



دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی

دوره ۳، شماره ۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۹ (پیاپی ۶)

صاحب امتیاز: دانشگاه شاهد

مدیر مسئول: مهدی نادری

سردبیر: موسی نجفی

مدیر اجرایی: رضوان نصریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- عباس برومند اعلم..... دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
غلامرضا بهروز لک..... استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
حجت‌الاسلام عبدالعلی توجهی..... دانشیار دانشگاه شاهد
حجت‌الاسلام احمد حسین شریفی..... استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
مسعود درخشان..... استاد دانشگاه علامه طباطبایی
مهدی سبحانی نژاد..... دانشیار دانشگاه شاهد
عباس کشاورز شکری..... دانشیار دانشگاه شاهد
موسی نجفی..... استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی براساس مجوز ۷۹۱۹۸ مورخ ۱۳۹۶/۱/۲۱ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
انتشار یافته است.

صفحه آرا: علیرضا اله‌دادی

تهران: آزادراه خلیج فارس، رویه‌روی حرم مطهر امام خمینی (ره)، دانشگاه شاهد

تلفن: ۵۱۲۱۵۱۷۲، صندوق پستی: ۳۳۱۹۱۱۸۶۵۱

Email: nic@shahed.ac.ir

<http://journals.shahed.ac.ir>

<http://nic.Shahed.ac.ir>

راهنمای تنظیم مقالات

شرایط علمی

به استحضار نویسندگان محترم می‌رساند جهت ارسال مقاله به فصلنامه، رعایت کامل شیوه‌نامه نگارش مقاله که در قسمت راهنمای نویسندگان آمده است؛ الزامی بوده و در صورت عدم رعایت، مقاله مورد بررسی قرار نمی‌گیرد.

۱- مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده یا نویسندگان باشد.

۲- مقاله باید اصیل و مبتکرانه باشد.

۳- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

۴- مقاله باید تحلیلی، انتقادی و در عین حال اصیل باشد؛ بنابراین، ترجمه و گردآوری در این فصلنامه جایی ندارد.

نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت؛ در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی، برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای رعایت بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌شود. پس از دریافت دیدگاه‌های داوران، نتایج دریافت‌شده در هیئت تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله پذیرش چاپ دریافت می‌کند.

شرایط نگارش مقاله

۱- مقاله از نظر نگارش باید ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در تحریر آن رعایت شود.

مقاله باید بدین ترتیب تنظیم شود:

الف- عنوان مقاله، کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

ب- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نشانی و شماره تماس و نشانی پست الکترونیک نویسنده) و مشخصات مسئول مکاتبات، در یک برگ ضمیمه، ارسال شود.

ج- هم چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۳۰۰ کلمه باشد. چکیده باید دارای ۵ بخش مجزا شامل: هدف، روش شناسی پژوهش، یافته ها، نتیجه گیری باشد.

د- کلیدواژه فارسی و انگلیسی همانند هم و حداکثر شش کلمه باشد.

ه- بیان مساله، شامل بیان کلیات، سوال پژوهش و فرضیه در صورت وجود، پیشینه تحقیق و نوآوری.

و- بدنه اصلی مقاله، شامل تحلیل، تفسیر، استدلالها و نتایج تحقیق است.

ز- نتیجه گیری

ح- فهرست منابع

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، (سال انتشار)، عنوان کتاب ایتالیک، نام و نام خانوادگی مترجم، محل نشر، ناشر.

مجله: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان مقاله، نام نشریه با حروف ایتالیک، دوره، (شماره): شماره صفحات مقاله در مجله.

سایت های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (آخرین تاریخ و زمان)، عنوان موضوع «داخل گیومه»، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک

ارجاعات

- ارجاعات باید به صورت درون متنی و داخل پرانتز باشند و به ترتیب: نام خانوادگی نویسنده (شهرت)، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال (احمدیان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۵)

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی، بلافاصله پس از عبارت فارسی آن در

داخل پراتنز در متن مقاله ذکر شود.

- این فصلنامه در قبول یا رد مقاله و همچنین در ویراستاری آن آزاد است.

- مقالات ارسالی به هیچ عنوان مسترد نمی‌شود.

شرایط پذیرش اولیه

۱- مقاله باید دارای ویژگی‌های بند دوم «شرایط علمی» باشد و بر اساس بند چهارم «شرایط نگارش مقاله» تنظیم شود و به صورت تایپ‌شده در برنامه XP 2007Word با قلم B Badr13 ارسال گردد.

۲- مقالات برگرفته از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز به عنوان نفر اول در مقاله ذکر شود.

۳- نویسنده باید متعهد شود که این مقاله را هم‌زمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نکرده و تا زمانی که تکلیف آن در این فصلنامه مشخص نشده است، آن را برای مجلات دیگر ارسال نکند.

خط مشی و رویکرد نشریه

دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی از استادان و پژوهشگران گرامی دعوت می‌کند تا مقالات علمی پژوهشی خود را در زمینه‌های مرتبط با مفهوم‌شناسی، ماهیت و ابعاد تمدن نوین اسلامی، مبانی نظری تمدن نوین اسلامی، سیر تکوین و مراحل تحقق تمدن نوین اسلامی، آینده‌پژوهی و آینده‌نگاری تمدن نوین اسلامی و بینش تمدنی به منظور درج در دوفصلنامه ارسال دارند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی - نظری تا رویکرد تاریخی - نظری موسی نجفی
۴۱	فرایند ترمیمی پدیده‌های اجتماعی در مهندسی تمدن نوین اسلامی (ارائه یک نمونه) حمیدرضا حاجی بابایی / زهرا رضازاده عسگری / مهتاب عیدی
۶۹	آینده پژوهی وقف‌های جدید در تمدن نوین اسلامی زهرا پورشعبانیان
۹۷	تأثیر نگرش به دنیا در ساخت تمدن از منظر قرآن محمد حسین دانشکیا
۱۲۵	تحلیلی بر مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری در نسبت با محقق کرکی در تمدن شیعی دوران صفوی فرهاد زیویار / علی بهرامی
۱۶۱	چینش نخبگانی، جوانان و چالش‌های پیش روی تمدن نوین اسلامی؛ تأکید بر نخبگان دانشگاهی بهنام سرخیل
۱۸۷	تبیین حرکت تاریخی ملت ایران به سوی تمدن‌سازی مبتنی بر روندشناسی تاریخی ابوذر مظاهری مقدم
۲۲۱	ترسیم نقش و جایگاه مفهوم سرمایه اجتماعی در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی سمانه منصوری / مجتبی صمدی
۲۵۹	نظریه جغرافیایی تمدن و امکان ظهور تمدن نوین اسلامی سیدرضا حسینی / علی پاشا غفاری / امیر اعتمادی بزرگ
۲۸۹	نقش دولت تمدنی در کارآفرینی: چارچوبی برای آینده جمهوری اسلامی ایران تقی پارسا مهر
۳۲۳	سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز در اندیشه امام خمینی (ره) هادی ابراهیمی کیایی / غلامرضا جمشیدی‌ها
۳۴۹	مطالعه ظرفیت‌های توسعه فضای مجازی با رویکرد تحقق تمدن نوین اسلامی یونس نوربخش / سیده فاطمه نعمتی

نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی - نظری تا رویکرد تاریخی - نظری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

موسی نجفی*

چکیده

نظریه «تمدن نوین اسلامی»، دربردارنده دو بعد تمدنی و اسلامی است که درون خود اندیشه تعالی، تمدن برتر، تکامل و هویت را دارد. این نظریه، طرح عالم دینی و تجدید عهد دینی است و در نهایت پیش‌برنده تکاملی چند ساحتی برای بشر است. اگرچه تا کنون از تمدن نوین اسلامی سخن به میان آمده؛ کمتر در قالب و چارچوب نظریه عنوان شده است. برای حرکت به سمت تمدن نوین اسلامی ابتدا باید با طرح مباحث نظری، مسیر راه مشخص شود؛ لذا نگارنده بر آن شد تا از دریچه فلسفی و تاریخی پرتویی بر این نظریه بیافکند. همان‌طور که اشاره شد این نظریه در دوسطح کلان قابل احصا است؛ سطح اول به‌عنوان سطح مبنایی و بنیادی، شامل دستگاه نظری و مفهومی است که در بافتی از فلسفه‌ی تاریخ، پرورنده خواهد شد. سطح دوم هم معطوف به خوانشی تاریخی از تمدن اسلامی است. مفروض نظریه آن است که رویدادهای تاریخی، در بطن خود پیوستگی و تکامل دارند و هرگز حوادثی گسسته و جدا از هم نیستند؛ عصر بیداری اسلامی که از حدود دویست سال پیش کل جهان اسلام را در بر گرفته است نهایتاً به وقوع انقلاب اسلامی ایران منجر شد. انقلاب اسلامی محصول منازعه‌ی تاریخی جهان اسلام با تمدن غرب و برخوردار از ظرفیت‌های نهفته‌ی دین اسلام در خلق یک نظام سیاسی مبتنی بر سنت دینی در عصر مدرن است و می‌تواند مولد «تمدن نوین اسلامی» باشد. این انقلاب که با ایجاد نظام سیاسی جمهوری اسلامی خود را تثبیت کرد، در مرحله طلیعه و بسط موج چهارم تمدن اسلامی به‌عنوان مقدمه‌ی ظهور حضرت حجت (عج) و آرمان الهی مهدویت برای پایان تاریخ خواهد بود.

واژگان کلیدی: تمدن نوین اسلامی، تکامل، رویکرد فلسفی و تاریخی، انقلاب اسلامی، مهدویت.

* استاد علوم سیاسی، پژوهشکده‌ی اندیشه‌ی سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

نظریه‌ی «تمدن نوین اسلامی» نگارنده، در دو سطح کلان قابل احصا است؛ سطح اول به- عنوان سطح مبنایی و بنیادی، شامل دستگاہی نظری و مفهومی است که در بافتی از فلسفه- ی تاریخ، پروراندۀ شده است. در این سطح از چپستی تمدن، نظریه‌های تکامل و پیوستگی به‌مثابه مبنای فلسفی و الهیاتی نظریه تمدن نوین اسلامی، و نسبت ما با نظریه‌ی «جهانی شدن» به‌عنوان آخرین و پیشرفته‌ترین رویه‌ی فلسفی تهاجمی و فرارونده‌ی غرب، سخن به‌میان می‌آید. سطح دوم نظریه، خوانشی تاریخی از تمدن اسلامی با رویکردی به آینده است که تطورات تاریخی تمدن اسلامی، از صدر اسلام، وضعیت کنونی تمدن اسلامی با توجه به وقوع انقلاب اسلامی، و نیز وضعیت آتی تمدن اسلامی با چشم‌اندازی از ظهور امام عصر (عج) و آغاز عصر مهدویت را مورد مذاقه قرار می‌دهد.

مفروض نظریه فوق آن است که رویدادهای تاریخی، هرگز حوادث گسسته و جدا از هم نیستند؛ بلکه مجموعه‌ی این رویدادها که به شکل متوالی رخ می‌دهند در نهایت منجر به وقوع یک واقعه‌ی عظیم خواهند شد. از سویی بر اساس بشارت الهی، در گذر زمان، «تکامل حیات انسانی» بر «انحطاط» آن چیره خواهد شد. از این منظر، دین مبین اسلام از ابتدای ظهور، زاینده‌ی یک نظم تمدنی عالم‌گیر شد که بر معارف الهی، نشاط برگرفته از طلیعه‌ی دین محمدی (ص) و حضور ائمه‌ی اطهار (ع) استوار بود. اوج این تمدن، در قرون چهارم و پنجم ه.ق شکوفا شد که به موج اول تمدن اسلامی معروف است. بعد از آن در قرن هشتم و نهم ه.ق، یک‌بار دیگر تمدن اسلامی با مجد و عظمتی فراگیر در ایران، هندوستان و عثمانی احیا شد و تا حدود دویست سال، به حیات خود ادامه داد. ظهور عصر رنسانس و شکوفایی تمدن غرب با دوره‌ی حسیض و انحطاط تمدن اسلامی هم‌زمان بود. نتیجه‌ی تقابل این دو تمدن، دوران تاریکی از استعمارگری و تهاجم علیه کشورهای اسلامی را رقم زد؛ این وضعیت تا قبل از آغاز جنگ جهانی اول تداوم یافت. ذات مهاجم و غارتگر تمدن غرب، تأمل و اندیشه‌ورزی را در بین مسلمانان برانگیخت تا در پی پاسخ به این سؤال برآیند که چرا چنین وضعیتی به وجود آمده است و راه نجات از اضمحلال

درونی و سلطه‌ی بیرونی چیست؟ از این پس بود که مجموعه‌ای از نهضت‌ها، قیام‌ها و جنگ‌ها در قرون نوزدهم و بیستم میلادی، از سوی مسلمانان علیه استعمار غرب آغاز شد؛ دوره‌ای که به دوره بیداری اسلامی مشهور است. بیداری اسلامی اندک اندک کل جهان اسلام را فرا گرفت و سرانجام به وقوع انقلاب اسلامی ایران منجر شد. در واقع، انقلاب اسلامی محصول به چالش کشیدن و نقد رویه‌ی استعماری تمدن غرب در سرکوب و غارت دنیای اسلام بود. انقلابی که علاوه بر برخورداری از خصوصیات ضداستعماری، روشن‌گرانه و ترقی‌خواهانه بیداری اسلامی، دربردارنده و احیاگر همه‌ی ظرفیت‌های سنت دینی به‌عنوان سنتی پویا و زنده بود؛ بدون این‌که مدرنیته را به شکل بنیادگرایانه و رادیکال نفی کند. این انقلاب ضمن احیای سنت، برای ایجاد نظام سیاسی در عصر جدید از ابزارهای سیاسی-اجتماعی مدرن نیز بهره گرفت و آن را در گستره‌ی معرفتی خود هضم و قابل پذیرش کرد. به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی محصول یک منازعه‌ی تاریخی بین جهان اسلام و تمدن غرب بود که هم‌زمان از ظرفیت‌های نهفته دین اسلام در خلق یک نظام سیاسی مبتنی بر سنت دینی در عصر مدرن بهره گرفت و توانست مولد «تمدن نوین اسلامی» باشد. انقلاب اسلامی از ظرفیت‌هایی برخوردار است که در نهایت می‌تواند به-عنوان حلقه‌ی وصل گذشته‌ی پرتالو و آینده‌ی درخشان تمدن اسلامی عمل نماید. این امکان از طریق گفت‌وگوی نقادانه با غرب به‌عنوان الگوی بدیل، اخذ لوازم اجتناب‌ناپذیر تمدن‌سازی چون تولید علم و بهره‌گیری از ساحات مغفول‌مانده‌ی دین اسلام چون توحید-گرایی و عدالت‌محوری و حق‌طلبی امکان‌پذیر است. در مجموع تمدن اسلامی به سبب برخورداری از منبع وحی الهی، انسان‌نگری جامع و چندساحتی، هدایتگری ائمه‌ی اطهار (ع) و ارائه‌ی چشم‌اندازی متعالی از پایان تاریخ ذیل نظریه مهدویت، از پویایی و حیات درونی برخوردار است.

۱. پیشینه تحقیق

- حبیب‌الله بابایی (۱۳۹۳)، مؤلف کتاب «کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن»، استاد متخصص در زمینه‌های ماهیت تمدن و تمدن اسلامی است. او تا کنون کوشش‌های نظری

ارزشمندی در قالب چندین جلد کتاب، به‌ثمر رسانده است. این تألیف‌ها هم برای فهم آینده‌پژوهی حوزه تمدنی قابل استفاده است و هم از جهت نگاه تمدنی در جهان اسلام و دنیای غرب جزو پژوهش‌های ارزنده محسوب می‌شود؛ کتاب «کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن»، از یک سو تأملاتی است در باب امکان مطالعات دینی با موضوعات تمدنی و از سوی دیگر، به ضرورت مطالعات تمدنی در موضوعات دینی می‌پردازد. لذا این دو رویکرد، نوعی مواجهه با اندیشه‌ی سکولار در عرصه‌های کلان اجتماعی است تا نگرش تمدنی را در تفسیر ادیان (اعم از اسلام، مسیحیت، و یهودیت) توصیه کند و بر قابلیت‌های ادیان در تدبیر و طراحی تمدن‌ها تأکید کند. بخش‌های اصلی این کتاب عبارت است از: ماهیت تمدن، ماهیت مطالعات تمدنی، حکمت عملی و حکمت تمدنی، الهیات تمدنی، جامعه و فرهنگ و تمدن در تفکر و تجربه صوفیان مسلمان، فرهنگ تکثرگرای غربی و چالش‌های نوپدید آن در زیست و هویت مسلمان شرقی، اسلام و تمدن در اندیشه حسن حنفی و مالک‌بن‌نبی، درآمدی بر الهیات عملی در اندیشه دینی مدرن، الهیات و فرهنگ مروری بر تطورات فکری الهی‌دانان مسیحی در مطالعات فرهنگی.

- رضا غلامی (۱۳۹۶)، در کتاب «فلسفه‌ی تمدن نوین اسلامی»، با شفاف‌سازی بحث تمدن نوین اسلامی و صورت‌دهی علمی به آن، باب تأملات بنیادین در این عرصه را باز کرده است. مؤلفه‌های اصلی تمدن، ضرورت، تمایزات، تعریف و مراحل تمدن نوین اسلامی، ادوار تاریخی تمدن اسلامی و نسبت تمدن تاریخی و تمدن نوین اسلامی، فلسفه‌های اسلامی و تمدن نوین اسلامی، فقه و تمدن نوین اسلامی، و اندیشه‌های سیاسی و تمدن نوین اسلامی، و... مباحثی از درس‌گفتارهای این کتاب‌اند.

- فرزاد جهان‌بین (۱۳۹۸)، در کتاب «درس‌گفتار تمدن نوین اسلامی»، به مباحثی چون؛ معنانشناسی تمدن و فرهنگ، تمدن اسلامی، تمدن نوین اسلامی، مناسبات فرهنگ و تمدن، تحلیل وصف نوین، تبیین تفصیلی مراحل پنج‌گانه تحقق تمدن نوین اسلامی، تمدن اسلامی (پروژه یا پروژه)، مقایسه ۴ کشور مدعی تمدن‌سازی در جهان اسلام و مقایسه ایران و آمریکا بر اساس مؤلفه‌های تمدنی پرداخته است.

- علی اصغر رجبی (۱۳۹۸)، در کتاب «تمدن نوین اسلامی، چالش‌ها و راهبردها»، اندیشه احیای تمدن اسلامی را با توجه به ماهیت تکاملی اسلام، قانونمندی تمدن اسلامی و روند پرشتاب بیداری اسلامی از سویی، و ناتوانی تمدن غرب از سوی دیگر، مورد مذاقه قرار داده است؛ بررسی علل اعتلا و انحطاط و راه‌های جدید تمدن اسلامی، از دیگر دغدغه‌های مؤلف در این کتاب است.

- هادی عبدالملکی، قدیر نظامی‌پور، و طاها عشایری (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، در مقاله «نظریه‌گذار تمدنی به‌مثابه راهبردی برای تحقق تمدن نوین اسلامی با تأکید بر بیداری اسلامی»، با هدف تبیین ابعاد و مؤلفه‌های تمدن‌ساز در افق تمدن نوین اسلامی و با تأکید بر مراحل پنج‌گانه تمدن‌سازی مقام معظم رهبری، به مؤلفه‌های مادی و معنوی تمدن‌ساز با تأکید بر تمدن نوین اسلامی اشاره می‌کنند. نتایج این تحقیق بر این اصل استوار است که تمدن‌های کنونی اسیر نگاه تک‌بعدی و سطحی به انسان و جهان هستند لذا گذر از وضعیت کنونی مستلزم نگاه تمدنی به جهان و توجه به دوگانه‌های مختلف وجود انسان و تعادل در زیست مادی و معنوی است.

- محمدرضا خاکی قراملکی (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، در مقاله «تحلیلی انتقادی بر نظریه امتناع علم دینی و تمدن‌سازی با غلبه تفکرتئولوژیک و حوالت تاریخی مدرنیته»، با اتکا بر فلسفه پدیدارشناختی و رویکرد انتولوژیک، تلاش می‌کند الزامات تمدنی مدرنیته را امری اجتناب‌ناپذیر و حوالت تاریخی قلمداد کند و هرگونه تلاش در اسلامی‌سازی و بومی کردن علوم جهت مهندسی تمدن اسلامی را محکوم به شکست بداند. مؤلف بر این باور است که اساساً دغدغه و تلاش برای تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم، ریشه در جریان بومی‌گرایی و هویت‌گرایی غرب‌ستیز دارد. در فرجام بحث نیز بر این امر تأکید شده است که بدون تفقه جامع در دین و ترسیم هندسه معرفت دینی و تبیین جایگاه الهیات مطلوب، نمی‌توان مواجهه صحیح و مطلوب با متن دین و جریان دین‌داری در مقیاس تمدنی و اجماعی داشت.

تورق آثار فوق، چند نکته را روشن می‌سازد؛ این‌که مطالعات تمدن اسلامی به‌ویژه

معطوف به تمدن نوین اسلامی، مطالعات جدیدی است که در همین سال‌های اخیر مورد توجه اهل قلم و پژوهش قرار گرفته است. البته این خود نشان‌دهنده این حقیقت است که ما آهسته آهسته پای در عصری می‌گذاریم که تمدن اسلامی در قالبی نوین در مقابل تمدن پیر و فرسوده غرب قد علم می‌کند و حتی در بسیاری از بخش‌ها آن را به چالش می‌کشد. لذا دغدغه‌مندی در این زمینه فارغ از این‌که فی‌الغالب مبارک و ستودنی است؛ بسیار مهم و حساس نیز است، زیرا گام‌های ابتدایی در راهی سترگ و پرفراز و نشیب نباید لرزان باشد. اگر در این نقطه نقشه‌ای درست و براساس ظرفیت‌های غنی سنت اسلامی ترسیم شود می‌توانیم امیدوار باشیم که طلیعه‌ای مناسب برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی رقم خواهد خورد؛ لذا بر اساس چنین دغدغه‌ای ناگزیریم دریچه‌ای بگشاییم تا از منظر پرسش‌گر فلسفه تاریخ، دامنه‌ای وسیع از گستره تاریخ اسلامی را مورد کنکاش قرار دهیم و سیر تمدن اسلامی از صدر تا کنون را چنان مسئله‌مند بررسی کنیم که در کنار بهره‌مندی از ظرفیت‌های سنت اسلامی با نگاهی به آینده بر استواری چارچوب‌های نظری آن بیافزاییم. لذا در انتهای این بخش ضمن احترام به همه محققان و دلسوزان، تأکید می‌شود که در هیچ یک از کوشش‌های نظری فوق چنین دغدغه‌ای دیده نمی‌شود که ضمن واکاوی ریشه‌های تمدن اسلامی به صورت بنیادین، پلی به دوران معاصر و آینده بزنند. ضمن اینکه تأکید نگارنده بر انقلاب اسلامی، به عنوان حلقه وصل گذشته و آینده تمدن اسلامی، عرصه‌ای تازه پیش‌روی خوانندگان می‌نهد که حتماً وجه تمایز میان این پژوهش و سایر پژوهش‌های انجام شده است.

۲. روش‌شناسی

برای شناخت واقعی یک جریان تاریخی، باید روح تفکر حاکم بر آن رخداد را استنباط کرد. ثبت جزئیات وقایع بدون کشف علل و سپس نتیجه‌گیری حوادث، تحلیل درستی از وقایع تاریخی به دست نمی‌دهد (فصیحی، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۷۴).

اصل مهم تاریخ‌نویسی جدید، عقلانیت تاریخی است. مورخ باید همه‌ی اجزا را سنجش تاریخی کند؛ یعنی برای تشریح یک واقعه آن طور که تحقق یافته، با بررسی

اسناد و مدارک، باید بین مطالب غیرواقعی تاریخ‌نویسانی که تفسیر به رأی کرده‌اند و آثار مورخان که به همه جنبه‌های یک رخداد تاریخی توجه کرده‌اند، تفکیک قائل شود تا بتواند به وظیفه‌ی خود به خوبی عمل کند. در واقع درک صحیح علل هر واقعه تاریخی و توجه به رابطه منطقی میان هریک، در کنار تحلیل درست و روشن از آن حوادث، سیر جریان تاریخ را برای ما آشکار می‌کند؛ مشروط بر آن‌که براساس منابع اصلی و اسناد صحیح صورت پذیرد و مورخ با تخصص کافی در بهره‌برداری از این منابع، بتواند با ایجاد نظم منطقی میان شرایط بروز حوادث به یک تحقیق تاریخی صحیح پردازد (حقدار، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵ و شاکری، ۱۳۸۷، صص ۳۰۷ و ۳۰۹).

بنابراین در این تحقیق سعی شده است اولاً در تاریخ‌نگاری از سيطرة نگاه مدرنیته، غرب و شرق‌شناسی رها شد و ثانیاً با رویکرد عقلانیت تاریخی و با سنگ بنای فلسفه تکاملی تمدن اسلامی، آثار و اسناد تاریخی مربوط سنجیده شود؛ از این رو در جهت استفاده کاربردی از عقلانیت تاریخی، ضمن اینکه مؤلفه‌هایی مثل اندیشه تعالی، نظریه پیوستگی و نظریه وابستگی طراحی شده است؛ فرض اساسی بر این اصل استوار است که تاریخ هویت دارد و دائماً در حال تکامل است. بنابراین روش این تحقیق، روشی استنباطی و بر اساس عقلانیت تاریخی بنا نهاده شده است. در این روش، تاریخ متشکل از چند جزیره‌ی دور از هم نیست؛ بلکه پیوسته است و در کنار هم قرار گرفتن وقایعی به ظاهر پراکنده، به حادثه‌ی معنی‌دار تاریخی منجر می‌شود، با این کار می‌توان یک روایت کلان از حوادث تاریخی به دست آورد و علل وقوع رخدادها و وقایع دور از هم را تشریح کرد.

۳. چارچوب مفهومی

۳-۱. چیستی تمدن

اصل این واژه عربی و ریشه آن «م د ن» است این واژه در کتب لغت کهن عربی استعمال نشده اما در معجم‌های معاصر هیئت فعلی و اسمی آن به کار رفته است (حیدری، ۱۳۸۱، ص ۷۰۱). تمدن به معنای برگزیدن نوعی از زندگی است که اقتضائات زندگی مدنی را به

فرد و جامعه منتقل می‌کند.^۱ در زبان عربی این واژه مترادف‌هایی همچون «مدنیت»، «ثقافت» و «حضاره» دارد که هیچ‌کدام از این واژه‌ها در قرآن به کار نرفته است. بنابراین مفهوم لغوی تمدن بر اساس مدنیت یافتن و اسکان ترتیب یافته و مدن یعنی «سکونت و اقامت نمود» (ابن‌درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۳؛ صاحب ابن‌عباد، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲۷؛ الجوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۲۰۱؛ ابن‌سیده، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۸؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۰۳ و فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۶).

واژه «civilization» توسط دکتر ساموئل جانسون از سال ۱۷۷۲، وارد لغات زبان انگلیسی شد و سپس در سه سده اخیر مصطلح شد و با توجه به کاربرد تاریخی آن، ابتدا برای جوامعی به کار رفته است که از زندگی کوچ‌نشینی به زندگی یکجانشینی و شهری روی آورده‌اند اما به مرور این اصطلاح به جوامع دارای نظام‌های متعدد نسبت داده شده و علاوه بر جنبه‌های مادی جوامع به جنبه‌های معنوی نیز پرداخته شده است (یکتایی، بی‌تا، صص ۸۶ تا ۸۹). مسلمانان مانند فارابی و ابن‌خلدون سال‌ها قبل در خصوص تمدن در مفاهیم متفاوتی بحث کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب *اخلاق ناصری* واژه ی تمدن را به کار برده است: «چون وجود نوع، بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت، بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع، و این نوع اجتماع را [که] شرح دادیم، تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه، موضع اجتماع اشخاص که به انواع حرفه‌ها و صناعت‌ها، تفاوتی که سبب تعیش بود، می‌کنند.» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱)

از نظرگاه راقم این سطور، بعضی از عناصر تمدن، بالفعل موجود است و برخی دیگر در طول زمان پدید می‌آید. یکی از عناصری که معمولا در تمدن دیده می‌شود، شهرنشینی است؛ تمدن در روستاها، محیط‌های کوچک، جنگل‌های خط استوا و قطب شمال به وجود نمی‌آید. وقتی نیازهای اولیه‌ی انسان همچون خوراک، پوشاک و مسکن رفع شد و آدمی بر

^۱ «به اخلاق مردم شهرنشین خوی گرفت، از جهل و نادانی به شهری‌گری و انسانیت تغییر یافت.» (بستانی، فرهنگ

سرما و گرما و ناامنی فائق آمد، آن‌گاه به امور متعالی نظر می‌کند، علم و هنر در نظرش ارجمند می‌شود و آهسته آهسته در مسیر تمدن گام بر می‌دارد. بنابراین می‌توانیم تمدن را در مقام تعریف در دو سطح آورد: «تمدن به معنای محدود آن، یعنی فقط افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند. تمدن به معنای گسترده آن، یعنی نه فقط رفاه در زمینه ضرورت‌های روزانه بلکه همچنین پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر بریکشد. اگر دانشمندان چنین تمایزی بین دو معنای تمدن قائل می‌شدند می‌توانستند مقدار زیادی از بحث‌های بی‌ثمر را کنار بکنند» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

ویژگی دیگر تمدن‌ها، خلاقیت و نوآوری است. تمدن‌ها خلاق‌اند، مقلد نیستند. سومین ویژگی تمدن‌ها، قانون‌مندی است. اگر بخواهیم تقدم رتبی قائل شویم، اولین شرط همه‌ی تمدن‌های جهان، قانون‌مندی است. هیچ تمدنی را نمی‌توان سراغ گرفت که در آن هرج و مرج حاکم باشد. خصوصیت چهارم تمدن‌ها، فرهنگ‌پروری است؛ البته نه فرهنگی ساده بلکه فرهنگی پیچیده. وقتی فرهنگ پیچیده‌تر شد، تمدن‌ها می‌شود. تمدن‌ها فرهنگ را غنی می‌کنند و هنر و صنعت را شکوفا می‌سازند. به تعبیری دیگر، تمدن‌ها عینیت یک فرهنگ را به‌طور جامع و در ادامه‌ی مسیر آن فرهنگ نمایان می‌سازند؛ شهید مطهری در تعریف تمدن عنوان کرده است: «تمدن دو جنبه دارد، مادی و معنوی. جنبه مادی تمدن، جنبه فنی و صنعتی آن است که دوره به دوره تکامل یافته تا به امروز رسیده است. جنبه معنوی تمدن مربوط به روابط انسانی انسان‌هاست.» (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۹). و در جای دیگر گفته‌اند: «تمام استعدادات انسانی انسان که مابه‌الامتياز وی از حیوان است از قبیل عالم شدن و تخلّق به فضائل اخلاقی و اقسام هنرها و صنایع و وضع قوانین و مقررات و بالاخره آنچه «تمدن» نامیده می‌شود، تمام اینها اموری است و سرمایه‌هایی است که تنها در زمینه زندگی اجتماعی به وجود می‌آید.» (مطهری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲۱). چنان‌که تمدن غرب مظهر تام و تمام فرهنگ غربی، و تمدن اسلامی نیز مظهر فرهنگ اسلامی است. منتها این سیر از نقص به کمال به‌صورت تشکیکی و با مراتب صورت می‌گیرد.

پنجمین ویژگی تمدن‌ها، توجه به هنر و صنعت است. تمدن‌ها طبیعتاً به زبان هنر بهتر بیان می‌شوند. تمدن‌ها، ادبیات نوشتاری گسترده‌ای دارند. برخی فیلسوفان معتقدند زبان در تمدن‌ها، زبان برهان است نه سفسطه و زبان تمدن‌ها عقلانی است. تمدن‌ها نظام‌ساز هستند و نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تولید می‌کنند؛ به عبارت دیگر نهادها و نظام‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به عینیت یافتن و تحقق یک فرهنگ در مسیر تمدن کمک می‌کنند. تمدن‌ها فراگیر و چندلایه هستند. با توجه به آن چه گفته شد، عناصر تمدن به این صورت فهرست می‌شوند: شهرنشینی، خلاقیت و نوآوری، فرهنگ بارور، قانون‌مندی، اخلاق‌مداری، شکوفایی همه‌ی استعداد‌های انسانی، شکوفایی هنرها و صنایع، ایجاد نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، ادبیات نوشتاری گسترده، تکامل و پیشرفت ذاتی، پیچیدگی فرهنگی، فراگیر شدن خردورزی و عقلانیت، بالفعل شدن ظرفیت‌های انسانی و استعداد‌های بشری، جامعیت و ذوابعد بودن تمدن‌ها، چند لایه بودن، ایجاد و توسعه‌ی مسایل جدید (نجفی و اعتمادی بزرگ، ۱۳۹۸، صص ۱۵۷-۱۵۲).

با توجه به مطالب عنوان‌شده درباره‌ی معنای عام تمدن، مناسب است تمدن را با جهت اسلامی و یا سایر صفاتی که تمدن‌ها را از هم متمایز می‌کند، واکاوی کرد. پس تمدن‌ها علاوه بر اینکه نقاط مشترکی دارند، روندهای متمایزی نیز دارند که «فصل» آن‌ها است؛ «لذا آنچه در فصل تمدن اسلامی با سایر تمدن‌ها حائز اهمیت است، جامعیت منابع شناختی از نظرگاه اسلام است. در این نوع نگاه، حوزه‌های مختلف علوم از جمله علوم تجربی، عرفانی و وحیانی مکمل یکدیگرند که انعکاسی از وجه تمایز تمدن اسلامی با دیگر تمدن‌ها بوده و البته توسعه و پیشرفت زیرشاخه‌های مختلف علمی را در بین مسلمانان موجب شده است» (نبوی، ۱۳۸۳، صص ۲۱-۲۱۸ و مظاهری سیف، ۱۳۸۳، صص ۸۶-۸۱).

به هر حال به نظر می‌رسد برای آن که این ابعاد به کمال برسند و شکوفا شود، به یک عامل خاص و نیروی محرکه‌ی قوی نیاز است و آن از نظر نگارنده، وجود انسان کامل و امام معصوم (ع) است و این نقطه‌ی افتراق و تمایز تمدن اسلامی در تشیع و تسنن است.

خاستگاه تمدن اسلامی در نگاه حداکثری با قرائت شیعه، همان وحی است، مبانی آن توحید و معاد، اصول آن ولایت و شریعت و عدالت و اهداف آن قرب به خدا، توسعه‌ی عبودیت، انسان‌سازی، تن دادن جامعه به سرپرستی یک انسان کامل و ایجاد حیات طیبه است. برای رسیدن به چنین اهدافی باید از چهار مرحله عبور کرد:

۱. توسعه‌ی کمی و کیفی فرهنگ اسلامی و شکل‌گیری جامعه‌ی اسلامی،

۲. حاکمیت سیاسی اسلام،

۳. شکل‌گیری منطق تولید علم مبتنی بر منطق وحی و فراهم شدن فضای عقلانیت اسلامی،

۴. تأمین نیازهای مختلف جامعه‌ی اسلامی در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، امنیتی، بهداشتی، آموزشی، و....

تمدن اسلامی، شکل جامع و فراگیری از اسلام در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اجرایی، سیاسی، منطقی، فلسفی، علمی و کاربردی است. این تمدن، همچون هر تمدنی، تدریجی، تشکیکی، ذومراتب و چند لایه است. بنابراین، زمانی کاملاً تحقق می‌یابد که بتواند این چهار مرحله را بر پایه‌ی توحید، معنویت و در سایه ولایت و شریعت طی کند و نیز در بستر فرهنگ و عقلانیت اسلامی (۱) به تولید علم و توسعه‌ی امکانات مادی و افزایش رفاه و عدالت اجتماعی دست بزند. چنان که اشاره شد؛ تمدن اسلامی، مفهومی اشتدادی و ذومراتب است و این تعالی با حضور انسان کامل به تکامل خواهد رسید.

۳-۲. نظریه تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی، ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت‌های هدفمند، نظام‌مند، و نوظهور امت اسلامی با محوریت ایران، براساس تعالیم اسلامی در همه عرصه‌های اجتماعی است که شکلی معنادار و منضبط به خود گرفته است و جامعه اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می‌کند. در این تعریف از تمدن نوین اسلامی بر چند اصل تأکید شده است: جنبه‌های مادی و معنوی تمدن اسلامی، پیشرفت‌های نوظهور، محوریت تمدنی ایران، و تعالیم اسلامی به‌عنوان درون‌مایه تمدن نوین اسلامی (نجفی و غلامی، ۱۳۹۷، صص ۱۲۷-۱۲۶).

مقام معظم رهبری در توضیح تمدن نوین اسلامی اشاره کرده‌اند: «شاخصه‌ی اصلی و

عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه‌ی ظرفیت‌های مادی و معنوی است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، می‌توان و باید مشاهده کرد. نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما و تا روابط بین‌الملل و... همه از لوازم این تمدن‌سازی است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴، سخنرانی). ایشان در ادامه تمدن نوین اسلامی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «ما اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بگیریم؛ بالاخره یک مصداق عینی و خارجی برای پیشرفت با مفهوم اسلامی وجود دارد؛ این‌طور بگوییم که هدف ملت ایران و هدف انقلاب اسلامی، ایجاد یک تمدن نوین اسلامی است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، سخنرانی).

از نظر نگارنده، نظریه‌ی «تمدن نوین اسلامی» قابل احصا به دو بخش کلی است: بخش اول، رویکرد فلسفی-نظری به تمدن اسلامی است که به‌عنوان مبنا و پایه بخش دوم عمل می‌کند. بخش دوم، رویکرد تاریخی-آینده‌پژوهانه به تمدن اسلامی است.

۴. رویکرد فلسفی-نظری به تمدن اسلامی

در این بخش، دو نظریه «پیوستگی» و «تکامل» به‌عنوان سنگ بنای فلسفه‌ی تکاملی تمدن اسلامی تشریح می‌شوند و در نهایت نظریه‌ی «جهانی شدن» به‌عنوان الگوی غربی بدیل تمدن اسلامی مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

۴-۱. نظریه‌ی تکامل به‌عنوان اولین مبنای الهیاتی و فلسفی نظریه تمدن نوین اسلامی

برای دیدن همه‌ی نقاط عطف زندگی ائمه اطهار (ع)، می‌توان از نظریه‌ی تکامل به شکلی زنجیروار بهره گرفت. از جمله‌ی این نقاط عطف، عبارتند از: قیام حسینی، نظام علوی،

صلح امام حسن مجتبی (ع)، ولایت‌عهدی امام رضا (ع)، مهدویت، غیبت امام عصر (عج) حتی در دوره‌ی غیبت کبرا. بنابراین نظام‌های شیعی منطقه‌ای و حتی کشوری مثل صفویه، مشروطه و انقلاب اسلامی را می‌توان بر اساس این نظریه بررسی کرد. نظریه‌ی تکامل، در مقابل نظریه‌ی انحطاط ابن‌خلدون قرار می‌گیرد. مراد از سیر تکاملی این نیست که حتماً نقطه‌ی «ب» بالاتر از نقطه‌ی «الف» باشد، ممکن است پایین‌تر هم باشد؛ ولی این نقاط در مجموع و معدل، بالاتر می‌روند. سیر تکاملی به تعبیری مانند حرکت حلقوی است؛ به این معنا که اصل بر حرکت عالم مادی و موجودات آن به سمت بهبود و تغییر مثبت و کامل شدن است که مطابق با مشی الهی و نظم‌دهنده ذات ربوبی به عالم هستی است (ر.ک. به نجفی، ۱۳۹۴).

۴-۲. نظریه‌ی پیوستگی به‌عنوان دومین مبنای الهیاتی و فلسفی نظریه تمدن نوین اسلامی نظریه‌ی پیوستگی در مقابل نظریه‌ی گسستگی مطرح می‌شود و در آن به رویدادهای تاریخی دوره‌های مختلف به‌شکل پیوسته نگاه می‌شود. در این دیدگاه، تاریخ متشکل از چند جزیره‌ی دور از هم نیست؛ بلکه پیوسته است و در کنار هم قرار گرفتن وقایعی به ظاهر پراکنده، به حادثه‌ی معنی‌دار تاریخی منجر می‌شود، مقدماتی که مجموعه‌ی آنها سبب می‌شود تاریخ، ورق بخورد. برای تحلیل جامع و صحیح باید همه‌ی مقدمات و وقایع خرد را یکپارچه در نظر گرفت. درباره‌ی مؤلفه‌های تمدن اسلامی، چنین نیست که همه‌ی رویدادها در زمان معصومان (ع) اتفاق افتاده باشد. می‌توان با استفاده از برخی سرخ‌ها، زمینه‌های اولیه رویدادها را مشاهده کرد. برخی از متفکران، وقایع را بازسازی می‌کنند، مقدمات را کنار یکدیگر می‌گذارند و خط سیر آنها را به هم وصل می‌کنند؛ با این کار می‌توان یک روایت کلان از حوادث تاریخی به دست آورد و علل وقوع رخدادها و وقایع دور از هم را تشریح کرد.

۴-۳. مبانی فلسفی نظریه‌ی جهانی‌شدن غرب و نسبت آن با تمدن اسلامی

در سال‌های اخیر، رویه‌ی تهاجمی تمدن غرب، با نظریه‌ی «جهانی‌شدن» توجیه شده است. به عبارتی، نظریه‌ی جهانی‌شدن، به‌عنوان یک پوشش برای وجه استعمارگرانه و مداخله-

جویانه‌ی تمدن غرب، به‌عنوان آخرین و پیشرفته‌ترین مرحله‌ی توسعه‌طلبانه‌ی تمدن غرب در نظر گرفته شده است. در ادامه سه مشخصه جهانی شدن از نظرگاه راقم این سطور مورد توجه قرار می‌گیرد:

اول-جهانی‌شدن پدیده‌ای کاملاً متمایز از سایر پدیده‌های مغرب زمین است و باید آن‌را فقط در محدوده‌ی زمانی قرن اخیر و دهه‌ها و سنوات معاصر تحلیل کنیم:

الف) ذیل تاریخ و تفکر غربی

ب) بدون در نظر گرفتن غرب، صرفاً جهانی یا فرامنطقه‌ای، که حتی ممکن است ادیان بزرگ الهی و یا فلسفه‌های کلان اشراقی را هم شامل شود.

دوم-جهانی شدن را در ارتباط با گذشته تاریخ غربی، دست‌کم از دوره رنسانس به بعد، و پدیده‌ای پس از عصر روشنگری قلمداد کنیم. در این تحلیل، جهانی شدن ادامه‌ی روند گذشته‌ی غرب است که وجه تمایز برجسته‌ای با سایر تحولات مغرب زمین ندارد.

سوم-جهانی شدن را در ارتباط با گذشته‌ی غرب ببینیم. این پدیده، هر چند در ارتباط منطقی و تنگاتنگ با تاریخ غرب و تحولات ویژه آن به‌خصوص «توسعه‌طلبی و فزون-خواهی» تحلیل می‌شود، از سایر پدیده‌ها مهم‌تر و برجسته‌تر است و جهش مهمی در اندیشه‌ی غرب را نشان می‌دهد. اگر ما نگرش دوم و به‌ویژه سوم را مبنای نسبت خود با پدیده‌ی جهانی شدن قرار دهیم، در این صورت چالش‌ها و آسیب‌های پیش‌رو، ماهیت، ابعاد و فعلیت دیگری خواهند داشت. در این جا دو سطح تحلیل تشخیص داده می‌شود: ۱.

سطح تحلیل کمی، ۲. سطح تحلیل کیفی و جهشی. سطح کمی، به‌طور عمده به «توسعه‌ی فناوری» و پیشرفت‌های گسترده‌ی طولی و عرضی غرب در دهه‌های اخیر برمی‌گردد. در سطح کیفی، غرب یک «کل واحد به هم پیوسته» و «مفهوم‌دار» را نشان می‌دهد. اگر به این تمهیدات، سه ویژگی دیگر هم بیافزاییم، چالش‌ها و تهدیدها در طرف دیگر معادله، یعنی «جهانی» که باید «جهانی» شود، ملموس‌تر و عینی‌تر درک خواهند شد: ۱. دنیای شرق و جهان سوم؛ ۲. دنیای شرق و جهان سوم به‌خصوص کشورهای اسلامی؛ ۳. دنیای شرق و جهان سوم و کشورهای اسلامی به‌ویژه «ایران اسلامی شیعی» بعد از «انقلاب اسلامی». با

این گستره، غرب در ارتباط با جهانی شدن و فرهنگ، به عنوان یک چالش و تهدید در نظر گرفته می شود و در هر سطحی، ویژگی و صورتی خاص از خود بروز می دهد. انگاره ها و نمادهای هریک از این سطوح، به رغم اشتراکات و فضاهاى عمومی، ممکن است تفاوت-هایی داشته باشند. اما منظری دیگر هم باقی می ماند و آن تعامل غرب و دنیای اسلام است که طی تاریخ چندصدساله ی خود ویژگی های خاص و تناوب ها و فراز و فرودهایی را پشت سر گذاشته است. در این نگاه، تعامل و تلاقی اسلام و غرب به چند سطح و دوره باز می گردد (ر.ک. نجفی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۹۰-۷۳).

۵. رویکرد تاریخی - نظری به تمدن اسلامی

به لحاظ تاریخی، تمدن اسلامی به سه دوره ی کلان تقسیم می شود: دوره ی اول، دوره ی گذشته پرفراز و نشیب تمدن اسلامی است که با عنوان «تطورات تاریخی تمدن اسلامی» در مورد آن بحث خواهد شد. این دوره شامل دو موج درون تمدنی است؛ موج اول، مربوط به صدر اسلام است تا قرن ۵ ه.ق و موج دوم، قرون ۸ تا ۱۰ ه.ق را دربر می گیرد. دوره ی دوم، وضعیت کنونی تمدنی جهان اسلام است که انقلاب اسلامی در آن به وقوع پیوسته است. و دوره ی سوم، چشم انداز تمدن اسلامی در آینده و امکان سنجی بروز و ظهور مجدد آن است. چنانچه ملزومات و زمینه های لازم فراهم آید، در آینده شاهد موج چهارم تمدن اسلامی خواهیم بود.

۵-۱. دوره اول: تطورات تاریخی تمدن اسلامی

عقل گرایی، استدلال محوری، پرهیز از جزم اندیشی و رها شدن از تقلیدزدگی و آفت های تفکر از عناصر اساسی تولید علم در فرد و جامعه محسوب می شود که همگی از سوی دین مبین اسلام مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. (۲) تاریخ به خوبی گواه این مدعا است که عقل گرایی و به رسمیت شناختن فلسفه به عنوان یک ابزار مفید اندیشه ورزی، پویایی نظام علمی را سبب خواهد شد. دانش فلسفه اولاً به دلیل نیازمندی شدید به منطق و برخوردارى از ظرفیت های آن؛ و ثانیاً به علت آشنا نمودن و مأنوس ساختن طالبان خود با براهین و استدلالات یقینی در آزادسازی اندیشه انسان از قیود ظن و گمان و رهانیدن فکر او از بند

تقلید و عادت، نقشی بی‌بدلیل ایفا نموده و فایده‌ای عظیم را برای عموم اجتماع بشری و خصوصا جامعه علمی اسلامی به ارمغان آورده است (ر.ک. به شفاعبخش، ۱۳۹۱، صص ۶۶-۶۰).

هم‌زمان با ظهور دین مبین اسلام و به‌پیوست آن عقل‌گرایی و استدلال‌محوری، تمدن اسلامی در پرتو آموزه‌های ائمه اطهار (ع) کم‌کم شکل گرفت و توانست به دوران طلایی برسد و دو موج عمده را پشت سر گذارد.

۵-۱-۱. موج اول تمدن اسلامی

دوره‌ی اول که سه قرن ابتدایی صدر اسلام را دربر می‌گیرد، و هم‌زمان با نشاط جامعه‌ی اسلامی و حضور پربرکت ائمه‌ی اطهار (ع) از جمله حضرت امام صادق (ع) و امام رضا (ع) و نیز شیعیان آن‌هاست. این دوره تا آغاز عصر غیبت کبرا تداوم داشت و تقریباً مصادف با فوت فارابی در زمان آل‌بویه بود. تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم هجری به اوج اعتلای خود رسید و بزرگانی چون ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، فارابی، غزالی، خواجه نظام‌الدین طوسی و بسیاری از متفکران را تحویل تمدن بشری داد.

در این دوره مسلمانان، متوجه فرهنگ و فلسفه‌ی یونانی شدند؛ گرایش به فلسفه و منطق در جهان اسلام قرون سوم تا پنجم هجری، موجبات آزاداندیشی، منطق‌محوری و رهایی از تقلید فکری - که لازمه تولید علم و پویایی آن است - را فراهم آورد (۳) (متز، ۱۳۶۴، صص ۴۷-۱). البته بیشتر این علوم به‌طور غیرمستقیم و با ترجمه آنها به زبان‌های سریانی و لاتینی مأخوذ از یونانی به دست مسلمانان دوستانه دانش رسید. کارگزاران این حرکت علمی، بیشتر مسیحیان سریانی زبان از عراق و شامات، به ویژه حرّان - همان اورفا در جنوب ترکیه - بودند. این افراد یا اسلام آورده بودند یا به واسطه پادشاه‌های مادی که خلفای مسلمان به آنها اعطا می‌کردند، در انجام این امر مهم که پیش‌درآمد اصلی نهضت بود، کوشش کردند. بدین ترتیب عناصر ارزشمند اندیشه یونان به مسلمانان انتقال یافت و البته آنان به تصحیح و تکامل آن - به نحو احسن - کوشیدند. (قمری بخاری، ۱۳۸۷، ص ۴۱ و رئیس‌نیا، ۱۳۷۹، صص ۷۱۲-۲).

بنابراین در پرتو دین مبین اسلام بستری فراهم شد تا مسلمانان اساساً علوم سایر حوزه‌ها را فعالانه و با نشاطی که خاص تمدن اسلامی در قرون اولیه است، عرضه نمایند. البته این مسئله فقط به فلسفه‌ی یونانی اختصاص نداشت، بلکه مسلمانان با شوق و طلب روزافزون، علوم چینی، هندی را نیز خواستار شدند و برای هر یک از علوم در فرهنگ و تاریخ و تمدن خود جایی باز کردند و به توسعه و رشد آن مدد رساندند. «بخشی از علوم هم از طریق هند به جهان اسلام راه یافت؛ در اوایل دوره خلفای عباسی این ارتباط علمی برقرار شد و ترجمه‌هایی از متون هندی در پزشکی و نجوم و جز آن صورت پذیرفت. در واقع رابطه علمی مسلمانان با هندوان بیشتر به وسیله ایرانیان صورت پذیرفت و بزرگ‌ترین مرکزی که واسطه این ارتباط شد، جندی‌شاپور بود که دانشمندان و اطباء هندی در آغاز دوره عباسی در آن به نقل کتب هندی به عربی اشتغال داشتند (صفا، ۱۳۷۱، صص ۸۷-۸۸). در کتاب *الفهرست* ابن‌نديم دوازده کتاب در طب هندی به زبان عربی ثبت شده است که در اوایل عصر عباسیان ترجمه و نگارش شده است (ابن‌نديم، ۱۳۴۶، ص ۵۳۶).

اما در مورد فلسفه و طلب علوم از سایر حوزه‌ها چند نکته و ملاحظه وجود دارد که به قرون اولیه‌ی اسلامی ویژگی خاصی می‌بخشد. اول اینکه، طلب فلسفه و سایر علوم با اختیار صورت پذیرفت و قدرت و زوری در کار نبود. دوم اینکه، در این طلب، اندیشه و تفکر دخیل بود و مسلمانان فقط ناقلان خشک و مریدان چشم و گوش بسته‌ی این علوم نبودند، بلکه این علوم و به‌خصوص فلسفه را با جان خود آمیختند و سپس در مرحله‌ای از تاریخ خود آن را باز یافتند. در نکته سوم باید گفت که قدرت سیاسی و مدنیت اسلامی در قرون صدر اسلام، نشاطی پدید آورد که به موجب آن مسلمانان هیچ‌گونه به داشته‌های خود شک نکردند و با تردید و احساس حقارت و عقده‌ی که تری به سراغ سایر علوم نرفتند، بلکه سایر فرهنگ‌ها و حوزه‌های فکری و علمی را برای شکوفایی داشته‌های خود به خدمت گرفتند. در عامل چهارم، به طور طبیعی و منطقی، شاهد تلاقی تاریخی و فرهنگی هستیم؛ بدون هیچ‌گونه توسعه‌طلبی و فزون‌خواهی. قصدی جز طلب علم و فرهنگ در کار نبود و هیچ شائبه‌ی سیاسی و سیاست‌بینی در این امر دخالت نداشت. اما در

آخرین نکته یعنی نکته پنجم باید اشاره کرد که تفکر و فرهنگ فلسفی نه بر توده‌های مسلمانان بلکه بر افکار نخبگان اسلامی و اندیشمندان تأثیر گذاشت. در حقیقت، تعامل با غرب در اولین مرحله‌ی خود، نه تنها، فرهنگی و علمی و خودجوش صورت گرفت؛ بلکه اغلب در حوزه‌ی خواص و اندیشمندان تأثیرگذار بود و هرگز زمینه‌ای در تفکر عامه نداشت.

۵-۱-۲. موج دوم تمدن اسلامی

به هر حال با ظهور اسلام و گسترش فتوحات، مراکز عمده علمی آن روز از حیث سیاسی و اداری متحد شدند و از همه مهم‌تر دانشوران همه این مراکز امکان یافتند مطالعاتشان را دنبال کنند و با هر دینی، با یکدیگر داد و ستد فکری کنند. آنچه در خصوص این دانشوران حائز اهمیت است، این است که آنان نمایندگان سنت‌های علمی زنده و در رشته مربوط به کارشان خبره بودند؛ آنان با چند زبان آشنا بودند و لذا توانستند از آثار نوشته شده علمی به زبان‌هایی غیر از یونانی نیز استفاده کنند. نتیجه آن که اقدام هوشمندانه حکومت‌های اسلامی در سده‌های میانه در تمرکز دادن کوشش‌های دانشمندان سراسر قلمرو جهان اسلام و حمایت از ترجمه منابع مکتوب، زمینه‌های ظهور نخبگان متعدد را فراهم ساخت (گوتاس، ۱۳۸۱، صص ۲۱-۲۳).

بنابراین در قرون هشتم الی دهم شاهد شکل‌گیری موج دوم قرون اولیه، هستیم. طی این دوره، سه دولت بزرگ عثمانی در ترکیه‌ی امروزی، صفویه در ایران و گورکانی در شبه جزیره هند نمایندگی تمدن اسلامی را عهده‌دار می‌شوند. این دوره متفاوت از دوره‌ی اول است؛ زیرا در دوره‌ی اول بالندگی تمدن اسلامی، بسیاری از محدثان و راویان خبری مستقیماً ائمه‌ی اطهار (ع) را دیده‌اند، هم‌چنین اندیشمندان این دوره بیشتر در زمینه فلسفه و علوم رایج زمان خودشان تجلی‌بخش اوج تمدن اسلامی‌اند ولی در دوره‌ی دوم، تمدن در معماری، هنر، عرفان، شعر و ادب تبلور پیدا می‌کند و ساختمان‌های عظیمی نظیر میدان نقش جهان اصفهان، مساجد جمعه به صورت شبکه در سراسر کشور ایجاد می‌شوند. نکته‌ی مهم این‌که در این دوره، تلاقی اسلام و غرب به‌طور عمده از جنبه‌ی علمی و فرهنگی

فراتر رفت و به مخاصمات سیاسی و نظامی منجر شد. «با بسط اسلام به خصوص در اسپانیا، اندیشمندان و متفکران مسیحی متوجه شدند که اسلام با توجه به تعالیم خود بیش از این گسترش خواهد یافت لذا نهایت کوشش خود را برای تضعیف اسلام به کار گرفتند. در جهت همین تلاش‌ها بود که «پاپ‌ها به طرق مختلف مردم را به جنگ و مبارزه با مسلمانان مناطق مختلف تشویق می نمودند. سپس با سخنرانی پاپ اوربان دوم در کلرمونت به سال ۱۹۰۵ میلادی که به منظور جلب کمک مردم جهت حمایت مسیحیان شرق صورت گرفت، احساسات عمومی در اروپای غربی شدت یافت و شعله‌های جنگ صلیبی افروخته شد.» (عزتی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱)

تمدن غرب قبل از جنگ‌های صلیبی به شدت عقب مانده بودند به گونه‌ای که کشورهای مسیحی اروپایی قبل از جنگ‌های صلیبی که از سال ۱۲۱۷م. تا ۱۱۳۷م. ادامه داشت هیچ اطلاعی از حکمت عملی و حکمت نظری نداشتند و این بدان علت بود که در شریعت آنان و شریعت‌های پیش از مسیحیت این موضوعات نیامده بود و همچنین با تحریف کتاب‌های آسمانی و در دسترس نبودن اصل آن کتاب‌ها روبه‌رو بودند (نائینی، ۱، ص ۱۳۵۸). جنگ‌های صلیبی به شناخت اندک مسلمانان از غرب و تأثیر بیشتر مسلمانان بر اروپاییان منجر شد. نشاط علمی مسلمانان از یک سو و تعصبات صلیبیان در ابتدای امر و در اثنای دوران جنگ‌های درازمدت از سوی دیگر باعث شده بود که تأثیر این تلاقی غرب با دنیای اسلام در قرون وسطی، بدون هیچ‌گونه چالشی برای جهان اسلام خاتمه یابد. به نوشته آلدو میه لی یکی از مستشرقان اروپایی قرن بیستم: «صلیبیان که بنابر اعتقادات خویش به قصد تسخیر بیت‌المقدس و یا هم به نیت حفظ سلطه متزلزل خویش بر سواحل سوریه و فلسطین به سوی مشرق زمین عزیمت کردند در این سرزمین در کمال تعجب با تمدنی عالی‌تر از تمدن خود روبه‌رو شدند.» (لی، ۱۳۷۱، ص ۴۸۸).

این روند تا زمان فتح قسطنطنیه (۱۴۵۳م. / ۸۵۷ق.). ادامه یافت؛ غرب قرون وسطی را پشت سر گذاشت و آغاز دوران رنسانس را تجربه کرد. دنیای مسیحیت با جهان اسلامی مواجه شده بود و البته یکی از ریشه‌های رنسانس از همین تلاقی شکل گرفت. تأثیری که

بعدها با ترجمه‌ی متون اسلامی به زبان‌های اروپایی و تأسیس نخستین دانشگاه‌های غربی روند متکامل‌تری یافت. درخشش تمدن اسلامی در اسپانیا منجر به بیداری غربی‌ها و آغاز انقلاب علمی و صنعتی در اروپا شد. در همین رابطه گوستاولوبون اشاره می‌کند: «در قرطبه (بخشی از اسپانیا) تمدن اسلامی چنان به اوج کمال رسید که تا سیصد سال قرطبه از حیث علوم تاج افتخاری بر سر تمام شهرهای عالم بود.» (لوبون، ۱۳۱۸، ص ۳۴۲).

مسئله‌ی دیگر اینکه، مسلمانان هم قدرت و هم نظام‌های اجتماعی و مدنی نیرومندی در این دوره داشتند و دنیای غرب و صلیبیان مهاجم چندان جاذبه‌ای برای آن‌ها نداشتند و در نهایت اینکه مردم مسلمان در کشورهای مسلمان‌نشین از تأثیرات فرهنگی و یا سیاسی غربی‌ها به دور بودند.

در مورد جایگاه ایرانیان در این دو دوره‌ی تمدنی ذکر این نکته ضروری است که بستر تمدنی ایران در سه بعد توانست پذیرش اسلام را برای ایرانیان تسهیل کند؛ یکی بعد عدالت‌طلبی؛ دوم، معنویت‌خواهی و سومین بعد، حق‌پرستی است. از این‌رو ایرانیان توانستند لایه‌های عمیق‌تر اسلام را درک کنند. در این میان، نکته‌ی مهم دیگر گرایش ایرانیان از مسئله خلافت به امامت است. تأثیر این موضوع را در قیام مختار و خون‌خواهی قیام اباعبدالله‌الحسین (ع)، پس از گذشت دو قرن، در حکومت‌های آل بویه و صفویه مشاهده می‌کنیم. ایران تنها کشور اسلامی است که سابقه‌ی پانصد ساله‌ی فرهنگ شیعی را به‌طور رسمی در سطح یک کشور پهناور دارد و بی‌تردید یکی از علت‌های این امر بسترهای تمدنی ایران است که ایرانیان توانستند با وجود آن‌ها، آموزه‌های اسلام و تشیع را که یکی از عمیق‌ترین آن‌ها «عصمت» و «عدالت» است، درک کنند. ایرانیان به دلیل ویژگی‌های تمدنی، شخصیتی و... با هوشمندی دریافتند که ولایت، گمشده‌ی آن‌هاست و به همین علت هم جریان خلافت را نپذیرفتند. ظرف ایرانی پذیرای لایه‌های عمیق‌تر اسلام، یعنی امامت و ولایت بود.

۲-۵. دوره دوم: دوران معاصر و وقوع انقلاب اسلامی

این دوره، با آغاز شکوفایی تمدن غرب در دوره‌ی رنسانس آغاز می‌شود. آشکار شدن

رویه‌ی استعمارگرانه‌ی تمدن غرب منجر به وقوع بیداری اسلامی شد که این بیداری اسلامی با وقوع انقلاب اسلامی به اوج می‌رسد.

دوره‌ی دوم که همان دوره‌ی تسلط مدرنیته‌ی غربی است، شامل اتفاقاتی مهم است: اول) غرب یک‌پارچه خود را بازبایی و بازخوانی کرد؛ درحالی‌که سه امپراتوری بزرگ اسلامی یعنی صفویه، عثمانی، و گورکانی در جبهه واحد سیاسی و فرهنگی قرار نداشتند و چه بسا نیروی نظامی و سیاسی و فرهنگی خود را در جهت تضعیف یکدیگر به کار می‌بردند؛ دوم) با شروع انقلاب انگلستان و سپس انقلاب فرانسه در قرن هفدهم و هجدهم میلادی و به آرامش رسیدن هرچه بیشتر رنسانس از یک سو و زلزله و انحطاط نظام‌های مدنی و اجتماعی مسلمانان به‌ویژه در ایران از سوی دیگر، کم‌کم کفه‌ی تعادل و توازن به هم خورد. به عنوان نمونه، «مدرنیته به آسیب‌زننده‌ترین و درنتیجه بیدارکننده‌ترین شکل خود، یعنی امپریالیسم نظامی‌گرانه وارد ایران شد (وحدت، ۱۳۸۳، ص ۵۷). برخورد ایران با تمدن غرب بعد از برخورد ایران با اسلام، مهم‌ترین پدیده فرهنگی - فکری تاریخ ایران است. روابط پیوسته میان ایران و غرب با پایان جنگ‌های ایران و روسیه آغاز شد. شکست‌های پیاپی از روسیه میان سال ۱۸۰۳ تا ۱۸۲۸ م. برای نخستین بار گروهی از ایرانیان را به خود آورد و درحالی‌که فتحعلی‌شاه هنوز در بی‌خبری و غرور خود به سر می‌برد، عباس میرزا که خود در جنگ‌ها درگیر بود به ضعف و عقب‌ماندگی فنی و علمی ایران پی برد (بهنام، ۱۳۸۳، ص ۱۹). آنچه دست‌کم در دوران قاجار، به‌ویژه بعد از جنگ‌های ایران و روس، سهم ما ایرانیان شد، برتری غربی‌ها و نفوذ پنهان و آشکار آنان در ابعاد مختلف زندگی ایرانیان بود. این نفوذ پنهان و آشکار چند ویژگی داشت: ۱. دخالت و نفوذ غرب در ایران که ابتدا «سیاسی» و توأم با قدرت و توانمندی مادی بود؛ ۲. این نفوذ نه به‌طور طبیعی و بر اثر تماس علمی و فرهنگی، بلکه در سایه‌ی سیاست‌های استعماری دولت‌های مغرب زمین صورت گرفت؛ ۳. این نفوذ امتیازهای تجاری و اقتصادی خاصی را به همراه داشت، از جمله به دست گرفتن بازار و نبض اقتصادی دولت‌های دیگر به‌ویژه ممالک اسلامی. البته نباید از یاد برد که طی این تجارت، کالاها و دستاوردهای مادی و صنعتی غرب رفته -

رفته چشم‌ها را خیره و افکار را درکل آشفته کرد؛ ۴. نقش دانش در مرتبه‌ای پایین‌تر از این سه ویژگی تجاری، سیاسی و استعماری قرار داشت. این‌بار دانش نه به لحاظ زمانی، بلکه به‌علت نگرش و معادله‌ی خاصی بود که غربی‌ها در تعریف خود از شرق داشتند. سوم) تعامل با دنیای غرب نه فقط در سطح نخبگان و اندیشه‌ورزان، بلکه بر زندگی و آداب و رسوم مردم عادی نیز تأثیر گذاشت؛ اگرچه این تأثیرگذاری، قبل از مشروطه پنهان بود، بعد از آن آشکار شد و در آستانه‌ی پهلوی چهره‌ای کاملاً مهاجم با دامنه‌ای گسترده به منصفی ظهور گذاشت (ر.ک. به نجفی و دیگران، ۱۳۸۷).

با مفقود شدن و ضعف نظام‌های مدنی و اجتماعی اسلامی تحت تأثیر این نفوذ فزاینده، بیداری اسلامی و به‌دنبال آن نهضت‌های بیدارگرانه‌ی اسلامی ظهور کرد که مقاومت ذاتی و درونی دنیای اسلام را به‌طور عام و ایران اسلامی شیعی را به‌طور خاص، در بر گرفت (نجفی و دیگران، ۱۳۸۷). در این مرحله، بیداری اسلامی و سپس در مرحله‌ی تکامل یافته‌تر، نهضت‌ها و جنبش‌های اسلامی، فقدان مدنیت و ضعف نظام‌های سیاسی و اجتماعی بومی و اسلامی را جبران کردند. این روند تا انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ادامه یافت و به ظهور نظام سیاسی اسلامی نوینی انجامید. بنابراین در دوران ظهور و بروز مدرنیته و غرب، در ایران سه مرحله شکل گرفت: مرحله اول) نظام‌های مدنی و اجتماعی بومی و اسلامی باقی‌مانده از دوران صفوی تا قبل از جنگ‌های ایران و روس؛ مرحله‌ی دوم) شکل‌گیری بیداری اسلامی، جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی بعد از جنگ‌های ایران و روس تا امروز که در قالب ۵ جنبش و نهضت بزرگ نمایان شد: قیام تحریم تنباکو، نهضت و نظام مشروطیت، نهضت ملی شدن صنعت نفت، قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۱ و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷. مرحله‌ی سوم) استقرار نظام مدنی اسلامی نوین از ۱۳۵۷ تا کنون.

۵-۲-۱. انقلاب اسلامی و نسبت جدید با وضع کنونی عالم

در این بخش، دو مسئله مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ یکی دلیل اهمیت انقلاب اسلامی به-مثابه‌ی مولد دوره‌ی سوم تمدن اسلامی و دیگری نسبت فلسفه انقلاب اسلامی با غرب در مقام نقادی و پرسش‌گری.

مقام معظم رهبری، مراحل انقلاب اسلامی را این گونه تقسیم می‌کنند، مرحله‌ی نهضت، نظام سیاسی، و تمدن اسلامی (تمدن‌سازی نوین اسلامی...، ۱۳۹۷، سخنرانی). طی دوره‌ی دو بیست ساله‌ی بیداری اسلامی که در اثر مواجهه‌ی جهان اسلام با تهاجم تمدنی غرب آغاز شد، در جهان تشیع و مشخصاً ایران، نهضتی شکل گرفت که عالم‌گیر شد این که چرا این نهضت تا این حد عمیق شد و توانست از سطح نهضت به انقلاب و سپس به نظام سیاسی برسد درحالی که دیگر قیام‌های جهان اسلام این توفیق را نداشتند، دلایلی دارد که از این جمله است؛ عرفان، فلسفه و سایر دستاوردهای فرهنگی - هنری تشیع در نسبت با دیگر بخش‌های جهان اسلام قابل قیاس نبود. از همه مهم‌تر، عمیق‌ترین و اصیل‌ترین لایه‌ی اسلام نزد اهل بیت (ع) است که شیعیان پرچم‌دار آن شدند. همه این موارد، توانایی مقابله با لایه‌های عمیق غربی را دارند. طبیعتاً یکی از نقاط برخورد میان اسلام و غرب در سطح تمدنی رخ می‌دهد. تا قبل از مشروطه تقابل محدود به رویارویی نهضت‌های اسلامی در مقابل استعمار است، اما با مشروطیت، نهضت نفت، ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، فضای رویارویی تغییر می‌کند که این امر همان عبور از مرحله‌ی نهضت‌سازی به ایجاد نظام است. این مرحله، در سایر کشورهای اسلامی یا اتفاق نیفتاد یا به شکل ناقص رخ داد اما در ایران نهضت به نظام تبدیل شد که در این میان، نقش علمای شیعه چون میرزای شیرازی، امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای برجسته است. یکی از این نهضت‌ها، قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بود که محتوای آن سرانجام در قالب انقلاب اسلامی شکوفا، و از دل آن یک نظام سیاسی خلق شد که دیگر از سطح یک جنبش فراتر می‌رود.

انقلاب اسلامی زمانی شکل گرفت که غرب در دو دیدگاه متفاوت مارکسیسم و لیبرالیسم خلاصه می‌شد. دو دیدگاهی که البته یک آبشخور داشتند و آن نگاه قدسیت‌زدا، مادی و قدرت‌مدارانه به هستی و انسان بود. در این نگاه سلطه‌گرایانه، شرق و کشورهای اسلامی و اصولاً عالم غیرغربی، باید هویت و شناخت خود را در نگاه به غرب بازنمایی می‌کرد. انقلاب اسلامی، در همان بدو ظهور و حضور خود، این سیطره‌ی پنهان را شکست و به مقابله با آن برخاست. از این رو «انقلاب اسلامی واقعیتی غیرسکولار است که به

احیای معنویت نظر دارد و به هیچ وجه در افق مدرنتیه قابل طرح نیست. اصلا قبل از پدیده انقلاب اسلامی، انقلاب دینی نداشتیم. انقلاب‌ها، انقلاب مارکسیستی یا اصلاحاتی بر اساس لیبرالیسم بودند. انقلاب اسلامی مفهوم انقلاب را در جهان تغییر داد. انقلاب اسلامی این ایده مارکسیستی که «دین افیون توده‌هاست» را شکست (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

همه سخنان و رهنمودهای امام (ره)، از همان لحظه‌ی «تکامل بیداری اسلامی شیعی» در دهه‌ی ۱۳۴۰ ه.ش، تا آمدن به ایران و تا ده سال بعد از آن، مبارزه با نگاه غربی در راستای هویت‌بخشی به شرق بود. امام نه فقط تعریف جدید و حیات‌بخشی از اسلام ارائه کرد، بلکه اسلام مستشرقان و دانشمندان غربی که جزئی از حاشیه‌ی تاریخ غرب معرفی می‌شد را تغییر داد؛ «مطمئن باشید قدرت‌های شرق و غرب همان مظاهر بی‌محتوای دنیای مادی‌اند که در برابر خلود و جاودانگی دنیای ارزش‌های معنوی قابل ذکر نیستند. من به صراحت اعلام می‌کنم که جمهوری اسلامی ایران با تمام وجود برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند و دلیلی هم ندارد که مسلمانان جهان را به پیروی از اصول تصاحب قدرت در جهان دعوت نکند و جلوی جاه‌طلبی و فزون‌طلبی صاحبان قدرت و پول و فریب را نگیرد...» (خمینی، ۱۳۶۸، جلد ۲۱، ص ۹۲).

در حقیقت، امام از همان گام اول، اصالت انقلاب اسلامی را بر تغییر نسبت بین نگاه شرق و غرب قرار داد و بر همه برنامه‌ها، سیر حرکت و مطالعات پیشین و نظریه‌های قراردادی خط بطلان کشید؛ «انقلاب اسلامی ایران برخلاف نظریات و الگوی لیبرالی و مارکسیستی و گفتمان‌های غالب بر جهان و دقیقا با شعار نه شرقی، نه غربی تحت شرایطی اتفاق افتاد که منطق تاریخ و سیر تحولات اجتماعی جهان مطابق با دو انقلاب کبیر پیشین (فرانسه و روسیه) یا به‌طور دقیق‌تر هماهنگ با «تجدد» حرکت می‌کرد. از این‌روی امکان و شرایط تاریخی - اجتماعی لازم برای پیدایی انقلابی با این ویژگی‌ها که بیرون از شرایط تاریخی حاکم موجود قرار داشت و برای وقوع و ایجاد تحول یا انقلابی که از منطق اجتماعی متمایزی تبعیت می‌کرد، وجود نداشت.» (کچویان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸).

تزلزل در دنیای «تک‌ساحتی غرب» از دیگر مفاهیم چالش‌برانگیز انقلاب اسلامی در

مقابل دنیای غرب بود. جهان غرب که مدعی ترسیم سعادت و کمال انسان در پرتو نگرش اصالتا مادی بود، در مقابل «اندیشه چندساحتی» و «طرح مدینه و مدنیت چندبعدی» انقلاب اسلامی قرار گرفت که از مفهوم «سعادت و ترقی»، «انسان»، و «کمال» تعاریف و تعبیر و آمال جدیدی ارائه داد.

در حقیقت انقلاب اسلامی بنیاد و ریشه‌ای را آشکار کرد که بر اثر غلبه‌ی «ساحت غربی»، تفکر و تمدن، ده‌ها سال مستور مانده بود. با رسوخ هرچه بیشتر اندیشه اسلامی امام (ره) و تکامل انقلاب اسلامی، ابعاد «چندساحتی» اندیشه انقلاب اسلامی، به دنیای «تک ساحتی» و سراسر مادی و خالی از معنا غرب بیشتر نفوذ کرد. حاصل این رسوخ، نوعی «بیداری اسلامی» در ابعاد گوناگون بود. در حقیقت، کشورهای اسلامی توانستند در آیین‌های تمام‌نمای انقلاب اسلامی به خودآگاهی برسند. این خودآگاهی به صورت انقلاب-های مردمی و یا تشکل‌های سیاسی، علمی و فرهنگی نمایان شد. این مجموعه آگاهی-بخشی را می‌توان در مقوله‌ی دیگری هم بررسی کرد و آن مقوله هویت است. «هویت ملی» و «هویت اسلامی» با ندای انقلاب اسلامی راه و مسیر خود را از نگاه غربی در عالم جدا کرد. این دو مقوله که قبل از انقلاب در دو شکل مخرب «ناسیونالیسم» مطرح می‌شد محل پرسش جدی، نفی و نقد اندیشه انقلاب اسلامی واقع شد و در قالب «سکولاریسم»، اساس این نقد و پرسش نیز به مقوله و مسئله‌ی هویت ذاتی و هویت تاریخی جوامع اسلامی باز می‌گشت هویتی که در ذات آن، بیش از همه، مذهب و آموزه‌های دینی عامل وحدت‌بخش و تعالی‌دهنده‌ی جامعه‌ی اسلامی معرفی شده است و طی قرون متمادی حیات آن جوامع را تضمین کرده است. انقلاب اسلامی نه تنها این آگاهی‌بخشی تاریخی را در مقوله مذکور به‌خوبی نشان داد، بلکه به آنان چگونگی «تنظیم» و «تثبیت» با دنیای کنونی را هم آموخت. «دنیای غرب برای قرون متمادی است که مرگ سنت، دین و هر چیزی را که بیرون از عالم مدرنتیبه قرار دارد اعلام کرده است... این وجه دینی انقلاب که با وجه سکولار عالم مدرن درگیر می‌شود ویژگی خاصی به انقلاب اسلامی می‌دهد که جوهر افول‌یابنده تمدن غرب را آشکار می‌کند. دلیل این مدعا آن است که سال‌ها پیش پیروان

مدرنیته اعلام کرده بودند که سنت و دین دیگر حیاتی ندارد. بنابراین حیات انقلاب اسلامی و دین موجب بروز حالتی افول‌یابنده برای فرهنگی است که معتقد بود رقیبی ندارد و تمدن آن حلقه آخر تکامل بشر است. این چالشی عمیق برای جهانی محسوب می‌شود که خود را پایان تاریخ می‌دانست.» (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۵۹۸).

فقیهی چون امام خمینی مفهوم مدرنی چون جمهوری را در چشم‌انداز نظام ولایت فقیه وارد کردند. اما آیا این همان جمهوریت با همه پایه‌های ایدئولوژیک آن در غرب و گرفتار در حصار نظریه‌ی قرارداد اجتماعی فلسفه غربی است؟ در واقع این مفهوم، در خدمت نظام ولایت فقیه قرار گرفته است. پیش از فارابی عده‌ای خواستند دین را با عقلانیت یونانی آشتی دهند. کار فارابی بیش از این بود. او اندیشه‌ای را شکوفا کرد که یک نگاهش به تفکر اسلامی بود و نگاه دیگرش به عقل و تفکر یونانی. فارابی تفکر یونانی را در چشم‌انداز تمدن اسلامی قرار داد. امام نیز توانست مفاهیم سیاسی مدرن را با تصرف اجتهادی در چشم‌انداز تفکر اسلامی قرار دهد؛ بدون التقاطی که مشروطه‌خواهان داشتند. البته این سیر اولیه تا امروز هم‌چنان، مهم‌ترین مسئله‌ی نظری انقلاب اسلامی، بانک‌داری اسلامی، مردم‌سالاری دینی، دانشگاه اسلامی است و حتی خود مفهوم نظام اسلامی را نیز تحت‌الشعاع موضوع و صورت مسئله‌ی مهم خود قرار داده است.

به نظر می‌رسد، با حذف رقبای گوناگون از صحنه‌ی بین‌المللی، سیاسی و حتی فکری، مثل حذف مارکسیسم و نظریات واسطه‌ای برآمده از آن، این دو تفکر یعنی دو تفکر انضمامی دیدن غرب و یا التقاطی کردن و تفاهمی دیدن مفاهیم آن، هم‌چنان مهم‌ترین صورت مسئله‌ای است که به دهه‌ی چهارم انقلاب اسلامی کشیده شده است. انقلاب اسلامی در واپسین سال‌های دهه‌ی سوم و دهه‌ی چهارم خود بین دو تفکر «استخدامی» یا «انضمامی» یا «التقاط و تفاهم» به کدام سو می‌رود؟ به نظر می‌رسد این پرسش به این پیش‌فرض اساسی باز می‌گردد که انقلاب اسلامی در زایش اندیشه‌های نو از دل سنت و ارزش‌های دینی توفیق بیشتری حاصل می‌کند و طرحی نو در عالم جدید ترسیم می‌کند که در این طرح نو، دو قسمت عمده از تمدن و عالم غرب ارزیابی مجدد می‌شود: ۱. محدوده-

ی سیاسی و سلطه‌گرایانه تمدن غرب؛ ۲. محدوددهی علمی و پیشرفت و توسعه‌ی دنیای جدید. در قسمت اول، انقلاب اسلامی خیلی زود توانست وارد میدان عمل سیاسی و اجتماعی شود و آشکارا توانست همه ابعاد این سلطه‌گری را نشان دهد، اما در ادامه‌ی انقلاب و تکامل آن، بررسی قسمت دوم در حرکتی آرام و با روند و دقت بیشتری دنبال می‌شود. انقلاب اسلامی به‌خوبی نشان داد مدرنیته و عالم مدرن، خلاف ادعای خود که می‌تواند همه سطوح ادراک بشری را بفهمد و همه چیز را جزئی از وجود و هستی خود قلمداد کند، فقط به قسمتی از تاریخ، آن‌هم در محدوده‌ای خاص در غرب تعلق داشته است. در حقیقت، انقلاب اسلامی توانست نشان دهد غرب و حواشی آن متعلق به فرهنگ و شرایطی خاص و برآمده از اصول ویژه و معین است و متعلق به همه بشریت نیست. بدین ترتیب، داعیه‌ی کمال داشتن و جهانی بودن و فراگیر کردن برای همه زمان‌ها و مکان‌ها را ندارد. این تفکر روئیده از بطن انقلاب اسلامی به‌معنای اعلام جنگ دائمی و چالش همیشگی در دهه‌های بعدی رویارویی دنیای اسلامی با غرب است و عدول از آن به‌معنای پایان انقلاب اسلامی و ضمیمه شدن انقلاب اسلامی و جهان اسلام با غرب خواهد بود. به‌نظر می‌رسد این سطح از انقلاب اسلامی، برخی متفکران غربی مانند میشل فوکو را وا می‌دارد تا به پدیده‌ی انقلاب اسلامی به‌عنوان انقلابی بعد از مدرنیته نظر افکند. (ر.ک. به فوکو، ۱۳۷۷) حاصل منطقی این قول به زبان فلسفه تاریخ، نقد این جمله است که «غایت تاریخ، پدید آمدن تمدن کنونی است» با وقوع انقلاب اسلامی، این غرب بود که مورد ارزیابی قرار گرفت، این بار اسلام بود که نسبت خود را با غرب می‌سنجید و وابستگی آن را به فرهنگی خاص و شرایطی ویژه و محدود، مورد نقد و پرسش قرار می‌داد. تمدن اسلامی راهی جدید از تمدن غربی را طی خواهد کرد و از آن بالاتر در نظریه‌ی شیعی، تمدن اسلامی منتظر حقیقی کسی است که کمالی حقیقی درست و ایده‌آل را برای بشریت در عصر ظهور و مهدویت ترسیم خواهد کرد.

از سوی دیگر همان‌گونه که ذکر شد، انقلاب اسلامی، علاوه بر استفاده از ظرفیت‌های مدرنیته، مهم‌ترین احیاگر و بازتولید کننده‌ی سنت اسلامی نیز بوده است. به عبارت بهتر،

انقلاب اسلامی در آن واحد، هم احیاگر سنت بوده و هم در بخش هویت ملی و بازبایی آن، معلول احیای سنت بوده است. غربی‌ها در سنت خودشان، نیرو و انرژی و حیات نمی‌بینند، نه اینکه گسست از سنت خود داشته باشند بلکه مسئله‌ی مدرنیته پاساستی را مطرح می‌کنند. این مطلب هرچند گسست از گذشته نیست ولی عبور از آن است؛ اما در این دیدگاه، انقلاب اسلامی در دل سنت، عناصر زنده و پویا و حیات‌بخش دارد و لذا نمی‌خواهد به معنای انقلابی پاساستی مطرح باشد. از این منظر می‌توان چند مسئله را از هم تفکیک کرد؛ نظریات انتقادی مکتب فرانکفورت و یا دیدگاه هایدگری، هر دو پسامدرن است و بر این اساس و پیش فرض استوار است که به تنهایی در سنت، امری پویا، حیاتی و زنده برای ادامه‌ی حیات وجود ندارد یا این‌که کمتر وجود دارد؛ اما از این منظر، انقلاب اسلامی می‌تواند نوعی شالوده‌شکنی از نظر مفهوم سنت و جایگاه آن در نظریه‌پردازی غربی داشته باشد و قبول این مطلب از سوی نظریه‌پردازان غربی، خروج از مدرنیت و عالم غربی است و این منجر به نوعی چالش و پارادوکس در برخی از نظریه‌های غربی می‌شود؛ چراکه نظریه‌پردازان غربی در رجوع به سنت، تاریخ و فرهنگ و سیر جوامع خود، نمی‌توانند یک ملاک نظری برای سیر تطور و تکوین جوامع غیرغربی پیدا کنند. دیدگاه‌هایی که با رویکرد علوم اجتماعی و انسانی غربی به مسئله‌ی سنت و مدرنیسم می‌نگرد، سه نوع هستند؛ دیدگاه غربی که شرق‌شناسان براساس نظریه‌های نوسازی دارند و معتقدند دنیا یعنی غرب و بعد مابقی جهان. در این دیدگاه، سایر جوامع براساس فاصله‌ای که با غرب دارند، سنجیده می‌شوند. دوم، دیدگاه شرق‌شناسی وارونه، با این مضمون که هرچه در سنت وجود دارد، مثبت است و هر چه در غرب به چشم می‌خورد، منفی است. سومین دیدگاه، دیدگاه اصلاح‌گرایان است که جنبه‌های مثبت مدرنیته را برمی‌گزینند و نسبت به سنت و مدرنیته انتقاد دارند.

۵-۲-۲. وقوع انقلاب اسلامی در چارچوب اندیشه تعالی

اصول‌گرایی، واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی انقلاب اسلامی، از این گردونه سه‌گانه بیرون است و نگارنده بر همین اساس آن را در قالب «اندیشه تعالی» تعریف می‌کند. این حوزه اندیشه

را می‌توان با مشخصه‌های زیر معرفی کرد: این اندیشه در حالی که گفتمان مدرن نیست، سلفی‌گری و بنیادگرایی هم نیست؛ درحالی که از دل سنت بر می‌آید، منطق برتر خود را دارد و در عین حال با اندیشه اصلاح هم فاصله دارد؛ این اندیشه هم‌چنان با منطق خاص خود، نسبت خود را با مدرنیته، با بنیادگرایی و با اصلاحات از درون تعیین و تبیین می‌کند. نظریه‌سازان غرب در حقیقت، نمی‌توانند در مبانی خود درباره‌ی انقلاب اسلامی از این سه دیدگاه خارج شوند و رسیدن به دیدگاه مبتنی بر اندیشه تعالی نیز برای آن‌ها غیرممکن است و ابزار درک آن را ندارند. اصولاً اندیشه‌ای که حق و باطل را نه نسبی بلکه مطلق می‌داند، چگونه می‌تواند در افق اندیشه ترقی قرار گیرد. نکته‌ی مهم این است که با توجه به دیدگاه چهارم شاخص بررسی چیست؟ شاخص اصلی فلسفه انقلاب اسلامی در اندیشه‌ی امام قابل تحقیق است و امام در شاخص اندیشه تعالی قرار می‌گیرد. امام فرآیند نوسازی و غربی شدن کشور را در چارچوب و گفتمان مدرن مورد پرسش قرار نداد؛ چرا که اصولاً انقلاب در افق عالم مدرن قرار نداشت و از طرفی انقلابی پست‌مدرن به معنایی که در غرب مصطلح است نیز محسوب نمی‌شد. غیرمدرن و ضد‌مدرن به این معنا است که انقلاب اسلامی در عالم مدرن نیست، بلکه خارج از آن است؛ چرا که شاخص اصلی‌اش دینی بودن است. حال آن‌که مدرنیته مشخصاً دین‌گرا نیست، به این معنا که مدرنیته در ذات خود هیچ آمیختگی با دین ندارد. از این‌رو انقلاب اسلامی در بیرون افق مدرنیته ایستاده است. فهم انقلاب اسلامی به‌عنوان یک انقلاب دینی متفاوت از سایر انقلاب‌هاست زیرا:

۱. نیست‌انگار نیست؛ ۲. حقیقت تاریخ غالب یعنی تاریخ غرب را برملا می‌کند؛ ۳. نظم عالم را برهم می‌زند و نظم جدیدی را نوید می‌دهد که در آن قانون اصلی، قانون مدرنیته نیست. هرچند ابزار و اشیای مدرن در آن حفظ می‌شوند. ۴. نسبت جدیدی میان انسان و هستی برقرار می‌کند؛ ۵. صفت دینی به جامعه و عالم می‌دهد؛ ۶. دین در همه‌ی شئون جامعه ساری و جاری می‌شود؛ ۷. عهد جدیدی را برقرار می‌کند که عهد قدیم غرب‌زدگی را می‌شکند؛ ۸. به ما می‌آموزد که انسان خود حق نیست؛ بلکه در پناه حق آرام می‌شود تا به خانه‌ی حقیقی و وطن اصلی خود بازگردد.

درنهایت، همان‌طور که اشاره شد این انقلاب موفق به ایجاد یک نظام سیاسی شده است. اما آیا این کافی است؟ همان‌گونه که گفته شد مراحل تکامل انقلاب عبارت است از نهضت، نظام و تمدن. به نظر می‌رسد در میان ملل مسلمان، ایرانی‌ها نزدیک‌ترین مسیر را برای برپایی تمدن اسلامی شناسایی کرده‌اند. اگر در زمینه‌ی انقلاب و نظام سیاسی موفق نشویم به مرحله‌ی تمدنی دست پیدا کنیم؛ تمدن غرب چیرگی خود را حفظ خواهد کرد.

