیده‌ایم و در مشکل و چالش افتاده‌ایم. مگر مسکن‌هایی که توزیع‌کننده‌های اندیشه (نه تولیدکنندگان فکر) می‌دادند، تا چه زمانی دوام می‌آورد؟! تا چه زمانی می‌توانید احساس درد را به تعویق بیندازید؟! بنابراین باید مسأله «روش» را در مدل‌سازی جدی گرفت و فرصت را از دست نداد؛ اما حل بحران روش، با چالش‌های متعددی مواجه است.

ضرورت اصلاح روش

الف. یکی از چالش‌های موقعیت ما، «تازگی» مسائلی است که می‌خواهیم در علوم اسلامی حل کنیم. یکی از اساتید که از ایشان برای پروژه‌های پژوهشی و آموزشی در سطح چهار و دکتری مشورت می‌گرفتیم، صادقانه می‌گفتند: اول باید مهلت بدهی که ما تصور کنیم که درباره چه چیزی داری صحبت می‌کنی؛ چون برای ما همه این‌ها تازگی دارد و حتی مفاهیمش هم تازه است! تازگی مسائل به این دلیل است که مسائل روزگار ما اغلب دارای «حیثیت اجتماعی و حکومتی» است؛ مربوط به توسعه و تمدن است و با آنچه قبلاً در علوم اسلامی می‌پرداختیم، تفاوت چشم‌گیری دارد. فلسفه ما راجع به وجود



روایات خاص مسأله و نیز حکم عقلی و سیره عقلایی مرتبط مورد استناد قرار می‌گیرد.

اما در حقیقت مسیر حل مسأله، تقریباً معکوس است! پژوهشگر قبل از هر کار مفهوم‌شناسی، به شکل «گشتالتی» (برداشت کل‌نگرایانه از جزئیات) مفهومی را انتخاب می‌کند و در روایات به جست‌وجو می‌پردازد تا ببیند به‌صورت جزئی می‌تواند مورد معینی ناظر به حل این مسأله پیدا کند یا خیر؟ سپس یک پله بالاتر می‌رود و مسأله را با عمومات می‌سنجد. پس از آن به عرف و سیره عقلا می‌رسد و در نهایت تحقیق می‌کند که مقتضای اصل عمومی چیست؟ بنابراین مجتهد در روش حل مسأله، کاملاً معکوس حرکت می‌کند. این در حقیقت، فوت و فن فقاهاست. به‌خاطر همین است که می‌گویند درس خارج بروید تا فوت و فن واقعی فقاها را فراگیرید. البته بنده می‌گویم درس خارج کافی نیست؛ زیرا گاهی استاد، خودش مسأله را حل می‌کند؛ اما درس را با اسلوبی متفاوت عرضه می‌کند و در جلسه درس به حل مسأله نمی‌پردازد؛ لذا پیشنهاد می‌کنم در این صورت، شاگرد برای تکمیل روش فقاها، در «جلسه استفتائات» شرکت کند. به نظر بنده آسیب‌پذیری از

کار می‌کند و اصلاً نسبت به فلسفه اجتماعی جلو نرفته است. فقه ما نیز در مقیاس فردی است و قرن‌ها است راجع به مسائل حکومتی، چیزی از فقه مطالبه نشده است. بنده به طلبه‌هایی که در درس خارج مباحث اصولی شرکت می‌کنند، توصیه می‌کنم بخش «تزامح» در دانش اصول فقه را خوب کار کنند. «فقه التزامح» و فقه اولویت‌ها، اساس فقه حکومتی است. باید در اصول فقه این مباحث را توسعه دهیم. چالش‌های آینده ما در مدیریت اسلامی کشور اینجاست. برای پایان‌نامه نیز مباحث حکم یا التزامح را به‌عنوان مسائلی که می‌تواند گره‌ها یا افق‌هایی را باز کند، پیشنهاد می‌دهم.

ب. چالش و مشکل دیگر، حجم انبوه و بی‌سابقه مسائل است که پیش از این اصلاً با آن مواجه نبوده‌ایم. حتی اگر بگوییم مدل نمی‌خواهیم و فقط تک‌گزاره می‌خواهیم، چقدر باید تک‌گزاره تولید کنیم که کفاف مسائل جاری را بدهد؟! سال ۷۶ یکی از دوستان را به قم فرستادم تا برای توسعه گروه پژوهشی فقه در یکی از نهادهای حوزوی، ایده و مسأله گردآوری کنیم. بنا بود مسائل فقهی مؤسساتی را که وابسته به نهادهای حکومتی بودند، جمع‌آوری کند. به یکی از دوستان، یک هفته مأموریت دادم تا این جمع‌آوری را انجام دهد؛ اما ایشان سه روزه برگشت! گفت: من تنها دو مؤسسه رفتم؛ اما به اندازه کافی مسأله فراهم کرده‌ام! ایشان فقط از مرکز تحقیقات قوه قضائیه، حدود ۲۵۰ فرع فقهی آورده بود که بابت هر کدام، حداقل یک پرونده قضایی وجود داشت. اگر می‌خواستیم برای همان مسائل کار علمی و پژوهشی کنیم، حداقل ده سال طول می‌کشید. در گذشته، یک مرجع دینی رساله عملیه‌اش را به مردم می‌داد و هفته‌ای یکی دو استفتاء هم برای او می‌آمد. الان فقط یکی از مراجع ما علاوه بر رساله عربی سه جلدی و رساله قطور فارسی، دوازده جلد استفتانات دارد! علاوه بر آن که بیشتر این استفتانات، هنوز پرسش‌های حکومتی نیست و فقط توسط افراد و از زاویه دید فردی سؤال شده است.

ج. در زمان قدیم، مسائل ما غالباً «تک‌ساختی» بود. اما جامعه مدرن باعث شده که جنس مسائل «چندلایه» و چند سطحی شود. بنابراین مداخله «یک دانش» برای حل آن و حتی تصویر مسأله و مشکل کافی نیست. یک مسأله، به‌طور همزمان، ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی-امنیتی و حتی هنری و تاریخی دارد. مگر ما چقدر می‌توانیم با ادبیات رایج «فی نفسه» و بدون ملاحظه شرایط و ابعاد مسأله، همه را معطل نگهداریم؟! مسائل چند ساختی شده و دیگر «فی نفسه» گفتن جواب نمی‌دهد.

از طرف دیگر خیلی از مسائل، تنها ابعاد نظری ندارد و نظری-عملی و دو حیثیتی است. بدین‌خاطر، تحقیقات اسنادی و کتابخانه‌ای، به‌تنهایی جوابگوی حل مسأله نیست؛ زیرا جواب مسأله، در عینیت نیز تعیین کننده است. دیگر مسأله تنها این نیست که حکم این مسأله چه می‌شود، بلکه برای مدل‌سازی در جامعه اسلامی، باید روش پیاده‌سازی و سازوکارهای اجرایی نیز مشخص شود. درنتیجه، «ابعاد عملیاتی مسائل» نیز مورد سؤال است. شما می‌گویید در جامعه اسلامی ربا حرام است؛ اما باید بگویید سیستم بانکی را چگونه به سمت بانک‌داری بدون ربا جلو ببریم؟

بحران روش و چالش‌های فرارو

برخی چالش‌ها وجود دارد که اکنون با آن مواجه هستیم و برخی دیگر در آینده رخ خواهد نمود. از عجایب این

است که ما به امراض متضاد هم می‌توانیم مبتلا بشویم! در عین حالی که سردی‌مان کرده است ممکن است در تب هم بسوزیم و درمی‌مانیم که چه کنیم؟ مشکلات و چالش‌های گوناگون روشی همین‌گونه است.

چالش نخست. از چالش مهم و ریشه‌دار، «حصرگرایی» در روش (methodological exclusivism) است. حصرگرایی پراسیب‌ترین و پرسابقه‌ترین مشکل بر سر راه رشد تولید علم است. به‌نظر بنده، بسیاری از علوم اسلامی مبتلا به حصرگرایی روشی است. نتیجه حصرگرایی، «تک‌روشی» است که نقطه مقابل آن «چندروشی» یا به بیان دیگر، ترکیب روش‌ها است. جالب این است که این حصرگرایی، گاهی موجب افتخار صاحبان علم نیز می‌شود. مثلاً به خود می‌بالیم که در فلان علم، یافته‌های علوم تجربی و داده‌های وحیانی را در روش علمی خود دخالت نمی‌دهیم. حصرگرایی با پارادایم‌هایی که تولید کرده در تقسیمات علوم اسلامی نیز اثر گذاشته است؛ می‌گوید علوم بر دو نوع هستند: علوم عقلی و علوم نقلی. پیش‌فرض این ادعا، حصرگرایی روشی است؛ یعنی در حل مسأله یا از روش عقلی استفاده کنید یا از روش نقلی!

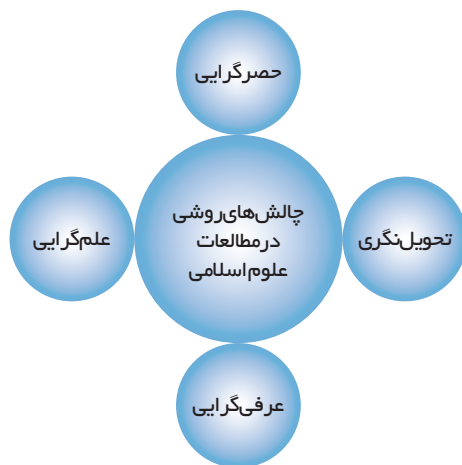
مرحوم علامه عبدالهادی فضلی در یکی از کتاب‌هایش درباره روش‌شناسی حل مسائل کلامی، مطلبی را به اختصار بیان می‌دارد -اگرچه به نظر از آن بحث‌های جنجالی است- او می‌گوید: ما چهار روش داریم؛ یکی روش عقلی محض -روش معتزله- است و البته روش کلامی برخی فلسفه‌گرایان بعد از خواجه نصیرالدین طوسی. وی اضافه می‌کند که منظورم از عقلی دقیقاً روش قیاسی-برهانی است. دوم، روش صرفاً نقلی یعنی دقیقاً آیات و بیش از آن روایات که این را روش اهل ظاهر و اهل حدیث می‌داند. روش سوم روش وجدانی یا شهودی است که آن را روش اسماعیلیه و صوفیه معرفی می‌کند. اما روش چهارم، منهج و «روش تکاملی» است و نمونه‌اش روش شیعه در کلام است که همزمان از روش‌های قیاسی-برهانی، از آیات و روایات و حتی از روش تجربی نیز استفاده می‌کند.

مطلب نقل شده، نشان می‌دهد که حصرگرایی روشی در مطالعات و پژوهش‌های کلامی بسیاری وجود دارد. در حالی که سودای برخی مشتاقان فلسفه، تبدیل روش تکاملی در کلام شیعه، به روش صرفاً عقلی و سودای سلفیه، حذف کامل روش‌های عقلی و غیرنقلی از کلام اسلامی است.

شهید صدر در کتاب «المعالم الجدیدة» بسیار جالب درباره اصول فقه می‌اندیشد و می‌گوید: دلایلی که ما در فقه استفاده می‌کنیم، از دو جنس است: ۱- دلیل استقرائی ۲- دلیل برهانی. این تفکر، فضا و افق تازه‌ای را می‌گشاید. اگر بگویید چرا دلیل استقرائی؟ می‌گوید چون فحوص می‌کنیم و می‌بینیم این حکم هست یا نیست و دلیل استقرائی چیزی غیر از این نیست. به همین جهت ایشان می‌گویند که اصلاً نباید استقراء را دوباره به بحث‌های نظری و برهانی برگرداند. این ارجاع مرسوم در منطق ارسطویی، یک اشتباه است. توضیح این نظر را می‌توانید در کتاب ارزشمند ایشان «الاسس المنطقیة للاستقراء» ملاحظه بفرمایید.

به هر حال حصرگرایی یکی از مشکلات ماست. چون مسائل چند لایه را دیگر نمی‌توان با دانش حصرگرا حل کرد. متأسفانه نتایجی هم که دانش‌های حصرگرا به دست

حدود ده سال پیش در برخی محافل گفتیم که باید نگران «بحران روش در مطالعات اسلامی» باشیم و از الآن چاره‌ای بیاندیشیم. حقیر پیش‌بینی می‌کردم که دهه آینده، در علوم اسلامی تحولاتی تدریجی برای اصلاح روش صورت می‌گیرد؛ اما باید هم‌اکنون به فکر مشکلات و چالش‌های روش در مطالعات نظری و مدل‌سازی اسلامی باشیم.



می‌شود. کم‌کم دکتربین قضایی که هیچ، رویه قضایی را نیز در فقه معتبر می‌کنیم. یعنی چون چند قاضی این حکم را داده‌اند و این حکم سابقه دارد شما هم بتوانید حکم کنید!

در چشم‌انداز غربی، حقوق هم از مشتقات علم به معنای (Science) است و تحت تاثیر تجربه اجتماعی و حتی علوم تجربی مدرن است. ولی علوم اسلامی این‌طور نیست. به همین جهت اصرار دارم که حتماً و حتماً باید پایگاه معرفتی تمام مطالعات جدید اسلامی باید در خود حوزه علوم اسلامی بماند و مفاهیم آن به هیچ وجه دست نخورد. اگر نه هرگونه تغییر ناشیانه و شتابزده، به یک نوع بی‌انضباطی عمیق در علوم اسلامی و آشفتگی روشی منتهی می‌شود. اساساً عبارت «فقه و حقوق اسلامی» یعنی چه؟ این مثل آن است که بگوییم رشته «پزشکی و شیمی»! ما «بیوشیمی» را می‌فهمیم یعنی چه، شیمی پزشکی را هم می‌فهمیم ولی آیا می‌توانیم یک رشته‌ای بگذاریم به نام پزشکی و شیمی؟ دیگران به ما می‌خندند! اینها موجب «بی‌انضباطی روشی» می‌شود. چون هر یک از این‌ها برای خود قلمرویی دارد. حتی در مطالعات بین رشته‌ای نیز مصطلحات را به این آسانی ترکیب نمی‌کنند. در عمل هم این نوع تلفیق‌ها، واقعی نمی‌شوند. چند سال پیش، یکی از اساتید گروه روان‌شناسی مؤسسه امام خمینی (ره) می‌گفت: ما آدم‌های متناقضی تربیت کرده‌ایم. صبح‌ها شاگرد فقه و اصول درس خارج هستند اما بعد از ظهر کاملاً روان‌شناسی غربی کار می‌کنند و این دو ربطی هم به هم ندارند!

متأسفانه در چنین فضایی که بحران روش داریم، اتفاقات بدی هم افتاده است. البته پانزده سال پیش می‌گفتم: خواهد افتاد! اما الان می‌گویم: «افتاده است» و فقط دارد بیشتر می‌شود! ما به خاطر «جواب گرفتن» در مسأله، از خیر «روشنمندی» می‌گذریم و این یعنی تضعیف سریع پایگاه علوم اسلامی برای تولید پاسخ به مسائل. چون وقتی روشنمند نباشید، استناد به متون و منابع معرفتی اسلامی از دست می‌رود و این یعنی بی‌معنا و تهی شدن علوم اسلامی از هویت خویش. یا در مقابل برای وفاداری به روش‌های موجود، اساساً پاسخی تولید نمی‌کنیم یا پاسخ‌های مان، پاسخ نیست. جواب‌های ما می‌شود: «فی نفسه»، «نمی‌دانم»، «نیازمند تأمل است»، «احتیاط چنین است» و... این پدیده ناگواری است که به آن می‌گویم: «روش‌پریشی». متأسفانه در جامعه علمی، دچار این آسیب شده‌ایم.

متأسفانه باید بگوییم اغلب نهادها و متفکران اسلامی ما بین این دوگونه جوابگویی تقسیم می‌شوند: اما راه حل اصلی، فقط و فقط حل «بحران روش» است. ■

می‌آورند به اندازه کافی اطمینان بخش نیست. البته به نظرم علاوه بر ساختمان معرفتی فقه و کلام، حتی حکمت متعالیه هم زمینه مناسبی برای بسط تکثرگرایی روشی است ولی ما با حکمت متعالیه مشایبی‌وار برخورد می‌کنیم و از ظرفیت‌هایش در استشهادات وحیانی و روایی و شهودی به اندازه کافی استفاده نمی‌کنیم. برخلاف نظر بعضی، این ظرفیت به معنای گسترش مسائل آن به همه علوم نیست که فکر کنیم با این دستگاه فلسفی مسائل اجتماعی را هم می‌توانیم حل کنیم. در قلمروی روش، می‌توانیم کمی آن را بسط و توسعه بیشتری داده و ترکیب روش‌ها را امتداد بدهیم. این شروع خوبی است اما به شرطی که به مشکل دوم دچار نشویم!

چالش دوم. از دیگر مسائل ما تحویل‌گرایی و تحویل‌نگری (Reductionism) در روش است. تحویل‌نگری یعنی خطای اخذ وجهی از شیء به جای همه هویت آن. گاهی تحویل‌گرایی از حیطة روش نیز فراتر می‌رود و مثلاً وقتی می‌پرسید: بیه متقابل و فاینانس چیست؟ جواب می‌دهند یا اجاره است یا بیه. یعنی مفاهیم را هم تحویل می‌کنند و در عقودی که قبلاً بوده است فرومی‌برند. وقتی که می‌توانیم این را عقد جدیدی بدانیم، چرا باید مفاهیم نوین را به اصطلاحات و واقعیات قدیم تحویل کنیم؟ یا وقتی می‌پرسیم تحقیقات اجتماعی پرسشنامه‌ای چیست؟ می‌گویند این در واقع، استظهار عرفی است! چرا باید همه چیز را به مفاهیم پیش‌دانشته خودمان ارجاع بدهیم؟!

از طرف دیگر ادامه این روند چه می‌شود؟ در بخش فقاقت و اجتهاد فقهی من پیش‌بینی می‌کنم که دو مفهوم در آینده، اصول فقه (دانش روش کشف حجت) را مصادره خواهد کرد: ۱- سیره عقلاً ۲- استصحاب (باقی گذاشتن بر یقین سابق هنگام شک). در نتیجه از آن مصادرات منابع استنباطی ما، چیزی باقی نخواهد ماند. استصحاب تا دوران میانه فقه فقط در خلأ اصول عملیه و امارات بود ولی الان به عنوان دلیل مطرح می‌شود؛ ببینید تا کجا جلو رفته است! همچنین گفته شده ارتکاز عقلایی نیز قرینه لبی و غیرلفظی در تمام نصوص است و دلیل عدول شما از همه ادله می‌تواند باشد. به هر حال این نوع تحویل‌گرایی، خیلی خطرناک است.

چالش سوم. چالش دیگر، «عرفی‌گرایی» است. عرفی‌گرایی در روش، محصول دغدغه افراطی «نتیجه» است. می‌خواهند زود به نتیجه مشخصی برسند تا به اصطلاح کار مردم راه بیافتد. مثلاً می‌گویند باید مشکلات را از جلوی پای سینما برداریم. یعنی باید کاری کنیم که به فلان نتیجه از پیش روشن، برسیم. از اندیشمندان اسلامی هم انتظار دارند سخت‌گیری (!) نکنند و مشکلات سینما را درک نموده و با عرف سینماگران همراه و همدل باشند! عرفی‌گرایی یعنی روش‌های پردازش علمی را فراموش کنیم و به خواست و رضایت عرف هر صنف، نتیجه را آسفالت کشی کنیم!

دوستی درباره یکی از آقایان که از مظاهر فقه مدرن است می‌گفت: دکتر سروش از لندن به من زنگ زده و شکایت کرده که این چه کسی است که برای کنفرانس خانواده در لندن فرستاده‌اید؟ آبروی ما را برده است! آمده سخنرانی کرده و گفته سقط جنین در اسلام اشکال ندارد! می‌گفت بیان این مسأله حتی در اینجا یک کار ضد اخلاقی تلقی می‌شود. شما فکر کرده‌اید می‌خواهید گره‌گشایی بکنید؟!

چالش چهارم. اما آخرین مشکل و چالش روشی، «علم‌گرایی» و علم‌زدگی (Scientism) است. وقتی در حوزه فلسفه علم و به نام واقع‌گرایی، روش تجربی تقدیس شود، علوم اسلامی نیز تا حدی به سمت ساینس حرکت خواهد کرد. علم حقوق در شاخه‌های مختلف فقه جلو می‌آید و مدعی جانشینی

فقه ولایی لازمه الگوی پیشرفت

گفتاری از آیت الله سید احمد مددی

مسعود بن دادر

این معنا از ولایت، منصب اجتماعی است و نصب می‌خواهد و تمسک به اطلاعات ادله لفظی، مثل «اللهم ارحم خلفائی» و «العلماء ورثة الأنبياء» کافی نیست و اگر هم کافی باشد، در حد «ولایت فقه» کارساز است و نه «ولایت فقیه».

خلاصه اینکه آنچه پیامبر (ص) درباره حضرت امیر (ع) انجام دادند و آغاز آن از انداز عشیره بود و بعد هم سفر به یمن و بعد هم جانشین حضرت در مدینه در جنگ تبوک و آن لحظه‌های آخر که می‌فرماید: «أُلسْتُ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» همه یک سبک و سیاق را پی می‌گیرد و بر اساس یک اصل صادر شده است، نه بر اساس شرایط زمانی. همه این موارد صحبت از اعطای مقام ولایت است به امیرمؤمنان (ع)؛ لذا اختلاف حضرت با آن‌ها بر سر استنباط احکام نبود. «ما سار علیه الشیخان» نه یک قضیه نظری، بلکه یک نظام اجتماعی بود که حضرت آن را رد می‌کرد؛ لذا فرمود: اگر من به خلافت برسم، چیزهایی را که مهریه زنان قرار داده شده برمی‌گردانم، حیف و میل‌ها و انحراف‌هایی که پدید آمده، باید جبران و اصلاح شود. به هر حال فقه اهل بیت (ع)، فقه ولایی است. این فقه فقط جنبه اجرایی ندارد.

انتقال ولایت از امام به فقیه

خطی در اندیشه شیعه داریم به نام خط «غلو». برخی آن را به «عبدالله بن سبا» نسبت داده‌اند؛ حال آیا وجود خارجی دارد یا اصلاً موهوم است یا اسم رمزی برای شخصی بوده و عمداً بزرگ شده، معلوم نیست. به هر حال خط غلو در زمان امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) کمتر وجود دارد. «جابر بن یزید جعفی»، جزء رؤسای خط غلو است، ولی خط غلو در آن زمان چارچوب معینی نداشته است. ظهور و بروز خط غلو در عصر امام صادق (ع) است. در زمان امام باقر (ع) و امام سجاد (ع) به سبب سلطه بنی‌امیه فرصت تصدی نبوده و آن دو امام بزرگوار برای نقل اصلی اندیشه‌های شیعی و امامت باید زمینه را آماده می‌کردند. شهادت «زید» در زمان امام صادق (ع)، هم در ارکان بنی‌امیه تزلزل ایجاد می‌کند و هم تزلزلی در شیعه به وجود می‌آورد. به امام اشکال می‌کنند که چرا قیام نمی‌کنی؟! درحالی‌که در سال‌های ۱۲۰ هجری به بعد که دوران انتقال بود، قیام‌های متعددی از طرف بنی‌الحسن از یک طرف و بنی‌عباس از طرف دیگر انجام شد. طبیعی است که امام محل مراجعه باشد که چرا قیام نمی‌کند، آن هم امامی که فقهش، فقه ولایی است.

در این میان، تلاش مرحوم مفید و شیخ کلینی برای تصحیح اعتقاد غلات نیز بسیار درخور توجه است؛ چون مرحوم کلینی میراث‌های خوب خط غلو را با خط اعتدال در هم آمیخت و یک خط میانی را ایجاد کرد. خط غلو برخورد سیاسی داشت و قیام با شمشیر می‌کرد؛ اما انحرافات فکری و اخلاقی در بین

سید احمد مددی از شاگردان آیت الله خویی است که از درس و مبانی علمی آیت الله سیستانی در نجف نیز بهره برده است. او سال‌هاست که در حوزه علمیه قم به تدریس خارج فقه و اصول می‌پردازد و دو مبانی نوآورانه‌ای در تاریخ اندیشه فقهی، حکم‌شناسی، روش تحلیل رجالی و... دارد و درس وی مورد توجه طلاب و فضلاء حوزه است. از جمله دغدغه‌های فکری وی، طرح «فقه ولایی» است که آن را متفاوت از فقه رایج می‌داند. گفتار زیر، با اشاره به چیستی فقه ولایی، ارتباط این رویکرد فقهی را با الگوی پیشرفت تبیین می‌کند.

مفهوم فقه ولایی

فقه در سیره اهل بیت (ع) با رویکرد ولایی همراه بوده است. امیرمؤمنان (ع) در تمام مدت زندگی، چه آن هنگام که خانه‌نشین بود و چه هنگام حکومت، با دید فقه ولایی، برنامه‌هایش را پیش می‌برد. این مطلب قرینه تاریخی هم دارد: آنجا که عبدالرحمن بن عوف به حضرت در قضیه شورا گفت: «من با تو بیعت می‌کنم، به شرطی که بر اساس سیره شیخین عمل کنی»، درحالی‌که بر اساس بعضی نقل‌ها، چنین مطلبی را در بیعت با عثمان نگفت. معلوم می‌شود حضرت در نظام حکومتی حرف داشته و به عنوان یک چهره مخالف مطرح و دارای مبنایی خاص بوده است.

بنابراین، به عقیده ما، فقه اهل بیت (ع) استنباط صرف احکام نبوده، بلکه آن را در بستر تنفیذ و تصدی مستقیم نگاه می‌کردند. بر خلاف فقه اهل سنت که مشخصه اصلی آن غیر ولایی بودن آن است؛ زیرا آن‌ها معتقد بودند، هر کسی ولی امر است، ولی الامر است و باید از او اطاعت کرد و حتی کتاب «الأحكام السلطانية» بیشتر به جنبه‌های نظری پرداخته است و فتاوا را نقل کرده، نه مسأله تصدی را.

وقتی پیامبر اکرم (ص) در سفری، حضرت علی (ع) را برای تبلیغ به یمن اعزام کردند، در هنگام مراجعت ایشان، بعضی‌ها به نحوه عمل حضرت اعتراض کردند. پیغمبر فرمود: «ما لکم و لعلی؟ هو ولی کل مؤمن بعدی». تعبیر «بعدی» معنای تصدی را می‌رساند؛ چون قضیه خارجی است و تصدی خارجی مراد است و مراد از «بعدی» در اینجا «بعدی» در رتبه است، نه «بعدی» در زمان؛ به این معنا که اگر من بودم، خودم ولی هستم و اگر نبودم، ولو در زمان حیاتم، علی ولی شما است و چنین تعبیری را حضرت فقط برای علی (ع) به کار برده‌اند، با اینکه موارد مشابه برای دیگر اصحاب بسیار بوده است.

را پیاده بکند. طرح کلی این است و هدف از ولایت فقیه این است که جامعه، جامعه‌ای اعلا و آرمانی باشد. وضع اقتصاد، سلامت، فرهنگ و... نه تنها در درجات متوسط نباشد، بلکه به جایی برسد که از همه بالاتر باشد؛ مثلاً حتی درآمد سرانه ایرانیان از همه کشورها بالاتر باشد. احساس من این است که از مجموعه آیات و روایات این گونه برداشت می‌شود: ۱. اعتماد بر عقل و ادراک و خرد؛ ۲. ایمان به واقع پیدا بکنیم؛ ۳. می‌توانیم به آن واقع برسیم. با همین فقه ولایی، جامعه می‌تواند جامعه اعلا باشد. اصلاً هدف فقه ولایی این است. ولایت نه مال مجانین است و نه فقط مال عقلاء. اساس ولایت فردی بر



آنان به وجود آمده بود. در رأس آنان ابوالخطاب است که روایات زیادی در لعن او وارد شده است. این شخص به همراه هفتاد نفر در مسجد کوفه با شعار «لیبک یا جعفر» قیام کردند که دم در مسجد همه آن‌ها توسط نظامیان کشته می‌شوند، به جز یک نفر که مجروح می‌شود و در بین کشتگان می‌افتد و زنده می‌ماند و آن جناب «ابوخدیجه» است که ناقل یکی از احادیث بسیار مهم مربوط به ولایت فقیه است.

ما درباره ولایت فقیه سه حدیث داریم که یکی از آن‌ها از همین ابوخدیجه نقل شده است. روایت دیگر از «عمر بن حنظله» است و اینکه «تجاشی» از او نام نبرده، به علت این بوده که او در «فهرست»، کسانی را نام می‌برد که دارای کتاب بوده‌اند و عمر بن حنظله کتاب نداشته است. سبک و سیاق روایتی که عمر بن حنظله نقل می‌کند به خط غلو می‌خورد؛ خطی که همان زمان به دنبال تصدی اجتماعی بوده است. روایت سوم هم همان توقیع شریف است. در این سه روایت جنبه نصب وجود دارد؛ چون ولایت منصب و مقامی اجتماعی است و فقط با نصب حل می‌شود که در این سه روایت وجود دارد. سایر روایات همه اطلاعات لفظی است، سند آن‌ها بدون استثنا مشکل دارد. اطلاعات لفظی هم چون «کلی مشکک» است، در مرحله اول حمل بر مصداق بارز می‌شود و قدر متیقن در آن قابل استناد است و اگر هم دلالتی برای این نوع روایات قائل شویم، ولایت فقه از آن استفاده می‌شود، نه ولایت فقیه. خوب در چنان اوضاع و احوالی که امام صادق (ع) می‌زیست، قیام‌ها متعدد و فشارها فراوان بود؛ لذا حضرت که دارای فقه ولایی بود، خواه ناخواه باید طرحی را ارائه می‌کرد و آن «طرح خودگردانی شیعه» بود که امام فقیهان را محور مراجعه شیعیان قرار می‌داد که فقه ولایی را پیاده کنند. امام در اینجا تصدی مباشر ندارد؛ زیرا تجربه تاریخی این اجازه را نمی‌دهد. ولایت فقیه از اینجا به وجود آمد و روایات عمر بن حنظله کاملاً گویای چنین وضعیتی است. البته روایت ابوخدیجه در خصوص قضاوت است؛ با در نظر گرفتن ملازمات عرفی‌اش که جنبه‌هایی از مقام ولایی را دارا است.

واقعیت امر این است که این خط راه خط کوفه که در حال درگیری و ایجاد تحول بود، پی‌گیری می‌کرد؛ اما خط اعتدال «زراره» در مدینه اصلاً به این مسائل حساس نبودند که آن را تعقیب کنند؛ لذا شما می‌بیند زراره ده‌ها روایت که موضوعش به مراتب کمتر اهمیت دارد، از امام (ع) نقل کرده، ولی در این باره (ولایت فقه و ولایت فقیه) هیچ روایتی ندارد.

تحقق جامعه اعلایی و آرمانی

مباحثی مانند لاضرر و لا ضرر در امور اجتماعی نیز جاری می‌شود، ولی اگر بخواهیم جامعه را با این قاعده مدیریت کنیم، رشد پیدا نمی‌کند. اگر بخواهیم خلأها و حفره‌های اجتماعی را پر کنیم، پیشرفت نداریم. ما راه دیگری هم داریم که در مرحله اداره جامعه، حداکثری را در نظر بگیریم «و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون».

در فقه ولایی ما با مشکل اساسی‌تر از این هم مواجه هستیم و آن اینکه ائمه (ع) که این بحث را مطرح نمودند، خصوصیات نسل و متعدد بودن را مطرح ننموده‌اند. یکی از اشکالات همین است؛ یعنی احتمال قوی دارد که کلیات نسل را بیان فرموده باشند و جزئیات را به عقل عملی اجتماعی واگذار نموده باشند. شما چطور در یک جامعه با قطع نظر از حالت دینی طوری برنامه‌ریزی می‌کنید که جامعه‌ای اعلا باشد؟ شاید ائمه (ع) این قسمت را مسکوت گذاشتند که عقل جامعه بشری را ارتقاء، رشد و نمو بدهند؛ یعنی انسان بتواند با همان ادراکات جمعی عقل و خرد جمعی به این نتیجه برسد که الگوی انتم الاعلون

این فرض است که در موردی نقص و کمبود دارد و با این جعل، مورد نقص برداشته نمی‌شود، بلکه با جعل ولایت فقیه مورد تکمیل می‌شود. در معیار فردی افراد مفروض‌اند؛ مانند بچه، دیوانه و...؛ اما در ولایت جمعی و اجتماعی، اصلاً هیچ فرد و طبقه‌ای لحاظ نمی‌شود. حالت عمومی است، نه خصوص مجانین و یا عقلاء؛ حتی آنچه در این جامعه است، از حیوانات، زمین و نباتات و... .

در مرحله اداره و لایتنوا و لاتحنوا، ولایت فقیه چه نقضی در جامعه را پر می‌کند؟

۱. احکام الهی را در جامعه پیاده می‌کند. هم درست حکم را می‌گیرد و هم جامعه را درست تشخیص می‌دهد و این حکم را مطابق با جامعه پیاده کند. حالات و نواقص و خلاءهایی را که در جامعه پیش می‌آید، بتواند پر می‌نماید. ۲. جامعه را با در نظر گرفتن جوامع دیگر و امکانات موجود رشد بدهد. جامعه برای الگوی پیشرفت به سه کار اساسی نیاز دارد: ۱. اندیشه و عقل، ۲. علم و آگاهی، ۳. آزادی و اراده که این‌ها برای همه جوامع مورد نیاز است؛ اما برای جوامع و نظام ولایتی، اساساً دین روی این ۳ پایه قرار می‌گیرد. همان‌طور که در روایات ما وارد شده است. امیرالمومنین (ع) هم می‌فرماید: دین آن چیزهایی را که در عقل انسان پنهان است، تحریک می‌کند تا بروز پیدا کند؛ لذا اگر در جامعه ما این چیزهای مطلوب نیست، مشکل از جای دیگری است. فقه ولایتی را بد فهمیدیم. اساس فقه ولایتی، یک جامعه حداکثری است که بر اساس عقل و خرد، علم و آگاهی (آنچه در جامعه ما می‌گذرد و آنچه از امکانات داریم) و بعد هم آزادی اداره می‌شود. البته آزادی در اسلام، هیچ‌کدام از این تعابیر در غرب و شرق نیست، بلکه مبنای امر به معروف است. بیشتر «آزادگی» مطرح است؛ یعنی «آزادی هدفمند». هدف بی‌پندباری و لودگی نیست. اگر در اسلام به امر به معروف و تعاونوا علی البر و التقوی تأکید شده است، بدون آزادی چنین امری معقول نیست؛ لذا آزادگی بیشتر مطرح است.

ترسیم الگوی پیشرفت با فقه ولایتی

پس با مجموع آیات و روایات، الگوی پیشرفت بر اساس فقه ولایتی خیلی روشن است؛ جامعه‌ای است آرمانی. البته بحث این نیست که فقه ولایتی خلأهای فردی را پر بکند. این فقه مربوط به یک طبقه و صنف معین نیست، بلکه الگوی سیاسی بین‌المللی است. این همه در دعای ندبه می‌خوانیم: این هادم ابنیه الشرک و...، این‌ها همه اشاره به همین است و به این معناست که خودمان را آماده کنیم و تا جایی که امکانات باشد، باید الگوی بین‌المللی ارائه کرد. باید در صحنه‌های جهانی تا جایی که امکان دارد، حضور پیدا کنیم. باید خودمان را مطرح کنیم، درحالی که بعد از ۳۵ سال هنوز حتی نتوانستیم

در جهان اسلام خودمان را درست و کامل مطرح کنیم و فرهنگ تشیع را نمو و گسترش دهیم، چه برسد به سطح جهانی.

در دنیای امروز فکر تا قابلیت طرح جهانی نداشته باشد، خفه خواهد شد؛ لذا اگر فکر خود را به ایران و چند کشور دیگر محدود کنیم، شیعه از بین خواهد رفت. مخصوصاً که تفکر شیعه به خاطر ایمان ما به خاتمیت، اصولاً تفکری جهانی است؛ چون خاتمیت پیغمبر لفظ نیست، بلکه یک واقعیت است و جهانی است. چطور ممکن است تفکری بتواند خاتم باشد؟ این نمی‌شود مگر اینکه برای تمام بشر در تمام زمان‌ها و مکان‌ها با تمام خصوصیات

فکری بتواند پاسخگو باشد. غیر از این راهی نداریم. اگر بگوییم در سطح جهانی کار کنیم (کار کردن و طرح دادن یک موضوع است، اینکه آن‌ها قبول کنند و یا نکنند، موضوع دیگری است)، بدون حضور در سطح دانشگاه‌ها و مراکز علمی دنیا ممکن نیست.

ما حرف‌های فراوانی برای گفتن داریم که راجع به آن کار نشده است؛ مثلاً در دانشکده حقوق در بخش‌های حقوقی کلی حرف برای گفتن داریم. عبدالرضا سنه‌وری از بزرگان عرب که با مسائل حقوقی اروپا، مسائل مالی مانند بیع و اجاره و رهن و... آشنایی داشت، این‌ها را ترجمه کرده بود و مشخص شد ما حرف داریم و می‌توانیم در مقابل آن‌ها بایستیم. در مقابل اصول قانون‌گذاری آن‌ها، ما اصول فقه ولایتی را مطرح می‌کنیم. چرا نمی‌توانیم در مقابل آن‌ها کاری بکنیم؟ چون اصول ما مبتنی بر فقه استنباطی است. فقه استنباطی در مقابل اصولی که در دانشکده حقوقی است، کارایی ندارد؛ اما اگر اصول فقه ولایتی را هم یاد بدهیم و مطرح کنیم، کاملاً می‌توانیم در دنیای غرب حرفی برای گفتن داشته باشیم.

این بحث ریشه عمیق و فروع بسیار دارد. یکی از شبهات این است که چرا ائمه اطهار (ع)، کیفیت اجرا را مطرح نکردند؟ باید این مسئله را تفسیر کنیم و بگوییم حتماً شارع مقدس اصول کلی دارد و هر مطلبی حقیقتی دارد و بشر می‌تواند به آن حق برسد. این دو تا از پایه‌های تفکری است که ما به عنوان منطق اسلامی در مقابل منطق ارسطویی مطرح می‌کنیم. اگر حقی هست، جامعه هم حق است. در جامعه هم قسمت‌های فردی است که در حالاتی اجتماع می‌شود؛ اما در بعضی از جاها، مطلبی خودش اجتماعی است. این‌ها را باید دسته‌بندی و تفکیک کرد. با اینکه ازدواج موضوعی شخصی است؛ اما بعضی از نظام‌ها می‌گویند ازدواج در بعضی از مسائلش، اجتماعی می‌شود و مثلاً باید این موارد در آن رعایت شود. گاهی می‌گویند ازدواج امری شخصی است؛ اما گاهی که به مشکل برمی‌خورید، می‌گویید مسائلی اجتماعی را هم دربرمی‌گیرد. ولی گاهی می‌گویند ازدواج اساساً امری اجتماعی است و امری شخصی نیست.

در بعضی از موارد ممکن است فقه ولایتی به نحو اجتماعی را قبول نکنیم؛ اما فقه ولایتی به نحو فردی را قبول کنیم. مثلاً اینکه عمر گفت: «من متعه را منع می‌کنم»، این را کسی قبول نمی‌کند؛ اما اگر امام صادق می‌گوید: «انی احرم علیکما المتعه ما دمتما فی المدینه»، این اشکال ندارد؛ چون حکم مربوط به دو نفر است. کل شیعه مطرح نیست و مقید کرده است که ما دمتما فی المدینه؛ یعنی تا زمانی که در مدینه هستید؛ چرا که اگر شما این کار را بکنید، جان من در خطر است. چرا این امر در فقه ولایتی قبول شده و به آن اعتراضی نشده؟ چون حکم فردی گرفته شده است؛ لذا امام می‌تواند

مسئله مستحبی مثل نماز شب را برای کسی که دارای خصوصیات معینی است، لازم بداند، نه برای کل شیعه. این هم یک نوع فقه ولایتی است، برای اینکه مثلاً این شخص به یک مقاماتی برسد. اینکه فقه ولایتی ما با مشکلی روبه‌روست؛ چون حد و مرزها مشخص نیست؛ هم در استنباط روایت مشخص نیست و هم در مقام جعل.

ارتباطات بین‌المللی در پرتو فقه ولایتی

هیچ فرقی در این جهت بین جهان اسلام و عرصه بین‌الملل وجود ندارد. البته موضوعی که در مقام بین‌الملل

هدف از ولایت فقیه این است که جامعه، جامعه‌ای اعلا و آرمانی باشد. وضع اقتصاد، سلامت، فرهنگ و... نه تنها در درجات متوسط نباشد، بلکه به جایی برسد که از همه بالاتر باشد؛ مثلاً حتی درآمد سرانه ایرانیان از همه کشورها بالاتر باشد.

او اشاره کرد که بگو نه ... این جریان از امیرالمومنین (ع) هم نقل شده است، ولی در فقه خود آن را نداریم. آیا می‌توانیم بگویم که اجرای حدود چون ظاهر سنگین دارد، برگردد به حضور امام معصوم (ع)؟ در این صورت مسئله خیلی عوض می‌شود؛ یعنی ما در قانون جزایی دست‌مان خیلی باز می‌شود. اما در سطح جهانی چه کار باید کرد؟ اولاً باید با تدبیر و آگاهی صحیح وارد شد. حرف‌های سبک فایده ندارد. باید دقیقاً بفهمیم طرف چه می‌گوید؟ باید اول سطح جهانی را بفهمیم، مشکلات آن‌ها را بفهمیم، قابلیت خودمان را بفهمیم، ببینیم می‌توانیم با آن‌ها به توافقی برسیم و یا نه؟ طبیعتاً در جاهایی به این نکته می‌رسیم که عیسی به دین خود، موسی به دین خود، مثلاً ما نمی‌توانیم «معاملات غری» را امضاء کنیم؛ اما شاید در آمریکا بگویند که یکی از منابع مهم جمع‌آوری ثروت برای ما، معاملات غری است؛ لذا خواهی نخواهی ما با این‌ها به توافقی نمی‌رسیم؛ ولی نباید این‌گونه فکر کنیم که همه در فکر توطئه علیه ما هستند. در اقتصاد جدید خیلی‌ها نظر به این دارند که اصلاً اقتصاد ربطی به مقوله عدالت ندارد. حال ما از این طرف فقط بخواهیم این دیدگاه را رد کنیم، فایده‌ای ندارد. می‌توانیم بگویم شما یک تفکر و زاویه نگاه دارید، مثلاً مادی‌نگر هستید، ولی ما تفکر دیگری داریم و خدا را هم می‌بینیم. آن‌ها می‌گویند که سه عامل در منفعت است: کار و سرمایه و طبیعت، ولی ما می‌گوییم عامل چهارمی هم هست که آن هم خدا است. رابطه بین من و طبیعت را باید خدا کمک کند و ...

اینکه ما در روابط بین‌الملل مشکل داریم، چون خیال می‌کنیم عدالت یک امر لازم در اقتصاد است و این‌ها ظالم‌اند و آدم‌کش. نه، این‌ها با آن تفکر پیش رفتند و اساسشان این است و می‌گویند اگر شما درست می‌گویید، الگوی خود را در جامعه‌ای پیاده کنید و به همه نشان دهید تا ما هم بررسی کنیم، شما در ایران خودتان، این الگو را پیاده کرده‌اید، آیا موفق بوده‌اید؟ منابع طبیعی و محیط‌زیست خود را حفظ کرده‌اید؟ آیا نیروی کار را حفظ کرده‌اید؟ باید نقص‌های خودمان را بپذیریم. البته گاهی نیز موضوع اعتقاد و ایمان ما است که آن‌ها متوجه نمی‌شوند و نمی‌فهمند؛ لذا باید ببینیم در سطح بین‌الملل، در کدام وادی می‌خواهیم وارد شویم؟ فرهنگی، سیاسی، حقوق بین‌الملل، تجارت یا ... فقه ولایی در مقدار زیاده و فقه استنباطی بیشترین قسمتش، عقل علمی و رشد عقلانی انسان است. باید بتوانیم این را عینیت ببخشیم و در جامعه احساس کنیم.

پس با وجود شرایطی می‌توان در سطح مسائل جهانی وارد شد: ۱. شناخت کلمات و حرف‌های آن‌ها، ۲. شناخت موارد اختلاف، ۳. اصرار ما بر صحت مواضع اصولی و توجیه آن و اینکه آیا عملاً آن را در جامعه پیاده کرده‌ایم یا نه؟

اگر در فقه ولایی خوب و قوی کار شود، خیلی از آفاق را باز خواهد کرد. روح اسلام را تطبیق‌پذیر خواهد کرد و واقعاً یکی از راه‌های اساسی و جامع «انتم الاعلون» همین است. باید در حوزه‌های علمیه، اصول فقه ولایی تدوین شود. در این افقی که من می‌بینم، امیدی ندارم که کاری شود. در فکر فلسفه اصول فقه افتاده‌اند؛ اما در فکر اصول فقه ولایی نیستند، درحالی‌که این امری ضروری است؛ چه در سطح جهانی و چه در سطح معرفت دقیق روایات و احکام و تاریخ. بر این اساس، حتی در قسمت‌هایی می‌توانیم با اهل سنت حرف متفاوت بزنیم.

در سطح جهانی چه کار باید کرد؟ اولاً باید با تدبیر و آگاهی صحیح وارد شد. حرف‌های سبک فایده ندارد. باید دقیقاً بفهمیم طرف چه می‌گوید؟ باید اول سطح جهانی را بفهمیم، مشکلات آن‌ها را بفهمیم، قابلیت خودمان را بفهمیم، ببینیم می‌توانیم با آن‌ها به توافقی برسیم و یا نه؟

باید مطرح شود این است که: ۱. اگر می‌خواهیم در سطح جهانی مثلاً در مراکزی که مباحث حقوقی دارند، حاضر باشیم، باید خودمان اول در مسائل و اصول فقه ولایی کاملاً کار کنیم. ببینیم در این اصول چه مقدارش را با قواعد عقلی خودمان می‌فهمیم و به تعبیر امیرالمومنین (ع) با دفتائن العقول و چه مقدارش را شارع وارد شده است و از مجموعه روایت می‌فهمیم. این‌ها باید مشخص و تفکیک شود. در رابطه با طرح مفاهیم و اندیشه‌ها، اول باید برای خودمان کاملاً روشن شود.

اگر قرار است در مسائل اقتصادی به جای اینکه شعارهای خالی الگویی ارائه دهیم، باید واقعی حرف بزنیم؛ چون در دنیای غرب خیلی مهم نیست از چه راهی کسب درآمد می‌شود، ولی اگر بخواهیم بگویم در تفکراتمان محدودیت‌هایی داریم، باید از اول خطمان را جدا کنیم. ما می‌توانیم در کلیات معاملات و روابط اجتماعی خود با شما وارد شویم، اما در بعضی موارد با شما نمی‌توانیم وارد شویم و هماهنگ باشیم. به جای اینکه فلسفه‌ها را بیان کنیم - مثلاً فلسفه حرمت شراب را بیان کنیم و سعی کنیم جامعه بین‌الملل را مجاب و همراه با خود کنیم - باید این‌گونه عمل کنیم. ما سعی داریم تفکرات خود را در جامعه بین‌الملل پیاده کنیم و از همه می‌خواهیم که تفکر ما را قبول کنند؛ در صورتی‌که این جواب نخواهد داد. باید سه رکن اندیشه و آگاهی و آزادی فراموش نشود. ما باید نسبت‌ها را کاملاً برای خودمان روشن کنیم تا روشن شود ما چه داریم و چه می‌خواهیم بگویم؟ آن‌ها چه دارند؟ کجا می‌توانیم با آن‌ها کنار بیاییم؟

یکی از خصائص امت اسلام این است که در سطح علمی اسناد دارد. حتی اگر به کتب لغت قدیم نگاه بیاندازید، قرائات زیادی وجود دارد. کتب اهل سنت بیشتر، کتب تشیع کمتر؛ اما کتاب‌های ارسطو را نگاه کنید، در آن سماء و قرائت ندارید. مسئله اسناد را در بزرگان مسیحیت و یهود هم نمی‌بینید؛ زیرا برای اینکه اسلام عقل فردی و جمعی را در انسان رشد بدهد، امام صادق (ع) می‌فرماید: هر مطلبی که مطرح می‌کنید، سند آن را هم بیان کنید. همین یک کلمه می‌تواند جامعه را عوض کند؛ یعنی وقتی دنیای غرب در بخش فرهنگی ببیند حرف‌های ما معین است، این مطلب را از آنجا گرفتیم و مطلب دیگر را از فلان منبع گرفتیم، خیلی راحت می‌تواند ریشه‌های حرف‌های ما را بفهمد و از این طریق می‌توانیم اندیشه‌های دنیای اسلام را در دنیای غرب پیاده کنیم. در بخش جزایی هم خواهی نخواهی ما با محدودیت‌هایی روبه‌رو می‌شویم. بله اگر کسی توانست از مجموعه شواهد استفاده کند و اثبات کند که در زمان غیبت حدود اسلامی پیاده نشود - آن هم نه فقط مراد از غیبت مثل زمان ما، بلکه اگر امام مثلاً در مدینه بود و شیعیان در طوس مرتکب گناهی می‌شوند، آن‌ها این حدود را پیاده نکنند -؛ یعنی حدود اسلامی

به خاطر این مقدار خشونت ظاهریش به امام معصوم محدود شود، دست ما برای تعزیر باز می‌شود؛ لذا می‌توان در احکام جزائی مانور دارد. مثلاً روایت «ادرتوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم»، در کتب ما اصلاً نیامده است و تنها صدوق در کتاب فقیه مرسله آن را آورده است. این اشتباه نشود با «تدرء الحدود بالشبهات». این مطلب، یعنی هر جا شبهه آمد، حد جاری نمی‌شود؛ ولی آن معنایش این است که شما تا جایی که می‌توانید کاری کنید حد جاری نشود. همان زندان‌زدایی که در دنیای امروز خیلی کاربرد دارد. یک نفر را نزد عمر آوردند که دزدی کرده بود. عمر به او گفت که دزدی کرده‌ای؟ ولی با گوشه چشمش به

گفتمان تولید الگو باید بر فقیهان حاکم شود

گفتاری از حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم علی دوست

سیدعلیر ضا نبوی

ابوالقاسم علی دوست بیش از ده سال است که به تدریس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم اشتغال دارد. از او ده ها کتاب، مقاله و گفت و گو منتشر شده که معروف ترین آن ها، یعنی «فقه و مصلحت»، برگزیده کتاب سال جمهوری اسلامی نیز بوده است. وی به توسعه دانش اصول فقه می اندیشد و تحقیق مفصلی در باره «روش شناسی اجتهاد» انجام داده است که در آینده منتشر خواهد شد. او که هم اکنون عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است، در این گفتار به نقش دانش اصول فقه در مدل سازی می پردازد. ایشان معتقد است که اصول فقه موجود باید ترمیم نشود و توسعه یابد و فقیهان نیز باید گفتمان تولید الگو را بپذیرند.

فقه و عینیات خارج

فقه دانش کشف شریعت است که خود بخشی از دین است؛ یعنی همان اعتباراتی که خداوند به عنوان قانون جعل فرموده و در لوح محفوظ مشخص است. شریعت معصوم است و خطا در آن راه پیدا نمی کند. اختلاف و تعدد هم ندارد؛ اما بین ما و شریعت دانشی واسطه می شود به نام فقه. فقه عهده دار کشف آن شریعت است؛ لذا فقه می شود کاشف و شریعت می شود مکشوف. البته گاهی وقت ها فقه به واقع راه پیدا نمی کند، در نتیجه شریعت واقعی مکشوف نمی شود، لکن برای مکلف عذر درست می شود. به همین خاطر می گویند گزاره های فقهی یا متجز واقع است یا معجز؛ یعنی موجب عذر می شود. فقه بیشتر از این رسالت ندارد؛ یعنی بیشتر از کشف شریعت یا تحصیل عذر.

اما اینکه فقیه که عهده دار استنباط احکام است، بماهو فقیه، به وصف اینکه فقیه است، بخواهد دین را در خارج عینیت بدهد و محقق کند، این دیگر جزء فقه نیست. رسالت فقه با کشف شریعت یا تحصیل عذر تمام می شود، ولی از آنجا که فقه همه پدیده های اطراف انسان را مطمئن نظر قرار می دهد و حکمش را بیان می کند، این مسئله را هم که آیا ما انسان ها از جمله ما فقه ها، وظیفه داریم که دین را در خارج عینیت بدهیم یا ندهیم، باز فقه جواب می دهد. پس فقه بما هو فقه رسالتش تحقیق دین نیست، ولی اگر از آن سؤال کنیم که تحقیق دین وظیفه ما هست یا نیست، جواب می دهد و مسلم جوابش هم به اثبات می گوید بله، وظیفه شماست چه به عنوان یک شهروند معمولی، چه به عنوان یک فرهیخته، چه به عنوان فقیه و چه به عنوان حاکم. فقه می گوید همه موظف اند از باب اقامه معروف و از باب تحقق دادن به خواست و غرض خداوند در خارج، تلاش کنند تا الگویی بر اساس شریعت ارائه بشود و دین در خارج عینیت پیدا کند. بله از این باب که یکی از این گزاره ها را باید همین گزاره تحقیق دین قرار بدهیم، فقه جواب می دهد.

ظرفیت فقه برای مدل سازی

اما آیا فقه توان و ظرفیت تولید مدل و الگوی کلان را دارد یا ندارد؟ طبیعتاً مخاطبان

انتظار دارند که قدری سؤال شکافته بشود که اصلاً تولید مدل و الگوی کلان یعنی چه؟ ممکن است منظور از مدل و الگوی کلان «سیستم و نظام» باشد. واژه ای که برای اهل فن، شناخته شده تر از واژه مدل و الگوست. حال سؤال این است که آیا فقه، به طور اتمیک و مثل جزائر از هم بریده، مسائلی را کنار هم می گذارد تا نظام بسازد؟ فرض کنید در مباحث اقتصادی هزار یا دوهزار گزاره اقتصادی در فقه تولید می شود و اینجا فقه دیگر تمام می شود؛ یعنی دنبال ارائه یک سیستم، یک نظام که مثل بند تسبیح که این ها را به هم وصل کند، نیست. ممکن است مراد از مدل و الگوی کلان همین باشد، ولی ممکن است نه، منظور از مدل و الگو، ساختار و شکل باشد. گاهی وقتی مدل را در کنار سیستم می آورند، اینجور است؛ یعنی می گویند سیستم نظام است، در حالی که مدل اجرای سیستم است. فرض کنید ما می گویم در اسلام سیستم دموکراسی حاکم است؛ یعنی رأی مردم. این را یک سیستم حساب می کنیم؛ اما حالا این سیستم با چه قالبی، با چه مدلی اجرا بشود، ممکن است چند شکل داشته باشد: مردم مستقیماً انتخاب کنند، مردم نخبگان را انتخاب کنند تا نخبگان حاکمان را انتخاب کنند و... این ها در واقع مدل است برای اجرای سیستم. حالا فرق نمی کند، چه مراد از مدل و الگوی کلان سیستم و نظام باشد، چه ساختار و شکل به اصطلاح آن سیستم باشد.

پس باید بگوییم در اینجا کدام فقه، مد نظر است که توان و ظرفیت مدل سازی دارد؟ اگر منظور از فقه رویه های فقهی رایج فقیهان باشد، شاید قدری تأمل کنیم و بگوییم با این رویه های معمول و متداول کمتر می شود مدل و الگو تولید کرد، آن هم الگوی کلان. شاید بتوان گفت ظرفیت آن را دارد، ولی اگر مراد از فقه رویه های فقهی نباشد، بلکه آن ترائی که ما در قالب اصول فقه، خود فقه و علوم پیرافقه، مثل علوم حدیث، رجال، تفسیر بالفعل داریم باشد، باید بگوییم بله، جواب مثبت است. ما معتقدیم اگر به ظرفیت های نهفته شده در اصول فقه یا به تعبیری در فقه و علوم پیرافقه توجه کنیم، می توانیم از آن سیستم و نظام استنباط کنیم؛ آن هم چه کلان نظام، چه خرده نظام. چنان که می توانیم انتظار دریافت مدل و الگو (منظور همان ساختار سیستم، ساختارهای سیستم و شکل های اجرای سیستم است) از چنین فقهی داشته باشیم.

تغییر در روش اجتهاد معطوف به الگو

اما پرسش این است که روش اجتهاد کنونی برای رسیدن به الگو باید چه تغییر و تحولاتی در خود ببیند؟ البته پاسخ به این سؤال بسیار تابع سلیقه جواب دهنده است. من انتظار ندارم که جواب من را هر که می خواند تأیید و تحسین بکند، ممکن است بعضی ها تحسین کنند، بعضی ها عصبانی شوند، ولی به هر حال من نظر خودم را عرض می کنم. تغییراتی که من فکر می کنم، باید مدل امروزی اجتهاد به خود ببیند تا بتواند الگویی را ارائه بدهد، چیست؟ (یا با این ادبیات که من به کار بردم، سیستم و نظام ارائه بدهد تا پاسخ گوی حوادث واقع باشد و از آن طرف از هنجارهای شناخته شده اجتهاد هم فاصله نگیرد) از آنجا که دو مطلب باید در اجتهاد مراعات بشود: یکی به تعبیر مرحوم امام فقه

پیشینه کاوی، پسینه کاوی، واکاوی، می توانیم به منبع برسانیم. مورد چهارم ورود به درون فقه است. این دیگر به خود عملیات فقه برمی گردد که فقیه با آن بسط اصول، با آن گفتمان، با آن ظرفیت، وارد فقه شده و مشغول بشود؛ یعنی پس از اینکه ما اصول فقه را بسط دادیم، گفتمان فقیه ایجاد شد، استفاده از ظرفیت های اصول فقه موجود انجام گرفت، فقهایی باید با این سنخ ظرفیت وارد فقه بشوند و آرام مسائل را مورد به مورد، از عبادات شروع کنند تا دیات. البته اگر چنین پدیده ای رخ بدهد، مسلماً راحت می توانیم به الگو برسیم. البته آنچه گفتیم، در واقع چیزی فراتر از تغییر و تحولات اجتهاد کنونی شد.

این را هم عرض کنم که گاهی حرف خطرناکی درباره اجتهاد از سوی کسانی که واقعاً من در این ۴۰، ۵۰ سال عمرم نفهمیدم که اصلاً تخصص آنان چیست و در چه زمینه ای تحصیلات کردند، زده می شود. آن ها می گویند باید سیستم اجتهاد را به هم بزنیم و اجتهاد در فروع کافی نیست، باید در خود اجتهاد اجتهاد کرد. من این را نمی خواهم بگویم و از این پرهیز می کنم. چون یکی از عزیزترین و فخیم ترین مدل هایی که ما داریم، همین اجتهاد موجود است. منتهی باید آن را ترمیم کرد و اگر نقایصی دارد، برطرف کرد.

چگونگی ورود اصول فقه به مدل سازی

اصول فقه یک دانش بومی اسلامی است؛ یعنی دانشی که آن را از هیچ جا عاریه نگرفته ایم. شما نگاه کنید، فلسفه، ولو از ۲۰ مسئله رسیده به ۷۰۰ مسئله، ولی از یونان آمده است. منطق دانشی اسلامی نیست. حتی صرف و نحو، ولو مبتکر آن امیرالمؤمنین (ع) در آن جمله ای که به ابوالاسود فرمودند، باشند و بسیاری از نحات ما هم از مسلمانان بودند، ولی یک دانش اسلامی دینی نیست. تنها دانشی که بومی است و برای خدمت به فقه اسلام به وجود آمده، اصول فقه است.

از سوی دیگر اصول فقه ما، اصول فهم و اندیشه دینی است. اصول صحیح دریافت از متون است. با این همه من فکر می کنم، اصول فقه از نظر جنس مسائل، حجم مسائل و... هنوز دفتر اولش نوشته شده و دفتر دوم و سومش مانده که باید نوشته بشود؛ چون تمام اصول فقه موجود ما وظیفه فهمنده نثر را می گوید که مجتهد باشد، درحالی که ما اگر خواسته باشیم به اصولی برسیم که تمام حلقه های مفقوده را جواب بدهد، فقه آن حتی می تواند سیستم تولید کند. حال باید دفتر دومش نوشته شود که وظیفه مبینان شریعت چیست؟ منظورم از مبینان شریعت، یعنی خداوند، پیامبر و حضرات معصومین (ع) یا بعضی از مسائل عمده مثلاً روش شناسی، متدولوژی اجتهاد از آن در بیاید. ما چه روش هایی داریم در فقه؟ جسته و گریخته بحث هایی را می بینیم؛ اما یک بحث منسجم و مرتب وجود ندارد. خیلی ها با همین بحث سیستم و نظام و اصلاً با این کلمه مخالف اند و می گویند اگر ما به همان نحو اتمیک مسائل را استنباط کنیم، به طور اتوماتیک به سیستم می رسیم و لذا نیاز نیست که مثلاً یک بار استنباط اتمیک مسائل را داشته باشیم و بار دیگر به نگاه مجموعی و... واقعاً دلیل دارند و دلیل محکمی هم دارند. این طور نیست که بی خبر از وقایع باشند.

اصول فقه باید این مباحث را در خود بیاورد؛ بحث هایی مانند گستره و مقاصد شریعت، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و امکان فهم آن، استنباط اول، استنباط ثانوی و... من این ها را در کتاب های خودم توضیح داده ام. این ها هر کدام باید به عنوان مسئله ای مهم در اصول فقه قرار بگیرد. البته اگر دانش اصول فقه، خودش را تکان داد و رویش کرد، می تواند ورود پیدا کند و الگوی خوبی ارائه دهد. ■



جواهری باشد، فقه منضبط، فنی، با حفظ همه هنجارهای شناخته شده اجتهاد و از آن طرف فقه پاسخ گو به حوادث واقعه به تعبیر حجت مطلق عصر امام زمان (عج). اولین تغییری که ما باید بدهیم، در اصول فقه است. منظورم از تغییر در اصول فقه این نیست که اصول فقه را لاغر کنیم، بلکه معتقدم باید مسائل زیادی در اصول فقه موجود بیاید. البته ممکن است حجم مباحث مربوط به بعضی از مسائلی که الآن مطرح است، کم بشود، نه اینکه مسئله از بین برود یا از حواشی زده بشود، ولی باید مسائل زیادی را به اصول فقه ما اضافه کنیم و این سؤال را جواب بدهیم که آیا اصول فقه موجود می تواند فقهی نظام مند ارائه بدهد؟ یا باید متناسب با این هدف اصول فقه را ترمیم کرد و بسط داد. من در جاهای مختلف گفته ام که کمبود اصول فقه موجود چیست و چه باید به آن اضافه بشود؟ اما نکته دوم، ایجاد گفتمان رسیدن به الگو در فقهی است که می خواهد استنباط کند. شما ممکن است یک اصول فقه جامع و کامل به یک فقیه بدهید، ولی اگر او گفتمان تولید الگو را از این مجموعه نداشته باشد، فقیه نمی تواند استفاده و استنباط کند. مثل یک آیه قرآن که اگر به یک نفر عامی بدهید، یکجور برداشت می کند و اگر به یک عالم بدهید، یکجور دیگر. حال اگر همان آیه را به امام صادق (ع) بدهیم، برداشت روشن دیگری خواهند داشت؛ بنابراین وقتی ابزار را تهیه کردیم، باید گفتمانش را هم داشته باشیم. فقیه ما باید بتواند از این تراث دریافت الگو داشته باشد. باید گفتمان فقیه، گفتمانی باشد که دنبال دریافت الگو باشد. در واقع باید تغییری هم در خود شخصی که می خواهد استنباط بکند، ایجاد شود.

مورد سوم، استفاده از ظرفیت های همین اصول فقه موجود است. ما فقط نباید برویم دنبال اینکه باید اصول فقه موجود را بسط داد. گاهی وقت ها از ظرفیت های همین اصول فقه موجود استفاده نمی شود. سه کتابی که من نوشته ام؛ یعنی «فقه و عقل»، «فقه و مصلحت» و «فقه و عرف»، برای اثبات همین است که از ظرفیت اصول فقه موجود در بخش منابع تا کجا می شود استفاده کرد. ما از ظرفیت های همین اصولی هم که داریم، استفاده نکردیم.

استفاده از پتانسیل موجود به روش فقاقت برمی گردد. به عنوان مثال، فقهی داریم که می گوید عقل منبع اجتهاد و از اسناد چهارگانه است. «کل ما حکم به العقل، حکم به الشریع»، ولی می گویند این یک مورد هم ندارد، درحالی که یک فقیه دیگر برای همین گزاره، ده ها مورد و نمونه ارائه می دهد. فقهی هست که می گوید عرف مطلقاً حجت نیست و باید حذف بشود. فقیه دیگری می گوید خیلی وقت ها همین عرف را با

منکران فلسفه صدرایی برای عقلانیت توسعه سخن ایجابی بگویند

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

روشنادری

عبدالحسین خسروپناه از اساتید و پژوهشگران به نام حکمت و فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. از وی کتاب، مقالات و گفت‌وگوهای متعددی در اندیشه اسلامی منتشر شده است. «گفتمان مصلحت در پر توشریعت و حکومت» و «جریان‌های فکری ایران معاصر» از جمله کتاب‌های اوست. از دغدغه‌های اصلی او «فلسفه‌های مضاف» است که باراه اندازی مؤسسه فرهنگی حکمت‌نویین اسلامی، آن را دنبال می‌کند. وی هم‌اکنون رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است. با استاد خسروپناه در زمینه کفایت یا ارتقای فلسفه صدرایی به منظور طراحی الگوی پیشرفت اسلامی به گفت‌وگو نشستیم.

موضوع بحث، کفایت یا ارتقای فلسفه صدرایی برای مدل‌سازی کلان است. سؤال این است که آیا فلسفه صدرایی چنین ظرفیتی را داراست که عقلانیتی برای توسعه تولید نماید؛ زیرا گفته می‌شود فلسفه صدرایی، فلسفه وجودشناختی است و این گونه فلسفه ناتوان از پرداختن به عقلانیتی برای مدل‌های زندگی است. آیا فلسفه صدرایی چنین ظرفیتی را داراست یا نه؟

زمانی ما از فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه انتظار داریم که در عرصه پیشرفت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، مدل به ما بدهد. این انتظار، انتظار نابه‌جایی است و اصلاً فلسفه ملاصدرا همچین ادعایی ندارد که بخواهد این گونه مباحث را مدل‌سازی کند. حتی بخواهد یک مثال نظام سیاسی یا اجتماعی را ارائه بدهد؛ چون فلسفه، فلسفه است و علوم اجتماعی، علوم اجتماعی‌اند. مثل این است که فرض بشود می‌شود از فلسفه، مدل‌های ریاضی درآورد یا ریاضیات فلسفه درست کرد. مسلماً هر دانشی در حوزه قلمرو خودش مبانی‌اش را ارائه می‌دهد. به هر حال هر دانشی در راستای تعریفی که دارد، فعالیت می‌کند؛ اما همان‌طور که ما از ریاضیات در الگوهای پیشرفت اقتصادی، سیاسی، اجتماعی استفاده می‌کنیم، در فلسفه هم از فلسفه به‌عنوان مبانی آن الگوی پیشرفت استفاده می‌کنیم.

هر الگوی پیشرفتی، مبتنی بر یک‌سری مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی است. با توجه به این توضیح، سؤال را باید این‌طور مطرح کرد که آیا حکمت متعالیه، توان ارائه این دسته از مبانی را برای الگوی پیشرفت دارد یا ندارد؟ اینجا باید پاسخ مثبت داد و معتقدیم حکمت متعالیه می‌تواند این نیاز ما را تأمین کند. البته وقتی می‌گوییم می‌تواند، به این معناست که ظرفیت و قابلیت در حکمت متعالیه است که می‌توان از این ظرفیت برای تنظیم مبانی استفاده کرد، والا خود ملاصدرا که نیامده عنوان بدهد مبانی فلسفی پیشرفت چیست؛ او در واقع فلسفه‌ای را بحث کرده که از اوایل موجود بما موجود بحث

می‌کند. بخشی از مباحث حکمت متعالیه، فلسفه هستی است که اصالت وجود، تشکیک وجود و وجود رابط این‌ها را بحث کرده است، بخشی از آن هم فلسفه طبیعت هست و بحث‌های حرکت و زمان و حرکت جوهری و حرکت عرضی را مطرح می‌کند. بخشی هم فلسفه معرفت است که در آن بحث حقیقت معرفت، حکایت‌گری معرفت و مطابقتش با واقع مطرح است. زمانی فلسفه نفس است که درباره جوهریت نفس، تجرد نفس و تصور مراحل نفس صحبت می‌کند یا فلسفه واجب تعالی که از ذات و صفات و افعال باری بحث می‌کند. البته یک‌سری بحث‌های پراکنده هم در حوزه سیاست انجام شده است.

اگر ممکن است در این رابطه مثالی بیان بفرماید.

برای نمونه، یکی از بحث‌هایی که در تعریف پیشرفت وجود دارد این است که آیا پیشرفت فقط یک حرکت تدریجی رو به رشد در عرصه مادیات یا معنویات است؟ آیا فقط به بُعد جسمانی انسان توجه دارد یا به بُعد روحانی هم توجه دارد؟ آیا به بُعد فردی توجه دارد یا بُعد اجتماعی را هم شامل می‌شود؟ آیا این پیشرفت فقط دنیوی است یا ارتباط با رشد اخروی هم دارد؟ همه این‌ها برمی‌گردد به اینکه آیا ما هستی را منحصر به عالم ملک بدانیم یا ملکوت را هم جزء هستی بشماریم؟ آیا علاوه بر عالم ملک، به عالم ملکوت و عالم جبروت هم توجه بکنیم یا خیر؟ حکمت متعالیه تصریح می‌کند که در کنار عالم ملک و طبیعت، یک عالم ملکوت و عالم جبروتی هم هست که در طول هم‌اند و رابطه تأسی - تأثر هم دارند؛ یعنی کاملاً عوالم ملکوتی بر عالم ملک تأثیرگذار است و عالم ملکوت باطن این عالم ملک هست یا در فلسفه نفس، از جوهریت و تجرد انسان و روح انسانی صحبت می‌کند. اصلاً ملاصدرا معتقد است که نفس، وحدت‌ها کل یا معتقد است که النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و این نظریه در الگوی اسلامی چه ایرانی یا غیرایرانی، تأثیر می‌گذارد یا مثلاً بحث مهمی که ما در الگوی پیشرفت داریم این است که آیا مبانی معرفت‌شناختی اصول، فقط عقل و تجربه بشری است؟ یعنی از راه فلسفه محض باید مسئله پیشرفت را حل کرد یا نه مبنا باید مبانی معرفت‌شناختی با استفاده از عقلانیت اسلامی باشد؛ یعنی علاوه بر عقل و فلسفه، متون دینی و وحی و آیات و روایات هم در تنظیم الگوی پیشرفت اسلامی کمک می‌کنند. مسلماً حکمت متعالیه با بحث‌هایی که در فلسفه معرفت دارد، منابعی که برای معرفت ذکر می‌کند، هم از عقل برهانی تجربه یاد می‌کند و هم از عرفان و شهود و هم از وحی و نصوص دینی. همه این‌ها منابعی هستند که در تدوین الگوی پیشرفت مدرسان‌اند یا مثلاً بحث، مبحث روش‌شناسی است.

روش به معنای چگونگی کاربست ابزار معرفت از منابع معرفت برای استخراج معرفت است و سؤال این‌جا مطرح می‌شود که چگونه باید از این روش‌ها استفاده کنیم؟ وقتی شما منبع معرفتی به نام نصوص دینی را پذیرفتید، طبیعتاً عنصر اجتهاد نقش مؤثری دارد. ملاصدرا بحث‌های دقیقی درباره روش اجتماع با روش فهم



انتظار داشت به بیان روابط بپردازد. ببینید علم فرق می‌کند با فلسفه. علم و ریاضیات، یعنی با کمک ریاضیات می‌آییم تجربه رابطه بین پدیده‌ها را شناسایی می‌کنیم؛ مثلاً بین عرضه و تقاضا چه رابطه‌ای هست؟ کار فیلسوف این نیست که بیاید رابطه عرضه و تقاضا را بیان کند، بلکه بیان کردن رابطه علت و معلول، حادث و قدیم و حرکت و زمان است؛ اما اینکه بین عرضه و تقاضا، قدرت و آزادی چه رابطه‌ای وجود دارد، کار علم سیاست و اقتصاد است. بنابراین فلسفه به بیان روابطی مثل رابطه حادث و قدیم، رابطه متقدم و متأخر، رابطه علت و معلول و ... می‌پردازد. حکمت متعالیه به این‌ها پرداخته است؛ اما اگر می‌خواهید از فلسفه انتظار داشته باشید روابط بین پدیده‌های طبیعی و انسانی را هم بیان بکند، آن وظیفه علوم طبیعی و علوم انسانی است که البته این علوم مبتنی بر یک‌سری مبانی هستند که تأمین آن مبانی از فلسفه حاصل می‌شود.

پس به نظر شما، فلسفه صدرایی می‌تواند یک روش برای مدل‌سازی کلان ارائه کند؟

حکمت متعالیه می‌تواند مدلی برای عقلانیت اسلامی به ما بدهد که آن عقلانیت اسلامی برای روش مدل‌سازی مبنا شود. در واقع از علوم انسانی - اجتماعی، روابط بین پدیده‌های انسانی به دست می‌آید و از حاصل آن‌ها به الگوی پیشرفت اسلامی می‌رسیم.

الگوی پیشرفت اسلامی، مثل بازاری می‌ماند که اجزای مختلفی دارد. بخش مبانی‌اش را حکمت متعالی تأمین می‌کند و بخش‌های دیگرش را علوم انسانی اسلامی که البته خود علوم انسانی اسلامی هم می‌تواند مبتنی بر حکمت متعالیه باشد.

گفته می‌شود فلسفه صدرایی بر اساس منطق «کلی‌نگری» ارسطویی است و ما در مدل‌سازی به رابطه «کل‌نگر» نیاز داریم. بر این اساس آیا باید در فلسفه صدرایی برای رسیدن به الگوی پیشرفت، تحول صورت گیرد؟

نه، به نظر کسانی که این حرف را می‌زنند، دانسته یا ندانسته متأثر از بعضی نظریات غربی‌ها شدند که امثال کوان یا هگل این را پذیرفتند، البته ممکن است خودشان توجه نداشته باشند، والا در علم، هم نسبت کل به جزء هست، هم نسبت کلی و جزئی و در فلسفه هم همین‌طور. این‌طور نیست که بگوییم در فلسفه ملاصدرا چقدر نسبت کلی و جزئی وجود دارد، همان‌طور که در علم، هم کلی و جزئی هست و هم کل و جزء.

آیا ممکن است در این رابطه مثالی هم بزنید؟

مثلاً فرض کنید در فلسفه وقتی بحث از مرکب می‌شود، انواع و اقسام ترکیب در فلسفه مطرح است؛ ترکیب حقیقی، ترکیب انضمامی. این نسبت کل و جزء است و آن‌جایی که بحث کلی طبیعی و افراشد مطرح می‌شود، بحث کلی و جزئی مطرح است. مثلاً در علوم، شما می‌توانید پیشرفت را به عنوان یک کلی در نظر بگیرید که مصادیقی مثل پیشرفت سیاسی، پیشرفت اقتصادی و ... داشته باشد. آن وقت در بین پیشرفت سیاسی یا اقتصادی هم اجزائی هست که با هم در ارتباط‌اند. این‌طور نیست که بگوییم یکی از این دو مدل مثلاً در دانش هست و دیگری در فلسفه، هر دو مدل هم در فلسفه وجود دارد و هم در علم.

این مباحثی که فرمودید، مقدمه‌ای برای این سؤال بود که فلسفه صدرایی به عنوان یک فلسفه اسلامی، چگونه و چه روشی را می‌تواند برای اسلامی بودن پیشرفت برای ما تأمین بکند؟

اثبات ادعاهای حکمت متعالیه از طریق عقل است، ولی از روش عقلی و شهودی

نصوص دینی دارد. در تفسیر قرآنش آمده، در شرح اصول کافی آمده که از آن‌ها می‌شود استفاده کرد؛ بنابراین در یک جمله باید عرض کنم که حکمت متعالیه و آثار ملاصدرا اعم از آثار فلسفی و آثار تفسیری و روایی ایشان که با مبانی حکمت متعالیه تدوین شده‌اند، می‌تواند مدلی از عقلانیت اسلامی به ما بدهد که برای تدوین الگوی پیشرفت اسلامی، دربردارنده مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی باشد. همه الگوهای پیشرفت، چه الگوهای سوسیالیستی، چه الگوهای لیبرالیستی، مبتنی بر مدلی از عقلانیت هستند که مدل عقلانیت را فلسفه به آن‌ها می‌دهد؛ مثلاً فلسفه اگزیستانسیالیسم، فلسفه پوزیتیسم، فلسفه تحلیل زمانی. حکمت متعالیه هم برای اینکه بتوانیم با کمک این مبنا به تدوین الگوی پیشرفت اسلامی برسیم، قابلیت و ظرفیت این را دارد که مدلی از عقلانیت اسلامی به ما ارائه دهد.

پشتوانه منطقی فلسفه صدرایی، منطق صوری است که منطقی دو ارزشی می‌باشد که بر حسب تطابق یا عدم تطابق با واقع، گزاره‌ها را به گزاره‌های «صادق» و «کاذب» طبقه‌بندی می‌کند. طبق این مبنا، ارزش‌گذاری گزاره‌ها به صورت مستقل و منفک از یکدیگر با معیار واقع‌سنجیده می‌شود، بدون اینکه روابط و تعامل بین گزاره‌ها ملاحظه گردد. اما منطق تولید مدل، باید قابلیت ملاحظه روابط و نسبیّت بین عناصر سیستم و ارائه نظام‌مند موضوعات را داشته باشد. با این توصیف، آیا فلسفه صدرایی می‌تواند روشی برای مدل‌سازی ارائه دهد؟

به دو بیان نه؛ بیان اول اینکه آیا خود ملاصدرا با استفاده از منطق صوری، مباحثی فلسفی مطرح کرده که دربردارنده یک منطق تکمیلی است و آن بحث، مثلاً بحث تشکیک است. در تشکیک وجود، هم رابطه وحدت و کثرت را بیان می‌کند و هم رابطه وحدت در کثرت و هم کثرت در عین وحدت. هر دو را به نوعی منبع مهمی ذکر کرده؛ بنابراین فلسفه ملاصدرا به بحث ارتباط خیلی توجه دارد. اصلاً معلول را عین الربط به علت معرفی می‌کند و در واقع موجودات چون همه ماسوی‌الله ممکن‌الوجوداند، عین‌الربط‌اند و البته خود این ربط‌ها هم با همدیگر در ارتباط‌اند، لکن بیان دومی که می‌خواهم در تکمیل بیان اول عرض کنم این است که نباید از فلسفه

هم استفاده کرده است. این جمله معروفی که آیت‌الله حسن‌زاده بیان کرده‌اند که «حکمت متعالیه، قرآن و برهان از هم جدایی ندارند»، در واقع به ما مدلی از روش را ارائه می‌دهد که هم از روش عقلی برهانی، هم از روش شهودی و هم از روش نقلی و حیانی استفاده می‌شود. البته روش تجربی را هم ملاصدرا قبول دارد که آن را به روش قیاسی و قیاسی برهانی برمی‌گرداند و برای بحث استقراء و تجربه هم اعتبار معرفت‌شناسی قائل هست. باید عرض کنم که در واقع روش جامع‌نگر عقل، نقل و شهود می‌تواند روشی باشد برای تدوین الگوی پیشرفت اسلامی که این از حکمت متعالیه استفاده می‌شود، ولی روش نقلی خودش رویکردی به نام «رویکرد اجتهادی» دارد که ملاصدرا این رویکرد را بیشتر در تفسیر قرآن و شرح اصول کافی بیان کرد.

■ اکنون برای این قضیه مثالی هم دارید که با استفاده از نصوص، بتوانیم الگویی را در زمینه عرصه‌های اجتماعی طرح‌ریزی کنیم؟

شما نباید این مثال را از ملاصدرا بخواهید؛ چون سؤال این است که آیا ظرفیت برای تدوین این در حکمت متعالیه وجود دارد؟ می‌گوییم بله هست؛ یعنی ملاصدرا فقط می‌تواند به شما الگوی روش بدهد، مبانی را بگوید، عقلانیت اسلامی را به شما نشان بدهد؛ اما اینکه بگوییم الگوی پیشرفت اسلامی چیست؟ آن کار دانشمندان این رشته است که بیایند از این مبانی استفاده کنند. مثل اینکه فرق می‌کند کسی مثل کانت می‌آید فلسفه ارائه می‌دهد، بعد با کمک این فلسفه اصطلاحی کانت، فیلسوف دیگری می‌آید نظامی مثل روان‌شناسی رشد را بیان می‌کند یا مثلاً یک فیلسوف غربی از فلسفه اگزیستانسیالیسم برای مباحث روان‌شناسی انسان‌گرا استفاده می‌کند. این کار فیلسوف، ارائه فلسفه است، نه ارائه نظریه و مدل برای پیشرفت. باید بعداً صاحب‌نظران این کار را انجام دهند؛ کما اینکه آن‌هایی که فلسفه ملاصدرا را قبول ندارند و به زعم خودشان فلسفه‌ای ارائه کردند که برای من محرز هم نیست و قبول ندارم که این افراد به تدوین فلسفه رسیدند، ولی به فرض هم که قبول کنیم که این‌ها به یک نظام فلسفی هم رسیده باشند، آن فلسفه که نمی‌آید مدل پیشرفت بدهد و متخصصانی بیایند از این فلسفه برای تدوین مدل پیشرفت استفاده کنند. همین الآن بر اساس مبانی همین حکمت متعالیه، در حوزه‌ها و اندیشه‌های مختلف، داریم کارهایی را انجام می‌دهیم.

مثلاً خودم در بحث نظام سیاسی، آن را کاملاً بر حکمت متعالیه مبتنی کردم. البته اشاره کردم که حکمت متعالیه این ظرفیت را دارد؛ یعنی باید حکمت متعالیه را بالنده‌تر و تبدیل به حکمت نوصدرایی کرد تا بشود سایر فلسفه‌های مضاف به آن هم در آن مندرج بشود.

یکی از بحث‌های مهم و اثرگذار در الگوی پیشرفت اسلامی، بحث «فلسفه اجتماع» است. باید تکلیف اصالت فردیت و جامعه روشن بشود و به نظرم ظرفیتی در حکمت متعالیه است که بعضی‌ها باید تکلیف اصالت طرح جامع را حل کنند. همان‌طور که آیت‌الله جوادی آملی و علامه طباطبایی در تفسیرشان، ذیل آیه ۲۰۰، سوره آل عمران یا شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ در قرآن یا استاد مصباح در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، به این بحث پرداخته‌اند و بعضی‌ها نشان هم به صراحت، حکمت متعالیه را در این جا ذکر کرده‌اند. این ظرفیت وجود دارد که ما فلسفه اجتماع را تنظیم کنیم و سایر فلسفه‌های مضاف به امور را هم در این جا نیاز داریم؛ لذا حکمت متعالیه به تحول و تکامل نوصدرایی نیاز دارد و به همین خاطر برخی محققان حکمت متعالیه، حکمت سیاسی متعالیه تدوین کردند تا انشاءالله حکمت اقتصادی و فرهنگی متعالیه تدوین بشود.

■ فرمودید در چه زمینه‌ای به تکامل نیاز داریم؟

به فلسفه‌های مضاف، مثل فلسفه هستی، فلسفه معرفت، فلسفه محض، فلسفه طبیعت و فلسفه واجب‌الوجود باید پرداخته بشود، مثل فلسفه اجتماع، مثل فلسفه

صنعت، مثل فلسفه زبان، این‌ها را هم باید کار کرد و از حکمت متعالیه برای تدوین این فلسفه‌ها کمک گرفت تا بشود ان‌شاءالله به نگاه بالنده‌تری از فلسفه‌های مضاف به اموری برسیم که همه این‌ها در مبانی الگوی پیشرفت اسلامی مؤثر است.

■ لطفاً یکی از این موارد را که فرمودید، منقح می‌فرمایید.

فرض کنید با کمک فلسفه هستی ملاصدرا مخصوصاً بحث اصالت وجود و تشکیک وجود، می‌شود مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه را حل کرد؛ یعنی معتقد بین اصالت فرد و اصالت جامعه، نسبتی تشکیکی وجود دارد؛ یعنی غیر از فرد و روابط افراد که بینشان برقرار است و رسیدن به واقعیتی به نام جامعه در خارج که برآیند اراده‌ها و عواطف بینش‌ها هم می‌تواند باشد. فرد با کمک اصالت وجود، تکلیف اصالت فرد و جامعه را حل می‌کند و فلسفه اجتماع از فلسفه حکمت متعالیه استخراج و تولید می‌کند، ولو خود ملاصدرا به بحث اصالت فرد و جامعه نپرداخته باشد؛ چون این سؤال آن موقع مطرح نبوده، ولی الآن مطرح است.

■ در پایان اگر مطلبی برای نتیجه‌گیری و جمع‌بندی دارید، بفرمایید.

جمع‌بندی‌ام این است، دوستانی که عمرشان را صرف سلب حکمت متعالیه می‌کنند، به جای آن، کارهای ایجابی خودشان را حل بکنند. البته هیچ اشکالی ندارد ملاصدرا نقد بشود. خودم هم نقدهایی به ملاصدرا دارم و در جای خودش هم پرداختم، ولی می‌خواهم بگویم که ما الآن آن قدر کارهای عقب‌مانده داریم که اگر راست می‌گویند، فلسفه خودشان را تبیین کنند و بعد با فلسفه به الگوی پیشرفت اسلامی برسند؛ اما اینکه بیشتر وقتشان صرف سلب حکمت متعالیه باشد، آن هم حکمت متعالیه‌ای که دقیق فهمیده نشده و وقت لازم برای درک آن اختصاص داده نشده، به نظرم کار عبثی است و ما را به سرانجام نمی‌رساند و بهتر است این گروه‌ها، اگر دغدغه تمدنی و پیشرفت دارند، به کارهای ایجابی خودشان بپردازند. مدل‌های عقلانی و روشی و علمی خودشان را ارائه بدهند، به گونه‌ای که عقلاً بپذیرند. اگر قرار باشد عده‌ای در اتاق در بسته بمانند و بگویند که ما مدل داریم، هیچکس نه می‌فهمد و نه می‌پذیرد. این کار بیشتر به درد موزه می‌خورد تا مردم بیایند تماشا کنند؛ اما ملاصدرا این هنر را داشته که از حکمت متعالیه، عقلانیتی را ارائه بدهد که جمع معتناهایی از عقلا آن را پذیرفتند و امروزه دارد اثر خودش را حتی در محافل بین‌المللی و اروپایی و آمریکایی می‌گذارد و واقعاً جایگاهی که ملاصدرا پیدا کرده، جایگاه کم‌نظیری است. اگر عده‌ای بخواهند بدون درک دقیق به نفی این بپردازند تا خودشان اثبات کنند، به نظرم به جای این، بیشتر به اثبات خودشان بپردازند تا به نفی حکمت متعالیه‌ای که البته با این مباحث نفی نمی‌شود، ولی خلاصه استراتژی، استراتژی درستی نیست. من اینجا تقدم بیشتر به استراتژی مخالفان ملاصدرا می‌گویم که معتقد به پیشرفت و تمدن اسلامی‌اند.

■ پس راجع به موضوع این مصاحبه که کفایت یا ارتقای فلسفه صدرایی برای مدل‌سازی کلان و الگوی پیشرفت چگونه است؟ شما قائل به ارتقای فلسفه شدید که باید فلسفه ...

اگر کسی بگوید ما در حکمت متعالیه یا هر حکمتی نیاز به تکامل و بالندگی نداریم، به نظرم تاریخ علم را نفهمیده است. زمانی فلسفه مشاء تکامل پیدا می‌کند، بعد عرفان و بعد حکمت متعالیه تکامل همه آن‌ها است. علم اصولاً چون بشری است، تکامل‌پذیر است و باید تکامل و رشد و بالندگی پیدا کند. ما امروزه با پرسش‌های جدید فلسفی روبه‌رو هستیم که به بعضی از آن‌ها اشاره کردم که در گذشته این سؤال‌ها مطرح نبوده و فیلسوف معاصر حتماً باید به این سؤال‌ها بپردازد. حال سؤال این است، آیا حکمت متعالیه این ظرفیت را دارد که به پرسش‌های فلسفی بپردازد و وقتی پاسخی داد، به مدلی از عقلانیت برسد که بتواند آن مدل، الگوی پیشرفت اسلامی را تأمین کند؟ من پاسخ مثبت است و توضیحش گذشت. ■

طراحی الگوی پیشرفت را نباید با فلسفه ملاصدرای پیوند زد

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام دکتر رضا برنجکار

سید علیرضا نبوی

رضا برنجکار دارای دکترای فلسفه غرب و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و هم‌اکنون ریاست پردیس دانشگاه تهران در قم را بر عهده دارد. از او ده‌ها کتاب، مقاله و گفت‌وگو در اندیشه دینی منتشر شده است و «معرفت فطری خدا» و «حکمت و اندیشه دینی» از معروف‌ترین آثار اوست. دکتر برنجکار معرفت دینی صحیح را بر خاسته از مکتب معارف اهل بیت (ع) می‌داند که بر تراز معرفت‌های فلسفه یونانی یا حکمت صدرایی است. برخی او را متعلق به جریان معتدل مکتب تفکیک ارزشی می‌کنند. با ایشان درباره نقش وحی و سنت در ترسیم الگوی پیشرفت به گفت‌وگو نشستیم و اظهار نظرهای وی را درباره توانایی فلسفه صدرایی در تولید الگوی پیشرفت می‌خوانیم. وی معتقد است که باید در آموزه‌های اعتقادی نیز مانند آموزه‌های دستوری، به متن اسلام بازگردیم. آموزه‌های اسلام مبنای راهنما می‌دهند؛ اما طراحی الگوی کاربردی است.

با توجه خاتمیت شریعت نبوی، آیا می‌توانیم بگوییم که وحی و سنت اولاً و بالذات رسالتی در پرداختن به عینیات خارجی مانند مقوله توسعه که ناظر به زمان و مکان است، ندارد و تنها خطوط قرمز و اهداف کلان را بیان می‌کند و عقل است که باید مدلی برای توسعه ارائه دهد؟

در صدر و ذیل سؤال شما یک تناقض وجود دارد. از یک طرف می‌فرمایید که به اصطلاح کاری به بحث الگو و روش زندگی و طراحی الگوی برای پیشرفت ندارد، بعد می‌فرمایید البته غیر از خطوط قرمز یا اهداف یا سیاست‌های کلی. اگر قبول کنیم که دین برای زندگی انسان آمده، طبیعی است که خطوط قرمزی دارد و اهدافی را مشخص می‌کند؛ یعنی ایده‌آل است، سعادت بشر را مشخص کرده و برای رسیدن به آن سعادت هم احکام و قوانینی را بیان نموده است. این خود می‌تواند برای ما الهام‌بخش باشد که بر اساس همین ترسیم‌هایی که دین راجع به هدف نهایی و درباره چگونگی حرکت به آن سمت و احکامی که برای زندگی انسان بیان کرده، از خود این‌ها الگو را استخراج بکنیم.

اگر سؤال این است که آیا اسلام الگوی پیشرفتی برای قرن بیست و یکم کشور ایران داده است، جواب این است که خیر؛ اما اگر سؤال این است که آیا می‌توانیم بر اساس آنچه در اسلام آمده، یعنی احکام، عقاید، اخلاقیات، احکام اقتصادی، احکام اجتماعی و بحث‌هایی که راجع به توصیف جهان و انسان و خدا شده است برای انسان ایرانی قرن بیست و یکم الگوی طراحی کنیم، جواب این است که بله می‌توانیم. مثالی می‌زنم. آیا اسلام راجع به مسائل مستحدثه مثل بیمه و بانک حرفی زده است؟ آیا اسلام گفته بانک حلال یا حرام است؟ چیزی به نام



داشتند یا سنت بقیه امامان معصوم (ع)، این دغدغه پیشرفت و توسعه وجود داشته است؟

تمام فرمایش‌هایی که ائمه (ع) و پیامبر (ص) فرمودند، در واقع برای بیان پیشرفت دینی انسان‌ها است؛ یعنی چه در توصیفات، چه در احکام و در امور انشایی و دستوری، امر و نهی‌ها چه هست‌ها و نیست‌ها. همه این‌ها برای این است که بگویند برای اینکه به سعادت واقعی برسید، بر اساس این الگو زندگی بکنید؛ اما آن فرمایش‌هایی که داشته‌اند، الگو نیست؛ الگو خیلی پیچیده‌تر از این است. چرا؟ این روایات و این آیات در واقع برای همان زمان، یک‌سری دستوراتی بوده که بر اساس آن انسان‌ها زندگی می‌کردند و به سعادت می‌رسیدند، ولی در این زمان حاکمیت نمی‌تواند آن دستورات را که احکامش در یک رساله عملیه جمع شده، عمل کند، مگر اینکه آن رساله عملیه به زبانی در بیاید که قابلیت اجرا داشته باشد. به تعبیری، زندگی فردی بحث دیگری است. ما دین‌داران هر زمانی که بخواهیم، می‌توانیم نماز بخوانیم؛ اما قوانین و دستورات اجتماعی اسلام برای اجرا شرایط ویژه‌ای دارد که همان زمان، امیرالمؤمنین (ع) در عهدنامه مالک‌اشتر می‌نویسد: آیا می‌توانیم به حاکم بگوییم همین را پیاده کن؟ نه؛ باید همان موضوعات و احکام را باز کنیم، تفصیل بدهیم و به زبان قانون و تبصره در بیاوریم.

مثالی عرض کنم. ما یک فقه داریم و یک حقوق. در فقه احکام یکی یکی و مسئله به مسئله می‌آید. البته در روایات همین مسئله هم نیست، در روایات سؤالی هست و جوابی که امام می‌دهد؛ یعنی سؤال و جواب است یا مثلاً امام خودشان در خطبه‌ای مطلبی و حکمی را بیان می‌کنند. فقه بعد می‌آیند این را به صورت مسئله درمی‌آورند؛ اما این مقدار برای حاکم اسلامی کافی نیست، برای سازمان برنامه و بودجه، برای قوه قضائیه و... باب قضاء، بخش عمده‌ای از فقه ماست؛ اما باید به صورت حقوق دربیاید تا اجرا شود. حقوق یعنی چه؟ یعنی همان حقوق و قوانین، اما به شکل امروزی. همان فقه است، ولی شکل بیانش عوض می‌شود و به شکلی درمی‌آید که بشود آن را ببریم در مجلس تصویب بکنیم و بعد هم اجرایش کنیم؛ یعنی بدهیم به قوه قضائیه و وکیل آن را بخواند، دفاع بکند، قاضی این را بخواند، حکم بدهد، دادستان این را بخواند و اقامه دعوا کند و... می‌شود برای این کار رساله عملیه داد، ولی خیلی کار سخت می‌شود. ممکن است هزار سال پیش آسان بود، چون مسائل این قدر پیچیده نشده بود. هرچه پیچیده می‌شود، ما باید به زبانی پیچیده‌تر و مفصل‌تر آن را بیان کنیم. عیناً مثل رابطه روایات، فقه، حقوق است

که طی آن روایات تبدیل به فقه می‌شود. همان فقه تبدیل به حقوق می‌شود؛ یعنی بیانش منظم‌تر می‌شود، به شکل قانون درمی‌آید و تصویب و اجرا می‌شود. این فرآیند را در همه امور داریم. در بحث اقتصادی هم همان است. ائمه صحبت‌هایی راجع به مسائل اقتصادی کرده‌اند. آن‌ها توسط فقه استخراج می‌شود و به یک نظمی درمی‌آید. بعد باید روی آن نظریه‌پردازی‌ها روش انجام شود. در واقع فقه ضرب در زمان و مکان شود. متناسب با این زمان و این مکان شکل جدیدی پیدا بکند. همان روایات که تبدیل شده به فقه اقتصادی، بعد تبدیل به قوانین اقتصادی شود. بنابراین ما باید احکام و دستورات دینی را تفصیل بدهیم و با زمان و مکان متناسب کنیم. جامعه ما نسبت به هزار سال پیش خیلی پیچیده شده و زندگی از آن حالت ساده

بانک در آیات و روایات نیست؛ اما اگر منظور این باشد که از آن احکام اسلامی می‌شود راجع به بانک و شیوه‌های مختلف بانکداری قضاوتی کرد، می‌گوییم بله این درست است و می‌شود. در واقع فقها در مسائل مستحدثه دقیقاً همین کار را می‌کنند. بر اساس اصول و مبانی حکم مسئله‌ای را که قبلاً نبوده بیان می‌کنند. روایات ما هم به این تصریح دارند که «علینا لقاء الاصول و علیکم التفریع». آنی که بر گردن ما هست، لقاء اصول است. اینکه اصول را بیان کنیم، وظیفه ماست؛ اما وظیفه فقها تفریع است؛ یعنی فرع فرع درست کردن برای سؤال‌های فرعی و جزئی که آن سؤال‌ها را چه بسا از ائمه نرسیده‌اند یا اصلاً وجود نداشته که بپرسند. خاصیت و ویژگی دین اسلام همین است.

من می‌گویم با توجه به خاتمیت باید این طور باشد. از خاتمیت دو تفسیر وجود دارد: یکی تفسیر بعضی از روشنفکران مثل اقبال و مهندس بازرگان در اواخر عمرش و دکتر سروش و دیگران که خاتمیت را به این معنا می‌گیرند که ادیان آمدند عقل بشر را کامل بکنند. حالا که کامل شد، دیگر دین تمام شد. این یک معناست که منظور ما نیست؛ چون تصریح دین بر این نیست. وقتی می‌گوییم «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه»، چنین دیدگاهی را نمی‌رساند. لسان دین این است که این احکام و این قواعد و این عقاید، عقاید درستی است، مطابق با واقعیت است و برای سعادت انسان است تا ابد.

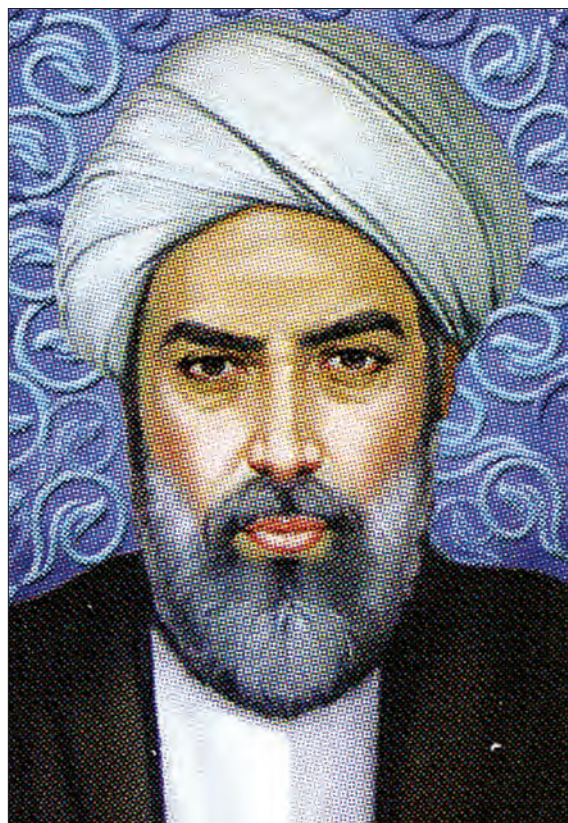
تفسیر دوم این است که در دین اسلام، اصول و قواعدی کلی وجود دارد و تا روز قیامت می‌توانیم بر اساس این اصول و قواعد به مسائل مستحدثه، به مسائلی که به زندگی انسان مربوط می‌شود، جواب بدهیم. عیناً نیامده، ولی قواعد کلی آمده که از می‌شود حکم را آن‌ها استخراج کرد.

در واقع هر کار علمی این طور است و مبانی، روش و اهدافی می‌خواهد. بدون این‌ها نمی‌شود الگویی را طراحی کرد. طراحی هر الگو مبتنی بر یک سلسله قواعد، اصول و مبانی است. آن کسانی که در غرب برای کشور خودشان یا برای جهان طراحی الگو می‌کنند، آن را بر اساس یک سلسله اصول و قواعد انجام می‌دهند. اگر این تدوین یا طراحی الگو مبتنی بر هیچ قاعده و قانون و مبنا و روش نبود، آن وقت می‌گفتیم که مبنا نمی‌خواهد، پس دین اینجا چه کاره است؟ اصلاً مثل دو دو تا چهار تا است و... دیگر به این پیش فرض‌ها نیازی ندارد. چیزی بدیهی است که دینی و غیردینی ندارد؛ اما اگر این طور نباشد، الگوسازی و نظریه‌پردازی مبتنی بر یک سلسله اصول و قواعد است و

ما می‌بینیم نظریه‌هایی که آن‌ها می‌دهند و طراحی‌هایی که می‌کنند، چه بگویند و چه نگویند، یک سلسله اصول به عنوان مبنا برای آن وجود دارد. وقتی این طور شد و از طرفی ما هم مبانی دیگری در اسلام داریم، چرا نباید بتوانیم بر اساس آن مبانی متناسب با وضعیت موجود، الگویی برای زندگی انسان ارائه کنیم؟ به گونه‌ای که انسان سعادت‌مند به خداوند برسد. این خیلی روشن است که ما می‌توانیم این کار را بکنیم و اگر نکنیم، اصلاً فلسفه وجودی انقلاب اسلامی که همان ایجاد تمدن اسلامی است، زیر سؤال می‌رود؛ بنابراین من فکر می‌کنم این کار، هم شدنی است و هم لازم است انجام بشود.