۳-۵. دوره سوم: آینده‌ی تمدن اسلامی و امکان‌سنجی بروز و ظهور آن

ایران کنونی شرایطی مانند صدر اسلام را دارد. اسلام در میان اعرابی متولد شد که در زمان پیامبر (ص) به آن‌ها مهاجر و انصار می‌گفتند؛ اما آیا اسلام برای مهاجر و انصار بود؟ درست است که این دو گروه، صحابی پیامبر بودند و بسیاری از آن‌ها محترم و معتبرند، اما حقیقت اسلام بالاتر از صحابه و انصار است. انقلاب اسلامی نیز چنین وضعیتی نسبت به پیروانش دارد. درست است که ما اصحاب انقلاب اسلامی هستیم ولی انقلاب اسلامی بالاتر از ما است. در ایران شروع شده است، ولی امواج آن به ایران محدود نمی‌شود؛ دقیقاً نسبتی که بین اسلام و کل دنیا وجود دارد. دلیل این مسئله به ماهیت انقلاب اسلامی بر می‌گردد؛ آن هم به سبب ذات مستعد دین مبین اسلام و سنت اسلامی است که هم ظرفیت ایجاد تمدن اسلامی، و هم قدرت ذاتی به چالش کشیدن تمدن هم‌عصر و رقیب خود یعنی تمدن غرب را دارد. البته این چالش به معنای نفی مطلق نیست؛ همان‌گونه که از ابتدا قصد تأیید مطلق آن را نداشت. انقلاب اسلامی از امکانات تمدن غرب استفاده کرده، اما هرگز رویه‌ی تسلیم و سازش در برابر آن را برنگزیده است. مع‌الوصف چالشی نیز پیش‌روی انقلاب اسلامی وجود دارد، از این قرار که اگر به سوی تمدن‌سازی حرکت نکند بیم آن می‌رود که در مرحله‌ی «نظام‌سازی» متوقف شود. لیبرال دموکراسی، در گستره‌ی جهانی شدن و فراگیری مدرنیته، نظامی ایده‌آل است. پشتوانه‌ی نظام لیبرال دموکراسی و کل مدرنیسم، تمدن غربی است. برای ایجاد نظام سیاسی - اسلامی در قالب جمهوری اسلامی حتماً نیازمند پشتوانه‌ای چون تمدن اسلامی هستیم. به عبارت بهتر، نقطه اتصال دو حلقه‌ی تمدنی گذشته و آینده همین انقلاب اسلامی است؛ انقلابی که «گسستگی مدرن» را به «پیوستگی

اسلامی» تبدیل خواهد کرد.

با توجه به بستر و لوازم موجود، امکان وقوع تمدن نوین اسلامی، بر دو پایه‌ی اصلی استوار است: ۱. نوع مواجهه‌ی جهان اسلام و انقلاب اسلامی با غرب؛ ۲. توجه به ظرفیت‌های عظیم الگوی مهدویت.

۵-۳-۱. نوع مواجهه‌ی جمهوری اسلامی ایران با غرب

عارضه‌ای که مدرنیته به ما تحمیل کرد، بی‌تاریخ کردن ما بود. یکی از زوایای مدرنیته و یکی از پیامدهای آن، گسستگی تاریخی است که ما را از تاریخمان جدا کرد. برگشت به تمدن اسلامی، مقابله با این عارضه است. انقلاب اسلامی با احیای تمدن اسلامی، ما را به گذشته‌ی تاریخی‌مان وصل کرد و در حقیقت تاریخ مدرنیته را از تاریخ ما کنار زد. مدرنیته تا قبل از این، تصور می‌کرد دست بالای تاریخ جهانی را دارد و سایر تاریخ‌ها در حاشیه قرار دارند؛ لذا وقتی از دریچه مدرنیته، تاریخ خود را نظاره‌گر هستیم اصالت تاریخی ما، ارزش و مفهوم واقعی خودش را از دست می‌دهد و بسیاری از بخش‌های تاریخی ما مغفول می‌ماند. اما اگر مدرنیته را از ذهنیت تاریخی خود کنار بزنیم، گسستگی مدرنیته را به پیوستگی تبدیل کرده‌ایم. در بستر این پیوستگی است که از گذشته‌ی غنی تمدنی، حیات امروز بیرون می‌آید و این مدرنیته است که در حاشیه تاریخ ما قرار می‌گیرد. در چنین وضعیتی، مدرنیته بخشی از تاریخ ما است، نه قسمت اصلی تاریخ ما. همان‌طور که اشاره شد نقطه ثقل مرکزی، انقلاب اسلامی است که ما را به ریل حقیقی تاریخی و گذشته‌ی پر فروغ تمدنی‌مان برمی‌گرداند.

گام اول تمدن‌سازی، امری ذهنی است؛ به معنای شالوده‌شکنی ساحت تک‌بعدی و مادی تمدن غرب. به عبارت دیگر یعنی هیچ بعدی از این تمدن اعم از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی غالب نیست. انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اسلام مادی نیست و در یک ساحت محدود نمی‌شود. پس اولین گام با به چالش کشیدن فضایی که پشتوانه‌اش، تمدن مدرن است برداشته می‌شود. بنابراین، اولین کارویژه انقلاب اسلامی، مقابله با ساحت مادی تمدن غرب است. توحیدگرایی به عنوان اصل اساسی اسلام، درست در مقابل انسان-

گرایی مادی غرب است. شالوده‌شکنی تمدن غربی، ایدئولوژی‌های آن را تا سطح روش-شناسی و ابزار پایین می‌کشد. این به معنای از میان برداشتن تکنولوژی نیست؛ بلکه هدف آن، ایدئولوژی‌زدایی از تکنولوژی است. در این صورت، دستاوردهای بشری از ساحت غالب و غیرواقعی ایدئولوژیک به ساحت واقعی خودش یعنی ابزار بودن بازمی‌گردد.

۵-۳-۲. الگوی مهدویت

آنچه در تفکر غربی، مقوم لیبرال دموکراسی است؛ بحث «پایان تاریخ» است؛ یعنی کمال دیدن تمدن غربی و لیبرالیسم است. این مسئله در تشیع با الگوی مهدویت شکسته شده است. به این معنا که وضع موجود، وضع مطلوب نیست. وضع مطلوب نظریه‌ی اسلامی در آخرالزمان، ظهور انسانی قدسی و آسمانی است که زمین را از عدل و داد انباشته خواهد کرد. خود فلسفه مهدویت، فلسفه تکامل در تشیع است؛ بنابراین، یکی از پشتوانه‌های موج چهارم تمدن اسلامی، بحث مهدویت و انتظار است که نظریه «ولایت فقیه» نیز بر اساس همین فلسفه تبیین شده است. همان‌طور که انقلاب اسلامی توانست جمهوریت را به خدمت بگیرد و برای لیبرالیسم یک بدیل بسازد و دموکراسی را تبدیل به مردم‌سالاری دینی کند؛ در نظام تمدنی هم، مهدویت جهت آخر بحث تمدنی خواهد بود و با شالوده‌شکنی نظری و عملی نظریه پایان تاریخ غرب، خروج از یک عالم غیردینی را بر اساس یک فلسفه تکاملی به طرف عالم دینی رهنمون خواهد کرد.

بر اساس فلسفه مهدویت، نه تنها تمدن اسلامی به حرکت خود ادامه خواهد داد، بلکه چشم‌انداز انقلاب اسلامی به آینده معطوف خواهد شد؛ اتفاقاً انقلاب‌های ضدغربی و ضدمدرن، نه غیرمدرن، اگر طرحی برای آینده نداشته باشند نابود خواهند شد. بنابراین با طرح الگوی مهدویت، طرف دیگر این سیر تمدنی نیز احیا می‌شود؛ از یک سو، ایجاد پیوستگی تاریخی با رجوع به گذشته به منظور بازیابی هویت اسلامی با مدد انقلاب اسلامی صورت می‌گیرد و از سوی دیگر آینده مطلوب و مدینه‌ی فاضله اسلامی به یاری الگوی مهدویت ترسیم خواهد شد. زیرا فقط ظهور انسان کامل است که می‌تواند در همه‌ی ابعاد و ساحت‌ها بشر را به تکامل برساند؛ در صورتی که انسان و پوتوپهای غربی توانایی این امر

را ندارند که انسان را در همه‌ی ابعادش به کمال برسانند کمال غربی فقط تک‌بعدی است که همان بعد ناسوتی و مادی بشر است.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه راقم این سطور، ترسیم درست نظریه تمدن نوین اسلامی، مستلزم چارچوبی است که یک روایت کلان از حوادث تاریخی به دست دهد و علل وقوع رخدادها و وقایع دور از هم را به درستی تشریح کند؛ رویکردی بر اساس فلسفه تاریخ که ضمن برخورداری از عقلانیت تاریخی با سنگ بنای فلسفه تکاملی تمدن اسلامی، تاریخ اسلام را بسنجد. به اعتقاد نگارنده، ضرورت شکل‌گیری چنین مسیری، تصویری است که تنها از گشودن دریچه‌های نظری تاریخی و فلسفی به روی تاریخ، پیش چشم ما قرار می‌گیرد. با عینک اندیشه‌تعالی و استواری دو نظریه پیوستگی و وابستگی است که شناسایی و بازآفرینی سه دوره تمدنی اسلام میسر خواهد شد؛ دوره اول (تطورات تاریخی تمدن اسلامی)، دوره دوم (دوران معاصر و انقلاب اسلامی ایران)، و دوره سوم (آینده تمدن اسلامی و امکان‌سنجی آن). فرض اساسی چنین مسیری بر این اصل استوار است که تاریخ هویت دارد و دائماً در حال تکامل است.

همان‌طور که اشلره شد، اندیشه‌تعالی، نظریه پیوستگی و نظریه وابستگی از مؤلفه‌های مهم دو نظرگاه فلسفی و تاریخی است که بدون بهره‌مندی از آن‌ها نمی‌توان با مدرنیته روبه‌رو، و از سیطره تاریخ و تمدن غرب رها شد. عارضه‌ای که مدرنیته به ما تحمیل کرد، بی‌تاریخ کردن ما بود. انقلاب اسلامی با احیای تمدن اسلامی، ما را به گذشته‌ی تاریخی‌مان وصل کرد و در حقیقت تاریخ مدرنیته را از تاریخ ما کنار زد. وقتی از دریچه مدرنیته، تاریخ خود را می‌نگریم بسیاری از بخش‌های تاریخی ما مغفول خواهد ماند؛ اما اگر مدرنیته را از ذهنیت تاریخی خود کنار بزنیم، گسستگی مدرنیته جای خود را به پیوستگی تمدنی می‌دهد. بنابراین انقلاب اسلامی به‌عنوان نقطه ثقل تاریخ تمدن اسلامی، ما را به ریل درست تاریخی و گذشته‌ی پر فروغ تمدنی‌مان برمی‌گرداند.

از سوی دیگر ظهور انقلاب اسلامی بر این حقیقت استوار است که وضع موجود، وضع

مطلوب نیست. وضع مطلوب نظریه‌ی اسلامی در آخرالزمان، ظهور انسانی قدسی و آسمانی است که زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد. این همان فلسفه تکامل شیعه یا مهدویت است که با طرح الگوی مهدویت در مقابل نظریه پایان تاریخ، طرف دیگر سیر تمدنی اسلام را تکمیل می‌کند؛ از یک سو، پیوستگی تاریخی با رجوع به گذشته به منظور بازیابی هویت اسلامی با مدد انقلاب اسلامی ایجاد می‌شود و از سوی دیگر، آینده مطلوب و مدینه‌ی فاضله اسلامی به یاری الگوی مهدویت ترسیم خواهد شد.

یادداشت‌ها

۱. آیات قرآن و سنت شریف نبوی در موارد بسیار و به مقتضای حال، مسلمانان را به تفکر و تعقل و ارج نهادن بر دانش و دانشمندان توصیه کرده است. اساساً در نخستین آیات قرآن از خواندن و آموختن و قلم سخن رفته و اولویت دانش و معرفت مورد تأکید قرار گرفته است. (ر.ک. به علق، آیات ۱-۵؛ مجادله، آیه ۱۳؛ زمر، آیه ۳۹؛ قلم، آیه ۱) علاوه بر این خداوند در سوره روم فرموده است: *وَقَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ: أَنَا نَحْنُ الَّذِينَ دَانُوا* (روم/۵۶) علم و ایمان را نه تنها در کنار یکدیگر قرار داده، بلکه با تقدم «علم» بر «ایمان» آن را پایه و سرچشمه ایمان دانسته است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۹، ص و بابایی، ۱۳۸۲، ۳، ص ۵۴۶). جالب اینجاست بدانیم که اساساً حتی یکی از اهداف بعثت انبیاء نیز در تعلیم کتاب و حکمت گفته شده است (ر.ک. به شریعتی، ۱۳۴۶، ص ۶۹)

علاوه بر آیات قرآن، احادیث فراوانی از رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در راستای ایجاد گفتمان علمی در جامعه اسلامی بر جای مانده است که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان اصلی‌ترین مؤلفه‌های آن را در تشویق به علم و علم‌آموزی، تأکید بر علوم نافع و فضیلت علم و عالم در اسلام دانست (ر.ک. به طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۸۸؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۷۵ و مجلسی، ۱۳۶۴، صص ۱-۲).

۲. در اسلام اهمیت توجه به ادراک عقلی و پرهیز از تحمیل عقیده به دیگران به حدی است که اصول عقاید اسلامی می‌بایست از مسیر استدلال عقلی و بر اساس منطقی و برهان مورد پذیرش واقع شود و در این میان هیچ اجباری جائز نیست. علامه طباطبایی به این امر چنین اشاره دارد که «ساحت حق و دین صحیح منزله از آن است که راضی شود و یا به‌طور قانونی تأیید کند که عقیده

را بر مردم تحمیل کنند و دل‌ها را مهر و قفل بزنند و با توسل به قهر و زور و تازیانه و شمشیر و تکفیر، غریزه تفکر را در آدمی بکشند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷).

۳. البته بعدها با اقداماتی چون یک‌جانبه‌گرایی حکومتی، رسوخ تعصبات مذهبی، تکفیر گروه‌های فکری رقیب و نیز با تاخت و تاز شدید به تفکر فلسفی و آزاداندیشی و همچنین مباحث کلامی، دوران عظمت فکر فلسفی و در حقیقت عظمت و شکوه مسلمانان رو به افول نهاد (شریف، ۱۳۶۷، صص ۱۸-۴ و شیرودی، ۱۳۸۳، ۱۵۴). به گواه تاریخ علاوه بر تمدن اسلامی، دیگر تمدن‌ها نیز به نسبت فاصله‌گیری از منطق‌محوری، عقل‌گرایی و تساهل و تسامح نسبت به نحله‌ها و شاخه‌های مختلف فکری و علمی، در باتلاق افول و انحطاط فرو رفتند. به‌طور مثال، منع فعالیت فلاسفه به وسیله امپراتور روم و بستن مدرسه «ادسا» (۴۵۷ یا ۴۸۹م)، اعلام قطع ارتباط قریب‌الوقوع میان دنیای روم با تمدن و علم بود. بدین ترتیب با سرکوب اندیشمندان و ایجاد محدودیت برای ایشان، علاوه بر خروج نخبگان از نظام سیاسی حاکم، منابع علمی به تمدن‌های دیگری چون ایران عصر ساسانی منتقل شد (کریستین سن، ۱۳۶۸، ص ۴۰۲ و گوتاس، ۱۳۸۱، صص ۳۷-۸).

کتابنامه

- ابن درید (بی تا)، *جمهره اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سیده (۱۴۲۱ ه.)، *المحکم و المحيط الأعظم*، المحقق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ق.)، *عده الداعی و نجاح الساعی*. تصحیح احمد موحدی قمی. بیروت: دارالکتب الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- بابایی، احمد علی (۱۳۸۲)، *برگزیده تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- بابایی، حبیب الله (۱۳۹۳)، *کاوش های نظری در الهیات و تمدن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجادی*، چاپ: دوم، تهران: نشر اسلامی.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۳)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: نشر پژوهش فرزانه روز.
- تمدن سازی نوین اسلامی در نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی، ۲۵ اسفند ۱۳۹۷، خبرگزاری صدا و سیما: <http://www.iribnews.ir/fa/news/2376244>
- الجوهری، ابونصر (۱۴۰۴)، *الصحاح*، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم.
- جهان بین، فرزاد (۱۳۹۸)، *درس گفتار تمدن نوین اسلامی*، تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی*، تهران: کویر.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱)، *معجم الأفعال المتداوله*، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم: چاپ اول.
- خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۶)، *تحلیلی انتقادی بر نظریه امتناع علم دینی و تمدن سازی با غلبه تفکر تئولوژیک و حوالت تاریخی مدرنیته*، دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، تهران: دانشگاه شاهد.

خامنه‌ای، سید علی، بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان، ۹۴/۴/۲۰:
www.farsi.khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات رهبری در دیدار جوانان استان خراسان شمالی، ۹۱/۷/۲۳:
www.farsi.khamenei.ir

خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). *صحیفه امام*، جلد بیست و یک، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رجبی، علی اصغر (۱۳۹۸)، *تمدن نوین اسلامی، چالش‌ها و راهبردها*، تهران: دفتر نشر معارف مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۹)، *آذربایجان در سیر تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*، تهران: مینا.

شاکری، خسرو (۱۳۸۷)، *تاریخ نویس متدیک*، مجله بخارا، شماره ۶۵.

شریعتی محمد تقی (۱۳۴۶)، *تفسیر نوین*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

شریف، میان (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شفابخش، علی (۱۳۹۱)، *کارکرد فلسفه اسلامی در مقام آزاداندیشی و رهایی از تقلید فکری*، معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۵، صص ۵۷-۷۲.

شیرودی، مرتضی (۱۳۸۳)، *اندیشه‌های سیاسی مسلمانان*، قم: یاقوت.

صاحب ابن عباد (بی‌تا)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم‌الکتب.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران: دانشگاه تهران.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق از رضا ستوده، تهران: فراهانی.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تصحیح مؤسسه البعثه، قم: دارالتقافه.

طوسی، نصرالدین (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تصحیح: علیرضا حیدری و مجتبی مینوی طهرانی، چاپ ششم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

عبدالملکی، هادی؛ نظامی‌پور، قدیر و عشایری، طاها (۱۳۹۶)، *نظریه‌گذار تمدنی به‌مثابه راهبردی برای تحقق تمدن نوین اسلامی با تأکید بر بیداری اسلامی*، دوفصلنامه علمی *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۱، شماره ۱، تهران: دانشگاه شاهد.

عزتی، ابوالفضل (۱۳۸۵)، *نفوذ اسلام در اروپا در قرون وسطی*، قم: انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.

غلامی، رضا (۱۳۹۶)، *فلسفه‌ی تمدن نوین اسلامی*، تهران: انتشارات سوره مهر.

فوکو، میشل (۱۳۷۷)، *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ دوم، تهران: هرمس.

فیروزآبادی، ابوطاهر مجدالدین محمد (بی تا)، *قاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قمری بخاری، حسن بن نوح (۱۳۸۷)، *التنویر*، تحقیق محمد مهدی اصفهانی، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

کچویان، حسین (۱۳۹۱)، *انقلاب اسلامی ایران و انفتاح تاریخ*، تهران: انتشارات سوره مهر.

کریستین سن، آرتور (۱۳۶۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

گوتاس، دیمتری (۱۳۸۱)، *تفکر یونانی، فرهنگ عربی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لوبون، گوستاو (۱۳۹۶)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب.

لی، آلدو میه (۱۳۷۱)، *علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان*، ترجمه محمدرضا شجاع رضوی و اسدالله علوی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

متز، آدام (۱۳۶۴)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (بی تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، بی جا.

<http://ieks.ir/content/cid/10379>

مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۳)، «نظریه قرآن در باب چیستی علم؛ نیم‌نگاهی به نهضت تولید علم»، معرفت، شماره ۸۳، صص ۸۰ - ۹۰.

نائینی، محمد حسین (۱۳۵۹)، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نبوی، عباس (۱۳۸۳)، *درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

نجفی، موسی و امیر اعتمادی بزرگ، (بهار ۱۳۹۸)، *مؤلفه‌های مکتب سیاسی امام رضا (علیه‌السلام) در افق تمدن اسلامی*، فصلنامه فرهنگ رضوی، دوره ۷، شماره ۱.

نجفی، موسی (۱۳۸۷)، *تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نجفی، موسی و غلامی، رضا (۱۳۹۷)، *انقلاب اسلامی و نقش محوری در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی با تأکید بر دکترین امامت*، فصلنامه *مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۵۵، صص ۱۴۰-۱۲۱.

نجفی، موسی (۱۳۹۰)، *تمدن برتر؛ نظریه‌ی تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی*، اصفهان: آرما.

نجفی، موسی (۱۳۹۰)، *فلسفه تکامل بیداری اسلامی و جوهر افول‌یابنده تمدن غرب*، نشریه جستارهای سیاسی معاصر، سال دوم، شماره دوم، صص ۷۳-۹۰.

نجفی، موسی (۱۳۹۲)، *نظریه‌ی تمدن جدید اسلامی؛ فلسفه‌ی تکامل تمدن اسلامی و جوهر افول‌یابنده‌ی تمدن غرب*، اصفهان: آرما.

نجفی، موسی (۱۳۹۴)، *فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی*، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نجفی، موسی (۱۳۹۵)، *انقلاب فرامدرن و تمدن اسلامی (موج چهارم بیداری اسلامی)*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

نجفی، موسی (۱۳۹۶)، *تمدن رضوی؛ مؤلفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه-السلام)*، اصفهان: آرما.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: فقنوس.

یکتایی، مجید (بی‌تا)، *تاریخ تمدن و فرهنگ*، تهران: انتشارات گوتنبرگ.

یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، چاپ دوم، تهران: نشر آگه.

فرایند ترمیمی پدیده‌های اجتماعی در مهندسی تمدن نوین اسلامی (ارائه یک نمونه)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۶

حمیدرضا حاجی بابایی *

زهرا رضازاده عسگری **

فایزه عظیم زاده اردبیلی ***

مهتاب عیدی ****


چکیده

تمدن نوین اسلامی وضعیتی آرمانی است که در آن همه ظرفیت‌های تمدنی دین اسلام به فعلیت می‌رسند. پدیده‌های اجتماعی از جمله ظرفیت‌های تمدنی هستند که می‌توانند در جهتی همسو و یا مخالف جهت تحقق تمدن نوین اسلامی نقش‌آفرین باشند، از این رو لازم است که از تمام ظرفیت‌های آن‌ها در جهت همسو با تحقق تمدن نوین اسلامی بهره برد. هدف از این پژوهش ارائه روشی ضابطه‌مند در برخورد با پدیده‌های اجتماعی موجود، به منظور همسوسازی حداکثری این پدیده‌ها در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی است. از این رو، به معرفی مهندسی ترمیمی پدیده‌های اجتماعی پرداخته، از باب نمونه، فرایند آن را در برخورد با پدیده اشتغال زنان و طراحی الگوی سبک زندگی اسلامی کنشگران این پدیده در هر مرحله اجرا نموده است. روش پیشنهادی بر چهار گام امکان‌سنجی مهندسی ترمیمی پدیده، ترسیم واقع‌گرایانه مدل موجود پدیده، ترمیم مدل موجود و اعتبارسنجی مدل مرمت شده استوار است.

واژگان کلیدی: مهندسی تمدن، تمدن نوین اسلامی، فرایند ترمیمی، پدیده‌های اجتماعی، اشتغال زنان.


* دانشیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران (نویسنده مسئول).

hajibabaei@ut.ac.ir

 0000-0003-4430-5853


** استادیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

zasgari@ut.ac.ir

 0000-0001-8043-5677

*** دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، جمهوری اسلامی ایران.


Azizmzadeh@isu.ac.ir

 0000-0003-0625-6093

**** دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه

اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

m.eidy@ut.ac.ir

 0000-0003-0872-0830

مقدمه

تمدن مجموعه‌ای است از پدیده‌های اجتماعی که قابل انتقالند و جنبه‌های مذهبی، اخلاقی، زیباشناسی، فنی، علمی مشترک در یک جامعه یا چند جامعه مرتبط با یکدیگر را به خود می‌گیرند (ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۹). از آنجا که تمدن نوین اسلامی چیزی جز فعلیت یافتن همه امکان‌های نهفته در مفاهیم نصوص اساسی اسلام (قرآن و روایات) به همراه الزامات عقلی آنها نیست، برای شکل‌گیری تمدن اسلامی لازم است نوعی استنطاق حداکثری از ظرفیت‌های تمدنی دین اسلام صورت پذیرد (ره‌دار، ۱۳۹۴، ص ۱۰). پدیده‌های اجتماعی از جمله ظرفیت‌های تمدنی هستند که می‌توانند در جهتی همسو و یا مخالف جهت تحقق تمدن نوین اسلامی نقش‌آفرین باشند. برخی از این پدیده‌ها، اگرچه منبعث از مبانی دین اسلام هستند اما در رویارویی با تمدن‌های دیگر، به مرور تغییر یافته‌اند و برخی شاکله خود را در طول زمان حفظ نموده‌اند. برخی دیگر از این پدیده‌ها متأثر از سبک زندگی و تمدن روز غرب و ابزارها و اقتضائات پارادایمی آن در جامعه اسلامی پدیدار گشته‌اند، پدیده‌هایی مثل سلبریتی‌ها، ازدواج سفید، استایلیست‌ها، شرکت‌های هرمی و... که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تمدن اسلامی نداشته‌اند. از آنجا که تحقق تمدن نوین اسلامی نیازمند مهندسی تمدنی و حرکت به سوی هدف از پیش تعیین شده است، نمی‌توان مطابق دیدگاه برخی جامعه‌شناسان در برخورد با پدیده‌ها آن‌ها را به منزله‌ی شیء در نظر گرفته، صرفاً به تعلیل و توصیف آن‌ها پرداخت (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۷۰). چرا که تعلیل پدیده ناظر به گذشته و توصیف، ناظر به حال است، حال آنکه نگاه مهندسی تمدن معطوف به آینده است. سؤال اینجاست که در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی برخورد مناسب با این پدیده‌ها چگونه باید باشد؟ آیا می‌توان به صرف اینکه این پدیده‌ها از درون تمدن اسلامی پدیدار گشته‌اند آن‌ها را بی‌نیاز از تغییر دانست و یا اگر زاییده و متأثر از فرهنگ و تمدن التقاطی غرب هستند یا تحت تأثیر آن تغییر و تبدل یافته‌اند، با منطقی صفر و صدی آن‌ها را طرد نمود؟ پاسخ را می‌توان از شیوه‌ی مواجهه‌ی تمدن اولیه اسلامی با فرهنگ و تمدن‌های معاصر و پیشین خود به دست آورد، با دقت در این شیوه در می‌یابیم که این

مواجهه به چهار روش گزینش فرهنگی، تأیید و تثبیت فرهنگ ماخوذ، طرد کلی فرهنگ ماخوذ و جایگزینی صورت پذیرفته است (فاضلی، ۱۳۸۴، ص ۲)، تقسیم احکام شرعی به تأسیسی و امضایی در فقه (حکیم، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۴۰) نیز مؤید برخورد گزینشی تمدن اولیه اسلامی با ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی تمدن‌های معاصر و پیشین است.

اساساً ارائه یک تئوری تمدنی کارآمد، جهت مهندسی تمدن نوین اسلامی، مستلزم تحلیل درست و دقیق و روشمند به دور از ساده‌سازی موضوعات و پدیده‌های پیچیده و جدید اجتماعی و تمدنی است؛ در صورتی که یک تئوری پرداز در مطالعه پدیده‌های جدید و پیچیده اجتماعی و تمدنی، ابزار و روش کارآمد و متناسب با اقتضات آن را به کار نگیرد و موضوعات و پدیده‌های اجتماعی و تمدنی را چنان‌که در وقت متن واقع هستند فهم و ترجمه نکند طبعاً ارائه هرگونه راهکار و طرحی برای موضع‌گیری و مواجهه معقول به جای حل مسئله به تغییر صورت مسئله منتهی خواهد شد. (صادقی و خاکی قراملکی، ۱۳۹۸، ص ۳) از این رو لازم است در برخورد با این پدیده‌ها به صورت ضابطه‌مند وارد عمل شد. مقاله حاضر درصدد است ضمن ارائه‌ی روشی ضابطه‌مند، در برخورد با پدیده‌های فعلیت‌یافته در جامعه اسلامی به معرفی رویکرد ترمیمی به این پدیده‌ها، در مهندسی تمدن نوین اسلامی بپردازد. از آنجا که نگارنده پیش از این روش پیشنهادی را در مواجهه با پدیده فعلیت‌یافته «اشتغال زنان» به کار گرفته و بر همین اساس الگوی مرمت شده «سبک زندگی اسلامی زن شاغل» را در رساله دکتری خود ارائه کرده است، در این مقاله سیر مواجهه با این پدیده و فرایند مهندسی ترمیمی الگوی مذکور را از باب نمونه و اجمالاً تشریح نموده، لازم به ذکر است این پژوهش ناظر به روش‌شناسی فرایند مهندسی ترمیمی در برخورد با پدیده نمونه است و لاجرم بخش عمده‌ای از جزئیات فرصت طرح پیدا نمی‌کند، همچنین ناظر به الگوی سبک زندگی کنشگران پدیده نمونه است از این رو ناظر به مهندسی ترمیمی ساختار پدیده نمی‌پردازد.

۱. پیشینه پژوهش

از آنجا که مفهوم تمدن نوین اسلامی مفهومی نوپدید است، پژوهش‌های مطالعات این حوزه

نیز سابقه و پیشینه طولانی ندارند و در میان معدود پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون مهندسی تمدن نوین اسلامی، فرایند ترمیمی در مواجهه با پدیده‌ها مطمح نظر محققان قرار نگرفته است. از این رو این پژوهش در نوع خود بدیع بوده پیشینه قابل ذکری ندارد.

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

۲-۱. مهندسی تمدن

مهندسی تمدن ترکیب اضافی دو کلمه مهندسی و تمدن است، مهندسی از زیر شاخه‌های علم ریاضی محسوب می‌شود و در آن پیرامون مقادارها و اندازه‌ها و روابط هندسی اجزا بحث می‌شود، بنابراین مهندسی واژه‌ای است که متضمن تعیین اندازه و چارچوب است (بابایی، ۱۳۸۷، ص ۵۱) و عبارت است از شناخت و جانمایی عناصر یک سیستم و طراحی و تنظیم روابط و تعامل میان این عناصر، به گونه‌ای که در جهت تکامل و پویایی مجموعه، زمینه کارکرد یا رفتار مطلوبی را در سیستم فراهم نماید (جمالی، ۱۳۹۱، ص ۴). در پدیده‌های انسانی و اجتماعی نیز بایستی بتوان در قالب یک طرح و نقشه جامع بر اساس اصول و اهداف مفروض و با ایجاد نسبت منطقی میان عوامل و عناصر، مجموعه‌ها را مورد هدایت و ساماندهی قرار داد (خاکی قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۴). تحقق تمدن اسلامی در گرو داشتن الگوهای کاربردی دینی در ابعاد مختلف حیات اجتماعی و شناخت کلان و همه جانبه از مشکلات و معضلات فراروی جامعه از سوی دیگر است. که در گفتمان تمدن‌گرایی، از آن با عنوان مهندسی تمدن تعبیر می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰). مهندسی تمدن ناظر به طراحی الگوها و ساختارهای تمدنی است. به طور کلی، تمدن سازی یک فرایند تدریجی و تاریخی است که با استوار ساختن ارزش‌های یک مکتب در بن مایه‌های فرهنگ یک جامعه آغاز می‌شود و تا شکل‌گیری نهادهای اجتماعی مناسبات اقتصادی و سیاسی و سرانجام تولید محصولات علمی، هنری و تکنولوژیک بر پایه مدل‌های مطلوب استمرار می‌یابد. از این رو، بدون داشتن الگوهای کاربردی و برخاسته از نظام معارف دینی متناسب با عصر حاضر، به دشواری می‌توان فرایند نوسازی جامعه را به سمت آرمان‌های اسلامی هدایت کرد (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰).

۲-۲. فرایند ترمیم پدیده‌ها

«ترمیم» واژه‌ای عربی از ریشه «رم» به معنی اصلاح کردن شیء است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۳۷۸)، مرمت در لغت‌نامه دهخدا عبارت است از اصلاح کردن شیء خلل یافته یا بهبود بخشیدن آن، (دهخدا، ۱۳۷۷) مرمت کردن یکی از شاخه‌های مهندسی معماری است و زمانی مهندس اقدام به ترمیم بنایی می‌کند که اصل بنا ارزشمند و قابل استفاده و اصلاح است. منظور از فرایند ترمیم پدیده‌ها در مهندسی تمدن نوین اسلامی نیز چیزی شبیه همین معنای مصطلح است، بر این اساس، مهندس تمدن در برخورد با پدیده‌هایی که در تمدن نوین قابل استفاده بوده وجودشان در بنای کلی آن مفید یا لازم و از ظرفیت‌های تمدن نوین اسلامی محسوب می‌شود و می‌توان مدلی متناسب با تمدن نوین اسلامی از آن طراحی نمود را به دقت مورد بررسی قرار داده و ضمن شناسایی خلل و فرج‌ها و نقاط ناهماهنگ با وضعیت آرمانی، اقدام به ترمیم و اصلاح و بهبود پدیده می‌نماید. فرایند ترمیم، هم ناظر به بعد طراحی است و هم ناظر به بعد اجرا. همچنین برخی ابعاد از الگوی مهندسی شده از قبیل الگوهای رفتاری درونی و بیرونی ناظر به کنشگران و برخی ابعاد آن از قبیل ساختارسازی ناظر به سیاست‌گذاران در سطح کلان است، از این رو رویکرد ترمیمی هم ناظر به طراحی الگوهای رفتاری کنشگران پدیده مهندسی شده است و هم ناظر به بعد ساختاری که از این بعد مرتبط با سطح کلان و حکومت و سیاست‌گذاری است.



نمودار ۱. ابعاد مهندسی ترمیمی

۲-۳. پدیده اجتماعی

منظور از پدیده اجتماعی (phenomenon)، هر واقعیت مسلم اجتماعی است که عینی و تردیدناپذیر باشد. (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶). از نظر دورکیم (Durkheim) بنیانگذار جامعه‌شناسی، پدیده‌های اجتماعی امور ذهنی و غیرقابل دسترس نیستند، بلکه عینی و قابل مشاهده و قابل تجربه و بررسی کردن می‌باشند. به همین دلیل او از لفظ واقعیت در مورد پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌نماید و واقعیت‌های اجتماعی همان چیزهایی هستند که می‌توان آن‌ها را به تجربه در آورد (تنهایی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۸).

۳. تبیین مراحل فرایند ترمیمی پدیده‌ها در مهندسی تمدن

به منظور تبیین روش‌شناسی مدل ارائه شده در این پژوهش به تشریح مرحله به مرحله برخورد با پدیده در مهندسی تمدنی و فرایند رویکرد ترمیمی می‌پردازیم، در هر مرحله با اتکا به مبنای تئوریک، چگونگی کاربست مراحل را در مواجهه با پدیده «اشتغال زنان» به کار می‌بریم. لازم به ذکر است پژوهش نمونه چون به طراحی الگوی سبک زندگی زن شاغل مسلمان می‌پردازد ناظر به بعد طراحی الگوی پدیده بوده نه تحقق عملی آن و نیز در طراحی الگو، الگوهای رفتاری کنشگران را مد نظر قرار داده است و وارد بخش طراحی الگوی ساختارها نمی‌شود.

۳-۱. گام نخست، امکان‌سنجی مهندسی ترمیمی پدیده

در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی، پیش از هرچیز لازم است امکان مهندسی ترمیمی پدیده به منظور بهره‌گیری در تمدن نوین اسلامی بررسی شود. به این منظور در وهله اول باید حدود و مختصات پدیده را در تعریفی جامع و مانع مشخص نمود تا حوزه شمول مصادیق عینی پدیده تحدید گردد و از ورود مصادیق غیر مشمول و خروج مصادیق مشمول از بررسی ممانعت به عمل آید.

در مرحله بعد لازم است پدیده مذکور را از جهت دارا بودن ظرفیت تأثیر در تمدن نوین اسلامی بررسی نماییم، این مرحله پاسخ به این پرسش است که آیا پدیده منظور، ظرفیتی برای شکوفایی تمدن اسلامی در وضعیت آرمانی به شمار می‌آید؟ هر پدیده

می‌تواند در دست‌یابی تمدن به قله تعریف شده خود واجد یا فاقد اثر باشد و پدیده مؤثر ممکن است دارای اثر همسو و یا مخالف جهت تمدن نوین بوده از این رو نافع یا مضر به شمار آید. پدیده‌های غیر مؤثر و مضر در همین مرحله متوقف شده و وارد رویکرد ترمیمی نمی‌شود، هرچند لازم است پدیده‌های مضر را به جهت اثر منفی در فرایند تحقق تمدن نوین اسلامی با مهندسی معکوس حذف و خنثی‌سازی نمود.

در گام بعدی پدیده‌هایی که واجد ظرفیت و نافع شناخته می‌شوند، از منظر ساختار، در فرایند نسبت‌سنجی با تمدن اسلامی ارزیابی می‌گردند. منظور از نسبت سنجی، بررسی رابطه تمدن اسلامی و پدیده از منظر نسب اربعه منطقی است. از میان نسب اربعه رابطه تساوی پدیده و تمدن اسلامی منتفی است زیرا هیچ پدیده اجتماعی به وسعت تمدن اسلامی و از همه ابعاد با آن منطبق نیست. این نسبت می‌تواند به سه شکل تباین، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق برقرار باشد.

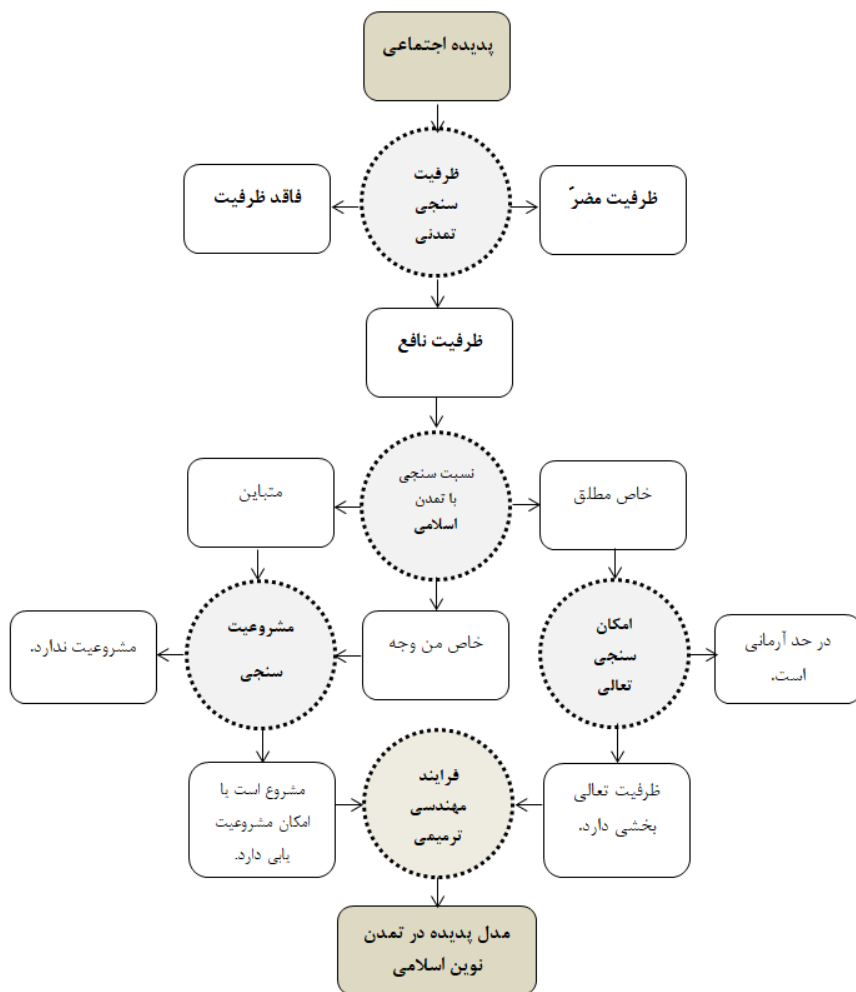
اگر نسبت پدیده با تمدن اسلامی اخص مطلق است لازم است با مقایسه مدل موجود پدیده چه در سطح کنشگران (سبک زندگی) و چه در سطح ساختارها با الگوی آرمانی آن در تمدن نوین اسلامی، این بار امکان ارتقاء و تعالی بخشی آن را مورد بررسی قرار داد. چنانچه مدل موجود منطبق با الگوی آرمانی است نیازمند ترمیم و بازطراحی نیست و چنانچه منطبق نیست امکان تعالی بخشی دارد و وارد فرایند مهندسی ترمیمی می‌شود.

اگر نسبت پدیده با تمدن اسلامی تباین است یعنی ساختار آن، تحت هیچ یک از ساختارهای تعریف شده دینی در تمدن اسلامی نیست (به عنوان مثال ساختار پدیده شرکت‌های هرمی که تحت هیچ تعریفی از عنوان عام تجارت در فقه اسلامی قرار نمی‌گیرد) و یا خصوص من وجه است یعنی برخی مختصات ساختار آن مسبوق به سابقه و واجد تعریف اسلامی بوده و برخی دیگر فاقد آن است، در ابتدا وارد فرایند مشروعیت‌سنجی می‌گردد. چنانچه طی این فرایند مشروع شناخته شد قابلیت ورود به فرایند مهندسی ترمیمی را داراست. چنانچه مشروع شناخته نشد اما با ایجاد تغییراتی در ساختار امکان مشروعیت بخشی یافت نیز قابلیت ورود به رویکرد ترمیمی را دارد و

چنانچه غیر مشروع و فاقد امکان مشروعیت یابی شناخته شد وارد فرایند مهندسی ترمیم نمی‌شود. نمودار ۲، سیر پردازش مراحل امکان‌سنجی مهندسی ترمیمی پدیده و نمودار ۳، الگوریتم ورود پدیده به رویکرد مهندسی ترمیمی را نشان می‌دهد.



نمودار ۲. سیر پردازش مراحل امکان‌سنجی مهندسی ترمیمی پدیده



نمودار ۳. الگوریتم ورود پدیده به رویکرد مهندسی ترمیمی

در زیر مراحل مذکور در گام اول، در قالب پژوهش نمونه تبیین گردیده است:

۳-۱-۱. تعیین مختصات نظری پدیده

تعاریف گوناگونی از اشتغال ارائه شده است، که به جهت رعایت اختصار از آن‌ها عبور می‌کنیم. گیدنز، اشتغال را به معنای انجام دادن وظایفی می‌داند که متضمن صرف کوشش‌های فکری و جسمی با هدف تولید کالا یا خدمات بوده و با دریافت دستمزد همراه

است (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۵۱۷). اما این تعریف بیانگر همه ویژگی‌های اشتغال زنان به تعریف امروزی نیست. منظور از اشتغال زنان در این پژوهش، هر نوع کاری است که دست کم دارای سه ویژگی اصلی اشتغال در تعریف امروزی آن باشد که شامل ۱- انجام فعالیت در زمان مشخص ۲- دریافت مزد در قبال ساعات کار ۳- وجود فاصله با محل زندگی است (ملاحمدرحیمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲)، بر این اساس مشاغل خانگی که متضمن خروج از منزل و صرف ساعات اختصاصی نیستند مد نظر این مقاله قرار ندارند، بلکه مصادیق مد نظر بیشتر با مشاغل استخدامی اعم از دولتی و خصوصی انطباق دارند.

۳-۱-۲. ظرفیت‌سنجی پدیده «اشتغال زنان» برای به کارگیری در تمدن نوین اسلامی

در این مرحله لازم است با نگاهی موشکافانه پدیده مورد نظر را از جهت اینکه یک ظرفیت تمدنی محسوب می‌شود یا خیر بررسی نماییم. در پژوهش نمونه این ارزیابی نسبت به پدیده اشتغال زنان اتفاق می‌افتد و پاسخی به این پرسش است که آیا پدیده اشتغال زنان در تمدن نوین اسلامی، یک ظرفیت تمدنی نافع است؟ مثبت یا منفی بودن ظرفیت یک پدیده را می‌توان از کیفیت آثار و پیامدهای آن سنجید. تردیدی نیست که اشتغال زنان یک ظرفیت تمدنی دو سویه است به این معنا که هم می‌تواند به صورت کلی و یا از برخی جهات همسو با اهداف تمدن نوین اسلامی ظرفیتی نافع باشد و هم این قابلیت را دارد که دست کم در برخی جهات در جهت مخالف اهداف تمدن نوین اسلامی قرار گرفته، مضر و چالش‌آفرین باشد. این پدیده از آن جهت که می‌تواند با حفظ هنجارهای الهی، منجر به رفع نیازهای جامعه اسلامی و پیشبرد اهداف متعالی آن در سه سطح اجتماعی مانند افزایش حضور فعال زنان، بهره‌مندی از استعدادها و توانمندی‌های خاص آن‌ها، رفع نیاز جامعه در مشاغلی که به دلایل مبنایی صرفاً از عهده زنان برمی‌آید، ارتقاء سطح فرهنگی جامعه، خانوادگی مانند افزایش توان رفاهی خانواده، توانمندسازی بیشتر فرزندان و فردی مانند رشد شخصیتی، افزایش توان مدیریتی و شکوفایی استعدادها باشد (سیاح، ۱۳۹۷، صص ۳۷-۳۵) ظرفیتی همسو با تمدن نوین اسلامی است و از آن جهت که ممکن است منجر به شکسته شدن هنجارهای الهی، اختلاط غیرضروری زنان و مردان، افزایش

فساد، افزایش سن ازدواج، کاهش نرخ باروری، تضعیف نهاد مقدس خانواده، آثار تربیتی سو، بر فرزندان، تقویت فردگرایی، تحمیل فشارهای غیر موظف به زنان گردد (سیاح، ۱۳۹۷، صص ۳۷-۳۵)، ظرفیتی است که قابلیت تقابل با تمدن نوین اسلامی و اهداف آن را داراست. تحقق تمدن نوین اسلامی، به مهندسی ترمیمی پدیده‌هایی با ظرفیت دو سویه نیازمندتر است، هر اندازه که بتوان با مهندسی ترمیمی در سطح طراحی و تحقق الگوها و ساختارها به حذف نقاط غیرمنطبق و افزایش نقاط همسو و منطبق با وضعیت مطلوب پدیده‌هایی اینچنینی فائق آمد ظرفیت پدیده در جهت همسو تقویت و در جهت مخالف تضعیف گشته، پدیده بیشتر و بیشتر در خدمت تحقق تمدن نوین اسلامی قرار خواهد گرفت.

۳-۱-۳. نسبت سنجی پدیده اشتغال زنان با تمدن اسلامی

در نسبت سنجی، نسبت مختصات نظری (تعریف) پدیده را در ساختارهای نظری دین بررسی می‌نماییم. پیرامون پژوهش نمونه، مصادیق اشتغال زنان با تعریف پیشگفت غالباً تحت عناوین فقهی عقود مانند اجاره نفس و عمل، جعاله و یا بیع قرار می‌گیرند. حکم اولی عقود و مصادیق آن در اسلام اباحه است (نجفی کاشف الغطاء، بی تا، ج ۱، ص ۳۴) و دلیل شرعی مبنی بر اختصاص آن‌ها به مردان وجود ندارد، بلکه بنا بر ادله شرعی زن عاقل بالغ رشید، اهلیت انعقاد قرارداد دارد (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۵۱)، از این رو انواع عقود صحیح برای زنان مجاز است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۶۲) و زن می‌تواند مباشرتاً نسبت به این امور اقدام نماید (شیخ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۴). بنابراین مختصات نظری اشتغال زنان بر اساس تعریف پیشگفت، تماماً داخل در تعریف فقهی عقود در اسلام است و از این رو نسبت این پدیده به ساختارهای نظری دین در تمدن اسلامی خاص مطلق است. پدیده‌ای که به طور مطلق داخل در ساختارهای نظری دین است، از منظر دانش فقه که وظیفه سنجش مشروعیت پدیده‌ها را به عهده دارد، مشروع است. از همین رو هیچ یک از فقه‌های معاصر حکم به حرمت اشتغال زنان با تعریف پیشگفت نداده اند؛ بنابراین پدیده اشتغال زنان فی حد ذاته و صرف نظر از عوارض، پدیده‌ای داخل در تمدن

اسلامی و مشروع است، بنابراین صلاحیت ورود به رویکرد ترمیمی در مهندسی تمدن نوین اسلامی را داراست.

۳-۱-۴. امکان‌سنجی تعالی پدیده اشتغال زنان

تردیدی نیست که الگوی فعلی اشتغال زنان نه به لحاظ ساختار و نه به لحاظ رفتار کنشگران، الگوی آرمانی اشتغال زنان نیست، بسیاری از پیامدهای منفی اشتغال زنان در جامعه اسلامی محصول همین عدم تطابق وضع موجود با وضع مطلوب و آرمانی است. قوانین کار اعم از تسهیلات و قوانین حمایتی از زن و خانواده، طول ساعات شغلی، استانداردهای اسلامی محیط کار، توانمندسازی زنان شاغل، از جمله نقاط نیازمند مهندسی ترمیمی و ظرفیت‌های تعالی بخشی در بعد ساختاری هستند که متوجه سیاست‌گذاران کلان در سطح حکومت می‌گردند و مدیریت خود اعم از خودآگاهی، خودجهت دهی، خودتنظیمی، خودتعدیلی، خودارزیابی، خودافزایی، مدیریت جسم، روان، زمان و توان، مدیریت تعارضات کار=خانواده، مدیریت نقش‌های خانوادگی اعم از مادری و همسری، حفظ ساختار مطلوب خانواده طراز تمدنی، مدیریت نقش شغلی اعم از مدیریت ارتباطات، مدیریت رفتار، مدیریت گفتار، مدیریت ظاهر و... از جمله ظرفیت‌های تعالی بخشی در بعد الگوهای رفتاری سبکی کنشگران (زنان شاغل) محسوب می‌شوند.

در پایان گام نخست، پدیده اشتغال زنان پدیده‌ای واجد صلاحیت ورود به رویکرد ترمیمی در مهندسی تمدن نوین اسلامی را شناخته می‌گردد و در گام دوم وارد فرایند مهندسی ترمیمی می‌گردد.

۳-۲. گام دوم، ترسیم واقع‌گرایانه مدل موجود پدیده

پس از احراز صلاحیت پدیده جهت ورود به فرایند مهندسی ترمیمی، نوبت به شناسایی دقیق و واقع‌بینانه مختصات مدل موجود پدیده، شناخت نقاط منطبق و غیرمنطبق با دین و زمینه‌های نیازمند ترمیم می‌رسد. اقتضای واقع‌بینی آن است که مسائل را بنا به واقعی که دارند یا می‌توانند داشته باشند مورد بحث قرار دهیم و چنین بحثی مستلزم آغاز آن با نگاهی واقع‌بینانه و جامع‌نگر است (دادجو، ۱۳۹۸، ص ۹۴). و این مهم، جز با ورود ضابطه-

مند محقق به میدان واقعی پدیده میسر نمی‌گردد. همانطور که پیش‌ازاین عنوان شد، این مقاله مراحل مهندسی ترمیمی را در بعد طراحی الگوهای رفتاری خاص کنشگران پدیده نمونه (سبک زندگی زنان شاغل مسلمان) دنبال می‌کند و ازاین‌رو در گام شناخت مختصات مدل موجود پدیده، صرفاً به ترسیم مدل موجود این بعد می‌پردازد و ترمیم بعد ساختاری را به پژوهش‌های آتی موکول می‌نماید.

در میان روش‌های مختلف رایج برای ادراک دقیق مدل موجود، محقق در پژوهش نمونه، روش تحقیق «داده بنیاد (Grounded theory)» را به جهت برخورداری از مزایایی از قبیل کیفی بودن، انعطاف، نامحدود بودن داده‌ها به لحاظ کمی و نوعی، امکان گردآوری توأم و تلفیق داده‌های میدانی و اسنادی، امکان گردآوری داده‌ها با روش‌های گوناگون، قابلیت تغییر در برخی مراحل یا ترکیب با روش‌های دیگر به ذائقه محقق، برای ادراک دقیق از وضع موجود برگزیده است. نظریه داده‌بنیاد به‌عنوان روش، نوعی تحقیق در عرصه است که پدیده‌ها را در موقعیت طبیعی آن‌ها بررسی می‌کند. هدف اصلی در این روش، بررسی عمیق اعمال، رفتارها، عقاید و طرز فکرهای افراد و گروه‌ها و افراد به همان نحوی است که در زندگی واقعی آن‌ها روی می‌دهد (۱) (ادیب حاج باقری، ص ۱۷). به منظور دستیابی به مدل سبکی موجود پدیده، لازم است طی این گام دو مرحله نمونه‌گیری از میدان واقعی و تحلیل داده‌ها را به شرح زیر انجام داد.

۳-۲-۱. ورود به میدان واقعی پدیده و گردآوری داده‌ها

در این مرحله، محقق با ورود ضابطه‌مند به میدان واقعی پدیده، درصدد ترسیم مدل فعلی آن است. ویژگی‌های روش تحقیق در این مرحله عبارتند از:

ماهیت داده‌ها: هر چیزی که بتواند در قالب کدهای متنی درآمده و تبیین‌کننده بخشی از وضع موجود باشد داده‌ای بالقوه است. پس هر داده با داشتن دو شرط قابل‌استفاده است، اول آنکه بیانگر زاویه‌ای از سبک زندگی منظور باشد و دوم آنکه قابلیت تبدیل شدن به متن را داشته باشد. داده‌های مورداستفاده در این روش ممکن است کمی، کیفی، یا ترکیبی از هر دو باشند (Glaser, 1998, p8).

منابع: هر منبعی که به نحوی با سبک زندگی مورد پژوهش ارتباط دارد از منابع گردآوری داده‌هاست. از جمله مشاهدات محقق، فیلم‌ها، صفحات مجازی، کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها، گزارش‌های خبری، کنشگران و افرادی که به‌نوعی با سبک زندگی منظور در ارتباطند. به‌عنوان مثال در ترسیم سبک زندگی موجود زن شاغل، زنان شاغل، همسران و فرزندان آنان، خانواده و همکاران، مشاهدات محقق، کتاب‌ها، فیلم‌ها و... منابع گردآوری داده‌ها هستند.

ابزار و روش گردآوری داده‌ها: روند جمع‌آوری داده‌ها کاملاً منعطف است. ثبت مشاهدات، مصاحبه با روش‌های گوناگون اعم از مصاحبه فردی، مصاحبه با گروه کانونی، مصاحبه با گروه نخبگان، تهیه پرسشنامه و... بررسی اسناد موجود و کتاب‌ها، روزنامه‌ها، فیلم‌ها... از روش‌های گردآوری داده‌ها هستند. در پژوهش نمونه داده‌ها از طریق توزیع پرسشنامه محقق ساخته نیمه ساختاریافته و تکمیل آن توسط ۶۰ زن که در مشاغل گوناگونی شاغل به کار هستند و توزیع پرسشنامه محقق ساخته نیمه ساختاریافته و تکمیل آن توسط ۱۷ مرد که همسران آنان شاغل هستند، مصاحبه عمیق با ۱۰ زن شاغل و مصاحبه عمیق با ۲ مرد که همسران آنان شاغل هستند، مشاهدات نگارندگان و نیز تجربه زیسته نگارندگان، اخذ گردیده است.

حجم نمونه‌ها: از آنجاکه نمونه‌گیری در این روش تئوریک است نه آماری، در تعداد نمونه‌های پژوهش هیچ محدودیتی وجود ندارد.

جایگاه پیش‌فرض‌های محقق: اگرچه هدف نهایی محقق ارائه مدل سبک زندگی اسلامی مهندسی شده طراز تمدنی پدیده منظور است، اما در مرحله ترسیم مدل موجود لازم است محقق اجازه دهد داده‌ها به‌عنوان اجزای اصلی سبک زندگی موجود، آزادانه مدل را بسازند، از این رو مطابق با نخستین قاعده دورکیم در تحلیل جامعه‌شناختی پدیده‌ها، لازم است در این مرحله پدیده را همچون شیء تلقی نموده (کنت، ۱۳۸۸، ص ۹۰) و از تأثیر پارادایمی بر روند شکل‌گیری آن خودداری کند، هرچند محقق مختار است به‌منظور توسعه و جامعیت سبک موجود هر جا احساس نیاز کرد جهت‌گیری خاصی را در روند جمع‌آوری

داده‌ها در پی گیرد (نمونه‌گیری نظری: *theoretical sampling*)، به‌عنوان مثال از آنجاکه سبک زندگی محصول باورها و ارزش‌هاست لازم است محقق در ترسیم سبک زندگی موجود، در مصاحبه‌ها یا پرسشنامه‌ها بخشی از توجه خود را به ساحت باورها و ارزش‌ها که مبنای شکل‌گیری رفتارهای سبکی هستند مصروف نماید.

کنترل داده‌ها: محقق در ترسیم سبک زندگی موجود نیازمند کنترل داده‌ها به‌منظور حقیقت‌سنجی و یا ارزش‌گذاری آن‌ها بر اساس پارادایم اسلامی نیست، بلکه در این مرحله می‌کوشد تا حد ممکن داده‌های واقعی را که روایت‌کننده وضع موجود هستند، گردآوری کند. هر چه روایی سبک زندگی موجود بالاتر باشد پایایی مدل سبک زندگی مطلوب بیشتر است.

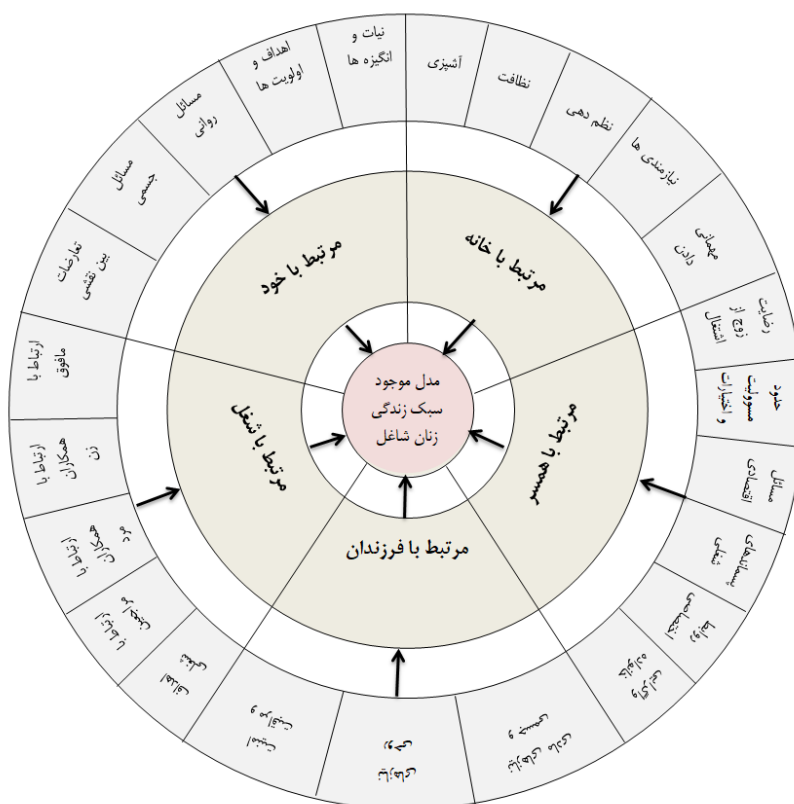
۳-۲-۲. تحلیل داده‌ها از طریق کدگذاری باز و ترسیم مدل اولیه

تحلیل داده‌ها دست‌کم مشتمل بر ۳ مرحله است، در اولین مرحله، عملیات تحلیل داده‌ها آغاز می‌گردد، این مرحله «فرایند کدگذاری: *coding process*» نامیده می‌شود و از آن‌رو به آن کدگذاری باز می‌گویند، محقق در این مرحله داده‌ها را باز می‌کند تا از دل آن‌ها کدهای محتوایی را بیرون بکشد (Strauss & Corbin, 1990, p272). در اولین مرحله از کدگذاری باز، ضمن تحلیل داده‌ها نکات کلیدی هر داده احصاء شده و در قالب یک عبارت کوتاه یا کلمه که توصیف‌کننده تک‌تک عبارات یا کلمات داده منظور است درآمده که به آن «کد» گفته می‌شود. در پژوهش نمونه از میان داده‌های نمونه‌گیری شده، مجموعاً ۲۷۴ کد استخراج گردید.

در مرحله دوم کدهای حاصله تحلیل و مقایسه شده و هر دسته از کدها که اشعار به موضوعی مشترک دارند گروه‌بندی شده و عنوان یک «مفهوم» می‌گیرند. مفهوم، در حقیقت داده برچسب خورده است. هر مفهوم ممکن است تنها از یک داده یا تعداد زیادی از داده‌ها ایجاد شود. در این گام «پیشامدها، وقایع و اتفاقات، به‌عنوان نشانه‌های بالقوه‌ی پدیده در نظر گرفته‌شده و بدین‌سان برچسب مفهومی دریافت می‌کنند» (Strauss & Corbin, 1990, p72).

مرحله سوم ساخت مقوله‌ها یا مؤلفه‌هاست. هنگام بررسی مفاهیم مشخص می‌شود در بین هرچند مفهوم یک مفهوم انتزاعی‌تر و اعم است، یا اینکه چند مفهوم در یک بعد کلان‌تر با هم شریک هستند. محقق در این مرحله همان بُعد را به‌عنوان مقوله در سطحی بالاتر در نظر می‌گیرد. در تعداد طبقات مدل محدودیتی وجود ندارد، می‌توان سطحی بالاتر با عنوان مؤلفه‌ها یا ابعاد در نظر گرفت. مفاهیم می‌توانند به اصلی و فرعی تبدیل شوند، مقوله‌ها می‌توانند خاص، اخص یا عام باشند (Strauss & Corbin, 1990, p72).

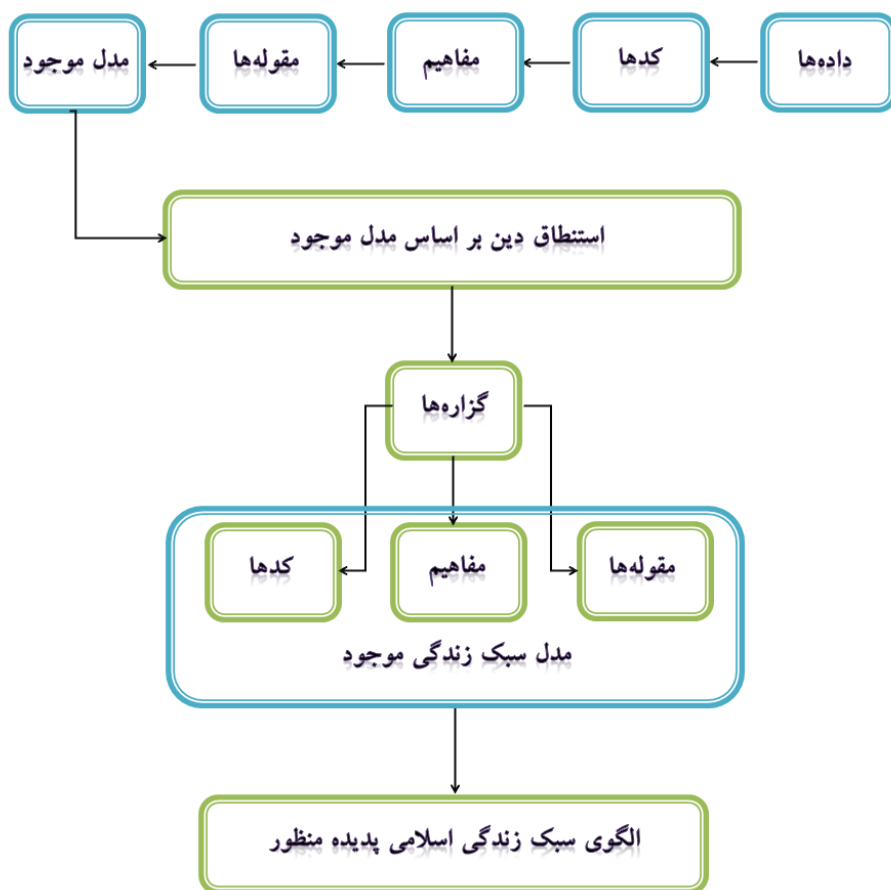
پس از طی این سه مرحله و استخراج کلیه ابعاد، مقولات و مفاهیم از دل کدهای اولیه، نمایی کلی از سبک زندگی موجود پدیدار می‌گردد. شکل ۱ مدل سبک زندگی موجود پژوهش نمونه، که بیانگر ابعاد ۵ گانه و مقولات ذیل هر یک از آن‌هاست را نشان می‌دهد:



شکل ۱. مدل سبک زندگی موجود در پژوهش نمونه

۳-۳. گام سوم: ترمیم مدل موجود پدیده

پس از آنکه مدلی جامع از سبک زندگی موجود به دست آمد مهندسی ترمیمی پدیده آغاز می‌گردد و نوبت به دمیدن روح سبک زندگی اسلامی در کالبد پدیده می‌رسد. حالا محقق می‌تواند مدل واقعی موجود را به دین عرضه کند و با رویکردی استنتاجی و اکتشافی داده‌های دینی را در قالب گزاره‌های سبک زندگی استخراج نموده و در تمام سطوح مدل موجود بدماند تا آن را جهت به کارگیری در تحقق تمدن نوین اصلاح و ترمیم نماید. این مرحله به لحاظ جهت‌گیری با روش «کشف نظریه‌های بنیادین» در تفسیر موضوعی واقع‌گرای شهید صدر از قرآن کریم تشابه دارد، رویکرد وی در روش خود مبتنی بر دو اصل کلی اخذ موضوع تفسیر از زندگی واقعی و سپس ارجاع آن به متن قرآن است تا از دل آن، نظریه قرآنی خود را استخراج سازد (صدر، ۱۳۹۰، صص ۳۳-۳۶) روش کار در این مرحله برعکس مرحله قبل است، در آنجا داده‌ها به روش استقرایی از جزء به کل جمع گردیده و نهایتاً مدل سبک زندگی موجود استخراج گردید، در اینجا محقق از بالاترین سطح شروع می‌کند تا مقوله‌ها و سپس مفاهیم و حتی داده‌های خرد را در آنچه هست با آنچه باید باشد تطبیق دهد. لازمه این حرکت بازگشتی این است که محقق بر اساس مدل موجود، مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی را استخراج نموده و مضامین مرتبط با آن را از دریای منابع اسلامی صید نماید. در این بخش محقق با انواع روش‌های مرسوم در مطالعات دینی، در دل روش پایه اقدام به اخذ گزاره‌های سبکی دینی می‌نماید. هر یک از ابعاد، مؤلفه‌ها، مقوله‌ها و حتی کدها به حسب نیاز، کلیدواژه‌هایی هستند که محقق بر اساس آن در منابع جستجو نموده و به استنتاج دین می‌پردازد تا بتواند راهکار و رویکرد متناسب را از دین استخراج نماید. هرگاه یک مقوله را بر اساس سبک زندگی اسلامی سامان داد به سراغ مقوله دیگر می‌رود. اگرچه گزاره‌ها در این مرحله از منابع گوناگون جمع‌آوری می‌گردند اما انتخاب گزاره‌ها کاملاً گزینشی و درون پارادایمی است. نمودار ۴، سیر ترمیم مدل موجود پدیده را نشان می‌دهد:



نمودار ۴. سیر ترمیم مدل موجود پدیده

ماهیت داده‌ها: در این مرحله هر گزاره‌ای که قابلیت پذیرش وصف دینی داشته و گزاره سبکی محسوب شود، داده محسوب گردیده در صورت عبور از صافی کنترل، قابل استفاده است. از آنجاکه سبک زندگی ناظر به رفتارهاست، گزاره‌های دینی کاربردی در این مدل غالباً گزاره‌های «انشایی: Normative» یا توصیه‌ای هستند؛ هرچند که گزاره‌های «اخباری: Discriptive» یا وصفی دینی نیز در موارد متعددی می‌توانند قابل بهره‌برداری باشند. به‌عنوان مثال در پژوهش نمونه گزاره «فانّ المرأه ریحانه لیست بقهرمانه»^۱ (تمیمی آمدی

^۱. «زن گل است و نه کارپرداز».

۱۳۶۶، ص ۷۵۹) از جمله گزاره‌های توصیفی است که می‌توان از دل آن رفتارهای سبکی مرتبط با مفهوم «وسع‌شناسی» از زیر مقوله «خودآگاهی» و در ذیل مقوله «مدیریت نقش بندگی» استخراج نمود. بخشی از داده‌ها برگرفته از قرآن و سنت است. بخشی از علم فقه، حقوق، اخلاق؛ بخشی از تاریخ و زندگی‌نامه بزرگان و بخشی دیگر از قطعیات تجربی بشر در سایر علوم اخذ می‌گردد. گزاره‌های تجربی بشری اگرچه جزئی از متون دینی نیستند، اما از آن رو که به تفسیر طبیعت که فعل خداوند متعال است می‌پردازند، چنانچه مطابق با واقع باشند مورد تأیید دین بوده (۲) (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۴۴-۱۴۳) می‌توان از آن‌ها در توسعه و تکمیل مدل سبک زندگی اسلامی منظور بهره‌مند شد.

منابع: هر منبعی که مشتمل بر گزاره‌های سبکی مراد یا مورد تأیید دین اسلام باشد، اعم از قرآن کریم، جوامع روایی، ادعیه، منابع فقهی، منابع اخلاقی- تربیتی، منابع عرفانی و نیز علوم و معارف بشری اعم از روانشناسی، جامعه‌شناسی، پزشکی و... به عنوان مثال در مفهوم «جایگاه رضایت همسر»، از زیر مقوله «حفظ ساختار قدرت خانواده» در مقوله «مدیریت نقش همسری» دانش‌های فقه و حقوق و روان‌شناسی و ارتباطات است.

روش گردآوری داده‌ها: شیوه اصلی گردآوری داده‌ها در این مرحله جستجوی اسنادی با روش کتابخانه‌ای در منابع است، هرچند می‌توان به فراخور مفهوم مورد جستجو، از روش‌های شبه مصاحبه درون پارادایمی مانند استفتاء و یا گفتگو با خبرگان نیز بهره‌مند گردید؛ بنابراین به فراخور نیاز، محدودیتی برای روش گردآوری داده‌ها وجود ندارد، برای جستجو در منابع و متون اسلامی، در میان مفسرین و فقها، دو روش متداول است، روش لغت کاوی و روش معنا کاوی. روش اول آن است که آیات و روایاتی که در متن آن‌ها، به لغت موردنظر یا مشتقات آن، اشاره شده استخراج شود و مورد استفاده قرار گیرد. در این صورت کدها، مقوله‌ها و مفاهیم خود کلیدواژه‌های اصلی جستجو در منابع هستند. در روش دوم اما محقق خود را محدود به لغت و کلمه خاصی نمی‌کند بلکه محتوای سند، برای وی رجحان دارد. هرچند ممکن است در متن سند هیچ اشاره‌ای، به واژه موردنظر محقق نشده باشد ولی پژوهشگر از قرائن و شواهد دیگر دریابد که محتوا بر مفهوم

موردتحقیق، اشاره دارد (مهرابی، ۱۳۹۰، ص ۱۷). روش دوم اگرچه به خبرگی بالا نیاز دارد اما برای مطالعات سبک زندگی اسلامی از هر جهت مناسب تر است. به عنوان مثال، در پژوهش نمونه در مقوله «مدیریت زمان» خود کلمه «زمان» یک کلیدواژه است که می توان بر اساس آن به لغت کاوی در منابع پرداخت، اما گزاره «بهره برداری از زمان طلایی بین الطلوعین» که در دین اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است در این روش جستجو، یافت نمی گردد و نیازمند خبرگی محقق است. همین رویکرد در سایر منابع نیز وجود دارد پس بر محقق لازم است به جستجو بر اساس کلیدواژه های مستخرج از مدل سبک زندگی موجود کفایت ننموده و از هر طریق ممکن به استخراج گزاره های پیردازد که مدل سبک زندگی مطلوب را توسعه و تعمیق می دهند.

جایگاه پیش فرض های محقق: برخلاف مرحله ترسیم مدل موجود، تمام اجزای روش پیشنهادی در این مرحله کاملاً درون پارادایمی و متأثر از مبانی اندیشه اسلامی است، البته در این مرحله نیز کماکان بر محقق لازم است از تحمیل پیش فرض های شخصی خود بر اندیشه دینی در همه ابعاد بپرهیزد.

کنترل داده ها: اگرچه در مرحله ترسیم مدل موجود، نیازی به کنترل داده ها و اعتبارسنجی آنان و یا ارزش گذاری پارادایمی داده ها نبود، در این مرحله اما کنترل داده ها اهمیت بالایی دارد و نیازمند تدقیق مجتهدانه محقق است. از آنجاکه گزاره های سبک زندگی غالباً از سنخ معارف شناختاری نیستند به اعتبار دلالت مطابقی، صدق و کذب بردار نیستند بلکه به اعتبار منبع و منشأ صدور و نیز هدف و غایت، قابل کنترل و تصدیق و تکذیب هستند، هرچند تطابق با واقع نیز قیدی اساسی است که در تصدیق و تکذیب اعتبار صدور این گزاره ها دخیل است. از سوی دیگر اعتبار گزاره هایی که از منابع دینی استخراج می شوند الزاماً هم معنی استناد گزاره ها نیست زیرا بهره گیری از گزاره های روایی ظاهراً غیر مستند (که دارای اسناد ضعیفی هستند)، بنا به رویکرد تصحیح حدیث (۳)، در صورت برخوردار از مضامین اخلاقی غنی و سودمند - به این دلیل که بخش عظیمی از متون اسلامی را دربرمی گیرند و نقش مؤثری در غنا بخشی به سبک زندگی دارند - به نظر بدون اشکال است. نکته

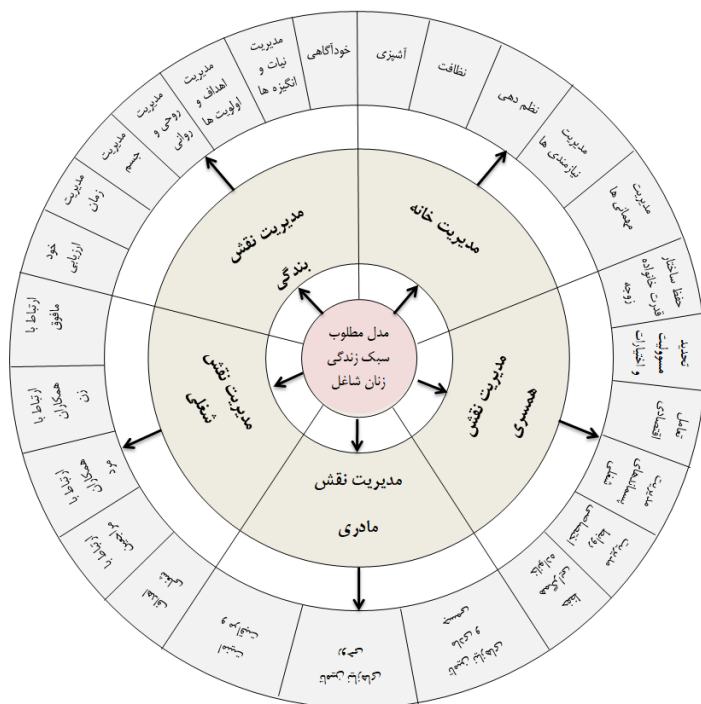
دیگر اینکه داده‌هایی قابلیت استفاده در مطالعات سبک زندگی اسلامی را دارند که با سبک زندگی مطلوب هم‌راستا باشند، به‌عنوان مثال در سبک زندگی زن شاغل گزاره‌های سبکی «زن مخدره» کاربردی نبوده و لازم است محقق به دنبال گزاره‌های مناسب سبک زندگی «زن برزه» باشد. سایر داده‌ها که از علوم بشری نشات می‌گیرند از دو منظر مفید و کارآمد بودن و اعتبار یابی در ترازوی پارادایم دینی کنترل گردیده و در صورت دارا بودن هر دو شرط به‌عنوان گزاره انتخاب می‌گردند. به‌عنوان مثال «ماتریس آیزنهاور: Eisenhower matrix» یک گزاره مفید و کاربردی بشری در مقوله «مدیریت زمان» است که طی بررسی در ترازوی پارادایم اسلامی منعی در استفاده از آن به‌عنوان گزاره سبک زندگی اسلامی دیده نمی‌شود از این‌رو قابلیت طرح در مدل سبک زندگی مطلوب را داراست. بر این اساس دین ملاک و داور نهایی گزاره‌های تجربی خواهد بود و گزاره‌های علم تجربی که بر اساس تفکر اومانیستی ایجاد گردیده‌اند از این صافی عبور نکرده و وارد حوزه سبک زندگی اسلامی نمی‌شوند.

حجم نمونه‌گیری: از آنجاکه ترسیم مدل موجود رویکردی استقرایی داشت نمی‌توان ادعا کرد که نمونه‌گیری در آن به‌صورت تام اتفاق می‌افتد چراکه دسترسی به جامعه آماری و نمونه‌گیری تام برای محقق امری غیرممکن است، اما در این مرحله باید نمونه‌گیری تام باشد و محقق برای هر مقوله، مفهوم و حتی کد در مدل سبک زندگی موجود، بازخوردی که مشتمل بر تائید، رد، تقویت، تعیین حدود، ارائه راهکار یا... باشد بیابد و در مدل سبک زندگی مطلوب بیاورد. به‌عنوان مثال در مفهوم اهداف شغلی سبک زندگی موجود پژوهش نمونه، زنان شاغل در پرسشنامه‌ها و مصاحبه‌ها، اهداف شغلی متفاوتی را عنوان نمودند، که در مدل سبک زندگی موجود، در ذیل مفهوم «اهداف شغلی» و در مقوله «مرتبط با شغل» قرار گرفته‌اند. در این مرحله محقق با عرضه تام کلیه اجزاء مفهوم، به منابع دینی برای هر یک از کدها بازخوردی سبکی استخراج نموده است. شکل ۲ نمایان‌گر این مثال است

گزاره سبکی اسلامی مستخرج:		منبع	بازخورد	هدف شفقی	کدها:	
ملئوون من ترأس ملئوون من خبم یها ملئوون کل من خذت یها نقتسه؛ ملئوون است کسی که ریاست طبعی کند و کسی که به ریاست همت گمارد و کسی که در فکر آن باشد (مجلسی، ۱۴۰۵، ۱۵۱/۲۰)		حدیث	نهی		عین مفهوم و اجزاء آن در مدل سبکی موجود، به دین اسلام	دستیابی به جایگاه ریاست و مدیریت.
بَلَّكَ النَّارُ فَأَحْرَقَهُ نَحْمِلُهَا وَيُحْمِلُهُنَّ الْمَلَائِكَةُ أَلَمْ يَكُن لَكُمْ آيَاتٍ أَنْ تُقْبَلُوهَا وَأَنْ تُرْفَعُوا فِي السَّمَاوَاتِ أَنْ سَأَلْتُمُوهُ إِذْ سَأَلْتُمْ مَنْ رَبُّنَا فَأُنزِلَتْ السَّمَاوَاتُ مَبْرُوكَاتٍ مُنْزِلًا وَأَنْزَلْنَا مِنْهَا نَارًا سَاطِعَةً فِي الْقُبُورِ قَدْ كُنَّا فِي السَّمَاوَاتِ مُشَاهِدًا وَأَنْ نُنذِرَ الْكَافِرِينَ أَنْ يُعَذَّبُوا وَأَنْ يُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ (قصص: ۸۳)		قرآن	نهی			دستیابی به شفقی که از طریق آن، شهرت یا افتخار و برتری اجتماعی بیشتری به دست آید.
قَالَ الْغُلَامِيُّ عَلَى خُرَّانٍ الْأُمِّيِّ إِنَّهُ حَبِيبٌ عَظِيمٌ [يُوسُف] كَفَّتْ مِرَابِرَ خُرَّانَ هَامِيٍّ ابْنِ سِرْمِينَ بَغْمَارَ، كَمَا مِنْ تَكْهِيهِ دَا هَسْمِ [يُوسُف: ۵۵]		قرآن	تایید			دستیابی به جایگاه شفقی متناسب تر با روحیات و توانمندی های شخصی.
أَتَى مَا تَكُونُ مِنْ نَهْجٍ أَنْ تَلُومَ قَوْمَ بَيْتِهِنَّ تَزْدِيدَكُنَّ مِنْ حَالَتِ زَيْنَ بِبُورِدِ كَارِشِ ابْنِ اسْتِ كَمَا زَنَ دِرْخَانَهُ خُودِ بَعْدَهُ [مجلسی، ۱۴۰۵، ۹۱/۳۳]		حدیث	تاکید			دستیابی به شفقی که به زمان کمتری نیاز دارد. (با هدف رسیدگی بیشتر به خانواده)
لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يُحِبُّ جَمْعَ الْعَمَالِ مِنْ خِلَالِ بَيْعِهِ وَجَهَهُ وَتَقَضَّى بِهِ دَيْنَهُ، بِيَعَارِهِ اسْمِي كَمَا دَبَّالٌ مَالٌ حَالًا نَمِي نُوْدُ، كَمَا يُرْوِيهِ رَا حَظَّ كُنْدُ وَفِيهِش رَا اِنَا كُنْدُ [كليني، ۱۲۸۷، ۲۲/۵]		حدیث	تایید			دستیابی به شغل با درآمد بیشتر، (در صورت نیاز مالی خانواده)
وَضَعَتْ اَبْنِي فِي الْبَيْتِ وَوَعَدْتُ بِطَلْبِهِ فِيمَا كُنْتُ الْعَمَالُ فَلَا يَجْلُوهُ: تُولُوكُنِّي رَا دِرْخَانَتِ نَهَادَه اِم، وَلى مَرْدَمِ اَنْ رَا دِرْ فِرَاوَلِي مَالِ مِي جُوِيْنَد، اَز اَيْن رُو، نَمِي يَابَنْدَش. [مجلسی، ۱۴۰۵، ۴۵۳/۷۸]		حدیث	رد			دستیابی به شغلی که امکان خدمت بیشتری در آن وجود دارد.
فَقَضَا خَاخَةَ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ حَبْلِ الْفِئَةِ وَخَيْرٌ مِنْ حَمَلَانِ الْفِئِ فَسِ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ رُوَا سَاخْتَنِ حَاجَتِ مَوْمِنٍ، اَز اَزَادِ سَاخْتَنِ خَزَارِ بِنْدَه وَبَارَكُرْدِنِ خَزَارِ اَسْبِ دِر رَاَهِ خُدا [فرستادن به جهاد] بَهْتَرِ اسْتِ [مجلسی، ۱۴۰۵، ۳۳۴/۷۱]		حدیث	تایید			دستیابی به شغلی که امکان نمرت دین خدا در آن بیشتر است.
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا الصَّادِقَاتِ اللَّهُ ابْنِ كَسَانِي كَمَا اِبْعَانِ لُورْدَه اِبْدَه، يَارَانِ خُدا بَاشِيْد. [صفا: ۶۱]		قرآن	تایید			دستیابی به شغلی که رعایت حدود الهی در آن ممکن تر است.
أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا: مَگر زَمِيْنِ وَسِعِ خُدا نَبُودَ تَا دِر اَنْ مَهَاجِرْتِ كُنِيْد [نساء: ۹۷]		قرآن	تاکید			

شکل ۲. نمونه‌گیری در مرحله ترمیم مدل موجود پدیده

در نهایت می‌توان محصول این مرحله را مانند محصول مرحله قبل در قالب نموداری تجمع و عینی نمود. در حقیقت این الگو ساختار خود را از مدل موجود که در مرحله قبل سامان یافت اخذ نموده اما محتوایش را از سبک زندگی اسلامی. شکل ۳ الگوی ترمیم شده پژوهش نمونه را نشان می‌دهد:



شکل ۳. مدل مهندسی شده سبک زندگی اسلامی زن شاغل

۴-۳. اعتبارسنجی مدل ترمیمی

به هر ترتیب الگوی سبکی مستخرج، حاصل کار بشری است و نمی‌توان با قطعیت از انتساب واقعی همه محتوای آن به دین سخن گفت، از این رو می‌توان از اجماع نخبگانی برای پالایش و اصلاح و در نهایت به تائید رساندن آن بهره برد. اجماع متخصصان، به‌عنوان امری که در فقه شیعی سابقه و جایگاهی عمیق دارد در روش‌های تحقیق نوین نیز کسب جایگاه نموده، از این رو در مرحله پایانی می‌توان از روش دلفی به‌عنوان یک ابزار حمایت‌کننده بهره‌مند شد. در این مرحله می‌توان مدل مستخرج را جهت مطالعه و وجدان ایرادات احتمالی به نظر نخبگان متخصص سبک منظور رساند تا از جهات ذیل واکاوی گردد:

- آیا مفاهیم به‌خوبی تولید شده‌اند؟
- آیا مفاهیم به‌صورت منظم به هم مرتبط شده‌اند؟

- آیا مقوله‌ها و مفاهیم در مدل موجود، برگردان دقیقی از سبک زندگی موجودند؟
- آیا مقوله‌ها و مفاهیم الگوی ترمیمی، غنای دینی دارند؟
- آیا مدل ترمیمی در عمل امکان اجرا دارد؟
- آیا عمل مطابق مدل ترمیمی، درنهایت منجر به نیل به هدف سبک زندگی اسلامی و تحقق تمدن نوین اسلامی در محدوده خود می‌گردد؟
- آیا مدل ترمیم شده قابلیت معرفی به عنوان الگوی برتر را در سطح تمدنی دارد؟

نتیجه‌گیری

نگارندگان با ارائه این مقاله درصدد معرفی فرایند ترمیم پدیده‌های اجتماعی در مهندسی تمدن نوین اسلامی هستند. این رویکرد در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی در قالب ۴ گام اساسی پایه‌گذاری گردیده، نمودار ۵ سیر مواجهه با پدیده‌ها و مراحل مهندسی ترمیمی آن-ها را در چارچوب طراحی الگوهای رفتاری کنشگران پدیده (سبک زندگی اسلامی خاص کنشگران) نمایش می‌دهد:



نمودار 5. مراحل مواجهه با پدیده‌ها در فرایند مهندسی ترمیمی (طراحی الگوهای ناظر به کنشگران) از آنجا که برخی از واقعیت‌های موجود هر پدیده مربوط به کنشگران و برخی دیگر مربوط به ساختارهای اجتماعی است، برخی ابعاد مدل مهندسی شده، از قبیل الگوهای رفتاری درونی و بیرونی ناظر به کنشگران و برخی ابعاد آن از قبیل ساختارسازی، ناظر به سیاست‌گذاران در سطح کلان است، از این رو علاوه بر حرکت ارادی کنشگران به سمت الگوی مهندسی شده، ورود نظریه به دستگاه سیاست‌گذاری و سپس تطابق عملی رویکردهای حکومتی با نظریه در ساختارسازی، در کنار کنش فرهنگی همسو توسط نهادهای متولی برای زمینه‌سازی‌گذار از سبک موجود به سبک مطلوب تمدنی ضروری است. همچنین از آنجا که تمدن‌سازی و تغییر سبک زندگی عملیاتی تدریجی و زمان‌بر است، لازم است فرایندگذار از سبک موجود پدیده به سبک مطلوب و مهندسی شده، تدریجی و طی چند مرحله صورت پذیرد.

یادداشت‌ها

۱. خاستگاه این روش جامعه‌شناسی و بستر آن در حوزه پزشکی است و اولین بار در سال ۱۹۶۷ توسط دو جامعه‌شناس آمریکایی با نام‌های بارنی گلنزر و انسلم استراوس در کتابی با عنوان «اکتشاف نظریه‌سازی داده بنیاد» رسماً رونمایی شد. آنان از سال ۱۹۶۰ تحقیقات خود را با همین روش بر روی بیماران در آستانه مرگ آغاز کرده و در ادامه با هدف نظم دهی به تحقیقات کیفی و ایجاد نظریه از طریق داده‌های نظام‌مند، موفق شدند این روش را به جامعه علمی معرفی کنند. پدیدآورندگان این روش، هدف خود را از معرفی آن، کشف تئوری بر اساس گردآوری نظام‌مند داده‌ها در پژوهش‌های علوم اجتماعی عنوان نموده‌اند (Glaser & Strauss, 1967, p13). هرچند که به دلیل انعطاف بالا، دایره کاربرد آن محدود به حوزه علوم اجتماعی نماند و به سایر علوم نیز گسترده شد.

۲. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است هر علمی که منطبق بر واقع باشد، دینی نیز خواهد بود و قید اسلامی یا دینی برای علم، قید توضیحی است نه احترازی، به گفته ایشان: «علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیر اسلامی نمی‌شود. علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به‌ناچار اسلامی و دینی است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۴۴-۱۴۳)

۳. رویکرد تصحیح به معنای صحیح شمردن مضمون روایاتی است که سند کامل و مطمئنی ندارند. گاه احادیث، سند معتبری ندارند، اما مضمون مقبول و محتوایی همخوان با سایر روایات دارند و قرینه‌های دیگری نیز آن‌ها را همراهی می‌کند. ما می‌توانیم مضمون این احادیث را معتبر بشماریم. گفتنی است که این به معنای یقین به صدور این‌گونه احادیث و حدیث دانستن هر متن بدون سند یا با سند جعلی نیست، بلکه به معنای عمل به مضمون روایاتی است که در کتب مقبول عالمان نقل شده‌اند، ولی از سند صحیح، به‌اصطلاح متأخران، بی‌بهره‌اند. شیخ طوسی، شیخ طبرسی، محقق حلی و ... از جمله علمای متقدمی هستند که از این رویکرد در آثار خود بهره برده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دارالفکر.
- ادیب حاج باقری، محسن (۱۳۸۵)، روش تحقیق گراند تئوری، راه و روش نظریه‌پردازی در علوم انسانی و بهداشتی. تهران: بشری.
- بابایی، محمدباقر (۱۳۸۷)، نقش دانشگاه در مهندسی فرهنگی کشور، دانشگاه اسلامی سال دوازدهم، شماره ۲.
- بیرو، آلن (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، غررالحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۷۱)، در آمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، مشهد: انتشارات مرنديز.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۱)، مهندسی تمدن اسلامی و مسجد محوری، پایگاه تخصصی مساجد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تهران: اسراء.
- حکیم، محسن (۱۴۰۸ ق)، حقائق الاصول، قم: مکتبه بصیرتی.
- خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۸۷)، مهندسی فرهنگی و نظام موضوعات، مجله نگاه حوزه، شماره ۲۳۲.
- رهدار، احمد (۱۳۹۴)، چستی تمدن اسلامی، فصلنامه اندیشه تمدنی اسلام، دوره اول، شماره اول.
- ریتز، جورج (۱۳۷۴)، بنیان‌های جامعه‌شناختی: خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی، تقی آزاد ارمکی، تهران: سیمرغ.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۹۸)، واقع‌گرایی در مطالعات تمدن نوین اسلامی، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵)، درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران

- معاصر، نشریه نقد و نظر، دوره ۴۳، شماره ۱۳، صفحه ۳۱۱-۲۷۹.
- سیاح، مونس (۱۳۹۷)، *نگرش سیستمی به اشتغال زنان*، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان و خانواده.
- صادقی، ابراهیم و خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۸)، *امکان‌سنجی مهندسی تمدن نوین اسلامی از منظر مدل ارتباطی دین و علم مدرن در اندیشه علامه جوادی آملی*، مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۳.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۰)، *المدرسه القرآنیه (موسوعه شهید صدر، ج ۱۹)*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر.
- فاضلی، مهسا (۱۳۸۴)، *مواجهه قرآن با فرهنگ‌های عصر نزول، پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۴۲ و ۴۳.
- کنت، تامپسن (۱۳۸۸)، *امیل دورکیم*، مترجم: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۰)، *درآمدی بر ظرفیت‌های تمدن‌سازی فقه، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۳، صص ۱۴۸-۱۴۵.
- ملا احمد رحیمی، هما (۱۳۸۰)، *بررسی پیامدهای اشتغال برای زنان و فرزند اول آنها*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی: دانشگاه شیراز.
- مهرابی، امیر حمزه و همکاران (۱۳۹۰)، *معرفی روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد برای تحقیقات اسلامی (ارائه یک نمونه)*. مدیریت فرهنگ‌سازمانی، سال نهم، شماره ۲۳، صص ۳۰-۵.
- Glaser, B. (1998). *Doing grounded theory: Issues and discussions*, Sociology Press. Mill Valley, CA.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory*, Aldine Publishing Company. Chicago.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park, CA: Sage.

آینده پژوهی وقف‌های جدید در تمدن نوین اسلامی

زهرا پورشعبانیان*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۸

چکیده


در تمدن نوین اسلامی، نهاد وقف از دو منظر عبادی و اقتصادی جایگاه ویژه‌ای دارد. علی‌رغم این جایگاه متأسفانه در گذر ایام عین مال موقوف به ویژه در مورد املاک ثبت شده، باعث شده بخشی از سرمایه ملی از گردش بیفتد و گاه‌آبی‌مبالاتی متولیان وقف و اختلالات موقوف نیز باعث شده این نهاد مذهبی نتواند جایگاه حقوقی و اجتماعی خود را به نحو مطلوبی انجام دهد، تا اثرات مطلوب آن در حیطه عمرانی و رفاهی شامل جامعه اسلامی شود. نوشتار حاضر، پژوهشی بنیادی-نظری با رویکردی کاربردی به شیوه توصیفی-تحلیلی و مستند به منابع مکتوب است و هدف آن بررسی ارکان نهاد وقف در جهت احیا و گسترش تمدن نوین اسلامی است تا از این طریق جایگاه این نهاد در رقابت‌های تمدنی در عرصه‌های بزرگ جهانی مشخص گردد. در راستای هدف فوق و برای تسهیل در وضع کنونی و نیل به سوی آینده در تمدن نوین اسلامی نقاط ضعف و قوت نهاد وقف در دنیای فعلی بایستی مورد بررسی قرار گیرد تا در حرکت به سوی آینده این نقاط اصلاح گردند، و تهدیدهای پیش‌رو به فرصت‌های نوینی تبدیل گردند، تا بتوان تمدن اسلامی را به جایگاه خود در عرصه رقابت، اقتصاد و تجارت رساند. نیل به این هدف از طریق تجزیه تحلیل دقیق ارکان نهاد وقف در بُعد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و بهره‌برداری به دست خواهد آمد، تا جوامع اسلامی با دید روشن‌تر و راهبردهای اصولی‌تر در حوزه مدیریت به سمت اهداف نوین در حرکت به سوی آینده گام بردارند.

واژگان کلیدی: تمدن اسلامی، تمدن نوین اسلامی، جامعه اسلامی، نهاد وقف، آینده‌پژوهی.

* (مقاله منتخب پنجمین هفته علمی تمدن نوین اسلامی) *

* دکتری تخصصی باستان‌شناسی (هنر و معماری اسلامی)، تهران، جمهوری اسلامی ایران، (نویسنده مسئول).

Zahra_pourshabaniyan@yahoo.com

 0000-0002-7737-7952

مقدمه

وقف یکی از نیکی‌های سترگ و همیشه سود رسان است که از نظر اخلاقی، بارزترین تجلی روحیه تعاون اجتماعی و پیشی گرفتن در نیکی‌ها شمرده می‌شود، در واقع وقف، کار نیکی است که در سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی، نقش فراوانی دارد. این نهاد، در دوره‌های پیش از اسلام وجود داشته و پس از اسلام، با تأثیرپذیری از جهان‌بینی اسلامی، به صورت استوار و جهت‌دار مطرح می‌شود و در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی به جریان خود ادامه می‌دهد، و از عوامل اثرگذار شکوفایی تمدن اسلامی و پیشرفت در عرصه‌های گوناگون جوامع اسلامی به شمار می‌رود. از این رو، تأثیرات وقف می‌تواند در جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی و فردی انسان، مانند فرهنگ، اقتصاد و دیگر عرصه‌ها، نقش سازنده‌ای داشته باشد. در تمدن نوین اسلامی نهاد وقف، نظامی قانونمند و دارای احکام حقوقی خاص است. سرمایه‌ای همیشگی و ماندگارست که علاوه بر آحاد مردم، وزارتخانه‌ها، دستگاه‌ها و نهادهای دولتی و خصوصی نیز از خدمات گسترده آن بهره‌مند هستند. بایستی ضمن مدیریت و برنامه‌ریزی صحیح در اجرای نیت واقفین، کارکردهای ویژه‌ای نیز برای آن قائل بود. از این رو بیشترین درآمد حاصله از وقف در راه کمک به ایتام و مستمندان، ازدواج و کمک به معلولین، پاس‌داشت شعایر دینی و نشر معارف اسلامی صرف می‌شود. همچنین استفاده از منافع موقوفات برای ساختن مساجد و حسینیه‌ها، اداره مجالس عزاداری اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ و نشر قرآن و دیگر کتاب‌های دینی را، می‌توان از جمله کارکردهای فرهنگی وقف دانست. آینده‌پژوهی در وقف‌های جدید به معنای تشخیص فهم تغییر و مدیریت تغییر در تمدن نوین اسلامی است. در فرآیند آینده‌پژوهی مبداء‌شناسی، مقصدشناسی و جهت‌شناسی در ارکان وقف مورد بحث است. تا بتوان با تهدیدات و تغییرات منفی مقابله نمود، و با آگاهی بیشتری به برنامه‌ریزی صحیح پرداخت. در صورت عدم وجود برنامه‌ریزی صحیح و کارآمد در آینده نزدیک منافع وقف در معرض نابودی قرار خواهد گرفت. از این رو هدف در آینده‌پژوهی وقف حفظ منافع ملی آن است، تا بتوان منافع وقف را همانند موقوفاتی که مربوط به چند قرن پیش

است و تاکنون بیش از دهه‌ها نسل از منافع و خدمات آن بهره برده‌اند، به نسل‌های آتی نیز رساند.

با توجه به تغییرات عمیق حاصله در جهان اسلامی و احیای تمدن نوین اسلامی، نقش دو بخش غیر دولتی در کانون توجه دولت‌های بزرگ اسلامی قرار گرفته است. «نهادهای وقفی و خیریه» به عنوان بخش مدنی غیرانتفاعی در راس توجه دولت‌های اسلامی قرار دارد. تحقق اهداف توسعه و رشد اقتصادی این نهاد مدنی در گرو اولویت‌بندی و برنامه‌ریزی راهبردی رهبران سیاسی و دولتمردان است. با در نظر گرفتن اجتهادی بودن احکام وقف و تغییر و تحول آن توسط فقها در طول تاریخ، طبیعی است که احکام و قواعد حاکم در مدیریت و تنظیم نهاد وقف به تبع تغییرات حاصله در جامعه اسلامی تغییر یابد. در جهان اسلامی معاصر؛ احیا و بازسازی تمدن نوین اسلامی در گرو توجه به عناصر محوری نهاد وقف است و استفاده از تجربیات گذشته و بهره‌برداری از آن ساختن آینده مطلوب و درخشان در شکوفایی تمدن نوین اسلامی را از طریق ارکان نهاد وقف تسریع می‌بخشد. این نوشتار، پژوهشی بنیادی- نظری با رویکردی کاربردی به شیوه توصیفی- تحلیلی و مستند به منابع مکتوب است تا پاسخگویی تأثیرات آینده‌پژوهی نهاد وقف در احیا و گسترش تمدن نوین اسلامی باشد.

۱. پیشینه تحقیق

موضوعی با محوریت آینده‌پژوهی و تأثیرات آن در ارکان یک نهاد مدنی و غیرانتفاعی گسترده «نهاد وقف» به شکل پراکنده و موضوعی در خلال منابع مختلف تاریخ اسلام، تاریخ تمدن، جامعه‌شناسی، و آثار برخی از محققین و پژوهشگران معاصر حوزه اقتصاد، علوم دینی و جامعه‌شناسی آمده است. در راستا می‌توان به عنوان نمونه به منابعی که با رویکرد وقف در فقه اسلامی و نقش آن در تمدن اسلامی همانند (حائری، ۱۳۳۴؛ فوادیان، ۱۳۵۱؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹؛ مولایی‌پور، ۱۳۸۴؛ امینیان، ۱۳۸۸ و جهانیان، ۱۳۹۶) اشاره نمود. در بخش تمدن اسلامی و تمدن نوین اسلامی نیز آثار شاخصی همانند (لوبون، ۱۳۱۸؛ زیدان، ۱۳۷۲؛ هاتشتاین-دیلیس، ۱۳۹۱؛ بهمنی، ۱۳۹۳؛ رجبی، ۱۳۹۵؛ خزایی، ۱۳۹۷ و کاظمی،

۱۳۹۷) اشاره نمود. در بحث آینده‌پژوهی نیز منابع شاخصی همانند (خزائی و محمودزاده، ۱۳۹۲؛ یوسفوند، ۱۳۹۷؛ حاجیان، ۱۳۹۷ و پارسامهر، ۱۳۹۸) اشاره نمود. با توجه به منابع مطالعاتی و کتب شاخص دیگر در زمینه‌های مربوط نقش و تأثیرات آینده‌پژوهی با رویکرد توسعه ارکان شاخص وقف که هر کدام از آن‌ها برای نقش‌آفرینی در ساختار و احیای تمدن نوین اسلامی تأثیرگذار هستند، به گونه‌ای مستقل پرداخته نشده است، و بررسی‌ها به صورت منفرد و بر یک محور استوار است مقاله حاضر سعی دارد با هدف بررسی وقف در جامعه معاصر با دیدگاهی آینده محور جایگاه این نهاد مردمی و ارکان شاخص اجتماعی آن را بیان کند.

۲. تمدن اسلامی

تمدن اسلامی بیانگر همه جنبه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه است که ابعاد وجودی فرد و جامعه را پوشش می‌دهد. تمدن اسلامی تمدنی دینی است که همه مؤلفه‌های آن بر محور اسلام می‌گردد. بدین ترتیب تمدن اسلامی از همه ویژگی‌های تمدن الهی در چارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم «ص» برخوردار است و مؤلفه‌های آن دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و غیره است به اعتقاد ابن‌نبی برای حصول تمدن اسلامی باید مجموعه‌ای از شروط اخلاقی و مادی حاصل گردد (اکبری و رضایی، ۱۳۹۳، ص ۹۰). مقام معظم رهبری؛ تمدن اسلامی را فضایی، که انسان لحاظ معنوی و مادی می‌تواند رشد کند، می‌داند و در آن فضا انسان به غایات مطلوبی می‌رسد. خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، تا زندگی خوب و عزتمندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت است. تمدن اسلامی به این معنی است و هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۰۳/۲۲).

۳. جایگاه نهاد وقف در تمدن اسلامی

در تعریف لغوی؛ «وقف» را «حبس عین مال و آزاد ساختن منافع آن» گفته‌اند. منظور از «حبس عین» این است که عین مال وقف شده را نمی‌توان در معرض خرید و فروش یا

نقل و انتقالات دیگر قرار داد و برای همیشه، در صورت وقف باقی خواهد ماند و منظور از «آزاد ساختن منافع» هم این است که همه افراد موقوف علیهم «کسانی که چیزی برای آنان وقف شده» می‌توانند از منافع آن بهره‌مند شوند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۹). وقف دارای فضیلت بسیار و ثواب فراوان است و در روایت صحیح از امام صادق (ع) آمده است: پس از مرگ انسان، چیزی از پاداش دنیا به او نمی‌رسد، مگر از سه چیز، صدقه‌ای که در حال حیات خود جاری «وقف» کرده که پس از مرگ او نیز ادامه دارد و «درآمد آن در راه خیر صرف می‌شود»، راه و رسم نیکی که در زمان خود تاسیس کرده و پس از مرگ او نیز همچنان مورد عمل قرار می‌گیرد و فرزند صالحی که برای او دعا و «استغفار» می‌نماید (حرعاملی، ۱۴۱۱.ه.ق، ج ۱۹، ص ۱۷۱). وقف به لحاظ موقوف علیه «مورد مصرف وقف»، به دو نوع «وقف عام» و «وقف خاص» تقسیم می‌شود: «وقف عام» آن است که بر جهت عام مثل مساجد و مدارس و یا بر عنوان عام مثل فقرا و ایتام وقف شود. «وقف خاص» آن است که بر شخص یا اشخاص مخصوص مثل فرزندان و نوادگان واقف یا دیگری وقف شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۵). از منظر حقوق، وقف عمل حقوقی خاصی است که در شمار «عقد معین» قرار دارد و به موجب آن مالکی، به منظور رسیدن به هدف معنوی و اخلاقی، مال یا بخش معین از دارایی خود را «حبس» می‌کند تا از انتقال مصون بماند، و منافع آن را به مصرف در راه رسیدن به هدف خویش اختصاص می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، صص ۷۵-۷۶). با این وصف مفهوم انفاق در اسلام گسترده است و علاوه بر انفاق‌های واجب مانند زکات، خمس و نفقه، انفاق‌های مستحب مانند بخشش، وقف، خیرات، صدقه و هدیه را نیز در بر می‌گیرد. وقف پیوند مستقیم و غیرمستقیم با اقتصاد اسلامی دارد، سلسله مقررات اقتصادی عامل پیوند مستقیم وقف با بُعد اقتصادی اسلام است، و اخلاق عامل پیوند غیرمستقیم وقف با بُعد اقتصاد اسلامی می‌باشد. با مرگ انسان، نامه عملش بسته می‌شود، مگر از سه چیز: صدقه جاری، (مقصود از صدقه جاری، امور خیریه با دوام مثل وقف مسجد، مدرسه، بیمارستان، کتابخانه و غیره است) جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۷). آثار و دستاوردهای وقف از جنبه‌های گوناگونی برای

واقف و افراد جامعه تأثیرگذار است، و سودمندی آن را نمایان می‌کند. آثار فردی وقف جنبه‌های؛ خشنودی خدا، تزکیه نفس و برخوردارگی از زندگی پاکیزه، ذخیره پاداش اخروی و تداوم آن، برکت مادی، عاقبت به خیری، تقویت روحیه خدمت به مردم، برخوردارگی از دعای خیر دیگران و برخوردارگی از نام نیک و جاوید است (ملایی پورقرجه داغی، ۱۳۸۴، ص ۳۶). آثار اجتماعی وقف نیز جنبه‌های؛ افزایش گرایش جامعه به ارزش‌های معنوی و اخلاقی، تقویت حکومت اسلامی، پیشرفت فرهنگی، گسترش عدالت اجتماعی، استقلال و شکوفایی اقتصادی، فقرزدایی را در پی دارد (ملایی پورقرجه داغی، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

۴. شرایط نهاد وقف در جامعه معاصر

در فرآیند آینده‌پژوهی ظرفیت‌های گسترده نهاد وقف به جهت بسترسازی بسیار مناسب جهت تولید، اشتغال و رفاه اجتماعی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، زیرا نهاد وقف در سیستم جامعه اسلامی می‌تواند نقش تأثیرگذاری را در اقتصاد مقاومتی و تولید و اشتغال ایفا کند. بر همین مبنا دو مبحث؛ وضعیت موجود وقف و وضعیت مطلوب وقف به عنوان پیش-زمینه مباحث فکری موجود است، بررسی دقیق و همه جانبه این دو مبحث می‌تواند زمینه-ساز تحولات بنیادین در جایگاه ارکان وقف در جهت احیای تمدن نوین اسلامی باشد، زیرا با بررسی وضعیت موجود وقف در ارکان جامعه می‌توان با دیدی جامع می‌توان برنامه-ریزی‌های راهبردی را به جهت وضعیت مطلوب پیش برد.

۴-۱. وضعیت موجود وقف

این دیدگاه خواهان نگاه دوباره به حالت فعلی نظام اوقاف و ابعاد مختلف آن به منظور شناخت وضعیت فعلی است. به عبارت دیگر اولین اقدام در این خصوص به دست آوردن آمار از اعیان موقوفه و نیز جمع‌آوری اسناد و طبقه‌بندی و بایگانی و نگهداری از آنها با استفاده از فن‌آوری پیشرفته موجود به طوری که در دسترس پژوهشگران، پژوهشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی قرار گیرد و اوقاف به عنوان موضوع کاوش و پژوهش در چارچوب روشی علمی و پژوهشی درآید (عبادی - خسروی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴) و

۴-۲. وضعیت مطلوب وقف

این دیدگاه خواهان گشودن باب مناقشات فکری - اجتماعی و تشویق اجتهاد فقهی و حقوقی پیرامون ابعاد مختلف اجتماعی و اقتصادی و ساختاری ویژه نظام اوقاف، و نیز شناخت شبکه ارتباطات آن با طبقات جامعه و سازمان‌های دولتی در کلیه کشورها است. این مرحله مستلزم تهیه فهرستی از موضوعات مربوطه بر حسب اولویت و توسط کارشناسان و خبرگان ماهر در زمینه وقف و نهادهای جامعه مدنی می‌باشد.

لزوم دستیابی به اهداف این دیدگاه شناخت جامع از وضعیت موجود وقف در جامعه است به همین لحاظ؛ وقت آن رسیده که در هر کشوری گزارشی سالیانه پیرامون اوقاف منتشر شود، تا موقعیت فعلی آن و اطلاعات مربوط به اوقاف و سایر تجربه‌ها و اقدامات موفقیت‌آمیز آن را به آگاهی عمومی رسانده و از طرفی نمونه‌های جدیدی از تجربه وقف را عرضه کند تا نهادهای دولتی و سازمان‌های مردمی و حتی شخصیت‌ها این تجربه‌ها را به دیده اهمیت نگرسته و آنها را در تحقق اهداف مربوطه در سطح جامعه فعلی به کار گیرند (عبادی و خسروی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵)

۵. چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی

جهان اسلام محدوده و گستره وسیعی از جهان را دربرمی‌گیرد و جمعیتی بیش از یک چهارم جمعیت جهان را در خود جای داده است. مسلمانان در سراسر جهان پراکنده‌اند؛ اما کشورهای اسلامی به طور عمده در قاره‌های آسیا و آفریقا هستند. به‌رغم تفاوت‌های کشورهای اسلامی با یکدیگر و باوجود پراکندگی مسلمانان در نقاط مختلف جهان، همه آنها فرهنگ و تمدن مشترکی دارند و حوزه تمدنی واحدی را شکل می‌دهند. ازاینرو، جهان اسلام باوجود تفاوت‌های درونی، به عنوان مجموعه تمدنی یکپارچه‌ای شناخته می‌شود. این مجموعه تمدنی، با هویت اسلامی تعریف می‌گردد و از مجموعه‌های تمدنی دیگر متمایز می‌شود. مفهوم تمدن نوین اسلامی در مجموعه تمدنی یکپارچه جهان اسلام باید ایجاد و مستقر گردد، و محدود به یک کشور خاص نیست (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۳).

تکوین تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که

ذهن بسیاری از اندیشمندان در داخل و خارج کشور را به خود مشغول کرده است. تمدن نوین اسلامی در پی آن است که ضمن بهره‌برداری از امکانات و ابزارهایی که در اثر پیشرفته علمی و فنی تمدنی بشر به دست آمده است در کنار ایجاد رفاه و آسایش مادی آرامش معنوی بشر را نیز به او اعطا کند. تحقق تمدن نوین اسلامی بدون داشتن نقشه راه، چارچوب و الگوی جامع و پیشرو ممکن نخواهد بود البته این الگو باید بر مبنای نظری و فلسفی اسلام و مبانی انسان‌شناختی اسلامی استوار باشد. در جهت ایجاد و شکوفایی تمدن نوین اسلامی ضروری است که به طور همزمان هر دو جنبه ابزاری و سخت‌افزاری تمدن مورد توجه قرار گیرد. در این زمینه لازم است شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی در سه سطح شناختی، ارزشی و رفتاری به عنوان الزامات مورد توجه قرار گیرد، چنین خاستگاهی مجموعه‌ای از الگوهای معرفتی ارزشی و رفتاری را فراهم می‌سازد که هویت خود را در قالب سبک زندگی اسلامی ایرانی به ظهور برسانند. در تمدن‌سازی نیاز است به ابعاد سه‌گانه دانش، نگرش و توانش توجه شود. این سه حوزه لاینفک از هم هستند، عینیت پیدا کردن مسیر بستگی به دانش دارد و در این زمینه باید نگرش‌های لازم و مثبت ایجاد شود و با حفظ ارزش‌ها دانش را به تکنولوژی و عمل تبدیل کرد (فرمی‌فراهمی، ۱۳۹۵، ص ۸۴). در تمدن نوین اسلامی سخن از احیای مجدد تمدن اسلامی با الزامات حیات نوین و مدرن بشر امروزی است و نه تأسیس تمدنی جدید. این رویکرد احیاگرایانه و مسیر تحقق و اکمال آن با مجموعه گسترده از آسیب‌ها و موانع درونی و بیرونی روبروست که برخی از این موانع در مواجهه با مزیت‌ها، پیشران‌ها و مقومات تمدن اسلامی رنگ باخته و قابل ترمیم است. تمدن‌سازی عالی‌ترین سطح از برنامه‌ریزی راهبردی است و از مهم‌ترین سؤال‌های مرتبط در مسیر تحقق آن کشف عوامل بروز انحراف آسیب‌های فراروی این روند باشد. در بررسی عوامل انحراف از یک سو شاهد رویکردهای تراحم و تعارض تقابل و زمینه‌سازی رفتارها و رویکردهای فرهنگی تمدن رقیب به عنوان عوامل بیرونی هستیم و از سوی دیگر آسیب‌ها و ضعف‌های درونی و به ویژه در دو گونه انفعال برخاسته از تقلید-گرایی و یا افراطی‌گری در رویکردهای تمدنی را شاهدیم (داداشی‌آذر و شفیع، ۱۳۹۴،

صص ۵۵-۵۶). شناخت ابزارها و عوامل مقوم‌ساز راهبردهای تحقق تمدن نوین اسلامی می‌تواند در مسیر تکامل بشر و رفع ابهامات و ایجاد جامعه متمدن مبتنی بر عدالت و پیشرفت امنیت و رفاه باشد. عمده بسترها و ابزارهای مقاوم این تمدن می‌تواند بر پنج مبنای؛ بسترها و ابزارهای فرهنگی دیپلماسی عمومی، اقتصاد فعال و پویایی اجتماعی، تکامل‌گرایی توحید و نفی هرگونه استعمار و استکبار قرار گرفته بر رویکرد تمدن‌سازی در جامعه را به شبکه‌های محرک پیشنهاد تسهیل‌گر و جذاب تبدیل نمایند (ملک‌محمدی و گودرزی، ۱۳۹۴، ص ۹۶). آینده‌نگری یکی از توصیه‌های مهم در آموزه‌های اسلام است که می‌تواند چارچوبی برای سبک زندگی اسلامی و نقشه راهی برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی باشد. دین اسلام علاوه بر نوید آینده روشن در پایان تلخ همواره پیروان خود را به رعایت برخی امور برای ایجاد جامعه مطلوب در هر عصر و زمانی دعوت کرده است. جامعه اسلامی همواره باید بکوشد تا حرکتش حرکت تکاملی و رو به رشد بوده و همواری نوعی آینده‌پژوهی دینی را مدنظر قرار دهد (فرمیهنی‌فراهانی، ۱۳۹۵، ص ۹۴). آینده‌پژوهی مطالعه نظام‌مند آینده‌های ممکن محتمل و مرجع و دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها و اسطوره‌های بنیادین هر آینده است. آینده‌نگری عبارت است از توانایی تصور آینده از طریق مطالعه و تحقیق و یا تصویر پردازی از آینده با بهره‌مندی از روش‌های علمی آموزه‌های دینی و یا کشف و شهود غیر مادی این علم دانش و معرفتی است که چشم مردم را نسبت به رویدادها فرصت‌ها و مخاطرات احتمالی آینده باز نگه می‌دارد از ابهام‌ها تردیدها و دغدغه‌های فرساینده می‌خواهد و توانایی انتخاب هوشمندانه جامعه و مردم را افزایش می‌دهد و به همه اجازه می‌دهد که بدانند به کجا می‌توانند بروند «آینده اکتشافی» به کجا باید بروند «آینده هنجاری» و از چه مسیرهایی می‌توانند با سهولت بیشتری به آینده‌های مطلوب خود برسند «راهبردهای معطوف به آینده‌سازی» (داداشی‌آذرو شفیعی، ۱۳۹۴، ص ۵۹).

۶. جایگاه نهاد وقف در تمدن نوین اسلامی

وقف، یکی از نشانه‌های بارز اهتمام به امور مسلمانان است و برای آنان که درصدد کسب

نیکی‌ها و جلب رضایت حق تعالی هستند، بزرگ‌ترین و معتبرترین توشه برای آخرت به شمار می‌آید. در حقیقت وقف، مصداق روشنی از تعاون، انفاقی بدون منت و احسانی به دور از تحقیر دیگران است، و شاید کامل‌ترین تعریف وقف، تعمیم ثروت و نقش وقف، در شمار مسائل اقتصادی باشد و همواره علما و محققان دین آن را از جمله عقود بر شمرده‌اند. سنت نیکوی وقف، یکی از مصداق‌های آشکار نیکوکاری و غیرخواهی است که انسان، با بهره‌گیری از آموزه‌های پیامبران، از دیرباز آن را بنیان نهاده و در صحنه حیات اجتماعی، به ودیعت گذاشته است، در وقف، دو بُعد خود دوستی و نوع دوستی انسان، به منصفه ظهور می‌رسد. با عضویت انسان در وقف خود دوستی، راهی پیش روی او قرار می‌گیرد، که در آن، نام انسان و مالکیت اموال و دارایی‌های او، تا ابد تضمین می‌شود، و در وقف نوع دوستی، هدف غیرخواهی و مردم‌گرایی است. در این بُعد، بهترین روابط انسانی حاکم می‌شود و دیوارهای تنگ فردپرستی و بی‌تفاوتی در خصوص زندگی دیگران فرو - می‌ریزد. تأثیرات توسعه وقف در عرصه کلان جامعه و در عرصه زندگی فردی قابل مشاهده است، این توسعه با شاخص‌های کیفی مانند تعداد موقوفات و رشد توجه معنوی مردم به علت استفاده از موقوفات قابل اندازه‌گیری است (فوادیان، ۱۳۵۱، ص ۴). به دلیل عدم تبیین و تعبیه‌سازی و کارهای لازم بمنظور ایجاد زمینه مشارکت تمامی آحاد جامعه «حتی افراد دارای درآمد متوسط و پایین» در وقف و فقدان طرح‌ریزی مکانیسمی برای این - که افراد بتوانند به صورت انفرادی و با پرداخت هر میزان سهم‌الشرکه و قدرالسهمی در حد توانایی و بضاعت خود، در شکل‌گیری موقوفه‌ای مشارکت نمایند. در حال حاضر اینگونه تلقی می‌شود که وقف فقط مربوط به متمولین و طبقات درآمدی بالای جامعه است. به بیان دیگر ساخت و یا واگذاری یک ملک بعنوان یک موقوفه برای مدرسه، مسجد، درمانگاه و غیره بصورت انفرادی از حد توان بسیاری از افراد جامعه خارج است و سازوکار «وقف جمعی یا گروهی» با احصا و جمع‌آوری منابع کوچک افراد خیر متعلق به طبقات متوسط و پایین جامعه که قصد وقف دارند، در حال حاضر فراهم نیست. به همین اعتبار حجم وقف عام «که تعیین نوع مصارف ناشی از عواید موقوفه، در اختیار سازمان متولی اوقاف است»

به میزان وقف خاص «که نوع مصارف ناشی از عواید موقوفه توسط واقف تعیین شده است و از دست سازمان متولی اوقاف خارج است» کمتر بوده و تعداد موقوفات مطلقه «که درآمد آن در اختیار متولی است و حسب تشخیص هزینه می‌نماید» نسبت به موقوفات غیرمطلقه «که نحوه مصرف آن در وقفنامه قید شده و متولی مکلف به انجام عین آن است» کمتر است و از همه مهم‌تر این‌که آن‌طور که در وظایف سازمان حج، اوقاف و امور خیریه نیز مستند است، بخش اعظم عواید مربوط به موقوفات، صرف نگهداری و توسعه موقوفه و بویژه هزینه‌های اداری، مالی و پرسنلی مربوط به سازمان متولی است و در نتیجه، وظیفه-مندی مشخص و متعینی برای اینکه بخشی از عواید ناشی از موقوفات بویژه در وقفیات عام و مطلقه، صرف تامین نیازهای اقشار ضعیف و نیازمند جامعه شود، وجود ندارد. در فرآیند آینده‌محوری نهاد وقف، باید بتوانیم این سنت حسنه را به مقوله‌ای روزآمد و مدرن تبدیل نماییم و در متن زندگی روزمره مردم قرار دهیم و این امکان را فراهم کنیم که بتوان مبالغ نازل و اموال کوچک را در غالب وقف و برای مصارف خیر جذب نمود. بدین ترتیب افراد فکر می‌کنند تنها افرادی که به تنهایی توانایی ساخت یک موقوفه «درمانگاه، مسجد، مدرسه و غیره» را دارند و یا کسانی که چند خانه و ملک دارند، می‌توانند یکی از آنها را وقف کنند. باید راهکارهای مدیریتی مطرح نمود تا هر یک از آحاد جامعه بتوانند هر میزان از درآمد، سرمایه یا مال و اموال خود را که مایل بودند، وقف امر خیرمورد نظر نمایند. زمینه‌سازی اجرایی و فرهنگ سازی برای ایجاد موقوفات مشارکتی و یا وقفیات گروهی می‌تواند این سنت حسنه را از محاق خارج سازد و ظرفیت‌ها و قابلیت‌های عظیم آن را در خدمت کمک به محرومان و مستمندان قرار دهد.

۷. آینده‌پژوهی و مدیریت راهبردی نهاد وقف

از دیرباز نخبگان و رهبران در راستای اداره مطلوب جوامع انسانی و پاسخگویی به نیازهای بیشمار انسان‌ها از جمله امنیت و حل چالش‌های روز افزون فرارو و حاکمان کوشیدند تا با ابتکار، هنر و خلاقیت مدیریت خود را بر جوامع مسلط و آنها را بهبود ببخشند و از این طریق جایگاه خویش را ارتقا داده و پایدار سازند. دانش آینده‌پژوهی از مهم‌ترین ابزارهایی

است که سیاست‌گذاران و مدیران در راستای اهداف نهادهای گوناگون از آن بهره می‌برند. اهمیت راهبردی این دانش تنها در پیش‌بینی آینده خلاصه نمی‌شود. بلکه در این فرآیند بسترهای کارآمد برای مدیریت و به ویژه مدیریت سازمان‌های تمدنی پیشرو مورد بررسی قرار می‌گیرند. مدیریت راهبردی در جهان کنونی فرآیندی است که چالش‌های اساسی پیش روی مدیران را برطرف می‌سازد و روش‌های مرسوم مدیریتی؛ برنامه‌ریزی بر پایه هدف «برنامه‌ریزی هدف محور» که راهکاری کوتاه مدت است، پیش می‌روند. آینده‌پژوهی سازمان‌های تمدنی را به برنامه‌ریزی بر پایه چشم‌انداز یا برنامه‌ریزی چشم‌انداز محور و برنامه‌ریزی بر پایه سناریو فرامی‌خواند که تفاوت اساسی با برنامه‌ریزی هدف محور دارند و به تبع نتایج متفاوتی نیز به بار خواهد آورد (خزایی، ۱۳۹۷، ص ۹۷). برنامه‌ریزی اساسی‌ترین وظیفه مدیریت راهبردی نهاد وقف در میان وظایف مدیریتی آن است. دیگر وظایف مدیریتی، یعنی سازماندهی، رهبری و کنترل، هدف‌هایی را پی می‌گیرند که در فرآیند برنامه‌ریزی پی‌گیری شده است. برنامه‌ریزی جایگاهی را که نهاد وقف در آینده باید در آن قرار گیرد، تعیین می‌کند و سپس مجموعه‌هایی از اعمال کارساز را که برای رسیدن به این وضعیت، در آینده ضروری است، انتخاب و اجرا می‌کند تا بتوانند به خواسته‌های خود جامه عمل بپوشانند. سطح برنامه‌ریزی در این نهاد در سه سطح سازمانی؛ راهبردی، کوتاه مدت و عملیاتی طراحی شده است. تعدد سطح برنامه‌ریزی، به مدیران در سطوح مختلف اجازه می‌دهد که برای تحقق هدف‌های خود، اقدام لازم را به عمل آورند (قوامی، ۱۳۸۳، صص ۲۱۳-۲۱۴). نهاد وقف با وجود تمام نقاط قوت، ضعف‌ها و تهدیدها می‌تواند با اتخاذ راهبردهای مناسب، رشد، توسعه و تکامل در پهنه‌های مختلف تمدن نوین اسلامی را بدست آورد. راهبردهایی که می‌توانند گذر از مرحله کنونی را آسان سازند و تحقق اهداف وقف در تمدن نوین اسلامی را تسریع بخشند.

الف؛ راهبردهایی که براساس آنها تلاش می‌شود با استفاده از نقاط قوت نهاد وقف و بهره‌برداری از فرصت‌های محیطی، برای زمینه‌سازی و تسریع روند رشد این نهاد در تمدن نوین اسلامی اقدام شود (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۸)؛ برای مثال، تسریع رشد ملی برای

نگهداری، بهره‌برداری و سود بردن از سرمایه‌ها و امکانات طبیعی و انسانی خویش و یا راهبرد استفاده از فرصت‌هایی که فناوری ارتباطی و گسترش ارتباطات در اختیار بشر قرار داده است، برای احیای سنت‌ها و ارزش‌های اسلامی و عرضه جایگاه ارزشمند وقف در اسلام و معرفی کارکردهای وسیع آن به عنوان نهادی که توانایی پاسخگویی به نیازها و حل بحران‌هایی را که بشر امروز در جامعه اسلامی گرفتار آن شده است، دارد؛ یا راهبرد استفاده از فرصت‌هایی که سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی در اختیار قرار می‌دهند، برای مشارکت در هنجارسازی‌های بین‌المللی براساس اصول و ارزش‌های جهان‌شمول و منطبق بر فطرت انسانی اسلام.

نتیجه این راهبرد جامع؛ نقش وقف در تعمیم ثروت جامعه و جلوگیری از تجمع و تمرکز ثروت، در تعدیل شکاف‌های اقتصادی در جامعه، در کمرنگ کردن فقر و کمک به محرومین و افراد کم درآمد، در ایجاد رفاه نسبی و توسعه اقتصادی جامعه، در گسترش چتر تامین اجتماعی جامعه، در جبران خلا خدمات دولتی، درآمدزایی وقف و موقوفات و تولید ثروت، در ثبات اقتصادی (رشد اقتصادی)، در گسترش مالکیت‌های عمومی خواهد بود (آجرلو و کوشکی، ۱۳۹۱، صص ۳-۴).

ب؛ راهبردهایی که در آن‌ها تلاش می‌شود با استفاده از فرصت‌های محیطی، نقاط ضعف نهاد وقف برطرف شوند و از تأثیرات منفی آن‌ها کاسته شود (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۹)؛ برای مثال، راهبرد استفاده از تعاون اجتماعی، مشارکت سازمان‌ها و نهادهای دولتی برای حل شکاف‌های موجود در گستره موقوفات؛ یا راهبرد بهره گرفتن از تغییر ساختار عمودی قدرت و برقراری ارتباط بین ارزش‌های وقف و آحاد مردم برای مقابله با کمرنگ شدن جایگاه وقف در تمدن نوین اسلامی. نتیجه این راهبرد جامع؛ کمک به برقراری عدالت اجتماعی در جامعه، گسترش وفاق اجتماعی، مبارزه با خود محوری و خودمداری، امنیت اجتماعی، بسط و گسترش روحیه گذشت، تعاون، ایثار، گسترش شعائر دینی و ارزشی، تعمیق باورهای مذهبی و معنوی جامعه و افراد، تکامل روحی و معنوی واقفین، ایجاد ذخیره سرمایه انسانی و اجتماعی و گسترش اخلاق فردی و اجتماعی خواهد

بود (آجرلو و کوشکی، ۱۳۹۱، ص ۴).

ج؛ راهبردهای که در آنها تلاش می‌شود با استفاده بهینه از نقاط قوت نهاد وقف، برای مقابله با تهدیدها و خنثی‌سازی اثرات منفی آنها اقدام شود (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۹). با کنترل مدیریتی، و تلاشی منظم برای تعیین استانداردهای اجرای عملیات در جهت هدف‌های برنامه‌ریزی، طراحی نظام‌های بازخورد اطلاعات، مقایسه عملیات اجرا شده با استانداردهای پیش‌بینی شده، تعیین میزان انحرافات و سنجش اهمیت آنها و اجرای هر اقدام ضروری برای اطمینان از این‌که با مؤثرترین و کارآمدترین شیوه، از همه منابع موجود نهاد وقف، برای تحقق هدف‌های مشترک استفاده شده است (قوامی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰). برای مثال، راهبرد معرفی بهره‌برداری نهاد وقف برای مقابله با فقر و بیکاری در جامعه اسلامی؛ یا راهبرد استفاده از توانمندی‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مرتبط با نهاد وقف برای کاستن از وابستگی کشورهای اسلامی و مقابله با سلطه قدرت‌های بزرگ بر جهان اسلام. د؛ راهبردهایی که با آنها تلاش می‌شود از تأثیرات منفی نقاط ضعف درونی و تهدیدهای محیطی، به موازات هم کاسته شود و از تشدید ضعف‌ها در نتیجه فعال شدن تهدیدها جلوگیری گردد (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۱۹)؛ برای مثال، راهبرد وحدت جامعه اسلامی و کاستن از اختلافات مذهبی با هدف غلبه بر اختلافات درونی و مقابله با سیاست‌ها و تلاش‌های تفرقه‌افکنانه بیرونی؛ یا راهبرد همسو و هماهنگ‌سازی مواضع نهاد وقف در مسائل جامعه اسلامی برای دفع ضعف ناشی از رویکردهای متفاوت.

جدول ۱. خلاصه مدیریت راهبردی نهاد وقف

نتیجه راهبرد	نقش و عملکرد وقف
ایجاد رفاه نسبی و توسعه اقتصادی جامعه	تعمیم ثروت جامعه و جلوگیری از تجمع و تمرکز ثروت
ثبات اقتصادی و گسترش مالکیت‌های عمومی	درآمدزایی وقف و موقوفات و تولید ثروت
مبارزه با خود محوری و خودمداری، امنیت اجتماعی، بسط و گسترش روحیه گذشت، تعاون، ایثار، گسترش شعائر دینی و ارزشی	تعاون اجتماعی، مشارکت سازمان‌ها و نهادهای دولتی

بهره گرفتن از تغییر ساختار عمودی قدرت و برقراری ارتباط بین ارزش‌های وقف و آحاد مردم	کمک به برقراری عدالت اجتماعی در جامعه، گسترش وفاق اجتماعی
استفاده از توانمندی‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مرتبط با نهاد وقف	کاستن از وابستگی کشورهای اسلامی و مقابله با سلطه قدرت‌های بزرگ بر جهان اسلام
کاستن نقاط ضعف درونی و تهدیدهای محیطی	وحدت جامعه اسلامی و کاستن از اختلافات مذهبی
همسو و هماهنگ‌سازی مواضع نهاد وقف	دفع ضعف ناشی از رویکردهای متفاوت

۸. آینده محوری توسعه ارکان نهاد وقف

مبنای مطالعات آینده‌پژوهی؛ رشد، توسعه و تکامل در پهنه‌های مختلف می‌باشد و به سوی پیشرفت و گسترش رفاه عمومی جامعه را رهنمون می‌سازد. دست‌یابی به اهداف مشروح بستگی به مدیریت کاربردی در چهار محور اصلی تمدن نوین اسلامی دارد، که به شرح زیر معرفی می‌گردند.

۱. آینده محوری توسعه اجتماعی وقف

۲. آینده محوری توسعه اقتصادی وقف

۳. آینده محوری توسعه فرهنگی وقف

۴. آینده محوری توسعه بهره‌برداری وقف

۸-۱. توسعه اجتماعی وقف

اسلام دینی پویا، زنده و عجیب با فعالیت‌های اجتماعی است؛ در تمدن‌های اسلامی خصوصاً تمدن اسلامی- ایرانی، وقف نماد پویایی فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی محسوب شده است. عملکرد همه جانبه وقف در طول تاریخ این امکان را فراهم می‌سازد، تا تأثیرات مثبت و ارزشمند آن متناسب با نیاز روز جامعه تعریف شود. عملکرد مثبت وقف در دوران‌های مختلف اسلامی به کرات مشاهده شده است، و برخی دوران‌ها به جهت تفاوت‌های کیفی در اجتماع به عنوان شاخص معرفی می‌شوند. از دوران صفویه و قاجار، به عنوان دوران‌های شاخص در گرایش به وقف‌های اجتماعی صحبت شده است.

نهادهای مردمی، رجال و درباریان حکومتی و زنان درباری با مدیریت وقف‌ها و جهت دادن به نیت خود وقف سعی در عمران و آبادانی مناطق مختلفی از ایران داشتند. موقوفات رشیدالدین فضل‌الله که به جز مؤسسه و شهر عظیم فرهنگی ربیع رشیدی، موقوفات دیگری را در سراسر کشور ایران بر جای گذاشت که نام و حدود آن‌ها در وقف‌نامه ربیع رشیدی آمده است (حائری، ۱۳۳۴، ص ۴۳۵). شاه عباس اول صفوی، همه املاک و رقبات مکتسبه خود را و ابنیه گوناگونی که در اصفهان و حوالی آن داشت وقف چهارده معصوم علیهم‌السلام کرد و تولیت آن‌ها را به خود و پس از خود به سلطان زمان اختصاص داد (حائری، ۱۳۳۴، ص ۴۳۶). شیخ‌علیخان زنگنه از بزرگان دوران صفویه، خاندان سیف‌الدوله از بزرگ‌زادگان دوران قاجار، به عنوان مثال‌های ممتاز دیگری مطرح هستند، که پس از سال‌ها تلاش در جهت رفاه مردم در تهران، همدان، کرمانشاهان، ملایر موقوفات شاخصی به جای گذاشته‌اند. سیف‌الدوله بخش اعظم شهر ملایر را وقف نمود و امروز بیش از ۷۵ درصد ساختار شهر از موقوفات ایشان و درآمدهای حاصل از وقف است (وصیت‌نامه عبدالمحمد میرزاسیف‌الدوله، ۱). حاج حسین آقا ملک بزرگترین واقف تاریخ معاصر ایران، حاج احمد طاهباز از بنیان و عضو هیئت مدیره مؤسسه خیریه کهریزک، حاج عباس مس فروش، شیخ علی اکبر برهان، حاج اکبر ابراهیمی واقف مدارس بسیاری در کشور و بزرگان بسیاری دیگری در طول دهه‌های مختلف در جهت توسعه و گسترش رفاه اجتماعی بخش اعظمی از اموال و دارایی‌های خویش را وقف امور عام‌المنفعه نمودند. جامعه‌شناختی پیشینه وقف بهبود اوضاع اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی را به وضوح نشان می‌دهد. با بررسی گرایش‌های مردمی و اجتماعی در طول تاریخ می‌توان آثار شاخص جلوه‌های اجتماعی وقف را در ایجاد و توسعه مدارس، دانشگاه‌ها، بیمارستان‌ها، کاروانسراها، مهمانسراها، قرائت‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها و غیره به فراوانی مشاهده نمود (خسروی، ۱۳۷۴، ص ۵).

با این وصف نهاد وقف با تولید و اشتغال در جامعه اسلامی، سیستم اقتصادی را بسوی خودکفایی و توسعه رهنمون می‌سازد. علل‌یابی گرایش و بررسی عوامل مثبت یا منفی

تأثیرگذار در گسترش فرهنگ وقف و نقش عملکردی آن با ارزیابی نقش دولت‌ها و سیاست‌مداران، موقوفات بزرگ و متولیان وقف، مدیریت نیت وقف با توجه به نیاز روز جامعه، رهنمودها در مصرف عایدات وقف و نحوه توزیع آن بین افراد ذینفع در ایران و دیگر کشورهای اسلامی، با بررسی تاریخی و رویکردی آینده محور مواجه است تا از طریق آن فرهنگ وقف در جهت توسعه و گسترش به سوی اقتصاد و واحدهای تولیدی در جامعه هدایت شود. برای حرکت بسوی تمدن نوین اسلامی و پویایی صنعت کشور، باید بتوان با مدیریت آینده محور ظرفیت واقفان را از طریق سرمایه‌گذاری به سوی اشتغال‌زایی و تولید هدایت نمود تا عملکرد وقف هدفمند و متناسب با نیاز روز کشور پیش رود.

تأثیر وقف بر استقلال اقتصادی و رشد و توسعه، هرگز به این معنا نیست که نهاد وقف به تنهایی می‌تواند همه ابعاد و زوایای گوناگون اقتصاد یک ملت را در برگیرد. وقف به عنوان یک سرمایه عظیم مالی، نقشی سازنده و قابل توجه در جامعه دارد. سرمایه‌های عظیم وقف همانند دیگر سرمایه‌ها پتانسیل بالایی در راستای فعالیت‌های تولیدی دارد. از اینرو می‌توان با رعایت همه جوانب وقف و موازین شرع و اهداف واقفان، فعالیت‌های تولیدی و خدماتی را از حالت رکود به حالت تحرک و پویایی هدایت کرد، تا بدین وسیله به رشد، توسعه، استقلال اقتصادی و سیاسی کشور کمک گردد. از طریق بخش تولید و اقتصاد سرمایه‌های اوقاف نیز افزایش می‌یابد که این امر در راستای اهداف واقفان و رفاه اجتماعی می‌باشد (حائری، ۱۳۳۴، ص ۴۱۲).

۸-۲. توسعه اقتصادی وقف

جهان اسلام دارای قدرت نهفته و امکانات عظیمی مادی هست که در صورت همکاری بین آحاد مردم می‌توان از این ظرفیت‌های مادی استفاده کرد و چشم‌انداز وسیعی برای پیشرفت جامعه فراهم ساخت و تمدن اسلام را به قدرت برتر در جهان تبدیل نمود. بررسی وضعیت منابع طبیعی کشورهای اسلامی بیانگر آن است که این کشورها به صورت بالقوه بسیار قدرتمند و ثروتمند هستند، و متأسفانه سو مدیریت در این کشورها مانع از بهره‌برداری صحیح از این منابع شده است (کاظمی، ۱۳۹۷، ص ۴۱). با توجه به اهمیت

منابع غنی ثروت، فرآیند توسعه عمده «برنامه‌ریزی شده»، در جهان سوم در پی تغییر کوتاه مدت توسعه‌ای توسط عاملان فعال اعم از دولت و مردم، نخبگان و حرکت‌های اجتماعی و سازمان‌ها ایجاد می‌گردد. تداوم و پایداری توسعه بستگی تام به حرکت در راستای ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دارد. البته باید در نظر داشت، اولویت دادن به یک بُعد مستلزم نفی ابعاد دیگر نیست. میزان در این مرزبندی، تعیین اولویت ارزش‌های نهادینه شده در فرهنگ هر جامعه دینی با فرآیند جامعه‌ای عاقله یا غیردینی با فرآیند نظام سرمایه‌سالارانه است. با توسعه اقتصادی اسلامی فرآیندی هدایت شده بسوی تغییرات ساختار اقتصادی و افزایش مداوم نظام تولیدی درون نظام اقتصادی یک کشور اسلامی پدید می‌آید، که رشد اقتصادی مداوم، کاهش مداوم نابرابری و حذف فقر مطلق را به دنبال خواهد داشت. در این فرآیند، علت مستقیم توسعه انباشت سرمایه فیزیکی، انباشت سرمایه انسانی، و بهره‌وری می‌باشد. نهادهای مناسب در میان جامعه و انجام سیاست‌های عادلانه رشد اقتصادی مداوم، کاهش مداوم نابرابری، و حذف فقر مطلق را به ارمغان آورد. نهاد وقف؛ نهادی مناسب برای رشد اقتصادی مداوم، کاهش مداوم نابرابری، و حذف فقر مطلق است، البته، به شرطی که نهاد وقف از طرق مختلف شرعی، قانونی، و مدیریتی اصلاح شود تا بتواند نیازهای عصر جدید را با توجه به جایگاهش در اسلام تأمین کند. این نهاد با سرمایه فیزیکی به عنوان مهم‌ترین عامل توسعه گام بر می‌دارد. توسعه در سرمایه فیزیکی نهاد وقف از طریق سرمایه ثابت و سرمایه مولد اقتصادی تأمین می‌گردد. در سرمایه ثابت اقتصادی؛ تأسیسات عام المنفعه، وسایل حمل و نقل، راه‌ها، خطوط راه‌آهن، برق، گاز، ارتباطات، ابنیه و ساختمان‌ها تابع الگوی توسعه قرار می‌گیرند، و بدون وجود این سرمایه‌ها، تولید کالاها و خدمات امکان‌پذیر نیست و در سرمایه مولد اقتصادی؛ کالاهای مصرفی همانند؛ ماشین‌آلات تولیدی، کارخانجات و ادوات کشاورزی تولید می‌گردند، که نمونه‌هایی از سرمایه‌هایی هستند که در اقتصاد از اهمیت زیادی برخوردارند (ستاری‌فر، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸). اشتغال‌زایی و بهره‌برداری از سرمایه انسانی با بهره‌گیری از سرمایه عظیم اوقاف در مسیر فعالیت‌های گوناگون اقتصادی امکان‌پذیر است، و بخش قابل توجهی از

بیکاران کشور را به کار جذب خواهد کرد و این خود از آثار و برکات بسیار مهمی است که امروزه در دنیا سخت قابل توجه است (حائری، ۱۳۳۴، ص ۴۱۴). دولت اسلامی خیرخواه از یک سو مشوق اقتصاد وقت در جهت تولید کالاهای عمومی و از سوی دیگر برطرف کننده موانع موجود بر سر راه این اقتصاد است، متأسفانه واقعیت‌های میدانی موجود در عرصه اقتصاد در برخی کشورهای اسلامی از جمله ایران نشان می‌دهد که نخست تقاضای وقف با بهره‌وری اندک امید عرضه بیش‌تر و پایدارتر را کمرنگ می‌کند، دوم عرضه وقت با چالش‌های شدیدتری از جمله مراکز موازی فعال در زمینه امور خیریه از قبیل کمیته امداد امام خمینی و بنیاد مستضعفان از یکسو و در کنار آن نهضت مدرسه-سازي توسط خیرین و وجود بناهای عام‌المنفعه و انجمن‌های خیریه محلی که کمک‌های اندک مردم به جمع‌آوری و هدایت می‌کنند مواجه است. سوم نگاه دولت‌های کشورهای اسلامی از جمله دولت ایران به نهاد وقف مطابق با استانداردهای مکتب اقتصادی اسلام نیست و باید اصلاح شود (جهانیان، ۱۳۹۶، ص ۱۲۸). واقفین و متولیان وقف‌های جدید می‌توانند در آینده محوری الگوی توسعه به انباشت سرمایه فیزیکی کمک کنند. فعالیت‌های عام‌المنفعه از قبیل مدرسه‌سازی، پل‌سازی، بنای مساجد و بیمارستان‌ها و یا احداث مؤسسات تولیدی و وقف آن‌ها به‌طور مستقیم، این نوع سرمایه را افزایش خواهد داد، و متضمن فعالیت‌ها اشتغال‌زا نیز خواهد بود. در الگوی مدیریت نوین هدر نرفتن سرمایه‌گذاری در نیروی انسانی ماهر، و عدم فرار مغزها و تخصص‌ها، افزایش درآمد مردم و رشد اقتصادی را در پی خواهد داشت.

۸-۳. توسعه فرهنگی وقف

مهم‌ترین کارکرد وقف در جامعه اسلامی از گذشته‌های دور تاکنون کارکرد آموزشی و فرهنگی است. ابعاد آموزشی و فرهنگی وقف در جوامع اسلامی بسیار گسترده است. وقف به عنوان یک منبع مستمر مالی مراکز علمی، پشتوانه مردمی داشته است و چه بسیار مدارس و مراکز علمی در جهان اسلام از طریق وقف ایجاد و گسترش یافته‌اند و بسیاری از عالمان بزرگ با استفاده از درآمدهای اوقاف توانسته‌اند به مدارج عالی علمی برسند.

تقویت مالی مدارس توسط نهاد وقف، این مدارس در سایه پشتیبانی نهاد وقف توانستند در فرهنگ نظام تعلیم و تربیت اروپا تأثیر بگذارند. وقف پاسدار نشر معارف اسلامی است. استفاده از درآمدهای وقف برای ساخت مساجد، دانشگاه‌ها، خوابگاه‌های دانشجویی، تأسیس کتابخانه‌های عمومی، برگزاری کنگره جهانی حج، مجالس عزاداری ائمه (ع)، مسابقات قرائت قرآن کریم در سطح بین‌المللی و غیره، از کارکردهای فرهنگی و آموزشی وقف می‌باشد. توسعه کتابخانه‌ها و مراکز اطلاع رسانی است که با فراهم شدن این مهم، اسباب ترویج فرهنگ مطالعه در بین افراد فراهم می‌شود و بر همین اساس کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی با هزاران جلد کتاب خطی و ارزشمند (عظیمی، ۱۳۸۶- غلامی مقدم، ۱۳۹۴)، کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی با کتاب‌های نفیس و ارزشمند (قمی، ۱۳۵۴)، کتابخانه آیت‌الله مرعشی گنجینه اسلامی از مخطوطات اسلامی (خان‌محمدی، ۱۳۶۰)، کتابخانه آستان حضرت معصومه (س) که دارای نسخه‌های خطی و ارزشمند آیت‌الله مرعشی نجفی به عنوان موقوفات ماندگار است (مرعشی، ۱۳۹۷)، کتابخانه آیت‌الله خویی (صدرایی خویی، ۱۳۸۹) نمونه‌ای از کتابخانه‌هایی است که بر مبنای سنت حسنه وقف شکل گرفته و یا توسعه یافته است.

آینده‌پژوهی مدیریت در حوزه وقف فرهنگی، با راهکارهای آموزش محور منجر به بهره‌مندی از مزایای فرهنگی آحاد مردم خصوصاً اقشار محروم می‌گردد. در سیاست فرهنگی جامعه بهره‌مندی اقشار محروم جامعه جرقه خلاقیت را در وجود جامعه شعله ور می‌سازد. نتیجه چنین خلاقیت هدفمندی تفکر پویا و زنده در جامعه است. عملکرد وقف فرهنگی به مثابه باز گرداندن تفکر در لایه‌های زیرین جامعه است، نتیجه چنین راهبردی توسعه فرهنگی جامعه خواهد بود. با پشتیبانی از مؤسسات فرهنگی و دینی که به مردم نزدیک هستند، نوسازی ابزارهای (دعوت) «تبلیغ» و مهیا ساختن آن‌ها برای مواجهه با نیازهای آینده و راهنمایی رهبران فرهنگی و هنری و توسعه سیستم‌هایی که «داعیان» و «مبلغان» را تربیت می‌کند، پشتیبانی مؤسسات تحقیقات علمی و مراکز مطالعات فکری و تأیید و پذیرش فعالیت‌های علمی که شیوه‌های جدید آینده‌شناسی «علم به آینده» را به کار

می‌گیرد و از آنها در توسعه شیوه‌های جدید اجتهاد استفاده می‌کند. آینده پژوهی وقف در ترویج حرکت توسعه فرهنگی و فکری آن نمود می‌یابد (یگانه، ۱۳۹۳، ص ۴).

۸-۴. توسعه بهره‌برداری وقف

نهاد وقف از نظر اجتماعی و اقتصادی کارکرد بسیار مهم در زندگی روزانه و فعالیت شهری دارد، همچنین نقش بسیار مؤثری در شکل‌دهی ساخت فضایی تمدن‌های اسلامی داشته است. اهمیت اقتصادی- اجتماعی وقف در توسعه فضای شهری و تأثیر آن بر نهادهای مذهبی، خدمات عمومی و رفاهی، تأمین هزینه‌های مراسم مذهبی و غیره نهفته است. بدیهی است این تأثیر به بهترین وجه در ارتباط با یک نهاد اقتصادی مثل بازار می‌تواند صورت گیرد. درحالی که بخش عمده درآمد موقوفات بازار به تأمین هزینه‌های خدمات داخل بازار اختصاص دارد (یوسفی‌پور-یدالله‌پور، ۱۳۹۴، ص ۶۴). به عنوان مثال؛ بیشترین موقوفات تجاری و مذهبی شهر آمل مربوط به بازار ارتباط مستقیمی با سیمای فیزیکی و کالبدی شهر دارد و یکی از عوامل مهم در برپایی شهر آمل بعد از آتش‌سوزی بزرگ ۱۳۳۵ قمری است، با توجه به مدیریت راهبردی نهاد وقف نهادها، تأسیسات دینی و اقتصادی آمل توانسته‌اند به حیات خود ادامه دهند و ثبات توسعه اقتصادی شهر را حفظ نمایند. نهاد وقف توانسته به تناسب مقتضیات زمان و مکان نقش مهمی در محور عمرانی شهر ایفا می‌کند که منجر به گردش اقتصادی گردیده است (یوسفی‌پور و یدالله‌پور، ۱۳۹۴، صص ۶۷-۶۸). در جنوب تهران، می‌توان با ایجاد تحول در مدیریت موقوفات، امتناع از واگذاری سرفعلی‌ها و حق اعیان املاک وقفی، سالانه کردن قراردادهای اجاره‌ای، نوسازی و بازسازی رقبات منفعتی، اختصاص بخشی از درآمدها به سرمایه‌گذاری‌های بلند مدت، بازنگری در شیوه‌های وقف اموال و املاک، ایجاد اصلاحات در قوانین و مقررات وقفی کشور و فعال‌سازی مشارکت بخش خصوصی در تولید موقوفات از جمله مهم‌ترین توصیه‌های سیاستی این تحقیق در جهت بهبود وضعیت درآمدی رقبات وقفی است (سوری و یاوری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). استفاده بهینه و کارآمد از منابع انسانی و فیزیکی در جهت افزایش بهره‌وری آنها، نقش مهمی در رشد اقتصادی کشورها ایفا می‌کند. با احیای

بهره‌وری در نهاد وقف می‌توان رشد درآمدی مناسبی برای تمدن‌های اسلامی فراهم کرد. نهاد وقف با احیای توازن فکری بین ارزش‌های معنوی و مادی که امروزه در زندگی بشر مشاهده نمی‌شود، تشدید نیاز به فعالیت تکمیل‌سازی اقدامات حکومتی و خصوصی در تحقق اهداف توسعه و بهره‌برداری از نظام توسعه‌ای وقف می‌تواند شامل تمام نیازهای افراد جامعه اسلامی باشد، و مشارکت عمده‌ی وقف در تکامل ساختار نهادی جامعه از طریق حمایت از بخش‌های خصوصی و ایجاد تسهیلات برای آنان بهره‌برداری اقتصادی در تمدن اسلامی را در پی خواهد داشت (عبدالمحسن، ۱۳۸۳، ص ۲).

در راستای آینده محوری توسعه اقتصادی وقف می‌توان چند نمونه راهکار شاخص معرفی نمود؛

۱. سازماندهی و اصلاح تشکیلات سازمان اوقاف با توجه به رویکردهای نوین و راهبردی در بُعد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
۲. بهبود عملکرد اجرایی در مصارف و عایدات موقوفات
۳. اجرای طرح‌های اقتصادی با هدف افزایش بهره‌بری و سود در فضای موقوفات بدون استفاده
۴. افزایش سطح آگاهی عمومی در ترغیب به سوی وقف‌های جدید که تابع نیازهای معاصر جامعه اسلامی باشد.
۵. کاربردی‌های نوین به بناهایی با عملکردهای اقتصادی و فرهنگی در جهت افزایش بهره‌بری و تأمین رفاه اجتماعی
۶. برگزاری مناقصات سالیانه در اجرای طرح‌های عمرانی و تغییر کاربری موقوفات
۷. بهره‌گیری از نیروی انسانی مجرب و کارآمد در جهت توسعه اقتصادی و اشتغال‌زایی
۹. اهداف توسعه بین‌المللی نهاد وقف

دوران معاصر، به دلیل رشد دانش و فن‌آوری و تغییرهای گسترده سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در سطح بین‌المللی، تفاوت‌های آشکار و پیچیدگی‌های فراوانی با سده‌های پیش از خود دارد. ملتی که به دلیل داشته‌های فرهنگی، فکری، سیاسی و تاریخی

و انسانی شایسته بنای تمدن نوین اسلامی است، باید آحاد ملت این آگاهی را در خود بیابند. باید نسبت به خودشان، توانایی‌هایشان، ثروت و سرمایه خدادادی‌شان، پشتوانه‌های مادی و معنوی شان و جایگاه تاریخی و هویتی‌شان آگاه باشند (بهمنی، ۱۳۹۴، صص ۷-۸). این خودآگاهی و توجه را با تمرکز عایدات منابع استراتژیک نهاد وقف می‌توان دریافت. منابعی که ثروت شایان توجهی از عایدات موقوفات را شامل می‌شود و در جایگاه یک نهاد مذهبی، اثرگذاری شایان توجهی در عرصه سیاست منطقه‌ای و بین‌المللی می‌گذارد. نقش-آفرینی نهاد وقف در تحولات آینده محور تمدن نوین اسلامی؛ شامل بررسی شرایط و زیرساخت‌های موقوفات جهت افزایش رفاه اجتماعی سطح ملی و فراملی در کشورهای اسلامی و بسترسازی ایجاد توسعه و رشد اقتصادی برای ایجاد کمپین سراسری مبارزه با فقر، ایجاد عدالت اجتماعی، اشتغال‌زایی، افزایش ثروت اجتماعی و تأمین رفاه آحاد مردم در جوامع مسلمان باشد.

نتیجه‌گیری

سنت کهن وقف، به مثابه هدیه ابدی برای خدمت عمومی یا نگه‌داشتن اصل چیزی و جاری بودن منفعت آن در جهت خیر و رضای خداست. وقف از جمله عقود معینی است که در فقه اهل سنت و امامیه از اعتبار خاصی برخوردار است. در اقتصاد اسلام خمس و زکات از واجبات دین به شمار می‌رود و خداوند متعال در قرآن کریم همواره در حوزه اقتصاد و رفاه عمومی نکاتی را بیان کرده است، که در حوزه نهاد مدنی وقف جای می‌گیرد. تحقق عدالت اجتماعی، عدم وابستگی اقتصادی، توان تأمین نیازمندی‌ها در سطح عالی رفاه معقول و مطلوب مورد توجه نظام اقتصادی جامعه اسلام است. با توجه به این‌که اسلام دینی پویا و زنده و گره خورده با فعالیت‌های اجتماعی است؛ ایرانیان نیز همیشه وقف‌های خود را متناسب با نیاز روز جامعه انجام می‌دادند. امروز با توجه به نیاز روز جامعه نهاد وقف نیات واقفین خود را باید مدیریت کند و در زمره سرمایه‌گذار به مرحله اشتغال‌زایی و تولید گام بردارد و در این بخش می‌توان از ظرفیت واقفان نیز استفاده کرد و وقف‌ها هدفمند و متناسب با نیاز امروز صورت گیرد. در فرآیند آینده‌پژوهی تغییرات و تهدیدات

مقابله کنیم، گاهی می‌توانیم تغییرات را از همان آغاز درک کنیم، آگاهی داشتن می‌تواند از تغییرات منفی پیشگیری کرد. ظرفیت اقتصادی وقف می‌تواند بستر بسیار مناسبی جهت تولید و اشتغال باشد و نهاد وقف در سیستم اقتصاد اسلامی می‌تواند نقش تأثیرگذاری را در اقتصاد مقاومتی و تولید و اشتغال ایفا کند. می‌توان سرمایه‌های عظیم وقف را نیز همانند دیگر سرمایه‌ها با رعایت همه جوانب وقف، موازین شرع و اهداف واقفان در جریان فعالیت‌های تولیدی و خدماتی قرار داد و آنها را از حالت رکود به حالت هدایت کرد تا به این وسیله به رشد و توسعه و استقلال اقتصادی کشور کمک شایان و قابل توجه باشد و همچنین بر سرمایه‌های اوقاف افزوده شود که این نیز یقیناً در راستای اهداف واقفان می‌باشد.

کتابنامه

اکبری، مرتضی و رضایی، فریدون (۱۳۹۳)، واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری (مدظله)، فصلنامه الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی، سال سوم، شماره پنجم، پاییز و زمستان، از صص ۸۵-۱۰۸.

آجرلو، اسماعیل، کوشکی، محمدصادق (۱۳۹۱)، وقف نماد رشد انسانی در جامعه دینی، سایت راسخون.

بهمنی، محمد (۱۳۹۴)، راهبردها و راهکارهای فرهنگی تحقق تمدن زمینه‌ساز، فصلنامه پژوهش‌های مهدوی، شماره ۱۴، پاییز، از صص ۵-۲۲.

پارسامهر، تقی (۱۳۹۸)، گذار به تمدن نوین اسلامی از طریق تاب‌آورسازی جامعه ایرانی در مقابل عدم قطعیت‌های آینده، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، از صص ۱۱۷-۱۵۰.

حضرت آیت‌الله سید علی خامنه‌ای (مدظله)، بیانات، سایت *khamenei.ir* جهانیان، ناصر (۱۳۹۶)، چارچوب طراحی اقتصاد وقف، فصلنامه جستارهای اقتصادی، شماره ۲۷، بهار و تابستان، صص ۱۰۷-۱۳۰.

جمعی از نویسندگان (۱۳۷۶)، اخلاق اقتصادی، جلد ۲، تهران: مرکز تحقیقات اسلامی. حائری (یزدی)، محمدحسن (۱۳۳۴)، وقف در فقه اسلامی و نقش آن در شکوفایی اقتصاد اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۱.ه.ق)، وسائل الشیعه، جلد ۱۹، قم: آل‌البیت. خان‌محمدی، علی‌اکبر (۱۳۶۰)، گنج و گنجینه، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵)، تحریرالوسیله، جلد ۲، مترجم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خزایی، حسین (۱۳۹۷)، تمدن نوین اسلامی، عبور از مدیریت استراتژیک، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، از صص ۹۶-۱۱۳. داداشی‌آذر، رسول و شفیع، جمال (۱۳۹۴)، آسیب‌ها و عوامل بروز انحراف در روند نیل

به تمدن نوین اسلامی، فصلنامه بین رشته‌ای دانش راهبردی، شماره ۱۹، تابستان، از صص ۷۴-۵۵.

سوری، حجت الله و یآوری، کاظم (۱۳۸۳)، بررسی وضعیت بهره‌برداری اقتصادی از رقبات منفعتی اداره اوقاف جنوب شهر تهران، فصلنامه نامه مفید، شماره ۴۵، آذر و دی، از صص ۱۱۱-۱۳۸.

صدراپی خویی، علی (۱۳۸۹)، کتابخانه وقفی شیخ الاسلام خویی، فصلنامه وقف میراث جاویدان، شماره ۶۹، بهار، از صص ۴۹-۷۴.

عبادی، صادق- و خسروی، محمدعلی (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات ساختار وقف در جهان اسلام، تهران: سازمان اوقاف امور خیریه.

عبدالمحسن، محمدالعثمان (۱۳۸۳)، نگاه استراتژیک به ترویج نقش توسعه‌ای وقف، مترجم: جلیل قنواتی، فصلنامه وقف میراث جاویدان، شماره ۴۷-۴۸، پاییز و زمستان، از صص ۲-۹. عظیمی، حبیب‌الله (۱۳۹۶)، تجزیه و تحلیل محتوای حواشی ۱۰۰ نسخه خطی از مجموعه هدایی مقام معظم رهبری به کتابخانه آستان قدس رضوی، فصلنامه کتابداری و اطلاع رسانی، شماره ۷۹، پاییز، از صص ۳-۲۲.

غلامی مقدم، براتعلی (۱۳۹۴)، بررسی آماری و نمونه‌ای جلد‌های نفیس کتابخانه آستان قدس رضوی، فصلنامه اوراق عتیق، شماره ۴، از صص ۱۱۹-۲۲۰.

فرمehنی فراهانی، محسن (۱۳۹۵)، الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۶۷، پاییز، از صص ۸۳-۱۰۲.

فوادیان، محمدرضا (۱۳۵۱)، وقف مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (علیه السلام).

قاسمی، حاکم (۱۳۹۶)، تمدن اسلامی در مرحله گذار؛ ضرورت آینده‌نگاری و راهبرد- پردازی برای ساختن تمدن نوین اسلامی، فصلنامه آینده پژوهی، شماره سوم، پاییز و زمستان، از صص ۳-۲۱.

قوامی، سید صمصام الدین (۱۳۸۳)، مدیریت از منظر کتاب و سنت، قم: دبیرخانه مجلس

خبرگان رهبری.

کاظمی، سیدآصف (۱۳۹۷)، چشم‌انداز تمدن‌نوین اسلامی، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، از صص ۲۵-۴۹.

ملایی پورقرجه‌داغی، جواد (۱۳۸۴)، وقف سرمایه‌ای ماندگار، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

قمی، عمید (۱۳۵۴)، کتابخانه‌های عمومی شهر قم، فصلنامه وحید، شماره ۱۸۵، آبان، از صص ۸۲۳-۸۲۶.

ملک محمدی، حسن و گودرزی، غلامرضا (۱۳۹۴)، بسترها و ابزارهای مقوم راهبردی در نیل به تمدن نوین اسلامی، فصلنامه مطالعات بین‌رشته‌ای مطالعات راهبردی، شماره ۱۹، تابستان، از صص ۹۵-۱۱۴.

مرعشی، سید محمود (۱۳۹۷)، موقوفات ماندگار (بخش اول) و (بخش دوم) نسخه‌های خطی وقفی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی به کتابخانه آستان مقدس حضرت معصومه (س)، فصلنامه میراث شهاب، شماره ۹۲ و ۹۳، از صص ۴-۸۸ و صص ۳-۹۶.

یگانه، راحله (۱۳۹۳)، نقش وقف در توسعه کتابخانه‌ها و مراکز اطلاع‌رسانی (مطالعه موردی سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی)، نشریه الکترونیکی سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان، از صص ۱-۲۳.

یوسفی‌فر، شهرام و یدالله‌پور، معصومه (۱۳۹۴)، مؤسسات وقفی در حیات بازار سنتی آمل، فصلنامه وقف میراث، جاویدان، شماره ۹۰، تابستان، از صص ۶۳-۸۶.

وبسایت

پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت‌الله‌العظمی سبحانی (۱۳۹۰)، «ضرورت تشکیل حکومت»،

www.tohid.ir

دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، مجموعه‌ی بیانات مقام معظم

رهبری، «تمدن نوین اسلامی»، www.khamenei.ir

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۹۲)، «ولایت فقیه»، [\[Khomeini.ir\]\(http://Khomeini.ir\)](http://www.imam-</p></div><div data-bbox=)

تأثیر نگرش به دنیا در ساخت تمدن از منظر قرآن

محمد حسین دانشکیا *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵

چکیده

انسان بر اساس نوع نگرش خود، در بستر تاریخ حرکت می‌کند و مسیر خود را اسباب می‌نماید؛ لذا نوع نگرش انسان به دنیا، در ساخت تمدن اهمیت دارد. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی قرآنی درصدد است تا تأثیر نگرش به دنیا را در ساخت تمدن از منظر قرآن مورد کنکاش قرار دهد. یافته‌ها، حکایت از آن دارند که از منظر قرآن، سه نگرش کلی به دنیا وجود دارد: نگرش دنیاگریزِ آخرت‌طلب، دنیاطلبِ آخرت‌گریز و دنیادارِ آخرت‌گرا. در صورت باور به هر یک از این سه نگرش، در مرحله عمل، سه دنیای متفاوت، اما دو جهان تمدنی مغایر، شکل می‌گیرند. نگرش اول یعنی نگرش دنیاگریزِ آخرت‌طلب، توان ساخت هیچ تمدنی را ندارد؛ از این رو از موضوع جهان تمدنی خارج است؛ اما دو نگرش دیگر، قادر به ساخت تمدن‌اند. یکی ابلیسی و دیگری توحیدی که هر کدام به صورت وجودی مشکک، قابلیت استقرار دارند.

واژگان کلیدی: جهان تمدنی، نگرش به دنیا، نگرش به آخرت، تمدن توحیدی، تمدن ابلیسی.

* دانشیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، جمهوری اسلامی ایران، (نویسنده

مستول).

مقدمه

از نظر بسیاری از تمدن‌پژوهان، تمدن، فقط جلوه‌دنیایی دارد. در بستر دنیا متولد می‌شود، می‌بالد، پیر می‌شود و گاه می‌میرد. تمدن، تغییراتی را در ظاهر دنیای انسان‌ها ایجاد می‌کند؛ از این رو روا است که گفته شود تمدن امری دنیایی است یا حداقل امری دنیایی نیز می‌باشد! تأثیر نگرش انسان به دنیا در ساخت تمدن، با اوصافی که گفته شد، بدیهی به نظر می‌رسد و نیازی به استدلال ندارد. انسان تلاش می‌کند دنیا را آن‌گونه که می‌خواهد، بسازد؛ از این رو رویکرد او به دنیا، عاملی اساسی است در نوع ساخت آن دنیا. برای مثال، دنیای کسی که دنیا را فقط محملی برای انتقال به آخرت ببیند، با دنیا انسانی که دنیا را آخرین ایستگاه تاریخ می‌داند، تفاوت بسیار دارد.

علمای اخلاق و حکمای مسلمان، درباره‌ی رویکردهای مختلف به دنیا، فرمایشاتی داشته‌اند و بحث‌های مفیدی ارائه کرده‌اند؛ اما به این زاویه که نگرش انسان به دنیا چه تأثیری در جهان تمدنی او می‌تواند داشته باشد، کمتر توجه کرده‌اند. و این همان رویکردی است که این نوشتار درصدد بررسی آن، از منظر قرآن است. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به این ارتباط، مسلمانان را در برزخی میان دنیاگریزی و دنیاطلبی قرار داده است و کمتر به حد وسط رویکرد به دنیا توجه کرده‌اند. رویکردی که البته لوازم خاص خود را دارد. مقصود رویکرد دنیاداری به قصد آخرت‌گرایی است.

در مراجعه به قرآن از روش توصیفی - تحلیلی با رویکردی قرآنی بهره گرفته می‌شود. مقصود از رویکرد در این نوشتار، نظرگاه یا منظر یا زاویه‌ای است که از آن زاویه به مسئله نگاه شده و درباره‌اش پژوهش می‌شود؛ از این رو با اتخاذ چنین رویکردی در این پژوهش به دنبال بررسی تحلیلی تأثیر نگرش به دنیا در ایجاد یک تمدن از منظر قرآن خواهیم بود. در ادامه، ضمن بررسی این مسئله، به تفاوت جهان‌های تمدنی برخاسته از رویکردهای مختلف به دنیا می‌پردازیم و به نمونه‌هایی از نمادهای اختصاصی هر یک از دو تمدن و مسیر حرکت به تمدن توحیدی اشاره خواهیم کرد.

۱. پیشینه تحقیق

در کتب اخلاقی مانند محجة‌البیضا، که شرح احیاء العلوم غزالی از سوی مرحوم فیض کاشانی است در جلد ششم، کتاب ذم الدنيا (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱) و نیز در چهل حدیث امام خمینی در حدیث ششم (خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸) و در بسیاری از کتب اخلاقی دیگر، به بحث رویکرد انسان به دنیا پرداخته شده است؛ اما موضوع تأثیر نگرش انسان به دنیا در ساخت تمدن خصوصاً از منظر قرآن، کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. مقاله "تعطیل کردن دنیا: نگاهی به رابطه زهد اسلامی با کسب و کار اقتصادی (مروری بر کتاب الحث علی الصناعات و التجارة و العمل)" از رسول جعفریان (۱۳۹۹/۵/۲۹) در معرفی کتاب یاد شده به نگرش‌های مختلفی که در دوره‌هایی از تاریخ اسلام از قرآن و روایات نسبت به دنیا وجود داشته اشاره کرده است و تأثیر آن را در کسب و کار مورد جستجو قرار داده است، اما به تأثیر نگرش به دنیا در ساخت تمدن از منظر قرآن که موضوع مقاله حاضر است نپرداخته است. مقاله "مقایسه سنن اجتماعی تمدن‌ساز انبیاء و طاغوتیان از دیدگاه قرآن" از دیگر مقالاتی است که به نوعی می‌تواند پیشینه‌ای عام برای مقاله حاضر به شمار آید (سقای بی‌ریا، ۱۳۹۹، ص ۲۲۳ به بعد). این مقاله به شکل عام، سنن اجتماعی تمدن‌ساز ناظر به انبیاء و طاغوتیان را مورد بررسی قرار می‌دهد. بدیهی است پس از مشخص شدن تمدن‌های منبعث از نگرش‌های مختلف به دنیا از منظر قرآنی که در مقاله حاضر قرار بر بررسی آن است نوبت به سنن و قوانین حاکم بر تمدن‌های یادشده می‌رسد. به عبارتی این مقاله از نظر موضوع مقدم بر مقاله فوق‌الذکر (سنن اجتماعی تمدن‌ساز..) است. تمدنی که انبیاء به دنبال استقرار آن بودند همان تمدن دنیا دار آخرت طلب است و تمدن طاغوتیان تمدن دنیا طلبان آخرت‌گریز. مقاله "علل ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر" از شریف لک زایی را نیز می‌توان از مقالات مرتبط با موضوع این نوشتار دانست (۱۳۹۸، ص ۳۱۱). نویسنده در آن مقاله از منظر امام موسی صدر، دو علت ضعف احساس مسئولیت و انحراف از ارزش‌های اسلامی را از

عوامل انحطاط و عقب ماندگی تمدنی جوامع اسلامی می‌شمارد و اضافه می‌کند: "انسان مسلمانی که دنیای آباد نداشته باشد مسلماً آخرت آبادی نیز نخواهد داشت بنابر این دنیای آباد داشتن مقدمه آخرت آباد است." اما مقاله به بررسی علل نگرشی که منجر به رفتار تنبلی و بی‌کاری و بی‌مسئولیتی در قبال اجتماع است نمی‌پردازد، خصوصاً تأثیر نگرش‌های به دنیا در ساخت تمدن را نیز مورد بررسی قرار نمی‌دهد و همین وجه تمایز پژوهش‌های یاد شده با نوشتار پیش روست.

۲. ملاحظات نظری

در این نوشتار، دو پیش‌فرض وجود دارد. یکی، در تعریف تمدن می‌باشد و دیگری، در اجزای تمدن. تعاریف متعددی درباره تمدن از سوی صاحب‌نظران در کتب مفصل ارائه شده است؛ از این رو تعرض به آن‌ها در اینجا ضرورتی ندارد؛ لذا صرفاً به تعریف مدنظر در این مقاله اشاره می‌شود. در این نوشتار، تمدن عبارت است از:

سطحی از اجتماع (جامعه) دولتمند که در راستای سعادت بشر، فرهنگ تمدنی در آن به فعلیت رسیده و نظامات موردنیاز خود را بر اساس آن، سامان بخشیده داده‌اند. توضیح اینکه هر ملت و امتی به دنبال سعادت است و هر یک بر اساس نگرش‌ها و ارزش‌های خود، تصور و تعریفی از سعادت دارند؛ از این رو خروجی تمدن‌ها با یکدیگر تفاوت ماهوی پیدا می‌کنند. دولتمندی جامعه نیز در پدیداری و استمرار تمدن، بسیار مهم است؛ زیرا دولت است که می‌تواند گام‌های اساسی و ماندگاری را برای استقرار فرهنگ تمدنی و تمدن در سطح جامعه بردارد. بدون دولت، شاید جامعه بتواند به بخشی از فرهنگ تمدنی دست یابد؛ اما استقرار نظامات تمدنی نیازمند اعمال قدرت و حاکمیت است که جز از طریق دولت امکان‌پذیر نیست؛ البته در جوامع بسیط، دولت‌ها بسیط و در جوامع پیچیده، دولت‌ها نیز از پیچیدگی برخوردار می‌شوند؛ اما اصل وجود دولت در بطن تمدن، شرط لازم است، نه کافی.

مقصود از "فرهنگ تمدنی" آن دسته از فرهنگ‌هایی است که در تشکیل، پیدایش، استقرار،

پایایی، دوام و جلوگیری از رکود، انحطاط و مرگ تمدنی، نقشی اساسی دارند. هر اجتماعی، لاجرم از فرهنگ برخوردار است؛ اما ایجاد تمدن نیازمند فرهنگ خاصی است. فرهنگ نظم، احترام به حقوق متقابل انسانی، کار و تلاش و مجاهدت مداوم و خستگی ناپذیری، علم دوستی، امید به پیروزی در همه شرایط، انضباط، اعتماد به نفس و اعتزاز ملی (احساس عزت داشتن از اینکه ملیت یا دین خاصی دارند)، قانون پذیری، غیرت ملی و امثال آن^۱ در زمره فرهنگ تمدنی تعریف می شوند. مقصود از «نظام» در این تعریف، تشکیلاتی است منسجم و هماهنگ و مرتبط با یکدیگر در عرصه های مختلف که متناسب با سعادت متصوره و نگرش ها و ارزش ها، سامان می یابد.

پیش فرض دوم درباره اجزای نظام هاست. هر نظامی، علاوه بر برخورداری از سیاست ها و اهداف هم سو با کلان تمدن، از چهار رکن برخوردار می باشد:

- ساختار متناسب (تشکیلات)

- منابع نیروی انسانی

- قوانین و مقررات

- ارتباط سازمانی

که در علم مدیریت شرح هر یک، مذکور است.

۳. سه نگرش به دنیا و سه جهان تمدنی

به نظر می رسد از منظر قرآن، انسان می تواند سه نگرش عمده به دنیا و آخرت داشته باشد:

أ. نگاه استقلالی به آخرت و بی اعتنایی به دنیا (دنیاگریز یا دنیاستیز آخرت طلب)

^۱ برگرفته از فرمایشات مقام معظم رهبری در بیانات مختلف

ب. نگاه استقلالی به دنیا و بی‌اعتنایی به آخرت (دنیاطلب آخرت‌ستیز یا آخرت‌گریز یا بی‌اعتنا به آن)

ت. نگاه آلی به دنیا و استقلالی به آخرت (دنیا‌دار آخرت‌گرا)

در هریک از نگرش‌ها، دامنه بی‌اعتنایی به دنیا تا دنیا‌گریزی و بی‌اعتنایی به آخرت تا آخرت‌ستیزی، طیفی را تشکیل می‌دهند. هر دنیایی، دنیا‌های متعددی را در بردارد؛ یعنی تمدن مشکک؛ نظیر «وجود» که شدت و ضعف دارد. دست‌یابی هرکدام از دو نگرش اخیر به تمدنی در دنیا، مطابق سنت امداد است:

کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می‌دهیم و بر محصولش می‌افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می‌دهیم؛ اما در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد (شوری/۲۰)

در ادامه هر یک از این دیدگاه‌ها از منظر قرآن بررسی خواهند شد:

۱-۳. دنیا‌گریزان آخرت‌طلب

قرآن از گروهی از مردم سخن می‌گوید که آن‌ها را با توجه به نوع نگرششان، می‌توان دنیا‌گریزان آخرت‌طلب نام نهاد. در کتب اخلاقی، چنین تفکری قابل‌ردیابی است. اینان انتخاب گر رهبانیتی خودساخته‌اند؛ اما چرا خودساخته؟ زیرا خداوند چنین‌گریزی از دنیا را، توصیه نفرموده است:

سپس در پی آنان، رسولان دیگر خود را فرستادیم و بعد از آنان، عیسی‌بن‌مریم را مبعوث کردیم و به او انجیل عطا کردیم و در دل کسانی که از او پیروی کردند، رأفت و رحمت قرار دادیم و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشته بودیم؛ گرچه هدفشان جلب خشنودی خدا بود؛ ولی حق آن را رعایت نکردند؛ از این‌رو ما به کسانی از آن‌ها که ایمان آوردند، پاداششان را دادیم و بسیاری از آن‌ها فاسق‌اند! (الحدید/۲۷)

رهبانیت، یعنی ترک لذت‌های دنیوی مانند ازدواج و خوردن گوشت و کناره‌گرفتن از مردم و جامعه و عبادت در دیر و صومعه (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۷۷ و مؤسسه

دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۹۹). رهبانیت به معنای جدایی و کناره‌گیری از جامعه، در مقابل زهد به معنای رهایی از مادیات دانسته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۴۲، ج ۱۸، ص ۸۵).

ملاحظه می‌شود، دنیاگریزی این دسته، به جامعه‌گریزی نیز ختم شده است؛ لذا راهبان به‌عنوان گروهی که مبادرت به تأسیس چنین اندیشه‌ای کرده‌اند، در دیرها و دور از مردم، ساکن شدند. تأمل در لوازم این نگرش، انسان را از انتظار ساخت تمدن از سوی صاحبان آن، که قطعاً جلوه‌های دنیایی هم دارند، ناامید می‌سازد.

برخی مفسران، با اتکا به آیه ۸۷ سوره مائده، رهبانیت را مصداق حرام کردن مواهب الهی و در نتیجه، مخالف احکام و قوانین اسلام بیان کرده‌اند (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

در آیین اسلام، رهبانیت تشریح نشده است؛ زیرا رهبانیت، «جان و جسم» را فرسوده و «نسل و تمدن» را به فنا و نابودی می‌کشاند (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

البته مقوله زهد، جدای از رهبانیت است. در اینجا به برخی از مطالبی که مرحوم شهید مطهری درباره تفاوت‌های رهبانیت و زهد فرموده‌اند، بسنده می‌کنیم. از همین فرمایشات، می‌توان تا حدودی تفاوت جهان تفکر دنیاگریز را با جهان تفکر زاهدانه دریافت. دقت شود که پیامدهای مدنظر از این نوشتار، پیامدهای اجتماعی هستند.

«زاهد و راهب، هر دو از تنعم و لذت‌گرایی دوری می‌جویند؛ ولی راهب از جامعه و تعهدات و مسئولیت‌های اجتماعی می‌گریزد و آن‌ها را جزء امور پست و مادی دنیایی می‌شمارد و به صومعه و دیر و دامن کوه پناه می‌برد؛ اما زاهد به جامعه و ملاک‌های آن و ایده‌های آن و مسئولیت‌ها و تعهدهای آن، رو می‌آورد. زاهد و راهب هر دو آخرت‌گرایند؛ اما زاهد «آخرت‌گرای جامعه‌گراست و راهب، آخرت‌گرای جامعه‌گریز». در لذت‌گریزی نیز این دو در یک حد نمی‌باشند. راهب، سلامت و نظافت و قوت و انتخاب همسر و تولید فرزند را تحقیر می‌کند؛ اما زاهد حفظ سلامت و رعایت نظافت و برخورداری از همسر و فرزند را جزء وظیفه می‌شمارد. زاهد و راهب هر دو تارک دنیایند؛ اما دنیایی که زاهد آن را

رها می‌کند، سرگرم‌شدن به تنعم و تجمل و تمتعات و این امور را کمال مطلوب و نهایت آرزو دانستن است؛ ولی دنیایی که راهب آن را ترک می‌کند، کار، فعالیت، تعهد و مسئولیت اجتماعی است. این است که زهد زاهد برخلاف رهبانیت راهب در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی است و نه تنها با تعهد و مسئولیت اجتماعی و جامعه‌گرایی منافات ندارد؛ بلکه وسیله بسیار مناسبی است برای خوب از عهده مسئولیت‌ها برآمدن. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۱۸).

در آیه دیگری (کهف/۱۰۳ - ۱۰۴) هم به نادرستی این رویکرد اشاره شده است. امیرمؤمنان علی (ع) در حدیثی در ذیل آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا؟ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (همان)، می‌فرمایند: «یکی از مصادیق بارز آن، رهبان‌ها هستند که خود را در ارتفاعات کوه‌ها و بیابان‌ها محبوس داشتند و گمان کردند کار خوبی انجام می‌دهند.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۳).