اینکه فرمودید شدنی است، آیا در حکومت‌هایی مثل حکومت پیغمبر (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) که مجالی برای حکومت

گاهی می‌بینم افرادی می‌خواهند از حکمت متعالیه همه چیز در بیاورند، ولی وقتی آدم نگاه می‌کند، می‌بیند این چیزهایی که به حکمت متعالیه نسبت می‌دهند، همان چیزهایی است که اسلام گفته است. به نظر من نباید بحث حکومت دینی و طراحی الگوی اسلامی را به یک مکتب فکری خاص پیوند بزنیم.



البته بعضی‌ها با تکلف می‌خواهند از فلسفه ملاصدرا چیزی دریابوند، ولی این کار درستی نیست. او اساساً به این مسائل کاری نداشته، چون برایش مطرح نبوده است. او می‌خواهد تقسیمات وجود را حل بکند و هر کدام را هم توضیح بدهد؛ بنابراین این انتظار اشتباه است. ما باید سراغ متن اسلام برویم. ما فلسفه اسلامی مربوط به زندگی عینی نداریم. اصلاً تولید نشده است. البته ما برای رسیدن به الگویی اسلامی، سلسله آموزه‌های توصیفی و در واقع اعتقادی لازم داریم و یک‌سری هم آموزه‌های احکامی و عملیه و دستوری. در آموزه‌های اعتقادی هم مثل آموزه‌های دستوری باید به اسلام برگردیم. آن هم تفقه است، ولی اصطلاحاً به آن کلام می‌گویند. در واقع می‌توان گفت ما یک فقه عملی می‌خواهیم و یک فقه اعتقادی. اسم اولی را می‌توانیم بگذاریم فقه و دومی را کلام یا فلسفه، بحث لفظی نداریم، ولی فلسفه موجود برای این کار نوشته نشده و ناظر به این کار نیست.

گاهی می‌بینم افرادی می‌خواهند از حکمت متعالیه همه‌چیز دریابوند، ولی وقتی آدم نگاه می‌کند، می‌بیند این چیزهایی که به حکمت متعالیه نسبت می‌دهند، همان چیزهایی است که اسلام گفته است. این‌ها را که در غیر حکمت متعالیه هم قبول دارند. حکمت مشاء هم قبول داشته، متکلمین هم قبول دارند. نمی‌شود چون ملاصدرا مسلمان بوده و آموزه‌ها و احکام اسلامی را قبول داشته، همه چیز اسلام را هم از فلسفه او دریابوریم. اسلام را به اسم ملاصدرا بیان می‌کنند. حکمت متعالیه را خیلی‌ها قبول ندارند. بالاخره یک عده مشائیانند، یک عده متکلم‌اند و... و بسیاری از مباحث حکمت متعالیه را قبول ندارند. در این مباحث اختلاف است. به نظر من نباید بحث حکومت دینی و طراحی الگوی اسلامی را به یک مکتب فکری خاص پیوند بزنیم. اگر این مکتب فکری خاص به این حوزه ناظر بود، باز توجیه‌پذیر بود؛ اما هیچ ناظر هم نیست. اینکه با تکلف بخواهیم چیزی از آن دریابوریم، درست نیست و در هم نمی‌آید.

ما باید به اسلام مراجعه کنیم، به دو صورت: یکی استنباط احکام که فقه است و دیگری استنباط عقاید که کلام باشد. می‌توانیم اسم هر دو را بگذاریم فقه؛ فقه عملی و فقه اعتقادی. متناسب با هر بحثی، از جمله الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، باید فقه عملی و فقه اعتقادی را کنار هم قرار بدهیم. بعضی‌ها می‌گویند اخلاق هم به عمل برمی‌گردد. به هر حال این به‌منزله مبنا می‌شود. این الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت نیست، این مبنا می‌باشد که الهام‌بخش ما است. بر اساس این مبنا یا خطوط قرمز که در آن اهداف هست، احکام هست، دستورات هست، توصیفات هست، می‌توان اقتصاد اسلامی تولید کرد. بر اساس این مجموعه باید الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را تولید بکنیم.

البته الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت اگر بخواهد به درستی طراحی بشود، قبلاً باید حقوق اسلامی، اقتصاد اسلامی متناسب با فقه و فقه اقتصادی اسلام تولید شده باشد یا حداقل هم‌زمان با آن در دسترس باشد، و الا کار ناقص می‌شود. ما باید این مراحل از کار را انجام بدهیم. این همان تمدن اسلامی است. مردم برای اسلام انقلاب کردند، نه برای حکمت متعالیه. گذشته از اینکه حکمت متعالیه اساساً به این مسائل توجهی ندارد، چیزهای اسلامی هم که از حکمت ملاصدرا و دیگران درمی‌آید، در واقع همان اسلام است. کار ما دو مرحله دارد: تفقه در دین که مبنا است و نظریه‌پردازی که علم است. ما علوم انسانی اسلامی می‌خواهیم و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت وابسته به همین بحث است.

حالا این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توانیم از معارف

درآمده است. وقتی پیچیده شده، بیان متناسب با خودش را نیز می‌خواهد تا بتوانیم آن را به دولت بدهیم و اجرا شود؛ بلکه در زمان پیامبر و ائمه هم این مسائل بوده است؛ اما ساده و متناسب با جامعه آن زمان بوده است. باید همان احکام را متناسب کنیم که این تناسب در دو مرحله انجام می‌شود: در مرحله اول باید آن احکام توسط فقها در مسائل مستحدثه، یعنی در این زمان و مکان، باید فقه‌اش دریابید که متأسفانه الآن نداریم. در مرحله بعد آن فقه تبدیل به سلسله قوانینی می‌شود که قابلیت اجرا در نظام و توسط دولت داشته باشد. بنابراین قرآن و ائمه به یک معنا مطالب را متناسب با این زمان گفته‌اند؛ یعنی کلی‌تر و عام‌تر تا بتوانیم متناسب با هر زمان جزئی‌ترش کنیم.

نقش فلسفه، خصوصاً فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه را در ارائه مدلی برای پیشرفت چطور ارزیابی می‌کنید؟

فلسفه اسلام و به‌خصوص فلسفه حکمت متعالیه، اساساً در این حوزه‌ها وارد نشده است؛ چون وظیفه خودش نمی‌داند که وارد بشود. فلسفه ملاصدرا موضوعش وجود بما هو وجود است، نه وجود بما هو تعین خاص. نه وجود بما هو زمان خاص، مکان خاص. وجود بما هو پیشرفت، بما هو سعادت. آن علمی دیگر است. البته ممکن است کسی بگوید این درست نیست، فلسفه را ما باید طوری تعریف بکنیم که به زندگی انسان بپردازد. مثلاً فلاسفه اگزیستانس اشکالی که به کل فلسفه قبل از خود، یعنی فلسفه یونان و فلسفه سنتی اسلامی و فلسفه مسیحی می‌کند این است که چرا این‌ها راجع به وجود بما هو وجود بحث می‌کنند؟ می‌گویند ما با وجود بما هو انسان کار داریم. باید مشکلات انسان معاصر را حل بکنیم و موضوع فلسفه این است. اگزیستانس یعنی وجود خاص انسان، نه وجود عام.

اهل بیت (ع) راجع به توسعه و الگوی پیشرفت چیزی را استخراج کنیم؟ آیا روشی و منطقی هست که بر اساس آن از معارف اهل بیت (ع) به یک مدل برسیم؟

عرض کردم نه، ولی می‌توانیم مبانی را از آن در بیاوریم تا این مبانی الهام‌بخش باشد و خودمان برویم طراحی بکنیم؛ یعنی طراحی الگو کار بشر است؛ اما این کار بشری می‌تواند الهی هم باشد؛ یعنی از دین الهام بگیرد یا مبانی را از دین بگیرد. می‌تواند هم مبانی را از جای دیگر بگیرد و مبنا را بر این بگذارد که خدایی وجود ندارد یا خدا نقشی در عالم ندارد، ولی ما می‌توانیم از اسلام مبانی را در بیاوریم؛ اما این مبانی، خود الگو نیست. مبانی علم به معنای ساینس (science) نیست؛ اما می‌تواند به دانش و الگو کمک کند. تولید علم و طراحی الگو را باید به روش خودش انجام بدهیم، ولی این مبانی در نظریه‌پردازی کمک می‌کند و الهام‌بخش است.

البته بحثی وجود دارد که آیا روش این کار، روش ثابتی است؟ یا روش هم متفاوت است. تقریباً خیلی‌ها در مبانی این را قبول دارند؛ یعنی می‌گویند ما می‌توانیم اهداف را از اسلام بگیریم و مبانی ما با غرب متفاوت است. در موضوعات برخی قبول دارند و می‌گویند درباره انسانی که موضوع علوم است، تفسیر ما با دیگران متفاوت است و برخی این را قبول ندارند؛ اما راجع به روش، بیشترین اختلاف نظر وجود دارد؛ یعنی بسیاری از اندیشمندان و نظریه‌پردازان، اختلاف و تفاوت میان اسلام و غرب را در مبانی و موضوع و اهداف قبول دارند که اسلامی و غیراسلامی دارد و آموزه‌های اسلام می‌توانند الهام بدهند؛ اما معتقدند روش ثابت است. بعضی‌ها می‌گویند نه، روش هم ثابت و مشابه نیست. خود روش هم بحث‌برانگیز است که آیا می‌توانیم بر اساس مبانی اسلامی، روش متفاوتی را برای موضوعات خودمان در علوم اسلامی تولید کنیم؟

چگونگی‌اش فقط به وسیله فقیه مشخص می‌شود؟

ببینید بحث از روش، کار فقیه نیست. فقیه فقط آن مبانی را درمی‌آورد. اگر فقه اعتقادی را هم دخیل بکنیم، در واقع احکام و معارف را درمی‌آورد که همه این‌ها به‌منزله مبانی است. اینکه بگوییم روش ما در علم چیست؟ از یک طرف باید آن را از مبانی دینی الهام بگیریم و از طرف دیگر باید به علم امروز نگاه بکنیم. به هر حال این هم بحثی است که آیا باید بین مبانی، اصول و روش‌ها هماهنگی باشد؟ مثلاً اگر بر اساس مبانی دینی گفتیم که عقل حجیت دارد، نمی‌توانیم در روش علوم انسانی بگوییم فقط تجربه، چون عقل را هم گفتیم حجت است، باید از آن هم کمک بگیریم. پوزیتیویست‌ها

می‌گفتند روش علمی، روش اثباتی است؛ یعنی اثبات به‌وسیله حس. امروزه این نظریه توسط اکثر دانشمندان و فیلسوفان علم قبول نمی‌شود. پوپر گفت که من روش علم عالمان را بررسی کردم و دیدم فقط تجربه نیست، عقل هم در کنار آن کار می‌کند. خیلی چیزها هست که اصلاً مشاهده نشده؛ اما دانشمندان آن را قبول دارند، چرا؟ چون با عقل خود حدس می‌زنند، اگرچه آن را ندیده‌اند. مثلاً همین طراحی‌هایی که راجع به اتم ارائه می‌شود، نوترون، پلوتون، این‌ها را ندیدند، ولی آثاری از آن شیء در آزمایشگاه‌ها می‌بینند. از این آثار حدس می‌زنیم که داخل اتم این عناصر و وضعیت‌ها قرار دارد. پس اینجا عنصر عقل هم هست.

ما هم می‌توانیم از علم الهام بگیریم. اگر عقل حجت است، روش ما در علم باید عقلی – تجربی باشد. آیا وحی را هم می‌توانیم در روش بیاوریم؟ این هم باید بحث بشود. ما می‌توانیم از کار فقیه الهام بگیریم؛ اما خود این بحث، کار فقهی نیست. کار فقهی می‌تواند پشتیبان این مباحث باشد. در علم، فقط بحث این نیست که اسلام چه می‌گوید؟ باید ببینیم آنچه اسلام می‌گوید، در این‌جا به درد می‌خورد؟ آیا به این بحث ناظر هست؟ خیلی از حرف‌ها درست است، ولی مربوط به جای دیگری است. باید ببینیم آنچه اسلام می‌گوید، به بحث ما هم ارتباط دارد یا خیر؟

حالا ممکن است کسی بگوید این هم یک جور فقه و استنباط از این است. ما بحث نداریم، اشکال ندارد، ولی فقه به آن معنا که بگوییم آموزه‌های دینی را استخراج می‌کنیم، این آن نیست، ولی اگر به این معنا باشد که از آن آموزه‌ها برای طراحی روش الهام بگیریم، می‌توانیم این مقوله را هم فقه حساب کنیم.

آیا می‌توان برای پیشرفت و عقب‌نماندن، از عرف جامعه بین‌الملل استفاده کرد؟

نه؛ ببینید عرف آن‌ها اصلاً مبانی ما نیست، مگر در شرایط اضطرار. در واقع گاهی مجبوریم عرف آن جامعه را قبول بکنیم؛ اما به این معنا نیست که حکم واقعی است، اضطرار است. مثلاً ما در مذاکرات اخیر با آن‌ها، پذیرفتیم که غنی‌سازی ۲۰ درصد نکنیم. آیا بر اساس اسلام نباید غنی‌سازی ۲۰ درصد بکنیم؟ چه اشکال شرعی دارد؟ تا حالا هم که غنی‌سازی ۲۰ درصد می‌کردیم، چون لازم داشتیم. حالا شرایط به‌گونه‌ای است که نمی‌توانیم و شرایط جهانی اجازه نمی‌دهد. پس می‌گوییم دیگر ۲۰ درصد غنی‌سازی نمی‌کنیم. این‌ها اقتضائات زمان و مکان از حیث حکم ثانویه است.

پس رعایت هنجارهای جهانی از باب حکم اولیه یا ثانوی متفاوت است. اگر از باب حکم اولیه باشد، می‌گوییم تا عرف مورد تأیید دین نباشد، به عنوان حکم اولیه حجیت ندارد؛ اما به عنوان حکم ثانویه اشکال ندارد. واقعاً حکم ثانویه است، ما مجبوریم عرف را رعایت بکنیم. بالاخره عرف پذیرفته شده است؛ اما تا حد اضطرار و ضرورت. مثلاً اگر در بیابانی آب پیدا نکردید، ولی شراب پیدا کردید، نگویند حالا که دیگر اضطرار است و اشکال ندارد، همه‌اش را بخوریم. نه، باید به اندازه‌ای خورد که آدم را از نابودی و کشته شدن نجات بدهد. عرف بین‌الملل هم همین است. به اندازه ضرورت و به عنوان حکم ثانویه آن را لحاظ می‌کنیم؛ چون تأیید دین را ندارد.

و نکته پایانی؟

اینکه دین منبعی بسیار غنی و گسترده است. مقدار استفاده از آن بستگی به همت و البته تقوا و ایمان ما دارد. هر قدر ایمانمان قوی باشد و همت‌مان برای استفاده از دین بیشتر باشد، می‌توانیم بیشتر از دین استفاده بکنیم؛ پس هر دو را لازم داریم. هم «ایمان» که اگر نباشد، اصلاً اعتنایی به منابع دین نمی‌کنیم و هم «تلاش» که اجتهاد هم به همین معنا است. باید نهایت تلاش خود را بکنیم. هرچه بیشتر تلاش کنیم، می‌توانیم این دین را گسترش بدهیم؛ یعنی از اصل واحد، فروعات بیشتر و بیشتر استخراج کنیم. امیدوارم که جامعه دینی ما روزبه‌روز، هم ایمانش قوی‌تر بشود و هم تلاشش تا بتوانیم دین را در ابعاد مختلف جامعه گسترش دهیم. از اینکه وقت خود را در اختیار ما قرار دادید، متشکریم.

ما هم می‌توانیم از علم الهام بگیریم. اگر عقل حجت است، روش ما در علم باید عقلی – تجربی باشد. آیا وحی را هم می‌توانیم در روش بیاوریم؟ این هم باید بحث بشود. ما می‌توانیم از کار فقیه الهام بگیریم؛ اما خود این بحث، کار فقهی نیست. کار فقهی می‌تواند پشتیبان این مباحث باشد.

منطق کلی‌نگر در طراحی الگوی پیشرفت عقیم است

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا پیروزمند

مسعود بن‌دار

علیرضا پیروزمند استاد حوزه و دانشگاه است که در عرصه منطق و روش تولید علم، مدل‌سازی اسلامی و نیز علم دینی نظریه‌هایی بدیع و متفاوتی دارد. کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی» از جمله آثار اوست. وی همکاری مستمری با نهادهای تصمیم‌ساز کشوری به ویژه شورای عالی انقلاب فرهنگی دارد. پیروزمند هم‌اکنون قائم مقام دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم و نیز رئیس «گروه روش» این مرکز است.

جایگاه روش در طراحی الگوی پیشرفت چیست؟

برای اینکه به طراحی الگوی پیشرفت دست پیدا کنیم و در مسیری که باید بپیماییم، شتابزده عمل نکنیم و فرصت‌ها را هم از دست نداده باشیم، اگر بگوییم الگوی پیشرفت، آن نرم‌افزاری است که مهندسی اجتماعی، مهندسی تمدن اسلامی و مهندسی پیشرفت را امکان‌پذیر می‌کند، «روش» چه تأثیری در بحث ما خواهد داشت؟ کمی مفهوم الگوی پیشرفت را روشن‌تر کنیم.

در الگوی پیشرفت دو سطح می‌توانیم پیش‌بینی کنیم؛ یک لایه، بحث سبک زندگی و تعیین آن چیزی است که اسمش را می‌توانیم سبک زندگی بگذاریم. طراحی این سبک زندگی زیربنا و موتور محرک و معنابخش به آن چیزی است که ما اسمش را پیشرفت اسلامی می‌گذاریم. سبک زندگی اسلامی، آن قواره‌ای است که رفتارهای مختلف فردی و اجتماعی حکومتی را در منظومه رفتارهای فردی، اجتماعی و حکومتی بر محور تعالیم اسلام آرایش می‌دهد. اگر این را سبک زندگی گرفتیم، یعنی لایه روین مقدماتی و نرم نسبت به الگوی پیشرفت.

الگوی پیشرفت یک لایه زیرین و سخت هم می‌تواند داشته باشد. سخت به معنی اینکه نمود، تجسم و تجسد بیشتری دارد و آن وقتی است که شما ساختارها و نظامات را طراحی می‌کنید. طراحی ساختارها و نظامات که زیربنای طراحی برنامه‌های پیشرفت هست، خودش زیربنای و اسکلت‌بندی مهم برای تحقق پیشرفت است؛ چون پیشرفت باید بر اساس یک جریان نیاز و ارضاء و تولید و مصرف، آن هم نه فقط تولید و مصرف اقتصادی، بلکه تولید و مصرف سیاسی، تولید و مصرف فرهنگی، تولید و مصرف اجتماعی، بر محور تعالیم وحی، به شکل هماهنگی اتفاق بیفتد. این حرکت یک بستر می‌خواهد و بستر آن روابطی هستند که اسمش را نظامات می‌گذاریم.

اهمیت روش در طراحی الگوی پیشرفت چیست؟ اگر الگوی پیشرفت را نقشه راه حرکت، مانیفست عمومی و حاکم بر نظام در حرکت به سمت پیشرفت و تعالی تصور بکنیم، خود این نقشه چگونه طراحی می‌شود؟ پاسخ این پرسش یک کلمه است: روش؛ یعنی ما احتیاج به یک «منطق بالادستی» داریم که به ما «قدرت‌گزینش» و «تسبیت‌سنجی» بدهد. قابلیت روش، علی‌الاصول هر جایی و در هر موضوعی چنین است؛ به همین دلیل هم اهمیت پیدا می‌کند که قدرت‌شناسایی و پیوند اجزای آن موضوع را با هم به ما می‌دهد. روش تحقیق و



روش پژوهش، برای چه اهمیت پیدا می‌کند؟ برای اینکه به من می‌گوید تو چه اطلاعاتی را چگونه ترکیب کن تا به پاسخ مسئله و تولید دانش جدید برسی. این قابلیت روش می‌شود. در مباحث عقلی، روش به چه دلیل اهمیت دارد؛ چون می‌گوید مقدمات را این‌طور بچین، این‌طور ارتباط بین مقدمات قیاس برقرار بکن و این‌طوری نتیجه بگیر. این کارکرد عمومی روش است.

وقتی این کارکرد عمومی را در بحث الگوی پیشرفت می‌آوریم و موضوعاتی مانند بهداشت و سلامت، آموزش و پرورش، برق، کسب و کار و فرهنگ و... را که تا به حال در همه دنیا، برای برنامه‌های توسعه خودشان انتخاب کردند، به صورت موضوعی کنار هم دیگر قرار می‌دهیم، اهل فن را گرد یک میز جمع می‌کنیم و می‌گوییم شما برای هر کدام از این موضوعات، یک نقشه راه بیاورید و فکر کنید که چگونه می‌توان از درون آن الگوی پیشرفت اسلامی را استخراج کرد؟ این تصور به نظر من ناقص است؛ زیرا با این پرسش بنیادی روبه‌رو است که به چه دلیل شما این‌ها را «سرفصل‌های الگوی پیشرفت» انتخاب می‌کنید؟ چون در همه دنیا وجود داشته؟ آیا این سرفصل‌ها، نشان‌دهنده و بازتاب‌دهنده نظام نیازمندی‌هایی که در آن جامعه بوده و حساسیتی که هر جامعه نسبت به ارضای کدام نیاز داشته، نیست؟ من مثال

را جایی که همه قبول دارند، می‌برم تا شاهد بگیرم برای آنجایی که بعضی‌ها ممکن است قبول نداشته باشند. فرض کنید در کشوری که کاکائو زیاد دارد (محصول استراتژیکش کاکائو است)، وزارتخانه‌ای برای این منظور ایجاد می‌کنند. کشوری که نفت زیاد دارد، وزارتخانه‌ای برای نفت تأسیس می‌کند. کشوری که اصلاً نفت ندارد، دلیل ندارد وزارت نفت درست بکند. پس یک وضعیت و بوم خاص، مبدأ این شده که ما ساختاری را برایش پیش‌بینی کنیم؟ تا این حدش خیلی واضح است، ولی وقتی کمی جلوتر می‌رویم، می‌گوییم مثلاً آموزش، پرورش، فرهنگ، اقتصاد؛ این‌ها عنوان‌های عام است. وقتی ریزترش می‌کنیم، می‌گوییم وزارت کار، وزارت بهداشت، وزارت تعاون، وزارت بازرگانی، صنعت معدن و... آیا این‌ها هیچ بار معنایی ندارند؟

ما گاهی با آن ساده برخورد می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم مگر حوزه صنعت، حوزه‌ای تأثیرگذار در اقتصاد نیست، بله هست؛ پس ما باید برایش وزارتخانه داشته باشیم. اگر شما تعداد بیشتری از این موضوعات را هم فهرست کنید و مورد همین سؤال قرار بدهید که چه نیازی به این فهرست‌ها داریم، جواب مثبت خواهید گرفت و باید برایش سازمان بزنیم، ولی برای تمام منظومه موضوعات اجتماعی که این موضوعات، خود برگرفته‌ای از نیازمندی‌های اجتماعی است، وزن همسان قائل نیستیم. قسمت سخت‌ترش این است که ممکن است برای موضوعی، یک تلقی قائل نباشیم؛ یعنی شما بگویید فرهنگ و در ژاپن و آمریکا هم بگویند فرهنگ، در هندوستان هم بگویند فرهنگ، ولی فرهنگی که شما دنبالش هستید، چیست؟ جایگاهی که شما برای فرهنگ قائل می‌شوید، متناسب با تعریفی که بیان می‌کنید، چیست؟ یک کلمه بگوییم فرهنگ و رد بشویم که حل نمی‌شود!

■ کارسازی این روش برای ما در طراحی الگوی پیشرفت چیست؟

این است که بتواند به طراحی الگوی پیشرفت منطق بدهد. چه موقع منطق داده؟ وقتی که بتواند ضرورت، پیوستی و جایگاه نقاط تأثیرگذار و نسبتی که با سایر عوامل پیدا می‌کند را برای من پیدا کند تا بعد از این بتوانم محتوا و مطلوبیت‌هایی در درون این‌ها قرار دهم. این هم قدم سوم. قدم چهارم بتوانم «معادله تصرف» در این متغیرها را پیدا بکنم تا بر اساس آن بتوانم نقشه راه بدهم. معادله تصرف در این محتوا یعنی چه؟ یعنی اینکه من اگر مشکل حجاب و عفاف در جامعه پیدا می‌کنم، باید مستقیم به همین موضوع بپردازم تا حل بشود یا می‌گویم این حجاب و عفاف ریشه‌هایی دارد. سلامت و عدم سلامت در حوزه حجاب و عفاف، زمینه‌ها، ریشه‌ها و عللی دارد. بخشی از آن در خانواده است، بخش دیگر در مدرسه و رسانه و بخش دیگر در اشتغال است. هر کدام از این بخش‌ها نیز ارتباطی با همدیگر دارند و تأثیراتشان روی همدیگر اصلی و فرعی دارد. من با شناخت این روابط به یک نتیجه می‌رسم که باید در حل مسئله حجاب و عفاف از تحکیم خانواده و تقویت هوشمندی و قدرت پرورش در آن آغاز کرد. معادله تصرف، این چنین است.

در الگوی پیشرفت، وقتی می‌توانیم نقشه راه کلان حرکت نظام را به سمت پیشرفت تحویل بدهیم که توانسته باشیم متغیرهای پیشرفت را درست بشناسیم، درست تعریف بکنیم، درست نسبت برقرار کنیم، معادله تصرفش را بدانیم تا بتوانیم نقشه راه بدهیم و آنچه همه این‌ها را امکان‌پذیر می‌کند، آن روش بالادستی است.

■ میان تولید الگوی پیشرفت با مدیریت‌پذیر بودن علوم چه

رابطه‌ای وجود دارد؟

اگر ما به رابطه بین علوم عموماً و علوم انسانی خصوصاً با الگوی پیشرفت توجه کنیم و در قدم دوم، مدیریت‌پذیر بودن یا نبودن علوم را مورد توجه قرار بدهیم، ارتباط بین مدیریت‌پذیر بودن با الگوی پیشرفت مشخص می‌شود. این توضیحی که راجع به الگوی پیشرفت عرض کردم، زمینه مناسبی را فراهم کرد تا رابطه بین الگوی پیشرفت را با علوم بیان بکنم. الگوی پیشرفت قرار شد شبکه‌ای را طراحی کند که نظام نیازمندی‌های ما بر مبنای فرهنگ اسلام به شکل دائم‌افزایی ارضاء بشود. برای اینکه این اتفاق بیفتد، شما همزمان در حوزه‌های مختلف زندگی تدبیر می‌کنید، وقتی دارید تدبیر می‌کنید، یعنی اینکه پذیرفته‌اید پیشرفت

امری مدیریت‌پذیر است. اگر کسی پیشرفت را امری مدیریت‌پذیر نداند، ضرورتی ندارد برایش الگو طراحی کند تا بخواهد بر اساس این الگو، نقشه راه بدهد و بر اساس این نقشه راه، هدف‌گذاری، سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و مراقبت بر اجرا کند.

جامعه در تعامل با جهان و در تعامل با خودش، راهی را برای حرکت به جلو پیدا می‌کند؛ پس ما وقتی سخن از الگوی پیشرفت می‌گوییم، مدیریت‌پذیر بودن پیشرفت را پذیرفته‌ایم. حال این الگو چگونه می‌خواهد پیشرفت را مدیریت کند؟ به این کیفیت که بگوید در حوزه اقتصاد مطلوبیت‌های شما این است، ساختار اقتصادی‌تان را باید این‌طور طراحی کنید، مشارکت مردم را در اقتصاد باید این‌طور پیش‌بینی کنید، حاکمیت باید این نقش را در حوزه اقتصادی ایفا کند، تعاملات با دنیا باید این‌طور باشد، نیازهای واقعی اقتصادی‌تان را باید این‌طور بشناسید و ده‌ها سؤال از این قبیل. این‌ها باید در اختیار الگوی پیشرفت باشد تا بتواند طراحی کند؛ بنابراین علم به دو طریق در الگوی پیشرفت کارسازی دارد:

اولاً خود الگوی پیشرفت، منطق طراحی و مبانی آن، همه این‌ها یک دانش و مولود یک دانش‌اند. ثانیاً الگوی پیشرفت به اقتضای ماهیتش، به اندازه بزرگی حوزه زندگی، تنوع موضوع دارد و علوم، هر کدام نقطه‌ای از این حوزه زندگی را پاسخ می‌دهند و آسیب‌شناسی می‌کنند؛ یعنی علم است که قطعات درونی الگوی پیشرفت را پشتیبانی می‌کند. با این دو مقدمه، پاسخ سؤال شما داده می‌شود. مقدمه اول اینکه وقتی از الگوی پیشرفت یاد می‌کنیم، به معنای این است که پیشرفت را مدیریت‌پذیر دانستیم. مقدمه دوم اینکه الگوی پیشرفت حداقل به دو دلیل وابسته به علم است. حال می‌رسیم به مدیریت‌پذیر بودن یا نبودن علم؛ اگر کسی علم را مدیریت‌پذیر نداند، باید پیشرفت را هم مدیریت‌پذیر نداند؛ چون علم دارد با پاسخ‌گویی به این جریان، ارضای نیاز می‌کند. اگر قرار باشد این پیشرفت را مدیریت بکنیم، باید دانش پشتیبانش را مدیریت کرده باشیم. باید انسان‌هایی را که در پیشرفت نقش‌آفرینی می‌کنند، توانسته باشیم مدیریت بکنیم. مدیریت که ابزار دیگری ندارد. باید منابعی را که در پیشرفت هزینه می‌شود، درست مدیریت کنیم تا پیشرفت را مدیریت کرده باشیم که رکنی اجتناب‌ناپذیر است.

مدیریت پیشرفت، مدیریت دانش است؛ یعنی سفارش تولید دانش از کجا صادر می‌شود؟ از جانب پیشرفت و بستر عینی که دارد در آن پیشرفت اتفاق می‌افتد. اگر این تقاضا را به رسمیت نشناسیم، می‌توانیم بگوییم که علم مدیریت‌پذیر نیست. علم راه خودش را می‌رود، جامعه هم هر مقدار خواست و توانست، از آن استفاده می‌کند، ولی مسیر علم لازم نیست که خودش را مقید به مسیر پیشرفت کند.

اگر گفتیم عقل استفاده بهینه از منابع انسانی و امکانی را حکم می‌کند، در واقع حکم می‌کند به اینکه شما دانشی را تولید کنید که به کار می‌آید و نافع به حال پیشرفت جامعه است. اگر این‌طور است، پس ما مدیریت‌پذیر بودن جامعه را پذیرفته‌ایم. ما دانشی می‌خواهیم که پیشرفت جامعه را تضمین، پشتیبانی، تعریف و محقق بکند و این یعنی مدیریت‌پذیر دانستن دانش. حال اگر این را نپذیریم، نمی‌توانیم دانش را به این کیفیت مدیریت کنیم و حتماً در طراحی یک الگوی پیشرفت با مشکل مواجه می‌شویم. بر فرض طراحی هم که بکنیم، در تحقق بخشی الگوی پیشرفت، با تنگنا مواجه می‌شویم.

■ اگر پشتوانه این الگوی پیشرفت بخواهد علوم باشد، خود این علوم نیاز

به تحول دارد یا همین علوم و روش‌های موجود کفایت می‌کند؟

با این مقدمه که عرض کردم، پاسخ روشن است که حتماً تحول پیدا می‌کند. وقتی هندسه نیازمندی‌های جامعه را مبتنی بر فرهنگ اسلامی متفاوت طراحی کردید، دانش، محصولات، تمدن و فناوری متناسب با آن را نیاز دارید. بنابراین اگر ما بگوییم عمده‌ترین کار دانش، حل مسئله است، این مسئله از کجا می‌آید و از کجا تعریف و تعیین می‌شود؟

اگر بپذیریم که مسئله ما بر مرکزیت مفهوم پیشرفت موضوعیت پیدا می‌کند، باید علم متناسبی را تولید کنیم که پاسخ‌گوی این نیازها باشد. این یک دریچه نگاه به مطلب است که داریم تغییر مسیر تولید علم را - به‌ویژه در علوم انسانی - مبتنی بر محصول، دستاورد و

چه تأثیری دارند؟ در روش «کلی‌نگر»، شما حرکت از کلی به جزئی را دنبال می‌کنید؛ یعنی روش کلی‌نگر وجه مشترک موضوعات را می‌گیرد و به سرفصل‌های کلی تبدیل می‌کند. فرض بفرمایید که مفهومی به اسم میز درست می‌کنیم. میز مفهومی کلی است و به انواع اشیایی که قابلیت این را دارد که صندلی کنارش بگذارند و پشتش بنشینند، اطلاق می‌شود؛ یعنی وجه مشترک برای انواع میزهای کوتاه، بلند، چوبی، فلزی، اداری، خانگی و امثال این‌ها در ذهن خودش ترسیم می‌کنیم و برایشان عنوان کلی و یک اسم می‌گذاریم: میز. البته خود عناوین کلی قابل کلی و جزئی هستند؛ یعنی می‌توانیم بین مفاهیم کلی دوباره کلی‌گیری کنیم و یک خصلت مشترک طراحی کنیم. به این می‌گویند کلی‌نگری. به آن منطقی که امکان این انتزاع را به ما می‌دهد، منطق کلی‌نگر می‌گویند.

اما تفاوت روش «کل‌نگر» این است که وجه مشترک اشیاء را اخذ نمی‌کند، بلکه اشیاء را به عنوان اجزای یک کل می‌بیند؛ یعنی وقتی می‌خواهد پدیده‌ای را تحلیل کند، به جای اینکه خصلت مشترک را بگیرد، اجزایش را معرفی می‌کند و نسبتی بین این اجزاء برقرار می‌کند.

این را منطق کل‌نگر می‌گویند، کل، یعنی یک نظام به هم پیوسته‌ای از اجزاء. منطق کل‌نگر، پدیده را به عنوان یک نظام از اجزاء به هم پیوسته می‌بیند. به هم پیوسته، یعنی همان نسبت بین اجزاء، منطق کلی‌نگر شیء را مرکب نگاه نمی‌کند، بلکه یک وجه مشترک از آن انتزاع می‌کند. آن جایی که من بر اساس یک خصلت مشترک عنوان انتزاعی درست می‌کنم، کلی‌گیری می‌کنم و آن منطقی که این امکان را به من می‌دهد، منطق کلی‌نگر است. وقتی که اجزاء و نسبت بین اجزاء را بیان می‌کنم، کل‌نگری می‌کنم و آن منطقی که امکان این را به من می‌دهد، منطق کل‌نگر است.

حال در الگوی پیشرفت، مسئله ما چی است؟ همان‌طور که عرض کردم، ما با اجزای پیشرفت و ارتباط دادن آن‌ها با یکدیگر سروکار داریم. اساساً منطق کلی‌نگر در ساحت طراحی الگوی پیشرفت راهی ندارد و عقیم از این است که بتواند به الگوی پیشرفت پاسخگو باشد. این عرض بنده به این معنا نیست که اصلاً لازم نیست از منطق کلی‌نگر در طراحی الگوی پیشرفت استفاده کنیم، حتماً لازم است استفاده کنیم؛ چون اصلاً بدون انتزاع و بیان یک وجه مشترک، نمی‌توانیم حرف عمومی و عام و قاعده‌بزنیم، قاعده، قانون، الگو یعنی انتزاع کردن، یعنی راجع به یک امر که می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد سخن گفتن. پس قهراً ما انتزاع داریم، کلی‌نگری داریم، از منطق کلی‌نگر باید استفاده بکنیم، ولی اینکه فکر کنیم با منطق کلی‌نگر می‌توان الگوی پیشرفت طراحی کرد، امکان‌پذیر نخواهد بود. ما باید قدرت و منطق مجموعه‌نگری داشته باشیم. یک کلمه هم من اینجا اضافه کنم، منطق مجموعه‌نگری که ما می‌خواهیم از آن استفاده بکنیم، باید قیدی بخورد و آن قید این است که بتواند مجموعه را «رو به تکامل» تحلیل بکند. بنابراین ما منطق تکامل‌نگر و تکامل‌گرا لازم داریم که علاوه بر اینکه قدرت انتزاع و «مجموعه‌نگری» دارد، قدرت «تکامل‌نگری» هم داشته باشد. این می‌تواند منطقی پشتیبان در طراحی الگوی پیشرفت محسوب بشود.

مثالی دارید برای اینکه روشن شود کلی‌نگری در الگوی پیشرفت عقیم است؟

خیلی ساده است. اگر گفتیم الگوی پیشرفت دارم، ولی نسبت بین اقتصاد و سیاست را نتوانستیم در آن طراحی و بیان کنیم، نمی‌توانیم طراحی الگو کنیم. منطق کلی‌نگر، قدرت تعیین متغیرهای پیشرفت را ندارد. این منطق فقط به من می‌گوید که از بین این ده مورد، چه چیز برایش مهم است. من بر این اساس یک خصلت مشترک روی این‌ها می‌گذارم و یک عنوان انتزاعی درست می‌کنم. مثلاً او برایش تجارت مهم است، من مفهوم سود را انتزاع می‌کنم. می‌خواهد تجارت کند، می‌گویم سود کسب و کار در فروش لوازم‌التحریر، فروش لوازم خانگی، فروش منزل و فروش... است. یک مفهوم سود برایش درست می‌کنم. این را بر چه اساسی گفتیم؟ بر اساسی که او برایش درآمد مهم بود. چون برایش درآمد مهم بود، من از این زاویه یک خصلت مشترک به موضوعات دادم. ولی اگر از همین منطق انتزاعی و کلی‌نگر سؤال کنید که

نتیجه‌ای که از علم انتظار داریم، تقریر و بیان می‌کنیم. یک ضلع دیگر ضرورت تحول علم این است که از زاویه خاستگاه تولید علم که فرهنگ علم است، نگاه بکنید. آنگاه می‌بینید یک فرهنگ جامع، غنی، باثبات، تاریخی، جامع و مستند به آموزه‌های دینی دارید که در دانش‌های پایین‌دستی الهام، تأثیر و القای خودش را دارد.

تحول در علوم انسانی، به چه معنا و چگونه است؟

معنا و نحوه‌اش باز همین‌جا معلوم می‌شود که تحول در علوم انسانی، در چند لایه تفکیک‌پذیر است. همه‌اش هم درست و لازم است:

مرحله اول تحول علم این است که ما در به‌کارگیری، آن را دستخوش تغییر بکنیم؛ یعنی کارایی متناسب با نیاز خودمان را از علم موجود بگیریم. تا اینجا ما تصرفی در خود علم نکردیم.

مرحله دوم تصرف و تحول علم این است که خصوصاً در حوزه علوم انسانی، موارد متناقض و معارض با اسلام را در نظریه‌های علم موجود بشناسیم.

مرحله سوم این است که در کنار ده‌ها نظریه‌ای که در هر علم وجود دارد، ما هم نظریه‌های خردی را در مسائل مختلف ارائه کنیم.

مرحله چهارم این است که بتوانیم منظومه نظریه‌ها را دستخوش تغییرات بنیادی و اساسی کنیم. این منظومه نظریه‌ها وقتی تحول اساسی پیدا می‌کند که دو سر طیف را سفت بچسبیم. از یک طرف نظام نیازمندی‌های جامعه خود را با حفظ تغییراتی که در آن وجود دارد، درست بشناسیم که اسمش را می‌توانیم «هندسه نیازمندی‌ها» بگذاریم؛ البته هندسه نیازمندی‌ها چیز ثابتی نیست. علم، یعنی نظام علمی که در بین این دو حوزه جاذبه شکل می‌گیرد و تنها علم اسلامی خواهد بود که بتواند مبتنی بر معارف، بینش، اخلاق و احکام اسلامی از یک طرف و به‌منظور پاسخگویی به نیازمندی‌های رو به تزاید جامعه اسلامی از طرف دیگر در آن مقطع تاریخی تولید شود.

اگر بخواهیم الگویی را برای پیشرفت تولید کنیم، چه مختصاتی را باید برای روش تأثیر این الگو لحاظ کنیم؟

فکر کنم آن سؤال اولی که بنده پاسخ گفتم، به میزان زیادی پاسخگوی همین سؤال بود. عرض کردم نمی‌شود انتظار داشت که پیشرفت تصادفی اتفاق بیفتد، بلکه باید مدیریتش کرد و وقتی خواستیم مدیریتش بکنیم، درست است که تحول‌گرایان در پیشرفت باید نقش‌آفرین باشند؛ اما اینکه چه نقشی را ایفا کنند، باید تدبیر بشود. نمی‌شود بگوییم تحول‌گرایان در پیشرفت، درون جامعه وجود دارند، هرکدامشان، هم یک ایده‌ای دارند و هم جامعه را به طرفی می‌کشند. چون در این شرایط جامعه نمی‌تواند انسجام پیدا کند.

یکی بگوید خصوصی‌سازی کنیم، یکی بگوید تعاونی‌ها را شکل بدهیم، یکی بگوید که اقتصاد باید دولتی باشد، یکی بگوید در حوزه سیاسی مردم‌سالاری باشد، یکی بگوید باید سلطنت باشد، ولو سلطنت دینی، یکی بگوید مردم‌سالاری دینی باید باشد. همه هم بتوانند در مقام نظریه‌پردازی حرف‌های متنوعی بزنند که اشکالی هم ندارد، ولی سؤال شما این است که تحول را به دست چه کسی بسپاریم؟ آیا مدیریتش کنیم و منطقی بالای سرش قرار بدهیم یا ندهیم؟ اگر منطق قرار ندهیم و مدیریتش نکنیم، معنی‌اش این است که بگوییم ده نفرند، ده تا نظریه راجع به کل پیشرفت یا اجزای پیشرفت است و هر کس توانست افرادی را دور خودش جمع بکند و امکاناتی را فراهم بکند، به همان طرفی که خودش می‌خواهد، بکشد. در این صورت هرج و مرج اجتماعی درست می‌شود. برای اینکه این قضیه اتفاق نیفتد، طبیعتاً مستلزم این است که شما با مشارکت خودِ نخبگان، برای تحول‌آفرینان در عرصه پیشرفت، نقش قائل بشوید و به این ترتیب بتوانید پیشرفت را مدیریت کنید. البته برای اینکه این کار را بتوانید انجام دهید، باید الگوی پیشرفت داشته باشید. اینکه به سراغ الگوی پیشرفت، مقدم بر برنامه پیشرفت می‌رویم، به همین دلیل است.

تفاوت روش کل‌نگر و کلی‌نگر در تولید الگوی پیشرفت اسلامی چیست؟

ابتدا باید بدانیم روش کلی‌نگر و کل‌نگر چه تفاوتی با هم دارند تا ببینیم در الگوی پیشرفت

سود چگونه حاصل می‌شود، نمی‌تواند جواب بدهد؛ یعنی متغیرهایی که رعایتش باعث سود و رعایت نکردنش باعث زیان می‌شود. چون باید بگوید که سود به تجارت داخلی، تجارت خارجی، بازار ارز و ارتباط این‌ها با همدیگر مربوط است تا من به او بگویم که آیا سود می‌کند یا نه؟ این را منطق مجموعه‌نگر می‌تواند جواب بدهد.

فرهنگستان علوم اسلامی در رابطه با تولید الگوی پیشرفت چه دستاوردهایی داشته است؟ و از کدام روشی‌هایی که بیان فرمودید، استفاده می‌کند؟

از سه روش کلی نگر، کل نگر و تکامل نگر استفاده می‌کند. طبیعتاً تلاش فرهنگستان این بوده که روش سوم را پایه‌گذاری کند و در موضوعات مختلف بر اساس این روش حرکت کند. خود این روش هم بر یک بنیان فلسفی استوار است که از آن به عنوان «فلسفه نظام ولایت» یاد می‌کنیم.

اما در خصوص الگوی پیشرفت ما چه دستاوردی داشته‌ایم؟ ما در زیرساخت‌ها و مقدمات الگوی پیشرفت، قدم‌های مقدماتی را برداشتیم؛ ولی طراحی خود الگوی پیشرفت هنوز در دستور کارمان قرار نگرفته و خودمان هم بدون وجود یک سفارش و پشتیبانی مؤثر از جانب حاکمیت، توانایی ورود به این موضوع را نداریم. اما اینکه می‌گوییم زیربنای کار، منظوم همین است که فرهنگستان قدرت پایه‌گذاری و روش عام مدل‌سازی را پیاده کرده است. روش عام مدل‌سازی به معنی اینکه می‌تواند در موضوعات مختلف معادله و قاعده مدل‌سازی را بیان بکند. مدل‌سازی به چه معنا هست و چگونه یک بحث مجزا و مستقلاً را می‌طلبد؟ یعنی همین که متغیرهای موضوع و نسبت بین متغیرها را بتواند تشخیص بدهد و مدل کند. طبیعتاً روش زیربنایی را در طراحی الگوی پیشرفت می‌تواند در اختیار قرار بدهد؛ البته آن روش، برای اینکه در طراحی الگوی پیشرفت به کار گرفته شود، خودش مراحل دارد و کارهای اضافی باید در آن انجام پذیرد. این جزء تحقیقاتی می‌شود که باید در تولید الگوی پیشرفت به آن دست پیدا کرد.

با توجه به نکته‌ای که درباره روش کل نگر و کلی نگر فرمودید، آیا این دو روش در تأمین آرمان‌ها و اهداف انقلاب اسلامی، تفاوتی با یکدیگر دارند یا خیر؟

اگر بخواهیم بر اساس منطق کلی نگر که من از آن به عنوان منطق انتزاعی هم یاد می‌کنم، وارد حوزه نظام‌سازی به شکل عام و طراحی الگوی پیشرفته به شکل خاص بشویم، حتماً با بحران روبه‌رو می‌شویم. علتش هم کاملاً واضح است، چون نسبت‌ها را نمی‌توانیم تحلیل کنیم. ارتباط‌ها را نمی‌توانیم ببینیم. اگر نتوانم نسبت بین سیاست و فرهنگ، فرهنگ و اقتصاد، سیاست خارجی و سیاست داخلی، امنیت و آزادی، آزادی و عدالت، مردم‌سالاری و ولایت، ولایت فقیه و ده‌ها مسئله از این قبیل را ببینم، نمی‌توانم پیشرفت را ببینم، نمی‌توانم از تکامل اجتماعی تفسیر داشته باشم، نمی‌توانم قدرت پیش‌بینی داشته باشم، نمی‌توانم قدرت سیاست‌گذاری داشته باشم. این روش و مهم‌تر از آن، این نگرش انتزاعی - یعنی نگرش کلی‌گرایانه‌ای که حیثیات را از هم تفکیک می‌کند و قدرت برقراری نسبت بین حیثیات و ارتباط بین موضوعات را ندارد - در عینی که در جای خودش کارایی دارد، اما اکتفا کردن به آن حتماً هم جامعه و هم نظام مدیریت اجتماعی را با بن‌بست روبه‌رو می‌کند. اما روش کل نگر و تکامل‌نگری به دلیل ماهیت موضوع در مدیریت اجتماعی و تولید علم، اقتضاء می‌کند که بتوانیم نظام ببینیم، اجزاء ببینیم، روابط را ببینیم، تغییرات را ببینیم، تکامل را ببینیم. به همین دلیل در دنیای غرب به روش سیستمی خیلی اهمیت داده‌اند. زیرا مفهوم و اهمیت کل‌نگری را فهم کردند و روزبه‌روز ادبیات آن را به عنوان یک دانش پشتیبان و زیربنایی غنی‌تر کردند. البته ما مبتنی بر اسلام و اهدافی که نظام اسلامی دارد، باید این منطق را تکامل ببخشیم.

اجتهاد منظومه‌ای

اجتهاد معطوف به استنباط الگو در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین احمد مبلغی

علی‌اللهی خراسانی

احمد مبلغی استاد خارج حوزه علمیه است که در زمینه «فقه مضاف» به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای فقه و قانون و نیز فقه و فرهنگ، ایده‌ها و دیدگاه‌های نوینی دارد. «مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی» در قم به همت او تأسیس گردید تا روش‌های اجتهادی، معطوف به فضای قانون‌گذاری باشد. از دغدغه‌های همیشگی او پارادایم‌های اجتهاد و روش‌شناسی فقه است. استاد مبلغی ریاست دانشگاه فرهنگ و علوم اسلامی و مدیر مسئول مجله «دین و قانون» است.

آیا فقه غیر از تولید احکام، مسئولیت و رسالتی در قبال عینیت و واقعیت بیرونی مانند مدل و الگو هم دارد؟

ابتدا باید نگاهی به مدل انداخت و بعد به پاسخ سؤال پرداخت. مدل و الگو، یعنی صورت نهایی و نسخه‌ای است برای عمل شدن و تحقق یافتن در خارج. از ویژگی‌های آن این است که ناظر به واقعیت زندگی است. شیوه اجرا را هم درون خود دارد. به شکلی ملموس و محسوس برای همه ظاهر می‌شود و از همین نقطه، قابل اقتدا و تبعیت و پیگیری است و جوانب اجرایی و مشکلات فراروی اجرا کاملاً در آن لحاظ شده است. این مدل طبعاً مؤلفه‌هایی دارد که برخی از آنان درون خود مدل حضور و ظهور دارند و برخی در پشت صحنه‌های مدل قیلاً لحاظ شده‌اند و در هر مدل عناصر ویژه‌ای تعبیه شده است؛ بنابراین در هر مدل، عناصری که تعبیه شده دقیقاً با همان جنبه‌های فکری حضور دارند. برخی متکی بر عناصر فکری هستند که در ظاهر صورتی از فکر و اندیشه ندارند؛ اما چون از خواستگاه فکری برخاسته‌اند، آن جنبه فکری را نمایندگی می‌کنند یا مؤلفه‌هایی در جهت تحقق بخشیدن به آن هستند.

پارای از مؤلفه‌های مدل اصولاً فکری و اندیشه‌ای نیستند و ناظر به واقعیت‌های زندگی هستند و پارای از آن‌ها جنبه‌های بومی و محیطی را که مدل در آن می‌خواهد اجرا شود دارند. چرا به آن نظر دارد و بازگشت پارای از مؤلفه‌ها، به نوع رابطه آن محیط با جهان خارج برمی‌گردد؛ بنابراین در یک مدل همه مؤلفه‌ها باید ملموس و تعبیه شده باشد تا نسخه قابل اجرا و تبعیت باشد.

واقعیت‌های زندگی عنوانی است که با مدل، نسبت عموم و خصوص مطلق دارد. به این معنا که واقعیت‌های زندگی مثلاً به فنون و هنرهای تجسمی در خارج هم برمی‌گردد. فناوری‌هایی که در زندگی ایجاد و یا دنبال می‌شود هم یک معنا برای واقعیت‌های زندگی است. مدیریت زندگی یا اداره آن هم یک نوع واقعیت است. پس واقعیت معنایی عام دارد که مدل و الگو زیرمجموعه آن هستند؛ اما وقتی سؤال می‌شود آیا فقه می‌تواند و باید در واقعیت‌های زندگی دخالت کند،

به جنبه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کلان باشد یا همه یا بخشی از این‌ها را بخواهد درون خودش جای دهد. همان‌طور که سخت‌ترین کار تخصصی، خروجی گرفتن از علوم تخصصی است برای راه‌انداختن و تحقق‌بخشیدن به یک مدل تا همه جوانب زندگی را تحت پوشش خود قرار دهد.

فرمودید که این روش اجتهاد باید برای مدل‌سازی، تغییر و تحولاتی پیدا کند. می‌شود توضیحی بفرمایید که آیا روش اجتهاد کنونی می‌تواند به مدل برسد؟

روش اجتهاد تفاوتی نمی‌کند. روش اجتهاد همین است. آنچه تفاوت می‌کند، دو مقوله است و باید افزوده شود: ۱. باید نقص‌ها و کمبودهایی که روش اجتهادمان نسبت به یک حوزه تخصصی دارد، جبران و تأمین شود. اصولاً روش اجتهاد در طول تاریخ خیلی در حال تکامل بوده و این تنقیح یا تکمیل به‌خصوص نسبت به مسائل جدید و نوپیدا ضرورت دارد. هم تنقیح و هم تکمیل؛ یعنی پاره‌ای از قواعد یا عناصر روشی هستند که این‌ها چون در ذهن عادت‌یافته مجتهد همیشه به‌کار گرفته شده‌اند، چه بسا در برخی حوزه‌ها به‌کار گرفتشان مناسب با آن حوزه نباشد یا گاهی به اجتهاد آسیب بزند؛ ۲. اجتهاد ناظر است به یک منظومه؛ چون مدل یک منظومه است. البته منظومه‌ای برای تحقق، نه یک منظومه انتزاعی و مفهومی. منظومه‌ای که آخرین نسخه فکری است و با واقعیت فاصله‌ای ندارد و لباسی است که بر تن واقعیت پوشانده می‌شود؛ اما در تجربه فقهی ما، اجتهاد منظومه‌ای وجود ندارد. اجتهاد منظومه‌ای، یعنی اجتهادی که پیوستگی‌ها، ارتباط‌ها و انسجام‌ها در آن مجموعه رعایت می‌شود. البته تجربه شهید صدر هم در این زمینه تجربه خوبی است، ولی باز هم در ارتباط با یک مکتب انتزاعی و مفهومی صورت می‌گیرد. اجتهاد منظومه‌ای عینی، امر دیگری است و نیاز دارد که پیشاپیش در این زمینه بحث نظری و فکری صورت بگیرد. من معتقدم اجتهاد باید به این دو مقوله بیشتر مجهز و مسلح بشود و بعد در مدل‌سازی ورود کند یا اجتهاد عناصر مربوط به مدل صورت گیرد.

در اجتهاد معطوف به استنباط الگو که راجع به آن بحث شد، آیا منابع اجتهاد مثل عرف یا عقل، توسعه پیدا می‌کنند؟

منابع اجتهاد نسبت به هر شاخه فقهی و یا گرایشی از یک شاخه فقهی، تغییرناپذیر است. آنچه تغییرپذیر است و ممکن است تفاوت پیدا کند، میزان کارکرد هر منبع است. مثلاً قرآن در ارتباط با معاملات، کارکرد بیشتری دارد یا فقه سیاسی قرآن نقش پرده‌امنه‌ای پیدا می‌کند. در اجتهاد معطوف به الگو هم به نظر می‌رسد که باید رجوع اساسی و گسترده به قرآن نمود. دلیل این امر هم روشن است؛ قرآن حامی کلان‌ترین، دقیق‌ترین و راهبردی‌ترین اندیشه‌ها برای مناسبات اجتماعی و صحنه ارتباط موضوعات اجتماعی با یکدیگر و هم‌جهت شدن موضوعات و حرکت‌های اجتماعی در مسیر اهداف مشخص است. آنچه می‌تواند پاسخ‌گوی اجتهاد در مقوله مهم الگو و ایجاد آن باشد، قرآن است. البته نه با این روش کنونی شبه‌ایستای در مراجعه به قرآن. چنین روشی نمی‌تواند راه به فراتر از یک‌سری تفسیر الفاظ برد و قادر نیست که خط و ربط معنایی کلمات، الفاظ و مفاهیم و حتی سیاق مطرح و موجود در آیه را ناظر به مناسبات اجتماعی استخراج کند؛ لذا باید در حوزه‌های علمی، تحولی اساسی در ارتباط با روش مطالعه قرآن برای پاسخ‌گویی به نیازهای نسل معاصر استخراج و کشف شود و بر آن اساس باید معالطه پرحوصله‌ای در ارتباط با آیات حامی و حامل اندیشه‌ها و افکار اجتماعی و ناظر به مناسبات اجتماعی صورت بگیرد. با تجربه‌ای که من دارم، چنین امری ممکن است. در برخی آیات که نگاه کرده‌ام دیده‌ام که این‌ها به درستی نگاه به حرکت‌ها و مناسبات اجتماعی دارند. با یک رفت و برگشت و نگاه فقیهانه و روشمند می‌شود در کمین این مفاهیم نشست و به دریافت چنین معانی که در آن مناسبات اجتماعی تعریف شده، نائل آمد. پس قرآن بیشترین کارکرد را دارد.



ممکن است شما در پاره‌ای از موارد این دخالت را نپذیرید و در پاره‌ای دیگر بپذیرید. مثلاً ممکن است بپرسیم فقه چه ارتباطی با فناوری دارد؟ ولی به هر حال پاره‌ای از واقعیت‌های زندگی از سنخ صورت‌سازی است که از خواستگاه‌های فکری متفاوت و با لحاظ یک‌سری جوانب یک مدل را ایجاد می‌کند. پس در اینجا اجرای مدل که در زندگی امر واقعی‌تری است، منظور ما نیست، بلکه منظور از نقش فقه در واقعیت زندگی، همان نسخه‌ای است که برای زندگی ارائه می‌دهد. این تفکیک می‌تواند به فهم این نکته کمک کند که آیا اجتهاد همان‌طور که در فناوری دخالت می‌کند، در مدل هم دخالت می‌کند یا نه؟

با توجه به این مقدمه، پاسخ من به سؤال شما این است که اجتهاد در پاره‌ای از مؤلفه‌ها نقش انحصاری در شکل‌دهی به مدل دارد؛ یعنی این اجتهاد است که صرفاً باید آن بخش‌ها را ایجاد و تأمین کند. البته این بدان معنا نیست که اجتهاد در این‌جا با یک روش خام و غیرمنتظره انجام‌شدنی است. ما باید بدانیم که چه اندیشه‌هایی برای چه چیزی مناسب است؟ اینجا مدلی منظور است که به صورتی هماهنگ جنبه‌های عینی در آن لحاظ شود، ولی به هر حال انحصاراً در اختیار اجتهاد است. پاره‌ای از عناصر در اختیار اجتهاد نیست، بلکه به تخصص‌هایی مربوط است که مرجع تأمین این اندیشه‌ها و نگاه‌ها متخصصان هستند، ولی از آنجا که این عناصر باید در کنار آن عناصر فکری و اجتهادی بنشینند و اجتهاد ناظر به این‌ها شکل بگیرد، لازم است که این نوع نگاه‌ها به نحوی در مرئی و منظر آشنایی مجتهدان باشد؛ همان‌طور که نگاه‌های اجتهادی و فقهی در این زمینه باید در مرئی و منظر آگاهی متخصصان باشد؛ چون این‌ها می‌خواهند مدل را نهایی کنند و بهترین راهش این است که دو مرحله تلاش از سوی هر دو گروه رخ دهد:

یک مرحله عبارت است از اجتهاد یا ارائه دیدگاه‌های تخصصی و مرحله دوم یک نوع هم‌نشینی و هم‌اندیشی و یک مشاوره مداوم تا این‌ها بتوانند با هم صورت نهایی مدل و نسخه نهایی شده آن را با توافق ارائه کنند. البته تخصص‌ها هم مختلف است؛ چون سخت‌ترین اجتهاد، اجتهاد برای مدل است، به‌خصوص هنگامی که این مدل مربوط

اما اینکه عقل را می‌توان در بسط قراردادهای استنباط معطوف به الگو قرار داد یا نه؟ بستگی دارد به اینکه عقل را منبع علم بگیریم یا نه و چه تعریفی از آن داشته باشیم؟ چند سؤال اساسی در ارتباط با عقل است و مادامی که آن‌ها پاسخ داده نشود، شاید رجوع به عقل در هر مورد کم‌اثر باشد:

یکی اینکه آیا عقل تنها به‌مثابه منبع استنباط عقل نظری است و یا منبع استنباط عقل عملی نیز هست؟

دومین سؤال: عقل عملی چه تعریفی دارد؟ در یک تقسیم‌بندی، دو نوع تعریف از عقل عملی شده است: یک تعریف حداقلی است و دیگری حداکثری. در تعریف حداکثری، عقل عملی در همه حرفه‌ها و مهارت‌ها حضور دارد و با عقود و شروطی در آن‌ها راه پیدا می‌کند. طبیعی است اگر عقل عملی را به معنای حداکثری بگیریم، حوزه وسیعی را گشوده‌ایم.

سومین سؤال: این است آیا مهم‌ترین نقش عقل در استنباط، بیشتر به سمت اثبات حکمی می‌رود و یا به سوی نفی حکمی هم می‌تواند به پیش رود؟ اگر دومی را اضافه کنیم، به ضمیمه نفی حکم می‌توان مقولات دیگری را هم افزود و از هر دوی این‌ها استنباطی را صورت داد. البته این بحث نیاز به توضیح بیشتری در جای خود دارد؛ اما به هر حال اگر این سه سؤال را راجع به عقل پاسخ بدهیم، می‌توانیم نقش عقل در استنباط را به صورت دلپسند و نه بی در و پیکر و خارج از محدوده و یا با فرو افتادن در ظنات، بلکه به صورت روشمند به‌دست بیاوریم. صحبت از نقش قواعد عقلی در استنباط بیشتر فروض پیدا می‌کند تا نقش احکام جزئی و یا نقش ادله حاوی احکام جزئی و حتی اطلاعات.

اما بحث اجماع: اجماع در چندین بخش می‌تواند به عنوان منبع استنباط الگو مطرح باشد: سیره‌های عقلایی، بدیهیات و مقولات قابل رصد از نگاه فقه و روایات و حتی سؤالات سطحی که در بخش‌هایی از زندگی نیاز به کار اختصاصی دارد.

آیا مباحثی مثل «مقاصد شریعت» می‌تواند به تولید الگوی پیشرفت اسلامی کمک کنند؟

در رابطه با مقاصد شریعت دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. یکی این است که مقاصد شریعت را به‌مثابه یک قاعده در استنباط در نظر بگیریم و بر اساس آن حکمی را صادر و استخراج نماییم. البته این دیدگاه را بیشتر اهل سنت دارند که در این زمینه هم کامیاب نبودند. در کنفرانسی بین علمای اهل سنت گفتیم علت اینکه ما بیشتر در ارتباط با مقاصد سخن می‌گوییم و آن را فرصتی بزرگ برای تحول در استنباط و استخراج در احکام می‌دانیم، ولی در عمل موفقیت نداشته‌ایم، این است که کارکرد اصلی مقاصد شریعت در مرحله نظریه‌پردازی است. اگر نظریه تأسیس شود، سایه تأثیرگذاری بر روی فقه و احکام دیگر ایجاد می‌کند؛ لذا به‌صورت غیرمستقیم احکام را جهت‌مند و هوشمند (چنان‌که در شریعت هست) می‌کند.

در اینجا هم الگو قبل از استنباط حکم نسبت به تک تک موارد آن، نیازمند یک نگاه کلان نظریه‌پردازانه است. مقاصد شریعت اتفاقاً می‌تواند تأثیر به‌سزایی در شکل دادن به نظریه داشته باشد. از طرف دیگر وجود مقاصد شریعت در ذهن مجتهد به عنوان استنباط احکام جزئی می‌تواند به‌مثابه نورافکنی باشد که ذهن او را به سمت یک راه روشن هدایت کند و نصوص را به زبان آگاهانه‌تری استنتاج کند. در حقیقت مقاصد شریعت سه کار کرد دارد: یک کار کرد، دخالت مقاصد شریعت در موارد استنباط است. دیدگاه غالب درباره این کارکرد این است که توفیق زیادی در عمل نداشته و سخن از آن بسیار است؛ اما تطبیق آن در استنباط ابهامات بسیار دارد؛ دوم: استفاده از مقاصد الشریعه در نظریه‌پردازی که حرف نویی است و اگر درست باشد، می‌توان بسیاری از نظریه‌ها را بر اساس مقاصد شریعت شکل داد. شاید هم گریزی نیست از رجوع به مقاصد؛ با توجه به اینکه نظریه‌های فقهی، جنبه‌های ریشه‌ای و اساسی و هویت‌بخش

را شکل می‌دهند، در استنباط ما هم تأثیرات بسیاری می‌گذارند. چون نظریه بستر و چارچوب است و در هنگام استنباط، الفت و انس بین احکام ایجاد می‌کند؛ بخش سوم: ایجاد آگاهی در ذهن مستمع در یک طرف و قرار دادن نصوص در وضعیت دیگری برای اینکه رویارویی بیشتری داشته باشند و مضامین واقع‌تر خود را برای مستمع بر ملا سازند.

پس مقاصد شریعت نقشی دولایه و دوجانبه‌ای را در هنگامه استنباط احکام ایجاد می‌کند؛ هم ذهنیت فقیه را توانایی می‌بخشد و هم روایات و نصوص را به نطق گویاتری وامی‌دارد و بین این دو حالت تعامل و تبادل است؛ یعنی چون ذهن مستمع آگاهی پیدا می‌کند، می‌تواند به نصوص مراجعه کند و نصوص هم مضامین واقعی خود را برای یک ذهن مستعد می‌تواند باز گوید.

این یعنی مقاصد شریعت مستقیماً به عنوان منبع در استنباط اثرگذار است؟

دست‌کم پاره‌ای از مقاصد که جنبه قاعده فقهی دارد؛ چون مانع‌الجمع نیست، ممکن است یک جایی مقصد باشد و در عین حال قاعده فقهی نیز باشد. اگر شما عدالت را که یک مقصد است، بر اساس تکنیک‌های جدید استنباطی، با شروطی قاعده نیز فرض کنیم، هم مقصد است و هم قاعده. شخصیت‌های جدیدتر در اهل سنت عدالت را یک مقصد در نظر گرفته‌اند. همین‌طور هم هست؛ لایق‌ومو الناس بالقسط. عدالت به دلیل قاعده بودن، امکان حضور مستقیم در استنباط را دارد. اساساً بسیاری از مقاصد شریعت می‌تواند لباس قاعده فقهی بپوشند و در این صورت چنین نقشی را می‌تواند ایفا کند. البته این بحث مختص به الگو نیست؛ اما الگو می‌تواند از این بحث‌ها انتفاع و استفاده بیشتری ببرد. در خیلی از زمینه‌های جدید این بحث‌ها به صورت روشی مطرح است.

اگر بخواهیم دانش اصول فقه را برای نظام‌سازی و مدل‌سازی دوباره تنظیم و آرایش کنیم، چه مباحث و نواحی وجود دارند که اولین گزینه‌ها و اولویت‌ها برای تجدیدنظر باشند یا اینکه حلقه تأثیرشان محدودتر یا وسیع‌تر شود؛ چه چیزهایی در اصول فقه باید تغییر یکنند تا ما بتوانیم به سمت نظام‌سازی و مدل‌سازی برویم؟

بحث گسترده‌ای است. ابتدا باید یک نظریه در ارتباط با فقه پیدا بکنیم که این امری مقدماتی است؛ یعنی اصول نیازمند این است که از خواستگاه یک نظریه شکل بگیرد. این تلاشی است که باید صورت بگیرد. نکته دیگر اینکه ما با ضعف و فقر قواعد بیشتر ناظر به نصوص اجتماعی مواجه هستیم؛ یعنی قواعد کنونی اصول، همه قواعد لازم در اصول نیستند؛ زیرا بیشتر در تجربه فقهی - اجتهادی، ناظر به مسائل فردی و شبه‌اجتماعی شکل گرفته‌اند. ما نسبت به قواعد اصول در وضعیت فقر قرار گرفته‌ایم؛ یعنی نسبت به قواعد و اصولی که توان صید اندیشه‌های کلان اجتماعی را داشته باشند.

نکته دیگر این است که بعضی از قواعد اصول را نباید میدان داد که در فضای اجتماعی راه پیدا بکنند. فرض بفرمایید اگر احتیاط و یا استحباب را یک قاعده در نظر بگیریم، نباید تصور شود که می‌توانیم با استحباب سرنوشت مسائل اجتماعی مردم را رقم بزنیم. قواعدی هستند که میدان دادن گسترده به آن‌ها در فضاهای استنباطی مسائل کلان اجتماعی، به‌مثابه اصرار بر به بیراهه کشیدن استنباط است و در نتیجه دست نیافتن به احکام و نگاه‌های فقهی.

البته غیر از اصول فقه، فلسفه فقه هم باید از حیث نگاه به مسائل اجتماعی، مسائل و مطالبی را مورد مطالعه قرار دهد. چون گاهی قاعده اصولی و فقهی در رابطه با استنباط مسائل اجتماعی ضعف ندارد، ولی مشکل، پیش‌فرض‌هایی است که در ذهن بعضی از فقها رسوخ یافته است. متولی بررسی این پیش‌فرض‌های به شدت عزت‌آور در فقه را باید فلسفه فقه دانست.



۹۲



این سند فقط پنج درصد کار است!
دکتر حسن بنیانیان

۹۰



استفاده از ابزارهای جمعی برای تربیت نسل آینده
آیت الله محسن آراکی

۸۲



هنوز می پرسند
اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟!
آیت الله مهدی هادوی تهرانی

۷۸



جنبش نرم افزاری نسل اول و دوم انقلاب شکاف
گفتمانی دارند
دکتر عادل پیغامی

گذر از گزاره‌ها به مکتب‌سازی

مکتب، نظام و مدل اقتصاد اسلامی شهید صدر
در گفت‌وگو با آیت‌الله‌العظمی هاشمی شاهرودی

بلکه می‌بایست صرفاً یک‌سری باید و نبایدها و احکام را بیان کرده و ارائه مدل را به خود مردم واگذارد.

ایشان در کتاب «اقتصادنا» همان‌طور که به تفصیل هم توضیح داده، معتقد است که «علم» یا «مکتب» تفاوت دارد و اسلام در اقتصاد مثلاً علاوه بر اینکه برخی مسائل علمی را مطرح کرده، به مطالب مکتبی که «مکتب اقتصادی اسلام» نام می‌گیرد نیز می‌پردازد.

توضیح اینکه، بخشی از مسائل دانش اقتصاد، علمی است؛ مطالبی از قبیل قوانین عرضه و تقاضا یا اینکه با بالا رفتن نقدینگی، تورم نیز بالا می‌رود و... این‌ها امور علمی اقتصاد است، اما برخی مسائل دیگر، از مقوله باید و نباید هاست که نظر مکاتب مختلف نسبت به آن‌ها متفاوت است. مثلاً اینکه آزادی اقتصادی به‌عنوان یک اصل پذیرفته است یا نه؟ این اصل، از مطالب علمی نیست که علمای اقتصاد به آن بپردازند، بلکه از اموری است که یک مکتب باید نظرش را در رابطه با آن اعلام کند، مثل اینکه من معتقد به آزادی اقتصادی هستم؛ حال بر اساس این اصل، سایر قوانین و قواعد اقتصاد خود را پی‌ریزی می‌کنم. این بخش از اقتصاد مانند احکام تکلیفی است که آن‌ها هم از مقوله باید و نباید هستند.

مراد از علوم، روابط اقتصادی و به اصطلاح مکانیزم‌ها است. به‌عنوان مثال، اینکه «بیشتر شدن عرضه یک کالا، موجب پایین آمدن قیمت و کاهش عرضه، موجب افزایش قیمت آن می‌شود»، مسأله‌ای علمی است. خیلی قواعد دیگر هم از این قبیل، در اقتصاد مطرح است که در زمره علوم قرار می‌گیرند. در مقابل خیلی امور دیگر نیز هستند که در بحث علمی نیستند، بلکه از مقوله باید و نباید و به اصطلاح موضع‌گیری هستند؛ مثلاً اینکه من می‌توانم مالک ابزار تولید باشم، این یک امر مکتبی است یا اینکه بر اساس دادن سرمایه، می‌توانم سود تضمین شده داشته باشم یا نه، این هم یک امر مکتبی است که نیاز به موضع‌گیری آن مکتب دارد. به‌طور کلی، صحت و بطلان، از امور مکتبی است یا اینکه قرض ربوی باطل است، یک امر مکتبی است.

به هر حال منظور ایشان از طرح این بحث، این است که گفته نشود اسلام فقط یک‌سری مسائل علمی را در امور اقتصادی بیان کرده است و وظیفه آن این است که منشأ و عاقبت نظریه «قیمت تبادلی» را بیان کند، نه، بلکه اسلام علاوه بر این مسائل علمی، یک‌سری مسائل مکتبی را نیز بیان کرده است.

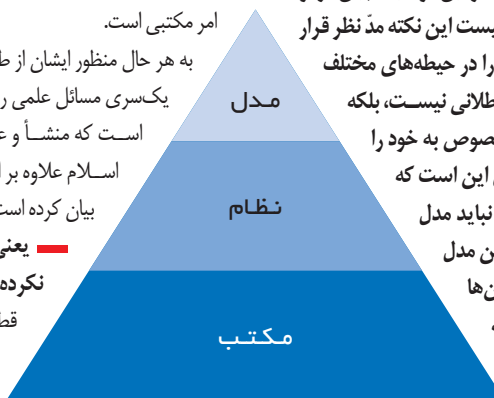
یعنی اسلام تنها یک‌سری باید و نبایدها را مطرح نکرده، بلکه نظام اقتصادی را نیز بیان کرده است.

قطباً این‌گونه است. این حرف که اسلام دارای نظام اقتصادی نیست، حرف غلطی است. این‌گونه

مصطفی دری-علی الهی خراسانی

آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی کمتر به مصاحبه با مطبوعات تن می‌دهد اما گفت‌وگو در باره استاد شهیدش آیت‌الله سید محمدباقر صدر از موضوعاتی است که شاید بتوان به بهانه آن، به دست دادن چنین فرصتی دل بست. نگاشتن تقریرات دروس اصول و فقه آیت‌الله سید محمدباقر صدر، بیش از ده سال شاگردی و همراهی ویژه با وی به علاوه تسلط اجتهادی او بر اقتصاد اسلامی و نیز آگاهی بر مسائل و معضلات اقتصادی به واسطه سال‌ها حضور در نهاد‌های تصمیم‌ساز کشوری، آیت‌الله هاشمی شاهرودی را از مناسب‌ترین افراد برای بازخوانی نظریات اقتصادی استاد شهید قرار می‌دهد. آیت‌الله اگرچه معتقد است که سخن گفتن از شهید صدر آسان نیست و اشتغالات فراوانی هم دارد اما با درخواست ما برای پاسخ گفتن به پرسش‌هایی در باره مفهوم‌شناسی «مکتب اقتصادی اسلام» در اندیشه شهید صدر موافقت می‌کند؛ فرصت کمی که در گعده علمی هر شب ایشان در دفتر این مرجع تقلید در قم دست‌داد و پرسش‌های کوتاه ما در این گفت‌وگو با پاسخ‌های مختصر اما دقیق ایشان همراه شده است. جذابیت ذاتی آراء شهید صدر و علاقه‌مندی آیت‌الله به استاد خویش باعث شد تا با اصرار فراوان، انتشار این متن کوتاه ممکن شود. گفت‌وگوی تفصیلی با ایشان نیز می‌ماند تا فرصت و فراغت دیگر.

لطفاً توضیحی در رابطه با نظریه مکاتب اسلامی ای که مرحوم شهید صدر (قدس سره) در کتاب «اقتصادنا» مطرح می‌کنند، ارائه بفرمائید. آیا مراد ایشان از مکتب، یک‌سری باید و نبایدهایی است که اسلام در رابطه با اقتصاد یا سیاست گفته است یا منظور این است که اسلام به بحث مدل‌سازی ورود کرده و با ارائه مکتب اقتصادی و سیاسی، در حقیقت مدلی را در این دو حیطه بیان فرموده است؟ پیش از پاسخ حضرت تعالی، بد نیست این نکته مد نظر قرار گیرد که اینکه اسلام، نظام خاصی را در حیطه‌های مختلف پیشنهاد نکند، امر مذموم و واضح البطلانی نیست، بلکه علاوه بر طرفداران، استدلال‌هایی مخصوص به خود را نیز دارد. به عنوان مثال، یک استدلال این است که اساساً شریعت خاتم و دین جاویدان نباید مدل و الگوی خاصی را بیان کند؛ زیرا این مدل نمی‌تواند مورد علاقه مردم تمام دوران‌ها با وجود اختلافات فکری و سلیقه‌ای که بین ایشان وجود دارد، قرار گیرد.



هندسه روابط میان مفاهیم در اندیشه شهید صدر



مارکسیستی است، حفظ کرده است؛ مثل اینکه درآمد باید بر اساس کار باشد، نه بر اساس ابزار تولید یا اینکه زمین نباید خصوصی شود و مانند این‌ها. آنجا کل جامعه، طبقه پرولتاریا و مثل آن است. آن‌ها نیز بر اساس مدل خودشان، اقتصاد خود را می‌چرخانند. در عین حال، تا اندازه‌ای به مکتبشان هم وفادارند؛ البته این بحث هست که مارکسیسم به تدریج دارد از مواضع خود دست می‌کشد. روسیه که کلاً دست کشیده؛ یعنی اتحاد شوروی کلاً تمام شد، ولی چین هم مقداری دست کشیده، مخصوصاً در بُعد صنعت. سابقاً که اقتصادشان بیشتر متکی بر کشاورزی بود و می‌گفتند زمین‌ها باید مشاع بوده و به شخص خاصی تعلق نداشته باشد؛ اما بعد که وارد صنعت شدند، دیدند که نمی‌توانند با دنیا رقابت کنند؛ لذا یک‌سری بخش‌های خصوصی مانند شانگهای درست کردند و اجازه دادند که شرکت‌ها در آنجا رقابت آزاد داشته باشند و اصول اقتصاد مارکسیستی را رعایت نکنند. مانند بخش‌هایی که اصطلاحاً به آن مناطق آزاد می‌گویند. بالاخره مدل، یک نقشه عملیاتی است، خیلی وقت‌ها هم کوچک است. مثلاً وقتی پروژه خاصی را می‌خواهند راه بیندازند، یک مدل برای آنجا درست می‌کنند. این اصطلاحات هر کدام معنایی دارد، نظام یک معنا دارد، مکتب یک معنای دیگر و مدل هم یک معنا دارد.

من تفاوت مدل با مکتب را متوجه شدم که مکتب، اصول کلی را بیان می‌کند؛ اما مدل، نقشه عملیاتی اجرای همان اصول است. تفاوت نظام با مکتب چه شد؟

در رابطه با تفاوت این دو باید گفت که مکتب بیشتر بر روی همان باید و نبایدها تکیه می‌کند؛ اما نظام، کل ساختار و سیستم اقتصاد را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، نظام به نحوی وسیع‌تر از مکتب است و با توجه به دیدگاه‌های مکتبی و برخی امور شکلی، تشکیل می‌شود.

پس اموری غیر از مکتب هم در آن دخیل است.
بله، البته این امور غیر دخیل، بیشتر شکلی است، و گرنه اصل بنای نظام، بر اساس قواعد مکتبی است. تفاوت نظام با مدل، در بُعد اجرایی است.

یعنی مدل، طرح عملیاتی جزئی‌تر از نظام است؟
بله، مدل، جزئی‌تر است. نظام، امور کلی‌تر را دربرمی‌گیرد و وسیع‌تر از مدل است؛ اما مدل، هم جزئی‌تر است و هم ممکن است که در برخی موارد مقطعی هم باشد. مثلاً وقتی بحرانی به وجود می‌آید، مدلی موقت برای حل آن بحران تنظیم می‌شود، ولی نظام هیچ‌گاه نمی‌تواند موقتی باشد.

بنابراین نتیجه این می‌شود که ارائه هیچ مدلی برای اقتصاد اسلامی، بدون کمک گرفتن از نظریه مکاتبی که آقای صدر مطرح می‌کند، امکان‌پذیر نیست و حتماً می‌بایست قواعد آن مکتب در آن رعایت شود. به عنوان مثال، نمی‌شود در ارائه الگوی اقتصادی پیشرفت و توسعه اسلامی، قواعد مکتبی اقتصادی اسلام را نادیده گرفت.

بله، همین‌طور است. منظور مرحوم صدر (قدس سره) نیز همین است.
آیا روش شهید صدر در نظام اقتصادی کنونی کاملاً پیاده می‌شود؟
این مطلب ایشان که اسلام دارای یک‌سری قواعد مکتبی است و هر نظامی اقتصادی که برای اسلام تعریف می‌شود، می‌بایست بر اساس آن مدل باشد، امری ضروری است و حتماً باید پیاده شود؛ چرا که نظام اقتصادی اسلامی بدون توجه به قوانین مکتبی آن، نمی‌تواند به اسلامی بودن متصف شود. البته نمی‌خواهم بگویم وضعیت فعلی اقتصاد ما کاملاً منطبق است؛ اما اصول و پایه‌های اصلی آن بر اساس همین قواعد است. یک‌سری اشکالات هم وجود دارد که لازم است با تغییر بعضی قوانین تصحیح شود، لکن به هر حال نمی‌توان گفت این نظام، نظامی اسلامی نیست و مثلاً مارکسیستی است.

نیست که اسلام همه را به حال خود رها کرده و بگوید هر کس برای خودش هر کاری که می‌خواهد بکند. این حرف‌ها را هر کسی که می‌زند، در حقیقت می‌خواهد به شکل خیلی مرموزانه‌ای، نظام‌های بشری را به جای نظام اسلامی بنشانند. اسلام نظام دارد، مدل دارد. البته این‌ها اصطلاحاتی است که باید منظور صحیح از آن‌ها را بفهمیم. اینکه نظام چیست؟ مکتب چیست؟ مدل چیست؟

به نظر حضرت تعالی، مدل، جزئی از مکتب بوده و مکتب، حاوی مطالب کلی‌تری نسبت به آن است؟

بله، مدل، جزئی‌تر از مکتب است، ولی در آن، اموری غیر از امور مکتبی هم وجود دارد. وقتی می‌خواهند مدلی را بسازند، هم از امور مکتبی بهره می‌گیرند و هم از امور علمی، ولی مدل یقیناً بر مکتب متوقف هست. بالاخره این مدل امروزی، مثلاً آزادی اقتصادی را یا قبول دارد یا قبول ندارد، مالکیت سرمایه را یا قبول دارد یا نه، درآمد بر اساس سرمایه را یا قبول دارد یا ندارد.

نتیجه این است که برای طرح‌ریزی هر مدلی، ابتدا می‌بایست موضع خویش را در رابطه با مسائل مکتبی آن روشن کنیم و سپس مدل را طراحی کنیم؟

بله، پیش از طراحی مدل، باید این امور را مشخص کرد؛ زیرا با اختلاف در این امور مکتبی، مدل‌ها نیز متفاوت می‌شوند. به‌عنوان مثال، مدلی که یک اقتصاددان مارکسیست می‌دهد، غیر از مدلی است که یک اقتصاددان معتقد به اقتصاد آزاد طراحی می‌کند. مدلی که یک مارکسیست ارائه می‌دهد، هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد که افراد بر اساس مالکیت ابزار تولید و مانند آن درآمد داشته باشند. مثلاً همین اقتصاد چین برای خودش مدل دارد و با همین مدل هم همین‌طور در حال رشد است. چارچوب‌ها و اصول اصلی مکتب را به هم نزده؛ اما در مواردی مانند شانگهای، مقداری از آزادی‌های اقتصادی را داخل کرده، ولی به هر حال اصول اساسی اقتصاد مکتبی خودش را که

بدون جهان‌بینی توحیدی قدرت حل تضاد اجتماعی را نداریم

گفتاری از آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی

گرچه به شکلی که آنان مطرح کرده‌اند، مورد انتقاد دیدگاه‌های اسلامی است، اصل رابطه درست است. نمی‌توان مسائل اقتصادی را مجزا از مبانی فلسفی دانست و برای اعتقادات نقشی در مسائل اقتصادی و حتی مکانیزم‌های اقتصادی قائل نشد. تمام مسائل اقتصادی تحت تأثیر مفاهیم مبنایی اعتقادات و ایدئولوژی‌ها قرار دارد.

بر اساس این مقدمه، جایگاه مشخصات فلسفی یا مقدمات مبنایی اقتصاد اسلامی روشن می‌شود. قهراً هر اقتصادی نیاز به شاخص‌های مبنایی و فلسفی دارد و متکی بر مبانی فلسفی است. حتی اقتصادهایی که سعی می‌کنند خودشان را مجزای از ایدئولوژی‌ها مطرح کنند (اقتصادهای نظام سرمایه‌داری)، آن‌ها هم مبتنی بر یک سلسله مفاهیم مبنایی است که به عنوان پیش‌فرض‌های مسلم پذیرفته شده است. آنچه سرمایه‌داری در مورد آزادی‌ها و حقوق طبیعی مطرح می‌کند، همه در حقیقت مربوط به مقولات جهان‌بینی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. مفاهیم مبنایی حتی در تحقیق‌های اقتصادی که سعی می‌شود به صورت هندسه اقتصاد و علم اقتصاد و مجزا از مبانی فلسفی مطرح شود، نیز مستتر است. البته این سخن بدان معنا نیست که تحقیق‌های علمی اقتصادی که آنان مطرح می‌کنند، تحقیق علمی نباشد؛ خود آن تحقیق علمی است، ولی متکی بر مفاهیم و پیش‌فرض‌های فلسفی و جهان‌بینی‌هایی است و این مفاهیم مبنایی در عملکرد و صحت و سقم آن نظریه علمی مؤثرند.

بیان این مقدمه برای توضیح این نکته بود که مشخصات فلسفی یا مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی، بحث اجنبی از مفاهیم اقتصادی نیست، بلکه یکی از ارکان مشخصه‌های نظام اقتصادی اسلام و هر نظام اقتصادی دیگری است. حال به اختصار به تشریح این مشخصات فلسفی می‌پردازیم و سعی کرده‌ایم فقط به رئوس مطالب اشاره شود.

سه مشخصه مبنایی و مفاهیم بنیادین اقتصاد اسلامی

در مشخصه‌های فلسفی یا مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی، سه مشخصه اصلی وجود دارد:

۱. اقتصاد اسلامی، مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است؛
۲. اقتصاد از نظر اسلام، بخشی از قلمرو اختیار و حرکت انسان‌ها در جامعه و تاریخ است؛ یعنی اقتصاد در خدمت انسان است، نه انسان در خدمت اقتصاد؛
۳. اقتصاد اسلامی در عین واقع‌گرایی، برخورداری از ارزش‌های معنوی و ضوابط اخلاقی است. البته شاید مشخصات فلسفی اقتصاد اسلامی منحصر در سه مشخصه نباشد و ممکن است با تأمل، مشخصه‌های دیگری از این نوع را شناسایی کرد.

جهان‌بینی توحیدی

اعتقادات یک مسلمان به توحید و اصول عقاید منشعب از توحید و به عبارتی جهان‌بینی توحیدی، اثرات فوق‌العاده‌ای در مسائل اقتصادی دارد و حیات اقتصادی انسان‌ها و جامعه اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اعتقاد به توحید و اصول منشعب از توحید، نقش اقتصادی دارد و به نظام اقتصادی پوشش توحیدی می‌دهد و آن را در این مسیر به حرکت درمی‌آورد. در اینجا به چند نمونه از این تأثیرها اشاره می‌کنیم؛ مثلاً بر اساس جهان‌بینی

آنچه می‌خوانید، چکیده‌ای از متن سخنرانی یک دهه پیش آیت‌الله هاشمی شاهرودی در یکی از دانشگاه‌های کشور است. ایشان در این سخنرانی مشخصات اقتصاد اسلامی را بر شمرده و به خصوص به تبیین مشخصه‌های فلسفی و مبنایی اقتصاد اسلامی با تکیه بر آرای استاد شهیدش، محمدباقر صدر می‌پردازد؛ زیرا معتقد است که استخوان‌بندی اقتصاد اسلامی در کتاب «اقتصادنا» تبیین شده است. در پایان نیز ایشان به برخی پرسش‌های استادان و دانشجویان پاسخ گفته که خواندنی است. آیت‌الله هاشمی شاهرودی بر این باور است که با لحاظ مبنایی فکری اسلامی، اقتصاد اسلامی واقع‌گراتر از اقتصاد غربی است.

سعی می‌کنم به طور خلاصه و فشرده، سرخط‌های اصلی و شاخص‌های اساسی اقتصاد اسلامی را مطرح کنم. البته این عنوان، بسیار گسترده است و بحث‌های زیادی را می‌طلبد، ولی ما در اینجا ناچار از اختصار و اکتفا به طرح عناوین کلی بحث هستیم.

اقتصاد اسلامی دارای مشخصات متنوع و مختلفی است. در اینجا به بیان چهار نوع مشخصه کلی اقتصاد اسلامی می‌پردازیم که این مشخصه‌های اقتصاد اسلامی را از دیگر مکتب‌های اقتصادی تفکیک می‌کند.

نوع اول: مشخصات فلسفی یا به تعبیر دیگر مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی است.

نوع دوم: مشخصات فقهی یا به تعبیری دیگر منابع اقتصاد اسلامی است.

نوع سوم: مشخصات حقوقی اقتصاد اسلامی یا به تعبیری دیگر حقوق اقتصادی است.

نوع چهارم: مشخصات تحلیلی اقتصادی است.

با در نظر گرفتن هر یک از این چهار مشخصه، اقتصاد اسلامی فرق اساسی و ماهیتی با دیگر مکاتب اقتصادی پیدا می‌کند.

مشخصات فلسفی یا مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی

مسائل اقتصادی ارتباط تنگاتنگ و ریشه‌ای با مبانی و مفاهیم مبنایی جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها دارد. اقتصاددانان خیلی سعی کرده‌اند مسائل اقتصادی را به عنوان علم اقتصاد مجزا از مبانی فلسفی جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها مطرح کنند، ولی بر خلاف نظر اقتصاددانان، به تدریج به این واقعیت پی برده شد که جهان‌بینی و اعتقادات و مفاهیمی که جامعه و افراد به آن‌ها اعتقاد دارند، فوق‌العاده در مسائل اقتصادی مؤثرند. خیلی از بحث‌های اقتصادی مبتنی بر تحلیل‌های اعتقادی یا به اصطلاح مبتنی بر یک سلسله پیش‌فرض‌های اعتقادی است. مثلاً وقتی انسان اقتصادی را تعریف می‌کنند، انسان را دارای مفهوم مشخصی از سود، زیان و مسائل دیگر فرض می‌کنند و بعد تحقیقات اقتصادی فراوانی را بر اساس این پیش‌فرض‌ها که صرفاً مربوط به جهان‌بینی یک مکتب درباره انسان است، پی‌ریزی می‌کنند. در اقتصادهای چپ‌گرا یا سوسیالیستی، این مسأله روشن‌تر است و رابطه مسائل اقتصادی را با مسائل فلسفی خیلی صریح مطرح کرده‌اند.

توحیدی، انسان مسلمان در برابر خدا و جامعه انسانی مسئولیت دارد. اینکه انسان خود را در برابر خدا مسئول بداند، در تمام فعالیت‌های اقتصادی، تولیدی، توزیعی و مصرفی خود به این مسئولیت توجه دارد و آن‌ها را بر اساس این مسئولیت تنظیم می‌کند. در یک جهان بینی غیرالهی که انسان معتقد به خدا نیست، معتقد به این است که فقط خودش هست و این دنیا و همه وجودش را مسائل مادی و مادی‌گرایی پر کرده است، رویکرد او به فعالیت‌های اقتصادی نیز به گونه‌ای دیگر خواهد بود. تأثیر این اعتقاد در فعالیت‌های اقتصادی و کیفیت به دست آوردن ثروت و مصرف آن، در مقوله عدالت اجتماعی بسیار آشکار است. بحث‌های تأمین‌های اجتماعی و عدالت اجتماعی و بیمه‌های اجتماعی و انفاق، همه بر این اصل قرار می‌گیرد.

در جهان‌بینی توحیدی، یکی از اصول منشعب از توحید، ایمان به معاد و حیات اخروی است. ایمان به جهان دیگری که از این جهان پربارتر، والاتر، بالاتر است و جهان ابدی است. این ایمان در بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی و تنظیم روابط و مناسبات اقتصادی نقش بسیار اساسی و فوق‌العاده دارد. ایمان به حیات دیگر و جهان دیگر که یکی از اصول اعتقادات اسلامی است، سبب می‌شود معنی سود، زیان، مطلوبیت، خسارت، تجارت، نزد انسان عوض شود و مصادیق آن‌ها گسترش پیدا کند. دیگر برای چنین انسانی فقط سود و زیان در این دنیا مهم نیست، چون جهان دیگری را بعد از این جهان می‌بیند و به آن معتقد است. یقین دارد که آنچه در این جهان بدهد، ده برابر آن را در جهان دیگر به‌دست می‌آورد. این مسأله‌ای است که در آیات قرآن زیاد به چشم می‌خورد. خدا وقتی می‌خواهد با ما در مسائل مربوط به انفاق و عدالت‌های اجتماعی و تأمین‌های اجتماعی و زکات و خدمات و خیرات و مبرات و... سخن بگوید، همیشه از این تعبیر استفاده می‌کند و می‌فرماید این تجارت بالاتری است. در این دنیا چیزی را از دست می‌دهد؛ اما آنچه در آخرت در عوض آن به‌دست می‌آورد، بسیار بیشتر و بالاتر از چیزی است که از دست داده است. مصادیق تجارت و سود بیشتر و بهره حقیقی این است، نه بهره‌ای که به زعم جهان‌بینی مادی تنها در این دنیا و در این حیات ترسیم می‌شود. قرآن سعی می‌کند نگاه انسان به مال، نگاه ابزاری و وسیله‌ای باشد، نه نگاه اصلی و هدفی که مال را همه چیز و هدف نهایی بداند.

یکی دیگر از اصول اعتقادی اسلام، عدل است. این عدل، تنها بُعد فلسفی ندارد که خداوند عادل است، بلکه این بُعد فلسفی دارای یک دلالت اجتماعی است. با ایمان به عدل خدا، در حقیقت جایگاه و ارزش عدل و هدف قرار گرفتن عدالت در همه امور انسان مشخص می‌شود و در حقیقت افراد در سایه این اعتقاد تربیت می‌شوند که عدالت به‌عنوان یک هدف مقدس، یک ارزش مطلق که به هیچ‌وجه استثنای پذیر نیست و به‌عنوان یک مشخصه اصلی نظام خلقت مطرح است. بر این اساس، افراد موظف‌اند که در سلوک فردی و اجتماعی و به‌خصوص اقتصادی خود، عدالت را اجرا کنند.



یکی دیگر از تأثیرات مبنایی جهان‌بینی توحیدی در اقتصاد، نفی امتیازات اقتصادی برای کانون‌های قدرت و ثروت (چه فردی و چه طبقاتی) است. نفی هرگونه بندگی برای طاغوت‌ها و قدرت‌ها و نفی مظاهر طاغوت، از اصول اعتقادی انسان مؤمن است که همگی از اصل توحید سرچشمه می‌گیرد. با حاکمیت ارزش‌های معنوی، حاکمیت و رهبری جامعه به افراد صالح می‌رسد، به فردی که هرچه بیشتر این ارزش‌ها را در خود تحقق بخشیده باشد. این نقیض آن چیزی است که در جهان‌بینی‌های مادی مطرح است. مرحوم شهید صدر در برخی از بحث‌های اقتصادی خود، مسأله بسیار مهمی را مطرح کرده‌اند. ایشان می‌گویند: اساساً ما بدون جهان‌بینی توحیدی، به هیچ‌وجه قدرت حل مشکل تضاد اجتماعی را نداریم. راه حل تضاد اجتماعی در جهان‌بینی توحیدی است. یک بار بحث در اصالت و صحت یک جهان‌بینی است که آیا این جهان‌بینی درست است یا نه؟ این بحثی ارزنده است، ولی جای آن در مسائل اقتصادی نیست. یک بار بحث در کارایی جهان‌بینی است. ایشان می‌گویند در حل مشکلات تضاد اجتماعی، فقط جهان‌بینی توحیدی کارایی دارد. تا انسان معتقد به خدا و حیات دیگر نباشد، از نظر منطقی ممکن نیست تضادهای اجتماعی حل شود. برای انسان معتقد به ماده و دنیا اصلاً معنا ندارد که کسی برای حفظ مصالح جامعه و دیگران از سودجویی خود دست بکشد. مشکلات اجتماعی کلاً در اثر تضاد و تراحمی است که میان منافع شخصی و فردی و منافع دیگران ایجاد می‌شود. فرقی ندارد که این تضاد و تراحم در اثر محدود بودن منابع ثروت و امکانات فعلی جامعه باشد یا در اثر عوامل دیگر. وقتی فرد آزاد و مطلق باشد و بتواند هر کاری که دوست دارد انجام دهد، این تضاد سبب می‌شود که فرد با همه امکانات مادی خود به سوی تمرکز و جمع کردن ثروت بیشتر برود و از این‌جا سلطه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی پدید می‌آید، تضادهای طبقاتی و جنگ‌ها و زورگویی‌ها از این‌جا آغاز می‌شود. چگونه می‌توان این مشکل را حل کرد؟ اقتصاد سرمایه‌داری سعی می‌کند این تضاد را بر مبنای کمیابی منابع، تحلیل کند. اگر به تدریج، تولیدات رشد کند، این تضاد که ناشی از کمبود منابع است، خودبه‌خود حل می‌شود. این تحلیل به خیال و رؤیا شبیه‌تر است. ثابت شده که کشش و جاذبه و تقاضای قدرت برای انسان، حد و مرز ندارد و با افزایش تولیدات مهار نمی‌شود. هرچه امکانات تولیدی بالاتر برود، قدرت تمرکز و تکاثر انسان بیشتر می‌شود و خصلت سودجویی و قدرت‌طلبی و سلطه بیشتر ادامه پیدا می‌کند. مشکل نه فقط حل نمی‌شود، بلکه افزایش می‌یابد، اقتصاد اصلاً از آن شکل اول بیرون می‌آید و به سوی استعمار و اقتصاد سلطه پیش می‌رود.

اقتصاد سوسیالیستی سعی کرده این مشکل را با الغای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و ایجاد اقتصاد عمومی حل کند. اینان پنداشته‌اند که در سایه فلسفه و جهان‌بینی مارکسیستی می‌توان افراد را به طریقی از اصل منفعت طلبی و سودجویی شخصی منصرف کرده و مبدل کنند به افرادی که دنبال سود جمع باشند، نه سود فرد. به عقیده آنان، افراد در خلال جهان‌بینی مارکسیستی، تربیت می‌شوند که جمع‌گرا باشند، نه فردگرا. هر انسانی به تدریج وجود خود را در وجود جمع منحل می‌بیند. این ادعا در چارچوب جهان‌بینی مادی علاوه بر اینکه غیرواقعی است، غیرمنطقی نیز هست. وقتی قرار شد که انسان معتقد به خدا و معاد نباشد، از نظر منطقی پذیرفتنی نیست که خود را مضمحل در جمع ببیند و از منفعت خود برای دیگران دست بکشد. برخلاف وقتی که انسان معتقد باشد حیات او در این حیات مادی منحصر نیست، نوع دیگری از ارزش‌ها، لذت‌ها، مطلوبیت‌ها، تقاضاها به روی او گشوده می‌شود و نگاه او به منافع فردی خود دگرگون خواهد شد. اینجاست که تضاد

میان منافع فردی و منافع جمعی برطرف می‌شود، اینجاست که فرد حاضر می‌شود از نفع شخصی خود برای نفع اجتماعی دست بکشد. او این کار را به‌منظور دست‌یابی به نفع بالاتری در جهان دیگر انجام می‌دهد؛ بنابراین از نظر منطقی توجیه‌پذیر است. بدین ترتیب، تضاد بین مصلحت شخصی و مصالح اجتماعی از بین می‌رود. به عبارت دیگر، رعایت منافع و مصالح اجتماعی در حقیقت، مقدمه رسیدن به منافع عظیم اخروی برای فرد است. در مکتب‌ها و نظام‌های دیگر اقتصادی با جهان‌بینی دنیاگراانه، چنین موازنه‌ای وجود ندارد و لذا همواره میان منافع شخصی و منافع اجتماعی تضاد وجود دارد. این تضاد در جهان‌بینی توحیدی حل‌شدنی است و واقعیت‌های خارجی در تاریخ جامعه اسلامی، گویای همین حقیقت است.

تفسیر انسان

جهان‌بینی اسلامی در تفسیر انسان و حرکت انسان و جامعه انسانی در تاریخ، با جهان‌بینی‌های دیگر فرق اساسی دارد. مخصوصاً مکتب‌های اقتصادی سعی کرده‌اند از انسان موجودی بسازند که معلول حرکت تاریخ و جامعه است. جهان‌بینی‌های مادی در این باره مفهوم جبر تاریخ را مطرح کرده‌اند و کوشیده‌اند حرکت تاریخ را معلول حرکت روابط تولیدی و اقتصادی معرفی کنند و به این ترتیب انسان را موجودی تابع حرکت تاریخ و روابط تولید، قلمداد کنند. مکتب‌های سرمایه‌داری در ابتدا برای انسان، اصالت و اختیار و آزادی قائل‌اند، ولی وقتی در بحث‌های اقتصادی‌شان دقت شود، معلوم می‌شود که آن‌ها هم به صورت ناخودآگاه، انسان را محکوم یک نظام طبیعی قرار داده‌اند. در اقتصاد سرمایه‌داری سعی کرده‌اند اقتصاد آزاد را به‌عنوان نظام طبیعی روابط اقتصادی مطرح کنند و در کتاب‌هایشان این گونه عنوان کرده‌اند که نظام اقتصاد آزاد یک نظام طبیعی است. همان‌طور که نظام فیزیکی داریم، نظام طبیعی اقتصادی هم داریم و بر اساس نظام طبیعی اقتصاد، رقابت آزاد، موجب رشد اقتصادی خواهد شد. در نظام‌های سوسیالیستی، خیلی صریح انسان، تابع حرکت تاریخ و روابط اقتصادی و اجتماعی قرار داده شده است. البته در اقتصادهای سرمایه‌داری این صراحت کمتر است و بعضی از متفکران سرمایه‌داری مسأله آزادی فلسفی را هم مطرح کرده‌اند، ولی باز در این بحث‌های فلسفی نیز بر اساس بینش مادی، اصالت را به نظام مادی و اقتصادی داده‌اند.

اسلام با اصل این بینش مخالف است و انسان را موجودی آگاه و مختار می‌داند که کل حرکت‌هایش بر اساس آگاهی و اختیار خود او است. البته این آزادی فلسفی غیر از آزادی اقتصادی است و این دو نباید با هم خلط شود. از نظر فلسفی انسان موجودی آگاه است (عَلِمَ الْإِنْسَانُ مَا لَمْ يَلْمِ)، (عَلِمَ آدَمُ الْأَسْمَاءَ) و نیز موجود انتخابگر و با اراده و دارای قدرت انتخاب خوب یا بد. از طرفی انسان چون آگاهی و انتخابگری دارد؛ پس مسئولیت دارد. شرط اصلی مسئولیت و تکلیف‌پذیری این است که انسان مختار و آگاه باشد. موجودی که آگاهی یا انتخاب ندارد، قهراً مسئولیت‌پذیر نیست. سپس در رابطه انسان و طبیعت، برای انسان اصالت قائل است و طبیعت را در مرحله معلول قرار می‌دهد، نه در مرحله علت رفتارهای انسان.

پس یک خطای بزرگ در کل مکتب‌های مادی اقتصادی این است که انسان و رابطه انسان با طبیعت و جامعه را به تصریح یا به تلویح طوری تفسیر می‌کنند که نقش فعالیت و فاعلیت و محرک بودن او یا به‌طور کلی سلب و یا تضعیف می‌شود. برخلاف اسلام که با تکیه بر دو موهبت اختیار و آگاهی انسان در بُعد فردی و اجتماعی، خود انسان را اصل قرار می‌دهد و هرگونه تغییر و تحولی را از خود انسان شروع می‌کند و او را مسئول می‌شمارد. با تفسیری که اسلام از انسان دارد، دیگر جایی برای جبر تاریخ و تأثیرات جبری و اساطیری نمی‌ماند و به انسان در مقابل تاریخ و ابزار اقتصادی، اصالت داده می‌شود. انسان چون عالم و انتخاب‌گر است؛ پس خود او مسئول است و باید حرکت کند و به این ترتیب در کنار عنصر ابداع و خلاقیت انسان در همه بخش‌ها به خصوص در بخش اقتصادی، عنصر مسئولیت افراد در مقابل دیگران و حقوق جامعه و حقوق خدا نیز به‌وجود

می‌آید. بر اساس همین مسئولیت، زمینه مبارزه با ظلم قدرت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و طاغوت‌ها ایجاد می‌شود.

واقع‌نگری ارزش‌مدار

اقتصاد اسلامی در عین واقعی بودن، برخوردار از ارزش‌های معنوی و ضوابط اخلاقی است. این فصل را هم مرحوم شهید صدر بحث کرده و ما فقط به آن اشاره می‌کنیم. اقتصاد اسلامی در مفاهیم مبنایی و در حقوق اقتصادی، واقع‌گراست. تعاریفی که در جهان‌بینی اسلامی از انسان می‌شود، تعاریف واقعی است. یک بعدی نیست، بلکه همه ابعاد انسان را در نظر گرفته است و لذا مشخصه‌هایی که ذکر شد، مفاهیم ذهنی و رویایی نیست (چنان‌که در برخی مکاتب مطرح است)، بلکه مفاهیمی است با مبنای منطقی و منسجم با فطرت و واقعیت‌های حیاتی انسان.

در بُعد اقتصادی نیز همین واقع‌گرایی وجود دارد. اسلام نیامده تنها به همین انگیزه‌ها و بینش‌های فلسفی و اخلاقی و اعتقادی اکتفا کند و بخواهد جامعه را تنها بر اساس این مفاهیم اداره کند. اسلام با آن‌که انسان را از طریق این جهان‌بینی‌ها و مفاهیم مبنایی تربیت می‌کند و باورهای مخصوصی به او می‌دهد که در سیر و سلوک اقتصادی و اجتماعی و سیاسی او نقش دارد، در عین حال برای فعالیت اقتصادی، چارچوب حقوقی و ضوابط قانونی وضع کرده است و یک نظام اقتصادی مشخصی را از نظر حقوق اقتصادی مطرح می‌کند. مشخص می‌کند مالکیت‌ها بر چه اساسی درست و بر چه اساسی نادرست است؟ تا چه اندازه آزادی اقتصادی برای فرد وجود دارد؟ تا چه اندازه حق جامعه و طبقات محروم جامعه است؟ این معنای واقع‌گرا بودن اقتصاد اسلامی است؛ یعنی اسلام فقط واعظ اخلاقی، معنوی و الهی نیست که به‌عنوان اندرز بگوید این کار را بکنید و آن کار را نکنید، بلکه چارچوب و ضوابط حقوقی را هم مشخص کرده است.

ارزشی بودن اقتصاد اسلامی نیز بسیار مشخص است. یکی از هدف‌های مهم نظام اقتصاد اسلامی، برپایی عدل و قسط و به تعبیری عدالت اجتماعی است. بخش وسیعی از مسائل اقتصادی اسلام را بحث عدالت اجتماعی و تأمین‌های اجتماعی می‌گیرد. عدالت یک اصل است و یک هدف اقتصادی است و هرگاه روش و سیاست‌های اقتصادی جامعه در تضاد با عدالت قرار گرفت، عدالت مقدم است. ارزش‌ها تنها عدالت و قسط نیست. ارزش‌های اسلامی دیگری نیز مطرح است که آن‌ها هم باید به‌عنوان اساس مسائل اقتصادی مد نظر قرار بگیرد. به‌طور کلی، سیاست‌های اقتصادی باید ذیل ارزش‌های معنوی قرار گیرد. اقتصاد اسلامی به امور اقتصادی، نگاه اخلاقی دارد. اسلام وقتی می‌خواهد برای افراد وظایف اقتصادی قرار بدهد، وظیفه‌ای که نقش اقتصادی در جامعه در تولید یا توزیع ثروت دارد، سعی می‌کند این وظیفه را با یک ارزش اخلاقی و عبادی بپیامد. مثلاً انفاق که کاملاً کاربرد اقتصادی دارد و در توزیع مجدد ثروت و در تأمین اجتماعی و برقراری عدالت بسیار مؤثر است، آن‌قدر با مسائل عبادی و معنوی آمیخته شده که صبغه اقتصادی آن را تحت‌الشعاع قرار داده است. در انفاق شرط است که مانند زکات و خمس با قصد قربت و عبادت و بدون منت داده شود.

این مسئله از دو نظر اهمیت دارد:

یکی اینکه اسلام سعی کرده در زندگی انسان ابعاد مادی و معنوی را با هم پیوند دهد. در دیدگاه اسلام، ماده و معنا از هم جدا نیست، دنیا و آخرت دو تا نیست، در دیدگاه اسلام فرد و خدا جدا نیست. این‌ها در حقیقت همه در یک راستا قرار دارند. پوشش اخلاقی و ارزشی رفتارهای اقتصادی، اثرات فوق‌العاده‌ای در حفظ هدف‌های اقتصادی و توزیع بهتر ثروت‌ها در جامعه دارد.

دیگر، آن‌که اسلام در خلال این آموزه‌ها، انگیزه‌های مخصوصی را شکوفا می‌کند. انگیزه اخوت، تعاون، همکاری، ایثار، محاببات در معامله. این‌ها نکات ریزی است که ممکن است به سادگی از کنار آن‌ها گذشت و پنداشت که اثری ندارند، در صورتی که آثار

مصدق سود، منحصر به سودهای مادی این جهانی نیست. اینکه می‌بینیم یک زن کل مایملکش و کل زیورات عروسی‌اش را با کمال میل به جبهه می‌دهد، نه اینکه این زن عوض شده و انگیزه سودطلبی ندارد، بلکه این زن سود واقعی خود را در همین کار می‌داند. او تحت تربیت اسلامی و باورهایی که از دین اسلام به او القا شده، فهمیده که دنیای دیگری هست که جاودان است؛ لذا وقتی که آن طلا را می‌دهد، در مقابل آن، طلا که هیچ، لذت‌های بالاتر و والاتر، کما و کیفاً و شکلاً و ماهیتاً در انتظار اوست. در حقیقت اقتصاد اسلامی در این قسمت واقع‌بینانه‌تر عمل می‌کند و با استفاده از همان اصل سودجویی، به ضمیمه اعتقاد به اصل آخرت این رفتارهای ایتارگرانه را خلق می‌کند. اینها سعی کرده‌اند در تعاریفی که از انسان اقتصادی ارائه می‌دهند، این واقعیت انسانی را نادیده بگیرند و انسان را موجود اقتصادی محض تعریف کنند؛ لذا تعریف آنان از انسان نارساست، نه این تعریف.

چرا همیشه بحث‌ها در همین حد متوقف شده و جنبه‌های روانی قضیه مطرح می‌شود و دیگر جلوتر نمی‌رود و بحث‌های کاربردی اقتصادی مطرح نمی‌شود؟

بحث‌های کاربردی هم تا اندازه‌ای مطرح شده است. البته باید بین این دو مسأله تفکیک قائل شویم. در کیفیت طرح اقتصادی قوی و مستدل و تطبیقی با سایر مکتب‌ها، شاید کار کم شده باشد، ولی اصل کار انجام شده، کتاب‌های زیادی نوشته شده، برنامه‌های زیادی در این زمینه‌ها داده شده است. مثلاً کتاب اقتصادنا را که حدود سی سال پیش نوشته شده و در زمان خود پیشرفته بود، می‌توان ذکر کرد. اسکلت اقتصاد اسلامی در حد خوبی مطرح شده است. ما در اقتصاد اسلامی یک بحث تبیینی داریم و یک بحث واقعی. بالاخره چه بتوانیم تبیین کنیم و چه نتوانیم، یک نظام اقتصادی در جامعه ما دارد پیاده می‌شود. با اجرای این نظام اقتصادی، بدون شک جامعه اسلامی چه در گذشته و چه در امروز امتیازات فوق‌العاده‌ای داشته، به‌خصوص در بخش توزیع ثروت و عدالت اجتماعی که در اقتصادهای غرب نبوده و نیست. برخی از تحولات امروز دنیا و پیشرفت‌های صنعتی که در غرب صورت گرفته، عوامل تاریخی و سیاسی دیگری دارد و معلول عوامل و نظریات اقتصادی نیست.

منابع اقتصاد اسلامی و منابع فقهی احکام که صادر شده، معمولاً بدون توجه به قصد و موضوع در دست علماست؛ مثلاً ملاحظه می‌کنید حکم صادر شده در زمینه‌های دعوا، وجه فقهی است.

این مربوط می‌شود به مشخصه دوم، یعنی مشخصه فقهی اقتصاد اسلامی. بحث منابع اقتصاد اسلامی یا منابع کشف اقتصاد اسلامی، برنامه‌ریزی کلی اقتصاد اسلامی از طرف شارع مقدس، تأثیر فقه و درک شرایط زمان و مکان و روابط حاکم بر اوضاع اجتماعی بر کشف ابعاد دقیق‌تر اقتصاد اسلامی، منابع شناخت اجتهادی اقتصاد اسلامی، فرق مباحث اقتصادی با مباحث فقهی دیگر، فرق منابع اقتصاد اسلامی با منابع احکام فقهی حتی در ابواب معاملات؛ این‌ها همه مربوط به بحث مشخصات فقهی اقتصاد اسلامی است. نظام اقتصادی اسلام چگونه و از چه راهی و از چه منابع شرعی به دست می‌آید؟

در اسلام، اصلی به نام اولویت حقوق اجتماعی بر حقوق فرد داریم. در آن‌جا می‌گوییم، اگر در جایی حق اجتماعی، یعنی عدالت اجتماعی در تضاد با حق فرد قرار بگیرد، آن‌جا حق عامه بر حق فرد قدم است. در مسائل فقهی هم همین را می‌گوییم.

حتی اگر احکام اولیه‌اش هم صادر شده باشد؟

بله، خود حق اجتماعی، یک حکم اولی است. خود این حق اولی مشتمل بر احکام اولی است. حکم ثانوی نیست و اولویت آن در صورت تراحم با احکام فردی و حقوق فردی، باز یک حکم اولی است.

اجتماعی فراوان دارند. از لایه‌های همین نکات ریز، مکانیزم‌های معنوی اقتصاد اسلامی کشف می‌شود. این مکانیزم‌های معنوی، خیلی از پیش‌فرض‌ها و شاخص‌هایی که در اقتصادهای دیگر به‌عنوان اصول و شاخص‌ها و پیش‌فرض‌های مسلم مطرح می‌شود، عوض می‌کند؛ یعنی به‌جای رقابت‌های آن‌چنانی که منجر به ورشکستگی‌ها و درگیری‌ها و بروز تفرقه‌ها و دشمنی و عداوت می‌شود، تعاون و ایثار و احسان را در روابط اقتصادی افراد جایگزین می‌کند. در تاریخ اسلام و بازارهای اسلامی، نمونه‌های فراوانی را از تأثیر این عوامل معنوی در روابط اقتصادی جامعه می‌بینیم که جهان‌بینی الهی چه نقش فوق‌العاده و ظریفی در حیات اقتصادی افراد داشته و چگونه انگیزه‌ها و روحیات و اخلاقیات افراد را عوض کرده و سودطلبی‌های آن‌چنانی را که در جهان سرمایه‌داری می‌بینیم، به حس تعاون و ایثار و محابات در معامله و برادری و... تبدیل کرده است.

پرسش و پاسخ

در اقتصاد اسلامی بر خلاف اقتصاد غربی، هم اعتقاد به معاد و هم اعتقاد قلبی به عدالت اجتماعی وجود دارد و... سؤال اینجاست که ما آیا می‌خواهیم اقتصاد مجددی را تبیین کنیم که کاری به تنظیم امور مالی نداشته باشد؟ اگر بخواهیم اقتصادی را تبیین کنیم که در صدد تنظیم امور مالی مردم در کشورهای مسلمان هست، فکر می‌کنم ما در خارج چنین نظام اقتصادی را پیدا نکنیم؛ بنابراین به نظر می‌رسد اگر بنا بر پیاده شدن این اقتصاد باشد، واکنش‌هایی دیده می‌شود، برخلاف اقتصاد غربی که آن‌ها انسان را مطرح می‌کنند. انسان خودش در صدد حداکثر کردن سود خودش است و واقعاً هم همین‌طور است؛ یعنی یک فرد انگلیسی در حب و بغض خودش هم حداکثر زندگی خودش را در نظر می‌گیرد و خوب کاربرد اقتصادشان هم قوی است ...

مقصود از این سؤال چیست؟ آیا مقصود این است که این انسان اقتصادی که ما فرض کردیم، وجود خارجی ندارد یا نمی‌تواند پیدا کند یا مقصود این است که این تنها کافی نیست و ما یک نظام مالی و اقتصادی و یک چارچوب اقتصادی هم می‌خواهیم؟ اگر مقصود دومی باشد، آنچه ما عرض کردیم، یک مشخصه است، مشخصات دیگری هم هست.

در بحث واقع‌گرایی اقتصاد اسلامی گفتیم که اسلام تنها به این بعد و این مشخصات اکتفا نکرده، اگرچه این مشخصات نقشی فوق‌العاده در روند حیات اقتصادی دارد. اگر مقصود شما، برداشت اول است، جوابش این است که آنچه آن‌ها به‌عنوان یک انسان اقتصادی فرض کرده‌اند، درست خلاف واقعیت‌های خارجی است. خود آن‌ها هم به این نتیجه رسیده‌اند.

این انسانی که فقط و فقط سود مادی خودش را می‌خواهد، همه واقعیت انسان نیست. در خود غرب هم مسائل زیادی واقع شده که نشان می‌دهد انگیزه‌هایی در افراد وجود دارد که برخلاف سود مادی بوده و بر اساس مبانی ارزشی است. البته ارزش‌های مورد قبول خود آنان. جنگ‌های صلیبی که بین غرب و شرق واقع شده و آن همه خسارت به بار آورد، تنها انگیزه‌اش، انگیزه معنوی و تعصب مذهبی بوده و هیچ‌گونه انگیزه مادی و نژادپرستی نداشته است.

ما نمی‌خواهیم بگوییم افراد تحت تربیت اقتصاد اسلامی، انگیزه سودطلبی ندارند، اتفاقاً در این زمینه ما واقع‌بین‌تر از دیگر مکتب‌های اقتصادی از جمله سوسیالیست‌ها هستیم که با این بینش مخالفانند، ما می‌گوییم جهان‌بینی اسلامی در تربیت اقتصادی انسان از همین اصل سودجویی او استفاده می‌کند و حتی آن را افزایش می‌دهد، ولی به او می‌فهماند که

جنبش نرم‌افزاری نسل اول و دوم انقلاب شکاف گفتمانی دارند

گفت‌وگو با دکتر عادل پیغامی

محمدحسین وزارتی

ایشان به مقوله اقتصاد می‌زند، بعد از انقلاب مغفول ماند و بیشتر مباحث اقتصاد اسلامی در حوزه و دانشگاه هیچ‌گاه پیگیری نشد. حالا این اصل فرضیه است و فکر می‌کنم که در نوع خودش جنبه‌ای هم باشد و مجموعه‌ای از مناقشات و به تعبیری مباحثات علمی مفید را راه بیاندارد. مفید بودنش هم به این است که هم به نوعی بازخوانی جنبش فکری نسل اول انقلاب را که به نظر من فاز اول بود، راه می‌اندازد، هم نقد نسل دوم در این سی و چند سال است و هم مسیر را برای نسل سوم هموار می‌کند.

دلیل این مغفول ماندن چیست؟

اینکه چرا خوانده نشد و چرا ادامه پیدا نکرد، خیلی پیچیده است؛ هم دلایل معرفتی دارد و هم دلایل غیرمعرفتی. مثلاً در زمینه نوع رویکردی که شهید صدر و امام موسی صدر باز کرده بودند، در حوزه مناطگیری از احادیث و آیات و در حوزه نظام‌سازی، چه رویکردهایی که ایشان در اصول فقه داشت و چه رویکردهایی که در قواعد فقهی داشت، هیچ‌گاه از سوی حوزه علمیه قم به عنوان یک جریان حاکم مورد پذیرش واقع نشد. همان زمان هم نشد و بعد از انقلاب هم هیچ‌گاه مورد بحث قرار نگرفت و مباحثه جدی نسبت به رهیافت ایشان اتفاق نیافتاد. به همین دلیل طبیعی است که آن مسیر ادامه پیدا نکند. البته بعضی وقت‌ها این چراها به نقطه‌هایی می‌رسد که هم عجیب‌تر و هم سهمگین‌تر از چرای اولی است.

شهید صدر کتابی به نام اقتصادنا دارد که قبل از انقلاب ترجمه شده بود و بعد از انقلاب هم همین ترجمه‌ها بازترجمه و چاپ شده بود و نهایتاً هیچ‌گاه یک ترجمه سلیس روان نداشته است؛ اما مگر همین هم الان در بازار پیدا می‌شود؟ مگر ما چند تا شهید صدر یا چند تا اقتصادنا داریم؟ یا «البینک لا الربوی فی الاسلام» ایشان در سال ۶۵ ترجمه پُر از غلط می‌شود و ما تا سال ۹۰ باید صبر کنیم که در جمهوری اسلامی ایران این کتاب ترجمه مجدد شود و در دسترس عموم قرار گیرد. ایشان هفت مقاله هم دارد که چهار، پنج تا از آن‌ها به صورت جزوهای، ترجمه آزاد پُر از غلط شده و دو، سه‌تایش با توجه به اینکه نیم‌قرن کمتر یا بیشتر از نگارش آن گذشته، هیچ‌گاه ترجمه نشده است. اگر چرای ترجمه کتاب‌ها و مقالات ایشان را داشته باشیم، آن وقت چراهای بعدی را می‌توان جواب داد. وقتی که هنوز خود کتاب ترجمه نمی‌شود و در دسترس قرار نمی‌گیرد، طبیعتاً مورد توجه قرار گرفتن توسط مراکز پژوهشی چه نخبگان و چه پژوهشگران و چه در برنامه‌های درسی به طریق اولی دیگر کنار گذاشته می‌شود.

در هر صورت به نظر می‌رسد نخبگان جمهوری اسلامی ایران خیلی درگیر مسائل و نیازهای اجرایی شدند و دلیل دوم اینکه این نخبگان از سوی دشمنان از

عادل پیغامی، استادیار دانشکده اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع) است که از مدتی پیش معاونت پژوهشی این دانشگاه را نیز بر عهده گرفته است. قرار بود بحث ما در رابطه با کتاب «اقتصادنا» اثر شهید محمدباقر صدر باشد؛ اما گفت‌وگو به مسائلی فراتر از آن کشید: بی‌مهری نسبت به نسل اول جنبش نرم‌افزاری انقلاب. او معتقد است نخبگان مولد نظریه و مدل در جمهوری اسلامی، یا توسط دشمنان ترور شدند و یا بیش از اندازه درگیر کارهای اجرایی کشور شده‌اند. به همین دلیل نسل دوم جنبش نرم‌افزاری انقلاب قرائتی تکامل یافته از نسل اول خود نیست. در نتیجه گاهی پس‌رفت داشته و گاه مباحث آن در حاشیه مسائل شکل گرفته و از نظام‌سازی ناتوان مانده است. پیغامی کارهایی که در حوزه علوم انسانی - اسلامی شکل می‌گیرد را بیشتر هیپنوتیزم جمهوری اسلامی می‌داند. وی در این گفت‌وگو چند فرضیه جنبه‌جالی را مطرح می‌کند که شایسته بررسی است.

موضوع اصلی ما درباره کتاب «اقتصادنا» اثر مرحوم شهید صدر است. اولین نکته‌ای که در این باره به چشم می‌خورد، مهجوریت این اثر و آثاری از این دست در بین نخبگان و دانشگاهیان ماست. شما دلیل آن را چه می‌دانید؟

نکته‌ای که می‌خواهم در این باره عرض کنم، در حد یک ایده و فرضیه است و نیازمند بحث بر روی آن است. آن فرضیه این است که بگوییم قبل از شکل‌گیری و به نتیجه رسیدن انقلاب اسلامی و قبل از براندازی طاغوت، مجموعه حرکت‌ها و جنبش‌های فکری و معرفتی اتفاق افتاد که خیلی به شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران کمک کرد. فرضیه ما این است که بگوییم ظرفیت‌های آن جنبش معرفتی که قله‌های فکری‌اش در امثال کسانی مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید صدر، امام موسی صدر و شهید باهنر تجلی می‌یافت، بعد از انقلاب، آن گونه که باید و شاید در نظام‌سازی به کار گرفته نشد.

اکنون که ما به این رسیده‌ایم که الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت چیست یا هنوز دنبال این پروژه هستیم که اقتصاد اسلامی چه باید باشد؟ دلالت آن فرضیه این است که ما باید به چارچوب‌هایی که آن نهضت معرفتی به وجود آورد، بازگشت کنیم؛ مثلاً ظرفیت‌های المیزان در بحث الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت یا در بحث اقتصاد اسلامی، هنوز مباحثی که شهید مطهری در بحث ربا مطرح کرده، احیا نشده است. فرضیه ما این دلالت‌ها را دارد. حتی دستاوردهایش بالاتر از مباحثی است که امروز در بحث بهره و ربا گفته می‌شود یا مطالبی که شهید صدر درباره اقتصاد اسلامی می‌گوید و نوع رهیافت ایشان و بُرشی که

حسب اطلاعات بنده، سایر کارهایی که تا الان در حوزه انجام شده، هنوز نتوانسته آن مرز را درنوردد. یعنی ما بعد از انقلاب پیشرفت خاص و درخور ملاحظه‌ای در این حوزه نکرده‌ایم؟

چرا؛ می‌شود گفت پیشرفت سومی هم نسل دوم داشته که مسأله‌های جدیدی نسبت به نسل اول داشته و در آن مسأله‌های جدید، نسل اول عملاً کاری نکرده و نسل دوم کار خوبی کرده است. پس در مسائل جدید، نسل دوم پیشرو است. در بخشی از مسأله‌های قدیمی نیز نسل دوم، تلاش‌های نسل اول را ادامه داده، ولی بحث من آن‌جاست که «تنگه‌اُحد» ماست که مباحث «نظام‌سازی» یا الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است. آن‌جاست که دقیقاً حوزه و دانشگاه ما به تعبیر رهبر انقلاب اسلامی اگر به مسأله‌ها نپردازند، حوزه و دانشگاه سکولار تعریف می‌شود. آن‌جا من قائلم به عنوان یک فرضیه که نسل دوم تکامل‌یافته نسل اول نیست؛ یا مسیری متفاوت رفته یا اساساً پست‌رفت

کرده است. البته این خودش محل بحث است.

امروز و با توجه به نیازی که کشور در دستیابی به الگویی بومی دارد، اگر بخواهیم از آن اندیشه‌ها و کتاب‌هایی نظیر اقتصادنا استفاده کنیم، چه ویژگی‌هایی از آن‌ها می‌تواند مورد استفاده ما قرار بگیرد؟

بینید یکی از ویژگی‌های کارهای نسل اول که به نظر می‌رسد در نسل دوم دیده نمی‌شود، مسأله‌محوری است. ما در فضای نسل اول و در اندیشه‌های شهید صدر و شهید مطهری، خیلی لفظ علم دینی یا علوم انسانی اسلامی نداریم، خیلی لفظ اقتصاد اسلامی و تولید علم اقتصاد اسلامی نداریم، حتی شهید صدر می‌گوید ما علم اقتصاد اسلامی به این مفهوم نداریم و باید مکتب اقتصادی اسلام را دنبال کنیم، ولی می‌خواهم بگویم که آن‌ها بدون اینکه اسمش را بیاورند، خودش را می‌آوردند و ما بدون اینکه خودش را و مسأله‌هایش را ببینیم، راجع به آن صحبت می‌کنیم.

نقد من به اغلب مواردی که در حوزه علوم انسانی اسلامی بحث می‌شود، این است که برخی از این افراد حتی یک کار جدی در مسائل علوم انسانی اسلامی نکرده‌اند. اگر یک مسأله علوم انسانی اسلامی را پیش رویشان بگذارند و حل کنند، آن وقت درباره روش‌شناسی دستیابی به علوم انسانی اسلامی هم بهتر می‌توانند اظهارنظر کنند. بحث‌ها در حواشی و دور از مسأله در حال جریان است که اغتشاش مفهومی هم ایجاد کرده و نوعی چندصدایی راه افتاده است؛ چندصدایی نامتوازن و ناموزون که شنونده‌ها و مخاطبانی را که بیشتر دانشجویان علوم انسانی هستند، گیج کرده است، درحالی که اصلاً به خود مسأله وارد نشده‌ایم. مثالی عرض می‌کنم. می‌بینیم شهید صدر وارد تئوری ارزش می‌شود؛ یعنی مقوله‌ای که امروز در مرزهای دانش خُرد به آن «نظریه قرارداد» می‌گویند. این‌ها مسائل اساسی علوم انسانی اسلامی و مشخصاً اقتصاد اسلامی است، ولی شما ببینید در این سی و چند سال، چقدر بحث «مالکیت» شکافته شده است؟ چقدر مباحث فلسفه ارزش یا تئوری ارزش کار شده است؟ اخیراً دانشجویی در پایان‌نامه فوق‌لیسانس، بحثی راجع به تئوری ارزش مطرح کرد، ما دیدیم کسی



ما گرفته شدند. خود شهید صدر، امام موسی صدر و شهید مطهری که متأسفانه رهروان و ادامه‌دهندگان خوبی نداشتند. البته در مکتب ایشان تک‌کارهایی شده است؛ مثلاً حضرت آیت‌الله شاهرودی به عنوان یکی از شاگردان شهید صدر هستند، ولی ایشان هم درگیر فعالیت‌های اجرایی شدند و فعالیت‌های علمی‌شان هیچ‌گاه به عنوان یک جریان معرفتی در حوزه، معنادار نشد. شهید مطهری که مشکلاتش بیشتر بود؛ چون هیچ‌گاه شاگردان آنچنانی نداشتند و شاگردانی هم که بودند، باز درگیری‌های مختلف پیدا کردند. ما در مورد آثار شهید مطهری هم همین مشکل را پیدا کردیم. هنوز نیمی از آثار ایشان در دسترس عموم نیست. من اخیراً مجموعه‌ای از صوت‌های ایشان را پیدا کردم که در حوزه تاریخ اندیشه‌های اقتصادی جلسات مباحثه‌ای با چند نفر داشتند. این‌ها چرا در دسترس منی که در این بیست سال کارم اقتصاد اسلامی است، نیست؟ چرا هنوز این‌ها را نباید شنیده باشیم؟ طبیعی است وقتی نشنیده باشیم، نمی‌توانم سنگی را که ایشان گذاشته، ادامه‌اش را بروم.

این‌ها نشان‌دهنده این است که انقلاب اسلامی ایران غفلت عظیمی نسبت به جنبش نرم‌افزاری نسل اول کرده است. این یک فرضیه است و دلالت این فرضیه این است که جنبش نرم‌افزاری انقلاب در نسل اول و نسل دوم با همدیگر شکاف گفتمانی دارند و از طرفی شکاف معرفتی نیز پیدا کرده‌اند و خیلی با هم رابطه ارگانیک ندارند. نسل دوم طبیعتاً در حل مسائل کشور باید قرائت تکامل‌یافته از نسل اول می‌شد، ولی نشد. البته این موضوع «صفر و یک» نیست، ولی آن چیزی که اسمش را علوم انسانی اسلامی می‌گذاریم، آنچه اسمش را معارف اجتماعی می‌گذاریم، آنچه نظام‌سازی می‌نامیم، همه آنچه باید مستقیم یا به پای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بیاید، هنوز در مسیر خوبی پیش نرفته، بلکه پس‌رفت هم کرده‌ایم. وقتی می‌بینم حوزه و دانشگاه ما کتابی در باب مبانی فلسفی حقوق و اندیشه شهید مطهری چاپ می‌کند و آن‌جا اساساً این موضوع غلط مطرح می‌شود، یعنی ما پس‌رفت کردیم، یعنی از خوانش اولیه کتاب‌های ایشان عقب رفتیم. آن بحثی که ایشان در حوزه علل غایی و فاعلی در فلسفه حق مطرح می‌کند، به نظر من مرزی از دانش را مطرح کرده که بر

کار نکرده و مرور ادبیات آن چیزی را نشان نداد. تاریخچه تئوری ارزش در غرب به قرن ۱۶ و ۱۷ برمی گردد و آن زمان بحث شده، ولی تئوری ارزش اقتصاد اسلامی را کسی کار نکرده است یا راجع به فلسفه پول چه کسی کار کرده است؟ نسل اول با اینکه حکومت دستشان نبود، دغدغه داشتند، ولی ما امروز بیشتر صحبت‌های انتزاعی می‌کنیم. حتی من اسمش را نمی‌گذارم صحبت‌های تئوریک. تئوری مبتنی بر توصیفی از یک واقعیت موجود است و کارهای موجود را توصیفی از یک واقعیت موجود نمی‌دانم، بلکه آن‌ها را تکرار مکررات می‌دانم. در بهترین حالت اینکه ما مجدد بیاییم بگوییم مالکیت اصلی از آن خداست. این حرف را شهید صدر هم پنجاه سال پیش گفت؛ بحث جدید چیست و چگونه این مسأله به الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت ریخته شود؟ این را نداریم.

بالاخره برخی معتقدند که باید از ترسیم چارچوب کلان به الگو رسید. به همین دلیل ابتدا به دنبال ترسیم مرز این دانش و الگوی بومی هستند.

آن چارچوب هم خودش مسأله است. بحث من مسأله محوری است؛ برخی مسأله‌ها جزئی هستند و برخی کلان. برخی مسأله‌ها فلسفی هستند، مثل مقوله‌های هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی اقتصاد اسلامی و برخی دیگر کمی روئینایی‌تر هستند، ولی بحث این جاست که جریان جدی در هیچ کدام نمی‌بینیم. مثلاً در زمینه فلسفه اقتصاد کاری نکرده‌ایم. مجموعه کتاب‌هایی که به اسم فلسفه اقتصاد و در حوزه اقتصاد اسلامی چاپ می‌شود، اساساً چیزی که نیستند، فلسفه اقتصاد اسلامی است. مثلاً هرگونه بحث فلسفی در حوزه فلسفه اقتصاد که «مالکیت از آن خداست» که اسمش فلسفه اقتصاد نیست. برای همین عملاً با نوعی رکود مواجه‌ایم یا فرض کنید در حوزه اعتباریات، در حوزه علوم انسانی اسلامی به پایه‌هایی نیاز داریم. یکی از پژوهشگران و فضایی خوب قم کتابی در حوزه اقتصاد اسلامی و اعتباریات نوشته است. مجموعه مطالبی که آن‌جا ذکر شده، حداکثر در مرز دانشی است که در اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است؛ حتی آن هم به طور کامل نیامده است.

در جلد دوم اقتصادنا، شهید صدر، ورود بسیار هوشمندانه‌ای در نظریه قرارداد می‌کند. اتفاقاً آن موقع معمول اقتصاد غرب نبود؛ اما اکنون بعد از گذشت سی - چهل سال، معمول اقتصاد غرب شده است. در سطح دکترا در اقتصاد خرد، نظریه قرارداد خوانده می‌شود. برش‌هایی که به این نظریه می‌زنند، دقیقاً برش‌هایی

است که شهید صدر چهل سال پیش در جلد دوم اقتصادنا زده است. این تئوری پنجاه سال پیش در غرب نبود یا مثلاً برش نظریه اطلاعات یا «غرر» به تعبیر فقهی و «ای سی متیک اینفورمیشن» به تعبیر غربی‌ها. ببینید شهید صدر این برش را به اقتصاد اسلامی زدند و اقتصاد اسلامی را از این منظر مطرح کردند؛ یعنی اگر «کنت ارو» که برنده جایزه نوبل اقتصاد شده و اقتصاددان بزرگی است، در سال ۲۰۰۱ سخنرانی مهمی می‌کند و می‌گوید: قراردادهای مانند نخاع و شبکه عصبی اقتصادها هستند، شما می‌بینید که شهید صدر و امام موسی صدر نیم قرن پیش از او، عقود را پایه اقتصاد اسلامی معرفی می‌کنند.

سؤال این جاست که چرا آن جریان و آن برش ادامه پیدا نکرد و چرا حتی یک جایی این برش غلط جلوه کرد؟ یعنی فکر کردند که این موضوع فقه‌الاقتصاد است و فقه‌الاقتصاد ربطی به اقتصاد اسلامی ندارد، درحالی که خود

غرب دارد به این نتیجه می‌رسد که عقود، شبکه عصبی نظام‌های اقتصادی هستند. ما عقود را پایه نکردیم. چرا برای آن‌ها «ای سی متیک اینفورمیشن» شد پایه مباحث اقتصاد؛ اما برای ما «غرر» پایه نشد؟ درحالی که این برش را امام موسی صدر و شهید صدر حدود پنجاه سال قبل زدند. دلیلش این است که ما مسأله‌ها را گم کردیم. اینکه غرب سه دهه بعد به برش‌های ما می‌رسد، به این دلیل است که مسأله‌ها را دنبال نمی‌کند.

آن نگاه‌هایی که می‌گوییم نظام‌سازی و مناطگیری، اساساً پیگیری نشده است. نمی‌گوییم همه کارهایی که الان شده، به درد نمی‌خورد و یا اشتباه است، ولی بحث این جاست که علم یک «هویت متکامل انباشتی» دارد و ما نمی‌توانیم هر چیزی را از صفر شروع کنیم. مثلاً مجموعه کارهایی که در نظریه «سیستمی دین» شده، کارهای نویی است، ولی با گذشته خودش هیچ رابطه ارگانیک معرفتی ندارد. در تئوری‌های علمی اگر چیزی خیلی نو باشد، ممکن است سی - چهل سال دیگر معلوم شود؛ چه فایده‌ای دارد، ولی چون سابقه ندارد، پدر و مادر تئوریک ندارد، خیلی بحث‌برانگیز نیست.

چرا ما بعد از انقلاب از «مسأله محوری» به یک سری مباحث انتزاعی که هنوز هم به جایی نرسیده، انتقال پیدا کردیم؟

صحبتی از من در مجله پژوهشکده صدر چاپ شد که در آن چهارده محور را به عنوان «نخیره تولید علم دینی» نام بردم. این چهارده حلقه باید همه کار کنند. مثل یک کارخانه اتومبیل‌سازی که مثلاً اگر شیشه‌سازی خوب کار نکند، تایر‌سازی خوب کار نکند، هر چقدر هم موتور‌سازی خوب کار کند، خودرویی تولید نمی‌شود. قبل از انقلاب، نسل اول درگیر سؤالاتی بود که خیلی برایش بعضی مؤلفه‌ها مطرح نبود. مثلاً همین که شهید مطهری می‌توانست یک برش خوب به فلسفه مالکیت بزند، از او پذیرفته شده بود و مسأله محوری تلقی می‌شد، ولی امروزه اگر همان برش زده شود، اسمش دیگر مسأله محوری نیست؛ چون امروزه باید مالکیت را در قانون تجارت و قانون مدنی بتوانیم شخم بزنیم که به الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت بخورد. ما باید مالکیت را به گونه‌ای تنظیم و مقررات‌گذاری کنیم که حرکت‌های زیگزاگی که آقا می‌گویند، رخ ندهد و در بحث عدالت، مطلوب‌های انقلاب اسلامی تأمین شود. این‌جا مسئله محوری‌اش متفاوت می‌شود.

برای این کار مجموعه عوامل مقدماتی و زیرساخت‌هایی وجود دارد که اگر اتفاق نیافتد، همین پراکنده‌گویی‌ها و پراکنده‌کاری‌ها اتفاق می‌افتد. فرض کنید ما بعد از انقلاب، نظام خوبی برای مستندسازی از کارهای علمی نداریم. هنوز هم گاه‌گاه دانشگاه از مقالات خوبی که در حوزه علمیه قم نوشته می‌شود، بی‌خبر است؛ چون مستندسازی علمی دچار مشکل است. مستندسازی علمی چرا دچار مشکل است؟ چون برای این کار مجموعه مناسبی نداریم. «ایران داک» نمی‌تواند این‌ها را خوب مستندسازی کند. پایان‌نامه خوب نوشته می‌شود؛ اما کلیدواژه خوب ندارد تا در جست‌وجوهای اینترنتی در نتیجه جست‌وجو بیاید یا در حوزه آمار، اکنون می‌خواهیم در مورد لقمه حرام صحبت کنیم. اساساً آمار نداریم که گردش لقمه حرام در کشور چگونه است؛ بنابراین معلوم است که من مسأله محور نخواهم شد. پزشکی که دانش علوم آزمایشگاهی نداشته باشد، مسأله محور نیست و در بهترین حالت یا کلی‌گویی می‌کند یا مسکن می‌دهد و یا می‌رود در حوزه داستان و تخیل و می‌خواهد شما را هیپنوتیزم کند. من کارهایی که

نسل اول با اینکه حکومت دستشان نبود، دغدغه داشتند، ولی ما امروز بیشتر صحبت‌های انتزاعی می‌کنیم. در بهترین حالت اینکه ما مجدد بیاییم بگوییم مالکیت اصلی از آن خداست. این حرف را شهید صدر هم پنجاه سال پیش گفت؛ بحث جدید چیست و چگونه این مسأله به الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت ریخته شود؟ این را نداریم.

کتاب شهید صدر اساساً ترجمه نمی‌شود، مباحث شهید مطهری در دسترس مردم قرار داده نمی‌شود. این بی‌مهری ساختاری نسبت به شخصیت‌هاست. غرب این‌گونه نیست و برای شخصیت‌های کرسی می‌زند، پایان‌نامه می‌نویسد، درحالی‌که ما این‌گونه نیستیم. مثلاً برای آقای راولز تحقیق شده و برایش پایان‌نامه نوشته شده است؛ اما برای شهید صدر پایان‌نامه نوشته نشده است. شهید صدر و امام موسی صدر را حتی برخی دانشگاهیان نمی‌شناسند. ما خیلی نسبت به شخصیت‌های مان در غفلت هستیم. برای همین هیچ‌وقت نمی‌رویم به سمتی که خودمان را به گذشته گره بزنیم، درحالی‌که این ضد تاریخ تکاملی علم است.

ما در گذشته و در گروه اقتصاد اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)، دانشجویی را راهنمایی کرده بودیم تا درباره اندیشه‌های امام موسی صدر پروپوزال بنویسد. بعضی اساتید گروه گفته بودند اصلاً امام موسی صدر مگر اندیشه اقتصادی دارد؟ درحالی‌که اولین مقالات در اقتصاد اسلامی را در مجلات «مکتب تشیع» و «مکتب اسلام» در سال ۴۰ و ۴۱ ایشان نوشته است و معتقد است که اقتصادنا مبتنی بر این مقالات نوشته شده است؛ یعنی شهید صدر از این مقالات امام موسی صدر شبیه‌سازی و گرته‌برداری کرده است. چون مشی کتاب شهید صدر و مقالات امام موسی صدر یکی است. حتی نظرات اجتهادی گاهی با هم نمی‌زنند، درحالی‌که ما اکنون باید جریان «نئو صدرین» را راه می‌انداختیم.

■ البته گاهی اوقات نگاه سیاسی هم غالب می‌شود.

متأسفانه سنجه‌های ما عوض شده است. عالمانه و عاقلانه این است که هر شخصیتی ممکن است نقدی داشته باشد. حتی درباره مرحوم شریعتی صفر و یکی برخورد کردیم؛ یعنی یا پرستیدیم یا کنارش گذاشتیم. به نظر می‌رسد که ما در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها مشکل ساختاری داریم. ببینید یک استاد با جایگاهی در غرب وقتی فوت می‌کند، کرسی آن درس همیشه به نام آن استاد نامیده می‌شود. شما در ایران چنین چیزی سراغ دارید؟ تأسف آمیزتر اینکه وقتی استادی که سال‌ها تاریخ عقاید اقتصادی می‌گفت و در کشور، استاد بسیاری از اساتید فعلی اقتصاد بود، فوت کرد، در دانشکده پیشنهاد دادم که این درس را به نام ایشان نگه دارید و کرسی درس دکتر فلانی ایجاد کنید؛ اما دوستان با این موضوع نامأنوس بودند و می‌گفتند یعنی چه؟ چرا باید این کار را بکنیم؟ این کارهایی است که غرب برای تداوم یک حرکت علمی انجام می‌دهد. چرا ما همیشه در خانه‌های اول هستیم؛ برای اینکه از این قبیل مقولات تداومی را رعایت نمی‌کنیم.

■ با این اوصاف ما خیلی تا مرحله الگوسازی فاصله داریم؟

بله، خیلی. کافی است یک دوربین مداربسته در درون اندیشه‌های مرکز الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت نصب می‌کردید، آن وقت خودتان می‌فهمیدید آنجا چه می‌گذرد؟

■ راه‌حلی برای اصلاح این مسیر دارید؟

فکر می‌کنم که مراکز علمی و نهادها باید «بازگشت به خویشتن» کنند. برای مثال دانشکده اقتصاد دانشگاه امام صادق(ع) نمی‌تواند بریده از شهید صدر و بریده از شهید مطهری رفتار کند. باید از ظرفیت‌های دکتری و پژوهشی برای معرفی و بررسی این اندیشه‌ها استفاده کنیم. شاید یک کار اولیه و زودبازده هم این باشد که در زمینه چاپ و انتشار کتاب‌ها و مقالات همت کنیم. این کار از نان شب واجب‌تر است.

در حوزه علوم انسانی اسلامی اتفاق می‌افتد را بیشتر هیپنوتیزم جمهوری اسلامی می‌دانم. می‌خواهند متوجه نشود که سیستم، نظریه اقتصادی برای حل مشکل فقر، برای حل مشکل گردش مالی حرام ندارد؛ پس هیپنوتیزم می‌کند.

حلقه سوم از آن چهارده حلقه، نظام آموزشی و پژوهشی منطقی و الگوریتمیک است که ما نداریم. اکنون در حوزه بانکداری اسلامی چه نظام پژوهشی وجود دارد؟ در این سسی و چند سال، حالا بگوییم ده سالش مشغول جنگ بودیم، در بیست سال اخیر، ما چه سرمایه انسانی، کتاب، درس‌نامه و برنامه درسی در حوزه بانکداری توانستیم تربیت کنیم؟ تازه ما در همین دو سال گذشته و در یکی از دانشگاه‌های کشور رشته فوق‌لیسانس بانکداری اسلامی را راه‌اندازی کردیم.

می‌خواهم کلی‌گویی نکنم و به همین دلیل این مثال‌ها را می‌زنم. ببینیم مسأله‌محور وارد سرفصل‌های آن شویم و ببینیم اصلاً سرفصل‌های آن می‌تواند از ادبیات بانکداری اسلامی نمایندگی خوبی کند؟ وقتی می‌گوییم به تازگی در سطح فوق‌لیسانس بانکداری اسلامی، دانشگاه‌های ما، یک رشته و در یک‌جا راه‌اندازی شده است که خود این یک رشته بودن و یک‌جا بودن معنادار است؛ یعنی انقلاب اسلامی ایران نه سرمایه انسانی‌اش را دارد، نه کارخانه تولید سرمایه انسانی‌اش را، ولی می‌گوییم اگر همان یک دانه را برویم بررسی کنیم و در پایان دوره از خروجی‌ها و دانش آموخته‌هایش پنج سؤال از «البنک لا الربوی فی الاسلام» نیم قرن پیش شهید صدر سؤال کنیم، بلد نباشند، مفهومی چیست؟ مفهومی این است که فقط دکور بانکداری اسلامی را داشته و اثربخشی لازم را برای حل مشکلات بانکداری اسلامی ندارد. با گفتن اینکه در زمینه بانکداری اسلامی فلان کس چند تا نظریه داده و جایزه سال را هم به او بدهیم، این مشکلات حل نمی‌شود.

■ لوازم دیگر شکل‌گیری این زنجیره چیست؟

نکته دیگر اینکه ما هیچ تضارب آرایه نداشتیم. مثلاً بنده با حجت‌الاسلام رضایی، معاون پژوهشی فرهنگستان علوم اسلامی، هشت جلسه راجع به فلسفه اقتصاد اسلامی مباحثه کردیم. در طول این بیست سال گذشته، این اولین یا آخرین بار بوده که تلاقی نگاه بنده که به نوعی شاگرد مکتب دانشگاه امام صادق(ع) هستم با آقای رضایی، شاگرد فرهنگستان علوم اسلامی شکل گرفته است. خیلی هم خوب بود؛ یعنی این تلاقی خیلی خوش‌یمن بود، ولی از این قبیل تلاقی‌ها در کجا صورت می‌گیرد؟ اینکه ما ببینیم به همه گذشته‌ها یک لگد پرتاب‌کننده‌های بزنیم و شروع کنیم از نو یک ادبیات جدیدی را در فضای جامعه پراکنده کنیم، تکرار تجربه‌هاست و نتیجه‌بخش نیست. این تلاش‌ها اگر نتواند با حوزه و دانشگاه گفت‌وگو کند، به نتیجه نمی‌رسد. جریان طبیعی علم در گفت‌وگو و تضارب‌ها به وجود می‌آید. هیچ مکتبی حق نیست. مکاتب معمولاً در هم آمیخته می‌شوند و رشد و پویایی پیدا می‌کنند. ما مشکل مان این است که همیشه در خانه اول هستیم؛ یعنی اگر شهید صدر یک نظریه داده، در خانه اول است، چهل سال بعد اگر آیت‌الله فلانی در قم نظریه می‌دهد، در خانه اول است، حجت‌الاسلام فلانی نظریه می‌دهد، در خانه اول است؛ یعنی انقلاب اسلامی ایران با مجموعه‌ای از خانه‌های اول مواجه است. در حوزه علوم انسانی اسلامی که این‌ها با هم تضارب و گفت‌وگو نمی‌کنند، نتیجه‌اش این است که برآیندی از این‌ها برای جمهوری اسلامی پیش نمی‌آید.

چه کسی مقصر است؟ نهادها، اشخاص یا ...

ما به طور ساختاری نسبت به شخصیت‌ها و تاریخ خودمان خیلی بی‌مهر و بی‌توجه هستیم. همان‌طور که مثال زدیم،

در زمینه نوع رویکردی که شهید صدر و امام موسی صدر باز کرده بودند، در حوزه مناظرگیری از احادیث و آیات و در حوزه نظام‌سازی، هیچ‌گاه از سوی حوزه علمیه قم به عنوان یک جریان حاکم مورد پذیرش واقع نشد.

هنوز می پرسند اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟!

گفت و گو با آیت الله مهدی هادوی تهرانی

حسن صدرایی عارف

برای بررسی و نقد دیدگاه های اقتصادی شهید صدر، سراغ مهدی هادوی تهرانی، رئیس مؤسسه «رواق حکمت» و از اساتید حوزه علمیه قم رفتیم. البته سابقه مطالعاتی و تألیف های ایشان در حوزه اقتصاد، به خصوص کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام، گفت و گوی ما را به اندیشه های شهید صدر محدود نکرد. آیت الله هادوی تهرانی در گفت و گو با «گفتمان الگو»، از ایده های خود در زمینه اقتصاد اسلامی نیز سخن گفت.

یکی از مباحث مهم در کتاب «اقتصادنا»ی شهید صدر، مکتب اقتصادی اسلام است. از طرفی جناب عالی نیز در این زمینه کتابی تحت عنوان «مکتب و نظام اقتصادی اسلام» تألیف کرده اید. به عنوان سؤال نخست، درباره این موضوع صحبت کرده و تفاوت آن با نظام اقتصادی را بیان فرمایید.

نسبت به این سؤالی که فرمودید، مقدمه کوتاهی عرض کنم. در سال ۶۶ یا ۶۷ قرار شد که در دارالقرآن حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی (قدس سره) اجلاسی در باب قرآن با عنوان «قرآن و وسایل اجتماعی» برگزار شود. کمیته علمی این اجلاس حضرت آیت الله سبحانی و مرحوم حضرت آیت الله معرفت، جناب آقای خوشنویس، آقای هادی توکل و یک نفر دیگر از دوستان که من الآن نامش خاطر من نیست و بنده بودیم. در آن جا وقتی تقسیم کار شد، بحث قرآن و اقتصاد به من محول شد. ما برای اینکه برای آن اجلاس مطلبی را که در گروه تخصصی قرآن و اقتصادی تشکیل شده بود، آماده کنیم، یک سری سؤال اقتصادی طرح کردیم و به دوستان گفتیم شما با این سؤالات اقتصادی به سراغ قرآن کریم بروید و ببینید چه جواب هایی راجع به این سؤالات به دست می آورید؟

دوستان به سراغ قرآن رفتند و یک مجموعه آیات در جواب سؤالات اقتصادی به دست آوردند. بعد ما با این سؤال مواجه شدیم که حالا چگونه این آیات را سامان دهیم؟ الگویی که ما آن زمان به دوستان پیشنهاد دادیم، یکی از دوستان و شاگردان من به نام آقای کاشفی که طلبه فاضلی بود، به خاطر آثاری که در جنگ برای او پیش آمده بود و شیمیایی شده بود، به شهادت رسید. من به ایشان گفتم شما الگوی کار را «اقتصادنا»ی آقای صدر قرار دهید و بر اساس آن، آیات قرآن کریم را در این قالب بیاورید. ایشان بعد از اینکه این کار را انجام داد، به من گفت: فقط بخشی از آیات قرآن در قالب شهید صدر قرار می گیرد و بخشی

نمی گیرد. این جا بود به این نتیجه رسیدیم به الگویی برای ساماندهی مباحث در حوزه اقتصادی نیاز داریم. این بحث، ما را به سمتی برد که به الگویی برای کل مباحث در حوزه علوم انسانی دست پیدا کردیم و اسم آن را «نظریه اندیشه مدون در اسلام» گذاشتیم. بر اساس این نظریه، آیات قرآن کریم را برای آن اجلاس سامان دادیم و محصول آن، کتاب «ساختار کلی نظام اقتصادی اسلام در قرآن» شد. این کتاب که فکر می کنم در سال ۸۸ چاپ شد، در سال ۶۸، یعنی بیست سال قبل از آن، تحت عنوان یک مقاله در مجموعه مقالات آن اجلاس منتشر شده بود. وقتی این کتاب منتشر شد، در رسانه های کشور به عنوان اینکه یک دیدگاه جدید در حوزه اقتصاد اسلامی مطرح شده است، مورد توجه قرار گرفت.

نظریه اندیشه مدون، یک نظریه راهنما برای علوم انسانی اسلامی است. البته قبل از اینکه ما این نظریه را مطرح کنیم، حدود ۱۵ سال قبل در جلسهای که با حضرت آیت الله مصباح یزدی و حضرت آیت الله امینی راجع به همین موضوع داشتیم، اولین جمله ای که حضرت آیت الله مصباح یزدی فرمودند این بود که «این نوع نظریه پردازی در حدی که من اطلاع دارم، در تاریخ اسلام بی سابقه است و من اصلاً مشابه آن را در طول تاریخ اسلام ندیده ام». در کتاب «مکتب و نظام اقتصادی اسلام» در ۴ فصل و بخش این بحث را مطرح کردیم؛ در بخش اول، نظریه اندیشه مدون را توضیح داده ایم که در واقع به این سؤال حضرت تعالی در آنجا جواب داده ایم که مکتب و نظام اقتصادی با هم چه تفاوتی دارند و بعد در بخش دوم و سوم، به مکتب و در بخش چهارم به نظام پرداخته ایم.

بنا بر نظریه اندیشه مدون، مفاهیمی را که در حوزه اقتصاد در اسلام وارد شده است، طبقه بندی می کنیم. یک بخش مفاهیمی است که ناظر بر واقعیت های خارجی است، مثل اینکه خداوند تبارک و تعالی رزاق است؛ رزاقیت الهی یک واقعیت خارجی است که ربطی به اعتبارات شرعی ندارد و یک حقیقت واقعی است. در مقابل این مفاهیم، مفاهیمی داریم که به نحوی اعتبارات شرعی هستند که ما این ها را به دو بخش تقسیم کرده ایم؛ یک بخش را مکتب نامگذاری کرده ایم و بخش دیگر را نظام. مکتب شامل مبانی و اهداف است؛ مثلاً عدالت اقتصادی از اهداف اسلام در حوزه اقتصاد است. اسلام تفاوت مردم در برخورداری از امکانات اقتصادی را پذیرفته است؛ یعنی بالاخره عده ای بیشتر و عده ای هم کمتر از این امکانات برخوردار می شوند؛ اما در اسلام تلاش بر این است که فاصله بین فقیر و غنی در حد معقولی باقی بماند و این شکاف خیلی زیاد نشود. بحرانی که ما در جامعه سرمایه داری با آن مواجه هستیم که ۹۹ درصد جامعه، یک درصد امکانات اقتصادی را در اختیار داشته باشند و یک درصد جامعه، ۹۹ درصد امکانات اقتصادی را، این چنین اتفاقی نیفتد و این شکاف پیدا نشود. این اهداف اقتصاد اسلامی است. مبانی هم یعنی یک سری چیزهایی که اسلام در حوزه اقتصاد



قرض الحسنه بود. یک عده پولدار محله پول‌های خود را آن‌جا می‌گذاشتند و عده‌ای که نیازمند بودند، به آن‌جا مراجعه می‌کردند و با ضوابطی قرض می‌گرفتند. صندوق‌های قرض الحسنه قبل از انقلاب در هر مسجدی شکل گرفت و زیاد هم شده بود. بعد از انقلاب، ضوابط و قواعد دیگری پیدا شد و یک زمان بر پایه سازمان می‌شد و زمان دیگری این‌طور نبوده است و در زمان‌های گذشته چیزی تحت عنوان صندوق‌های قرض الحسنه نمی‌بینیم، ولی سنت قرض الحسنه بین مسلمانان بوده و آن‌هایی که پولدار بوده‌اند و کسی به آن‌ها مراجعه می‌کرد، به او قرض می‌دادند تا کار او راه بیافتد و بعد پول را پس می‌گرفتند؛ نه می‌بخشیدند و نه صدقه می‌دادند، بلکه عوض آن را می‌گرفتند. این رفتار باید در جامعه یک رفتار تثبیت شده شود، ولو اینکه در قالب یک سازمان نباشد؛ یعنی مردم طوری باشند که اگر کسی پولی را در اختیار دارد، قرض بدهد که البته طرف مقابل هم ملزم باشد که سر زمان مقرر به تعهدات خود عمل کند.

مقصود ما از نظام اقتصادی، مجموعه‌ای از نهادهای اقتصادی است که این نهادهای اقتصادی بر اساس آن مبانی شکل می‌گیرد و اگر این نهادها درست شکل بگیرد، بر اساس آن مبانی شکل می‌گیرد و نتیجه آن اهداف می‌شود. نکته‌ای که ما گفته‌ایم و در این کتاب هم توضیح داده‌ایم، این است که این مبانی برای یک زمان و مکان خاص نیست و اصطلاحاً به آن جهان‌شمول می‌گوییم. ما در این کتاب، مکتب و نظام اقتصادی اسلام را گفته‌ایم؛ اما وقتی می‌خواهیم این نظام را در یک شرایط خاص پیاده کنیم، مثلاً زمانی صدر اسلام است، روابط اجتماعی، ابزارهای اقتصادی، هنجارهای فرهنگی که وجود دارد، آن‌جا یک نوع نظام تحقق پیدا می‌کند، ارکان اقتصادی، فضای فرهنگی، ابزارهای موجود در ایران معاصر متفاوت است و شکل دیگری تحقق پیدا می‌کند. به این شکلی که در یک زمان، یک نظام تحقق پیدا می‌کند، سازوکار اقتصادی گفته‌ایم.

می‌پذیرد؛ مثل اصل مالکیت، تنوع مالکیت، آزادی فعالیت اقتصادی که اسلام در همان ابتدا می‌پذیرد.

■ **و لابد نظام اقتصادی از راه‌های رسیدن به اهداف بر اساس آن مبانی سخن می‌گوید.**

احسن! زیرا طبق اندیشه مدون معتقدیم این‌طور نیست که اسلام گفته باشد این مبانی و این اهداف است و شما خودتان کاری کنید که به این اهداف برسید. اسلام یک نظام هم ترسیم کرده و گفته بر اساس این مبانی اگر این نظام را شکل دهید، به این اهداف می‌رسید.

■ **نظام اقتصادی اسلام چه ویژگی‌هایی دارد؟**

ما در حوزه نظام، گفته‌ایم که اسلام یک‌سری نهادهای اقتصادی تعریف کرده است. البته کلمه نهاد را در همان‌جا توضیح داده‌ایم و گفته‌ایم که این نهاد ممکن است در قالب سازمان شکل بگیرد، ممکن است در قالب یک رفتار تشدید شده در جامعه باشد و یک سازمان نباشد. مثلاً نهادهای که اسلام در اقتصاد خود دارد و خیلی هم روی آن تأکید کرده است، قرض الحسنه است. قرض الحسنه چیست؟ قرض الحسنه این است که شما قرض بدهید، ولی اضافه بر آن چیزی که داده‌اید، پس نگیرید و دقیقاً همان مبلغی که قرض داده‌اید، به شما برگردد. شما در قرض الحسنه، مالی را که قرض می‌دهی، به قرض‌گیرنده تملیک می‌کنی، ولی در ازای آن معادل آن را بر دمه او تملک می‌کنی. پس قرض الحسنه نهاد کمک معوض است؛ یعنی شما به کسی کمک می‌کنی، ولی عوض آن را می‌گیری. اگر بلاعوض باشد، مثل صدقات و هبات می‌شود که آن‌ها هم نهادهای اقتصادی هستند.

این نهاد قرض الحسنه زمانی مثل زمان ما در قالب صندوق‌های قرض الحسنه بود. در زمان انقلاب هم به این صورت داشته‌ایم که در هر مسجد صندوق‌های

داخل پرداختن بگویم که من خیلی سال پیش، کتاب «باورها و پرسش‌ها» و «ولایت و دیانت» را خدمت رهبر انقلاب اسلامی بردم. من وقتی کتابی را خدمت شخص بزرگی مثل ایشان می‌دهم، اجمالاً راجع به کتاب توضیح می‌دهم و بعد آن را می‌دهم. ایشان وقتی کتاب را از بنده گرفتند، فرمودند: دعا کن وقت کنم کتاب را بخوانم، مشغله من زیاد است و به این راحتی وقت نمی‌کنم. عرض کردم: بلکه خواندید. شاید کمتر از یک ماه از طرف دفتر مقام معظم رهبری تماس گرفته شد که ایشان با شما کاری دارند. من خدمت ایشان رفتم و دیدم که ایشان هر دو کتاب را نه تنها خوانده‌اند، بلکه هر دو کتاب را ایشان حفظ هستند. تمام مطالب را ایشان حفظ بود و یکی یکی توضیح می‌دادند و خیلی اظهار لطف فرمودند. جمله‌ای که ایشان به من فرمودند این بود: چیزی که گفتی «نظریه اندیشه مدون»، برای من مفصل‌تر توضیح بده؛ آن چیزی که در کتاب نوشته‌ای کافی نیست. بعد که الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت مطرح شد، من چون خودم در بعضی از جلسات راهبردی آن حضور داشتم، به ایشان عرض کردم: این الگوی ایرانی - اسلامی که شما می‌فرمایید، اصطلاح نظریه اندیشه نظری مدون من، همان سازوکار توسعه یا سازوکار اقتصادی در ایران معاصر می‌شود؛ یعنی الگویی که در شرایط فعلی از اسلام برای ایران مناسب ایران است و به ایشان عرض کردم که من از فرمایش شما چیز دیگری غیر از این نمی‌توانم بفهمم.

داخل جلسه؟

نه؛ بیرون جلسه به ایشان عرض کردم: من چیز دیگری غیر از این نمی‌توانم بفهمم. چیزی که من می‌فهمم این است که اسلام یک‌سری مفاهیم جهان‌شمول دارد؛ مبانی، اهداف و نظام. ما در شرایط خاصی می‌خواهیم این موضوع را تحقیق کنیم که شما نام آن را الگو گذاشته‌اید و من نام آن را سازوکار گذاشته‌ام. به نظر من چیزی که ایشان الگو نامگذاری کردند، همین سازوکاری است که ما می‌گوییم.

ایشان چه گفتند؟

ایشان فرمودند: این بحثی را با مجموعه‌ای که پیگیر این قضیه هستند، پیگیری کنید. همان‌جا به جناب آقای واعظ‌زاده تأکید کردند که این بحث حتماً پیگیری شود. بعد هم ایشان به من اظهار لطف کردند. به هر حال ما معتقدیم که این نظام اقتصادی برای زمان و مکان خاصی نیست، اما وقتی در زمان و مکان خاص می‌آید، رنگ و بوی آن زمان را می‌گیرد؛ یعنی به تعبیری مثلاً اگر اقتصاد صدر اسلام را نگاه کنیم، عناصری که در آن زمان بوده و شکل‌هایی که از معاملات در آن زمان مرسوم بوده است، آن عناصر نقش اول را در آن زمان داشته که بعضی در تحقیر اقتصاد اسلامی می‌گویند اقتصاد «پشم و شتر!» و این چه ربطی به اقتصاد پیشرفته و تجارت الکترونیک امروزه دارد؟!

این بحث زیاد مطرح می‌شود...

ما در جواب می‌گوییم در ورای همان اقتصاد به قول شما پشم و شتر، یک نظام اقتصادی وجود داشته و بر اساس مکتبی بوده که آن مکتب و آن نظام، امروزه با همین اقتصاد پیشرفته امروزی و تجارت الکترونیک قابل تطبیق است.

چطور؟

ما در کتاب توضیح داده‌ایم که این نهادها مثلاً نهاد قرض‌الحسنه، در زمان‌های مختلف به قالب‌های مختلف قابل تحقق بوده‌اند. زمانی قرض‌الحسنه در قدیم به این صورت بوده که شخصی نزد ثروتمندی می‌رفته و کیسه سکه طلا یا نقره‌ای از او قرض می‌گرفت و بعد از مدتی به همان تعداد سکه طلا یا نقره به او بازمی‌گردانده است

یا امروزه صندوق‌های قرض‌الحسنه هستند که مثلاً با اینترنت به حساب بانکی خود رفته و از آن حساب به حساب دیگری پول واریز کنی و از این طریق به شخصی قرض بدهی و آن فرد بعد از مدتی آن مبلغ را به شما برگرداند. ابزارها و اشکال عوض شده است؛ اما روح قرض‌الحسنه و واقعیت آن هنوز عوض نشده و باقی است.

ما نهادهای اقتصادی را تقسیم کرده‌ایم؛ یک‌سری نهادهای اقتصادی غیردولتی وجود دارند که دولت هم می‌تواند متکفل این نهادها شود، مثل قرض‌الحسنه؛ یعنی می‌تواند دولتی شود و در قالب یک بانک دولتی این کار صورت بگیرد و می‌تواند غیردولتی هم باشد و قرض‌الحسنه غیردولتی شکل بگیرد، مثل صندوق‌های مساجد یا بانک‌ها و صندوق‌های اعتباری خصوصی. بعضی از نهادها نهادهای دولتی در اقتصاد هستند؛ یعنی عناصری در اقتصاد اسلامی داریم که برای دولت است. مثلاً فرض کنید ما بخشی مثل مالیات‌های اسلامی، خمس، زکات و جزیه داریم که مصادیقی از مالیات‌های اسلامی است که دولتی هستند و مستقیماً دولت باید آن‌ها را مدیریت کند. دولت اسلامی که ما به آن ولایت فقیه می‌گوییم، این کار را می‌کند. ولایت فقیه فقط ولایت یک شخص نیست، بلکه ولایت یک نهاد است. آن شخص در صدر آن نهاد قرار می‌گیرد و مصدر مشروعیت آن نهاد می‌شود یا مثلاً بخشی از انفال که اموال دولتی هستند و مدیریت آن با دولت است. دوره انفال چقدر است؟ مثلاً ما هم مثل آقای صدر که این مطلب را در اقتصادنا مطرح کرده قبول داریم که الارض کلها لدولة، ما معتقدیم که اصلاً نسبت به زمین مالکیت خصوصی نداریم. همه زمین برای دولت است و افراد می‌توانند حقی نسبت به زمین با استناد و مجوزی که دولت به آن‌ها می‌دهد، پیدا کنند و در زمین تصرف کنند. البته چیزی که در زمین ایجاد می‌کنند ملک آن‌ها است؛ اگر خانه‌ای می‌سازند، کشاورزی می‌کنند یا باغی ایجاد می‌کنند، یعنی آن ارزش‌هایی که ایجاد می‌کنند، ملک خودشان است؛ اما اصل زمین مالکیت خصوصی ندارد. روایت «الارض کلها لنا» را که ائمه (ع) فرمودند، آقای صدر استفاده می‌کند و ما هم آن را قبول داریم.

به جلوه‌های دولتی اقتصاد اشاره کردید. من در کتاب «ساختار کلی نظام اقتصادی اسلام در قرآن» شما هم دیدم که در بخش اهداف، یکی از اهداف اقتصاد اسلامی را قدرت اقتصادی حکومت اسلامی عنوان و معرفی کرده‌اید. در واقع یعنی بخشی از اقتصاد را بخش حکومتی می‌دانید. با توجه به اینکه الان نظام سیاسی اسلام در ایران حاکم است، به نظر شما ما برای شکل‌دهی و رسیدن به الگوی اقتصادی اسلام در کدام مرحله قرار داریم؟

وقتی گفتیم عدالت اقتصادی به معنای رفع فقر و تعدیل ثروت از اهداف است، به این معنا نیست که اسلام هدف دیگری ندارد. بخش دیگری از اهداف اقتصاد اسلامی همین است که شما اشاره کردید و آن قدرت اقتصادی دولت اسلامی است. «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» که در لسان فقهای ما معروف است، معنای آن در بعد اقتصادی این است که حکومت اسلامی باید طوری باشد که به لحاظ اقتصادی تحت هیمنه یک قدرت غیراسلامی قرار نگیرد؛ بنابراین ما باید اقتصاد را طوری مدیریت کنیم که به این نقطه برسیم. ما معتقدیم که اگر نظام اقتصادی اسلام در جامعه درست شکل بگیرد و نهادها درست کار کنند، این موضوع تحقق

وقتی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت مطرح شد، به رهبری عرض کردم: این الگوی ایرانی اسلامی که شما می‌فرمایید، در نظریه اندیشه نظری مدون من، همان سازوکار توسعه یا سازوکار اقتصادی در ایران معاصر می‌شود؛ یعنی الگویی که در شرایط فعلی از اسلام برای ایران مناسب ایران است.

خودم جواب نمی‌دهم. سال ۵۶ و سال ۹۲ را در نظر بگیریم. اگر در سال ۵۶ میزان خط فقر به گونه‌ای بوده است که تعداد کسانی که زیر خط فقر بوده‌اند، از تعداد کسانی که امروز زیر خط فقر هستند، بیشتر بوده است؛ مثلاً در سال ۵۶، ۳۰ درصد زیر خط فقر بوده‌اند و الآن ۱۵ درصد شده است، شما موفق بوده‌اید؛ اما اگر ۴۰ درصد شده است، شما موفق نبودید. اگر افرادی که بخش عمده توانایی‌های اقتصادی را در دوره سال ۵۶ داشته‌اند، مثلاً ۱۰ درصد بوده‌اند و الآن ۵ درصد شده است، شما موفق بوده‌اید یا برعکس، اگر بیشترین سهم اقتصاد در دست افراد معدودی وجود دارد، به این معناست که شما موفق نبوده‌اید.

به نظر شما چالش‌هایی که نظام اسلامی برای رسیدن به مکتب اقتصادی اسلام با آن روبه‌رو است، چیست؟

مهم‌ترین مانعی که در تحقق اقتصاد اسلامی وجود داشته، مانع ذهنی بوده است، نه مانع عینی.

منظور تان از مانع ذهنی چیست؟

یعنی این موضوع که «اقتصاد اسلامی وجود دارد»، هنوز بعد از سی و چند سال حل نشده و از من سؤال می‌کنند که آیا اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟ هنوز این سؤال جدی است. من به آن‌ها می‌گویم در غرب رشته اقتصاد اسلامی راه انداخته‌اند و مدرک لیسانس، فوق لیسانس و دکترا هم می‌دهند و شما هنوز سؤال می‌کنید که اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟ آن‌ها قبول کردند. دانشگاه هاروارد ۱۵ سال است که اجلاس اقتصاد اسلامی برگزار می‌کند و هر سال هم من را دعوت می‌کنند. البته من هیچ سالی شرکت نکردم؛ اما هنوز شک داریم که اسلام اقتصاد دارد یا ندارد؟

آن‌هایی هم که می‌گویم اسلام اقتصاد دارد، بر سر این موضوع که اسلام اقتصاد دارد به چه معنی است؟ با یکدیگر دعوا داریم. شخصی می‌گوید یعنی اسلام ضوابط کلی دارد و بقیه آن را بر عهده ما گذاشته است. فرد دیگری می‌گوید نه این‌طور نیست و اسلام جایی را تعیین کرده است؛ یعنی در همین‌جا مشکل داریم. مشکل اصلی این است که نیامده‌ایم سرمایه ذهنی و فکری خود را در حوزه اقتصاد سامان دهیم و این سرمایه را در جاهایی که خالی است و نقص دارد، پر کنیم و به یک ساختار اقتصادی برسیم؛ ولو این ساختار ممکن است نقص‌هایی در عمل داشته باشد. اگر این کار را انجام می‌دادیم، قطعاً وضعیت ما بهتر از شرایطی بود که اکنون در آن هستیم. هرچند من باز هم تأکید می‌کنم، موانع بیرونی کم نبوده است. بسیاری از موانع بر ما تحمیل شده است و ما کشور را تحت فشار اداره کرده‌ایم و طوری نبوده که راحت و بدون مشکل باشیم.

پیدا می‌کند؛ یعنی مشارکت اقتصادی بالا خواهد رفت و با مشارکت اقتصادی، قدرت اقتصادی برای دولت اسلامی هم تحقق پیدا می‌کند.

قدرت اقتصادی برای دولت به این معنا نیست که همه سرمایه‌ها و اموال برای دولت باشد و یا مدیریت همه کارها را دولت انجام دهد، بلکه دولت در این بخش‌ها مسئولیت خاص از نظر اسلامی خود را دارد و بخش‌های دیگری وجود دارد که نهایتاً نقش دولت در آن‌ها جنبه نظارتی است. آن بخش‌ها باید کار خود را به خوبی و در محدوده قواعد شرعی انجام دهند؛ اما آن‌ها آزاد هستند. اصلاً یکی از مبانی که در اقتصاد اسلامی بر آن معتقد هستیم و تأکید داریم، آزادی اقتصادی است که باید اجازه دهیم تمام فعالان اقتصادی آزادانه عمل کنند و دولت باید این فضا را فراهم کند؛ یعنی دولت باید فضای فعالیت آزاد اقتصادی را تأمین کند؛ چون در واقع دولت مسئول تحقق این نظام در خارج است و برای اینکه این نظام تحقق پیدا کند، باید مبانی آن شکل بگیرد.

بنابراین اگر محدودیت‌های قانونی داریم که قدرت اقتصادی را از یک گروهی سلب می‌کند، دولت باید آن موانع قانونی را بردارد. زمانی که می‌گوییم دولت، تأکید می‌کنیم که منظور ما قوه مجریه نیست، منظور ما حکومت به معنای مقننه، مجریه و قضائیه است. باید ما یک امنیت اقتصادی ایجاد کنیم که سرمایه‌دار بتواند راحت به میدان بیاید و سرمایه‌گذاری کند که قسمتی از این موضوع به قوانین مربوط می‌شود و قسمتی به قوه مجریه و قسمتی به قوه قضائیه. باید فضای امن و آزاد اقتصادی ایجاد کنیم تا سرمایه‌دار بتواند فعالیت اقتصادی کند. البته او باید به الزامات اقتصادی خود نیز پایبند باشد. اگر این سرمایه‌دار وارد میدان شد و به

او خمس یا زکات تعلق گرفت، باید آن‌ها را بپردازد. مالیات خارج از دولت اسلامی با رعایت شرایط را هم باید بپردازد و دولت مسئول است که این امور را نظارت کند. اگر سرمایه‌داری به ضوابط پایبند است و وظایف تکلیفی خود را انجام می‌دهد، دولت نباید جلوی او را بگیرد.

این سخنان شما در

عرصه بایدها است؛ در

عرصه هست‌ها یا به

اصطلاح «ارض واقع»

چگونه است؟

این موضوع سخت است. من هیچوقت نمی‌خواهم وارد واقعیت‌ها شوم؛ چرا که قضاوت کار مشکلی است. فقط من این جا نکته‌ای عرض می‌کنم که جاهای دیگر هم عرض کرده‌ام. معتقدم که اگر اقتصاد اسلامی تحقق پیدا کند، فقر برطرف می‌شود و فاصله بین فقیر و غنی تعدیل می‌شود. حالا شما می‌خواهید قضاوت کنید که آیا در این سی و چند سال ما موفق بوده‌ایم یا نه؟ به این سؤال من جواب بدهید؛ من



اقتصاد اسلامی

باید رفتار غیر مسلمانان را هم تبیین کند

نقد نظریه شهید صدر درباره علم اقتصاد اسلامی



حجت‌الاسلام والمسلمین سید حسین میر معزی*

شهید صدر (ره) در تعریف علم اقتصاد می‌گوید: علمی است که به تفسیر زندگی اقتصادی و حوادث و پدیده‌های آن و ربط این حوادث و پدیده‌ها به عوامل کلی حاکم بر آن‌ها می‌پردازد. ایشان معتقد است تفسیر علمی حوادث اقتصادی از دو راه امکان‌پذیر است:

۱. جمع‌آوری حوادث اقتصادی از طریق تجربه واقعی زندگی؛
۲. تنظیم علمی آن‌ها به گونه‌ای که موجب کشف قوانین حاکم بر این حوادث در محدوده آن زندگی واقعی و شرایط ویژه آن شود؛ یعنی شروع در بحث علمی از مسلمات معینی که ابتدا فرض تحقق آن‌ها می‌شود و در پرتو آن فروض، توجیه اقتصادی و کیفیت جریان حوادث استنتاج می‌گردد.

راه اول برای تحقق علم اقتصاد اسلامی متوقف بر آن است که «مذهب اقتصادی اسلام» در عالم واقع تحقق یابد؛ پس راه دوم برای توضیح برخی حقایق زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی مفیدتر است؛ اما این گونه تفسیرها تا زمانی که با تجارب جمع‌آوری شده از واقع خارجی آزمون نشود، نمی‌تواند مولد علم اقتصاد اسلامی به صورت عام و دقیق آن شود؛ زیرا بسیاری موارد بین زندگی واقعی و تفسیراتی که بر اساس فروض صورت می‌گیرد، تفاوت وجود دارد. افزون بر این، عنصر روحی و فکری در جامعه اسلامی دارای اثر زیادی در زندگی اقتصادی است و این عنصر دارای حدود تعریف‌شده و شکل معینی نیست تا بتوان آن را فرض کرد و بر اساس آن نظریه‌پردازی علمی کرد.

بنابراین تا وقتی که مذهب اقتصادی اسلام با همه اصول و مشخصات و اجزایش در متن زندگی پیاده نشود و وقایع و تجربه‌های اقتصادی آن جامعه به صورت منظم بررسی نشود، امکان ندارد علم اقتصاد اسلامی به معنای حقیقی آن متولد شود. بر این اساس، از دیدگاه ایشان تفاوت علم اقتصاد اسلامی و غیراسلامی تنها در جامعه‌ای است که علم اقتصاد حوادث و پدیده‌های اقتصادی آن را مطالعه می‌کند. به عبارت دیگر تفاوت تنها در «موضوع علم اقتصاد» است، ولی در اهداف و روش فرقی بین علم اقتصاد اسلامی و غیراسلامی نیست.

بنابراین لازم است نظریه شهید صدر درباره علم اقتصاد اسلامی را در سه محور موضوع، هدف و روش علم اقتصاد اسلامی بررسی کنیم تا به درستی یا نادرستی آن پی ببریم.

موضوع علم اقتصاد اسلامی

«شوقی دنیا» این پرسش را مطرح می‌کند که آیا موضوع علم اقتصاد اسلامی صرفاً پدیده اقتصادی است یا پدیده اقتصادی موجود در جامعه اسلامی؟ ایشان اقتصاددانان را در پاسخ به این پرسش به دو دسته تقسیم کرده و می‌گوید: رویکرد رایج میان پژوهشگران اقتصاد اسلامی، تاکنون همان رویکرد دوم است؛ با این استدلال

که علم اقتصاد معاصر به دلیل نشو و نما یافتن در سایه نظام اقتصادی سرمایه‌داری و مغایرت آن با رفتار اقتصادی مسلمانان، توانایی ارائه تفسیر رفتار اقتصادی را در چارچوب نظام اقتصادی به‌ویژه در امور مرتبط با خاستگاه‌ها و اهداف مسلم ندارد و قرآن کریم در آیات متعدد، هدایتگری‌اش را مخصوص کسانی می‌داند که به آن ایمان دارند؛ از جمله آیه «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ»؛ این کتاب را که روشنگر هر چیزی و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم. (نحل، ۸۹)

بهرغم وجاهت این ملاحظات، رویکرد دیگری وجود دارد که آن نیز دارای وجاهت است. این رویکرد بر آن است، همان‌طور که قرآن کریم تصریح کرده که کتاب هدایت برای مسلمانان است، جهانی‌بودن خود را نیز به صراحت ابراز کرده و هدایتش متوجه همه مردم است و همه آنان به هدایت دعوت شده‌اند و سنت‌های الهی در جهان هستی و در رفتار آفریده‌ها از جمله انسان، بدون استثنا جاری است.

و انگی قرآن کریم و سنت مطهر پیامبر (ص) به تعریف، تفسیر و ارزیابی رفتار اقتصادی غیرمسلمانان می‌پردازد. حال اگر اقتصاد سکولار حاکم، چنین عمومیت و شمول و صلاحیت اجرای خود را بر تمام انسان‌ها ادعا دارد، آیا برای ما سزاوار نیست که بگوییم اقتصاد اسلامی نیز چنین است.^۱

«أنس زرقا» نیز با صراحت و قاطعیت این نظریه را تأیید می‌کند و در پاسخ به همان پرسشی که شوقی دنیا مطرح کرد، می‌گوید: به‌نظر من یگانه پاسخ درست این است که اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در سراسر جامعه بشری اعم از اسلامی یا غیراسلامی مطالعه می‌کند. این بحث می‌تواند از سوی قرآن و سنت پشتیبانی شود. این دو منبع، توجه ما را به روابط و متغیرهایی جلب می‌کند که به رفتار مسلمانان محدود نشده و با رفتار تمام انسان‌ها ارتباط دارد. برای نمونه، تمایل انسان‌ها به مقدار بسیار زیاد ثروت به صورت گرایش عمومی بشر که به مسلمانان منحصر نیست، بیان شده است. من قاطعانه اعلام می‌کنم که موضوع اقتصاد اسلامی به جامعه اسلامی محدود نیست، بلکه شامل رفتارهای اقتصادی اعم از موافق یا مخالف با اسلام می‌شود. چنین نگرشی بازتابی از هدف جهان‌شمول اسلام درباره تبیین جهان در مقیاسی بزرگ به جای تبیینی است که اقتصاد اسلامی را به مسلمانان اختصاص می‌دهد.^۲

«منذر قحف» نیز تحت عنوان «تعریفی اسلامی از علم اقتصاد» این نظریه را تأیید می‌کند و بر صحت آن نیز به میراث پیشینیان و به‌ویژه «علم العمران» ابن خلدون استناد می‌نماید.^۳ او در جای دیگر اضافه می‌کند: «سرانجام، قلمرو علم اقتصاد چنانچه از دیدگاه اسلامی مجدداً تعریف شود، عبارت است از: رفتار بشر با همه جوانب آن و تحت هر نوع از ارزش‌های اخلاقی و مذهبی و در داخل تمام چارچوب‌های اجتماعی، سیاسی و قانونی. تئوری‌های اقتصادی باید بتوانند رفتار مؤمنان و غیرمؤمنان را در راستای پیگیری اهداف مادی توضیح دهند. این تئوری‌ها باید قابلیت درک انگیزه‌های تأمین مالی بر اساس ربا،

پیش‌بینی درباره وضع موجود نیست، بلکه هدف هنجاری نیز دارد؛ بنابراین، اشکال دیگر نظریه شهید صدر(ره) این است که علم اقتصاد اسلامی در هدف نیز همچون موضوع، با علم اقتصاد سنتی تفاوت دارد.

ممکن است در این‌جا از شهید صدر(ره) چنین دفاع کنیم که ایشان بخش دستوری اهداف سه‌گانه فوق را در قالب مفهوم مذهب و نظام دیده است؛ بنابراین آنچه می‌توان در مقابل این دو مطرح کرد، چیزی جز علم به مفهوم اثباتی آن نیست؛ اما به نظر می‌رسد این دفاع صحیح نیست. در حقیقت این دفاع ناشی از خلط بین مفهوم مذهب و نظام و علم اقتصاد دستوری (سیاست‌ها) است. مذهب و نظام اقتصادی ظرف وضعیت موجود یا مطلوب را که در آن بررسی‌های علمی صورت می‌گیرد، ترسیم می‌کنند. علم اقتصاد اثباتی، رفتارها را در یک نظام اقتصادی مطالعه می‌کند و علم اقتصاد دستوری برای رسیدن به نقطه مطلوب در چارچوب همان نظام اقتصادی سیاست‌هایی را پیشنهاد می‌کند؛ بنابراین در بحث‌های مذهب و نظام اقتصادی، چارچوب موجود و مطلوب و اصول حرکت از یک چارچوب به چارچوب دیگر مطرح است، ولی در بررسی‌های علمی اثباتی یا دستوری، ظرف بررسی‌ها ثابت فرض شده و در یک نظام ثابت، وضعیت موجود و مطلوب و سیاست‌های حرکت از یک وضعیت به وضعیت دیگر بحث می‌شود.

۳. روش علم اقتصاد اسلامی

ویژگی مشترک روش‌های علم اقتصاد سنتی ابتدا بر ماده‌گرایی در هستی‌شناسی و نفی وحی به عنوان منبع شناخت است. در این علم فرض می‌شود جهان محصور در علل مادی است و علل مجرد وجود ندارد و انسان موجودی مادی است و ابعاد مجرد و معنوی ندارد و منابع شناخت نیز منحصر در عقل و تجربه است. این در حالی است که بر اساس مبانی جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی، جهان دارای علل مجردی است که بر عالم ماده مؤثر است و انسان نیز دارای دو بعد مادی و مجرد است و افزون بر عقل و تجربه، وحی نیز یکی از منابع شناخت است؛ بنابراین انتظار آن است که روش علم اقتصاد اسلامی با علم اقتصاد سنتی تا حدودی متفاوت باشد.

«عضوین و همسگانه فرهنگ و اندیشه اقتصادی و پژوهشگر حوزه اقتصاد اسلامی پی‌نوشت‌ها:

۱. نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی، أحمد شوقی دنیا، ترجمه: خداداد جلالی، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۳۲ و ۱۳۳.
۲. روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی، محمد انس زرقا، ترجمه: ناصر جهانیان و علی‌اصغر هادوی‌نیا، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۲۳.
۳. اقتصاد اسلامی: تعریف و روش، منذر قحف، این مقاله با عنوان «islamic economics notes on definition and methodology» بر روی سایت منذر قحف موجود است. مقاله مزبور توسط نویسنده این مقاله ترجمه شده و در گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی موجود است.
۴. همان.
۵. أحمد شوقی دنیا در مقاله «نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی» که پیش از این معرفی شد، این پرسش را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد. پاسخ ایشان واجد دقت‌هایی که در این مقاله شده، نیست.

قیمت‌گذاری مبتنی بر بیع مباح و تأمین مالی مشارکتی بر اساس مشارکت در سود و زیان را داشته باشند»^۴

اسلام دارای مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ویژه‌ای است. در نتیجه باید دارای روش ویژه‌ای در توضیح و تبیین وقایع اقتصادی باشد؛ زیرا امروزه به اثبات رسیده است که مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در گزینش روش‌ها مؤثرند. بر این اساس می‌توان گفت که اسلام دارای دو نوع علم اقتصاد است:

۱. «علم اقتصاد اسلامی مطلق» که به توصیف و تبیین پدیده‌های اقتصادی در جوامع انسانی می‌پردازد و جهان‌شمول است و ۲. «علم اقتصاد اسلامی مشروط» که به توصیف و تبیین پدیده‌های اقتصادی در جامعه اسلامی می‌پردازد. هر دو علم را می‌توان به صفت اسلامی متصف کرد. اولی را به این لحاظ که روش و قوانین آن مبتنی بر جهان‌بینی و مبانی معرفت‌شناسانه اسلامی است و دومی را به این لحاظ که افزون بر روش و قوانین، موضوع آن نیز جامعه‌ای است که در آن قواعد مذهب و عناصر نظام اقتصادی اسلام تحقق یافته است.

بر این اساس دو اشکال به شهید صدر وارد می‌شود:

۱. جامعه‌ای که در آن مذهب و نظام اقتصادی اسلام تحقق یافته است، موضوع علم اقتصاد اسلامی مشروط است و اسلام دارای علم اقتصاد اسلامی مطلق نیز هست که موضوع آن جامعه انسانی است. فایده این علم تبیین صحیح رفتارهای اقتصادی حتی در جامعه غیراسلامی است. ۲. در علم اقتصاد اسلامی مشروط، وضعیت مطلوب تفسیر و تبیین می‌شود، نظریه‌های علمی از مفروضات و مسلماتی که از آموزه‌های اسلامی به‌دست می‌آید، به روش قیاسی ساخته می‌شود و از جهت منطقی صحیح نیست که برای اثبات صحت و سقم آن‌ها به آزمون‌های تجربی استناد شود؛ زیرا مفروض این است که این نظریات برای تبیین وضعیت موجود نیست، بلکه برای تبیین وضعیت مطلوب است؛ بنابراین، این ادعای شهید صدر که «نظریه‌های علمی به‌دست‌آمده از این طریق برای توضیح برخی حقایق زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی مفید است، ولی این گونه تفسیرها تا زمانی که با تجارب جمع‌آوری شده از واقع خارجی آزمون نشود، نمی‌تواند مولد علم اقتصاد اسلامی به‌صورت عام و دقیق آن شود؛ زیرا بسیاری مواقع، بین زندگی واقعی و تفسیراتی که بر اساس فروض صورت می‌گیرد، تفاوت وجود دارد.» درست نیست؛ زیرا نظریاتی که از این طریق به‌دست می‌آید، برای تفسیر واقع موجود نیست، بلکه برای تفسیر وضعیت مطلوب اسلامی است.

۲ هدف علم اقتصاد اسلامی

آیا هدف علم اقتصاد اسلامی تنها توضیح، تبیین و پیش‌بینی پدیده‌های اقتصادی یا به تعبیر شهید صدر تفسیر پدیده‌های اقتصادی است یا هدفی هنجاری و دستوری نیز دارد؟ یا اینکه هر دو را با هم در دستور کار خود قرار داده است؟^۵ باید گفت که اسلام دین هدایت است و هدف آن رساندن انسان‌ها به قله کمال (عبودیت خداوند) است. هدف چنین دینی نمی‌تواند تنها توصیف و تبیین وضع موجود باشد، بلکه توصیف و تبیین وضع موجود مقدمه‌ای لازم برای حرکت به سمت وضع مطلوب است. علم اقتصاد اسلامی نیز که یکی از علوم اسلامی است، هدف آن تنها توصیف و تبیین و



روش کشف مکتب و سه پرسش از شهید صدر



علی الهی خراسانی

آیت‌الله سید محمد باقر صدر، از متفکران بزرگ اسلامی است که در عرصه‌های مختلف علوم اسلامی دست‌به‌نواوری و نظریه‌پردازی زده‌است. شهید صدر برای پاسخ‌گویی دین‌به‌نیازهای بشر، ایجاد مکاتب اسلامی را لازم می‌داند و از این رومی توان تلاش‌های پنج‌ساله پیش، اولین نظریه‌پردازی و افق‌گشایی در زمینه‌های گوناگونی اسلامی دانست. در این نوشتار روش کشف مکتب اسلامی از دیدگاه شهید صدر بیان شده و به برخی ابهام‌ها و پرسش‌ها نسبت به این دیدگاه اشاره گردیده‌است. این پرسش‌گری نسبت به دیدگاه شهید صدر، مروهون یکی از جلسات علمی «نقشه جامع تحول اصول فقه» با حضور استاد گرانقدر حجت‌الاسلام والمسلمین میرباقری در دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم در دو سال پیش است.

پایه‌های نظریه

هر نظریه، پایه‌ها و پیش‌فرض‌هایی دارد که ابتدا پیش از اصل نظریه در اینجا بدان پرداخته می‌شود.

ضرورت: هجده مکاتب غربی در راستای انزوای اسلام اجتماعی

شهید صدر بر این باور است که با توجه به پیشرفت بشر و گسترده شدن نیازها و پرسش‌های او، خلاءها و نقص‌هایی در فقه و اصول موجود وجود دارد. بخش مهم این کمبود، مکتب (مکتب)‌های اسلامی است که اثری از آن در فقه دیده نمی‌شود؛ اما مکاتب غربی با قدرت تمام شاه‌رگ‌های حیاتی انسان مانند اقتصاد را به‌دست گرفته‌اند. به‌عنوان مثال، درباره مکتب اقتصادی اسلام، به نظر اسلام راجع به مالکیت، آزادی اقتصادی و عدالت اقتصادی، دخالت دولت در اقتصاد نیاز است که همگی آن‌ها در فقه مرسوم وجود ندارد. در این راستا، جهاد را نباید به حالات فرد و عبادت‌های شخصی محدود کرد، بلکه باید آن را در نظام اجتماعی مسلمانان به کار گرفت و به فقه جامعه رسید. به طور مثال، اگر ما نگاه اجتماعی داشته باشیم، دیگر فتوا به «جواز حمله در ربا» نمی‌دهیم.

هدف: کارآمدی دین در مدیریت اجتماعی

شهید صدر بر اساس ضرورت فوق، دست به نظام‌سازی و تأسیس مکتب اسلامی می‌زند تا از این مسیر، دین پاسخگوی نیازهای بشر در دوران جدید باشد. دین باید نسبت به مکاتب غربی که به اداره زندگی انسان می‌پردازند، پاسخ گوید و بتواند در تحولات اجتماعی کارآمد باشد. به سخن دیگر، دست‌یابی به مکاتب اقتصادی ضروری است؛ چرا که موجب ارتقای کارآمدی دین می‌شود.

روش کشف مکتب اسلامی (بامنه‌اقتصاد)

باید مکتب اقتصادی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی اسلام را پایه‌ریزی نمود. هر مکتب بر

اساس نظریه‌های عمومی (فقه نظریه‌های عمومی) استوار می‌شود. مراحل اکتشاف مکتب از دیدگاه شهید صدر بدین صورت است:

– نصوص موجود در کتب روایی منبع اصلی استنباط و استخراج مکتب اقتصادی اسلام‌اند؛
– برای یافتن پاسخ‌های اساسی، نمی‌توان مستقیماً از نصوص گرفت؛ مثلاً نظر اسلام درباره مالکیت خصوصی، بنابراین باید به احکام و قانون مدنی مراجعه کرد که نمود مکتب اقتصادی است. (بر اساس روش اکتشاف: حرکت از روبنا به زیربنا)؛

– برای انسجام‌بخشی به اکتشاف مکتب اقتصادی در عالم اثبات، می‌توان از نظر دیگر مجتهدان استفاده کرد. مجموعه به‌دست آمده می‌تواند بیشترین انطباق و هماهنگی را با واقع مکتب اقتصادی اسلام داشته باشد؛

– حکم ولایی به ایجاد این سیستم، مقوله حجیت را تأمین می‌سازد؛

– شهید صدر روش خویش در اکتشاف و نظریه‌سازی اسلامی را «روش موضوعی» (المنهج الموضوعی) نام نهاده است.

سه معیار برای اکتشاف نظریه اسلامی

اما باید گفت در آثار مختلف شهید صدر، سه معیار برای اکتشاف نظریه اسلامی ذکر شده است:

معیار نخست: حرکت از موضوع عینی به نص

روش، مسیر بحث را برای پژوهشگر این گونه ترسیم می‌کند که نقطه آغاز و جهش، موضوع خارجی است و پس از آن باید به قرآن و سنت شریف توجه کرد تا نظریه اسلامی فراگیری را در آن موضوع استخراج کرد.

معیار دوم: حرکت از مدلول جزئی به مدلول مشترک

راهی که شهید صدر برای استخراج نظریه از دل نصوص اسلامی پیشنهاد می‌کند، این است که مدلول‌های جزئی احکام و آیات را پشت سر نهیم و از تراکم و پراکندگی میان این مدلول‌ها رهایی یابیم و تمام مجموعه آیات قرآنی با احکام تشریعی را که در موضوعی واحد مشترک‌اند، به‌گونه‌ای فراگیر مطالعه کنیم و میان آن مدلول‌ها، نظم، نسق و انسجامی پدید آوریم.

معیار سوم: حرکت از سلیقه شخصی به واقعیت

این معیار از آن رو مورد توجه است که مکتشف نظریه‌های اسلام در موضوعات مختلف زندگی، هستی و جامعه از خود می‌پرسد: از کجا مطمئن باشیم نظریه‌ای که من کشف و از منابع اسلامی استخراج کردم، حقیقتاً حاکی از وجهه نظر اسلام باشد و به‌طور طبیعی، از دل این منابع برآمده باشد و در نتیجه، اندیشه شخصی و سلیقه‌ای من و برافکنند دریافت‌های شخصی‌ام بر نصوص و تأویل‌های خاص من از این نصوص برنمی‌آید؟

این پرسش از مهم‌ترین دشواری‌ها و گردنه‌های نظریه‌پردازی اسلامی حکایت می‌کند. رویارویی با این دشواری، جز از طریق بر ساختن روشی که ضوابط متناسب با طبیعت نصوص اسلامی را فراهم آورد، میسر نیست. موضوعیت روش به این معنا، از آن رو است که یک روش، ضوابطی را فراهم سازد که نزدیک‌ترین نتیجه و نظریه را درباره واقعیت تشریع اسلامی به دست دهد. شهید صدر با توضیح رابطه‌ای که معتقد است میان قانون مدنی و مکتب وجود دارد، نتیجه می‌گیرد که زمانی درصدد اکتشافات مکتبی بر می‌آییم که تصویر روشنی از آن یا برخی ابعادش نداریم و تصور روشنی از ساختاری که بنیان‌گذاران آن بنا نهاده‌اند، در اختیار نداریم و می‌توانیم آن مکتب را از راه قانونش کشف کنیم. البته این در صورتی است که از قانونی که بر این مکتب ناشناخته استوار است، آگاهی داشته باشیم. به این ترتیب، از دیدگاه شهید صدر، عملیات اکتشاف، راهی معکوس را نسبت به راه عملیات تکوین (شکل‌گیری) نظریه می‌پیماید؛ یعنی از روبنا آغاز و به زیربنا منتهی می‌شود.

شهید صدر در این باره و لزوم رعایت معیار سوم گفته است: «... چه بسا صاحب‌نظران مختلف، بنا به اجتهادات گوناگونشان، طرح‌های متفاوتی از سیستم اقتصادی اسلام معرفی نمایند و از آنجا که طرح‌های مزبور با رعایت مقررات اجتهاد تنظیم شده، جملگی می‌توانند

بسا پیامبر به لحاظ مقام ولایت امر، از چیزی نهی یا بدان امر کرده باشد. این امر و نهی، نص تشریعی نبوده؛ بلکه حکم حاکم شمرده می‌شود که با وجود شرایطی، تغییرپذیر است. نظریه منطقه‌الفراغ ادعا نمی‌کند که خارج از چارچوب کتاب و سنت و به‌صورت اجتهاد به رأی عمل می‌کند؛ بلکه مدعی است که خداوند در کتاب به مقتضای «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»، صلاحیت خاصی به اولیای امور بخشیده و فرمان‌های آنان را لازم‌الاتباع دانسته است. حال منطقه‌ای که ولی امر می‌تواند اعمال صلاحیت کند، ابعاد و حوزه‌هایی گوناگون دارد که یکی از آن‌ها به موضوعات متطور و متغیر ناظر است؛ بنابراین، قانون‌گذاری در منطقه‌الفراغ مبتنی بر کتاب بوده و مؤیدهای بسیاری در سنت نیز دارد.

پرسش‌ها و ابهامات:

۱. ابهام در نسبت مکتب با هست‌ها و بایدها

از نظر شهید صدر، مکتب یک سلسله باید و نباید می‌باشد که معطوف به ارزش‌های اخلاقی (عدالت) به اضافه مبانی اعتقادی است. پرسش‌هایی اساسی راجع به تعریف ایشان از مکتب وجود دارد. الزامات اخلاقی چه نسبتی با هست و نیست‌ها دارند؟ ارزش‌های اخلاقی چگونه از هست‌ها شکل می‌گیرد؟ این بحث در نظر ایشان روشن نیست. اما ارزش‌ها چه نسبتی با دستورات اخلاقی دارند؟ نسبت مکتب و ارزش‌ها چیست؟ مکتب چگونه از ارزش‌ها شکل می‌گیرد؟ از سویی دیگر، نسبت توصیف با ارزش‌ها چیست؟ ارزش‌های اخلاقی چه نسبتی با هست‌ها در مکتب دارد؟ نحوه ترکیب توصیف و ارزش در مکتب چگونه است؟ آیا مکتب در نظر ایشان تنها توصیف است؟ اگر شامل دستورات نیز می‌شود، این دو چه نسبتی با هم دارند؟ در مکتب چه منطقی میان توصیف و دستور وجود دارد؟ از سویی دیگر، اساساً نسبت باید و هست در مکتب چگونه است؟ مکتب با چه مدل منطقی می‌تواند از هست‌ها و بایدها سخن گوید و آن‌ها را ترکیب نماید؟

۲. جهت‌دار بودن علم

در نظر شهید صدر، علم، سازوکارهای رسیدن به مقاصد است. علم اقتصاد، هست‌ها و مکتب، بایدها را می‌گوید. البته بایدهای کلان، نه بایدهای حقوقی. بر اساس نظر ایشان، دین عهده‌دار علم و توصیف نیست؛ اما نسبت مکتب و علم چیست؟ آیا شهید صدر به لحاظ معرفت‌شناختی رابطه دانش و مکتب را بریده‌اند، بدین گونه که دانش، دینی و غیردینی ندارد؟ آیا ایشان بر این عقیده است که دین نقشی در دانش ندارد؛ اما در عین حال می‌تواند سرپرستی تکامل اجتماعی را به‌دست گیرد که به‌وسیله مکاتب انجام می‌گیرد؟ رهبری اجتماعی در مقیاس کلان، آیا بدون عهده‌داری علم ممکن است یا خیر؟ اگر دین در مقیاس خرد، کلان و توسعه می‌خواهد انسان را سرپرستی کند و تمام زوایای زندگی او را رهبری نماید و بندگی را گسترش دهد، نمی‌توان سرپرستی دین را قید زد و علم را از آن خارج ساخت. در نظریه‌پردازی شهید صدر، نسبت به جهت‌داری دینی یا غیردینی علم، ابهام وجود دارد.