از این‌روست که راهب، قادر به ساخت تمدن نیست؛ چون رهبانیت با روح مدنی بالطبع بودن آدمی، می‌جنگد و جوامع انسانی را به انحطاط و عقب‌گرد می‌کشاند (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۳، ص ۳۸۹).

رهبانیت، منجر به انحرافات اخلاقی، تبلی، بدبینی، غرور، عجب، خودبرتربینی و مانند این‌ها می‌شود. برخی از نویسندگان مسیحی در این‌باره گفته‌اند که عده‌ای جهت راحت‌طلبی و به‌خاطر تبلی، رو به دیرها آوردند. افراط در انزوا و گوشه‌نشینی، موجب بروز مشکلات روحی و روانی همچون جنون، ناامیدی و خودکشی شد (البستانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۸۸).

ترک ازدواج که از اصول رهبانیت است، نه فقط کمالی نمی‌آفریند؛ بلکه موجب پیدایش عقده‌ها و بیماری‌های روانی نیز می‌شود. در دائرةالمعارف قرن بیستم آمده است: «بعضی از رهبان‌ها تا آن اندازه توجه به جنس زن را عملی شیطانی می‌دانستند که حاضر نبودند حیوان ماده‌ای را به خانه ببرند! مبادا روح شیطانی آن به روحانیت آن‌ها صدمه بزند.» (فرید وجدی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹۸) اما با این حال، تاریخ، فجایع زیادی را از دیرها به خاطر دارد تا آنجا که برخی دیرها، به‌عنوان محل فساد و جایی جهت اجتماع شهوت‌رانا توصیف

شده است (البستانی، بی تا، ص ۲۹۹).

۲-۳. دنیاطلبان آخرت گریز

عده‌ای از مردم، دنیاطلب‌اند. خواه موحد باشند یا ملحد! نقطه مشترک آن‌ها، دنیاطلبی به هر قیمتی است؛ البته قاعداً این دسته از افراد، طیفی را تشکیل می‌دهند که میزان دنیاطلبی یا آخرت‌گریزی آنان با یکدیگر تفاوت دارد. برخی شاید در حد بی‌اعتنایی به آخرت ارزیابی شوند. برخی از سخن‌گفتن درباره آخرت نیز گریزان‌اند. برخی حتی آخرت‌ستیزند؛ البته افراد در دنیاطلبی نیز یکسان نیستند. برخی حاضرند برای طلب دنیا، جانشان یا مالشان یا حتی ناموسشان را به خطر اندازند و برخی چنین نیستند.

۱-۲-۳. بررسی نگرش در آیات قرآنی

قرآن دارندگان نگرش دنیا طلب را چنین توصیف می‌کند:

... فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ (البقرة/۲۰۰)

افرادی که از خداوند دنیا را درخواست می‌کنند و انتظاری از خدا برای تأمین آخرت ندارند، به آخرت بی‌اعتنایند؛ لذا می‌توان آنان را موحدان دنیاطلب دانست؛ البته هرچند برخی از آنان از خدا، دنیا را طلب می‌کنند؛ اما در کارهای خود و در رفتارهای خود، خدا را نمی‌جویند و برای رضایت خدا، کاری نمی‌کنند. آنان اغلب خودمحورند؛ یعنی برای منافع خود کار می‌کنند. اگر هم از خدا چیزی می‌خواهند، برای «خود» می‌خواهند.

در کنار آنان افرادی هستند که اظهار می‌کنند:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (الجاثیه/۲۴)

إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (المؤمنون/۳۷)

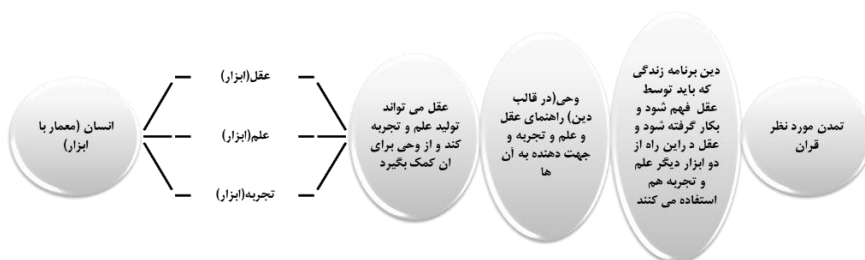
کسانی که فقط جهان مادی اطراف خود را می‌بینند و اعتقادی به مبدأ ذی‌شعور هستی ندارند، قاعداً آخرتی را نیز طلب نمی‌کنند. شاید گفته شود همه ملحدان، لزوماً دنیاطلب هم نیستند. در پاسخ گفته می‌شود که گرچه این احتمال وجود دارد؛ اما اغلب دارندگان چنین نگرشی، دنیاطلب نیز خواهند بود.

قرآن، دلیل رویکرد آنان به دنیا طلبی و اعراض از آخرت طلبی را در وسعت دانش ایشان جستجو می‌کند. به عبارتی، دلیل اینکه غیر از دنیا را طالب نیستند، سطح دانش آنهاست: حال که چنین است، از کسی که از یاد ما روی می‌گرداند و جز زندگی مادی دنیا را نمی‌طلبد، اعراض کن! این آخرین حد آگاهی آنهاست. پروردگار تو کسانی را که از راه او گمراه شده‌اند، بهتر می‌شناسد و (همچنین) هدایت‌یافتگان را از همه بهتر می‌شناسد! (النجم/۲۹ و ۳۰)

معلومات و حیطة دانش و فهم آنان از جهان، به همین مقدار است. عقلشان بیشتر از این را درک نمی‌کند. «ذَلِك مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ». اینکه چرا علم آنها بیش از این نیست، نیازمند توضیح است.

اصولاً هر فردی دو جنبه زندگی دارد. جنبه فردی و شخصی و جنبه اجتماعی. تذکر این نکته مهم است که نگرش دنیا طلبان در هر دو جنبه زندگی آنان مؤثر است. دنیا طلب، در زندگی شخصی خود بر مدار دست‌یابی به دنیایی بهتر (از نظر خود) است یعنی مطلوبش، بهره‌مندی بیشتر از زندگی است. از نظر اجتماعی نیز چنین است و سعی می‌کند که در زندگی اجتماعی نیز، میزان بهره‌مندی خود را افزایش دهد و دنیای شایسته‌ای (حسب تفکر و علم محدود خود) برای خود و اطرافیانش ایجاد کند. سخن این است که چنین افرادی، در نگاه به جامعه، فقط بُعد دنیایی و مادی آن را در نظر دارند و محدوده علم آنان همین است؛ لذا سعادت انسانی از منظر آنان «منحصر در بعد مادی و دنیایی» است که در صورت تأمین حداکثری منافع و بهره‌مندی‌شان از دنیا، سعادت‌مندی بشری را تأمین شده می‌دانند. (به تعریف تمدن مراجعه شود.)

عدم استفاده از داده‌های وحیانی و اتکا به عقل و تجربه صرف بشری، دامنه و وسعت علم آنان را محدود کرده است؛ در نتیجه، سعادت بشری را نیز محدود در تأمین خواسته‌ای صرفاً دنیایی می‌بینند. تصویر زیر، حکایت‌گر عناصر آگاهی‌بخش است. ملاحظه می‌شود که وحی، راهنمای عقل و علم و تجربه بشری است که فقدان آن، باعث می‌شود این ابزار به بیراهه برود.



نمودار ۱. الگوی راهنمای تمدن قرآنی

۲-۲-۳. نماهایی (شُمایی) از تمدن برخاسته از این نگرش

۱-۲-۲-۳. صرفاً تأمین کننده امیال دنیوی بشری

تمدن حاصل از چنین نگرشی، صرفاً تأمین کننده حداکثری امیال دنیوی است؛ لذا صورت آن تمدن نیز فقط مظاهر دنیاگرایانه را منعکس می سازد. جلوه های آخرت گرایانه، نسبتی معکوس با میزان دنیاگرایی آنان دارد؛ چنان که در برخی وضعیت ها، هیچ جلوه ای از آخرت گرایی در آن دیده نمی شود.

فرض این است که اغلب اشخاص ساکن در آن جامعه، اختیارات یا از طریق الزامات اجتماعی یا مانند امروز، تحت دیکتاتوری رسانه ای، در مقابل این نگرش، خاضع اند و انگیزه هایشان، آلوده به آن است؛ لذا جامعه تحت آن نگرش نیز، در همان مسیر حرکت می کند. شاید امروز بتوان تمدن غرب را تصویری زنده از این نگرش به دنیا ارزیابی کرد. تمدنی که در غایت خود می تواند امیال دنیوی بشری را به صورت حداکثری تأمین کند؛ هرچند چنین ادعایی نیز خالی از تسامح نیست و آنچه دیده می شود، تأمین خواسته های حداکثری قلبی از شهروندان و خواسته های حداقلی کثیری دیگر به قیمت لگدمال شدن خواسته ها و امیال اکثریت است.

۲-۲-۲-۳. بیگانه از آورده های وحیانی

اشاره شد که قرآن می فرماید: دنیاطلبان از یاد خدا اعراض می کنند؛ از این رو نسبت به

فرمایشات و حیانی بی تفاوتند. این بی تفاوتی گاهی منجر به انکار خدا می شود. گاهی خدا را دست بسته می خواند. گاهی تغییر شکل داده و در شکلی نو مانند سکولاریسم، خدا را از معادلات زندگی بشر حذف می کند. گاهی هم در قالب روشن فکری مسلمان یا مسلمانی سکولار، ادعا می کند دین، امری شخصی است و خدای متعال، انسان را در امور مربوط به اجتماع، رها کرده و بلا تکلیف گذاشته است؛ به هر حال، آنان خود را از داده های و حیانی بی بهره می کنند و سعادت بشری را با عقل کم فروغ خود ترسیم می نمایند؛ در نتیجه، سعادت خودپندار آنان، محدود به تمتع و بهره مندی از ظواهر دنیا می شود. این امر، استدلال زیادی نمی خواهد. فقط نظر (نگاه همراه با تعمق) به جهان غرب، غایت سعادت خودپندار بشری را نمایان می سازد؛ لذا هرگونه رفتار متمدنانه از سوی آنان، خواه در ساخت نظامات و زیر نظامات تمدنی، اعم از فرهنگی، آموزشی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و وضع قوانین و مقررات، صنعت و تکنولوژی و... همه در مسیر تحقق امیال دنیوی سامان خواهد گرفت.

نکته حائز اهمیت در این نوع تمدن، محروم سازی خود از داده های و حیانی به بهانه های مختلف و حتی تحت مکتب های خود ساخته است.

۳-۲-۲-۳. ارتباط با تلبیسات شیطانی

مسیر بی ارتباط با وحی، با شیطان مرتبط می شود. عنصری که فیلسوفان تمدن و نه حکیمان تمدن، همواره از آن غفلت کرده اند؛ چراکه در این نوع نگرش، جایی برای دخالت دادن ماورای ماده در دنیا وجود ندارد و با لطایف الحیل، «ماورای ماده»، ماورای تاریخ و فراتاریخ تصور شده است؛ البته همین نیز از دستاوردهای علمی این نوع نگرش به علوم است. شیطان شناسی ما بسیار محدود است. اغلب، شیطان را موجودی موهوم و مانند «لولو» تصور می کنیم که خدا از آن برای ترساندن انسان ها استفاده می کند. سپاه مرئی و نامرئی او، در محاسبات بشری جایی ندارد. سپاهی که اجازه دارد انسان ها را بفریبد و آن ها را در مسیری غیر از مسیر مستقیم قرار دهد.

هرکدام از آن ها را که می توانی، با صداقت تحریک کن! و لشکر سواره و پیاده ات را بر

آن‌ها گسیل دارا! و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی! و آنان را با وعده‌ها سرگرم کن! ولی شیطان، جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آن‌ها نمی‌دهد. (الإسراء/۶۴)

از این‌رو، اهمیت شناخت عملیات فریب شیطان در شناسایی جهان تمدنی که این گروه از انسان‌ها در صدد پایه‌ریزی آن هستند، خود را بیشتر نشان می‌دهد.

شیطان، شما را (به‌هنگام انفاق) وعده فقر و تهی‌دستی می‌دهد و به فحشا (و زشتی‌ها) امر می‌کند؛ ولی خداوند وعده «آمرزش» و «فزونی» به شما می‌دهد و خداوند، قدرتش وسیع و (به هرچیز) داناست. (به همین دلیل، به وعده‌های خود، وفا می‌کند.) (البقره/۲۶۸)

قرآن پر است از ترسیم آنچه شیطان و حزب او در صدد القای آن به بشریت هستند؛ لذا وقتی انسان از دنیای بدون رضایت خدا استقبال می‌کند، ارزش‌های ابلیسی را برگزیده و از این‌رو تمدن ساخته‌شده، پر از باورها، ارزش‌ها، رفتارها و نمادهای ابلیسی می‌شود. اشاره به برخی از این جلوه‌گری‌ها که تمدن رنگین و زینت‌شده ابلیسی را می‌سازد، خالی از لطف نیست. در دو کلمه استفاده‌شده دقت شود: زینت و رنگین. تمدن ابلیسی، رنگ ابلیسی دارد. در مقابل تمدن الهی که رنگ خدایی دارد:

رنگ خدایی (بپذیرید! رنگ ایمان و توحید و اسلام) و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟ و ما تنها او را عبادت می‌کنیم. (البقره/۱۳۸)

زینت‌دادن با رنگ‌آمیزی میسر است. شیطان نیز دنیاطلبی را برای انسان زینت می‌دهد؛ لذا تمدن‌های ابلیسی ناشی از نگرش دنیاطلب، رنگین و رنگارنگ‌اند. رنگ‌هایی اغفال‌گرایانه، نه یادآور توحید. در آیات متعددی به این نکته اشاره شده است، نظیر:

زندگی دنیا برای کافران زینت داده شده است؛ از این‌رو افراد باایمان را (که گاهی دستشان تهی است)، مسخره می‌کنند؛ در حالی که پرهیزکاران در قیامت، بالاتر از آنان هستند. (چراکه ارزش‌های حقیقی در آنجا آشکار می‌گردد و صورت عینی به خود می‌گیرد) و خداوند، هرکس را بخواهد، بدون حساب روزی می‌دهد. (البقره/۲۱۲)

محبت امور مادی، از زنان، فرزندان، اموال هنگفت طلا و نقره، اسب‌های ممتاز، چهارپایان و زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است. (تا در پرتوی آن، آزمایش و

تربیت شوند؛ ولی) این‌ها (در صورتی که هدف نهایی آدمی را تشکیل دهند)، سرمایه زندگی پست (مادی) هستند؛ و سرانجام نیک (و زندگی والا و جاویدان)، نزد خداست. (آل عمران/۱۴)

حتی کار به جایی می‌رسد که امور ناپسند هم برای آنان زیبا جلوه می‌کنند: همین گونه شرکای آن‌ها [بتها]، قتل فرزندانشان را در نظرشان جلوه دادند. (کودکان خود را قربانی بت‌ها کرده و افتخار می‌کردند!) سرانجام آن‌ها را به هلاکت افکندند و آیینشان را بر آنان مشتبّه ساختند و اگر خدا می‌خواست، چنین نمی‌کردند. (زیرا می‌توانست جلوی آنان را بگیرد؛ ولی اجبار، سودی ندارد.) بنابراین، آن‌ها و تهمت‌هایشان را به حال خود واگذار. (و به آن‌ها اعتنا مکن) (الأنعام/۱۳۷)

تعجب نکنید. کشتن اولاد به زمان‌های قبل و دوران توحش انسان‌ها بر نمی‌گردد. امروزه نیز با قانونی کردن سقط جنین، همین اتفاق در حال رخ‌دادن است (۱). طرف‌داران آن در گذشته برای خدایان دروغین فرزندان خود را می‌کشتند و امروز برای هموارسازی مسیر خوش‌ها، البته با تزیین و موجه‌سازی، با ده‌ها دلیل، نه تنها خود را مجاب به کشتن اولاد می‌کنند؛ بلکه مخالفان خود را به متحجر بودن و ضدزن بودن و ضدپیشرفت‌زن بودن، متهم می‌نمایند. برای نمونه گفته شده است: آنچه مسئله سقط جنین را از حساسیت ویژه‌ای برخوردار می‌سازد، تعارض حق‌های بشری در آن است. این حق‌ها عبارت‌اند از: حق جنین بر حیات و حق زن بر اختیار روش حیات. بدیهی است که تعارض این حق‌ها موجب محدودیت آن‌ها می‌شود! (مشرق‌نیوز، مقاله، تاریخ انتشار: ۱۶ مهر ۱۳۹۳ - ۲۰، ص ۵۷) این گونه توجیهات که بعضاً در قالب‌های علمی ارائه می‌شوند، قالب‌هایی که از ویژگی‌های جاهلیت مدرن‌اند، در همه زمینه‌هایی که نظام‌سازی تمدنی را لازم دارد، به چشم می‌خورند. شیطان، دست‌وپای زنان و مردان را با اغلالی چنین می‌بندد:

همان‌ها که از فرستاده (خدا)، پیامبر «امی» پیروی می‌کنند. پیامبری که صفاتش را، در تورات و انجیلی که نزدشان است، می‌یابند. آن‌ها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد. اشیاء پاکیزه را برای آن‌ها حلال می‌شمرد و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای

سنگین و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود، (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و حمایت و یاریش کردند و از نوری که با او نازل شده، پیروی نمودند، آنان رستگاران‌اند. (الأعراف/۱۵۷)

وقتی آدمی خود را از نور وحی بی‌بهره سازد، مرده‌ای را ماند که در ظلمات، ره می‌سپارد؛ از این رو، شیطان، آنچه را انجام می‌دهد، تزیین می‌کند:

آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده کردیم و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، همانند کسی است که در ظلمت‌ها باشد و از آن خارج نگردد؟ این گونه برای کافران، اعمال (زشتی) که انجام می‌دادند، تزیین شده (و زیبا جلوه کرده) است. (الأنعام/۱۲۲)

پس مسیر دنیا طلب آخرت‌گریز، مسیری ناهموار است، همان مسیری که انسان‌ها در ادوار مختلف تاریخ آن را طی کرده و نتیجه‌اش را ملاحظه کرده‌اند. تمدن‌هایی با ظاهری زیبا و فریبنده که امروز بعضاً فقط آثاری از آن باقی مانده است.

۴-۲-۳. تهی از معنویت اجتماع‌گرا

از یک نمای، دیگر تمدن اینان خالی از معنویت اجتماع‌گراست و گرفتار بحران معنویت-اند. مگر نه این است که انسان، دو بعد دارد؟ بعدی معنوی و بعدی مادی:

و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته؛ سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است. (الشمس/۸)

لذا بی‌توجهی به یک بُعد، هر بعدی که باشد، نقص است. به اعتقاد برژینسکی:

سکولاریسم عنان‌گسیخته حاکم بر نیمکره غربی، در درون خود، نقطه ویرانی فرهنگی غربی را می‌پرورد؛ از این رو، آنچه ابرقدرتی آمریکا را در معرض زوال قرار می‌دهد، سکولاریسم عنان‌گسیخته غربی است و نه برخورد تمدن‌ها. فساد درونی نظام غربی و رژیم‌های وابسته فاسد، مشروعیت نظام لیبرال‌دموکراسی را از بین می‌برد؛ از جمله دروغ سیاسی حقوق بشر که صرفاً در چارچوب مسائل سیاسی تعریف می‌شود و حقیقت ندارد. حقوق بشر باید به‌تنهایی آرمان «زندگی خوب» و «انسانی» را در نظر آورد. مسائل انسان

کنونی در ورای تضادهای ایدئولوژیک و درگیری‌های کهن زندگی جمعی، جای خود را به مسائلی می‌دهد که بیشتر به ویژگی‌های زندگی خوب و اصالت انسانی مربوط می‌شوند (آودیچ، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲).

در این دیدگاه، انسان مدرن در جستجوی حیاتی معنوی و انسانی است که دموکراسی‌های لیبرال، قادر به تأمین آن نیستند. تمدن غفلت و رفاه، قادر به تأمین زندگی خوب نیست. زندگی خوب، نیازمند فضیلت، ارزش، نظم، اخلاق و باورهای معنوی است. به اعتقاد برژینسکی، گسیختگی فرهنگ غربی از درون، به‌مثابه مهم‌ترین عامل سقوط اقتدار غرب، مورد تغافل قرار گرفته است. وی، این علل درونی سقوط غرب را کاری‌تر از علل بیرونی می‌بیند. لذت‌گرایی مادی، مصرف‌گرایی، خوش‌گذرانی، ناپارسایی و ثروت‌اندوزی که نابودگر ساحت معنوی انسان هستند، از علت‌های اساسی و نطفه‌های خودویرانی فرهنگ غرب هستند (مددپور، بی‌تا، صص ۴۱-۴۲).

۳-۲-۲-۵. حاکمیت رقابت حذفی

نمای دیگر این تمدن، رقابت به‌قصد حذف رقیب است. می‌توان تصویری از چنین جامعه‌ای داشت. یکی از بنیان‌گذاران نظام سرمایه‌داری به نام فردریک باستیا می‌گوید: پروردگار توانا، انسان را دارای حس نفع‌طلبی آفریده که هر چیزی را برای خود و فقط برای خود بخواد. نفع شخصی، همان محرک توانای بی‌همتایی است که ما را به پیشرفت و ازدیاد ثروت خود و در عین حال به کوشش برای تحصیل یک وضع انحصاری برمی‌انگیزد (بدن، ۱۳۵۴، ص ۱۹۳). بنابراین، مقصود از رقابت، عبارت است از کوشش هر فعال اقتصادی برای محروم کردن دیگر فعالان اقتصادی و به‌انحصاردرآوردن منافع مادی که هدف موردنظر هر دوی آنان است (بدن، ۱۳۵۴، ص ۱۹۳).

در این فرآیند، کسانی که توان ماندن در بازار را ندارند، ورشکست شده و از گردونه رقابت خارج می‌شوند و فقط شایسته‌ها از جهت میزان سرمایه و قدرت اقتصادی، در عرصه اقتصادی باقی می‌مانند. (schnitzer, 1999, P 26)

چنین رقابتی، محرومیت عدّه کثیری را در پی دارد و همین امر، توجیه‌گر انباشتگی

ثروت نزد عدهٔ قلیلی در جهان است. به گزارش سایت بنیاد بین‌المللی «آکسفا» (خیریهٔ بین‌المللی)، در سال ۲۰۱۶ میلادی از مجموع ثروت تولیدشده در جهان، ۸۲ درصد آن به جیب یک درصد پول‌دار رفته است. در حالی که وضعیت پنجاه درصد از جمعیت فقیر جهان، بدون تغییر مانده است (۲).

امید است در مجالی دیگر، نماهای بیشتری از تمدن برخاسته از این نگرش، ترسیم شود.

۳-۳) دنیاداران آخرت‌گرا

سومین نگرشی که مورد توجه قرآن قرار گرفته است، دنیاداران آخرت‌گرا نام نهاده شده‌اند. این نام‌ها برای سهولت اشاره به آن‌هاست. امکان دارد محققان محترم، نام‌های برازنده‌تری را انتخاب کنند.

۳-۳-۱. بررسی نگرش در آیات قرآنی

قرآن، دارندگان نگرش دنیاداران آخرت طلب را چنین توصیف می‌کند:
و بعضی می‌گویند: «پروردگارا! به ما در دنیا حسنه عطا کن! و در آخرت نیز حسنه مرحمت فرما! و ما را از عذاب آتش نگاه دار!» (البقره/۲۰۱)

گروهی خداجو که از رب‌العالمین، هم دنیا را طلب می‌کنند و هم آخرت را. اما آیا نوع طلب آنان با گروه اول تفاوت دارد؟ از ظاهر آیاتی که دربارهٔ این دو گروه گفته شده، تفاوتی آشکار نمی‌شود؛ اما با ضمیمه کردن آیات دیگر، تفاوت بنیادین این دو نگرش و تأثیر آن بر ارزش‌های آنان و نهایتاً بر «رفتار آنان در تمدن‌سازی» آشکار می‌شود. تفاوت‌هایی که دو جهان متمایز تمدنی را رقم می‌زند.

امام علی (ع) دربارهٔ تفاوت دو نگرش دنیاطلبی و دنیاداری می‌فرماید: «هرکس به دنیا به‌عنوان وسیله بنگرد، بصیرتش بیشتر می‌شود و هرکس به‌عنوان هدف بنگرد، دنیا چشم او را کور خواهد کرد. (شریف‌رضی، ۱۴۰۴، خطبه ۸۲ و محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۹۹، ح ۵۷۹۶)

به عبارتی، گروه سوم، نگاهی استقلالی به دنیا ندارند. متوجه دنیا هستند؛ اما دنیا را پلی

برای آخرت تصور می‌کنند. دنیایی را می‌خواهند که با آن به آخرت برسند. دنیا و مظاهرش، آنان را نمی‌فریبند. مشغولیت اصلی آنان دنیا نیست؛ زیرا مشغول شدن به دنیا، آن‌ها را از هدف اصلی دور می‌کند و سیروسفر آنان را به عقب می‌اندازد. مسافری را تصور کنید که قرار است به مقصدی رهسپار شود و لازم است از بازار، توشه راه فراهم سازد. زمان حرکت به مقصد در اختیار او نیست. هر آن امکان دارد سفر او آغاز شود و اگر سفر آغاز شد، دیگر وقتی برای تهیه توشه ندارد. چنین شخصی نگاهش به بازار، نگاهی آلی است، نه استقلالی؛ چراکه از بازار، فقط باید توشه فراهم سازد تا در مقصد راحت‌تر باشد. در بازار، اوقاتش را به تماشا نمی‌گذراند؛ بلکه نگاهش، نگاه خریدار است. اگر نمایشی در گوشه‌ای ببیند، به تماشا نمی‌نشیند. او عجله دارد. سرعت دارد و از دیگران سبقت می‌گیرد تا بهترین‌ها را تهیه کند؛ البته نه به هر قیمتی. بازار، همین دنیاست و مقصد، آخرت است. این همان تعبیر وسیله‌بودن دنیا برای آخرت است. رهروی این مسیر به هر آنچه در اطرافش است، با نگاه کسی نظر می‌کند که آیا از آن می‌تواند برای زندگی در مقصد زادوتوشه‌ای بسازد یا خیر؟

قرآن، توشه موردنیاز و روش سیروسفر را به رهروی این راه نشان داده است. وحی، چراغی فرا روی عقل و علم و تجربه بشری است تا در این منزلگه، بهترین‌ها را برای زندگی ابدی فراهم سازد. در گذشته گفته شد که انسان، اگرچه محدث است، اما ابدی است. پس آنچه فراهم می‌آورد، برای زندگی ابدی است. قرآن از او نمی‌خواهد به دنیا پشت کند؛ چراکه رهبانیت در این امت، جهادکردن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۱۱۴، ح ۱)؛ یعنی اشتغال به رهاساختن خود و دیگران از قیودات و زنجیرهای تعلقاتی که انسان را به زمین وصل می‌کند و نمی‌گذارد این شاه‌باز پرواز کند و اوج بگیرد. چه شکرهاست در این شهر که قانع شده‌اند/شاهبازان طریقت، به مقام مگسی!

(حافظ شیرازی، بی‌تا، غزلیات، شماره ۴۵۵)

برای اینکه انسان بداند رمز آلی ماندن دنیا و آلی شدن دنیا برای انسان چیست، توجه به برخی از آیات، کارساز است:

بگو: «اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما و اموالی که به دست آورده‌اید و تجارتی که از کسادشدنش می‌ترسید و خانه‌هایی که به آن علاقه دارید، در نظرتان از خداوند و پیامبرش و جهاد در راهش محبوب‌تر است، در انتظار باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند و خداوند جمعیت نافرمان‌بردار را هدایت نمی‌کند!» (التوبة/۲۴)

بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند؛ اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهایشان) شدیدتر است و آن‌ها که ستم کردند، (و معبودی غیر خدا برگزیدند) هنگامی که عذاب (الهی) را مشاهده کنند، خواهند دانست که تمام قدرت، از آن خداست و خدا دارای مجازاتی شدید است. (نه معبودهای خیالی که از آن‌ها می‌هراسند.) (البقرة/۱۶۵)

"مدیریت دوست‌داشتن‌ها" کلید و رمز آلی‌کردن نگرش به دنیاست. انسان در عین اینکه دوستدار مخلوقات الهی است، همسر، فرزندان، عشیره، اموالی که خداوند به او داده است و کسب و کارش و... اما اشدّ حب او و عشقش به خداوند، بیشتر و بر دیگر دوست‌داشتنی‌ها غلبه دارد. این کلید یکی از قفل‌های دروازه ورود به تمدن توحیدی است. کلید دوم در آیه ای دیگر بیان شده است:

و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش که خدا مفسدان را دوست ندارد! (القصص/۷۷)

آری، در کنار تلاش‌های انسان در دنیا، نعمت‌های بی‌شماری نصیب او می‌گردد. نعمت‌هایی بی‌حد و حصر؛ اما او نباید بهره و نصیب خود را از این نعمت‌ها فراموش کند؛ یعنی نباید «بیشتر یا کمتر» از آنچه لازم است، مصرف کند؛ بلکه باید از آن‌ها برای ساخت جهان دیگرش استفاده کند. هر نعمتی در این دنیا می‌تواند به هزاران هزار نعمت و رحمت فزون‌تر در جهان دیگر تبدیل شود؛ پس باید از این فرصت استفاده کند. (وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ) بدین شکل است که نگرش دنیادار آخرت‌طلب، ارزش‌ها و رفتارهای

خود را تولید می‌کند.

۲-۳-۳. نماهایی (شماهایی) از تمدن برخاسته از این نگرش

با عنایت به محدودیت نوشتار، امکان ترسیم همه‌جانبه تمدن برخاسته از نگرش دنیادار آخرت‌طلب وجود ندارد؛ از این رو فقط سه نما از این تمدن ترسیم می‌گردد:

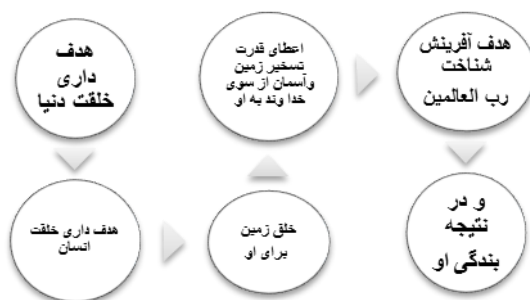
۱-۲-۳-۳ بهره‌مند از آموزه‌های وحیانی و عقل

گفته شد، رهروی این راه، گوشه‌گیر نیست. وحی و عقل، وظیفه‌اش را تعیین کرده‌اند. درست در مقابل نگرش پیشین که فقط به عقل منسلخ از وحی پایبند بود و علم خود را برای رسیدن به سرمنزول مقصود، کافی تلقی می‌کرد. همچنان که قارون، به‌عنوان یکی از نمادهای آن تفکر، همین ادعا را مطرح کرد. (قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي... القصص/۷۸)

۲-۲-۳-۳ تلاش برای شناخت و تسخیر جهان

صاحب این نوع نگرش، نمی‌تواند غافل از دنیای اطرافش باشد. موظف شده دامنه اطلاعاتش را افزایش دهد. حقایق عالم را دریابد و درباره خلقت بداند. آن را مسخر سازد و به خلق خدا خدمت کند؛ چراکه برای همین به این عرصه پا گذارده است. او از طریق وحی می‌آموزد:

- دنیا، بیهوده خلق نشده است. (آل عمران/۱۹۱)
 - خود او نیز بیهوده خلق نشده است. (المؤمنون/۱۱۵)
 - زمین برای او خلق شده است. (البقرة/۲۹)
 - أ- زمین و آسمان مسخر او گردیده؛ یعنی خالقش اجازه و قدرت لازم برای هرگونه تصرفی در زمین و آسمان بی‌انتهایش را به او بخشیده است. (لقمان/۲۰)
 - ب- او را برای عبادت و شناخت خودش آفریده است. (الذاریات/۵۶)
- نتیجه اینکه او باید از طریق شناخت و تسخیر زمین و آسمان، به عبادت و عرفان برسد.



نمودار ۲. هدف خلقت انسان

دنیاداران آخرت طلب، نهایت تلاششان را می کنند که پیچیدگی های خلقت را کشف کرده تا خالقشان را بیشتر بشناسند (۳). هر روز مرزهای دانش را جلو می برند؛ چراکه می دانند خالقشان خواسته تا دنیا را مسخر خود گردانند و البته از برهم زدن نظام خلقت اجتناب می کنند. (الرحمن/۷-۸) (۴)

علم و صنعت و تکنولوژی در جهان اینان، با انگیزه هایی مضاعف رو به جلو می رود؛ پس هم، سخن از تسخیر و به سلطه درآوردن آسمانها و زمین است و هم، سفر به دوردست ها. خواه به مکان هایی که میلیارد ها سال نوری با زمین فاصله دارند، خواه کاوش در زمین و ما فیها به قصد به سلطه درآوردن و بهره برداری از آن. توجه اکید به این مطلب ضروری است که برای چنین سلطه ای، چه میزان از کوشش و تلاش و دانش نظری و فنی نیاز است؟ چقدر تلاش نیاز است برای رسیدن به متتھالیه کهکشانیها و رسیدن به نقطه بهره برداری کامل از زمین و ما فیها برای شناخت خالق و خدمت به خلق او و تأمین منافع ماندگار برای مردم:

خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه ای به اندازه آن ها سیلابی جاری شد؛ سپس سیل بر روی خود، کفی حمل کرد و از آنچه (در کوره ها) برای به دست آوردن زینت آلات یا وسایل زندگی، آتش روی آن روشن می کنند، نیز کفهایی مانند آن به وجود می آید. خداوند، حق و باطل را چنین مثل می زند! اما کف ها به بیرون پرتاب می شوند؛ ولی آنچه به مردم سود می رساند [= آب یا فلز خالص] در زمین می ماند؛ خداوند این چنین مثال می زند! (الرعد/۱۷)

۳-۲-۳. خدمت به خلق خدا

در مقابل «حاکمیت رقابت حذفی» در نگرش قبل، رفتار خدمت به خلق در این نگرش نمود می‌یابد. گفته شد نگاه به دنیا، نگاهی آلی است. دنیا برای ساخت آخرت است و دنیادار آخرت طلب باید در زندگی دنیوی سودمند باشد.

در قرآن از زبان حضرت عیسی (ع) می‌خوانیم: «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ» و مرا هرجا که هستم، پربرکت قرار ده. امام صادق (ع) فرمودند: مقصود از جَعَلَنِي مُبَارَكًا یعنی جَعَلَنِي مُبَارَكًا نَفْعًا است. یعنی خدایا! مرا بسیار سودمند و نفع‌رساننده (به مردم) قرار بده! یکی از حکمای تمدن، شاخص دوم دولت اسلامی را مسئله خدمت به خلق دانسته‌اند و اضافه کرده‌اند: روحیه خدمت که این گفتمان اصلی دولت اسلامی، همین خدمت است. اصلاً فلسفه وجود ما، جز این نیست. ما آمده‌ایم خدمت کنیم به مردم. هیچ چیز نباید ما را از این وظیفه غافل کند." (۵) پس خدمت به خلق، از شاخصه‌های جالب توجه در نگرش مذکور است و در آن تمدن، نمادی عیان و آشکار است. تمدنی که شهروندان آن، در عین برخورداری از نعمت‌های بیکران الهی، غافل از هدف آفرینش نیستند. به یکدیگر خدمت می‌کنند. آنچه برای خود می‌خواهند، برای دیگران نیز می‌خواهند حتی بعضاً بیشتر. (الإنسان/۸) دنیا را دارند؛ اما مفتون و فریفته ظاهر آن نیستند. از تسخیر زمین و آسمان به دنبال تأمین منافع مردم هستند؛ چون می‌دانند چنین اعمالی برای آنان ماندگار است. (الرعد/۱۷) هر قدر در این دنیا برای رضایت خداوند تلاش کنند، منزلت ابدی شایسته‌تری می‌سازند. ثروت به دست می‌آورند؛ اما در راه خدا هزینه می‌کنند؛ چرا که می‌دانند چیزی از دست نمی‌دهند؛ بلکه افزون‌ترش را نه تنها در همین دنیا بلکه در آخرت بدست می‌آورند. (البقرة/۲۶۵) در این تمدن، رفاه هست اما برای همه شهروندان شهر خدا! نه اقلیتی حاکم و صاحبان زرزور.

در نگرش سوم، نظام‌های تمدنی، برای خدمت شکل گرفته‌اند. همه، شیفته خدمت‌اند، نه نشستگان قدرت! مسئولان آن جهان تمدنی، انتظار ندارند در پس خدماتشان، اجری

درخور جایگاهشان بگیرند؛ از این رو کسی که به دنبال منافع صرفاً شخصی برای خود است، نباید در نظام‌های این تمدن، جایی داشته باشد و صندلی شخص دیگری را اشغال کند. حال سخنان ذوالقرنین که کارگزاری مومن بود، معنا پیدا می‌کند. او در مقابل پیشنهاد هزینه در برابر خدمات خود به‌عنوان رهبر دولت برگزیده الهی می‌گوید:

(آن گروه به او) گفتند: «ای ذوالقرنین، یاجوج و ماجوج در این سرزمین فساد می‌کنند. آیا ممکن است ما دستمزدی برای تو قرار دهیم که میان ما و آن‌ها سدی ایجاد کنی؟!» (ذوالقرنین) گفت: «آنچه پروردگارم در اختیار من گذارده، بهتر است (از آنچه شما پیشنهاد می‌کنید)! مرا با نیرویی یاری دهید، تا میان شما و آن‌ها سد محکمی قرار دهم!» (الک‌هف/۹۵-۹۴)

امید است نماهای بیشتری از دنیای تمدنی موردانتظار از این نگرش به استناد منابع اسلامی عرضه شود. تا آن روز! هرچند بازنمایی دولت نبوی و علوی، چهره‌ای از آن تمدن را نشان می‌دهد، دولت‌هایی که علی‌رغم نبودن و چالش‌های بسیار داخلی و خارجی، موفق شدند مینیاتوری از تمدن توحیدی را به نمایش بگذارند. همین علی (ع) است که در طول اندک زمانی، در خلال مبارزه با دنیاطلبان آخرت‌گریز، چنین گزارش می‌دهد:

همه مردم کوفه از رفاه برخوردار گردیدند؛ چون پایین‌ترین آن‌ها (یعنی فقیرترین افراد جامعه) نان گندم می‌خورد و سرپناه مناسب دارد و از آب سالم فرات می‌نوشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰، ص ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

مسئله پژوهش حاضر، بررسی تأثیر نگرش‌های مختلف به دنیا در ایجاد تمدن از منظر قرآن کریم بود. در این راستا، سه نگرش مستند به آیات قرآنی استخراج گردید که عبارت بودند از: نگرش دنیاگریز آخرت‌طلب، دنیاطلب آخرت‌گریز و دنیادار آخرت‌گرا. گفته شد نگرش دنیاگریز، توان ایجاد تمدن را ندارد. تمدنی که لازم‌اش توجه به

دنیاست. البته مقصود، تمدنی پیشروست؛ والا قاعداً صاحبان این نوع از نگرش، سطحی از یک تمدن ابتدایی را باید پذیرا باشند والا ناچارند در غارها یا لابه‌لای درختان زندگی کنند، بدون استفاده از بهداشت و لوله‌کشی و... تصورش کمی دشوار است!

اما دو نگرش دیگر، می‌توانند تمدنی درخور ایجاد کنند. هر دو به دنیا نظر دارند. یکی به‌طور استقلالی و دیگری آلی. حد نهایی که صاحبان این دو نگرش در ایجاد تمدن طی می‌کنند، ختم به تمدنی ابلسی یا توحیدی می‌شود و البته در میانه این دو، طیفی از تمدن‌ها را می‌توان یافت که حد افراط و تفریط این دو نگرش را تشکیل می‌دهند. تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان این دو تمدن وجود دارد که پرداختن تفصیلی به آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد که از اساسی‌ترین بحث‌های نظری پیرامون تمدن‌هاست.

هرچند در طی مباحث گذشته، به جلوه‌هایی از دو تمدن اشاره شد؛ اما قطعاً نه برای جداسازی آن‌ها از یکدیگر کافی است و نه برای شناساندن تمام عیار آن دو تمدن، خصوصاً تمدن آفریده‌شده از نگرش دنیادار آخرت‌طلب؛ اما همین اندازه نیز حاکی از تقابل و تعارض این دو تمدن، حداقل در بخشی از جلوه‌های تمدنی خواهد بود. با توجه به تعریفی که از تمدن در ابتدای بحث ارائه گردید، در مرحله اجرا و ساخت تمدن، نگرش‌های یادشده، در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی، امنیتی و در حوزه‌های نیروی انسانی، قوانین و مقررات و ساختارها تأثیر خود را نشان می‌دهند، از این رو اگر در پی برانداختن تمدنی توحیدی، که در ادبیات امروز تمدن نوین اسلامی خوانده می‌شود، هستیم بالضروره باید در گام‌های بعدی در چارچوب یاد شده، با تکیه بر قرآن و آموزه‌های معصومان(ع) و حکمای اسلام مسیر را روشن‌تر نمود.

یادداشت‌ها

۱. به گزارش خبرنگار اجتماعی باشگاه خبرنگاران پویا، آمار «مرکز پیشگیری و کنترل بیماری‌های آمریکا (CDS)» که در سال ۲۰۱۲ در آمریکا منتشر شد، نشان می‌داد که ۶۹۹ هزار و ۲۰۲ مورد سقط جنین در طول سال ۲۰۱۱، انجام شده است. این تعداد در سال ۲۰۱۶ به عدد ۸۷۹ هزار نفر افزایش پیدا کرده است. بر اساس آخرین آمار که این سازمان اعلام کرده، در سال ۲۰۱۷، تعداد ۸۹۲ هزار سقط جنین به ثبت رسیده است. این آمارها در حدود فاصله ۱۹۸۵ تا ۱۹۹۳ به بیش از ۱ میلیون و ۵۰۰ هزار نفر در سال رسیده بود "CDS"! در گزارش خود از رشد سقط جنین در زنان جوان آمریکایی خبر می‌دهد. ۳۱.۱ درصد از آمارهای سقط جنین مربوط به زنان ۲۰ تا ۲۴ سال است. همچنین دختران ۱۵ ساله ۰.۳ درصد، ۱۵ تا ۲۰ ساله ۹.۸ درصد، ۲۵ تا ۲۹ ساله ۲۷.۶ درصد، ۳۰ تا ۳۴ ساله ۱۷.۷ درصد و ۳۴ سال به بالا ۱۳ درصد از آمار کل سقط جنین در آمریکا را شامل می‌شوند.

"آمار وحشتناک "سقط جنین" در آمریکا/ مادران از زندگی تباہ شده خود می‌گویند" ۸ شهریور

<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/06/08/2085003>، ۱۳۹۸

۲. "گزارش جدید "آکسفام": ۸۲ درصد ثروت جهان دست یک درصد پول‌دار دنیا" ۱۳۹۶/۱۱/۳

<https://www.eghtesadonline.com>

۳. فرازی از دعای عرفه: «إِلَهِي عِلْمْتُ بِاخْتِلَافِ الْأَثَارِ وَ تَنَقُّلَاتِ الْأَطْوَارِ أَنْ مُرَادَكَ مِنِّي أَنْ تَعْرِفَ إِلَهِي فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ.» خدای من! با توجه به گونه‌های مختلف آثار و جابه‌جایی آن، دانسته‌ام که منظور تو از من، این است که من تو را در هر چیز بشناسم تا اینکه به تو در هیچ چیز جاهل نباشم (مفاتیح الجنان، دعای عرفه).

۴. و آسمان را برافراشت و میزان و قانون را (در آن) گذاشت تا در میزان طغیان نکنید (و از مسیر عدالت منحرف نشوید). به عبارتی خداوند آسمان‌ها و زمین را بر اساس قوانینی منتظم کرده است و انسان نباید در راه تسخیر و مسخرسازی، نظام زیستی را بر هم بریزد. این قاعده‌ای بسیار مهم در تمدن‌سازی توحیدی است که او را از تصرفات صدمه‌زننده به نظم طبیعت، باز می‌دارد و یکی از تفاوت‌های دو تمدن توحیدی و ابلیسی شمرده می‌شود.

۵. بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت (۱۳۹۲/۰۶/۰۶).

کتابنامه

قرآن کریم

آودیچ، ابراهیم (۱۳۸۰)، *بررسی نظریه‌های نجات و مبانی مهدویت*، تهران: دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی.

بدن، لویی (۱۳۵۴)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران: انتشارات مروارید، چ ۲.

البستانی، پطرس (بی تا)، *دائرة المعارف*، بیروت، لبنان: دارالمعرفه.

حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین (بی تا)، دیوان حافظ، محمد قزوینی، تهران: چاپ سینا. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶)، *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

سبحانی، جعفر (۱۳۸۷)، *قرآن و معارف عقلی*، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان. سقای بی ریا، محمد ناصر (۱۳۹۸)، *مقایسه سنن اجماعی تمدن‌ساز انبیاء و طاغوتیان از دیدگاه قرآن*، *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۲، شماره ۲ - شماره پیاپی ۴، صص ۲۲۳-۲۴۷.

سیوطی جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴)، *نهج البلاغه*، صالح، صبحی، قم: هجرت.

فرید وجدی، محمد (بی تا)، *دائرة المعارف القرن العشرين*، بیروت لبنان: دارالفکر.

فیض کاشانی (بی تا)، *محجۀ البيضاء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷)، *مفاتیح الجنان*، قم: انتشارات اسوه.

لک زایی، شریف (۱۳۹۸)، *علل ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر*، *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۲، شماره ۱ - شماره پیاپی ۳، صص ۳۱۱-۳۲۸.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۲)، *عین الحیاء*، تحقیق مهدی رجائی، قم: انوار الهدی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹) میزان/الحکمه، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث سازمان چاپ و نشر.

مددپور، محمد (بی تا)، انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ، قم: بضعه الرسول.

مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش). الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳)، تفسیر نمونه، طهران: دارالکتب الاسلامیه.

مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی (۱۳۸۹ش)، فرهنگ فقه: مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۶ش)، فرهنگ قرآن: کلید راهیابی به موضوعات و مفاهیم قرآن کریم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

Schnitzer (۱۹۹۹) M: *Comparative Economic Systems*؛ Thomson Learning Edition: Western College Publishing

بی نام، ۱ شهریور ۱۳۹۸، «آمار وحشتناک "سقط جنین" در آمریکا/ مادران از زندگی تباه شده خود می گویند».

<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/06/08/2085003>

بی نام، ۱۱/۳ / ۱۳۹۶ «گزارش جدید «آکسفام»: ۸۲ درصد ثروت جهان دست یک درصد

پول دار دنیا»، <https://www.eghtesadonline.com>

بی نام، ۱۶/۷ / ۱۳۹۳ «آمارهای تکان دهنده سقط جنین در جهان»،

<https://www.mashreghnews.ir/news>

جعفریان، رسول، ۲۹/۵/۱۳۹۹ «تعطیل کردن دنیا: نگاهی به رابطه زهد اسلامی با کسب و کار اقتصادی (مروری بر کتاب الحث علی الصناعات و التجارة و العمل)،

<https://historylib.com/articles/>.

تحلیلی بر مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری در نسبت با محقق کرکی در تمدن شیعی دوران صفوی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰

فرهاد زیویار*

علی بهرامی**


چکیده

هدف از انجام این پژوهش، تبیین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری به‌عنوان شیخ‌الاسلام پایتخت دولت صفوی در تمدن شیعی ظهوریافته آن دوران است. گردآوری اطلاعات این پژوهش، با روش اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و بر چارچوب نظری شلدون ولین استوار است. ولین با الهام از نظریه انقلاب‌های علمی توماس کوهن، بیان می‌دارد که یک پارادایم سیاسی از طریق سرآمد آن شکل می‌گیرد، توسط کارورزان صرفاً به‌کارگرفته می‌شود و به‌وسیله پارادایم‌سازان بدون دگرگونی بنیادین و با حفظ چارچوب اصلی، ویژگی‌هایی از آن تغییر یافته یا عناصری به آن افزوده می‌شود. در این تحقیق، با استفاده از نظریه پارادایم‌های سیاسی ولین، الگویی از فکرسازی محقق سبزواری با تکیه بر کتاب «روضه‌الانوار عباسی» در نسبت با محقق کرکی در تمدن شیعی دوران صفوی به‌دست آمده است. براساس تحلیل داده‌های این تحقیق، محقق سبزواری به‌عنوان پارادایم‌ساز در چارچوب پارادایم محقق کرکی به‌عنوان سرآمد پارادایم، مؤلفه‌های فکر سیاسی خویش را سامان داده است. وی در نسبت با سه مؤلفه اصلی فکر سیاسی محقق کرکی شامل: ۱. حلیت اخذ خراج سلطان، ۲. اقامه نماز جمعه در دوران غیبت، ۳. مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی، اولی را پذیرفته دومی را از وجوب‌تخییری به وجوب عینی تبدیل کرده و آدر مؤلفه سوم سه عنصر «عدل»، «عدالت» و «اعتدال» را به‌عنوان یک زنجیره مفاهیم به هم پیوسته، بیان داشته است. از نظر محقق سبزواری، «عدل» در شخص سلطان، «عدالت» در طبقه‌بندی علما و «اعتدال» در طبقه‌بندی مردم، نمایان می‌شود و پس از تکمیل این زنجیره، سلطنت مشروع می‌گردد.

واژگان کلیدی: تمدن شیعی، اندیشه سیاسی، محقق کرکی، محقق سبزواری، دوران غیبت، حکومت صفوی.

*استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی ایران.


zivyar@ihcs.ac.ir

 0000-0003-2423-3653

**دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی

ایران، (نویسنده مسئول).

alibrahmi60@gmail.com

 0000-0002-9999-7431

مقدمه (طرح مسئله)

تفکر سیاسی شیعه تحولات و تطورات زیادی در تاریخ اندیشه شیعه پشت سر گذارده و در تمدن اسلامی نقش به‌سزایی ایفا کرده است. دسته‌بندی‌ها و تنوع نظریه‌های سیاسی شیعه در مسئله دولت و نظام‌سیاسی که عموماً با عنوان «فقه امامت» از آن تعبیر می‌شود، حکایت‌گر خصلت خاص نظری-عملی آنهاست که پیوسته نگاه به شرایط زمانی و مکانی بروز خود دارند. در سیر تحولات تمدن اسلام شیعی، به دلیل تشکیل حکومت صفوی، یعنی حکومت سلطان جائر موافق (شیعه)، وضعیت خاصی در نظریه‌های سیاسی شیعه پیش آمد. «شاه‌اسماعیل در سال ۹۰۷ ه.ق مذهب تشیع را مذهب رسمی کشور اعلام کرد... وی به دلیل ضرورتی که برای برقراری همگونی فکری، از طریق اشاعه و تبلیغ عقاید شیعی احساس کرد، در صدد ترویج آموزه‌های مذهب تشیع برآمد» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). تأسیس سلطنت صفوی در سال ۹۰۷ هجری قمری در سپهر سیاسی ایران شرایطی را ایجاد کرد که به موجب آن، نظریه‌های سیاسی شیعی پیشین، پاسخگوی وضعیت جدید نبودند. «فقاها از یک طرف با پادشاهان مدعی شیعه‌گری روبرو گردیدند که هدف استراتژیک خود را رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع و گسترش آن در ایران اعلام کردند و از طرف دیگر به لحاظ فقهی و بر اساس مبانی کلامی شیعه نمی‌توانستند مشروعیت آنان را اثبات کنند... در این دوران، فقه‌سیاسی دیگر نمی‌توانست با تکیه بر مفاهیمی همچون تقیه و اضطرار به تبیین تکلیف سیاسی شیعیان در دوران حکومت‌های جائر بپردازد... در این مرحله از نظریه‌پردازی نظام‌سیاسی که تا اوائل دوران قاجاریه ادامه یافت، طیفی از نظریه‌ها و دیدگاه‌ها از سوی فقهای شیعه مطرح شد» (میراحمدی، ۱۳۹۵، صص ۱۸۰-۱۷۹). این شرایط عینی موجب شد، پارادایمی جدید توسط محقق کرکی (۸۶۵-۹۴۰ق) در اندیشه‌سیاسی شیعه به وجود آید. به واسطه حضور متفکری چون کرکی، تفاوت

بنیادینی در اندیشه سیاسی شیعه با نظریه‌های سیاسی پیش از وی ایجاد شد، به طوری که می‌توان آن را نوعی گذار نظری- علمی در عرصه سیاست به حساب آورد. گذار از مسئله رابطه فرد با حکومت سنی به عنوان مهم‌ترین مسئله فقه سیاسی در دوران قبل و التفات به مسئله رابطه فرد با حکومت شیعی به عنوان مهم‌ترین مسئله فقه سیاسی در دوران جدید دانست» (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰).

پس از ظهور محقق کرکی در دهه‌های نخست حکومت صفوی، فقهای بسیاری چون شیخ بهایی، علامه مجلسی، حرعاملی و... که معتقد به همکاری با حکومت صفوی بودند، مجال فعالیت سیاسی- اجتماعی یافتند. از جمله این فقها، محمدباقر سبزواری مقلوب به محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰ق) از علما و فقهای شهیر نیمه دوم دوران حکومت صفویه است. دو ویژگی محقق سبزواری، او را حوزه سیاست تمدن شیعی برجسته می‌سازد:

۱- منسب شیخ الاسلامی او

۲- نگارش رساله «روضه الانوار عباسی»، اثر قابل توجه‌اش در سیاست

این نوشتار می‌کوشد با التفات به کتاب «روضه الانوار عباسی»، واکاوی کند که محقق سبزواری چگونه به سیاست دوران خویش نظر می‌کرده و بر پایه چه سویه‌های معرفتی، اندیشه سیاسی خویش را سامان داده است. اهمیت پاسخ به این پرسش از آن جهت بیشتر نمایان می‌شود که محقق سبزواری در «جای» و «گاه» آغاز سراسیب سقوط حکومت صفویه، سیاست را به نظاره نشسته و درباره آن سخن گفته است. محقق سبزواری در دورانی حیات سیاسی خویش را آغاز کرده است که نخستین آثار زوال اولین حکومت فراگیر شیعه در ایران پس از اسلام، اندک‌اندک خود را در شئون مختلف نمایان می‌کرد. شاردن درباره وضع اقتصادی ایران در آن زمان- یعنی نیمه دوم حکومت صفوی- آورده است: «سقوط تجارت خارجی در حدود سال ۱۶۷۰ میلادی (۱۰۴۹ش)، محسوس گشت و در شش هفت سال اول

حکومت شاه سلیمان درآمد گمرکات در بندرعباس و گنگ (نزدیک هرمز) بین ۴۰۰ هزار و ۵۰۰ هزار لیور (تقریباً از ۹۱۰ تا ۱۱۰۰ تومان) نوسان داشت، و حال آن که در زمان شاه‌عباس دوم عواید مزبور به ۱/۱۰۰/۰۰۰ معادل ۲۴۴۴ تومان بالغ می‌گشت» (شاردن، ۱۳۴۹، ج ۴، ص ۴۳۲). این درحالی‌است که جان فوران درباره قدرت اقتصادی صفویان در نیمه نخست آن می‌نوسد: «ایران در اوج اقتدار یعنی زمان شاه‌عباس (۱۵۸۸-۱۶۲۹ م / ۹۶۷-۱۰۰۷ ش)، -از نظر اقتصادی و درآمد- به راحتی با کشورهای بزرگ اروپایی پهلو می‌زده و حتی از آنها برتر بوده است» (فوران، ۱۳۹۰، ص ۵۲).

سؤال اصلی تحقیق این است که با توجه به مؤلفه‌های سیاسی تفکر محقق‌سبزواری، او چه جایگاهی در پارادایم اندیشه‌سیاسی شیعه در دوران صفوی به‌عنوان دورانی نوین در ظهور تمدن اسلامی شیعی دارد. این پاسخ در پرتو توجه به این مسئله دنبال می‌شود که سامان فکر سیاسی محقق‌سبزواری چه نسبتی با اندیشه‌سیاسی محقق‌کرکی به‌عنوان یک سرآمد پارادایم، پیدا می‌کند.

فرضیه پژوهش این است که محقق‌سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز در پارادایم محقق‌کرکی که حاکم بر دوران حکومت صفوی است، اندیشه‌سیاسی خویش را بیان کرده و به حکومت سلطان صفوی در دوران «غیبت کبری» مشروعیت مشروط بخشیده است. محقق‌کرکی سرآمد این پارادایم است که همکاری با سلطان صفوی را جایز دانسته و محقق‌سبزواری پارادایم‌ساز آن است و ویژگی مشروعیت‌دهی در پارادایم کرکی را بسط داده است.

الگوی تحلیلی این تحقیق بر اساس تفسیر «شلدون ولین» از نظریه پارادایم‌های «توماس کوهن»، روش آن مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی و گردآوری اطلاعات نیز بر پایه مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده است.

۱. پیشینه پژوهش

عمده توجه‌ها به اندیشه سیاسی محقق سبزواری با احیا و تجدید چاپ کتاب «روضه الانوار عباسی» در ابتدای دهه هشتاد خورشیدی آغاز شد. نجف لکزایی از محققان و پژوهش‌گران حوزه اندیشه سیاسی در اسلام، ضمن متمرکز شدن بر اندیشه سیاسی محقق سبزواری در قالب پایان‌نامه تحصیلات تکمیلی خویش، اثر مهم سیاسی این نویسنده را با عنوان «روضه‌الانوار عباسی مبانی اندیشه سیاسی و آیین مملکت‌داری» تصحیح کرد. این کتاب توسط نشر بوستان کتاب قم در سال ۱۳۸۱ منتشر شد. البته پیش از انتشار متن روضه‌الانوار، این محقق با نگارش کتابی با عنوان «اندیشه سیاسی محقق سبزواری» به تبیین و توصیف مختصات اندیشه این عالم برجسته شیعی دوران صفوی با تمرکز بر اثر «روضه‌الانوار عباسی» پرداخت. دوسال بعد از انتشار این کتاب مرکز پژوهشی میراث مکتوب نیز اقدام به انتشار آن کرد و میزگردی با حضور کارشناسان و خبرگان حوزه اندیشه سیاسی درباره جایگاه این کتاب در حوزه مطالعات سیاست اسلامی برگزار کرد. این دو رویداد سرآغازی شد بر نگارش چند مقاله پژوهشی درباره اندیشه سیاسی محقق سبزواری. مقاله نخست را نصرالله حسین‌زاده با عنوان «نقد و معرفی: معرفی آثاری از اندیشه سیاسی فقهای سلف: محقق سبزواری، علامه مجلسی و محقق کرکی» در سال ۱۳۸۲ نگاشته است. این مقاله رویکردی کاملاً توصیفی دارد و کوشیده است تا محققان را متوجه اندیشه سیاسی سه تن از مهم‌ترین متفکران شیعه در دوران صفوی کند. «امنیت و راهکاری‌های تأمین آن در اندیشه محقق سبزواری» مقاله دیگری است که در سال ۱۳۸۵ توسط بهرام اخوان کاظمی نوشته شده است. این مقاله نیز صرفاً در پی جستجوی چیستی امنیت و راه‌های تحقق آن در اندیشه سیاسی محقق سبزواری با تأکید بر کتاب «روضه‌الانوار عباسی» است. در نهایت نیز مقاله‌ای با عنوان «محقق سبزواری و تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های امام علی (ع) در امر حکومت و

مؤلفه‌های آن در روضه‌الانوار عباسی» در سال ۱۳۹۸ توسط مهدی فیضی سخا منتشر شد که بر تأثیرات سیاسی-اخلاقی نهج‌البلاغه در فکر سیاسی محقق سبزواری متمرکز است. همچنین با جستجو در مقالات دوره‌های اول و دوم فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، نگارندگان، پژوهشی که قرابت موضوعی و مسئله‌ای با تحقیق پیش‌رو داشته باشد را نیافته‌اند. اما باید به این نکته اشاره کرد که در در شماره نخست دوره دوم از پژوهش‌های منتشرشده در این فصلنامه علمی، مقاله «ظرفیت نظام آموزشی امامیه در پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی (با تأکید بر پنج قرن نخست هجری)» نوشته محمدجواد یآوری سرتختی و مقاله «نظریه تمدنی ابن مسکویه» نوشته رمضان محمدی و محمدباقر خزائیلی را می‌توان تاحدودی در نوع نگاه معرفت‌کاوی پیشینی به تمدن نوین اسلامی به تحقیق پیش‌رو نزدیک دانست. تأکید پژوهشی و دایره تحقیقی مقاله نخست بر واکاوی و تحلیل گذشته تمدنی استوار است و رویکرد تحقیقاتی مقاله دوم بر یک اندیشمند و متفکر اسلامی بنا شده است که هر دو این موارد به نوعی در پژوهش حاضر نیز لحاظ شده است. به‌بیانی‌دیگر، در پژوهش حاضر، ضمن توجه به تمدن شیعی دوره صفوی و تحلیل مؤلفه‌های سیاسی اندیشه محقق سبزواری در نسبت با محقق کرکی، هم بر پیشینه معرفتی تمدن نوین اسلامی نظر افکنده شده و هم دو اندیشمند تمدن‌ساز در تمدن شیعی مورد تحلیل و مذاقه قرار گرفته‌اند. بر این اساس تأکید می‌شود که پژوهش پیش‌روی، در چند مورد دارای نوآوری و جنبه‌هایی است که پژوهش‌های پیشین فاقد آن هستند. نخست اینکه این مقاله مؤلفه‌های اندیشه سیاسی سبزواری در قالب تحلیلی پارادایمیک و در یک خط سیر از ابتدای تمدن صفوی با محقق کرکی تا انتهای آن که محقق سبزواری است، دنبال می‌کند. دیگر اینکه اندیشه سیاسی محقق سبزواری را نه به طور منفرد و مستقل بلکه با تأکید بر نسبت‌سنجی میان او و محقق کرکی به‌دست آمده است. همچنین پژوهش حاضر بر

ایضاح مفاهیم و ربط آن به یکدیگر در اندیشه محقق سبزواری استوار است و مفاهیمی چون «عدل» و «عدالت» و «اعتدال» را در منظومه فکری او کاویده است.

۲. الگوی تحلیلی

بر اساس نظریه کوهن، علم پیشرفتی تدریجی و تکاملی ندارد. کوهن شیوه پیشرفت یک علم را در قالب طرحی شامل: «پیش علم»، «علم عادی»، «انقلاب»، «علم عادی جدید» و «بحران جدید»، بیان می‌کند. برای این منظور او مفهوم «پارادایم» را پیش می‌کشد. «پارادایم... مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را بر می‌گیرند. پژوهشگران درون یک پارادایم... به امری مشغولند که کوهن آن را «علم عادی» می‌نامد. کوشش دانشمندان عادی... پارادایم را تفصیل و توسعه می‌بخشد. آنها... ناگزیر مشکلاتی را تجربه خواهند کرد و با ابطال‌هایی روبرو خواهند شد... اگر مشکلات... را نتوان فهم و رفع کرد، وضعیتی بحرانی به وجود خواهد آمد. بحران هنگامی مرتفع خواهد شد که پارادایم کاملاً جدیدی ظهور کند... تا اینکه پارادایم مسئله‌انگیز اولیه، نهایتاً مطرود شود. این تحول... نهایتاً یک انقلاب علمی را تشکیل می‌دهد» (چالمرز، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). «پارادایم» در حقیقت به تلاش‌های دانشمندی که در چارچوب یک پارادایم فعالیت علمی می‌کنند، خصلت نظم‌دهندگی و جهت‌دهی می‌دهد، لذا همه آنها در پرتو پارادایم، به یک اجماع علمی می‌رسند. بنابراین مطالعه علمی، صرفاً در چارچوب یک پارادایم اعتبار دارد.

به نظر می‌رسد از آنجایی که کوهن مدل سیاسی-اجتماعی انقلاب را برای الگوی بررسی تحول علم، برگزیده و «واژه انقلاب را از جامعه‌شناسی وام گرفته است» (منوچهری، ۱۳۹۶، ص ۳۰)، زمینه‌های بسیاری فراهم شده تا اندیشمندان علوم سیاسی از جمله شلدون ولین، بر اساس بنیان‌های نظریه «ساختار انقلاب‌های علمی» کوهن، به روشی نوین در فکر سیاسی بیان‌دیشند. «ولین معتقد بود که ابداع

مهم نظریه کوهن که قابلیت کاربست در اندیشه‌سیاسی را دارا می‌باشد این بود که در کنار توجه به «کلیت فعالیت علمی» به مسئله «ساخته شدن تئوری» هم توجه می‌نماید» (عالم و صادقی‌اول، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴). ولین با تغییراتی در نظریه کوهن کوشید تا آن را با اندیشه‌سیاسی سازگارتر کند. «پارادایم» عبارت است از شیوه جدید نگاه به موضوع که با شیوه معمول به صورت عمومی پذیرفته شده، فرق دارد... پارادایم‌های سیاسی برای حل مسئله ظاهر می‌شوند، ولی ولین، شرط پذیرش عمومی جامعه علمی را، از شرط‌های پارادایم بودن حذف می‌کند... بدین ترتیب پارادایم‌ها خیلی سریع جای خود را به یکدیگر می‌دهند و انقلاب علمی در علوم سیاسی، به مراتب سریع‌تر... از علوم طبیعی انجام می‌گیرد» (معینی‌علمداری، ۱۳۹۴، صص ۴۸-۴۷). ولین در ساختار روشی خود سه مفهوم، «سرآمدپارادایم»، «پارادایم‌سازان» و «کارورزان پارادایم» را مطرح و ویژگی‌های هرکدام را بیان می‌کند. «سرآمدپارادایم کسی است که با اشراف زیاد به شرایط تاریخی جامعه خود برای حل معماهای سیاسی با نوآوری، قدم به میدان می‌گذارد. سرآمدان پارادایم مؤسس‌اند و نقطه‌های عطف تاریخ اندیشه را می‌سازند... پارادایم‌سازان، پارادایم از قبل موجود را اخذ می‌کنند و با توجه به شرایط زمانه آن را تغییر می‌دهند و چیزی به آن می‌افزایند... کارورزان پارادایم، چیزی به اصل نظریه نمی‌افزایند، بلکه به نحو غیرانتقادی آن را بازتولید می‌کنند» (معینی‌علمداری، ۱۳۹۴، ص ۴۸). به عبارتی دیگر ویژگی یک پارادایم‌ساز شامل موارد ذیل است:

۱- پارادایم موجود را اخذ می‌کند و با حفظ چارچوب آن به اندیشه‌ورزی می‌پردازد.

۲- با توجه به شرایط دوران خویش ویژگی‌ها یا عناصری از آن را بدون تحول در چارچوب اصلی، تغییر می‌دهد یا می‌افزاید.

۳- پارادایم‌ساز جایگاهی بین «سرآمد پارادایم» و «کارورز پارادایم» دارد.

۳. محقق کرکی به مثابه سرآمد پارادایم

۳-۱. زمینه و زمانه ظهور پارادایم محقق کرکی

اگر تحولات تاریخی-تمدنی ایران بعد از اسلام را برشماریم، بی‌شک ظهور صفویان و بروز تمدن شیعی، بیرون از آنچه تمدن مرسوم و معمول اسلامی به حساب می‌آید، یکی از نقاط عطف و جریان‌ساز خواهد بود. «حوادثی که در سلسله تحولات تاریخ ایران از ورود اسلام تا قرن نهم برجسته‌است عبارت‌اند از: ۱. ورود اسلام به ایران، ۲. حمله مغول، ۳. نهضت اسماعیلیه، ۴. ظهور صفویه. شاید از بین این حوادث، ظهور صفویان و طوفانی که قزلباشان برپا کردند، قابل تأمل‌تر و در مقایسه با رویدادهای دیگر از اولویت ملی و فکری بیشتری برخوردار باشد» (نجفی و فقیه‌حقانی، ۱۳۹۸، ص ۵۵). ظهور صفویان طلیعه تمدن نوینی بود که می‌توان از آن به تمدن اسلامی شیعی یا به اختصار تمدن شیعی نام برد. این تمدن در وجوه مختلفی توانست ابعاد جدید، دینی، ملی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را به نمایش بگذارد و اثری دیرپا در حوزه تمدنی ایران و اسلام داشته باشد. اثر تمدنی صفویان به حدی است که برخی از تحلیل‌گران، فعالیت‌های شاه‌اسماعیل را در مقام بنیان‌گذار آن، به قیام و خیزشی بزرگ و از تشکیل حکومت صفوی به حادثه‌ای با ابعاد جهانی یاد کرده و نام برده‌اند. «این قیام و قیامت (شاه‌اسماعیل) ... نهضتی ارجمند با هدفی مقدس و عالی بود که... ایرانی از پای درافتاده را دست می‌گرفت... ایجاد ملیت، یگانگی، مذهب، آداب امنیت، انتظام، آبادی، مرکزیت و بسی نیازمندی‌های دیگر مدنظرش بود؛ و شگفت آنکه به مدتی کوتاه-کمتر از ده سال- برکل مشکلات و حصول مقاصدی بسیار بزرگ و گوناگون توفیق یافت... نهضت خانقاه صفوی، تنها ایجاد حکومت و نشر طریقتی نبود، بلکه «قیام و قیامت ایران» و فراتر از آن، «ماجرای اسلام» و «حادثه جهانی» بوده‌است» (الفت، ۱۳۷۵، صص ۱۸۷-۱۸۸).

صوفیان به درستی درک کرده بودند که در ابعاد و چارچوب طریقت صوفیانه نمی‌توانند، زمامداری کنند، لذا در کنار مباحث ملی به شریعت مورد تأیید مذهب تشیع، به‌عنوان فقه و حقوق نظام‌سیاسی - اجتماعی التفات کردند. «مفهوم ملت در چارچوب فرهنگ اسلامی-شیعی در دوران صفویه به‌نحوی از نوعی مفهوم صوفیانه، به‌طرف چارچوب‌های حقوقی و فقهی در تبدیل و تکامل بوده است. در این دوران، ملت - کشور شیعی صوفی بانوعی مفهوم مقدس توأم و همراه شده است» (نجفی، ۱۳۸۱، ص ۳۶). براین‌اساس در زمان شاه‌اسماعیل صفوی، رجوع به علمای شیعه به‌جهت حکومت‌داری و مشروعیت‌بخشی، آغاز شده بود. «شاه‌اسماعیل به علمای شیعه روی خوش نشان داد و برای کرکی سالیانه هفتاد هزار دینار مقررکرد تا در حوزه‌های شیعی هزینه کند» (افندی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۴۴۸). مهیاشدن فضای تبلیغ و ترویج فقه و عقاید تشیع موجب شد تا سازمان و تشکیلات منسجم علمی-فرهنگی توسط علمای شیعه مهاجر از جبل عامل و عراق، در ایران دوره صفوی شکل بگیرد. بدین ترتیب فضای علمی که در قالب یک پارادایم و به‌دست محقق کرکی به‌عنوان یک سرآمد پارادایم، تا پایان دوران حاکمیت صفوی ماندگار شد. «محقق کرکی و اندکی از علمای عرب که به‌همراه وی به ایران آمدند، بانیان اصلی حوزه‌های علمیه ایران محسوب می‌شوند. کار محقق کرکی به‌خصوص در دوره شاه‌اسماعیل، تبلیغ و پاسخگویی به مسائل روز و نیز پایه‌گذاری حوزه‌های علمیه در شهرهای مختلف ایران است... محقق کرکی و شاگردانش تأثیر مهمی در رشد آگاهی مذهبی جامعه نویناد شیعه ایران و ایجاد حوزه‌های علمی شیعی برجای گذاشتند که آثار آن، بعدها با ظهور علمای بزرگ از میان همین حوزه‌ها ظاهر شد» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۷، صص ۴۸-۴۷).

محقق کرکی آثار پرشماری دارد. «از او حدود شصت کتاب و رساله برجای مانده که اغلب آنها در مجموعه‌ای از آثار وی به چاپ رسیده‌است» (حسون، ۱۳۸۱،

ص ۲۵). مهم‌ترین این کتاب‌ها جامع «المقاصد فی شرح قواعد» است. در مقدمه جامع المقاصد، آمده است: «این کتاب را برای رفع خلأ موجود در زمینه آثار فقه شیعه در ایران به نگارش درآورده است، لذا در مقدمه کتاب، آن را به شهریارصفوی تقدیم می‌کند» (کرکی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰).

با شکست حکومت صفوی در جنگ چالدران و پیش‌آمدن شرایط خاص اجتماعی-سیاسی پس از شکست، ورود علما به حکومت صفوی و بالارفتن جایگاه‌شان، شتاب بیشتری به خود گرفت. «بعد از جنگ چالدران... شاه اسماعیل روحیه خود را از دست داد و همانند گذشته به امور دولت توجه نمی‌کرد. از سوی دیگر قزلباشان نیز جسورتر از قبل با رقبای ایرانی خود و عالمان شیعی به جدال بر می‌خاستند و گاه حتی از اطاعت مرشد کامل خود، شاه اسماعیل سرباز می‌زدند. آنها علما و به خصوص علمای عرب‌تباری چون کرکی را دشمن می‌داشتند زیرا تقویت علما در دربار، تضعیف موقعیت قزلباشان را در پی داشت. این دشمنی گاه به قتل مقامات روحانی نیز می‌انجامید» (خواندمیر، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷). به دلایل بسیار، از جمله درگیری قزلباشان با علمای شیعه، کرکی به عراق باز می‌گردد و به تألیف و تحقیق مشغول می‌شود و جامع المقاصد که مهم‌ترین اثر وی محسوب می‌شود را در همین دوران می‌نویسد. «بعد از مرگ شاه اسماعیل، شاه تهماسب در ۹۳۵ ه.ق به عراق سفر کرده و کرکی را مجدداً با حکمی تاریخی به ایران دعوت کرد. متن این حکم چنین است: چون از سودای حقیقت انتهای کلام امام صادق (ع) که «انظروا الی من کان منکم روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته حاکما فاذا حکم بحکم فمّن لم یقبله منه فانما بحکم الله استخف و علینا ردّ و هو راد علی الله و هو علی حد الشرک، لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم

سیدالمرسلین نایب الائمه المعصومین لا زال کاسمه علیا کند و در مقام متابعت نباشد بی‌شائبه ملعون و در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاست عظیمه و تأدیبات بلیغه مواخذه خواهد شد» (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۷۰). پس از بازگشت محقق‌کرکی و در زمان شاه‌تھماسب است که پارادایم سیاسی- اعتقادی جدیدی که سرآمد آن، خود محقق‌کرکی است، شکل می‌گیرد و جایگاه فقها و عالمان شیعه در دستگاه حکومت صفوی کاملاً تثبیت می‌شود و به واسطه این ثبوت، پارادایم جدید، مسلط و غالب می‌گردد. «از آن پس، برخی از علمای شیعی با حضور در حوزه اقتدار دولت صفوی و پذیرش مناصبی چون شیخ‌الاسلامی و مقام صدری و قضاوت... به تقویت مراکز علمی و فقهی شیعه پرداختند و با تألیف کتب مختلف فقهی، کلامی، تفسیری و شرح و ترجمه آثار بزرگان شیعه در زمینه معارف شیعی، به‌گسترش مبانی و آموزه‌های شیعی در سراسر ایران پرداختند» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۴۶).

تثبیت مقام و موقعیت پارادایمی عالمان شیعه تا آنجا پیش می‌رود که شاه‌تھماسب، کرکی را به واسطه نیابتش از امام، شایسته‌تر به مقام سلطنت می‌داند. «هنگامی که کرکی وارد قزوین شد، شاه خطاب به‌وی گفت: شما امروز نائب امام و شایسته‌تر به مقام سلطنت هستید و من یکی از کارگزاران شمایم که اوامر و نواهی شما را به مرحله اجرا می‌گذارم» (احسابی، ۱۳۶۲، ص ۱۳). به‌واسطه همکاری محقق‌کرکی و شاگردانش با حکومت صفوی و شکل‌گیری یک پارادایم جدید در اندیشه سیاسی شیعه و تقویت حوزه علمیه اصفهان، پارادایم پیش از آن که محقق اردبیلی از جمله مهم‌ترین چهره‌های در ایران بود، ترجیح داد با حکومت صفوی همکاری نداشته باشد و به تقویت حوزه نجف و استقلال آن از حکومت صفوی بپردازد. «برخی دیگر از علمای شیعه نیز علیرغم دوری از مناصب حکومتی و عدم حضور در حوزه اقتدار سیاسی دولت صفوی... درصدد تقویت و

احیای حوزه علمیه نجف برآمدند و در کنار حوزه علمیه اصفهان، که مورد حمایت دولت صفوی بود، به تقویت استقلال حوزه علمیه نجف همت گماشتند... بنابراین در دوران محقق اردبیلی دو نوع گفتمان مشخص در میان علمای شیعه وجود داشت، گفتمان اول به حضور در حوزه اقتدار دولت صفوی و همکاری نزدیک با آنها و قبول مناصب مختلف سیاسی- اجتماعی باور داشت و گفتمان دوم به حفظ استقلال حوزه در برابر قدرت دولتی و تبیین حقایق مذهب شیعه معتقد بود» (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۴۷-۴۶). نقل قول‌های قسمت‌های تاریخی کوتاه‌تر شده‌اند.

۲-۳. ویژگی‌های پارادایم محقق کرکی

با استقرار حکومت صفوی و به وجود آمدن شرایط سیاسی جدید در ایران، مسائل فقهی-سیاسی جدیدی پیش آمد که با مسائل پیش از تأسیس این حکومت، متفاوت بود و موجب تأسیس پارادایم جدیدی شد که بسیاری از فقهای پیش از کرکی را تحت تأثیر قرارداد. «مشخصه اصلی فقه محقق کرکی، بذل توجه به پاره‌ای از مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود؛ مسائلی از قبیل حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج، مقاسمه و نظایر آن که پیشتر از آن، جای مهمی در فقه نداشتند و اکنون باید مورد توجه قرار می‌گرفتند. بسیاری از فقهای شیعه پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متأثر از سنت فقهی او بوده‌اند. فاضل هندی، آقاحسین خوانساری، آقاجمال خوانساری، سلطان العلماء، شیخ بهایی و حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی و میرداماد در زمره شاگردان مکتب فقهی او قرار دارند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۶).

پارادایمی که محقق کرکی حاکم کرد، ویژگی‌های بارزی دارد و او را بر اساس رهیافت شلدون ولین به یک «سرامدپارادایم» تبدیل می‌کند. در پارادایم ساخته شده به دست محقق کرکی، تعامل خاصی بین فقها و سلاطین صفوی شکل گرفت. «با تکیه بر مفهوم فقهی نیابت، نوعی تعامل میان فقها و سلاطین شکل گرفت.

براین اساس حاکمیت شرعی فقها به رسمیت شناخته شد و برخی از آنان در موارد متعددی متناسب با شرایط آن را اعمال کردند؛ همچنین در مواجهه با واقعیت‌های زندگی (روی کار آمدن سلطان شیعی و مبسوط الید نبودن فقها) بر پایه مفهوم عدالت، سلطنت «سلطان عادل» به رسمیت شناخته شد... می‌توان حاصل نظریه‌پردازی نظریه‌سیاسی شیعه در دوران صفویه را «حاکمیت شرعی فقها و سلطنت عادلانه» دانست (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۱). به عبارتی دیگر، محقق کرکی کوشید تا با اتخاذ راهبردهای ویژه خود، نوع خاصی از کنش سیاسی-اجتماعی را رقم بزند. «راهبرد اصلی کرکی، تقدم تربیت بر سیاست و کنترل و هدایت سیاست‌مداران و نظامیان از راه تربیت طلاب شیعی و اصلاح ساختاری جامعه بود» (زیویار، ۱۳۹۸، ص ۳۵). شرایط و ساختار نوین پیش آمده در تمدن شیعی عصر صفوی نوع خاصی از همکاری میان عالمان و حکومت وقت را ایجاد کرد. ویژگی‌های این همکاری راهبردی که پارادایم محقق کرکی را شکل داد، عبارتند از، حلیت اخذ خراج و هدیه، اعتقاد به برگزاری نماز جمعه و امکان مشروعیت‌بخشی به سلطان صفوی که در ادامه به هر یک از آنها اشاره می‌شود.

۳-۲-۱. حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه

محقق کرکی در پارادایم خویش، بر حلیت خراج شاهان صحه گذاشت و همچنین هدیه سلاطین شیعه را پذیرا شد و این مهم را در رساله «خراجیه» خویش بیان کرد. این در حالی است که بر اساس پارادایم فقهای پیش از او، این دو مسئله حرام قطعی بود لذا کارورزان آن پارادایم‌های شیعی با کرکی به مخالف پرداختند. البته علیرغم مخالفت‌های علمای بزرگ و شهیری چون محقق اردبیلی، نظر محقق کرکی تا انتهای حکومت صفوی حاکم بود چون اندیشه سیاسی او در تمدن شیعی عصر صفوی حاکم شده بود. «رساله خراجیه اثر دیگر کرکی است که به موضوع خراج و بهره‌مندی از آن در دوران غیبت می‌پردازد که مسئله‌ای جنجال برانگیز در این دوره

به شمار می‌آید. وی نظریه جدیدی را در این زمینه مطرح می‌کند که بنا به شرایط روز و به اقتضای زمان است. او پرداخت خراج به سلطان را جایز و حتی واجب تلقی کرده و بهره‌مندی از آن را جایز می‌داند. این رساله مخالفت‌هایی را برانگیخت و فاضل قطیفی مخالف سرسخت کرکی رساله‌ای در رد آن نوشت» (علیخانی وهمکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۴). محقق اردبیلی از فقهای برجسته و هم دوران کرکی که در چارچوب پارادایم پیش از کرکی می‌اندیشید نیز با حلیت اخذ خراج و هدیه از سلطان مخالف بود. «محقق اردبیلی پادشاهان دوران خویش را عادل نمی‌دانست و از این جهت بوده که گرفتن خراج و امور دیگر را برای آنها جایز نمی‌دانسته است» (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۵۱-۴۸). او در یکی کتب اصلی خود در زمینه اخذ خراج، حکم حرمت را صادر کرده است. «آنچه در دوران غیبت بدون اذن امام (ع) توسط حکومت‌های وقت به عنوان خراج... دریافت می‌شود، حرام است» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۹۸).

محقق اردبیلی در زمینه خراج رساله‌هایی نیز در پاسخ به محقق کرکی نگاشته است. رساله‌هایی که نظر وی را درباره حرمت و عدم جواز دریافت خراج سلطان معین می‌کند و اساساً این مسئله در دوره صفوی، یکی از مسائلی بود که ارتباط وثیقی با سیاست و مشروعیت حکومت پیدا می‌کرد به طوری که علمای زیادی به نگارش رساله‌هایی با موضوع خراج در رد یا تایید محقق کرکی اقدام کردند. «محقق کرکی کتاب «قاطعۀ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» را تألیف کرد. سپس شاگرد و معاصرش، فاضل قطیفی، کتاب «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعۀ اللجاج فی حیل الخراج» را در رد رساله خراجیه محقق کرکی تألیف کرد. مقدس (محقق) اردبیلی کتاب «الخراجیه» را در حمایت از رساله خراجیه فاضل قطیفی و رد بر رساله خراجیه محقق کرکی تألیف کرد. سپس فاضل شیبانی، معاصر مقدس (محقق) اردبیلی، در حیات محقق اردبیلی در حمایت و انتصار محقق کرکی

رساله «حلّ الخراج» را تألیف کرد. بعد از آن دوباره محقق اردبیلی رساله «الخراجیه الثانیه» را در تأکید بر رساله خراجیه اولی خود و ظاهراً در ردّ فاضل شیبانی تألیف کرد» (زمانی نژاد، ۱۳۷۵، صص ۱۱۰-۱۰۹).

حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه بر روابط علمایی چون محقق کرکی و حکومت صفوی اثر بسیار مثبتی گذاشت. نظر کرکی موجب پذیرش ضمنی حکومت صفوی در اندیشه سیاسی شیعه شد.

(مفاهیم زکات و خمس از نقل قول‌ها خارج شده‌اند، چه آنکه در نقل قول‌ها صرفاً منظور هدیه و خراج بود اما به هر حال طبق نظر داوران ارجمند و گرامی امکان اشتباه برای مخاطب وجود داشت).

۳-۲-۲. برگزاری نماز جمعه

برگزاری نماز جمعه در اندیشه شیعه با سیاست و حکومت ارتباط پیدا می‌کند. در این باره با ظهور حکومت شیعی در ایران، بین علمای مختلف تفاوت نظر بسیاری وجود داشت که می‌توان آنها را در دو دسته کلی امکان برگزاری و عدم امکان برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت تقسیم‌بندی کرد. «از سال ۲۶۰ هجری قمری، یعنی شهادت امام حسن عسکری (ع)، تا حدود ۹۲۶ هجری قمری که محقق کرکی، نماز جمعه را در اصفهان برپا داشت و در دیگر شهرهای شیعی نیز امام جمعه گمارد، قدرت و حکومت در دست مخالفان بود و شیعیان به سبب دور بودن از هرم قدرت و حاکم نبودن امام عادل و چیرگی و سلطه مخالفان اهل بیت (ع)، قدرت مانور نیافتند و نتوانستند در این دوران دراز، نماز جمعه‌ای در خور برگزار کنند، از این روی در نماز جمعه مخالفان، بسان دوران حضور، شرکت می‌جستند. در دوره غیبت نیز، همانند دوره حضور اگر زمینه‌ای برای اقامه این واجب در جایی پیش می‌آمد، شیعیان به اقامه آن می‌پرداختند» (مزینانی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵).

محقق کرکی درباره برگزاری نماز جمعه نیز رساله‌ای دارد و در آن اقامه نماز

جمعه را واجب تخییری دانسته است. «رساله نماز جمعه از رسائل دیگر کرکی است که به مسئله نماز جمعه در دوران غیبت می‌پردازد که این نیز از مسائل اختلافی در دوران صفوی است. ارتباط اقامه این نماز با سیاست و حکومت و حکم به ضرورت نصب امام جمعه توسط سلطان عادل فقه را به مخالفت با اقامه آن در دوران غیبت واداشته بود. محقق کرکی اقامه نماز جمعه را وجوب تخییری قلمداد کرده و شرط آن حضور نایب امام یا فقیه جامع الشرایط دانسته است» (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۸).

این در حالی است که پیش از حاکمیت پارادایم محقق کرکی، پارادایم سابق اندیشه سیاسی شیعی به وجوب تخییری اقامه نماز جمعه معتقد نبوده است. چنانچه از آرای محقق اردبیلی نیز برمی‌آید، او برخلاف کرکی، به وجوب تخییری نماز جمعه معتقد نیست. «محقق اردبیلی درباره اقسام نمازهای واجب، اوقات نماز، قبله، مکان نمازگزار و.... بحث کرده است که می‌توان به مباحث نماز جمعه به عنوان یک موضع مهم در فقه سیاسی اشاره کرد. ایشان در نهایت به احوط بودن جمع بین نماز جمعه و نماز ظهر در دوران غیبت و استحباب نماز عیدین نظر داده است» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۸).

۳-۲-۳. مشروعیت دهی به حکومت صفوی

اصلی‌ترین ویژگی زمانه محقق کرکی، یعنی ظهور سلطنت سلطان شیعه، این عالم شیعی را با مسئله مشروعیت بخشی مواجه کرد. محقق کرکی با نظر به عینیت‌های سیاسی پیش آمده، تلاش کرد با تعدیل ذهنیت‌های سیاسی شیعه، بنای پارادایم جدید خویش را بگذارد و به مسئله همکاری با حکومت صفوی بپردازد. امری که محقق اردبیلی، فقیه و اندیشمند شیعه که هم‌زمان با وی، مخالف آن بود چرا که فکر سیاسی او همچنان در پارادایم شیعی پیش از کرکی قرار داشت. «محقق اردبیلی به عنوان سرسلسله فقهای ایرانی، برخلاف علمای دیگر که زمینه اجرای فرمان‌های

شرعی را در مهاجرت به ایران و همکاری با شاهان ایرانی می‌دیدند، از حضور در ایران و همکاری نزدیک با آنان خودداری کرد» (خالقی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). اما محقق کرکی برخلاف پارادایم‌های حاکم پیش از خویش که مبتنی بر عدم همکاری با حاکمان، رعایت رویکرد تقیه و اضطراب بود، در همکاری با سلطان، زمینه حضور فقها در حکومت را مهیا می‌کند. از آنجایی که ویژگی سوم پارادایم محقق کرکی، ریشه در عینیت‌های سیاسی-اجتماعی زمانه‌اش دارد، می‌توان به پدیده‌ها و رخداد‌های ذیل به‌عنوان نمونه‌هایی از این عینیت‌ها اشاره کرد:

۱- در امان نبودن شیعیان از تعصبات مذهبی زمانه. «علمای جبل عامل از این تعصبات در رنج بودند و گاه همچون شهید اول، قربانی می‌شدند در اوایل قرن دهم نیز در کرک نوح، موطن کرکی تعدادی از شیعیان به قتل رسیده بودند» (نصرالله، ۱۳۶۵، صص ۱۸-۱۹).