۳. مدل موضوعات مکتب

شهید صدر در واقع مکاتب غربی را از نظر گذرانده و مفاهیمی را به‌دست آورده‌اند و گفته‌اند باید پاسخ این مفاهیم را در مکتب اقتصاد اسلامی یافت و دین و اقتصاد را باید سیستمی دید. سؤال‌های اساسی در اقتصاد مدرن رصد شده؛ اما شهید صدر می‌گوید در فقه مستقیماً به این سؤال‌ها پاسخ داده نشده است؛ مانند عدالت و مالکیت. ایشان راه پاسخ‌گویی را سیر از حقوق به مکتب می‌داند که جایگاه مکتب، بین عقیده و فقه می‌باشد. اما پرسش اساسی آن است که مدل موضوعات مکتب چیست؟ سؤال در متن شریعت نیست. برداشت سؤال از عینیت با کدام نظام سوالات و با چه قاعده‌ای می‌آید؟ ظاهراً نحوه پرسش‌گری، استقرار و از مکاتب موجود دیگر است. سؤال‌های اساسی مکتب از کجا به‌دست می‌آید؟ نظام موضوعات، تنها نظام موضوعات مکاتب دیگران است؟ البته ایشان، گسترش معرفت دینی را در حل معضلات اجتماعی یک گام جلو بردند؛ یعنی ظهور معرفت دینی در مقیاس مکتب. دین باید پاسخگو به مکاتب مستحدثه باشد، نه مسائل. ■

طرح‌های مکتب اقتصادی تلقی بشوند؛ زیرا اگر طرحی با ملاحظه جهات قانونی اجتهاد پرداخته شده باشد (چه با واقع امر منطبق باشد و چه نباشد)، از نظر قانونی، صحیح محسوب می‌شود. خطر تأثیر شخصیت محقق در اجتهاد کشف سیستم در موارد زیر جلوه گر می‌شود: السف، توجیه واقعیت‌ها؛ ب، گنجاندن نص در چارچوب محدود؛ ج، تجرید دلایل قانونی از شرایط و مقتضیات آن‌ها؛ د، موضع‌گیری پیش‌ساخته ذهنی در قبال نص.

مبانی نظریه

معرفت‌دینی: توجه به فهم اجتماعی نصوص

شهید صدر «فهم اجتماعی نصوص» را مطرح می‌کند. شهید صدر در مقاله «فهم اجتماعی نصوص»، ابتدا از نوآوری‌های آیت‌الله محمدجواد مغنیه تجلیل می‌کند و می‌گوید: «وقتی می‌خواهیم نصوص دینی را تفسیر کنیم، هر متن دینی یک حوزه معنایی لغوی و استعمالی و یک حوزه معنایی اجتماعی دارد که تعبیر به «فهم اجتماعی متن» می‌کند.» شهید صدر تأکید دارد که فقیه باید به این نقطه برسد. از نظر شهید صدر، فتاوی مرحوم مغنیه با قاعده «فهم اجتماعی متن» سازگاری دارد که می‌گوید اگر ما راجع به ابزار زندگی از قبیل ابزار موسیقی، ابزار ذبح، ابزار قمار و... روایت یا فتاوی دینی داشتیم، نباید به معنای لفظی و استعمال آن اکتفا کنیم؛ بلکه باید به فهم اجتماعی توجه کنیم؛ از این رو می‌گوید این واژه‌ها خصوصیت ندارد.

دین‌شناسی: جامعیت دین در ضمن وجود منطقه‌الفراغ برای ولی امر

جامعیت شریعت اسلامی از راه جست‌وجو در قوانین اسلامی، در ابعاد مختلف زندگی قابل مشاهده است. کما اینکه در منابع اصیل اسلامی بدان اشاره شده است. در شریعت مواردی وجود دارد که شارع نسبت به بیان حکم آن‌ها سکوت اختیار کرده است. این سکوت از سرِ نقص و اهمال شریعت نیست، بلکه شارع، این فضا را باز و قابل انعطاف گذاشته تا ولی فقیه متناسب با مصالح جامعه و رعایت احکام اسلامی، این خلاء قانونی را پر نماید. شهید صدر(ره) در این باره می‌گوید: «طبیعت متغیر و متطور دسته‌ای از وقایع و نیازهای بشر، سبب می‌گردد تا منطقه‌الفراغ تشریعی وجود داشته باشد که البته شارع آن را اهمال نکرده است و زمامدار حکومت اسلامی باید حکم مناسب این مواضع را تشریع کند.» (اقتصادنا، شهید صدر، ص ۷۲۱)

باید گفت «منطقه‌الفراغ» به حوزه‌ای از شریعت اسلامی ناظر است که به سبب ماهیت متغیر آن، احکام موضوعات و عناوین می‌تواند متغیر باشد و شارع وضع قواعد مناسب با اوضاع و احوال و مقتضیات زمان و مکان را با حفظ ضوابط و در چارچوب معینی، به عهده ولی امر گذاشته است. پیامبر به لحاظ اینکه افزون بر مبلغ شریعت، ولی امر نیز بود، خود در این منطقه به وضع قواعد دست زده است که قابلیت تغییر از سوی اولیای امور بعدی را خواهد داشت. نتیجه مهم این خواهد بود که ولی امر و دولت اسلامی در برخورد با این احکام و روایات حاکی از این احکام، آن‌ها را ثابت ندانسته، با رعایت ضوابطی، خود به قانون‌گذاری دست می‌زنند.

ویژگی منطقه‌الفراغ این است که عدم وضع قواعد تفصیلی ثابت، از ماهیت متغیر و متطور منطقه ناشی می‌شود. به دیگر سخن، موضوعات و عناوین در این حوزه خود، قابلیت پذیرش احکام ثابت را ندارند، نه اینکه شارع، قانون‌گذاری در آن‌ها را مهمل گذاشته است. این مسأله در هماهنگی قواعد و مقررات با اهداف کلی شریعت ریشه دارد؛ یعنی موضوع به‌گونه‌ای متغیر است که اگر حکم ثابت بر آن اعتبار شود، با حصول دگرگونی در اوضاع و احوال، با اهداف شریعت منافات خواهد یافت.

قاعده اولی و اصل عملی در افعال، از جمله موضوعات منطقه‌الفراغ، اباحه است. ولی امر با رعایت ضوابطی می‌تواند این اباحه را به حرمت یا وجوب تبدیل کند. شهید صدر در این باره می‌نویسد: هر فعل به لحاظ تشریعی مباح است؛ بنابراین، هر فعالیت و عملی که نص تشریعی بر حرمت یا وجوب آن دلالت نکند، ولی امر می‌تواند با دادن صفت ثانوی، از آن منع یا به آن امر کند. نکته حائز اهمیت در این‌جا، وجود «نص تشریعی» است؛ زیرا چه

استفاده از ابزارهای جمعی برای تربیت نسل آینده

گفتاری از آیت الله محسن اراکی

گذار به تربیت اجتماعی

روزگاری، جامعه در اختیار برنامه‌ریزان اسلامی نبود و در نتیجه تربیت در بعد فردی و فقط در محدوده خانواده‌ها انجام می‌گرفت؛ یا احتمالاً بین معلمان و دانش‌آموزان و افراد برخوردار از تقوا و مکارم اخلاق. این فرآیند مثلاً در مساجد توسط امام جماعت و یا استادی در مدرسه انجام می‌گرفت و البته همچنان ادامه دارد. ولی امروز سازوکارهایی در اختیار داریم که می‌تواند روح جمعی را تربیت کند. یکی از مهم‌ترین آنها، رسانه‌های جمعی است که یکی از عناصر مهم تربیتی برای ساخت و دگرگونی رفتار رهبران و افراد شاخص اجتماع به‌شمار می‌رود. همان شخصیت‌هایی که قرآن کریم از آن‌ها به «هلاً» تعبیر می‌کند؛ یعنی قشر خاصی در اجتماع که در بعد جمعی می‌توانند اثرگذار باشند.

امروز ما موظفیم سازوکارهایی که می‌تواند در تربیت روح جمعی اثرگذار باشد را مورد استفاده قرار دهیم. حتی کارمندان دولت هم جزو همین سازوکارند. زیرا برای داشتن جامعه سالم تربیتی، باید کارمند اداری ما تربیت شده باشد، نیروی انتظامی هم که در خیابان با مردم برخورد دارد باید تربیت شده باشد. اگرچه رهبران ما، افراد در رأس جامعه باید در قله‌های کمال تربیتی باشند ولی اگر این حلقه‌های واسطه از لحاظ تربیتی ضعیف باشند، نمی‌توان روح جمعی تربیت یافته را در جامعه به وجود آورد. بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایف این است که ساختاری در جامعه ایجاد شود که بتواند روح جمعی را در جامعه تقویت کند.

در این میان، رسانه یک ابزار بسیار اثرگذار است. بدنه‌های مدیریتی کشور و نهادهای جمعی یعنی نهادهایی که با جمع در ارتباطند، مثل نهاد آموزش و پرورش، آموزش عالی و دانشگاه و همچنین مساجد نیز می‌توانند بر تربیت سازنده جامعه اثرگذار باشند.

بنابراین، این ابزارها را باید مورد بررسی قرار داد و برای تربیت روح جمعی آماده کرد. یکی از مهم‌ترین شاخص‌های اصلی تربیت در سال‌های آتی رو به ۱۴۰۴ همین است و باید به این سمت بریم که نهادهای اثرگذار در حدی باشند که بتوانند الگوی تربیتی ما را پیاده کنند.

الگوی کامل

الگوی تربیتی چیست؟ می‌توانیم از تعالیم قرآنی چنین استفاده کنیم که مهم‌ترین و برترین شاخص تربیتی این است که باید مرزها را بشناسیم و از آنها تخطی نکنیم. این مرزها باید در نهاد و جان مردم اثرگذار باشند؛ طوری که انسان بتواند خود را در مرزها نگه دارد. این اساس و روح تربیت اسلامی است. در جوامع غربی و دیگر کشورهایی که سیستم قدرتمندی در اعمال قانون دارند، انسان‌ها طوری تربیت می‌شوند که قانون را رعایت کنند و رعایت قانون، مهم‌ترین شاخص تربیت آن‌ها است.

محسن اراکی سال‌هاست که به تدریس خارج فقه و اصول در قم به‌ویژه دروس فقه فرهنگ، نظام سیاسی و نظام اقتصادی اسلام می‌پردازد. او همچنین از اساتید اخلاق اسلامی حوزه علمیه قم به‌شمار می‌رود. طرح موضوعات متنوع و به‌روز جامعه در درس‌های او، شخصیت علمی و حوزوی وی را از دیگران ممتاز کرده است. اراکی هم‌چنین پایه‌گذار مرکز اسلامی لندن و هم‌اکنون دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی است. ایشان در گفتار زیر به چگونگی تربیت اسلامی نسل آینده در افاق ۱۴۰۴ می‌پردازد و معتقد است تربیت اسلامی، تلاش برای ماندن در مرزهای شرعی و اخلاقی یعنی تقوا است اما فضا سازی صرف، ابزار پایداری برای تربیت یک نسل نخواهد بود.

تربیت فراتاریخی و فرامکانی

مقوله تربیت دو عرصه دارد: «تربیت فردی» و «تربیت اجتماعی». همان‌گونه که فرد را باید تربیت کرد، جامعه را هم می‌توان و باید تربیت نمود. یکی از ویژگی‌های انبیاء و اوصیاء و شخصیت‌های برجسته اجتماعی نیز این است که می‌توانند نه تنها در بعد فردی بلکه در بعد اجتماعی اثرگذار باشند. بدین معنا که گاهی قوت یک شخصیت در حدی است که از طریق معاشرت نزدیک و برنامه‌های گسترده و ممارست‌های مداوم، می‌تواند افرادی را تربیت کند، ولی این نوع تربیت تربیت فردی خواهد بود؛ مثل پدر در معاشرت با فرزند، مثل مادر در معاشرت با فرزند و یا دوستانی که در نتیجه معاشرت‌ها بر هم اثر می‌گذارند یا معاشرت استاد و شاگرد که در نتیجه روابط ممتد در یکدیگر اثر می‌گذارند. این نوع اثرگذاری تربیتی از بسیاری از شخصیت‌های صالح برمی‌آید. وقتی خود شخصیت به کمالات اخلاقی آراسته بود، امکان می‌یابد که در نتیجه معاشرت ممتد، اثرگذار باشد.

اما برخی شخصیت‌های بزرگ هم هستند که اثرات تربیتی آن‌ها بعد اجتماعی دارد، یعنی چنانچه که می‌توانند روح اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهند. ما معتقدیم هر جامعه‌ای که شکل می‌گیرد، همراه با آن یک روح جمعی نیز شکل می‌گیرد و مریبان بزرگ که از قدرت روحی بالایی برخوردارند و اقتدار شخصیتی بالایی دارند، می‌توانند بر روح اجتماعی اثرگذار باشند. آن‌ها حتی از راه دور و زمانه‌ای گذشته هم می‌توانند انسان‌ها را تحت تأثیر خود بگذارند؛ امروز بین ما و رسول اکرم (ص) فاصله‌ای هزار و چند صد ساله است ولی وقتی سخن رسول را می‌خوانند، سخنانش، مربی است، داستان‌های زندگی او تربیت کننده است، وجود او وجودی است که از پس قرن‌ها می‌تواند اثرگذار و سازنده باشد و ضرورت ندارد که حتماً از نزدیک با انسان‌ها معاشرت نماید؛ آن هم یک معاشرت ممتد زمانی.

موی یک زن چسبیده‌اید؟! وقتی چنین حرفی از طرف یک روحانی بیان شود برای شکستن مرز زشتی این کار کافی است. همین رفتارها سبب می‌شود که مرزها تیره و مبهم شود. پس گام اول این است که تعریف معروف و تعریف منکر باید به روشنی صورت پذیرد.

در گام دوم تشویق به معروف و نهی و بازداشت از منکر است. بازداشت الزاما به معنای استفاده از قوه زور و نیروی انتظامی نیست؛ مهم این است که بتوانیم قوه بازدارنده ذاتی را در افراد تقویت کنیم. این امر احتیاج به کار و تربیت و نیاز به تشویق و ترغیب دارد و در رابطه مستقیم با تربیت است. باید رسانه‌ها و تربیون‌ها در این جهت حرکت کنند که ۱. کاری را که پسندیده است، پسندیده معرفی کنند ۲. انسان‌ها را به انجام آن تشویق کنند ۳. کار زشت را معرفی کنند و از آن بازدارند. مردم و جوان‌ها باید زشتی کار را بدانند و ادراک

کنند. باید در مذاق اجتماع و مردم خوب را شیرین و بد را آزاددهنده و تلخ جلوه بدهیم تا روحیه خودبازداری از زشتی‌ها و خوداداری به سوی انجام وظایف و پسندیده‌ها در جامعه رشد پیدا کند.

ابزارهای فرهنگ‌ساز

متأسفانه عواملی را که در ایجاد فرهنگ اسلامی وجود داشته، نتوانسته‌ایم تداوم بدهیم. گاهی عوامل گذرا بوده است، مثلاً شرایط جنگ یک عامل گذرا است. اما چه باید بکنیم که ارزش‌های دفاع مقدس تداوم پیدا بکند؟ باید به فکر این باشیم که چه ابزارهایی به کار ببریم؟ باید از ابزار ماندگار استفاده کنیم. اینکه خیلی از ارزش‌های دفاع مقدس کم‌رنگ شده به خاطر این است که عمده تکیه ما بر فضا سازی جنگ بود و نتوانستیم ارزش‌هایی را که در شرایط غیر فشار دشمن هم می‌تواند مفید باشد، با استفاده از ابزارهای ماندگار تداوم ببخشیم. حالا ۲۲ سال بعد از جنگ و دوران دفاع مقدس داستان‌های دفاع مقدس را می‌نویسیم. اما در سال‌های گذشته چقدر فیلم تهیه کردیم؟ چقدر توانسته‌ایم شعر و ادبیات کار کنیم؟ چقدر ظرفیت رسانه‌ای در این راستا کار کرده است؟ علت کم‌رنگ شدن آن ارزش‌ها این بوده که ابزارهایی را که باید به کار بگیریم، نگرفته‌ایم. صرفاً به فضا سازی جنگ و دفاع مقدس اعتماد و اکتفا کردیم. در ایام اولیه انقلاب هم برای جانداختن ارزش‌ها خواستیم از فضای شور انقلابی استفاده کنیم اما این فضا گذرا است و نباید به آن در ایجاد ارزش‌های عمومی اعتماد کنیم.

الآن هم در شرایط خاص ما و در مسئله‌ای مانند اقتصاد مقاومتی و یا مقاومت در برابر استکبار و آمریکا، زمانی روحیه مقاومت در جامعه ایجاد می‌شود و مرگ بر آمریکا می‌گوییم که فشاری بر ما وارد شود. در حالی که باید کاری کنیم که این روحیه مقاومت چه در حالت اضطرار و چه در حالت عادی همچنان در جامعه باشد. باید این ارزش‌ها را به آموزش و پرورش و مقوله‌های رسانه‌ای و اثرگذار تبدیل کنیم.



به هر حال رعایت قانون، رعایت مرزهای تربیتی است. البته این مرزها در کشورهای اسلامی فراتر از چیزی است که مجلس شورای اسلامی تعیین می‌کند و نهادها خودشان را ملزم به رعایت آن می‌کنند. ما باید در جامعه این مفهوم را ترویج کنیم که همه باید پایبند به قانون شرع باشیم. شاید در قانون برای غیبت کردن، ماده‌ای نداشته باشیم که کیفری بر آن مشخص کند یا مثلاً برای دروغ گفتن و یا چشم‌چرانی و یا آزارسانی به حقوق دیگران. شاید نتوان مرز و کیفر مشخص کرد ولی در شرع مرز مشخص شده و کیفر الهی آن هم معین گردیده است.

اگر بتوانیم الگوی تربیتی معین کنیم که بر اساس آن آموزگار و پدر و مادر طوری فرزند را تربیت کنند که او بتواند خود را در مرزهای تربیتی نگه دارد، تربیت اسلامی جاری می‌شود. اگر بتوانیم مرزهای رفتاری (بایدها و نبایدها) را در

جامعه جا بیندازیم و از بایدها و نبایدهای بزرگ شروع کنیم و به تدریج بایدها و نبایدهای خرد و دارای مفسده کمتر را بیندازیم و اگر جامعه را بر پابندی به این مرزها عادت بدهیم و اگر یک جامعه از نظر روحی این چنین تربیت شد که مرزها را رعایت کند، به تربیت نسلی انسان می‌رسیم.

پس مهم‌ترین شاخص تربیتی در اسلام این است که این مرزها بتواند رفتار انسان را شکل بدهد. همان چیزی که در واژگان قرآنی و فرهنگ دینی ما از آن به تقوا تعبیر می‌شود. البته هرچه رفتارهای اجتماعی اشکال گوناگون و جدیدی پیدا می‌کند، مصادیق جدیدی نیز پیدا می‌شود ولی روح و جان مطلب همین است.

گام‌های آغازین

تربیت نسل؛ یعنی تربیت روح جمعی. وقتی می‌گویید نسل، یعنی روح جمعی. نسل، شامل کودکان و نوجوانان و جوانان می‌شود. وقتی از این مرحله از سن بگذریم دیگر آن روح جمعی شکل گرفته و کمتر قابلیت تغییر دارد. لذا روح جمعی تربیت شونده شامل این دوره‌های سنی است و روح انسان در این بازه، قابلیت ساخت دارد. البته ابتدا باید الگوها را معین کنیم. یعنی همان معروف و منکر که در قرآن به آن اشاره شده و گوهر فرهنگ جامعه است. اول باید مرز پسندیده و ناپسند کاملاً معلوم شود. این وظیفه رسانه و آموزش و پرورش و اهل منبر است و همه کسانی که با روح جمعی جامعه در ارتباطند و به شکلی از قدرت بیان و از تربیون‌های بیان برخوردارند.

الآن در جامعه پدیده ناسالمی وجود دارد که بعضی از خانم‌ها مرز کامل حجاب را رعایت نمی‌کنند، آقایان هم همین‌طور در پوشش و آرایششان مرزهای شرعی را رعایت نمی‌کنند. یکی از دلایل این مسأله این است که مرزها هنوز کاملاً مشخص نشده است! خیلی از این‌ها که حجاب کاملی ندارند، می‌گویند مهم نیست و معلوم نیست شرع ما را به این طاعت ملزم کرده باشد. هنوز جا نیفتاده که این کار زشت است. یکی از روحانیون در یک مجمعی صحبت می‌کرد که چرا به یک تار

این سند فقط پنج درصد کار است!

سند تحول آموزش و پرورش و تأثیر آن بر نسل ۱۴۰۴ ایران
در گفت‌وگو با دکتر حسن بنیانیان

سعید احمدیان

حسن بنیانیان، چه هنگامی که رئیس حوزه هنری سازمان تبلیغات بود و چه اکنون که در زمینه پیوست‌نگاری فرهنگی مشغول است، همواره ارزیابی‌های ذهنی منظمی از روندهای فرهنگی ایران داشته است. دیدگاه‌های او مخالفان و منتقدان جدی هم داشته؛ اما هر چه هست، حرف‌هایش چنان نیست که بتوان به سادگی از کنار آن‌ها گذشت. در اینجا وی به بررسی و نقد فرهنگ کنونی کشور با نگاهی به تربیت نسل آینده ایران پرداخته و مهم‌ترین گرانگاہ این بحث را مجاری فرهنگ‌سازی و فرهنگ‌پذیری، یعنی خانواده، مدرسه و رسانه می‌داند که نمی‌توان کارکردهای آن‌ها را جدا از هم مطالعه نمود.

از نگاه شما، نظام تربیتی چگونه می‌تواند بر مدیریت خانواده نسبت به تربیت نسل آینده اثر بگذارد؟

در امر تربیت نسل آینده، یک مثلث تعیین‌کننده داریم که اضلاع آن را خانواده، رسانه و آموزش و پرورش تشکیل می‌دهد. حال برای اینکه کیفیت تربیت نسل آینده روز به روز بیشتر شود، نیازمند تحولات کیفی در این سه نهاد هستیم. کلیات تحول در آموزش و پرورش در سند تحول آموزش و پرورش به تصویب رسیده است. اینکه در رسانه ملی و سایر رسانه‌های کشور چه تحولاتی باید اتفاق بیافتد، فعالیت‌هایی در حال انجام است که مستقلاً راجع به آن‌ها می‌شود بحث‌هایی را مطرح کرد و حتی می‌توان برای آن‌ها هم مانند آموزش و پرورش سند تحول تهیه کرد. در مورد خانواده هم نیاز به مدیریت متمرکز در خانواده‌ها داریم که از طریق دو نهاد آموزش و پرورش و رسانه می‌توان این تحول کیفی را درون آن ایجاد کنیم. آموزش و پرورش می‌تواند همان‌طور که از ظرفیت فداکاری والدین برای فرزندان‌شان در امور مربوط به تربیت جسمی استفاده کند، از فداکاری والدین برای تربیت اجتماعی و روحی فرزندان‌شان نیز بهره‌برد. به عنوان نمونه، آموزش و پرورش می‌تواند با افزایش حساسیت خانواده‌ها نسبت به برنامه‌های مخرب ماهواره، از تأثیرات فرهنگی آن جلوگیری کند. برای ندیدن ماهواره نیازی به استنادات دینی نیست؛ البته آن هم به جای خودش بسیار ارزشمند است؛ اما خیلی از آسیب‌های ماهواره برای خانواده‌ها با یک استدلال عقلی ساده حل‌شدنی است. فرزند شما در این جامعه در حال رشد است و وقتی از یک جامعه دیگری با فرهنگ متفاوت، توقعاتی در ذهنش شکل می‌گیرد. این باعث برهم خوردن تعادلش در جامعه شده و آرامش خود را از دست می‌دهد. این بحث مستلزم این است که ابتداً این نگاه صحیح تربیتی را در مدیران ارشد آموزش و پرورش، مدیران میانی، برنامه‌سازان و معلمان ایجاد کنیم. تا وقتی بدنه رسانه ملی و بدنه آموزش و پرورش تحت تأثیر فرهنگ غرب، نگاه‌های التقاطی به فرهنگ دارند و اندیشه‌های مورد تأکید ما را

باور ندارند، یا این‌ها را حرف‌های اجرانشدنی می‌دانند یا معتقدند این اندیشه‌ها ارتجاعی یا آرمان‌گرا هستند، نمی‌توانیم از این مرحله به سرعت عبور کنیم. تهیه سند تحول آموزش و پرورش کار بسیار بزرگی بود؛ اما این تازه پنج درصد کار است. هفتاد درصد کار این است که مفاهیم محتوایی به باور و رفتار یک میلیون معلم در آموزش و پرورش منتقل شود. البته تبدیل این محتوا به باور و فرهنگ‌سازی آن ممکن است ده‌ها سال طول بکشد. احتمالاً شما این جملات را سر کلاس از زبان معلم شنیده‌اید: «اگر درس نخوانید، بدیخت می‌شوید؛ باید حمالی کنید!» اگر در این جملات عمیق شوید، باید اقرار کرد که این یعنی اگر می‌خواهید پشت میز بنشینید تا کسی برای شما چای بیاورد، باید خیلی خوب درس بخوانید. در گذشته اگر کسی نمره املاش زیر ده بود یا صفر می‌آورد، تنبیه او این بود که شیشه کلاس را پاک کند؛ یعنی به صورت عملی هم این را اثبات می‌کردند به علت اینکه این دانش‌آموز درس نخوانده، باید شیشه را پاک کند. این است که هر کسی در کشور دنبال مدرک است تا پشت میز نشین شود. حالا اگر ادارات پرسد، با ناراحتی می‌گوید: «ما لیسانس گرفتیم که در مغازه پدرمان مکانیکی کنیم!»؛ اما هیچ‌گاه فکر نکردیم که این موضوع چه اشکالی دارد؟ حتی می‌شود گفت یک بخش از تحصیل علم، عالمانه کردن روابط با همسر است. اگر از کشور خودمان خارج شویم و برویم ببینیم در کشورهای پیشرفته چگونه فرزندان‌شان را نصیحت می‌کنند، می‌بینیم که این فرهنگ منحط را غربی‌ها در کشورهای غربی در حال توسعه ایجاد کردند تا مانع از پیشرفت آن‌ها شوند. در کشورهای غربی از همان سال‌های اول و دوم ابتدایی، رابطه علم و کار را روشن می‌کنند و به‌طور عملی به دانش‌آموز القا می‌کنند درس می‌خوانی که درست کار کنی، نه اینکه القا کنند درس بخوان که کار نکنی؛ چرا که این ضد توسعه است و منابع انسانی جامعه را تخریب می‌کند. در فرهنگ ما ایرانی‌ها، حمال که یک انسان شریف و قابل احترام است، تبدیل می‌شود به توهین؛ همان کسی که در بازار به جای صدها کار واسطه‌گری تخریب‌کننده اقتصاد، بار حمل می‌کند؛ چرا این جور شده است؟ در غرب فرزند به اتکای پول پدرش درس را رها نمی‌کند؛ چون این فرهنگی زشت است.

درباره رسانه هم باید بگویم که در کشورهای غربی ابتدا توسعه شکل گرفت و بعد رسانه‌ها ایجاد شدند؛ اما در کشور ما این مرحله از تحول فرهنگی رعایت نشده است. رسانه‌ها آمده‌اند و می‌خواهند با همان سبک غربی اوقات فراغت را پر کنند؛ بنابراین ما الان باید برخلاف همه دنیا، از رسانه ملی یک نقش جدی تربیتی را انتظار داشته باشیم؛ اما پیچیدگی کار رسانه این است که باید نقش تربیتی‌اش با نقش پر کردن اوقات فراغت جامعه تلفیق شود. این رسالت مهمی است که هنرمندان جامعه ما بر عهده دارند و خود رسانه ملی باید این باور را به هنرمندان



است و این طبیعت بهره‌گیری از عقل و علم است؛ چرا که سنت‌های الهی به قوت خود باقی است و مسلمان و کافر نمی‌شناسد؛ بنابراین وقتی در خیابان‌های اروپا پیشرفت مادی می‌بینید، این را نمی‌شود نفی کرد؛ اما اینکه این توسعه از کجا آمده، درست مثل این می‌ماند که یک آدم قلدری در یک روستا با ایجاد ترس و وحشت، زمین‌های مردم را بگیرد و خانه‌ای بزرگ و مجلل بسازد.

اما تحولات آموزش و پرورش، بخشی از آن در درون آموزش و پرورش اتفاق می‌افتد و بخش دیگری از آن بر عهده سازمان‌های دیگر مانند شهرداری‌ها است. مثل اینکه بیايند و در حیاط مدرسه درخت و گل بکارند و محیط‌هایی فراهم کنند که دانش‌آموزان هم در پاکیزگی شهر مشارکت کنند تا وقتی یک رفتگر را می‌بینند، به او احترام بگذارند. این‌ها شاید در ایران خیلی عجیب به نظر برسد؛ اما در غرب اجرا می‌شود. همین که شما در ماشین نشستید و می‌بینید نوجوانان کم سن و سالی در حال نظافت خیابان است، خودت خجالت می‌کشی که آشغال بریزی.

باید مدراس را از این حالت چهاردیواری خارج کنیم و همه شهر را محیط آموزشی قرار دهیم؛ چرا که تربیت شهروند مسلمان در یک مدرسه ایزوله و بیان صحبت‌های شعاری و به دور از واقعیات جامعه، ممکن نیست اثر مطلوبی بر جای بگذارد. وقتی در مدرسه تأکید می‌کنید که علم بهتر از ثروت است؛ اما در محیط جامعه همه در و دیوار شهر و روابط اجتماعی مردم نشان می‌دهد که ثروت بهتر است، برای حل این تضاد باید دانش‌آموز را به جامعه بیاوریم و بگویم درست است که تو عمویت پول دار است و عمومی دیگری که استاد دانشگاه است، وضع زندگی‌اش خوب نیست؛ اما هنگام مشورت با کدام عمویت مشورت می‌کنی؟

مدرسه چگونه می‌تواند یکی از تحول‌آفرینان این نظام تربیتی جدید باشد؟

اگر در مدرسه و در ذهن مدیر و معلم تحول اتفاق نیافتد، همین مدرسه می‌تواند

جامعه تفهیم کند. هنرمندان ما دائم باید کتاب بخوانند و رسانه ملی را تحت فشار بگذارند که چرا برای ما کلاس نمی‌گذاری؟ الان یک سریال که می‌سازیم، خیلی وقت‌ها نکات آموزنده دارد؛ اما در کنارش صدها نکته بد هم وجود دارد که به صورت ناخواسته متأثر از جعل فیلمنامه‌نویس اتفاق می‌افتد. به هر حال این فرآیندی است که همه در آن مقصر هستیم.

آموزش و پرورش اگر بخواهد در خانواده‌ها کار جدی کند، گام اولش این است که بدنه خود را جدا آگاه کند؛ اما متأسفانه بعد از انقلاب، کیفیت عمومی معلمان افت کرده است. البته معلم عاشق باسواد هم کم نداریم؛ اما به دلایلی متوسط کیفیت کار معلم پایین آمده است.

آموزش و پرورش در حرکت به سمت تمدن ایرانی اسلامی و حیات طیبه برای تربیت نسل آینده چگونه می‌تواند موثر باشد؟ شما گفتید تمدن غرب خوبی‌هایی دارد و در تربیت نسل‌های خود کارهای مثبتی انجام می‌دهد. اگر ما الگوی همین تمدن غرب را گرفته بودیم، الان موفق‌تر نبودیم؟

تمدن غرب برای ما گرفتنی نیست. اصولاً پیشرفت بشریت مدیون علم انبیای الهی و آموزه‌های مستقیم آن‌ها به مردم است. به لحاظ سالم‌سازی محیط، اولین قدم‌های پیشرفت و توسعه را انبیا برداشتند که آخرین نمونه آن ظهور تمدن اسلامی بوده است. اکثر دانشمندان مهم و کلیدی که زمینه‌ساز تمدن اسلامی شدند، اهل کشورهای با سابقه تمدنی بسیار بودند. اغلب کتاب‌های ایرانیان به زبان عربی نوشته شده؛ اما بعد از اینکه آرام آرام به دلایل مختلف جوامع اسلامی دچار انحطاط و عقب‌افتادگی می‌شوند، بسیاری از آموزه‌های اسلامی به محیط سرسبز و دارای منابع عظیم تمدن اروپا منتقل می‌شود. ما در شرایطی قرار داریم که غرب به لحاظ مظاهر زندگی و بهره‌گیری از علم و عقل، خیلی از ما جلوتر

مرکز تجدید آسیب‌های منفی‌ای باشد که در ذهن معلم‌ها شکل گرفته است و این برمی‌گردد به اینکه امکانات آموزش و پرورش چه میزان است و متناسب با آن امکانات باید توقعات را تنظیم کرد. در شرایط فعلی جامعه ما، توقعات از آموزش و پرورش با امکاناتی که در اختیار آن هست، تناسب ندارد. شعارهای حاصل از بی‌سوادی را خودمان خلق کردیم و کسی هم جرأت نمی‌کند راجع به این موضوعات حرف بزند. مصرف‌گرایی در حال افزایش است و در هر خانه‌ای با هر درجه از درآمد چپیس و پفک و بستنی با هر هزینه‌ای پیدا می‌شود؛ اما تا صحبت از آموزش و پرورش می‌شود، می‌گویند طبق قانون اساسی قرار است آموزش و پرورش مجانی باشد؛ چرا مجانی نیست؟! یک‌سری مدرسه دولتی با حداقل امکانات ایجاد کردیم و تعدادی هم مدرسه غیرانتفاعی برای مرفهان جامعه که مسئولان فرزندان‌شان را در این نوع مدارس ثبت‌نام می‌کنند.

سند تحولی که برای آموزش و پرورش نوشته شده است، با این منابعی که در اختیار آموزش و پرورش می‌گذارند، اساساً خود سند را خراب می‌کند؛ برای اینکه مدیر مدرسه در سرانه اولیه مدرسه دچار مشکل است. این‌ها معضلات فرهنگی جامعه است که کسی سراغ آن نمی‌رود؛ چون محبوبیت را کم می‌کند. یکی از آسیب‌های بزرگ جوامع مردم‌سالار این است که بسیاری از افراد می‌ترسند واقعیات جامعه را بگویند؛ چرا که محبوبیت‌شان را از دست می‌دهند. چرا نباید صد نفر اول کنکور مشتاقانه بخواهند در آموزش و پرورش فعالیت کنند و اغلب برق صنعتی شریف را انتخاب می‌کنند و بعد هم به خارج از کشور می‌روند و هیچ کسی هم صدایش در نمی‌آید. معلمی که می‌خواهد سر کلاس حاضر شود، از ضربه هوشی خوبی برخوردار نیست؛ زیرا نه حقوق کافی دارد و نه موقعیت اجتماعی مناسب.

اصل کار برای تحول در آموزش و پرورش، ایجاد فضای فرهنگی مناسب در کشور است که همه ابعاد جامعه باید به میدان بیایند و به آموزش و پرورش کمک کنند؛ یعنی باید همکاری متقابل بین والدین و مدرسه ایجاد شود. مدارس باید کیفیت پیدا کنند؛ نه اینکه یک طرفه از مدرسه طلبکار شویم؛ باید به مدیر آموزش دهیم که چگونه از ظرفیت‌های پدرها و مادرها برای بهبود شرایط مدرسه استفاده کند. بسیاری از پدران دانش‌آموزان در مدارس ممکن است مدیرعامل یک کارخانه باشند و حتماً آماده است حداقل سالی یکبار دانش‌آموزان مدرسه را برای بازدید از کارخانه دعوت کند یا پدر و مادری هستند که مدیر پزشکی در بیمارستان هستند و می‌توانند دانش‌آموزان را به بیمارستان ببرند و با فضای کار پزشکی آشنا کند. با این قبیل کارها می‌توان فرهنگ کار و تلاش را در جامعه سامان دهی کرد. چون اطلاعات اولیه ما از شغل‌ها کم است، روابط جامعه‌مان درست شکل نمی‌گیرد و به همین علت است که نمی‌توانیم از دانش جامعه درست استفاده کنیم.

یکی از مصیبت‌های آموزش و پرورش، مدیریت بخشنامه‌ای است که ذهن خلاقانه را از مدیران گرفته است. البته به راحتی نمی‌شود بخشنامه را حذف کرد؛ اما نقطه‌های تعادل را هم نباید از دست بدهیم. در این شرایط امکان ندارد یک مدیر جرأت کند از این خلاقیت‌ها نشان دهد؛ چرا که بلافاصله از مدیریت منطقه تذکر می‌گیرد. چند سال پیش، هشت بچه در یکی از پارک‌های تهران غرق شدند. بلافاصله آموزش و پرورش بخشنامه کرد تمام اردوها در سراسر کشور ممنوع است؛ من آن روز می‌خواستم مقاله‌ای بنویسم با عنوان «مصیبتی بر مصیبت»؛ چرا که فوت آن هشت نفر

یک مصیبت بوده؛ اما مصیبت بعدی این است به‌جای اینکه مسئله حل شود، صورت مسئله را پاک کردند. البته این مسئله تقصیر رسانه ملی هم هست؛ زیرا اگر خبرنگار تخصصی در آن ایجاد شود و هر خبری را به هر کسی ندهند (مثلاً ده تا خبرنگار حرفه‌ای در حوزه آموزش و پرورش تربیت کند)، دیگر در انعکاس این قبیل اخبار، احساسات بر مصالح غلبه نمی‌کند و دانش‌آموزان در مدارس زندانی نمی‌شوند یا مثلاً در مدرسه‌ای به دلیل اینکه جامعه به آموزش و پرورش امکانات نداده، یک بخاری آتش می‌گیرد و چند نوجوان می‌سوزند. حال این مسئله به‌جای اینکه به یک جریان کمک به آموزش و پرورش تبدیل شود، به جریانی برای محاکمه کردن مدیران آموزش و پرورش بدل می‌شود.

می‌خواستیم در بخش رسانه به آن نقش تعاملی با آموزش و پرورش برسیم. چگونه می‌توانیم با آموزش و پرورش آن پیوند را برقرار کنیم؟

حضرت امام در اظهار نظری تاریخی فرمودند که رسانه یک دانشگاه عمومی است؛ اما اساساً این فرمایش ایشان درک نشده است. علت این مسئله، مطرح بودن مسائل سیاسی در رسانه ملی است و اینکه تعادل بین مسائل فرهنگی و اجتماعی در رسانه ملی به هم ریخته است؛ یعنی این‌قدر که ملاحظات مسائل سیاسی کوتاه‌مدت، وجه غالب مدیران صداوسیما شده است، مسائل فرهنگی، اجتماعی، توسعه و پیشرفت و مسائل سیاسی بلندمدت مورد توجه قرار نمی‌گیرد و این پدیده موجب شده که ظرفیت‌های رسانه ملی رشد نکند. افراد مشغول در صداوسیما باید ۴۰ درصد وقت‌شان در آموزش و ۶۰ درصد آن در تولید باشد؛ اما رسانه ملی ضعیف بسیار جدی در آموزش مدیران خود دارد و همچنین دچار ضعف ساختاری عمیقی در تولید دانش مناسب است. به همین دلیل کارهای فاخرش را به بیرون سفارش می‌دهد و در نتیجه در مقابل فیلم‌نامه‌نویس منفعل می‌شود و او هم هرچه می‌خواهد در محتوای فیلم می‌گنجاند. کسی که در رسانه ملی کار می‌کند، باید روزی که از صداوسیما بیرون می‌آید، به اندازه یک پروفیسور جامعه‌شناس و فرهنگ‌شناس شده باشد؛ چون علم او مربوط به واقعیات و مشکلات موجود در جامعه است؛ اما اساتید باسواد دانشگاهی اغلب از واقعیات جامعه به دور هستند؛ زیرا به علت تیزهوشی، به دانشگاه‌های خارج از کشور رفته‌اند و اطلاعات کامل و صحیح از روابط جامعه ما ندارند.

بنابراین اگر در رسانه ملی، افراد آموزش‌های علمی سازمان‌یافته ببینند، می‌توانند معضلات جامعه را در ذهن‌شان طبقه‌بندی کنند. صداوسیما به علت همین مشکلات، نمی‌تواند نسبت به بسیاری از معضلاتی که در کشور اتفاق می‌افتد به موقع حساسیت نشان دهد و فضاسازی لازم را به نفع انقلاب اسلامی بکند. مثلاً بسیاری از رهنمودها و فرمایش‌های رهبر معظم انقلاب که توان تبدیل شدن به یک جریان فکری - فرهنگی را دارد، در رسانه ملی با بدسلیقگی و نبود دانش کافی، مغفول می‌ماند. صداوسیما و آموزش و پرورش، دو بازوی کلیدی و موثر در تحول فرهنگی کشور هستند که بهای لازم به آن‌ها داده نمی‌شود.

صداوسیما برای اینکه بتواند به رسالت خود عمل کند، نیاز به تعامل گسترده با همه وزارتخانه‌ها دارد. لازم است وزارتخانه‌ها بخشی از منابع‌شان را برای تولید برنامه مشترک با صداوسیما در اختیار رسانه ملی قرار دهند. اگر آموزش و پرورش بخواهد مسائل حل شود، باید تعامل گسترده‌ای با رسانه ملی داشته

درباره رسانه هم باید بگویم که در کشورهای غربی ابتدا توسعه شکل گرفت و بعد رسانه‌ها ایجاد شدند؛ اما در کشور ما این مرحله از تحول فرهنگی رعایت نشده است. رسانه‌ها آمده‌اند و می‌خواهند با همان سبک غربی اوقات فراغت را پر کنند.

نسبت به درس خواندن منجر شود. بعد هم نتیجه این شاخص تبلیغات گسترده کلاس‌های کنکور و تست‌زنی در صداوسیما می‌شود؛ اما اگر شاخص‌های ارزیابی را تغییر دهیم و تعدادی را در حوزه علمی و تعدادی را هم در حوزه تربیتی قرار دهیم، این باعث تحول مدارس می‌شود. مثلاً می‌توان شاخص‌های بهبود رابطه با خدا، ایجاد احساس مثبت نسبت به نظام اسلامی، گرایش به خدمت به هم‌نوع و... را برای ارزیابی مدارس انتخاب کرد.

می‌توان به معلمان هم توجه کرد و برای آنان کلاس‌های مختلف آموزشی گذاشت. بعد خواهیم دید که مدارس برای جذب معلم نمونه در هر درسی رقابت خواهند کرد و این مسئله خود باعث افزایش سطح علمی و تربیتی مدارس می‌شود. در انتخاب مدیر نمونه هم باید به ملاک‌های بیشتری توجه شود و مدیری را انتخاب کرد که دانش‌آموزان معمولی و متوسط را تربیت کرده و شاخص‌های مد نظر را در آن‌ها ایجاد کرده است؛ نه مدیری که دانش‌آموزان خانواده‌های پول‌دار و متدین را در یک مدرسه مذهبی جمع کرده است که حتی او با این کار خود، مدارس دیگر را هم خراب کرده؛ چون دانش‌آموزان خوب را گلچین کرده و مدارس دیگر را از وجود این افراد خالی کرده است. همین امر باعث می‌شود متوسط‌دین‌داری و سلامت نفس در مدارس عادی پایین بیاید و از طرف دیگر هم این دانش‌آموزان گلچین شده به علت دوری از فضای جامعه، اجتماعی بار نمی‌آیند و در آینده در جامعه با مشکلاتی روبه‌رو می‌شوند.

آیا محقق شدن این‌ها دور از ذهن نیست؟

نه، ولی باید مطالبه عمومی بشود. این فرهنگ تا شکل نگیرد، مطالبات از آن هم شکل نمی‌گیرد. الان وزیر خوب در مجلس شورای اسلامی، وزیری است که حرف نماینده را بشنود؛ یعنی اگر نماینده‌ای گفت فلانی را به‌عنوان مدیر کل بگذار، همان را مدیر کل کند. تا مجلس شورای اسلامی و کمیسیون فرهنگی از وزیر آموزش و پرورش نظام ارزیابی مدارس را مطالبه نکند، وزیر هم دغدغه‌ای برای انجام آن ندارد؛ بنابراین نیاز است ابتدا مجلس به این بلوغ فرهنگی برسد. متأسفانه هنوز در مجلس نسبت به فرهنگ، درک علمی پیدا نشده است.

یعنی فرهنگ سیاسی ما غلط است؟

بله، اولاً بسیاری از نمایندگان به کمیسیون فرهنگی مجلس نمی‌روند، ثانیاً همان‌هایی هم که به این کمیسیون راه پیدا می‌کنند، آنقدر که درگیر ساخت یک فیلم و تأثیرات فرهنگی آن می‌شوند، دیگر کاری به وزیر آموزش و پرورش و مسائل دانش‌آموزان ندارند. تا این مسائل برطرف نشود، نمی‌توان حرکت را آغاز کرد؛ سکولاریزم پنهانی که حضرت آقا در یکی از سفرهای خود اشاره کردند، در ذهن نخبگان جامعه هم شکل گرفته است؛ چرا که آن‌ها فقط کارکردهای فرهنگی مستقیم را فهم می‌کنند؛ اما متوجه نیستند که کاسب‌های کنار خیابان هم فرهنگ‌ساز هستند.

بنابراین باید به این نکته توجه شود که نقش وزیر آموزش و پرورش در تحولات فرهنگی جامعه ده‌ها برابر وزیر ارشاد است و اگر اشتباهی در برنامه‌های وزارت آموزش و پرورش رخ دهد، اثر مخرب آن در بلندمدت خود را نشان می‌دهد که به راحتی هم جبران‌پذیر نیست. همین حالا هزاران معلم تاریخ وجود دارد که تاریخ صد سال اخیر را برای دانش‌آموزان به صورت ملموس تدریس نمی‌کند و بعضاً در آن اشتباه‌هایی هم دارند. نتیجه این می‌شود که به نسل بعدی بگویند رضاشاه درست است بد بود، ولی خدماتی هم داشت. این چیزها به دلیل تحلیل‌های ساده و روئینایی معلمان تاریخ است. ■

یکی از مصیبت‌های آموزش و پرورش، مدیریت بخشنامه‌ای است که ذهن خلاقانه را از مدیران گرفته است. البته به راحتی نمی‌شود بخشنامه را حذف کرد؛ اما نقطه‌های تعادل را هم نباید از دست بدهیم. ■

باشد. یکی از پیشنهادها ما به صداوسیما این است که اگر به دنبال تحولات فرهنگی در کشور هستید، باید نقش همه دستگاه‌های اجرایی کشور را در فرهنگ شناسایی و اصلاح کنید. مثال عینی این قضیه، مسئله حجاب است. من از شما می‌پرسم ویتترین‌های مغازه‌های لباس‌فروشی چه میزان حجاب‌داری را توسعه و تقویت می‌کند؟ وقتی در پاساژها حرکت می‌کنید، خانم‌های باحجاب احساس غرور می‌کنند یا خانم‌های بدحجاب؟ در قبال این مسئله هم صداوسیما مسئول است و هم وزارت بازرگانی؛ پس لازم است این دو نهاد برای حل این معضل همکاری کنند تا این آسیب فرهنگی کنترل شود.

کار فرهنگی گسترده در سطح جامعه برای رسیدن به این

مقصود باید چگونه باشد؟ صداوسیما خودش چگونه می‌تواند

این فرهنگ را در سازمان خود و در جامعه متحول کند؟

آسیبی جدی که متوجه جامعه ما است، تعصبات سازمانی افراد است که به تعصبات ملی می‌چربد؛ یعنی افراد مشغول در صداوسیما می‌خواهند سازمان خودشان را اداره کنند، وزیر آموزش و پرورش تنها به فکر اداره وزارتخانه متبوع خود است و بیشتر به حل مسائل کوتاه‌مدت توجه دارد اما نگاه بلندمدت به مسائل که جامعه را برای حرکت به سمت تمدن اسلامی هدایت می‌کند، مغفول می‌ماند. این مسئله زمانی اتفاق می‌افتد که رئیس صداوسیما حل مسائل بلندمدت فرهنگی را بر هر مسئله‌ای، حتی مسائل کوتاه‌مدت سیاسی ترجیح دهد.

به نظر می‌رسد صداوسیما وقتی در رقابت با ماهواره قرار

می‌گیرد، رسالت تربیتی خودش را فراموش می‌کند و هم در

رقابت موفق نیست هم در تقویت کردن.

ساختار آموزشی که صداوسیما برنامه‌ریزی کرده، در ساعت‌های طلایی انجام نمی‌شود. برنامه‌های الف ویژه به‌صورت سفارشی به بیرون از سازمان داده می‌شود که نظارت بر این برنامه‌ها کم می‌شود و برنامه‌هایی هم که طبق اهداف نظام باشد در آن زمان‌هایی پخش می‌کنیم که همه خواب هستند و یا مخاطبان آن محدود و خاص هستند. مثلاً برنامه‌ای می‌سازیم که در آن آفات ماهواره گفته می‌شود؛ اما مخاطب آن خانواده‌های متدین هستند که ماهواره ندارند و از آن استفاده نمی‌کنند. صداوسیما این هنرمندی را ندارد که در شبکه سه هنگام پخش برنامه پربیننده نود، مثلاً ده دقیقه برنامه‌ای آموزشی بگنجانند یا در قالب طنز مسائل را مطرح کند.

فرض کنیم که برنامه‌محوری و معلم‌محوری از اصول راهبردی

سند تحول است. حال چه تحولی در برنامه آموزشی تربیتی

الان و نظام تربیتی معلمان باید صورت بگیرد تا در افق تربیت

نسل آینده تأثیرگذار باشد؟

وقتی این سؤال پرسیده می‌شود، ده‌ها اقدام در قالب یک برنامه عملیاتی روی کاغذ به ذهن می‌رسد؛ اما بعضی از این اقدامات نقطه شروع و زمینه تحقق بقیه اقدامات را فراهم می‌سازد. یک مدیر حرفه‌ای ابتدا اقدامات اصلی را شناسایی می‌کند، بعد در بین این اقدامات، اقدام کلیدی را می‌یابد که اگر آن را شروع کرد، به‌طور طبیعی در بدنه تشکیلات، بقیه کارها شروع شود. در آموزش و پرورش کلیدی‌ترین اقدام، طراحی یک «الگوی ارزیابی» از کارکرد تربیتی آموزشی مدارس است. این کلیدی‌ترین کار و البته کار سختی است. الان ملاک مدرسه خوب، فقط میزان انتقال محفوظات و قبولی در کنکور است؛ اما این شاخص غلط موجب می‌شود دانش‌آموز

مسئولیت‌دهی به جای تصدی‌گری

گفت‌وگو با دکتر ناصر فکوهی
پیرامون جامعه‌شناسی دگرگونی نسلی

محمدجواد استادی

اساس سن میانگین ازدواج و سن میانگین برخورداری از نخستین فرزند تعیین می‌شود؛ بنابراین هر اندازه در قالب کلاسیک، سن ازدواج و سن فرزنددار شدن بالاتر برود، فاصله بین نسلی نیز افزایش می‌یابد؛ اما در تعبیری مدرن‌تر می‌توان لایه‌های درون یک نسل را بنابر مؤلفه‌های دیگری نیز از هم جدا کرد؛ مثل سبک زندگی، سلاقی هنری، عقاید سیاسی و اجتماعی، میزان آموزش، گستره و عمق زبان، نظام‌های نشانه‌شناختی و... که می‌توانند برای مثال در یک نسل به صورت عمودی (با فاصله سنی) و یا افقی (با سنین نزدیک به هم) تفاوت جامعه‌شناختی و نسلی به وجود آورده و تا حد تنش پیش روند.

■ با نگاه به جامعه ایرانی، مهم‌ترین عواملی که موجب گسست نسلی و در مقابل آن پیوند نسلی می‌گردند، چیست؟

گسست یا پیوند نسلی از مؤلفه‌های بی‌شماری تبعیت می‌کنند که حتی اگر معیارمان جامعه ایران باشد، باید تنوع بی‌پایان کنشگران آن را از لحاظ اقتصادی، منطقه‌ای، قومی، سیاسی، سبک زندگی، منشاء اجتماعی، میزان سرمایه‌های اجتماعی و نمادین و فرهنگی و... در نظر بگیریم؛ بنابراین نمی‌توان به راحتی از یک یا چند مؤلفه محدود صحبت کرد.

اما اگر به جامعه کنونی بنگریم، اولاً ما بیشتر شاهد گسست هستیم تا پیوستار و همبستگی نسلی و ثانیاً این گسست عمدتاً به فروپاشی نظام‌های ارزشی سنتی و جایگزین نشدن آن‌ها با نظام‌های ارزشی مدرن برمی‌گردد که به اختلال و آسیب جدی در نظام‌های نشانه‌شناختی، زبان‌شناختی، شناختی و فرهنگی در بین نسل‌ها منجر شده است. ماجرا به‌گونه‌ای «برج بابل» است که در پیش چشمان ما می‌گذرد.

■ مکانسیم تغییر ذهنیت نسلی و هدایت آن بر اساس الگوهای مشخص به چه شکل است؟

تغییر ذهنیت‌ها همچون تغییر شیوه‌های کنش به عموماً تصور می‌شود، انجام نمی‌گیرد و قاعداً ما در نظام‌های اجتماعی و نظام‌های کنش و ذهنیت، با تداوم روبه‌رو هستیم تا با گسست و برای تغییر، نیاز به زمان هست؛ اما پس از جنگ جهانی دوم، الزامات سرمایه‌داری لیبرال و سپس نولیبرال، جهان را به‌سوی نوعی جنون هدایت کرده که وضعیتی انفجارانگیز و مدیریت‌ناشدنی را ظاهر کرده است. وضعیتی که در آن طبعاً کشورهای پیرامونی بیشترین ضربات را می‌خورند، ولی کشورهای مرکزی نیز در امان نیستند. نگاهی به وضعیت زادگاه انقلاب‌های صنعتی و اطلاعاتی در اروپای غربی و امریکای شمالی و تخریب نظام‌های اجتماعی و فرهنگی آن‌ها که به صورتی پایدار در بیش از چند دهه اخیر قابل مشاهده است، موضوع را به وضوح نشان می‌دهد.

■ وضعیت جوامع چندفرهنگی مثل کشور ما با گذشت زمان و

ناصر فکوهی دانش‌آموخته انسان‌شناسی از دانشگاه پاریس، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی است. او که آثار فراوانی در زمینه انسان‌شناسی ترجمه و تالیف نموده در این نوشتار، به پرسش‌های گفتمان الگو پیرامون اقتضانات پرورش آینده‌نگرانه نسل‌ها پاسخ‌هایی مکتوب گفته است. از نگاه او اگرچه معیار سنی مهم‌ترین شاخص کلاسیک طبقه‌بندی نسل‌ها است اما هرچه می‌گذرد شاخص‌های فرهنگی مانند سبک زندگی اهمیت بیشتری در طبقه‌بندی نسل‌ها می‌یابند و سیاست‌گذاری نسلی نیز باید مبتنی بر همین منطق پایه‌ریزی شود. فکوهی می‌گوید نظام اجتماعی را نمی‌توان بر اساس «اراده گفتمانی» تغییر داد اما دین (اگر از نگاه صرفاً مناسکی به آن دست‌برداریم و عمق نگرش‌های) یکی از بزرگ‌ترین منابع جامعه ایرانی برای جلوگیری از فروپاشی ارزشی و نسلی است. آزادی مسئولانه مهم‌ترین راهکار پیشنه‌داده‌ی او برای انتقال ارزش‌های مثبت و جلوگیری از انتقال ارزش‌های منفی به نسل‌های آتی است.

■ اساساً چه نقشی برای نسل‌های اجتماعی در مفهوم تمدن‌سازی می‌توان در نظر گرفت؟

نسل‌ها در مفهومی خطی و در پیوستاری معنایی از لحاظ جامعه‌شناختی می‌توانند نوعی تجسم تداوم و پایداری نظام اجتماعی باشند که البته می‌توانند خود را صرفاً بازتولیدی مکانیکی کنند و یا تلاش شود در آن‌ها با برنامه‌ریزی، وضعیت نظام اجتماعی را بازتولید کرد. نظام‌های سیاسی کنونی در جهان، امروزه عمدتاً در پی بازتولید خود، نظام‌های اجتماعی را هدف گرفته‌اند و برای این کار صرفاً جای انتقال سرمایه مستقیم روی مدل کلاسیک انباشت و توزیع الیگارشی سرمایه اقتصادی را به پیچیده کردن نظام سرمایه‌ها و توزیع نامتقارن و پیچیده آن داده‌اند که همراه با اشکال گسترده از دستکاری رسانه‌ای و فکری نظام‌های حسی و بهره‌برداری به بدترین شکل از موقعیت‌های پیشرفته فناوریانه انجام می‌گیرد. نتیجه نیز روشن است؛ بحران عمومی و ناامنی که هیچ‌کس را در امان نگذاشته و چشم‌انداز انتقال نسلی را هرچه بیشتر به چشم‌اندازی دیستوپیایی چه برای نسل‌های پیشین و چه برای نسل‌های کنونی تبدیل می‌کند. چشم‌اندازی همان اندازه خطرناک برای موقعیت فرهنگی انسان که برای موقعیت او به‌مثابه یک گونه و به‌طور کلی حتی برای طبیعت.

■ در بررسی‌های علمی چه ملاک‌ها و شاخص‌های مشخصی را برای طبقه‌بندی نسل‌ها می‌توان متصور شد؟

معمولاً در علوم اجتماعی فاصله دو نسل را فاصله‌ای در نظر می‌گیرند که بر

سرسام آور آن در جامعه‌ای که به یک چشم بر هم زدن از موقعیتی روستایی به موقعیتی شهری رسیده است، کمترین توجهی نمی‌شود و همه اعم از سنتی و مدرن تصور می‌کنند که نظام اجتماعی را می‌توان بر اساس «اراده گفت‌وگویی» تغییر داد و مدیریت کرد. این امری بسیار خطرناک است.

نوع رابطه فرهنگ و نسل به چه شکل است؟ در واقع کدام یک بر دیگری تأثیرگذار است؟

شکل و محتوا از یکدیگر جدا نیستند، جدا کردن دال و مدلول یک فرضیه روش‌شناختی زبان‌شناختی است و در جامعه‌شناسی و فرهنگ کمتر معنایی دارد؛ همچنان که جدا کردن امر مادی و امر غیر مادی، عینیت و ذهنیت، درون و برون و... در اینجا جایگاهی جز توهم‌زایی ندارد. به همین دلیل است که اختلالات نشانه‌ای در سطح نظام اجتماعی که امروز مثلاً ما را بیشتر با شکل روبه‌رو کرده است و به نظرمان مسائلی صرفاً شکلی می‌آید، در حقیقت مسائل عمیق محتوایی را نیز به همراه دارند که بی‌توجهی به آن‌ها پیامدهایی سخت به همراه داشته و خواهد داشت.

در سیستم تربیتی، جایگاه برنامه‌ریزی تربیت با «نگاه نسلی» به چه شکل باید باشد؟

تربیت بیشتر به‌مثابه امری تعیین‌کننده به خودی خود، یک توهم است که بیشتر در قرن نوزدهم و بیستم معنا داشت؛ زیرا می‌توانست به‌وسیله نظام‌های آموزش و پرورش هنجارمند و کلاسیک مثل مدرسه و دانشگاه کنترل و هدایت شود. در حال حاضر شبکه‌های اجتماعی، زندگی روزمره، مبادلات خرد و بسیاری عوامل دیگر، نقش بسیار بیشتری بر کنش و ذهنیت افراد دارند تا تربیت به آن‌گونه که اندیشیده می‌شود. بیشترین نقش ایدئولوژی‌ها و به‌طور خاص ایدئولوژی تربیتی، در قانع کردن فرد نسبت به مفید بودن خودش است، و گرنه تأثیرش بر نظام اجتماعی در حال نزدیک شدن به صفر و گاه حتی منفی شدن است.

بنابراین، در جوامع توسعه‌یافته نگاه به تربیت نسل آینده بر چه اساسی است و چه مدل‌ها و شاخص‌هایی مد نظر قرار می‌گیرد؟

بستگی دارد که از کدام جامعه صحبت می‌کنید. اغلب جوامع «پیشرفته» نولیبرال امروز، چشم‌اندازی در برابر خود ندارند و تمام نظام‌های ارزشی خود را صرف اثبات اصالت بازار سرمایه‌داری متأخر کرده‌اند و شبیه همان سرمایه‌داری آدم‌خواری هستند که به قول لوفبور «همه محیط را خورده و حالا مشغول خوردن اندام خودش است». شاخص‌ها عمدتاً به جهان دیروز برمی‌گردند و اصرار دارند واقعیت‌هایی بدیهی همچون فروپاشی سیستم‌های ارزشی و خشونت فراگیر را نادیده بگیرند، آرزو کنند معجزه‌ای اتفاق بیافتد و همه چیز به جای خودش برگردد. طبعاً معجزه‌ای در کار نیست. وضعیت به حال خود رها شده، نمی‌تواند امید به انفجارهایی هرچه بزرگتر را درون ذهن‌ها و کنش‌ها داشته باشد و این چیزی است که شاهدش هستیم.

تربیت نسلی چگونه باعث شکل‌گیری و حاکم شدن اعتماد اجتماعی می‌گردد؟

تربیت نسلی به معنایی که در قرون گذشته حتی قرن بیستم تعریف می‌شد، دیگر تقریباً وجود خارجی ندارد. هرچه زودتر این موضوع را درک کنیم، بهتر می‌توانیم شرایط جدید را بفهمیم و خود را برای مدیریت آن آماده کنیم. برعکس، هر اندازه خواسته باشیم با بازی‌های زبانی واقعیات را نادیده



توسعه‌یافتگی احتمالی، به چه شکل پیش‌بینی‌پذیر است؟

این کشورها در شرایط کنونی با موقعیتی بسیار حاد روبه‌رو هستند که باید هرچه زودتر آن را درک کنند؛ زیرا با دو گونه فشار سروکار دارند: یکی فشار بیرونی حاصل از فرایند جهانی شدن آن هم از نوع نولیبرالی‌اش که خود نیز با بحران سروکار دارد و اغلب از کشورهای پیرامونی به‌مثابه آزمایشگاه‌های جامعه‌شناختی و سیاسی استفاده می‌کند و فرایندهای نامعلوم، مبهم و پیش‌بینی‌ناپذیر و برنامه‌های گاه کاملاً بی‌پایه خود را در آن‌ها به آزمایش می‌گذارد، بدون آن که کمترین دغدغه‌ای نسبت به سرنوشت این کارها داشته باشد.

اما از سوی دیگر، کشوری مثل کشور ما با فشاری درونی نیز سروکار دارد؛ فشار حاصل از اسطوره‌های ملی‌گرا و شوینیسیم‌های مرکزی متکی بر توهمات نسبت

به گذشته و آینده و در برابر آن‌ها اسطوره‌های قومی و به همان اندازه خیالین. کشور ما کنشگرانی دارد که ترجیح می‌دهند بیشتر با رویاهایشان زندگی کنند تا با واقعیت‌هایی که در سطح ملی و بین‌المللی آن‌ها را احاطه کرده‌اند. مسائل را نه در بُرش هم‌زمان و نه در زمان ملی می‌شناسند و نه در سطح بین‌المللی. آن‌ها مثل بازیگرانی هستند که در یک بازی ناشناخته این سو و آن سو می‌دوند و تصور می‌کنند که حرکاتشان معنایی دارد و آن‌ها را به جایی می‌رساند و اغلب، هم در نقش قربانی‌کننده قرار می‌گیرند و هم در نقش قربانی؛ از این رو هرچه زودتر به خود بیایند و نسبت به خطراتی که از دور و برون احاطه‌شان کرده است، آگاهی بیابند، شانس بیشتری ممکن است در این بازی خطرناک داشته باشند. با این همه متأسفانه مثل گریزی در این موقعیت حرف اول را می‌زند؛ بنابراین خطرات دائماً افزایش می‌یابند. امروز در کشور ما به بالا رفتن نیازهای هویتی و سرعت

کشوری مثل کشور ما با فشاری درونی نیز سروکار دارد؛ فشار حاصل از اسطوره‌های ملی‌گرا و شوینیسیم‌های مرکزی متکی بر توهمات نسبت به گذشته و آینده و در برابر آن‌ها اسطوره‌های قومی و به همان اندازه خیالین. کشور ما کنشگرانی دارد که ترجیح می‌دهند بیشتر با رویاهایشان زندگی کنند تا با واقعیت‌های ملی و بین‌المللی.

انتقال میراث منفی از یک نسل به نسل دیگر، بلکه راهی برای تسهیل و سرعت بخشیدن به این کار است؛ از این رو بهترین ابزار افزایش آزادی‌های فردی و اجتماعی همراه با مسئولیت‌پذیری هر چه بیشتر شهروندان است. در چنین حالتی بدون شک ممکن است در کوتاه‌مدت جامعه دچار برخی مشکلات و افراط‌ها شود؛ اما در میان‌مدت و درازمدت به اهداف خود دست می‌یابد.

آیا ممکن است مدل و الگوی مشخصی را برای تربیت نسل آینده با ویژگی‌های سازگار با زیست‌بوم ایران پیشنهاد فرمایید؟

الگوی مشخصی وجود ندارد؛ زیرا ایران کشوری بسیار خاص است. هم از لحاظ ژئوپلیتیک آن، هم از لحاظ میزان تکرر فرهنگی‌اش و هم از لحاظ تکرر سبک‌های زندگی و نسلی و سرمایه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی. با وجود این، قرار داشتن ما در خاورمیانه در میان کشورهای اسلامی، در میان کشورهای در حال توسعه و ابزارها و چشم‌اندازهای ما برای بهبود هرچه سریع‌تر موقعیت مادی و غیرمادی شهروندانمان، مشخصاتی هستند که امروز در برخی دیگر از کشورها با تمدن‌های باستانی نظیر چین و هند نیز دیده می‌شود.

به نظر من در مقایسه این دو کشور، مدل چینی مدلی بسیار بد است؛ زیرا دقیقاً به راه سرمایه‌داری آمریکایی رفته و نتیجه این امر نیز دیر یا زود احتمالاً به‌صورت انفجاری بزرگ در این کشور ظاهر خواهد شد؛ انفجاری که جهان را نیز به خطر خواهد انداخت، چون این کشور تبدیل به کارخانه صنعتی دنیا شده است. مدل هندی به دلیل فقر بسیار زیاد این کشور، با موفقیت کمتری همراه بوده است اما این موفقیت به جای آن که مثل چین در ظاهر و در مناطق خاصی همراه باشد، به‌صورت دموکراتیک در این کشور توزیع شده است و توسعه در درازمدت و به‌صورتی پایدار برنامه‌ریزی شده است؛ از این رو فکر می‌کنم این مدل خوبی می‌تواند باشد.

در عرصه‌های دیگر، برخی از تجربیات در مدل ترکی توسعه و سیاست‌های اجتماعی، با توجه به اسلامی‌بودن و رو به توسعه بودن، تجربه این کشور نیز می‌تواند برای ما تأمل‌برانگیز باشد. امریکای لاتین نیز از بُعدی کاملاً متفاوت مثلاً در رشد علم به نظر من مدل خوبی است. به هر حال، بیشتر از آن که به دنبال مدل باشیم، بهتر است که در فکر تحلیل دقیق وضعیت خودمان باشیم و بتوانیم خودمان را مدیریت کنیم. در طول تاریخ، ایران خود به دیگر سیستم‌ها مدل می‌داده است و امروز نیز باید به همین سو حرکت کنیم و نه آن که چشممان به دست دیگران باشد؛ بنابراین استفاده از تجربیات دیگران بسیار خوب است؛ اما تقلید از کشورهای سرمایه‌داری متأخر مثل آمریکا و سیاست‌ها و تولیداتی آن‌ها، به‌مزنله خودکشی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی است که اگر انجام شود، بدون شک این کشور را به باد خواهد داد.

بگیریم، همچون کسی که در باتلاقی با دست و پا زدن بیشتر و سریع‌تر غرق خواهد شد، به ناپودی خود کمک کرده‌ایم. اعتماد اجتماعی شاید هنوز ممکن باشد؛ اما نه به شکل و شیوه‌ای که قرن‌ها از آن گذشته است. متأسفانه درک نکردن این مسئله چاره‌ای جز متوسل شدن به روش‌های آمرانه و خشونت‌آمیز به‌مثابه روش‌هایی که همواره در کوتاه مدت می‌توانند پاسخگو باشند، باقی نمی‌گذارد؛ اما در میان مدت مخرب‌ترین روش‌ها هستند و درست به صورت معکوس عمل می‌کنند.

در جامعه ایرانی فاکتور دین در تحول نسلی، چقدر قدرت ایفای نقش دارد؟

عامل دین در جامعه ایران بسیار اهمیت دارد و یکی از بزرگ‌ترین منابعی است که می‌توانیم از آن برای جلوگیری از فروپاشی نظام اجتماعی و ارزشی استفاده کنیم؛ اما این امر در تضادی هرچه بزرگ‌تر با اصرار ورزیدن بر مناسکی و صوری کردن دین و در برابر آن کنار گذاشتن محتواهای عمیق دینی قرار داده شده است. اگر فکری به حال این انحراف بزرگ نکنیم، بدون شک پا در جاده‌ای می‌گذاریم که در انتهایش پرتگاهی هولناک قرار دارد.

مهم‌ترین و سریع‌ترین ابزار برای تغییر هدفمند و برنامه‌ریزی شده نسل آینده از نظر شما چیست؟

سرعت در اینجا چندان معنایی ندارد؛ به این دلیل ساده که تغییرات کنشی و ذهنی ولو آن که با سرعت تغییری سطحی بکنند، با همان سرعت و یا حتی بیشتر بار دیگر از عمق جایگزین خواهند شد و چه بسا که این بار شکل و محتوایی بسیار سخت‌تر و آسیب‌زاتر از گذشته خود نیز داشته باشند؛ بنابراین از سرعت و کارهای اراده‌گرایانه باید پرهیز کرد؛ اما مهم‌ترین ابزار به نظر من، مسئولیت دادن هرچه بیش از پیش به «سوژه» و به «خانواده» و به‌طور کلی به گروه‌ها و جماعت‌های مدنی به جای ادامه به روش تصدی‌گری دولت بر همه چیز است.

مثالی بزنم: امروز تقریباً در هیچ کجای دنیا اگر از یکی دو کشور کمونیست بگذریم، دولت‌ها تلاش نمی‌کنند که مصرف رسانه‌ای مردم را در دست داشته باشند و از طرق آمرانه این یا آن رسانه را ممنوع کنند. به دو دلیل:

اول ناکارآمد بودن این مسئله است. هیچ نوع ممنوعیتی امروز از لحاظ فناوریانه قابل پیاده کردن نیست؛ بنابراین کار به ممنوعیت فناوریانه محدود نشده و لزوماً بخش بزرگی از انرژی جامعه را صرف اعمال آمرانه، محاکمه و مجازات شهروندانی می‌کند که به این ترتیب وارد تنش با سیستم می‌شوند و بی‌جهت پیاده نظامی خواهند شد برای هر کسی که بخواهد آن سیستم را به هم بریزد.

دلیل دوم هم اینکه ممنوعیت‌های آمرانه در موج دوم خود، بعد از آن که به ظاهر از یک کنش جلوگیری می‌کنند، بر اثر فرایند واکنش به شدت همان کنش را تقویت می‌کنند و بنابراین رویکردهای آمرانه و تصدی‌گری دولتی در این زمینه در واقع راهی نه برای جلوگیری از



توازن تکلیف و مصلحت در الگوی سیاست خارجی ایران

گفت‌وگو با دکتر سید جلال دهقانی فیروز آبادی

محمدحسین وزارتی



سید جلال دهقانی فیروز آبادی، عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی است. او جوان‌ترین استاد تمام رشته علوم سیاسی و روابط بین‌الملل در ایران است. کتاب «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» او به عنوان کتاب درسی در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. موضوع گفت‌وگوی ما، «مختصات الگوی سیاست خارجی ایران و آسیب‌شناسی آن» است. دهقانی الگوی سیاست خارجی ایران را در دوران جمهوری اسلامی «ادای تکلیف مبتنی بر مصلحت» می‌داند و معتقد است باید الگوی قدرت هوشمند را در همین راستا به کار گرفت.

با توجه به مکاتب و نظریات روابط بین‌الملل و با توجه به تاریخ مناسبات بین‌المللی در دو سده اخیر، واحدهای سیاسی از چه الگوها و روش‌هایی برای نقش‌آفرینی در عرصه بین‌الملل استفاده می‌کنند؟

شاید بتوانیم به سه الگو و روش کلی اشاره کنیم؛ یکی استفاده از «قدرت سخت» است که جزء روش‌های سنتی بوده که در بسیاری از مواقع تاریخی از طریق توسعه‌طلبی و جنگ تحقق پیدا کرده است و یکی از نمونه‌های بارز آن، استعمار غربی است. استفاده از قدرت سخت در روابط بین‌الملل به دو صورت «درون‌گرا» و «برون‌گرا» امکان‌پذیر است. الگوی استفاده سخت‌افزاری از قدرت به صورت درون‌گرا، بیشتر از طریق افزایش قدرت نظامی و اقتصادی است. البته من قدرت سخت را مجموعه‌ای از توانایی‌های ملموس و مادی در نظر گرفته‌ام، درحالی که برخی اقتصاد را در قدرت نرم می‌آورند که به نظر من اگر ما مبنا را سخت بودن به معنای مادی در نظر بگیریم، قدرت نظامی و اقتصادی را می‌توان در این جا نام برد؛ بنابراین بعضی به دنبال افزایش قدرت نظامی رفته‌اند و بعضی هم به دنبال افزایش قدرت اقتصادی، به این علت که بتوانند در نظام بین‌الملل نقش ایفا کنند. البته باید گفت که فارغ از بحث توسعه‌طلبی و تجاوزگری، افزایش توان درونی و قدرت ملی ماهیتاً و لزوماً امر مذمومی نیست، بلکه امر لازمی هم هست.

یک الگوی قدرت سخت برون‌گرا هم داریم که کشورها برای اینکه در نظام بین‌الملل نقش ایفا کنند و از طرفی به اندازه کافی توان و قابلیت ندارند، می‌آیند به دو صورت نقش‌آفرینی می‌کنند؛ یکی در چارچوب اتحادها و ائتلاف‌ها یا به بیان دیگر «موازنه‌سازی» که کشورها مجموع توان خود را تجمیع می‌کنند تا بتوانند در نظام بین‌الملل نقش بیشتری ایفا کنند و دیگری هم الگوی دنباله‌روی یا است که بعضی از کشورهای کوچک و ضعیف که به تنهایی نمی‌توانند نقش ایفا کنند، به یک قدرت بزرگ‌تری خود را می‌چسبانند.

این‌ها طبیعتاً از آن کشورهایی که دنبال اتحاد هستند، ضعیف‌تر هستند؟

نه لزوماً، بلکه شاید الگوی آن‌ها فرق می‌کند. بعضی اتحاد و ائتلاف را در مقابل یک قدرت بزرگ با کمک دیگران در پیش می‌گیرند و بعضی به جای موازنه‌سازی، به سمت دنباله‌روی می‌روند؛ یعنی چسبیدن به قدرت بزرگ به خاطر اینکه منافع بیشتری را به دست بیاورند و یا نقش بیشتری را به واسطه آن قدرت بزرگ ایفا کنند. در واقع شیر شکار می‌کند و چیزی به آن‌ها هم می‌رسد. الگوی دیگر، استفاده از «قدرت نرم» است. در این الگوی نرم‌افزاری کشورها تلاش می‌کنند برای ایفای نقش در نظام بین‌الملل به جای قدرت سخت، از قدرت نرم استفاده کنند یا حداقل تأکید آن‌ها بیشتر بر عناصر نرم‌افزاری است. در این جا کشورها تلاش می‌کنند که بیشتر از مؤلفه‌های قدرت نرم‌افزاری استفاده

کند و آن تأثیرگذاری بر نظام بین‌الملل بدون استفاده از قدرت سخت اعم از قدرت نظامی و تطمیع، یعنی به کارگیری قدرت اقتصادی است که اصطلاحاً به آن توان جذب دیگران یا تأثیرگذاری بر عناصر بین‌المللی و رفتار دیگران از طریق عناصر نرم‌افزاری می‌گویند.

■ قدرت نرم از چه عناصری تشکیل می‌شود؟

یکی از آن‌ها «ایدئولوژی» است. بسیاری از کشورها در طول تاریخ تلاش کردند که از طریق گسترش ایدئولوژی خود و شکل دادن به یک اتحاد ایدئولوژیک در سطح بین‌المللی نقش ایفا کنند. نمونه بارز آن شوروی سابق است. حتی یکی از ابزارهای آمریکا نیز ایدئولوژی «لیبرالیزم» است. یکی دیگری از عناصر قدرت نرم، «فرهنگ و تمدن» است که می‌توانیم بگوییم الگوی فرهنگی - تمدنی استفاده از داشته‌های فرهنگی یک ملت و کشور برای تأثیرگذاری در نظام بین‌الملل یا در سطح منطقه‌ای است؛ به‌ویژه اگر دامنه و برد فرهنگ یک کشور فراتر از مرزهای جغرافیایی آن باشد؛ مثل ایران که ما می‌گوییم ایران تاریخی، ایران جغرافیایی، ایران سیاسی و ایران فرهنگی داریم. محدوده و گستره ایران فرهنگی، خیلی بیشتر از آن چیزی است که ما به آن ایران سیاسی و جغرافیایی می‌گوییم که حوزه نفوذ و تأثیرگذاری بر کشورها را بدون استفاده از قدرت نظامی و زور تعیین می‌کند.

عناصر و عامل دیگر، شیوه «گفتمان‌سازی» است. امروزه گفتمان‌سازی یک الگوی تأثیرگذار بسیار مهم در روابط بین‌الملل است که کشورها تلاش می‌کنند از طریق شکل دهی به گفتمان جهانی، در آن چارچوب، ایفای نقش کنند. مثلاً می‌بینیم که آمریکا «گفتمان تروریسم» را می‌سازد و برای سیاست خارجی خود به عنوان مدافع ملت‌ها و حقوق بشر و یا مقابله با تروریسم و... فرصت‌سازی می‌کند. این یک الگو است که در دنیای امروز بسیار دارای اهمیت است. البته برخی کشورها هم ممکن است «انزواگرایی و بی‌طرفی» را در پیش بگیرند که آن‌ها الگوهای تأثیرگذاری در نظام بین‌الملل نیستند و در حقیقت دوری گرفتن از روابط بین‌الملل است.

اما روش سوم، استفاده از «قدرت هوشمند» است. قدرت هوشمند در واقع به کارگیری هم‌زمان هر دو بُعد قدرت سخت و نرم است که طبیعتاً این الگوی رفتاری می‌تواند مطلوبیت بیشتری داشته باشد یا به نوعی مطلوب‌ترین الگو باشد.

■ با وقوع انقلاب اسلامی که مبنای متفاوتی با جهان غرب و شرق داشت و بالطبع این تفاوت در مینا، به تفاوت روش‌ها هم کشیده می‌شد، جمهوری اسلامی ایران با چه چالش‌هایی در روابط بین‌الملل و سیاست خارجی خود مواجه شد؟

وقتی انقلاب اسلامی ایران پیروز شد، نظام بین‌الملل به لحاظ توزیع قدرت و از نظر ایدئولوژیک دوقطبی بود؛ کاپیتالیسم و کمونیسم. انقلاب اسلامی ایران، اولین انقلابی است که مستقل از این دو ایدئولوژی به‌وجود آمد. به همین دلیل زمانی هم که می‌گوییم «نه شرقی، نه غربی»، تنها به تعهد نداشتن نظامی و سیاسی به دو ابرقدرت محدود نمی‌شود و بسیار فراتر از این است؛ در واقع تعهد نداشتن ایدئولوژیک است. به بیان دیگر، ایران ایدئولوژی ثالثی را به قول امروزی‌ها، گفتمان مستقلی را در نظام بین‌الملل عرضه کرد. طبیعی است که این‌ها، چالش‌هایی را برای جمهوری اسلامی ایران ایجاد می‌کرد و می‌کند.

شاید با توجه به ماهیت و هویت جمهوری اسلامی، بتوانیم بگوییم سه چالش مهم را نظام بین‌الملل، برای سیاست خارجی و روابط بین‌الملل ایران ایجاد کرده و می‌کند: یکی از چالش‌ها ناشی از ماهیت انقلابی نظام جمهوری اسلامی ایران است. معمولاً نظام بین‌الملل محافظه‌کار و به دنبال حفظ وضع موجود است. کشورهای انقلابی تجدیدنظرطلب و اصلاح‌طلب و درصدد اصلاح وضع موجوداند. طبیعی است که نظام بین‌الملل و مجموعه بازیگران محافظه‌کار، چه در سطح منطقه و چه در سطح جهان

به این واقعه عکس‌العمل نشان دهند و برای آن چالش ایجاد کنند و درصدد مقابله و موازنه‌سازی با جمهوری اسلامی ایران برآیند که نمونه‌های تاریخی فراوانی دارد و جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، از مصادیق بارز آن است یا برخوردهایی که رژیم‌های محافظه‌کار عرب با ایران داشتند که بخشی از آن، ناشی از ماهیت انقلابی است.

یکی دیگر از این چالش‌ها، ناشی از هویت اسلامی جمهوری اسلامی ایران است. شاید بتوانیم بگوییم که بیشترین چالش‌ها، ناشی از این موضوع است. چون همان‌طور که گفتیم، جمهوری اسلامی ایران نظامی اسلامی با هویت دینی است که این موضوع با الگوی قالب دولت - ملت که سکولار است، تفاوت دارد؛ بنابراین طبیعی است که نیروهای سکولار، چه در سطح منطقه و چه در سطح جهانی و حتی در جهان اسلام، درصدد مقابله و موازنه‌سازی در برابر جمهوری اسلامی ایران برآیند که این نکته بسیار مهمی است.

سوم هم چالش‌های ناشی از گفتمان انقلاب اسلامی است. همان‌طور که اشاره کردیم، انقلاب اسلامی ایران گفتمان جدیدی را عرضه کرد که این گفتمان سابقه نداشت. اگر هم بود (مثلاً برخی می‌گویند که اسلام سیاسی از زمان اخوان المسلمین بوده است)، گفتمان انقلاب اسلامی با آنچه از قبل وجود داشت، بسیار متفاوت است و افق‌های جدیدی را ایجاد کرده است؛ به‌خصوص اینکه نظامی اسلامی را تأسیس کرده است. می‌توانیم بگوییم در این تحول اسلام سیاسی، وقتی به مقطع انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی می‌رسیم، دو اتفاق می‌افتد که موجب تطور اسلام سیاسی و نقطه عطف آن می‌شود؛ یکی نظریه‌سازی و دیگری نظام‌سازی.

قطعاً، در چارچوب جمهوری اسلامی ایران، هم یک نظام سیاسی و هم یک نظریه سیاسی شکل گرفت که بی‌سابقه بود. حتی اسلام سیاسی قبل از انقلاب اسلامی خیلی متفاوت است و انقلاب اسلامی قطعاً نقطه عطفی در تاریخ اسلام سیاسی بود. این چالش‌های گفتمانی طبیعتاً برای جمهوری اسلامی ایران که بر اساس این گفتمان شکل گرفته، وجود داشته و دارد. مهم‌ترین چالش هم گفتمان سکولاریسم است. طبیعی است که گفتمان سکولاریسم در مقابل گفتمان انقلاب اسلامی قرار می‌گیرد.

■ آیا استکبارستیزی انقلاب اسلامی ذیل همین تقابلهای گفتمانی با سکولاریسم قرار می‌گیرد؟

خیر، چون استکبارستیزی لزوماً مستلزم گفتمانی اسلامی نیست. خیلی از دولت‌های سکولار هم سلطه‌ستیز بوده‌اند و اتفاقاً خیلی از اندیشه‌های چپ مثل نظریه‌های انتقادی با هدف مبارزه با سلطه و رهایی بروز و ظهور یافته‌اند؛ بنابراین ممکن است که گفتمان انقلاب اسلامی ایران هم سلطه‌ستیز باشد، ولی این موضوع به‌خاطر هویت انقلابی و اسلامی است و لزوماً منحصر به جمهوری اسلامی ایران نیست. گفتمان یا ایدئولوژی دیگری که در برابر انقلاب اسلامی قرار گرفت، کمونیسم بود؛ اما امروز مهم‌ترین چالش گفتمانی، گفتمان انقلاب اسلامی با گفتمان لیبرالیزم است و این موضوع، چالش اساسی است و به نظر من چالش‌های دیگری سیاسی و رفتاری مثل هسته‌ای، حقوق بشر و... در ذیل آن است.

■ آیا تفاوت مبنایی ما با الگوهای رایج نظام بین‌الملل به ترسیم و اجرای یک الگوی متفاوت هم منجر شده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم که جمهوری اسلامی دارای یک الگو و روش در سیاست خارجی خود و در تعامل با عرصه بین‌الملل است؟ اگر جواب مثبت است، این الگو و یا روش، دارای چه مختصات و مؤلفه‌هایی است؟

جواب مثبت است؛ حال ویژگی‌ها و مختصات آن چیست؟ با تطبیق سیاست نظری اسلامی سیاست خارجی که به صورت عام بوده با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، می‌توان گفت که الگوی سیاست خارجی ایران، الگوی «ادای تکلیف مبتنی بر مصلحت» است. این الگو لزوماً با الگوهای دیگری که در سیاست خارجی کشورهای

چگونه می‌توانیم در اجرا و تصحیح الگو و روش خود پیشرفت کنیم و به جلو برویم؟

بحث‌هایی که ما تا الان مطرح کردیم، بیشتر الگو به معنای نظری بود، ولی معمولاً در الگوهایی که ما به‌خصوص در مقام اجرا مطرح می‌کنیم؛ یعنی وقتی این الگو می‌خواهد در مقام عمل پیاده شود، طبیعتاً ممکن است صدردصد با الگوی نظری منطبق نباشد؛ بنابراین ما همواره نیازمند نوعی آسیب‌شناسی و ارزیابی مداوم هستیم. الگوی اجرایی، هم باید ارزیابی شود و هم آسیب‌شناسی که ببینیم در مقام عمل پیویایی داشته یا نه و آن آسیب‌ها را کم‌کم مرتفع، نقاط ضعف را برطرف و نقاط قوت را تقویت کنیم. بعضی از این موارد را می‌توان اشاره کرد:

نخست «حفظ توازن» بین عناصری که ذکر کردیم. یکی از آسیب‌های سیاست خارجی ما در دوران گذشته این بوده که سیاست خارجی به نفع یکی از این عناصر بر هم خورده است. مثلاً زمانی آرمان‌گرایی بدون توجه به واقعیت‌ها پیگیری شده است یا بعضی اوقات خیلی بر واقعیت‌ها و واقع‌بینی تأکید شده و آرمان‌ها تضعیف شده است. این نکته بسیار مهمی است که در اجرای آن الگو تلاش کنیم که توازن بین آن عناصر حفظ شود تا آن الگو ناقص اجرا نشود.

دوم «اولویت‌بندی اهداف»ی است که در چارچوب الگو از آن پیروی می‌کنیم. در واقع در سیاست خارجی، یک‌سری اهداف با توجه به الگویی که در سیاست خارجی ایران گفتیم وجود دارد که به نظر من باید اولویت‌بندی زمانی نسبت به آن‌ها داشته باشیم. ممکن است یک هدف خیلی مهم، زمان پیگیری آن درازمدت باشد و یک هدف کم‌اهمیت‌تر به دلیل ضرورت‌هایی، در زمان کوتاه‌مدت‌تری باید تعقیب شود.

به نظر شما چه نواقصی در الگو و روش‌های جمهوری اسلامی در عرصه بین‌الملل وجود دارد؟

همان‌طور که اشاره کردم، استفاده هم‌زمان از همه عناصر قدرت بسیار مهم است؛ چه توازن بین اهداف و چه توازن بین عناصر قدرت. ما در خیلی از موارد نتوانسته‌ایم به صورت بهینه از همه این موارد در کنار هم و به صورت متوازن استفاده کنیم. گاهی از مواقع هم توازن بین ابزار و هدف بر هم خورده است که می‌تواند آسیب باشد. ما گاهی اهداف بسیار عالی داشته‌ایم، ولی از ابزارهای مناسبی که در اختیار داشته‌ایم، استفاده نکرده‌ایم.

یکی از آسیب‌های دیگر، عدم به‌کارگیری مطلوب و مناسب «دیپلماسی» است؛ یعنی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران آن‌گونه که شایسته و بایسته است از عنصر دیپلماسی به خوبی استفاده نشده است.

دلایل عمده آن چه بوده است که ما نتوانسته‌ایم این

کار را انجام دهیم؟

یکی از دلایل آن این است که معمولاً در اثر عملکرد بیگانگان در ایران، برخی نگاه خوبی به دیپلماسی ندارند. مثلاً در بحث مذاکرات هسته‌ای ما می‌بینیم که خیلی‌ها فکر می‌کنند مذاکره یعنی تسلیم! در صورتی که می‌دانید دیپلماسی در زمان جنگ و منازعه و تخصص، اهمیت و ضرورت بیشتری دارد؛ یعنی وقتی شما با بازیگران دیگر اختلاف نظر و اختلاف منافع دارید، می‌روید و از عنصر دیپلماسی استفاده می‌کنید که به حالت بحرانی و جنگ منجر نشود.

بعضی اوقات چون ابزار مطلوبی نداشته‌ایم، کل موضوع و صورت‌مسئله آن را پاک کرده‌ایم. این موضوع هم خیلی مهم است. وقتی شما می‌خواهید بروید با تیم بزرگی مسابقه بدهید، قاعدتاً باید تیمی در حد آن تیم داشته باشید؛ بنابراین این موضوع

دیگر هست، ممکن است صدردصد تعارض نداشته باشد، ولی به نظر من جامع‌تر است. در واقع جمهوری اسلامی ایران در سیاست خارجی تکلیف و رسالتی برای خود قائل است و به تبع آن، آرمان‌هایی دارد که پیگیری آن‌ها را بر اساس مصلحت انجام می‌دهد.

آیا این ادای تکلیف بر مبنای مصلحت همان «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» است؟

بله، خیلی جالب است. رهبری فرمودند بین تکلیف و نتیجه هیچ تعارضی وجود ندارد. اتفاقاً این موضوع در حوزه سیاست خارجی بسیار حائز اهمیت است؛ یعنی آن ادای تکلیف و پیگیری آرمان‌ها باید به نتیجه معطوف باشد. اتفاقاً خود توجه به نتیجه هم بخشی از تکلیف است؛ بنابراین نه‌تنها با هم تعارضی ندارند، بلکه لازم و ملزوم یکدیگر هستند. البته به این معنا نیست که ما در ابتدا باید مطمئن شویم که نتیجه به دست می‌آید و بعد آن عمل را انجام دهیم، بلکه می‌گوییم الآن با توجه به شرایط موجود و نتیجه‌ای که ما پیش‌بینی می‌کنیم، تکلیف ما این است. حال اینکه حتماً نتیجه محقق می‌شود یا نمی‌شود، بحث دیگری است.

حال مختصات و مؤلفه‌های این الگو یا روش چیست؟

اولین ویژگی، «تکلیف‌گرایی» یا تکلیف‌محوری است. همان‌طور که اشاره کردیم، سیاست خارجی ایران رسالت‌مدار است و برای خود تکلیف و رسالتی را در نظر دارد. موضوع دوم، مصلحت‌گرایی است؛ یعنی پیگیری این تکلیف بر اساس مصالح صورت می‌پذیرد. البته در فقه شیعه، موضوع «مصلحت» به میزان لازم توسعه پیدا نکرده است. شاید یکی از دلایل آن این است که هیچ‌وقت شیعه حکومت واقعی که مبتنی بر تشیع باشد، نداشته است، ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بعد نظری، یکی از مفاهیم و نظریه‌هایی که نسبت به بقیه مفاهیم بسیار توسعه پیدا کرده، همین مصلحت است که اولین بار آن را حضرت امام (ره) مطرح کردند. شکل‌گیری مجمع تشخیص مصلحت نظام ذیل همین موضوع است که به هر حال ادای تکلیف در شرایط مختلف متفاوت است؛ یعنی در یک شرایط خاص، مصلحت ایجاب می‌کند که ما به گونه دیگری تکالیف دولت اسلامی را پیگیری کنیم.

این موضوع چه نسبتی با منفعت‌گرایی در دانش و روابط بین‌الملل دارد؟

منفعت‌گرایی به نوعی در ذیل مصلحت‌گرایی است. من نمی‌گویم این دو موضوع یکی است، ولی حتی بحث پیگیری منافع و دفع ضررها در مفهوم مصلحت نهفته است؛ بنابراین در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران این گونه نیست که مصلحت‌گرایی به قیمت بی‌توجهی به منافع باشد. اتفاقاً در توجه به مصالح، توجه به منفعت ملی و منافع ملی هم هست.

عنصر دیگر «عقلانیت» است؛ یعنی تصمیم‌گیری عقلانی. این موضوع هم در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با توجه به شرایط مملکت‌داری و هم با توجه به شرایط دینی حائز اهمیت است. به کارگیری عقل و عقلانیت در تصمیمات، هم به زمان و مکان بستگی دارد و هم اینکه مبدأ دینی دارد. منتها ما می‌گوییم عقلانیتی که در سیاست خارجی به کار گرفته می‌شود، اعم از عقل ابزاری است. ما توجه به اوامر و نواهی شرع را هم نوعی عقلانیت می‌دانیم؛ چون معتقدیم تمام اوامر و نواهی بر اساس مصلحت و دفع مفسده‌ای است و نوعی عقلانیت در آن نهفته است.

عنصر بعدی «آرمان‌خواهی» و سپس «واقع‌بینی» است که در الگوی سیاست خارجی ایران وجود دارد. مؤلفه دیگر عدالت‌طلبی است و همین‌طور «نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری» که شاید یکی از ویژگی‌ها و مختصات مستمر دیپلماسی ایران باشد.

جمهوری اسلامی ایران
نظامی اسلامی با هویت
دینی است که این موضوع
با الگوی قالب دولت - ملت
که سکولار است، تفاوت
دارد؛ بنابراین طبیعی است
که نیروهای سکولار، چه
در سطح منطقه و چه
در سطح جهانی و حتی
در جهان اسلام، درصدد
مقابله و موازنه‌سازی در
برابر جمهوری اسلامی
ایران بر بیایند که این نکته
بسیار مهمی است.

قدرت، امنیت و مصلحت زیربنای الگوسازی سیاست خارجی ایران



دکتر ابراهیم متقی*

درآمد

الگوسازی یکی از ضرورت‌های تبیین رفتار سیاسی و سیاست خارجی کشورها محسوب می‌شود. واحدهای سیاسی که از کنش سازمان‌یافته در رفتار بین‌المللی برخوردار باشند و یا اینکه از رهیافت‌های ایدئولوژیک برخوردار شوند، عموماً دارای نشانه‌های «کنش الگویی» در رفتار سیاست خارجی می‌باشند. هرگونه الگوسازی نیازمند آن است که درک دقیقی نسبت به ساختار قدرت و بازیگران مؤثر در حوزه کنش سیاسی و سیاست خارجی وجود داشته باشد. از سوی دیگر، الگوسازی نیازمند درک دقیق اولویت‌های رفتاری بازیگران در سیاست بین‌الملل می‌باشد. با توجه به چنین مؤلفه‌هایی، می‌توان چگونگی الگوسازی در کنش سیاسی را براساس رهیافت‌های ارائه‌شده در حوزه سیاست خارجی تبیین نمود. در این ارتباط، نظریات مختلفی در تبیین چگونگی کنش بازیگران در حوزه سیاست خارجی کشورها ارائه شده است. هریک از رهیافت‌های نظری، شکل خاصی از الگوسازی در سیاست خارجی را مورد توجه قرار می‌دهد. به‌طور کلی می‌توان بر این موضوع تأکید داشت که الگوهای کنش سیاست خارجی با رهیافت‌های ارائه‌شده از سوی نظریه‌پردازان و یا کارگزاران سیاست خارجی ارتباط مستقیم دارد.

۱. رهیافت‌های اثرگذار در روند الگوسازی سیاست خارجی

هرگونه فرایند الگوسازی در تبیین کنش سیاسی و سیاست خارجی بازیگران بدون توجه به قالب‌های نظری و رهیافت‌های تئوریک امکان‌پذیر نمی‌باشد. در این ارتباط، چند رهیافت کلاسیک از سوی نظریه‌پردازان سیاست خارجی وجود دارد که هر یک بر نقش یکی از مؤلفه‌های سیاسی، ساختاری، نهادی و بین‌المللی تأکید دارند. در این ارتباط، نشانه‌ها و ضرورت‌های الگوسازی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیز براساس «اسناد فرادستی» مورد توجه قرار می‌گیرد.

نخبه‌گرایان بر این اعتقادند که فرایندهای سیاست خارجی عمدتاً تحت تأثیر الگوهای رفتاری، تصمیمات و همچنین نشانه‌های ادراکی است که مورد توجه رهبران نظام سیاسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، آنان بر این امر تأکید دارند که «خروجی»^۱ سیاست خارجی کشورها توسط رهبران سیاسی اتخاذ می‌شود. این گروه از نظریه‌پردازان، برای سایر مؤلفه‌های تأثیرگذار کشورها نقش چندان قابل‌توجهی ندارند. گروه دوم تحلیل‌گران سیاست خارجی بر نقش «ساختار سیاسی»^۲ تأکید دارند. آنان این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهند که هرگونه کنش نخبگان سیاسی در چارچوب ساختار حکومتی انجام می‌شود. بنابراین آنان برای نهادهای سیاسی

هم یکی از الزامات به‌خصوص جمهوری اسلامی ایران است که وارث یک گفتمان است و باید از عناصر قدرت نرم استفاده کند که یکی از مهم‌ترین این عناصر قدرت، دیپلماسی است تا بتواند گفتمان خود را ترویج کند.

نکته دیگر، نامتوازنی بین دیپلماسی رسمی و غیررسمی در سیاست خارجی ما بوده است که بعضی از مواقع بیشتر بر دیپلماسی رسمی تأکید کرده‌ایم و دیپلماسی غیررسمی مغفول مانده است. دیپلماسی غیررسمی، یعنی رابطه با ملت‌ها و مردم که گاهی از آن غافل شده‌ایم. البته گاهی هم بیشتر بر دیپلماسی غیررسمی تأکید کرده‌ایم و ملت‌ها و مردم مورد توجه بوده‌اند و از دولت‌ها غافل شده‌ایم؛ بنابراین در این زمینه هم باید توازن را برقرار کنیم.

نکته دیگر این بوده است که توازن بین انواع مختلف دیپلماسی هم بر هم خورده است. مثلاً نتوانسته‌ایم به اندازه کافی از دیپلماسی رسانه، دیپلماسی فرهنگی و دیپلماسی عمومی استفاده کنیم. البته تلاش کرده‌ایم از دیپلماسی عمومی استفاده کنیم، ولی باز من فکر می‌کنم جمهوری اسلامی ایران با توجه به منابع قدرت گفتمانی و نرم‌افزاری که در اختیار دارد، دارای ظرفیت بسیار بیشتری برای تقویت دیپلماسی عمومی است.

برخی مواقع هم دچار تعارض یا تردیدی بوده‌ایم که دیپلماسی عمومی را در چه سطحی اجرا کنیم؛ مثلاً گاهی از مواقع تأکید ما بر دیپلماسی عمومی در جهان اسلام بوده است، ولی تأکید بیش از حد بر دیپلماسی عمومی در جهان اسلام باعث می‌شود که به بقیه جهان خیلی توجه نکنیم. گاهی اوقات هم قضیه برعکس بوده است؛ دیپلماسی عمومی خود را به قدرت‌های بزرگ و جهان غرب معطوف کرده‌ایم و از اسلام بازمانده‌ایم که این‌جا هم باید توازن را برقرار کرد. باید هم‌زمان بتوانیم همه این حوزه‌ها و مخاطبان را پوشش دهیم. البته برخی مواقع تأکید بر دیپلماسی عمومی در جهان غرب مهم‌تر است؛ چون در آن‌جا تصویر نادرستی از جمهوری اسلامی ایران شکل گرفته و باید آن را اصلاح کرد. حداقل دشمنان نمی‌توانند بر اساس این تصویرسازی با ما مقابله کنند؛ بنابراین به کارگیری دیپلماسی برای ارائه تصویر درست و واقعی از جمهوری اسلامی ایران بسیار حائز اهمیت است.

برای اصلاح این نواقص چه الزاماتی هست؟

به نظرم می‌توان به چند الزام اشاره کرد: یکی «دانش و آگاهی» از سیاست خارجی و روابط بین‌الملل است؛ یعنی کسی که می‌خواهد برای جمهوری اسلامی ایران در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل الگوسازی کند، حتماً باید از حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل آگاهی و دانش کافی داشته باشد. البته لازم است، ولی کافی نیست. ممکن است بعضی استدلال کنند که این‌ها نظریه‌ها و مدل‌های غربی است که من هم قبول دارم، منتها ما در خالاً که نمی‌خواهیم الگوی سیاست خارجی را اجرا کنیم. می‌خواهیم با این‌ها تعامل داشته باشیم؛ پس باید زبان، منطق و رفتار آن‌ها را بفهمیم و حتی برای تقابل با آن‌ها ببینیم که الگوی آن‌ها چیست؟ نکته دیگر «شناخت هویت، ماهیت و مبانی نظری نظام جمهوری اسلامی ایران» است. بعضی فکر می‌کنند که فقط داشتن دانش روابط بین‌الملل کافی است. باید بگوئیم که داشتن این دانش لازم هست، ولی کافی نیست؛ چرا؟ چون جمهوری اسلامی ایران نظامی سیاسی با حفظ این مختصات خاص است. نباید الگوی سیاست خارجی را که برای دولت جمهوری اسلامی ایران مد نظر داریم، بر اساس الگوهای سکولاریستی شکل دهیم؛ پس باید ببینیم این نظام چه ماهیت و هویت و اهدافی و رسالتی دارد که الگوی آن را بتوانیم تنظیم کنیم؟ نکته بعد، «شناخت توانایی‌های جمهوری اسلامی ایران» است و پس از آن، «شناخت شرایط منطقه و اقتضائات منطقه‌ای و بین‌المللی» است.

در این مقاله تلاش می‌شود تا سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران براساس رهیافتی مورد توجه قرار گیرد که معطوف به چگونگی «کنش بازیگران» برای «دستیابی به هدف» در «شرایط آنارشی» می‌باشد. از آنجایی که بازیگران در حوزه سیاست خارجی خود با تهدیدات متنوعی روبه‌رو می‌باشند به‌همین دلیل است که رهیافت معطوف به قدرت، امنیت و مصلحت زیربنای الگوسازی سیاست خارجی جمهوری اسلامی محسوب می‌گردد. نشانه‌های چنین الگویی را می‌توان در قالب رهیافت‌هایی از جمله: «اتلاف ضدنظام سلطه»، «ترمش قهرمانانه» و «عزت، حکمت و مصلحت» مورد توجه قرار داد.

۲. قالب‌های هستی‌شناسی نظریه‌پردازی در روند الگوسازی سیاست خارجی

بهره‌گیری از نظریات و رهیافت‌های سیاست خارجی، اهمیت قالب‌های تحلیلی نظریه‌پردازان را افزایش می‌دهد؛ اما واقعیت‌های رفتاری کشورها بیانگر این نکته است که آنان به بسیاری از شاخص‌های رئالیستی توجه دارند و از سوی دیگر تلاش می‌نمایند تا سیاست خارجی را به‌عنوان نشانه‌ای از «بازی قدرت»^{۱۰} تصویر نمایند. به‌عبارت دیگر، مؤلفه‌های قدرت‌محور می‌توانند نقش مؤثری در سیاست خارجی کشورها ایفا نماید. هر رفتار سیاست خارجی، نشانه‌ای از بازی قدرت و تلاشی برای حداکثرسازی قدرت و امنیت تلقی می‌شود. به همین دلیل است که مورگنتا کتاب جاودانه خود را با عنوان «سیاست بین‌ملتها»^{۱۱} منتشر نمود. در این کتاب وی تلاش دارد تا فرضیه خود را مبنی بر اینکه سیاست خارجی، تلاش پایان‌ناپذیر برای ایجاد صلح و تولید قدرت می‌باشد، به اثبات رساند. تحقق این اهداف از طریق فرایندهای قانونی حاصل نمی‌شود. کشورها باید بتوانند امنیت خود را از طریق ابزارهای قدرت و همچنین در شریاطی تأمین نمایند که هیچ‌گونه «قوه فائقه مرکزی» وجود نداشته و در نتیجه فضای بین‌الملل در شریاط «آنارشی»^{۱۲} قرار داشته باشد.

نظریه‌پردازی که مؤلفه‌های قدرت محور را در رفتار سیاست خارجی مورد توجه قرار می‌دهند، اصالت چندانی برای سیاست خارجی کشورهای جهان سوم و واحدهای پیرامونی قائل نمی‌شوند. در زمره این تحلیل‌گران می‌توان به افرادی اشاره داشت که رفتار سیاست خارجی کشورها را براساس «نشانه‌های توسعه»^{۱۳} مورد تحلیل قرار می‌دهند. کسانی که سیاست را از منظر علوم اجتماعی تحلیل می‌کنند و یا اینکه به تبیین رفتار سیاسی و سیاست خارجی در چارچوب «الگوی‌های سنتی»^{۱۴} و همچنین «الگوهای در حال گذار»^{۱۵} می‌پردازند نیز اصالت چندانی برای نقش سیاسی و سیاست خارجی کشورهایی همانند ایران قائل نیستند.

اینگونه تحلیل‌گران عموماً تلاش دارند تا الگوسازی در سیاست خارجی را بر اساس چگونگی کنش و واکنش قدرت‌های بزرگ و الگوهای تعامل آنان در سیاست بین‌الملل تبیین نمایند. از جمله این افراد می‌توان به آرای «ریموند هینوش»^{۱۶} اشاره نمود. وی ضمن بهره‌گیری از آرای مبتنی بر قدرت‌محوری در رهیافت واقع‌گرایی به این جمع‌بندی رسیده است که کشورهای خاورمیانه هم‌اکنون به منطقه پیرامونی نظام جهانی تحت حاکمیت غرب تبدیل شده‌اند. از نظر هینوش، چالش‌های سیاسی موجود در خاورمیانه را باید واکنشی نسبت به نفوذ و سلطه غرب در خاورمیانه دانست.

به این ترتیب، در تحلیل نظریه‌پردازی همانند هینوش، جمهوری اسلامی ایران در زمره کشورهایی قرار می‌گیرد که از یک‌سو تحت تأثیر دخالت خارجی و کنترل نهادهای بین‌الملل قرار داشته و از سوی دیگر به دلیل قابلیت فرهنگی، سیاسی و ظهور اجباری اسلامی، در برابر تهدیدات و فشارهای بین‌المللی مقاومت می‌نماید. این‌گونه از نظریه‌پردازان برای روندهای سیاست خارجی ایران اصالت چندانی قائل نیستند. آنان بر این اعتقادند که مقاومت‌های سیاسی در شرایط ناپایدار ایجاد می‌شود و در نتیجه به نشانه‌هایی از رویارویی و تضاد همراه است.

آنها همچنین هرگونه تضاد سیاسی و بین‌المللی را از عوامل کاهش مقاومت ملی واحدهای

و ساخت‌های حکومتی اصالت بیشتری در مقایسه با نخبگان سیاسی قائلند. به‌طور کلی، ساختارگرایان این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهند که رفتارهای سیاسی و سیاست خارجی کشورها بیش از آن که تحت تأثیر مؤلفه‌های سیاسی و یا اراده نخبگان قرار گیرد؛ انعکاس شاخص‌های مربوط به ساختار سیاسی کشورها است. در چنین نگرشی هر ساختار سیاسی دارای ویژگی‌هایی است که آن را از سایر نظام‌های سیاسی و حکومتی متمایز می‌کند. در بین رهیافت‌های متعدد سیاست بین‌الملل، رئالیست‌ها عمده‌ترین نظریه‌پردازان ساختارگرا محسوب می‌شوند که قائل به اصالت نظام‌های سیاسی و ساخت‌های حکومتی‌اند. به این ترتیب آنان تلاش دارند تا «دولت ملی»^{۱۷} را به‌عنوان مرجع اصلی تصمیم‌گیری سیاسی و حکومتی در روندهای سیاست خارجی به‌شمار آورند.

گروه سوم که تلاش دارد تا سیاست خارجی را براساس «رهیافت‌های نظام‌مند»^{۱۸} تحلیل نماید؛ به مجموعه «واقع‌گرایی جدید»^{۱۹} تعلق دارد. این گروه عمدتاً تحت تأثیر آرای «کنث والتز»^{۲۰} است. چنین مجموعه‌هایی هرگونه رفتار سیاست خارجی را تابعی از شاخص‌های سیاست بین‌الملل تلقی می‌کنند. واقع‌گرایان ساختاری تلاش دارند تا فرایندهای سیاست خارجی کشورها را براساس شاخص‌های عمومی نظام بین‌الملل مورد تحلیل قرار دهند. به‌طور کلی کنث والتز هیچ‌گونه اصالتی برای ساخت‌های درونی و نخبگان سیاسی قائل نیست. وی در تحلیل خود جایگاه ویژه‌ای را برای نظام بین‌الملل در نظر می‌گیرد. به این ترتیب، اگر تغییرات ساختاری در سیاست بین‌الملل ایجاد گردد، طبیعی است که فرایندهای سیاست خارجی با تغییراتی روبه‌رو می‌شود.

یکی دیگر از الگوهای نظریه‌پردازی در سیاست خارجی بر اساس «پیش‌نظریه»^{۲۱} جیمز روزنا^{۲۲} مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. رویکرد روزنا ماهیتی ترکیبی دارد؛ از یک‌سو بر نشانه‌های فردی در رفتار سیاست خارجی تأکید می‌کند و از سوی دیگر به ساختار سیاسی و نیز مجموعه‌های بوروکراتیک اصالت می‌دهد. روزنا همچنین ساختار نظام بین‌الملل را نیز به‌عنوان یکی از شاخص‌های تعیین‌کننده در رفتار سیاسی و سیاست خارجی مورد ملاحظه قرار می‌دهد. در نظریه «جیمز روزنا» همان‌گونه که ساختار نظام بین‌الملل می‌تواند بر جهت‌گیری سیاست خارجی و رفتار سیاسی واحدهای حکومتی تأثیرگذار باشد، شاخص‌های دیگری همانند نخبگان سیاسی، ساختار بوروکراتیک، نظام اجتماعی، احزاب سیاسی و به‌طور کلی ساختار داخلی حکومت نیز می‌تواند فرایندهای سیاست خارجی کشورها را تحت تأثیر قرار دهد.

«چارلز کاکلی» معتقد است که روزنا، سازماندهی نسبتاً کاملی از فرایندهای سیاست خارجی ارائه داده است. وی می‌نویسد: «جیمز روزنا دانشمند علوم سیاسی، بر این باور است که تمام نیروهای بالقوه نافذ در سیاست خارجی کشورها را می‌توان در پنج گروه جای داد: محیط خارجی، محیط اجتماعی کشور، عرصه حکومتی که در آن سیاست‌گذاری انجام می‌گیرد، نقش‌های به عهده گرفته شده توسط سیاست‌گذاران و خصوصیات فردی نخبگان سیاست‌گذار خارجی... روند سیاست‌گذاری چیزی است که درون‌نهاده‌ها (عوامل پنج‌گانه) را تبدیل به برون‌داده‌ها (تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها) می‌کند.

لازم به توضیح است که علاوه بر جیمز روزنا نظریه‌پردازان دیگری نیز از الگوهای ترکیبی در تبیین سیاست خارجی استفاده کرده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به روح‌الله رضضانی اشاره کرد. وی در زمره آن گروه از نظریه‌پردازی است که از سال ۱۹۶۵ تاکنون در دانشگاه‌های آمریکا به مطالعه سیاست خارجی ایران مشغولند. وی تئوری «تعامل سه‌جانبه پویا»^{۲۳} را در تبیین سیاست خارجی کشورها مورد استفاده قرار داده است. هیچ یک از تحلیل‌گران سیاست خارجی ایران نمی‌توانند نقش روح‌الله رضضانی را در مطالعات ممتد و همه‌جانبه سیاست خارجی کشور نادیده بگیرند. وی مؤلفه‌های مربوط به ساختار داخلی و همچنین ساختار نظام بین‌الملل را به‌عنوان عوامل تعیین‌کننده در رفتار سیاست خارجی کشورها مورد ملاحظه قرار می‌دهد. بنابراین از نظر رضضانی، بین دو حوزه یادشده، همواره نشانه‌هایی از «کنش متقابل» وجود دارد.

است. به همین دلیل است که نخبگان سیاسی و به‌طور کلی، کارگزاران سیاست خارجی کشورها تلاش دارند تا زمینه لازم برای بقای سیاسی و حفظ موجودیت ملی کشور خود را فراهم آورند.

سیاست خارجی رئالیستی بر آن است که «بقا»^{۲۰} به‌عنوان اصلی‌ترین انگیزه رفتار بین‌المللی محسوب می‌شود. کشورهایی که در شرایط انزوای قرار می‌گیرند، از موضوع حداکثرسازی قدرت ملی خود غافل می‌شوند و به‌این ترتیب، می‌توان نشانه‌هایی از افول سیاسی، اقتصادی و استراتژیک را در بنیان‌های قدرت ملی آنان ملاحظه نمود. اگر انگیزه بقا وجود نداشته باشد، هیچ بازیگری برای افزایش قدرت ملی خود جهت مقابله با تهدیدات تلاش نمی‌کند. زمانی که تهدیدات امنیت ملی کشورها افزایش می‌یابد، زمینه برای حداکثرسازی قدرت جهت حفظ امنیت و بقای سیاسی فراهم می‌شود.

بقای سیاسی، اولین اصل امنیتی ایران محسوب می‌شود. طی چند قرن اخیر شاهد ظهور نظام‌های سیاسی مختلفی در ایران بوده‌ایم. در هر دوران، می‌توان نشانه‌هایی از تلاش برای بقای سیاسی را مورد ملاحظه قرار داد. بنابراین، تغییر در نخبگان سیاسی و یا تغییر در نظام‌های حکومتی را نمی‌توان عاملی جهت غفلت از موضوع بقای سیاسی دانست.

هر یک از نخبگان حکومتی در هر دوران تاریخی و در چارچوب هرگونه نظام سیاسی، همه تلاش خود را برای حداکثرسازی قدرت انجام می‌دهند؛ زیرا قدرت می‌تواند زمینه‌های لازم را برای کاهش تهدیدات فراهم نموده، از سوی دیگر، جلوه‌هایی از امنیت‌سازی را برای تمامی ارکان و آحاد کشور به‌وجود آورد.

به این ترتیب، هدف سیاسی و امنیتی هر کشور در حوزه سیاست خارجی را می‌توان به‌کارگیری ابزارهای مختلف و همچنین بهره‌گیری از قابلیت‌های ساختاری به منظور تولید قدرت ملی دانست. تصمیماتی که

نخبگان سیاسی کشورها اتخاذ می‌کنند، عموماً در راستای حداکثرسازی قدرت و امنیت است. کشوری که فاقد قابلیت‌های ملی باشد، همواره در معرض تهدیدات و نفوذپذیری خواهد بود و کشورهای نفوذپذیر نمی‌توانند تمامی اهداف استراتژیک خود را تأمین نمایند. این کشورها ناچارند تا برخی از اهداف سیاست خارجی خویش را در ارتباط با منافع و همچنین اهداف سیاست خارجی سایر بازیگران به‌ویژه قدرت‌های بزرگ سازمان‌دهی کنند. از این‌رو به‌کارگیری هرگونه جهت‌گیری سیاست خارجی، برای رسیدن به اصلی‌ترین اهداف ملی کشورها، یعنی امنیت و بقا است.

با توجه به چنین معیاری، می‌توان سیاست خارجی ایران در دوران‌های گذشته را نیز براساس تلاش پایان‌ناپذیر برای بقای سیاسی تفسیر کرد. ممکن است ادراک نخبگان سیاسی با یکدیگر متفاوت باشد و یا اینکه در هر دورانی شکل خاصی از «گفتمان امنیتی»^{۲۱} ظهور یابد، اما واقعیت‌های سیاست خارجی بیانگر آن است که در هر دوران نخبگان سیاسی تلاش دارند تا تمامی ابزارهای در دسترس خود را به‌کار گرفته، بر این اساس، زمینه‌های لازم را برای حداکثرسازی امنیت و «بقای ملی»^{۲۲} فراهم آورند. این امر بیانگر آن است که اصلی‌ترین هدف ملی سیاست خارجی ایران در دوران قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، همواره تأمین بقا و همچنین حداکثرسازی امنیت ملی کشور بوده است.

چنین فرایندی براساس نگرش متفاوت نخبگان سیاسی در هر دوران تاریخی شکل گرفته است. بنابراین، ممکن است شیوه‌های تأمین امنیت در هر دوران تاریخی با یکدیگر متفاوت باشد، اما واقعیت‌های سیاست خارجی ایران را نمی‌توان از قانون عمومی رفتار سیاست خارجی کشورها جدا دانست؛ زیرا در هر دوران، قدرت‌سازی اولویت اصلی کشورهای

سیاسی کشورهای پیرامونی دانسته، چنین فرایندی را علت اصلی کاهش قدرت ملی واحدهای سیاسی تلقی می‌کنند. در این مقاله تلاش می‌شود تا نقش مؤلفه‌های ارزش‌محور در روند الگوسازی سیاست خارجی نیز مورد توجه قرار گیرد. مؤلفه‌های ارزشی در قالب نشانه‌های هنجاری تبیین می‌گردد. چنین رویکردی با رهیافت سازهانگاران و همچنین قالب‌های کنش‌الگویی جامعه‌شناسان هماهنگی بیشتری دارد.

همان‌گونه که جامعه‌شناسان روابط بین‌الملل همانند «مارسل مرل»، سیاست خارجی را تابعی از مؤلفه‌های بین‌المللی و همچنین شاخص‌های داخلی می‌دانند، در این مجموعه نیز از رهیافت‌های نظری افرادی استفاده می‌شود که برای ایدئولوژی سیاسی، نخبگان سیاسی، احزاب، ساختار داخلی، نشانه‌های هویتی و قواعد حقوقی اصالت قائلند. برای تبیین سیاست خارجی ایران از شاخص‌های یادشده بهره گرفته و آن را با مؤلفه‌های بین‌المللی پیوند داده‌ایم.

نشانه‌های الگوسازی در سیاست خارجی با چگونگی جهت‌گیری و راهبرد بازیگران در سیاست بین‌الملل هماهنگی و همگونی دارد. به‌طور مثال نشانه‌های الگویی در سیاست خارجی ایران نشان می‌دهد که در آخرین سال‌های حکومت پهلوی، سیاست خارجی

ایران براساس جهت‌گیری «اتتلاف و اتحاد»^{۲۳} شکل گرفته بود. در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی به‌ویژه در دوران بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی، روابط سیاسی و امنیتی ایران براساس همکاری و پیوند منافع با غرب سازمان‌دهی می‌شد.

بنابراین الگوی اتتلاف با غرب و آمریکا را می‌توان محور سیاست خارجی ایران در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران دانست. روند یادشده تحت تأثیر مؤلفه‌های ایدئولوژیک و هنجاری ناشی

از انقلاب ایران قرار گرفته و تحولاتی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. از این دوران به بعد، «جهت‌گیری»^{۲۴} دولت انقلابی ایران در مقابله و تعارض با آمریکا و غرب قرار گرفت. در نتیجه چنین فرایندی، سیاست خارجی ایران با تغییرات همه‌جانبه‌ای روبه‌رو گردید و روندهای اتتلاف و همکاری با غرب پایان یافت.

این فرایند نشان می‌دهد که جابه‌جایی در ساختار سیاسی و قالب‌های ارزشی می‌تواند بر جهت‌گیری کشورها اثرگذار باشد. نظریه‌پردازان ساختارگرا بر این اعتقادند که چگونگی توزیع قدرت در سیاست بین‌الملل محور اصلی کنش بازیگران می‌باشد. در حالی که الگوهای کنش سیاست خارجی ایران نشان می‌دهد که مؤلفه‌های هنجاری در بسیاری از مواقع به‌عنوان عامل تأثیرگذار بر سازوکارهای کنش ساختاری تلقی می‌گردد.

در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران شرایطی به‌وجود آمد که براساس آن، جهت‌گیری و «نقش ملی»^{۲۵} سیاست خارجی ایران با تغییرات رادیکال همراه شد. این امر تضادهای گسترده‌ای را در جهت‌گیری و کارکرد سیاست خارجی ایران و آمریکا نسبت به یکدیگر به‌وجود آورد. به‌این ترتیب می‌توان نشانه‌هایی از تعارض با قواعد نظام بین‌الملل و هژمونی قدرت‌های بزرگ را در عرصه سیاست خارجی ایران مشاهده نمود.

۳. نقش اهداف ملی در الگوسازی سیاست خارجی

سیاست خارجی هر کشوری براساس قواعد عام و تعیین‌شده‌ای شکل می‌گیرد. عنصر اصلی سیاست خارجی برای تمامی واحدهای سیاسی را می‌توان «حداکثرسازی قدرت ملی» دانست. بنابراین، سیاست خارجی ایران نیز معطوف به تصمیماتی است که منجر به ایجاد و گسترش قدرت ملی می‌شود. بقای سیاسی هر کشوری، وابسته به قدرت ملی‌اش



محدودیت‌های تسلیحاتی اعمال شده علیه ایران، جنگ نفتکش‌ها، بحران هسته‌ای، بحران میکونوس، تحریم اقتصادی ایران، محکومیت ایران توسط کمیته سوم حقوق بشر ملل متحد و همچنین محکوم‌سازی ایران در بیانیه‌های شورای همکاری خلیج فارس و اتحادیه عرب از جمله موضوعاتی است که بر اهداف عمومی سیاست خارجی بازیگران منطقه‌ای و بین‌المللی در برخورد با جمهوری اسلامی ایران، تأثیرات قابل توجهی به جا گذاشته است. این امر نشان می‌دهد که موضوعات فراروی سیاست خارجی هر کشور از اهمیت ویژه‌ای در شکل‌بندی و رفتار عمومی واحدهای سیاسی برخوردار است.

آنتونی سمپسون که کتاب‌های زیادی در مورد سیاست‌های خارجی و امنیتی ایران نوشته است، بیان می‌دارد که: «تصمیمات مهم را می‌توان واکنشی نسبت به تهدیدات فراروی کشورها دانست. واحدهای سیاسی با بحران‌های پیش‌بینی‌ناپذیر روبه‌رو می‌شوند. غافلگیری، بخش اجتناب‌ناپذیر سیاست خارجی کشورها است. بنابراین واحدهای سیاسی نمی‌توانند واقعیت‌های محیط منطقه‌ای را نادیده بگیرند. به همین دلیل است که کشورها پیوند چندانی با اهداف درازمدت و کلی سیاست خارجی ندارند. آنان صرفاً به امنیت و بقای خود می‌اندیشند و تلاش دارند تا امنیت و بقا را در کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت تأمین نمایند» (Sampson, ۱۹۸۲: ۳۱۱).

براساس چنین رهیافتی، سیاست خارجی را می‌توان تابعی از اهداف ملی کشورها و همچنین حوادث، اتفاقات و فشارهای ایجادشده علیه واحدهای سیاسی دانست. طبعاً کشوری همانند ایران که در مرکز بحران‌های منطقه‌ای و بین‌المللی قرار دارد، با طیف گسترده‌تری از بحران‌های سیاست خارجی روبه‌رو است. این امر منجر به تغییر در اهداف ملی ایران می‌گردد. بنابراین، موضوعات جانبی را می‌توان یکی از عوامل اصلی در فرایندهای سیاست خارجی کشورهایی همانند ایران دانست. این روند در دوران قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران قابل مطالعه است. در هر دوران تاریخی، نشانه‌هایی از رفتار سیاسی و استراتژیک نمود می‌یابد: رفتارهایی که بیانگر تداوم و تغییر در عناصر سیاست خارجی ایران هستند.

۴. نقش اهداف ملی در الگوسازی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

تغییر در ساختار حکومتی زمینه‌های لازم برای بازسازی و بازآفرینی فرایندهای سیاست خارجی کشورها را فراهم می‌سازد. هر نظام سیاسی براساس اهداف، مطلوبیت‌ها و همچنین مطالبات بین‌المللی خود، سطح جدیدی از روابط را در حوزه سیاست خارجی طراحی می‌کند. با تغییر در ساختار نظام سیاسی ایران نیز اهداف ملی جمهوری اسلامی متفاوت و متمایز از اهداف ملی دوران پهلوی دوم گردید. لذا به موازات ویژگی‌های عمومی ایجادکننده هویت ملی هر کشور، لازم است تا ویژگی‌های ساختاری و کارکردی واحدهای سیاسی نیز مورد ملاحظه قرار گیرند.

اصلی‌ترین شاخص سیاست خارجی ایران در دروان بعد از پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان در قالب و قواعد ایدئولوژیک آن بررسی نمود. در این دوران اهداف فراملی در سیاست خارجی ایران ماهیت ایدئولوژیک یافت. بنابراین توجه به نشانه‌های ایدئولوژیک برای ساخت‌های سیاسی و مدیران اجرایی کشور امری الزام‌آور تلقی گردید. در چنین شرایطی، قواعد ایدئولوژیک به‌عنوان بخشی از منافع ملی در آمد. اگرچه عده‌ای اعتقاد دارند که منافع ملی با منافع و مطلوبیت‌های ایدئولوژیک در تعارض است، باید تأکید داشت که ایدئولوژی می‌تواند شاخص‌های رفتاری و همچنین منافع کشورها را براساس شاخص‌های جدید بازنمایی کند. در این ارتباط می‌توان گفت:

«ایدئولوژی، چارچوب ذهنی جدیدی را برای سیاست خارجی به‌وجود می‌آورد تا براساس آن، سیاست‌گذاران واقعیت‌ها را درک نمایند. در این روند، اطلاعات و پیام‌های واصله از محیط بین‌المللی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. ایدئولوژی این گونه پیام‌ها و اطلاعات را براساس طبقه‌بندی خاصی مورد تفسیر و تبیین قرار می‌دهد.» (قوام، ۱۳۷۰: ۱۲۴)

مختلف محسوب می‌شود. طبعاً ابزارهای نیل به بقا و امنیت با یکدیگر متفاوت است. از سوی دیگر، باید بر این امر تأکید داشت که شیوه‌های مختلف بقا نیز با تغییراتی همراه می‌شود. این امر تابعی از مؤلفه‌های مؤثر در تنظیم اولویت‌های سیاست خارجی هر کشور است. از سوی دیگر، باید عوامل دیگری را در تنظیم رفتار سیاست خارجی کشورها مورد توجه قرار داد. «انگیزه‌های نهفته» در رفتار نخبگان سیاسی و همچنین «ترجیحات ایدئولوژیک»^{۳۳} از جمله عوامل تأثیرگذار بر تعیین رفتار سیاست خارجی کشورها است. اما این مؤلفه‌ها نیز در راستای حداکثرسازی قدرت ملی و همچنین تأمین بقای سیاسی کشورها به کار گرفته می‌شوند. در این ارتباط، مورگنتا اصلت چندانی برای مؤلفه‌های یادشده در تعیین اهداف عمومی سیاست خارجی کشورها قائل نیست. وی بر این اعتقاد است که:

«انگیزه، گمراه‌کننده‌ترین داده روان‌شناختی است. منافع و احساسات، بازیگر و همچنین ناظر آن را تحریف می‌کند. این تحریف را غالباً نمی‌توان تشخیص داد... با وجود این، حتی اگر به انگیزه‌های واقعی دولتمردان نیز دسترسی داشته باشیم، این شناخت کمک چندانی به درک سیاست خارجی نمی‌کند. حتی ممکن است ما را به انحراف بکشاند. تاریخ از رابطهای دقیق و ضروری میان کیفیت انگیزه‌ها و کیفیت سیاست خارجی خبر نمی‌دهد... از نیات پاک یک دولتمرد نمی‌توان نتیجه گرفت که سیاست‌های خارجی او اخلاقاً تحسین برانگیز یا از نظر سیاسی موفق است.» (مورگنتا، ۱۳۷۴: ۹-۸)

به این ترتیب، نظریه‌پردازان سیاست خارجی، هدف اصلی هر کشوری را تأمین منافع ملی و حداکثرسازی قدرت ملی برای تحقق بقا می‌دانند. این امر نشان می‌دهد که «امنیت و بقا» اصلی‌ترین ره‌آورد عمومی سیاست خارجی محسوب می‌شود. آنچه زمینه‌های لازم را برای بقا و امنیت فراهم آورد، نمادی از سیاست خارجی موفقیت‌آمیز تلقی می‌شود. چنین رویکردی قانونی عام و اجتناب‌ناپذیر در سیاست خارجی تمامی کشورها در تمامی دوران‌های تاریخی به حساب می‌آید. طبعاً روند یادشده در زمره اهداف عمومی سیاست خارجی ایران در دوران‌های تاریخی مختلف قرار دارد.

آنچه که سیاست خارجی کشورها را از یکدیگر متمایز می‌کند، جهت‌گیری‌های متعدد در عرصه سیاست خارجی است. در هر دوران تاریخی، جلوه‌های خاصی از تهدیدات امنیتی به‌وجود می‌آید. ناپایداری در حوزه سیاست خارجی، گسترده است. این امر را می‌توان زمینه‌ای برای تغییر الگوهای رفتاری و همچنین تاکتیک‌های رفتار دیپلماتیک دانست. هالستی در بیان هدف‌های عمومی سیاست خارجی کشورها بیان می‌دارد: «دیپلمات‌ها و مقامات وزارت امور خارجه معمولاً با امور فوری واقعی با دامنه محدود، ارتباط دارند. به هر حال، بیشتر حکومت‌ها همچنین هدف‌هایی دارند که نیازها و مقاصدشان را منعکس می‌سازد و می‌کوشند با اتخاذ تدابیر و اقدامات گوناگون به آن‌ها دست یابند. هدف‌های مزبور ممکن است بسیار خاص و در ارتباط با مسئله‌ای مشخص باشد... وجه مشترک تمامی موارد، وجود قصد یا هدفی است که اساساً تصویری از حالت آتی امور و مجموعه شرایط آینده به دست می‌دهد که حکومت‌ها مایل‌اند به دست سیاست‌گذاران... آن قصد یا هدف را محقق سازند. علی‌رغم موارد یادشده، اگر اصطلاح اهداف سیاست خارجی را برای توصیف انواع مختلفی از منافع و ارزش‌های جمعی به کار ببریم، نباید بپذیریم که دیپلمات‌ها همه اوقات خود را برای تنظیم دقیق مجموعه هدف‌های جمعی یا خصوصی منطقی و منسجمی مصروف می‌دارند که باید از طریق انتخاب معقول وسایل برای دستیابی به هدف‌ها به‌طور منظم تعقیب شود.» (هالستی، ۱۳۷۳: ۲۱۲)

برخی از نظریه‌پردازان سیاست خارجی هیچ‌گونه اعتقادی به اهداف مشخص و بنیادین در سیاست خارجی ندارند. به اعتقاد آن‌ها کشورها عمدتاً تحت تأثیر «شرایط بین‌المللی» و «بحران‌های زودگذر»^{۳۴} ند. هیچ کشوری نمی‌تواند موضوعات فراروی سیاست خارجی خود را نادیده بیاورد. به همین دلیل است که مسائل کلی و عمومی در سیاست خارجی تحت تأثیر موضوعات روزمره قرار می‌گیرد. به‌طور مثال، شکل‌گیری جنگ تحمیلی،

ترتیب، از سایر بازیگران و همچنین از فرایندهای تاریخی گذشته خود فاصله می‌گیرد. بنابراین عوامل ایدئولوژیک و مؤلفه‌های روانی می‌تواند اهداف و خصائل جدیدی را ایجاد نماید. ارگانسکی بر این اعتقاد است که: «هر مجموعه ملی خصائل مشترک بسیاری دارد... اغلب ملت‌ها زبان واحد و بعضی دیگر دارای یک مذهب اصلی می‌باشند. کلیه ملت‌ها دارای فرهنگ مشترک، تاریخ مشترک و اصول مشترک در عقاید سیاسی می‌باشند. علاوه بر آن کلیه ملت‌ها با داشتن خصائل مشترک میان افراد خود، احساس می‌کنند که تمایز محسوس با سایر ملت‌ها دارا هستند. آنان این وجوه تمایز با سایر ملل را پیوسته تجدید و بازسازی می‌نمایند... در درجه دوم کشورها به‌عنوان واحدهای روانی به حساب می‌آیند. آنان گروهی از مردم را تشکیل می‌دهند که احساس می‌کنند اجتماع واحدی را به‌وجود آورده، در خصائل متعدد یکسان هستند. بالاخره کشورها گروهی از مردم هستند که ویژگی‌های مشترک خود را برجسته می‌سازند.» (ارگانسکی، ۱۳۵۵: ۴۲)

برآمد

با توجه به مؤلفه‌های یادشده، اهداف عمومی سیاست خارجی ایران در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی با تغییراتی نسبت به گذشته همراه شده است. زمانی که اهداف ملی تغییر یابد، بدیهی است که برون‌دادهای سیاست خارجی کشور نیز متحول خواهد شد. الگوسازی در سیاست خارجی ایران در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی کار دشوارتری خواهد بود. به‌طور کلی می‌توان بر این موضوع تأکید داشت که «نقش عوامل ارزشی و هنجاری» در روندهای سیاست خارجی همواره به‌عنوان نیروی اثرگذاری بوده است. در چنین فرایندی، ضرورت‌های نظریه‌پردازی و الگوسازی در سیاست خارجی ایجاد می‌کند که رابطه ارگانیک بین ساختار، ارزش‌ها و نقش رهبران سیاسی مورد توجه قرار گیرد. در این ارتباط، رهبران سیاسی از قابلیت اثرگذاری بر متغیرهای الگویی در فرایند کشش سیاست خارجی برخوردارند. رهبران قادر خواهند بود در زمانی که روندهای سیاست خارجی درگیر بحران و یا تضاد راهبردی می‌باشد از سازوکارهای تعادلی برای نیل به ثبات و تأمین ضرورت‌هایی از جمله بقای سیاسی در شرایط آتارشی و تضادهای راهبردی بهره‌گیری نمایند.

*استادروابط بین الملل دانشگاه تهران

پی‌نوشت‌ها:

1. output/2. political structure/3. nation-state/4. systematic approaches/5. Neo-realism/6. Kenneth Waltz/7. Pre-theory/8. James Rosenau/9. Dynamic Triangular Interaction/10. Game of Power/11. Politics Among Nations/12. anarchy/13. sandroms of development/14. traditional models/15. changing models/16. Raymond Hinnebusch/17. coalition and alliance/18. orientation/19. national role/20. survival/21. security discourse/22. national survival/23. ideological preferences/24. permanent peace/25. permanent war

فهرست منابع:

- ارگانسکی، ای. اف. که، سیاست جهان، ترجمه حسین فره‌ودی، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵).
- حقیقت، سیدصالح، مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵).
- رمضانی، روح‌الله، چارچوب تحلیلی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ترجمه علیرضا طیب، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰).
- قوم، عبدالعلی، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۷۰).
- محمدی، منوچهر، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶).
- مورگنتا، هانس جی، سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح، ترجمه حمیرا مشیرزاده، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴).
- هالستی، کی، جی، مبانی تحلیلی سیاست بین‌الملل، ترجمه مسعود طارم سری و بهرام مستقیم، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۳).
- Khadduri, Majid, Islamic Law of Nations, (Baltimore: Johns Hopkins University, 1966).
- Sampson, Anthony, Anatomy of Foreign Policy, (New York: Harper & Row, 1982).

این امر نشان می‌دهد که منافع ملی و الگوهای رفتاری در سیاست خارجی تحت تأثیر شاخص‌های ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. چنین رویکردی با قالب‌های ادراکی نظام‌وستفالیایی همخوانی ندارد. روح‌الله رضانی در تبیین قالب‌های نظری و ادراکی سیاست خارجی ایران بر نشانه‌های ایدئولوژیک تأکید می‌کند. از نظر وی، ایدئولوژی اسلامی می‌تواند اهداف سیاست خارجی کشورهایی همانند ایران را تحت تأثیر قرار دهد. وی بر این اعتقاد است که: «از دید مسلمانان نخستین، اسلام صرفاً یگانه مذهب راستین جهانی و واپسین نبود؛ بلکه شالوده برداشت آنان را از نظام بین‌الملل تشکیل می‌داد. از نظر آنان جهان از دو قطب دارالاسلام و دارالحرب تشکیل می‌شد. مؤمنان مسلمان، تحت حکومت خلیفه در دارالاسلام زندگی می‌کردند؛ و کافرانی که مغلوب و مقهور مسلمانان نشده بودند در دارالحرب می‌زیستند.» (رضانی، ۱۳۸۰: ۳۱) «مجید خدوری» در مطالعات خود درباره جنگ و صلح در حقوق اسلامی به این جمع‌بندی رسیده است که امکان شکل‌گیری «صلح پایدار»^{۲۳} وجود ندارد. کشورهایی که براساس قالب‌ها و قواعد ایدئولوژیک رفتار می‌نمایند، جلوه‌هایی از «جنگ دائمی»^{۲۴} را فراروی خود خواهند داشت. قالب‌های ایدئولوژیک اسلامی، همواره اهداف سیاست خارجی ایران را تحت تأثیر قرار داده است. این امر به مفهوم آن است که ستیزش میان قالب‌های ایدئولوژیک در نظام اسلامی و ساختار غربی همچنان ادامه خواهد یافت.

کسانی که روابط ایران و آمریکا را در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهند، بدون توجه به شاخص‌های یادشده، الگوهای ستیزش را درک نخواهند کرد. بنابراین جهت‌گیری رفتاری ایران بیش از آن که مبتنی بر شرایط صلح‌آمیز باشد، با نشانه‌هایی از «جنگ سرد» و «صلح سرد» همراه بوده است. (Khadduri, ۱۹۶۶: ۳۲)

بر این اساس، قالب‌های ایدئولوژیک توانستند اهداف سیاست خارجی ایران را در دوران بعد از انقلاب دگرگون نمایند. اگرچه ایران یکی از اعضای جامعه بین‌الملل محسوب می‌شود و در بسیاری از نهادهای بین‌المللی که ماهیت وستفالیایی دارد مشارکت نموده است، واقعیت‌های موجود بیانگر آن است که همواره منتقد فضای ساختاری و نهادهای وستفالیایی بوده است؛ و این نشان‌دهنده تأثیرگذاری ایدئولوژی انقلاب اسلامی بر اهداف سیاست خارجی ایران است. بنابراین می‌توان تأکید داشت که:

«کشورها با توجه به ایده‌آل‌های حاکم بر جامعه خود با دید وسیع‌تر از تأمین منابع ملت و جامعه خود، احساس رسالتی ورای مرزهای کشور می‌نمایند، به‌طوری که منافع ملی را تحت‌الشعاع منافع جهانی و یا منطقه‌ای از دیدگاه خود یا بخشی از آن می‌بینند. البته این امر بدان معنا نیست که اهداف ملی خود را نادیده می‌گیرند، بلکه در شرایط تحقق اهداف مافوق ملی، طبیعتاً منافع ملی خود را نیز تحصیل شده دانسته و یا اینکه در شرایط خاصی حاضر به فداکردن اهدافی از قبیل حاکمیت ملی و تمامیت ارضی در قبال تأمین اهداف مافوق ملی خود می‌باشند.» (محمدی، ۱۳۶۶: ۲۰)

در ارتباط با سازمان‌دهی اهداف سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، رویکرد دیگری نیز وجود دارد. برخی اعتقاد دارند که به دلیل عضویت ایران در نهادهای بین‌المللی لازم است تا این کشور، اهداف و الگوهای رفتاری خود را همانند سایر کشورها تضمین نماید. آنان اعتقاد دارند: «از آنجایی که دولت اسلامی خود را عضو جامعه بین‌المللی می‌داند، ضرورت‌ها و تنگناهای سیاست خارجی خود را مشابه دیگر دولت‌ها می‌بیند. از این جهت و با صرف نظر از کم و کیف مسئولیت‌های فراملی، دولت اسلامی اهداف حیاتی، غیرحیاتی، کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت خود را همچون دیگر دولت‌ها سامان می‌دهد. تأمین منافع ملی، تأمین استقلال و تحکیم روابط با دیگر کشورها به منظور بسط قدرت ملی از جمله مهم‌ترین اهداف ملی دولت اسلامی تلقی می‌شود.» (حقیقت، ۱۳۸۵: ۱۸۳)

به همان گونه‌ای که هر واحد ملی، دارای همبستگی‌های سرزمینی، زبانی، فرهنگی، مذهبی و اقتصادی است، تحت تأثیر قالب‌های ایدئولوژیک نیز قرار دارد. به این



عکس: علیرضا طیبی

۱۲۴

توسعه فرهنگی؛ شرط
اساسی یک توسعه
همه‌جانبه
محمد عابد الجابری



۱۱۰

عرفان و تکنیک
راهزنان توسعه بومی
دکتر موسی عنبری



۱۰۹

فقه برای مدل‌سازی بهینه
نیازمند عرفان است
حجت‌الاسلام والمسلمین
عبدالحمید واسطی



موانع فکری زیاد است و توهم ما فراوان!

گفت و گو با حجت الاسلام والمسلمین رسول جعفریان



سید مرتضی مفیدنژاد

رسول جعفریان اکنون و در آستانه ۵۰ سالگی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران است؛ اما سال‌ها پیش از این، هنگامی که در زمینه پژوهش‌های تاریخی بسیار پرکار بود نیز برخی آثارش در دانشگاه تدریس می‌شد. در دوره مجلس هشتم، وی رئیس کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی بود. او که تاکنون دوبار برنده جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی و دوبار نیز برنده جایزه فارابی شده، مدتی است که مبتنی بر دانسته‌ها و یافته‌های تاریخی خود، بیشتر درباره مسائل روز جامعه در رسانه‌ها می‌نویسد. در این گفت‌وگوی کوتاه، جعفریان به پرسش‌های ما درباره ریشه‌های تاریخی دغدغه پیشرفت پاسخ داده و راهکارهایی ارائه نموده است. وی معتقد است آشفته‌گی فکری کنونی جامعه ایران به الگوی پیشرفت و تحقق آن آسیب می‌زند، در حالی که پیشرفت به یک هماهنگی و توافق عمومی نیاز دارد.

با در نظر گرفتن اینکه عقب‌ماندگی جامعه ایرانی، علل و راهکارهای برون‌رفت از آن، دغدغه بسیاری از نخبگان و مصلحان معاصر بوده، کدام‌یک از آن‌ها دغدغه طراحی الگویی متفاوت برای پیشرفت داشته‌اند و در آثار و فعالیت‌های علمی و فکری‌شان رگه‌هایی از این مقوله را مورد توجه قرار داده‌اند؟

به نظرم تقریباً هیچ کس روی الگوی پیشرفت فکر نکرده است. دلایلش هم این است که ما همچنان بین «گذشته» و «غرب» مانده‌ایم. اصلاً امکان تفکر درباره یک الگوی پیشرفت متفاوت با گذشته و غرب که تنها گزینه‌های پیش روی ما هستند، وجود ندارد. در عرصه اقتصاد که یکی از نمونه‌های اصلی پیشرفت است، ما همچنان گرفتار سنت و تجدد هستیم؛ یعنی گذشته و غرب. داشتن یک فکر نو، زمینه مناسب از نظر توسعه فلسفی و اقتصادی و اجتماعی می‌خواهد. بیشتر الگوهایی که ما انتخاب می‌کنیم، برگرفته از چیزی است که از غرب شنیده‌ایم. مواردی هم هست که نگاه‌مان همچنان به گذشته است. شاید فقط در برخی از موارد بسیار جزئی نوعی الگوی پیشرفت داریم. آقای مطهری تمام تلاشش حد فاصل و رفت و برگشت بین سنت و نوگرایی غربی است. در مشروطه هم همین‌طور بود. به نظرم، یافتن کسانی مانند سروش هم که نگاهش به عرفان مولانا برای حل مشکلات دنیاست، راه به جایی نمی‌برد.

به‌طور کلی، دغدغه و سؤال از الگوی پیشرفت و توسعه دقیقاً از کی

و چه برهه تاریخی در کشور ما مطرح شده است؟

از وقتی که «تفاوت ما با غرب» حس شده است. حال چه زمانی ما تفاوت بین خودمان و دنیای جدید را فهمیدیم؟ از وقتی که غربی‌ها به ایران آمدند. از دوره صفویه که آغاز است و البته خیلی طول کشید تا بفهمیم. شاید هم در آن دوره اصلاً نفهمیدیم. صدها غربی و فرنگی در اصفهان بودند. تسلط بر خلیج فارس داشتند. در دریای سرخ بودند. به هند می‌رفتند، ولی ما از بس به خودمان مشغول بودیم، به خوبی متوجه آن‌ها نشده بودیم. از وقتی تفاوت کار را در عالم خارج دیدیم، مفهوم عقب‌ماندگی را متوجه شدیم. در جنگ‌های ایران و روس شکست خوردیم. سفرای مان، تجارمان، درباریان مان غرب

را دیدند. هر کدام رفتند و آمدند گفتند عجب دنیایی است. البته حالا هم که می‌روند، همین را می‌گویند.

با توجه به این مسئله، برای برون‌رفت از این وضعیت بن‌بست و سرگردانی میان گذشته خود و غرب، چه باید بکنیم؟

نمی‌دانم. واقعاً نمی‌دانم. البته خیلی‌ها ممکن است راحت به این مسأله پاسخ بدهند؛ اما این مسیری است که باید برویم تا ببینیم چه می‌شود. خیلی پیچ و وایچ دارد. ما در همین صد سال چندبار، پشتک زدیم، عقب و جلو شدیم، حرف‌های مختلف زدیم. این روندی طولانی است. پروژهای چند قرنی است. این‌طور نیست که بشود برنامه‌ریزی کرد. امکانات ما، امکان تغییر ما، تفکر فلسفی ما، داشته‌های قبلی ما و تکلیف آن‌ها، ساده نیست. این سادگی شاه بود که می‌خواست مثل فرانسه شود یا برخی دیگر که می‌خواهند مثل ژاپن شوند. این‌ها نشان می‌دهد ما در تفکر عقب مانده‌ایم. برخی تمایل اسلامی را خیلی ساده می‌گیرند. چند نقاشی از آن انتخاب می‌کنند، جلوی خودشان می‌گذارند و می‌خواهند از روی آن برنامه آینده را طراحی کنند.

اساساً چه نوع اندیشمندان و عالمانی می‌توانند در این راه کمک کنند و گام‌های مؤثری بردارند؟

این کار یک مجموعه است. تمام علوم و رفتارهای خارجی و تعامل با دنیا و نگاه به واقعیات مؤثر هستند. خیلی از افراد در رشته‌های مختلف می‌توانند مؤثر باشند. این امکان هست که برخی مؤثرتر باشند؛ اما پیشرفت یک «هماهنگی عمومی» نیاز دارد. نمی‌شود بخشی را ملاک قرار داد. البته داشتن یک تفکر فلسفی منظم و مسبردار مهم است. آشفته‌گی فکری که الان هست، بسیار آسیب‌زننده است. موانع فکری زیاد است و توهم فراوان. تا تفکر آزاد نشود، اقتصاد مسیر درستی برو، اخلاق و آداب تعامل با دیگران روشن شود و خیلی از مسائل دیگر، نظام آموزشی، متون درسی، جدیت در علم و دانش درست - نه موهومات - همه این‌ها مهم است. مسیر پیشرفت وقتی هموار می‌شود که لاقال هشتاد درصد جامعه روی اصول اساسی توافق داشته باشد؛ اما هرچه آشفته‌گی بیشتر باشد، کار دشوارتر خواهد بود.

فقه برای مدل سازی بهینه نیازمند عرفان است

گفت‌وگو با **حجت الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی**

می‌یابد و تجلی آخرین لایه آن «علم فقه» است؛ بنابراین «عرفان» بدون «فقه» نمی‌تواند وحدت را در کثرات جاری کند و «فقه» بدون «عرفان» نمی‌تواند کثرات را به وحدت برساند. صراط مستقیم در جمع ظاهر و باطن است و بر همین ملاک، مدل سازی نیازمند «فقه»، برای تعیین اجزاء و روابط در فرآیند میان کثرات و نیازمند «عرفان» برای تعیین کیفیت و جهت روابط (با هدف رسیدن به فرآیند بهینه) است. دقت کنید که برای تمدن سازی در محیط رقابت فرهنگی، برگ برنده به دست «فرآیندهای بهینه» است.

غایت عرفان، فناء فی الله و مندک شدن در ذات ربوبی است که ماسوی الله دیده نشود. انسان با این حال، چگونه می‌تواند متغیرات و تکررات جامعه را درک کند و به مدیریت عینیات خارجی پیچیده‌ای مانند توسعه بپردازد؟

غایت عرفان، بقاء بالله است که از آن، تعبیر به «سفر چهارم» می‌شود و توصیف آن، «السیر مع الله فی الخلق» است؛ درحالی که «فناء فی الله» از «سفر سوم» که سیر فی الله است، شروع می‌شود و سیر در اسماء و صفات الهی است؛ لذا عارف بالله که اسفار اربعه خود را طی کرده است، می‌تواند مجرای جریان علم و اراده الهی در عالم کثرت شود.

عرفان چگونه می‌تواند با مدل غربی توسعه و زندگی بر اساس اصول مدرنیته مقابله کند؟

جوهره نگرش و تربیت عرفانی، محو «خودیت» و تمایلات و گرایش‌های مبتنی بر «حب ذات» و قرار گرفتن در مجرای تجلی الهی و «حب الله» و جاری شدن «اراده‌الله» به جای اراده خود است؛ اما جوهره مدرنیته دقیقاً بالعکس، فعال شدن «تمایلات حداکثری فردی» و کفایت اراده بشر برای زندگی است. بنابراین نگرش و تربیت عرفانی، جوهره مدرنیته را مضحمل می‌سازد و قدرتمندی آن از تمام مؤلفه‌ها و عناصر دیگر علمی و فرهنگی بیشتر است.

بنیان روشی عرفان با روش فقه کاملاً متفاوت است؛ در نتیجه چگونه می‌توان معرفت عرفانی را با معرفت فقهی به وحدت و انسجام رساند تا با هرج و مرج و تشتت در عرصه مدیریت اجتماعی مواجه نشویم؟

وحی، با قرار گرفتن در مسیر تنازل به عالم کثرت، لایه‌های معنایی پیدا می‌کند و در نهایت به نازل ترین تجلی خود که احکام عملی است، می‌رسد؛ لذا تمام گزاره‌های فقهی دارای لایه‌های معنایی فوقانی هستند که در لایه عقلانی به «فلسفه احکام» معروف شده‌اند و در لایه شهود ملکوتی و تأثیر اعمال بر ملکوت و تأثیر ملکوت بر اعمال، «اسرار الاعمال» یا «علوم باطن» هستند. عرفان، تلاش برای کشف سرچشمه احکام در ملکوت است؛ لذا نسبت به مقاصد الشریعه و مذاق شارع، نظامات دینی و معادلات حاکم بر تشريع و تأثیر اعمال و احکام در نفوس، ایجاد «أشرف» می‌کند و فقیه عارف که از او در روایات تعبیر به «العالَم بالله و بامر الله» می‌شود، مجرای ولایت امر در اجتماع می‌گردد. **«إشارة إلى شريفة: «إن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم».**

در نگاه اول شاید کمی عجیب به نظر برسد که وقتی از مدل سازی برای جامعه صحبت می‌کنیم، پای عرفان نظری را هم به آن باز کنیم؛ اما عبدالحمید واسطی که از شاگردان به نام آیت الله سید محمدحسین تهرانی به شمار می‌رود، نه تنها از نقش عرفان در مدل سازی می‌گوید، بلکه تأکید می‌کند در مدل سازی عرفان نیازمند فقه و فقه نیز نیازمند عرفان است. واسطی مدیر تحقیقات و عضو «مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام» (طراحی سیستم‌های دینی) در مشهد است، پیشتر با کتاب معروفش به نام «نگرش‌های سیستمی به دین» شناخته می‌شود. وی که از مدافعان عرفان این عربی به مثابه عرفان ناب اسلامی است، پاسخ پرسش‌های ما را در باره چگونگی نقش آفرینی عرفان برای مدل سازی کلان این گونه داده است:

عرفان اسلامی به مثابه یک دانش، چه جایگاه و نقشی در شبکه کلان دین و ارائه تصویری سیستمی از دین به منظور ساختاردهی به برنامه‌ریزی‌های اجرایی دارد؟

عرفان، علم معادلات خلقت است و زیرساختی ترین روابط را که کیفیت تجلی «وحدت الهی» و ظهور «مخلوقات و کثرات» است، توصیف و تبیین می‌کند و نحوه روابط میان مراتب مختلف عوالم هستی را عرضه می‌نماید. هویت «دین»، تشريع منطبق بر تکوین است و از لوازم آن، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه است؛ لذا علمی که سازه هستی و خلقت را ترسیم می‌کنند، بالخصوص اگر تا پایین ترین لایه وجودی در عالم ماده نفوذ کنند، بیشترین افق دید را در نگرش سیستمی و شبکه‌ای به دین فراهم می‌نمایند.

آیا اساساً عرفان نظری چنین ظرفیتی را دارا

است که روشی برای مدل سازی ارائه دهد؟ ممکن است گفته شود منبع عرفان، کشف و شهود است؛ در نتیجه چگونه می‌توان از چنین دانش شهودی که گزاره‌ها را شخصی می‌کند، منطقی تعمیم یافته برای مدل سازی استخراج نمود؟ اساساً در علوم اسلامی چه دانشی ظرفیت مدل سازی برای پیشرفت اسلامی را دارد؟

پاسخی که در کلام جدید به فرضیه «وحی، تجربه شخصی نبی است و قابل تعمیم نیست» داده می‌شود، در اینجا جاری است. دو قرینه موجه ساز «عجاز» و «برهان»، جواز تعمیم را صادر می‌کنند. این ملاک، مربوط به تمام معرفت‌های شهودی است و علت بقاء و گسترش علم عرفان نیز، تلاش موفق صاحبان آن برای برهانی سازی عرفان بوده است. عرفان، به دلیل تلاش معرفتی و بالخصوص «عملی»، برای کشف وحدت در کثرات و جاری ساختن وحدت در کثرات، تناسب حداکثری با «مدل سازی» دارد؛ جوهره «مدل سازی»، کشف روابط میان اجزاء و متغیرهای یک سیستم است؛ به طوری که مجموعه اجزای جدا از هم (کثرت زده) را به وحدت حداکثری برساند تا تضاعف نیروها سبب حرکت و رشد و تولید خروجی در مدل شود. این عملیات بر اساس شهود موجه، از عالم «خزائن» تا اسفل السافلین (عالم ماده) امتداد



عرفان و تکنیک راهزنان توسعه بومی

و... با همه این تعاریف، غرب مبدع کلمه توسعه است و فهم خاصی از این کلمه را ایجاد کرده است اما همگی اذعان دارند که غربی‌ها این مفهوم را از آنچه جهان شرق تمدن نامگذاری می‌کرد اقتباس کرده است.

هدف توسعه

اختلافی که در تعریف هدف توسعه وجود دارد این است که این توسعه می‌خواهد به کجا برود؟ غربی‌ها ابتدای توسعه را از انسان می‌دانند و این‌جا مرز اختلاف ما و جهان غرب آغاز می‌شود. فرض کنید ما چند برج هم ایجاد کردیم، ساختمان هم ساختیم، انسان هم به مجموعه‌ای از رفاه رسید، نهایتاً به کجا می‌خواهیم برسیم؟ ما معتقدیم این ابزارها و وسایل برای رسیدن به یک هدف بزرگ‌تر در اختیار انسان هستند. هدف رفاه انسان است یا اینکه هدفی بزرگ‌تر وجود دارد؟ غرب می‌گوید همین که انسان احساس رفاه کند برای توسعه کافی است. اما بینش‌های شرقی و اسلامی مفاهیم خدا و جهان غیب را به عنوان هدف قرار می‌دهند. یعنی غرب با همین هدف و تعریف انسانی از توسعه، شاخص‌های انسانی هم به توسعه داده و دموکراسی را باب کرد. اما در جوامع شرقی رضایت خالق را هم مبنا قرار داده‌اند؛ یعنی اهداف را بزرگ‌تر دیده‌اند و به این موضوع مآورایی تر نگاه می‌کنند. به همین علت، دموکراسی را هم نقد می‌کنند.

توسعه ایرانی

توسعه حامل مجموعه‌ای از قاعده‌های روان‌شناختی بسیار مهم است. در جهان شرقی مفاهیمی به نام اراده و خواست الهی، انسانیت و اخلاق داخل می‌شوند. این مفاهیم در غرب تقریباً چراغ‌شان خاموش است یا کم‌نور هستند اما در جهان شرق این مفاهیم را بزرگ می‌کنند. در عین حال ما با جهان غرب اختلاف زیادی نداریم. ما هم همان مفاهیم تکنولوژی، مدیریت و... را قبول داریم، اما باید جایگاه آن‌ها را پیدا کنیم. مسأله مورد چالش و نزاع در توسعه همین مبانی روش‌شناختی است. توسعه زمانی که به روش‌شناختی رسید، آن زمان مفهوم پیدا کرد و قبل از آن مجموعه‌ای از بینش‌های اجتماعی و اداری و اقتصادی بود. ما زمانی می‌توانیم تفاوت توسعه غربی با توسعه ایرانی و شرقی را پیدا کنیم که بین مبانی نظری و مبانی روش‌شناختی آن اتصال برقرار کنیم و بعد به فهم توسعه بومی و مفاهیمی ایرانی برسیم.

آسیب‌های فرآیند توسعه

وقتی توسعه در غرب شکوفا شد جهان شرق عقب افتاد؛ چراکه جهان غرب فاعل و فعال بود. ضمن اینکه جهان غرب جلو می‌رفت، جهان شرق را عقب می‌انداخت و واقعاً رقابتی ستیزه‌جویانه با آن داشت. ادبیات امپریالیسم و ادبیات استعماری در این‌جا معنا پیدا می‌کند. غرب آن چیزی را فوریت و اولویت خود قرار می‌داد که نمی‌توانست اولویت ما باشد. اتفاقاً گاهی هم تلاش می‌کرد که اولویت ما نشود.

غرب در استفاده از این مفاهیم سرعت پیدا کرد و ما در توسعه از غرب عقب افتادیم.



دکتر موسی عنبری

موسوی عنبری، دانشیار جامعه‌شناسی و عضو گروه آموزشی جامعه‌شناسی توسعه روستایی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. او مؤلف کتاب «جامعه‌شناسی توسعه: از اقتصاد تا فرهنگ» است. دکتر عنبری اخیراً بر مطالعه مقتضیات و شاخص‌های الگوی ایرانی اسلامی پیشرفت و توسعه در کشور متمرکز شده است. وی در این گفتار نوع نگاه ایرانیان به توسعه را به‌ویژه نقد کشیده است.

مفهوم توسعه

توسعه یک رشته خاص نیست، بلکه مجموعه‌ای از تکنیک‌ها و در واقع یک بینش نسبت به دنیا و هستی و زمان و مکان است؛ چراکه فراتر از رشته‌های معمول است. از این جهت مفهوم توسعه دقیقاً مثل مفهوم «شهر» است. ما رشته‌ای به نام شهر نداریم بلکه رشته‌های مختلف مثل اقتصاد یا مدیریت در حوزه شهری کار می‌کنند. توسعه یک مفهوم محوری است که کانون بسیاری از رشته‌های مدرن است. در عین حال توسعه مستقل از رشته‌های مختلف است و به علت این استقلال، یک رشته خاص نمی‌تواند بگوید در حوزه توسعه مقدم است. پس توسعه هم با همه رشته‌ها مرتبط است و هم فراتر از رشته‌های دیگر است. حتی می‌توان گفت توسعه به عنوان هدف بسیاری از رشته‌های دیگر قرار دارد و با رشته‌های دیگر تعریف می‌شود.

هر کس با توجه به فهم خود توسعه را تعریف می‌کند و برای آن الگویی ذکر می‌کند. فهم‌های حاصل از رشته‌های مختلف در جایی با هم ترکیب می‌شوند و علم توسعه را به وجود می‌آورند. با این تعاریف هر جامعه‌ای به دلیل زمینه‌های مختلفی که دارد، می‌تواند توسعه مختلفی هم داشته باشد.

توسعه وابسته به یک معرفت است؛ یعنی یک بینش فکری و نظری ناشی از یک زمینه و بستر؛ نسبت به همین انسان‌ها و محیط و منابع و فضاهایی که توسعه می‌خواهد در آن پیاده شود. ممکن است در بینش توسعه نوعی عام‌گرایی دنبال شود؛ چراکه در بعضی رشته‌ها گاهی حدی از استقلال را داریم و می‌توانیم یک بینش عام نسبت به توسعه پیدا کنیم. وقتی توسعه صحبت از تحول و تحرک و تکامل می‌کند، خود را در مفهومی به نام «تمدن» نشان می‌دهد. تمدن یعنی چگونگی نزدیک شدن بینش‌های انتزاعی با همین روابط و برنامه‌های کوچک و بومی. پس علم توسعه از حیث روش معرفتی همانند بسیاری از علوم دیگر است. از اواسط قرن ۱۹ به بعد بینش توسعه‌ای در غرب باب شد در حالی که قبل از آن مفهومی به نام توسعه وجود نداشت. مفاهیمی قبلی، مفاهیم عام بودند که معانی بومی داشتند مانند تکامل، حرکت

می‌شد و یا به طرف عرفان می‌رفت و در هر حالت توسعه با اندیشه اجتماعی و انسانی و بومی و قومیتی جلو نمی‌رفت.

توسعه و گره هویتی

مشکل و گره ما در توسعه ناشی از امور هویتی است نه فنی. اگر تمام برنامه‌های توسعه را کنار بگذارید، اصلاً مشکل فنی وجود ندارد؛ ماشین خود به خود رشد می‌کند و همه‌چیز به سمت جلو حرکت می‌کند. یعنی تفکر فنی طوفانی است که نمی‌توان جلوی آن را گرفت. برنامه‌ریزی‌های ما باید طوری باشد که تفکر اجتماعی را در حوزه توسعه بزرگ کنیم. اما گاهی اوقات برعکس عمل می‌کنیم؛ یعنی قطب را دوباره به طرف فنی می‌آوریم. پس اینکه می‌گوییم دولت‌ها مانع توسعه بوده‌اند، نه به این علت که خلق دولت‌ها استبدادی بوده است، بلکه خلق آن‌ها فنی بوده است.

توسعه به تاریخ و هویت نیاز دارد. بنای توسعه بر هویت است و هویت به توسعه انرژی می‌دهد. ایده بومی یعنی فرهنگ، تاریخ، ظرفیت‌ها و تحولات را بشناسیم. ایده بومی با ایده‌های «عرفان» و «تکنیک» کاملاً ناسازگار است. این دو ما را در مسیر توسعه غربی قرار می‌دهد. غربی‌ها از ما دو چیز می‌خواهند؛ یا اینکه غربی شویم یا اینکه توسعه پیدا نکنیم. عرفان به ما می‌گوید که اصلاً توسعه پیدا نکنید و کنار بمانید. فن و تکنیک هم به ما می‌گوید که راه غربی را بروید. این دو ایده آسیب توسعه ماست.

جایگزین توسعه غربی

فرآیند جایگزین توسعه این است که ما «نقطه شروع» توسعه را خوب پیدا کنیم. مسلماً شروع توسعه نباید از انسان باشد بلکه باید از هویت شروع کرد. بنابراین توسعه به مثابه آزادی که برخی به آن اعتقاد دارند و امروزه هم به آن استناد می‌کنند، درست نیست. هویت مقدم بر آزادی است. زیرا آزادی تفسیرپذیر است و تفسیرهای آن به فهم هویتی ما وابسته است. با این رویکرد هویتی، علوم اجتماعی می‌تواند بنیان توسعه را شروع کند و امروزه ما به این نیاز داریم که به اندیشه اجتماعی توجه کنیم.

برنامه‌های توسعه

برنامه‌های چندگانه توسعه در کشور ما موفقیت خاص خود را داشته‌اند؛ چون پایه‌های آن‌ها در همین طیف هویتی بوده اما در مواقعی که دچار تکنیک و عرفان شدند توفیق پیدا نکردند. مفاهیم کلامی را در ابتدای برنامه‌ها با نام معرفت‌الله ذکر می‌کنیم ولی تمام قواعد و مفاهیمی که برای توسعه برنامه‌ریزی می‌کنیم تکنیکی است که این آسیب دیگر برنامه‌های توسعه در ایران است. به همین خاطر ما به این ادبیات نقد داریم.

وقتی می‌گوییم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، باید بینیم اسلامی بودن و ایرانی بودن ما چیست؟ چه ویژگی‌هایی ایران را از عربستان متفاوت می‌کند؟ در الگوهای توسعه خود باید این موضوع را مشخص کنیم که ایران چیست؟ یعنی باید آن خصیصه‌های خاص ایرانی را استخراج کنیم تا به دنبال آن بتوانیم ادبیات توسعه خود را پیش ببریم. توسعه بیش از آن که از بالا باشد، از پایین است. مگر ما کم‌نخبه و برنامه‌داشته‌ایم، پس چرا توسعه اتفاق نمی‌افتد؟ بیاییم ریشه را پیدا کنیم. اصلاً راجع به مردم کار کرده‌ایم؟ راجع به توده‌ها کار کرده‌ایم؟ برای نمونه همه نخبگان پیش‌بینی می‌کنند که فلان شخص در انتخابات رئیس‌جمهور می‌شود ولی شخص دیگری رأی می‌آورد. این نشانه این است که ما هنوز توده‌ها را نشناخته‌ایم. یکی دیگر از گرفتاری‌های ادبیات توسعه همین است.

غرب هم مجموعه‌ای از مفاهیم را با نام الگوی توسعه فراهم کرد و تجربه‌ای به نام شهر لندن و شهر پاریس را به ما نشان داد. غرب در عین حال رشد اقتصادی هم پیدا کرد و با این دو تجربه مقدم بر ما شد. دو قرن نوزدهم و بیستم، قرون سکوت جهان شرق است. به نوعی رابطه توسعه ما رابطه رو به جلو نیست و تقریباً این رابطه به دور خود چرخیدن است. در این دو قرن ما در توسعه گرفتار «سردرگمی» شدیم. با وجود اینکه همه امکانات از جمله نخبه، برنامه و علاقه داشتیم، اما توسعه برای ما اتفاق نیفتاد.

یکی از آسیب‌ها این بوده که از حیث بینش به مفهوم توسعه غربی وابسته شدیم که نمونه آن همین نهضت ترجمه است. یعنی وقتی غرب می‌گفت که توسعه عبارت است از «دعای دین با نظام سیاسی که نهایتاً در این دعوا دین باید کنار برود»، این مسأله بر ما هم اثر می‌گذاشت و همان را در کشورمان اجرا می‌کردیم. در ادبیات اولیه توسعه گرفتار مجموعه‌ای از مفاهیم شدیم که تقریباً تجربه ادبیات غربی است. ادبیاتی مانند قانون‌خواهی، پارلمان، تحول در آموزش و پرورش و... که کشورهای جهان شرق مثل ترکیه و ایران گرفتار این ادبیات بودند. البته این موارد در توسعه درست هستند ولی ما در این مورد مرتکب نوعی واقع‌گرایی خام شدیم. پرسش این است که آیا پارلمان و آموزش و پرورش و مقررات و... دلیل توسعه هستند؟

ایران در تاریخ خود گرفتار مجموعه‌ای از حوادث و بلایای طبیعی

بوده و بعد گرفتار حمله‌های اکولوژیک اسکندری و مغولی و

عربی و غربی و... بوده است. مجموع این‌ها برای ایران یک

اکولوژی خاص ایجاد کرده است. این موارد را ببینید و بعد

به قانون‌گرایی هم توجه کنید. آیا این‌ها مهم نبودند؟ چرا

ادبیات علوم اجتماعی کمی به این‌ها توجه نکرد؟ چرا

آقای دکتر کاتوزیان می‌گوید حکومت استبدادی بوده

که باعث شده ما قانون‌گرایی نداریم؟ باید در این میان

به مفاهیم اکولوژیک هم توجه شود. این موارد لزوماً

به حکومت‌ها ارتباط ندارد. این موضوع که جهان غرب

تجربه کرده و ما هم مقداری از تجربه آن را شروع کرده‌ایم

و شیفته سرعت آن‌ها شده‌ایم به ما از یک طرف کمک کرد

و از طرف دیگر ضرر زد. ضرر آن این بود که به خودمان توجه نکردیم؛

آن قدر که ادبیات متناقضی برای توسعه پیدا کردیم، آن‌ها تجربه اقتدارگرایی

توسعه را آوردند و با بینش آزاد لیبرالی آمریکایی ادغام کردند. اما شاه کسی بود که با

دموکراسی مقابله می‌کرد. در واقع مجموعه‌ای از تضادها را با یکدیگر جمع می‌کرد

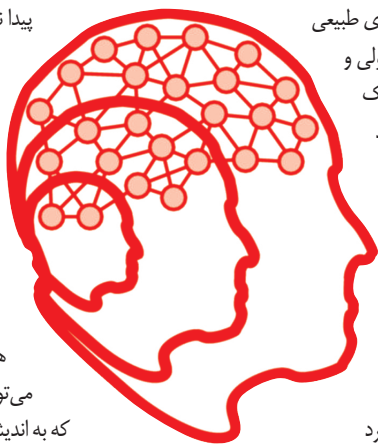
و می‌خواست پیش برود.

بومی شدن

بومی‌شدن توسعه یعنی نوعی ساده کردن توسعه ولی این به معنای توسعه‌گریزی نیست. بومی‌شدن یعنی خاص و متناسب شدن توسعه با زیست‌بوم ما. بنابراین هیچ تضادی با مفاهیمی که امروزه در کشور ما با نام توسعه اسلامی یا الگوی ایرانی اسلامی اتفاق افتاده، ندارد.

از سوی دیگر برخی در مقابله با بومی‌گرایی معتقدند ادبیات بومی‌گرایی با ادبیات تمدن اسلامی کاملاً متفاوت است و نباید آن را به کار بگیریم. در حالی که این طور نیست. منظور از بومی‌گرایی نوعی بهینه‌گی و پایداری در توسعه است؛ پایداری اجتماعی و فرهنگی. یعنی سطحی از فرهنگ ما با سطحی از اکولوژی ما سازگار باشد. اما در عمل این مسأله اتفاق نیافتاده است؛ چراکه ادبیات توسعه در ایران گرفتار یک طیف یا قطب بینشی شده است.

مشکل توسعه در کشور ما این بود که یا به طرف فنی‌ها حرکت می‌کرد و تکنیکی



الگوهای متمایز توسعه

تأملی در الگوهای مختلف توسعه



سید سعید موسوی شمیرین*

مابعد جنگ دوم بین الملل دست یابد.^۳

حتی کشورهای مختلف در طول یک قرن اخیر، دوره‌های متفاوتی از توسعه‌یافتگی را از سر گذرانده‌اند. انگلستان اگر در زمانی خاص، مهد صنعت و تکنولوژی بوده است، در دوره‌های متأخر هیچ‌گاه در این حوزه صاحب قدرت اساسی نبوده و اتکای پیشرفت خود را از دوش صنعت مصطلح برداشته است. آلمان، فرانسه و سایر کشورهای اروپای غربی نیز در طول یک قرن اخیر، دوره‌های متفاوتی را از سر گذرانده‌اند. به همین منوال ژاپن در آسیا دوره‌های متفاوتی را برای رسیدن به وضعی که در حال حاضر در آن به سر می‌برد، پشت سر گذاشته است.

اما با وجود همه مطالعاتی که در زمینه به رسمیت شناختن تمایز الگوهای توسعه در محافل علمی صورت گرفته، ابهاماتی راجع به این مطالعات وجود دارد. ایده اصلی نگارنده این است که اگر الگو و سبک توسعه از حیث روش‌شناختی دارای خصوصیات خاصی باشد، در دنیای فعلی و مخصوصاً بعد از سقوط شوروی سابق فقط و فقط یک الگوی توسعه در جهان وجود دارد و آن چیزی نیست جز سرمایه‌داری. از این منظر، سخن از سبک‌های گونه‌گون توسعه تنها در برخی جزئیات که البته بعضاً از حیث مسیر توسعه‌یافتگی به تفاوت‌های درخور توجه منجر می‌شود، قابل طرح است. به عبارت دیگر، تفاوت‌هایی که در بخش قبلی نوشتار بدان‌ها اشاره شد، به حدی نیست که بتوان الگوهای متمایزی را در عرصه توسعه به رسمیت شناخت.

خصیصه‌های یک الگو و امکان‌سنجی نیل به مدل‌های مختلف

توسعه^۴ از حیث تحلیلی، به‌طور کلی مشتمل بر دو جزء اساسی است:

۱. ارائه برداشتی مبنایی و محوری از امر خیر؛
 ۲. استراتژی نهادی برای فراگیرسازی آن در پهنه عالم هستی.
- به عبارت دیگر، هر مدلی از توسعه (اگر بناست مدلی خاص در باب توسعه قلمداد شود) در نهایت باید موضعی در برابر مؤلفه اول و راهکاری برای جزء دوم را در بطن خود پرورش داده باشد. البته سؤال‌های بسیاری وجود دارد که این وجه از یک الگوی توسعه، موظف به پاسخ‌گویی به آن‌هاست و برخی از مهم‌ترین‌شان عبارت‌اند از:

- اساساً خیر انسانی ناظر به چه غایتی تعریف و تمهید شده است؟
- آیا انسان در ذاتش به‌مثابه فردی فراتر از عرصه مطلوبیت‌های مادی است یا نه؟
- آیا احسان و خیر عمومی در نتیجه خودانگیختگی فردی محقق می‌شود؟
- آیا این مصرف بیشتر است که موجبات سعادت انسانی را فراهم می‌کند و یا انسان می‌تواند در سطوح مصرف پایین‌تری به درجات رضایت بیشتری نایل شود؟
- انسان چگونه می‌تواند به جمع میان توجه به نفع خود از یک سو و نفع جامعه از سوی دیگر بپردازد؟ آیا اساساً این دو جمع‌پذیر هستند؟

اندیشمندان توسعه در بادی امر و در حدود سال‌هایی که به نیمه قرن بیستم میلادی منتهی می‌شد، عمدتاً تصویری مکانیکی از توسعه را در خیال خود پروراندند. این تصور مکانیکی علاوه بر اینکه روایت ساده‌ای از توسعه‌یافتگی کشورهای صنعتی جهان به‌دست می‌داد، در زمینه امکان و نحوه پیوستن کشورهای عقب‌افتاده جهان به جرگه کشورهای توسعه‌یافته نیز دچار ساده‌اندیشی افراطی بود.^۱

رفته‌رفته به تبع شکست سیاست‌های ساده‌اندیشانه، اندیشمندان توسعه پیش از پیش به پیچیدگی فرآیند انتقال مدل‌های توسعه به کشورهای در حال توسعه پی بردند. به همین منوال و در ربع آخر قرن بیستم، فضای علمی و تخصصی حاکم بر عرصه توسعه بیش از پیش فضای متکثری را به خود می‌دید. مخصوصاً متعاقب «انقلاب اقتصادی چین» که علی‌رغم تفکر غالب بدون تحقق انقلاب سیاسی محقق شده بود، این ایده در فراگفتمان توسعه مطرح شده بود که توسعه در کشورهای مختلف و با تکیه بر روش‌های بومی ممکن‌الوقوع است.

همچنین بحران کشورهای جنوب شرقی آسیا در اواخر قرن بیستم به مثابه شاهدهی برای این ادعا بود که انتقال یکباره نهادهایی که در کشورهای توسعه‌یافته به طور طبیعی و تکاملی پدیدار شده‌اند، به کشورهای در حال توسعه، نمی‌تواند ضامن توسعه‌یافتگی باشد. به عبارت دیگر، اندیشمندان نه تنها به امکان پیگیری روش‌های متفاوتی برای توسعه اذعان می‌کردند، بلکه اتکا به روشی بومی، خلافتانه و مبتنی بر مشارکت ملی برای نیل به الگویی معطوف به توسعه، مهم‌ترین توصیه علمی و تخصصی‌شان به کشورها شده بود.^۲

ادبیات زیادی راجع به اثبات این موضوع که روش‌ها و سبک‌های مختلفی برای توسعه در جهان معاصر مورد توجه کشورها قرار گرفته، وجود دارد. از منظر این مطالعات، کشورهای اروپای غربی و در رأس آن‌ها انگلستان، مطابق با سبک خاصی توسعه یافته‌اند و کشورهای اروپای شرقی با تکیه بر سیاقی دیگر. به همین ترتیب کشورهای جنوب شرقی آسیا از کشورهای موسوم به بربرهای آسیا تا چین و هند، هر یک دارای تفاوت‌های بسیار مهمی در روش توسعه هستند.

آلمان غربی بعد از جنگ جهانی دوم درحالی‌که به‌طور کامل ویران شده بود یا ژاپن، این همتای آلمان‌ها در آسیا بلافاصله بعد از جنگ، هر دو توانستند خیلی زود، نه به وضعیت‌شان قبل از جنگ، که به سطحی فراتر از حیث سازماندهی تکنولوژیک صنایع نوظهور دست یابند. ایالات متحده، این اعجوبه بلامنازع قرن بیستم میلادی، از طریق کاملاً متمایزی توانست به جایگاه خیره‌کننده‌اش در دوره

از سوی اندیشمندان به‌عنوان الگوی توسعه قلمداد شده، از ارائه‌گفت‌مانی در این عرصه پرهیز کرده‌اند و این مهم‌ترین شاهد برای تأیید دعوی نگارنده است. به عبارت دیگر، بهتر است سطح این مجموعه را به سطحی که لایق قرار گرفتن در آن نیستند، ارتقا ندهیم و آن‌ها را در سطحی ببینیم که واقعاً وجود دارند. برای مثال، الگوی توسعه چینی، آلمانی و آمریکایی هیچ یک در این جزء از الگوی توسعه، اختلاف مبنایی ندارند و بر این مبنای اطلاق الگو به هر یک از شیوه‌های پیاده‌سازی راه و روش سرمایه‌داری، امر صحیحی نیست؛ چه اینکه این همه در ذیل یک الگوی فراگیر قابل دسته‌بندی هستند.

اما در وهله دوم، هر الگویی از توسعه اشعار می‌دارد به یک استراتژی نهادی ابداعی و یکتا که قادر است از خلال پی‌ریزی و تعبیه گام‌ها و حلقه‌های مهندسی‌شده، مبنای نظری معهود را در عرصه واقع به منصه ظهور برساند. از این منظر، یک الگوی توسعه بدون ارائه نقشه‌ای نظام‌مند از گام‌های حرکت به سمت نقطه مطلوب نمی‌تواند الگوی خاصی باشد. نقشه نظام‌مند، همان نقشه‌ای است که در وهله اول مبادرت به ابداع فناوری‌های اجتماعی مد نظر خود می‌کند و در وهله بعدی، به روش کار با این بسته همت می‌گمارد. فناوری‌های اجتماعی در این جا به پول، بانک و بیمه، قانون کار، بورس اوراق بهادار، بنگاه اقتصادی و سایر فناوری‌ها اشاره می‌کند.

لازم به ذکر است نظام نهادی الگوی مسلط توسعه در حدود سال‌های ۱۹۵۰ که سال‌های ابتدایی توجه کشورها به امر توسعه بود، تقریباً شکل یافته بود، چه اینکه از دوره رنسانس متکامل شده بود. تنها معضله توسعه در این میان، اراده‌ای برای مهندسی این نظام نهادی در کشورهای در حال توسعه بود که ادعا می‌شد می‌تواند «یک‌شبه، ره صدساله را بپیماید».

چه بسیار رویکردهایی در عرصه مطالعات نظری وجود دارند که توانسته‌اند در جزء اول توسعه مشارکت برجسته‌ای نمایند؛ اما در عرصه دوم موفق به ارائه الگویی بدیل نشده‌اند و دقیقاً از همین رو نمی‌توان آن‌ها را به صفت الگو متصف کرد. از طرفی، تفاوت‌هایی که در سطح دوم در بین کشورهای مختلفی که گام در راه توسعه‌یافتگی نهاده‌اند، موجود است، به حدی نیست که بتوان الگوهای متمایزی را به رسمیت شناخت. این تفاوت‌ها در عمل در سطح تاکتیک‌هایی از این قبیل قابل صورت‌بندی هستند که مثلاً:

- آیا ابتدا باید به بازار مالی (بورس) بهای بیشتری داد یا به بازار پولی (نظام بانکی)؟
- آیا نظام ارزی شناور مدیریت‌شده برای توسعه کشورهای در حال توسعه نتایج بهتری در پی دارد و یا نظام ارزی کنترل‌شده؟
- چگونه می‌توان محیط کسب‌وکار را برای تسهیل کار اقتصادی بهبود بخشید؟
- آیا تمرکزمان در فرآیند گذار به توسعه‌یافتگی، باید بر روی صنایع سنگین باشد یا تکنولوژی‌های نوین؟

حیثیت نهادی و تحولی - تطوری توسعه، اگرچه در تاریخ مورد تأیید ضمنی مبادرت‌کنندگان به توسعه بوده است، اشعار بدان مدیون ظهور نهادگرایی در وهله اول و پیوند نهادگرایی با مطالعات توسعه در وهله بعدی است. به عبارت دیگر همان‌طور که نهادیون تصریح کرده‌اند، اگرچه تفتن به حیث نهادی توسعه امری معاصر است، هر اقدامی معطوف به توسعه در تاریخ در ضمن خود، این معنا را محفوظ داشته است و خواهد داشت.

نکته جالب توجه این است که نهادگرایان در ابتدا در پاسخ به چرایی عدم موفقیت «گذار از نظام‌های پیشاسرمایه‌داری به سرمایه‌داری» در کشورهای عقب‌افتاده، مبادرت به انجام مطالعات خود نمودند. پاسخ ایشان این بود که نیل به سرمایه‌داری، نیازمند گذار نهادی است. بدین ترتیب از منظر «نورث»، توسعه چیزی نیست جز

- نقطه عطف انحطاط انسانی در صورت بروز چیست؟ نقطه عطف وی در حد اعتلایی که برای آن تصویرپذیر است، کجاست؟

- اساساً چه زمانی می‌توانیم وضعیت جوامع انسانی را خوب تلقی کنیم؟

- آیا حکومت به‌عنوان نماینده مردم اجتماع، حق دخالت در تعیین سرنوشت افراد جامعه را دارد؟ اگر جواب مثبت است، این حد تا کجاست و اگر ندارد، چگونه تلقی ذره‌ای از سعادتمندانه است اجتماع انسانی به برآیندی از آن برساند؟

- کارایی خوب است یا برابری؟ اصلاً چرا باید بین دو ارزش کارایی و برابری بده‌بستان وجود داشته باشد؟ آیا نمی‌توان به‌تصوری از نظام اجتماعی رسید که در آن کارایی و برابری، رابطه‌ای تعاضدی (هم‌افزا) داشته باشند؟

اگرچه از منظر ادبیات رایج و مألوف توسعه در ایران اطلاق این گزاره به‌عنوان یکی از دو جزء ذاتی توسعه، امری بعید است، ادبیات پیشروی^۵ توسعه در جهان غرب، یکسره نسبت به پذیرش و تصریح این گزاره کلیدی اذعان می‌نماید.^۶ این در حالی است که در حاشیه این ادبیات سترگ، روایت‌های رادیکالی از ماهیت پروژه‌گون مدرنیته و در سطحی پایین‌تر از توسعه وجود دارد. روایت‌هایی که نشان می‌دهند تمدن غربی در پی گستراندن تلقی هنجارین خود از هستی و انسان در سرتاسر پهنه گیتی، چگونه پیشرفت^۷ توسعه و جهانی‌شدن^۸ را در مراحل مختلفی از دوره تطورش دستاویز خود قرار داد.^۹ بر این مبنای، سؤالی که می‌توان از مخالفان پرسید این است که چرا در حضور اذعان متفکران و مکاتب جهانی، ماهیت هنجارین توسعه را مورد انتقاد قرار می‌دهند و یا از پذیرش تبعات این امر سرباز می‌زنند؟

بعد از تأکید بر ماهیت هنجارین و دستوری الگوهای توسعه، باید به نسبت به این مهم اشاره کرد که در حال حاضر و در پهنه گیتی تنها و تنها یک الگوی خاص وجود دارد که در این زمینه فراگیر شده است. به عبارت دیگر، فقط این دکتترین جامع یا همان الگوی توسعه سرمایه‌داری است که هم در این حوزه به انسجام رسیده و هم توانسته مبتنی بر سلسله برداشت‌های مبنایی خود نظام اجتماعی دایر کند و در نتیجه در عالم انسانی فراگیر و عمومی شود. از این منظر اگرچه پتانسیل وجود الگوهای بیشماری وجود دارد، در حال حاضر الگویی نتوانسته سواى الگوی سرمایه‌داری جهانی به وجود بیاید، تکثیر شود و صحنه جهانی را درنوردد. لازم به ذکر است شیوه‌ها، استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و به‌طور کلی رویکردهایی که



جمع‌بندی خاصی از مبانی رسیده است؛ بنابراین کوشش در جهت ارائه مدلی در توسعه در مقابل مدل هژمون سرمایه‌داری معتبر و با توجه به مبانی نپذیرفتنی مدل سرمایه‌داری، صائب و مقدس است.

– با این حال هنوز الگویی در برابر الگوی مسلط توسعه نتوانسته قد علم کند؛ حتی با توجه به اینکه در درجات مختلف، مباحث بسیاری در عرصه‌های علمی و نظری در برابر این رویکرد مسلط شکل گرفته است. دقیقاً از همین روست که الگوی نهادی نیز به پای این جزء اول توسعه مهم و حیاتی قلمداد شده است. در واقع تا وقتی که الگویی برای ابداع و چیش نهادها وجود نداشته باشد، تلاش بسیار برای ارائه مبانی نظری الگویی متمایز از توسعه به مثابه کوبیدن آب در هاون است. همان طور که بیان شد، این الگوی نهادی است که می‌تواند اخلاقیات خود را منتشر و منعکس نماید.

– صرف‌نظر از کارآمدی، هر رویکردی در توسعه در بطن خود، طرحی نهادی برای گسترش و حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب را داراست. این طرح نهادی، هم مشتمل بر نهادهای ابداعی و اصلاح‌شده است و هم مشتمل بر نظامی از چیش این نهادها در نسبت با هم. بدیهی است آسیب‌شناسی و نحوه طی مطلوب مسیر نیز یکتا و خاص آن رویکرد است.

– تعبیه نهادی چه به‌طور صریح و چه به‌طور ضمنی، مبانی اخلاقی خود را منعکس و منتشر می‌سازد. به عبارت دیگر، طرح‌های نهادی گونه‌گون نسبت به اهداف و غایات توسعه لایشرط نیستند، بلکه هر طرحی غایات منطقی در درون خود را فراگیر می‌سازد. این یکی از مهم‌ترین گزاره‌هایی است که جمهوری اسلامی ایران در دهه چهارم عمر خود نیازمند توجه جدی به آن است. تجربه ۳۵ ساله این نهال مقدس نشان داده که بیشترین آسیب‌ها به آن، از رهگذر نادیده انگاشتن این گزاره و تبعات آن وارد شده است.

Musavisaeid@chmail.ir*

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای مطالعه در این زمینه به کتاب «نظریه‌های اقتصادی توسعه؛ تحلیلی از الگوهای رقیب» اثر دایانا هانت که به وسیله نشر نی منتشر شده است، رجوع کنید.
۲. برای مطالعه در این زمینه رجوع کنید به کتاب «جهانی‌سازی و مسائل آن»، اثر جوزف استیگلیتز که توسط نشر نی منتشر شده است.
- ۳.
۴. Development.
۵. Frontier.
۶. رجوع کنید به ادبیاتی که در ذیل عنوان «رویکرد توانمندی» ایجاد شده است. همچنین صاحب‌نظران رویکرد اخلاق و توسعه، به چنین دریافتی از توسعه بسیار نزدیک هستند. البته شوربختانه این رویکردها در محیط‌های علمی ایران معاصر که هنوز در بند رویکردهای سنتی توسعه است، شناخته‌شده نیست و یا کمتر شناخته‌شده است.
۷. Progress.
۸. Globalization.
۹. رجوع کنید به رویکرد پساتوسعه که به‌طور مشخص از فیلسوفان قاره‌ای اروپای قرن بیستم، یعنی مارتین هایدگر، میشل فوکو و سایر اندیشمندان پسااستارگرا و پسا مدرن متأثر است.
۱۰. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع کنید به کتاب «ساختار و دگرگونی در تاریخ اقتصادی» اثر داگلاس نورث که توسط نشر نی منتشر شده است.
۱۱. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به مقاله «واقعیت‌های نهادی از دیدگاه جان سِرل»، اثر مشترک دکتر محمدعلی عبداللّهی و محمدتقی جان‌محمدی.
۱۲. نگاه کنید به مجموعه مقالاتی که در تارنمای زیر راجع به این موضوع منتشر شده است: www.Mrsi.ir

طراحی و اقدام نهادی برای نیل به سرمایه‌داری.^{۱۰}
روش‌شناسی مطالعات تاریخی نورث در باب موانع نهادی برای گذار به سرمایه‌داری در کشورهای توسعه‌نیافته، الهام‌بخش مطالعات زیادی از سوی اندیشمندان در کشورهای مزبور بوده است. مثلاً یکی از دستورهای کاری نورث برای ایران می‌تواند این باشد که نهاد مالکیت به مثابه یکی از نهادهای متضمن توسعه مادی کشورهای توسعه‌یافته، بر اساس چه موانعی در ایران همواره مورد تهدید بوده و بدین ترتیب کارکرد خود را به نحو شایسته‌ای در راستای رشد و توسعه اقتصادی ادا نموده است.

همچنین در بطن این مطالعات و یا موازی با آن، فیلسوفان تحلیلی به اندراج اخلاق، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در ذات نهاد پی بردند. مباحث زیادی حول چگونگی بسط اخلاقی از رهگذر تعبیه نهادها در موطن‌های گونه‌گون صورت پذیرفته است.^{۱۱} مطالعات فوق‌الذکر به خوبی نشان می‌دهند که نهادها قادرند و یا بهتر است بگوییم اساساً و ذاتاً چنین هستند که مبانی اخلاقی، رفتاری و هستی‌شناسی خود را منعکس و منتشر می‌نمایند. به عبارت دیگر، پایه‌گذاری بسته نهادی یک الگوی توسعه در کشورهای در حال توسعه، خودبه‌خود وجه اول آن الگوی توسعه را نیز پشتیبانی می‌کند. بهتر است بگوییم بین جزء اول الگوی توسعه و جزء دوم آن رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است؛ چه اینکه هم گرایش مردمان به دیدگاه غایت‌شناسانه و انسان‌شناسانه سرمایه‌داری امکان گذار نهادی را ساده می‌کند و هم انتقال نهادهای متضمن توسعه در این کشورها، مردمان را به سمت دیدگاه‌های فوق و فرهنگ سرمایه‌داری مشتاق می‌سازد.

در اینجا به عنوان بحث آخر، باید به این نکته اشاره شود که پی‌ریزی الگوی توسعه متفاوت، بیش از آن که قابل مهندسی باشد، خودانگیخته، تطوری و تکاملی است. از این منظر آنچه در این فرآیند دارای اهمیت اساسی است، در صدر قرار دادن منطق عمل متفاوتی است که در ادامه راه از عهده تأسیس نهادهایی که متضمن اخلاقیاتش باشد، بر خواهد آمد.

بنابراین اگر انسان‌ها متقاعد شوند تا مبتنی بر منطق عمل غیرسرمایه‌دارانه به فعالیت اقتصادی روی آورند، در بلندمدت امکان پی‌ریزی نظام نهادی متفاوت و بنابراین الگوی توسعه‌ای متمایز از سرمایه‌داری وجود خواهد داشت. بدون التزام به منطق عملی که از فلسفه اخلاق اسلامی نشأت گرفته، نمی‌توان امید به دراندازی طرحی نو در عالم داشت؛ اما در این میان باید چشم امید به ذکاوت اندیشمندان، فعالان اقتصادی و سیاست‌مدارانی داشت که مبتنی بر فهمی که از این موضوع بدان نائل شده‌اند، با ابداع فناوری‌های نوین اجتماعی و بازسازی فناوری‌های غربی از یک طرف و تعبیه ماهرانه این نظام نهادی نوین در سطح جامعه و در بطن نظام اقتصادی از سوی دیگر، امکان مبادرت کردن به این منطق عمل اسلامی را میسر می‌سازند. منطق عملی که با وام گرفتن از ادبیات مرحوم صدرا، سعی دارد در ذیل توجه به تکامل افقی و توسعه صور زیستی، مقدمات تکامل عمودی و معنوی را نیز مهیا سازد.^{۱۲}

جمع‌بندی

– در عرصه مطالعات توسعه، اگرچه از الگوهای متفاوت توسعه سخن به میان آمده است، با توجه به تعریف دقیق الگو در عمل، تنها و تنها با یک الگو در عرصه توسعه مواجه هستیم و آن چیزی نیست جز سرمایه‌داری. از این منظر می‌توان از انواع سرمایه‌داری سخن به میان آورد؛ اما از الگوهای مختلف توسعه نمی‌توان سخن گفت.

– هر برداشتی از توسعه نهایتاً در بطن خود، معنایی خاص از انسان و هستی را تصریح می‌کند. الگوی مسلط توسعه در خوانش‌های مختلف، خود در نهایت به

دانش ما درباره توسعه باید به روز شود

پیوندهای ماقبل و مابعد الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت



محمدعلی ابوترابی

همین دلیل الگوهای جدید مانند «الگوی توسعه پایدار» حتی در بُعد اقتصادی خود نیز به عوامل اجتماعی، فرهنگی و زیست‌محیطی توجهی ویژه دارند. علاوه بر این، توجه به عواملی از قبیل توزیع درآمد، بهبود سطح زندگی، سرمایه اجتماعی، حکمرانی خوب، آزادی مدنی و... نشان‌دهنده توجه نظریات جدیدتر توسعه غربی به مسائل غیرمادی است.

۲. توسعه غربی به معنویت توجه دارد. این هم یک برداشت نادرست دیگر است که گفته می‌شود الگوی توسعه غربی با فروکاستن سهم مفاهیم معنوی تا حد صفر، تنها مفاهیمی مانند پول، مبادله، نفع، بهره، رانت، درآمد، سرعت گردش نقدینگی و... را مورد توجه قرار داده است. این گزاره تنها در بُعد اقتصادی نظریات توسعه غربی قدیمی‌تر می‌تواند مصادق داشته باشد. در الگوهای جدید توسعه غربی نیز به انسان و مسائل معنوی وی توجه می‌شود؛ اما صرفاً در این جهان. به عنوان مثال، شرکت در شبکه‌های اجتماعی، مراکز مذهبی، فعالیت‌های خیریه و... به عنوان عوامل بهبوددهنده سرمایه اجتماعی تلقی می‌شود.

۳. افق توسعه غربی، این جهان است. این برداشت از توسعه غربی که «توسعه در غرب فقط توجه به بعد مادی است، ولی توسعه در اسلام علاوه بر برطرف نمودن نیازهای مادی، به نیازهای معنوی انسان نیز توجه دارد»، محل اشکال است. جهان‌بینی اسلامی «بر سه اصل مهم توجه به مبدأ و معاد، جدا نبودن دنیا از آخرت و نگاه اسلام به انسان تأکید دارد». به زعم نویسندگان، تفاوت الگوی توسعه غربی و اسلامی در جهان‌بینی آن‌هاست، نه بی‌توجهی به نیازهای معنوی بشر؛ بنابراین، یکی از چالش‌های توسعه غربی، «بی‌توجهی به مبانی وحیانی [است] و گریز از مابعدالطبیعه عقلی یقینی را بدون هیچ دلیل و توجیهی پیشاپیش مفروض گرفته‌اند».

۴. پرهیز از سیاه‌نمایی یا «سفیدسازی» دستاوردهای توسعه غربی. برای نمونه، برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که «در تلقی غربی، شاخص و محور تحلیل درباره توسعه، جامعه است؛ یعنی جامعه است که باید توسعه پیدا کند و بعد از آن، انسان‌های جامعه نیز باید بر همان اساس، توسعه شخصیتی پیدا کنند». درحالی‌که در نظریات توسعه مبتنی بر توسعه انسانی، اندیشمندان غربی بر این باورند که مکانیسم دست‌یابی به توسعه در یک جامعه آن است که آن جامعه ابتدا انسان‌های توسعه‌یافته تربیت کنند و سپس این انسان‌های توسعه‌یافته رها شوند (laissez passer) و آزاد گذاشته شوند تا جامعه‌ای توسعه‌یافته را بنا نهند یا در مثالی دیگر، این گونه مطرح می‌شود که در شهرهای اروپایی که توسعه را به عنوان یک ساختار پذیرفته‌اند، نشانی از طبیعت نیست. در نقطه مقابل این بحث، یکی از ملاک‌های انسان توسعه‌یافته در نگاه امروز غرب، احترام به طبیعت است؛ چنان‌که اهمیت دادن به محیط‌زیست در کشورهای غربی توسعه‌یافته به مراتب افزون‌تر

تا کنون مباحث متعدد و ارزشمندی توسط اساتید برجسته و اندیشمندان علمی درباره الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت مطرح شده است. برخی از دیدگاه‌ها موافق طراحی و تبیین چنین الگویی توسط صاحب‌نظران توسعه در ایران هستند و برخی دیگر مخالف. نکته مهمی که وجود دارد و کمتر بدان توجه می‌شود آن است که تدوین الگوی توسعه در نهایت باید یک فرآیند علمی را طی کند و در نتیجه لازم است تا جایگاه آن در پیوند با گذشته (چه از بُعد نظری و چه از بُعد تجربی) و نیز با آینده (چه از بُعد تعمیم‌پذیری، آزمون‌پذیری و بومی‌سازی و چه از بُعد مقبولیت عمومی و جهان‌شمولی) به خوبی تبیین گردد. در همین راستا، نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا با مرور نقادانه نظراتی که تا کنون مطرح شده، نگاهی گذرا به پیوندهای ماقبل و مابعدی داشته باشد که لازم است در طراحی الگوی توسعه وطنی به آن‌ها توجه شود.

جوامع شرقی در برخورد با نظریات علمی غربی، سه راهکار متفاوت را می‌توانند اتخاذ کنند: ۱. «برخورد انفعالی» که به معنای پا جای پای غرب گذاشتن بدون هیچ کم و کاستی است؛ ۲. «برخورد تهاجمی» که هر نظریه یا نگاه وارداتی غربی را تهاجمی هدفمند و ویرانگر به ارزش‌های خود تلقی می‌کند و بر خود لازم می‌داند که سخت‌ترین برخورد را با آن اعمال کند و ۳. «برخورد تعاملی فعال» که سعی دارد در کنار بهره‌مندی از قوت‌های آن نظریه غربی برای شکوفایی فرصت‌های ملی خود، از نقاط ضعف این دیدگاه‌ها که زیرساخت‌های آن جامعه را تهدید می‌کند، بر حذر باشد.

پیوندهای ماقبل

تعبیر ما از پیوند ماقبل، به این نکته مهم اشاره دارد که نظریات توسعه غربی دارای برخی نقاط قوت بوده و نیز برخی تجربیات مثبت را در عرصه عمل به همراه داشته است که برای کشورهای اسلامی در حال توسعه می‌تواند فرصت قلمداد شود. توجه عمیق و جدی به این پیوندهای ماقبل به منظور پرهیز از شکست خوردن الگوی طراحی شده یا در بهترین حالت، ابداع مجدد چرخ، ضروری می‌باشد.

۱. توسعه در دیدگاه غربی صرفاً نگاهی کمی نیست. این تحلیل که اگر فقط راجع به خود توسعه صحبت کنیم، به معنی بُعد اقتصادی آن، عاقبتش مرگ است و توسعه (که از آن تعبیر به بیشتر داشتن کمی می‌شود)، باعث از بین بردن منابع زمین و همچنین از بین رفتن تعادل بین انسان و محیط طبیعی می‌شود، با تعبیر و تفسیر جدید غرب از توسعه سختیت ندارد. توسعه مفهومی کمی و کیفی است. به



از جوامع در حال توسعه است. در نگاه روشنفکران غربی، توسعه مفهومی چندلایه و چندبعدی است و مراد آن‌ها از توسعه، «توسعه سیاسی، توسعه فرهنگی، توسعه اقتصادی [و سایر ابعاد توسعه اجتماعی است که] امروزه از جمع این‌ها توسعه انسانی را مطرح می‌کنند».

به نظر می‌رسد مواردی که تا کنون مطرح گردید، فاصله زیادی با اندیشه‌های جدید تولید شده در غرب دارد و در حقیقت قرائتی سنتی و بعضاً منسوخ شده از الگوی توسعه غربی می‌باشد.

انسان‌ها تحت تأثیر حس استخدام و تسخیر متقابل و با توجه به اهداف و غایات انسانی، برای تعاملات خود طیفی از روابط و تعاملات را بر اساس اصل جلب منفعت و دفع ضرر شکل می‌دهند که از مجموعه آن‌ها به «بردار تعاملات انسانی» نام برده می‌شود. علامه طباطبائی (ره) در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعاملات انسانی را در چارچوب ادراکات اعتباری تعریف نموده و معتقدند ایجاد روابط و تعاملات انسانی بر اساس اصل نیاز، در جهت پیشرفت انسان شکل می‌گیرد. ایشان بیان می‌نمایند: «جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه دیروزی خود را عوض می‌کند و این لازمه برخورد فعل و انفعالاتی است که اصول اعتباریات در همدیگر دارند». طیفی از روابط و تعاملات شامل رقابت، همکاری، برخورد، ایثار و فداکاری، برخورد و تضاد، مبنای انتخاب‌های انسانی خواهد بود.^۱ نظریه توسعه نیز به شدت تحت تأثیر همین بردار تعاملات است که در طول زمان تغییرات درخور ملاحظه‌ای را تجربه می‌کند؛ بنابراین لازم است دانش ما از الگوهای توسعه غربی همواره به‌روز شود.

بنابراین همان‌طور که بسیاری از اندیشمندان کشور به درستی اشاره کرده‌اند، «اگر قرار است الگویی اسلامی - ایرانی تدوین شود، تنها راه این است که در فضای علمی کشور (حوزه و دانشگاه)، عزمی جدی برای تولید اندیشه جدید و غیرترجمه‌ای ایجاد شود؛ تنها در این فضا است که علوم غربی با مبنای علمی مورد نقد قرار می‌گیرد، رهاوردهای مثبتش مورد توجه قرار گرفته، تلاش برای برطرف کردن نقص‌هایش آغاز می‌شود و تنها در این فضا است افرادی که از استعداد بالقوه برای تولید علم برخوردارند، انگیزه تولید اندیشه پیدا می‌کنند و نظراتشان با نقد دیگران، یا صیقل می‌خورد یا مقدمه‌ای می‌شود برای تولید اندیشه‌ای جدید».

۵. واژه «ایرانی» نباید به غلط تعبیر شود. اصل اساسی برای هر الگو، قابلیت تعمیم‌پذیری، بومی‌سازی، آزمون‌پذیری و تکرارشدگی آن در ظرف‌های مختلف زمان و مکان است؛ بنابراین اگر چارچوبی مفهومی صرفاً برای یک ظرف خاص از زمان و مکان طراحی شده و ظرفی دیگر از مکان یا زمان قابلیت آزمون تجربی نداشته باشد، نمی‌توان به آن اصطلاح الگو را اطلاق کرد؛ بنابراین واژه «ایرانی» در عنوان این الگو به معنای الگویی برای توسعه تجربه ایران است و نباید تلاش کرد که تا برای توجیه خاص کردن آن به ایران دلیل تراشید. برخی از توجیهات بدون پشتوانه علمی که در این مورد ارائه شده است عبارت‌اند از: تغییر جغرافیای توسعه، تغییر زمان و تغییر مناسبات جهانی؛ درحالی‌که این موارد تنها باعث شکل‌گیری ظرف مکانی خاصی به نام «کشورهای در حال توسعه» یا «کشورهای اسلامی» و یا در حالت خاص آن «ایران» خواهد شد، نه شکل‌گیری الگویی خاص برای ایرانی خاص!