۲- پیروزی عثمانیان در جنگ چالدران. عثمانی‌ها پس از پیروزی، تلاش داشتند تا به‌تدریج بر همه سرزمین‌های اسلامی تسلط یافته و خلافت را به‌عنوان سیاست آرمانی اهل سنت احیا کنند. از این نظر فضا برای پارادایم اندیشه شیعه، محدود و محدودتر می‌شد. «محقق کرکی بهترین راه را انتخاب کرد و با درک این که می‌توان با استفاده از این فرصت تاریخی، پایگاهی امن و مطمئن برای تشیع در جهان خشن آن روز ایجاد کرد به همکاری با صفویان پرداخت و با کمک به دولت صفوی کوشید آن را در مقابل دو دشمن قدرتمند و متعصب (ازبکان و عثمانیان) یاری دهد و در ضمن کوشید تا تشیع فقه‌آلود و علمی را جایگزین تشیع صوفیانه قزلباشان کند و با این کار نقطه عطفی در تداوم حیات مذهب شیعه به‌وجود آورد» (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۶۱۴).

در نهایت تصمیم محقق کرکی بر اعلام همکاری عملی با حکومت صفوی، نشانه‌ای است بر ساخت پارادایمی که در عین نوبنیادی توان پاسخگویی بالایی در میان

دانشمندان و عالمان شیعی دوران خود دارد. این پارادایم با سه ویژگی اصلی شامل: ۱- حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه ۲- ضرورت برگزاری نماز جمعه ۳- مشروعیت دهی به سلطان صفوی، پس از سقوط آل بویه و در قرن پنجم، نخستین پایه‌های نظری سلطنت شیعی را بنیان گذارد. «فعالیت‌های محقق کرکی، اولین قدم‌هایی است که در راه توضیح مشروعیت حکومت‌ها در دوران غیبت، برداشته شده است. پیامد این نظریه، شکل‌گیری نوعی سلطنت شیعی بود که بر همکاری و همراهی دو نهاد سلطنت و شریعت یا شاهان و علما تکیه داشت» (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۸۰).

با تکمیل مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق کرکی، پارادایم جدیدی پای به عرصه اندیشه‌سازی شیعه گذاشت که مبنی بر نوعی تقسیم کار در حوزه قدرت محسوب می‌شد. «در این دوره صرف نظر از امور شرعی، که احکام و اجرای آن زیر نظر هیأت حاکمه دینی بود، آنچه باقی ماند امور اجرایی اداره کشور بود که در اختیار سلطان باقی می‌ماند و به این ترتیب نوعی تقسیم کار در حوزه قدرت صورت گرفت. بنابراین امور عرفی به صورت مستقیم به شاه واگذار شد و امور شرعی در اختیار مجتهد قرار گرفت» (زیویار، ۱۳۹۸، ص ۴۳). پارادایمی که محقق کرکی آن را حاکم کرد بیش از دو سده، بسیاری از اندیشمندان شیعه را بر آن داشت تا در چارچوب آن فعالیت و کنش سیاسی و فکری داشته باشند.

۴. محقق سبزواری به مثابه پارادایم‌ساز

۴-۱. زمینه و زمانه شکل‌گیری اندیشه محقق سبزواری

دولت صفوی سه عنصر مقوم داشت که با فراز و فرودهایی در همه دوران حاکمیت صفویان، نمودها و نمادهایی داشتند. «نظریه حاکم بر دولت صفوی، ترکیبی از مؤلفه‌های بنیادین سه فرهنگ سیاسی سنتی در ایران بود که بر سه نوع از رابطه سلطان-رعیت، امام-امت و مراد-مرید استوار بود. بدین‌سان، سنت اندیشه‌سیاسی

در ایران ما بعد صفوی و تاکنون، از چنان نظریه حکومتی سنتی ناشی می‌شود که عنصرهای بنیادین آن به‌طور عمده از ضلع‌های سه‌وجهی ارشاد، سلطنت و ولایت ترکیب شده است» (فیرحی، ۱۳۹۵، ص ۴۰۲).

پس از شاه‌تیماسب و خصوصا پس از به سلطنت رسیدن شاه‌عباس اول و اختلافات پیش‌آمده بین سران قزلباش و دربار صفوی، عنصر مراد-میریدی که مبتنی بر سابقه صوفی‌گری خاندان صفوی بود، در تأثیرگذاری‌های سیاسی و حتی اجتماعی، به‌حداقل میزان خود رسید، به‌حدی که با آغاز سلطنت شاه‌سلطان‌حسین، صوفی‌گری مورد ضم شخص شاه بود. آنچه از عناصر مقوم حکومت صفوی باقی ماند، دو عنصر سلطنت-رعیت و امام-امت بود. به‌عبارتی‌دیگر، اندیشه و عمل سیاسی، از فضای سه قطبی سال‌های نخستین حکومت صفوی که محقق‌کرکی در آن می‌زیست، به فضایی دو قطبی پای گذارد که محقق‌سبزواری حیات فکری خویش را در آن آغاز کرد. محقق‌کرکی معاصر شاه‌اسماعیل و شاه‌تیماسب بود درحالی‌که عمده فعالیت‌های سبزواری در دوره سلطنت شاه‌عباس دوم و شاه‌صفی دوم رخ داد، او معاصر چهارتن از شاهان سلسله صفویه شامل: شاه‌عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۷ ه.ق)، شاه‌صفی اول (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ه.ق)، شاه‌عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ ه.ق)، شاه‌سلیمان اول یا شاه‌صفی دوم (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) بوده‌است. محقق سبزواری در دوره شاه‌عباس دوم منصب شیخ‌الاسلامی و امامت جمعه پایتخت حکومت صفوی را پذیرفت. چنین مقامی در هر منطقه‌ای از حکومت صفوی، از نظر سیاسی-اجتماعی، جایگاه بسیار بالایی محسوب می‌شد. «در سده یازدهم هجری، شیخ‌الاسلامان نقش مهمی در تحول‌های دینی-سیاسی جامعه صفوی داشتند و گفته می‌شود، خطبه خواندن جلوس سلطان جدید، اصولاً برعهده آنان بود... شیخ‌الاسلام‌ها در این دوران از اعضای نیرومند دیوانی و بنابراین دارای نفوذ اجتماعی-سیاسی و اقتصادی گسترده‌ای بودند» (فیرحی، ۱۳۹۵، ص ۴۲۳).

۴-۲. ویژگی‌های پارادایم‌ساز بودن محقق سبزواری

پارادایم «سلطنت عادلانه و حاکمیت شرعی فقها» پس از محقق کرکی حاکمیت کاملی یافت. سبزواری بر اساس میدان نظری که کرکی ایجاد کرد، توانست با حکومت صفوی همکاری تنگاتنگی داشته باشد. فضای مشروعیت‌دهی که بر مبنای عینیت‌ها، توسط محقق کرکی شکل گرفت، مبنای اندیشه سیاسی علمایی چون محقق سبزواری شد. در ادامه مؤلفه‌های اندیشه سیاسی محقق سبزواری را در نسبت با محقق کرکی بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۱. حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه

سبزواری بر اساس پارادایم محقق کرکی، حکم به حلیت اخذ خراج و هدیه می‌دهد و این مهم را در اثر فقهی چون «کفایه الاحکام» و در قالب فتاوی‌بیان داشته‌است. این نخستین مؤلفه و ویژگی پارادایم حاکمیت یافته‌ی محقق کرکی است که محقق سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز آن را پذیرفته‌است. «خراجی را که ظالم در زمان غلبه‌اش می‌گیرد، ائمه اطهار (ع) مصرفش را اجازه داده‌اند... حاکم جائز می‌تواند خراج اخذ شده را در مصالح مسلمانان صرف نماید. اگر حاکم شرعی متمکن از تصرف در اراضی خراجیه شد، تصرف بر او جایز است، ولی احوط (مستحب) اجازه گرفتن از حاکم جائز است» (لک‌زایی، ۱۳۸۰، صص ۱۴۰-۱۳۷).

۴-۲-۲. لزوم برگزاری نماز جمعه

محقق سبزواری از برگزاری نماز جمعه نیز دفاع اعتقادی و فقهی کرده‌است. او در این باره، رساله‌ای به نام «فی الصلاة الجمعه» دارد که خاتون‌آبادی درباره آن آورده‌است: «رساله‌ای است در وجوب عینی نماز جمعه. محقق ابتدا اقوال فقها را در موضوع آورده و رد و ایراد می‌کند، پس از آن بر رای خود استدلال می‌نماید» (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲، ص ۵۳۵).

محقق سبزواری در مسئله برگزاری نماز جمعه، به عنوان یکی از ویژگی‌های پارادایم کرکی، بر اساس چارچوب نظری شلدون ولین، به عنوان یک «پارادایم‌ساز» عمل می‌کند. اگر محقق کرکی به عنوان «سرآمد پارادایم»، برگزاری نماز جمعه را واجب تخییری می‌داند، محقق سبزواری آن را واجب عینی می‌داند. به عبارتی دیگر، سبزواری در عین اینکه، در نسبت با نظر محقق کرکی تغییر نظر درباره برگزاری نماز جمعه دارد، اما باز هم در دسته «موافقان برگزاری نماز جمعه» قرار می‌گیرد. این در حالیست که بر مبنای پارادایم‌های پیشین محقق کرکی، اعتقادی به برگزاری نماز جمعه وجود نداشت.

۴-۲-۳. مشروعیت دهی به حکومت صفوی

چنانچه شلدون ولین بیان کرده است، ویژگی اصلی یک اندیشمند پارادایم‌ساز، تغییر یا افزودن ویژگی‌ها یا عناصری از یک پارادایم بدون تحول در چارچوب اصلی آن است. محقق سبزواری با پذیرش ویژگی مشروعیت‌بخشی به سلطان صفوی، عناصری را بدان افزوده است. هر چند تمامی ویژگی‌های پارادایم‌سازی محقق سبزواری چون حلیت اخذ خراج و هدیه و برگزاری نماز جمعه در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» نیز ذکر شده است اما مسئله مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی در قالب پارادایم محقق کرکی، تنها در این کتاب، نمودی بارز دارد. لذا این کتاب می‌تواند به خوبی نشان دهد که محقق سبزواری در پارادایم محقق کرکی چه ویژگی‌ها و مختصات در مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی را ایجاد کرده است.

۴-۲-۳-۱. جایگاه روضه‌الانوار عباسی در مطالعات سیاسی

اثر مهم محقق سبزواری در سیاست و حکومت‌داری و کتابی که از منظر این نوشتار حائز اهمیت است، «روضه‌الانوار عباسی» است. به عبارتی دیگر، واکاوی فکر سیاسی محقق سبزواری و مشخص کردن جایگاه او در پارادایم اندیشه‌سیاسی شیعه در دوره

صفوی از منظر ویژگی سوم آن، یعنی «مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی»، با محوریت این اثر انجام می‌شود. جایگاه کتاب «روضه‌الانوار عباسی» در طبقه‌بندی متون سیاسی ایرانی-اسلامی یکی از موضوع‌های بحث‌انگیز بین محققین و متفکران حوزه اندیشه سیاسی در اسلام است. برخی از محققان این کتاب را در زمره سیاست‌نامه‌ها قرار داده‌اند. «واقعیت این است که گاه حوادث و وقایع خیلی امور را با هم سازگار می‌کند و آدمی در جریان واقعیت، گاه مجبور می‌شود از برخی حرفهای چشم‌پوشی کند و گاه با تغییر زمانه وضع عوض می‌شود... محقق سبزواری تا آنجا که براساس فقه می‌اندیشد، مطلقاً توجیهی برای سلطنت ندارد و نامی نیز از سلطنت نمی‌آورد و مشروعیتی برای آن قائل نیست، آنجا که در امتداد جریان سیاست‌نامه‌نویسی می‌اندیشد (در کتاب روضه‌الانوار عباسی)، گویی عملاً مانند بقیه مردم مقبولیت عرفی سلطنت را پذیرفته و کوشش می‌کند در واقعیت با سلطنت کنار بیاید، همانطور که عملاً سعی می‌کند سلطان را به نحوی از نصایح دینی و توصیه‌های اخلاقی متأثر کند» (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۹۸). برخی دیگر حتی منکر ابعاد سیاسی‌اش هستند و آن را نسبت به زمانه خود از درجه اعتبار ساقط می‌شمارند. «با آغاز دومین سده فرمانروایی صفویان ناحیه‌های عمده‌ای از نام سنت قدمایی از درجه اعتبار ساقط بود... جای شگفتی نیست که مفصل‌ترین و در عین حال از نظر واقعیت‌های سیاسی، بی‌معناترین رساله‌های سیاسی، «روضه‌الانوار عباسی» محمدباقر سبزواری... در زمانی نوشته شدند که آن شیوه سیاست‌نامه‌نویسی از درجه اعتبار ساقط بود» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). برخی دیگر از نظریه‌پردازان حوزه اندیشه سیاسی نیز «روضه‌الانوار عباسی» را در زمره متون سیاسی با سویه‌های فلسفه تاریخ و فقه سیاسی دانسته‌اند. «از منابعی که قسمت‌هایی از آن را می‌توان در این گروه (فلسفه تاریخ) قرار داد، کتاب روضه‌الانوار... است... روضه‌الانوار در برخی از فصول خود، با فقه سیاسی مرتبط می‌شود... در برخی از مباحث از قوانین

تاریخی یا اجتماعی در بیان دوام و بقای ملک سخن می‌گوید... محقق سبزواری در روضه‌الانوار در بیان عدم ثبات و دوام ملک، علل و عواملی را برمی‌شمارد که نشان از اندیشه‌سیاسی و اجتماعی وی داشته و این اندیشه را با توجه به «سنت الهی در مسیر تحولات تاریخی و اجتماعی» بیان می‌کند» (نجفی، ۱۳۸۶، صص ۲۷۸-۲۷۵).

سبزواری به‌عنوان یک «پارادایم‌ساز» در فضای فکری و میدان عینیت‌گرایی محقق کرکی به‌عنوان یک «سرآمد پارادایم»، توانست در حوزه اندیشه‌سیاسی گام بردارد و به عرصه عمل سیاسی نزدیک شود و با کتاب «روضه‌الانوار عباسی» به بیان راهبردهایی سیاسی برای بقا و دوام حکومت صفوی به‌عنوان تنها حکومت قدرتمند شیعه و مظهر تمدن شیعی در زمانه خویش بپردازد. به نظر می‌رسد، اندیشمندی چون محقق سبزواری به تبع پارادایم محقق کرکی و تجربه و زیست سیاسی به عینیت‌گرایی روی آورد و آن را در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» بازتاب داد. به عبارتی دیگر، نظریه‌سیاسی محقق سبزواری برپایه عینیت‌گرایی است و با توجه به آنچه که «هست» و «می‌گذرد» بیان شده است.

۴-۲-۳-۲. عدل و مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

محقق سبزواری کتاب «روضه‌الانوار عباسی» را برای شاه‌عباس دوم نگاشت و در کتاب، همو را مخاطب قرار داده است. سبزواری با توجه به جایگاهی که در نهادهای دینی صفویان داشت با رعایت تمامی جوانب تشریفات مرسوم زمانه خویش، وارد جزئی‌ترین مسائل اخلاقی و رفتاری شاه شده است. چنانچه در سنت فکری سیاست دوره میانه اسلامی مرسوم است در اندیشه‌سیاسی سبزواری نیز، اصلاح راس جامعه به اصلاح همه جامعه می‌انجامد. درحقیقت شرط مشروعیت‌بخشی سبزواری در گام نخست، همین امر مهم است. «آنچه در اندیشه‌سیاسی سیاست‌نامه‌نویسان بزرگ، اهمیت و نقشی محوری دارد، فرمانروا است و از نظر آنان کار ملک، جز از طریق عدل و سیاست امیری دادگر، نظام نمی‌گیرد... در این

سبک نوشته‌ها... به اجرای احکام دینی و رعایت حرمت عالمان و توجه به نظرات آنها توصیه می‌شود اما به مفهوم امامت و خلافت به لحاظ شرعی توجهی صورت نمی‌گیرد» (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵).

نزد سبزواری، «عدل» شرط اصلی مشروعیت سلطان است و گام نخست رعایت عدل، توجه نسبت به «نفس» است. پس روضه‌الانوار، با تقاضای توبه شاه آغاز می‌شود و در ادامه به منع شاه از شراب‌خواری اشاره شده است. از اصلاح نفس شاه است که راه مشروعیت سلطان گشوده می‌شود. توبه در سلطان، اثرات وضعی زیادی دارد که از جمله اصلی‌ترین آنها احیای عدل و ظهور آن در وجود اوست. سبزواری در روضه‌الانوار به موارد بسیاری از نتایج توبه‌ها اشاره کرده است و از جمله آنها به توبه شاه تهماسب اشاره می‌کند. توبه‌ای که موجب آغاز ظهور عدل، در سلطان است. «توبه آن حضرت باعث شد آنقدر اموال و اسباب و خانه و باغ رعایا و مساکین که اصحاب ظلم و تعدی از زمان سلطنت شاه اسماعیل تا هنگام توبه کردن آن شاهنشاه به زور و تعدی از فقرا و مساکین گرفته بودند و آن حضرت مطلع بر آن گشت تمام آن را به حقداران رسانید» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

فقدان عدل در وجود سلطان نه تنها حلقه نخست از زنجیره منتهی به مشروعیت حکومت صفوی را تشکیل نمی‌دهد بلکه سرآغاز زوال است، به همین دلیل سبزواری در کتاب روضه‌الانوار، پس از تأکید کردن به اصلاح اخلاقی سلطان نگاهی گذرا به اوضاع زمانه‌اش دارد و به تصریح و کنایه وضع زمانه را به شاه گوشزد می‌کند و برخی اصلاحات را از وی می‌خواهد. این امر تا آنجا در نظر سبزواری اهمیت دارد که در همان صفحات نخستین کتاب، عوامل زوال دولت را ذکر می‌کند و نشان می‌دهد اصلاح نفس سلطان چه امر راهبردی در بقای حکومت است و از همین روی در نخستین صفحات کتاب روضه‌الانوار، فصلی با عنوان «عوامل زوال دولت» گشوده شده است.

در کتاب «روضه‌الانوار عباسی» نیز به مانند سنت اندیشه‌سیاسی اسلامی، دنیا از عقبی جدا نیست و همچنان اخلاق دیباچه‌ای است بر سیاست. دستورالعمل‌های فردی بر عدل اثر می‌گذارد و انجام شریعات، سیاست را متعادل می‌سازد. در نظر محقق سبزواری، بسته به اینکه عدل در وجود شاه چه وضعیتی داشته باشد، اساس سلطنت بر دو نوع تقسیم شود:

۱- سلطنت فاضله ۲- سلطنت ناقصه

منظور از «سلطنت فاضله» آن است که «بنای سیر و اطوار ملک بر قواعد و مناهج شرع بوده، از سلوک منهج توسط و اعتدال، که مواقع میزان عقل است، قدم بیرون نگذارد و غرض از آن تکمیل نفس خود و دیگران باشد که به علو درجات و حصول ثبوتات فائز گردند و ذکر جمیل و ثواب جزیل بر آن مترتب شود» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶) و منظور از «سلطنت ناقصه» یا سلطنت تغلیبی آن است که «به جور و تعدی و پیروی هوا و هوس و دواعی نفسانی و تحریکاتی شیطانی، خلق را در تحت بندگی خود آورده، قوا و آلات ایشان را در مصاف آرزوهای شهوانی و غضبی خود صرف نماید و در جور و تعدی و ستم بر خلق بی‌باک باشند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷).

با توجه به تعاریف سبزواری از این دو نوع سلطنت، می‌توان نتیجه گرفت که عدل اساس و بنیاد مشروعیت سلطنت است. «زیربنای سلطنت فاضله بر عقل، شرع و عدل استوار است. عدول از هر یک از موارد مذکور می‌تواند سلطنت را ناقصه یا تغلیبی سازد، اساس عدل را متزلزل و در نتیجه زمینه زوال پادشاهی را فراهم سازد» (فشارکی و صالحیان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲).

عادل نبودن سلطان، موجب جاری شدن «شرورعامه» توسط سلطنت و حکومت است. «مراد به شرورعامه، خوف بود و اضطراب و تنازع و خصومت و جدال و جور و حرص و اسراف و عنف و غدر و خیانت و ناراستی و مسخره‌گی و

بی‌حیایی و غیبت و امثال آن» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۹۹). بدین‌سان ظهور عدل در سلطان، موجب جاری شدن «خیرات‌عامه» خواهد شد. «مراد به خیرات‌عامه، امن بود و سکون و آرام و مودت و دوستی با یکدیگر و عدل و لطف و غفاف و احسان و وفا و امثال آن» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸).

ظهور و بروز عدل در سلطان، حلقه نخست و اصلی ایجاد زنجیره‌ای است که به مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی ختم می‌شود. عدل در وجود سلطان، سلطنت را به فاصله و ناقصه تبدیل کرده و به مناسبت بروز هر یک از آنها، «خیرات‌عامه» یا «شروع‌عامه» جاری می‌شود.

۴-۲-۳. عدالت و مشروعیت‌دهی به حکومت صفوی

سبزواری به اتکای منصب شیخ‌الاسلامی خویش به بیان تنظیم روابط گروه عالمان دینی با سلطان می‌پردازد و از «عدل» به سوی «عدالت» حرکت می‌کند تا در تکمیل زنجیره‌اش به سلطان شیعی و حکومت وی، مشروعیت‌بخشی کند. او در روضه‌الانوار عباسی، عالمان را به پنج دسته یا طبقه تقسیم کرده است.

۱- حکما ۲- مجتهدان ۳- مفسران، محدثان و فقیهان ۴- عالمان لغت و عربیت و صرف‌ونحو ۵- اطبا، منجمان و مهندسان

بر اساس نظر سبزواری، چنانچه این پنج طبقه در جای خود باشند و به کار خود مشغول شوند، عدالت محقق شده است.

دسته اول ضمن اینکه مجتهداند و فقه می‌دانند اهل فلسفه و حکمت نیز هستند. حکما، ریاضیات و طبیعیات نیز بلدند و به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردشان در راس این پنج طبقه قرار گرفته‌اند. «آنها در تهذیب و تعدیل قوای نفسانی و دواعی بدنی کوشیده و حب دنیا و آرزوهای این جهانی را از دل بیرون کرده‌اند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۰). حکما دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را ممتازترین طبقه اهل علم می‌کند. «خلاصه اهل علم‌اند و وجود ایشان عزیز و نادر است و گاه

باشد که در چندین قرن بیش از یک یا دو از ایشان به هم نرسد... تعظیم و تکریم این طبقه بر همه لازم و ضروری است» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۱). دسته دوم یعنی مجتهدان بیشتر بر علوم نقلی مسلط هستند و قواعد حلال و حرام را می‌شناسند، آنها متخصصین علم فقه‌اند. «بر همه خلق پیروی ایشان و تعظیم حکم و فتوای ایشان واجب و متحتم است» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳).

دسته سوم که فقها را نیز شامل می‌شود و نزد سلطان قابل احترام‌اند. آنها مفسران و محدثان و فقیهان هستند و البته در مرتبه سوم قرار دارند. «در مرتبه و دانش به مرتبه مجتهدین نرسیده‌اند، اما ممارست معرفت آیات و تفاسیر قرآن نموده‌اند یا ممارست و ملازمت کتب حدیث کرده‌اند و در فهم احادیث مساعی جمیله مبذول داشته‌اند یا کتب فقه مطالعه کرده‌اند و در نشر و مدارست آن می‌کوشند» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۴۱۶-۴۱۵).

دسته چهارم نیز هر چند فروتر از مراتب فوق هستند اما آنها نیز قابل احترام هستند. در بیان محقق سبزواری، عالمان لغت و عربیت و صرف و نحو، باید نزد سلطان معزز داشته شوند. دسته پنجم نیز اگر چه پیرو ادیان دیگری باشند، باید توسط شاه گرامی داشته شوند. از نظر سبزواری وجود اطباء، مهندسان و منجمان برای حکومت و جامعه لازم است.

نکته حائز اهمیت در این طبقه‌بندی آن است که در نظر سبزواری باید همه عوام در دین خود و حلال و حرام‌شان از مجتهدان تبعیت کنند، حتی سلطان، لذا مجتهدان بیشتر جایگاهی دینی و مذهبی پیدا می‌کنند. اما حکما، علاوه بر جایگاه مذهبی، از نوعی جایگاه راهبری-سیاسی برخوردارند، زیرا اگر خلق دنباله رو مجتهدان‌اند، نخبگان باید دنباله رو حکما باشند. بیان سبزواری در طبقه‌بندی علما، حکایت‌گر حرکت سلطان از عدل به عدالت است، امری که زنجیره مشروعیت‌بخشی را کامل‌تر می‌کند و سلطان با رعایات آن یک گام دیگر به

مشروعیت بخشی نزدیک تر می شود.

۴-۲-۳-۴. اعتدال و مشروعیت دهی به حکومت صفوی

اگر «عدل» شاه با توجه به ملکات اخلاقی و فضائل فردی به دست آمد و «عدالت» نیز با توجه به طبقه بندی عالمان و قراردادن هر کدام در جایگاه خودشان میسر شد، «اعتدال»، تکمیل کننده زنجیره مشروعیت بخشی است و وجود توامان این سه باهم، موجب مشروعیت می شود. «اعتدال» در نظام سیاسی- اجتماعی متبلور می شود و سبزواری برای ایجاد آن، پیش از هر چیز به سرشت انسان و ضرورت حکومت رجوع می کند. از نظر او افراد جامعه تمایل به یکه تازی، زیاده خواهی و تعدی به حقوق دیگران دارند که در میل به شهوت، مال و غلبه، ظهور تام می یابد. برای مهار این ویژگی مردم، باید تدبیری باشد که هر فردی از جامعه در جایگاه درست خود مستقر شود. «همه نفوس، طلب منفعت خویش می کنند و هر نفسی از پی غرضی می رود، بعضی را میل به شهوات بود و بعضی را میل به مال و بعضی را میل به غلبه و استقلال. اگر ایشان را به طبایع ایشان گذارند، هر آنچه دیگری دارد، خواهد و کار به خصومت و نزاع انجامد و به اضرار و اهلاک یکدیگر مشغول شوند... پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یک را به حدی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یک از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه گرداند و به شغلی که تعلق به او دارد، مشغول گرداند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۲۲).

اعتدال به عنوان تکمیل کننده مشروعیت بخشی به سلطان، در جامعه سیاسی معنا می یابد، لذا از نظر سبزواری، مردم باید به طبقاتی تقسیم شوند تا سلطنت، جامعه را به تناسب برساند و اعتدال اجتماعی به دست آید. «پادشاه در اصناف مردم نظر کند، آنها را متساوی دارد و هر طبقه را در حد و مرتبه خود نگاه دارد تا اعتدالی که در اجتماعات ملکی معتبر است محفوظ باشد» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۴۲۴-۴۲۳).

الگوی سبزواری برای جاری شدن مهم‌ترین و اصلی‌ترین خیرعامه، الگویی است که در آن سلطان، «عدل» را در خود به وجود آورده و تقویت کند. پس از ظهور «عدل»، سلطنت او در جرگه سلطنت‌های «فاضله» قرار می‌گیرد، آنگاه «عدالت» با توجه به طبقه‌بندی عالمان جاری می‌شود و در نهایت به واسطه برقراری عدل و عدالت، همه طبقات نظام اجتماعی-سیاسی به «اعتدال» می‌رسند. طبقات و اصناف مردم از نظر محقق سبزواری هر کدام کارویژه‌ای دارند.

جدول ۱. طبقات و اصناف مردم

ردیف	نام طبقه	گروه‌ها	کار ویژه
۱	اهل قلم	علماء، حکما، فقها، وزراء، قضات، کتاب، مهندسان، طبیبان، منجمان و شعرا	ملک و دین به اندیشه آنها قوام دارد
۲	اهل شمشیر	دلیران، مجاهدان، حافظان قلاع و سرحدات، سرداران عساکر و سایر لشکریان، اهل پاس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت	تامین‌کننده امنیت و آسایش مردم هستند
۳	ارباب معاملات	تجار، صاحبان حرفه‌ها و ارباب صناعات، جمع‌کنندگان مالیات و حساب‌رسان دولتی و...	ضروریات و حوائج مردم را تأمین می‌کنند
۴	اهل زراعت	دهقانان، برزیگران و اهل فلاحت	غذای ملت را تهیه می‌کنند تا زندگی دوام داشته باشد

با این طبقه‌بندی، سبزواری به «سلطان عادل» می‌آموزد که اختلال در این طبقه‌بندی، جامعه را از «اعتدال» خارج می‌کند و اجازه نمی‌دهد که زنجیره

مشروعیت‌بخشی در حلقه نهایی خود تکمیل شود. «غلبه یک طبقه از این طبقات یا زوال و اختلال آن موجب فساد اختلال نظام جمعیت است. لازم است پادشاه در تأمین اعتدال میان این طبقات بکوشد. ایشان همه معاونت همدیگر می‌کنند در معمور ساختن شهرها به خیرات و فضایل» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۳۵).

در نگاه سبزواری، جامعه چونان بدن است و به مدد «اعتدال» است که مزاج جامعه درست می‌شود و راه پیشرفت هموار می‌گردد. نوآوری سبزواری در تشبیه کردن طبقات به عناصر اربعه و نوع نگاه حکمت‌محور او حائز اهمیت است. «در نظر سبزواری جامعه مانند شخصی است که اعتدال مزاج آن از تألیف چهار عنصر (آب، باد، آتش، خاک) و تساوی و توافق میان آنها حاصل می‌شود. در جامعه مدنی نیز تعامل و توافق اهل قلم، اهل شمشیر، ارباب معاملات و اهل زراعت، اسباب اعتدال مزاج ملک را میسر می‌سازد» (محمدی‌فشارکی و صالحیان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴). محقق سبزواری هرکدام از طبقات و ویژگی‌های آنها را به دقت ترسیم و بیان کرده است. «اهل قلم از قبیل علما، حکما، فقها، وزرا، قضات، کتاب، مهندسان، طبیبان، منجمان و شعرا به منزله آب‌اند در طبایع؛ چرا که بنای امور آنها بر علم و دانش است و مناسبتی که میانه علم و آب است، نزد ارباب بصیرت کمال ظهور دارد. اهل شمشیر کسانی چون دلیران، مجاهدان، حافظان قلاع و سرحدات و سرداران عساکر و سایر لشکریان که عهده‌دار امنیت و آسایش ملک هستند؛ ایشان به منزله آتش‌اند در طبایع و ارتباط این گروه با آتش واضح است. گروه سوم ارباب معاملات هستند مانند تجار، محترقه و جمع‌کنندگان خراج و ارباب صناعات کسانی که به تدبیر ماکول و ملبوس و مسکن و سایر حوایج و ضروریات اشخاص اهتمام می‌نمایند و بی‌توسط ایشان، حصول به عیش و زندگانی و استراحت میسر نشود... ایشان به منزله هوا در طبایع هستند. گروه چهارم اهل زراعت هستند، کسانی که قوت و غذای خلق مهیا دارند و بقای نوع انسانی بی‌مدد ایشان محال بود و به منزله

خاک در طبایع‌اند» (سبزواری، ۱۳۸۱، صص ۵۱۲-۵۱۱).

سبزواری پس از مطرح کردن زنجیره مشروعیت‌بخشی خود که از «عدل» آغاز و به «اعتدال» ختم می‌شود، به جزییات بسیاری می‌پردازد و سراسر روضه‌الانوار را به توصیه‌های دقیق سیاسی، نظامی و اقتصادی از جمله اعزام سفرا، رفتار با تاجران خارجی، انتخاب فرماندهان نظامی و... اختصاص می‌دهد. اما چنانچه بیان شد، همه این توصیه‌ها پس از مشروعیت‌بخشی است و مشروعیت‌بخشی جز در سایه توجه و اعمال زنجیره «عدل» و «عدالت» و «اعتدال» میسر نمی‌شود. وی ضمن اینکه بر پارادایم محقق‌کرکی به عنوان یک سرآمد پارادایم، تأکید دارد، به عنوان یک پارادایم‌ساز، شروط و ویژگی‌های منحصر به فردی نیز برای این مشروعیت‌بخشی، در نظر گرفته است.

نتیجه‌گیری

با آغاز حکومت صفوی و پیش‌آمدن عینیت‌های جدید سیاسی در ایران، «محقق‌کرکی» پارادایمی را بنیاد نهاد که بر اساس آن فقها بر امور شرعی حاکم بودند و سلطنت نیز با شرایطی مشروع اعلام می‌شد و بدین‌سان همکاری راهبردی عالمان شیعی و سلاطین صفوی رقم خورد و ذهنیت سیاسی در فرایندی تاریخی، تبدیل به عینیت سیاسی شد. ظهور تمدن اسلام شیعی در دوران صفوی مؤلفه‌های خاصی در فکر سیاسی علمای شیعه به وجود آورد که تا پیش آن وجود و بروز نداشت. سه ویژگی بارز این پارادایم که بر اساس الگوی نظری شلدون ولین، «محقق‌کرکی» سرآمد آن است، عبارتند از:

۱- حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه ۲- برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت ۳- مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی

با شکل‌گیری و حاکم‌شدن پارادایم «محقق‌کرکی» در ابتدای حکومت صفوی، پارادایم‌سازی مانند «محقق‌سبزواری» در نیمه دوم از عمر این تمدن ظهور یافته در

جهان اسلام، با همان رویکرد عینیت‌گرایانه و مبتنی بر شرایط زمانه، اندیشه سیاسی خویش را سامان‌دهی کرد. «محقق سبزواری» با پذیرش چارچوب اصلی فکر سیاسی «محقق کرکی» که از نیمه نخست حکومت صفویان حاکم به‌عنوان یک پارادایم حاکمیت یافت، ویژگی نخست آن، یعنی حلیت اخذ خراج و دریافت هدیه را عیناً می‌پذیرد. سبزواری، در ویژگی دوم، یعنی لزوم برگزاری نماز جمعه نیز با ایجاد تغییر از «وجوب تخیری» به «وجوب عینی» اقامه آن، در زمره معتقدین به لزوم برگزاری نماز جمعه در دوران غیبت قرار می‌گیرد. او همچنین در ویژگی سوم، یعنی مشروعیت‌بخشی به سلطان و حکومت صفوی، عناصری را تغییر داده و افزوده است. در فکر سیاسی سبزواری، با پیوستگی زنجیره مفاهیمی چون «عدل» که در شخص سلطان، «عدالت» که در طبقه‌بندی علما و «اعتدال» که در طبقه‌بندی مردم، تبلور می‌یابد، مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی میسر می‌شود. او «عدل» را حلقه نخست و آغازگر زنجیره مشروعیت‌بخشی می‌داند. در صورت وجود یا عدم آن در شخص سلطان، سلطنت به دو دسته «فاضله» که نتیجه آن گسترش «خیرات عامه» و «ناقصه» که نتیجه آن، گسترش «شورعامه» است، تبدیل می‌شود. «عدالت» پس از بروز «عدل» در سلطان و با طبقه‌بندی عالمان به وجود می‌آید و موجب سامان نظام سیاسی و ساختار حکومت می‌شود. «اعتدال» نیز با طبقه‌بندی مردم میسر می‌شود و عنصر تکمیل‌کننده زنجیره مشروعیت‌بخشی حکومت صفوی و سلطنت است و در اندیشه محقق سبزواری موجب سامان نظام اجتماعی خواهد شد. با تکمیل این زنجیره است که مشروعیت‌بخشی به سلطنت و حکومت صفوی، ممکن می‌شود و بدین ترتیب محقق سبزواری به‌عنوان یک پارادایم‌ساز در چارچوب پارادایم محقق کرکی مبتنی بر «سلطنت عادلانه و حاکمیت شرعی فقها»، نظریه‌پردازی می‌کند و در فرایندی تکمیلی قرار می‌گیرد.

کتابنامه

احسابی، ابن ابی جمهود (۱۳۶۲)، *غوالی اللثانی العزیریه*، چاپ اول، قم: سیدالشهداء.

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۳)، *مجمع الفائده و البرهان*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

اصفهانی افندی، میرزا عبدالله (۱۳۵۹)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، مترجم:

احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

الفت، محمد باقر (۱۳۷۵)، «*رساله اعظم حوادث اسلام و ایران*» در کتاب تأملات

سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، به اهتمام: موسی نجفی، جلد دوم، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *میزگرد روضه الانوار عباسی، آئینه میراث*، دوره ۱۳، ۱۰۱-

۹۴.

جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم: انصاریان.

چالمرز، آلن. اف (۱۳۹۲)، *چیستی علم*، مترجم: سعید زیباکلام، تهران: سمت.

حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم: بوستان کتاب.

حسون، محمد (۱۳۸۱)، *حیات المحقق الکرکی و آثاره*، تهران: احتجاج.

خاتون آبادی، عبدالحسین (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، تهران: اسلامیة.

خواندمیر، امیر محمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب*، تهران: گستره.

خالقی، علی (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی محقق اردبیلی*، قم: بوستان کتاب.

خوانساری، محمد باقر (۱۲۹۰)، *روضات الجنات*، تهران: اسماعیلیان.

زمانی نژاد، علی اکبر (۱۳۷۵)، *کتاب شناسی محقق اردبیلی*، *فصلنامه آئینه پژوهش*، دوره

هفتم، شماره ۳۹، ۱۲۲-۹۳.

زیویار، فرهاد (۱۳۹۸)، *بازتاب اندیشه سیاسی محقق کرکی و روزبهان خنجی* در

مناسبات سیاسی دولت صفویه و عثمانی، *فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*،

دوره ۱۰، شماره ۱۰، ۵۷-۲۹.

- سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱)، *روضه‌الانوار عباسی*، قم: بوستان کتاب.
- شاردن، ژان (۱۳۴۹)، *سیاحت‌نامه شاردن*، مترجم: محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تهران: ستوده.
- عالم، عبدالرحمن و صادقی‌اول، هادی (۱۳۹۲)، *بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاسی در اندیشه لاک*، فصلنامه راهبرد، شماره ۶۷، ۲۵۱-۲۳۱.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، *اندیشه‌سیاسی متفکران مسلمان*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کرکی، محقق (۱۳۶۶). *جامع المقاصد*، قم: آل‌البیت.
- فوران، جان (۱۳۹۰)، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه: احمد تدین، چاپ چهاردهم، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۵)، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: دانشگاه مفید.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۰)، *اندیشه‌سیاسی محقق سبزواری*، قم: بوستان کتاب.
- لمبتون، آن.کی.اس (۱۳۷۴)، *دولت و حکومت در اسلام*، مترجمان: عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران: عروج.
- محمدی فشارکی، محسن و صالحیان، طاهره (۱۳۹۲)، *روضه‌الانوار عباسی*، نظام‌نامه اخلاق حاکمان در عهد صفوی، پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، شماره ۱۹، ۲۳۲-۱۹۹.
- محمدی، رمضان و خزائیلی، محمدباقر (۱۳۹۸)، *نظریه تمدنی ابن‌مسکویه*، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، ۳۱۰-۲۹۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲)، *زمین در فقه اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مزینانی، محمدصادق (۱۳۷۸)، *نماز جمعه از دیدگاه آقاجمال خوانساری*، فصلنامه

فقه، شماره ۱۹، ۳۳۶-۲۸۱.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴)، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران: دانشگاه تهران.

منوچهری، عباس (۱۳۹۶)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت.
میراحمدی و دیگران، منصور (۱۳۹۵)، درسگفتارهایی در فقه سیاسی، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نجفی، موسی (۱۳۸۶)، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

نجفی، موسی و فقیه حقانی، موسی (۱۳۹۸)، تاریخ تحولات سیاسی ایران، چاپ پانزدهم، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

نجفی، موسی (۱۳۸۱)، «درآمدی فلسفی-تاریخی بر مفهوم‌شناسی واژه ملت در متون سیاسی ایران»، در کتاب مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نصرالله، حسن عباس (۱۳۶۵)، تاریخ کرک نوح، دمشق: رایزنی فرهنگی ایران.
یاوری سرتختی، محمدجواد (۱۳۹۸)، ظرفیت نظام آموزشی امامیه در پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی (با تأکید بر پنج قرن نخست هجری)، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، ۲۹۲-۲۶۳.

چینش نخبگانی، جوانان و چالش‌های پیش روی تمدن نوین اسلامی؛ تأکید بر نخبگان دانشگاهی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۱

بهنام سرخیل *

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۹

چکیده

همگام با گسترش تحولات شگرف و تعاملات نوین، جوانان و نسل‌های جدید عمدتاً تحت تأثیر ابعاد جدیدی از نقش‌آفرینی نخبگانی و شخصیت‌های اجتماعی در قالب‌هایی نظیر نخبگان سمبولیک (ستارگان سینمایی، ورزشی و هنری) قرار گرفته‌اند. اگرچه در نگاه نخست، تغییر در وضعیت و چیدمان نخبگانی، محصول طبیعی شرایط و مقتضیات زمانی محسوب شده و می‌تواند تأثیرات مفیدی بر جامعه داشته باشد، اما این موضوع زمانی تبدیل به چالش جدی خواهد شد که این گروه جدید از نخبگان در نقش پیشران‌های اصلی جامعه عمل نموده و عملاً جایگزین نخبگان فکری شده و به موضوعات تخصصی و سیاست‌های کلان جوامع نظیر خط‌دهی‌های سیاسی، اقتصادی و حتی ایدئولوژیک مبادرت نمایند.

هدف: پژوهش حاضر درصدد است با روش سناریونویسی و رویکرد آینده‌پژوهی به این پرسش پردازد که نخبگان علمی در مواجهه با تحولات الگوهای اثرگذاری نخبگان در جوامع، چگونه می‌توانند به جایگاه اصلی خود جهت توسعه و پیشرفت جهان اسلام بازگردند؟ **فرضیه اصلی:** نخبگان و اندیشمندان در صورتی به مرجعیت فکری و راهبری جوامع نائل می‌شوند که بتوانند اولاً متناسب با ویژگی‌های اصیل جوامع، شناخت نیازها و مطالبات مردمی و ثانیاً با بکارگیری ظرفیت‌ها و شیوه‌های تعاملاتی جدید مانند فضای مجازی و همراه‌سازی نخبگان سمبولیک، ایده‌های خود را تبدیل به ارزش‌های فراگیر در جامعه نمایند. یافته پژوهش: گسترش تعاملات بین‌المللی مانند فضای مجازی فرصت‌های نوینی فراهم می‌نماید تا نخبگان فکری جهان اسلام با تکیه بر ارزش‌ها و باورهای مشترک جهان‌شمول اسلامی ناظر بر کرامت انسانی بتوانند علاوه بر تأثیرگذاری‌های داخلی جهت توسعه، به عنوان یکی از پیشران‌های اصلی جهت همگرایی جهان اسلام محسوب شوند.

واژگان کلیدی: نخبگان فکری، سلب‌ریتی، دانشگاه، تمدن نوین اسلامی، جهان اسلام.

* (مقاله منتخب پنجمین هفته علمی تمدن نوین اسلامی) *

* استادیار، گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، جمهوری اسلامی ایران.

sarkheil@soc.ikiu.ac.ir

 0000-0001-6916-2567

مقدمه

پیشرفت و توسعه از جمله مباحث بسیار مهمی هستند که به دلیل فراگیری در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، به صورت طبیعی بخش‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده و همواره یکی از اهداف غایی در طراحی الگوها و مدل‌های مطلوب زندگی محسوب شده‌اند. چنانچه اسلام به منزله نقطه کانونی و دال مرکزی جهت شناسایی و هویت بخشی جوامع و دول اسلامی در قالب جهان اسلام محسوب شود، موضوع رشد و توسعه در جهان اسلام از ویژگی‌های معناداری برخوردار بوده و می‌توان به کمک مبانی و چارچوب‌های اصولی به ترسیم جامعه مطلوب در قالب تمدن نوین اسلامی پرداخت. اما بررسی جوامع اسلامی و شاخص‌های توسعه در جهان اسلام نشان‌دهنده وجود تعارضات شدیدی است. به گونه‌ای که برخی از فقیرترین و ثروتمندترین دولت‌های نظام بین‌الملل کنونی در جهان اسلام قرار دارند.

از سوی دیگر رشد و توسعه در جهان اسلام عمدتاً جامع‌نگر نبوده و بیشتر به دلیل تکیه بر برخی رویکردهای اقتصادی و تکنولوژیک موجب شده تا مقولاتی همچون توسعه سیاسی و فرهنگی در اولویت نباشد. برای نمونه در خاورمیانه و شمال‌آفریقا که بخش مهمی از جهان اسلام شناخته می‌شود، درآمد سرانه به جای توسعه انسانی مدنظر بوده و در بخش‌هایی از آن رده بالایی را به خود اختصاص داده است. این بدین معنی است که اغلب دولت‌ها در خصوص تبدیل ثروت به سایر حوزه‌های امور اجتماعی و فرهنگی مانند سبک‌ها و الگوهای معطوف به بهبود زندگی شهروندان کمتر توجه داشته‌اند.

طبق یک دسته‌بندی کلی، بخش مهمی از مشکلات توسعه در جهان اسلام به چالش‌های درونی مانند عوارض ناشی از سوء مدیریت‌ها، برخوردهای دیپلماتیک میان نیروهای چالش‌گر مدرنیته و ماندگاری سنت مربوط است. به نحوی که

بسیاری از جوامع اسلامی در دوره‌گذار قرار داشته و مرحله‌ای از انتقال را طی می‌کنند که عملاً شرایط مساعد رشد همه‌جانبه را محدود نموده و با موانع زیادی همچون مهاجرت‌های گسترده، بیکاری، شکل‌گیری طبقات جدید مانند لومپن‌ها مواجه کرده است.

برای نمونه می‌توان به گروه‌های جدیدی که در سطح بین‌المللی به 'NEET'ها گفته می‌شود، نام برد که نه در حال تحصیلند، نه مشغول مهارت‌آموزی و نه در جایی مشغول به کار هستند. این گروه‌ها علاوه بر افزایش فشار اقتصادی از طریق وابستگی به سرپرست خانوار، زمینه بزهکاری و آسیب‌های اجتماعی را با خود داشته و حتی یک چالش امنیتی محسوب می‌شوند. بررسی جدیدترین گزارش سازمان بین‌المللی کار در سال ۲۰۱۹ نشان می‌دهد ترکیب سنی افراد و همچنین الگوی جغرافیایی این دسته دارای بالاترین نرخ در جهان اسلام است. (<https://www.ilo.org/global/>)

این درحالی است که بخش دیگری از مشکلات جهان اسلام ناظر بر مؤلفه‌های بیرونی و مداخلات خارجی بوده که ناشی از دلایل مختلفی بویژه برخورداری از موقعیت‌های ژئواکونومیک و ژئوکالچر اغلب کشورهای جهان اسلام در سطح بین‌المللی و تمایل شدید قدرت‌های بزرگ جهت بهره‌گیری از ظرفیت‌های آن است. مسائل جهان اسلام تحت تأثیر برخی بحران‌های امنیتی-سیاسی بین‌المللی قرار داشته و تا حد زیادی وابسته به تحولات برون‌منطقه‌ای بوده و متغیرهای خارجی حتی منشاء بروز، ظهور و یا شدت رقابت‌های درون‌منطقه‌ای در جهان اسلام و عرب شده‌اند.

به عقیده بسیاری از اندیشمندان از زمان جنگ‌های صلیبی، غرب به موازات

¹ NEET stands for Not in Education, Employment or Training. The Youth NEET rate is the percentage of people between 15 and 24 years old who are NEETs

قدرت‌یابی در عرصه ورود به نظام بین‌الملل جدید درصدد بوده که حاکمیت و اقتدار خود را در آن نهادینه نماید (دهشیار، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۸۰). برای نمونه بخش مهمی از منازعات اعراب و رژیم اسرائیل و تداوم بحران‌های رژیم صهیونیستی وابسته به رویکردها و حمایت‌های بازیگران بزرگ و قدرت‌های خارجی نسبت به آن است. به هر تقدیر بررسی چالش‌ها و مشکلات جهان اسلام نشان‌دهنده وجود انواع بحران‌ها و شکاف‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در قالب‌هایی نظیر سنت-مدرنیسم، فقر-غنا، دموکراسی-استبداد و نیز اشکال مختلف جنسیتی، نسلی و قومی است.

بررسی چالش‌های جهان اسلام و این موضوع که چرا جهان اسلام به کندی در مسیر رشد و توسعه حرکت می‌کند و یا اینکه چگونه و در چه شرایطی، این قبیل مشکلات می‌توانند بطور مستقل یا درهم تنیده بر آینده جهان اسلام تأثیرگذار باشند؟ تحت تأثیر انواع نااطمینانی‌ها^۱ از جمله شرایط جامعه و مؤلفه‌های سازنده آن نظیر چگونگی فعال شدن نیروهای اجتماعی و میزان نقش‌آفرینی آن‌ها بوده و در این میان نقش محرک‌ها و پیش‌ران‌های^۲ داخلی را برجسته می‌سازد. به گونه‌ای که چگونگی نقش‌آفرینی کارگزاران و نیروهای مؤثر بر اجتماع می‌تواند به منزله پیش‌ران‌های درونی موجب تحول و حرکت در مسیر جامعه مطلوب و شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی شده و یا در اثر عدم وضعیت‌شناسی و درک مطالبات و مقتضیات، موجب هدر رفت ظرفیت‌ها و فرصت‌های پیش‌رو شوند.

برای نمونه شکل‌گیری خیزش‌های مردمی پس از ۲۰۱۱م در کشورهای اسلامی مانند مصر اگرچه همزمان متأثر از نادیده گرفتن نیازهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در قالب فعال شدن چندین شکاف مانند فقر-غنا و استبداد-دموکراسی و

¹ Uncertainty

² Driver

مبتنی بر مبارزه با استبدادحاکم و آزادیخواهی بود، در عین حال ملاحظه می‌شود که این خیزش نتوانست از عمق لازم برخوردار شده و در ادامه مسیر به انحراف کشیده شود و عملاً نخبگان فکری و دانشگاهی (مانند نخبگان دانشگاه الازهر) نتوانند نقش ممتازی در مدیریت و راهبری مطالبات ایفا کنند. به عبارت دیگر با وجود نارضایتی گسترده در جامعه مصر نسبت به وضعیت اقتصادی، فقر و بیکاری، عواملی مانند تصلب در ساختار قدرت در دست حسنی مبارک و تمرکز بر ثروت و تسلط بر مراکز فکری توسط طبقه حاکم باعث شد تا عملاً امکان بهره‌گیری از نیروهای اجتماعی مانند اندیشمندان دانشگاهی جهت شناسایی، سازماندهی و پاسخ به نیازها و مطالبات عمومی جامعه ایجاد نشود و انرژی پراکنده‌ای که می‌توانست جهت رشد جامعه بکار گرفته شده و به جنبشی انقلابی بدل شود، ناکام ماند.

بر همین اساس مقاله حاضر درصدد است تا ضمن اشاره به انواع گروه‌های نخبگانی و چالش‌های پیش‌روی جهان اسلام، به "نقش و جایگاه نخبگان فکری" به منزله پیش‌ران‌های اجتماعی به ویژه در حوزه ایده‌ها، باورها و انگیزه‌های جامعه و نهایتاً تأثیر آن‌ها بر تغییر و تحولات اجتماعی بپردازد.

این مسئله زمانی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد که ریشه بسیاری از چالش‌های جهان اسلام ناشی از سطحی‌نگری، ضعف در نگاه به درون و عدم بهره‌گیری از رویکردهای عمیق به بحران‌ها و موانع توسعه بوده و نخبگان، اساتید و دانشگاهیان از جایگاه محوری و مرجعیت فکری خود دور شده‌اند. نکته حائز اهمیت دیگر آنکه درک رفتار توده‌ها بدون در نظر گرفتن نقش برجسته گروه‌های تأثیرگذار علی-الخصوص نخبگان دشوار بوده و از این منظر پرداخت به حوزه‌های نخبگانی بسیار جدی و درخور برنامه‌ریزی علمی و اصولی است.

۱. پیشینه پژوهش

موضوع تمدن نوین اسلامی از جمله مباحث جدید در سطح آکادمیک است که

نیازمند پژوهش‌های علمی و مستند بوده و بیشترین فعالیت در این حوزه را "دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی" دانشگاه شاهد به فراخور عنوان نشریه و اهمیت این موضوع مهم در دستور کار قرار داده است. برای نمونه کاظمی (۱۳۹۷) در دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی به بررسی "چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی" پرداخته و وضعیت امروزی جهان اسلام را که به-رغم ظرفیت‌های بسیار بالای تمدن سازی، هنوز با مشکلات و بحران‌های فراوانی همراه است را مورد مطالعه قرار داده است. اگرچه این تحقیق در تلاش است با مدل چشم‌اندازسازی ارگون که فرایندی متشکل از چهار گام است به افق‌شناسی تمدن نوین اسلامی بپردازد، اما عموماً نگاه این دسته از مقالات به ترسیم ابعاد کلی تمدن نوین اسلامی بوده و مؤلفه‌های سازنده آن به خصوص "عوامل کارگزاری مانند نخبگان" را کمتر بررسی کرده‌اند. اما پژوهش حاضر بصورت مشخص به بررسی نقش و تأثیرات نخبگان در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی تمرکز نموده است.

از سوی دیگر اگرچه برخی از پژوهش‌های جدید اشاراتی به مباحث مربوط به نخبگان و همچنین نقش و تأثیرات آن‌ها در برخی موضوعات کلان جوامع نظیر توسعه، سیاست‌گذاری‌های سیاسی و اجتماعی و نظایر آن داشته‌اند، اما این دسته از مقالات نیز غالباً یا از بعد ساختاری به موضوعات نگریسته و کمتر به عوامل کارگزاری نگریسته‌اند و یا به صورت مشخص به تمدن نوین اسلامی تکیه نکرده‌اند. برای نمونه صفی‌خانی (۱۳۹۹) در مقاله "نقش نخبگان بر تعیین سرنوشت و مشارکت سیاسی با تأکید بر نظام جمهوری اسلامی ایران" در فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی به جایگاه نخبگان سیاسی بر حق تعیین سرنوشت در گفتمان امام خمینی (ره) و رهبر معظم انقلاب اسلامی و قانون اساسی پرداخته و مؤلفه‌های اعتماد افقی و عمودی با محوریت ورود اقشار مختلف به عرصه سیاست و

تصمیم‌سازی را بررسی نموده است.

همچنین علیرضا کولیوند (۱۳۹۹) در مقاله "نقش مدیریت ارتباطات در شناسایی نخبگان سازمان‌های انتظامی و امنیتی" در چارچوب بررسی سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی به نقش نخبگان در توسعه کشورها، به‌خصوص در زمینه تولید علم، هنر و فناوری اشاره کرده است.

در بررسی نوآوری پیشینه پژوهش حاضر باید افزود برخی از مقالات نیز به نقش نخبگان در یک موضوع خاص مانند افراط‌گرایی، اخلاق، دمکراسی پرداخته‌اند. برای مثال مجتبی دهدار (۱۳۹۹) در فصلنامه آفاق علوم انسانی مقاله "نقش نخبگان و دانشگاهیان در مقابله با افراط‌گرایی" را به رشته تحریر درآورده و با اشاره به تأثیرات افراد مختلف در جوامع و مهار بحران‌هایی همچون افراط‌گرایی به نخبگان دانشگاهی در این زمینه تصریح کرده و نقش نخبگان و دانشگاهیان در مقابله با افراط‌گرایی را برجسته نموده است.

چنانچه ملاحظه می‌شود اغلب فعالیت‌های پژوهشی صورت گرفته بدون در نظر گرفتن حوزه مطالعات تمدن نوین اسلامی صورت پذیرفته و کمتر از منظر مسائل جهان اسلام مورد نگارش قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر در توضیح نوآوری پژوهش باید افزود مقاله حاضر به نقش نخبگان علمی با در نظر گرفتن واقعیات جدید به ویژه تغییرات جدید در حوزه نخبگانی (مانند تقویت نقش سلبریتی‌ها) پرداخته و تلاش دارد با نگاهی نوآورانه به یکی از دغدغه‌های مهم یعنی بازسازی نقش نخبگان علمی گام بردارد. موضوع بسیار مهمی که پرداختن علمی به آن می‌تواند تأثیرات به‌سزایی جهت اجرا و تحقق جدی "سند راهبردی امور نخبگان" مورد تأکید مقام معظم رهبری شود. (بیانات رهبری، دیدار با نخبگان، ۹۸/۰۹/۱۷)

۲. چارچوب نظری

۱-۲ نخبگان؛ پیشران‌های اجتماعی

تعاریف و دسته‌بندی‌های مختلفی از نخبگان به عمل آمده و نقش‌های مختلفی برای آن‌ها در نظر گرفته شده است. برای نمونه پاره‌تو که از جمله اندیشمندان برجسته در حوزه مباحث بررسی نقش کارگزاری در جوامع و از مبدعان ایده چرخش نخبگان محسوب می‌شود، بر اساس نگاه سیستمی که به جامعه داشته و اهمیتی که به مقوله تعادل و سازوکارهای آن در تحولات اجتماعی دارد، تحرک اجتماعی را در قالب ظهور گروه‌های نخبه جدید مورد توجه قرار داده است. یا اینکه موسکا نخبگان را در چارچوب نوعی طبقه و گروه اجتماعی معرفی می‌کند که حرکت تاریخ تحت تأثیر منافع و ایده‌های آن‌ها است (غفاری، ۱۳۹۳، صص ۹-۱۱۸).

در یک تعریف کلی نخبگان به اشخاص و گروه‌هایی اطلاق می‌شود که در نتیجه توانایی نفوذ و تأثیرگذاری که در ابعاد مختلف به وجود می‌آورند، به طرق گوناگون مانند تصمیماتی که اتخاذ می‌نمایند و یا امکان اثرگذاری بر ایده‌ها، احساسات و یا هیجانات عمومی دارند، در کنش‌های یک یا چند جامعه مؤثر واقع می‌شوند.

در مقاله حاضر از چارچوب نظری گی روشه^۱ (۱۹۲۴م) جامعه‌شناس برجسته کانادایی در زمینه تبیین نقش نخبگان استفاده شده است. (نمودار ۱-۲) زیرا اولاً وی با الهام از ماکس وبر به طبقه‌بندی از نخبگان پرداخته و نه فقط "حاکمیت" بلکه ملاک "نفوذ" را در دسته‌بندی شش‌گانه از نخبگان ارائه داده است. موضوعی که امروزه در پی تحولات ارتباطی دارای جایگاه و اشکال جدیدی شده است. ثانیاً وی

¹ Guy Rocher

به طبقه نخبگان سمبولیک اشاره کرده که در دهه‌های اخیر رفته رفته از اهمیت و نقش بسیار مهمی در سطوح مختلف معادلات اجتماعی برخوردار شده‌اند.



نمودار ۱-۲ نخبگان در نقش پیش‌ران‌های تحولات سیاسی-اجتماعی

۲-۱-۱. نخبگان سنتی

این دسته از نخبگان بخش مهمی از تأثیرگذاری و نفوذ خود را از ساخت‌های اجتماعی، ایده‌ها و اعتقاداتی بدست می‌آورند که ریشه در گذشته‌ای دور داشته و مبتنی بر راه و رسم سنتی طولانی‌اند. با این تعریف، اشراف و برگزیدگان اریستوکراتیک جزء نخبگان سنتی محسوب می‌شوند. زیرا اعتبار آن‌ها براساس نژاد، اصل و نسب آنان بوده و برای نمونه رئیس سنتی یک قبیله حاکمیت خود را ناشی از آن می‌داند که جانشین رئیس قبلی است. همچنین می‌توان نخبگان مذهبی را تا حدی در قالب نخبگان سنتی قلمداد نمود. زیرا این گروه نیز قسمت قابل توجهی از حاکمیت یا نفوذ خود را مبتنی بر احترام نسبت به بعضی از حقایق کسب می‌کنند که در زمان‌های پیشین آشکار گردیده و یا متکی بر سنتی طولانی است که ارزش خود را از آن گرفته‌اند.

۲-۱-۲. نخبگان تکنوکراتیک

مهم‌ترین ویژگی نخبگان تکنوکراتیک، انتساب آن‌ها به ساختی رسمی یا اداری

است. به گونه‌ای که اقتدار آن‌ها بر اساس دوگانه‌ای استوار شده است که اولاً این نخبگان بر اساس قوانین وضع شده، شناخته شده و رایج انتخاب شده‌اند و ثانیاً این انتخاب به دلیل دارا بودن بعضی صلاحیت‌ها و قابلیت‌های مبتنی بر ملاک‌های مشخص صورت گرفته است.

طبیعتاً این دسته از نخبگان متشکل از قشر برتر مدیران و کارمندان عالی‌رتبه‌ای خواهد بود که می‌توان آن را در دولت، مؤسسات دولتی، اتحادیه‌های صنعتی یا مالی و نظایر آن ملاحظه کرد.

۳-۱-۲. نخبگان مالکیت

همانگونه که از عنوان این دسته نخبگانی مشخص است، مالکیت در ثروت و اموال منشاء اثر و توانایی این گروه جهت کسب نوعی از (اقتدار) یا (قدرت) بوده است. به نحوی که مالکیت در اموال و ثروت باعث تسلط آنان بر نیروی کاری گردیده و حتی به آن‌ها امکان می‌دهد که بتوانند بر روی سایر نخبگان سستی و یا تکنوکراتیک فشارهایی وارد سازند و در نتیجه برای خود قدرت اجتماعی کسب نمایند.

۴-۱-۲. نخبگان کاریزمایی

این دسته از نخبگان را که ماکس وبر نیز در تقسیم‌بندی خود مورد توجه قرار داده و به‌طور خاص نقش اقتدار و مشروعیت کاریزماتیک را بررسی نموده است. گروه مورد اشاره نخبگانی هستند که خصوصیتی خارق العاده به آنان نسبت داده می‌شود. یعنی اقتدار و نفوذی که این نخبگان به شخصیت و ویژگی‌های شخصی آنان مرتبط بوده و ناشی از پست، اموال یا ثروت آن‌ها نیست. بنابراین نخبگی کاریزماتیک از شخصی به شخص دیگر متفاوت بوده و با توجه به خصوصیات شخصی جنبه فردی می‌یابد.

۵-۱-۲. نخبگان فکری یا معنوی

نخبگان فکری بیش از سایر گروه‌ها متکی به حوزه اندیشه‌ورزی و جنبه‌های فکری و ایدئولوژیک بوده و متشکل از اشخاص یا گروه‌هایی است که حول اندیشه و ایدئولوژی معینی جمع شده یا در به وجود آمدن ایدئولوژی خاصی سهیم هستند و به نحوی اندیشه مشخصی را اشاعه داده و منتشر می‌کنند.

همانطور که میلز می‌گوید، این دسته از نخبگان لزوماً جزئی از (نخبگان قدرت) نیستند و می‌توانند نخبگان صاحب نفوذ ولی بدون اقتدار و حاکمیت رسمی باشند. لذا در این قالب می‌توان به نخبگان مخالفی اشاره کرد که قدرت حاکم را نفی نموده یا مورد اعتراض قرار می‌دهند (گی روشه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷).

نخبگان معنوی اگرچه ممکن است از اقتدار و قدرت رسمی چندانی برخوردار نباشند اما از آنجا که دارای نفوذ و اعتبار فکری برخوردارند اغلب می‌توانند دگرگونی‌های ساختی آینده را سبب شوند. به عبارت دیگر نخبگان فکری از ظرفیت‌های لازم جهت تغییر وضع موجود برخوردارند. درحالی که نخبگان قدرت (نخبگان حاکم) معمولاً درصدد مخالفت با دگرگونی‌ها یا انطباق با آنها هستند. بنابراین نوآورترین و مترقی‌ترین نخبگان در میان نخبگان فکری و معنوی وجود دارند که معمولاً قدرت را در دست نداشته و فاقد پست‌های حاکمیتی هستند.

۶-۱-۲. نخبگان سمبولیک

نخبگان سمبولیک با توجه به برخی تحولات ارتباطی و فراهم شدن زمینه‌های بروز عمومی از اهمیت روبه‌رشدی برخوردارند. در معرفی ویژگی‌های این دسته باید گفت این افراد دارای خصوصیت‌های سمبولیک هستند. به این معنی که در نظر کسانی که از آنها پیروی می‌نمایند و یا حتی با آنها به مخالفت برمی‌خیزند، از ارزش و جایگاه سمبولیک خاصی بهره‌مند هستند. به گونه‌ای که ارزش‌ها، ایده‌ها، سمبول‌های وضعیت موجود، نهادها و ایده‌های جدید در آنها متبلور است. این

حالت معمولاً مربوط به افراد یا گروه‌هایی می‌شود که الگوهایی از بعضی رفتار، کردار، افکار، خصوصیات و ارزش‌ها هستند.

برای مثال ورزش‌کاران و هنرمندان شناخته شده نمونه‌ای از این نخبگان هستند که در نظر بخش‌های مختلف جامعه بخصوص جوانان و نوجوانان در قالب قهرمانانی در می‌آیند و چه بسا در جایگاه مظهر و سمبل مفاهیمی همچون جوانی، عشق، شادی، سنت‌شکنی و صفات عامه‌پسندی از این قبیل باشند. میزان نفوذ و تأثیر این نخبگان بر گروه‌های مختلف اجتماعی تا حد زیادی تحت تأثیر نفوذ و گسترش رسانه‌های ارتباطی جدید بوده تا جاییکه رفته رفته به یکی از نخبگان مؤثر در حوزه‌های گوناگون بدل شده‌اند.

۲-۲ نخبگان، ایدئولوژی‌ها و عدم قطعیت‌ها

هر جامعه انسانی تحت تأثیر کنش‌های اجتماعی مجموعه بازیگران آن قرار داشته و بر همین اساس ایده‌ها، باورها و انگیزه‌های بازیگران، بخش مهمی از تعاملات اجتماعی را شکل داده و به حرکت و اقدام در مسیری معین سوق داده و یا از سایر راه‌ها و انتخاب‌های ممکن بر حذر می‌دارند.

در همین چارچوب بسیاری از تغییر و تحولات اجتماعی و پیشرفت‌های علمی وابسته به ارزش‌ها، تفکرات و جهان‌بینی‌های خاص نظیر جهت‌یابی‌های مذهبی یک جامعه خواهد بود. ارزش‌ها و باورهای فرهنگی به عنوان یکی از عوامل اصلی تغییرات یا عواملی که در مقابل تغییرات مقاومت می‌کنند، محسوب شده که اولاً این عامل نیز مثل سایر عوامل، به صورت تنها و مستقل کافی نبوده و بنابراین آن فرضی که "ایده دنیا را می‌سازد" به تنهایی موجب تغییر و تحولات اجتماعی نیست و اگرچه آگاهی‌ها و یا ایستارها می‌توانند آثار مختلفی بر تغییر اجتماعی داشته باشند، ولی این آثار با دیگر عوامل در ارتباط بوده و تک‌سبب بینی کلاسیکی که افکار برخی اندیشمندان نظیر آگوست کنت را دربرگرفته باید با رابطه علی

چندعاملی یا چندسبب بینی جایگزین گردد.

ثانیا ایده‌ها زمانی می‌توانند بر تغییر اجتماعی مؤثر واقع شوند که توسط سایر عوامل از جمله نخبگان و اندیشمندان تبدیل به ارزش‌های فراگیری شوند که قادر به تحریک انگیزه‌ای قوی در جامعه شده و یا به صورت یک سیستم ایدئولوژیکی پیشنهادی به تمامی مردم یک جامعه عرضه گردند.

این درحالی است که تأثیرگذاری واقعی ایده‌ها و ارزش‌ها بدون در نظر گرفتن کارگزاران به ویژه نخبگان فکری و کادر فرهنگی و آموزشی جوامع را نمی‌توان تصور نمود و در واقع تفکرات، ایستارها و ارزش‌ها در قالب نشر و پیاده‌سازی توسط کارگزاران به منصف ظهور می‌رسند. با این وصف می‌توان گفت نخبگان فکری از دو منظر می‌توانند در نقش پیش‌ران‌های اصلی یک جامعه عمل نمایند. بعد اول ناظر به جایگاه و نوع بازیگری آن‌ها به منزله طبقه‌ای که دارای ویژگی‌ها و شاخص‌های علمی بالایی نسبت به سایر گروه‌های اجتماعی است. اما بعد دوم که موجب می‌شود نخبگان فکری نقش پررنگی در قالب پیش‌ران‌های اصلی ایفا نمایند، مربوط به نقش نخبگان در تولید و بسط افکار و ایدئولوژی‌ها است.

در واقع ایدئولوژی با توجیه، ترسیم و تفسیر یک وضعیت تلاش می‌کند ضمن تشریح ارزش‌ها، سیستمی از ایده‌ها، قضاوت‌ها و تفکرات را معرفی کند که می‌تواند باعث ظاهر شدن احساسات و تفکراتی که تاکنون به صورت ناآگاه و یا نیمه آگاه بوده‌اند گردد. به بیان دیگر، ایدئولوژی‌ها بستری را فراهم می‌کنند تا ایده‌ها و احساسات در قالب کلمات و فرمول‌هایی بیان شده و در واقع به منزله یک جریان آگاهی‌ساز تلقی شوند.

از جانب دیگر ایدئولوژی‌ها امکان ترسیم آینده‌های مطلوب بر اساس شرایط و مطالبات جدید را بوجود آورده و حتی موجب شناسایی تمایلات و آرزوهای عمومی و مردمی که پیش از این ابراز نشده‌اند را مهیا می‌کنند. این موضوع با توجه

به تحولات جدید در جهان اسلام و ضرورت بازخوانی و بازسازی ایده‌ها از اهمیت مضاعفی برخوردار بوده و با عطف توجه به آینده، امیدهای جدید برای تحول و توسعه را گسترش می‌دهد.

بر حسب نحوه عمل و اینکه چه نوع افکار، باورها و ایدئولوژی‌هایی در جامعه مورد توجه قرار گیرند می‌توان عدم قطعیت‌های مختلفی را مورد بررسی قرار داد. برای نمونه چنانچه ایدئولوژی دربرگیرنده طرح ترقی‌خواهانه‌ای برای تغییر وضعیت موجود باشد، اصلاح طلب نامیده می‌شود. اما اگر به وسایل و طرق شدید مثل شورش و تهدید، انهدام و دگرگونی نظم و ارزش‌های موجود متوسل گردد، انقلابی تلقی می‌شود. یا اینکه از لحاظ محتوا چنانچه ایدئولوژی راه‌حل‌هایی ارائه دهد که مستلزم برگشت به گذشته و مستلزم سیر قهقرایی جامعه باشد، ارتجاعی و اگر درصدد حفظ وضع موجود باشد، محافظه کارانه محسوب می‌شود. در مقابل اگر هدفش قطع رابطه کامل یا تقریباً کامل با وضعیت موجود باشد، رادیکال شناخته می‌شود.

بطورکلی ایدئولوژی ممکن است هم به وجود آورنده دگرگونی باشد و هم با آن به مخالفت برخیزد، یعنی در عین حال هم ممکن است وحدت و یگانگی به وجود آورد و هم اشتقاق و مخالفت، و این خاصیت در حقیقت در ذات ایدئولوژی است که در عین حال هم پیونددهنده باشد و هم جدایی‌طلبی را موجب گردد. به‌گونه‌ای که در حالت نخست، ایدئولوژی، افراد را به پیوستن و وحدت با یک (ما) می‌خواند و منافع جمعی را طلب می‌کند و کنش جمعی واحدی را پیشنهاد می‌کند.

اما گاهی نیز ایدئولوژی مناقشات و تضادهای حقیقی گروه‌های مختلف را در پرده استتار نگه داشته و یا اینکه صریحاً پیشنهاد می‌کند که لااقل آن‌ها را موقتا فراموش نمایند. با این وصف، ایدئولوژی می‌تواند موجب ایجاد اختلاف و دسته-

بندی‌های اجتماعی نیز گردد، بدین ترتیب که در همان جایی که ایدئولوژی باعث تمرکز افراد می‌گردد، موجب متمایز کردن و جدا کردن عده دیگر نیز می‌گردد، به عبارت دیگر ایدئولوژی بین کسانی که با (ما) بستگی دارند و کسانی که نمی‌توانند با(ما) باشند، تمایز برقرار می‌سازد(گی روشه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

۳. انقلاب ارتباطی و سناریوهای مختلف در نقش نخبگانی

انقلاب در حوزه ارتباطی و تحولات شگرف تکنولوژیک از جمله مؤلفه‌هایی هستند که به خودی خود نه تنها تغییرات عمیقی در جوامع مختلف و به تبع آن نظام بین‌الملل به وجود آورده‌اند، بلکه نقش به‌سزایی در تأثیرگذاری و جایگاه سایر متغیرها بر جوامع در حال توسعه نظیر جهان اسلام داشته و به اشکال گوناگون زوایای مختلف زندگی فردی و اجتماعی را دستخوش تغییر کرده و مسائلی همچون جریان صنعتی شدن، رشد شهرنشینی، افزایش تولید را شدت بخشیده‌اند.

در گامی عمیق‌تر، انقلاب ارتباطی در حقیقت مجموعه معادلات اجتماعی و انسانی از جمله پارامترها و پیش‌ران‌های تأثیرگذار بر تصمیم‌گیری‌های کلان جوامع را متحول کرده و در مواردی اولویت‌بندی‌ها در میزان نقش‌آفرینی محرک‌های اجتماعی را متأثر کرده‌اند. تا جاییکه ابعاد مختلف زندگی خانوادگی، زندگی مذهبی، ادبیات، هنر، ایستارهای سیاسی و اجتماعی بدون در نظر گرفتن آثار مستقیم و غیرمستقیم تحولات و ابزارهای ارتباطی مانند انواع رسانه‌های مجازی دشوار است.

در همین چارچوب یکی از مهم‌ترین بازتاب‌های تحولات رسانه‌ای و ارتباطی بر کنش‌های اجتماعی، در حوزه نخبگانی و تغییر در جایگاه نخبگان قابل بررسی است. از حیث بازتاب‌های مثبت رسانه بر نخبگان باید گفت رسانه‌ها می‌توانند به کمتر شدن فاصله میان نخبگان نسبت به مسائل و مشکلات جامعه کمک کنند. موضوع مهمی که بی‌توجهی به آن سبب افزایش چالش قدیمی یعنی فاصله میان

نخبگان با بطن جامعه شده و نتیجه آنکه برخی نخبگان به دلیل عدم درک مسائل، مسیر متفاوتی از مردم را در پیش گرفته و نهایتاً موجب تضعیف نقش و جایگاه نخبگان در جامعه شوند.

اما از بعد پیامدهای منفی رسانه می‌توان به نقش‌یابی و حتی تغییر جایگاه نخبگانی اشاره نمود که طی آن نخبگان فکری از جایگاه اصلی خود دور شده و خلاء مذکور توسط سایر گروه‌های نخبگانی که از ویژگی‌های لازم برخوردار نیستند جایگزین شود.

در واقع گسترش تعاملات و ارتباطات نوین، فرصت بی‌بدیلی برای نخبگان سمبولیک بوجود آورده که بخش‌های زیادی از جامعه به‌ویژه جوانان و نسل‌های جدید را تحت تأثیر خود قرار داده و عملاً ابعاد جدیدی از نقش‌آفرینی نخبگانی در سطح کلان اجتماعی را در قالب‌هایی نظیر نخبگان سمبولیک (ستارگان سینمایی، ورزشی و هنری) را کسب نمایند. اگرچه در نگاه نخست، تغییر در وضعیت و چیدمان نخبگانی محصول طبیعی شرایط و مقتضیات زمانی محسوب شده و حتی می‌تواند تأثیرات مفیدی بر جامعه داشته باشد، اما این موضوع زمانی تبدیل به چالش جدی خواهد شد که این گروه جدید از نخبگان در نقش پیشران‌های اصلی جامعه عمل نموده و عملاً جایگزین نخبگان فکری شده و به موضوعات و سیاست‌های کلان نظیر خلاءهای ایدئولوژیک و علمی برای توسعه و رشد جامعه وارد شوند. برای نمونه سلبریتی‌ها به خط‌دهی‌های سیاسی و اقتصادی مبادرت نمایند و چه بسا به دلیل عدم آگاهی عمیق، جامعه را با مشکلات و چالش‌های متعددی مواجه نمایند. چنین وضعیتی بسیار تهدیدآمیز خواهد بود. زیرا در جهانی که خود دارای پیچیدگی‌های بسیار بوده و باید در آن با احتیاط زیاد و بسیار استراتژیک عمل کرد تا منافع خود را به بیشترین حد ممکن با منافع سایرین هماهنگ کرد (چه در سطح فردی و چه در سطح گروهی)، شرایط ناخواسته و

موقعیت‌هایی غیرقابل دفاع به وجود خواهد آمد.

در چنین حالتی امکان اثرگذاری افرادی بدون دانش، مشروعیت، مهارت و شایستگی در نقاط و موضوعات کلیدی فراهم شده و رفتارهای عامیانه‌ای (مثل لومپنیسم و توهین به این و آن درباره هر موضوعی و شخصی کردن مسائل به جای پرداختن به اصل موضوع) به شدت گسترش می‌یابد. شرایطی که باعث از میان بردن ارزش‌ها و شاخص‌های اصلی جامعه شده و جامعه را با آشفتگی و سردرگمی مواجه خواهد نمود.

بر اساس نوع شناخت و استفاده نخبگان فکری از رسانه‌ها و همچنین میزان آگاهی نسبت به مطالبات و نیازهای مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌توان سناریوهای زیر را مورد بررسی قرار داد. (جدول ۱-۳)

استفاده مطلوب از رسانه	شناخت مطالبات و نیازها	سناریو	اهم نتایج و پیامدها
بله	بله	مطلوب	تثبیت جایگاه نخبگان فکری - سازماندهی مطالبات - الگوسازی - امکان استفاده از ظرفیت سلبریتها - رشد جامعه
بله	خیر	سردرگمی	عدم سازماندهیهای کلان - افزایش گروهها و جریانها مطالبه گر - بروز تشتت و تکرر مطالبات اجتماعی - عدم اولویت بندی مطالبات جهت رفع نیازها
خیر	بله	سطحی فکری	تضعیف جایگاه نخبگان فکری - پراکندگی در مطالبه گریهای اجتماعی - افزایش نقش آفرینی غیرتخصصی سلبریتها و امکان گسترش اختلافات و شکافهای اجتماعی
خیر	خیر	افول و عقب گرد	تغییر چینش نخبگانی و کاهش نقش نخبگان فکری - عدم سازماندهی و الگوسازی - افزایش اختلافات و عدم استفاده از فرصتها - عدم درک اولویتها
جدول ۱-۳ نخبگان فکری و سناریوهای مختلف			

۴. سناریوی مطلوب و نقش نخبگان فکری در جهان اسلام

سناریوی مطلوب در صورتی قابل تصور است که اولاً نخبگان از اهمیت و تأثیر رسانه‌ها بر تحولات و مسائل جامعه آگاهی داشته و به استفاده اصولی (و نه رویکرد حاشیه‌ای) به آن اهتمام ورزند. ثانیاً نسبت به مطالبات، نیازها و همچنین اهداف کلان جامعه که برآمده از باورها، ارزش‌ها و اعتقادات اصیل در جهان اسلام است آگاهی داشته تا بتوانند بر اساس مقتضیات و نیازهای موجود و بر اساس بازخوانی

مبانی اصیل فرهنگی-اجتماعی پاسخ مناسب دهند و در گامی فراتر به طراحی الگوهای تمدن نوین اسلامی مبادرت ورزند. به ویژه آنکه تمدن‌ها همواره با تکیه بر دانش، محتوای خود را گسترش داده و ساختارهای بنیادین خود را توسعه بخشیده‌اند. با این وصف برخی از شاخص‌ها و کارویژه‌های نخبگان فکری در سناریوی مطلوب به شرح زیر است.

۱-۴ مرجعیت فکری نخبگان؛ سازمان‌دهی و الگوسازی تمدن نوین اسلامی

اسلام با نگاه خاصی که از فرهنگ و تمدن بشری ارائه کرده به دانش و جوینده دانش نگاه ویژه‌ای داشته و جویای دانش را جویای رحمت و جوینده دانش را رکن اسلام دانسته و پاداش دانش‌اندوزان را با پیامبران داده است. (کنز العمال: حدیث ۲۸۷۲۹ منتخب میزان الحکمه: ۳۹۸ مشاهده شده تاریخ ۱۲/۰۷/۹۹ در <http://www.hadithlib.com/hadithtxts/view/1204486>) این نگاه اصولی به دانش و تشویق و تحریک مسلمانان به علم‌اندوزی زمینه را برای توسعه علمی فراهم نموده و آن را به یکی از لوازم اصلی تمدن نوین اسلامی بدل می‌سازد و حتی مجوز استفاده از مظاهر و پیشرفت‌های علمی سایر تمدن‌ها را نیز فراهم می‌آورد. از همین رو نهاد علم همواره یکی از اساسی‌ترین عناصر تمدنی در اسلام بوده و احیا و بازسازی اجزای تمدن‌ها همواره بر دوش اندیشمندان و متفکران بوده است.

این درحالی است که تحولات شگرف در قالب جهانی شدن و به ویژه تعاملات فراملی باعث شده تا موضوع سازمان و سازمان‌دهی علاوه بر اینکه عامل بسیار مهمی برای کسب قدرت و نفوذ محسوب شود، وسیله‌ای مؤثر جهت اجرا و تسری نفوذ در لایه‌های مختلف اجتماعی نیز شود. در واقع هیچ نیرو و یا طبقه اجتماعی نمی‌تواند موفق به اثرگذاری شود، مگر آنکه به نوعی از سازمان و مزایای آن برخوردار باشد. در حوزه کارگزاری، بررسی نخبگان در شش دسته پیش گفته

حکایت از آن دارد که میزان نفوذ هر گروه نخبگانی، رابطه مستقیمی با حوزه اثرگذاری طراحی شده خود دارد. برای نمونه نخبگان سنتی تلاش دارند تا با تکیه بر ساخت‌های اجتماعی و اعتقاداتی که ریشه در آداب و رسوم سنتی دارد، حوزه نفوذ خود را از اشراف و برگزیدگان اریستوکراتیک به سطوح مختلف جامعه گسترش دهند.

با این اوصاف در حوزه اثرگذاری فکری در جهان اسلام باید گفت یکی از مهم‌ترین مراکز کانونی که نخبگان در طول تاریخ از آن طریق به سازماندهی و اعمال نفوذ فکری پرداخته‌اند، وجود دارالعلم‌ها و مراکزی بوده که امروزه در قالب دانشگاه و مراکز علمی-آکادمیک شناخته می‌شود. موضوعی که نقش بسیار مهمی در تاریخ جهان اسلام داشته و همواره یکی از مجاری اصلی کمک به رشد و توسعه تمدن اسلامی محسوب شده است.

ایجاد و گسترش مراکز علمی در دوره‌های مختلف تاریخی مختلف مانند بیت الحکمه در بغداد (قرن ۲ه.ق)، دارالعلم فاطمیون در مصر (قرن ۴ه.ق)، جامع بصره، جامع فسطاط، جامع کبیر قیروان، جامع اموی دمشق، جامع زیتونه در تونس، جامع قرویین فاس و جامع الخصب اصفهان و وجود نظامیه‌ها در بغداد و نیشابور نمونه‌های متعددی است که محل اجتماع دانشمندان، پژوهشگران و مترجمانی بوده که هم کتاب‌های علمی و فلسفی یونانی را به عربی ترجمه می‌کردند (منور جمال، بی‌تا، صص ۱۳۸-۱۱۴). و هم به تولید و نشر دانش و تمدن اسلامی کمک کرده‌اند. مراکز علمی همچون دانشگاه در عین اینکه پایگاه و نقطه اتکای در دسترس اندیشمندان و به ویژه جوانان برای مراجعات علمی و تضارب آراء محسوب می‌شوند، می‌توانند به مثابه محل و کانونی جهت ابراز خواسته‌ها و مطالبات جامعه عمل نموده و علاوه بر کارویژه‌های علمی دارای نقش‌ها و کارکردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی باشند. به بیان دیگر، ساختارهای اجتماعی-فرهنگی جامعه با

مراکز علمی تأثیر متقابل داشته و سازگاری مراکز علمی و ساخت اجتماعی به پیشرفت علمی منجر شده و ناسازگاری ارزش‌های علمی و ارزش‌های اجتماعی از توسعه علم ممانعت بعمل می‌آورد (شیخزاده، ۱۳۹۷، ص ۱۶).

در همین چارچوب مراکز علمی به منزله نماد و مصداق سازمان‌های فکری قادر خواهند بود با برخورداری از ظرفیت‌های بالا جهت دریافت ایده‌ها، اصلاح و بازسازی افکار و عقاید اولاً به سازمان‌دهی فکری و الگوسازی در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کمک کنند و ثانیاً علاوه بر کمک به تقویت نفوذ و اثربخشی نخبگان در جامعه سبب شوند تا نخبگان بتوانند بر اساس درک صحیح از نیازهای مختلف و شناسایی چالش‌ها و مشکلات پیش‌رو، امکان بسیج نیروها و عملیاتی‌سازی الگوها جهت رشد و حرکت به سوی تحقق تمدن اسلامی را فراهم نمایند.

۲-۴ نخبگان فکری و تصمیم‌سازی متناسب با مقتضیات

در دهه‌های اخیر با افزایش خدمات آموزشی و امکان تحصیل در کشورهای جهان اسلام، نسبت تحصیل‌کردگان و فعالان فکری رشد چشم‌گیری یافته و عملاً باعث شده تا اولاً برخی از نخبگان فکری به دلیل دارا بودن نقش‌هایی در بخش‌های مختلف نهادها و ساختارهای تصمیم‌گیری، در کنش‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشارکت داشته باشند و به همین دلیل اثر آن‌ها مستقیماً ظاهر شود. در واقع می‌توان بخش مهمی از تغییرات اجتماعی یا مقاومت در مقابل تغییرات را به عنوان نتیجه مجموع تصمیمات اتخاذ شده توسط این گروه از نخبگان در نظر گرفت که پست‌های مهم و استراتژیک را بر عهده دارند.

اما بخش بسیار مهم دیگر تأثیرگذاری نخبگان فکری که جنبه غیرمستقیم داشته مربوط به تولید ایده‌ها و افکار و اولویت‌دهی به مطالبات توسط نخبگان است که از این طریق می‌تواند بر سطوح مختلف جامعه و تصمیم‌سازی‌ها اثر داشته و به بسیج

نیروهای اجتماعی منجر شود. در واقع نقطه قوت و شاخصه اصلی نخبگان فکری معطوف به قدرت اندیشه‌ورزی و بازتولید مفاهیم و ایده‌ها جهت رفع مشکلات است. طبیعتاً هر اندازه ایده‌ها و راه‌کارهای تولیدشده متناسب با نیازها، مقتضیات و مبانی سازنده و اصیل باشند از قدرت جذب بالاتری برخوردار خواهند بود.

۳-۴ الگوسازی و عملیاتی‌سازی

نخبگان قسمت عمده‌ای از نفوذ خود را از طریق الگوسازی اعمال می‌کنند. نخبگان فکری معمولاً متناسب با طرز تفکرها و ایدئولوژی‌ها برای برخی دستجات، گروه‌ها و یا بر کل افراد جامعه، قدرت جاذبه داشته و بنابراین مورد تقلید قرار گرفته و به عبارت دقیق‌تر دیگران سعی در همانندسازی خود با آنها دارند. ارزش الگو قرارگرفتن نخبگان، مبتنی بر ارزش‌هایی است که نخبگان پیشنهاد نموده و یا آنها را به صورت نهادی در می‌آورند. این الگوسازی ممکن است بر اساس ارزش‌هایی که قبلاً در جامعه ارائه شده یا منتشر شده تولید شده و یا بر اساس ارزش‌های نو و یا در حال ایجاد شدن واقع شود. در همین راستا نخبگان فکری به منزله کارگزاران فعال در جامعه می‌توانند در عملیاتی‌سازی ایدئولوژی‌ها و ارزش‌ها در جامعه نیز نقش بسزایی ایفا نمایند.

نتیجه‌گیری

مطابق نظریات و دیدگاه‌های معطوف به کارگزار به ویژه در مباحث جامعه‌شناسی سیاسی، نحوه حضور نخبگان فعال در عرصه اجتماعی-سیاسی و چگونگی نقش‌آفرینی آنها بسیار حائز اهمیت بوده و حتی می‌تواند در قالب یکی از پیشران‌های اصلی تحولات عمده و انقلاب‌ها محسوب شود. این مسئله با توجه به گسترش ارتباطات و انقلاب در عرصه تکنولوژی و دانش با پیچیدگی‌های چندسطحی مواجه شده است. برای نمونه نوع چینش نخبگانی و به تبع آن جایگاه نخبگان دانشگاهی در حوزه‌های گوناگون از شناخت و درک مشکلات، تا

ایدئولوژی پردازی، سازمان‌دهی و استمرار سازوکارهای مربوطه جهت تحقق اهداف و مطالبات کلان اجتماعی را در برمی‌گیرد. در مقابل نادیده انگاشته شدن نقش اصولی نخبگان دانشگاهی و حتی قرارگرفتن در سطوح پایین چینش نخبگانی، آسیب‌های جدی به توسعه و پیشرفت جوامع خواهد زد.