۶. الگوی توسعه یک تکنولوژی نیست؛ زیرا کارکرد روان‌کنندگی ندارد، بلکه ترسیم تصویری است مطلوب از آینده و پیشنهاد سازوکار بهینه به‌منظور دستیابی

به آن. جرالدمیر^۲ (۱۹۹۵:۷) در کتاب مباحث اساسی اقتصاد توسعه، بر فراگرد تکیه می‌کند؛ زیرا وی معتقد است که این واژه بر «عملکرد نیروهای معین، به شیوه‌ای علی و به‌هم‌پیوسته» دلالت دارد؛ لذا، فراگرد توسعه، متراکم، تکرار شونده و دارای جهت است و به‌طور کلی، توسعه، فراگرد تحول نهادها و ساختارهای جامعه، از وضع موجود به وضع مطلوب است.

۷. یکی از مهم‌ترین مسائلی که قبل از تدوین الگو بایستی تعیین تکلیف شود، آن است که از میان نظام‌های زیرمجموعه نظام اجتماعی، کدام یک نقش محوری در رویکرد توسعه پیشنهادی در این الگو را بر عهده خواهند داشت؟ نظام علمی؟ نظام اقتصادی؟ نظام سیاسی؟ نظام فرهنگی؟ و ...؟

رویکرد توسعه می‌تواند دانش‌محور باشد که در این حالت «رهبری دانش» در تولید محصولات ناشی از این الگو اصال می‌یابد. از سوی دیگر، تقدم میان توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی همواره مورد چالش بوده و خواهد بود. «برخی توسعه سیاسی را پیش شرط توسعه اقتصادی و برخی دیگر آن را نتیجه حاصل از توسعه اقتصادی شمرده‌اند ... نتایج تحقیقات دیگر نیز نشان می‌دهد که چه بسا مقتضیات توسعه سیاسی و اقتصادی با هم یکسان نباشند؛ بدین معنی که آنچه زمینه‌ساز یکی از آن دو شمرده می‌شود، سدی در برابر دیگری باشد. به همین دلیل است که در موارد مختلف شاهد نوسازی اقتصادی یا توسعه سیاسی بدون حضور دیگری هستیم».

۸. در بُعد اقتصادی نیز اینکه «الگوی توسعه متوازن» اتخاذ شود و یا «نامتوازن»، بسیار حائز اهمیت است. در الگوهای توسعه متوازن، به تمامی بخش‌های کشور همزمان توجه شده و سرمایه (در اشکال مختلف آن: طبیعی، مالی، فیزیکی، انسانی، فکری، اجتماعی) به تمامی بخش‌ها تزریق می‌شود که از آن به «فشار بزرگ» تعبیر می‌شود. از سوی دیگر، نظریات توسعه نامتوازن بر این باورند که کشورهای در حال توسعه اغلب از انباشت کافی این سرمایه‌ها برخوردار نیستند که بتوانند سرمایه‌های لازم برای توسعه همزمان همه بخش‌های اقتصاد خود را فراهم کنند؛ لذا طرفداران این دیدگاه معتقدند که بایستی یک بخش به‌عنوان

۲. اسلامی بودن الگو نباید فقط به نام الگو محدود شود و به علاوه نایبستی مدام تأکید لفظی شود، بلکه باید در روح این الگو جاری و ساری باشد و حتی بهتر است از لفظ آن کمتر استفاده شود. طراحی الگو، طراحی شعار نیست که مدام بخواهیم اسلامی بودن آن را به رخ بکشیم، بلکه طراحی نقطه تعالی و مکانیسم دستیابی به این تعالی است. در الگوهای غربی و سرمایه‌داری هم مدام از واژه «غرب» و «سرمایه‌داری» استفاده نمی‌شود، درحالی‌که همه اهل مطالعه و اندیشه به‌خوبی می‌دانند که جهان‌بینی غربی و سرمایه‌داری سنگ بنای تمام این نظریات است. باید توجه داشت که از یک‌سو «توسعه، میوه عقلانیت فردینی است» و از سوی دیگر، دستورات و راهنمایی‌های اسلام فقط برای مسلمانان نیست، بلکه برای تمام جهانیان است و روش زندگی صحیح را برای نوع بشر به‌خوبی ترسیم کرده است.

۳. الگوی توسعه، دارای جایگاه یک سند فرادستی است و میزان مقبولیت و التزام به اجرای آن توسط نهادهای فرودستش، در میزان موفقیت آن بسیار مهم است. اینکه یک باب جدید در مراکز فکری کشور گشوده شود و پیوسته مورد نقل و بحث قرار گیرد، اما به صورتی عملیاتی خبری از پیاده‌سازی دستاوردهای نظری آن نباشد، نه تنها مراد مطلوب نبوده، بلکه مسئله مورد مباحثه و مکاشفه را لوٹ خواهد کرد.

۴. تقلید جهانیان از هر الگوی توسعه، بستگی به نتایج تجربی حاصل از پیاده‌سازی آن دارد. یک الگو هر چقدر هم که خوب باشد، در صورتی که به درستی اجرا نشود و تجربه موفق به دنبال نداشته باشد، محلی از اعراب برای دیگران نخواهد داشت؛ بنابراین بایستی از همین گام‌های اول به فکر ابزارهای ارزیابی نتایج آن بود. «اگر طراح و سیاست‌گذار یک الگوی توسعه، همچون الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، اقدام به انتخاب یک استراتژی مشخص نماید، باید قادر باشد ارزیابی مشخصی از روند طی شده در بستر الگوی منتخب داشته باشد. سه شاخص بهره‌وری، هماهنگی و تنوam در مبادل، معیارهای این ارزیابی می‌توانند باشند»^۱.

همان‌طور که بیان شد، یک الگوی توسعه هر چقدر هم که خوب تدوین شده باشد، در صورت بی‌توجهی به پیوندهای ماقبل مطرح شده، حداکثر ابداع مجدد چرخ خواهد بود. به‌علاوه، در صورت بی‌توجهی به پیوندهای مابعد، قابلیت تعمیم‌پذیری و تکرارپذیری خود را از دست داده و از یک الگو توسعه به سطح یک برنامه توسعه تنزل خواهد کرد.^۲

*دانشجوی دکتری علوم اقتصادی دانشگاه فردوسی مشهد

پی‌نوشت‌ها:

۱. مطالعه تطبیقی میان برخی از الگوهای توسعه متعارف در خصوص دو مفهوم شاخص‌های یک تعامل مناسب (کارآمدی، هماهنگی و تداوم) و بردارهای تعاملاتی، دومین کنفرانس الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت: مفاهیم، مبانی و ارکان پیشرفت، وحید ارشدی. Meier, Gerald, leading issues in economic development - 6th edition, ۱۹۹۵, Oxford University.

۳. مطالعه تطبیقی میان برخی از الگوهای توسعه متعارف در خصوص دو مفهوم شاخص‌های یک تعامل مناسب (کارآمدی، هماهنگی و تداوم) و بردارهای تعاملاتی، دومین کنفرانس الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت: مفاهیم، مبانی و ارکان پیشرفت، وحید ارشدی.

بخش پیشرو انتخاب شود. در این رویکرد نیز انتخاب بخش پیشرو قبل از طراحی الگوی توسعه الزامی است. کلید موفقیت یک الگوی توسعه نامتوازن در آن است که بخشی را انتخاب کند که توان حداکثری برای به حرکت درآوردن سایر بخش‌های اقتصادی را داشته و از بیشترین و مستحکم‌ترین پیوندها با سایر بخش‌ها برخوردار باشد. در اقتصاد ایران، برخی بخش کشاورزی را برای رهبری توسعه نامتوازن مناسب می‌دانند، برخی بخش‌های وابسته به منابع طبیعی، برخی بخش مالی و

۹. این دیدگاه در تبیین یک الگوی توسعه موفق نقشی حیاتی دارد که توسعه را فرآیندی از بالا به پایین بنگریم و یا فرآیندی از پایین به بالا. «توسعه آمرانه در بخش‌هایی از آمریکای جنوبی و آسیا ریشه در همین جریان دارد. نتیجه آن نیز عمیق و دقیق نیست و تنها رنگ و بو را دگرگون می‌کند، نه بنیادها را». اساساً توسعه در ذات خود نمی‌تواند تحمیلی و دستوری باشد. حرکت به سمت توسعه نیازمند تبلور یک جوهره وجودی متعالی در افراد یک جامعه است. کما اینکه «خدا وضعیت قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آن که خودش آن تغییر کند». این جوهره وجودی متأثر از عوامل بیرونی نیز می‌باشد؛ اما اصالت در شکل‌گیری آن با تغییرات درونی انسان‌ها است؛ بنابراین توسعه قطعاً فراگردی از پایین به بالا در هر جامعه بوده و خواهد بود. به همین دلیل است که «سند چشم‌انداز به باوری ملی تبدیل نشد و همین مسأله کافی بود که امکان دخالت دادن سلیقه‌های مدیران اجرایی و اهمیت ندادن به آن میسر شود، درحالی‌که اگر سند چشم‌انداز ایران ۱۴۰۴ به باور و هدفی ملی تبدیل شده بود، افکار عمومی اجازه کوچک‌ترین کم‌توجهی را به اشخاص و افراد نمی‌دادند. تکرار این اشتباه در تولید، تدوین و تصویب الگوی پیشرفت تبعات بسیار بیشتری را به دنبال خواهد داشت؛ چرا که گام اول برای تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، تولید علم اسلامی متناسب با اقتضائات بومی است ... بدون ورود فعال نخبگان علمی، نه نظریه‌ای جدید تولید می‌شود و نه اگر نظریه‌ای تولید شد، توسط دیگر اندیشمندان صیقل می‌خورد و نه امکان اجماع نسبی نخبگانی که برای علمی شدن یک نظریه ضروری است، وجود خواهد داشت».

پیوندهای مابعد

علاوه بر همه آنچه گفته شد، پیوندهای مابعد نیز برای تداوم مقبولیت یک الگوی توسعه متشکل لازم و حیاتی است. بدون توجه به این پیوندهای مابعد، الگو قابلیت تعمیم‌پذیری خود را از دست داده و دیگر الگو نخواهد بود؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، الگو در معنای علمی و دقیق خود، مفهومی فرازمانی و فرامکانی است. برخی از مهم‌ترین این پیوندهای مابعد به شرح زیر هستند:

۱. واژه «پیشرفت» که جایگزین واژه «توسعه» شده است، بایستی به‌خوبی تبیین شود. گفته می‌شود که «بر کلمه توسعه در فرهنگ و ادبیات رایج در جهان ممکن است مفاهیمی بار شده باشد و از آن فهمیده شود که مد نظر ما نباشد». این احتمال وجود دارد؛ اما اولاً باید از حالت احتمالی خارج شود و دقیقاً مشخص شود که منظور ما از پیشرفت چه تفاوتی با برداشت جهانیان از توسعه دارد. به عبارت دیگر، اگر این ادعا را بپذیریم که توسعه حاوی مفاهیمی بارگذاری شده است که با آن‌ها موافق نیستیم، پس برای تعمیم‌پذیری بودن و جهان‌شمول بودن الگویی که طراحی می‌کنیم، لازم است که واژه پیشرفت را ما بارگذاری کنیم.

اسلامی بودن الگو نباید فقط به نام الگو محدود شود و به علاوه نایبستی مدام تأکید لفظی شود، بلکه باید در روح این الگو جاری و ساری باشد و حتی بهتر است از لفظ آن کمتر استفاده شود. طراحی الگو، طراحی شعار نیست که مدام بخواهیم اسلامی بودن آن را به رخ بکشیم.

پیچیدگی آموزش و توسعه درون‌زا



علیرضا صابری*

نسبت آموزش و توسعه

در چند دهه اخیر، اوضاع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و معنوی در جهان به سرعت دچار تحول شده است. دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، چهره‌ای پیدا کرده است که کوچک‌ترین شباهتی به شکلی که قبلاً داشت، ندارد؛ این دنیا نه تنها امکانات و عوامل تصوراتناپذیر و حیرت‌انگیزی در خود نهان کرده است، بلکه خطرهای هولناکی نیز با خود به همراه آورده است. (برزنیکا، ۱۳۷۱: ۳)

شاید بتوان ادعا کرد در چنین دنیایی، توسعه در جنبه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کاری بسیار سخت و در عین حال حساس است و نقش برخی از نهادهای کشور در مسیر تحقق توسعه انکارناپذیر است. یکی از این نهادها، نظام آموزش و پرورش (اعم از آموزش رسمی و غیررسمی، آموزش عمومی و عالی و آموزش حرفه‌ای) است.

آموزش و پرورش منطقاً عاملی است که مردم را در جوامع مختلف هوشیارتر، باسوادتر و اخلاقی‌تر می‌کند و از این‌رو حامل برترین آرمان‌های بشری است و در نتیجه حیاتی‌ترین ابزار در مسیر نیل به توسعه پایدارتر تلقی می‌شود. تعلیم و تربیت مهم‌ترین عامل مؤثر در دگرگونی طرز نگرش و رفتار بشری است که در مسیر رشد اقتصادی، بهبود کیفیت زندگی، ایجاد دانش و مهارت، تأمین فرصت‌های شغلی و افزایش تولیدات جامعه به کار گرفته می‌شود. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۸۴)

دانش و دانایی ملی، رکن اصلی توسعه و نظام آموزشی هم‌گذرگاه نیل به دانایی ملی به‌شمار می‌آید؛ لذا آموزش و پرورش یکی از اضلاع توسعه کشورها محسوب می‌شود و از این‌رو دولت‌ها هنگام طراحی برنامه‌های تسریع توسعه خود، بر آموزش و پرورش و سیاست‌های آموزشی بسیار تأکید می‌کنند؛ و امروزه کسی منکر نقش و جایگاه آموزش و پرورش در ارتباط با توسعه نیست. مطالعات بین‌المللی نشان داده است بین رشد اقتصادی و توسعه آموزش و پرورش، رابطه مستقیمی وجود دارد. این مطالعات نشان داده‌اند که توسعه اقتصادی و توسعه آموزش و پرورش، به‌خصوص در سطح متوسطه و دانشگاه، به یکدیگر وابسته‌اند. (فیوضات، ۱۳۷۳: ۲۴) آنچه می‌توان پذیرفت این است که آموزش و پرورش و توسعه و در نتیجه مسائل آموزش و پرورش و مسائل توسعه به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند.

اما آیا همچنان که این موضوع در اکثر نظام‌های آموزش و پرورش جهان پذیرفته شده است، در کشور ما هم مورد توجه قرار گرفته است؟ آیا مسائل و برنامه‌های

آموزش و پرورش و راه‌حل‌های ارائه شده برای آن، در راستای توسعه کشور بررسی می‌شود؟ آیا روند و مسیر حل مسائل آموزش و پرورش به تناسب مسائل توسعه‌ای کشور پیگیری می‌شود یا اینکه مسیر حل مسائلش از برنامه‌ها و مسائل توسعه‌ای کشور به دور است؟ آیا در نگاه به نظام آموزش و پرورش، اقتضائات محلی و منطقه‌ای و ملی مورد توجه قرار می‌گیرد؟ و دهها سؤال دیگر که می‌تواند در اینجا مطرح شود.

در اینجا قصد نداریم ادعا نماییم که برنامه‌های آموزش و پرورش کشور ما به دور و منفک از برنامه‌های توسعه است، بلکه درصدد آنیم که ببینیم آیا روش‌های پرداختن به مسائل آموزش و پرورش و روش‌های سیاست‌گذاری‌های آموزشی متناسب با ایدئولوژی و اقتضائات بومی، منطقه‌ای، فرهنگی و اجتماعی کشور است یا صرفاً اقتباسی است؟ آیا تجربیات جهانی می‌تواند راهگشای نظام آموزش و پرورش ما در این زمینه باشد یا خیر؟

دو نگاه به توسعه

اگر نگاهی به تحولات کشورهای مختلف بیندازیم، درخواستیم یافت اکثر کشورهای جهان برای قد علم کردن، استقلال و هویت خود را از استعمارگران طلب نموده‌اند. مشکل این کشورها، دست‌یابی به الگویی مناسب برای رشد و توسعه اقتصادی بود که با ویژگی‌ها و شرایط اقلیمی کشورشان مطابقت داشته و با آن هماهنگ و متجانس باشد. کاملاً روشن است که تجارب کشورهای توسعه‌یافته و صنعتی در امر عمران و صنعتی شدن، به لحاظ ویژگی‌ها و شرایط به‌خصوص آن کشورها، ساختار و بافت اجتماعی و فرهنگی، شرایط اقلیمی و دیگر مسائل، نمی‌توانست برای کشورهای نوپا و جدیدالتأسیس راهگشا باشد و الگو قرار گیرد. (مایر، ۱۳۶۸: ۱)

لذا در یک نگاه می‌توان دریافت که عدم کاربرد یا به‌کارگیری الگوها در بررسی و حل مسائل آموزش و پرورش ناشی از ماهیت مسائل مبتلی به این کشورها است و حکایت از این دارد که دو نگاه به مفهوم توسعه می‌تواند وجود داشته باشد:

نگاه اول که به تفکر «برون‌زایی» توسعه اشاره می‌کند و در نتیجه غیربومی است و از خارج القاء می‌شود. دلایل عمده‌ای که در توجیه این روش ارائه شده است، یکی تسریع فرایند توسعه و دیگر تنوع ابعاد آن است. امروز همه ما خطرهای ناشی از این گونه «تزریق تمدن» را به کشورهای در حال توسعه کم و بیش احساس کرده‌ایم و فریادهای مظلومانه این جوامع را نیز در برگشت به فرهنگ اصیل سنتی و بازیابی هویت از دست رفته خود به کرات شنیده‌ایم. (مایر، ۱۳۶۸: ۵)

نگاه دوم به تفکر «دورن‌زا» اشاره می‌کند و در نتیجه نوعی تحول و تفکر خودجوش است که از داخل صورت می‌گیرد؛ لذا شاید با پذیرش نگاه دوم بتوان به تحلیل مسائل توسعه و آموزش و پرورش پرداخت؛ زیرا با نوع نگاه اول،

طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی، نیز تسریع رشد اقتصادی و کاهش نابرابری و ریشه کن کردن فقر مطلق می باشد. (مایکل تودارو، ۱۳۶۷: ۲)

نتیجه

شاید بتوان با اطمینان ادعا کرد امروزه مشکل اساسی در حوزه آموزش و پرورش، روش پرداختن به مسائل این حوزه است. کسی شک ندارد که استفاده از مطالعات تطبیقی برای نظام های آموزشی لازم و ضروری است و می توان از تجارب آن ها در ارتقای نظام آموزش و پرورش سود جست. با این حال به کار بستن روش های موفق آنان در مسیر توسعه کشور، بدون در نظر گرفتن اقتضائات بومی، منطقه ای، فرهنگی و اجتماعی و همچنین اخذ قالب و شکل و تغییر محتواها بدون توجه به اینکه قالب و شکل به طور طبیعی القاکننده نوعی خاص از محتواست، نمی تواند آموزش و پرورش را در اختیار و خدمت به توسعه کشور قرار دهد.

امروزه شیوه متداول تعیین اولویت ها با شیوه مطلوب فاصله بسیار دارد و کمتر به ظرفیت های درونی کشور، یعنی ایدئولوژی و اقتضائات بومی، منطقه ای، فرهنگی و اجتماعی توجه می شود و آموزش و پرورش کشور نیازمند توجه جدی به مقوله توسعه درون زا و ایفای نقش جدی در این عرصه است. اگر غرض این باشد که از گسیختگی و آشفتگی اجتماعی و فرهنگی اجتناب شود، سیاست ها و راهبردهای آموزشی باید به طور کامل بر ارزش ها و سنت های محلی استوار بوده و بر پایه تجارب موفقیت آمیز، به سوی جهانی امیدبخش هدایت شده باشند. (هلک، ۱۳۷۱: ۱۱)

باید توجه داشت که پیچیدگی روابط متقابل مسائل آموزشی، امری دورنی و در قالب ایدئولوژی و اقتضائات بومی، منطقه ای، فرهنگی و اجتماعی قابل رمزگشایی است و تنها در این صورت می توان از پیچیدگی آن کاست و آن را مطالعه و بررسی کرد؛ لذا امروزه نیازمند آن هستیم که در روش های سیاست گذاری آموزشی تجدیدنظر جدی داشته و از طریق آن، پیچیدگی روابط متقابل مسائل آموزشی را درک نموده و به آن توجه ویژه کنیم.

اگر قرار است جامعه در حال گذار ایران به سلامت از گردنه های صعب العبور تغییرات گذر کند، شایسته است که نظام آموزش و پرورش، صرف نظر از تأخیرهایی که تاکنون در ورود به تحلیل مسائل خویش و مهندسی اجتماعی داشته است، مسئولیت و سهم بیشتری در قبال جامعه بر عهده گیرد.

*عضوهیئت علمی ومدیر گروه فرهنگ و تاریخ دفتر تبلیغات اسلامی

خراسان رضوی

منابع

- فیوضات، یحیی (۱۳۷۳)؛ مبانی برنامه ریزی آموزشی؛ ج ۱، تهران، نشر ویرایش.
- مایر، جرالدم، سیریز، دادلی (۱۳۶۸)؛ پیشگامان توسعه؛ ترجمه سید علی اکبر هدایتی، علی یاسری، ج ۱، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- تودارو، مایکل (۱۳۶۷)؛ توسعه اقتصادی در جهان سوم؛ ترجمه: مصطفی سمرمدی و پروین رئیسی فر، تهران، انتشارات مؤسسه کار و تأمین اجتماعی.
- کاشانی، مجید (۱۳۹۲)؛ آموزش و پرورش، حیاتی ترین ابزار در مسیر توسعه پایدار؛ نشریه علوم اجتماعی، مهر ۱۳۹۲، ش ۶۷.
- برزنیکا، ولفگانگ (۱۳۷۱)؛ نقش تعلیم و تربیت در جهان امروز؛ ترجمه: مهر آفاق بایبوردی، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ویکی پدیا.
- هلک، ژاک (۱۳۷۱)؛ سرمایه گذاری برای آینده آموزش و پرورش؛ ترجمه: عبدالحسین نفیسی، ج ۱، تهران، انتشارات مدرسه

آموزش و پرورش و در نتیجه مسائل آن چون واکنشی عمل می کنند، زیاد جای بحث نخواهد گذاشت.

به خاطر داشته باشیم مسائل توسعه ای از سنخ مسائل دشوار و پیچیده و در عین حال دارای ابعاد چندگانه است و نمی توان به سادگی از کنار آن گذشت. همچنین کسانی که با آموزش و پرورش آشنایی دارند، می دانند مسائل آموزش و پرورش دارای پیچیدگی های فراوانی است که به طور طبیعی، اول، متأثر از پیچیدگی ذاتی آموزش و پرورش و دوم درک روابط پیچیده و متقابل مسائل آموزش و پرورش با یکدیگر است؛ لذا اگر از پیچیدگی توسعه و مسائل آن و پیچیدگی ذاتی آموزش و پرورش بگذریم، لازم خواهد بود پیچیدگی روابط متقابل مسائل آموزش و پرورش را به طور جدی در ارتباط با مسائل توسعه کشور بررسی کنیم.

از پیچیدگی روابط متقابل مسائل آموزشی

پیچیدگی (Complexity) آنچنان رشد و شیوعی سریع به خود گرفته است که بسیاری، قرن جدید میلادی را سده پیچیدگی نام نهاده اند. پیچیدگی را می توان این گونه بیان کرد: «هرگاه مجموعه ای متشکل از عوامل متعدد و گوناگون، در مقیاس های متفاوت، با اتکا و وابستگی ذاتی و جدایی ناپذیر عوامل بر همدیگر وجود داشته باشد و بالاتر از همه این ها، اگر نشود با حذف و قطع برخی از مؤلفه ها و اعضا، به کوچک تر ساختن آن مجموعه پرداخت، با پیچیدگی مقابل هستیم.» (ویکی پدیا)

لذا منظور از پیچیدگی روابط متقابل مسائل آموزشی آن است که مسائل آموزشی آن چنان با مسائل ایدئولوژی و اقتضائات بومی، منطقه ای، فرهنگی و اجتماعی، جامعه شناختی، روان شناختی، انسان شناختی، فلسفی و همچنین از لحاظ درونی درآمیخته اند که بدون توجه همزمان به آن و جدای از یکدیگر، بررسی شدنی نیست و باید در کلان مسائل و با توجه به مسائل توسعه به آن پرداخته شود. این موضوع به ما نشان می دهد که ارتباط مسائل آموزشی با یکدیگر به صورت چندلایه است و نیازمند آن است که مثل یک دفتر لایه به لایه ورق زده شده و کنکاش شود. همچنان که «مایکل تودارو» در حوزه توسعه معتقد است که توسعه را باید جریانی چندبعدی دانست که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی،



مطالعات تطبیقی ادیان در جهان توسعه یافته

درآمدی روش شناختی



مهدی قاسمی

و مطالعاتی در توسعه علوم انسانی شد. در اواخر قرن هجده و ابتدای قرن نوزدهم، همزمان با پیدایش و رشد رشته‌های علوم در غرب، اندیشه مقایسه‌ای نیز با هدف بررسی مقایسه‌ای حوزه‌های مشابه البته به صورتی روش مند (Metod - logic) عمدتاً در حوزه «دین‌شناسی» و «زبان‌شناسی» شکل گرفت که این دو اتفاقاً متأثر از نگاه پوزیتیویستی رایج زمانه خود نیز بود.

به لحاظ تاریخی، رشته «دین‌شناسی تطبیقی» (Comprative religion) در پی نظریه «تکامل / تحول» شکل گرفت. نظریه تکامل را کسانی چون کنت و اسپنسر در جامعه‌شناسی و نیز داروین در زیست‌شناسی به کار گرفتند و سبب تحولی شگرف در تمدن غرب شدند. رشته دین‌شناسی تطبیقی، به‌مثابه روش مقایسه‌ای میان مفروضات ادیان گذشته و حال متمرکز شد و در ابتدای امر، ادعای «علمی» بودن داشت و بنابراین دین را به ساحت یک شیء تنزل داد و آزمایشگاهی شد؛ اما بعدها، نظریه «بقایا» مطرح شد که مبتنی بر پژوهش‌های متدینان پرشور درباره شناسایی اعتقادات، آداب و رسوم و شرایع تکامل‌گرای ادیان بود. در پی این اتفاق، آزادی‌خواهان متدین بسیاری از کرسی‌های متعدد این رشته را در سوئیس، هلند، فرانسه و... برپا کردند.

ما در اینجا با گذر از فعالیت‌های این رشته در غرب، بر آنیم که به سه روش کلی مطالعات تطبیقی اشاره کنیم. این روش‌ها ممکن است در نظر برخی ناتمام یا حتی متداخل باشد؛ اما در هر صورت نمایی کلی از روش‌های موجود را به تصویر می‌کشد.

روش‌های مطالعات تطبیقی ادیان

۱. روش انتقادی (Critical) که شکلی مدافعه‌گرانه دارد و در منازعات کلام کاربری یافته است. این روش، عام‌ترین روش در مطالعات تطبیقی است و ابزار دست مدافعه‌نویسان، محافظان و مرزبانان هر دین است. باید توجه داشت که این روش، خالی از آسیب‌های علمی نیست. مثلاً حقیقت‌یاب نیست و اصطلاحاً «تحویل‌نگر» (Reductionism) است. تحویل‌نگری، یعنی برگرفتن وجهی از مطالعه و بی‌خبری یا انکار سایر ابعاد؛ بنابراین رسالت متکلم این است که با پیش‌فرض داشته‌اش (یعنی دفاع از کیان عقیده و مذهبش) فقط ضعف‌های متخاصم را رو کند. متکلم در این روش ممکن است یک چیز را ببیند و چشمش را بر صدها چیز ببندد!

از دیگر آسیب‌های روش انتقادی، فروغلیطیدن در ظاهر متن است. متکلم تمایلی برای تأویلات و تفسیرات ناظر به گذر از ظاهر لفظ به خود نشان نمی‌دهد و از آنجا که پیش‌فرض ذهنی و عینک ته‌جامی بر چشم دارد، کمتر سراغ موارد وفاق می‌رود و تمام قیوایش را در یافتن پاشنه آشیل‌ها و چیرگی بر حریف به کار می‌بندد. از نمونه‌های شیوه مطالعاتی جدلی ادیان میان مسلمانان، کتاب «الفصل فی الملل

این یادداشت ناظر به روش‌های مطالعه در سپهر ادیان است و از این‌رو نگاهی اجمالی به رویه‌ها و آغازها در مطالعات تطبیقی ادیان دارد. امید است یادآوری روش‌های تطبیقی، چراغی بر مسیر توسعه علمی کشور بتاباند و جاده را از سنگلاخ مطالعات کرگدن‌وار موضوعی برهاند. مطالعات تطبیقی (با تأکید بر علوم دینی) باید در الگوهای توسعه علوم انسانی دیده و تأکید شود.

چرایی و چگونگی

اولین گام در تولید علم و نهضت نرم‌افزاری، چرایی آن است که به نظر بهترین پاسخ، دست‌یابی به «حقیقت» باشد. بدیهی است رسیدن به این، مستلزم رصد صدها مسئله نظری در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. نیز لازم است بدانیم اصلی‌ترین و به تعبیر بنده، گام نخست در بحث تولید علم، روشن‌سازی غایت علم و سپس اختیار روش متناسب با آن است و تا زمانی که از غایت علم غافل باشیم، برایمان تولید دانش با انباشت اطلاعات فرقی نخواهد داشت! شوربختانه باید اعتراف کرد که مهم‌ترین چالش در حوزه علوم اسلامی و بالخصوص الهیات این است که دانش‌پذیر فقه، فلسفه، ادیان و... نمی‌داند به دنبال چه غایتی است تا متناسب با آن و سنجش نظریات موجود، افق‌گشایی کند و وضعیت مطلوب ناموجود را بکاود. به نظر نگارنده، اتخاذ رویکرد تطبیقی در مطالعات دینی با هدف درک عمیق‌تر دانش‌ها، سریع‌ترین مسیر برای رسیدن به توسعه و عرضه دانش‌های اصیل و ارزش‌های بی‌بدیل به جامعه هدف است.

چنان‌که می‌دانیم، دانش ادیان به تاریخ تحولات ادیان و کارنامه اندیشه‌ها و فرقه‌های دینی می‌پردازد و رسالتش این است که آموزه‌های دینی مربوط به انسان و جهان‌درون و برون از وی را بازگو کند. البته مطالعه درباره ادیان دیگر، عقلاً منافعی هم در بر دارد؛ مانند ضرورت همزیستی مسالمت‌جویانه و اتحاد انبای بشر و نیز معرفی دین مبدأ و حتی ترویج آن.

دانش مطالعات تطبیقی ادیان، سابقه‌ای دیرین میان عالمان مسلمان داشته است؛ اما این رویکرد، در قرون اخیر متناسب با فضای روشن‌گری غرب، به دانش و رشته‌ای علمی (Scientific) بدل گشت. کسانی چون ماکس مولر و دیگران که جملگی فرزندان راسیونالیسم بودند، فضایی جدید به نام دین‌پژوهی برای معاصران گشودند که در نوع خود بی‌نظیر و رهاوردش پیدایش کرسی‌های علمی

به تمام الهیین عالم بنای مخالفت گذاشته و اعتقاد به وحدانیت و توحید را هم از دست بدهیم.» (تقریرات فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۴)

فراست مسلمانی و دفاع از حقیقت رحمانی

به نظر می‌رسد آن‌ها که دغدغه دفاع گرایانه از دین دارند، باید همان روش انتقادی را برگزینند. البته سفارش ما در اتخاذ این روش، پالایش آن از آسیب‌های جدی و دامن‌گیر آن است. متکلم حین ارزیابی باید بر مدار سفارش قرآن، یعنی «جدال أحسن» (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... / نحل، ۱۲۵) مشی کند. آنچه از آسیب‌های روش انتقادی آمد، باید با زیور محاسن روش گزارشی مرتفع شود و در حقیقت، روش «جدال أحسن»ی مبنای مطالعات تطبیقی گردد که به تمام معنا با موازین «حکمت» و «موعظه حسنه» چونان زوجی منطقی همدم باشد تا «جدال أحسن» مورد پسند قرآن قوام گیرد. این ظرافت البته در حوزه نظر است و اما در حوزه عمل، راسخونی را می‌طلبد که در داوری‌های الهیاتی‌شان شأن صداقت و حق‌پرستی را محترم شمرده و رعایت کنند؛ باشد که این الگو، روزگاری در سبک گفت‌وگوهای توسعه‌آمیز عقلانیت مبتنی بر آموزه‌های وحیانی قرآن دیده شود و به ثمر نشیند.

شکست مبدا در هم‌آورد باید

در حوزه مطالعات و پژوهش‌های تطبیقی ادیان، باید توجه داشت که اساس تحول و بالتبع دگرگونی روش‌های منسوخ و کهنه پیشین، اتخاذ روش «موضوع‌محوری» در پژوهش‌های تطبیقی است. برخورداری از روش حل مسئله، ما را از حرکت کرگدن‌وار - که منجر به دیکتاتوری علمی می‌شود - و خودبسندگی به داشته‌ها و بالتبع انبان اطلاعات در توبره ذوق‌زدگی شخصی می‌رهاند و افق جدیدی را در راه توسعه علوم بازمی‌گشاید. پژوهشگر باید مسئله را از مشکل تفکیک کند و مسئله‌نما را از مسئله واقعی تمیز دهد و مبانی را از مسائل جدا کند تا حوزه مطالعاتی و دغدغه‌مندش مسائل درجه یک باشد.

مطالعات ادیان، اندیشه ما را از حصار دالان تاریک خودبسندگی خارج می‌کند و با دنیایی از مفاهیم مشابه و گاه برابر مواجه می‌کند که بررسی آن‌ها با داشته‌های دین مبدأ، می‌تواند سرآغاز همپرسه‌های (Dialogue) بیندینی شود.

مطالعات تطبیقی (با تأکید بر علوم دینی) باید در الگوهای توسعه علوم انسانی دیده و تأکید شود. به اعتقاد ما این حوزه یک «باید» همیشگی است که نیاز نسل پویای حاضر و حقیقت‌خواه جهان ناظر است و بالتبع گریزی از آن نیست و البته در این رهگذر، «مبدا»های محتاطانه «حافظ»ان علوم! (و نه لزوماً توسعه‌دهندگان (آن) چونان بادهای موسمی، نظر به ماهیت گذری‌شان، فقط باید تحمل شوند تا آمدنشان رفته شود!)

«دانش آموخته حوزه علمیه مشهود دانشگاه ادیان و مذاهب قم

و الأهواء و النحل» ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ ق) است که مؤلف در پوستین یک متکلم ظاهری در حوزه ادیان زمانه‌اش داوری می‌کند. البته نکته ظریف دیگر این است که اتخاذ این روش ممکن است نتیجه‌اش ریختن آب به آسیاب دشمن ملحد باشد! جریان الحاد، با هجمه همه‌جانبه و بهره‌گیری از تمام توان رسانه‌ای خود، تفکیکی میان ادیان و پیروان آن قابل نیست؛ بنابراین متاله مسلمانی که فی‌المثل در پی بطلان اصل مسیحیت است، ناخواسته در زمین ملحدان بازی می‌کند.

۲. روش همدلانه. این روش، برعکس شیوه انتقادی، رویکردی تفریطی دارد و فقط قوت‌ها را می‌بیند. متکلم در این شیوه، با عینک پیروی آن دین به دیده‌ها می‌نگرد و اصطلاحاً در پوست دین مقصد می‌رود و سعی دارد به روح آموزه‌ها که همیشه در پس الفاظ پنهان‌اند، نزدیک شود. مهم‌ترین آفت این روش این است که ممکن است زیبایی‌نمایی‌های دین مقصد او را بفریبد و محقق دلدا، از دالان عینیت به سلامت عبور نکند و اغراق نماید.

۳. روش گزارشی که رویکردی توصیفی - تحلیلی دارد و پژوهشگر با فراغت کامل و بی‌حب و بغض به آموزه‌ها می‌نگرد. این روش البته به دور از داوری الهیاتی است؛ زیرا داوری الهیاتی فقط در شیوه انتقادی صورت می‌گیرد. از ویژگی‌های مهم این روش علمی، حس حقیقت‌جویانه و حق‌پرستانه است. در این روش، تبیین بر تطبیق سبقت دارد و بنابراین شناخت «روح کلی» یک دین، بر اتخاذ تک‌گزاره انتخابی دین پژوه اولویت دارد.

آری! پائیدن تمام اطراف سخن ادیان دیگر، شرط اول و سنگ بنای گفت‌وگوی بیندینی هم هست. علامه طباطبایی در «قرآن در اسلام، ص ۳۰» می‌گوید: «کسی که با تأمل عمیق در بخش اوپانشادی ویدای هندی دقت کند و همه اطراف سخن را بباید، برخی را با برخی دیگر تفسیر کند، خواهد دید که (این متن) جز توحید خالص و یگانه‌پرستی ندارد». فهم دقیق، صداقت‌ورزی و رعایت امانت، مهم‌ترین شرایط ورود به پژوهش در حوزه مطالعات ادیان است. امام حسن عسکری به نقل از رئیس مذهب شیعه (علیه‌السلام) می‌فرماید:

«جدال غیر أحسن، جدالی است که تو حقی را انکار می‌کنی و نمی‌توانی میان سخنان حق و باطل طرف مقابل تفاوت قائل شوی و می‌خواهی با انکار حق، او را از باطل بازداري. این کار حرام است؛ زیرا تو نیز مانند او که حقی را منکر شده، حق دیگری را انکار کرده‌ای.» (احتجاج طبرسی، صص ۱۴ و ۱۵)

امام خمینی نیز در این باره می‌گوید: «... اگر قومی با ما موافق نشدند، نباید ما به مناسبت احراز عداوت کلی، زمزمه مخالفت کلی با آن‌ها سر داده و حرف حق را به جهت مخالفت با آن‌ها قائل نشویم، والا اگر بنا بر این باشد، ما باید



رفتن رسیدن است

درآمدی بر عنوان‌شناسی «الگوی پیشرفت»



فرشاد مهدی‌پور*

«تحلیل روند»^۱های ساده‌دلانه (اگر نخواهیم تعابیر تندتری درباره‌شان به کار ببریم) کارشناسان محترم مدیریت و برنامه‌ریزی در سال‌های گذشته که حالا کار را به جایی رسانده که ظرفیت ذخیره‌سازی سدهای ایران، یک و نیم برابر بیش‌تر از موجودی آب رودخانه‌های کشور است! (وزیر نیرو، ۱۵ آذر ۹۲).

یادبود تمدن مدرن

توسعه، چون تنها ظرفیت و افق و امکان زیست تصور شده، از آمریکا تا هند را درنور دیده است (و چه عجیب است سرنوشت این دو کشور در این عرصه، از هالیوود و بالیوود گرفته تا فضای سایبر)^۲ و در همین ماجرای سدسازی، چه هیاهوها که بر سر بیکاری و بیگاری و فروپاشی اجتماعات محلی از ناحیه سیاست توسعه ملی، به‌ویژه در هند به راه افتاده است. مک‌گویگان^۳ (۱۳۸۸: ۲۲۳)، با نقل پاره‌هایی از بحران، تصریح می‌کند که زمانی همه، سدهای بزرگ را دوست داشتند، ولی سرانجام این سدها به صورت کابوس درآمد، به مانند «یادبود تمدن مدرن» که حالا شهری‌های ثروت‌مند را سرشار از لذت کرده و میلیون‌ها هندی از کاست‌های پایین را آوار. اعتراضاتی مربوط به ۲۰۰۱ و اعلام خطر آن، در امروز ایران (۲۰۱۳).

این بحث را می‌توان تا ابدیت ادامه و در موارد متعددی نشان داد که چقدر سقف آرزوهای توسعه‌ای کوتاه است و بدتر از آن، بالاتر از آن سقفی موجود نیست، مگر آن که در باب اصالت و چرایی تبدیل Development به توسعه حرف زد و این نکته را پیش کشید که اگر رشد و نمو و بسط و ایجاد و سیر تکاملی و اشتدادی عالم (بر اساس حرکت جوهری)، قطعی و ضروری باشد، چرا الزاماً باید از یک مدل و نمونه پیروی کرد و الزامات و اقتضائات آن را چشم بسته پذیرفت و روزی هم که بحران و بن‌بست‌اش از راه برسد، آن قدر دیر و شرایط خطر شده باشد که یگانه ره‌هایی، نابود یا رهاکردن سرمایه‌گذاری‌های مالی و معنوی گسترده و ملی باشد؟ مگر راه رفته آن‌ها پیش روی ما نیست و اگر آن‌ها می‌توانستند که سره را از ناسره جدا کنند، چرا خودشان چنین نکرده‌اند و حالا مداوماً برای پُر کردن چاله-چوله‌های‌شان در فکر وصله پینه کردن مدرنیته با انواع و اقسامی از بافته‌ها نظیر «مدرنیته متاخر»^۴ یا «مدرنیته، یک پروژه ناتمام»^۵ یا پسامدرنیته‌اند؟

پرهیز از شتاب‌زدگی

پیش و جلو رفتن، ترقی و رشد کردن، حتماً اموری شدنی و ممکن‌اند، اما آن‌چنان در چارچوب فهم پارسونزی قرار می‌گیرد و گذار از سنت به تجدد را در قالب جداسدگی‌های پنج‌گانه (روابط شخصی در مقابل روابط غیرشخصی، روابط خاص‌گرایی در مقابل روابط عام‌گرایی، جهت‌گیری جمع‌گرا در مقابل جهت‌گیری خویش‌نژادگر، انتساب در مقابل اکتساب و نقش‌های اختصاصی در

این نوشته درباره چپستی و چگونگی الگوی پیشرفت ایران اسلامی نیست و بنا بر ورود به ماهیت آن را ندارد؛ هر چند که به تناسب در پاره‌ای جهات به این نکات نیز اشاره خواهد رفت، اما مسأله اصلی در آن، بررسی «الگو»مداری یا الگو «وندی» پیشرفت است. از آن‌جا که لغت‌شناسان بر این باورند که وند، «لفظی است که خود معنی مستقل ندارد» (معین، مدخل وند) اما چون که با پیشرفت به شیوه‌ای پیشاوندانه ترکیب شده، معنی تازه ساخته‌ومی‌بایست در باب چرایی‌اش، بیش و پیش از چگونگی‌اش گفت و گو کرد.

«توسعه که هس، به چیز دیگه‌اس»

خواندن این میان‌تیتیر، بدون در نظر گرفتن ضرب‌آهنگ برخی آگهی‌های تلویزیونی این روزها (درباره مواد غذایی و متعلقات‌اش)، چندان جذاب نیست، اما نمونه قدیمی‌تر و اصیل‌ترش سال‌ها پیش در این بیان بی‌مسم و زهوار درفته آهنگین هویدا بود که: «چرا هستی ناراحت؟... بیمه کند حمایت»^۱، یعنی هر چیزی را می‌توان بر پایه بیمه و توسعه اقتصادی و اصلی‌ترین مدل آن (نوسازی) «بنا» و البته به معنای دقیق‌ترش، «رها» کرد.

این نقدها و حرف‌ها که متأسفانه هنوز هم در این کشور در چشم بسیاری شعار و ادعا جلوه می‌کند و هم‌زمان در تقریباً تمامی شرق و غرب عالم، تحت رسوایی‌اش به زمین افتاده، یک مثال دم‌دستی و روشن دارد که تا اندازه‌ای می‌تواند ابعاد بحران‌زای تسلط «توسعه»مداری را روشن کند: «سد» و نهضت سدسازی. پدیده‌ای که در نیمه اول دهه هفتاد شمسی به‌عنوان اصلی‌ترین برنامه راهبردی دولت در زمینه توسعه بومی و کلان‌نگر تبلیغ می‌شد و تا همین اواخر نیز ادامه داشت تا جایی که وزارت نیرو رسماً اعلام داشته ظرفیت سدسازی در ایران مدت‌هاست که به پایان رسیده و وضع به گونه‌ای است که می‌بایست جلوی روند سدسازی را گرفت (۱۵ آذر ۹۲). این اقدام سر و صدای نمایندگان بخش‌نگر را درآورده و آن‌ها به میدان آمده‌اند و انتقاد و ایراد و...

سدها، معمولاً برای انرژی و تأمین آب‌آشامیدنی مفیدند اما اهداف مرتبط با آبیاری و کشاورزی را چندان تأمین نمی‌کند (این را شبکه بین‌المللی آبیاری می‌گوید که یک گروه جهانی پژوهش درباره سدهاست - ۱۸ آذر ۹۲) و معنای توامان چنین گفته‌ای، بلعیده‌شدن روستاها و جنگل‌ها و طبیعت، برای گسترش شهر و شهری‌شدن و تمدن‌سازی مدرن است؛ یعنی یک بیابان‌زایی رسمی، زاییده

عرضه‌شده برای عرصه‌های پیشرفت (یعنی فکر، علم، زندگی و معنویت) مرکزیت نداده^۵ و کار را در شکل و شمایل تقریباً تکراری یا انتقادبرانگیز به جریان انداخته است.^۶ الگو باید گفت‌مانی غالب، فراگیر و همگانی باشد و این اتفاق نمی‌افتد، مگر آن که ده‌ها پیش‌نیاز رسیدن به الگو در مراکز علمی کشور تولید و تأمین شوند؛ چرا که «باید از طریق گفت‌مان‌سازی و بهره‌گیری از دیدگاه‌های نخبگان، صاحب‌نظران با صبر و حوصله، الگویی فاخر، مستحکم و ارزشمند تدوین شود».

الگوی پیشرفت، لاقلاً از حیث وجودی دارای دو امر در هم‌تنیده و جدانشدنی است که به‌گونه‌ای دیالکتیک‌وار آن‌را شکل می‌دهد، می‌سازد و به پیش می‌برد: در یک سطح تصدیق کردن و اعتقاد داشتن به یک حقیقت والا (پیش‌رفت دادن ایران اسلامی براساس الگویی اسلامی - ایرانی) و در سطح دوم عمل و کنش و پراتیک در این بزرگ‌راه.

چرایی اخذ الگو دقیقاً در همین رفت و برگشت پایان‌ناپذیر نهفته است، و گزینه برنامه عمل مشخص دو یا ۱۰ و یا ۲۰ ساله‌ای در میان نیست که جزییات اجرایی‌اش محل بحث و بررسی قرار گیرد. بنا بر رسیدن «سی مرغ»ها به قاف است و «... گفتند چهار هزار سؤال وجود دارد؛ این خیلی خوب است. این سؤال‌ها شناخته شود، دانسته شود. این حرکت بایست در مجموعه نخبگانی ما به وجود بیاید. سؤال‌ها مطرح شود، به این سؤال‌ها پاسخ داده شود؛ این حرکت طولانی‌مدت است» (۱۰ آذر ۸۹). آرمان، رسیدن به آن قله است و رفتن، عین رسیدن.

*دانشجوی دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی

پی‌نوشت‌ها:

۱. Trend analysis

۲. برای دریافت روایتی خواندنی (و البته مداخله و غیرانتقادی در این باب): ر.ک. فریدمن. توماس (۱۳۸۹). دنیا مسطح است: جهانی شدن در قرن بیست و یکم. ترجمه: رضا امیررحیمی. تهران: ماهی

۳. مک‌گویگان، جیم (۱۳۸۸). بازاندیشی در سیاست فرهنگی. ترجمه: نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۴. liquid modernity ایده‌ای از آنتونی گیدنز.

۵. Modernity, an Unfinished Project. بیانی از یورگن هابرماس.

۶. ر.ک. آلون، ی. سو (۱۳۸۰). تغییر اجتماعی و توسعه. ترجمه: محمود حبیبی‌مظاهری. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۷. برای دریافت شرح و تفصیل خواندنی این قبیل انتقادات: ر.ک. داوری‌اردکانی (پ ۳۸۴). ما و راه دشوار تجدید. تهران: ساقی.

۸. باید در طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، بر چهار عرصه فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود [و] در این میان موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه عرصه هاست (۱۲ اسفند ۹۱).

۹. برای خواندن نکات اجمالی این انتقادهای، ر.ک. به یادداشتی از نگارنده: نگاهی به وضع مرکز طراحی الگوی پیشرفت/ تداوم سیاست «سند»نویسی ملی! جام‌جم، ۲۲ اسفند ۹۱.

مقابل آمیختگی نقش‌ها) شرح می‌دهد،^۷ الزاماً به‌معنی عبور از انتساب و رسیدن به اکتساب صرف نیست؛ یعنی امری که بتوان همانند کالا آن‌را از بازار خرید و به خانه آورد و به کارش گرفت و لذتش را برد.^۸ با فرو گذاشتن چنین تلقی‌ای (که امروزه به نظر می‌رسد که حتماً یک اجبار و انتخاب ناگزیر است)، راهی که می‌ماند تلاش برای یافتن «راه» از بی‌راه یا کج‌راه است و کوششی متکی به توش و توان خود. پس در این‌جا دیگر سخن از مدل نیست بلکه «الگو» به‌مثابه طرحی برای پیش رفتن اهمیت می‌یابد که می‌شود همان پیشاوند پیش‌رفت.

«الگوی پیش‌رفت» هم از آن‌روی که باید راه‌های رفته را ببیند و داشته‌ها را بسنجد و توان‌ها را بیابد و آینده را بسازد، امری اتفاقی و دفعی و عاجل نیست، چرا که «حصول این کار، زودبازده نیست. ما با توجه به این نکته، وارد این قضیه شدیم. البته بعضی از آقایان طرح‌ها و پیشنهادهایی برای محصول زود هم مطرح کردند، ایرادی هم ندارد؛ لیکن آن چیزی که مورد نظر ماست، جز در بلندمدت و با یک نگاه خوشبینانه در میان مدت، به دست نخواهد آمد؛ این یک کار طولانی است» (رهبر معظم انقلاب، ۱۰ آذر ۸۹). این دوربردی رسیدن به الگو، البته ربطی با کند و تعلل و توقف ندارد و با آن که «ما خیلی عجله هم نداریم. البته مایلیم کارها سریع پیش برود (یعنی با تنبلی و عقب‌ماندگی و این‌ها هیچ موافق نیستیم) اما شتاب‌زدگی در کار نیست» (۱۴ دی ۹۰).

در واقع گویا بعد خطرزای ماجرا، دقیقاً در همین «نتیجه‌خواهی سریع و آسان‌گیرانه» است که یک‌بار دیگر، در زمانی دیگر، چنین واکنشی را برمی‌انگیزاند: «در این حرکت باید ضمن پرهیز از هرگونه شتاب‌زدگی، از تجربه‌های جدید و استعدادهای جوان نیز استفاده شود تا موتور حرکت، هیچ‌گاه خاموش نشود» (رهبر معظم انقلاب، ۱۲ اسفند ۹۱).

ده‌ها پیش‌نیاز

جنبه نفی‌ای و سلبی آنچه نخواستنی است، تا حدود بسیاری روشن شده، اما مسیر در حین رفتن ساخته می‌شود و این همان کاری است که الگوی پیشرفت به شکلی توأمان بر آن تأکید می‌کند: یعنی پرهیز از برنامه‌زده کردن الگو، به مانند سند چشم‌انداز، سیاست‌های کلی، برنامه‌های پنج‌ساله و بودجه‌های سالیانه؛ به کار گرفتن الگو به مثابه بدیل مدل به‌عنوان امکانی برای تقلید و کپی کردن، چیزی که مقابل چشم آدمی قرار دهند تا از روی آن، الهام بگیرد و او را به جایی دلالت کند؛ و نهایتاً جایگزینی بر ساخته پیشرفت در مفهومی پیش‌رونده و پیش‌برنده که مانند توسعه، هدف و نقطه‌ای برای رسیدن نیست و فرآیندی است که در شدن و نوشدگی معنادار می‌شود.

اگر با چنین پیش‌انگارهای، روند رسیدن به جنبه‌های ایجابی الگو (که زمان‌دار و بلندمدت و بدون عجله، تعریف شده)، پیش گرفته نشود، نتیجه آن می‌شود که احتمالاً فهرست بلندبالایی از موضوعات را نادیده باقی می‌گذارد و می‌گذرد؛ یک نمونه بارز این ماجرا، فراموش شدن بحث رسانه در سند چشم‌انداز است (که از عمر نوشته شدن آن خیلی هم نمی‌گذرد) و اکنون این موضوع (رسانه)، یکی از اصلی‌ترین مسائل کشور شده و تقریباً در هیچ کدام از اسناد بالادستی اساسی، اشاره مهمی هم به آن نشده است.

یک نگرانی قابل توجه در این مورد، مرتبط با سازوکار و تشکیلات اداری‌ای است که برای پی‌گیری این الگو در نظر گرفته شده و در همان گام اول، به چارچوب مفهومی

جنبه سلبی آنچه نخواستنی است، تا حدود بسیاری روشن شده، اما مسیر در حین رفتن ساخته می‌شود و این همان کاری است که الگوی پیشرفت به شکلی توأمان بر آن تأکید می‌کند: پرهیز از برنامه‌زده کردن الگو، به مانند سند چشم‌انداز و... جایگزینی بر ساخته پیشرفت در مفهومی پیش‌رونده و پیش‌برنده که هدف و نقطه‌ای برای رسیدن نیست و فرآیندی است که در شدن و نوشدگی معنادار می‌شود.

انتخاب ارتفاع مناسب

تلاشی برای فهم مقیاس الگوی پیشرفت جامعه

سکونت افراد هم به یکدیگر نزدیک بشود که دور شدن افراد، باعث آسیب دیدن آن‌ها نشود! در جلسهای که برای تحلیل وضعیت اخلاقی جامعه برگزار شده بود، پیرمرد پرده‌غهای بود که درباره مشکلات اخلاقی فضای دانشگاه‌ها صحبت می‌کرد و به این نتیجه رسیده بود که نباید اجازه بدهند هیچ دختری خارج از شهرستان محل زندگی خودش درس بخواند که این همه مشکل هم ایجاد نشود!

کافیست اندکی تأمل کنیم تا دور و برمان، ده‌ها نشانه و مصداق دیگر از همین دست موضوعات و معضلات را پیدا کنیم که افراد مختلف، با تحلیل‌ها و تعلیل‌های متفاوتی با آن‌ها مواجه شده‌اند. آنچه می‌توان دید، نشانه‌های گنجی و به‌هم‌ریختگی در بسیاری از دلسوزان جامعه است. راستی این امر ناشی از چیست؟ چرا بخشی از دغدغه‌مندان جامعه به این نتیجه رسیده‌اند که دیگر کار از دست شده است و نمی‌توان کاری کرد؟ و برخی دیگر، ناخودآگاه تأکیدشان بر حفظ پوسته‌های ظاهری دینداری افزایش یافته؟ و عده‌ای دیگر، در توهم کنترل سازوکارهای تأثیرگذاری جامعه به سر می‌برند؟! در این یادداشت این پدیده را اندکی بررسی می‌کنیم تا زمینه یافتن منظر صحیح فراهم شود.

مسأله‌شناسی

در مواجهه با معضلات جامعه، عملاً با دو گروه از افراد با دو رویکرد غالب، روبه‌رو هستیم:

حسین کمیلی



دوستی می‌گفت، رفته خدمت یکی از اساتید و پرسیده است شما که نسبت به حجاب و نماز مردم این قدر حساسیت دارید، چرا به تغییر کارکرد شهر مشهد و وضعیت اطراف حرم و پدیده‌های تجاری و... حساسیت ندارید؟ به نظر تان این‌ها اثرشان کمتر است؟ ظاهراً ایشان دغدغه کافی در این زمینه نداشته‌اند!

یادم هست به یکی از فعالان فرهنگی گفتم؛ اینکه شما همه شهر را از روایات مختلف در نفی حسد و تقبیح پول‌پرستی و دنیاگرایی روزنامه دیواری کنید و مردم دائم در مساجد بشنوند که دنیاگرایی بد است، ولی همه عرصه‌های واقعی زندگی‌شان با رقابت و مسابقه‌هایی که بانک‌ها راه انداخته‌اند، گره خورده باشد، کدامشان اثرگذارتر است؟ سؤالم برایش مبهم بود! تشکلهایی را می‌شناسم که به این نتیجه رسیده‌اند، باید تا می‌توانیم ورودی‌های اعضا را کنترل کنیم، موبایل نداشته باشند، تلویزیون نبینند، اگر بشود مدرسه هم نروند و از ابتدا فقط در مسجد زندگی کنند، بهتر است! حتی دارند فکر می‌کنند به اینکه ازدواج و اشتغال و محل

توسعه فرهنگی شرط اساسی یک توسعه همه‌جانبه

یادداشتی از محمد عابد الجابری

آزاداندیشی این‌رشد در سال ۲۰۰۸، از دیگر افتخارات این اندیشمند مراکشی است. «ما و میراث؛ نگاهی نو به میراث فلسفی»، «نشانه‌های نظری خلدون‌پسم در تاریخ عربی اسلامی»، «تکوین عقل عربی»، «زیرساخت‌های عقل عربی»، «اندیشه سیاسی عربی»، «مدخلی بر فلسفه علوم»، «عقلانیت معاصر و پیشرفت فکر علمی» و «شناخت قرآن»، از جمله آثار این متفکر است. انتشار مجله فکر و نقد نیز از یادگارهای او است. مرگ الجابری در سال ۲۰۱۰، باعث خشونتی طیفی از جریان‌های افراطی شد. انتشار نوشته زیر از الجابری با عنوان «التنمیه الثقافية شرط اساسی للتنمیه» در «المجلة»، بهانه برای آشنایی بیشتر صاحب‌نظران ایرانی حوزه نقد و فلسفه و اندیشه، با تفکرات این اندیشمند برجسته مراکشی است. مفهوم توسعه در حال حاضر به یکی از مفاهیم اصلی و رایج دوران ما بدل شده است. این مفهوم به‌ویژه پس از ظهور کشورهای تازه استقلال‌یافته که به عنوان کشورهای عقب‌مانده شناخته می‌شوند و اکنون از باب احترام کشورهای در حال توسعه نامیده می‌شوند، رواج بیشتری یافته

ترجمه: سید رضا قزوینی غرابی

«محمد عابد الجابری» از فیلسوفان، متفکران و اندیشمندان شناخته‌شده جهان عرب به‌شمار می‌رود. سلسله کتاب‌های او با عنوان «عقل عربی و میراث فلسفی آن»، وی را به یکی از مشهورترین منتقدان عقل و اندیشه عربی تبدیل کرده است. این روشنفکر برجسته عرب که دیدگاه‌های جنجالی‌اش موجب خشم برخی از شخصیت‌ها و جریان‌های تندرو از او شده بود و منتقدان نیز او را به‌عنوان یکی از ستون‌های تفکر مراکشی معرفی می‌کنند، دکترای فلسفه خود را از دانشگاه محمد پنجم رباط اخذ کرد و در دانشکده ادبیات این دانشگاه به تدریس فلسفه و اندیشه عربی اسلامی اشتغال داشت. جایزه فرهنگی بغداد از یونسکو در سال ۱۹۸۸، جایزه مطالعات فکری در جهان عرب از یونسکو در سال ۲۰۰۵ و جایزه مؤسسه فکر و اندیشه عربی از بیروت در همان سال، از جمله جوایز متعدد فرهنگی است که توسط او دریافت شده است. نشان ابن سینا از یونسکو به مناسبت روز جهانی فلسفه در سال ۲۰۰۶ و کسب جایزه جهانی

لیکن در عمل، گرفتار نظریاتی شده‌اند که مثل پیله و هزار توبی آن‌ها را در خود هضم کرده است! نیروی آن‌ها که باید در خدمت فعالیت برای سازندگی کشور قرار می‌گرفت، خنثی شده و آن‌ها را تبدیل به افرادی منفعل یا حداقلی نموده است. در این یادداشت، با امثال سکولارها و حجتیه‌ای‌ها که اساساً اعتقادی به تلاش برای استقرار دین در همه عرصه‌ها ندارند، کاری نداریم و روی خطابمان با این دسته از دلسوزان انقلاب و نظام است.

علت‌یابی

راستی به نظر شما مشکل اصلی این افراد چیست و چرا به چنین راه‌حل‌هایی رسیده‌اند؟ مسأله را باید در کجا جست‌وجو کرد؟ آیا تصور این افراد از تحولات جامعه و عوامل اثرگذار بر تحولات، اشکال دارد؟ این رویکردها از چه ارتفاع و زاویه‌ای به جامعه نگاه می‌کنند؟ آیا این گونه احساس نمی‌شود که این‌ها، دچار نوعی سردرگمی در تأثیرگذاری عوامل خرد و کلان شده‌اند؟

از آنجا که تمایل ندارم به راحتی از کنار فهم هرچه بهتر این مسأله بگذرم؛ لذا به چند نمونه موردی دیگر اشاره می‌کنم:

۱. ازدواج: یکی از پدیده‌هایی که الان در مقوله ازدواج با آن مواجه هستیم، مسأله تعداد درخور توجه دختران با سن بالا و کمبود پسر با سن مناسب برای ازدواج با آن‌ها است. جالب است بدانید مواجهه‌ها با این مسأله بسیار متفاوت است. اکثریت جامعه، مشکل را در سخت‌گیری دختران می‌دانند و به‌عنوان راه‌حل، توصیه‌های مختلفی می‌کنند: از اینکه آسان‌گیرید تا اینکه بر فلان سوره یا فلان دعا مداومت کنید. حالا بیایید قریب‌تر به این مسأله نگاه کنیم؛ از موارد استثنا که بگذریم، چطور می‌شود برای نشانه‌ای که در حد زیاد در جامعه مشاهده می‌شود، از زاویه خرد، راه‌حل پیدا کرد؟ آیا وقتی پسر مناسب برای ازدواج با دختران متولد یک دوره خاص کم است، این مشکل واقعاً می‌تواند به سخت‌گیری دختران ربط داشته باشد؟ آیا جای ابهام باقی نمی‌ماند؟ نگرش حداقلی و نگرش بسته در این مورد چه توضیح و راه‌حلی دارند؟ البته راه‌حل برای یک پدیده اجتماعی و هزاران نفر، نه برای یک فرد!

اول، عده‌ای از افراد که برای فرار از آسیب‌های ناشی از معضلات جامعه، عملاً به ایده «درب‌های بسته» روی آورده‌اند که بر اساس آن باید هرچه می‌توانیم خودمان و اطرافیانمان را در جمع‌ها و محیط‌های محدودتری قرار بدهیم تا زمینه ابتلائی ما به بیماری‌های واگیردار روحی و اخلاقی جامعه کمتر شود. مثال‌هایی که درباره برخی تشکلهای فرهنگی و نیز راه حل مذکور برای دانشجویان دختر شهرستانی در بالا ذکر شد، از این دسته هستند.

دوم، عده‌ای دیگر، از یک طرف به‌خاطر دلسوزی و دغدغه فراوان و از طرف دیگر به‌خاطر احساس خطر جدی نسبت به از دست رفتن ارزش‌ها، عملاً ایده «حفظ حداقل‌ها» را (ولو در حد حفظ ظواهر)، به‌عنوان یک راه‌حل در پیش گرفته‌اند! دو مثال اول، یعنی دغدغه‌مندی نسبت به حجاب و بی‌تفاوتی نسبت به تغییر کارکرد شهر و نیز تأکید بر تبلیغات و ظواهر مذهبی در شهر، از این دسته هستند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این ایده‌ها از اساس، راه‌حل‌هایی انفعالی و البته ناکارآمد را برای جامعه مطرح می‌نمایند. بر اساس این رویکردها، دیگر نباید به ساختن یک جامعه که همه شئون آن از صدر تا ذیل، بر اساس اسلام طراحی شده، فکر کرد و بایستی هم گستره توقعات را و هم میزان توقعات را کاهش داد؛ یعنی مبتنی بر این نگاه‌ها، اولاً لازم نیست بر همه جامعه، اثر بگذاریم؛ کلاه خودمان را سفت بگیریم که باد نبرد، مطلوب است! و ثانیاً لازم نیست اثرگذاری را مساوی تغییر آگاهانه رفتارها معنا کنیم، بلکه همان پایبندی به ظواهر هم برای جامعه کافیست!

این نکته درخور توجه است که در هر دو نگاه، نوعی ناامیدی وجود دارد؛ چون در عمل می‌بینند که تحولات جامعه، منتظر ما نمی‌مانند و دارند راه خودشان را می‌روند و هر روز بر تعداد افرادی که مثل ما فکر نمی‌کنند، افزوده می‌شود!

لازم می‌دانم همین جا متذکر شوم که مسأله بودن، ایجاد و توسعه این رویکردها وقتی اهمیت می‌یابد که بدانیم طرفداران این رویکردها نه مخالفان تشکیل حکومت و نه معتقدان به دین حداقلی که اتفاقاً از طرفداران نظام و انقلاب و معتقد به جامعه همه‌جانبه اسلامی هستند،

است. توصیف این کشورها به توسعه‌یافته، به معنای توسعه واقعی آن‌ها و رسیدن به جایگاه کشورهای پیشرفته صنعتی نبوده و تنها به دلیل آن که در مسیر توسعه هستند یا به تعبیر درست‌تر به دلیل علاقه مردم آن‌ها به توسعه‌یافتگی با این عنوان توصیف می‌شوند در این

چارچوب، اصطلاح توسعه در مقابل عقب‌ماندگی جای می‌گیرد و این تقابل تنها رویارویی زبانی نیست، بلکه این نوع از تقابل، با یک صفت‌بندی، دو طرف این چارچوب‌بندی را به عنوان مخالف در مقابل دیگری قرار می‌دهد. این به آن معناست که عقب‌ماندگی در این سیاق، با پیشرفت و توسعه کشورهای صنعتی اروپایی شناخته و تعریف می‌گردد؛ از این رو و با این دیدگاه، توسعه‌فرآیندی است که هدف از آن، رساندن کشورهای عقب‌مانده به جایگاه کشورهای پیشرفته صنعتی یا نزدیک به آن‌هاست. فارغ از همه مناقشات و کشمکش‌هایی که این درک از توسعه به‌وجود آورده و می‌آورد، کسی نمی‌تواند نمونه‌ای از مفهوم توسعه، خارج از نمونه‌ای که بنیان خود را از تمدن نوین به‌دست آورده، ارائه دهد. موضوعی که باعث می‌گردد تا توسعه به عنوان فرآیندی که اضمحلالی خودخواسته را در این تمدن ایجاد می‌کند، شناخته شود.

به عبارت دیگر، هنگامی که توسعه به مثابه جایگزینی برای مشکلات کشورهای تازه‌استقلال یافته یا کشورهایی که به تازگی در تمدن نوین حل شده‌اند مطرح می‌شود، دیگر امکان مرزبندی



ببینیم

آن با به‌روزر شدن وجود ندارد. این مفهوم با این معنا تا چندی پیش به‌روز رسانی اقتصادی تعبیر می‌گردید و چنانچه در کنار آن ابعاد دیگری مانند ابعاد اجتماعی یا فرهنگی مطرح می‌شد، تنها برای نشان دادن نتایج پیشرفت‌های اقتصادی مطرح می‌گردیدند. به عنوان نمونه، جایگاه والای آموزش در ادبیات توسعه، نه به‌خاطر خود آموزش و انتشار دانش و پیشرفت فرهنگ و به‌روز رسانی خرد و ذهن، بلکه به دلیل اعتقاد به نقش اساسی آموزش در توسعه اقتصادی در موضوعاتی همچون ایجاد چارچوب‌ها، کادرسازی، پژوهش‌های علمی و... است. دلیل این مسأله نیز نظریه پرطرفداری بود که در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی مقوله «آموزش، سرمایه‌گذاری است» را ترویج می‌نمود و یک نگاه تنگ‌نظرانه و بسته اقتصادی به آموزش داشت. این نگاه بسته نمی‌خواست به آموزش به‌عنوان یک حوزه اقتصادی مانند دیگر حوزه‌های موجود در اقتصاد بنگرد. با این تفاوت که ثمردهی آینده آن بیشتر از بهره‌دهی حال آن است. دقیقاً مانند درختی که امروز آن را می‌کاریم و اطمینان داریم که تا مدت‌ها نمی‌توانیم نتایج آن را

این نظریه اقتصادی که عموماً فرهنگ را نادیده می‌انگارد و جز آموزش چیزی در آن نمی‌بیند، حتی به مقوله آموزش نیز جفا کرده است. بدون شک آموزش، نهایی است که برای آینده کاشته می‌شود؛ اما پیش از آن نیز می‌توان از شعاع ثمردهی آن بهره برد. نگاه به آموزش

اگر قدری ارتفاع و زاویه دیدمان نسبت به مسأله را تغییر بدهیم، مسأله بسیار روشن می‌شود. به‌طور معمول، در فرهنگ کشور ما، در ازدواج پسر و دختر، اختلاف سن لحاظ می‌شود. حالا فرض کنید در طی یک مدت کوتاه، بر اساس یک سیاست جمعیتی کلان و یا یک اتفاق اجتماعی، تغییرات سریعی را در نرخ رشد جمعیت شاهد باشیم. چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا این گونه نخواهد بود که در سن ازدواج دختران و پسران این مقطع زمانی، اگر شیب تغییرات جمعیت، سریع و غیرعادی بوده باشد، منجر به کاهش تعداد زوج برای یک گروه بشود؟ آیا اساساً این مسأله را بدون در نظر گرفتن نگاه کلان می‌شود به درستی فهمید؟

۲. مسکن: یکی از پدیده‌هایی که امروز در جامعه با آن مواجه هستیم، زندگی آپارتمانی است. از تأثیر آپارتمان‌ها بر فرهنگ حیای جامعه و روابط همسایگی و خیلی چیزها عبور می‌کنیم؛ اما سؤال این است: همین آپارتمان‌نشینی محصول چیست و از کجا آمده است؟ افزایش شهرنشینی؟ چرا شهرنشینی افزایش یافته است؟ مگر نه اینکه از ابتدای انقلاب به روستاها توجهات ویژه‌تری شده، پس چرا نرخ شهرنشینی ۴۰ درصد افزایش داشته است؟ آیا شهرنشینی سرنوشت محتوم مسیر توسعه کشور است؟

دوباره می‌پرسم، رویکردهای بسته و حداقلی چه پاسخ‌هایی به این سوالات دارند؟ حال اگر بتوانیم قدری ارتفاعمان نسبت به موضوع را تغییر بدهیم، خواهیم دید که روابط نامرئی، ولی مهمی بین مدل اقتصادی جامعه با میزان شهرنشینی آن وجود دارد. در جامعه‌ای که اقتصاد مبتنی بر کشاورزی است، احتمالاً نرخ رشد شهرنشینی می‌تواند تفاوت‌هایی با جامعه‌ای که با صنعتی‌شدن جلو می‌رود، داشته باشد. این فقط یک نمونه است که بینیم آیا نگاهمان به تحولات صحیح است یا نه؟ حالا اگر کسانی برای مقابله با گسترش آپارتمان‌نشینی، به یک‌سری توصیه برای بازگشت به روستاها بسنده کنند، آیا مضحک نخواهد بود؟

۳. شغل: یکی از مشکلاتی که امروز به‌خصوص در کلان‌شهرها مشاهده می‌شود، ساعات طولانی کار است. رقابت زیاد برای یافتن کار مناسب، چندشغله بودن، دور بودن فاصله‌ها

به‌خاطر بزرگی کلان‌شهرها و نوع فرهنگ زندگی در آن‌ها عملاً موجب شده است که افراد برای تأمین معیشت خود، مشاغل را انتخاب نمایند که لازمه آن، بیرون بودن از منزل، حداقل به مدت ۱۲ ساعت در هر شبانه‌روز است. اگر فرد به‌طور متوسط هفت ساعت هم استراحت کند، چقدر برای رسیدن به خانواده، امور فردی، دیگران، خویشاوندان، وظایف اجتماعی و... فرصت دارد؟! آیا این مدل تأمین معاش که ظاهراً فقط به بعد مادی زندگی مربوط است، عملاً ابعاد عاطفی، روحی، روانی و اجتماعی زندگی افراد را تحت تأثیر خودش قرار نداده است؟ تنها ماندن طولانی فرزندان در خانه، دور بودن طولانی همسران از یکدیگر و یافتن انس با همکاران بجای خانواده، کاهش شدید روابط فامیلی، ناممکن بودن تفریح مناسب و...

آیا بخشی از نتایج تحمیلی همین انتخاب شغل نیست؟ برای بار سوم می‌پرسم، راه‌حل رویکرد بسته و حداقلی برای این مسأله چیست و کجا را نشانه می‌گیرد؟ آیا می‌توان به مردم توصیه کرد وقت بیشتری برای خانواده بگذارند و از دنیا پرهیز کنند، درحالی که عملاً این امکان برایشان فراهم نیست؟ چگونه می‌توان جز با یک مدل صحیح اقتصادی در سطح کلان جامعه، این گونه مسائل را کنترل کرد؟ آیا هرچه سطح مقیاس مسأله کلان‌تر می‌شود، دایره اثرگذاری آن چندین برابر نمی‌شود؟ دیدیم که چگونه انتخاب مشاغل افراد، بر همه عرصه‌های زندگی اثر می‌گذارد.

در جست‌وجوی راه‌حل

گذر از نگاه‌های حوزه فردی و گروهی به نگاه‌های کلان، نیازمند فهم هرچه بهتر پیچیدگی‌های جامعه به‌عنوان یک مجموعه به‌هم‌پیوسته کلان است. تلاش برای نشان‌دادن اهمیت این فهم، قرار گرفتن در ارتفاع مناسب برای فهم مقیاس‌های مختلف تحولات، نداشتن تأکید و تعصب بر یافته‌های شخصی صرف و از همه مهم‌تر، بازنگری تجربیاتی که عملاً منجر به از دست رفتن امکان مدیریت بسیاری از تحولات در جامعه شده است، وظیفه همگان و زمینه‌ساز یافتن نقش صحیح خود در تحولات اجتماعی خواهد بود. اولین گام، «خودآگاهی دغدغه‌مندان» است.

از این زاویه اقتصادی، حتی اگر از آن نگاه بسته فاصله بگیرد، نمی‌تواند باعث نتیجه‌دهی کامل آن گردد. نقش آموزش در واقع تغییر نگاه مردم به زندگی و توسعه ارتباط آنان با یکدیگر و وادار کردن آن‌ها به ورود آگاهانه گروهی با ملی به طرحی آینده‌نگر است. علاوه بر آن، آموزش نقش مهمی در انتشار آگاهی‌های علمی و دانش‌بنیان و ساختارمند کردن فکر و عقلانی کردن رفتارها دارد.

تمامی این جوانب معنوی که در هیچ‌یک از چارچوب‌های کمی و اقتصادی نمی‌گنجد، مقصود و منظور ما از مقوله «بعد فرهنگی» است. این جوانب بی‌تردید کم‌اهمیت‌تر از توسعه بشری، اجتماعی یا توسعه همه‌جانبه نیستند، درحالی که توسعه اقتصادی، تنها یکی از عناصر آن است. بدون آن که واهمه‌ای از فرورفتن در وادی مبالغه داشته باشیم، می‌توانیم ادعا کنیم و بر این نکته پافشاری کنیم که توسعه بشری معنای واقعی خود را جز با توجه و اهتمام به ابعاد فرهنگی به‌دست نمی‌آورد. از این منظر می‌توانیم بگوییم که توسعه فرهنگی، شرط اساسی توسعه اقتصادی است و این توسعه محقق نخواهد شد، مگر آن که توسعه فرهنگی از همان آغاز، به موازات آن در حرکت باشد. امروز توجهات فکری حاکم در موضوع توسعه و مسائل آن به‌طور آشکار به سمت اولویت دادن به توسعه فرهنگی متمایل است؛ از این رو اقتصاد در حال حاضر، تکیه بر اندیشه و فعالیت‌های فکری دارد و روزبه‌روز نسبت به فعالیت‌های یدی بی‌نیازتر می‌گردد، به‌گونه‌ای که در اختیار داشتن حداقلی از رشد فرهنگی، شرطی اساسی و لازم برای امکان مشارکت شخص در توسعه اقتصادی خواهد بود.

از سویی دیگر باید توجه کرد که امروزه گرایش غالب در حوزه‌های ایدئولوژیک، حوزه

نظریه‌پردازی در تغییرات اجتماعی است و این مسأله اهمیت عامل فرهنگی را دو چندان کرده است. امروز دیگر به فرهنگ به‌عنوان بازتاب ایدئولوژیک بنیان مادی جامعه نگریسته نمی‌شود، بلکه سیر تفکر اجتماعی معاصر امروزه به شدت به فرهنگ به‌عنوان عنصری اساسی در بنیان جامعه که می‌تواند نقش محرکی مهم و اساسی را ایفا کند، می‌نگرد؛ به‌ویژه زمانی که موضوع با جوامع پیش‌سرمایه‌داری، یعنی جوامع عقب‌مانده یا در حال توسعه مرتبط باشد. نکته دیگر اینکه باید به مقوله فرهنگ و در بطن آن آموزش، به‌عنوان یک اصل حقوق بشری در دوره معاصر نگریست. انسان معاصر، انسان قرن بیست‌ویکم، از بدو تولد خود را در جهانی به سرعت تغییرپذیر می‌یابد؛ جهانی که کاملاً متفاوت با دنیایی است که نیاکان او در آن می‌زیسته‌اند. پیش از این انسان در دنیایی متولد می‌شد که طبیعت، همه اجزای آن را احاطه کرده بود؛ تولد، تربیت، آموزش، رشد و نمو اجتماعی، کار، فکر، سرنوشت و... همه این‌ها تحت شرایطی بود که طبیعت آن شرایط را تعیین می‌کرد و ابزارهای بشری جز در مواردی محدود، کاربردی نداشت؛ اما امروزه ابزارها خود تبدیل به طبیعت شده‌اند یا در حال تبدیل شدن به آن هستند. مکانیزه‌شدن، اتومانیزه‌شدن و اطلاعات، در حال تصرف تمامی عرصه‌های زندگی هستند؛ در نتیجه انسانی که از بدو کودکی نتواند علاوه بر رفتارهای اجتماعی، با شیوه‌های همزیستی و ارتباط فکری و علمی تربیت شود، نمی‌تواند با مقتضیات عصر خویش زندگی کند و توانایی‌های خود را بروز دهد. این انسان نمی‌تواند صاحب ابداع و تولید باشد؛ بنابراین نخواهد توانست در این دوران زنده بماند و زندگی کند و از حق قانونی خود برای سلطه‌گری یا اعتراض به سلطه دیگران استفاده کند. همه این مسائل، بخشی از حقوق انسان معاصر را تشکیل می‌دهد.



ایران آینده به سوی الگویی مردم شناختی برای ابرقدرتی ایران

پژوهش و نگارش: دکتر ابراهیم فیاض



در آمدی بر کتاب‌شناسی توسعه

۲. واقعیات توسعه نیافتگی



دکتر حمید الیاسی در این کتاب می‌کوشد با ارائه مبانی نظری و مفهومی الگوهای توسعه برای مردم، بهبودی را در شرایط زندگی و ارتقای موقعیت کشور خویش ایجاد کند. همین هدف‌گذاری کتاب باعث شده است که نویسنده با زبانی ساده ابتدا به تعریف جامعه و مراحل تاریخی (ما قبل سرمایه داری و سرمایه داری) آن پرداخته و سپس به طرح مسئله توسعه نیافتگی بپردازد. در مرحله بعدی نویسنده کوشیده است جامعه توسعه نیافته را از لحاظ تاریخی، طبقاتی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی بررسی کرده و در بخش پایانی به ارائه راهکارهای رسیدن به توسعه و برنامه‌ریزی جامع برای آن بپردازد.

این کتاب توسط نشر یادداشت در ۲۱۶ صفحه و با قیمت ۶۸۰۰ تومان در اختیار علاقه‌مندان به این حوزه قرار گرفته است.

۳. توسعه روستایی با تأکید بر جامعه روستایی ایران



این کتاب که محصول همکاری مشترک دکتر مصطفی ازکیا و غلامرضا غفاری است، با هدف ارائه یک منبع درسی برای دوره کارشناسی ارشد نوشته شده است. نویسندگان کوشیده‌اند به شکل انضمامی به بررسی مسائل نظری توسعه روستایی بپردازند. مطالب در سه بخش تنظیم شده است: در بخش «توسعه و تحول جامعه روستایی»، ابعاد نظری و مفهومی توسعه روستایی، رویکردها و راهبردها، روند آبادی‌نشینی در جامعه ایران، تحولات جمعیتی و نظام قشریندی روستاها بررسی می‌شود. در بخش دوم، سیاست‌های توسعه روستایی با تمرکز بر ساختار سیاسی، اصلاحات ارضی، دولت و مشارکت اجتماعی روستاییان و... مورد کاوش قرار می‌گیرد. بخش سوم کتاب هم بر مبنای مجموعه بررسی‌های تجربی موردی بر موضوعاتی چون فقر و آسیب‌پذیری روستایی، اسکان جامعه عشایری و سرمایه اجتماعی در جامعه روستایی تدوین شده است. «نشر نی» این کتاب را در ۳۲۴ صفحه و با قیمت ۱۲ هزار تومان در اختیار دانشجویان و پژوهشگران این حوزه قرار داده است.

۴. تغییر اجتماعی و توسعه



آلین سو، پژوهشگر و نویسنده مشهور این حوزه، در کتاب خود به بررسی سه مکتب رایج توسعه، یعنی مکتب نوسازی، مکتب وابستگی و مکتب نظام جهانی پرداخته و با نگارشی شیوا و دقیق، به تحلیل این سه مکتب پرداخته است. او دو مکتب نوسازی و وابستگی را به دو تحله مطالعات قدیم و مطالعات جدید تقسیم‌بندی کرده و هر یک را به‌طور جامع و مبسوط شرح داده و در فصل آخر

«توسعه» مفهومی بین رشته‌ای است که در حوزه‌های جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی و... از منظرهای مختلف بررسی می‌شود. کتاب‌های مختلفی نیز با این تنوع رویکرد در خصوص موضوع توسعه به چشم می‌خورد. این در حالی است که برای شناخت لازم از مطالعات این موضوع، باید بر نامه پیشنهادی در دسترس باشد. در این نوشتار کوشیده‌ایم فهرست بهینه‌ای از کتاب‌های متنوعی را که در مطالعات نظری و عملیاتی توسعه می‌توانند جالب توجه باشند، با توجه به قلمروهای مختلفی که عنوان شد، به‌طور فشرده معرفی کنیم.

البته می‌توان برای آشنایی بیشتر با کتب این حوزه، به مقالاتی که با این موضوع منتشر شده مراجعه کرد. به عنوان نمونه، می‌توان به مقاله «کتاب‌شناسی گزیده توسعه» نوشته ح. قاضیان در شماره ۵ و ۶ نشریه «نامه فرهنگ» مربوط به پاییز و زمستان ۱۳۷۰ اشاره کرد و یا از مقاله کتاب‌شناسی توسعه که آقای احسان خاندوزی در شماره اول نشریه راهبرد یاس در زمستان ۱۳۸۳ منتشر کرده است نام برد. در اینجا تلاش شده با استفاده از منابع مذکور، به بررسی اجمالی کتب شاخص توسعه از منظر جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی پرداخته شود. در پایان نیز نمونه‌هایی از کتبی که با رویکردی بومی به موضوع توسعه پرداخته‌اند، آمده است.

الف. قلمرو جامعه‌شناسی

۱. جامعه‌شناسی توسعه (بررسی تطبیقی - تاریخی ایران و ژاپن)



این کتاب با مقایسه گام به گام تاریخ دو کشور ایران و ژاپن، به مطالعه علل تاریخی موفقیت و عدم موفقیت این دو کشور در مسیر توسعه می‌پردازد. دکتر احمد رجبزاده علت انتخاب ژاپن را، پیشینه سنتی مشابه هر دو کشور در دوران ماقبل از توسعه می‌داند.

نویسنده بعد از مرور چارچوب نظری و روش‌شناسی خود، به بررسی تاریخی ایران دوران صفویه و ژاپن در دوران توکاگاوا (قرن ۱۶-۱۹) پرداخته و سپس نحوه برخورد این دو جامعه را با نظام جهانی و کشورهای توسعه یافته مورد تحقیق قرار داده و در نهایت هم به بررسی دولت‌های نوینی که در این دو کشور شکل گرفته می‌پردازد.

این کتاب که توسط نشر سلمان در سال ۱۳۷۸ به زیور طبع آراسته شده، در ۳۲۷ صفحه و با قیمت ۱۵۵۰ تومان در دسترس علاقه‌مندان است.

زندگی به مثابه شاخص توسعه اجتماعی و کیفیت زندگی و سیاست‌های توسعه بررسی می‌شود.

بخش دوم، مطالعه‌ای تطبیقی درباره ایران است. در این بخش، کیفیت زندگی و برنامه‌های توسعه در ایران در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی بررسی و ارزیابی می‌شود. در انتهای کتاب هم نویسندگان به جمع‌بندی و تحلیل برنامه‌های توسعه در ایران پرداخته‌اند.

این کتاب در ۳۳۵ صفحه و به همت نشر شیرازه در اختیار علاقه‌مندان این حوزه قرار گرفته است.

۹. شهرنشینی و توسعه نیافتگی در ایران

محمد طالقانی در این پژوهش نخست به تحولات شهرنشینی در ایران تا سال ۱۳۷۵ می‌پردازد و تمرکزش بر کلان شهر تهران است. آنگاه به بررسی نتایج مترتب بر رشد سریع شهری و توسعه شهرنشینی در ایران و تهران و رابطه آن با توسعه نیافتگی می‌پردازد. عناوین اصلی کتاب عبارتند از:

کلیات شهرنشینی، رشد شهری و وابستگی اجتماعی - اقتصادی، شهرهای کنونی و سیاست شهرنشینی، اثرات وضعیت اقتصادی در سیاست شهری و مطالعه اختصاصی شهر تهران.

این پژوهش که ۳۷۰ صفحه دارد، به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تقدیم علاقه‌مندان شده است.

۱۰. تبیین جامعه‌شناختی ایدئولوژی و توسعه سیاسی در

ایران معاصر

فرح ترکمان و امیر نیک‌پی در این کتاب، تحولات سیاسی ایران از دوران صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی را با دیدگاهی جامعه‌شناختی و با تکیه بر نقش ایدئولوژی بررسی می‌کند. مسئله محوری کتاب، نظام کنش متقابل سیاسی و چگونگی نقش و تأثیر آن بر تغییرات اجتماعی و سیاسی دوران معاصر ایران است. تلاش نویسندگان دست‌یابی به یک تفسیر تئوریک فراتر از بحث‌های کلان موجود در قلمرو جنبش‌ها و توسعه سیاسی است. آنان مرکز ثقل پژوهش خود را بر نظام کنش متقابل استوار کرده‌اند؛ اما از عوامل تاریخی، ساختاری و روابط با دنیای خارج نیز غافل نمانده‌اند.

نشر علم این کتاب را در ۳۶۰ صفحه به چاپ رسانیده است.

۱۱. توسعه پایدار

از نظر شمس‌السادات زاهدی، توسعه پایدار فرآیندی است که طی آن مردم یک کشور نیازهای خویش را برمی‌آورند و سطح زندگی خویش را ارتقا می‌بخشند، بدون آن‌که از منابعی که به نسل‌های آینده تعلق دارد، مصرف کنند و سرمایه‌های آتی را برای تأمین خواست‌های آتی به هدر دهند. علت اساسی توجه روزافزون به سیاست‌های توسعه پایدار، محدود بودن امکانات و نامحدود بودن نیازها و خواست‌های بشر است.

کتاب مزبور شامل یازده مقاله در باب توسعه پایدار تحت پاره‌ای از این موضوعات است: اصل آهین منافع شخصی، تعریف پایداری و اصول توسعه پایدار، تفکیک پارادایم رشد از پارادایم پایداری، چالش‌های جدید رشته مدیریت دولتی، حسابداری زیست‌محیطی پیش‌نیاز توسعه پایدار، رویکردهای بررسی اکولوژی، مدیریت توسعه کشاورزی پایدار، نقش زنان در توسعه پایدار و ارکان نظام آموزشی در گسترش فرهنگ و تحقیق توسعه پایدار.

این کتاب را انتشارات سمت در سال ۱۳۸۶ و در ۲۳۲ صفحه به چاپ رسانیده است.



نیز به بررسی نظریه نظام جهانی امانوئل والرشاین پرداخته است.

نویسنده در این کتاب با رویکردی تطبیقی، سه مکتب مذکور را شرح داده و در نهایت به یک فرمول دست یافته است که علی‌رغم نقدهای جدی و اساسی هر یک از مکاتب سه‌گانه به یکدیگر، اکنون هر سه مکتب نوسازی، وابستگی و نظام جهانی در حوزه‌های نظری زنده و پویا هستند. این کتاب با ترجمه روان محمود حبیبی مظاهری به همت پژوهشکده مطالعات راهبردی چاپ شده است.

۹.۵. مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه

اقتصادی

این کتاب با ترجمه علیرضا طیب، مجموعه‌ای از مقالات دکتر کانونیان است که در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول شامل دو مقاله است که در آن ویژگی‌های جامعه ایران در طول تاریخ و مقایسه آن با جوامع غربی بررسی شده است. در بخش دوم، ضمن اشاره به تاریخچه تکوین نظریات توسعه سیاسی، به بررسی این نظریات بر پایه تجربیات تاریخی و عملی کشورهای مختلف پرداخته و در پی آن مسائل عملی و نظری توسعه کشورهای صادرکننده نفت و وابستگی متقابل این کشورها با جامعه جهانی بررسی می‌شود. در بخش سوم هم مقالاتی درباره روش‌شناسی علم گردآوری شده است. نشر مرکز این کتاب را در ۳۰۴ صفحه چاپ کرده است.

۶. توسعه و چالش‌های زنان ایرانی

ژاله شادی‌طلب در این مجموعه، از منظری متفاوت به تأثیرات توسعه پرداخته است. تأثیر توسعه بر زنان ایرانی موضوعی است که به خودی خود خواننده را تحریک به مطالعه می‌کند. این کتاب در سیزده گفتار تدوین شده و در این گفتارها ضمن بررسی نقش‌های گوناگون زنان در خانواده و اجتماع، چالش‌های گوناگونی را که زنان ایرانی در مسیر توسعه با آن روبه‌رو بوده و هستند، مطرح می‌کند. عناوین بعضی از مباحث کتاب عبارتند از:

عقب‌ماندگی زنان ایرانی، برنامه‌ریزی جنسیتی بر پایه واقعیت‌ها، مدیریت زنان ایران: طرح چند پرسش، مطالبات زنان ایران در فرایند اصلاحات، زنان کشاورز ایرانی در برنامه‌های توسعه و...

این کتاب را نشر قطره در ۲۹۱ صفحه تقدیم علاقه‌مندان کرده است.

۷. مطالعه ابعاد جنسیتی: برنامه سوم و چهارم توسعه

در این پژوهش که در چارچوب فعالیت‌های «مرکز مطالعات و تحقیقات زنان» دانشگاه تهران انجام شده است، ابعاد جنسیتی برنامه‌های پنج ساله سوم و چهارم توسعه در ایران و همچنین میزان تحقق و دستیابی اهداف جنسیتی در برنامه سوم توسعه بررسی شده است. این پژوهش که به شکلی آکادمیک و با استفاده از آمار و داده‌های گوناگون صورت گرفته، شامل اطلاعات مفید و ارزشمندی درباره وضعیت اشتغال، سلامتی و بهداشت، تأمین اجتماعی و آموزش زنان ایرانی در ده سال اجرای این برنامه است و یک مطالعه موردی برای روند توسعه ایران است. این اثر که محصول همکاری مشترک سهیلا صادقی فسایی و سمیرا کلهر است، در ۱۱۸ صفحه و به همت انتشارات دانشگاه تهران چاپ و توزیع شده است.

۸. کیفیت زندگی: شاخص توسعه اجتماعی

غلامرضا غفاری و رضا امیدی در این کتاب به بررسی مفهوم کیفیت زندگی و نسبت آن با توسعه اجتماعی پرداخته‌اند. این کتاب شامل دو بخش اصلی است: در بخش اول موضوعاتی چون کیفیت زندگی و خاستگاه آن، رویکرد عاملیتی و کیفیت زندگی، رویکرد قابلیت و کیفیت زندگی، رویکرد ساختاری و کیفیت زندگی، سنجش کیفیت



ب. قلمرو اقتصاد



۱. مدارهای توسعه نیافتگی در اقتصاد ایران

این کتاب که در حقیقت مجموعه مقالات دکتر حسین عظیمی آرانی است، در ۴۰۵ صفحه به بررسی اقتصادی - اجتماعی ایران معاصر پرداخته است. کتاب ابتدا یک تصویر کلان از وضعیت کشور ارائه داده و سپس نقش توزیع درآمد، سیاست گذاری و بودجه نویسی را در شکل گیری وضع موجود بررسی کرده و در نهایت به صورت موردی سه بخش کشاورزی، صنعتی و نفتی را مورد مطالعه قرار داده است. این کتاب در سال ۱۳۷۱ توسط نشر نی چاپ شده و به دلیل استقبال گسترده در همان سال به چاپ دوم رسیده است.

۲. اقتصاد ایران: برنامه ریزی، سیاست، فرهنگ

دکتر حسین عظیمی که از اساتید مشهور حوزه اقتصاد توسعه است، در این کتاب ۴۶ گفتار، سخنرانی و مقاله خود را گردآوری کرده و آن را در چهار بخش سامان داده است: برنامه ریزی و توسعه (در ۱۲ گفتار)، اقتصاد ایران (۱۳ گفتار)، اجتماعی (۱۵ گفتار) و فرهنگ و اقتصاد (۵ گفتار).

این کتاب را نشر نی در ۷۲۲ صفحه به زیور طبع آراسته است.

۳. اقتصاد رشد و توسعه

دکتر قره باغیان در جلد نخست این دوره دوجلدی، به بررسی نظریه های کلاسیک توسعه و مفاهیم مختلف رشد اقتصادی پرداخته و نظریه هایی را که در دوران جنگ سرد و سال های اخیر درباره توسعه اقتصادی در جهان سوم مطرح شده اند، بررسی و نقد کرده است. در جلد دوم، نویسنده با کاستن از سطح انتزاع نظری، به عملکرد توسعه در جهان سوم، شرایط داخلی لازم برای توسعه، شرایط بین المللی، عملکرد بخش های کشاورزی، صنعت، سیاست های پولی و مالی، سرمایه گذاری خارجی و برنامه ریزی می پردازد. «نشر نی» این کتاب را با قیمت ۹۸۰۰ تومان و در ۶۰۰ صفحه به چاپ رسانده است.

۴. پژوهش های راهبردی در توسعه اقتصادی ایران

شاید حالا که محمدباقر نوبخت در قامت یکی از ارکان اصلی دولت یازدهم قرار گرفته است، این کتاب خواندنی تر باشد. این اثر به نوعی محصول کار مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام در فاصله سال های ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۵ است. در این یک سال، معاونت پژوهش های اقتصادی در غالب شش گروه پژوهشی (اقتصاد کلان، اقتصاد انرژی، عدالت و رفاه اقتصادی، شاخص سازی و آینده پژوهی، فناوری های نو و برنامه و بودجه) با همکاری ۷۵ محقق پیوسته و وابسته، به بررسی توسعه اقتصادی ایران و راهکار آن پرداخته است. مجموعه دوجلدی این کتاب، گزارشی از خطوط اساسی این بررسی ها است. محمدباقر نوبخت، حمیدرضا برادران شرکا، موسی غنی نژاد، مسعود نیلی و گروه کثیری از محققان و مدیران دولتی در این پژوهش شرکت یافته اند. این کتاب محصول انتشارات مرکز تحقیقات استراتژیک و در ۱۱۰۶ صفحه است.

۵. اقتصاد ایران در تنگنای توسعه

در این کتاب به پرسش هایی نظیر اینکه چرا در کشاکش تاریخ، ایرانیان عقب ماندند و چه عواملی در این عقب ماندگی دخیل بودند؟ پاسخ داده می شود. اما این تنها یک کتاب در حوزه تاریخ توسعه نیست، بلکه با اتکا به نظریات



جدید اقتصاد سیاسی، به طرح یک چارچوب تحلیلی مبتنی بر نهادگرایی جدید همت می گمارد. با این چارچوب تحلیلی، نویسندگان سعی می کنند تا به توضیح چگونگی گذار از وضعیت فعلی به سوی توسعه را که بیش از ۱۰۰ سال است برای ایرانیان به آرزو تبدیل شده است، بدهند.

اقتصاد ایران در تنگنای توسعه را می توان کتابی دانست که با رویکرد نهادگرایی جدید به اقتصاد ایران می نگرد و با نظریات جدید توسعه اقتصادی و اقتصاد سیاسی، سعی در توضیح و ارائه راه حل دارد. در این کتاب، تحلیل اقتصاد ایران به صورت کلی به دو سطح ساختاری و عملکردی تقسیم می شود. در سطح ساختاری به بحث های تاریخی، توسعه ای و نهادی پرداخته می شود و در بحث عملکردی، بحث ها بیشتر مبتنی بر چگونگی عملکرد اقتصاد ایران و ارائه راهکارهایی برای بهبود این عملکرد از وضعیت حادقلی به وضعیت حداکثری است.

دکتر موسی غنی نژاد در مقدمه خود بر این کتاب نوشته است: «کتاب های جدی و مفید درباره اقتصاد ایران اندک شمارند. اغلب نوشته ها در این خصوص، در بهترین حالت، صرفاً توصیفی اند و در بدترین حالت، بیانه های سیاسی بی محتوا و فاقد استدلال و... در این آشفته بازار تحلیل های اقتصادی تاریخ ایران، انتشار کتاب حاضر غنیمت است. فضیلت بزرگ نویسندگان جوان و خوشفکر این کتاب پرهیز از داوری های احساساتی سیاست زده و توجه دقیق و هوشمندانه به اهمیت نهادها است. آن ها از همان آغاز، به روشنی رویکرد نظری خود را بیان می کنند و به خوانندگان هشدار می دهند که با ابزار تحلیلی متفاوتی از آنچه رایج است، به تبیین اقتصاد ایران اهتمام خواهند ورزید. اتخاذ چنین رویکردی موجب شده که نویسندگان از داوری های شتابزده و ساده انگارانه رایج در خصوص معضلات بنیادی اقتصاد ایران بپرهیزند.»

حمید زمان زاده و صادق الحسینی این کتاب را توسط نشر مرکز به علاقمندان این حوزه ارائه کرده اند.

۶. استراتژی های رشد و توسعه اقتصادی

محمدقلی یوسفی در این کتاب به تحلیل مسائلی می پردازد که برای کشورهای توسعه نیافته حائز اهمیت اند. مؤلف سعی کرده با تحلیل ریشه های مسائل، خوانندگان را از افتادن در دام تحلیل های صوری متغیرهای ظاهری و بی بنیان برحذر دارد. در بررسی کلینیکی اقتصاد، نهادها به مثابه عناصر کلیدی توسعه معرفی می شوند؛ اما برخلاف تصور مرسوم در اندیشه های سنتی اقتصاد توسعه، نهادها، مناسب و یا سازگار با فرایند توسعه فرض نمی شوند، بلکه بر طراحی و تدوین آن ها متناسب با شرایط و برقراری حاکمیت قانون، آزادی فردی، حقوق مالکیت، کنترل فساد و رانت، شفافیت و پاسخگویی تأکید می گردد. اعتقاد بر این است که نهادها هستند که فرصت ها، انگیزه ها، ریسک ها و محدودیت ها را تعیین و سیاست ها را طراحی و تدوین می نمایند.

برخلاف تصور مرسوم، در این جا «رشد و توسعه» و نیز «بازار و آزادی» مترادف تلقی نمی شوند و مسیر توسعه یگانه و خطی منظور نمی شود و یا «رشد و توزیع»، «عدالت و کارایی»، «درون گرایی و برون گرایی» و «تورم و بیکاری» متضاد دانسته نمی شوند، بلکه بر جنبه های تکمیلی آن ها تأکید می شود و مسیر توسعه چندگانه و زیگزاگی معرفی می شود، مسیری که در آن، انسان «هدف» و خود «وسیله» توسعه شمرده می شود و بر این نکته تأکید می شود که «رشد» بدون عدالت و آزادی، توسعه را از قالب تهی می سازد.

«نشر نی» این کتاب را در ۳۳۶ صفحه و با قیمت ۱۶ هزار تومان راهی بازار نشر کرده است.



۱۰. توسعه اقتصادی

نویسندگان در این کتاب به موضوعاتی چون: سرمایه، رشد جمعیت، آموزش، تجارت بین الملل، مالیه بین الملل و امثال آن می‌پردازد. در هر فصل مباحث تئوریک عمومی همراه با مثال‌هایی از کشورهایی خاص مطرح می‌شود. اخیراً کتاب‌هایی در خصوص تئوری رشد با روشی مشابه نگاشته شده است.

فرض مبنایی این کتاب‌ها بیان می‌دارد که مدل‌های تعدیل شده می‌تواند برای اقتصادها مناسب بوده و توسعه اقتصادی را به ارمغان آورد. کشورهای کمتر توسعه یافته با سطوح پایین سرمایه فیزیکی و انسانی، بازارهای ناقص و نهادهای ضعیف مواجه‌اند. این روش استاندارد ناقص است؛ زیرا چگونگی پیدایش چنین شرایطی را بررسی نمی‌کند؛ اما این کتاب روشی جدید و با رویکردی منطقه‌ای و تاریخی را در فرایند توسعه مطرح می‌کند. این کتاب روشی ابتکاری را دنبال می‌کند. بدین معنا که توسعه اقتصادی یک منطقه خاص را با استفاده از تئوری‌های توسعه‌ای ویژه آن مناطق بررسی می‌کند. این منجر به رویکرد ابتکاری بعدی کتاب، یعنی رویکرد ساختاری نهادی (از توسعه) می‌شود که بیان می‌دارد مناطق مختلف دارای ساختارهای نهادی متفاوتی هستند. بر این اساس، رویکرد تاریخی منطقه‌ای اهمیت پیدا می‌کند و لذا روش سوم ابتکاری کتاب مطرح می‌شود. چهارم اینکه در انتهای هر فصل با عنوان «آنچه آموختیم»، تجربه منطقه خاص بررسی شده بازگو می‌شود. این بررسی می‌تواند نقاط قوت و ضعف توسعه آن منطقه را مطرح نماید. این بدین معناست که خواننده متوجه این موضوع می‌شود که بجای تئوری‌های مشابه و سیاست‌های مشابه، باید برای هر منطقه‌ای نحوه نگرش و بررسی متفاوت باشد. در نهایت کتاب به این موضوع می‌پردازد که ما از تجارب مختلف و مناطق مختلف چه می‌آموزیم. فصول کتاب با کاربرد تئوری‌ها داستان توسعه را بیان می‌کند.

این کتاب با ترجمه محمدرضا منجذب، توسط نشر آسیم به چاپ رسیده است.

۱۱. تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر

دکتر غنی‌نژاد در این کتاب همچون تمام آثار دیگر خود، کوشیده است از منظر توسعه به دفاع از اقتصاد آزاد بپردازد. این کتاب در دو بخش تدوین شده است که در ابتدا به توصیف و ترسیم وضعیت توسعه سیاسی-اقتصادی ایران عصر مشروطه پرداخته و سپس به چگونگی نفوذ، گسترش و تحول اندیشه تجددطلبی در ایران می‌پردازد. در بخش دوم کتاب، نویسنده به طرح مسائل توسعه نیافتگی می‌پردازد؛ مسائلی چون هزینه‌های معاملاتی و توسعه صنعتی، رابطه بین جمعیت و توسعه، تمرکز سرمایه، شرکت‌های چندملیتی و توسعه اقتصادی و... . نشر مرکز این اثر را در ۲۰۰ صفحه راهی بازار نشر کرده است.

ج. قلمرو علوم سیاسی و مدیریت

۱. توسعه و توسعه نیافتگی (روش تفکر و عقلانیت: مطالعه موردی ایران)

سعید حاجی‌هاشمی در این کتاب به نقد متدولوژیک حوزه‌های عمومی در راستای توسعه ایران پرداخته است. مطالب ارائه شده در این کتاب فضاهای رفتاری، فکری، فرهنگی و اعتقادی در جامعه ایران را واکاوی کرده و مضللات آن را در مسیر توسعه برشمرده است.

عناوین مباحث اصلی کتاب عبارتند از: گفتمان فرهنگی آفات متدولوژیک تفکر، آفات متدولوژیک تفکر آموزشی، آفات متدولوژیک تفکر مذهبی، آفات متدولوژیک تفکر



۷. پیشگامان اقتصاد توسعه

این اثر که محصول همکاری مشترک جerald میر و جوزف استیگلیتز است، یکی از کتب اساسی تاریخ اندیشه توسعه است. مجموعه فصل‌های این کتاب از جنبه طرح موضوعات گوناگون از جامعیت خاصی برخوردار است: تحلیل دیدگاه‌های «پیشگامان»، یعنی نسل اول اقتصاددانان توسعه؛ بررسی

دیدگاه‌های نسل دوم و نسل جدید؛ بررسی مسائل و وظایف ناتمامی که برای نسل آینده به‌جا مانده است؛ طرح پرسش‌های جدید و در عین حال دشوار؛ مسائل بسیار دیگر از جمله توسعه انسانی، سرمایه اجتماعی، مخاطرات اخلاقی، اطلاعات نامتقارن، نارسایی‌های دولت و بازار، فقدان کارآفرینی، پسماند (ضرب بهره‌وری کل)، موانع موجود بر سر راه تجارت بین‌المللی، سرمایه انسانی ناکافی، دولت ناکارآمد، تعارض توزیعی، کش جمعی، فناوری، حفظ (تباهی) محیط زیست، توسعه پایدار، جهانی شدن، تجارت خدمات، جریان‌های مالی بی‌ثبات، فقر، تغذیه، اشتغال کودکان، سواد (بی‌سوادی)، بهداشت، رفاه اجتماعی، قشرهای آسیب‌پذیر و دیگر ابعاد استانداردهای زندگی و نیز بازنگری دیدگاه‌های کلاسیک و نئوکلاسیک و جز آن، محتوای این کتاب را تشکیل می‌دهند.

«نشر نی» این کتاب را در ۶۹۶ صفحه و با قیمت ۵۸۰۰ تومان به چاپ رسانده است.

۸. نظریه‌های اقتصادی توسعه

ویژگی بارز و متمایز هانت این است که با فلسفه علم آشناست و در چارچوب تحلیلی فیلسوف علم قرن معاصر، توماس کوهن، به بحث درباره مسائل اقتصاد توسعه پرداخته است که نشان از نگاه ژرف و عمیق و تحلیل روش‌مند و هدفمند وی دارد. او به دلیل احاطه‌ای که بر مباحث نظریه‌های اقتصاد توسعه دارد، تمام نظریه‌های مطرح‌شده را، حتی آن‌هایی که در سایر آثار کلاسیک توسعه ثبت نشده‌اند، به بحث می‌گذارد.

هانت ضمن مرور تقسیم‌بندی‌های پیشین، بنا بر دلایلی که اقامه می‌کند، تقسیم‌بندی جدیدی را با توجه به مفهوم «پارادایم» یا «گرو» کوهنی طرح و در قالب آن، بررسی تحلیلی نظریه‌ها را آغاز می‌کند.

وی در این تقسیم‌بندی، هفت الگوی فکری را معرفی و بررسی می‌کند: پارادایم هسته در حال گسترش سرمایه‌داری، پارادایم ساختارگرایی، پارادایم نئومارکسیستی، پارادایم وابستگی، پارادایم مائوئیستی، پارادایم نیازهای اساسی و پارادایم نئوکلاسیکی. این کتاب توسط نشر نی با ۴۳۲ صفحه و قیمت ۴۸۰۰ تومان به محققان این حوزه عرضه شده است.

۹. راهبردهای توسعه اقتصادی

راهبردهای توسعه اقتصادی، یکی از مهم‌ترین مطالعات انتقادی در حوزه استراتژی‌های توسعه در سال‌های اخیر است. کیت گریفین در این کتاب می‌کوشد با بررسی منصفانه عملکرد راهبردهای عملی توسعه اقتصادی در کشورهای جهان سوم، نقاط ضعف و قوت هریک از راهبردهای پنج‌گانه «صنعتی شدن»، «مکتب پولی»، «انقلاب سبز»، «توزیع مجدد» و «توسعه سوسیالیستی» را با دقت و با ارائه شاخص‌های آماری متعدد نشان دهد. برجستگی عمده این کتاب در بررسی مقایسه‌ای راهبردها و توجه به مسئله نقش دولت، مشارکت اجتماعی و دموکراسی در موفقیت یا شکست راهبردهای توسعه است.

این کتاب‌نویسه با ترجمه حسین راغفر و محمدحسین هاشمی توسط نشر نی عرضه گردیده است.



عمومی، نتیجه آفات متدلولوژیک تفکر آموزشی، مذهبی و عمومی.

دکتر محمود سریع القلم مقدمه جامعی بر این کتاب نگاشته است که کتاب را خواندنی تر می نماید.

نشر و سپان این کتاب را در ۷۳۲ صفحه، راهی بازار نشر کرده است.

۲. نخبگان و توسعه ایران

در این کتاب منظور از توسعه، تحول همه جانبه ای است که در عرصه های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی یک جامعه، یک دگرگونی مثبت و اساسی ایجاد می کند. حسین شیخ زاده پس از تبیین چارچوب تئوریک خود در فصل اول، به نقش نخبگان در توسعه ایران در دوران قبل از انقلاب اسلامی می پردازد. در فصل سوم تا پنجم، ویژگی ها و عملکرد نخبگان دوره جمهوری اسلامی را بررسی می کند و به تأکید بر علل چرایی عدم دستیابی به توسعه همه جانبه در دوران جمهوری اسلامی پرداخته است. فصل ششم هم به راهکارهای بهبود عملکرد نخبگان و دستیابی به توسعه بر مبنای الگوی «نخبه محور» اختصاص دارد.

این کتاب در ۳۳۱ صفحه مفهومی محصول مرکز بازشناسی اسلام و ایران است.

۳. توسعه یعنی آزادی

در پشت جلد کتاب چنین می خوانیم: «آمارتیا سن، برنده جایزه نوبل رشته اقتصاد در سال ۱۹۹۸، در این کتاب رهیافتی نوین را مطرح می سازد و به توسعه به مفهوم گسترش آزادی های اساسی می نگرد. او هدف نهایی توسعه را نیل به آزادی برمی شمرد و آزادی را به عنوان سنجش برای کیفیت زندگی انسان ها تلقی می کند. نویسنده بر آن است که از دیدگاهی جامع نگرف فرایند توسعه را بررسی و نقش عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در آن کندوکاو کند». در مرور عناوین فصل های این کتاب با مقولاتی چون چشم انداز آزادی؛ اهداف و ابزار توسعه؛ آزادی و بنیان های عدالت؛ فقر، جلوه سلب توانمندی؛ بازار، دولت و فرصت های اجتماعی؛ اهمیت مردم سالاری؛ قحطی و بحران های دیگر؛ نقش آفرینی زنان و تحول اجتماعی؛ جمعیت، غذا و آزادی و... روبه رو می شویم.

در اهمیت کتاب همین بس که سه بار به زبان فارسی ترجمه شده است. یک بار توسط محمدسعید نوری نائینی که نشر نی آن را به بازار ارائه کرده و یک مرتبه هم توسط وحید محمودی که توسط نشر دستان چاپ شده است. ترجمه دکتر حسین راغفر هم در نشر کویر به چاپ رسیده است.

۴. بوروکراسی و توسعه در ایران (نگاهی تاریخی - تطبیقی)

این کتاب محصول مشترک دکتر ابوالحسن فقیهی و دکتر حسین دانایی فرد است و ضمن پرداختن به مبانی نظری بوروکراسی، به توصیف و بررسی زوایای تئوری و عملی ادارات دولتی ایران در گذشته و حال می پردازد. کتاب با مباحثی درباره مدیریت دولتی تطبیقی (مبانی نظری و الگوها)، مفاهیم تحول در نظام های سیاسی و مدیریت در کشورهای در حال توسعه آغاز می شود. آن گاه مدیریت دولتی در ایران در گذشته های دور (عصر هخامنشی، سلجوقی و صفوی) و همچنین ایران معاصر (پهلوی و جمهوری اسلامی) بررسی می شود. در بخش مدیریت دولتی در دوران جمهوری اسلامی، مباحثی چون قوه مقننه، قوه قضاییه، قوه مجریه، هیأت دولت، نظام اداری، خدمات کشوری و... مطرح می شود.

دانشگاه امام صادق (ع) این کتاب را در ۳۱۲ صفحه در اختیار علاقه مندان قرار داده است.

د. مطالعات بومی

۱. توسعه و مبانی تمدن غرب

این اثر معروف سید مرتضی آوینی، دربرگیرنده ۱۹ مقاله وی در طی سال های ۱۳۶۴ تا ۱۳۶۶ در نشریه جهاد است. نویسنده تحت تأثیر سید احمد فردید، به بررسی سابقه تاریخی واژه توسعه در ایران پرداخته و با به تصویر کشیدن مفهوم «ترقی» در نزد روشنفکران عصر مشروطه، به تبیین تفاوت مفهومی ترقی و رشد و تعالی (در ادبیات دینی) می پردازد.

آوینی سپس به سراغ تک گزاره های مرتبط با توسعه رفته و به بررسی مفاهیمی چون بانک، اتوپیه، اسراف و تبذیر و... پرداخته و به نقش نهادهای آموزشی در نهادینه کردن مفهوم توسعه می پردازد. او همچنین با بررسی تئوری تکامل داروینی و تأثیر آن بر اندیشه تکامل اجتماعی، سعی در نفی پیش فرض های فلسفی تفکر توسعه دارد و در نهایت به تبیین تفاوت مفهوم ترقی و تکامل می پردازد.

برخی از عناوین مقالات این کتاب عبارتند از: در معنای توسعه؛ توسعه یافتگی، اتوپیا قرن حاضر؛ توسعه برای تمتع؛ تمدن اسراف و تبذیر؛ و ما ادراک ما البانک؛ سودپرستی، بنیان اقتصاد آزاد؛ نظام آموزشی و آرمان توسعه یافتگی؛ ترقی یا تکامل و... نشر واحة این کتاب را در سال ۱۳۹۰ با قیمت ۸۰۰۰ تومان عرضه کرده است.

۲. توسعه

شهریار زرشان هم همچون استاد خود (شهید آوینی) کوشیده است در این کتاب با نگاهی انتقادی به توسعه بنگرد. وی در این کتاب توسعه را یکی از انواع ایدئولوژی های غربی می داند که تبدیل به مشهورات عصر حاضر گشته است. نویسنده در این کتاب کوشیده است تا با طرح مسائلی چون خاستگاه توسعه، نسبت توسعه با پیشرفت و امپریالیسم و عدالت اجتماعی، بررسی اجمالی چند تئوری توسعه و... به طرح پرسش از مبادی، اصول، مبانی و غایت توسعه بپردازد. انتشارات کتاب صبح این کتاب را در ۱۵۰ صفحه روانه بازار نشر کرده است.

۳. فرهنگ، توسعه، عدالت و جهاد اقتصادی

دسته دیگری از کتاب های منتشره در کشورمان که به موضوع توسعه ربط پیدا می کنند، آثاری نظیر این هستند و سعی می کنند با بهره گیری از نظرات دینی و انقلابی، آینده مطلوب جامعه را به تصویر بکشند.

در این کتاب اسدالله افشار با معرفی اولویت های طرح ساماندهی اقتصادی کشور، اجرای آن را زمینه ساز مهار تورم عنوان کرده است. نویسنده در این اثر با تعریف اقتصاد، علم اقتصاد، مفهوم اقتصاد از دیدگاه اقتصاددانان دنیا و جهان اسلامی، اولویت های طرح ساماندهی اقتصادی کشور و اولویت های طرح ساماندهی اقتصادی در حکومت علوی را نیز ارائه کرده است. در این نوشتار، اهداف غایی و اولویت های حکومت حضرت علی (ع) که به ترتیب عبارتند از: «رفع تبعض و فقر و توزیع عادلانه درآمد بیت المال و مصادره ثروت های بادآورده» بیان شده اند تا منبع مناسبی برای مسئولان و برنامه ریزان کشور و حتی عموم مردم برای ایجاد جهاد اقتصادی کشور باشد.

«فرهنگ، توسعه، عدالت و جهاد اقتصادی»، همچنین سیره اقتصادی پیشوایان معصوم (ع) را نیز ارائه کرده است. این پیشوایان برای کار و تلاش، ارزش زیادی قائل و از تنبلی بیزار بودند. آن ها از اسراف دوری می کردند و در مصرف میانه رو بودند. همچنین از تولید کنندگان و کشاورزان، آسیب دیدگان، ورشکستگان و قرض داران حمایت می کردند.

این کتاب را نشر الماس دانش در ۳۷۶ صفحه چاپ و توزیع نموده است.



ایده‌های یک مردم‌شناس برای ایران آینده

نگاهی به کتاب مهجور دکتر ابراهیم فیاض

مهدی ابراهیم‌زاده

نویسنده معقد است بسیاری از کشورهایی که هم‌اکنون نقشی تعیین‌کننده در جهان دارند، با نوعی پیش‌گویی و آینده‌نگری به این نقطه رسیده‌اند. او در جلسه رونمایی کتابش به این موضوع اشاره کرد و با نام‌بردن از سریال جومونگ گفت: رسالت من به‌عنوان یک مردم‌شناس در این فضایی که سراسر آن را قدرت رسانه احاطه کرده است، طرح‌امیدی برای آینده ایران است. آینده از آن کسانی است که با تخیل خود، آن را پیش‌بینی و ترسیم می‌کنند.

کتاب ابتدا این ایده را مطرح می‌کند که ایران در تاریخ گذشته خود، چهار بار «ابرقدرتی» را تجربه کرده است. نخست در زمان ساسانیان با «مهرپرستی» و توجه به خدایی متعالی، عقلی، حقیقی و مطلق که باعث شد نوعی چارچوب معرفتی کل‌نگر در ایرانی‌ها نهادینه شود. دومین مقطع مربوط به زمان ساسانیان و پیدایش مذهب

حکومتی و دولتی زرتشت بود که باعث انسجام اجتماعی ایران شد. مقطع سوم مربوط به قرن سوم و چهارم هجری و با گسترش «تصوف اسلامی» مرتبط است که به نظر فیاض بازتولید همان الگوی باستانی ایرانی، یعنی اشراق و عرفان بود که توانست تفکری کلان با یک سپهر جهانی ایجاد کند. نویسنده در تعبیری تأمل‌برانگیز در این خصوص می‌گوید: «فکر تمدن اسلامی «ایرانی»، خیال آن «هندی»، زبان



آن «عربی» و بازوی آن «ترکی» بود. او می‌گوید وقتی ترکان آسیای مرکزی جای ایرانیان را در تمدن اسلامی گرفتند، خشونت‌گرایی نیز در حکومت اسلامی اوج گرفت؛ چون آن‌ها فاقد آن روح وحدت‌گرایی ایرانیان بودند.

دکتر فیاض معتقد است بعد از دوره مغول، ابرقدرتی ایران به محاق رفت تا زمانی که حکومت «صفویه» بر سر کار آمد. در این دوره، ایران دوباره از خواب برخاست و سعی کرد تمام عناصر ابرقدرتی‌های ایران در دوره‌های ساسانی و صفوی را جمع نماید. در حقیقت مقطع صفویه با بهره‌گیری از تصوف و تشیع و متمرکز کردن آن‌ها در هسته مرکزی حکومت، توانست چهارمین دوره ابرقدرتی ایران را رقم بزند.

مؤلف انقلاب اسلامی را هم آغاز بیداری ایران برای پنجمین ابرقدرتی می‌داند و معتقد است تمامی نظریه‌های مقابل انقلاب اسلامی ایران، در پی آن هستند که ایران انقلابی تبدیل به ابرقدرت نشود، چنانکه نظریه جهانی شدن را با محوریت مبارزه با هسته‌ای شدن ایران مطرح می‌کنند و با رشد فکری‌های مستقل در ایران

بنابر اطلاعات ثبت‌شده در پایگاه اطلاع‌رسانی خانه کتاب (ketab.ir)، کتاب «ایران آینده به‌سوی الگویی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران» را باید دومین کتاب منتشرشده از سوی دکتر ابراهیم فیاض، مردم‌شناس و استادیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران دانست. کتابی که در سال ۱۳۸۸ با تیراژ هزار نسخه توسط پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت ارشاد در ۱۳۶ صفحه منتشر شد.

کتاب اول ایشان در این سامانه با نام «دبی‌ایسم و تمدن ویتروینی پوپولیسم» ثبت شده و در توضیحات آن آمده است که حاصل سخنرانی آقای فیاض در نشست با عنوان

«فرصت‌ها و چالش‌های دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه خلیج فارس» بوده است. برای این کتاب هم که آن را همان پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر کرده، تیراژ محدود ۲۵۰ نسخه ذکر شده است. با توجه به تیراژ و توزیع محدود این کتاب، کتاب «ایران آینده به‌سوی الگویی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران» را باید نخستین کتاب دکتر فیاض دانست که به جامعه علمی کشور

عرضه شد. هرچند پیش از آن علاقمندان به مباحث فرهنگی با نظرات او که به‌صورت مستمر در نشریاتی مانند «پگاه حوزه» منتشر می‌شد، آشنا بودند.

اما این اثر عرضه‌شده به جامعه علمی کشور، بیش از آن که شبیه کتاب‌ها و پژوهش‌های قبلی حوزه جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی در ایران باشد، شبیه خود دکتر فیاض بود؛ کتابی پر از ایده‌پردازی‌های نو، متنوع و برانگیزاننده.

ابراهیم فیاض در مقدمه کتاب با دفاع از مردم‌شناسی در مقابل جامعه‌شناسی می‌گوید: غرب‌گرایی در ایران، علم جامعه‌شناسی را در حوزه علوم اجتماعی حاکم کرده است و تلاش نموده با جامعه‌شناسی، راه پیشرفت نوع غربی، یعنی «تجدد، توسعه و جهانی شدن» را به ایران تحمیل کند. دکتر فیاض معتقد است مردم‌شناسی، علم مطالعه غیر غرب برای غربی‌ها بود و جامعه‌شناسی مطالعه غرب برای غربی‌ها. به نظر او برای شناخت جامعه ایران و یافتن راهی برای توسعه‌ای بومی مبتنی بر پتانسیل‌های فرهنگی، باید بر مردم‌شناسی متمرکز شد، نه جامعه‌شناسی.

معماری علم در ایران

مروری کوتاه بر کتاب دکتر رضا منصوری

علیرضا مکاریان پور

«معماری علم در ایران»، اثر دکتر رضا منصوری، کتابی است که دغدغه‌اش توسعه علمی در ایران است. منصوری، استاد دانشکده فیزیک دانشگاه صنعتی شریف، نخستین رئیس و از مؤسسان انجمن فیزیک ایران است. وی همچنین از بنیانگذاران پژوهشگاه دانش‌های بنیادی و مرکز نشر دانشگاهی، معاون پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در دولت سید محمد خاتمی و نیز خواهرزاده آیت‌الله سید محمود طالقانی است.

نظرات یک فیزیکدان (که در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌کند)، در باب توسعه برای اهالی علم و فرهنگ می‌تواند جذاب باشد. منصوری دغدغه‌مند توسعه ایران است و توجه خود را به‌طور ویژه بر توسعه علمی کشورمان متمرکز کرده است. یکی از انتقادات همیشگی وی در نوشته‌هایش، بی‌اهتمامی مسئولان به موضوع «توسعه علمی» است، ولی آنچه نظراتش را حائز اهمیت می‌کند، آن است که به عنوان یک فیزیکدان و فعال در محافل علمی و مناصب اجرایی گوناگون، از نزدیک در جریان فعالیت‌ها و رخدادهای علمی کشور است و از این رو، هم آگاهی نسبت به جزئیات امور دارد و هم دارای نوعی اندیشه عمل‌گرایانه است که به تحلیل‌های وی عینیت می‌بخشد؛ اگرچه همین موضوع، باعث شده است تحلیل‌های فلسفی و جامعه‌شناختی وی در این کتاب از قوت لازم برخوردار نباشد.

بخش نخست «معماری علم در ایران»، مقاله‌ها است که با مقاله‌ای با عنوان «علم: علم دینی، علم سنتی یا علم نوین» آغاز شده است. از همان ابتدا دغدغه نویسنده معلوم است: «هیچ‌کدام از کشورهای اسلامی، پس از حدود ۲۰۰ سال آشنایی با غرب، هنوز نتوانسته‌اند از سد عقب‌ماندگی عبور کنند». وی در این بخش علل عقب‌ماندگی ایران (و دیگر مسلمانان) را بررسی می‌کند؛ از جمله اشاره‌ای دارد به نقش نظامیه‌ها و غزالی در این انحطاط علمی: «تأسیس نظامیه‌ها روشنگری و خردگرایی اسلامی را به تعطیلی کشاند. شاخص این دوران غزالی است». به زعم نویسنده، «یکی از دلایل درج‌زدگی جوامع اسلامی، پس از حدود ۲۰۰ سال آشنایی با غرب و تحولات صنعتی دنیا، همین عجزین شدن علم با دین است».

وی مصادیقی را برمی‌شمارد که حاکی از تمایز میان مفهوم نوین علم و مفهوم سنتی آن می‌باشد؛ به عنوان نمونه، در علم سنتی تقدس وجود دارد، در علم نوین خیر؛ در علم سنتی بر حق بودن تأکید می‌شود، در علم نوین بر درست بودن؛ همچنین است اعتقاد در مقابل خلاقیت، رستگاری در مقابل قدرت و اقتصاد، گناه در مقابل اشتباه و...

مبارزه می‌کنند.

متن کتاب، فورانی از ایده‌های مختلف است. ایده‌هایی ناب که کمتر در مطالعات علوم انسانی رایج در کشور ما طرح می‌شود. البته این اشکال را هم دارد که همه این ایده‌پردازی‌ها بدون مأخذ و منبع و بسیار فشرده مطرح شده‌است، به گونه‌ای که بررسی نظریه مطرح در هر پاراگراف یا در برخی مواقع هر سطر آن می‌تواند خود، موضوع یک پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا دکتری باشد.

گویا نویسنده در این مورد تعمد داشته است؛ چرا که به قول خودش با این ملاحظه باید یک کتاب ۵۰۰ یا ۶۰۰ صفحه‌ای می‌نوشت که خوانده نمی‌شد؛ اما کتابی که الان پیش روی مخاطبانش قرار گرفته، به ۱۴۰ صفحه هم نمی‌رسد و این حجم کم به همراه تازگی و جذابیت آن، احتمال خوانده‌شدنش را بیشتر می‌کند.

علاوه بر این، روحیه علمی خاص و نوگرایی این استاد مردم‌شناسی نیز که قالب‌های کلیشه‌ای و ترجمه‌ای طرح مباحث جامعه‌شناسی در ایران را بر نمی‌تابد، منشأ این نوع نوشته‌هاست و انگار وی می‌خواهد با انتشار کتاب‌هایی این چنین، فرآیندهای تحقیقی همکاران خود را تحقیر کند که روش پژوهش و تعدد و تکرر منابع نوشته‌هایشان، برایشان مهم‌تر از فکر کردن است.

کتاب با حفظ نظریه مردم‌شناسی خود و برای ارائه نسخه‌ای برای توسعه ایران، به مقولات متنوع فرهنگی، تاریخی، فلسفی، جغرافیایی و حتی پزشکی می‌پردازد. مرور عناوین فصول کتاب خالی از لطف نیست و «گسترده‌گی» و یا به تعبیر منتقدان «پراکندگی» مطالب مطرح در این اثر را نشان می‌دهد؛ هرچند بسیاری از عناوین برای کسانی که کتاب را نخوانده باشند، گنگ و نامفهوم خواهد بود. فصولی که حجم هر کدام از آن‌ها به زحمت به ده صفحه می‌رسد.

مفهوم آینده‌نگری

مفهوم ابرقدرتی

تاریخ‌شناسی ابرقدرتی ایران

جغرافیای‌شناسی ابرقدرتی ایران

طرح ابرقدرتی ایران با توجه به مذهب

آموزش و ابرقدرتی ایران

فلسفه ایران، مقدمه جهش ایرانی و ابرقدرتی آن

سیاست‌گذاری کلان معرفتی

چارچوب سیاست‌گذاری فرهنگی برای ابرقدرتی ایران

سیاست‌گذاری زبانی برای رسیدن به ابرقدرتی

سیاست‌گذاری فناوریانه ایران برای ابرقدرتی

سیاست‌گذاری علوم انسانی در ایران

سیاست‌گذاری پزشکی ایران و ابرقدرتی ایران

سیاست‌گذاری رسانه‌ای در ایران برای رسیدن به ابرقدرتی

سیاست‌گذاری قومی - ارتباطی در ایران

در پایان کتاب، هدف از تألیف آن این گونه بیان شده است: «در این نوشته سعی شد راه‌حلی ارائه شود تا بتوان برای آینده‌نگری ایرانیان به الگویی مردم‌شناختی دست یافت که راه را برای ساختار دولتی و تصمیم‌گیری بگشاید. همچنین تلاش شده روشی برای ایرانی‌سازی در حوزه علوم اجتماعی و فعال شدن مردم‌شناسی ارائه شود که ایران گذشته، حال و آینده را که تاکنون از آن غافل بوده‌ایم، بشناساند که تاکنون تنها به مطالعات شرق‌شناسان اکتفا کرده‌ایم. این نوشته تنها اساس و آغاز مطالعات بعدی در خصوص رشته‌های علوم انسانی و حتی پزشکی است. محققان دیگر باید برای ادامه و تکمیل این مطالعات تلاش کنند.»

کرد؛ اما از سوی دیگر، می‌توان مثال شیخ بهایی و آثار دوران صفویه مانند مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان را مثال زد که هم نمونه موفق نوعی معماری هستند که در آن تناسب ریاضی نیز به غایت رعایت شده است و خالقان آن دیندار بوده‌اند؛ اما دینداری آنان و علم دینی آنان نه باعث شده است «اعتقاد» شان در مقابل «خلافت» شان قرار گیرد و نه به دنبال «حق بودن» آن‌ها مانع «درست بودن» آثارشان شده‌است. از سوی دیگر، می‌توان با دکتر منصوری موافق بود که در جوامع مسلمان کنونی، در یک بررسی میدانی، می‌توان افراد بسیاری را یافت که دارای خصوصیات مدّ نظر وی می‌باشند. پس حداقل به لحاظ روان‌شناختی می‌توان به وی در ارائه این تحلیل‌ها حق داد.

منصوری در این کتاب، بین دو نظریه در باب توسعه، در تردد و دودلی است. از سویی حقانیت توسعه را بدیهی می‌شمارد و صرفاً به دنبال رفع موانع توسعه است: «ساده‌انگاشتن رفع توسعه‌نیافتگی از خصوصیات جوامع توسعه‌نیافته است. ما هم بیش از یکصد سال است که گرفتار توهمیم ... برخی از ناهم‌هنگی‌های اجتماعی [حکایت از ساده‌انگاری رفع موانع توسعه دارد. اما از سوی دیگر، می‌داند که توسعه فوایدی دارد؛ اما در چند و چون آن می‌توان / باید بررسی‌های لازم را صورت داد و توسعه آن گونه که از غرب به ما معرفی می‌شود، چندان هم آینده درخشانی را برای ما رقم نخواهد زد: «اکثر کشورهایی که راه این توسعه [توسعه بی‌توجه به انگیزه اصلی آن] را در پیش گرفته‌اند، با خسارت‌های زیست‌محیطی و نیز اجتماعی سنگین روبه‌رو شده‌اند. کشوری که علاقمند به توسعه است، بهتر است ابتدا تصور روشنی از توسعه پیدا کند. هدف غایی خود را مشخص کند که آیا علم مطلق است، قدرت مطلق است یا هر چیز دیگری ... شکست متخصصان توسعه در نسخه‌های سنتی برای توسعه کشورهای جهان سوم تا حدی ناشی از اصرار بر فروکاست‌گرایی (reductionism) در تحلیل اوضاع آن‌ها است».

به هر حال دکتر منصوری در متن تحقیقات بنیادی کشور قرار دارد و این موضوع باعث شده تحلیل‌های وی حاوی اطلاعاتی واقع‌بینانه از آنچه در فضای علمی کشور می‌گذرد، باشد. به عنوان نمونه، طرح اندیشه‌گاه که وی می‌خواسته در دانشگاه شیراز راه‌اندازی شود (مقاله در صفحه ۹۸: دانشگاه یا اندیشه‌گاه)، تلاش‌های صورت گرفته برای تواناسازی زبان فارسی در بیان مباحث علم فیزیک (مقاله در صفحه ۷۸: ترجمه و توسعه؛ مطالعه موردی علم فیزیک)، انتقاد درباره پدیده‌هایی چون سرکوب استعدادها و آنچه وی سِنْدِرماگ (شکستن و خرد کردن) می‌نامد، واکنش نسبت به شیادی علمی و بزرگ‌نمایی افراد (مانند دکتر حسابی) و خبررسانی‌های غیرواقعی علمی (به اصطلاح وی، اخبار نیروزای علمی؛ مقاله در صفحه ۱۷۵) می‌توانند اطلاعات خوبی را از فضای علمی کشور در اختیار خواننده بگذارند.

در بخش سوم هم می‌توانید یادداشت‌های نویسنده را بخوانید؛ از جمله یادداشت‌های وی در وبلاگ «هم‌وردا». نقطه قوت قلم نویسنده در آن است که با نوشتن، دغدغه‌های خود را با جامعه خود در میان می‌گذارد (حتی در وبلاگ و برای جوانان) و این همان چیزی است که وی را از محققان علمی دیگری که صرفاً به کار علمی مشغول‌اند و تأثیر اجتماعی ندارند، متمایز می‌کند. «معماری علم در ایران»، ادامه بیان همان دغدغه‌هایی است که منصوری در «توسعه علمی در ایران، نشر اطلاعات» و «ایران ۱۴۲۷، نشر طرح نو» بیان کرده است. نوشته‌های وی نماد ذهنیت اهل دانش ایرانی است که دل نگران توسعه کشور و رشد علم در کشور هستند و از سوی دیگر، به پیچیدگی‌های امر توسعه و تقابل‌های بنیادی آن با فرهنگ ما (و خسارات آن) پی برده‌اند و این اضطراب و تردد همچنان ادامه دارد. ■

نویسنده می‌گوید: «دین و علم دین به دنبال قدرت نیست، به دنبال رستگاری است. علم نوین به اقتصاد جامعه وابسته است و به موتور آن تبدیل شده است.» و نیز می‌گوید: «ما در فرهنگ اسلامی کلمه «حق» را برای بیان درستی گزاره‌ها یا نظریه‌های علمی هم به کار می‌گیریم ... [اما] گزاره‌های علمی تنها می‌توانند در یک چارچوب خوش‌تعریف درست یا غلط باشند، بدون اینکه این درستی یا نادرستی، ارتباطی با حقیقت و ماهیت طبیعت داشته باشد.»

داستانی که منصوری از زندگی سهروردی بیان می‌کند، ذهنیت وی را از این تقابل بیشتر آشکار می‌سازد: «آورده‌اند که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در بازار مسگرها با مریدانش می‌رفت. دیدند تشت بزرگی در دست مسگر چرخان است و گلوله‌ها روی آن حرکت عجیبی می‌کردند. مریدان از شیخ می‌پرسند: ای شیخ! علت چیست؟ شیخ هم پاسخ عارفانه‌ای می‌دهد ... و مریدان راضی می‌شوند! ما امروز راضی نمی‌شویم. مسأله رفتار گلوله‌ها روی میز چرخان مسأله عرفان نیست، فیزیک است.»

این نقل قول‌ها کمک می‌کند تا دغدغه‌های رضا منصوری در این کتاب و موانعی را که وی در برابر توسعه علمی ایران تصور می‌کند، بیشتر بشناسیم؛ موانعی که در فرهنگ ایران ریشه دارد و او به دنبال یافتن آن‌ها و سپس درمان است. اگرچه می‌توان برای فلسفه‌ورزی وی در این کتاب (اگر خود وی با این اصطلاح موافق باشد)، موارد نقض بسیاری یافت. به عنوان مثال، می‌توان نظر سهروردی را بیان



منهای فقر؛ جامعه تراز قرآنی

مروری بر آخرین اثر استاد محمدرضا حکیمی

سید احمد موسوی

اشاره کرده‌اند که انصافاً نکته مهمی است، منتها باید بدانیم که در متن کتاب هیچ جمله‌ای از رهبر معظم انقلاب یا درباره ایشان نیامده است؛ پس این کتاب جدید چه می‌گوید؟

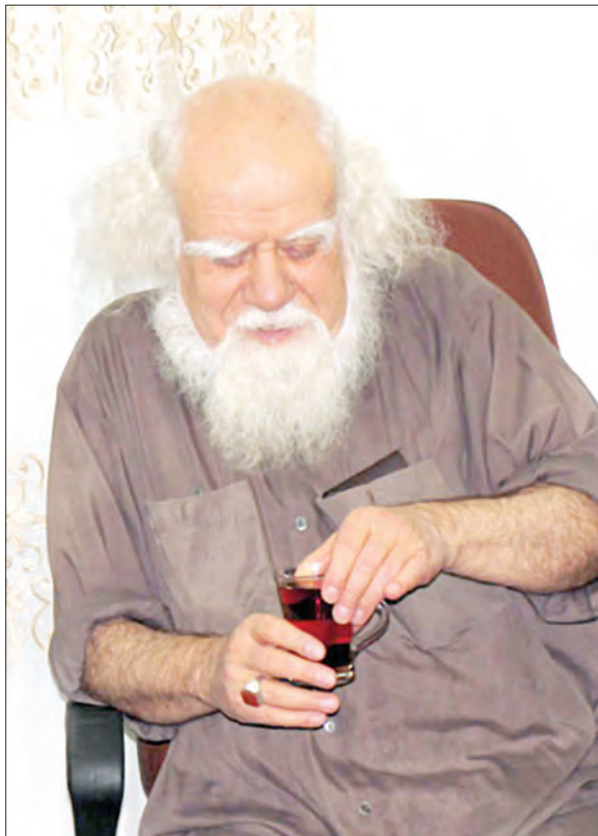
روی جلد، مثل کتاب‌های دیگر محمدرضا حکیمی، تنها نام کتاب است و نام نویسنده و البته دایره سرخی که آن بالا قرار دارد؛ منتها با این تفاوت که این بار زمینه کاملاً سفید نیست. در صفحه اول کتاب زیر عنوان، این عبارت در پراکنش افزوده شده است: برگرفته‌هایی از مجموعه آثار استاد علامه محمدرضا حکیمی و در پایین صفحه آمده است: به کوشش «مرتضا کیا». سرشناسه کتاب هم به نام مرتضی کیا است؛ اما این امر نباید این تصور را ایجاد کند که کتاب مجموعه قطعات جدا جدا از کتاب‌های استاد است. متن کتاب مجموعه فصول یک‌دستی است که از شواهد برمی‌آید تازه نوشته شده‌است؛ اگر چه احادیث کتاب عموماً از جلد پنجم و ششم الحیات گرفته شده است.

عنوان «منهای فقر» شاید تعجب‌برانگیز باشد؛ اما با دیدن ترجمه آیه‌ای که در آغاز متن کتاب آمده است، معنای آن مشخص و در عین حال دشوار می‌شود: «... ليقوم الناس بالقسط: ما پیامبران را فرستادیم تا مردمان همه در «منهای فقر» زندگی کنند!» در انتهای ترجمه، علامت تعجب آمده است، شاید مترجم می‌دانسته است که این ترجمه می‌تواند پرسش‌برانگیز شود؛ اما اگر توجه کنیم که معنای «قیام» در فارسی لزوماً تمام معنای وسیع و دقیق این کلمه را در عربی پوشش نمی‌دهد و همچنین متوجه معنایی که حکیمی از «قسط» در آیات و روایات می‌بیند، باشیم، این ترجمه را چنان هم بیراه نخواهیم دانست.

در همین ابتدا، مسئله به صورت کاملاً روشن در مقابل ما قرار داده شده است: اگر قسط و عدل، یعنی منهای فقر، پس اگر فقر وجود دارد، عدالت هم نیست؛ اما ما معمولاً میان این دو تناظر نمی‌بینیم. ما فقر را به عوامل متعددی نسبت می‌دهیم. فقر می‌تواند در اثر یک حادثه پدید بیاید. ممکن است حادثه‌ای پیش بیاید و مال ما تلف شود. همچنین فقر می‌تواند به ارث برسد. فلان کس غنی است؛ چون از پدرش به ارث برده و دیگری فقیر است؛ چون پدرش فقیر بوده است. اصلاً ما کمتر به فقر فکر می‌کنیم و بیشتر از آن می‌ترسیم و شاید وجود آن را در جامعه بدیهی بدانیم. وقتی می‌توان حتی در خانه‌ای حقیر هم با یک تلویزیون کوچک یا بزرگ و یک آنتن در لذات اغنیا شریک شد، چرا به فقر بیاندیشیم؟ ضمن اینکه با اقتصاد مصرفی امروز می‌توان در خوردن و پوشیدن هم همین رفاه کاذب را حفظ کرد و در غفلت به‌سر برد. اصلاً از کجا معلوم که وجود فقر ناشی از بی‌عدالتی باشد؟ اگر دزدی و فساد و اختلاسی وجود دارد، حتماً در اقتصاد مؤثر است؛ اما در نظم اقتصادی جدید هرگز نمی‌بینیم که مثلاً قلدری از ضعفی دزدی کند. ما تنها در خبرها اعداد متعدد و بعضاً سرسام‌آوری را از قاچاق و ارتشاء و احتکار و اختلاس

اکنون چند ماهی است که آخرین کتاب محمدرضا حکیمی وارد بازار شده و این بار هم مثل هر زمانی که نباید سخنی به گوش مردم برسد، قیل و قال تبلیغات و ژورنالیسم اطراف آن به پاخاسته است. سایتی در مطلب خود درباره کتاب چنین تیتُر زده است که «علت اختلاس‌های دولتی چیست؟» که یعنی مراقب باشید که اختلاس، دولتی بوده و دولت هم چیزی است که هر چهار سال عوض می‌شود و اتفاقاً اخیراً هم عوض شده است. در سایتی دیگر، این کتاب، انقلابی‌ترین کتاب وی دانسته شده است. خانم سوسن شریعتی سخنرانی خود درباره کتاب را به خاطرات خود، معلومات خود، احساسات خود و البته به عنوان و متن پشت جلد کتاب اختصاص داده است. حجت‌الاسلام زائری به تمجید امام و رهبری در کتاب





مکان سنجیده شود، ولی در هر حال و با هر برداشت، ثروت زیاد و مال تکاثری را قطعاً و قطعاً نامشروع و غیرحلال معرفی می‌کند.

حکیمی حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می‌آورد که «شر اُمّی الأغنیاء: توانگران، اشرار امت من هستند» و در حدیثی دیگر، پیامبر از نشست و برخاست با توانگران منع می‌کنند. او می‌خواهد بگوید همان‌طور که وجود فقر در جامعه طبیعی نیست و حتماً دلیلی دارد، وجود تکاثر (زیادداری و

زیادخواهی مال و ثروت و افتخار به آن) و اِتراف (مصرف‌های پر ریخت و پاش و نامتعهدانه و شادخواهی و قارونی‌گری و بی‌دردی و لاتعه‌دی در مصرف) نیز طبیعی نیست.

می‌توان از حکیمی پرسید که اگر وجود ظلم را بپذیریم، چگونه باید با آن مقابله کنیم؟ او این حدیث را از پیامبر می‌آورد که: «خلاوند روزی (و امکانات زندگی) فقیران و نیازمندان را در اموال اغنیا و توانگران قرار داده است؛ پس اگر آنان گرسنه یا برهنه (و بی‌امکانات) ماندند، گناهش به گردن اغنیا و توانگران است (که حقوق آنان را نداده و غصب کرده‌اند)».

ایشان در الحیات تأکید می‌کند که احادیث اقتصادی اسلام را نباید صرفاً اخلاقی فهمید. این‌گونه نیست که زکات واجب تنها به زکات رسمی محدود شود، بلکه علاوه بر آن حقی در مال هر مسلمان وجود دارد که در روایات از آن به «زکات باطنی» تعبیر شده است. نکته مهم درباره این دو زکات این است که «در زکات رسمی، مبلغ پرداختی، در مورد چندگونه از مال و ثروت و محصول مطرح شده است، لیکن اهمیت زکات باطنی (غیررسمی) در این است که لزوم پرداخت، به وجود سائل و محروم و نیازمند در جامعه منوط شده است؛ یعنی چنان که گفتیم، تا وقتی در جامعه، فقری و نیازمندی دیده شود، باید از او رفع نیاز شود تا جامعه به تراز «جامعه قرآنی» برسد؛ یعنی جامعه منهای فقر».

نویسنده آیات و احادیث متعددی را درباره آنچه واجب است بیش از زکات پرداخت شود، می‌آورد. این وجوب تنها مربوط به پولدارها نیست. در جلد پنجم الحیات فصلی با عنوان «مواسات، اصلی بزرگ» آمده است. در این فصل «مواسات» که در روایات نشانه مؤمن راستین شمرده شده، چنین تعریف شده است: «دیگری را در مال خویش شریک قرار دادن تا آنجا که هرگونه خود از مال خویش استفاده و در آن

می‌شنویم، همچنین می‌شنویم که درآمدها و اموال میلیاردری وجود دارد یا مثلاً در فلان رستوران یک وعده شام ۳۶۰ هزار تومان است؛ اما نمی‌توانیم پیوند روشنی میان این امور و وجود فقر پیدا کنیم؛ بنابراین وقتی از استاد حکیمی می‌شنویم که از قول معصوم می‌گوید «این اغنیا و ثروتمندان‌اند که امکانات زندگی فقرا و مستمندان را می‌دزدند»، پذیرش این سخن برایمان دشوار است. اصلاً اگر دزدی و غارت و چپاول صریحی

در جامعه وجود می‌داشت، ممکن بود کسی در مقابل آن سکوت کند؟ و اگر از کسی دزدی و چپاولی صورت بگیرد و یا حقی از او ضایع شود، آیا ممکن است ساکت بنشیند و هیچ نگوید؟

همه این مسائل نشان می‌دهد که ما هنوز نتوانسته‌ایم مسئله عدالت را در جامعه خود مطرح کنیم و این از اقتضائات جامعه جدید است که در آن مسئله عدالت اصلاً طرح نمی‌شود؛ اما حکیمی مسیری به کلی متفاوت را می‌پیماید. او به تعبیر خود پنجاه سال است که می‌گوید: «اگر عدالت اجرا شود، همه مردم بی‌نیاز می‌شوند.» (ان الناس یستغنون، اذا عدل بینهم)؛ پس اگر فقر هست، عدالت اجرا نشده است و اگر عدالت اجرا نشده است، حکومت اسلامی تحقق پیدا نکرده است. به نظر حکیمی همین بیان، معنای عدالت را نیز مشخص می‌کند. عدالت، یعنی نبود فقر. اگر جایی فقر وجود دارد، حتماً در آن جا ظلمی صورت گرفته است. حکیمی این حدیث را می‌آورد که «توانگران، دزدان امکانات فقرا هستند»؛ اما می‌داند که این دزدی، دزدی ابواب فقه نیست و نمی‌گوید که باید طبق این حدیث علیه توانگران در دادگاه اعلام جرم کرد و بر آن‌ها حد سرقه جاری کرد، بلکه این‌گونه ادامه می‌دهد: «و این چگونگی تأسفبار و ویرانگر، همان جنگ فقر و غناست؛ زیرا انسان، با دزدان حق خود و امکانات زندگی خود، همواره در حال جنگ است و باید باشد. انسان باید حق حیات و زندگی (امکانات خود) را از حق ربایان و توانگران بگیرد».

فقر نشانه وجود ظلم است، چنان‌که وجود ثروت‌های هنگفت هم نشانه وجود ظلم است. حکیمی دو حدیث می‌آورد و به احادیث دیگری که در جلد سوم تا ششم الحیات آمده است، ارجاع می‌دهد که در آن‌ها برای مال حلال حدودی معین شده است. این حدود ارقام مشخص و متفاوتی از دُرهم است. او در ادامه می‌گوید: «البته، این مبلغ‌ها که در احادیث آمده است، تقریبی است و باید با اقتصاد زمان و شرایط

تأملات علمی آقای ژورنالیست

سرعت در انتشار، به امید برانگیزاندن
سیاست‌گذاران و نخبگان

مهدی ابراهیم‌زاده

«ما و ژئوپلیتیک علم» با عنوان فرعی «جستاری در رتبه‌بندی علمی کشورها»، کتابی از حسین انتظامی است که اخیراً انتشارات «خبر امروز» آن را با تیراژ ۲۰۰۰ نسخه، در ۸۰ صفحه و با قیمت ۳۰۰۰ تومان منتشر کرده است.

حسین انتظامی متولد ۱۳۴۶ در مشهد، مهندسی نفت خوانده و دکترای مدیریت استراتژیک دارد. «روزنامه‌نگاری و روزنامه‌داری»، «مدیریت مطبوعاتی»، «دغدغه‌های امروز مطبوعات»، «نقطه» و «ناوبری وب» از جمله کتاب‌های قبلی اوست. در توضیحات پشت جلد کتاب، از دو کتاب اول او به عنوان تنها متون بومی در حوزه مدیریت مطبوعات نام برده شده



تصرف می‌کند، دیگری نیز چنان باشد» و «فیض کاشانی گفته است: مواسات در میان برادران، عبارت از یاری کردن با جان و مال و جز این‌هاست درباره هر چیزی که نیاز به یاری کردن داشته باشد». (الحیات، ج ۲ ص ۱۵۵ و ۱۵۶) این وظیفه هر مؤمنی است، نسبت به هر نیازی که برادر دینی وی داشته باشد. تا زمانی که این برادری اسلامی در جامعه تحقق نیافته است، عدالت تحقق نیافته است و اغنیا (به معنای وسیع لفظ) ظالم و غاصبانند. شاید کسی از روی ظاهر احکام بگوید من مالی را از طریق مشروع کسب کرده‌ام و اکنون مالک آن هستم، پس حق دارم آن را در هر راهی که خود می‌خواهم و خلاف شرع نباشد صرف کنم. به چنین کسی باید گفت که احکام اسلام یک نظام است و اگر در اسلام مالکیت محترم شمرده شده است، این مالکیت مطلق نیست. به عبارت دیگر، چنین است که اگر تو چیزی داشتی و مسلمانی به آن محتاج بود و تو به آن محتاج نبودی، تنها راه مشروع صرف کردن آن، رفع نیاز برادر دینی است. در روایت امیرالمؤمنین (ع) آمده است که توانگران تا حدی که فقیران با وسعت و به خوبی زندگی کنند (قدر الذی یسع الفقراء هم) مسئول‌اند: «خدا بر اغنیا واجب کرده است که زندگی فقیران و نیازمندان را به خوبی تأمین کنند. در این صورت اگر فقیران از زندگی افتادند یا رنج کار، آن‌ها را از پا درآورد یا برهنه و بی‌سامان ماندند، سبب آن خودداری ثروتمندان از رساندن حق نیازمندان به آنان است و فکر نکنند که قسِر در می‌روند، بلکه قطعاً خداوند در روز قیامت آنان را مواخذة خواهد کرد و به عذابی دردناک دچار خواهد ساخت».

نویسنده در پایان، به همان مسئله‌ای می‌پردازد که کتاب را با آن آغاز کرده بود: «در زمان طاغوت، از راه سخنرانی یا نوشتن مقاله و کتاب، می‌شد از اسلام سخن گفت و از تعالیم و احکام اسلام دفاع کرد»؛ چون حکومت به دست کسانی بود که به هیچ‌وجه اهل دینداری و ادعای دینی نبودند: «اما امروزه که در عمل (اگرچه به‌صورت ظاهر) قدرت در دست دینداران و مدعیان دینداری و عمل به احکام دین است و قاعداً باید قرآن کریم، قانون اساسی و ملاک بی‌گفت‌وگوی عملکردها، در جامعه و سیاست و حکومت و عدالت و معیشت باشد، دفاع لفظی و مقاله‌ای و شعاری و خطابه‌ای از دین، ارزشی چندان نمی‌تواند داشت». در این شرایط هر مسلمانی می‌داند که حفظ دین واجب‌تر از هر چیزی از جمله ملاحظات و مصلحت‌بینی‌هاست. «در این اوقات است که بنابر احادیث معتبر نیز به حکم عقل عملی دینی، باید دانشمندان اسلام‌شناس متعهد و جامعه‌گرا و انسان‌دوست و عدالت‌طلب و خلق‌زیست و خلق‌اندیش و آفاق‌آفرین، به نوشتن کتاب‌هایی متقن و مستند دست یازند و حقایق دین و تعالیم دین، از جمله ویژگی‌های حکومت‌های صالح و دینی را به مردم بشناسانند و «سبک زندگی اسلامی» را معرفی کنند تا دل دوست، مطمئن گردد و زبان دشمن بریده و شگرد نفوذی، بی‌اثر».

او در انتهای کتاب به همین بحث برمی‌گردد و به این حدیث پیامبر اشاره می‌کند که «هر زمان، در میان مسلمان، بدعت‌هایی ظهور کرد، واجب است عالم دینی، علم و اطلاعات دینی خود را، آشکارا به مردم برساند». عالم در این روایت هر «حوزه‌دیده یا عربی‌خوانده» ای نیست، بلکه منظور «عالمی جامع است که ابعاد دین را بشناسد و با فرهنگ انسانی آشنا باشد، از زمان و مکان درکی ملموس داشته باشد و از انسان معاصر و جهان معاصر باخبر باشد». او باید به تعبیر روایات «العالم بزمانه» باشد. چنین عالمی باید بدعت‌های نظری و عملی را فریاد زند. حکیمی می‌گوید: کتاب «منهای فقر» برای عمل به دستور پیامبر اکرم (ص) در حدیث «نفی البدعة» نوشته شد.

برتر»، تولید اطلاعات، ارزش‌های اجتماعی، «سهم تحقیق و توسعه از اعتبارات، نخبه‌پذیری یا گریزدهی نخبگان» و «جاسوسی و ضدجاسوسی علم».

او می‌گوید: در دنیا تلاش‌هایی برای رسیدن به شاخصی غیر از تعداد مقالات علمی برای سنجش وضعیت علمی کشورها شده است. مثلاً سازمان همکاری اقتصادی و توسعه (OECD) از سال ۲۰۰۲ راهنمای روشی در ارزیابی علم و فن‌آوری و نوآوری ارائه داده است یا از شاخص‌های اتحادیه اروپایی‌ها و ریسیت (RICYT) که برای کشورهای اسپانیولی و پرتغالی زبان طراحی شده و بر اساس مقایسه ورودی‌های علم و فن‌آوری (منابع انسانی و مالی) و خروجی‌های علم و فن‌آوری (ثابت اختراع و مقالات علمی) عمل می‌کند.

در ادامه از مسائل مختلفی در رابطه با موضوع اصلی کتاب سخن به میان می‌آید: اینکه هر کسی که چند واحد در یک دانشگاه درس می‌دهد، خود را «استاد دانشگاه» معرفی می‌کند. شهوت پیشوند و پسوند در کشور ما، عقب‌ماندن کشور از روندهای پژوهشی روز دنیا، تولید مقالات با مضامین تکراری که فقط آمار تولید مقالات را بالا می‌برند، ولی اندوخته‌ای به علم ما اضافه نمی‌کنند، نظام رتبه‌بندی دانشگاه‌ها، سند چشم‌انداز و نقشه علمی کشور، مفهوم سواد و سواد علمی و... البته در همه این مباحث لحن یک استاد منتقد را که در کلاس مشغول تدریس است و به پدیده‌های مختلف اطرافش غر می‌زند را می‌توان مشاهده کرد. خودش هم در مقدمه می‌گوید: «قبول دارم که در پاره‌ای موارد با نثری عصبی مواجهیم. علم البته بی‌نیاز از پرخاش است، به‌ویژه آن‌که «درباره علم» بخوایم سخن بگوییم و علم را روایت کنیم. شاید راه صحیح‌تر آن بود که در بازخوانی نهایی، نثر و ادبیات را تعدیل کنیم. در مواردی البته کردم؛ اما هدف و دغدغه تلنگر زدن، گرامی‌تر از آن بود که به اصل آرامش پایبند بمانم».

انتظامی در خصوص رویکرد انتقادی‌اش در کتاب می‌گوید: «حقیقت آن است که مسئولان کشور در سال‌های اخیر مرتب، دم از پیشرفت خیره‌کننده علمی می‌زنند و اگر این ادعا با نگاه انتقادی، بازخوانی نشود و نخبگان نیز یکسره به آن دم بدهند، ممکن است کار، دست کشور بدهد.» و در ادامه اشاره می‌کند که «نگارنده ترجیح می‌دهد نقش کودکان آن داستان مشهور را بازی کند که برخلاف آدم بزرگ‌های عاقل و دوراندیش، عربان بودن پادشاه را فریاد برآورده‌اند».

هرچند نویسنده منظورش از «مسئولان کشور» را دقیقاً مشخص نمی‌کند؛ اما از اشاره او به «بازی با آمار» توسط آقای احمدی‌نژاد در اعلام روند کاهش تلفات تصادفات جاده‌ای در ایران در صفحه ۳۹ کتاب می‌توان فهمید چه کسانی مورد انتقاد او هستند.

نویسنده خود نیز به شتابزده‌بودن نوشته و رویکرد ژورنالیستی آن در طرح مباحث اذعان دارد. در پشت جلد کتاب، این جملات در این خصوص جلب توجه می‌کند: «رساله حاضر، یک ارزیابی شتابزده از وضعیت تولید علم در کشورمان است و از آنجا که با نثر روزنامه‌نگارانه نگارش یافته، ویژگی‌های مثبت و منفی این‌گونه ادبی را دارد. ضرباهنگ تند، قضاوت‌های صریح و به قول منتقدان، آسمان و ریسمان را به هم بافتن از آن جمله‌اند.»



است. او که در سال‌های اخیر پایگاه خبری تحلیلی «خبر آنلاین» را اداره می‌کرد، در کارنامه خود سوابقی همچون نماینده مدیران مسئول در هیئت نظارت بر مطبوعات، مدیرعامل همشهری، مدیرمسئول جام جم، سخنگوی شورای عالی امنیت ملی، عضو هیئت منصفه مطبوعات، عضو هیئت مدیره انتشارات سروش، بنیاد اندیشه اسلامی، خانه روزنامه‌نگاران جوان را دارد. ضمن اینکه در شهریورماه ۱۳۹۲ با حکم علی جنتی، به عنوان معاون مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منصوب شد. انتصابی که با استقبال تشک‌ها و چهره‌های حرفه‌ای حوزه مطبوعات مواجه شد، به‌گونه‌ای که صادق زیباکلام در مصاحبه‌ای اعلام کرد: «برای معاون مطبوعاتی شدن آقای دکتر انتظامی نذر کرده بودم!»

از این حواشی که بگذریم، حسین انتظامی درباره آخرین اثر منتشره‌اش این‌طور توضیح می‌دهد که کتاب محصول شتابزده تدریس او برای دانشجویان دوره دکتری رشته کتابداری، در نیمسال اول سال تحصیلی ۹۲-۹۱ در درسی دو واحدی با عنوان «ژئوپلیتیک علم و اطلاعات» است. محصولی که به گفته نویسنده می‌توانسته کاملتر و بعد منتشر شود؛ اما چون بحث پیشرفت علمی ایران در رسانه‌ها داغ است و نیز احتمالاً به دلیل مشغولیت‌های جدید مؤلف در کسوت معاونت مطبوعاتی وزارت ارشاد، ترجیح داده با همین وضعیت آن را منتشر کند. خودش در توضیح چرایی انتشار این کتاب با وجود شتابزدگی به «سرعت در انتشار به امید برانگیختن سیاست‌گذاران و نخبگان» اشاره کرده و آورده است: «اگر این چراغ روشن شود و موجی خلاف آمد، عادت به راه بیفتد، توسعه علمی کشور به نقاط درخشان‌تر و البته پایدارتری می‌رسد».

البته شتابزدگی در انتشار باعث نشده که کتاب‌سازی اثر و صفحه‌بندی و طراحی جلد آن تحت‌الشعاع واقع شود و در این‌گونه جزئیات ارائه کتاب خلالت و رویکرد حرفه‌ای تیم همراه انتظامی در «گروه رسانه‌ای خبر» که در مشخصات کتاب نام آن به عنوان متولی امور فنی چاپ این اثر آمده، مشهود است.

کتاب در پنج بخش «ژئوپلیتیک علم و اطلاعات»، «ارزیابی علم، فناوری و نوآوری»، «نظام رتبه‌بندی دانشگاه‌ها»، «نقشه علمی» و «سواد علمی» به همراه ضمیمه تدوین شده است و نویسنده سعی کرده با زبانی صریح و با نثری که به قول خودش «روزنامه‌نگارانه» است و نه علمی - پژوهشی، برخی مشهورات و ادعاهای رسانه‌ای در خصوص موضوعات مرتبط با وضعیت علمی کشورمان را نقد کند.

از دیدگاه نویسنده ژئوپلیتیک، دانش کسب قدرت و دانش شناخت و کنترل مکان‌ها و مناطق استراتژیک است و ژئوپلیتیک علم به معنای تأثیر شاخص‌های علمی بر رتبه ژئوپلیتیکی یک کشور، عبارت معناداری است.

انتظامی می‌گوید: رتبه ژئوپلیتیک علمی را باید بر اساس برآیند شاخص‌هایی همچون شاخص‌های زیر سنجید، نه اینکه فقط به تعداد مقالات علمی‌مان افتخار کنیم. ممکن است دانش آموزی یک نمره ۱۸ و چند نمره زیر ۱۰ در کارنامه خود داشته باشد و نهایتاً نتواند معدل قبولی بگیرد. «نظام آموزش عالی»، «نظام آموزشی دبیرستان و متوسطه»، «سواد علمی، اختراعات و اکتشافات، تولیدات آزمایشگاهی، پارک‌های فناوری»، توان «تبدیل فکر به ثروت»، «فناوری‌های

نقش شهر در الگوی جامعه سازی



مهدی ابراهیمزاده

پیشرفت پرداخته‌اند، موضوع پایان‌نامه‌ای که در ادامه تبیین شده است، درخور توجه و بدیع بود؛ به‌خصوص اینکه با بهره‌گیری از یک استاد معماری و شهرسازی به‌عنوان استاد راهنما و استادی دیگر در حوزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی به‌عنوان استاد مشاور به رشته تحریر در آمده است.

«جستاری در مفهوم توسعه، معیارهای مدل ایرانی از توسعه و جایگاه برنامه‌ریزی شهری در آن»، عنوان پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد حمیدرضا آفاکتیری است که با راهنمایی دکتر شریف مطوف، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی و فارغ‌التحصیل برنامه‌ریزی شهری از دانشگاه هریوت وات انگلستان و مشاوره دکتر ابراهیم فیاض، استادیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، در دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی به رشته تحریر در آمده است. بنابر اطلاعات پایگاه پژوهشگاه علوم و فن‌آوری اطلاعات ایران (irandoc.ac.ir)، این پایان‌نامه در سال ۱۳۹۱ منتشر شده است.

همان‌گونه که از عنوان این رساله نیز پیدا است، نگارنده به دنبال یافتن مفهوم توسعه و مؤلفه‌های توسعه‌یافتگی برای جامعه ایران و جایگاه این مؤلفه‌ها و معیارها در برنامه‌ریزی شهری است. وی مفاهیمی نظیر توسعه، پیشرفت و ترقی را از آن دسته مفاهیمی می‌پندارد که از یک طرف برای همگان واضح و از سوی دیگر مبهم شمرده می‌شوند و کسی قادر به تعریف ساده و بی‌ابهام از آن‌ها نیست؛ بنابراین به دنبال یافتن چیرستی این مفهوم و چگونگی دست‌یابی به آن است.

نویسنده توسعه و پیشرفت را ملاک و مؤلفه عمل می‌داند و معتقد است نباید آن را از روی ظواهر و لوازم مدرن شناخت، وی بر این باور است که برای این منظور ابتدا باید نسبت توسعه‌یافتگی با فرد بررسی شود و سپس آن را آیینی‌ای برای تبیین مفهوم توسعه در یک نظام اجتماعی قرار داد.

این رساله، مفهوم توسعه و پیشرفت را به‌عنوان ملاک عمل زمانی پذیرفتنی می‌داند که برای خود مبانی «علمی، ارزشی، فنی و مدیریتی» داشته باشد و این ۴ ضابطه، تئوری ذاتی توسعه را از نظر این پژوهش تشکیل می‌دهند. نگارنده معتقد است که تبیین مفهوم توسعه از این زاویه و توجه به بنیان‌های هویتی جامعه ایران، ما را در مسیر دست‌یابی به ملاک‌ها و مؤلفه‌های الگوی توسعه و پیشرفت بومی ایران قرار خواهد داد؛ اصولی که از عقلانیت پایه (عقلانیت مرجع) ایران و بر پایه جامعه‌شناسی هویت ایرانی استخراج‌پذیر هستند.

نتایج این پژوهش حاکی از آن است که سه اصل عقلانیت، عدالت اجتماعی و معنویت، اصلی‌ترین ملاک‌ها و مؤلفه‌های الگوی توسعه پیشرفت بومی ایران است. در ادامه نویسنده به جایگاه و نقش اساسی شهر و مدنیت در مسیر جامعه‌سازی و پیشرفت می‌پردازد و از آنجا که مدیریت شهر و مسائل مربوط به آن در بستر برنامه‌ریزی شهری اتفاق می‌افتد، به نقش برنامه‌ریزی شهری در مسیر جامعه‌سازی اشاره می‌کند. در پایان نویسنده ضرورت تغییر نگاه به جایگاه حداقلی شهر به عنوان تسهیل‌کننده عبور و مرور و ارتقای این جایگاه بر اساس مؤلفه‌های بومی توسعه ایرانی را که در پژوهش خود به آن‌ها دست یافته، گوشزد می‌کند.

موضوع توسعه یا قرائت بومی آن، یعنی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، امری صرفاً نظری و انتزاعی به نظر می‌رسد و بیشتر آثار منتشره در این حوزه در سال‌های اخیر نیز بیشتر چنین رویکردی دارند، اما حقیقت آن است که بروز و ظهور توسعه به ساحت نظر محدود نمی‌شود. بروز بیرونی توسعه در معماری شهرها، نظام اداری، آموزش‌های همگانی، هنر، پزشکی و... به نمایش درمی‌آید. توسعه همانی است که امروز در کلان‌شهرها با آن مواجهیم.

شاید توجه این حلقه مفقوده به نظر و عمل را بتوان به عنوان خلأ مطالعات الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت در کشور ما دانست. مقالات و تحقیقات زیادی با موضوعات صرفاً نظری و با مضامینی همچون بررسی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت از نظر اندیشمندان مختلف می‌یابید، ولی برای طراحی نظام آموزشی، معماری و شهرسازی و هنر و سایر شئون عملی که مردم به‌صورت روزمره با آن مرتبط‌اند، باز هم به همان نسخه‌ها و روش‌های رایج آکادمیک که بعضاً نسبتی با جامعه ما ندارد، رجوع می‌شود.

البته بخشی از این امر طبیعی است. به هر حال موضوع «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، بحثی است که با انقلاب اسلامی و به بن‌بست رسیدن سیاست‌گذاران نظام در رجوع به الگوهای غربی برای حل مشکلات کشور در جامعه علمی ما مطرح شده است. بنا به روال بحث‌های آکادمیک، ابتدا باید مبانی نظری موضوع شفاف و منقح شود و پس از آن است که می‌توان منتظر پژوهش‌های کاربردی و نسخه‌هایی برای امورات روزمره مردم مبتنی بر اصول نظری الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت بود. با این حال با توجه به انبوه مقالات و پژوهش‌های انجام شده در کشور که به این مباحث از حیث مبانی و اصول نظری پرداخته‌اند و نیز ظرفیت مطالعات بین‌رشته‌ای در این حوزه، انتظار پژوهش‌هایی که بیشتر به ظواهرات و نمودهای بیرونی توسعه بپردازند، توقع بی‌ربطی نیست، به‌خصوص با گسترش تحصیلات تکمیلی و افزایش ظرفیت‌های دوره‌های کارشناسی‌ارشد و دکترا در سال‌های اخیر.

در این زمینه، یعنی مطالعات بین‌رشته‌ای معطوف به نیازهای عملی جامعه، توجه به رابطه بین شهر و الگوی توسعه اهمیتی دوچندان دارد. اصولاً توجه به ویژگی‌های شهر آرمانی در آغاز تاریخی تمدن‌ها موضوعی است که خود می‌تواند مورد پژوهش قرار گیرد. تمدن یونان با آرمان مدینه فاضله افلاطون آغاز می‌شود. فارابی در آغاز تمدن اسلامی کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» را می‌نویسد. در غرب جدید نیز «توپیا»ی تامس مور، «آتلانتیس جدید» فرانسویس بیکن، «شهر خورشید» کامپانلا و... نمونه‌هایی هستند که می‌خواهند شهر آرمانی دنیای جدید را توصیف کنند.

در این زمینه با جست‌وجو در پایگاه‌های اطلاعاتی مرتبط در عناوین و موضوعات پایان‌نامه‌هایی که در سال‌های اخیر به نوعی به توسعه و الگوی اسلامی - ایرانی



۱۷۴

گمشده‌ای به نام
«اقتصاد انقلاب اسلامی»
دکتر روح‌الله ایزدخواه



۱۴۵

جهاد سازندگی
در برابر پروکراسی مدرن
دکتر سیدمجید امامی



۱۴۲

تجربه‌های ما را الگوسازی
کرده‌اند
علی دلگرم



تجربه‌های ما را الگوسازی کرده‌اند

گفت‌وگو با علی دلگرم از پیشکسوتان و پیشتازان جهاد سازندگی

محمدحسین وزارتی

پس غالب محیط‌های دانشجویی آن زمان این مطالبه را از امام داشتند؟

بله و امام هم یک مطالبه بالعکس از دانشجویان داشتند. اینکه از همه جا می‌آمدند می‌گفتند این ایران خراب است، امام در جواب می‌گویند که بروید درستش کنید. این جمله «بروید درستش کنید» شد نقطه جهاد سازندگی. اتفاقاً اولین کسی هم که به ما گفت بروید آمار بگیرید، خود حضرت امام بود. ایشان گفتند بروید آمار بگیرید و از دورترین جاهای کشور شروع کنید. خوب چرا از دورترین جا؟ چون زمان شاه هم جلوی چشم را درست می‌کردند اما آن دورها را کسی درست نمی‌کرد. لذا ما جهادی‌ها رفتیم از دورترین جا شروع به آمارگیری کردیم. وقتی آمار گرفته شد، معلوم شد چه خبر است! مثلاً ما در همدان به خنجیر رفتیم که ۱۶۰ کیلومتر با همدان فاصله داشت و مرز اراک بود. این نکته را حضرت امام فرمودند. این همان نکاتی است که توسعه به معنای خودمان را کامل می‌کند.

دقیقاً برعکس مدل‌های توسعه‌ای تمرکزگرا که نقطه ثقل آغاز توسعه را مرکز کشور می‌دانند.

دقیقاً. ما رفتیم یک آزمایشگاه در مرکز استان درست کنیم. وقتی از دورترین جا شروع کردیم، در دورترین جا هم فقر بیشتری بود و هم در زمینه فرهنگی بیشتر بکر بود. لذا ما از آن‌جا حمام‌سازی، غسل‌خانه‌سازی، چشمه‌سازی و همچنین کار فرهنگی را شروع کردیم. وقتی به آن‌جا رفتیم اولین کاری که برعهده ما گذاشتند کار فرهنگی بود؛ چرا کار فرهنگی؟ به دلیل اینکه سپاه دانشی که شاه درست کرده بود همه نوع آدم را در خود داشت؛ هم آدم بد اهل موسیقی و رقاصی را داشت و هم آدم مؤمن. وقتی مؤمن می‌رفت، کمک خیر می‌داد و هیأت را سر و سامان می‌داد، ولی آن کسی که رقاص بود می‌رفت رقاصی‌اش را سر و سامان می‌داد. دستور سیستم این بود که این‌ها باید با هم باشند. طبیعی بود که در این فضا مؤمن نمی‌توانست دوام بیاورد. ما وقتی رفتیم، دیدیم روستاها معلم ندارند و کار معلمی کردیم. ساعت ۸ تا ۱۲ می‌رفتیم کلاس‌ها را می‌چرخانیدیم، ۱۲ به بعد می‌رفتیم کارگری و پل‌سازی. در ضمن مدیریت هم می‌کردیم. یعنی ما شده بودیم استاندار یا فرماندار آن روستاها. حتی کار پزشکی هم انجام می‌دادیم.

این آمارها را تحویل امام هم دادید؟

بله، اوائل ۱۳۵۸ که آمارگیری را شروع کردیم، تا ۱۵ خرداد طول کشید؛ یعنی تا ۱۵ خرداد کاری انجام نشد. فقط جمع‌آوری آمار خردادماه به دست امام رسید.

این کار مسئول داشت؟

بله، مسئولش شهید بهشتی بود.

یعنی این دانشجویان با شهید بهشتی ارتباط داشتند؟

بله، شهید بهشتی در هر استانی نماینده گذاشت و آن‌ها را از دانشگاه صنعتی شریف

علی دلگرم، ساکن همدان و از پیشکسوتان و پیشتازان جهاد سازندگی و به خصوص توسعه روستایی است. در ساختمان مؤسسه جهاد نصر تهران با او به گفت‌وگو نشستیم تا درباره تجربیات توسعه روستایی جهاد سازندگی بیشتر بشنویم. البته مهندس قبل از شروع گفت وگو تخصصی به‌واژه توسعه زد و تأکید کرد: اگر یک وقت توسعه می‌گوییم، منظور همان توسعه‌ای است که خودمان قبول داریم. دلگرم ریشه جهاد سازندگی را این فرمان امام به دانشجویان اول انقلاب می‌داند که بروید ایران را درستش کنید.

آقای مهندس دلگرم! ما بلییم تجربه‌های شما در بحث توسعه روستایی جهاد سازندگی را بشنویم. اگر موافقت گفت‌وگو را با چرایی و چگونگی تشکیل این کمیته در جهاد سازندگی آغاز کنیم.

اولاً این را بگویم که ما قبل از انقلاب هم توسعه روستایی داشتیم. این گونه نیست که توسعه روستایی با انقلاب به وجود بیاید. خود روحانیت و معلمان وقتی به روستایی وارد و تفاوت طبقاتی را بین شهر و روستا متوجه می‌شدند، این نقص باعث می‌شده تا هر انسان عاقل و مسلمانی که تحت هر عنوانی وارد روستا می‌شد، سعی در کمک به رفع کمبودهای ضروری آن روستا از قبیل مدرسه و یا آب کند. بیشترین کار را در این زمینه روحانیت انجام می‌داد. منتهی این تلاش‌ها و کمک‌ها به صورت تشکیلاتی نبود. اما جهاد سازندگی تشکیلاتی است که حضرت امام (ره) آن را بنا گذاشته است و بحث توسعه روستایی نیز به شخص حضرت امام مربوط می‌شود؛ یعنی بعد از انقلاب ایشان دستور دادند که چنین کاری انجام شود.

چرا بحث جهاد برای امام (ره) اینقدر مهم بود که در همان ابتدای انقلاب دستور تشکیل آن را صادر کردند؟

امام که تشریف آوردند، یک‌بار دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف پیش ایشان رفتند که چرا بازرگان را که غرب‌گرا بر سر کار گذاشتید است؟ حضرت امام (ره) با زیرکی خاصی می‌فرمایند: پنجاه سال با شاه کار کردید و به نتیجه نرسیدید، شش ماه هم با این کار کنید.

شما در این جلسه بودید؟

من در این جلسه نبودم ولی در جلسه دیگری که امام همین صحبت‌ها را کرده‌اند، حضور داشتم. می‌خواهم بگویم که ایراد این سخن از سوی امام (ره) یک‌بار و دوبار اتفاق نیفتاده است؛ چون دانشجویان مختلفی خدمت امام می‌رفتند. جلسه‌ای که من در آن بودم ۱۶ اسفند سال ۵۷ بود. بنده به همراه شهید مدنی خدمت حضرت امام رسیدیم و من در آن جلسه هم این سخنان را از امام شنیدم.

۱۹ ماه در جهاد سازندگی کار کردیم که جنگ شروع شد. ولی ضمن اینکه جنگ می‌کردیم، جهاد سازندگی را هم رها نکردیم.

اما ذهنیتی که وجود دارد این است که جهاد در زمان جنگ، فقط در خط مقدم جبهه مشغول ساختن خاکریز و پل سازی و از این دست کارها بود.

ما هیچ وقت در زمان جنگ کار جهاد سازندگی را تعطیل نکردیم. در زمان جنگ ده درصد از بچه‌های جهاد به جنگ رفتند ولی در اصل همه رفتند. وقتی جنگ شروع شد، بچه‌های جهاد سازندگی تعدادشان بیشتر از افراد سپاه بود؛ چون وقتی امام دعوت کرده بودند، همه آمدند جهاد.

اما فرمان تشکیل سپاه زودتر از جهاد بود؟
با این حال افراد برای جهاد بیشتر آمدند.



چرا؟

امام دیدگاه زیبایی داشت. ببیند هر جای دنیا که انقلاب رخ داده، فوراً یک سپاه یا نیروی نظامی درست می‌کنند از ترس اینکه ارتش کودتا نکند و آن ارتش را هم منحل می‌کنند. البته امام ارتش را منحل نکرد اما گفتند سپاه درست کنید. هسته سپاه از کسانی درست شد که قبل از انقلاب چریک بودند امثال گروه‌های صف، حدید، منصور و... کمیته‌ها هم خودبه‌خود و به‌خاطر استقبال از امام تشکیل شد. ولی امام یک دیدگاه دیگری داشتند که در کشورهای دیگر نیست. گفتند جهاد سازندگی که به معنای آباد کردن کشور طی جهاد بود؛ باید همین طرف از شهرش بلند می‌شد می‌رفت روستا و کار می‌کرد. امام جمله‌ای دارند که کاش من هم بروم یک روز در جهاد سازندگی شرکت کنم. وقتی امام این کار را انجام دادند، نیروهای جهاد بیشتر از سپاه شد؛ چون هم باید کار عمرانی می‌کرد، هم آبرسانی می‌کرد، هم پل می‌ساخت، هم جاده می‌ساخت. از طرفی بعضی گروه‌های خاص هم وارد جهاد شدند. ولی امام چند جا گفتند که این‌ها را در بین خودتان شناسایی کنید و بیرون کنید. مثلاً مجاهدین خلق در جهاد وارد شده بودند و حتی خرمن‌ها را آتش می‌زدند.

وقتی رسیدیم به آغاز جنگ، جهاد سازندگی در سراسر کشور قدرت داشت. برای جنگ، ده درصد از نیروهای مان رفتند. اول هم نیروهای مردمی رفتند. آن ده درصدی که رفتند خاکریز بزنند، طرحی به نام «و العادیات» درست کردند که هر نیروی جهادی پانزده روز بروند جبهه. روزهای اول ۱۵ روز بود، روزهای بعد شد یک ماه، بعد شد ۴۵ روز. به این ترتیب همه جهادی‌ها جبهه رفتند.

مثلاً ما چون در همدان بودیم و کردستان نزدیک‌مان بود، وقتی کردستان در دست کوموله و دموکرات افتاده بود، برای سپاه کمک‌های مردمی می‌بردیم. جهاد سازندگی از روستاها نان و هندوانه جمع می‌کرد و می‌برد کردستان برای بچه‌ها سپاه که آن‌جا می‌جنگیدند. به محض اینکه جنگ شروع شد، خیلی از نیروهایی که شما به عنوان فرمانده سپاه می‌شناسید، جهادی هستند. مثلاً شهید باکری، بنیان‌گذار جهاد سازندگی ارومیه است؛ شهید جهان‌آرا بنیان‌گذار جهاد سازندگی خرمشهر است؛ شهید علم‌الهدی بنیان‌گذار جهاد سازندگی اهواز است. اما جنگ که شروع شد آن‌ها مجبور شدند به سپاه بروند. البته این‌ها را جزء آن ده درصد حساب نمی‌کنم. ما خودمان راه افتادیم و کمک‌های مردمی می‌بردیم، دیدیم که راه نیاز دارند. من آن زمان از طریق سپاه به جبهه می‌رفتم و دیدیم جهاد می‌تواند راه بکشد. به همین دلیل من ۱۵ مهر ۵۹ بلوزر به جبهه بردم.

حتماً سازماندهی خوبی داشتید.

انتخاب کرد. بعد آمار را که دادند به دست شهید بهشتی ملاحظه کرد و به امام رسید. حضرت امام ۲۶ خرداد برای معلم‌های آموزش و پرورش ملایر صحبت کرده و گفتند «امشب من فرمان جهاد سازندگی را صادر می‌کنم». اولین باری که در صحیفه نور به جهاد سازندگی برمی‌خوریم، این‌جاست. در این زمان بود که ما کار خودمان را با شهید مدنی شروع کردیم. ایشان وقتی فرمان امام را شنید، به همدان آمد و چیزی به عنوان عمران راه انداخت. دقیقاً یادم است روزی این اتفاق افتاد که آقای طالقانی دستور داد بروید دیوارها را از شعارها پاکسازی کنید. شهید مدنی وقتی جوانان را برای این کار تقسیم کرد، تعدادی جوان را که آن روز زیاد آمده بودند، برداشت و به روستا برد که من خدوم جزء کسانی بودم که رفته روستا. ما هم که کار را بلد نبودیم، خود شهید مدنی عبا و عمامه را روی زمین گذاشت و بیل را برداشت؛ شروع کرد و به ما هم گفت این‌جا را پاک کنید. این جوری جهاد راه افتاد.

در روز ۲۷ خرداد که روز جهاد سازندگی است، امام خودشان با نور، فرمان تشکیل جهاد سازندگی را ضبط کردند و به رادیو و تلویزیون دادند. وقتی جهاد سازندگی تأسیس شد، کمیته‌ها شکل گرفت. هر استانی برای خودش یکسری کارهایی انجام می‌داد. در هر استانی شورای مرکزی جهاد را درست کردند، هر شهرستانی برای خودش شورای مرکزی درست کرد و از این‌جا بود که از دورترین روستاها شروع کردیم و به این صورت کار توسعه روستاها شروع شد. برنامه توسعه روستایی بر اساس تمدن اسلامی بود؛ یعنی خود حضرت امام در سخنان خود دارند که ما برای تمدن اسلامی کار می‌کنیم.

چه مشکلاتی داشتید؟

یک مشکل جهاد سازندگی درگیری با خوانین بود. شهید آوینی حتی کتابی در این زمینه به‌نام «خان‌گزیده‌ها» نوشته است که موضوع آن درگیری شهید آوینی با خان اقلید شیراز بود که بعد فیلمش را هم ساخت. منتهی این درگیری در سراسر کشور بود. روز اولی که یک جهادی وارد روستا می‌شد، خان با او درگیر می‌شد. مثلاً ما مقداری پول به روستا برده بودیم تا به روستایی‌ها وام بدهیم. یک فرد عاقل گفت که پول را تک تک به افراد ندهید؛ گفتیم چرا؟ گفت می‌خواهیم کارخانه بزنیم. این‌ها حلاج هستند و بیکار. زمین‌های روستای مان دیم است و شما زحمتی بکشید پول را یک‌جا بدهید. اتفاقاً آن آدم داماد خان هم بود اما برای اینکه این کار را انجام ندهد، او را شبانه کشتند. البته تمام مردم همکاری می‌کردند. اصلاً همه ما مردم بودیم و فقط دانشجویان نبودند. این روند ادامه داشت تا آغاز جنگ تحمیلی و دفاع مقدس. اینکه امام گفته بودند بروید بسازید، در جنگ هم جهاد سازندگی و توسعه روستایی را ادامه دادید؟

بله، به دلیل اینکه فعالیت جهاد از همان ابتدای انقلاب شروع شده بود، ضابطه‌مند شده بود. طوری که یک جهادی می‌دانست که باید در روستای فلان حمام بسازد، در روستای فلان چکار کند و ۴۵ روز هم می‌رفت جبهه و آنجا هم کارش مشخص بود. به همین خاطر یک جهادی هم می‌توانست روغن موتور را عوض کند، هم از تراکتور استفاده کند، هم در جبهه چگونه خاکریز بزند، هم از اسلحه استفاده کند. رهبر انقلاب اسلامی جمله جالبی دارند که جهاد سازندگی نگاه می‌کرد ببینید کجا خلأ هست، می‌رفت آن‌جا.

باز مصداقی از امام بگویم. یکی از کارهایی که به نظر من در سیستم جهاد اشتباه جا افتاده بود و آن موقع خود من هم انجام می‌دادم، این بود که مؤمن نباید کار خودش را بگوید و تعریف کند. لذا ما تعریف نمی‌کردیم. یک روز رفتیم خدمت حضرت امام و ایشان به این موضوع اعتراض کردند. ایشان گفتند چرا نمی‌گویید؟ این‌ها را به مردم بگویید. مرغ هم وقتی تخم می‌گذارد، قدق می‌کند.

می‌شود چند ویژگی شاخص تجربه موفق توسعه روستایی را مشخصاً بیان کنید.

ویژگی اول، «نظام‌مندی» است؛ همان‌طور که توضیح دادم، از اول جهاد سازندگی یک سیستم بود. نکته دیگر «فرآیند پایین به بالا» بودن آن بود. یعنی وقتی روستایی نیاز به کتابخانه داشت، همان‌جا تصمیم می‌گرفتند و انجام می‌دادند و فقط گزارشش به شورای مرکزی می‌رسید.

ویژگی دیگر «جوشش مردمی» آن بود؛ یعنی یک بازاری وقتی به روستا می‌رفت و می‌دید دیروز برای فرزندش نان و کره خریده، اما در روستا مردم شلوارشان وصله‌دار است، می‌گفت ای داد بیداد! من به فرزندم نان و کره می‌دهم، این بنده خدا چیزی ندارد که بپوشد. من خودم فردی را دیدم که گفت بگذار شلوار بخرم و توزیع کنم. شلوار می‌خرید و توزیع می‌کرد. به او گفتم چرا شلوار توزیع می‌کنی؟ برو پارچه بخر بدهیم خودشان درست کنند. بعد یک کارگاه راه می‌انداختیم و نظام‌مند می‌شد. همان‌ها برای جبهه لباس‌دوز شدند. اینکه لباس‌های جبهه در خانه‌ها دوخته می‌شد، از آن‌جا شروع شد؛ از جهاد.

به نظر شما می‌شود از این الگو برای مردمی کردن اقتصاد کمک کرد؟

رهبر انقلاب بارها فرمودند با روحیه جهادی می‌توانیم، ولی مسئولین توجه ندارند. علت بی‌توجهی هم این است که قدرت در دست مردم پخش می‌شود. یک‌بار دانشگاهی

مرا دعوت کرد. دلیل دعوت هم این بود که در اردوی راهبان نور نکاتی گفته بودم که دانشجویان گفتند این حرف‌ها را استاد ما که ژاپن بوده، قبول ندارد. گفتم من می‌آیم و خودم بحث می‌کنم. به دانشگاه رفتم و توضیح دادم. آن استاد ابتدا رد می‌کرد اما بعد گفت جهاد سازندگی از نظر اقتصادی کار بزرگی کرد. خودش معترف شد به اینکه جهاد کار بزرگی بود.

زمانی که پاکستان بودم، نماینده فائو در پاکستان که یک مصری بود در جلسه‌ای گفت در دنیا الگویی مثل جهاد سازندگی نیست. گفتم با چه رویکردی می‌گویید؟ گفت از این دیدگاه که مالک‌ها و خان‌ها را زمین زد و همه را مالک کرد. گفتم پس چرا با آن مخالفت شد؟ گفت به خاطر اینکه مالکان و استکبار در دنیا باید بمانند. کسانی باید آقایی کنند. اگر مخالفت نمی‌شد آن وقت آن فرهنگ کل دنیا را می‌گرفت و دیگر خانی وجود نداشت، دیگر آمریکایی وجود نداشت.

ما تا سال ۱۳۸۰ که بستر خوبی بود و بعد از آن ادغام شدیم، ۸۰ درصد روستاها را برق کشیدیم و تحویل دادیم. جاده‌ها ۷۰ درصد توسط جهاد سازندگی احداث شد و ۸۲ درصد هم آب‌رسانی شد.

به نظر شما چرا این تجربه‌های بومی که کارنامه موفق در کشور داشته‌اند، الگوسازی نشده‌اند؟

در همین زمینه یک مثالی بزنم که خود شاهدش بودم. من یک مدتی بین سال‌های ۷۹ و ۸۰ مسئول جهاد سازندگی کشور پاکستان شدم. وقتی که به آن‌جا رفتم، به شخصی به نام آقاخان محلاتی برخورد کردم. او کسی است که اکنون در فرانسه زندگی می‌کند و اصلیتش از محلات خومدان است. او امام چهل و نهم شیعه هفت‌امامی است. آن‌ها حدود یک سال یا یک سال و نیم بعد از تشکیل جهاد سازندگی، یک نفر از کسانی که از اهالی اهل سنت خراسان و عضو جهاد سازندگی بود به پاکستان بردند و آن‌جا دقیقاً کار جهاد سازندگی را به نام «انستیتی آقاخان محلاتی» راه‌اندازی کردند. وقتی به پاکستان رفتم، دیدیم همه کمیته‌های جهاد سازندگی راه افتاده است. پس از چندی در جلسه‌ای حضور داشتم که نمی‌دانستم قرار است آقاخان محلاتی نیز در آن‌جا حضور یابد. آنجا گفتند که ما تمام کارهای جهاد سازندگی را راه‌انداخته‌ایم؛ یعنی دقیقاً کار «جهاد سازندگی» را راه‌انداخته بودند اما یک کار را نتوانسته بودند راه بیاندازند. آن کار چه بود؟ «وام دادن». گفتند ما مثل شما به مردم وام می‌دهیم اما مردم پول را برنمی‌گردانند. شما چکار می‌کنید که پولتان را برمی‌گردانند؟ به آن‌ها گفتم ما مؤمن هستیم و آدم مؤمن دروغ نمی‌گوید و وقتی پول می‌گیرد، برمی‌گرداند. جوابش را این‌گونه دادم که یعنی تنها ضمانت، «ایمان» است و شما اگر مشکل دارید در ضعف ایمان است. این گذشت و به دلیل اینکه دولت وقت نمی‌خواست این نوع فعالیت ادامه یابد، آن را جمع کرد. من نیز به ایران برگشتم. یک روز ما را دعوت کردند که آقای از فرانسه آمده و الگوهای خوبی برای معرفی دارد. ما هم رفتیم و بسیاری از جهادی‌ها هم در جلسه حضور داشتند. آن فرانسوی شروع به صحبت کرد و یکی یکی الگوها را نوشت و برنامه‌اش را ارائه کرد. برخی هم به به و چه می‌کردند. من بلند شدم و رو به رئیس سازمان گفتم این آقای که آورده‌اید، نماینده آقاخان محلاتی است. این نکاتی که می‌گوید دقیقاً همان‌هایی است که ما به آن‌ها گفتم و این‌ها از روی الگوی ما کار کردند. وقتی صحبت‌های من ترجمه شد، آن فرانسوی جا خورد و گفت بله، من نماینده آقاخان محلاتی هستم. آن‌جا گفتم چنین کاری را نکنید. خومدان کار کرده‌ایم، تجربه ما را به فرانسه برده‌اند و تبدیل به الگو کردند و به خومدان پس می‌دهند.



جهاد سازندگی در برابر بروکراسی مدرن

الگوی جهاد سازندگی باید بهینه و سازگار شود



که توانست به برخی اهداف خود برسد. البته برخی از اهداف خود را هم نتوانست به خوبی به سرانجام برساند.

تداوم تجربه

اما چرا این تجربه تداوم نیافت؟ متصدیان امر فکر می‌کردند آنچه که غرب در امور سازمانی انجام می‌دهد کاملاً بی‌اشکال است یا حداقل اشکالات بسیار کمتری دارد. به همین دلیل و به مرور زمان در اثر مواجهه زیاد با اشکالات فناوری که در کشور و در جهاد سازندگی پیش آمده بود، به این نتیجه رسیدند که دوباره با یک علم اجمالی سراغ فناوری غرب بروند. علت کنار گذاشتن این تجربه حداقل در آن برهه زمانی، آشنایی تفصیلی با مشکلات جهاد در داخل کشور و علم اجمالی نسبت به نظام مورد استفاده در غرب بود که ترکیب این دو باعث کنار گذاشته شدن فناوری جهاد شد.

به هر جهت، از همان ابتدا که جهاد سازندگی شکل گرفت، تقریباً اکثر سازمان‌های بعدی از «پایین به بالا» تشکیل شدند؛ یعنی ابتدا ساختار شورایی به خود گرفته تا این که شورای نهایی به وزارتخانه برسد. اشکال دیگر این قبیل سازمان‌ها «موازی‌کاری» بین اجزای آن است. اشکال دیگر، «کاهش فرمان‌پذیری» در این سازمان‌ها است به این نحو که مجموعه‌ها فرمان مقام مافوق را به آسانی نمی‌پذیرند. اشکال دیگری که متوجه این سازمان است بحث «مهندس بودن

دکتر سیدمجتبی امامی



عمق تجربه

در اینکه جهاد سازندگی دارای دستاوردهایی بوده شکی نیست، اگرچه اشکالاتی هم متوجه این مجموعه بوده است. به نظر می‌رسد باید تجربه جهاد سازندگی را در سابقه تاریخی انقلاب اسلامی مشاهده کنیم. علاوه بر سلطه سیاسی شاه یکی از دغدغه‌های مهم دیگر انقلاب اسلامی در همان روزهای آغازین، نظام بروکراسی موجود در جامعه بود که اتفاقاً مردم هم با آن مواجه بوده و از آن آسیب دیده‌اند؛ تا جایی که اصلاح بروکراسی زمان شاه در همان چند سال اول انقلاب حتی در مقدمه قانون اساسی هم مورد بحث قرار گرفته است.

جهاد سازندگی جوانه‌ای است که در این راستا تبلور پیدا کرده است. کسانی که این کار را شروع کردند تا حدی می‌دانستند که چه چیزی را نمی‌خواهند و تا حد اندکی هم می‌دانستند که چه چیزی را می‌خواهند. به همین دلیل یک تجربه سازمانی جدید را شکل دادند که در نتیجه آن ما صاحب جهاد سازندگی شدیم. تشکیل جهاد سازندگی یک تجربه جدید یا به عبارت دیگر یک فناوری جدید بود

بنیانگذاران» آن است؛ اگرچه با هدف خدمت رفته باشند. چراکه ساختار این سازمان با روحیات یک مهندس در تناقض است و همین امر باعث می‌شود که مبدعان سیستم آن را کنار بگذارند.

رفع آسیب

برای رفع این آسیب‌ها دو نمونه می‌آورم: وقتی موبایل‌های ۱۵ سال گذشته را با موبایل‌های امروزی مقایسه می‌کنیم به هیچ‌وجه حاضر نیستیم از موبایل‌های آن زمان استفاده کنیم. یا مثلاً داروهای پزشکی؛ معمولاً علاوه بر اینکه بیماری‌ای را درمان می‌کنند در کنار آن یک‌سری عوارض هم دارند. این دو نمونه را به این خاطر گفتم که بدانیم نوع فناوری‌ها به خصوص فناوری‌های اجتماعی و علی‌الخصوص فناوری‌های سازمانی، همیشه دارای اشکالات و عوارضی هستند. مسأله اساسی ما مطالعه جدی، عمیق و پیگیری این تجربه‌ها و رفع مورد به مورد اشکالات موجود و ارتقای این فناوری‌ها است. هیچ‌گاه نمی‌توانیم ادعا کنیم که اگر یک جا را درست کنیم، همه‌چیز درست می‌شود. سخت‌ترین نقطه هر فناوری نقطه خلق آن است. اولاً باید بدانیم فناوری وقتی می‌خواهد ارزشی را محقق کند یا مشکلی را رفع کند، ممکن است جاهای دیگری را با مشکل روبه‌رو کند. ثانیاً این نقایص باید به مرور و نسخه به نسخه و با فهم عمیق حل شود.

دغدغه الگو شدن

جهاد سازندگی از جهت ابداع شدن آن حتماً الگو است. یعنی این روحیه که ما از فناوری‌های اجتماعی نرم به سمت ابداع برویم، جنبه الگویی جهاد است، ولی اینکه خود جهاد با همان خاصیت و شکلی که بوده، بدون اینکه روی آن تأمل کنیم، به صورت آزمایشی در جاهایی اجرا شود؛ این به خودی خود و به تمامه، الگو نیست.

ما باید از ابداع و شکل‌گیری جهاد سازندگی برای ابداعات جدیدی که در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت نیاز است الگو بگیریم. اما باید توجه داشته باشیم که آیا امکان دارد چیزی بهتر از آنچه به وجود آمده است در حیطه فناوری سازمانی ایجاد شود؟ من معتقدم که جهاد سازندگی اشکالات زیادی داشته که قابل اصلاح است. پس از جهتی الگو بوده و از جهتی نیازمند اصلاح است.

به نظر من نقص ما در فهم دانش مدیریت است که نتوانسته‌ایم جهاد را به یک الگو تبدیل کنیم. البته پیچیدگی مدیریت هم بسیار بیشتر از سایر علوم اجتماعی است. به هر حال ما به صورت کامل دل‌داده جهاد سازندگی نیستیم، بلکه دل‌داده روش ابداع آن هستیم و اجزا و فرآیندهای آن را نیازمند اصلاح می‌دانیم.

وقتی شما چیزی را «کشف» کردید، کار تمام است. اما در مورد «اختراع» این‌گونه نیست بلکه تازه ابتدای کار است. زیرا باید مدام بهبود پیدا کند و با محیط‌های مختلف «بهینه و سازگار» شود. در حالی که کشف هیچ‌گاه نقص ندارد. ما به این صورت به فهم جهاد سازندگی نپرداخته‌ایم.

مزیت و رقابت

این ابداع (جهاد سازندگی)، یک رقیب بسیار قوی داشت و آن بروکراسی یا به عبارتی نوع سازمان‌های مدرن امروزی جهان بود. اما هنوز فناوری سازمانی با تمام قوت‌هایی که دارد، با نقص‌های بسیار شدیدی مواجه است. البته ما فکر می‌کنیم که مولود غرب است، در صورتی که آن چیزی که به نام بروکراسی وارد کشور ما شده، یک نسخه ارتقا یافته و سکولار از تجربه خود ما در تمدن اسلامی است که این نکته بسیار قابل توجه است.

داوطلبانه بودن، اجازه اعمال اراده کردن توسط مجموعه‌های زیردست، مشارکت همگانی و انعطاف زیاد از مزایای تجربه جهاد سازندگی ماست که در غرب هم این ویژگی‌ها مورد توجه است. آن‌ها امروزه کاملاً به این امر پی برده‌اند و به دنبال این هستند که چطور می‌توانند این مزایا را ارتقا دهند. لذا این ابداع بسیار بزرگی بوده است اما فناوری ابداعی معصوم نیست و باید روی آن کار شود تا بهبود پیدا کند. کسی که عالم به فناوری باشد، فناوری را با سیستم سازگار می‌کند یا به نوعی با کلیت اجزای سیستم همگونی برقرار کرده و از آن استفاده می‌کند. مشکل ما این است که فناوری را نمی‌شناسیم اما غرب فناوری خود را می‌شناسد. بنابراین می‌توانند همین فناوری جهاد سازندگی را با ویژگی‌های فرهنگ غربی اجرایی کنند. ما هم اگر تجربه خود را به خوبی بشناسیم می‌توانیم برای ایجاد فناوری‌های بومی اقدامات مؤثری انجام دهیم.

عضوهیات علمی دانشکده معارف اسلامی و مدیریت دانشگاه امام صادق (ع)



گمشده‌ای به نام اقتصاد انقلاب اسلامی



دکتر روح‌الله ایزدخواه

گفتمان انقلاب اسلامی را مستقلاً رصد کرد و از جریان‌های دیگر متمایز نمود و الگوهای متناظر با این گفتمان را در این سیر سی و چند ساله پایش نمود، در عرصه اقتصاد هم می‌توان انقلاب را صاحب گفتمان و الگو دانست؟ اگر بلی، پس کجاست آن گفتمان و شاخص انقلابی در اقتصاد که ردپایی از او کمتر پیدا می‌شود؟

پاسخ به این سؤال آسان نیست. اول از آن جهت که مباحث نظری فراوانی تاکنون در فضای انقلاب رشد و نمو داشته که غالب آن‌ها لزوماً ما به ازای عملی و عینی هم نداشته است و لذا نمی‌توان هر تلاش نظری صورت گرفته ذیل گفتمان انقلاب را الگوی اقتصادی انقلاب دانست. انقلاب یک موجود زنده و واقعی است و در اذهان و تخیل‌ها محدود و محصور نیست. همان‌طور که وقتی صحبت از گفتمان فرهنگی و سیاسی انقلاب می‌شود، می‌توان ده‌ها هویت و نمونه عینی و واقعی را نشان داد. در اقتصاد انقلاب اسلامی هم ما به دنبال افکار و ذهنیت‌ها نمی‌گردیم، بلکه در پی یافتن عینیت‌های اقتصاد انقلاب هستیم؛ بنابراین برای یافتن اقتصاد انقلاب اسلامی، باید بیش و پیش از غور در دست‌مایه‌های نظری، به تاریخ اقتصادی انقلاب دل سپرد و از میان آنچه در عمل رخ داده، رهیافتی به اقتصاد انقلاب اسلامی ایجاد کرد.

در تاریخ اقتصادی انقلاب، الگوهای کوچک و بزرگی به چشم می‌خورد که می‌تواند راهنمای ما در تدوین گفتمان اقتصادی انقلاب باشد. وقوع این الگوها از همان روزهای اول پس از انقلاب شروع می‌شود و تا همین الان قابل رصد است. الگوهایی که گاه در قالب فرمانی مشخص از سوی امام و رهبر خود را به ثبوت می‌رساند و نهادهای بی‌همتا همچون جهادسازندگی را شکل می‌دهد و جنبشی در مردم ایجاد می‌کند و گاهی هم بدون تابلوی مشخص و یا اراده‌ای معین، در فضای اجتماعی شکل گرفته از انقلاب، رشد و نمو می‌کند و صندوق‌های قرض‌الحسنه اسلامی را متبلور می‌سازد. الگوهایی که گاه در نهضت سیلوسازی رخ داده و گاه در صنایع دانش‌بنیان خود را نشان داده است. الگوهایی که گاهی قابل نفوذ به محافل علمی و سیاست‌گذاری خارجی‌ها است و حتی به تئوری‌های ترویج‌شده در کشورهای جهان سوم تبدیل می‌شود؛ همچون مشارکت مردمی و تأمین مالی خرد و... و گاهی هم هست، ولی دیده نمی‌شود و تئوریزه نمی‌گردد و به الگوی راهبردی جهانی تبدیل نمی‌شود؛ مثل برخی تجربه‌های موفق در نظام‌های جمعی بهره‌برداری کشاورزی.