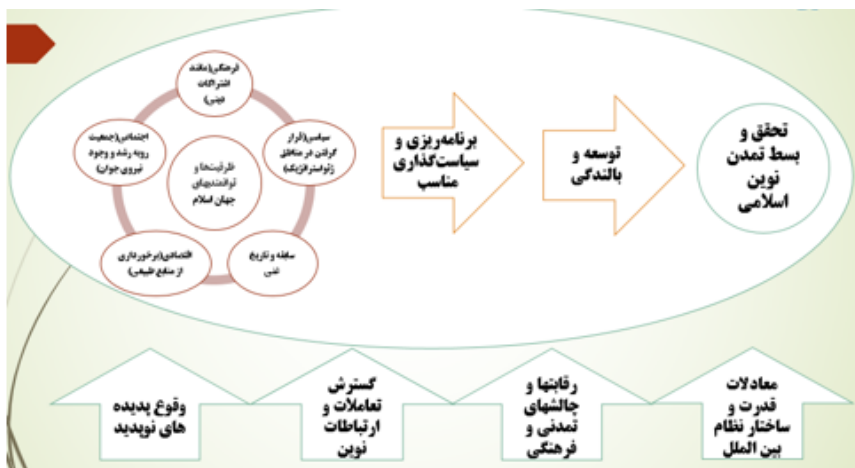
این امر در دوره اخیر که با روند روبه گسترش تعاملات و ارتباطات نوین مواجه بوده، از آن حیث اهمیت می‌یابد که بخش قابل توجهی از جوانان و نسل‌های جدید عمدتاً تحت تأثیر گروه‌های جدیدی از نخبگان و شخصیت‌های اجتماعی در قالب‌هایی نظیر نخبگان سمبولیک (ستارگان سینمایی، ورزشی و هنری) قرار گرفته‌اند. اگرچه در نگاه نخست، تغییر در وضعیت و چیدمان نخبگانی محصول طبیعی شرایط و مقتضیات زمانی محسوب شده و چه بسا تأثیرات مفیدی بر جامعه داشته باشد، اما این موضوع زمانی تبدیل به چالش جدی خواهد شد که این گروه جدید و روبه رشد از نخبگان در نقش پیشران‌های اصلی جامعه در حوزه‌های غیرتخصصی خود عمل نموده و عملاً جایگزین نخبگان فکری شده و به موضوعات و سیاست‌های کلان نظیر خلاءهای ایدئولوژیک و علمی برای توسعه و رشد جامعه وارد شوند. برای نمونه سلبریتی‌ها به خط‌دهی‌های سیاسی و اقتصادی مبادرت نمایند و چه بسا به دلیل عدم آگاهی عمیق، جامعه را با مشکلات و چالش‌های متعددی مواجه نمایند.

به بیان دیگر، جهان اسلام از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بسیاری در حوزه‌های مختلف فرهنگی (مانند اشتراکات دینی)، اجتماعی (جمعیت روبه رشد و وجود نیروی جوان) و سیاسی (قرار گرفتن در مناطق ژئواستراتژیک) برخوردار است که برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مناسب می‌تواند موجب توسعه و بالندگی آن شود. همین امر سبب می‌شود تا نقش و جایگاه اندیشمندان و نخبگان دانشگاهی جهت استفاده از فرصت‌ها و پرهیز از چالش‌هایی نظیر سطحی‌نگری، اهمیتی دوچندان

یابد. اما ملاحظه تحولات اخیر مانند چالش‌هایی که پس از ناآرامی‌های عربی و خیزش‌های مردمی غرب آسیا و شمال آفریقا بویژه کشور مصر و تونس بوجود آمد، حکایت از آن دارد که بخش مهمی از نخبگان فکری و نهادهای علمی از جایگاه اصلی خود یعنی راهبری فکری جریانات و تنظیم مطالبات مردمی جهت هدایت در مسیر توسعه فاصله یافته‌اند.

با این توصیفات و با در نظر گرفتن واقعات جدید مانند نقش رسانه‌ها و فضای مجازی باید گفت نه تنها این مؤلفه‌ها دیگر به عنوان یک موضوع جانبی و حاشیه‌ای نیستند، بلکه لازم است تا در برنامه‌ریزی‌ها به منزله اجزای تعیین‌کننده در انواع معادلات خرد و کلان جوامع محسوب شوند.

در همین چشم‌انداز نخبگان و اندیشمندان در صورتی به مرجعیت فکری و راهبری جوامع خود نائل می‌شوند که بتوانند اولاً متناسب با ویژگی‌های اصیل جوامع، شناخت نیازها و مطالبات مردمی و ثانیاً با شناخت ظرفیت‌ها و شیوه‌های تعاملاتی جدید مانند فضای مجازی، ایده‌های خود را تبدیل به ارزش‌های فراگیر در جامعه نمایند. چنانچه نخبگان فکری در جایگاه واقعی خود جهت هدایت و خط‌دهی صحیح جامعه قرار بگیرند می‌توان انتظار داشت تا ظرفیت‌های جهان اسلام در مسیر توسعه و بالندگی و نهایتاً تحقق الگوی تمدن نوین اسلامی بکار گرفته شوند. در مقابل باید گفت هر اندازه که نخبگان نسبت به نیازهای جامعه دور شده و یا از مقتضیات روز (مثل شناخت و درک تحولات جدید) فاصله بگیرند، امکان سردرگمی، رکود و عقب‌گرد در عرصه‌های مختلف شدت می‌یابد.



نمودار ۱-۴- نخبگان و تحقق الگوی تمدن نوین اسلامی

با عنایت به نقش و جایگاه نخبگان در تحقق الگوی تمدن نوین اسلامی (جدول ۱-۴) می‌توان به ارائه راهکارهایی برای بازسازی و ایفای نقش مؤثر نخبگان دانشگاهی پرداخت. برخی از پیشنهادات در خصوص تقویت و بازیابی نقش نخبگان فکری در جامعه عبارتند از:

* آسیب‌شناسی دلایل کاهش نقش مراکز تولید علم به ویژه در تصمیم‌سازیهای

راهبردی

* تقویت نگاه حل مسئله به دانشگاه، مراکز علمی و نخبگان فکری (در سطوح

مختلف درون دانشگاهی و برون دانشگاهی)

- بازنگری و تغییر رویکرد دولت‌ها، تعامل سازمانهای اجرایی با مراکز علمی

- تحول از درون دانشگاه (ایجاد انگیزه، تقویت فرهنگ کار گروهی در حوزه

علم)

* آگاهی‌سازی عمومی و فرهنگ‌سازی نسبت به تخصص‌گرایی

کتابنامه

- بیانات رهبری، (۱۳۹۸)، دیدار با نخبگان و استعداد‌های برتر، قابل مشاهده در سایت <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=43704>
- دهشیار، حسین (۱۳۹۰)، *سیستم بین‌الملل، جهان عرب و مداخله نظامی*، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- حافظیان، محمدحسین (۱۳۸۹)، *آینده توسعه در خاورمیانه: چالش‌ها و چشم‌اندازها*، دوره ۴۰، شماره ۱ - شماره پیاپی ۲۷۳۹۷۸، پاییز.
- خرمشاد، محمدباقر، آدمی، علی (۱۳۸۸)، *انقلاب اسلامی، انقلاب تمدن‌ساز؛ دانشگاه ایرانی، دانشگاه تمدن‌ساز، فصلنامه سیاست*، دوره ۲، شماره ۲ - شماره پیاپی ۶، صص ۱۸۸-۱۶۱.
- سرخیل، بهنام (۱۳۹۸)، *هویت دینی و آینده همگرایی در جهان اسلام؛ موانع و راهکارهای پیش رو، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۴، صص ۹۳-۱۱۶.
- شیخ زاده، حسین و رضائیان، جویباری (۱۳۹۷)، *دانشگاه و تمدن ایرانی - اسلامی*، دومین کنفرانس سالانه پژوهش در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، تهران: پژوهشکده مدیریت و توسعه پژوهشگاه فرهنگ و هنر، قابل مشاهده در https://www.civilica.com/Paper-ACHSCONF02-ACHSCONF02_021.html
- خانی، بهاره، درویشی، بابک (۱۳۹۹)، *نقش نخبگان بر تعیین سرنوشت و مشارکت سیاسی با تأکید بر نظام جمهوری اسلامی ایران، رهیافت انقلاب اسلامی*، پاییز، شماره ۵۱، صص ۶۷-۹۲.
- کاظمی، سید آصف (۱۳۹۷)، *چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۱، شماره ۱، شماره پیاپی ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۵-۴۹.

کنز العمال: حدیث ۲۸۷۲۹ و منتخب میزان الحکمه: ۳۹۸ مشاهده شده سایت در

تاریخ ۹۹/۰۷/۱۲

<http://www.hadithlib.com/hadithxts/view/1204486>

گی روشه (۱۳۹۵)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران: انتشارات نشر

نی، چاپ پنجم.

وندل بل (۱۳۹۶)، *مبانی آینده پژوهی*، ترجمه مصطفی تقوی، محسن محقق،

انتشارات مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، چاپ سوم.

مکارم شیرازی، آیت الله و همکاران (۱۳۷۱) *تفسیر نمونه*، جلد ۲۲، تهران: دارالکتب

الإسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ ۵۴، نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *فطرت*، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدرا.

منور جمال رشید (بی تا)، *مدارس قدیم اسلامی*، لاهور، ۱۳۸-۱۱۴ قابل مشاهده در

سایت <http://wiki.ahlolbait.com>

https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/multimedia/maps-and-harts/enhanced/WCMS_598674/lang--en/index.htm.

<https://www.timeshighereducation.com/student/news/25-us-universities-mostinternational-students>.

Ghavamabadi, M. and others. (2015). the model of scientific Excellency of Islamic Republic of Iran based on Supreme Leader idea. *Basij Strategic Studies*, 18(68), pp. 5-30.(in Persian).

Verger, Jacques: "Patterns", in: Ridder-Symoens, Hilde de (ed.): *A History of the University in Europe. Vol. I: Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2003, ISBN 978-0-521-54113-8, pp. 35-76 (35).

تبیین حرکت تاریخی ملت ایران به سوی تمدن‌سازی مبتنی بر روندشناسی تاریخی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۸

ابوذر مظاهری مقدم *

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

چکیده


امروزه واقعیت تاریخی و عینی طرح دوباره موضوع «تمدن اسلامی» در گفتمان و ادبیات انقلاب اسلامی ایران به یک دغدغه علمی - پژوهشی تبدیل شده است. پژوهش حاضر بخشی از این مسئله را با رویکرد آینده‌پژوهی و مبتنی بر روش «روندشناسی تاریخی» ایران اسلامی پاسخ می‌دهد. در تاریخ هر ملتی شناسایی روندها راهگشای بررسی و ترسیم آینده آن ملت خواهد بود. حرکت تاریخی ملت ایران آن را در مسیر تکامل تاریخی قرار داده که به تمدنی نوین منتهی می‌شود. ملت ایران با انطباق روند خاص تاریخ ایران اسلامی با روند عام تاریخ بشریت به یک رشد تاریخی دست یافته که تا انقلاب اسلامی امتداد یافت. انقلاب اسلامی نیز با تداوم و ایجاد خودآگاهی نسبت به این «روند» تاریخی می‌تواند به «آینده محتمل» خودش یعنی «تمدن نوین اسلامی» دست یابد.

واژگان کلیدی: ایران اسلامی، روندشناسی تاریخی، روند خاص، روند عام، تمدن نوین اسلامی

* (مقاله منتخب پنجمین هفته علمی تمدن نوین اسلامی) *

* استادیار علوم سیاسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، جمهوری اسلامی ایران،
(نویسنده مسئول).

abozar.mazaheri@yahoo.com

 0000-0003-2833-4419

مقدمه

مفاهیمی همچون «تمدن اسلامی»، «تمدن نوین اسلامی» امروزه به مفاهیم کلیدی یک گفتمان غالب در حوزه فکری انقلاب اسلامی تبدیل شده‌اند. دغدغه تمدنی هم می‌توان بخشی از علت دستیابی به تمدن و هم معلول تحقق سطحی از تمدن در فرایند تکامل خود باشد.

نکته مهم اینکه این دغدغه تمدنی در میان ملتی شکل گرفته که دارای یک روند تاریخی تکامل یابنده است. با توجه به اینکه انقلاب اسلامی و ملت ایران خود را پایه‌گذار چنین تمدنی معرفی می‌کند و برنامه (استراتژی) و چشم‌انداز ترسیم شده از سوی رهبران انقلاب اسلامی گویای چنین رسالتی است و همچنین به اعتراف برخی تمدن‌پژوهان غربی چنین آینده‌ای برای ایران اسلامی انتظار می‌رود. سؤال اصلی این است که اولاً برچه اساسی می‌توان چنین آینده و چشم‌اندازی را برای انقلاب اسلامی و ملت ایران پیش‌بینی و ترسیم کرد؛ ثانیاً چگونه ایران اسلامی توانسته به یک هویت تمدنی از نوع تمدن نوین اسلامی دست یابد و خود را در مسیر تحقق آن قرار دهد.

مسئله این تحقیق با الهام از بخشی از بیانات مقام معظم رهبری (مدظله) شکل گرفته است و تلاش می‌کند تبیین علمی از این دیدگاه ارائه کند. ایشان در پیام نوروزی سال ۷۳ می‌فرماید: «ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم... ما در این صراط و در این جهت هستیم. نه این که ما تصمیم بگیریم این کار را بکنیم؛ بلکه حرکت تاریخی ملت ایران در حال به وجود آوردن آن است» (سید علی خامنه‌ای، حدیث ولایت، پیام نوروزی، فروردین ۱۳۷۳).

تبیین «حرکت تاریخی ملت ایران» که در حال به وجود آوردن تمدن نوین اسلامی است مسئله اصلی این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

پرداختن به این بحث از این جهت ضرورت دارد که در مباحث مربوط به تمدن

نوین اسلامی گاه این پرسش به وجود می‌آید که وضعیت کنونی که بر ایران اسلامی حاکم است، ظرفیت حتی بحث نظری هم درباره تمدن نوین اسلامی ندارد و اگر هم داشته باشد، کاربردی نیست. لذا باید منتظر بود، تا شرایط مساعد طرح تمدن نوین اسلامی فراهم شود. در حالی که زاویه نگاه این مقاله که حرکت تمدنی انقلاب اسلامی را حرکت تاریخ ملت ایران تلقی می‌کند می‌تواند تا اندازه‌ای پاسخ‌گوی این پرسش باشد.

۱. پیشینه تحقیق

تحقیق حاضر از یک پیشینه خاص که عنوان مقاله را پوشش دهد برخوردار نیست. اما آثار متعددی که پیشینه عام این تحقیق را تشکیل می‌دهند بیشتر در دو موضوع تمدن نوین اسلامی و آینده انقلاب اسلامی هستند. آثار مربوط به موضوع تمدن عمدتاً تمدن نوین را به عنوان مرحله تکمیلی که ملت ایران تصمیم بر تحقق آن در آینده دارد، لحاظ می‌کنند. در حالی که در این پژوهش تمدن نوین اسلامی وضعیتی است که فراتر از تصمیم امروز ملت ایران با حرکت تاریخی ملت ایران در حال پدید آمدن است. نسبت به آثار مربوط به آینده انقلاب اسلامی نیز تفاوتش در این است که توجه ویژه‌ای به تحلیل نظری تاریخ معاصر ایران، به منظور شناخت روند حرکت ملت ایران دارد.

در سال‌های اخیر آثار متعددی با رویکرد و روش‌های آینده‌پژوهی، تمدن نوین اسلامی را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند. برخی به ضرورت «آینده‌نگاری و راهبردپردازی» برای ساختن تمدن نوین اسلامی پرداخته‌اند (قاسمی، حاکم، ۱۳۹۶). برخی با روش «بررسی اثر متقابل روندها و متغیرها» به تعیین پیش‌ران‌های تمدن‌سازی نوین اسلامی پرداخته‌اند (ایوبی‌پور و رحیم عیوضی، ۱۳۹۸) برخی روش «چشم‌انداز سازی» را باری بررسی چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی برگزیدند (کاظمی، ۱۳۹۷). برخی نیز با روش «دیدبانی»، «علائم پیدایش تمدن نوین اسلامی»

را به منظور ایجاد و تقویت سازمان‌های تمدن‌ساز مورد بررسی قرار داده‌اند (مقیسه، کیقبادی و پدرام، ۱۳۹۷). بررسی روندهای آینده برای رصد پیش‌ران‌های خارجی تمدن نوین اسلامی هم دغدغه اثر دیگری است (کریمی، ۱۳۹۶).

برخی رویکرد آینده‌پژوهی را در بررسی «مؤلفه‌های ساختاری تمدن‌سازی اسلامی» به کار گرفته‌اند (پیروزمند و خورشیدی ۱۳۹۸). برخی نیز تلاش کرده‌اند مبتنی بر قرآن کریم به یک «دستگاه فهم و آینده‌اندیشی تمدن‌ساز» دست پیدا کنند. (بهرزولک و جعفر دهکردی، ۱۳۹۸).

مهم‌ترین تمایز و وجه افتراق تحقیق حاضر با تحقیقات مذکور در روش متفاوتی است که در بحث آینده‌پژوهی در پیش‌گرفته است. همچنین رویکرد فلسفه‌تاریخی که در بررسی روند عام اتخاذ شده است.

۲. روش تحقیق

تحلیل داده‌ها در این پژوهش مبتنی بر «روندشناسی تاریخی» که ذیل علم آینده‌پژوهی مطرح می‌شود، صورت می‌گیرد. «روندشناسی» از روش‌های معمول و بسیار کارآمد در حوزه آینده‌شناسی و واژه روند، شناخته‌شده‌ترین کلمه حوزه آینده‌اندیشی است. از روندها در اغلب روش‌ها استفاده می‌کنند و در بیشتر مباحث اولین بخش از فعالیت آینده‌اندیشی است، و درعین حال ساده‌ترین روش‌ها برای شناسایی آنها وجود دارد (بانک مقالات جهانی شدن، تیر ۱۳۸۹).

جیمز دیتور، از آینده‌پژوهان مشهور، معتقد است: «آینده احتمالاً از در هم کنش چهار مؤلفه پدید می‌آید:

رویدادها (گسست‌های تاریخی و نبود اطمینان به آینده)؛

روندها (پیوستگی‌های تاریخی و وضعیت‌های عمده)؛

تصویرها (مطلوبیت‌ها و چشم‌اندازها)؛

اقدام‌ها (تصمیم‌گیری‌ها و اقداماتی که بر مبنای تصویرها انجام می‌شود). (جیمز

دیتور، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳).

در تعریف روند نیز گفته شده است: روند هنگامی ظاهر می‌شود که چند پدیده دارای گرایش یا جهت‌گیری عمومی باشند. به عبارت دیگر، روند به «تغییرات منظم در داده‌ها یا پدیده‌ها در خلال زمان» گفته می‌شود. واژه «منظم» بیانگر آن است که تغییرات در داده‌ها بر اساس الگوی ساده‌شده نشان داده می‌شود (بانک مقالات جهانی شدن، تیر ۱۳۸۹).

کشف چنین الگویی به‌ویژه در مسائل کیفی، کار ساده‌ای نیست؛ اما ممکن است تلاش در این زمینه برای تحلیل آینده یک پدیده، نتایج خوبی داشته باشد. گفتنی است روندها و الگوها دو دسته‌اند: عام و خاص. الگوهای عام، قوانین و سنت‌های مبتنی بر فلسفه تاریخ‌اند و الگوهای خاص، روندهایی‌اند که طی بازه زمانی مشخص، در تاریخ ملت شناسایی می‌شوند. برای شناسایی درست آینده پدیده‌ای مانند انقلاب اسلامی، توجه به هر دو الگوی عام و خاص لازم است. اکنون با تلفیق دو الگوی عام و خاص در بستر تاریخ ایران، روندهای شکل‌دهنده به آینده تمدنی انقلاب اسلامی را شناسایی می‌کنیم.

برای دستیابی به الگوی خاص، از خلیقات و روش‌های تاحدودی ثابت ایرانیان در طول تاریخ بهره می‌گیریم؛ سپس نقاط تلفیق الگوی خاص و الگوی عام، یعنی قوانین حاکم بر تاریخ بشر را برجسته می‌کنیم تا معلوم شود که تاریخ ایران، با وجود زمینه‌های قبلی، بعد از گرایش به تشیع و در دوره اسلامی، با الگوی عام و روند الهی حاکم بر تاریخ بشر همراه خواهد شد و به اقتضای این همراهی و تا زمانی که ادامه دارد، از موفقیت و پیروزی حق بهره‌مند خواهد شد.

۳. چارچوب نظری

۳-۱. روندشناسی تاریخ ایران

هویت هر ملتی ریشه در بودن و شدن آن ملت دارد. به تعبیر شهید مطهری، تاریخ،

سرگذشت «بودن» ملت است و نحوه «شدن» آن را نیز مشخص می‌کند (مرتضی مطهری، ۱۳۶۷، ص ۳۶۹). تحلیل درست این «بودن» و «شدن»، به روشنی می‌تواند چشم‌انداز آینده ملت‌ها را مشخص سازد، و برای به دست آوردن آن، باید به روند و الگوی حاکم بر تاریخ آن ملت دست یافت. بررسی تاریخ، بدون توجه به روند و الگوی حاکم، مجموعه‌ای از مواد و مصالح متفرق و بی‌شکل است. روند و الگو در حکم صورتی است که به مواد تاریخ، یعنی شخصیت‌ها، وقایع، عملکردها و جریان‌ها شکل و معنا می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که مواد تاریخ بدون الگو، هیچ معنایی از خود نداشته باشند، بلکه در اینجا با سطوحی از معانی سروکار داریم. در مواد تاریخ، سطحی از معنا وجود دارد، اما همان‌گونه که تاریخ به یک سطح محدود نمی‌شود، معنای آن نیز نباید به یک سطح تقلیل یابد.

البته باید توجه داشت که تاریخ هر ملتی (۱) را نمی‌توان تحت یک الگو درآورد؛ چون برخی ملت‌ها به تعبیری بی‌تاریخ‌اند. نه اینکه تاریخ به معنای وقایع و اتفاقات در این ملت‌ها وجود ندارد، بلکه منظور سطح دیگری از تاریخ است که شامل وقوع اتفاقات و وقایع تحت یک الگوی کلی است. روشن است که تحولات همه ملت‌ها، تحت یک طرح و الگوی نظری خاص (۲) شکل نگرفته است و به همین دلیل، به روال خاصی سیر نمی‌کند.

البته در بین این ملت‌ها دارای الگو، آنها که به طراحی مدینه فاضله پرداخته و در مسیر تحقق آن حرکت کرده‌اند، بیشترین نسبت را با این بحث دارند. طرح مدینه‌های فاضله، در واقع پا گذاشتن به عرصه فلسفه تاریخ است. اینکه ملتی بر اساس معرفتی که از هستی و انسان و تاریخ پیدا کرده، به طراحی الگوی مطلوب و مدینه فاضله اقدام می‌کند، نشان می‌دهد به سطحی فراتر از سطح ظاهری و طبیعی تاریخ دست یافته و معرفت تاریخی آنها عمیق‌تر، و افق دید آنها وسیع‌تر شده است.

ملت‌های پیشرو با نظر به مدینه فاضله‌ای که برای خود ترسیم کرده‌اند، جهت خود را در تاریخ معین می‌کنند. وقتی اندیشمندان مدینه فاضله‌ای ترسیم می‌کنند، در واقع مجموعه‌ای از امکانات وجود و تاریخ را گزینش کرده و پیش روی خود گشوده‌اند. شاید اگر از زاویه دید انسان به تاریخ نگاه کنیم، هر امکانی در تاریخ وجود دارد. برای نمونه، انسان می‌تواند «بودن» و «شدن» خود را در ارتباط با عالم بالا معین کند و نیز می‌تواند بدون ارتباط با این عالم، حیات خود را رقم زند. به نظر می‌رسد ملت ایرانی در زمره ملت‌هایی است که تاریخش را در قالب طرح و الگوی نظری پیش برده است. مدینه فاضله‌ای که اندیشمندان ایرانی (اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و فقیه) برای خود ترسیم کرده‌اند، نوعی «بودن» و «شدن» را برای ایرانی رقم می‌زند و به اقتضای امکاناتی که پیش روی او فراهم شده است، در تاریخ پیش می‌رود. این مدینه فاضله، با پیوند به عالم قدس ایجاد می‌شود و ذات و هستی خود را از این پیوند می‌گیرد. فارابی معتقد بود رئیس مدینه، علت موجد و مبقیه مدینه فاضله است و به سبب پیوندی که رئیس مدینه با عالم قدس دارد، به مقام ریاست صعود پیدا می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۲). بسیاری از محققان معتقدند الگوی سیاسی فارابی، الگویی شیعی و ولایی است؛ اگرچه به لحاظ ظاهری، شیعه بودن او و برخی دیگر از اندیشمندان منسوب به شیعه، ثابت نشده است. اندیشه «شاهی» و «فره ایزدی» در ایران پیش از اسلام نیز شباهت اساسی با اندیشه امامت و ولایت شیعه دارد. و اگر برخی صاحب‌نظران آیین شیعه را یک آیین ایرانی می‌دانند، از جهت مناسبت و ملائمتی که میان این دو وجود دارد، می‌تواند بهره‌ای حقیقت داشته باشد. از همین جا می‌توان به سطح دیگری از بحث راه یافت، که رابطه و نسبت میان تشیع و تاریخ ایران را از سطح ظاهری به سطحی عمیق‌تر می‌کشاند و روند تکاملی و تمدنی تاریخ ایران اسلامی را بهتر ترسیم می‌کند.

۱-۱. همراهی ایرانیان با روند عام (تشیع)

وقتی از تشیع و نقش آن در تکوین تاریخ معاصر ایران سخن می‌رود، غالباً به تشیع به عنوان مذهب ظاهری می‌نگریم؛ درحالی‌که باید دو سطح اجمال و تفصیل تشیع را از یکدیگر تفکیک کرد. منظور از سطح اجمال، چیزهایی است که در روح تفکر و اندیشه‌های شیعه نهفته است و شالوده‌ی اساسی آن را تشکیل می‌دهد. البته این سطح‌بندی مخصوص تفکر شیعی نیست. اقتضای ذات تفکر این است که به حوزه‌ی ظاهری محدود نمی‌شود. برای مثال، ممکن است مسلمانی به لحاظ ظاهری به احکام دین اسلام پایبند باشد، اما به لحاظ تفکر و اندیشه نتوان او را در حوزه‌ی تفکر اسلامی جای داد. براین اساس، حتی می‌توان گفت ایرانی پیش از آنکه به طور رسمی و ظاهری به مذهب تشیع گرایش پیدا کند، در سطح اجمال، به حوزه‌ی تفکر شیعی وارد شده بود. البته این گرایش در میان نخبگان و عوام صورت‌های متفاوتی داشته است. عمق این گرایش، متناسب با سطح فکری و اجتماعی، بیشتر می‌شود. برای نمونه، این گرایش در میان فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن‌سینا به طرح نظریه‌ی امامت شیعی می‌انجامد و در سطوح پایین‌تر، زمینه‌ساز گرایش به اهل‌بیت و امامان شیعه علیهم‌السلام می‌شود؛ همان‌که برخی محققان به «سنی دوازده‌امامی» تعبیر کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۷۲۵).

البته باید توجه داشت که این اجمال و تفصیل در هر تلاقی فرهنگی صورت نمی‌گیرد؛ یعنی ممکن است همه‌ی اقوام این دو را تفکیک نکنند و آیین عرضه‌شده را سربسته و به عنوان مجموعه‌ای ترکیب‌یافته از اجزا دریافت کنند؛ اما ایرانیان به اقتضای روح متفکرانه‌ای که داشتند، این مجموعه را تفکیک‌یافته پذیرفتند. درواقع، ابتدا میان اصل و فرع آن تمایز قائل شدند و می‌توان گفت از اصول شروع کردند تا از فروع؛ و به نظر می‌رسد فارابی از نخستین کسانی است که این تفکیک را صورت داده است.

البته این، به مجموعه‌ی عرضه‌شده نیز بستگی دارد. فرهنگ‌هایی سازنده و پویا هستند که از عمقی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برخوردارند و همین خصوصیت، آنها را در شکل دادن به هویت‌های فردی و جمعی توانا ساخته است. ادیان به لحاظ توجه به این سطح عمیق از معرفت بشری، نفوذ و سازندگی گسترده‌ای را به دنبال دارند و در میان ادیان، اسلام در این زمینه از امتیاز خاصی برخوردار است. با این حال، همین فرهنگ غنی و سازنده ممکن است به صورت عمیق و زیربنایی از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر منتقل نشود؛ به‌ویژه آنجا که این فرهنگ به صورت غیرعادی (مانند قهر و غلبه یا نیاز از سر اضطرار) به جامعه‌ی مقصد وارد شده باشد. فرهنگ قوم غالب به طور طبیعی - حداقل در کوتاه‌مدت - دارای اثرگذاری بالایی است؛ اما تداوم یا زوال این حالت، به قوت و توان فرهنگی قوم مغلوب بستگی دارد. آنچه می‌توان از آن دفاع کرد، همین قوت و توان فرهنگی ایرانیان است که با وجود اینکه در طول تاریخ بلند خود، هدف هجوم اقوام و فرهنگ‌های مختلفی قرار گرفته‌اند، توانسته‌اند دیگر بار خود را بازیابند و از سطح به عمق و از حالت انفعالی به حالت فعال و پویا حرکت کنند. تفکیک‌هایی که ایرانیان میان فرهنگ خود و فرهنگ مهاجم، و از آن مهم‌تر تفکیک و پالایش‌هایی که درون فرهنگ مهاجم صورت می‌دادند، بیانگر همین توانایی و پویایی است. در اینکه این قوت و توان فرهنگی از کجا سرچشمه گرفته، بحث مفصلی می‌توان داشت که در این مجال نمی‌کنجد، اما اجمالاً می‌توان گفت علاوه بر تأثیر جغرافیا و نژاد بر خصوصیات فرهنگی گروهی از مردم، آموزه‌های انبیاء، بهره‌گیری از عقل و تفکر بشری و تجربه‌های فرهنگی مهم‌ترین عوامل قوت و توان فرهنگی یک ملت محسوب می‌شوند. که به طور طبیعی ایران زمین بیشتر از مکان‌های دیگر در معرض تأثیرگذاری این عوامل بوده است.

تلاش امثال فارابی و دیگران مبنی بر توجه دادن مسلمانان به لایه‌های عمیق و

زیربنایی دین اسلام، در راستای انتقال صحیح این فرهنگ به جوامع دیگر بود. فارابی برخورد برخی قشرهای دینی را در طرد فلسفه، ناشی از بی‌توجهی به این عمق و محصور شدن نگاه آنها به لایه‌های سطحی دین اسلام می‌داند.

وی، خود را در محل تلاقی فرهنگ‌ها حس می‌کرد: تلاقی فرهنگ اسلامی و فرهنگ یونانی و ایرانی. از نظر فارابی، انتقال فرهنگ یا دین قومی به قوم دیگر، صورت‌های متفاوتی می‌تواند داشته باشد. ابتدا به آن دین و ملت بستگی دارد که آیا مبنای فکری و فلسفی‌اش برهانی، جدلی یا خطابی و اقناعی است؛ که در این صورت، آثار و نتایج انتقال متفاوت می‌شود. همچنین ممکن است دین و ملتی که بر مبنای فلسفه صحیح استوار شده، بدون فلسفه‌اش انتقال یابد و مخاطبان آن دین ندانند که دین، تنها مثال‌ها یا تمثیل‌های فلسفه‌اش است و میان آنها تنافی وجود ندارد. انتقال فرهنگ ملت، صورت‌های دیگری نیز می‌تواند داشته باشد؛ به این صورت که آن دین و فرهنگ ملتی که انتقال یافته است، تابع فلسفه فاسد و نادرستی باشد که در این صورت، اگر فلسفه صحیح به آن قوم منتقل شود، با دین آن قوم در تعارض قرار خواهد گرفت. همچنین ممکن است در میان قومی که دین مستقر و متمکنی دارند، سفسطه و جدل راه یافته باشد. در این صورت، آن دین و فرهنگ در معرض خطر قرار می‌گیرد و حکام آن ملت باید از نشر جدل و سفسطه‌ای که به دین زیان می‌رساند، جلوگیری کنند. روشن است که فارابی در این تقسیمات، به جامعه اسلامی و نشر فلسفه در میان آن نظر دارد؛ اما بیانگر این نکته نیز هست که ایرانی در مقام تلاقی با فرهنگ اسلامی، راه خود و هستی و بودن جدید خود را از میان برخورد اصول باید پیدا کند، نه اختلاط و ترکیب فروع و ظواهر.

با بیان این مطالب، تلاش می‌شود این مسئله جا بیفتد که در صورتی که تشیع را از ارکان تاریخ معاصر ایران به شمار آوریم، نباید نسبت میان این تاریخ و تشیع را

سطحی تحلیل کنیم. تشیع ایرانیان، لایه‌های عمیق فکری و فرهنگی دارد و کاوش در این لایه‌ها، گره‌های ترکیب تاریخ و هویت ملی ایرانیان را باز می‌کند و از پیچیدگی‌های آن می‌کاهد.

عنصر ایرانی‌ت و پذیرش تشیع

باید دید چطور ملتی به آیین جدید می‌پیوندد. چرا ایرانیان در سنجش تاریخی خود در نهایت، آیین تشیع را انتخاب کردند؟ آیا این صرفاً معلول اتفاق تاریخی است، یا اینکه ایرانیان از ابتدا نگاهی عمیق به دین اسلام داشتند و آن را به صورت بسته مختلط نمی‌دیدند، بلکه از ابتدا با تفکیک و تحلیل، این آیین را برگزیدند و خود، صورتی منحصربه‌فرد از تشیع عرضه کردند؟ در این نگرش عمیق، این نکته را نباید نادیده گرفت که ایران به لحاظ برخی موقعیت‌ها، معرکه آرا و جهان‌بینی‌ها بوده است و همان‌گونه که تاجری زنده در تشخیص کالای مرغوب از نامرغوب مهارت دارد و اگر کالایی انتخاب کرد، می‌توان به انتخاب او اعتماد و با تأمل درباره آن قضاوت کرد، ایرانیان نیز در سنجش فرهنگ‌ها مهارت یافته‌اند و اگر چیزی را برگزیدند، نباید به عمق این‌گزینهش بی‌توجه بود. بنابراین تلاش برای تفکیک میان سطح اجمال و تفصیل این نسبت، یعنی ایرانی‌ت و تشیع، به منظور راه پیدا کردن به عمق این نسبت است.

چنان‌که می‌دانیم، از نظریه‌های مطرح درباره نسبت میان تشیع و ایرانی‌ت، دیدگاهی است که معتقد است تشیع نوعی اسلام ایرانی‌شده است. برخی شرق‌شناسان و برخی ملی‌گرایان ایرانی و عرب، تشیع را ابداع ایرانیان در واکنش به مهاجمان عرب می‌دانند. طرف‌داران این رویکرد، درصدد اثبات این مطلب‌اند که ایرانیان برای حفظ آداب و سنن باستانی خویش، هوشمندانه اسلام را با روح ایرانی و آیین باستانی خود سازگار کرده‌اند. برخی ایران‌شناسان معاصر مانند خانم نیکی کدی (کدی، ۱۳۷۸، صص ۲۲۵ - ۲۲۶) و دارمستتر (دارمستتر، ۱۳۱۷، صص ۵ - ۶)

نیز به تبع شرق‌شناسان، برای بسیاری از گرایش‌های اجتماعی - سیاسی اخیر ایران، ریشه‌های باستانی می‌جویند. البته این دیدگاه از نظر ما پذیرفتنی نیست و نقدهای زیادی به آن شده است (مهدی ابوطالبی، ۱۳۸۴)؛ اما از جهتی این دیدگاه بیانگر برخی واقعیت‌هاست. درست است که تشیع ساخته ایرانیان نیست، اما این نشان می‌دهد که ایرانیان چنان به عمق این آیین نفوذ، و اصول آن را شناسایی کرده‌اند و در خانه تفکر خود جای داده‌اند که در جریان اصلی تشیع قرار گرفته‌اند و می‌توان گفت تحلیل تاریخ و تفکر شیعی بدون ارتباط با ایران اسلامی، ناقص و حتی مبهم است.

ایران به طور کلی در بسیاری از برخوردهای فرهنگی، رویکردی مشابه آنچه با آیین اسلام و تشیع داشته، اتخاذ کرده است. البته این برخوردها به طور طبیعی موجب ورود برخی عناصر فرهنگی اقوام دیگر به فرهنگ ایرانی شده است؛ اما در هر صورت فرهنگ ایرانی توانسته آنها را بومی‌سازی کند. به‌سهولت می‌توان این عملکرد را در برخورد با فرهنگ یونانی و فلسفه یونان، فرهنگ مغولی و محصولات فکری و فرهنگی غرب مشاهده کرد؛ هرچند ماهیت برخورد اخیر، با موارد قبل متفاوت است و شاید قضاوت کلی در این‌باره هنوز زود باشد.

همان‌گونه که اشاره شد، رمز این استقلال و این توان فرهنگی، در این است که ایرانی‌ها به لحاظ برخورداری از توان فکری، می‌توانستند بین ظاهر و باطن، و اصل و فرع این فرهنگ‌ها تفکیک کنند و بعد از تجزیه و تحلیل، دست به انتخاب و تطبیق بزنند. به تعبیر یکی از پژوهشگران، «ایران‌زمین از آغاز، قلمروی فرهنگی بود... و تداوم ایران فرهنگی است» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳).

مشکل فرهنگ ایرانی در رویارویی با فرهنگ غرب و مدرنیته در دو سده اخیر این بوده که به دلایل مختلف نتوانسته است میان اصل و فرع و ظاهر و باطن این فرهنگ تفکیک کند. از جمله این دلایل، کیفیت ورود فرهنگ غربی است که با

نوعی شیفتگی و از سر اضطراب همراه بوده است. دلیل دیگر، خود ماهیت غربی است که موجودیت خود را بر پوشاندن و به عقب راندن دیگر تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها بنا کرده است. به همین دلیل، تجزیه و تحلیل آن نیازمند زمان بیشتری است. به گفته یکی از صاحب‌نظران:

خالی نبودن عرصه‌های ذهن ایرانی از اندیشه و کار، موجب شده است که به هیچ پدیده تازه‌ای به صورت چشم‌بسته و تسلیم بلاقید و شرط ننگرد... انسان ایرانی بسیار سریع و چالاک به ارزیابی صدفه و اتفاق می‌نشیند؛ پدیده‌های سره و مفید را از ناسره و مضر تشخیص می‌دهد؛ عناصر قابل جذب و مقبول را از زواید و احشا متمایز می‌کند و بر هر آنچه که باید زان پس خودی و ماندگار تلقی شود، مَهر تأیید می‌زند (شعبانی، ۱۳۸۵، صص ۸۰-۸۱).

یکی از نتایج روح تحلیلگر ایرانی، تفکیک میان هسته و پیرامون فرهنگ‌هاست. روحیه تحلیلگر در مواجهه با فرهنگ‌های مهاجم، ابتدا میان اصل و فرع فرهنگ‌ها تفکیک می‌کند و تناسب اصل را با هسته، و فرع را با پیرامون می‌سنجد؛ به خلاف روحیه‌ای که این تفکیک را صورت نمی‌دهد و لذا در پذیرش و اجزای فرهنگ‌های دیگر، میان اصل و فرع خلط می‌کند، یا فروع را اصل تلقی می‌کند و چنان بسته عمل می‌کند که هیچ تعاملی میان فرهنگ‌ها برقرار نمی‌شود، یا اصول را فرع تلقی می‌کند و با تسامح در برابر آنها هسته هویت را دچار تزلزل و ضعف می‌سازد.

به گفته یکی از پژوهشگران معاصر: «ما در مقاطع تاریخی مختلف، از گذشته تا امروز، "پیرامون" را بسیار از دست داده‌ایم، ولی کمتر گذاشته‌ایم که به "هسته و مغز" آسیب جدی وارد شود» (نجفی، ۱۳۸۴، ص ۲۰). برای مثال، ایران در هجوم مغول اگرچه عرصه پیرامونی را از دست داد، با حفظ هسته و تقویت آن توانست بر قوم غالب پیروز شود و به تعبیر ساندرز: «اسلام ایرانی، فاتحان خود را به اسارت گرفت... به اسلام درآمد بسیاری از اخلاف چنگیزخانی، نشانه این پیروزی

است» (ج. ج. ساندرز، ۱۳۶۱، صص ۱۸۴-۱۸۵).

چنان‌که می‌دانیم، بیشتر کسانی که دربارهٔ هویت ایرانی بحث کرده‌اند، یکی از خصوصیات آن را مدارا، تساهل و تسامح فرهنگی برشمرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد مدارا و تساهل بیش از آنکه علت باشد، خود معلول علت دیگری است. مدارا و تساهلی که در روح ایرانی ملحوظ شده، محصول همان مهارتی است که ایرانی‌ها در تفکیک هسته از پیرامون، و اصل از فرع دارند.

به همین دلیل، چنین نیست که هرکس از روحیهٔ تسامح و تساهل و مدارای بیشتری برخوردار باشد، بهتر می‌تواند در دنیای کنونی و تمدن جدید که به تعبیری عصر چند فرهنگ و یک تمدن است، نقش ایفا کند، بلکه تنها کسانی می‌توانند در تمدن جدید به طور مستقل نقش‌آفرینی کنند که بتوانند اصل راهبر این تمدن را تشخیص دهند، روح حاکم بر این عالم را بشناسند، و نسبت خود را با آن تعیین کنند. برای مثال، ژاپن به‌خوبی توانست روح مدرنیته را درک کند. از این‌رو، چنان با آن پیوست که تفکیک آن از تاریخ غربی، غیرممکن است و توانسته است از حالت تقلید بیرون بیاید و در راستای مدرنیته، پیشرو نیز باشد.

ایرانی‌ها نیز در برخورد با دین اسلام، همان‌گونه عمل کردند: اسلام را چنان با تفکیک اصل و فرع شناسایی کردند که توانستند نقش بسیاری در تمدن اسلامی ایفا کنند؛ تا جایی که به گفتهٔ بیشتر مورخان و پژوهشگران، ایرانی‌ها بودند که حوزهٔ علوم، اعم از دینی و غیردینی را برعهده داشتند و پیش می‌بردند. ابن‌خلدون در این‌باره می‌نویسد:

ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارسی داشته‌اند، بر این امور (صنایع و پیشه‌ها) استوار و توانا بودند؛ چنان‌که صاحب صنعت سخن، سیبویه و پس از او [ابوعلی] فارسی و به دنبال آنان زجاج بود و همهٔ آنان از لحاظ نژاد، ایرانی به شمار می‌رفتند.... همچنین بیشتر داندگان حدیث که آنها را برای اسلام

حفظ کرده بودند، ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت، ایرانی به شمار می‌رفتند و همه عالم‌ان اصول فقه چنان‌که می‌دانیم و هم کلیه علمای علم کلام و بیشتر مفسران، ایرانی بودند و به‌جز ایرانیان، کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد (عبدالرحمن بن خلدون، ۱۳۷۵، صص ۱۱۴۸-۱۱۵۱).

به تعبیر فارابی، ایرانی‌ها توانستند دین اسلام را با فلسفه‌اش (منظور صرفاً فلسفه اصطلاحی نیست) اخذ کنند و بر اساس تعریف یکی از صاحب‌نظران که هویت را هماهنگی و یگانگی با عالم و هماهنگی با قانون اساسی آن تعریف می‌کند (مروار، ۱۳۸۳، ص ۳۶)، ایرانی‌ها توانستند خود را با «عالم» اسلام و روح اسلامی هماهنگ کنند و از امکاناتی که این فضا برای آنها فراهم می‌کرد، بیشترین بهره را ببرند. گرایش آنها به تشیع هم در همین راستا قابل تبیین است؛ یعنی از آنجاکه (به تفسیر شیعی) اصل راهبر عالم اسلامی امامت و ولایت است، ایرانی‌ها توانستند پس از یک دوره طولانی حضور زنده و پویا در عالم اسلامی، این اصل را شناسایی کنند و از آن پس، تاریخ خود را در سایه این اصول پیش ببرند. استاد مطهری در این خصوص می‌نویسد:

حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان شدنشان، یک چیز است: ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشته خود را در اسلام یافت. مردم ایران که طبعاً مردمی باهوش بودند و به‌علاوه، سابقه فرهنگ و تمدن داشتند، بیش از هر ملت دیگر نسبت به اسلام شیفتگی نشان دادند و به آن خدمت کردند. مردم ایران بیش از هر ملت دیگر به روح و معنای اسلام توجه داشتند. به همین دلیل، توجه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر بود و تشیع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت؛ یعنی ایرانیان روح اسلام و معنای اسلام را در نزد خاندان رسالت یافتند. فقط خاندان رسالت بودند که پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای واقعی روح ایرانیان بودند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۶).

بنابراین هویت، صورتی است که بر تاریخ ملت نقش می‌بندد و همه صورت‌های پیشین را به موادی برای خود تبدیل می‌کند. هویت را نباید با مواد تاریخ یکی دانست. یک ملت، بسته به صورت‌هایی که بر تاریخش نقش می‌بندد، هویت‌های متفاوتی می‌تواند داشته باشد. هویت، امری ثابت و تغییرناپذیر نیست. مهم این است که بدانیم این صورت‌ها چگونه جایگزین یکدیگر می‌شوند. چگونه ایران ساسانی به ایران اسلامی و سپس به ایران شیعی تبدیل می‌شود و مهم‌تر اینکه در خود این صورت‌پذیری، میان ملت‌ها اختلاف است. صورت اسلامی بر تاریخ کشورهای بسیاری نقش بسته است؛ اما همه در این صورت‌پذیری یکسان نبودند. برخی مانند ایران در محور این تاریخ جدید قرار گرفتند و برخی دیگر در حاشیه آن به سر بردند؛ همچنان‌که در پذیرش صورت غربی و پیوستن به تاریخ غرب نیز برخی مانند ژاپن محوری شدند و برخی دیگر حاشیه‌نشین. هویت زمانی به معنای واقعی محقق می‌شود که صورت‌پذیری به نحو اصیل و محوری صورت گیرد، نه طفیلی و حاشیه‌ای. این هویت اصیل است که تاریخ ملت را در راستای صورت خاص پیش می‌برد و زنده و پویا نگاه می‌دارد. به نظر می‌رسد ایران جز در صورت اخیر، یعنی صورت غربی، در صورت‌های تاریخی دیگری که به خود گرفته، اصیل و محوری بوده است.

البته شاید قضاوت درباره صورت اخیر، یعنی صورت غربی، زود باشد، یا ماهیت این صورت جدید، متفاوت با صورت‌های تاریخی قبل ارزیابی شود. میان فضای تبادل فرهنگی (که در این حال، تاریخ، صورت اصیل پیدا می‌کند) و تهاجم فرهنگی، تفاوت زیادی وجود دارد. در طول تاریخ، اخذ و اقتباس فرهنگی و غیرفرهنگی میان ملل جهان وجود داشته و امری اجتناب‌ناپذیر است؛ اما ملت‌هایی در این راه موفق‌اند و از موضع انفعال به حالت فعال و پویا، یا از وضعیت حاشیه‌ای به موقعیت محوری انتقال می‌یابند که اولاً مستعد این اقتباس باشند؛ ثانیاً

در این راه به اجتهاد برسند. گاهی تصور می‌شود هویت داشتن، یعنی محدود بودن به آداب و رسوم بومی و تنها بر داشته‌ها تکیه داشتن و بهره‌گیری نکردن از سنن و فرهنگ‌های دیگر؛ اما به گفته دکتر داوری: «اگر این‌طور بود، غرب که همه‌چیز را از همه‌جا گرفت، می‌بایست بی‌هویت‌ترین و آشفته‌ترین تمدن‌ها و فرهنگ‌ها باشد و حال آنکه دیدیم هر چیز را از هر جا گرفت و از آن خود کرد» (داوری اردکانی و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۷).

این استعداد و «طلب» در روح ایرانی وجود داشته و از چشم سیاحان خارجی نیز پنهان نمانده است. دوپرونس پاسیفیک، مبلغ مذهبی فرانسوی، در سفری که در زمان شاه‌عباس به ایران داشته، روحیه ایرانی را چنین دریافته است: «ایرانیان خیلی مخترع نیستند؛ لیکن چنان فهم و شعور دقیقی دارند که وقتی چیزی را بخواهند، بی‌درنگ تقلید می‌کنند. به این ترتیب همه‌چیز دارند؛ چه مردان دانشمند و چه مردان اهل فن، و همچنین می‌کوشند آنچه شما می‌دانید فراگیرند تا دیگر نیازی به شما نداشته باشند، و هرچه شما کسب کرده‌اید، خودشان نیز به دست آورند» (جوانبخت، ۱۳۷۹، ص ۴۶).

هرودوت نیز این روحیه ایرانی را تأیید می‌کند. وی می‌نویسد: «پارسیان از همه مردمان جهان آسان‌تر آداب بیگانگان را اخذ می‌کنند، لباس مادها را می‌پوشند، زیرا آن را از لباس قومی خود بهتر یافته‌اند؛ آنان در جنگ زره مصریان را بر تن می‌کنند...» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۴).

ممکن است برخی این هضم و جذب را به دوران اعتلا و شکوفایی فرهنگی منتسب کنند و بگویند ایران در دوران شکوفایی تاریخ خود، در مقابل محصولات فرهنگی دیگران چنین عمل کرده و این، ارتباطی به روح ایرانی نداشته است. با اینکه این دیدگاه را نیز کاملاً مردود نمی‌دانیم، به نظر می‌رسد این استعداد صرفاً به اقتضای زمانه پدید نمی‌آمده، بلکه ایران چه در حال شکوفایی و چه در حال

رکود، از چنین استعدادی برخوردار بوده است. هوگو گروته، جغرافی‌دان و قوم‌شناس آلمانی که در عصر مشروطه به ایران سفر کرده است، دربارهٔ ژرف‌نگری و نگاه - به تعبیر او - فلسفی ایرانیان می‌نویسد:

نمی‌توان انکار کرد که ایرانیان ذاتاً دقیق و شکاک‌اند و آثار شاعران بزرگ ایرانی که در مورد جهان هستی و انسان‌ها به ژرف‌نگری پرداخته‌اند، زمینهٔ مناسبی جهت بحث پیرامون مسائل فلسفی در اختیار آنها گذاشته است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹).

فردوسی، حافظ و سعدی متعلق به دوران شکوفایی تاریخ ایران نیستند؛ اما هم خود از این روح موشکافانهٔ ایرانی برخوردار بودند و هم تأثیر اشعار و ادبیات آنها بر روحیهٔ ایرانی، تابع فرازونشیب زمانه نبوده است. این روحیهٔ موشکافانه و عمیق باعث شده است هویت ایرانی، هویتی اصیل باشد و همین هویت اصیل، هاضمهٔ این ملت را قوی ساخته و می‌تواند دگرگون‌سازی‌های متعدد، اعم از فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را به‌خوبی سامان دهد. موریس پرونو، این توان و قوت ایرانی را در عصر پهلوی چنین سنجیده است: «پیروزی‌های نظامی و انقلاب‌های مسلکی بر سر ایران فرود می‌آیند، ولی بی‌آنکه در آن نفوذ کنند، خود در آن غرق می‌شوند. ایران به دلخواه خود یا به عبارت دیگر برحسب نبوغ خود، شکل مذهب و فرهنگ و هنر یا حکومتی را که باعث جاودانگی و پیشرفت حیات اوست، قالب‌ریزی می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹).

نگارنده به این مطلب توجه دارد که برشمردن یک‌سری صفات ذاتی برای ملت‌ها کار ساده‌ای نیست و مدعی این‌گونه صفات، نمی‌تواند معیارهای کافی جهت سنجش این ادعا ارائه کند. اما از معلول می‌توان پی به علت برد. عملکرد تاریخی ملت ایران نشان می‌دهد که ایرانیان با تکیه بر یک سری مؤلفه‌های ثابت و ماندگار فرهنگی مواضع خود را تعیین می‌کنند. حال اینکه این مؤلفه‌های ثابت و

ماندگار چه هستند و منشأ آنها چیست، بحث مفصلی می‌طلبد. برخی عدالت‌طلبی، معنویت‌خواهی و حقیقت‌جویی را مؤلفه‌های ثابت فرهنگ ایرانی برشمردند.^۱ برخی بردین‌داری ثابت و پایدار ایرانیان تأکید دارند و برخی خردورزی، مدارا، تساهل و تسامح را روحیه تاریخی ملت ایران بر شمرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۳).

از دیدگاه نگارنده مؤلفه‌های ثابت و پایدار فرهنگی ایرانی پیش از اینکه مؤلفه‌های محتوایی باشند، مؤلفه‌های روشی هستند. همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد آنچه باعث شده است، ایرانیان در طول تاریخ گزینش‌های خوب انجام دهند و بهترین‌ها را جمع‌آوری کنند، منطق فکری و بینشی آنهاست. اینکه ایرانیان همراه دین‌دار یا به اعتقاد برخی موحد بودند، اینکه ایرانیان به گفته برخی همواره عدالت‌طلب، معنویت‌خواه و حقیقت‌جو بودند، اینکه همیشه اهل مدارا و به دور از تعصب بوده‌اند، به این برمی‌گردد که آنها بهترین‌ها را نگاه می‌دارند و اصل را حفظ می‌کنند و فرع و حاشیه‌ها را می‌کنند. و این نه یک عقل‌گرایی از نوع یونانی، بلکه یک فرزاندگی و خردورزی فرهنگی است. این خردورزی در عین عقل‌گرایی، عرفان‌گراست و این فرزاندگی از ایران باستان تا کنون بیشتر خود را در شعر، ادبیات نشان داده است تا فلسفه و منطق. حتی زمانی که به زبان فلسفه و منطق بیان می‌شود، سر از حکمت متعالیه در می‌آورد.

به گفته برخی صاحب‌نظران، اگر بخواهیم از هویت ایرانی صحبت کنیم، بیشتر از هر چیز باید بر خرد و خردورزی که در طول تاریخ مشخصه هویت ایرانی بوده است، تکیه کنیم. «خرد فردوسی همان هویت ملی اوست؛ همان "شب‌چراغ" و فرهنگ ملی ایران؛ یعنی همان خرد جاویدان» (اعوانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹). این بینش

^۱. دیدگاهی که دکتر موسی نجفی در آثار خود مطرح می‌کند. و در نظریه «ذات و پیرامون» ارائه نمودند.

آنقدر اهمیت دارد که فردوسی در ابتدای شاهنامه ۱۹ بیت «گفتار اندر ستایش خرد» را مقدم بر «گفتار اندر ستایش پیغمبر» آورده است (سبزیان پور، ۱۳۹۰ و میر سندسی، ۱۳۹۷). توجه حکیم بزرگ ایرانی به خرد و خردورزی آینه تمام نمای روحیه و فرهنگ ایرانی است.

اما درباره اینکه این ویژگی اصلی و این مؤلفه پایدار فرهنگی یعنی خردورزی ایرانیان از کجا نشأت گرفته و منشأ آن چیست، موضوع بسیار پیچیده و عمیقی است. پیش از این اشاره شد که علاوه بر تأثیر جغرافیا و نژاد بر خصوصیات فرهنگی گروهی از مردم، آموزه‌های انبیاء، بهره‌گیری از عقل و تفکر بشری و تجربه‌های فرهنگی مهم‌ترین منشأ شکل‌گیری خصوصیات فکری و فرهنگی ملت‌ها هستند. که به طور طبیعی ایران زمین بیشتر از مکان‌های دیگر در معرض تأثیرگذاری این عوامل بوده است.

البته ویژگی خردورزی ایرانیان در طول تاریخ کمال یافته و خصوصیات هم‌چون معنویت‌گرایی، عدالت‌طلبی، مداراجویی، مقاومتی، عزت‌طلبی، ظلم‌ستیزی، حق‌طلبی پیدا کرده است.

البته شاید بتوان روحیه موشکافانه و اصالت‌نگر ایرانی را به یک‌سری ویژگی‌های نژادی و جغرافیایی مستند کرد؛ اما مهم‌تر از آنها کارنامه تاریخی ملت ایران در این زمینه است که می‌تواند وجود چنین توانی را تأیید کند. به تعبیر کنت دوگوبینو، ایران هم‌چون «سنگ خرابی است که موج‌های دریا آن را به اعماق رانده‌اند، انقلابات جوئی آن را به خشکی انداخته، رودی آن را با خود برده و فرسوده کرده است، تیزی‌های آن را گرفته و خراش‌های بسیاری بر آن وارد آورده؛ اما سنگ خارا که پیوسته همان است که بود، اینک در اواسط دره‌ای بایر آرمیده است. زمانی که اوضاع بر وفق مراد باشد، آن سنگ خارا گردش را از سر خواهد گرفت» (جواد طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳). تشبیه به سنگ خارا از این جهت است که این سنگ،

نماد استقامت و استحکام است. استحکام در روحیه ملی، به بستن ورودی‌های فرهنگی نیست، بلکه به توانی است که می‌تواند داده‌های جدید را در خود حل و هضم کند و آنها را جزئی از خود بگرداند. البته باید توجه داشت باز گذاشتن ورودی‌ها به معنای نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی (یا پلورالیسم) فرهنگی نیست و هیچ منافاتی با اصالت‌گرایی فرهنگی ندارد. اساساً تفکیک میان اصل و فرع است که راه را بر داده‌های جدید باز می‌کند؛ به نحوی که اصالت فرهنگی از بین نرود. در غیر این صورت، همان‌گونه که اصل‌زدگی مطلق، درهای ورودی را می‌بندد و به‌مرور موجب پوسیدگی درونی می‌شود، فرع‌نگری مطلق نیز جای ایستادن را تخریب می‌کند. فرهنگ ایرانی به اقتضای توانی که دارد و با تکیه بر جایگاهی که بر آن می‌ایستد، می‌تواند داده‌های جدید را حل و هضم کند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، رمز اجتهاد، در تفکیک اصول از فروع است. روح ایرانی به اقتضای استعداد ذاتی و به کمک تجربه‌های تاریخی، این توان را پیدا کرده است که فرهنگ‌ها را تجزیه و تحلیل، و جای هر جزء را متناسب با ارزش و جایگاهش تعیین کند.

بر اساس مباحثی که طرح شد، می‌توان گفت هویت جدید ایرانی در مرحله اول به مدد تشیع - که هسته اصلی هویت ایرانی است - و تشیع نیز به مدد دو اصل «ولایت و مهدویت»، در تاریخ منشأ اثر است. منشأ اثر بودن، بیان دیگری از اصالت و محوریت است؛ اما مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود و به نظر می‌رسد مهم‌ترین بحث باشد، این است که شناسایی اصل راهبر هویت ایرانی و صورت جدید تاریخ ایران، به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. باید دید نحوه راهبری این اصل در تاریخ چگونه بوده است. در واقع، باید دید چگونه اصل اعتقادی یا فلسفی می‌تواند تاریخ را هدایت کند. چه نسبتی میان این‌گونه اصول و تاریخ وجود دارد؟ آیا صرف شناخت درباره چنین اصلی کفایت می‌کند که یک تاریخ در مسیر خاصی پیش برود؟ شکافتن این ارتباط و نسبت، علاوه بر اینکه کمک می‌کند تحولات تاریخ معاصر

ایران و چیستی هویت ایرانی را بهتر تبیین کنیم، ما را در ایجاد ارتباط و تعیین نسبت عمیق و دقیق میان اصول فرهنگ ایرانی - اسلامی با فرهنگ غربی نیز توانا می‌سازد.

معتقد نیستیم که هویت ایرانی امروزه دچار بحران است؛ اما اگر بحرانی هم وجود داشته باشد، به تعبیر یکی از صاحب‌نظران: «بحران دوگانگی است که انسان بین عالم ایستاده؛ نه اینجاست و نه آنجا، یا هم اینجاست و هم آنجاست» (مروار، ۱۳۸۳، ص ۳۶). البته این، بدان معنا نیست که تاریخ ما به این دلیل عقیم بوده است. رشد تاریخ ایران اسلامی و تحولات سیاسی - اجتماعی آن، نشان‌دهنده پیشروی آن است؛ منتها می‌توان پذیرفت که تا به حال نتوانسته‌ایم تبیین فلسفی از این رشد و پویایی به دست دهیم.

۱-۲. ظهور روند خاص در تاریخ معاصر ایران، در سایه روند عام

چنان‌که گذشت، تنها شناسایی اصل راهبر تاریخ معاصر ایران کفایت نمی‌کند، بلکه باید دید نحوه راهبری این اصل در تاریخ چگونه بوده است. در واقع، باید دید چگونه یک طرح و الگوی نظری می‌تواند تاریخ را هدایت کند.

روشن است که طرح‌های آرمانی به میزانی که بلند و متعالی باشند، به همان میزان فاصله بیشتری تا تحقق کامل پیدا می‌کنند. از این رو، این امر غالباً موجب خستگی و دل‌سردی طالبان این الگوها می‌شود؛ اما پابندی به این آرمان‌ها، اسباب حرکت تاریخ در مسیر آنها را فراهم می‌کند و برخلاف تصور غالب که تحقق این‌گونه آرمان‌ها را تنها در پایان پیش‌بینی می‌کنند، به نظر می‌رسد که آرمان‌ها مرحله به مرحله و به صورت خلع و لبس در قالب‌های مقدور زمانه، خود را در تاریخ محقق می‌کنند. البته در این بحث، آرمان‌های حقیقی همانند ارگانیکسم زنده که مستقل از انسان حیات داشته باشند و رشد کنند، لحاظ نشده است؛ اگرچه چنین تصویری هم می‌تواند صحیح باشد.

در اینجا تشیع به عنوان طرح آرمانی لحاظ شده است که ایرانیان از حدود پنج قرن قبل، در این طرح وارد شده و به آن تعلق پیدا کرده‌اند. ایرانیان با پیوستن به این طرح، در واقع سطح تاریخمندی خود را ارتقا دادند. در نظر داشتن افق‌های این طرح آرمانی، تاریخ ایران معاصر را در مسیر تحقق آن قرار داده است که مرحله به مرحله کامل‌تر می‌شود.

اینکه گفتیم پانصد سال پیش، جامعه ایرانی در مسیر تحقق طرح و الگوی مطلوب قرار گرفته، به این معنا نیست که ایرانی از آن زمان به صورت شفاف و روشن، چگونگی الگوی آرمانی را با جزئیاتش شناخته و آن را مد نظر داشته و بر اساس آن راه پیموده، بلکه شمای کلی از این الگوی آرمانی و این افق بلند، پیش روی ایرانی معاصر است که به صورت ناخودآگاه، البته با سطوح مختلف، آنها را در تاریخ تازه تأسیس پیش می‌برد. البته انتخاب این الگو به صورت دفعی و یک شبه صورت نگرفته است. ایرانیان از همان ابتدای پذیرش اسلام، میان اسلام و عربیت و قومیت تفکیک کردند. و همین جداسازی باعث شد که روحیه قبیلگی عرب را که منشأ اصلی انحراف اسلام شد نپذیرند. نشانه‌های پذیرش اسلام ناب توسط ایرانیان نیز از همان ابتدای اسلام دیده می‌شد. شکل‌گیر موالی و شهر قم از مهم‌ترین نشانه‌های این پذیرش هستند.

ایرانیان معاصر (از صفویه به بعد) از طرفی به افق‌های این طرح آرمانی نظر دارند و از طرف دیگر، به طور طبیعی الگوهای متناسب با نظر و عمل خود و زمانه را برای حیات خود برمی‌گزینند. چنان‌که گذشت، رسیدن به این افق‌های بلند و الگوهای متعالی، جز از طریق عبور از الگوها و صورت‌های متناسب و مقدر زمانه، امکان‌پذیر نیست.

سلطنت خیرخواه و عدالت‌خواه، از قالب‌های متناسب و مقدر زمانه بود که ایرانیان در ابتدای قدم نهادن در راه جدید و تاریخ جدید برگزیدند. این قالب

برگزیده، به تدریج همچون لباسی که بر بدن فرد در حال رشد، هر روز تنگ‌تر می‌شود، تنگ شد و در مشروطه قرار بود اولین رفوکاری‌های این قالب تنگ و درز برداشته، صورت گیرد.

دل‌بستگی و التزام مردم و رهبران دینی آنها به الگوی آرمانی تشیع، آنها را هر روز رشد می‌داد و در نتیجه، لباس سلطنت بر بدن این جامعه در حال رشد تنگ می‌شد؛ تا اینکه در نهضت عدالت‌خواهی (مشروطه) حرکتی صورت گرفت تا متناسب با میزان درک و فهم و حضور مردم، ترکی که قالب سلطنت برداشته بود، ترمیم شود. این ترمیم دو جنبه داشت: از طرفی قرار بود با مشارکت بیشتر مردم - که خود، نتیجه رشد بیشتر آنها بود - سلطنت محدود شود و از طرف دیگر، بنا بر این بود که قانون (شریعت) ملاک رأی و حکم باشد. این، خود نوید شکل‌گیری قالبی جدید را می‌داد که دو رکن از ارکان اساسی آن، مردم و قانون بودند. لکن مشابهت‌های این چاره‌اندیشی با آنچه در غرب اتفاق افتاده بود، باعث شد گروهی که ریشه تنگناهای قالب سلطنت را نه در رشد مردم و قانون‌خواهی (شریعت‌خواهی) آنان، بلکه در مقایسه با مسائل تاریخ دیگر درک کرده بودند، این ترمیم را بی‌نتیجه، و به تعبیری به بیرون آمدن از چاله و افتادن در چاه، تبدیل سازند. ورود جریان روشن‌فکری، نهضت عدالت‌خانه را به نهضت مشروطه‌خواهی مبدل ساخت؛ اما باعث نشد ریشه بیداری‌ها در نظر عالمان شیعی و مردم ناشناخته بماند. انعکاس این آگاهی، در رساله‌های جریان مذهبی نمایان است. علت ناکامی نهضت مشروطیت نیز این بود که قالب جدید، زودتر از موعد و به صورت تقلیدی به میدان آمد. اینکه بسیاری معتقدند مشروطیت برای ایران زود بود، چنین باید تفسیر شود که هنوز رشد این جامعه و تن درون این لباس، به حدی نرسیده بود که این قالب و این لباس به طور کلی از هم بگسلد و از سوی دیگر، لباس جدید هم آماده نشده بود. در مشروطیت، در حالی برخی اصرار بر در هم شکستن قالب

سلطنت می‌کردند که هنوز قالب جدید آماده نشده بود. ورود اندیشه‌های غربی و رویارویی ایرانیان با غرب، باعث شده بود این انتقال و خلع و لبس به صورت طبیعی و به‌موقع صورت نگیرد. به همین دلیل، سلطنت پهلوی که به عنوان قالب جای‌گزین مطرح شد، به‌مراتب تنگ‌تر و مندرس‌تر از پادشاهی قاجار بود و تنها با یک‌سری تزئینات خارجی آذین شده بود؛ یعنی ترمیمی که صورت گرفته بود، به‌تعبیری با نخ و سوزن داخلی نبود.

به هر حال، نهضت مشروطیت تجربه و آزمون جدیدی برای جامعه ایرانی بود و جامعه ایرانی مجبور شد در جهت رشد خود، افزون بر تلاش برای عبور از قالب‌های تنگ بومی، تمرین عبور از قالب‌های غیربومی را هم داشته باشد و این قالب جدید سلطنتی با ایدئولوژی‌های غربی تجدید حیات کرده بود. می‌توان گفت سلطنت صفوی در مقایسه با انواع دیگر سلطنت در دوره‌های بعدی، از تعداد بیشتری از ویژگی‌های مدل آرمانی برخوردار بود؛ اما از آنجاکه ذات این قالب مطلوب نبود و گنجایش دربرگیری روح تشیع را نداشت، رو به زوال نهاد و به‌تعبیری فاصله میان محتوا و قالب هر روز زیادتر شد؛ به‌طوری‌که محتوا هر روز در حال غنی‌تر شدن بود و قالب هر روز در حال تنگ‌تر شدن، و همین امر موجبات شکستن قالب را فراهم کرد.

درواقع، انحراف مشروطیت و در نتیجه بهره‌گیری سلطنت پهلوی از ایدئولوژی غربی و مدرن، باعث شد اگر هم قالب سلطنت می‌خواست خود را متناسب با رشد محتوای شیعی اصلاح و تجدید کند، نتواند در این مسیر حرکت کند؛ هرچند ظرفیت‌های محدود این قالب به هر حال گنجایش این محتوای رشدیابنده را نداشت و خواه‌ناخواه دچار زوال و افول می‌شد؛ مگر اینکه بگوییم اصلاحات تا جایی ادامه پیدا می‌کرد که درنهایت موجب قلب ماهیت این قالب می‌شد؛ ولی برائت نظام سلطنت پهلوی از تشیع و فاصله گرفتن از آن، راه اصلاح را بست و

قلب ماهیت اصلاحی و تدریجی را در بهمن ۱۳۵۷ به قلب ماهیت انقلابی و دفعی تبدیل کرد.

متوسل شدن نظام پهلوی به ایدئولوژی‌های غربی، نوعی تلاش برای ماندن و بقا در مقابل محتوایی بود که هر روز فربه‌تر شده بود؛ تا جایی که تمام ظرفیت‌های داخلی را دربرگرفته بود و از این رو، این نظام مجبور شد از ظرفیت‌های خارجی برای بقای خود استفاده کند.

باید توجه داشت در جایی که تمام ظرفیت‌های داخلی تمام شده بود، توسل نظام پهلوی به ایران باستان، به معنای بازتعریف خارجی از ظرفیت‌های ازدست‌رفته داخلی بود؛ زیرا این‌گونه ظرفیت‌ها را پیش‌تر، اسلام و آیین تشیع در اختیار گرفته بود و بهره‌گیری امثال فردوسی و سهروردی از ظرفیت‌های فکری - فرهنگی ایران باستان، بازتعریفی بود که تنها در سایه گفتمان اسلام و تشیع امکان‌پذیر شده بود.

انقلاب بنا به تعریف، تغییر ریشه‌ای و دگرگون‌کننده است و یکی از شرایط و زمینه‌های آن، امکان‌پذیر نبودن اصلاح وضع موجود است. انقلاب اسلامی که به تأیید بسیاری از اندیشمندان و تحلیلگران، انقلاب به معنای واقعی بود، در چنین بستری محقق شد؛ در زمانی که نظام سلطنتی تمام ظرفیت‌ها و به تعبیری برگ‌برنده‌های خود را رو کرده بود و دیگر هیچ توجیه عقلی، شرعی و حتی عرفی برای بقا و مشروعیت در اختیار نداشت. از طرف دیگر، رهبر شیعی و مردم شیعه ایران به سطحی از ظرفیت وجودی ارتقا پیدا کرده بودند که می‌توانستند به صورت انبوه، جان خود را برای اسلام و آزاد شدن از سلطه طاغوت فدا کنند. این در حالی بود که رژیم پهلوی بیشترین تلاش را در مسیر ضدیت با دین و تشیع و استحاله فرهنگی به کار گرفته بود.

مسئله دیگر این است که قالب جدید یا لباس جدیدی که می‌بایست بر تن این پیکر در حال رشد پوشانده می‌شد، قالبی اصیل، بومی و غیرتقلیدی بود. «ولایت

فقیه»، همچنان‌که از ادله آن برمی‌آید، معقول‌ترین، مناسب‌ترین و بومی‌ترین الگوی نظام در عصر غیبت است؛ اما بسترهای تحقق این مدل مطلوب، یعنی به انتها رسیدن ظرفیت‌های مدل‌های مقدور و نیز رشد و ارتقای کمی و کیفی مردم و نیز ارتقای رهبری جامعه از سطح مرجعیت به سطح ولایت، تا پیش از انقلاب اسلامی به صورت کامل فراهم نشده بود.

در مجموع، نگاه روندشناسانه، یعنی تحقق تدریجی آرمان‌ها اقتضا می‌کند که در تحلیل تحولات ایران معاصر، به جای اینکه تنها به زوال قالب‌ها توجه کنیم، رشد و تعالی محتوا را مد نظر قرار دهیم. به جای اینکه بگوییم سلطنت قاجار چنین کرد و سلطنت پهلوی چنان، به این نکته توجه کنیم که اقدامات نظام سلطنتی، همه در درگیری پنهان با محتوای قدرتمند، در جهت بقای خود صورت گرفته است، نه اینکه منشأ تحولات ایران معاصر این‌گونه اقدامات باشد. باید در نفی قالب‌ها اثبات محتوای رشدیابنده تشیع را دید. این محتوا، با داخل شدن در قالب‌های زمانه مانند سلطنت و خارج شدن از آنها، در واقع خود را اثبات می‌کند و این اثبات، محدود به زمان گذشته نیست، بلکه می‌تواند در آینده هم مطابق روند صورت گیرد.

در پایان به بیانی از حضرت امام(ره) اشاره می‌شود که تا حدودی بیانگر این است که انقلاب اسلامی، بزرگ‌ترین نقطه عطف تاریخ کشمکش دیانت و سلطنت است: «قضیه شکست طاق کسری، شاید اشاره به این باشد که در عهد این پیغمبر بزرگ، طاق ظلم، طاق‌های ظلم می‌شکند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، صص ۴۳۳، ۴۳۵) و «اینکه چهارده کنگره از کنگره‌های قصر ظلم خراب شد به نظر شما نمی‌آید که یعنی در قرن چهاردهم این کار می‌شود، یا چهارده قرن بعد این کار می‌شود؟ به نظر شاید بیاید این؛ محتمل هست که این بنای ظلم شاهنشاهی بعد از چهارده قرن از بین می‌رود و بحمدالله رفت از بین» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، صص ۴۳۳-۴۳۵).

۲-۳. برون‌یابی روندها در آینده ایران اسلامی

برون‌یابی روند در واقع تمديد یا تعمیم روند به آینده است. این کار معمولاً با گردآوری داده‌های تاریخی و تنظیم آنها روی یک منحنی صورت می‌گیرد. اگرچه این روش بیشتر در روندهایی صورت می‌گیرد که خود را به شکل آمار و ارقام نشان می‌دهند تا بتوان تغییر روندها را به شکل نمودار ترسیم کرد، به نظر می‌رسد در حوزه مباحث کیفی هم می‌توان چنین روشی را به کار برد.

توجه هم‌زمان به روندهای عام و خاص و دنبال کردن خط ارتباطی میان این دو گونه روند، تا اندازه زیادی ما را در نزدیک کردن پیش‌بینی‌های احتمالی به پیش‌بینی‌های حتمی و قطعی کمک می‌کند و همین ما را در برون‌یابی روند به صورت مطمئن‌تر یاری می‌دهد.

چنان‌که گذشت، در تاریخ ایران اسلامی دو روند عام (حقانیت تشیع و روند پیشروی آن در تاریخ) و خاص (حرکت تکاملی ایران اسلامی در جهت دستیابی به تمدن نوین اسلامی) با یکدیگر تلفیق شده‌اند و ایران را به وضعیت کنونی رسانده‌اند؛ وضعیتی که می‌توان با این مؤلفه‌ها آن را توصیف کرد:

اعتقاد به اسلام و تشیع؛

نظام سیاسی مبتنی بر اصول اسلام و مشارکت مردم؛

استقلال نسبی در حوزه فرهنگ و سیاست از دشمنان؛

حرکت روبه‌جلو در مسیر پیشرفت و رفاه مادی؛

حفظ و ارتقای امنیت و مراقبت از حدود جغرافیایی در مقابل تجاوز دشمنان.

پرسش اصلی در برون‌یابی روندها این است که آیا این روندها (عام و خاص) در آینده همچنان ادامه می‌یابد؟ در روندهای عام می‌توان تداوم، بلکه ضرورت تداوم را به دلایل عقلی و کلامی اثبات کرد، اما روندهای خاص چنین نیستند و اثبات تداوم آنها نیازمند بررسی‌های دقیق و حتی تا اندازه‌ای کمی است.

۳-۳. تحلیل تأثیر بر روند تمدن‌سازی در آینده ایران اسلامی

در علم آینده‌پژوهی علاوه بر تحلیل و برون‌یابی روند، به رویدادهایی که می‌توانند بر روند اثر بگذارند، نیز توجه می‌شود. منظور از رویدادها هر چیزی است که در پیوستگی مفروض در روند، گسست ایجاد می‌کند، اعم از چالش‌ها، تهدیدها و رویدادها و اتفاقات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حتی ارزش‌محور(عباسی و دیگران، ۱۳۹۳).

این موارد خواه‌ناخواه در مسیر تداوم روند تمدن‌سازی ایران اسلامی قرار دارند که شناسایی و حل آنها، برای آینده ایجاد فرصت می‌کند و درمقابل نادیده گرفتن و حل‌نشده رها کردن آنها، آینده تمدنی ایران اسلامی را تهدید می‌کند. دراین‌باره باید به چند نکته توجه کرد:

اول اینکه شناخت این چالش‌ها، تهدیدها و رویدادها مبتنی بر نوع تبیین ما از ماهیت و هویت ایران اسلامی و نیز اهداف و آرمان‌های آن است. به طور مثال، اگر گفتیم مسیر حرکت، اهداف و آرمان‌ها محدود به رفع نیازهای مادی و برقراری آزادی از نوع لیبرالی و عدالت از نوع سوسیالیستی است، چالش‌ها و رویدادهای پیش‌بینی‌شده در آینده تمدنی نه‌تنها کاهش می‌یابد، بلکه از اساس با نوع دیگری از آنها روبه‌رو خواهیم بود؛

دوم اینکه بنا بر تعریف، منظور از چالش، لزوماً آسیب و تهدید نیست، بلکه چالش‌ها لازمه حرکت به جلو هستند. حرکتی که چالش ندارد، یا حرکت نیست یا تکاملی و در جهت ارتقا نیست. انقلاب اسلامی را می‌توان به فردی مؤمن تشبیه کرد که نسبت به فردی بی‌ایمان، اگرچه گناهایش به مراتب کمتر است، به دلیل ایمان و آرمان‌هایش با مخاطرات بیشتری روبه‌روست و باید سختی‌های بسیاری را تحمل کند؛

سوم اینکه با توجه به روندی که در تاریخ ایران اسلامی وجود داشته است، تنها

چالش‌ها و رویدادهای ناهماهنگ مطرح می‌شوند. بنابراین، در این نوشتار همه چالش‌ها و موانع را بررسی نمی‌کنیم؛

چهارم اینکه چالش‌ها و رویدادها به لحاظ اهمیت در یک سطح نیستند. برخی چالش‌ها اهمیت بسیاری دارند و حل نشدن آنها، برای آینده تمدنی ایران اسلامی تهدیدهای جدی در پی خواهد داشت. برخی نیز در این درجه از اهمیت نیستند؛ اما برای رسیدن به آینده مطلوب، توجه به آنها لازم است. بنابراین به درجات مختلف ضعیف، متوسط و قوی دسته‌بندی می‌شوند.

نتیجه‌گیری

۱- از تحقیق حاضر می‌توان نتیجه گرفت که روند تاریخ ایران اسلامی به ویژه از زمانی که مردم ایران تشیع را به عنوان آیین رسمی پذیرفتند، رو به تکامل و پیشرفت به سوی شکل‌دادن به تمدن نوین اسلامی است. و این روند تکاملی را می‌توان «الگوی مدنیت ولایی با افق تمدنی» نام نهاد. الگویی که از انطباق روند خاص (تاریخ ایران اسلامی) با روند عام (تاریخ بشریت مبتنی بر فلسفه الهی تاریخ) به وجود آمده است. از جمله آثار و تبعات این انطباق، سرایت خصوصیات روند عام به روند خاص است. روند عام حرکت تاریخ بشریت بر اساس قواعد و سنن ثابت و لایتنغیر است. از جمله آنکه خداوند متعال می‌فرماید «الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور...». مردم ایران از زمانی که ایمان را برگزیدند، خداوند سرپرستی آنها را برای خروج از ظلمات (شرک، ذلت در مقابل کفار و طاغوت، عقب‌ماندگی و...) به عهده گرفته است. بنابراین تکاملی و تمدنی بودن و تا اندازه‌ای حتمی بودن از جمله خصوصیات روند عام است که به روند خاص تاریخ ایران اسلامی و حرکت تاریخی ملت ایران سرایت می‌کند. در نهایت اینکه مقام معظم رهبری می‌فرمایند

«حرکت تاریخی ملت ایران در حال به وجود آوردن آن [تمدن نوین اسلامی] است» تا اندازه‌ای با مقدمات و نتایج فوق قابل تبیین است.

یادداشت‌ها

۱. منظور از ملت در اینجا مردمی هستند که در محدوده جغرافیایی خاصی و در پرتو یک اندیشه واحد وحدت و هویت یافته‌اند. بنابراین به طور مصداقی منظور از ملت ایران، مردمی هستند که در محدوده ایران‌زمین (نه ایران کنونی) زندگی می‌کردند و دارای یک اندیشه نسبتاً واحدی بوده و حول این اندیشه هویت یافته‌اند.
۲. الگوی خاص نه الگوی عام. در ادامه می‌آید که منظور از الگو یا روند عام همان فلسفه حاکم بر تاریخ بشریت در همه اعصار است.

کتابنامه

- ابن خلدون (۱۳۷۵ش)، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابوطالبی، مهدی (۱۳۸۴ش)، از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب، در: مجموعه مقالات آموزه ۷: شرق شناسی نوین و انقلاب اسلامی، به کوشش گروه تاریخ و اندیشه معاصر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، صص ۳۰۵-۳۹۵.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۳ش)، میزگرد روشنفکران ایرانی و هویت (۲)، در فصلنامه مطالعات ملی، س ۵، ش ۴.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۸ش)، صحیفه امام، ج ۱۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ایوبی پور، محمد و عیوضی، محمد رحیم (۱۳۹۸)، تعیین پیشران‌های تمدن‌سازی نوین اسلامی با رویکرد تحلیل تأثیر متقاطع، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۳۸۷-۴۰۰.
- بانک مقالات جهانی شدن، (تیر ۱۳۸۹)، روندها چیستند؟، به آدرس: <http://glo110.blogfa.com/post/1109>
- بهروزلک، غلامرضا و دهکردی، علی جعفر (۱۳۹۸)، مدل دستگاه فهم و آینده اندیشی تمدن ساز مبتنی بر قرآن کریم، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۳، بهار و تابستان، صص ۳۵۳-۳۸۶.
- پیروزمند، علیرضا و خورشیدی، محمد (۱۳۹۸)، مؤلفه‌های ساختاری تمدن‌سازی اسلامی، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۳۲۹-۳۵۸.
- ج.ج، ساندرز (۱۳۶۱ش)، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: امیر

کبیر.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۰ش)، *تاریخ تشیع در ایران*، ج ۲، قم: انصاریان، چ ۳.
- جوانبخت، مهرداد (۱۳۷۹ش)، *ایرانی از نگاه انیرانی*، اصفهان: آموزه.
- داوری، رضا و دیگران (میزگرد) (۱۳۷۲ش)، *بحران هویت*، باطن بحران‌های معاصر، *نامه فرهنگ*، سال سوم، ش ۱، صص ۸ - ۲۷.
- دی تور، جیمز (۱۳۷۸ش)، *آینده‌پژوهی به عنوان دانشی کاربردی*، ترجمه سیداحمد ابراهیمی و عقیل ملکی‌فر، *فصلنامه رهیافت*، بهار ۱۳۷۸ - شماره ۲۰ صص ۱۰۲ - ۱۰۷.
- سبزیان‌پور، وحید (۱۳۹۰ش)، *جلوه‌های خردورزی ایرانیان باستان در شاهنامه و منابع عربی*، کاوش *نامه ادبیات تطبیقی*، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۳، صص ۲۳ - ۵۰.
- شعبانی، رضا (۱۳۸۵ش)، *ایرانیان و هویت ملی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰ش)، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
- علی‌اصغر عباسی و دیگران (بهمن ۱۳۹۳)، *تحلیل تأثیر روند در آینده پژوهی*، سومین همایش ملی آینده‌پژوهی، تهران، www.SID.ir.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱م)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
- قاسمی، حاکم (۱۳۹۶)، *تمدن اسلامی در مرحله گذار؛ ضرورت آینده نگاری و راهبردپردازی برای ساختن تمدن نوین اسلامی*، *دوفصلنامه آینده‌پژوهی ایران*، پاییز و زمستان، شماره ۳، صص ۳ تا ۲۱.
- کاظمی، سید آصف، (۱۳۹۷)، *چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی*، *دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۵-۴۹.

- کدی، نیکی (۱۳۷۸ش)، چرایی انقلابی شدن ایران، ترجمه فردین قریشی، متین، س ۱، ش ۲، صص ۲۲۱ - ۲۳۸.
- کریمی، غلامرضا (۱۳۹۶)، واکاوی پیش‌ران‌های خارجی تمدن نوین اسلامی، دو فصلنامه آینده‌پژوهی ایران، دوره ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۶۱-۱۷۹.
- مروار، محمد (۱۳۸۳ش)، هویت ایرانی در اندیشه رضا داوری، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴، صص ۳۱ - ۸۶.
- مستتر دار، جیمز (۱۳۱۷ش)، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ترجمه محسن جهانسوز، تهران: کتابفروشی ادب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش)، مجموعه آثار، ج ۲ (انسان و ایمان - جهان‌بینی توحیدی)، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا، چ ۲.
- مقیسه، رضا، کیقبادی، علیرضا و پدرام، عبدالرحیم (۱۳۹۷)، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی. دوره ۱، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱-۲۹.
- میرسندسی، سید محمد (۱۳۹۷ش)، تحلیل و ارزیابی خردورزی ایرانیان، نشر الگوی پیشرفت.
- نجفی، موسی (۱۳۸۴ش)، ساحت معنوی هویت ملی ایرانیان، قم: دفتر نشر معارف.

ترسیم نقش و جایگاه مفهوم سرمایه اجتماعی در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷

سمانه منصوری *

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۱

مجتبی صمدی **

چکیده


مفهوم سرمایه اجتماعی آن‌طور که توسط دانشمندان مختلف ارائه شده بیشتر دربرگیرنده مفاهیمی چون اعتماد، همکاری و همبازی متقابل میان اعضای یک گروه یا یک جامعه، مشارکت و جنبه‌هایی از ساختار اجتماعی است که نظام هدفمندی را شکل می‌دهند و آن‌ها را به سوی منافع مشترک هدایت می‌کنند. بر همین مبنا، امروزه مفهوم سرمایه اجتماعی و به نوعی اهمیت یافتن ارتباطات، یکی از اجزای مهم در تبیین الگو و نقشه راه دست‌یابی به تمدنی نوین اسلامی به شمار می‌آید. رهبر معظم انقلاب^{مدظله} به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پردازان حوزه تمدن نوین اسلامی، هندسه ویژه‌ای را برای این تمدن ترسیم نموده‌اند که توجه به سرمایه اجتماعی جایگاه خاصی را داراست. محققان در پژوهش پیش رو در تلاش هستند تا جایگاه مفهوم سرمایه اجتماعی را در نگاه تمدن‌سازی ایشان مورد واکاوی دقیق قرار دهند؛ به همین منظور سعی نمودند که ابتدا به این سؤال پاسخ دهند که مفهوم تمدن نوین اسلامی از منظر ایشان به چه معناست و مهم‌ترین شاخصه‌های تحقق و تبلور آن کدام‌اند؟ و شاخص‌های سرمایه اجتماعی در این تعریف از چه جایگاهی برخوردار هستند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا ادبیات سرمایه اجتماعی به روش تحلیل اسنادی- کتابخانه‌ای مروری اجمالی شد، سپس تعریف تمدن نوین اسلامی و شاخص‌های سرمایه اجتماعی به روش داده‌بنیان از بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} استخراج گردید و در انتها تصویری روشن از جایگاه و اهمیت ارتباطات (سرمایه اجتماعی) در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی در کنار مقایسه تطبیقی با تصویر کنونی سرمایه اجتماعی در تمدن غربی بدست آمد.

واژگان کلیدی: سرمایه اجتماعی، تمدن نوین اسلامی، ارتباطات، اعتماد، مسئولیت اجتماعی.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران،

جمهوری اسلامی ایران، (نویسنده مسئول).

s86.mansuri@gmail.com

 0000-0001-8605-5612

** دانشجوی دکتری علوم ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

samadimahallati@gmail.com

 0000-0001-6549-0248

مقدمه

زمینه‌سازی مناسب نظری و سیاستی در راستای فرآیندی که برای انقلاب اسلامی ایران از سوی رهبر معظم انقلاب^(مدظله) ترسیم شده است، وظیفه خطیری ایجاد کرده که بر عهده پژوهشگران و صاحب‌نظران حیطه‌های مختلف علمی به ویژه پژوهشگران علوم انسانی در کشور گذاشته شده است. رهبر معظم انقلاب^(مدظله)، تحقق انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ را گام اول از فرآیندی پنج مرحله‌ای می‌دانند که در راستای گذار به گام نهایی یعنی تمدن نوین اسلامی می‌بایست سه مرحله دیگر یعنی ایجاد نظام اسلامی، ایجاد دولت اسلامی و ایجاد کشور و جامعه اسلامی را پشت سر بگذارد. (بیانات رهبر معظم انقلاب^(مدظله)، ۱۳۸۴ / ۵ / ۲۸) هرچند، نگاه فرآیندی بدان معنی نیست که برای تحقق هر یک از این مراحل، مراحل بعدی را نادیده بگیریم، بلکه توجه به شاخص‌ها و ویژگی‌های هر مرحله سازنده هر گام بوده و می‌تواند بر سازماندهی و حرکت پویا و دینامیک در این مسیر بیانجامد. در این میان، تبیین تمدن نوین اسلامی و نوع نگاهی که به این مرحله وجود دارد و نیز، تصویری که از آن ترسیم می‌کنیم، خود تعیین‌کننده‌ترین گام برای بازسازی و هدایت سایر گام‌های پیشین به شمار می‌رود.

قابل توجه این که مقاله پیش‌رو موضوع سرمایه اجتماعی به عنوان یک منبع اجتماعی در روابط میان افراد و دربرگیرنده شبکه اجتماعی، مدنی و سیاسی و همچنین اعتماد بین افراد و نظام اجتماعی (Espeller berg, 2001) را در بحث تمدن‌سازی مورد بررسی قرار داده است. این پژوهش سعی دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که در مرحله اول منظور از مفهوم تمدن نوین اسلامی چیست و این مفهوم دارای چه مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی است؟ و در مرحله بعد مهم‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های تمدن‌سازی نوین اسلامی کدام است؟ این مؤلفه‌ها در تمدن نوین اسلامی چگونه تعریف

می‌شوند و از چه جایگاهی برخوردار هستند؟ از همین رو متکی بر متن‌پژوهی و تکیه بر یکی از تکنیک‌های تحلیل داده‌های متنی (روش داده بنیاد) به سراغ بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} رفته و در تلاش است تا تصویری روشن را در پاسخ به این پرسش‌ها ترسیم نماید که زمینه مقایسه تطبیقی با شاخص‌های تمدن غربی را فراهم آورد.

الف. پیشینه تحقیق

با نگاهی بر پژوهش‌های صورت گرفته با محوریت تمدن نوین اسلامی، با گستره گوناگون و متنوعی روبرو می‌شویم که از الزامات تا اصول این دایره مفهومی را به ویژه در اندیشه رهبر معظم انقلاب^{مدظله} بررسی نموده‌اند و می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

فرمehنی فراهانی (۱۳۸۵) در مقاله خود با عنوان «الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی» اقتضائات و الزامات ابزاری، اصلی و حقیقی را در سه بعد دانشی، بینشی و گرایشی مورد اشاره قرار داده است. واسعی (۱۳۹۴) نیز، در مقاله «فلسفه تمدن نوین اسلامی؛ ماهیت و مبانی» چند اصل را برای تمدن نوین اسلامی بیان می‌کند که شامل: ۱. هدفمندی هستی در پرتو خدامحوری و یکتاپرستی، ۲. اصل برابری همگان در پیشگاه خداوند و امکان برتری اکتسابی با پایبندی به ارزش‌های متعالی ۳. اصل ساخت دنیا در راستای آخرت، ۴. اصل تحقق امت اسلامی، ۵. اصل جهان وطنی اسلام و ۶. اصل علم‌مداری و معرفت‌جویی.

در مقاله دیگری بهمنی (۱۳۹۳) با عنوان «تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای» سه بخش این موضوع را مورد بررسی قرار داده است، یعنی: ۱. بررسی امکان یا امتناع تمدن نوین اسلامی، ۲. مفهوم‌شناسی تمدن نوین اسلامی، ۳. ایجاد و تکوین تمدن نوین اسلامی که خود شامل: پیش زمینه‌های شکل‌گیری، مراحل تکوین و الزامات رسیدن است. در مقالات دیگر، همچون اثر جهان‌بین و معینی‌پور

(۱۳۹۳) با عنوان «فرآیند تحقق تمدن اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای» و یا پژوهش اکبری و رضایی (۱۳۹۳) با عنوان «واکاوی شاخص‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری (مدظله)» را می‌توان آنها را پژوهش‌های بسیار نزدیک در حیطه تمدن‌پژوهی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای دانست. از این رو، وجه ناظر به آینده تمدنی در مقاله الویری (۱۳۹۲) با عنوان «اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی» دو ساحت اثرگذاری دین بر تمدن، یعنی ساحت خرد یا همان مظاهر تمدن و ساحت کلان یعنی بُعد اندیشه‌ای و روح آن را مدنظر قرار گرفته است.

در کنار موارد ذکرشده در بالا که حول مفهوم تمدن نوین اسلامی انجام پذیرفته‌اند، پژوهش‌هایی هم یافت می‌شود که به جایگاه و اهمیت مفهوم سرمایه اجتماعی پرداخته است. ترک‌زاده و محترم (۱۳۹۱) در مقاله «تدوین و ارائه الگویی یکپارچه از سرمایه اجتماعی و پیامدهای آن» با مروری بر ادبیات تولید شده در مفهوم سرمایه اجتماعی و بررسی شاخص‌های ارائه شده برای سنجش این مفهوم تلاش کرده است با رویکردی نظام‌مند از ابعاد تعاملی، الگوی مفهومی جدیدی ارائه کند. پیران و همکاران (۱۳۸۵) در مقاله «سرمایه اجتماعی در ایران: کار پایه مفهومی و مفهوم‌سازی سرمایه اجتماعی» با تأکید بر شرایط ایران با ارائه تعاریفی از سوی متفکران مختلف در محدوده نود سال اخیر، به کلیدواژه‌هایی که در این تعاریف به کار رفته است، اشاره می‌کند. تعاریفی که کار پایه‌ای یا چارچوب سرمایه اجتماعی را پدید می‌آورد. موسوی (۱۳۸۵) نیز در مقاله «مشارکت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی» تئوری سرمایه اجتماعی را به عنوان یکی از رویکردهای جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار داده و سعی می‌کند این تئوری را از نظر واقعیت‌های مسلط بر جامعه مورد آزمون تجربی قرار دهد. با این حال، وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های یاد شده، توجه به مبحث مهم و ضروری سرمایه اجتماعی در روند تمدن‌سازی نوین اسلامی بوده است. یعنی این مقاله درصدد

است تا اصول و شاخص‌های مهم سرمایه اجتماعی را در روند تمدن‌سازی و در راستای فرایند انقلاب اسلامی مشخص کند تا بتواند، منشأ تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های کوتاه مدت و بلندمدت اجتماعی قرار گرفته و در مسیر برنامه پنج ساله توسعه و برنامه‌ریزی‌های مشابه همچون چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴ و با الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت مؤثر واقع شود.

ب. مبانی نظری و روش

۱. چارچوب نظری

۱-۱. تمدن و تمدن‌سازی

افرادی چون ویل دورانت، تمدن را نظمی اجتماعی می‌دانند که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (دورانت، ۱۳۸۶). تأملین تمدن را چنین توصیف می‌کند: «تمدن حرکت است نه سکون، سفر است نه توقف، هیچ تمدن شناخته شده‌ای تاکنون در این سفر به هدفی که تمدن دارد واصل نشده است، اما احتمال دارد معدودی از مردان و زنان برجسته به آن هدف رسیده باشند (تأملین، ۱۳۸۵). یا وبر آن را به معنای گسترش عقلانیت تعریف می‌کند (وبر، ۱۳۸۴) و یا فروید آن را کنترل نفس و سرکوب غرایز می‌داند و در کتاب ناخوشایندی‌های فرهنگ مورد توجه قرار می‌دهد (فروید، ۱۳۸۲ و فروید، ۱۳۸۹) و یا مارکس سلطه بر طبیعت و روابط انسانی و رشد اقتصادی و اجتماعی را به تمدن نسبت می‌دهد (مارکس، ۱۳۸۶). البته هستند دیدگاه‌های بدبینانه‌ای چون ابن خلدون که از دوری تمدن‌ها سخن می‌گویند (ابن خلدون، ۱۳۶۶) و یا هانتینگتون که منتظر برخورد تمدن‌ها هستند (هانتینگتون، ۱۳۸۶) و یا تافلر که به همزیستی تمدن‌ها با یکدیگر قائل است (تافلر، ۱۳۸۵). البته دیدگاه‌هایی چون مک لوهان که دهکده جهانی را آینده تمدن‌ها تصویر می‌کند را نمی‌توان نادیده گرفت (McLuhan, 2011).

در میان نظریات مختلف برخی تمدن را رو به گذشته می‌دانند و تمدن را امری تاریخی می‌بینند، برخی آن را حال می‌نگرند و تمدن را به صورت یک پروژه می‌انگارند و برخی چشم به آینده دارند و فرجام آن را مدنظر قرار می‌دهند، چه دهشت‌انگیز و چه دل‌نگران‌کننده و یا امیدوارکننده و مایه تفرج و خوشی (اباذری، شریعتی و فرجی، ۱۳۹۰). اما امر مشخص آن است که تمدن‌ها می‌توانند به انقراض کشیده شوند، چرا که از آینده غافل شده و به زمان حال می‌پردازند و تنها زندگی روزمره را پی می‌گیرند. به همین دلیلی به خوشی و لهو و لعب دل می‌بندند و انسجام اجتماعی آن‌ها به سستی می‌گراید و با کم‌ترین تهدید خارجی، فرو می‌پاشند. از طرفی دیگر، هیچ دینی بدون نظر به آینده، نمی‌تواند پیروان خود را امیدوار کند و از همین رو اسلام و تحقق تمدن نوین اسلامی نگاه به آینده را مدنظر خود قرار داده است (فیاض، ۱۳۸۷). البته از نظر تاریخی، تمدن اسلامی به عنوانی یکی از تمدن‌های بزرگ بشری حاصل مبانی دین اسلام و باور به آن‌ها بوده است. شهید مطهری (ره) در این باره می‌نویسد: «ملل بسیاری به اسلام گرویدند و در خدمت این دین درآمدند و در راه نشر و بسط تعالیم آن کوشیدند و با تشریک مساعی با یکدیگر تمدن عظیم و باشکوه به نام تمدن اسلامی به وجود آوردند.» (مطهری، ۱۳۵۷) رویکرد ما نیز در این نوشتار تعیین مؤلفه‌هایی است که از این روزمره‌گرایی صرف بپرهیزد و رویکردی فعال و پویا را به ساخت تمدن اتخاذ کند.

۱-۲. سرمایه اجتماعی

لفظ و معنای سرمایه اجتماعی برای نخستین بار توسط «هانی فان»^۱ برای بیان اهمیت مشارکت اجتماعی در ارتقای عملکرد مدارس به کار گرفته شد (شجاعی و همکاران، ۱۳۸۷). بعد از وی این ایده، چندین دهه به دست فراموشی سپرده شد و مجدداً در دهه‌های بعد در حوزه‌های متعددی مورد توجه و بررسی قرار گرفت

^۱ . Honey Fun

(Baker, 1984) فولی و ادوارز^۱ بوردیو^۲، کلمن^۳ و پاتنم^۴ را به عنوان سه شاخه به نسبت متمایز در پژوهش‌های مربوط به سرمایه اجتماعی و به عنوان نظریه‌پردازان کلاسیک آن یاد می‌کنند.

۱-۲-۱. سرمایه اجتماعی از منظر بوردیو

(Foley & Edwards, 1999; Field, 2005) از نظر بوردیو سرمایه اجتماعی عبارت است از مجموعه‌ای از منابع واقعی و مجازی که از طریق برخورداری از شبکه‌های پایا و کم و بیش نهادینه شده روابط دوجانبه، برای یک فرد یا گروه انباشته می‌شود (Bourdieu, 1987). لذا می‌توان گفت، «سرمایه اجتماعی مربوط است به پیوندهای اجتماعی‌ای که مردم قادرند آنها را به نفع بهره‌خاص خود بسیج کنند. مثال معروفی در این باره «شبکه پسران قدیمی» بریتانیایی است که در کار بازتولید قدرت در بین مردان شرکت کننده در مدارس انتفاعی نخبگان و کالج اکسبریج^۵ است. این اشخاص پس از گذراندن دوره‌های آموزشی در آن مدارس به صورت اعضای منحصر به فرد «باشگاه‌های نجیب زاده‌ها» در می‌آیند و از امتیازات پیشه‌های یکدیگر در عرصه‌هایی چون بانکداری، کلیسا، ارتش و خدمات عمومی بهره می‌برند. کسانی که از این شبکه‌ها کنار گذاشته می‌شوند دشوارتر پیشرفت می‌کنند ولو دارای استعداد برابر با آن دیگران باشند.» (اسمیت، ۱۳۸۷، صص ۲۲۰-۲۲۱). بنابراین، از نظر وی سرمایه اجتماعی مشتمل بر دو بعد شبکه اجتماعی و جامعه‌پذیری است که بهره‌برداری از آن منوط به آگاهی، شناخت و عمل به هنجارها و الگوهای روابط بین فردی است. (Pope, 2003).

1. Foley, M. & Edwards

2. Bourdieu

3. Coleman

4. Putnam

۵. منظور آکسفورد و کمبریج می‌باشد.

۱-۲-۲. سرمایه اجتماعی از منظر کلمن

کلمن با توجه به تعریف بوردیو، سرمایه اجتماعی را بخشی از ساختار اجتماعی می‌داند که به کنشگر اجازه می‌دهد تا با استفاده از آن به منافع خود دست یابد (Coleman, 1998). بنابراین، به نظر او سرمایه اجتماعی با کارکردش تعریف می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۷). یعنی سرمایه اجتماعی علاوه بر این که به عنوان یک دارایی منحصر به فرد از یک ساخت اجتماعی به تسهیل فعالیت‌های شخصی و گروهی افراد کمک کند، دستیابی به اهداف و منافع معینی مانند انتظارات و تعهدات دو جانبه، اعتماد و بده بستان، تثبیت هنجارها و ارزش‌ها در روابط اجتماعی که در نبود آن قابل دستیابی نیستند را امکان‌پذیر می‌سازد. بدین ترتیب کلمن با بیان ویژگی‌هایی برای سرمایه اجتماعی، ضمن بیان اهمیت سرمایه اجتماعی در پیشرفت و بهبود زندگی در کنار سایر سرمایه‌ها، با بیان ویژگی‌هایی برای آن، به تمایز آن با سایر سرمایه‌ها نیز اشاره می‌کند:

۱- سرمایه اجتماعی به راحتی مبادله نمی‌شود.

۲- سرمایه اجتماعی دارایی شخصی هیچ فردی نیست.

۳- سرمایه اجتماعی نتیجه ضمنی (برآیندی) سایر فعالیت‌ها است (Coleman, 1990)

۱-۲-۳. سرمایه اجتماعی از منظر پاتنم

پاتنم نظریه پردازی است که با مقاله خود تحت عنوان «بازی بولینگ به تنهایی» موضوع سرمایه اجتماعی را به کانون توجهات جامعه آمریکایی در دهه ۹۰ کشاند. پاتنم توجه ویژه‌ای در تحقیقات خود به سرانجام جامعه آمریکایی داشت و تحقیقات و مقالات وی دال بر کاهش سرمایه اجتماعی از دهه ۱۹۴۰ به بعد در ایالات متحده بود. وی بسیار وام دار نوع نگاه و رویکردی بود که دوتوکویل در مورد هرج و مرج در تمدن دموکراسی آمریکایی قائل بود و بنابراین افراد منفک

شده در چنین جامعه‌ای خطر جدی برای آینده آمریکا محسوب می‌شد (فیلد، ۱۳۸۴، صص ۴۵-۴۶).

پاتنم با به کارگیری مفهوم سرمایه اجتماعی در سطحی فراتر از سطح فردی، آن را شامل خصوصیات از سازمان‌های اجتماعی همچون شبکه‌ها، معیارها (هنجارها) و اعتماد می‌داند که موجب تسهیل همکاری و هماهنگی دو جانبه بین افراد می‌شود (Putnam, 1993) و به نوعی سرمایه اجتماعی را کمک‌دهنده رفتار جمعی می‌داند. در اثر مهم او در حیطه سرمایه اجتماعی تحت عنوان بازی بولینگ به تنهایی، نکته وی این نبود که آمریکایی‌ها در عزلت بازی می‌کنند، بلکه آنان، نسبت به گذشته، کم‌تر تمایل به بازی در تیم‌های رسمی در مقابل تیم‌های حریف در لیگ رسمی دارند و بیشتر مایلند با خانواده و دوستان خود بازی کنند. از همین رو پیام پاتنم در اواسط دهه ۱۹۹۰ پیغامی ثابت دال بر نابودی بلندمدت سرمایه اجتماعی در آمریکا بود که بزرگترین علتش را گسترش استفاده از یک رسانه جمعی یعنی تلویزیون می‌دانست (فیلد، ۱۳۸۴، ص ۴۹). و امروزه گسترش رسانه‌های نوین ادامه چنین تخریبی است.

بنابراین، از منظر وی سرمایه اجتماعی یک دارایی جمعی و یک کالای عمومی در گروه‌های اجتماعی محسوب می‌شود که از طریق ایجاد منافع همچون اعتماد، بده بستان و تعهدات ناشی از آن به تسهیل تعاملات و مشارکت بین افراد و گروه‌ها منجر می‌شود. (شجاعی، ۱۳۸۷) پاتنم به طور مشخص در تعریف سرمایه اجتماعی عنصر ویژه‌ای یعنی مشارکت‌کنندگان را به میان می‌کشد و می‌گوید:

«منظور من از سرمایه اجتماعی، مشخصات زندگی اجتماعی است- شبکه‌ها، معیارها و اعتماد- که سبب می‌شود تا شرکت‌کنندگان^۱ در فعالیت مشترک کارکردی برای تعقیب اهداف مشترک خود وارد شوند» (Putnam, 2000, p54)

^۱ participant

۱-۲-۴. سرمایه اجتماعی از منظر سایر صاحب‌نظران

علاوه بر تعاریف بالا، در دو دهه اخیر نیز صاحب‌نظران با توجه به مبانی نظری و شرایط عملی متفاوت، تعاریف متنوعی از سرمایه اجتماعی ارائه کردند. به عنوان نمونه از منظر فوکویاما سرمایه اجتماعی را به معنی توانایی افراد برای کارکردن با یکدیگر به منظور دستیابی به اهداف مشترک در گروه‌ها و سازمان‌ها تعریف نموده است (Fukuyama, 1995). بنابراین سرمایه اجتماعی زمانی به وجود می‌آید که روابط بین افراد به گونه‌ای دگرگون شود که کنش میان آن‌ها را تسهیل کند (Coleman, 1990) و یا از منظر لین^۱ سرمایه اجتماعی مجموعه منابع موجود در ساختار اجتماعی به شمار می‌آید که امکان دسترسی به آن‌ها امکان‌پذیر باشد. (Lin, 2001) از نظر گروتارت^۲ و همکاران طیف شش بعدی سرمایه اجتماعی شامل گروه‌ها و شبکه‌ها، اعتماد و انسجام، عمل جمعی و همکاری، اطلاعات و ارتباطات، همبستگی اجتماعی و شمول، توانمندسازی و عمل سیاسی است (Grootart and other, 2004).

۲. روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش پیش رو هدف، اثرگذاری و ارتباط میان تمدن اسلامی و مفهوم سرمایه اجتماعی است. بر همین مبنا سعی شده است ابتدا ادبیات و شاخص‌های تولید شده در زمینه مفهوم سرمایه اجتماعی با روش اسنادی-کتابخانه‌ای مرور شود تا با تعریف و شاخص‌های ارائه شده برای این مفهوم آشنایی نسبی ایجاد شود. سپس از آنجا که بهترین تصویر از مرحله پنجم فرآیند انقلاب اسلامی در میان بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} قابل کنکاش و در دسترس است؛ بنابراین متن اصلی کلیه بیانات در زمان رهبری ایشان تا فروردین ۱۳۹۷ به عنوان منبع اصلی برای تبیین و تعریف

^۱.Lin

^۲.Grootart

مفاهیم تمدن نوین اسلامی و سرمایه اجتماعی به روش تحلیل اسنادی مرور شده و سپس برای ارائه تعریف دقیق و شاخص‌ها و مؤلفه‌های اصلی این مفاهیم بیانات معظم له به روش تحلیل داده‌بنیاد (تحلیل زمینه‌ای) تحلیل و بررسی شد.

۲-۱. روش تحلیل داده‌بنیاد

روش تحلیل داده‌بنیاد، روشی پژوهشی در علوم اجتماعی است که اول بار توسط دو جامعه‌شناس آمریکایی، بارنی کلیزر (متولد ۱۹۳۰) و آنسلم اشتراوس (متولد ۱۹۱۶-۱۹۹۶) در سال ۱۹۶۷ در کتابی با عنوان "کشف نظریه داده بنیاد" ارائه شد (گلاسر و اشتراوس، ۱۹۶۷). نظریه زمینه‌ای اصولاً برای ساخت نظریه‌های بنیادی و داده‌محور کاربرد دارد، اما می‌توان از آن برای نقد، بسط و آزمون نظریه‌های صوری نیز استفاده کرد (استراوس و کریبن، ۱۹۹۰ به نقل از حبیبی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۵). در مورد ویژگی‌های روش تحلیل داده‌بنیاد می‌توان گفت:

- نظریه‌بنیایی یک روش‌شناسی عمومی است که بدنبال تولید نظریه بر اساس داده‌ها (به جای آزمودن نظریه‌های موجود) است.
- پژوهش نظریه‌بنیایی امکان دستیابی به گزاره‌های مهمی را از مضامین شناسایی شده در نمونه‌های مطالعه، بدون آنکه پیش فرض‌هایی را از قبل درمورد آنها طرح کند فراهم می‌سازد (ذکایی، ۱۳۹۴، اسلاید ۴-۲).

۲-۱-۱. مراحل اجرای نظریه‌بنیایی

این روش برای تفسیر داده‌ها، از روش‌های گوناگونی بهره می‌گیرد که جدا از یکدیگر نیستند اما هر کدام جایگاه خویش را دارا می‌باشند و شامل «کدگذاری باز»، «کدگذاری محوری» و «کدگذاری گزینشی» می‌باشد و سیر مراحل نیز با کدگذاری باز آغاز شده و به کدگذاری گزینشی می‌انجامد. «منظور از کدگذاری عبارت است از عملیاتی که طی آن داده‌ها تجزیه، مفهوم‌سازی و به شکل تازه‌ای در کنار یکدیگر قرار داده می‌شوند. این همان فرآیند اصلی‌ای است که طی آن نظریه

بر اساس داده‌ها تدوین می‌شود (فلیک، ۱۳۸۷، ص ۳۲۹). در این روش ابتدا با مقوله‌بندی به خلاصه نمودن مفاهیم در قالب مفاهیم عام و آشکار کردن روابط میان مفاهیم و مفاهیم عمومی یا مقولات و مفاهیم مافوق اقدام می‌شود سپس تدوین نظری صورت می‌گیرد که عبارت است از فرمول‌بندی یا صورت‌بندی شبکه‌ای از مقولات یا مفاهیم و روابط آن. همانگونه که مطرح شد فرآیند کدگذاری شامل سه مرحله است؛ کدگذاری باز^۱، کدگذاری محوری^۲ و کدگذاری گزینشی^۳ (حیبی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۷).

۲-۱-۱-۱. کدگذاری باز

کدگذاری باز شامل تجزیه و بررسی، مقایسه، مفهوم‌سازی و بعد مقوله‌بندی داده‌ها است. در واقع می‌توان کدگذاری باز را جداسازی داده‌ها و ترسیم و الصاق مفاهیم اولیه از داده‌های خام دانست. به عبارت دیگر این نوع کدگذاری به کار تقطیع داده‌ها دست می‌زند و عبارات در آن، بر اساس واحدهای معنایی دسته‌بندی می‌شوند تا تعلیقات و مفاهیم (کدها) به آن‌ها ضمیمه گردد. تقطیع به صورت کلمات منفرد یا عبارات‌های چند کلمه‌ای تنها در بخش‌های نامفهوم و یا مبهم مورد استفاده قرار می‌گیرد، لذا شاهدیم که فردی چون چارمز^۴ پیشنهاد می‌کند این نوع کدگذاری را به صورت خط به خط انجام دهیم.

۲-۱-۱-۲. کدگذاری محوری

کدگذاری محوری فرآیند پیوند دادن مقولات اصلی و فرعی شناسایی شده در کدگذاری آزاد و محوری است. در این مرحله مقولات دقیق‌تر و تقویت شده و به یکدیگر مرتبط و یا متصل می‌گردند. در فرآیند کدگذاری آزاد و محوری، مقوله

1. Open Coding

2. Axial Coding

3. Selective Coding

4. Charmaz

محوری که بیشترین نمود را دارد و اساس دیگر مقولات است می‌بایست با فراوانی زیادی ظاهر شود (صریحا و یا تلویحا). علاوه بر این، مقوله هسته‌ای می‌بایست منطقی و پایدار باشد (ذکایی، ۱۳۹۴، ص ۱۵) کدگذاری محوری در دو مرحله انجام می‌شود:

۱- مرتبط کردن مقوله‌های فرعی به مقوله‌های اصلی‌تر

۲- تشریح روابط میان مقولات و سایر مقوله‌ها

۲-۱-۱-۳. کدگذاری گزینشی (انتخابی)

کدگذاری گزینشی سومین مرحله کدگذاری است و کدگذاری محوری را در سطحی انتزاعی‌تر ادامه می‌دهد. در این مرحله، شکل‌گیری و پیوند هر دسته‌بندی با سایر گروه‌ها تشریح می‌شود. در واقع کدگذاری گزینشی انتخاب مقوله هسته (محوری) با تمرکز کردن بر فرآیند اجتماعی بنیادی مشهود در داده‌ها است؛ یعنی تحلیل‌گر باید میان چندین پدیده اصلی دست به انتخاب بزند. در نتیجه آن مقوله محوری به همراه مقولات فرعی اش که به آن مربوط می‌شوند، شکل می‌گیرد. در ادامه مجدداً ویژگی‌ها و ابعاد مقوله مرکزی بسط داده می‌شود و با استفاده از اجزا و روابط پارادایم کدگذاری به سایر مقولات مرتبط می‌شوند. گروه‌بندی داده‌ها بر اساس پارادایم کدگذاری به نظریه صراحت و وضوح می‌بخشد و به پژوهشگر امکان می‌دهد که بگوید «تحت این شرایط (ذکر فهرستی از این شرایط) این اتفاق رخ خواهد داد» (حبیبی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۹). به عبارتی در این مرحله که سطحی انتزاعی‌تر از کدگذاری محوری است، هدف بر آن است تا تصویری اجمالی از ماجرا و مورد در قالب عبارت‌های مختصر و کوتاه بدست بیاید و به نوعی در این مرحله شکل‌گیری و پیوند هر دسته‌بندی با سایر گروه‌ها تشریح می‌شود (فلیک، ۱۳۸۸، ص ۳۳۷). در این مرحله نیز کدهای استخراج شده در مقوله استراتژی‌ها مجدد مورد بازبینی قرار گرفته و کدهایی که از لحاظ مفهومی به

یکدیگر نزدیک تر هستند در یک دسته مشخص قرار خواهند گرفت و مقوله‌های کلی‌تری را می‌سازند. استخراج این مقوله‌های کلی‌تر پژوهشگر را به سمت خلق یک نظریه کلی راجع به موضوع مورد پژوهش و یا استخراج مهم‌ترین استراتژی‌ها که هدف پژوهش حاضر نیز است هدایت می‌کند.

۲-۱-۱-۴. نگارش

در این هنگام که مقوله‌های مختلف به همدیگر و به متغیر مرکزی مرتبط می‌باشند، محصول نظریه‌پردازی داده‌بنیاد، نوشته شده، و شبیه نظریه می‌شود. از آنجا که به نوشته باید غلظت نظری داده شود، مفاهیم با تبیین‌ها در واژگان، جداول یا تصاویر ترکیب می‌شوند تا قابلیت فهم را بهینه کنند. در باز نویسی بعدی، پیشینه تخصصی مرتبط در تار و پود نوشته وارد می‌شود تا نظریه را در زمینه‌ای دانشگاهی یا علمی قرار دهد. در نهایت، نظریه داده‌بنیاد از لحاظ سبک نوشتاری و ادبیات، ویرایش شده و سرانجام برای انتشار تحویل می‌شود.

در واقع هیچ قالب از پیش تعیین شده‌ای برای نوشتن گزارش زمینه‌ای وجود ندارد و متن گزارش می‌تواند آنگونه که پژوهشگر تصور می‌کند مفید بوده و ایده‌ها، مراحل و رویه‌های تحقیق را بخوبی نشان می‌دهد، نوشته شود (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵). با این حال گلاسر (۱۹۷۸) از نگارش نظری بحث کرده و یادآوری می‌کند که گزارش باید با زبان سازه‌های نظری بدست آمده نوشته شود. از نظر روش شناسان داده‌بنیاد، شکل نظریه چندان مهم نیست، نظریه ممکن است شامل مجموع‌های از قضایا (گزاره‌ها) یا حاوی یک استدلال متعارف باشد؛ آنچه مهم است که انسجام و تجمیع عناصر نظریه نباید تحمیلی باشد؛ بلکه باید مانند خود مقول‌ها و قضیه‌ها اصلاح پذیر، خودظهور و ساخت‌گرا باشد (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴)

پ. بدنه اصلی تحقیق

۳-۱. تعریف تمدن اسلامی

برای استخراج تعریف مفهوم تمدن اسلامی از دیدگاه رهبر معظم انقلاب^{مدظله} به روش داده‌بنیاد، ابتدا کلیه سخنرانی‌ها و بیانات معظم له مرور شد و عبارات یا جملاتی که کلید واژه تمدن‌سازی اسلامی و یا کلید واژه‌های مرتبط با این عنوان موجود بود؛ استخراج شد که در مجموع ۲۴ عبارت معنادار در زمینه تعریف مفهوم تمدن اسلامی حاصل شده است. (کدگذاری باز) سپس برای طی مرحله دوم روش داده‌بنیاد، هر یک از عبارات یا پاراگراف‌های استخراج شده از مرحله قبل را مرور مجدد و یک عنوان برای آن انتخاب شده است. (کدگذاری محوری) به طوری که این اقدامات در جدول زیر خلاصه شده است (لازم به ذکر در ادامه این مقاله سایر جداول ۱ و ۲ در ضمیمه جای می‌گیرد و تنها جداول ابتدایی در متن مقاله قرار داده شده است):

جدول شماره ۱. استخراج مفهوم تمدن نوین اسلامی از بیانات مقام معظم رهبری به روش داده‌بنیاد (کدگذاری باز و محوری)

ردیف	بیانات (کدگذاری باز)	تعریف‌های تمدن نوین اسلامی (کدگذاری محوری)
۱	ما اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بگیریم - بالاخره یک مصداق عینی و خارجی برای پیشرفت با مفهوم اسلامی وجود دارد. ۹۱/۷/۲۳	پیشرفت همه‌جانبه
۲	دنیای اسلام امروز وظیفه دارد مثل خود اسلام و مثل خود پیغمبر، روحی در این دنیا بدمد، راه تازه‌ای را باز کند. ما به این پدیده‌ای که در انتظار آن هستیم می‌گوییم. «تمدن نوین	ایجاد فضای جدید و راه تازه

	اسلامی» ۹۴/۱۰/۸	
۳	امروز نوبت ما است، امروز نوبت اسلام است. امروز نوبت مسلمین است که با همّت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. ۹۴/۱۰/۸	همت عموم مسلمین برای شالوده‌ریزی تمدنی نوین
۴	امت اسلامی با یک تلاش مجاهدانه و مجذانه می‌تواند تمدن اسلامی باب این دوران را طراحی کند، شالوده‌ریزی کند، به ثمر برساند و آن را در مقابل بشریت قرار بدهد. ۹۴/۱۰/۸	تلاش مجاهدانه و مجذانه عمومی برای طراحی تمدن اسلامی باب این دوران
۵	هدف، ایجاد یک حاکمیت اسلامی است که بتواند جامعه را به جامعه مورد نظر و آرمانی اسلام تبدیل بکند. ۹۴/۸/۲۰	ایجاد یک حاکمیت اسلامی
۶	آرمان‌ها چه هستند؟ یکی مسئله ایجاد جامعه‌ی اسلامی و تمدن اسلامی است؛ یعنی احیای تفکر اسلام سیاسی. ۹۴/۴/۲۰	احیای تفکر اسلام سیاسی
۷	هدف دشمنان ملت ایران این است که نگذارند این کشور و این ملت به جایگاه شایسته خودش، آن جایگاه تمدنی، برسد. ۹۴/۴/۱۳	کسب جایگاه شایسته
۸	هدفشان این است که این حرکت عظیمی را که فقط روی دوش ملت ایران می‌توانست انجام بگیرد، متوقف کنند. حرکت انقلاب اسلامی، حرکت نظام اسلامی، حرکت به سمت تمدن نوین اسلامی را می‌خواهند متوقف کنند؛ چون می‌دانند این حرکت درست نقطه مقابل منافع سرمایه‌دارهای صهیونیست و کمپانی‌دارهای ظالم و خون‌خوار دنیا است.	نقطه‌ی مقابل منافع سرمایه‌دارهای صهیونیست و کمپانی‌دارهای ظالم و خون‌خوار دنیا

	۹۳/۱۱/۲۹	
نگاه نسل نو به آینده روشن و دور	آنچه مهم است این است که نگاه نسل نو و همه کسانی که نیروی جوانی را در خدمت به اهداف و آرمان‌های بلند می‌خواهند، باید به آینده‌های روشن و دور باشد - فقط جلوی پای خودمان را نبینیم - آینده دور، ایجاد تمدن اسلامی است. ۹۳/۲/۳۱	۹
هدف بلندمدت	لزوم ترسیم هدف بلندمدت برای بیداری اسلامی در کشورهای مسلمان است؛ نقطه‌ی متعالی و والایی که بیداری ملت‌ها را باید سمت و سو دهد و آنان را به آن نقطه برساند. این هدف نهایی نمی‌تواند چیزی کمتر از «ایجاد تمدن درخشان اسلامی» باشد. امت اسلامی با همه ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها، باید به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد. ۹۲/۲/۹	۱۰
نقطه‌رهایی از جهان‌بینی مادی و ظالمانه و اخلاق به لجن کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزی غربند	تمدن اسلامی می‌تواند با شاخصه‌های اندیشه پیشرفته و اخلاق والا را به امت اسلامی و به همه بشریت هدیه دهد و نقطه‌رهایی از جهان‌بینی مادی و ظالمانه و اخلاق به لجن کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزی غربند، باشد. ۹۲/۲/۹	۱۱
ارائه یک الگو جدید	ملت ایران این استعداد را دارد که آنقدر پیشرفت کند که بتواند در جهات گوناگون به عنوان یک الگویی در دنیا خودش را نشان دهد. ۹۱/۷/۲۲	۱۲
بازگشت به اسلام	خواست عمومی ملت‌های تان بازگشت به اسلام	۱۲

	<p>است؛ که البته به مفهوم «بازگشت به گذشته» نیست. مسئله اصلی شما، چگونگی نظام‌سازی، قانون‌نویسی و مدیریت کشور و انقلاب‌ها خواهد بود؛ این همان مسئله مهم تمدن‌سازی اسلامی مجدد در عصر جدید است. ۹۰/۱۱/۱۴</p>	
<p>امت واحده‌ی اسلامی</p>	<p>هدف نهایی را باید امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایه دین و عقلانیت و علم و اخلاق، قرار داد. ۹۰/۶/۲۶</p>	<p>۱۴</p>
<p>پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن</p>	<p>من با اطمینان کامل می‌گویم: این هنوز آغاز کار است، و تحقق کامل وعده الهی یعنی پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن و تمدن نوین اسلامی در راه است. ۸۷/۹/۱۷</p>	<p>۱۵</p>
<p>فراگیری فرهنگ اسلامی</p>	<p>دولت اسلامی است که کشور اسلامی به وجود می‌آورد. وقتی کشور اسلامی پدید آمد، تمدن اسلامی به وجود خواهد آمد؛ آن وقت فرهنگ اسلامی فضای عمومی بشریت را فراخواهد گرفت. ۸۴/۵/۲۸</p>	<p>۱۶</p>
<p>سیر تکوین تمدن سازی</p>	<p>ما یک انقلاب اسلامی داشتیم، بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم، مرحله بعد تشکیل دولت اسلامی است، مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است، مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است. ۸۳/۸/۶</p>	<p>۱۷</p>
<p>احیای تمدن و هویت خود</p>	<p>بدترین مشکل یک کشور این است که تمدن و هویت خود را فراموش کند. ما باید امروز درصدد ساختن تمدن خود باشیم و باور کنیم که این ممکن است. ۸۱/۷/۳</p>	<p>۱۸</p>

<p>هزاران کار بزرگ و درخشان برای پیشرفت</p>	<p>ملت و دولت جمهوری اسلامی ایران، برای بنای این کشور و پیشرفت این جامعه، هزاران کار بزرگ و درخشان پیش پای خود دارند. امروز بحمدالله کاروان علم و تمدن اسلامی تمدنی که می‌تواند به دنیا خدمت کند در این کشور به راه افتاده است. ۷۶/۲/۳</p>	<p>۱۹</p>
<p>بنای یک تاریخ جدید</p>	<p>قضیه بنای یک نظام و تمدن اسلامی و یک تاریخ جدید، قضیه‌ای جدی است. آن را جدی بگیرید. ۷۳/۸/۱۱</p>	<p>۲۰</p>
<p>دیگر حقیقت و واقعیتی برای استکبار جهانی باقی نخواهد ماند</p>	<p>در طول سال‌های آینده و ده‌ها سال آینده، چنان بنای تمدن رفیعی در این‌جا و بسی جاهای دیگر، شالوده‌ریزی خواهد شد و چنان عظمتی از اسلام و مسلمین آشکار خواهد شد که دیگر حقیقت و واقعیتی برای استکبار جهانی باقی نخواهد ماند و دیگر استکباری وجود نخواهد داشت. ۷۳/۸/۱۱</p>	<p>۲۱</p>
<p>پیشرفت و سازندگی</p>	<p>ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم. من این را می‌خواهم به شما بگویم: مسئله ما این نیست که زندگی خودمان را نجات دهیم و گلیم خودمان را از آب بکشیم. مسئله این است که ملت ایران - همچنان که شأن اوست - در حال پدید آوردن یک تمدن است ۷۳/۱/۱</p>	<p>۲۲</p>
<p>عرضه کردن هدیه الهی به ملت‌ها است</p>	<p>ما باید دنبال تمدن نوین اسلامی باشیم برای بشریت؛ این تفاوت اساسی دارد با آنچه قدرت‌ها درباره‌ی بشریت فکر می‌کنند و عمل می‌کنند. این به معنای عرضه کردن هدیه الهی</p>	<p>۲۳</p>

	به ملّت‌ها است، تا ملّت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند. ۹۴/۱۰/۸	
پیشرفت در همه عرصه‌ها بر مبنای تفکر و اندیشه اسلام	طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت در واقع ارائه محصول انقلاب اسلامی و طراحی یک تمدن جدید و پیشرفته در همه عرصه‌ها بر مبنای تفکر و اندیشه اسلام است. ۹۱/۱۲/	۲۴

بر مبنای مرحله سوم از روش داده‌بنیاد، کدهای استخراج شده از مرحله کدگذاری محوری را بر مبنای قرابت مفهومی که با یکدیگر دارند مجدداً طبقه‌بندی و دسته‌بندی و کدهای تکراری حذف می‌شود. (کدگذاری گزینشی)

جدول شماره ۲. استخراج مفهوم تمدن نوین اسلامی از بیانات مقام معظم رهبری به روش داده‌بنیاد (کدگذاری گزینشی)

کدگذاری گزینشی	کدگذاری محوری	ردیف
پیشرفت	پیشرفت همه‌جانبه ایجاد فضای جدید و راه تازه کسب جایگاه شایسته نگاه نسل نو به آینده روشن و دور هزاران کار بزرگ و درخشان برای پیشرفت پیشرفت و سازندگی پیشرفت در همه عرصه‌ها بر مبنای تفکر و اندیشه اسلام	۱
همت و تلاش مجاهدانه عمومی	همت عمومی برای شالوده‌ریزی تمدنی نوین تلاش مجاهدانه و مجدانانه همه مردم برای طراحی تمدن اسلامی باب این دوران هدف بلندمدت	۲
	احیای تفکر اسلام سیاسی	۳

<p>احیای تفکر و حاکمیت اسلامی</p>	<p>ایجاد یک حاکمیت اسلامی ارائه یک الگو جدید بازگشت به اسلام امت واحده اسلامی فراگیری فرهنگ اسلامی سیر تکوین تمدن سازی احیای تمدن و هویت خود بنای یک تاریخ جدید عرضه کردن هدیه الهی به ملت‌ها است</p>	
<p>کنار زدن تمدن غرب</p>	<p>نقطه مقابل منافع سرمایه‌دارهای صهیونیست و کمپانی‌دارهای ظالم و خون‌خوار دنیا نقطه‌رهایی از جهان‌بینی مادی و ظالمانه و اخلاق به لجن کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزی غربند پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن دیگر حقیقت و واقعیتی برای استکبار جهانی باقی نخواهد ماند</p>	<p>۴</p>

در نهایت بر اساس کدهای جدید، تعریف مفهوم تمدن اسلامی این گونه قابل احصاء خواهد بود:

تمدن نوین اسلامی تمدنی است که بر اساس همت و تلاش مجاهدانه عمومی شکل خواهد گرفت و ضمن کنار زدن تمدن به انحطاط رسیده غرب، با پیشرفت همه جانبه در همه عرصه‌ها، به احیای تفکر و حاکمیت اسلامی رهنمون خواهد شد.

۲-۳. ابعاد، جنبه‌ها و اجزای سرمایه اجتماعی

۱-۲-۳. ابعاد سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی مفهومی است که پیشینه طولانی زیادی ندارد. اما می‌توان سرمایه را در یک تقسیم‌بندی کلان به چهار دسته تفکیک کرد.

(الف) سرمایه فیزیکی که تأسیسات و سازه‌های عینی را شامل می‌شود.

(ب) سرمایه مالی که پول و انواع مختلف اوراق مالی را شامل می‌شود.

(ج) سرمایه انسانی که مهارت‌ها و توانمندی‌های فردی و جمعی را دربر می‌گیرد.

(د) سرمایه اجتماعی که ناظر بر منابع موجود در تعاملات اجتماعی برای گسترش کنش‌ها و تحصیل اهداف کنشگران اجتماعی است.

این تلقی نزدیک به دیدگاه افرادی چون «آرو» است که معتقدند سرمایه اجتماعی چیزی جز «تعاملات اجتماعی» نیستند. این «سرمایه» به طور خلاصه در شاخص‌های زیر تجلی می‌یابد. الف) وفاداری، ب) اعتماد، ج) اتصالات شبکه‌ای، د) اقتدار فردی، ه) هویت سازمانی، و) عمل متقابل، ز) هنجارهای اجتماعی، ح) اعتبار (افتخاری، ۱۳۸۲).

۲-۲-۳. جنبه‌های سرمایه اجتماعی

به طور کلی سرمایه اجتماعی دو جنبه دارد: یکی عینی و دیگری ذهنی. جنبه‌های عینی شبکه‌های مربوط به سرمایه آن‌هاست. جنبه ذهنی آن‌ها نیز اهمیت دارد، چرا که مربوط به هنجارهای اجتماعی است که به عنوان نمونه‌هایی از هنجارهای اجتماعی می‌توان به توقع مقابله به مثل، اعتماد برای همکاری، دلسوزی و آگاهی اشاره کرد. واژه سرمایه دال بر آن است که سرمایه اجتماعی همانند سرمایه انسانی یا سرمایه اقتصادی، ماهیتی زاینده و مولد دارد، یعنی ما را قادر می‌کند ارزش ایجاد کنیم، کارها را انجام دهیم، به اهدافمان دست یابیم، مأموریت‌هایمان را در زندگی به اتمام برسانیم که در آن زندگی می‌کنیم (کلمن، ۱۳۷۷) وقتی می‌گوییم سرمایه

اجتماعی زاینده و مولد است، منظور این است که هیچ‌کس بدون آن موفق نیست و حتی زنده نمی‌ماند. نکته دیگری که حتماً در رابطه با سرمایه اجتماعی به آن توجه داشت این است که سرمایه اجتماعی یک ساختار جامعه‌شناختی است و آن را نباید به یک ساختار روان‌شناختی تقلیل داد که در سطح فردی است. (Furstenberg, 1998) با بررسی ادبیات مربوط به سرمایه اجتماعی مشخص می‌شود که این سرمایه دارای دو جزء است.

الف) پیوند عینی بین افراد

نوعی ساختار شبکه‌ای عینی، می‌بایست برقرارکننده ارتباط بین افراد باشد. این بخش از سرمایه اجتماعی حکایت از آن دارد که افراد در فضای اجتماعی با یکدیگر پیوند دارند. اما باید دانست که این نوع پیوند بین افراد به عنوان سرمایه اجتماعی با عضویت در گروه یا اجتماع، اولاً از سرمایه اجتماعی و ثانیاً از مشارکت اجتماعی منفک است. جامعه از گروه‌ها و اجتماعات بسیاری مثل شهروندی، همسایگی، قومی، مذهبی و... تشکیل شده است. همچنین هر جامعه از گروه‌های کوچک‌تر مثل جنبش‌های اجتماعی، گروه‌های سنی، طبقات اجتماعی و گروه‌بندی‌های ایدئولوژیک راست و چپ تشکیل شده است. تعیین و تشخیص این گروه‌های اجتماعی به سادگی گروه‌های ذکر شده قبلی ممکن نیست.

سرمایه اجتماعی به عنوان منبعی که دستیابی به اهداف و اجرای پروژه‌های گروهی و اجتماعی را تسهیل می‌کند، مانند سرمایه مادی به سادگی آشکار است. سرمایه اجتماعی ذاتاً مادی نیست، در فرد هم وجود ندارد بلکه در بین روابط موجود بین افراد وجود دارد و آنجا ظاهر می‌شود (Furstenberg, 1998). بر این مبنا هرگاه یک جامعه یا نهاد اجتماعی بتواند مشارکت اعضای خود را برای دستیابی به اهداف خاص یا حل مسئله‌ای جلب کند، گفته می‌شود که آن جامعه دارای سرمایه اجتماعی است. این مشارکت می‌تواند الزام به فعالیت اجتماعی،

سیاسی، فرهنگی و هر نوع دیگری باشد.

ب) پیوند ذهنی

پیوندهای بین افراد می‌بایست دارای ماهیت متقابل، مبتنی بر اعتماد و دارای هیجان‌های مثبت باشد. اعتماد به این معناست که افراد از موفقیت‌های گروهی یا نهادی برای منافع خود بهره‌برداری نمی‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که سرمایه اجتماعی دارای دو جزء اعتماد^۱ (پیوند ذهنی) و پیوند^۲ (پیوند عینی) است. این دو جز معرف تقسیم‌بندی سستی در نظریه اجتماعی بین ساختار و محتوی است. از بُعد دیگر می‌توان گفت که این دو جزء بیانگر جنبه‌های کیفی و کمی در سرمایه اجتماعی هستند.

بر همین اساس است که پاتنام، هسته اصلی سرمایه اجتماعی را همان شبکه‌های با ارزش می‌داند که متکی بر ارتباطات اجتماعی یعنی شبکه‌های اجتماعی و معیارهای تعامل و اعتمادی است که ایجاد می‌شود (Putnam, 2000, p19).

۳-۲-۳. اجزای سرمایه اجتماعی

اعتماد نخستین جزء سرمایه اجتماعی است که به نوع ارتباط بین افراد مربوط می‌شود. تأکید بر اعتماد، در مقایسه با دیگر انواع ارتباط در ادبیات موضوع، نقش برجسته‌ای دارد. به علاوه، سنجش هیجان‌های مثبت یا میزان ارتباط متقابل در سطح ملی، کاری بس دشوار است. بخش عمده‌ای از نظریه مربوط به سطح اجتماعی مبتنی بر بحث اعتماد است و اعتماد، ارتباط تنگاتنگی با ارتباط تعمیم یافته دارد و به طور کلی شاخص بسیار مناسبی برای پیوندهای مثبت و متقابل است. در فرآیند توسعه اجتماعی میزان عضویت اعضای جامعه در گروه‌ها، سازمان‌ها و انجمن‌های مختلف افزایش می‌یابد و آمادگی فرد برای برقراری ارتباط بیشتر می‌شود و بدین

^۱. Trust

^۲. Association

ترتیب اعتماد اجتماعی متقابل تعمیم می‌پذیرد. به همین دلیل «آیزنشتات» به درستی متذکر می‌شود که مهم‌ترین مسئله نظم اجتماعی برای بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، اعتماد و همبستگی اجتماعی است؛ یعنی بدون انسجام و نوعی اعتماد، پایداری نظم اجتماعی غیرممکن است.

پیوند دومین جزء از سرمایه اجتماعی است که بیانگر پیوندهای عینی بین افراد و یا به عبارت دیگر، ارتباطات آن‌ها با یکدیگر است. پیوندهای بین افراد می‌تواند از دو نوع باشد.

الف) افراد می‌توانند به شیوه غیررسمی از طریق انتخاب دوستی‌ها و انواع پیوندهای شبکه‌ای با یکدیگر در ارتباط باشند. به عبارت دیگر، هر فردی دارای شبکه اجتماعی است که این شبکه می‌تواند دارای انواع رابطه نظیر دوستی یا پیوند عاطفی، نزدیکی در فضا، مانند همسایگی یا مجاورت مکانی در اداره، روابط خویشاوندی و نظیر آن باشد. هر یک از این پیوندها، دلالت بر کل ذخایر سرمایه اجتماعی فرد دارد. به طور خلاصه، دوستی‌های غیررسمی فرد با همکلاسی‌های قدیمی، همکاران یا دوست یک دوست می‌تواند به واسطه تأمین ارتباطات و حمایت‌های اجتماعی، تقویت‌کننده سرمایه اجتماعی آن فرد باشد.

ب) جدا از پیوندهای غیررسمی با دیگران، فرد می‌تواند از طریق عضویت رسمی در انجمن‌ها و گروه‌های داوطلبانه با دیگران در ارتباط باشد. پیوندهای رسمی و شبکه‌های غیررسمی بر حسب پیوند بین افراد تعریف می‌شود ولی ادامه حیات پیوندهای رسمی فراتر از شبکه اجتماعی درونی است.

۳-۳. شاخص‌های سرمایه اجتماعی

در نهایت می‌توان با ترکیب همه شاخص‌ها و وجوه سه عامل را مشخص کرد: عامل اول آگاهی از مسائل عمومی است. گفتیم که سرمایه اجتماعی مربوط به روابط بین افراد است و نمی‌تواند شخصی باشد. بنابراین آگاهی از مسائل و عوامل

عمومی نخستین عامل مؤثر بر روابط اجتماعی است. در صورتی که در جامعه شاهد عدالت اجتماعی و توزیع درست اطلاعات در نزد عموم مردم نباشیم در حقیقت عامل اول سرمایه اجتماعی تحقق پیدا نخواهد کرد. شاید از همین رو میزان پابندی مردم به قوانین مثلاً قوانین راهنمایی و رانندگی و حتی افزایش جرایم گویای این موضوع باشد

عامل دوم اعتماد همراه با تعامل یا همان ارتباطات است. فرد باید هم به افراد - پیوند و اعتماد بین فردی و هم به نهادها- اعتماد انتزاعی و اطمینان از رعایت هنجارها که شامل اعتماد به نهادها، اعتماد به گروه‌های اجتماعی، اعتماد به مسئولان و... است - اعتماد کامل داشته باشد.

عامل سوم، پیوند عینی -رسمی یا غیر رسمی- یا مشارکت است؛ مشارکت داوطلبانه مردم در نهادهای عام المنفعه یا مدنی. در صورتی که آگاهی و اعتماد در مردم به وجود بیاید، که لازمه آن نداشتن استبدادگرایی و تمرکزگرایی، مدارا و تساهل با گروه‌های مختلف، عدالت اجتماعی و... از سوی مسئولان و نهادهای رسمی است. از همین رو میزان مشارکت‌های سیاسی، عضویت همکاری، مشارکت‌های مذهبی، فعالیت‌های داوطلبانه، خیریه‌ها و انجمن‌های کاری و سازمان‌های مردم نهاد گویای این بخش هستند. این سه عامل می‌تواند از دو بُعد عینی بودن و ذهنی بودن را در بر داشته باشند و در واقع تعریف سرمایه اجتماعی هستند؛ چرا که تمامی اجزا و ابعاد آن را دارند.

با مروری مختصر بر ادبیات تولید شده در حوزه مفهوم سرمایه اجتماعی، همانگونه که قابل ملاحظه است مهم‌ترین شاخص‌های سنجش و اندازه‌گیری مفهوم سرمایه اجتماعی موارد زیر است:

۱- آگاهی از مسائل عمومی، ۲- اعتماد، (همراه با تعامل) به عنوان عنصر ضروری معیارها و هنجارها و ۳- مشارکت

۳. جایگاه سرمایه اجتماعی در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی

حال با بررسی بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} به عنوان اصلی‌ترین نظریه پرداز حوزه تمدن نوین اسلامی سعی می‌شود، جایگاه این سه شاخص در طراحی نقشه راه تمدنی که ایشان در طول این سال‌ها ترسیم کرده‌اند، استخراج شود. برای تحقق این امر به متن موجود کلیه بیانات معظم له تا فرودین ۱۳۹۷ رجوع شده است و به روش تحلیل زمینه‌ای با اعمال کدگذاری باز، محوری و گزینشی، تعریف دقیق و شاخص‌ها و مؤلفه‌های اصلی هر یک از کلیدواژه‌های آگاهی از مسائل عمومی، اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات) و مشارکت از دیدگاه ایشان استخراج شده است.^۱

۳-۱. آگاهی از مسائل عمومی

برای استخراج تعریف مفهوم آگاهی از مسائل عمومی از دیدگاه‌ها و بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} به روش داده‌بنیاد، ابتدا کلیه سخنرانی‌ها و بیانات معظم له مرور شد و این نتیجه به دست آمد که ایشان برای انتقال مفهوم آگاهی عموم مردم جامعه از کلید واژه بصیرت استفاده و بر آن تأکید می‌کنند. بر همین مبنا، همچون روال قبل، کلید واژه بصیرت و یا کلید واژه‌های مرتبط با این عنوان از متون استخراج شد که در مجموع ۴۳ عبارت معنادار در زمینه این مفهوم حاصل شد. و بعد از کدگذاری محوری، بر طبق گزاره‌ها و مفاهیمی که در کدگذاری گزینشی حاصل شد؛ می‌توان تعریف و جایگاه آگاهی از مسائل عمومی در تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری را این‌گونه بیان کرد:

بصیرت و آگاهی عمومی به معنی فهم دقیق موقعیت‌ها، اصل واقعیت‌ها و شناخت نیازها و احساس مسئولیت خواهد بود که در رأس همه نیازهای جامعه و نشانه

^۱. لازم به ذکر است تمامی مستندات و جداول مربوط به کدگذاری محوری و باز بیانات رهبری در دفتر نشریه موجود می‌باشد.

انسان انقلابی است. آگاهی عمومی موجب حضور به موقع در صحنه، ایجادکننده الطاف الهی، شرط رسیدن به موفقیت، حل تمام مشکلات و بهره‌برداری نکردن دشمن از ناآگاهی عمومی می‌شود.

بر این اساس می‌توان نتایج بصیرت‌افزایی و آگاهی را در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی در قالب چهار مؤلفه ذیل بیان نمود: ۱. حل مشکلات و رسیدن به پیشرفت. (بعد پیشرفتی تمدن) ۲. انقلابی شدن (بعد تلاش مجاهدانه)، ۳. ایجاد حس مسئولیت اجتماعی (بعد تلاش مجاهدانه)، ۴. مانع از ضربه نظام اسلامی (بعد احیای تفکر و حاکمیت اسلامی)

۳-۲. اعتماد همراه با تعامل (ارتباطات)

برای استخراج تعریف مفهوم اعتماد از دیدگاه‌ها و بیانات رهبر معظم انقلاب^{مدظله} به روش داده‌بنیاد، همچون روال قبل، ابتدا کلیه سخنرانی‌ها و بیانات معظم له مرور شد و عبارات یا جملاتی که کلید واژه اعتماد و یا کلید واژه‌های مرتبط با این عنوان را داشتند، استخراج شد که در مجموع ۲۲ عبارت معنادار در زمینه این مفهوم حاصل شد. و بعد از کدگذاری محوری، بر طبق گزاره‌ها و مفاهیمی که در کدگذاری گزینشی حاصل شد؛ می‌توان تعریف و جایگاه اعتماد در تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری را این گونه بیان کرد.

وجود اعتماد متقابل میان مردم، مسئولان و رهبری در نظام، یک سرمایه اجتماعی است که دشمنان تاکنون برای سلب آن از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند. حضور گسترده و مستمر آحاد جامعه در انتخابات‌ها به معنی اعتماد مردم به نظام و مشروعیت‌بخشی به آن خواهد بود که البته با شفاف‌سازی و گزارش‌دهی صریح و به موقع مسئولان افزایش خواهد یافت.

بر این اساس می‌توان نتایج اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات) مبتنی بر تمدن نوین اسلامی را در پنج مؤلفه ذیل بیان نمود: ۱. پشتیبان و مشروعیت‌بخشی (بعد احیای

تفکر و حاکمیت اسلامی) ۲. شفاف‌سازی (بعد احیای تفکر و حاکمیت اسلامی)، ۳. مانع از هجمه به نظام اسلامی (بعد احیای تفکر و حاکمیت اسلامی)، ۴. سرمایه (بعد پیشرفت)، و ۵. ارتباط متقابل ملت و دولت (بعد پیشرفت)

۳-۳. مشارکت عمومی

برای استخراج تعریف مفهوم مشارکت عمومی از دیدگاه‌ها و بیانات رهبر معظم انقلاب ^{مدظله} به روش داده‌بنیاد، ابتدا کلیه سخنرانی‌ها و بیانات معظم له مرور شد و عبارات یا جملاتی که کلیدواژه مشارکت و یا کلیدواژه‌های مرتبط با این عنوان را در برداشتند، استخراج شد که در مجموع ۳۷ عبارت معنادار در زمینه این مفهوم حاصل شد. و بعد از کدگذاری محوری، بر طبق گزاره‌ها و مفاهیمی که در کدگذاری گزینشی حاصل شد؛ می‌توان تعریف و جایگاه مشارکت عمومی در تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری را این گونه بیان کرد.

مشارکت عمومی به معنی دخالت و حضور همیشگی مردم برای مشروعیت نظام و تلاش برای ساختن آینده آن است که مصون‌کننده کشور از توطئه دشمنان خواهد بود. تقویت مردم‌سالاری، مشارکت مردم در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، ایجاد قدرت تحلیل همگانی، حصول پیشرفت در کشور از جمله پیامدهای افزایش مشارکت عمومی در جامعه خواهد بود. تأکید بر برگزاری انتخابات‌ها، راهپیمایی‌ها، نامگذاری سال با این عنوان و غیره، نمونه‌هایی از مصداق‌های برقراری مشارکت عمومی در جامعه محسوب می‌شود.

بر این اساس نتایج مشارکت را در مسیر تمدن نوین اسلامی می‌توان در قالب سه مؤلفه ذیل بیان کرد: ۱. مصون‌سازی و دفاع از نظام اسلامی (بعد احیای تفکر و حاکمیت اسلامی)، ۲. حصول پیشرفت (بعد پیشرفت)، و ۳. شکل‌دهنده آینده (بعد احیای تفکر و حاکمیت اسلامی و پیروزی حق بر باطل)

۳-۴. چگونه افزایش سرمایه اجتماعی به تحقق تمدن نوین اسلامی می‌انجامد؟
جدول ذیل مبتنی بر کدگذاری بیانات رهبر معظم انقلاب نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی و پرداختن به شاخص‌های اصلی آن گامی اساسی در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی خواهد بود:

جدول ۳. ابعاد، شاخص‌ها و نتایج سرمایه اجتماعی

ابعاد تحقق تمدن نوین اسلامی	شاخص‌های سرمایه اجتماعی	نتایج تحقق و افزایش شاخص‌های سرمایه اجتماعی
پیشرفت	مشارکت	۱. حل مشکلات و رسیدن به پیشرفت ۲. سرمایه بودن اعتماد ۳. ارتباط متقابل ملت و دولت
	اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات)	
	آگاهی و بصیرت	
تلاش مجاهدانه	مشارکت	۱. انقلابی شدن ۲. ایجاد حس مسئولیت اجتماعی
	اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات)	
	آگاهی و بصیرت	
احیای تفکر و حاکمیت اسلامی	مشارکت	۱. مانع از هجوم و ضربه به نظام اسلامی ۲. پشتیبان و مشروعیت بخشی به نظام ۳. شفاف سازی ۴. مصون‌سازی نظام اسلامی ۵. شکل دهنده به آینده
	اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات)	
	آگاهی و بصیرت	
پیروزی حق بر باطل	مشارکت	شکل دهنده به آینده
	اعتماد مبتنی بر تعامل (ارتباطات)	
	آگاهی و بصیرت	

با چنین رویکردی و چنین شاخصه‌هایی وقتی به سراغ تمدن غربی برویم، پاتنم

سرزمین بیچارگی و وحشت^۱ را نسبت به تمدن غربی و آمریکایی مبتنی بر بی‌توجهی به شاخص‌های سرمایه اجتماعی ترسیم می‌کند. در واقع وی جامعه‌ای را نشان می‌دهد که تماشاگران تلویزیونی شیفته‌ای دارد و سیاست‌مداران لاقید و بی‌توجه به امور مردم، قراردارند و آن‌جا سرزمینی است که فقر و جنایت مورد بی‌توجهی است و رونق اقتصادی بلندمدت دست‌نیافتنی است (فیلد، ۱۳۸۴، ص ۵۲). از همین رو، جهانی شدن به عنوان جریان اصلی توسعه جهانی که منتخب تمدن غربی است، خود به عاملی در راستای کاهش سرمایه اجتماعی تبدیل می‌شود.

نتیجه‌گیری

در پژوهش پیش رو تلاش شد از نظریه جدید «تمدن نوین اسلامی» که در سال‌های متمادی توسط رهبر معظم انقلاب^{مد ظله} مطرح و تبیین شده است، تعریفی ارائه شود. همانگونه که در تعریف نیز اشاره شد یکی از مهم‌ترین شاخص‌های ایجاد تمدن نوین اسلامی همت و تلاش مجاهدانه عمومی است. در این پژوهش سعی شد این بُعد از مباحث تمدن‌سازی ایشان بیشتر تشریح و مورد واکاوی قرار گیرد. به طوری که برای تحقق این مهم بر مباحث سرمایه اجتماعی که با این موضوع قرابت بیشتری دارد، تمرکز شود. چرا که امروزه سرمایه اجتماعی نقشی بسیار مهم در نظام‌سازی اجتماعی ایفا می‌کند، به نحوی که در غیاب آن نه تنها سایر سرمایه‌ها اثر بخشی خود را از دست می‌دهند بلکه پیمودن راه‌های پیشرفت و تکامل نیز ناهموار و دشوار می‌شود. به طوری که دست‌یابی به پیشرفت مستلزم به کارگیری و بهره‌برداری بهینه از انواع سرمایه به ویژه سرمایه اجتماعی است. زیرا سرمایه اجتماعی ذخیره‌ای از حس اعتماد مبتنی بر تعامل، آگاهی و مشارکت در بین افراد یک گروه یا جامعه محسوب می‌شود که اعضای یک اجتماع را به هم

^۱ dystopia

متصل می‌کند و در عین حال مبادلات میان آن‌ها را سریع، راحت و کم هزینه می‌کند. البته تحقق این مهم زمانی میسر می‌شود که مفهوم سرمایه اجتماعی، ابعاد و پیامدهای آن به خوبی شناسایی و درک شود که این امر مستلزم اتخاذ رویکردی جامع و کل‌نگر به این مفهوم و پیامدهای آن به صورت همزمان است. برای دستیابی به این رویکرد ابتدا مروری بر ادبیات تولید شده در حوزه مفهوم سرمایه اجتماعی انجام و مهم‌ترین مؤلفه‌های آن استخراج شد. سپس برای پاسخ به این پرسش که این شاخص‌ها و مؤلفه‌ها در نظریه تمدن نوین اسلامی از منظر رهبر معظم انقلاب^{مدظله} چه اثراتی دارند به بیانات ایشان رجوع و تلاش شد تعریف دقیق ایشان از هر یک از مفاهیم مشارکت، آگاهی عمومی و اعتماد استخراج شود. همانگونه که مشخص شد این شاخص‌ها در نگاه رهبر معظم انقلاب^{مدظله} می‌توانند ابعاد تمدن نوین اسلامی را محقق سازند و نتایجی چون حل مشکلات تمدنی و پیشرفت تمدنی، انقلابی شدن جامعه، پشتیبانی و مصونیت‌بخشی به نظام اسلامی، افزایش و ایجاد سرمایه ویژه جهت تمدن‌سازی و ایجاد ارتباطات متقابل دولت و ملت به همراه ایجاد حس مسئولیت اجتماعی را در پی خواهد داشت.

این موارد و هدف‌گذاری‌ها علی‌رغم همه تلاش‌های سیاست‌گذاران در تمدن غربی و آمریکایی، چنان تمدن غربی را با چالش مواجه نموده است که بحران‌های کاهش سرمایه اجتماعی غیرقابل انکار است و توجه نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران غربی به اهمیت بخشی و توجه توأمان به سرمایه اجتماعی، مفقود بودن و عدم برخورد ثابت و پایدار با شاخص‌های سرمایه اجتماعی را نشان می‌دهد. چنانکه نوع، نحوه و میزان مشارکت مردم در تمدن غربی خود گویای بسیاری از این کمبودها و شکاف‌هاست تا جایی که با وجود توسعه همه‌جانبه ارتباطات و رسانه‌های نوین، آمریکایی‌ها خیلی کم‌تر از دو یا سه دهه پیش با جامعه خود در ارتباط هستند (Putnam, 2000, p180).

کتابنامه

- الویری، محسن (۱۳۹۲)، اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۴۲، صص ۷-۲۶.
- اباذری، یوسف؛ شریعتی، سارا، و فرجی، مهدی (۱۳۹۰)، فرا روایت تمدن یا فرآیند تمدن‌ها؟! خوانشی پروبلماتیک فرهنگ- تمدن، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۲، صص ۱-۱۹.
- اکبری، مرتضی و رضایی، فریدون (۱۳۹۳)، واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری. تهران: دوفصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی، شماره ۵. صص ۸۵-۱۰۸.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۲)، نبود سرمایه اجتماعی و تأثیر آن در امنیت، تهران، نشریه پژوهشی آموزشی و اطلاع‌رسانی، شماره ۱۱ و ۱۲.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بهمنی، محمدرضا (۱۳۹۳)، تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۷۴، صص ۱۹۸-۲۳۷.
- پیران، پرویز؛ موسوی، میرطاهر و شیانی، ملیحه (۱۳۸۵)، سرمایه اجتماعی در ایران: کارپایه مفهومی و مفهوم‌سازی سرمایه اجتماعی - با تأکید بر شرایط ایران - تهران، فصلنامه رفاه اجتماعی. شماره ۲۳، صص ۷-۴۴.
- تافلر، آلین (۱۳۸۵)، موج سوم، ترجمه شهین دخت خوارزمی، تهران: علم.
- تأملین، فردریک (۱۳۸۵)، گزیده آثار توبین بی، ترجمه محمد حسین آریا، تهران: امیرکبیر.

ترکزاده، جعفر و محترم، معصومه (۱۳۹۱)، تدوین و ارائه الگویی یکپارچه از سرمایه اجتماعی و پیامدهای آن. فصلنامه پژوهش‌های مدیریت انتظامی. شماره ۷. صص ۴۳۴-۴۱۳.

جهان‌بین، فرزاد، و معینی‌پور، مسعود (۱۳۹۳)، فرآیند تحقق تمدن اسلامی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۳۹، صص ۲۹-۴۶.

چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری اجتماعی، تهران: نشرنی.

حبیبی، غلامحسین (۱۳۹۳)، بینش روش‌شناختی تحقیق در علوم اجتماعی پارادایم‌ها، روش‌ها و تکنیک‌ها، تهران: کتاب همه.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۲۰۱۶/۱۲/۰۲)، بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. Retrieved from <http://khamenei.ir/> (مدخله).

دورانت، ویل (۱۳۸۶)، تاریخ تمدن: مشرق زمین: گهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ذکایی، سعید (۱۳۹۳)، اسلایدهای کلاس درس روش تحقیق، دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

شجاعی باغینی، محمد مهدی و همکاران (۱۳۸۷)، مبانی مفهومی سرمایه اجتماعی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فرمهبینی فراهانی، محسن (۱۳۹۵)، الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۶۷، صص ۸۳-۱۰۱.

فروید، زیگموند (۱۳۸۲)، ناخوشایندی‌های فرهنگ، ترجمه امید مهرگان، تهران گام نو.

- فریود، زیگموند (۱۳۸۹)، *ناخوشایندی‌های فرهنگ (تمدن و ناخرسندی‌های آن)*، ترجمه امید مهرگان، تهران: گام نو.
- فلیک، اووه (۱۳۸۷)، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹)، *پایان نظم (ترجمه غلامعباس توسلی)*، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان، چاپ اول.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۷)، *ایران آینده به سوی الگویی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیلد، جان (۱۳۸۴)، *سرمایه اجتماعی*، ترجمه جلال متقی، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، *بنیادهای نظریه اجتماعی (ترجمه منوچهر صبوری)*، تهران: نشرنی، چاپ اول.
- مارکس، کارل (۱۳۸۶)، *سرمایه*، ترجمه ایرج اسکندری، تهران: فردوس.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۰)، *روش تحقیق کیفی ضد روش ۲*، مراحل و رویه‌های علمی در روش‌شناسی کیفی، جلد دوم، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، *ضد روش (منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی)*، جلد اول، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا.
- موسوی، میرطاهر (۱۳۸۵)، *مشارکت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی*، تهران: فصلنامه رفاه اجتماعی، شماره ۲۳، صص ۶۷-۹۲.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۴)، «برخورد تمدن‌ها»، در پاسخ به آسیا به نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه سید صادق خرازی، تهران: خورشید آفرین.
- واسعی، علیرضا (۱۳۹۴)، «فلسفه تمدن نوین اسلامی؛ ماهیت و مبانی»، فصلنامه مشکوه، شماره ۱۲۸، صص ۸۳-۹۹.

ویر، ماکس (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت.

Baker, W. E. (1384). The Social Structure Of National Securities Market. American Jornal of Social Dynamic of Financial Market. Greenwich:JIP press.

Bourdieu, P. (1987). The Forms of Capital. In Handbook of Theory and reaserch for the social of education. Edited by john G. Richardson, Westport. CT: Greenwood press. Inc.

Coleman, J. S. (1998). Foundation of social theory. Cambridge, Harvard Univercity press.

Coleman. J. S(1990). Social Capital. In Foundations of social Theory. Edited by james S. Coleman. Harvard. AM: The Belknap pesson of Harvard Univercity Press.

Espeller berg, A (2001). Framework for the measurement of social capital in new Zealand. Social capital programmed taem. Statistics new Zealand.

Field, J. (2003). Sicial capital and Human capital. Londen and New york: Rutledge.

Foley, M. & Edwards, B. (1999). Is it time to disinvest in social capital? Jornal of poplic policy. Vol 19. No. 2, pp 141-173.

Fukuyama, F. (1995). Trust: the social Virtues and the creation Prosperity. New York: free press.

Furstenberg,G. (1998). Social capital the role of fathers in the family. Lawrence Erlbaum. New Jersey

Grootart, c: Narayan, d. , Jones, V. N. & Woolcock, M. (2004). Measuring Social Capital. Word banking working. No. 18.

Lin, N. (2001). Social capital: A theory of social structure and action. Cambridge university press

McLuhan, Marshall. (2011). The Gutenberg Galaxy, Toronto: University of Toronto Press.

Pope,J. (2003). Social capital and social capital Indicators: A reading list. Working Paper Series, no. , pp. 10.

Putnam, R. D,Leonardi,R. & Nanneti, V. (1993). Making democracy work: civic tradition in modern Italy. Princeton. NJ: Princeton University press.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York.

Wall, Ellen, Gabriele Ferrazzi, & Frans Schreyer. (1998). Getting the good on social capital. *Rural sociology*. 63(2).

نظریه جغرافیایی تمدن و امکان ظهور تمدن نوین اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۱

سیدرضا حسینی*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۸

علی پاشا غفاری**

امیر اعتمادی بزرگ***

چکیده

«تمدن» به عنوان موجودیتی انسانی، ابعاد مختلفی دارد که در سیر تاریخ زندگی بشر در ظروف زمانی و مکانی متفاوت به ظهور رسیده است. تمدن‌ها پس از ظهور بر پایه‌ها و عناصری استوار می‌شوند و رشد می‌کنند؛ هویت هر تمدن علاوه بر اندیشه و فرهنگ با محل ظهور و رشد آن پیوند خورده است و گاه تمدن‌ها را با نام جغرافیایی محل رشد و نمو آنان بازشناسی می‌کنند. وجود عوامل مساعد طبیعی و جغرافیایی به همراه عوامل فکری و فرهنگی بستر تکوین یک تمدن را فراهم می‌آورد. به اعتقاد برخی محققان، عامل جغرافیایی تمدن به عنوان شرط لازم وقوع تمدن در نظر گرفته می‌شود. در این پژوهش با در نظر داشتن ضرورت تحقق همه مؤلفه‌های معنوی و مادی جهت شکل‌گیری و ظهور تمدن، عامل جغرافیایی به عنوان زمینه لازم و متغیر مستقل، و امکان وقوع تمدن به عنوان متغیر وابسته در نظر گرفته، و واکاوی می‌شود. در مقاله حاضر در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش که عامل جغرافیایی در شکل‌گیری و تکوین تمدن نوین اسلامی چه تأثیری داشته و چه نقشی ایفا کرده است؟، تلاش شده است جغرافیای ایران و جهان اسلام در یک سیر تاریخی بازتابی و تأثیرش در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی سنجش شود. به نظر می‌رسد اگرچه عامل جغرافیایی و منطقه‌ای در ایران و جهان اسلام بستر و زمینه لازم را جهت امکان تحقق تمدن نوین اسلامی فراهم می‌کند، در چارچوب نظریه‌های موجود تکیه بر این عامل به عنوان شرط لازم و کافی نمی‌تواند کافی باشد؛ چرا که علاوه بر عوامل جغرافیا، جمعیت، ثروت، دانش، تکنولوژی و مسائل معنوی، نوعی انسجام درونی و ایجاد هم‌گرایی در تحقق تمدن اسلامی ضرورت دارد.

واژگان کلیدی: تمدن، جغرافیا، تمدن اسلامی - ایرانی، جبر جغرافیایی، ایران.

* استادیار علوم سیاسی پژوهشکده اندیشه سیاسی، تمدن و انقلاب اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

r.hoseini@ihcs.ac.ir

0000-0002-4167-4402

** دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی پژوهشکده اندیشه سیاسی، تمدن و انقلاب اسلامی، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی ایران. (نویسنده مسئول).

ghaffari.pasha@yahoo.com

0000-0002-2697-7595

*** دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی پژوهشکده اندیشه سیاسی، تمدن و انقلاب اسلامی، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

etemadi@ihcs.ac.ir

0000-0002-7580-1182

مقدمه

یکی از دشواری‌های پژوهش در حوزه علوم انسانی، عدم تعریف دقیق اصطلاحات است. جغرافیای تمدن یکی از اصطلاحاتی است که در دانش جغرافیا یک رشته فرعی محسوب می‌شود اما بر سر تعریف آن توافق فراگیری میان جغرافی‌دانان وجود ندارد. همین اصطلاح در دانش تاریخ هم به کار گرفته می‌شود تلقی جغرافی‌دانان و مورخان از اصطلاح مشترک جغرافیای تمدنی بسیار متفاوت است و هر دسته تلاش می‌کنند تا تعاریفی بر اساس مبانی رشته خودشان از آن ارائه دهند. گرچه بعضی از صاحب‌نظران جغرافیا برای نزدیک نمودن مرزهای جغرافیا و تاریخ کوشش‌هایی کرده‌اند اما عملاً جغرافی‌دانان بدون توجه به درک و دریافت مورخان، روش‌شناسی خاص خود را دنبال می‌کنند. اما در پژوهش پیش‌رو در نظر داریم تا با ترکیبی از روش تفکر تاریخی در کنار آینده‌پژوهی تاریخی براساس الگوهای مکتب جغرافیایی، رشد و انهدام تمدن‌ها به ویژه تمدن اسلامی را مورد مذاقه قرار دهیم و با پذیرش این الگو به عنوان عنصر اصلی و سازنده محیط جغرافیایی، تأثیر آن را در سرنوشت تمدن‌ها واکاوی کنیم و در نهایت با نگاهی نقادانه به نظریه جغرافیایی تمدن به این نتیجه دست یابیم که برخلاف نظریات جغرافیامحور در باب تمدن که عامل جغرافیایی را به عنوان متغیری مستقل معرفی می‌کنند و تمدن را متغیری وابسته می‌دانند و برخلاف نظریه تکامل عقل غربی (یونانی) و اروپا محوری آنچه امکان یا امتناع تمدن را سبب می‌شود فراتر از نظریه‌های جغرافیایی و نژادی است.

۱. پیشینه تحقیق

- حسین رحمانی تیرکلایی و ناصر صادقیان (پاییز ۱۳۹۷)، در مقاله‌ی «محدوده جغرافیایی تمدن اسلامی»، با رویکردی تاریخی-جغرافیایی به تمدن صدر اسلام، گسترش ارضی و توسعه مناطق تحت نفوذ خلافت اسلامی نظر می‌افکنند و

پرورش و رشد اسلام را با اصولی تغییرناپذیر و فروعی منعطف در سرزمین‌های فتح شده تأثیرگذار معرفی می‌کنند. نگارندگان حاصل این برخورد و آمیختگی اسلام با سایر فرهنگ‌های ملل مختلف را به‌وجود آمدن تمدنی با ارزش که سرآغاز آن در مدینه النبی بود، اما دامنه آن سرزمین‌هایی چون ایران، بین‌النهرین، شام، مصر و اسپانیا را نیز دربرگرفت، معرفی می‌کنند. بنابراین در این پژوهش به بازنمایی تمدن اسلامی در محدوده جغرافیایی خاص آن و شناسایی همگونی‌ها و ناهمگونی‌های قومی، مذهبی، و زبانی اشاره شده است.

-مهدی قرخلو (۱۳۸۰)، در مقاله‌ای با عنوان «حوزه جغرافیای تمدن ایرانی»، گستره تمدن ایرانی را در بستر جغرافیای سرزمین‌های گذشته ایران جست و جو، و اشاره کرده است که این حوزه تمدنی، از سرزمین‌های بلند فلات آناتولی و ارمنستان آغاز می‌شده و با گذشتن از جلگه‌ی بین‌النهرین تا کرانه‌های رودخانه سند در شبه جزیره هند و از طرف شمال شرقی تا ماوراءالنهر و مرزهای غربی چین پیش رفته است. نگارنده این وضعیت تمدنی را در بستر عناصر فرهنگ ملی جست‌وجو کرده است. زبان فارسی، دین اسلام، ادبیات، میراث تاریخی، سوابق اجتماعی و احساس تعلق به سرزمین مشترک از جمله مؤلفه‌هایی است که نویسنده بر اساس آن‌ها، پیدایش و شکل‌گیری حوزه تمدنی ایرانی را در محدوده جغرافیایی مورد توجه قرار داده است.

-سید مرتضی عریضی میبدی، (۱۳۹۵) در مقاله «چالش‌های هم‌گرایی جهان اسلام در تأسیس تمدن اسلامی»، وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و گسترش بیداری اسلامی در برانگیختن اراده‌ی مسلمانان را در جهت تأسیس تمدن اسلامی تأثیرگذار دانسته؛ اما معتقد است عوامل ساختاری و ماهیتی خاصی، ساخت تمدن نوین اسلامی را به تعویق انداخته است. بنابراین در بخش اصلی مقاله در دو بخش درونی و بیرونی، به بررسی چالش‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و به‌ویژه

جغرافیایی در جهان اسلام پرداخته است.

همان‌طور که در پژوهش‌های مذکور مشاهده می‌شود، بیش‌ترحوزه‌های تمدنی ایرانی و اسلامی براساس عامل جغرافیا مورد نظر نویسندگان بوده و یا فراز و فرودها و چالش‌هایی که بر سر راه تمدن اسلامی قرار گرفته است را واکاوی کرده‌اند؛ اما نگارندگان تحقیق حاضر برای اولین بار است که یکی از نظریه‌های مهم حوزه تمدنی یعنی نظریه جغرافیایی تمدن را مطرح کرده‌اند تا از دریچه آن پرتویی به تمدن اسلامی افکنده شود. به عبارت دیگر نوآوری مقاله از این جهت است که امکان وقوع تمدن را به طور عام و به طور خاص تمدن اسلامی- ایرانی را در بستر عوامل مساعد طبیعی و جغرافیایی و در کنار عوامل فکری و فرهنگی بررسی کرده است. در پایان باید اشاره کرد که درباره مباحث جغرافیای تمدنی، پژوهش‌های اندکی وجود دارد و این زمینه کار و تحقیق در این عرصه را برای علاقه‌مندان به این موضوعات فراهم می‌کند.

-بهنام سرخیل (۱۳۹۸) در مقاله «هویت دینی و آینده هم‌گرایی در جهان اسلام؛ موانع و راهکارها»، با رویکردی آینده‌پژوهانه ضمن بررسی موانع نقش‌آفرینی و کارکرد اصیل هویت دینی در روند هم‌گرایی جهان اسلام، چالش‌های پیش روی تحقق تمدن نوین اسلامی در عرصه روابط بین‌الملل را موردتوجه قرار داده و برای نیل به هم‌گرایی در جهان اسلام متعقد است که راهکارهایی هم‌چون اجماع‌سازی مبتنی بر بازتعریف ادبیات مشترک دینی؛ آگاهی بخشی، اجماع‌سازی و برجسته‌سازی اشتراکات؛ موضوع احیاء و بازتعریف هویت مشترک دینی هم در سطوح خرد و نیز در سطح سیستمی در اولویت راهبردی گره‌گشا است.

-عبدالرسول یعقوبی (۱۳۹۸) در مقاله «چالش واگرایی‌های هویتی جهان اسلام و راه‌حل‌های هم‌گرایی در تمدن نوین اسلامی»، مهم‌ترین هویت‌هایی که در جهان اسلام می‌توانند در مقابل تمدن نوین اسلامی، به‌مثابه چالش مطرح باشند را هویت-

های مذهبی در دو قالب واگرایی‌های مذهبی شیعه و سنی و هویت‌های قومی در قالب واگرایی‌های قومی ترکی، عربی و فارسی معرفی کرده است. نگارنده برای فائق آمدن بر این هویت‌ها، راه‌حلی ارائه داده است که متکی بر ظرفیت‌های تمدنی است. در این راه‌حل، با عنایت به اینکه هویت‌های واگرا متنوع و متفاوت تشخیص داده شده است، نوع مواجهه و تقابل ظرفیت‌های تمدنی با چالش‌های واگرا نیز متفاوت خواهد بود.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. تعریف تمدن

اصلی‌ترین معنایی که پژوهشگران بر آن اتفاق نظر دارند شهرنشینی و اقامت جماعت انسانی در شهر است. برخی آن را اجتماع انسانی و تعاون و مشارکت آنان برای به-دست آوردن احتیاجات مورد نیاز زندگی از جمله غذا، لباس و...، معنا کرده‌اند؛ گروهی دیگر تمدن را تلاش جمعی بشر رو به تکامل می‌پندارند و معتقدند که تمدن (Civilization) محصول تلاش جمعی بشر برای طی کردن مراحل تکامل اجتماعی و رسیدن به مرحله عالی زندگی جمعی است که با بهره‌گیری از خرد و دانش می‌توان به سوی متمدن شدن گام برداشت.

چایلد (Gordon childe) خصوصیات ممیزه تمدن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «... گردآمدگی جمعیت‌های بزرگ در شهرها، تفکیک تولیدکنندگان اولیه (ماهیگیران، برزگران، و...) افزارمندان متخصص تمام وقت، بازرگانان، مأموران دولتی، روحانیون، و حکمرانان در میان جمعیت‌ها، تمرکز مؤثر قدرت اقتصادی و سیاسی؛ استفاده از علائم قراردادی برای ثبت و انتقال اطلاعات (خط)، و هم‌چنین واحدهای قراردادی اوزان و مقادیر، زمان و مکان، که به پیدایش نظام اقتصادی و تقویمی انجامیده‌اند.» (باقری، ۱۳۹۴، صص ۵۹-۸۴). در این تعریف عنصر مادی و تقسیم کار برجسته‌تر است. در برخی دیگر از تعاریف، عنصر مادی و دستاوردهای

بشری در تمدن از عنصر غیرمادی فرهنگ جدا شده و صرفاً ساختار و و دستاورد مادی را جزء تمدن می‌دانند.

یکی از تعاریف پیرامون تمدن مربوط به آرنولد توین‌بی (Arnold Toynbee) است. او تمدن را مترادف با حالتی می‌داند که در آن معدودی از افراد فقط در تولید غذا شرکت ندارند؛ بلکه در امور دیگر زندگی جمعی چون صنعت و تجارت نیز دخیل‌اند. اسوالد اشپنگلر، متفکر آلمانی تمدن را امری انسانی می‌داند که گفت‌وگو و مساعی همه انسان‌ها در آن ملاک است نه صرفاً جغرافیای غرب و اروپاییان.

بر اساس تعریفی دیگر، تمدن تکامل نسبی یک جامعه مرحله‌ای است که بربریت در آن از بین رفته باشد و رفتار عالمانه و خردمندانه حاکم باشد. سازمان اجتماعی پیچیده‌تر شود و علوم و فنون و هنر در سایه امنیت و آبادانی نسبی جامعه رشد قابل توجهی کند (نجفی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۵). طبق این تعریف تمدن دو بخش دارد؛ لوازم مادی و روابط انسانی که در برگیرنده تکامل معنوی افراد و جامعه است. به بخش غیرمادی تمدن «فرهنگ» نیز گفته می‌شود. می‌توان تمدن اسلامی را مجموعه حیات و دستاوردهای مادی و غیرمادی ملت‌های مسلمان دانست که اعراب، ایرانیان، ترک‌ها، و... را شامل می‌شود. این تمدن با پیدایش و گسترش اسلام آغاز شد و در طول چهارده قرن بر فراز و فرودهایی قرار گرفت.

بنابراین مشاهده می‌شود که عوامل بسیاری در تکوین یک تمدن دخیل‌اند؛ یکی از آن‌ها عنصر جغرافیا است که در سطور پیش‌رو بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

۲-۲. مکتب جبر جغرافیایی و تکوین تمدن

براساس الگوهایی که مکتب جغرافیایی ارائه می‌کند، باید رشد و انهدام تمدن‌ها را در رابطه با تسلط جغرافیایی مورد بررسی قرار داد. آب و هوای طبیعی، حرارت، تغییرات فصلی و جریان‌های زیرزمینی، پدیده جاذبه، جریان رودها و دریاها، آن حد که مستقل از دخالت انسانی وجود دارند، عبارتند از آن عواملی که قاعده‌ی

«عوامل جغرافیایی» (Geographic Elements) نامیده می‌شوند. اصحاب این نظریه، با قبول این عوامل به‌عنوان عناصر اصلی و سازنده محیط جغرافیایی، معتقدند که این عوامل تأثیر قاطع و تعیین کننده‌ای در سرنوشت تمدن‌ها، پیدایش تاریخ و چگونگی رفتار و خوی آدمی و سازمان‌های اجتماعی و فعالیت‌های انسانی دارند (محسنی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۵).

هم‌چنین بر اساس مکتب جبری، هر رویدادی از جمله شناخت، رفتار، تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علی توسط زنجیره پیوسته‌ای از رخدادهای پیشین تعیین شده است. جبرگرایی را به شکل دیگری نیز می‌توان تعریف کرد؛ فرضیه‌ای که بر طبق آن در هر لحظه یک و تنها یک آینده فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد. در نتیجه جدال‌های تاریخی بی‌شماری که بر سر مسئله جبرگرایی صورت گرفته است، دیدگاه‌های فلسفی گوناگونی در این باره وجود دارد. جبرگرایی معمولاً در مقابل اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی قرار دارد. جبرگرایی محیطی در اوایل قرن بیستم با محوریت علم جغرافیا (طبیعی و انسانی) به حداکثر اعتبار خود رسیده بود. در واقع تلاش جغرافی‌دانان مکتب جبر محیطی در تحلیل ظهور و سقوط تمدن‌ها و فرهنگ‌ها موجب افزایش اعتبار علمی جغرافیا در میان سایر رشته‌های علمی شد. اما از سوی دیگر عده‌ای از این تلاش‌ها، اهداف استعمارگرایانه و نژادپرستانه را پی‌گیری می‌کردند، طوری که با استفاده از مفاهیم جبرگرایی محیطی، امپریالیسم و نظریه برتری تمدن غربی در چارچوب مبانی فکری استعمار و افراط‌گرایی شکل گرفت (پورحسن، ۱۳۹۴، ص ۹۵).

جغرافی‌گرایان سعی کردند که رابطه‌ای مستقیم بین زندگی اجتماعی و عوامل اقلیمی نشان دهند، به عبارت دیگر مکتب جبر جغرافیایی تأکید بر این نظریه دارد که رفتار فردی و اجتماعی انسان تابع محیط طبیعی است و بسیاری از پیروان این مکتب مثل فردیک راتزل آندره، زیکفرید، میشله، هانتینگتون در نوشته‌های خود

کوشش کرده‌اند تا پیدایش، ترقی یا زوال تمدن‌ها را در ارتباط با عوامل اقلیمی و جغرافیایی تبیین نمایند. به‌عنوان مثال راتزل که از جغرافیاگرایان به‌نام است، کتابی با عنوان *جغرافیای سیاسی* دارد که در سال ۱۸۹۷ منتشر شده است. او در این کتاب اهم نظریات خود را مطرح کرده است. او اعتقاد دارد که عامل جغرافیایی است که افراد اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد و در حقیقت ارتباط افراد از طریق هم محل بودن اولین رابطه محکمی است که جوامع یکجانشین را به وجود آورده است. راتزل سه ویژگی برای سرزمین‌ها قائل است که عبارتند از موقعیت، سرزمین، وسعت یا محدودیت و مرزها:

- موقعیت زمین: بدین معنی که بعضی از سرزمین‌ها باز هستند یعنی از خارج می‌توان بدان هجوم آورد؛ بعضی دیگر بسته هستند مثل سرزمین سوئیس.