اقتصاد انقلاب اسلامی با همان انقلاب اسلامی متولد شده بود و در حال رشد بود و می‌خواست خود را پیدا کند که بعد از جنگ، به گم‌شدن واداشته شد! با روی کار آمدن دولت سازندگی، اقتصاد کشور به جای آن‌که در بستر فضای شکل گرفته از انقلاب، حفاظت شود و متحول گردد، دانسته و عمدانه به سمت

بحران اقتصادی صرفاً به آنچه در بانک‌ها و کارخانجات و مؤسسات مالی اعتباری و بازارهای مختلف رخ داده، محدود نمی‌شود، بلکه دامن «علم اقتصاد» را نیز گرفته است. علم اقتصاد دچار بحران بوده و هست. ریشه این بحران از همان دویست و اندی سال پیش که به اصطلاح، علم اقتصاد مدون شد، شروع گردید؛ زمانی که سودجویی مطلق برای تمام عوامل اقتصادی، لایتغیر قلمداد شد و بر این اساس، رقابت حداکثری، یک اصل راهبردی اجتناب‌ناپذیر معرفی گردید و بر پایه این‌ها، آزادی بازار - البته نه به معنای عادلانه‌اش - از هرچه محدودیت، نسخه جهانی پیشرفت اقتصادی به حساب آمد. این‌ها اصول اساسی تمام نظریات و الگوهایی است که در یک عنوان مشترک به جریان «اقتصاد ارتدوکس» یا «اقتصاد متعارف» معروف شده‌اند.

اما اندیشمندان عاقل‌تر و نگاه‌های منصف‌تر در اقتصاد، از همان دویست سال پیش تاکنون، به این باورهای کاذب و غیرواقعی، دلخوش نکردند و همواره در مقابل جریانی که خود را مالک علم اقتصاد معرفی می‌کرد، مباحث بدیلی را مطرح می‌کرده‌اند که در یک عنوان مشترک، به جریان «اقتصاد هترودکس» یا «اقتصاد پسامتعارف» معروف شده‌اند و در رأس آن‌ها نهادگرایی (و نه نهادگرایی نوین) قرار دارد. این جریان، دامنه گسترده‌ای را از مباحث تاریخی و ساختاری گرفته تا اجتماعی و نهادی دربرمی‌گیرد.

اگر عرصه تحقق نظریات و الگوهای اقتصادی ارتدوکس، در کشورهای استعمارتطلبی مانند انگلیس و آمریکا بوده است، روی سخن نظریات و الگوهای اقتصادی هترودکس، با کشورهای استقلال‌طلب مانند آلمان یا دچار وابستگی مانند کشورهای آمریکای لاتین یا استعمارکشیده مانند هند و یا علاقمند به توسعه درون‌زا مانند ژاپن و کره و تایوان بوده است. اگر در جریان ارتدوکس، مباحثی مانند سرمایه و سود و مطلوبیت، ارکان نظریه‌پردازی قرار گرفته، در جریان هترودکس مباحثی مانند تولیدگرایی و وابستگی و تحول نهادی و فناوری، ارکان نظریه‌پردازی قرار گرفته است.

حال پس از این جریان‌شناسی شتاب‌زده، می‌شود پرسید در این میان، انقلاب اسلامی که مدعی تمدن‌سازی برای جهان مستضعفان است، چه الگو و نظریه‌ای در اقتصاد داشته و توانسته عرضه کند؟ آیا اقتصاد در انقلاب اسلامی مقوله‌ای حاشیه‌ای است و انقلاب در این مقوله، مصرف‌کننده الگوها و تفکرات دیگران بوده است؟ یا اینکه همچنان که در دو عرصه سیاسی و فرهنگی می‌توان

۱. چشم‌انداز مشترک تمام عرصه‌های اقتصادی انقلاب، ابتدائاً استقلال بوده است و سپس رشد، نه بالعکس. رشد به خودی خود، برای اقتصاد انقلاب اصالت ندارد؛ مگر اینکه از مسیر استقلال دنبال شود. رشد شتابان صنایع استراتژیک همچون صنعت نیروگاهی، تبلور این اصل است.

بدیهی است استقلال در ایستایی نیست؛ چرا که اساساً انگیزه انقلاب، عبور از وضع موجود بوده است. دستیابی به استقلال، مقطعی رخ نمی‌دهد، بلکه فرایندی است زمان‌بر. پس رمز استقلال هم در پویایی و بالندگی است. «پیشرفت اقتصادی»، کلیدواژه‌ای است که این استقلال‌طلبی بالنده و رشد تابعه آن را نام‌گذاری می‌کند.

۲. اولویت‌های پیشرفت اقتصادی انقلاب، با تکیه بر نیازها و اولویت‌های توده مردم و به‌ویژه مستضعفان تعیین می‌شده است؛ نه با هدف‌گیری و فراگیر جلوه‌دادن نیازها و اولویت‌های قشر اقلیت مصرف‌گرا و اشرافی. انقلاب اسلامی، موجودی مردمی است و لذا تمام ساحت‌هایش و از جمله اقتصاد، با مردمی بودن توصیف می‌شود. اقتصاد انقلاب، مردمی است، به معنای اتم کلمه. نیاز و اولویت مردم، اشرافی‌گری و مصرف‌زدگی نیست، بلکه زایش کار و تولید و نوآوری و پویایی است که ثمره آن (و نه علتش)، رفاه و ثروت هم خواهد بود. خودکفایی‌های مستمر شکل گرفته در اقتصاد انقلاب اسلامی، ثمره هدف‌گیری و اتکا به نیازها و اولویت‌های مردمی بوده است.

۳. اقتصاد انقلاب اسلامی، قدرت ایجاد نهادهای مخصوص به خود را هم داشته است و در این زمینه، اتفاقاً وام‌دار تجارب دیگران هم نبوده است. جهاد سازندگی در قله این حرکت نهادی بوده است. نهادهای اقتصادی انقلاب اسلامی، اولاً غیروزارتخانه‌ای و غیرخصوصی بوده‌اند، ثانیاً متکی به نیروهای داوطلب مردمی و ثالثاً مأموریت‌گرا (و نه وظیفه‌ای).

۴. سازمندی و راهبری اقتصاد انقلاب اسلامی، نه بر بروکراسی بی‌خاصیت دولتی و نه بر فرصت‌جویی خودکامانه سرمایه‌داری، بلکه بر اصل مدیریت جهادی استوار بوده است. پشتیبانی مهندسی و تدارک امکانات و مایحتاج اقتصادی جبهه‌های جنگ در طول دفاع مقدس، نمونه متجسمی از مدیریت جهادی بوده است که هنوز هم گوهر نامشهود اقتصاد انقلاب اسلامی است و ده‌ها سال کنکاش لازم است تا کشف و تئوریزه شود.

۵. مردم در اقتصاد انقلاب اسلامی، نه تنها حاشیه‌نشین و یا صرفاً طرف مصرف و تقاضا نبوده‌اند، بلکه در پیشرفت اقتصادی عاملیت داشته‌اند. حضور مردم در اقتصاد، توان ریل‌گذاری‌های جدید و پیشبرد بزرگ‌ترین اهداف را با صرف کمترین منابع داشته است. اقتصاد انقلاب اسلامی نشان داده است نه تنها در تنگناها و بحران‌ها، بلکه حتی در بالندگی و رشد اقتصادی هم، مردمی شدن اقتصاد، تنها راهبرد موثر و اصیل بوده است. نهضت مدرسه‌سازی و مسکن‌سازی، الگوهایی از این امر بوده‌اند.

۶. تعاون در اقتصاد انقلاب اسلامی، نه یک زیربخش، بلکه یک رویکرد راهبردی به فعالیت‌های اقتصادی بوده است. مدیریت توزیع کالا در دوره دفاع مقدس توسط تعاونی‌های مردمی که در هر کوچه و برزنی بود، الگوی این امر است. معالاف و واردات الگوهای شرقی در این عرصه، کار را بر آینده تعاون در اقتصاد انقلاب اسلامی دشوار نمود.

اقتصاد انقلاب اسلامی، گمشده و کمتر صحبت از او به میان می‌آید؛ اما هست و نفس می‌کشد و فعالیتش را کمابیش ادامه می‌دهد؛ اما کجایند آن اراده‌های آهنین و انقلابی که در جهاد اقتصادی امروز، کار را به‌دست گیرند و عرصه اقتصادی انقلاب را بازسازی نمایند؟

اقتصاد توصیه‌شده غربی متمایل شد و حتی دست‌هایی خائنانه به قلع و قمع الگوهای شکل گرفته در دهه اول انقلاب بلند گردید. غمناک‌ترین این خیانت‌ها فرایندی بود که به جان جهادسازندگی افتاد و انحلال آن را با تمام مشقتی که برای عاملان آن داشت، طی چند سال مدیریت کرد و به سرانجام شوم خود رساند. از سال ۶۲ که با وزارتخانه‌شدن جهادسازندگی، غیرانقلابیون ترمز این قطار شتابان را کشیدند تا سال ۷۱ که سازمان پشتیبانی مهندسی جنگ جهادسازندگی منحل شد و تا سال ۷۸ که باقی‌مانده جهادسازندگی در کشاورزی ادغام گردید.

پشت پرده این فضای غیرانقلابی و بلکه ضدانقلابی در اقتصاد، جریان‌ی بود که با دست گرفتن قدرت در داخل دولت، خود را پیدا کرد، ولی قلمروی خود را به دولت محدود نساخت و به عرصه‌های بازار، کشاورزی، صنعت، صداوسیما، دانشگاه و حتی حوزه هم لشکرکشی کرد و گفتمان خود را غالب ساخت. بدین‌سان با هجوم هماهنگ‌شده نظریات وارداتی اقتصاد از یک سو و انحلال و یا به حاشیه راندن نهادهای نرم و سخت اقتصاد انقلاب از سوی دیگر، اقتصاد انقلاب اسلامی در نوجوانی خود، بی‌پناه شد و زمین گیر و خانه‌نشین گردید. دولت‌ها یکی پس از دیگری آمدند؛ اما فراموش کردند این نوجوان هنوز زنده است و فقط گمشده و باید هویتش را بازسازی کنند تا خود را پیدا کند.

اما حال، باید چه کرد؟ به نظر، اولین کار این است که مشخصات شناسنامه‌ای و مادرزادی این گمشده را فهرست نماییم تا بلکه اراده‌های انقلابی، روزی او را بیابند و به خانه انقلاب بازگردانند؛ از این رو با یک بررسی تاریخی شتاب‌زده، می‌توان یک‌سری اصول راهبردی متمایز را برشمرد که شاکله و چهره اصلی گفتمان اقتصادی انقلاب را شکل می‌دهند. در این مجال نمی‌توان به تشریح و تفسیر این خصوصیات پرداخت و فقط فهرست‌وار از کنار آن می‌گذریم:



{ حاصل عمر }

دکتر حسین سیف‌زاده

گفت‌وگو



گذر زیستاری ایران و ایرانی به توسعه یافتگی

حل مسالمت آمیز ۱۱ بحران

پاسخ دکتر حسین سیف‌زاده
به پرسش‌های گفتمان الگو

محمدجواد استادی - مصطفی غفاری

شده تا مانند همه دنیای توسعه یافته، کشته شدگان غیر مسلمان جنگ تحمیلی نیز به زینت مفهوم مقدس شهید آراسته شوند.

اما کشور و سرزمین معطوف به حاکمیت اگر با دو مفهوم «ملت» (مردم دارای حاکمیت: ملت در مفهوم جمعی و شهروند در مفهوم فردی) و «حکومت» (مدیریت مسئول اعمال حاکمیت ملت) همراه شود، آنگاه مفهوم مبتنی بر قرارداد ملت-دولت (Nation-state) درست می‌شود. با عنایت به اینکه در ایران، فعالان سیاسی به قوه مجریه، دولت می‌گویند و به بالاترین مقام دولتی لقب حاکمیت را می‌دهند و گروهی از آنان ملت را با امت و یا با طبقه و یا با قومیت اشتباه می‌گیرند، پس فاصله زیستاری ما با زیستار توسعه یافتگی مدرن آشکار می‌شود.

با توضیح فوق، مفهوم ملت چون دارنده امتیاز برای اعمال حاکمیت انسان‌های به هم پیوسته‌ای است که طبق قرارداد قانون اساسی سرنواشت خود را مشترک دیده‌اند، پس به درجه برجستگی بین دو مفهوم حکومت و کشور در تعریف از دولت (state) می‌رسد و حاکمیت تجلی اراده اوست. این وضعیت زیستاری را من «زیستار فردیت» می‌دانم. زیستار فردیت زیستاری است توأم با بی‌همتایی فردی در جمع، اما نه به صورت فردگرایی لیبرالی و نه به صورت ذوب‌شدگی جمع‌گرا و قبیله‌ای. فردیت فرد در درون کشور و یا در فضای جمعی به لقب «شهروندی» مزین است و فردیت کشور در جامعه بین‌المللی به «دستاوردها و جایگاه»ش در عرصه جهانی. سوئد و آمریکا امروزه از دو منظر به بی‌همتایی در جامعه جهانی رسیده‌اند. این بی‌همتایی ناشی از مبانی فرهنگی کشور است که به هر دوی آن‌ها قدرت نمادین داده است. در حالی که هم‌زاین لیبرال سیاسی - اقتصادی (و عقب‌افتاده فرهنگی - اجتماعی) هم چین صرفاً

توسعه سیاسی در منظومه کلی
توسعه یک کشور چه جایگاهی
دارد؟

اولاً «با تلاش جانکاه بیش از یک قرن ایرانیان، می‌توان به دشواری به ایجاد توسعه پرداخت. افرادی از عباس میرزا تا مستشارالدوله، تیمورتاش و تقی‌زاده، بهار و فروغی در زمان پهلوی اول تا قوام و مصدق تا هویدا در دوران پهلوی دوم و کسانی در جمهوری اسلامی، همت، تلاش و حیثیت خود را در این راه وقف کردند، تا به کلام حافظ دریابند: الا یا ایها لسانی ادر کاساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکله یا با ندای عشقی در زمان پهلوی، سزای این چینی بیند

به جرم آن که هواخواه ملت و وطن گهی شکنجه نصیبم، گهی قفس وطن با تعهد اخلاقی به اعتلای میهن و هم‌میهنان، می‌توان بحث را با ابهام‌زدایی از تعریف «مفهوم نامناسب توسعه» آغاز کرد. توسعه سیاسی در واقع مفهوم جالافتاده غلطی است برای شکوفایی (Development) و از «در بسته بودن در آمدن». برای اینکه در دام بازی لفظی نمائیم، بیشتر به «معنای زیستاری» این مفهوم می‌پردازیم. ثانیاً شما مفهوم توسعه سیاسی را به کشور پیوند دادید. اگر توسعه یافتگی به مفهوم مدرن آن در نظر باشد، آنگاه کشور محلی جغرافیایی است که مفهوم حاکمیت انسانی تجلی زیستار توسعه یافتگی است که برای پیاده شدن در مرزهای جغرافیایی خاصی به نام کشور محقق می‌شود. توسعه یافتگی به معنای مدرن به کشور قداستی قانونی می‌دهد که از تعرض هر قدرت برتری در امان ماند. همانند حوزه حراست از زندگی مومنان در جامعه دینی، کشته شدگان در راه استقلال کشور را شهید می‌نامند. دستیابی به میزانی از توسعه حتی موجب

سیدحسین سیف‌زاده استاد بازنشسته دانشگاه تهران و استاد نیمه وقت کالج راکوئیل آمریکا، فوق دکترای علوم سیاسی از دانشگاه هاروارد و متخصص در زمینه روابط بین‌الملل است. او آثار تالیفی و ترجمه‌ای فراوانی در این قلمرو دارد که برخی از آن‌ها در انتظار مجوز چاپ در ایران هستند و برخی دیگر مانند کتاب «نوسازی، توسعه و دگرگونی سیاسی» - که به بررسی ۱۵ مدل بدیل و رقیب در حوزه توسعه و دگرگونی سیاسی می‌پردازد - از بهترین متون تخصصی برای دانشجویان و دانش‌پژوهان علوم سیاسی به‌شمار می‌روند.

وی دعوت ما برای گفت‌وگو پیرامون مفهوم توسعه و مدل ایرانی آن را پذیرفته و با حوصله و دقت فراوان پرسش‌های ما را به شکل مکتوب پاسخ گفته است. پاسخ‌هایی که به گفته او، حاصل عمر و مطالعات و تحقیقات ۴۵ ساله است و برای پیشرفت ایران نوشته شده، نه برای دعوای سیاسی و جدل جناحی که وی آن را «مانع توسعه میهن» می‌داند.

دیدگاه‌های سیف‌زاده در اینجا در دو بخش ارائه شده است. در بخش اول او مفصلاً و با ذکر مصادیق و شواهد دینی، تاریخی و ادبی توضیح می‌دهد که قبول و رعایت کرامت ذاتی و غیرقابل خدشه انسان‌ها، چگونه می‌تواند و باید مهم‌ترین مبنا در نگاه ما نسبت به توسعه باشد که لازمه آن نیز فراتر رفتن از سه رویکرد سنتی، بنیادگرا و احیاگرانه به مقولاتی مانند دین است. بر این مبنا سیف‌زاده در بخش دوم حل مسالمت آمیز ۱۱ بحران را برای گذار ایران به توسعه یافتگی پیشنهاد می‌کند اما پیش از آن مفهوم توسعه بومی و همچنین مفهوم پیشرفت (به جای توسعه) را به چالش می‌کشد.

مولد اقتصادی از این قدرت نمادین در جامعه بین‌المللی محرومند.

با چنین توضیحی، اگر ایرانیان با این نگاه توسعه‌ای و مدرن به زیستار خود فکر کنند و بخواهند در دو سطح خارجی و داخلی بر سرنوشت خود حاکمیت پیدا کنند، آنگاه تلاشی رندانه، مدبرانه و مقتضی‌اندیشانه لازم است. باید به عنوان ملت - دولت مدرن با تکیه بر ابزارهای قدرت مدنی (نظامی، اقتصادی، فنی، ارتباطی) و فرهنگی (نمادین) فضای زیستاری دموکراتیک در داخل را تقویت و بی‌همتایی جهان‌وطنی و فردیت شهروندان در سطح جهانی و تعهد ملی آنان در شکوف کردن خود را تأمین کنند.

چنانکه گفته شد تحقق همتایی و فردیت نیازمند شهروندی در نهاد ملت-دولت است. ملت یعنی گروهی هم‌سرنوشت که برای تحقق حاکمیت انسانی بر سرنوشت خود دولت (state) را به عنوان کارخانه تولید قدرت درست می‌کند. «تأسیس دولت با قرارداد» نشان از آن دارد که کارویژه دولت، حاکمیت انسانی است و لذا معادل جوامع با نظم اولیه‌ای چون قومیت نیست.

در فضای مدرنیستی ایران، متاسفانه دین را هم از مصادیق نظم اولیه‌ای چون قومیت و جنسیت می‌دانند. متأسفیم که گروهی با موروئی-تحمیلی نمودن دین، دین را نیز به داخل حوزه جوامع نظم اولیه‌ای فرستاده‌اند. اما بر خلاف این تصور رایج، روشنفکران متدین بعضاً مدعی‌اند که با تزکیه و تعلیم مستمر (یزکیهم و یعلمهم) می‌توان به خواست وصول به صراط استقامت (فقدان شکنندگی در مقابل چالش‌های بیرونی و فقدان چالش‌های ناشی از درون و روان) دست یافت. اولاً آنان دین را راهی انتخاب شده فرض می‌کنند. ثانیاً این انتخاب متضمن حکمتی است رندانه یا مقتضی‌اندیشانه. ثالثاً این حکمت هم حاوی علم راهجو به معنای مدرن برای حاکمیت بر سرنوشت خود است و هم معطوف به لطافت وحی. بنابراین دین راهی استقامت‌ساز (صراط مستقیم) است. با قرار گرفتن در این راه استقامت‌ساز، انسان به کفایت ولایی خدای بی‌همتا مجهز می‌شود (کفوا احد) و در تحقق نفی سبیل سلطه‌گران قادر. این تقدیرسازی را روشنفکران متدین منبعث از برداشتشان از آیه زیر می‌دانند: انسان خواهد توانست زمین و آسمان را به تسخیر خود درآورد (سخر لکم ما فی السموات و الارض). یادآور می‌شود که روشنفکران متدین علم را به تنهایی کافی ندیده و همانند وبر از زیستار

کالوین روایتی به دست می‌دهند، اعتقاد وحیانی در ایجاد صراط استقامت آن نقش مهمی ایفاء می‌کند. روشنفکران متدین در تأیید حاکمیت انسان بر سرنوشت خود، به آیه زیر نیز استناد می‌کنند: پرستندگان مصالحه‌گر وارث زمین شوند (ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و این خاص گروه محدود نخبگان نیست، بلکه متضمن دربرگیری افرادی است که قبلاً مستضعف بوده‌اند: و نرید ان نمین علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم الائمه و نجعلهم الوارثین) و این وارث بودن با جهاد فکری-ایمانی به دست می‌آید: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یمیزوا ما بانفسهم.

بر خلاف استناد سنتی‌ها، احیاء‌گرایان و بنیادگرایان به روایت عرب‌قلمان فیلسوف و فقیه، روشنفکران متدین به روایت بسیاری از نغزپردازان فارس‌گوی ایرانی استناد می‌کنند. آنان روایت نغزپردازان فارسی‌گوی را حاوی استعداد برای روایتی حداقل بر ساخته‌گرا برای ایران می‌دانند.

به رغم فضای زیستاری مقتضی‌اندیشانه خود، آنان به ابیاتی از سعدی اشاره می‌کنند که گاه بیش از حافظ به موقعیت زیستاری رندانه انسان مسلمان آگاهی نشان می‌دهد. در موردی همو در نقطه‌ای کاملاً پیچیده‌تر از مولوی هم می‌شود. مولوی وحدت‌گرایی را موقعیت زیستاری ممکن برای انسان می‌داند:

بار دیگر از ملک پُران شوم

و آنچه در وهم ناید آن شوم

سعدی هم همین نگاه فرافراشته‌ای مولوی را دارد. او ایستگاه زیستاری فرشتگان با موجودیت بسیط را بسنده نمی‌داند، هرچند ممکن است مطلوب

در فضای مدرنیستی ایران، دین را هم از مصادیق نظم اولیه‌ای چون قومیت و جنسیت می‌دانند. متأسفیم که گروهی با موروئی-تحمیلی نمودن دین، دین را نیز به داخل حوزه جوامع نظم اولیه‌ای فرستاده‌اند. اما بر خلاف این تصور رایج، روشنفکران متدین مدعی‌اند که با تزکیه و تعلیم مستمر می‌توان به خواست وصول به صراط استقامت دست یافت.

فلاسفه و فقها باشد.

مگر آدمی نبودی که اسیر دیو ماندی / که فرشته ره ندارد به مقام آدمیت

با این تعریف، از منظر نغزپرداز فقیهی جامعه‌شناس (سعدی) شخصیت انسانی در جایگاهی رفیع قرار می‌گیرد.

همسو با این نگاه به انسان، نقطه گرهی کانونی این همه بحث این است که حکومت «خدمتگزار شهروندان» باشد و نه زمامدار آن‌ها و دولت «کارخانه‌ای برای توانبخشی به انسان» باشد، تا بر سرنوشت خود حاکم شوند: دولت نهادهی ابزاری است برای خدمت به ملت و نه خدمت ملت به دولت. ترکیب مفهوم ملت-دولت و شکل ارائه آن هم از تقدم تاریخی و هم از تقدم منطقی ملت به دولت حکایت دارد. ملت و شهروندان دارای حاکمیت هستند. شخصیت شهروندی حصن حصینی است که دولت حق ندارد به نام امنیت و حتی اخلاق به آن تعرض کند.

در خصوص تفاوت دولت با مسجد، روشنفکران دینی به روایت حکمیهای از امام اول شیعیان به مالک اشتر استناد می‌کنند. در کلام آنان، وظیفه دولت رفع نیاز مدنی مسلمان و نامسلمان به یک وجه است: «مهربانی به مردم و دوست داشتن آن‌ها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود بساز. چنان حیوانی درنده مباش که خوردنشان را غنیمت‌شماری، زیرا آنان دو گروه‌اند: یا همفکر و هم‌عقیده و هم‌کیشان تو هستند یا اگر هم‌عقیده با تو نیستند اما انسان و در آفرینش با تو یکی هستند... خداوند خواسته تا تو کار مردم را راه بیندازی، تو را با این شیوه آزمایش می‌کند.»

روشنفکران متدین معتقدند که این دستورالعمل سیاسی برای مسلمان امامیه واجب‌الاتباع است. اگر تعبیر روشنفکران متدین مقبول افتد، آنگاه قاعدتاً نباید بتوان اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا را مبنای تبعیض در حقوق شهروندی چون استخدام، تحصیل و یا خدمات‌رسانی قرار داد.

این «مفهوم‌سازی» روشنفکران متدین نشان می‌دهد که شهروند کسی است که با مشارکت در جامعه مدنی از توانی برخوردار می‌شود که اجازه نمی‌دهد تا حکومت به نام دولت و امنیت ملی به حوزه‌های زندگی شهروندیش تجاوز کند. بلکه دولت برای حاکم کردن شهروندان بر سرنوشت خودشان است.

این کارکرد را سه گروه «سنتی‌ها» و «احیاء‌گراها» و «بنیادگراها» نمی‌پذیرند. در نگاه هر سه گروه

فوق، دولت ساختار (و نه نهادهای انسانی) است و آن هم برای بستن پای شهروند به عقل کلامی افلاطونی-ارسطویی سنتی ها و احیاء گراها، یا با خوف و رجاء (به جای تپذیر و انداز) توسط نقره فامان بنیاد گراها.

برخلاف مفاد قانون اساسی مورد نظر سنتی ها، احیاء گرها و بنیاد گراها، روشنفکران متدین قرارداد ملی (قانون اساسی) مدرن را قراردادی مصالحه گرا بین شهروندان می دانند. به علاوه، این قرارداد توافقی است برای تعیین حدود وظائف محدود حکمرایان جهت دآوری مسئولانه بین شهروندان و نه فرمانروایی آن ها. درج مطالبی چون حق آزادی در بیان، اجتماعات، اعتراض، تشکیل حزب و امثال آن ها برای تقویت جامعه مدنی در مقابل خطر زیاده روی حکومت هاست. در واقع جامعه مدنی «بنیان مرصوص» است برای جلوگیری از تهاجم غول بی شاخ و دم (Leviathan) دولت. با این تعبیر، کارویژه دولت با کارویژه مسجد و اقتدار مرجعیت افتائی (Authority) روحانیون فرق می کند. کارویژه مسجد و مرجعیت (کارآمدی و مقبولیت اخلاقی) روحانیون رسیدن به راسخیت علمی است، جهت زدودن «زغ» از قلب مومنان برای رسیدن به شهود حاکمیت الهی، با فهم تمایز محکمت از متشابهات قرآنی. در مقابل، کارویژه دولت رسیدن به مرجعیت (کارآمدی و مقبولیت دموکراتیک) برای محقق کردن حاکمیت شهروندان است.

برخلاف ادعای فعالان سیاسی بنیادگرا و سکیولاریست، متدینان روشنفکر تحقق حاکمیت الهی را نیازمند نه نهاد دولت می بینند و نه زور نظامی، بلکه فهم حاکمیت الهی نیازمند قبول خلقت و مجاهده برای رسیدن به شهود است. پس توجه شود که اگر حزب متدینان روشنفکر در نوشتن قانون اساسی مدنی نقش داشته باشند، آن ها نیز هدفشان تضمین حاکمیت انسانی و حقوق شهروندی خواهد بود. اما علاوه بر صرف حقوق مصرح در قانون، آنان کرامت انسانی نیز را نیز برجسته می کنند. چنان که گفته شد، در جهت تحقق کرامت انسانی، آنگاه به حکم دین، خانه و محل های متبرک «بست» اعلان خواهد شد.

موضوع کرامت انسانی و تأمین بست نشینی نشان از خشونت گریزی و نفی اولویت مجازات نسبت به عفو و رحمانیت است. منظور این است که اگر کسی جرمی انجام دهد و به خانه شخصی و یا مکان متبرکی پناه برد، کرامت او و عظمت عفو و

رحمانیت ایجاب می کند تا نتوان اصلی را در قانون اساسی تعبیه کرد که به قاضی اجازه ورود قهری به خانه را بدهد. کرامت انسانی حتی خود انسان را برای تصویب مصوبه ای برای این موافقت مجاز نمی دارد. گویا فقط به اقتضای سلم و صلح است که می توان وارد خانه شخصی و یا مکان متبرک شد و نه برای دستگیری و هر عمل قاهرانه. خانه و مکان متبرک مکان سلم است و نه قاهریت: «یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلموا علی أهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذكرون». این برداشت در حصن خانه را روشنفکران متدین به داستان سمره بن جندب مستند می کنند. داستان از این قرار است: سمره ابن جندب درخت خرمایی در باغستان مردی از انصار داشت. خانه انصاری در ابتدای باغ بود و سمره هرگاه می خواست وارد باغ شود، بدون اجازه کنار درخت خرمایش می رفت. انصاری تقاضا کرد هر وقت میل داری داخل شوی اجازه بگیر. سمره به حرف او ترتیب اثری نداد و بدون اجازه وارد می گردید. انصاری شکایت به حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) برد و جریان را عرض کرد. ایشان از پی سمره فرستادند. او را از شکایت انصاری آگاه و دستور دادند هر وقت می خواهی داخل شوی اذن بگیر. سمره امتناع ورزید. آن جناب فرمود در این صورت پس بفروش. با قیمت زیادی تقاضای فروش کردند اما او راضی نمی شد. همین طور مرتب قیمت را بالا می بردند و نمی پذیرفت تا اینکه فرمودند در مقابل این درخت درختی در بهشت برایت ضامن می شوم. از واگذار کردن درخت ابا

انسان مقدس است و نه نهاد. نهاد اگر در خدمت حاکمیت انسانی باشد، به اقتضای خدمتگزاریش به شهروند ارزش پیدا می کند. ثانیاً، نهاد دولت بر ساخته ای ناشی از قرارداد ملت است و نه ملت عامل شکل گیری جامعه سیاسی است و نه تمایلات حیوانی برای جهان گشایی و قاپ زنی خارجی و یا سلطه مشرکانه چوپان بر گله و فرمانروا بر فرمانبردار داخل.

کرد. فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) للانصاری: اذهب فاقطعها و ارم بها الیه فانه لاضرر و لاضرار فی الاسلام. پیغمبر فرمود برو درخت را بکن و بینداز پیشش؛ در اسلام زیان نیست و زیان رساندن هم وجود ندارد.

اگر این روایت روشنفکران متدین در خصوص کرامت انسانی و حصن حصین خانه پذیرفته شود، آنگاه دینداری مجهز به حکمتی رندانه یا مقتضی اندیشانه می شود که حقوق بشر در آن برجسته می نماید. این روایت روشنفکران متدین مورد قبول نویسندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی نیست. این در حالی است که گاه دو دسته از ملزومات نگاه لیبرالی (امکان ورود به خانه با اجازه قاضی) و توتالیتیر (دوب شدگی تبعه در جمع به وجهی که نه در بیرون در کنف حمایت قوانین حقوق بشری است و نه در خلوت) مطلوب شمرده می شود.

اگر روایت روشنفکران متدین پذیرفته شود، آنگاه نه تنها کاربرد مفهوم چوپان و گله برای رابطه بین شهریار و شهروند نفی می شود، بلکه مفاهیم «رعیت» و «تبعه» را نیز توهینی به اندیشگی و کرامت به فردیت رسیده محسوب خواهد گشت. با تعبیر مدرن، نگاه سنتی فردی چون فردوسی بزرگوار به ایران نیز به دو لحاظ زیر سؤال می رود: اول اینکه در این فضای زیستاری «چو ایرانی نباشد ایران مباد» (تقدم منطقی و تاریخی شهروند بر ملت) برجستگی می یابد، نه آن طوری که فردوسی می گفت: «چو ایران نباشد تن من مباد» (تقدم ملت و نه دولت بر شهروند).

انسان مقدس است و نه نهاد. نهاد اگر در خدمت حاکمیت انسانی باشد، به اقتضای خدمتگزاریش به شهروند ارزش پیدا می کند. ثانیاً، نهاد دولت بر ساخته ای ناشی از قرارداد ملت است. حاکمیت ملت عامل شکل گیری جامعه سیاسی است و نه تمایلات حیوانی برای جهان گشایی و قاپ زنی خارجی و یا سلطه مشرکانه چوپان بر گله و فرمانروا بر فرمانبردار در داخل.

مشاهده می فرمائید که فضای متنی (هم پنداری یا انفسی و هم روزگاری یا آفاقی) ما نیازمند تغییری اساسی برای فرا رفتن از فضائی است که با انقلاب اجتماعی بسیج کردن توده ها به صورت رویاگرایانه درست می شود. به عکس راه حلی مدبرانه است که به قول نخبگان مسلمان به «نفی سبیل» می انجامد. نفی سبیل فقط خارجی نیست، بلکه داخلی هم هست. مفاهیم رعیت (که به اعتبار ارباب

ارزش می‌یابد) و یا تبعه که (به اقتضای تبعیت از قدرتمداران ارزش می‌یابد) به شهروندی تبدیل می‌شود که از دولت به مثابه ابزاری «قیف-پمپی» استفاده می‌کند؛ قیف جریان تند تحولات جهانی را محافظه کارانه رقیق می‌کند تا شهروند فرونپاشد و پمپ در خدمت اشاعه دستاوردهای شهروند به فردیت رسیده به سطح جهانی می‌شود. فردیت در این فضا بسیار مهم می‌شود.

لازم به توضیح است که در نگاه مسلمانی که به یزکیهم و یعلهم انفسی برای روز آمد شدن در جهت تسخیر زمین و آسمان (نه سلطه بر دیگران) و وارث شدن زمین است، علم به معنای مدرن آن آزادی بخش و لیبرالستی است نسبت به شکنندگی از بیرون؛ و وحی رهایی بخش از شکنندگی از درون (Freedom). این چیزی نیست که مطلوب قرائت‌های سنتی‌های مقلدکننده و قرائت بنیادگرای ذوب‌کننده باشد.

به کلامی زیستاری، مفاهیم توسعه در سه فضا و روایت زیستاری/گفتمان سنتی، مدرن و پسامدرن با هم فرق می‌کند. می‌بینید که مفاهیم نحوی هم در هر فضای متنی متفاوت است. پس اجازه بدهید اول چند مفهوم روایت، گفتمان و زیستار را توضیح دهم، تا نگاه‌ها به توسعه را بتوان مطرح کرد:

روایت مورد نظر روشنفکران متدین نگاهی است کاملاً توأم با تواضع اخلاقی-علمی. در این روایت، آنان نیز مانند سنتی‌ها، احیاء گراها و بنیادگراها، گاه به آیات مشابهی استناد می‌کنند. از جمله، آیات کریم زیر مورد استفاده هر چهار جریان بوده است: انا لله و انا الیه راجعون؛ ما از خدای واجد خصلت بی‌نهایت نشئت گرفته و به سوی آن مرجع بی‌نهایت رجعت می‌کنیم و حرکت عاشقانه به سوی این حقیقت علی‌الاطلاق (هالک الا وجهه) داریم. اما تفاسیر روشنفکرانه مقبول سه زیستار دیگر نیست. سه زیستار بدیل برای زیستار روشنفکران متدین، بازگشت مای انضمامی انسان به آن علی‌الاطلاق بی‌نهایت الهی را تسلیم به مطلق و مراجع در آن ممکن می‌دانند. کانه، قیه راجعون بوده است.

در نظر روشنفکران متدین، جایگزینی برداشت مطلق‌گرا به جای علی‌الاطلاق برای خدای متعال، هم از لحاظ فلسفی جا را برای حاکمیت انسانی تنگ می‌کند، هم از لحاظ شناختی برای تزکیه و تعلیم مستمر و هم برای روش‌های منطق‌گرای هیچ آداب و تربیتی مجوی / هرچه می‌خواهد دل تنگت بگوی

و هم برای تنوع ارزش‌ها و قبول وجود صراط‌های

استقامت گوناگون واقعی که امیددهنده ورود به صراط مستقیم حقیقی است. به ادعای روشنفکران متدین، سنتی‌ها، بنیادگرایان و احیاءگرایان جملگی با جایگزینی مطلق‌گرایی به جای هستی علی‌الاطلاق و بی‌نهایت واجب‌الوجود، قرائت خود از وحی را به جای وحی می‌نشانند و تخطی از آن را تخطی از نعمات ناشی از وحی. علت این است که آنان ضرورت یقین به صحت وحی را تجلی رسیدن به حقیقت می‌دانند.

جایگزینی خوانش و «روایت» به جای «حکم» در نگاه سنتی‌ها حاکی از آن است که انسان می‌تواند به سویی برود و در جهت حق باشد، اما چون حقیقت خصلتی بی‌نهایت دارد، رسیدن انسان به آن ممکن نیست. در مقابل سنتی‌ها، بنیادگرایان و احیاءگرایان، عرفایی چون مولانا این ناتوانی عارفانه را می‌فهمد، ولی با فدا کردن کثرت موجود، به نفع حقیقت واجب‌الوجود رأی می‌دهد:

بار دیگر از ملک پران شوم

وانچه در فهم ناید آن شوم

حافظ اگرچه در اکثر اوقات نگاهی دارد که متضمن کثرت ناشی از وحدت و هالک به سوی وحدت است، اما گاه در این دام وحدت‌گرایی افتاده و می‌سراید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده بر فکنم

بیا و هستی حافظ از میان بردار

که با وجود تو کس نشنود ز من که منم

اما همین حافظ با آگاهی یافتن از وجود تناقض بین دو فضای متنی متجلی در بی‌نهایت و باقی از یک‌سو با جسم محدود و فانی از سوی دیگر دچار

وجود روابط سازمانی هیأتی

به جای روابط ساختاری

مدرن در ایجاد پاپولیسم

عوام‌گرا و قاپ‌زنی گسترده،

نقشی اساسی داشته

است. نتایج این قاپ‌زنی

را در عرصه سیاسی و

اقتصادی می‌بینیم. در

همکاری‌های سازمانی به

شکل هیأتی، احساسات

و عواطف غریزی مبنای

سامان‌دهی قرار می‌گیرد و

نه نقش‌های تخصصی لازم

در نخبه‌سالاری سنتی و یا

اقتدارگرایی مدرن

محنت شده و عزم رهایی خود از کمین این تناقض را چنین بیان می‌کند:

بر سر آثم که گر ز دست بر آید

دست به کاری زلم که غصه سر آید

اما خیام بی‌پرده‌تر از حافظ سخن می‌گوید و برخلاف مولوی، ناتوانی رسیدن به حقیقت را درک می‌کند. به جای وحدت‌گرایی و فدا کردن یکی برای دیگری، او از تناقض بین حقیقت‌جویی انسان و ناتوانی او در رسیدن به حقیقت به مصالحه‌ای مشفقانه می‌رسد که حافظ آن را رندانه می‌داند:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

این حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست در پس پرده گفت‌وگوی من و تو

چون پرده بر افتد نه تومانی و نه من

در مقالی دیگر نیز می‌سراید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند

در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند برون

گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

اما خیام با فرا رفتن از تقسیمات زمانی-تاریخی نسبت به دنیا و آخرت، به جایگاه فرانطری زیستار رندانه رسیده و می‌گوید:

گویند بهشت و حور عین خواهد بود

آنجا میناب و انگبین خواهد بود

گر ما می و معشوقه گزیدیم چه باک؟

چون عاقبت کار چنین خواهد بود

حافظ موضوع تجمع بین دنیا و آخرت انسان در نگاه خیام را در حوزه روابط انسانی مطرح کرده و می‌سراید:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم

که دل به دست کمان ابروی است کافر کیش

....

بدان کمر نرسد دست هر گدا حافظ

خزانهای به کف آور ز گنج قارون بیش

این تعبیر حافظ برای توسعه سیاسی در دو فضای مدرن و پسامدرن مناسب است و زمینه را برای نفی سییل (بخوانید حاکمیت انسانی در دیدگاه مدرن، نه حاکمیت اشراف به نام حاکمیت الهی یا الهه‌ها) فراهم می‌کند. حافظ در این غزل خود نشان می‌دهد که وابستگی به دیگران موجب ذلت است. برای ایجاد وابستگی متقابل اجتماعی یا سیاسی و یا بین‌المللی، هم استغنائی عرفانی و آزادی (freedom) لازم است و هم استغنائی لیبرالی (liberty). بنا به تغییرات آفاقی، انسان‌ها

نیازمند تغییرات انفسی هم برای رسیدن به جایگاه نفی سبیل هستند. اگر چنین تعبیری درست باشد، پس رویکرد یقین‌آوری دین نباید موجب جزمیت یقینی نسبت به رویکردی سنتی شود. مسلمانان به رویکرد دنیا و آخرت‌ساز اسلام یقین دارند، اما برخلاف رویکردهای سنتی، بنیادگرا و احیاءگر، هیچ رویکرد اجتهادی متضمن پندار نفس یقینی نیست. به کلام سیاسی، کسی که حکومت کند، وجاهت و حقانیت خود را از دست می‌دهد.

مدرن‌ها با پائین آوردن موضوع توسعه از سطح انتزاعی-انفسی به انضمامی-آفاقی، سعی دارند یقین پوزیتیویستی نسبت به توسعه را جایگزین یقین انتزاعی-انفسی سنتی، بنیادگرا و احیاءگر کنند. به کلامی دیگر، آنان مایلند جلوه کارآمدی و مقبولیت دموکراتیک را جایگزین مشروعیت نمایند. این در حالی است که چه بسا پیشگویی مارکس محقق شود و خود دولت مضمحل شود. اگر دید سنتی، بنیادگرا، احیاءگر انفس ثابتی (چون طلا، نقره و مس) را مفروض می‌گرفت و بدون توجه به آفاق گوناگون روزگار درصدد تحمیل آن به آفاق بر می‌آمد، مدرن‌ها با قبول اصالت آفاق متغیر، سعی داشتند که این تغییر را بر انفس انسان‌ها تحمیل کنند. با این توضیح، پس در هیچ یک از دو نگاه پیش‌گفته، تواضع و خشوع‌شناختی وجود ندارد.

اما نگاه بر ساخته‌گرا، گفتمانی و زیستاری، موجب نوعی خشوع‌شناختی و خضوع اعتقادی می‌شود که فضا را برای روایتی از نوع دیگر از امر توسعه فراهم می‌کند. به اقتضای نگاه دین‌محور و تفاوت‌های دیگر، این دانش‌پژوه (نگارنده) از به کارگیری

«تحلیل گفتمانی» پرهیز دارد. از منظر دینی، زندان سه‌گانه زبان-روان-جامعه‌ای که تحلیل گفتمان مفروض می‌گیرد، محدودکننده و نافی رهایی است. در تحلیل زیستاری، با قبول این زندان‌های سه‌گانه، به یمن قبول حقیقت فراسوئی، حداقل امید به رهایی برای گذر به فراسوی بی‌نهایت هست. البته که این ادعا مانند ادعای ضد آن با فهم درون بینش (Intuitive) پذیرفته می‌شود. هیچ دلیلی در اثبات و یا نفی آن وجود ندارد. به علاوه اینکه، روند تأسیس‌گری متقابلی که در نگاه گفتمانی قبول شده، خطر ایجاد همسانی و نفی تفاوت را به همراه دارد.

در مقابل، ذکر ابیات فوق در نگاه روشنفکران متدین نشان از آن دارد که در نگاه اندیشمندان نغزپرداز فارسی، انسان اگرچه گرفتار زبان، روان و جامعه است، اما به وجود خدای خالق و نفخه روح خدایی که در او دمیده است، اعتقاد دارد. بنابراین اعتقاد، با وحی و شهود، «راهی به سوی فراسو» وجود دارد. علاوه بر مسائل مفروض اعتقادی و شناختی، اندرکنش مورد نظر بر ساخته‌گراها متضمن تأسیس‌گری متقابل بین پندار ذهنی انسان (انفس متکثره) و روزگار (آفاق متغیره) است. در نگاه پسامدرن‌ها، بحثی از نوع روش نیست، اما بین پندار نفس ذهنی و آفاق روزگار اندرکنش دفعی و آنارشویی برقرار است. به رغم این آنارشویم روشی، همانند بر ساخته‌گراها، آنان نیز مدعی تأسیس‌گری متقابل بین انفس و آفاق هستند. در نگاه زیستاری این دانش‌پژوه به جای گفتمانی، اعتقاد به فراسو موجب قبول مجموعه‌ای از

گزاره‌های ارزشی می‌شود. قبول یا رد این گزاره‌های ارزشی به عهده انسان است و نه تحمیل به او. اگر به کلام اندیشمندان بر ساخته‌گرا و یا پسامدرن، هر گفتمان یا بر ساخته از تأسیس‌گری متقابل بین انفس متکثره انسانی و آفاق متغیره روزگار حاصل می‌آید، در نگاه زیستاری، «تأسیس‌گری متقابل» به «دگرگون‌پذیری متقابل» تبدیل می‌شود.

در نتیجه وجود مبانی ارزشی متفاوت، با عنایت به نگاهی معنوی به زندگی و حساسیت به قداسات تفاوت، در نگاه زیستاری، ادعا می‌شود که هم قبول خلقت متفاوت انسانی، وجود نگاه‌های ارزشی متفاوت انسان‌های معمولی یا به کلام قرآنی «بنی آدم» که خلقتشان معطوف به کرامت بوده (و لقد کرما بنی آدم) و هم روند دگرگون‌پذیری متقابل بین آفاق روزگار و انفس انسانی موجب زیستارها و روایت‌های گوناگونی از توسعه می‌شود. اگر جهان‌شمولی نگاه مدرن غربی برای سه دسته سنتی، بنیادگرا، احیاءگر مطلوب نیست، «بومی‌گرایی» هم نوعی بومی‌شمولی به انسان تحمیل می‌کند که با فردیت انسانی متعارض است. گمان می‌کنم این توضیحات، نشان‌گر زاویه دید و نگاه من است و بر اساس آن می‌توانیم به سوالات بعدی در مبحث توسعه بپردازیم.

با این مقدمه خوب است در خصوص مفهوم توسعه در هر سه فضای زیستاری سنتی، مدرن و پسامدرن نیز از منظر شما بدانیم.

اجازه بدهید که ابتدا از نگاه‌های متفاوت به توسعه، سخن بگویم. علاوه بر مفاهیمی چون تغییر به جای تداوم عادت، رشد لیبرالی به جای تغییر بی‌هدف و پیشرفت از منظر چپ به جای رشد لیبرالی، خود «زیستار توسعه‌یافتگی» به معانی متفاوتی در روایت‌های گوناگون سنتی، مدرن و پسامدرن به کار رفته است:

روایت توسعه در گفتمان / زیستار سنتی: تعدیل مکلفانه خود با حاکمیت قهری طبیعت یا الهه‌ها به نام فضیلت و آداب، یا توسعه عارفانه آزادی از طریق نخواستن عارفانه (قناعت، مناعت) به نام آزادگی. به عبارت دیگر، بازگشت به سنت تاریخی یا نوزایی با عنایت به حقیقت ازلی. متأسفانه در این دیدگاه ضابطی و نخبه‌سالار، نگاه نهادگرایی کلی‌گرا حاکم است و وجود انسان‌ها را به حد نقش از پیش مقدر (که قضا می‌خواندندش) تقلیل می‌دهد. در روایت سنتی، آدم‌ها مقهور وضعیت اجتماعی خود و به شکل طلا، نقره و مس هستند. طلاها دارای



ارزش هستند و ارزش نقره به تعهد او در اجرای احکام طلاهاست و مس‌ها ارزشی ندارند. چنان که گفتیم، این نگاه را روشنفکران متدین بر خلاف قرآن نافی نص قرآنی در اعلان کرامت برای بنی آدم می‌دانند. در خوانش روشنفکران متدین از روایت سنتی‌ها، فضیلت و برتری‌هاست که هنجار جامعه سنتی است و نه کرامت انسانی. به کلام آنان، اریستوکراسی و اشراف‌سالاری تجلی توسعه سیاسی مطلوب الهیه‌هاست. به علاوه بر خلاف نص صریح قرآن مبنی بر اولی الامر منکم، نگاه اشراف‌سالار سنتی تعبیری ارائه می‌دهد که از آن «کی حکومت کند» امری از پیش مقدر محسوب می‌شود.

روایت توسعه در گفتمان / زیستار مدرن: انطباق استعدادها با نیازهای محیطی جهت تأمین حق حاکمیت انسانی و آزادی انسان‌ها بر سرنوشت خود. در این نگاه نیز نخبه‌سالاری حاکم است، اما نخبه‌سالاری نقشی در جهت توانمند کردن انسان و جامعه است و نه شناسایی حق حاکمیت گروهی خاص بر دیگران. در این نگاه است که «چگونه حکومت کردن» مطرح می‌شود.

روایت توسعه در گفتمان / زیستار توسعه پایدار یا بر ساخته گرایانه (پسارفتار گرایانه): آزادی توأم با آداب فرهنگی متفاوت که جلوه‌های هویتی متفاوتی ایجاد می‌کند. مثلاً تقدم آزادی بر آزادی در نگاه لیبرال دموکراسی و یا تقدم آزادی بر آزادی در نگاه چپ جدید. یا با عنایت به تفاوت (نه تمایز) تمدن-فرهنگ ایرانی با فرهنگ تمدنی غرب، یا ارزش بودن فرهنگ مدنی (Civic culture) یا فرهنگ اخلاقی (Moral culture) و یا تفاوت نگاه آداب اخلاقی (Ethically Moral) که در نگاه یونانی-غربی برجستگی یافته و یا اخلاق آدابی (Morally Ethical)

اگر نگاه فرهنگی ما آداب اخلاقی باشد، به قول معروف، آداب حکم می‌کند که اخلاق «در شهر نی‌سواران سوار نی شد» رعایت گردد. سعدی گزاره اخلاقی «دروغ مصلحت‌آمیز، به از راست فتنه‌انگیز» را مصداق این نگاه فرهنگی می‌داند. به نظر می‌رسد که سعدی به این نتیجه رسیده که گاه نمی‌توان راست را چنان گفت که فتنه‌انگیز نباشد و زیبایی راستی از امکان ایجاد فتنه جلوگیری کند. در فرهنگ منبعث از آداب اخلاقی، «مقتضیات آفاقی» نقش برجسته‌تری از «ارزش‌های انفسی» ایفاء می‌کند. برخلاف چهل عامه نسبت به ماکیاوول

(۱۴۶۹-۱۵۲۷)، اگرچه زیستار ماکیاوولی علمدار ارائه این زیستار معرفی شده، اما سعدی با ۲۱۹ سال تقدم زمانی (۱۲۱۰-۱۲۹۱) را باید علمدار این فرهنگ آداب اخلاقی شناخت.

همه حرف این است که بر خلاف نظر عوام، ماکیاوولیسم نیز خود مودب به آدابی اخلاقی است، اما برای «امنیت انسان». البته در کتاب گفتمانش، او از آداب اخلاقی سخن می‌گوید اما آنچه به نام فرصت‌طلبی ماکیاوولیستی مطرح شده نیز نیازمند توجه دقیق‌تری است. در ماکیاوولیسم «فرصت‌طلبی حیوانی» در قاپ‌زدن (Praetorian) نفی می‌شود و به جای آن، «فرصت‌طلبی داهیان» برای رسیدن به امنیت، مطرح می‌شود. امروز می‌بینید که در بسیاری از کشورها، به نام ارزش‌های متعالی گوناگون، قاپ‌زنی درندگان حاکم است. ماکیاوول بیچاره می‌خواسته این قاپ‌زنی و فرصت‌طلبی حیوانی - یا به کلام فروید طبیعی - را نفی کند و به جای آن فرصت‌طلبی آگاهانه (egoistic) را بنشانند. با گذشت زمان این فرصت‌طلبی لیبرالی و خودخواهانه مدرن هم تعدیل شده و به جای آن «فرصت‌طلبی ارزشی» (super-egoistic) به دو شکل تمدن فرهنگی ایرانی و یا فرهنگ مدنی غربی به جای آن نشسته است.

اما اگر در استقرار حاکمیت انسانی به صورت فردی یا جمعی، فرهنگ اخلاق آدابی باشد، زیستار توسعه چنان می‌شود که حقوق و کرامت دیگر انسان‌ها نیز رعایت شود. مثلاً در همان مورد دروغ و فتنه‌انگیزی، این ارزش مطرح می‌شود که دروغ گفتن حاوی به بازی گرفتن شعور مخاطب است. پس اخلاقاً نمی‌توان دروغ گفت. با این ترتیب، اخلاق حکم می‌کند تا برای بیان حقیقت راستی، زیبایی اخلاقی چنان غلیظ شود که مطلوبیت راستی به ترجیح شنونده تبدیل شود.

می‌بینیم که با قبول حاکمیت فرد و جمع انسانی در نگاه مدرن، گامی فراتر برداشته می‌شود. از این جاست که مفهوم «گفتمان توسعه» شکل می‌گیرد. در نگاه گفتمانی، رابطه‌ای بین انفس متفاوت/متنوع انسان و آفاق متغیر روزگار ایجاد می‌شود و هویتی جدید بر ساخته می‌شود. بنابراین با نگاه بر ساخته گرا، توسعه به وجود شخصیت‌های متفاوت گره می‌خورد. تفاوت و تنوع ارزش می‌شود و حتی به جای کثرت گرایی می‌نشیند. در حالی که کثرت‌گرایی به «تعداد‌ظاهری» توجه دارد، به «تنوع واقعی» و به معنا و فرهنگ عنایت پیدا می‌کند. نگاه بر ساخته گرا با توجه به نیازها و

ارزش‌های متکثر، راه را برای تنوع‌گرایی و فرارفتن حتی از سطح توان رقابتی به رقابت توأم با رعایت حقوق و کرامت انسانی باز می‌کند.

با توضیح فوق، توسعه چیزی غربی نیست، بلکه با اظهار تأسف نسبت به عقب‌ماندگی خود، به یمن تلاش‌های داهیان غربی‌ها به وجود آمده است. اما متأسفیم که غربی‌های لیبرال با ایجاد توانمندی انطباقی به جای آگاهی تعدیل-کنترل‌کننده، حقوق دیگران در خارج و کرامت انسانی در تعهد به یاری رساندن به دیگر ابناء بشر را رعایت نکردند.

روایت توسعه در گفتمان / زیستار پسامدرن: رهایی که متضمن شعار قیومیت‌گریزی (آنارشینیستی) یا رسیدن به جایگاه زیستاری آنارشینیستی است.

به اقتضای این نگاه‌های متفاوت به توسعه در فضای زیستاری فردی-جهانی شده امروز، شاهد آنیم که هر انسان مدرنی به اشاعه حاکمیت خود در گستره جهانی مایل باشد. متأسفانه چون در کشورهای توسعه‌نیافته، دولت به کنترل افراد و نه امیال پاپولیستی روی آورده، جوامع نخبه‌ستیز شده و نخبگان مدرن مجبورند به کشورهای توسعه‌یافته مهاجرت کنند.

با کم‌رنگ شدن قلمروهای خاکی و ارزش شدن انسان‌ها، توسعه سیاسی امروز در قالب «حکم‌روایی خوب» (نه حکمرانی یا حکم‌فرمایی) و فضای حقوق بشری پسامدوکراتیک ظهور می‌کند. در حکم‌روایی خوب سه بازیگر جامعه مدنی، حکومت ملی و بازیگران جهانی فضای متنی لازم را برای فعالیت شهروندان فراهم می‌کند.

برای دست‌یافتن به الگوی پیشرفتی

بومی، چه میزان از دستاوردهای

دیگر الگوها می‌توان بهره جست؟

پیش از پاسخ به سؤال، اجازه دهید درباره مفهوم «بومی» صحبتی مقدماتی داشته باشیم. این مفهوم چون بعد طبیعی دارد، نه تنها با «پیشرفت» هماهنگی ندارد، بلکه باری منفی و غیر فرهنگی دارد. بومی انسانیت‌کش است و انسان را مقهور مقتضیات ناشی از زیست‌بوم می‌کند. به جای «بومی» بهتر است که از مفهوم «فرهنگی» استفاده شود. فرهنگ تجلی تفاوت معنایی و یا معنوی است. فرهنگ از سطح ظاهر تمدنی هم بالاتر رفته و بُعد باطنی دارد.

با مشخص شدن بار منفی بومی و ارزش بودن فرهنگ و تنوع فرهنگی، ایران هم از لحاظ تمدنی و هم از بعد فرهنگی در سطحی متفاوت از جامعه غربی است. از لحاظ تمدنی، ایران در سطحی است

که در حال صنعتی شدن است و غرب از سطح فراسنتی به سطح فرااطلاعات و حقوق بشری در حال پرواز است.

از لحاظ فرهنگی، به یمن ادبیات غنی فارسی و تاریخ فرهنگی، ایران حرفی برای تعریف خود متفاوت خویش در سطح دنیا دارد. جامعه فرهنگی ایرانی از زمان کوروش بزرگ تا دوران افول سیاسی اش پس از حملات اسکندر و اعراب، جامعه‌ای معنوی بوده است. منظوم از معنوی اشاره به وضعیتی است ابتدائاً دارای ظرفیت برقراری رابطه معنادار با محیط. در گام بعد، این رابطه معنادار با محیط که نیازمند عقل ابزاری است، این رابطه معنادار از منظر فرهنگی به زیبایی شناختی و حیاتی نیز معطوف است.

بر خلاف دو نگاه غرب‌ستیزانه و شرق‌شناسانه، فضای زیستاری معنوی ایران در کنار فرهنگ مدنی غربی، فرصت شناسایی پیدا می‌کند و نه در تقابل با آن.

پس از واشکافتن پیش‌فرض‌های توسعه، حال می‌توان از الگوهای توسعه در غرب صحبت کرد که نقطه گرهی کانونی در سؤال شماس است.

در خصوص نگاه غرب سنتی به توسعه، بحث و جدلی وجود ندارد. در واقع، سیدحسین نصر روایتی از توسعه را در این روزها ارائه می‌دهد که بیشتر زبان حال اندیشمندان عرب‌قلم ایرانی و متأثر از اندیشه یونانی است. در این نگاه سنتی، توسعه در غرب ملازم با آداب‌گرایی انسان است. ریشه این اندیشه را می‌توان در اندیشه‌های سه فیلسوف برجسته یونانی دانست. در دیدگاه این سه اندیشمند برجسته یونانی، «فضیلت» در قالب آگاهی، عدالت و ثبات مطرح می‌شود. این سه فضیلت هر کدام متأثر از الهه آسمانی متفاوتی است.

اندیشمندان عرب‌قلم ایرانی نیز با تعدیل‌های جزئی این اندیشه را پذیرفتند. امروز احیاء‌گرایان فلسفی، اصول‌گرایان فقهی راهنمای مرجع فکری بنیادگرایان در اشاعه این نگاه به توسعه هستند. نکته مشترک بین اندیشمندان سنتی یونانی و ایرانی این است که جایی برای حاکمیت انسانی یا حقوق بشر در آن تعبیه

نشده است. حتی رهبران نیز در جایگاه مکلف بودن قرار می‌گیرند. در واقع نقش و جایگاه اجتماعی، ارزش انسان‌ها را تعیین می‌کند. در مطالعات اخیر خود، به نظرم می‌رسد که می‌توان این نوع از توسعه را «نهادگرایی جمع‌گرایانه» وصف کرد. در نهاد جمعی مورد نظر، توسعه حکایت از مودب بودن به ادبی از پیش مقدر است و هر فرد را در جایگاهی که از پیش برای او تعیین شده می‌خواهد. در این روایت، قدر انسانی همان قضای آسمانی الهه‌های مُثُل ساز است.

بر خلاف نگاه سنتی غرب به توسعه، در فضای زیستاری مدرن غرب، شاهد نگاه‌های متفاوت رمانتیک-پوتوپایی و دو نگاه استراتژیک اصلی (Main Stream) و رادیکال هستیم. نگاه رمانتیک-پوتوپایی در قالب یک گرایش ذهنی مطرح می‌شود. اما دو نگاه استراتژیک اصلی و رادیکال معطوف به حاکم کردن انسان بر سرنوشت خود است. در کتاب نایاب «۱۵ مدل نوسازی، توسعه و دگرگونی سیاسی» که توسط انتشارات قومس چاپ شده، ۹ مدل توسعه مدرن غربی را همراه با ۶ مدل خودساخته به مقتضای «فضای متنی ایرانی» معرفی و ارائه کرده‌ام. رویکردهایی که در

۹ مدل غربی آمده‌اند معطوف به موارد زیر بوده‌اند: ساختارگرایی کارکردی با نگاهی کلان، بسیج اجتماعی با نگاه روان‌شناختی، تصمیم‌گیری با نگاه روندی، رهبری با نگاه نخبه‌گرا، بحران‌ها با نگاه موضوعی، دموکراسی انجمنی با نگاه کثرت‌گرایانه، پایگاه‌گرایی اجتماعی، وابستگی با نگاه رویاگرایی ضدسرمایه‌داری و اقتدارگرایی بوروکراتیک با نگاه رویاگرایی‌زدایی معرفی شد. با عنایت به پندارها (یا انفس متفاوت) و بزنگاه‌ها یا آفاق تاریخی ایرانی، ۶ مدل توسعه فرهنگی، فرآیندی، بن‌فکن‌رنده، مشارکت‌گرایانه، حکم‌روایی خوب و توسعه پایدار را نیز ارائه داده‌ام.

به رغم تفاوت در نگاه‌های سه‌گانه یوتوپایی، خط اصلی و رادیکال، نقطه گرهی در همه مدل‌های ۹ گانه غربی در حاکمیت انسانی متبلور شده است. در مطالعات اخیر خود، خصلت این نگاه را نگاه «نهادگرایی آنارشیکستی» نام نهاده‌ام. در این نگاه مدرن است که مسائلی چون دموکراسی در داخل و یا ناسیونالیسم در خارج مطرح می‌شود. اگر ۶ مدل از ۹ مدل معطوف به دموکراسی سیاسی است، یک مدل معطوف به سلطه‌گری خارجی است که چندان فراتر از رویاگرایی نمی‌رود. در مقابل این نگاه رویاگرا، نگاه ملی‌گرای رویاگری مطرح می‌شود که اقتدارگرایی را توجیه نظری می‌کند. در مدل نهم، رابطه بین پایگاه اجتماعی و توسعه مطرح می‌گردد.

چنان‌که دکتر نصر به درستی مطرح می‌کند، در همه این مدل‌های ۹ گانه، رابطه انسان با آسمان قطع و انسان خودبنیاد مطرح می‌شود. اما جدا از این تفاوت خودبنیادی و نگاه به حاکمیت فضیلت یا انسان، هر دو زیستار سنتی و مدرن هم وحدت‌گرا هستند و هم مطلق‌گرا. در نتیجه، اگر دموکراسی و حقوق بشر جاذبه‌ای داشته باشد، نمی‌توان به احیاء‌گرایی دکتر نصر دل بست، چون روایت و زیستار سنتی توان برقراری رابطه بین دو حاکمیت الهی و انسانی را ندارد. اگر در نگاه سنتی حاکمیت (قدر انسانی) فدای حاکمیت الهه‌ها و یا الهی (قضا) می‌شد، در نگاه مدرن تلاش شد تا حاکمیت الهی به گوشه کلیسا عقب رانده شود.



با ظهور روایت‌های برساخته‌گرا، «هویت‌های متفاوت انسانی» و با نگاه‌های پسامدرن، «گفتن‌های متفاوت» مطرح می‌شود. «روایت زیستاری» این‌جانب نیز معادلی است متناسب با فضای متنی در زیستارهایی که خود را ایرانی می‌خوانند. در این نگاه‌ها، اعمال فراروایت فضیلت‌گرایی و یا حاکمیت انسانی تحمیلی نیست و به انتخاب افراد و گروه‌های داوطلب گذاشته می‌شود. این الگو را «فردیت آنارشیستی یا قیومیت‌گرای» نام نهاده‌ام.

با توضیحاتی که دادید، وضعیت توسعه را در ایران و بین متفکران ایرانی چگونه می‌بینید.

از منظر تحلیلی اگر منصفانه نگاه کنیم، در خصوص موضوع توسعه، اندیشمندان دانشگاهی، روزنامه‌نگاران دلسوز و حتی روحانیون متعهد به توسعه ایران و یا مقامات دولتی صد و سی ساله گذشته تلاش‌های چشمگیری داشته‌اند. اما متأسفانه این تلاش‌های روایی نتوانسته هنوز در فضای زیستاری ایران به موقعیت برجستگی برسد. برخلاف فضای زیستاری دنیای توسعه‌یافته، هنوز فضای زیستاری ایران در حال تذبذب و چه کنم چه کنم است. امسال برگزاری دو مراسم ۱۶ آذر در دانشگاه‌های ایران بیانگر این تذبذب خودشو است. اما دلایل گوناگونی برای چرائی ناکامی ایرانیان در برون‌رفت از تذبذب و رسیدن به دموکراسی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مطرح شده است. دلیلی که به سرعت به‌ذهن متبادر می‌شود این است که ایرانیان به دو شکل زیر نافی حاکمیت انسانی (مردم‌سالاری) بوده‌اند: ۱. چنان سستی‌ها شیفته روایت‌های افلاطونی-ارسطویی، ۲. چنان رویاگرهای مهرجویی (پاپولیستی و مذاحانه) و یا دگرستیز ایدئولوژیک (به دو شکل بُن‌گرایی قومی یا طبقاتی و یا بنیادگرایانه دینی). مهرجویان رویاگر در دام ذهنیت خوش‌خیالانه خود افتادند و یا بن‌گرایان قومی/نژادی و بنیادگرایان دینی در دام جزمیت دگرستیز خود.

این دو روایت سستی و رویاگر در طول نزولی خواست‌های دولتی در دو برهه قبل از انقلاب و بعد از انقلاب و با علمداری انجمن حکمت و فلسفه بر فضای زیستاری ایران حاکم شد:

۱. قبل از انقلاب، قرائتی همسو با اشتراوس و بازگشت از مدرنیته به دوران کلاسیک یونان، با لفاف اندیشمندان سستی در انجمن حکمت و فلسفه حاکم شد. این قرائت از جایگاه ریاست دفتر همسر

پهلوی دوم و همراه با ریاست اوقاف زمان، روایت سستی خود را با لابی ایرانی-اسلامی در خدمت توجیه روایت مدرنیستی و غرب‌گرایی دربار می‌آورد. از منظر تاریخی، به رغم رشد چشمگیر اقتصادی سال‌های ۵۳-۵۷، موسسه حکمت و فلسفه نتوانست به یمن ریاست فردی که ریاست دفتر همسر شاه را داشت یا شاه را به توسعه دموکراسی و رعایت حقوق بشر تشویق کند یا با حقانیت‌بخشی به رژیم او، از سقوطش جلوگیری کند.

۲. بعد از انقلاب، شاگردان درجه اول و دوم نصر، نقد هایدگری از متافیزیک غربی را به لایه‌ای پاپولیستی آلودند و غرب را مسلولی غروب و شرق را مسلولی اشراق گرفتند. با در اختیار گرفتن منصب ریاست فرهنگستان علوم ایران، اعضای مؤسسه حکمت و فلسفه جایگاهی رفیع‌تر و دستی‌بازتر در توجیه رویاگرایی‌های غرب‌ستیز یافتند.

در قرائت دوم، فلاسفه اشراقی-هایدگری خود را با حلقه کیانی روبه‌رو دید که دل در گرو دموکراسی داشت. اما به یمن پشتوانه فکری که متفکران هایدگری موسسه حکمت و فلسفه برای رویاگرایی بنیادگرایانه و غرب‌ستیز فراهم آوردند، توانستند رقیبی که مورد لطف بنیان‌گذار جمهوری اسلامی قرار گرفته بود را از میدان به در کنند و عرصه دانشگاه و توسعه را در مسیر آلمان هایدگری بخوانند تا پوپری که نوشته «جامعه باز و دشمنانش» را با «بطل پذیر» شناختی خود تقویت کرده بود.

در دوره‌های اخیر، با به در شدن رقیب پوپری، پشتوانه روایی هایدگری و زیستار رویاگرایی با شمشیر دو دم گفتمان پسامدرنی روبه‌رو شده است. از یک‌سو روایت پسامدرنی با حضور در فضای متنی بی‌اندیشی سست‌بنیاد در حوزه توسعه ایران، خود به روایتی مدرسی تبدیل شده، تا روایتی زیستاری. از سوی دیگر، پسامدرنیسم نتوانسته تا به ابزاری در دست سخنوران کم‌عمقی تبدیل شود که با بازتولید افکار غرب‌ستیز، فضای متنی توسعه در ایران را پرآشوب‌تر کنند.

در خصوص ارزیابی موقعیت زیستاری توسعه در ایران، خیل مهاجرت نخبگان علمی، وضعیت دانشگاه‌ها، اوضاع اقتصادی، سیاسی، بین‌المللی و فرهنگی گویاست. در مورد اینکه از منظر انفسی-آفاقی، امکانی برای توسعه ایران وجود دارد، جواب منطقی مثبت است اما نسبت به احتمال تحقق تاریخی آن به دو لحاظ، کمتر می‌توان خوش بود: ۱. عوام‌زدگی ناشی از فضای رسانه‌ای که اطلاعات

را به جای دانش و اندیشگی می‌نشانند؛

۲. برجستگی تاریخی زیستار رویاگرایی در فضای زیستاری ایرانی. در این فضای زیستاری، انسان‌ها به دو دسته اهورایی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. در حالی که نیروهای اهریمنی همیشه در کمین نیروهای اهورایی هستند، نیروهای اهورایی باید امکانات آفاقی-انفسی خود را برای نابودی بخش اهریمنی جامعه به کار برند. هر دو گروه به بسیج توده‌ها پرداخته، و هرگونه توجه به نیازهای توسعه‌ای را از بین می‌برند. البته که در تحریک این فضای رویاگرایی، نیروهای غرب‌ستیز هم نقشی مکمل و اساسی دارند.

برای برون‌رفت از وضعیت زیستاری توسعه‌نیافتگی چه توصیه‌ای دارید؟

تصور من این است که اگر قرار باشد توسعه‌ای در میان باشد، نیازمند حل مسالمت‌آمیز یازده بحران در ایران هستیم:

۱. حل بحران هویت برای تلفیق لایه‌های متفاوت هویتی. بنده هویت زیستاری را در این مورد ارائه داده‌ام که مبنای آن «فردیت» است. فردیت نیز در جولانگاه دو نگاه فردگرا و جمع‌گرا گرفتار است و باید روایتی ارائه شود که صلح مشفقانه بین چند دسته از لایه‌های هویت ایجاد کند: هویت نسبی - ریشه‌ای، هویت ارزشی (در اعتقاد به مواردی مانند قومیت، دینانیت/الحاد، جنسیت و مکان تولد) و هویت دستاوردی (دولت‌نوین قراردادی و هم‌سرنوشتی مدرن ملی، تحصیلات، شغل، انجمن‌های کاری و مدنی) هویت ازدواج و میوه‌ای (فرزندان، اختراعات) ایجاد کند. به لایه‌های هویتی نسبی - ریشه‌ای (اعتقادی - ارزشی) دیگران احترام بگذاریم و با ایجاد فضای فرح‌بخش برای اعتقادات افراد زمینه را برای ریختن دوپامین در خون جهت فعالیت برای دو لایه دیگر فراهم کنیم. در دنیای سستی که احیاءگران درصدد بازتولید آنند، با ایجاد دگرستیزی با لایه‌های هویتی نسبی - ریشه‌ای دیگران موجب ریخته شدن ادرنالین در خون و فرار یا مقابله با دیگران می‌شوند. در فضای زیستاری مدرن و نه مدرنیستی، ملت - دولت‌ها با ایجاد دولت‌های قلمروئی، قومی و فرقه‌ای، ابتدا تنش‌زدایی کردند و بعد با ایجاد ملت - دولت، بزرگواری مدنی را برای احترام به لایه‌های هویتی نسبی - ریشه‌ای فراهم نمودند. سکیولاریست‌ها گاه به جای ایجاد بزرگواری و احترام‌گذاری، به جدایی ولی همزیستی، دو حوزه هویتی دینی با ملی رای دادند.

برای برون رفت از این بحران، دو راه مکمل ایجاد مصالحه مشفقانه (رندانه انفسی-آفاقی) یا معامله مقتضی اندیشانه (آفاقی-انفسی) بین این دو را ارائه کرده‌ام. اولی به آداب اخلاقی معتقد است (بنی آدم اعضای یک پیکرند) و دومی به اخلاق آدابی (با دوستان مروت با دشمنان مدارا). در اولی، اخلاق علی‌الاطلاق است و رعایت آن در همه جا لطافت می‌آورد و در دومی، به قول عوام: جا به جاک نعبد و جا به جاک نستعین!

۲. حل بحران فکری برای مدیریت احساسات و برون رفت از رویاگرایی قابل‌زنانه. باید حریم فکر شناخته شود و همانند فضای زیستاری مدرن، عدم تساوی دستاوردی تخصص در مقابل تخصص مشخص شود. این برخلاف نگاه سنتی طلا، نقره و مس فام است که حریم اقتدار تخصصی را به احترام به شخصیت‌های طلا فام و بی‌احترامی به توده‌ها تبدیل می‌کند. در این خصوص، هم تحلیل زیستاری را ارائه کرده‌ام و هم تعریفی از انسان داده‌ام: انسان، «شونده» ای است دائماً «درگیر تناقض در انتخاب: گه در کمند توجیه، گه در کمین رهایی». در این تعریف هم تأکید کرده‌ام که عقلانیت یک خصیصه نیست، بلکه یک پروسه است.

۳. حل بحران روزمرگی: در جوامع پیشاتوسعه یافته، انسان‌ها در سازمندی زیستار خود، بی‌هدف عمل می‌کنند. در ایران، این نگاه به سازمان یافتگی هیئتی معروف است. در برهه‌هایی از تاریخ پس از مشروطیت، شاهد غلبه این نگاه بوده‌ایم. در مورد روابط بین قوای حکومتی در جمهوری اسلامی، گاه قوه مجریه نهم و دهم چنین عمل می‌کرد که تقدیم بودجه به مجلس از موارد آن بود. روزمرگی در مقابل زیستار شخصیت‌خواه آنارشیستی قرار دارد. در حالی که روزمرگی به اقتضای تمایلات احساسی بروز می‌کند، آنارشیسم مبتنی بر مقتضیات تحقق اراده انسانی برای قیومیت - سرورگریزی مطرح شده است. در حالی که روزمرگی سازمانی برآیند فضای زیستاری پیشاساختاری است، آنارشیسم برآیند اراده انسانی است که در فضای زیستاری پسانهادین ظهور می‌کند. برای روشن شدن تفاوت بین سازمان، ساختار و نهاد، ارائه تعریف را لازم می‌دانیم:

سازمان یا هیئت به معنای سنتی آن، به هم‌گرایی خودخواسته یک گروه انسان اطلاق می‌شود. اگرچه هر تصمیم برای ایجاد روابط سازمانی مبتنی بر عقلانیتی است، اما جمع شدن‌های پیشاعقلی یا

هیئتی، متضمن دستیابی به هدفی معقول نیست، بلکه حاوی فرار از چالش‌هاست و نه حل آن؛

ساختار، بافتی است که از هم‌پارچگی نقش‌های ملایم ایجاد می‌شود. مثلاً ساختار سیاسی اقتدارگرایی به مقتضای مهار هوس‌های پاپیولیستی و مولد کردن ساختار ملی تعبیه شده است. در این ساختار، فرمان‌برداران نیاز به فرمان‌روایان دارند، که در جایگاه زمامدار جامعه بنشینند. مفهوم زمامدار خود حاوی اهانتی بس جانکاه، ولی ضروری برای برون رفت از رویاگرایی است. اقتدارگرایی نظامی و بوروکراتیک تجلی چنین ساختاری است؛

نهاد، ساختاری است متشکل از نقش‌های کارکردی که بعد انسانی یافته و نقش‌های ملایم داوطلبانه و با حفظ شأن حاکمیت انسانی به هم متقابلاً وابسته هستند. دو مفهوم شهریار - شهروند تجلی وجود نوعی حکم‌روایی خوب است. نظام‌های لیبرال / سوسیال دموکرات در این مرحله ظهور می‌کنند.

و بالاخره آنارشیسم، مجموعه کهکشانی تجلی انسان‌هایی است که از سطح وابستگی متقابل در نهاد فراتر رفته و به تعاون گروهی میل پیدا کرده‌اند. جهان‌وطنی حقوق بشری لیبرتارین‌ها همراه با تعهد تعاونی در بین جماعت‌گرایان صرفاً گامی به این سو است. اما حتی نومحافظه‌کاران آمریکایی در تلاش برای گذر از این مرحله، در دام دگرستیزی‌های وحشتناکی افتادند که بوش پسر مجری آن بود (توجه فرمایید که نویسنده از جایگاه یک معلم مهاجر از ایران، این مطلب را با اطمینان خاطر علیه یکی دیگر از رهبران آمریکا می‌نویسد. در جایی دیگر از این مقاله از بی‌کفایتی آقای اوباما سخن راندم. به رغم این نقد به هر دو حزب آمریکایی، رجا و واقع دارم که جایگاه معلمی‌ام در تهدید اخراج قرار نخواهد گرفت. حتماً «توهین مهاجر بی‌مدرک چینی به اوباما در سانفرانسیسکو را دیده‌اید. این واقعه سندی است برای اطمینان خاطر این معلم مهاجر و بازنشسته شده).

۴. حل بحران دولت‌سازی: برای تحقق حاکمیت انسان، به اقتضای یک قرارداد ملت - دولت تأسیس می‌شود. متأسفانه در نگاه سنتی و مدرن، دولت طبقاتی و نخبه‌سالار بود اما با ایجاد حکم‌روایی خوب، این بحران می‌تواند حل شود. دولت در جایگاه هویت‌های دستاوردی قرار دارد و دفاع از سرزمین و کشور به اقتضای نیاز است و نه ارزش اعتقادی. توجه شود که حاکمیت الهی محقق است و نیازی به دولت برای تحقق نیست، بلکه نوعی آگاهی برای قبول این حاکمیت ملکوتی - ملکی

خدایی لازم است. چنان که به درستی دکتر نصر گفته‌اند، بنیادگراها با تقلیل اعتقاد دینی به سطح ایدئولوژی و به نظر من تقلیل حاکمیت علی‌الاطلاق خدایی به حاکمیت دنیایی انسان، به نام خدا قدرت خود را در ستیز علیه دیگران به کار می‌برند. چنین زیستاری بی‌نیازی ذات اقدس از تلاش انسانی را نادیده می‌گیرد و جهاد فی سبیل الله به عنوان یک ارزش مفید برای انسان را به معامله با خدا تبدیل می‌کند. برای ایجاد حکم‌روایی خوب و برطرف کردن بحران دولت‌سازی، دولت قیفی - پمپی را در کتاب مبانی دانش سیاسی و جهانی شدن و کتب دیگر خود ارائه کرده‌ام. نتیجه بحث اینکه دولت نهادی ابزاری است در خدمت حاکمیت انسانی. هر انسان توسع یافته مایل است که شخصیت خود را خود تعریف کند. چنان که در بحث هویت گفته شد، ریشه‌های هویت انسانی ممکن است حاوی تعریفی دین‌باورانه، دهری‌باورانه یا سکولاریستی باشد. با هر اعتقادی، دولت توسط ملت تأسیس شده تا به عنوان یک دستاورد مدنی در خدمت رفع نیاز مدنی او باشد. اگرچه این لایه هویتی در دیدگاه مدرن برجستگی یافته اما در نگاه پسمدرن نباید عامل تحمیل به او شود. رفع نیازمندی به معنای تسهیل تحقق حاکمیت اوست و نه مقابله با او و به مالیات او. نمی‌توان تأمین امنیت را محملی برای تهدید ریشه هویت زیستاری کرد.

۵. حل بحران ملت‌سازی، برای ایجاد تعهد داوطلبانه به جمع هم‌سرنوشت. دو نگاه احیاءگر و بنیادگرا از یک سو و نگاه‌های طبقه‌گرا و قوم‌گرا از سوی دیگر موجب بحران ملی می‌شوند. ملیت زیستاری است معطوف به فهم هم‌سرنوشتی مدنی و تلاش برای فرهنگ‌سازی هم‌پارچه‌گرا برای دستیابی به آن. احیاءگراها بدون توجه به فضای آفاقی پسامدرن و بدون توجه به انفس متغیر انسانی، برای ملیت جایی قائل نیستند. بن‌گراهای قومی و نژادی هم، دچار همین مشکل اما از منظر دیگر هستند. آنان به جای این نهاد تضمین کننده نفی سبیل (حاکمیت انسانی) نهاد «امپراتوری کشورگشا و دگرستیز دینی یا قومی» را مطرح می‌کنند. بومی‌گرایی تجلی این دو نگاه است. اگر خدای نکرده این دو دید حاکم شود، جایی نه برای حاکمیت انسانی باقی می‌ماند، نه مدنیت و نه فرهنگ. به نام خدا و به کام گروهی طلا فام، حاکمیت خدا در اختیار تفسیر گروهی خاص قرار می‌گیرد که به‌طور خودخوانده‌ای خود را طلا فامانه، مستحق حکومت می‌بینند. با تحقق این نگاه و به مرخصی رفتن حاکمیت انسانی، مفاهیمی

چون رقابت لیبرالی، بدون رعایت حقوق دیگران یا رقابت کثرت‌گرا و یا تنوع‌گرا برای تحقق حاکمیت انسانی از بین می‌رود. زمینه برای قاپ‌زنی حیوانی (عقاب علیه موش یا گرگ علیه میش) فراهم می‌شود. بن‌گراهای قومی یا طبقاتی یا نژادی عملاً این نگاه را توصیه می‌کنند.

۶. حل بحران حقانیت: حقانیت دموکراتیک با حکمروایی خوب. حقانیت سنتی ناشی از حق حکومت اشراف طلافام بود و دموکراسی کلمه قبیحه. به اقتضای سوء استفاده اشراف از دین به نفع خود، در گذشته به «حقانیت»، «مشروعیت» می‌گفتند. حقانیت دموکراتیک متضمن دو جزء است: اول «کارآمدی» در ایجاد حاکمیت انسانی و دوم «مقبولیت» مردمی.

مقبولیت مردمی خود از چهار طریق ممکن می‌شود: الف) پاسخ‌گویی حکومت به خواست حاکمیت بخش مردم، ب) انتخابات آزاد تحت نظارت جامعه مدنی، نه نظارت استصوابی حکومت، ج) بازخواست‌پذیری مسؤولان در مقابل جامعه مدنی، د) شفافیت، رسانه آزاد برای مشخص شدن ضعف و فساد حکومتی‌ها و نهایتاً فقدان سانسور حکومتی. وجود دو خصیصه کارآمدی و مقبولیت، موجب رفع تهدید از دو خطر برای حاکمیت انسانی می‌شود: الف) کارآمدی تخصصی، جلوی تهدید عوام‌گرایی پاپولیستی را می‌گیرد؛ و ب) مقبولیت، خطر نخبه‌سالاری به هر دو شکل طلافام سنتی و یا دیکتاتوری مدرن را.

۷. حل بحران رفاه: حل بحران رفاه نیازمند هم تولید رقابت‌آمیز لیبرالی و هم رعایت امر توان‌بخشی به گروه‌های مستضعف برای مولد شدن است. رقابت توان‌با رعایت کرامت انسانی از طریق توزیع معاش ممکن نمی‌شود. به قول معروف، در توان‌بخشی، ماهی‌گیری را باید یاد داد و نه ماهی برای خوردن. مسأله انفال و یارانه از مواردی است که در حل بحران رفاه مطرح شود: انفال در مالکیت کیست و چگونه مورد استفاده قرار گیرد و یارانه برای صرف معیشت باشد یا آموزش و پرورش؟

میثم هاشم‌خانی در سرمقاله دنیای اقتصاد این سؤال را مطرح کرده: در کشوری که کل بودجه سالانه آموزش و پرورش معادل بودجه چهار و نیم ماه یارانه نقدی است، چگونه می‌توان جمعیت «کودکان زیر خط فقر آموزش و پرورش» را کاهش داد؟ میانگین بودجه دولتی سالانه اختصاص‌یافته برای هر دانش‌آموز اسپانیایی حدود ۱۰۵ برابر هر دانش‌آموز ایرانی است و برای هر

دانش‌آموز لهستانی ۵۵ برابر. میانگین بودجه آموزش و پرورش دولتی برای هر دانش‌آموز در کره جنوبی ۹ برابر هر دانش‌آموز ایرانی است، برای هر دانش‌آموز کوبایی ۴ برابر، بالاخره هر دانش‌آموز در کشور کوچک ترینیداد و توباگو هم حدوداً ۵ برابر هر دانش‌آموز ایرانی از بودجه دولتی آموزش و پرورش سهم می‌برد.

متأسفانه در عصر اطلاعاتی که به تدریج از اواسط قرن نوزده توسط مارکس ایجاد شد، بر خلاف نظر باکونین، به‌طور ناخواسته، مارکس به ستیز قاپ‌زنانه نیروی تولید علیه خلافت نخبگان رای داد. یادمان باشد که مارکس به نیروی تولید رهنمود می‌داد و نه به پابره‌های بی‌هنر. در مقابل، پاپولیسم «گداپروری» را مقدس می‌کند و نه بازپروری و توان‌بخشی مورد نظر چپ جدید را. ایجاد ساختار اقتصادی رقابت لیبرالی با رعایت کرامت انسانی مورد نظر چپ جدید برای توان‌بخشی را می‌توان در قالب نظامی کثرت‌گرا محقق کرد. سوئد به بهترین وجه این بحران را حل کرده است.

۸. حل بحران مشارکت، از طریق تبدیل مشارکت منفعلانه رویاگرا به مشارکت فعالانه لیبرالی یا همراه با مشفقانه مسلمانان و مقتضی‌اندیشانه رقابتی توان‌با رعایت حقوق و کرامت انسان‌ها در سطوح مختلف داخلی، منطقه‌ای و جهانی. نگاه احیاءگر همانند افلاطون و اقتدارگرا، به مشارکت محدود نخبگان رای می‌دهد. در نظام لیبرال - دموکراتیک، به یمن مطبوعات آزاد و گردش نخبگان، مشارکت فعالانه نخبگان موجب قدرت ملی و در نتیجه بهبود زندگی مردم می‌شود. در جامعه نهادین شده لیبرال - دموکرات آمریکا، توده‌ها با قبول جایگاه شهروندی درجه دوم (نه تابعیت‌گرایی و رعیت‌گرایی) فضا را برای نخبه‌گرایی فراهم کرده‌اند. فقدان بحران

حقانیت سنتی ناشی از حق حکومت اشراف طلافام بود و دموکراسی کلمه قبیحه. به اقتضای سوء استفاده اشراف از دین به نفع خود، در گذشته به «حقانیت»، «مشروعیت» می‌گفتند. حقانیت دموکراتیک متضمن دو جزء است: اول «کارآمدی» در ایجاد حاکمیت انسانی و دوم «مقبولیت» مردمی.

فکری و هویتی، این امکان را برای مهار رویاگرایی با وسائل نهادین فراهم آورده است. اما در جوامع سازمان‌یافته‌ای چون ما که ساختار مدرن شکل نگرفته، رویاگرایان علیه روابط ساختاری (نقش‌های لزومیه مکمل مدیر - کارمند متخصص، شهیار - شهروند، کارآفرین و نه کارفرمای سنتی - کارگر) توده‌ها را تحریک می‌کنند. احیاءگران برای دنیا و نعمات آن به اسم ارزشی قائل نیستند، اما در عمل خود بهترین‌ها را حق خود می‌دانند. بنیادگراها نیز در دام احیاءگرها می‌افتند. متأسفانه در این جوامع، به جای فضای زیستاری لیبرال - دموکراتیک، نیازمند دموکراسی‌سازی تدریجی هستیم. به تدریج باید از اقتدارگرایی کاسته و پاپولیسم مهار شود. عقل باید پای هوس را به بند بکشد تا انرژی منفی و مثبت آن را در خدمت انسان قرار دهد. در نگاه احیاءگران، کاربرد عقل برای کنترل انسان و پای او را بستن است. متأسفانه، بنیادگرایان نیز دین را قید می‌دانند. چون با پاپولیسم امکان مقید کردن مقلدین نبوده، پس باید از زور سرباز نظامی به جای خطبای رویاگرپرور، استفاده کرد.

اقتدارگرایان مدرن هم به نخبه‌سالاری گروه‌های متخصص برای ایجاد حاکمیت ملی رای می‌دهند تا حاکمیت ملت در دموکراسی. توسعه مورد نظر احیاءگران و بنیادگرایان با تضعیف توان مردم و سلطه نخبه‌سالاری اشراف، به نام فضیلت‌گرایی، همراه می‌شود و توسعه مورد نظر اقتدارگرایان با سلطه نخبگان متخصص در تقویت جامعه ملی. آقای ظریف به این گرایش تحت زعامت عمل‌گرایان و به دست اعتدال‌گرایان رای می‌دهد: «...ما باید درصدد برآیم قدرت موروثی ایران را بازیابیم...» یا اینکه می‌گوید هدف دولت «امید و تدبیر این است این قدرت استراتژیک را به تدریج بازگرداند». این آرزوی ظریف احتمالاً حاکی از دردی است که او از مشاهده دست‌پا شدن ایران در بیانه الجزایر، قطعه‌نامه ۵۹۸، توافق هسته‌ای ۲۰۰۳ و ۲۰۱۳، متحمل می‌شده است. در این دوران رویاگرایی پاپولیستی و یا بنیادگرا، ارزش پول ملی، نزدیک به ۴۵۰ برابر (نه درصد) سقوط کرد. به علاوه، به گزارش ریاست مجمع تشخیص مصلحت، رئیس‌جمهور سابق اصلاح‌گرا و ریاست جمهوری فعلی اعتدال‌گرا، زمینه‌ها برای بازشدن فضای سیاسی فراهم است. اما باز شدن عاری از هر گونه دگرسازی یا دگرستیزی داخلی و خارجی؛ این بیان به وضوح تجلی دوری از نگاه غرب‌ستیز است.

متأسفانه وجود روابط سازمانی هیأتی به جای

روابط ساختاری مدرن در ایجاد پاپولیسم عوام‌گرا و قاپ‌زنی گسترده، نقشی اساسی داشته است. نتایج این قاپ‌زنی را در عرصه سیاسی و اقتصادی می‌بینیم. در همکاری‌های سازمانی به شکل هیأتی، احساسات و عواطف غریزی مبنای سامان‌دهی قرار می‌گیرد و نه نقش‌های تخصصی لازم در نخبه‌سالاری سنتی و یا اقتدارگرایی مدرن. به هر حال، اگر نگاه سازماندهی هیأتی موجب فقر و فلاکت‌پذیری به نام قضای الهی می‌شود، ساختارگرایی موجب نقش مولد، هرچند با نفی کرامت انسانی می‌شود. دوران دو پهلوی مثل جوامع آسیای جنوب شرقی تحولی است از سازمان‌دهی هیأتی قاجاری به اقتدارگرایی پهلوی‌ها. در هیچ کدام، کرامت بنی‌آدم (توجه فرمایید بنی‌آدم، نه آدم مورد نظر سنتی‌ها و احیاء‌گرها) و تأمین حاکمیت انسانی با نفی سبیل مطرح نبوده است.

۹. حل بحران تصمیم‌گیری، برای تصمیم‌گیری مبتنی بر تصمیم‌سازی‌های رقیب: دنیای پیچیده پسادموکراتیک و حقوق بشری را نمی‌توان با نظر فیصله‌بخش یک شخص مدیریت کرد. در تصمیم‌گیری‌های امروزی، نیازمند همکاری نهادین و داهیان در موارد زیر هستیم:

الف) دانشگاه و حوزه علمیه ما را به ترتیب با دو نگاه جهان‌وطن حقوق بشری برای حاکمیت انسانی و کرامت انسانی با نگاه دینی آگاه کنند. دانشگاه و حوزه باید هم راهنمای جامعه مدنی باشند و هم منتقد حکومت. البته یادمان باشد که جایگاه دولت نباید به امت تبدیل شود. تلاش اقتدارگرایانه در تحت مهمیز درآوردن دانشگاه و حوزه موجب عقب‌افتادگی جامعه می‌شود. حوزه جلوه‌های انفسی را مطرح می‌کند و دانشگاه حوزه‌های آفاقی را. حوزه باید آداب روزآمد اخلاقی را ترویج کند و دانشگاه اخلاق متناسب با آداب روزآمد را.

ب) اتاق‌های فکر برای فرمول‌بندی ایدئولوژی‌ها و استراتژی‌های گروه‌های متکثر در جامعه قالب لابی‌های متکثر را بریزند.

ج) احزاب برای کانالیزه کردن ایدئولوژی‌ها و استراتژی‌های گروه‌های متکثر در قالب چهار نوع حزب: آزادی‌خواه محافظه‌کار و حقوق بشری (freedom)، آزادی‌خواه لیبرالی برای رفع موانع (Liberty) حاکمیت انسانی و حزب توان‌بخش سوسیالیست و حزب سبز طرفدار حفظ محیط‌زیست. پشتوانه فکر رقابتی و آزادی اولی را دانشگاه و حوزه، پشتوانه دومی را فعالان سیاسی و



پشتوانه سومی را اتحادیه‌های کارگری و پشتوانه فکری چهارمی را سازمان‌های غیر دولتی تأمین می‌کند. در حزب، استراتژیست‌ها هم گروه‌های متفاوت را آموزش هم‌گرایی می‌دهند و هم برنامه‌ای اجرایی برای آرایه به جامعه برای موفقیت در انتخابات آزاد و تبدیل به قانون در دوران پس از پیروزی فراهم می‌کنند.

د) انتخابات آزاد و نهادین شدن روابط بین قدرت‌خواهی برای حاکمیت انسانی (ایدئولوژی و نه ایدئولوژیک) و استراتژی برای تحقق حاکمیت انسانی، با تکیه بر علم و رقابت و نه قاپ‌زنی.

ه) تفکیک وظائف قوای حکومت: مجلس و قوه مجریه باید مؤدب به آداب باشند که خواسته گروه‌های رقیب لابی‌گر را در قالب اهداف ملی تعدیل و اجراء کند، نه اینکه توده‌ها را علیه آنان بسیج کند. آدم‌های ضعیفی مثل اوباما که توان هم‌پارچه‌سازی بین اهداف لابی‌های گوناگون را ندارند، متأسفانه به بسیج رویاگرای توده‌ها علیه نخبگان رو می‌آورند (یادتان باشد که من به عنوان استادی در کالجی در آمریکا این مطلب را بدون ترس از اخراج، علیه اوبامای رئیس‌جمهور آمریکا می‌نویسم). مجلس جایگاه ظهور نیروهای متکثر ملت است و قوه مجریه در جایگاه واحد ملی. اما در جمهوری اسلامی، فضای خلط‌شده‌ای وجود دارد. جایگاه نخست‌وزیر در رژیم پارلمانی نام ریاست‌جمهوری در نظام ریاست‌جمهوری را یدک می‌کشد. در نتیجه این تلفیق غیرکارشناسانه، همه روسای‌جمهور با رهبر نظام حکومتی (که قاعدتاً رئیس دولت ایران است و نه رئیس قوه مجریه) حاشیه و زاویه پیدا می‌کنند. تدوین‌کنندگان قانون اساسی چون به موضوعات

سیاسی و حقوق دنیای مدرن و پسامدرن آگاهی نداشتند، با تغییر شکل‌ها به چیزی رسیده‌اند که نامش عوض شده و ظرفیتش مشخص نیست. رئیس دولت قاعدتاً باید نماد زیبایی‌شناختی ملی یا فلسفی ملی باشد. قرار گرفتن در این جایگاه، ملازم با ترویج هم‌بستگی و هم‌پارچگی ملی و پرهیز از موضع‌گیری‌های حزبی به نفع یک سیاست خاص است.

با نهادسازی مناسب، می‌توان فضای تصمیم‌سازی مناسب برای مجلس (محل دو ذهن متضاد) و اجرای آن را برای تحقق حاکمیت ملی و ملت فراهم آورد. قوه قضائیه هم به نام ملت، ناظر بر فعالیت قانونی مجلس و مجریه باشد.

۱۰. حل بحران فرهنگی: ایجاد سرمایه اجتماعی «اعتماد» با فراهم آوردن هم‌پارچگی ملی، کثرت‌گرایی گروهی، تنوع‌پذیری فرهنگی، حقوق بشر، کرامت انسانی. دانشگاه و حوزه باید جامعه را در برون‌رفت از عادات و خلقیات به سوی آداب اخلاقی و یا اخلاق توأم با آداب یاری دهد. احیاء‌گران با تقلیل آدم‌ها به سطح مس، عادت‌گرایی ارسطویی و نخبه‌سالاری افلاطونی را ترویج می‌کنند و بنیادگرایان بسیج رویاگرایانه در تحریک غرایز حب و بغض حیوانی را. آموزش مهارت (Training) و یا عادت‌ساز (Customization) موجب شرطی‌شدن و نه شکوفایی انسان می‌شود. تلاش شاه برای تربیت مهندس ناآگاه از علوم انسانی زمینه‌ای را برای شرطی‌شدن فراهم آورد که مقهور محیط بود. در انقلاب، شرطی‌سازی به بیرون به شرطی‌شدن به نیاز غریزی بدل شد. آموزش مهارت برای ماشین و حیوان خوب است، نه آن طوری که ارسطو برای انسان می‌خواست. بسیج رویاگرایانه نقره‌فامان تجلی بروز نیروهای غریزی انسان می‌شود و نه شکفتگی عقلی و روحانی.

۱۱. حل بحران رسوخ‌پذیری: با ایجاد فضای زیستاری دارای حقانیت، بحران رسوخ‌پذیری هم با اطلاع‌رسانی حل می‌شود. در جوامع توسعه‌یافته، وجود حقانیت موجب می‌شود تا مشکل با اطلاع‌رسانی حل شود اما در جوامعی که حقانیت وجود ندارد، بحران رسوخ‌پذیری یا به مقابله و ستیز و یا به مقاومت منفی تبدیل می‌شود.

با ارائه این سرخط‌ها، می‌توان با سرمایه‌گذاری وسیع مالی، آزادسازی حوزه و دانشگاه، تشویق نخبه‌گرایی جهان‌وطن به جای نخبه‌سالاری یا نخبه‌ستیزی و... ایران را از بحران نجات داد. ■

گفت‌وگو



پیش شماره گفتمان الگو

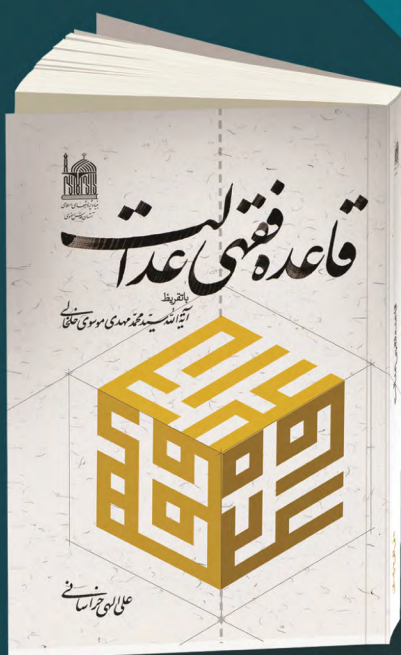
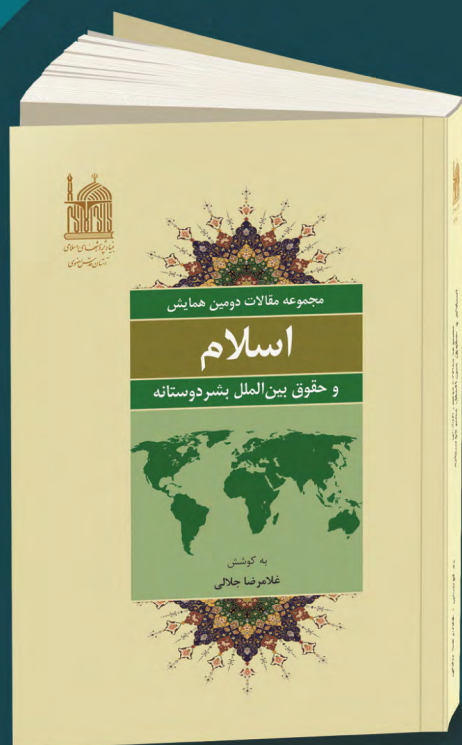
تماس: ۰۵۱۱-۲۲۵۱۳۵۸

www.khorasannews.com

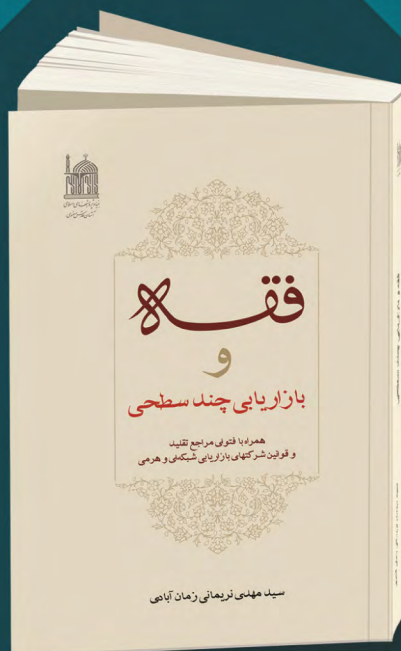


بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

منتشر کرد



www.islamic-rf.ir



مشهد
حرم مطهر، جنب ورودی شیخ طبرسی
صندوق پستی: ۳۶۶ - ۹۱۷۳۵
تلفن: ۰۵۱۱ - ۲۲۳۲۵۰۱
دورنگار: ۰۵۱۱ - ۲۲۳۰۰۰۵

اداره فروش: ۰۵۱۱ - ۲۲۳۰۸۰۳
فروشگاه مشهد: ۰۵۱۱ - ۲۲۳۳۹۲۳
فروشگاه قم: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۳۰۲۹