- وسعت یا محدودیت: به عقیده او زمین‌های وسیع مثال بیابان‌ها حس جاه‌طلبی و زیاده‌خواهی و بلندپروازی افراد را افزایش می‌دهد؛ ولی برعکس کوهستان‌ها افرادی قانع و فاقد بلندپروازی و جاه‌طلبی به‌بار می‌آورد.

- مرز یا سرحد: به عقیده او مرزها که غالباً عوامل جغرافیایی هستند، مثل رودخانه و ستیغ کوه، فرهنگ ملت‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازند و مانع توسعه فرهنگی در سرزمین مجاور می‌شوند (Ratzel, 1923).

این نظریات، تفاوت‌های نژادی را با تفاوت‌های اقلیمی و جغرافیایی در ارتباط قرار می‌دهند. این گروه میان اختلافات جوامع و گروه‌های انسانی با ویژگی‌های جغرافیایی و نژادی پیوند برقرار می‌کنند.

بعضی از متفکران به تأثیرات غیرمستقیم جغرافیا و محیط بر انسان اشاره کرده‌اند. منتسکیو از تأثیر غیرمستقیم جغرافیا در زمینه‌های سیاسی، سخن گفته است؛ مثلاً در مورد مردمان جزیره‌نشین عنوان می‌کند که «آنان به علت نداشتن همسایه و جدا بودنشان به وسیله خلأهایی با دیگر مردمان، از امنیت بیشتری برخوردار هستند...»

جدا بودن جزایر از امپراتوری‌های بزرگ، مانع دست‌اندازی خودکامگی بدان سوی می‌شود و دریا سدی در مقابل جهان‌گشایان است؛ بدین لحاظ مردمان جزایر بیشتر از مردمان قاره‌ها به سوی «آزادی» کشش دارند» (عالم، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹).

البته گرایش‌های رادیکال‌تر مکتب جبر جغرافیایی به سوی نوعی نظریه عام سیاسی پیش رفتند که با ارزیابی نویسندگان کلاسیک متفاوت است. بنابراین به نظر می‌رسد جبرگرایی به خودی خود به‌عنوان یک ایدئولوژی و روشی طبیعت‌گرا مطرح است که تلاش دارد با تکیه بر نقش طبیعت، هستی انسان را تبیین کند. این تفسیر از جبرگرایی در جستجوی یک‌سری از علت‌های موجهه و طبیعی است که اساساً انسان را تحت انقیاد جبری خود قرار می‌دهد. علل موجهه رابطه‌ای میان دو پدیده است که در آن، شناخت پدیده اولی به تعیین وضعیت پدیده دومی بیانجامد. به طور کلی عقیده جغرافیاگرایان پیرامون تکوین تمدن را می‌توانیم به این صورت خلاصه کنیم: بر اساس نظریه جبر محیطی که دوره نسبتاً مهمی از تاریخ علم جغرافیا را به خود اختصاص داد، عناصر و عوامل طبیعی نظیر اقلیم، ژئومورفولوژی و...، تعیین‌کننده و جهت‌دهنده فعالیت و زندگی انسان‌ها هستند. مطابق این نظریه کلیه جنبه‌های زندگی انسان‌ها تابع محض شرایط طبیعی محل زندگی شان است؛ به‌نحوی که ویژگی‌های طبیعی مکان‌ها کنترل‌کننده فعالیت‌های انسان‌های ساکن در آن مکان‌هاست.

وقوع یک تمدن در این رویکرد تابع و متغیر وابسته از امکانات محیطی و طبیعی است. از این‌رو، حتی در صورت حاضر بودن عنصر عقلی و جمعیت و...، رفتن به سوی ساخت تمدن در غیاب عنصر آب و هوا و جغرافیای مساعد غیرممکن فرض می‌شود. البته وجود زمینه جغرافیایی برای تولید مادی، کشاورزی و... اهمیت دارد. اما با توجه به جنبه‌های متفاوت مقوله ظهور تمدن، این رویکرد را می‌توان رویکردی حداقلی و تقلیل‌گرا (Reductionist) دانست. به عبارت دیگر می‌توان

عنوان کرد «نظریه جغرافیایی، مظهر یک اعتقاد یک‌جانبه و طبیعی است و منکر عامل انسانی در تعیین سرنوشت به تاریخ، پیدایش و تکامل آن است.... آنچه از تیررس دید اصحاب نظریه جغرافیاگرا دور مانده، این حقیقت است که اگرچه بشر محصول محیط جغرافیایی خویش است، ولی نسبت به آن یک وجه منفعل منفی نیست؛ بلکه او در مقابل شرایط محیط خویش واکنش نشان می‌دهد و آن را تغییر می‌دهد. صحیح است که بشر ابزار کار خود را از طبیعت اخذ می‌کند و توسط همان ابزار بر طبیعت تأثیر می‌گذارد، ولی با وجود این، محیط جغرافیایی عامل قطعی تغییرات اجتماعی و تاریخی نیست، بلکه تنها یکی از شرایط ضرورت تکامل تاریخی است» (حمید، ۱۳۵۶، ص ۱۰).

رویکرد حداقلی جبر طبیعی جغرافیای همه عناصر را متغیری وابسته از جبر محیطی در نظر می‌گیرد. این رویکرد دارای قضاوتی مبالغه‌شده از تعیین‌کنندگی محیط است؛ از این رو در بررسی امکان وقوع تمدن اسلامی نوین نارسا است. چراکه می‌توان فرض کرد تمدن با اتکا به عنصر انباشتگی عقل و تولید فکر حتی در جغرافیای محدود هم امکان وقوع خواهد داشت. آنچه مسلم است، تأثیر جغرافیا است بر فرد و جامعه. این تأثیر گاه مستقیم است و گاه غیرمستقیم. به میزان رشد فرد و پیشرفت تمدنی جامعه، رهایی از جبر جغرافیایی فزونی یا کاهش پیدا خواهد کرد. همان‌گونه که این رشد، می‌تواند تسلط عوامل دیگری چون عامل اقتصادی، نژادی و محیطی را محدود کند.

۳. روش تحقیق

روش این مقاله، ترکیبی از روش تفکر تاریخی در کنار آینده‌پژوهی تاریخی است. تغییرات در جهان امروز با سرعت بالایی رخ می‌دهد و دولت‌ها و ملت‌ها ناگزیرند برای حرکت به سمت اهداف خود، ترسیمی درست از آینده ارائه دهند. چنین ترسیمی از آینده، نیازمند مؤلفه‌هایی است که برخی از آنها از دل تفکر تاریخی

بیرون می‌آیند؛ یعنی اشاره به همان جمله معروف که تاریخ چراغ راه آینده است. برای آن‌که بتوانیم به شناخت واقعی یک جریان تاریخی دست یابیم، بایستی روح تفکر حاکم بر آن رخداد را دریافت. ثبت جزئیات وقایع بدون کشف علل و سپس جمع‌بندی و نتیجه‌گیری حوادث نمی‌تواند تحلیل درستی از وقایع تاریخی برای مورخ داشته باشد (فصیحی، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۷۴). تفکر تاریخی اصل مهم تاریخ‌نویسی جدید است و مورخ باید همه‌ی اجزا را سنجش تاریخی کند؛ یعنی برای بیان یک واقعه آن طور که تحقق یافته، با بررسی اسناد و مدارک، مطالب غیرواقعی تاریخ‌نویسانی که تفسیر به رأی کرده‌اند از آثار مورخانی که به همه جنبه‌های یک رخداد تاریخی براساس اسناد واقعی توجه کرده‌اند، تفکیک شود تا بتواند به وظیفه‌ی خود به‌خوبی عمل کند. در واقع درک صحیح علل هر واقعه تاریخی و توجه به رابطه منطقی میان هریک، در کنار تحلیل درست و روشن از آن حوادث، سیر جریان تاریخ را برای ما آشکار می‌کند (شاکری، ۱۳۸۷، صص ۳۰۷ و ۳۰۹). بنابراین آینده‌پژوهی با رویکرد تاریخی به این معنی است که چگونه از درون تغییر و یا عدم تغییر «امروز» واقعیت «فردا» متولد می‌شود. بنابراین یکی از اهداف آینده‌پژوهی، تفسیر گذشته و جهت‌گیری‌های حال برای طراحی آینده است (پدرام و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۶-۷).

مع الوصف، در این مقاله براساس الگوهای مکتب جغرافیایی، رشد و انهدام تمدن‌ها بررسی خواهد شد و با پذیرش این الگو به عنوان عناصر اصلی و سازنده محیط جغرافیایی، تأثیر آن‌ها در سرنوشت تمدن‌ها واکاوی شده است.

۴. هگل و تکوین تمدن

کانون اندیشه هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) در این باب، پیوندی است که بین دولت و تمدن قائل است. نظریات غالب پیش از او تمدن را مترادف با یکجانشینی می‌دانست. هگل عنصری دیگر را به این امر افزود و تمدن را

وضع متفاوتی از قبل تعریف کرد. از دیدگاه او تمدن برابر است با شکل دادن به دولت، و دولت نیز فرآیندی از تکامل عقل اجتماعی است که آزادی فرد به عنوان شهروند تنها در آن شکل می‌گیرد.

هگل در درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ، تصویر عقل پایه تمدن را تاریخ مظهر عقلی می‌انگارد که خودش را به‌طور دیالکتیکی تکامل می‌بخشد. هدف این تکامل دستیابی به آزادی خواهد بود. تمدن‌های گذشته از آزادی و عقل بهره‌ی کمتری داشته‌اند. تمدن جدید مظهر کامل‌تری از تحقق عقل مطلق در زمان است.

از دیدگاه هگل تاریخ به‌سوی آزادی حرکت می‌کند و اطاعت فرد از دولت تحقق نهایی آزادی است (ر.ک. به عالم، ۱۳۹۰) تاویل هگل از روند تکامل و تاریخ در کل جهان، برانگیزنده تفکر و رهیافت‌های مهمی شد. یک نمونه‌ی تأثیر هگل بر متفکران بعدی نوآوری او درباره طبقه‌بندی کردن گفتمان تمدن بر اساس دین است و برای نخستین بار آرنولد توین بی‌بود که تمدن غرب را «تمدن مسیحی» نامید. بعدها به ویژه پس از پایان جنگ جهانی دوم آرنولد توین بی‌با الهام از هگل تمدن‌ها را بر اساس تعلقات دینی به تمدن‌های هشت‌گانه‌ی تمدن مسیحی، تمدن اسلامی، تمدن کنفوسیوسی، تمدن ارتودوکسی - اسلاو، تمدن هندی، تمدن آمریکای لاتین و تمدن افریقایی تقسیم‌بندی کرد. البته توین بی‌از هرگونه ارزش‌گذاری درباره این تمدن‌ها می‌پرهیزد و او تنها این اصل از هگلیان و نظریه ماکس وبر را بسط داد که تمدن‌ها بر اساس باورهای دینی مردم تقسیم‌بندی می‌شود. در دوران اخیر و پس از فروپاشی شوروی و پایان جنگ سرد هانتینگتون (Samuel Huntington) با الهام از تقسیم‌بندی توین بی‌، کتاب بسیار معروف *برخورد تمدن‌ها* را نوشت، اما آن‌را به یک نظریه سیاسی و ایدئولوژیک تبدیل کرد و به این نتیجه رسید که قرن بیست و یکم قرن رویارویی تمدن غربی با تمدن اسلامی و کنفوسیوسی است. هانتینگتون به آمریکا توصیه می‌کند که چالش‌های آینده، بین غرب از یک‌سو و

تمدن‌های اسلامی و کنفوسیوسی از سوی دیگر خواهد بود.

هگل، سه تمدن چین، هند و ایران را بر مبنای روح آزادی در دوره باستان مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به نظر وی در جهان شرقی تنها یک نفر آزاد است و آن هم حاکم، امپراتور، شاهنشاه و یا فرعون است و دیگران کاملاً از آزادی محروم هستند و اراده‌ای از خود ندارند؛ با این تفاوت که با اولویت «خانواده» در چین، حکومت بر اساس مدیریت پدران امپراتور توجیه می‌شد؛ در هند حکومت و استبداد ناشی از آن‌را به «طبیعت» نسبت می‌دادند و نه حاکمان؛ در ایران حکومت دینی بر مبنای دین زرتشت و بر اساس «اصول عقلی، معنوی و روحانی» اداره می‌شد. تنها در ایران باستان بود که به نظر هگل رگه‌هایی از رشد و آگاهی را می‌توان مشاهده نمود و به همین دلیل، آغاز «تاریخ حقیقی» را از ایران باید دانست (ر.ک. به لنکستر، ۱۳۹۴).

پس از مصاف ایران و یونان در «سالامیس» و شکست ایران، دوره «جهان یونانی» آغاز می‌شود؛ یونان باستان از دولت‌شهرهای مجزایی تشکیل شده بود که آزادی فردی را به رسمیت می‌شناختند؛ بنابراین، از این دوره بود که ارزش آزادی تدریجاً در حال نهادینه شدن بود، اما آزادی یونانی، آزادی کاملی نبود، زیرا برده‌داری یکی از ارزش‌های پذیرفته شده در یونان باستان بود و این به معنای آن است که طبقه‌ای از جامعه از حقوق شهروندی برخوردار نباشد.

شاید بتوان نقطه افتراق «جهان یونانی» با «جهان شرقی» را در این نکته دید که در «جهان شرقی» تنها یک نفر آزاد است ولی در «جهان یونانی» بعضی آزادند و تنها «طبقه برده» فاقد آزادی است. از سوی دیگر، آزادی یونانی مستند به عادات و رسوم بود، نه تفکر و اندیشه. پس از این جهت که آزادی برای بیشتر اقشار جامعه پذیرفته شده است، نسبت به دوره قبل یعنی «جهان شرقی» کامل‌تر است، اما به دلیل نقصان آزادی یونانی باید منتظر تکامل آن در دوره بعدی باشیم.

دوره بعد، «جهان رومی» است که به نظر بسیاری، هگل به سختی توانسته است تکامل آن نسبت به دوره قبل را ترسیم کند. روم، مجموعه‌ای از اقوام بود که میان آن‌ها هیچ گونه پیوند قومی و قانونی وجود نداشت، بنابراین نیاز به قدرت مطلق بود که نظم را مقتدرانه پیاده کند؛ در این جاست که طبق ترسیم هگل شاید تفاوتی میان شاهنشاهی ایران و امپراتوری روم مشاهده نشود، اما هگل اصرار دارد بر این که شاهنشاهی ایران برخلاف امپراتوری روم، آزادی فردی را به رسمیت نمی‌شناخت. به نظر هگل، آزادی در دوره رومی دو نمود بارز داشت؛ یکی در اعراض از جامعه و فرو رفتن در فلسفه و مبارزه منفی با وضع موجود که ناشی از فروپاشی دولت شهرهای یونان توسط رومیان بود که مکاتب فلسفی حائل مانند رواقی، اپیکوری و شکاکان نماینده آن بودند. همین اعراض از جامعه به نوعی متضمن «آزادی» است؛ و دیگری ظهور مسیحیت که سه اثر مهم داشت؛ اول: تأکید بر روحانی بودن انسان که موجب پیدایش «خودآگاهی دینی» شد؛ دوم: مبارزه با برده‌داری؛ سوم: تأکید بر اخلاق به جای تأکید بر عادات و رسوم که همگی به نوعی مبتنی بر ارزش «آزادی» است، اما آزادی دوره رومی نیز به نظر هگل راکد و منحنط است.

هگل دیدگاه خطی نسبت به تکامل عقل ظهور تمدن‌ها دارد و از نظر او این تکامل عقل غربی (Western Reason) از یونان باستان تا امروز تمدن بشر را به پیش برده است. تاویل هگل پیش رفتن روح به سوی آزادی است که در قالب دولت نمود پیدا می‌کند و سرانجام عقل غربی و اروپایی با مشخصات خاص خود آزادی را تحقق می‌بخشد. این رویکرد هگل به تاریخ و تمدن جایی برای امکان ظهور تمدن خارج از چارچوب عقل غربی و اروپایی باقی نمی‌گذارد و علی‌رغم تأکید هگل بر آزادی و آگاهی در شکل‌گیری تمدن، نوعی نظریه جبر محیطی و جغرافیایی در آن نهادینه شده است چرا که این تصور که اندیشه یونانی و تداوم آن

در محیط جغرافیایی غرب و تفکر اروپایی نوین تنها جایگاه خردورزی و مشرق زمین تنها جایگاه دین بوده است اشتباه به نظر می‌رسد. تمدن‌های شرق و به-خصوص تمدن اسلامی جایگاه رشد فلسفه و عقل و پزشکی و ریاضیات و علوم بوده است. از این منظر به نظر می‌رسد انحصار وقوع و رشد تمدن در عقل غربی یونانی و اروپایی نارسا و چشم‌پوشی از دستاوردهای عقل در تمدن اسلامی است. شاید بتوانیم درباره ارزیابی امکان وقوع تمدن، رویکرد خطی تمدن را در برابر رویکرد تکامل دوره‌ای، مناسب‌تر بدانیم. در این رویکرد هر تمدن مانند یک ارگانیسم زنده تصور می‌شود. تمدن‌ها در بستر تاریخ دستخوش تولد، توسعه، استقرار، افول و اضمحلال می‌شوند و به‌جای آنها تمدن‌های دیگر که بتوانند نسبت صحیح‌تری با الزامات زمان برقرار کنند، ظهور می‌کنند. از میان اندیشمندانی که نظریه پویش دورانی تمدن‌ها را مطرح کرده است می‌توان به ابن‌خلدون، فیلسوف و اندیشمند جهان اسلام اشاره کرد. ابن‌خلدون در *المقدمه*، پنج مرحله را برای ظهور و افول تمدن‌ها برمی‌شمارد. این مراحل، پیروزی اولیه، بسط دامنه نفوذ و استقرار، ثبات و آسودگی، تمتع و بهره‌مندی و سرانجام افول و اضمحلال را شامل می‌شود. با این رویکرد می‌توان امکان احیای تمدن‌ها را در نظر گرفت. تمدن می‌تواند در بستر خاص خود رشد کرده و به تعالی برسد. اروپامحوری و عقل غربی تنها بخشی از تاریخ تمدن را توضیح می‌دهند. به عقیده نگارندگان در هر جغرافیایی که امکان تعقل و خردورزی به‌وجود آید امکان وقوع تمدن فراهم خواهد شد.

۵. جرج فریدمن جغرافیای سیاسی و آینده

جرج فریدمن (George Friedman) در آثار خود به بررسی امکانات محیطی و جغرافیایی ملت‌ها و امکان برقراری تمدن پرداخته است. در آثار فریدمن آنچه بیشتر برجسته است نقش و اهمیت ژئوپلیتیک (Geopolitics) است یعنی رابطه و تأثیر جغرافیا بر سیاست. پیش‌بینی‌های او از آینده سیاسی جهان بر این اساس

مبتنی است که روزگار برتری آمریکا را رو به افول و کشورهای هم‌چون ترکیه، مکزیک، و لهستان را دارای بخت رسیدن به جایگاه تمدنی بالاتر می‌داند. او در اثر معروف خود، جهان در صد سال آینده به‌وضوح روش خود را تعیین می‌کند «این فکر بنیاد و شالوده روش من است که از دیدگاهی استوارتر نامش می‌شود ژئوپولیتیکز یا (علم جغرافیا-سیاست)» (فریدمن، ۱۳۹۳، ص ۱۳).

درحقیقت پایه و اساس تحلیل و تبیین او بررسی امکانات محیطی و شرایط اقتصادی ملت‌ها جهت بقا و رشد در جهان کنونی است که بر پایه دولت-ملت‌ها (Nation-States) بنا شده است. محیط الزامات و ضرورت‌هایی را پیش پای دولت‌ها قرار می‌دهد که در قدرت گرفتن یا افول دولت-ملت‌ها نقش اساسی دارند.

فریدمن در توضیح این‌که چگونه کشورها برتری خواهند یافت عواملی را مثل پهناوری (vastitude)، کیفیت سرزمین و دسترسی به آب‌های آزاد را مهم ارزیابی و در ادامه قدرت نظامی و تکنولوژیک را تعیین‌کننده تصور می‌کند. هم‌چنین فریدمن به جایگاه کشورها در علوم و فناوری و نیز جایگاه دانش به‌عنوان پشتیبان قدرت تأکید می‌کند.

فریدمن در تحلیل خود از آینده آسیا به وضعیت کشورهای مختلف خاورمیانه اشاره می‌کند و محدودیت‌هایی را بر می‌شمارد.

تحلیل فریدمن از وضعیت ایران به خوبی دیدگاه او را تبیین می‌کند: «در این میان، موقعیت جغرافیایی نیز مطرح است. در منطقه خاورمیانه، ایران در حاشیه قرار گرفته است. از افغانستان در شرق آن چیز ملموسی به‌دست نمی‌آید و هر نوع گسترش نفوذ سیاسی به شمال ایران با روسیه برخورد خواهد داشت. گسترش منطقه‌ای برای ایران آسان نیست؛ زیرا هر اقدامی در این زمینه هزینه‌ای بالاتر از نتیجه‌ای دارد که به دست می‌آید.» (فریدمن، ۱۳۹۳، صص ۸۸-۸۹).

او موقعیت جغرافیایی ایران را مانعی برای گسترش نفوذ و قدرت ایران در نظر می‌گیرد؛ اما بالعکس موقعیت و جایگاه ویژه‌ای برای کشور ترکیه قائل می‌شود که بخشی از آن را به موقعیت خاص ارتباطی این کشور و همراهی آن با آمریکا می‌داند «ترکیه جدا افتاده و دست و پا بسته نیست. از جهات بسیار توان تحرک و پویایی دارد و مهم‌تر از همه اینکه گسترش قدرت آن خطری برای آمریکا به‌شمار نمی‌آید و نیرویش برخلاف ایران صرف رویارویی با آمریکا نمی‌شود. در صورت بالیدن قدرت اقتصادی احتمال بسیار دارد که ترکیه دوباره نقش پیشین خود را در جایگاه قدرت منطقه به دست آورد.» (فریدمن، ۱۳۹۳، ص ۹۰). در کل فریدمن با تکیه بر عوامل جغرافیایی، وسعت کشور، جمعیت و دسترسی به آبراه‌ها را مبنای تحلیل از رشد یا زوال قرار می‌دهد.

۱-۵. فریدمن و آینده ایران

قسمتی از پیش‌بینی‌ها و تحلیل او از آینده ایران در کتاب *جهان در صد سال آینده* و قسمتی در مصاحبه‌های وی درج شده است. فریدمن بر این عقیده است که ایران همواره با همسایگان خود در حال تعارض باقی خواهد ماند و رشد آن همواره به دلیل محدودیت در شرق و غرب با مشکل روبه‌رو است؛ «جغرافیا برای ایران همواره شمشیری دو لبه بوده است. ایران از نظر مساحت و جمعیت، بزرگ‌ترین کشور خاورمیانه و هفدهمین کشور بزرگ جهان است. شهرهای بزرگ ایران را کوه‌ها و بیابان‌های [این کشور] در بر گرفته‌اند. این واقعیت راهبرد ایران باستان و تدابیر امروز ایران را تعیین کرده است و می‌کند. جغرافیای ایران فتح این کشور را بسیار دشوار کرده؛ اما در عین حال مانع از توسعه آسان این کشور نیز شده است. بهترین جا برای قدرت‌نمایی ایران، غرب این کشور است. [قدرت‌نمایی در] دیگر جهات آن دشوارتر است. ایران نفوذ زیادی در افغانستان داشته؛ اما این کشور حتی از ایران نیز کوهستانی‌تر است (منطقه‌ای قبیله‌ای با زمین‌های کم‌فایده‌تر). «آسیای

مرکزی از دیگر حوزه‌هایی است که ایران در آن نفوذ دارد؛ اما زمین‌های این منطقه نیز به تلاشی که باید برای فتح آن صورت گیرد، نمی‌ارزد. قفقاز مانعی در آغاز راه است. عوارض جغرافیایی این منطقه، هر گونه تهاجم نظامی به آن را دشوار ساخته است.» (فریدمن، ۱۳۹۳ ص ۹۵).

بنابراین ایران تنها به سمت غرب توسعه می‌یابد. ایران در کنار خلیج فارس واقع است، اما هیچ‌گاه از نیروی دریایی قدرتمندی برخوردار نبوده است. تنگه هرمز نیز آن قدر کم‌عرض است که ایران را بیشتر محدود می‌کند. هر نیرویی را به راحتی می‌توان محاصره کرد. نفت اهمیت زیادی دارد و در سال‌های اخیر به یکی از منابع بسیار مهم تبدیل شده و این بر اهمیت تنگه هرمز به عنوان یک گذرگاه دریایی افزوده است. ایران تهدید کرده است در این تنگه مین‌های دریایی کار خواهد گذاشت؛ اما این اقدامی دفاعی است و محک زدن آن برای ایران کاملاً خطرناک است. ایران یک قدرت زمینی است (فریدمن، ۱۳۹۳ ص ۹۵).

او درباره ایران نتیجه‌گیری می‌کند: «ایران قدرتی مهم در منطقه و مهد تاریخی یکی از تأثیرگذارترین تمدن‌های جهان است. اما برای این که به چیزی فراتر از قدرتی منطقه‌ای تبدیل شود، باید برخی شرایط را داشته باشد. نشانه‌های اندکی وجود دارد که نشان دهد این اتفاق در آینده‌ای نزدیک می‌افتد. ایران یکی از قدرت‌های ژئوپلتیک مهم هست و خواهد بود؛ اما جغرافیای این کشور به طور ذاتی قدرت آن را محدود می‌کند.» (فریدمن، ۱۳۹۳ ص ۹۵)

فریدمن ابعادی خاص از مؤلفه‌های قدرت و تمدن را برجسته ساخته است. مؤلفه وسعت سرزمین نیروی نظامی و اقتصاد. به نظر می‌رسد او عوامل دیگری مانند رشد فکری و انباشتگی عقل و تولید دانش را در نظریه خود لحاظ نکرده است. ارزش نظر فریدمن توانایی پیش‌گویی آینده از طریق متغیرهای عینی قدرت‌ساز است؛ اگرچه ضعف‌هایی دارد اما فریدمن به طور کلی درباره ایران

معتقد است در صورت گسترش بهینه وسعت جغرافیایی و جمعیت، ایران می‌تواند عظمت گذشته تمدنی خود را بازیابد. همان‌گونه که ذکر شد این تحلیل ارزش و محوریت بالایی به عامل جغرافیایی می‌بخشد که در قسمت بعد به نقص و دلایل نا کافی آن می‌پردازیم.

۶. امکان بازسازی تمدن ایرانی-اسلامی با محوریت ایران

سؤال اصلی این است که آیا می‌توان با داشتن پتانسیل جغرافیایی کوچک دست به تأسیس تمدنی بز نیم یا خیر؟ در پاسخ باید به تجربه تمدن اسلامی و ایرانی اتکا کنیم. تمدن و فرهنگ ایرانی - شیعی - صفوی که شاخصه آن امروز در قالب جمهوری اسلامی ایران تبلور یافته است دارای پتانسیل و مؤلفه‌های رشد تمدنی است.

به نظر می‌رسد نظریه‌های یاد شده مانند مبنا قرار دادن صرف جغرافیا و یا نظریه هگل که عقل را صرفاً در قالب تکامل عقل غربی و اروپامحوری می‌دید، نمی‌تواند پاسخ‌گو و توضیح‌دهنده رشد و تعالی تمدن ایرانی و اسلامی باشد. متفکرانی مانند فریدمن که آینده ایران را در پرتو ملاحظات ژئوپولوتیک تبیین کرده‌اند تفسیری مضیق از تمدن و رشد به دست می‌دهند.

این تفسیر با تحولات سیاسی اجتماعی بشر و شکل‌گیری تمدن‌های گوناگون هم‌خوان نیست. عوامل سازنده تمدن بر پایه‌های دانش، کار، جمعیت و جغرافیای مساعد جمع و حاضر می‌شود. از این‌رو نمی‌توان تنها بر اساس عامل ژئوپولوتیک تمدن را محدود ساخت. هر جا عنصر فرهنگی و معنوی حاضر باشد تمدن سر می‌نماید. تاریخ فکر و اندیشه و تکامل هنرها و صنایع در مشرق زمین (تمدن اسلامی) در طول سده‌ها، شکوفایی عقل و اندیشه را در شرق به دنبال داشته است. برخلاف نظر هگلیان عقل صرفاً در پرتو عقل غربی و یونانی به تکامل نرسیده و عقل در شرق به ویژه در ساختن تمدن اسلامی نقش محوری در باروری فلسفه و

علم داشته است.

از میان همه عناصر و پایه‌هایی که امکان وقوع تمدن را فراهم می‌آورند. پایه تعقل و خردورزی ارزش والایی پیدا می‌کند. تجربه تاریخی در دوران تمدن اسلامی نشان داده است که گرچه وجود عامل مساعد جغرافیایی و عواملی چون پهناوری و راه‌های آبی جهت رونق تبادلات اقتصادی و دیگر شرایط در رونق شکوفایی تمدن نقش ایفا کرده است؛ اما گوهر اصلی پیدایش و رشد تمدن اسلامی را باید دوره‌ای جستجو کنیم که امکان خردورزی فلسفی و تضارب آرا وجود داشته است.

ایران به عنوان حامل فرهنگ و تمدن اسلامی در دوران شکوفایی تمدن اسلامی در قرون چهارم و پنجم و ششم هجری با اتکا بر سنت تعقل که در فیلسوفانی چون ابن سینا (Avicenna) و فارابی و دیگران شکل گرفت، مانع از خاموش شدن عقل و دانش شدند.

عصر تعقل و فلسفه در ایران با ظهور ابن سینا و فارابی و فیلسوفان دیگر درون‌مایه معنوی تمدن اسلامی را شکل داد. برخی متفکران حوزه عرب مانند محمد عابد الجابری تفسیری خاص از تعقل در جهان اسلام را ارائه داده‌اند. از دیدگاه الجابری دو سنت تفکر فلسفی ایران و تفکر هرمسی یونانی در جهان اسلام در مقابل رویکرد فقه اشعری قرار گرفت که به عقیده وی موجب سست شدن پایه‌های عباسیان شد. او که تمدن اسلامی را برخوردار از عنصر قوی می‌داند که با ورود سنت فلسفه ایرانی راه دیگری را در پیش گرفت. با نگرشی عین‌گرایانه سنت تفکر ایرانی را مقابل شیوه زندگی عربی قرار می‌دهد.

از نظر الجابری تمدن اسلامی همان خلافت عباسیان است که با ضعف عنصر عربی و قوت گرفتن فرهنگ و عقل ایرانی در آن به زعم وی رو به زوال رفت و خاموشی عباسیان را زوال تمدن اسلامی می‌پندارد (جابری، ۱۳۹۵) در حالی تمدن

بسیار پیچیده‌تر از تشکیل حکومت‌هاست و کل جنبه‌های حیات را در برمی‌گیرد. پس از عباسیان تفکر عقلی ایران باز نماند و در قرون بعد توانست به حیات خود ادامه داده و در برابر غربی سخنی به سزا داشته باشد. می‌توان نتیجه گرفت که امروزه ایران به صورت فرهنگی و تمدنی قابلیت و ظرفیت لازم برای گفت‌وگو با تمدن غرب. سازندگی تمدن نوین اسلامی را داراست.

۷ نقش ثروت و امتناع غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی

با نگاهی به شاخص‌های اقتصادی و رشد مادی می‌توان این نکته را دریافت که امروزه کشورهای حوزه اسلامی دارای امکانات مادی و تظاهرات مادی مدرن تمدنی هستند. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا با صرف داشتن امکانات مادی و اقتصادی و عوامل مساعد جغرافیایی می‌توان دست به احیا تمدنی زد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا توانایی‌های مادی و اقتصادی امکان غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی را فراهم خواهد کرد؟

در پاسخ این پرسش می‌توان گفت کشورهای اسلامی حوزه عرب که منابع مادی فراوان دارند مظاهر تمدن و تکنولوژی غربی را اخذ کرده اما هنوز موفق و قادر به بر پا ساختن مؤلفه تمدنی‌اند. تکنولوژی وارداتی جایگاه تولید فکر و کند چه بسا آن را هم دچار مشکل می‌سازد. مسلم است که آن کشورهای اسلامی در تولید دانش و انباشتگی عقلی و سهم داشتن در حوزه علم بشری دچار رکود شده‌اند. عامل اصلی پسرفت تمدنی و عدم امکان برقراری گفتگو با سایر تمدن‌هاست. شاید منشا آنرا بتوان نوع نگرش به دین در جهان سنت و حوزه عربی دانست که نگاهی متفاوت با حوزه تفکر ایرانی را شکل داده است.

برخلاف نگاه‌های فقهی خاص در حوزه اهل سنت، نوع نگاه شیعی و سابقه تفکر فلسفی در ایران امکان تعقل درون و برون دینی را فراهم می‌آورد که برای ساخت تمدنی ضروری است. تجربه تاریخی نشان داد که تنها با در پیش گرفتن راه

سنت فقهی نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید. بنابراین به نظر می‌رسد یک مشکل بر سر راه احیای تمدن چندپارگی کشورهای اسلامی است. رقابت‌های سیاسی و اقتصادی میان کشورها و عدم وجود فهم مشترک از تمدن اسلامی از این رسیدن به درک مشترک را مشکل ساخته است.

اگر بتوانیم با ایجاد فهم درست و مناسب میان کشورهای اسلامی فهم مشترکی از مقوله تمدن اسلامی را شکل دهیم می‌توان با روی هم گذاشتن امکانات مادی و فکری نویدی از ایجاد هم‌گرایی در جهت تمدن اسلامی نوین باشد.

ایران در شرایط کنونی با داشتن جغرافیای مناسب دسترسی به آسیای مرکزی اقیانوس هند و غنای منبع زیر زمینی و جمعیت جوان و با سطح تحصیلات و دانش بالا و سابقه فکری و تمدنی طولانی آمادگی ساخت گفتمان تمدنی نوین را داراست. از این رو به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین نیاز در این مسیر ایجاد بستر تفکر عمیق و همه جانبه فلسفی پیرامون تمدن و لوازم و امکان تضارب آرا است تا مؤلفه‌های تمدن ایرانی و اسلامی به عنوان اجزای هویت بخش ما واکاوی شده و رشد دادن تولید دانش و اندیشه به مرحله انباشتگی عقلی برسیم. شاید در گام نخست رسیدن به اجماع نظر نخبگان پیرامون ظرفیت‌های تمدنی اسلامی-شیعی با محوریت ایران و هم‌گرایی کشورهای اسلامی جای پای محکمی به دست دهد؛ اما به هر حال در چارچوب فکری ایران اسلامی با پشتوانه تفکر عقلی فلسفی و با دوری از رویکردهای واگرایی و گفت‌وگو با حوزه کشورهای اسلامی می‌توان تمدن اسلامی را از ایران دوباره پی‌ریزی کرد. با توجه مسایل گفته شده در خصوص کافی نبودن عامل جغرافیایی و نقش عامل هم‌گرایی در شکل‌گیری و ظهور تمدن در ادامه به نقش نظریه همگرایی در امکان تحقق تمدن نوین اسلامی اشاره خواهیم کرد.

۸. نسبت نظریه هم‌گرایی و غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی با تحقق تمدن نوین اسلامی

عامل جغرافیایی به عنوان مؤلفه جبری و تاریخی در جهت تحقق تمدن نوعی تقلیل‌گرایی است که اکنون ضمن روشن شدن پیوند آن با اهداف استعمارگرایانه و نژادپرستانه جهت اثبات برتری تمدن غربی اعتبار آن مورد خدشه قرار گرفته است. از این لحاظ جغرافیا و عوامل طبیعی به عنوان ضروت ذاتی تحقق تمدن جایی ندارد زیرا محدودیت‌های جغرافیایی جهت تحقق تمدن نوین اسلامی مورد توجه است. به عبارت دیگر در شرایط کنونی راه‌کار غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی چیست؟ از این نظر نوعی اتحاد و هم‌گرایی منطقه‌ای بر اساس مؤلفه‌های سیاسی- فرهنگی در مقابل خطرات و تهدیدات تمدن غربی می‌تواند زمینه‌ساز غلبه بر محدودیت‌های طبیعی باشد.

با وجود این که تمایل به همکاری و برقراری اتحادها در طول تاریخ، یکی از مؤثرترین راهکارها برای مبارزه و مواجهه با دشمنان مشترک و دستیابی به اهداف تمدنی بوده است، ولی تمایل به هم‌گرایی از نوع جدید آن از ویژگی‌های قرون اخیر، خصوصاً قرن بیستم است. اگرچه هم‌گرایی و نقش آن در شکل‌گیری تمدن در طول تاریخ بشر اهمیت ویژه‌ای داشته است اما عملاً بعد از جنگ جهانی دوم بود که برای تجزیه و تحلیل سیاست‌های منطقه‌ای و بین‌المللی از آن استفاده شد. نظریه هم‌گرایی محصول تفکر و بینش گروه‌هایی بود که تعدد واحدهای سیاسی و حاکمیت ملی دولت‌ها را سبب بروز جنگ‌ها می‌دانستند. لذا این گروه‌ها تمام تلاش خود را برای ایجاد سازمان‌های فراملی اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی به کار گرفتند تا با ایجاد جو همکاری میان دولت‌ها، از سطح تعارضات و مناقشات منطقه‌ای کاسته شود. پردازش نظریه‌هایی چون کارکردگرایی، نوکارکردگرایی، ارتباطات و فدرالیسم، در راستای همین هدف صورت گرفته است که براساس آن

دولت‌ها در مسائل مشترک اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، دست به اقدامات همکاری‌جویانه می‌زنند. اندیشمندان تئوری هم‌گرایی، فرضیاتی را که رئالیست‌ها، در مورد سرشت رقابت‌آمیز و ستیز میان روابط دولت‌ها را به عنوان محور اساسی در نظام بین‌الملل مطرح می‌کردند، زیر سؤال بردند. رئالیست‌ها در روابط بین‌الملل دولت‌ها را اصل می‌دانند و اینکه هر کشور مسئول خود است. اندیشمندان هم-گرایی به جای سرشت ستیزآمیز، روابط فنی، اقتصادی و اجتماعی جوامع انسانی و روابط سیاسی و غیرسیاسی را در مرحله شکل‌گیری، محور و پایه رهیافت هم-گرایی در نظریات تمدنی قرار دادند.

در علوم سیاسی، هم‌گرایی عبارت است از فرایندی که طی آن، دولت‌ها یا واحدهای سیاسی برای دستیابی به اهداف مشترک خود، به طور داوطلبانه و آگاهانه، بخشی از حاکمیت و اقتدار عالی خود را به یک مرکز فراملی واگذار می‌کنند (کاظمی، ۱۳۷۰، ص ۳). انگیزه اصلی دولت‌ها برای چنین همکاری‌های نزدیکی، دسترسی آن‌ها به منافع و امکاناتی است که قبل از ورود به فرآیند هم-گرایی دست‌یافتن به آن برایشان غیرممکن بود (قوام، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷). در واقع یکی از اهداف محوری در مطالعات بین‌المللی، تشخیص و تحلیل نیروهایی است که در ایجاد تفاهم، همبستگی و وحدت ملت‌ها و جوامع سیاسی به ایفای نقش می‌پردازند (کاظمی، ۱۳۷۰، ص ۲۰). در مقابل، نظریه واگرایی وجود دارد که به معنای تفکیک و جدایی از هم‌دیگر و دور شدن آنها از هدف مشترک و حرکت به سوی هدف‌های خاص است (حافظ‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳). اساساً واگرایی، فرآیندی است که طی آن واحدهای سیاسی و دولت‌ها از یکدیگر دور شده و زمینه‌ی بحران و جنگ فراهم می‌شود (قوام، ۱۳۷۰، ص ۲۲۹).

هم‌گرایی هم می‌تواند به عنوان فرآیند و هم وضعیت تعریف شود. وضعیت هم-گرایی یعنی شرایطی که در آن کنشگران به یک اجتماع جدید می‌رسند. فرآیند یا

فرآیندهای دخیل در آن نیز عبارتند از وسایل و ابزاری که این اجتماع از طریق آن‌ها حاصل می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۹۲، ص ۴۰). اما اکثر کارشناسان بر این مسئله اشتراک نظر دارند که هم‌گرایی را می‌توان فرایندی تلقی نمود که واحدهای سیاسی جدا و مستقل از یکدیگر به طور داوطلبانه، در مراحل اولیه بخشی از اقتدار خود و در نهایت از تمام اقتدار خود در جهت رسیدن به هدف‌های مشترک و کسب منافع، صرف‌نظر می‌کنند، تا از یک نهاد فوق ملی و منطقه‌ای پیروی نمایند. البته اگر هم‌گرایی از طریق زور و اجبار باشد، جنبه امپریالیستی پیدا می‌کند، بنابراین هم‌گرایی باید با خواست و اراده دولت‌ها باشد. بدین ترتیب هم‌گرایی میان دولت‌ها، یک نوع پیکربندی جمعی از لحاظ تصمیم‌گیری را به وجود می‌آورد، که ما با روابط فرادولتی سروکار داریم (قوام، ۱۳۹۳، ص ۴۳) می‌توانیم در مورد هم‌گرایی چهار نظریه را مطرح کنیم اول، نظریه کارکردگرایی که همکاری در سطح واحدهای فراملی از جمله سازمان‌های بین‌المللی را به دولت‌ها ترجیح می‌دهد؛ دوم نظریه نوکارکردگرایی است که با الهام از الگوی تصمیم‌گیرنده فزاینده به بررسی فرایند اقناع، تعارض، رقابت، چانه زدن، مذاکره و دیپلماسی در چارچوب یک سیستم سیاسی کثرت‌گرا می‌پردازند. سوم فدرالیست‌ها هستند که اتحاد میان دولت‌ها را براساس وجود یک قانون اساسی در چارچوب یک واحد فوق ملی بررسی می‌کنند، چهارم نظریه مبادله است که بر میزان کیفیت مبادلات اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی میان واحدهای گوناگون تأکید دارند (قوام، ۱۳۸۵، صص ۲۴۸ - ۲۵۳). از میان چهار نظریه فوق نظریه دوم و چهارم جهت فراهم کردن زمینه‌های تحقق تمدن نوین اسلامی و غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی می‌تواند مفید و مؤثر باشد. در واقع راهکار نهایی برای هم‌گرایی در جهان اسلام این است که دولت‌ها و واحدهای سیاسی مستقل، برای به حداکثر رساندن منافع خود از طریق هم‌گرایی، حداقل از قسمتی از حاکمیت ملی و اعمال آن، جهت دستیابی به پاره‌ای از

اهداف مشترک صرف نظر شود و حتی الامکان از عوامل اختلاف‌زایی چون وفاداری‌های افراطی ملی، احساسات شدید ناسیونالیستی، گرایش‌های سیاسی و پایبندی صرف به منافع ملی کاسته و با گسترش همکاری‌های مختلف فنی، تکنیکی، اقتصادی، تجاری، فرهنگی و سیاسی زمینه‌ی ثبات و گرایش به سوی اتحاد میان کشورهای یک منطقه را فراهم آورند (شیخ حسنی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹).

هم‌گرایی در عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در صورت اجرایی شدن در جهان اسلام می‌تواند ضمن فراهم کردن عوامل لازم جهت غلبه بر محدودیت‌های جغرافیایی و مادی شرایط و مقدمات را برای رسیدن به هویت و تصویر جدید از خود و در نهایت تمدن نوین اسلامی فراهم کند. با این حال، دستیابی به هم‌گرایی در جهان اسلام با توجه به شکاف‌های عمیق سیاسی، قومی، مذهبی ناشی از سیاست‌های استعماری و... دشوار به نظر می‌رسد، لذا جهت دستیابی به این امر به‌عنوان مقدمه و زمینه‌ساز تمدن نوین اسلامی تلاش جدی در جهان اسلام خصوصاً از سوی نخبگان دینی، علمی و سیاسی ضروری به نظر می‌رسد.

تمدن نوین اسلامی، به عنوان مهم‌ترین آمال متفکران اسلامی و علاقه‌مندان به اسلام در برابر تمدن غربی، هیچ‌گاه به خودی خود شکل نخواهد گرفت. این تمدن جهت غلبه بر محدودیت‌های طبیعی و مادی نیازمند حرکت از واگرایی به سمت هم‌گرایی است؛ برای رسیدن به این امر مهم باید از مؤلفه‌های فکری، سیاسی و فرهنگی بهره گرفت تا در بستر عقلانیت نوعی جدید از هویت تمدنی جهان اسلام را احیا کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با ترکیبی از روش تفکر تاریخی در کنار آینده‌پژوهی تاریخی سعی کردیم ترسیمی درست از آینده ارائه دهند. چنین ترسیمی از آینده، نیازمند مؤلفه‌هایی است که برخی از آنها از دل تفکر تاریخی بیرون می‌آیند. بنابراین کوشش

کردیم تا با نقد نظریه جغرافیای تمدنی نشان دهیم که از دل این نظریه به تنهایی، پایه‌های نظری شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی به وجود نمی‌آید. پیدایش و رشد یک تمدن نیازمند لوازم و بسترهایی است. عوامل گوناگونی در رشد و انحطاط تمدن‌ها ایفای نقش کرده‌اند؛ از میان این عوامل نقش عامل جغرافیا که در نوع حیات جمعی و نگرش به جهان تأثیرگذار است همواره مورد تأکید برخی نظریه‌پردازان بوده است. از سویی همان‌گونه که اشاره شد. عنصر عقلی و اندیشه‌ای در تأسیس تمدن (غرب و اسلامی) نقشی غیرقابل انکار داشته است.

با عنایت به این موارد به نظر می‌رسد برخلاف نظریات جغرافیا محور در باب تمدن که عامل جغرافیایی را به عنوان متغیری مستقل معرفی می‌کنند و تمدن را متغیری وابسته می‌دانند و برخلاف نظریه تکامل عقل غربی (یونانی) و اروپامحوری آنچه امکان یا امتناع تمدن را سبب می‌شود فراتر از نظریه‌های جغرافیایی و نژادی است. تعقل، تولید و انباشت علم در طول تاریخ بشر از دوران گذشته تا عصر حاضر زمینه رشد و تطور جوامع انسانی و تمدن‌ها را امکان‌پذیر کرده و تمدن غرب به شکل کنونی با تمام لوازم و فروع آن حاصل این تطور تاریخی است. بر این اساس اگرچه نظریات جبرگرایانه تاریخی و جغرافیایی قابل پذیرش نیست؛ اما عوامل طبیعی و محدودیت‌های جغرافیایی می‌توانند به عنوان موانعی در جهت رشد سریع تمدن‌ها عمل کنند. در این صورت اگر عامل جغرافیایی در ایران و جهان اسلام را به عنوان محدودیت بپذیریم راه‌کار غلبه بر این محدودیت تکیه و تأکید بر هم‌گرایی منطقه‌ای است. از میان نظریات هم‌گرایی به نظر می‌رسد نظریه نوکارکردگرایی با ابتناء بر پذیرش تفاهم در چارچوب کثرت‌ها و نظریه مبادله با تکیه بر میزان و کیفیت مبادلات اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی میان واحدهای گوناگون می‌تواند زمینه‌های برون‌رفت از محدودیت‌های طبیعی را برای جهان اسلام و رسیدن به تمدن نوین اسلامی فراهم کند.

کتابنامه

باقری، شهلا (۱۳۹۴)، ظرفیت تمدن‌سازی گفتمان انقلاب اسلامی، دوفصلنامه علمی مطالعات الگویی پیشرفت ایرانی-اسلامی، دوره ۳، شماره ۵، بسیج اساتید، صص ۸۴-۵۹.

پدرام، عبدالرحیم و دیگران (۱۳۸۸)، آینده‌پژوهی، مفاهیم و روش‌ها، تهران: مرکز آینده‌پژوهی و فناوری دفاعی.

پورحسن، قاسم (۹۶-۱۳۹۵)، مجموعه تقریرات و جزوه درسی درس تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی.

حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۷۹)، مبانی مطالعات سیاسی اجتماعی، قم: نشر کمال الملک. حمید، حمید (۱۳۵۲). علم تحولات جامعه، سیمرغ. دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.

رحمانی تیرکلایی، حسین و صادقیان، ناصر (۱۳۹۷)، محدوده جغرافیایی تمدن اسلامی، فصلنامه جغرافیا، نشریه بین‌المللی انجمن جغرافیای ایران، صص ۱۹۱-۲۰۰.

سرخیل، بهنام (۱۳۹۸)، هویت دینی و آینده هم‌گرایی در جهان اسلام، دوفصلنامه‌ی علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دانشگاه شاهد، دوره ۲، شماره ۲، صص ۹۳-۱۱۶.

شاکری، خسرو (۱۳۸۷)، تاریخ نویس متدیک، بخارا، ش ۶۵. شیخ حسنی، کامبیز (۱۳۷۵)، اکو، یک دیدگاه منطقه‌ای، تهران: نشر وزارت خارجه. عابد الجابری، محمد (۱۳۹۵)، تکوین عقل عربی. ترجمه سیدمحمد آل مهدی. نشر نسل آفتاب.

عالم، عبدالرحمان (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب. جلد دوم، نشر دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

عریضی میدی، سیدمرتضی (۱۳۹۵)، چالش‌های هم‌گرایی جهان اسلام در تأسیس تمدن اسلامی، فصلنامه حبل‌المتین، دوره پنجم، شماره ۱۷، صص ۱۰۹-۱۳۷.
فریدمن، جورج (۱۳۹۳)، جهان در صد سال آینده، ترجمه ابوالحسن تهامی، نشر فرزانه.
فصیحی، سیمین (۱۳۷۲)، جریان‌های اصلی تاریخ نگاری در دوره پهلوی، مشهد: نشر نوند.

قرخلو، مهدی (بهار ۱۳۸۰)، حوزه جغرافیای تمدن ایرانی، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۷، صص ۹۱-۱۱۰.

قوام، عبدالعلی (۱۳۷۰)، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران: نشر سمت.
قوام، عبدالعلی (۱۳۸۵)، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران: نشر سمت.
قوام، عبدالعلی (۱۳۹۳)، روابط بین‌الملل؛ نظریه و رویکردها، تهران: نشر سمت.
کاظمی، سیدعلی اصغر (۱۳۷۰)، نظریه‌های همگرایی در روابط بین‌الملل: تجربه جهان سوم، تهران: نشر قومس.

لنکستر، لین (۱۳۹۵)، خداوندان اندیشه سیاسی. جلد سوم، ترجمه علی رامین، علمی-فرهنگی.

محسنی، منوچهر (۱۳۶۶)، جامعه‌شناسی عمومی، تهران: طهوری.
مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۲)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: نشر سمت.
نجفی، موسی (۱۳۹۴)، فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی، چاپ اول. نشر مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر.

یعقوبی، عبدالرسول (۱۳۹۸)، چالش‌های واگرایی‌های هویتی جهان اسلام و راه‌حل‌های هم‌گرایی در تمدن نوین اسلامی، دوفصلنامه‌ی علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دانشگاه شاهد، دوره ۲، شماره ۱، صص ۱۷۱-۲۱۰.

Ratzel, Friedrich (1923), *Politische Geographie*. Berlin: Druck und Verlag Von R. Oldenbourg .

نقش دولت تمدنی در کارآفرینی: چارچوبی برای آینده جمهوری اسلامی ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۹

تقی پارسا مهر*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹

چکیده

بیان مسئله: شکاف بین چشم‌انداز تمدنی و انفعال نهاد دولت در امور کوتاه‌مدت و سطحی، و غفلت از عاملیت نهادی، امری قابل اعتناء است.

هدف: بررسی کنش نهادی و سیاست‌گذاری دولت تمدنی در پی‌ریزی ترتیبات نهادی جدید به منظور خلق کسب و کارها و کارآفرینی است.

روش: تحلیلی و توصیفی به همراه کتابخانه‌ای و انجام مصاحبه‌های عمیق یافته‌ها: ایده تمدنی بودن، زمینه را برای ارتقاء کنشگری دولت از لایه‌های سطحی مثل دادن وام برای کسب و کارها و... به لایه‌های ژرف یعنی ترتیبات نهادی می‌کشد. دولت به نقش واقعی خود برمی‌گردد.

دولت باید فراتر از اقدامات سطحی، در عمق نهادی کنشگری کند، تا زمینه برای رویش کسب و کارهای سازگار با سرشت و واقعیت‌های شاکله اسلامی ایرانی فراهم گشته، مسیر برای تمدن نوین آینده همواره گردد. اگر چه از نظر فلسفی، انتخاب امکان‌های بدیل وجود دارد، اما در جهان واقعیت‌ها، هر مسیری وابستگی به مسیر، و امکان‌های خود را دارد؛ یعنی هر کنش دولت تمدنی، امکان‌هایی هموار، و امکان‌های دیگری را ناهموار می‌سازد. در نتیجه، دولت تمدنی باید از طریق نقش تحول نهادی خود، مسیری گذار به کسب و کارهای آینده را هموار سازد.

واژگان کلیدی: دولت تمدنی، خروج از انفعال، کنشگری نهادی، هموارسازی مسیر، آینده.

* (مقاله منتخب پنجمین هفته علمی تمدن نوین اسلامی) *

* پژوهشگر آینده پژوهی - دکترای آینده پژوهی از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، جمهوری اسلامی ایران.

parsamehrvision@gmail.com

id 0000-0002-8465-9229

مقدمه

برای نشان دادن موقعیت مسئله خیزی^۱، ابتدا به چند رخداد به عنوان شواهد طرح مسئله اشاره می‌شود.

در مارس سال ۲۰۱۱، با اعتراضات نمازگزاران مسجد اموی دمشق، شورش‌هایی هم در شهر محروم درعا واقع در جنوب سوریه آغاز گردید. این شورش‌ها بتدریج در سایر شهرها مثل حمص گسترش یافت. دیری نگذاشت با مداخله عوامل خارجی این شورش‌های داخلی، به جنگ داخلی خانمان‌سوز با میلیون‌ها آواره، و تلفات مالی و جانی فاجعه‌باری مبدل شد (گاه‌شمار جنگ داخلی سوریه، ویکی‌پدیا، گاردین، ۲۰۱۱).

در عراق نیز در اکتبر ۲۰۱۹، مجموعه اعتراضاتی در قالب تظاهرات، پیاده روی، تحصن، و اعتصاب شکل گرفت. هدف این حرکت‌ها، ابتدا اعتراض به فساد، بیکاری، و ناکافی بودن خدمات عمومی بوده است، که در ادامه با مداخله سایر نیروها، به تخریب و براندازی تغییر جهت داد (گاه‌شمار اعتراضات در عراق، ویکی‌پدیا).

در آبانماه ۱۳۹۸ در ایران اعتراضات سراسری شکل گرفت. ابتدا هدف این تجمعات مردمی اعتراض به افزایش قیمت بنزین، و احتمالاً اعتراض به بیکاری، تورم، فساد... بوده است اما با مداخله عوامل خارجی و یا احتمال خطاهای راهبردی برخی از کنش‌گران، اعتراضات مردمی به سوی خشونت، تخریب، و کشتار منحرف گردید (اعتراضات آبان ۱۳۹۸ ایران، ویکی‌پدیا).

با تأمل بر رخدادهای بالا، معلوم می‌شود که اگرچه عوامل خارجی برای شکل‌دهی و شتاب‌بخشی سناریوهای فروپاشی در قلمرو تمدن اسلامی نقشه‌ها

^۱ موقعیت مسئله خیزی یا پروبلماتیک، موقعیتی است معماگونه، این موقعیت خاستگاه مشروعیت‌بخشی به پژوهش جدید است.

داشته، و خواهند داشت، اما این جوامع قلمرو تمدن اسلامی هستند به صورت تاریخی فاقد " زنجیره‌های نهادی ارزش‌ساز تمدنی " در حوزه‌های اقتصادی، کسب و کار، و... بوده‌اند. براین اساس، در این جوامع به دلیل فقدان زنجیره‌های نهادی ارزش‌ساز تمدنی در بعد کارآفرینی، همواره در لایه‌های عمیق اجتماعی آن، نارضایتی‌های ناشی از بیکاری، رانت، و فساد بطور بالقوه وجود داشته، و این پتانسیل‌های بالقوه در شرایط تحریک‌آمیز عوامل خارجی، و ضعف قدرت مرکزی، و تلاقی پیشران‌های متعدد، و... زمینه‌ساز بی‌ثباتی، و فروپاشی‌ها تمدنی می‌گردد.

جمهوری اسلامی ایران به مثابه یک دولت تمدنی است، چرا که نقشی که در موقعیت منطقه‌ای و جهانی برای خود قائل است، مبتنی بر نوعی معنابخشی تمدنی است که از هویت تمدنی اسلامی تأثیر می‌پذیرد و بر محیط تأثیر می‌گذارد، که این نوع کنش‌گری تمدنی فراتر از کنش‌گری در سطح ملی است. ایران در بعد نظامی در جبهه مقاومت در مقابله با داعش، و در بعد فرهنگی در احیای زیارت اربعین، مصداق دولت و کنش‌گری تمدنی است. اگر چه نهاد دولت در ایران در حد لایه-ی سطحی، برای توسعه اشتغال از قبیل دادن وام به کسب و کارها، وام اشتغال و... اقداماتی انجام داده است و قابل تحسین نیز می‌باشد. اما این دولت به مثابه نهاد دولت، هنوز با نقش عاملیت خود در نهاد‌گذاری و ایجاد ترتیبات نهادی فاصله زیادی دارد، و در سناریوی انفعال بسر می‌برد.

ایران، انقلاب اسلامی را به پیروزی رساند و حکومت اسلامی را شکل داد، اما در بعد اقتصادی عمدتاً تحت تأثیر مدرنیته غربی بوده است تا "مجموعه داشته‌های خودی" یعنی هنوز نتوانسته در حد مطلوب، بر اساس فهم، تأمل، و گفت و گو با واقعیت‌ها و تأمل بر تجارب شکست و پیروزی در درون روایت ایرانی، به یادگیری‌های سیاستی و حکمرانی در حوزه اقتصاد، کسب و کار و کارآفرینی دست یابد.

بر اساس نگاه تاریخی، در اوایل انقلاب، اقتصاد ایران تحت تأثیرپذیری ورسوب رویکردهای چپ، خصوصی به یکباره و فراگیر، و به شدت به حاشیه رفت. این روند منجر به دولت بوروکراتیک، بحرانی شدن هزینه‌های عمومی، سنگین شدن دولت پرتکفل، کاهش تولید و کاهش رشد، کاهش تولید و رشد، کاهش اشتغال و کارآفرینی نیز پیامد طبیعی افول کسب و کارها بوده است (پارسامهر، ۱۳۹۴، صص ۱۲۶-۱۶۰). در پاسخ به این رویکرد افراطی، از زمان پایان جنگ تحمیلی، بین دولت و بخش خصوصی و توسعه کسب و کارها، نوعی دوگانگی و تقابل شکل گرفت، که دولت نه تنها مانع اصلی توسعه کسب و کارها، بلکه دولت، در نقطه تقابل جوهره‌ی حکومت قانون تلقی شد (طیبیان و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۲۲۵). بر این اساس تأکید بر مکانیسم بازار، و به انفعال کشاندن دولت، و قائل شدن به نقش حداقلی، آن هم فقط محدود به شرایطی خاص مثل جبران کاستی‌های مکانیسم بازار مورد توجه قرار گرفت (نیلی، ۱۳۸۲ صص ۳۸۷). این رویکرد نئوکلاسیک با توجه به توفیقاتی که برای برخی از دولت‌های غربی مثل ریگان و تاجر در بر داشت، به شعار دهه ۸۰ تبدیل شد، و در ایران نیز برجسته‌سازی بخش خصوصی، و به حاشیه رانی دولت، علاج عام و فراگیر همه مسایل، از جمله کارآفرینی و کسب و کارها معرفی گردید. اما در ایران به دلیل ریشه نداشتن این رویکرد در بافت تاریخی و اجتماعی جامعه، خصوصی‌سازی تقلیدی و وارداتی در بسیاری از صنایع مثل برق، نیروگاه‌ها فاجعه‌بار بوده است (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۹۱). یعنی خصوصی‌سازی بدون توجه به بافت جامعه، در توسعه و خلق کسب و کارها هیچ توفیق قابل توجهی نداشته است.

بنابراین مسئله این تحقیق، این است که جمهوری اسلامی به مثابه یک دولت تمدنی، چگونه و با چه رویکردی در حوزه کارآفرینی و خلق کسب و کارهای جدید، کنش‌گری نهادی کند، تا قابلیت‌های مسکوت مانده در داخل کشور فعال، و

این دولت به مثابه الگوی تراز تمدنی، مسیرگذار به تمدن نوین اسلامی را هموار سازد. سپس بعد از توفیق در عاملیت نهادی کارآفرینی در داخل کشور، مبادرت به توسعه زنجیره‌های نهادی ارزش‌ساز تمدنی در قلمرو خود نماید. این زنجیره‌های ارزش‌ساز تمدنی، از طریق گسترش اشتغال، کارآفرینی، توسعه بازارهای جدید، خلق کسب و کارها و... عوامل بی‌ثباتی و فروپاشی در لایه‌های عمیق اجتماعی در سراسر قلمرو تمدنی مثل عراق، سوریه، و... را مرتفع، یا به حداقل ممکن کاهش می‌دهند، ایجاد "ثبات تمدنی" زمینه‌ساز تحقق چشم‌اندازهای بلندمدت تمدنی امت واحده است. منظور از دولت تمدنی جمهوری اسلامی این است که این دولت در کنشگری خود در مقیاس خارجی و داخلی از گفتمان تمدن ایرانی اسلامی (شامل ایده و هویت تمدنی و نگاه تمدن اسلامی، بهره‌گیری از تجارب تمدنی، بهره‌گیری از تجربه‌های موفق سازگار با بافتار ایرانی و اسلامی به ویژه در چهل سال پس از انقلاب اسلامی و...) هدایت و تأثیر می‌پذیرد. تمدن بودن دولت و کارآفرینی ناظر بر سازگاری با "خاص بودگی جامعه ایرانی" در مقابل رویکردهای تقلیدی-تعمیمی و "بیگانه با بافتار" معنا پیدا می‌کند.

بنابراین سؤال اصلی این تحقیق عبارتست از:

جمهوری اسلامی ایران به مثابه دولت تمدنی چگونه و از طریق چه سازوکارهایی می‌تواند کنشگر نهادی در حوزه کارآفرینی داشته باشد؟

سؤالات فرعی

- کارآفرینی تمدنی با سایر اشکال کارآفرینی چه تفاوتی دارد؟
- نگاه به دولت کارآفرین از منظر تمدنی چه تمایزی با سایر اشکال دولت‌های کارآفرینی دارد؟

۱- مروری بر تحقیقات پیشین

در رابطه با عنوان تحقیق (دولت تمدنی و کنشگری در کارآفرینی) تا کنون هیچ

تحقیقی یافت نگردید. در مدار تحقیقات پیشین، در زمینه دولت تمدنی، و کارآفرینی تحقیقاتی انجام شده است، که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

یافته‌های پژوهشی ابراهیم دادجو (۱۳۹۸) با عنوان "واقع‌گرایی در مطالعات تمدن نوین اسلامی" بر رویکرد واقع‌گرایی فلسفی تأکید دارد. در این مقاله، رویکردهای ظاهرگرایی و قراردادگرایی مورد انتقاد قرار داده، و برای بازسازی یا بازآفرینی تمدن نوین بر واقع‌گرایی اشارت دارد (دادجو، ۱۳۹۸، ص ۶۵).

یافته‌های پژوهشی مقیسه، کیقبادی، و پدرام (۱۳۹۶) با عنوان "علایم پیدایش تمدن نوین اسلامی، هشدار برای ایجاد و تقویت سازمان‌های تمدن‌ساز" بر شناسایی درست علایم تغییر، شناسایی مسئولین و نهادها و سازمان‌های کشور در هدایت امور به سمت آینده تمدنی تأکید می‌ورزند (مقیسه و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۶).

یافته‌های پژوهشی پارسامهر (۱۳۹۸) با "عنوان‌گذار به تمدن نوین اسلامی از طریق تاب‌آورسازی جامعه ایرانی در مقابل عدم قطعیت‌های آینده" به منظور هموارسازی مسیر تمدن نوین آینده، بر قابلیت‌سازی تاب‌آوری در جامعه، از طریق سیاست‌گذاری انطباقی عمومی اشارت دارد (پارسامهر، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷).

یافته‌های پژوهشی زانگ ویوی^۱ (۲۰۱۲) با عنوان "موج چین: ظهور یک دولت تمدنی" اشاره بر شواهدی بر پایان نظم جهانی لیبرال و ظهور الگویی نوینی از سازمان‌دهی سیاسی جهان بر اساس دولت تمدنی دارند. در این پژوهش، چین و روسیه در زمره حکومت‌هایی قرار می‌گیرند که لیبرالیسم غربی را رد، و خود را از منظر تمدنی با ویژگی‌های یگانه فرهنگی و نهادهای سیاسی تمدنی تعریف می‌کنند (Weiwei, 2012, p205).

¹.Zhang Weiwei

جان. ام هابسون^۱ (۲۰۰۴) با عنوان "ریشه‌های شرقی تمدن غربی" اشاره می‌کند که روایت اروپامرکزی تمدن کم و بیش استمرار دارد. مفروض مستتر در روایت اروپامرکزی این است که اروپا (غرب) نسبت به تمدن‌های دیگر دارای برتری است. هسته اصلی تمدن اروپایی در مقایسه با تمدن کهن، جامعه مدار، و استبدادی چین عقلانیت و دموکراسی بوده، و چین به دلیل عدم پیروی از مدل غربی دچار شکست خواهد شد (Hobson, 2004, p1).

برنال و آتانا^۲ (۱۹۸۷) با عنوان "ریشه‌های آسیایی آفریقایی تمدن کلاسیک" دو دیدگاه اصلی را مطرح می‌کنند. دیدگاه اول این است که یونان با آن دموکراسی باستانی، فلسفه، عقلانیت علمی که به مدل آریایی مشهور است، ریشه تمدن اروپایی است. اما در نگاه دوم، آسیا به طور عام، و مصر بطور خاص ریشه اصلی تمدن اروپایی محسوب می‌شود (Bernal & Athena, 1987, pp22-37).

قین^۳ (۲۰۱۲) با عنوان "سود و زیان‌های سیاستی در تاریخ دودمان‌های چینی" به دولت تمدنی از منظر ساخت دولت می‌پردازد. او با نگاه تاریخی تقابل بین چین باستان، یونان، و روم را برجسته می‌کند. او اشاره می‌کند که یونان باستان دارای مردم بود، اما فاقد یک دولت واحد و منسجم بود، و روم دارای یک دولت یکپارچه بود اما، فاقد یک ملت بود. اما در مقایسه با آنها، چین باستان دولت یکپارچه و واحد بود با یک ملت (زبان واحد، نظام واحد، سیستم واحدی از معیارها و غیره). او یونان باستان را مردم به غیر از دولت واحد، ترکیبی بدون قید و بند از شهرهای متکثر کوچک می‌داند، که هر یک از آنها ده‌ها هزار جمعیت دارد، که آنها کوچکتر از شهرک‌ها و محلات در سلسله‌های خین^۴ (از ۲۲۱-۲۰۶ قبل از میلاد) یا دودمان

¹. John M. Hobson

². Bernal and Athena

³. Qian

⁴. Qin

هان^۱ (از ۲۰۶ قبل از میلاد تا ۲۲۰ بعد از میلاد) بودند (Qian, 2012, pp6-7). دیوید آهلستروم^۲ و زهجون دینگ^۳ (۲۰۱۴) با عنوان: کارآفرینی در چین، یک نگرش جامع، اشاره می‌کند که کارآفرینی در چین رشد قابل توجهی داشته که پیامد آن خلق مشاغل جدید بوده است. رشد تولید ناخالص داخلی ده برابر شده است. کارآفرینی در چین جدید توسط جوانان تحصیل کرده انجام می‌شود. بافتار کارآفرینی چین شامل مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی، و تفاهم‌های فرهنگی است که هر دوی این دو مجموعه تاریخ ویژه اجتماعات چینی در بافتار تاریخی ریشه یافته‌اند. (Ahlstrom & Ding, 2014, pp610-618).

هال^۴ و دیگران (۲۰۱۰) با عنوان: "توسعه پایدار و کارآفرینی: سهم گذشته و مسیر آینده" بین پژوهش‌های نوظهور و توسعه پایدار و کارآفرینی پیوند برقرار می‌کنند. آنها چنین بیان می‌کنند که کارآفرینی به مثابه مجرای اصلی فرایندها و محصولات پایدار بشمار می‌رود. با توجه به افزایش فجایع محیطی و اجتماعی که به تسلط نگاه‌های بدبینانه منجر می‌شود، در این تحقیق، نجات تمدن‌ها بر دوش قهرمانان کارآفرینی محیطی - اجتماعی نهاده شده است (Hall et al, 2010, pp439-448).

حسینی‌نیا و بیطرف (۱۳۹۴) با عنوان "دولت کارآفرین، اصول و مفاهیم" مفهوم دولت کارآفرین را به عنوان راهکار برای مرتفع ساختن مشکلات اداری - دولتی مطرح کرده‌اند. در این تحقیق ویژگی‌های دولت کارآفرین، موانع و چالش‌های آن و نحوه تسهیل و اثر بخشی فرایند کارآفرینی در سازمان‌های دولتی مورد بررسی قرار گرفته شده است (حسینی‌نیا و بیطرف، ۱۳۹۴).

1. Han

2. David Ahlstrom

3. Zhujin Ding

4. Hall

فتاحی و طباحیان (۱۳۹۵) با عنوان "بررسی نقش سیاست‌های دولت در بهره‌برداری از فرصت‌های کارآفرینانه" بر یک چارچوب مفهومی تمرکز می‌شود که در آن نقش سیاست‌های دولت در بهره‌برداری از فرصت‌های کارآفرینانه برجسته شده است. مطابق این تحقیق، دولت باید به خلق محیط زمینه‌ای جهت رویش کارآفرینی بپردازد (فتاحی و طباحیان، ۱۳۹۵، صص ۱۵۱-۱۷۳).

این تحقیق در امتداد و تکمیل مدار تحقیقات دولت و تمدنی، و تحقیقات کارآفرینی با بدنه دانشی موضوع ارتباط برقرار می‌کند. همچنین در راستای جبران کاستی‌ها تحقیقات پیشین، کارآفرینی دولت تمدنی مورد بررسی قرار داده است.

۲- چارچوب نظری

۲-۱- بررسی مفهومی تمدن و دولت تمدنی

تمدن از شئون اجتماعی انسان است (ابن خلدون، ۱۳۶۶ ص ۵۷) یعنی تمدن وقتی به عرصه وجود می‌آید که بعد اجتماعی انسان شکل گرفته باشد. ویل دورانت بر نظم‌پذیری اجتماعی تأکید می‌ورزد، که بسترساز امکانی فعالیت‌های فرهنگی است (دورانت، ۱۳۷۸ ص ۱۰۳). هانتینگتون تمدن را یک نوع وجود فرهنگی محسوب می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۴۴). از منظر هرسکویتس، تمدن عبارتست از مجموعه‌ای از دانش‌ها، هنرها، فنون، آداب و رسوم مبتنی بر نهادهای اجتماعی، بر اساس پیش‌ران‌های اختراعات فناوری و فعالیت‌های فردی و گروهی در سیر تاریخی، تکامل و توسعه می‌یابد (روح الامینی، ۱۳۷۷، ص ۴۹). از نظر لوکاس، تمدن یک پدیده‌ی در هم پیچیده و درهم تنیده‌ای است از رخدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و هنری، و ادبیاتی (لوکاس، ۱۳۶۶، ص ۱۶). توین بی‌تمدن را حاصل کنش عاملیت نوآوارانه و نبوغ طبقه ممتاز جامعه تلقی می‌کند، از نظر او این اقلیت نخبه و طبقه ممتاز است که تمدن را پدید می‌آورند (توین بی،

۱۳۷۶، ص ۱۵۴). شریعتی تمدن را به مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی تعبیر می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۹ ص ۵).

از نظر نگارنده مقاله، تمدن به همه داشته‌های مادی و معنوی اطلاق می‌شود، که در سیر تاریخی و اجتماعی بتدریج تکوین یافته، و بر نحوه کنش‌گری کارگزاران از قبیل دولت، سیاست‌گذاران، نهادها، و مردم، اثرگذاری تمدنی را دارد. منظور از همه داشته‌های مادی و معنوی این است که تمدن نباید فقط به عوامل و ابعاد فرهنگی و سیاسی محدود کرد، بلکه عوامل و داشته‌های مادی و اقتصادی و کارآفرینی، صنعتی‌ساز و... همه در شاکله تمدنی به کلیت می‌رسند.

تمدنی بودن به این دلیل اهمیت دارد، که تمدن‌های متفاوت از قبیل تمدن مدرن غربی، تمدن کنفوسیوسی، تمدن اسلامی، و... هریک محیط نهادی کنش‌گری سازگار با خود را بوجود می‌آورند، و بر نحوه کنش‌گران در حوزه‌های انضمامی زندگی مثل، اقتصاد و کسب و کارها، سیاست خارجی، و سیاست‌گذاری‌های عمومی و نهادسازی و... تأثیر بنیادینی دارد، تمدنی بودن یک امر انتزاعی محض جدا از زندگی واقعی نیست، بلکه جریانی است که همه شئون زندگی اجتماعی و فردی را در بر می‌گیرد.

تمدنی بودن، یک رویکرد صرفاً خنثی نیست، بلکه این معنا سازنده‌ی واقعیت‌های جهان انضمامی از قبیل نظم بین‌المللی، حکمرانی و سیاست‌گذاری‌های داخلی، خلق کسب و کارهای جدید و کارآفرینی است.

۲-۲- بررسی دولت تمدنی

دولت تمدنی، دولتی است که در کنش سیاستی از تمدن (ایده و نگاه تمدنی، تجارب انباشته تاریخی، بازاندیشی در شکست‌ها و پیروزی‌ها... سازگار با بافتار زمینه‌ای خود اثر می‌پذیرد. به بیان دیگر، فهم و تبیین نحوه اثرپذیری دولت از تمدن، در تمام شئون داخلی و خارجی ما را به گشایش پنجره‌ی امکانی جدیدی

تحت عنوان "دولت تمدنی" رهنمون می‌سازد. تفاوت دولت تمدنی با سایر اشکال دولت در طیف وسیعی از امکانات اثرگذار است که دولت بر خوداری از آنها در عرصه‌های گوناگون فرهنگی، اقتصادی به کنشگری می‌پردازد (نوروزی، ۱۳۹۴، صص ۱۳۱-۱۰۱). به عبارت دیگر، اگر در شکل‌گیری یک دولت و یا کنش‌گری آن دولت، تمدن (ایده و نگاه تمدنی، تجارب انباشته تمدنی و...) مشخص نقش کلیدی در هدایت‌گری را بر عهده بگیرد، آن دولت تمدنی است. یعنی وجه تمایز دولت تمدنی با سایر اشکال، تأثیرپذیری از ایده هدایتی است (عبد خدایی، صص ۹۷-۱۲۲). کاکس^۱ معتقد است که نظم موجود جهانی از طریق تغییر شکل دولت‌ها از "سرزمینی- ملی" به تمدنی در حال تغییر است (Cox, 1987, p108). مطابق این نظر، تمدنی بودن، روابط بین‌الملل، نظم‌های منطقه‌ای و نظم جهانی مبتنی بر دولت- ملت را دستخوش تغییر قرار داده، و نظم نوینی بر اساس دولت‌های تمدنی در حال ظهور است. دولت‌هایی که هویت خود را از تمدن می‌گیرند در حال افزایش است. دولت‌های مانند چین، هند، ترکیه، و ایران مصداق دولت‌های تمدنی هستند.

احمد داوداغلو معتقد است وقتی تمدن و دولت تمدنی به قلمرو حیات و بالندگی می‌رسد، که محیط آن دولت، یعنی جامعه‌ای که دولت از آن هویت و تأثیر می‌پذیرد، به حیات و بالندگی دست یافته باشد (Davutoglu, 2014, p11). مطابق این نظر، هیچگاه تمدن و دولت تمدنی فقط در لایه‌ی فرهنگ، و امور قابل ملموسی مانند ابنیه، میراث‌ها فرهنگی و... محدود نمی‌شود، بلکه تمدنی بودن در همه ابعاد از جمله سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و خلق کسب و کارها تبلور پیدا می‌کند. کانسنی^۲ بر شمولیت تمدن تأکید دارد. یعنی تمدنی بودن نوعی روش

^۱.Cox

^۲.Koneczny

جامع و کلیت یافته‌ای است که کل زندگی مشترک انسان‌ها، زندگی مادی و معنوی، فرد و خانواده، جامعه و دولت، اخلاق، هنر، آموزش و... را در بر می‌گیرد (Koneczny, 1962, p10). منداویل^۱ بر ویژگی تمدنی بودن در خصوص نمایندگی از شکل کثرت‌گرا، و پاسخ‌گویی به نیازهای متکثر تأکید می‌ورزد (Mandaville, 2007, p135).

۲-۳. ازدولت تمدنی تا کارآفرینی تمدنی

ریشه کارآفرینی^۲ از واژه فرانسوی آنترپراندر^۳ به معنای بر عهده گرفتن و ریسک کردن که مستلزم نوعی کنترل درونی است، می‌باشد. این مفهوم از کارآفرینی مورد توجه بسیاری از افراد مانند شومپیتر، کانتیلون، و فیلیون قرار گرفته شده است (احمد پورداریانی، ۱۳۸۳ ص ۸۲). بنابراین دولت کارآفرین "دولت برعهده گیر" و "مسئولیت پذیر" است. از نظر برخی، کارآفرینی موجب تمرکز منابع محدود در حوزه‌های پر بهره‌وراست (Sadler, 2010, pp 25-43). نهادهای کارآفرین، از آنجا که روی لبه‌های شایستگی‌های محوری خود عمل می‌کنند، به جای اینرسی در شرایط موجود، با ناشناخته‌های تجربه نشده درگیر می‌شوند، همواره به آینده توجه می‌کنند (ذوالفقاری، ۱۳۸۸، صص ۷۵-۸۳). بنابراین نهادهای کارآفرین از جمله دولت کارآفرین سازمان‌های آینده محور هستند.

در نگاه‌های سنتی به کارآفرینی، ممکن است این مفهوم در قلمرو شرکت‌های کوچک، متوسط، و بخش خصوصی، تعریف شود. اما امروزه توجه محققان به دولت کارآفرین، و تأثیر کارآفرینی در حکمرانی و سیاست‌گذاری عمومی جلب شده است (جهانگیری و مبارکی، ۱۳۸۸، صص ۶۶-۳۵). در عصر پیچیدگی امروزی،

.....
¹ Mandaville

² Entrepreneurship

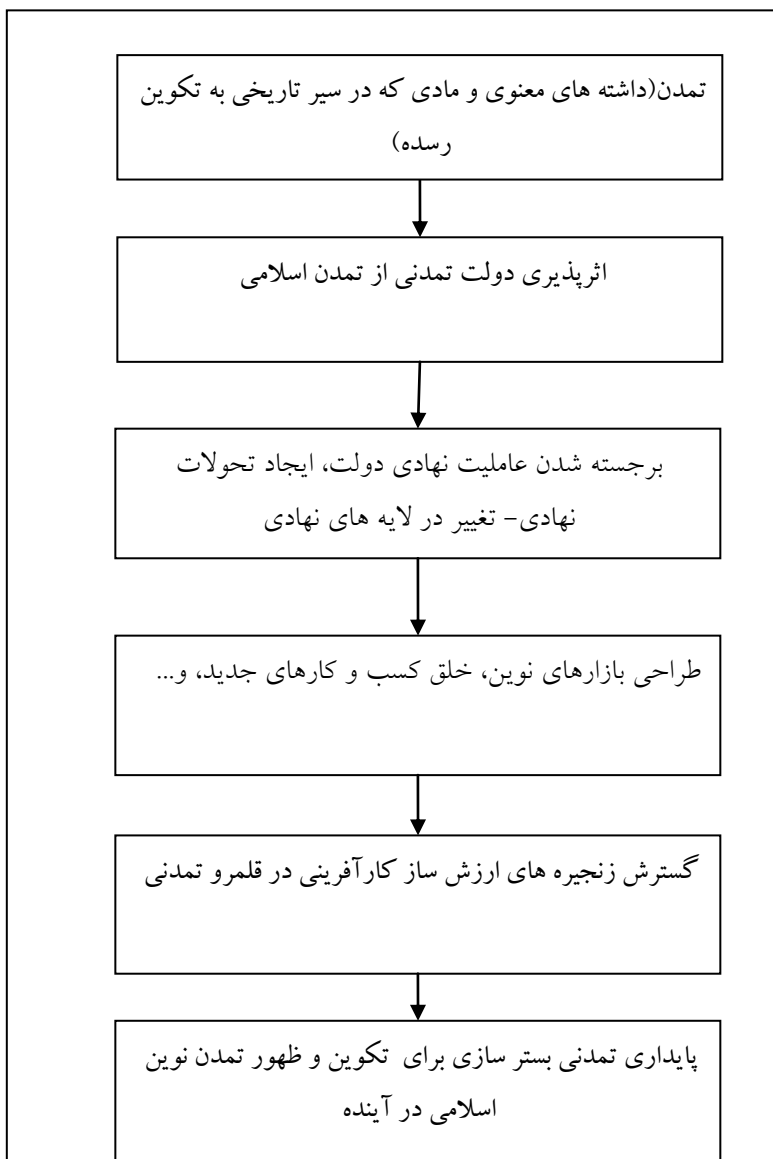
³ Entreprenre

دولت‌های بوروکرات به سختی به چالش کشیده شده‌اند، و امروز "دولت کارآفرین" توجه بسیاری را به خود جلب کرده است- (Tajeddini, 2010, pp 221-231). با توجه به چالش‌های عصر پیچیدگی، جوامع با بوروکراسی‌های سنتی یا جدید، قادر به انطباق‌پذیری با تغییرات نخواهند بود. جوامعی قادر به بقاء می‌شوند که دولت کارآفرین را مورد اقبال قرار دهند.

از نظر نگارنده، اندیشه ورزی تمدنی وقتی ارزشمند است که منجر به ظهور وجه "بیداری و متعالی" ما مقیمان قلمرو تمدنی گردد. تمدنی بودن باید موجب بیداری، حرکت‌های بزرگ، جوشش و رویش‌های نوین در همه شئون از جمله سیاست‌گذاری، اقتصاد، کسب و کارها و... گردد. کارآفرینی تمدنی به دلیل ریشه داشتن در عناصر درونی و منابع تکوینی جامعه ایرانی اسلامی، در مقایسه با نسخ وارداتی (چپ و راست مدرنیته) زمینه ساز، ظهور وجه متعالی و بیدار کنش‌گران روایت ایرانی می‌گردد. تمدنی بودن کارآفرینی چارچوبی است برای بازتعریف نهاد دولت، نهاد کارآفرینی، و نهاد کسب و کارها و... سازگار با بافتار تمدنی (شامل ایده‌ها و اندیشه‌های تمدنی، تجارب انباشته تمدنی، یادگیری از شکست‌ها و پیروزی‌های سیاستی در حوزه کارآفرینی و... و توجه به خاص بودگی حوزه تمدنی است) است.

۲-۴- مدل تبیینی تحقیق

در این تحقیق، دولت جمهوری اسلامی ایران از منابع متکثر و غنی تمدنی و هویت خود را کسب می‌کند. در عرصه خارجی و داخلی برای کنش‌گری از ایده تمدنی بهره می‌برد. در عرصه داخلی برای کارآفرینی، نه از نئوکلاسیک و لیبرال، و نه از دولت‌های چپ بوروکرات، بلکه از بافتار طبیعی خود (همه داشته‌های تکوین یافته) بهره می‌جوید. حکمرانی و سیاست‌گذاری آن مبتنی بر بافت است. در این مدل، کسب و کارهای کارآفرینی بطور طبیعی و تکوینی در زمینه خود رویش می‌کنند.



شکل ۱. مدل تبیینی تحقیق

۳. روش تحقیق

در تحقیق حاضر، از روش تحلیلی - توصیفی و روش تحقیق کیفی روایت پژوهی

استفاده شده است. برای جمع‌آوری داده‌های تحقیق از روش کتابخانه ای، و همچنین برای روش میدانی از طریق فن مصاحبه، و انجام مصاحبه عمیق که از روش‌های علمی پژوهشی محسوب می‌شوند، بکار رفته است. مصاحبه شوندگان کسانی انتخاب شدند که علاوه بر دانش نظری و دانشگاهی، مدیران و کارشناسان صنایع دارای تجربه زیسته‌های ارزشمندی بوده و دارای تجارب عملی با موضوع کارآفرینی باشند. بنابراین یافته‌ها از اعتبار کافی برخوردار است.

در قالب مصاحبه کیفی^۱، به صورت فردی و جداگانه رعایت ساختار مراحل سه‌گانه مصاحبه عمیق (اروینگ سیدمن) رعایت گردید. علاوه بر مصاحبه فردی، از جلسات گروهی نیز استفاده گردید. این جلسات معمولاً شش ماه، به صورت هفتگی برگزار گردید.

از میان روش‌های نمونه‌گیری، با توجه به اهداف پژوهش، نمونه‌گیری قضاوتی استفاده شده است. در نمونه‌گیری قضاوتی، واحدهای نمونه با توجه به ذهنیت پژوهشگر انتخاب می‌شوند، پژوهشگر تلاش می‌کند نمونه‌هایی که معرف جمعیت باشد را گزینش کند. در این تحقیق، فراگرد مصاحبه تا مرحله اشباع نظری پی‌گیری شده است. اشباع نظری معیاری است برای تعیین نمونه‌ها که بر مبنای آن پژوهشگر تا حد اشباع مصاحبه‌ها را انجام داده است. اشباع سطح و حدی است که پاسخ به سؤال‌های عمده پژوهش اشباع شده و داده‌های جدیدی در فراگرد جمع‌آوری اطلاعات داده دیگر ایجاد نمی‌شود. در نگارش این مقاله با انجام ۲۰ مصاحبه با متخصصین حوزه‌های سیاست‌گذاری صنعتی، سیاست‌گذاری عمومی، اقتصاد، و جامعه‌شناسی، مدیران و کارشناسان صنایع دارای کنش عملی، اشباع نظری حاصل شد. به نحوی مصاحبه با متخصصان این حوزه‌ها آن قدر استمرار یافت که دیگر پاسخ‌های جدیدی در فراگرد مصاحبه به دست نیامد و پاسخ‌ها به حالت تکرار در

¹. Quality Interview

آمد و فراگرد مصاحبه به پایان رسید. در جدول زیر مشخصات مصاحبه‌شوندگان آمده است.

جدول شماره ۳. مشخصات مصاحبه‌شوندگان

مدرک تحصیلی		تعداد		مصاحبه‌شوندگان	ردیف
دکتری	کارشناسی ارشد				
*		۱		سیستم دینامیک	۱
	*	۱		کارآفرینی	۲
*		۱		علوم شناختی	۳
*		۱		سیاست‌گذاری صنعتی	۴
*		۲		خط‌مشی‌گذاری	۵
*		۲		اقتصاد و اقتصاد مقاومتی	۶
*		۲		جامعه‌شناسی	۷
*		۳		مدیران صنعت	۸
	*	۷		کارشناسان صنعت	۷

با توجه به حوزه‌های تخصصی، پرسش‌های هر حوزه تخصصی به صورت مجزا تدوین گردید.

۴. یافته‌های تحقیق

در این تحقیق با توجه به محدودیت‌های پیشرو، تلاش شده است تا بر تأمل بر متون مرتبط از قبیل منابع کتابخانه‌ای و متنی، و همچنین انجام مصاحبه‌های عمیق و برگزاری جلسات گروهی با خبرگان علمی و صنعت‌گران، ابعاد مهم و کلیدی برجسته‌سازی عاملیت نهادی دولت در قالب کارآفرینی تمدنی در حوزه خاص و سازگار با بافتار ایرانی-اسلامی مورد شناسایی قرار گیرد. بنابراین یافته‌های این تحقیق حاصل مطالعه کتابخانه و انجام مصاحبه است. در اینجا، در راستای برگشت دولت به جایگاه والایی خود یعنی نقش عاملیت

نهادی، دلالت‌هایی به شرح زیر بیان می‌شود:

۴-۱- دولت کارآفرین (تمدنی): سناریویی برای آینده

اولین دلالت این است که دولت از چرخه معیوب نقش‌های سطحی و منفعلانه به چرخه متعالی خویش یعنی تحول‌آفرینی عمیق در محیط نهادی در قالب ظهور "دولت کارآفرین" ارتقاء یابد.

کارآفرین بودن دولت در مقابل "دولت منفعل" و همچنین "دولت بوروکراتیک" بر تکفل سنگین^۱ معنایابی می‌شود. تمدنی بودن کارآفرینی نیز اشارت بر رویش طبیعی کارآفرینی بر فراز بافت^۱ طبیعی جامعه دارد. "کارآفرینی تمدنی" نوعی از کارآفرینی است که بر فراز بافت (تمام داشته‌های معنوی و مادی) رویش می‌کند، یعنی ریشه‌های عمیق آن در داشته‌ها و منابع تکوینی جامعه است، منابع تکوینی که هویت‌بخش و معنابخش به نهادها از جمله دولت است. ما برای این مفهوم بنیادین یعنی "کارآفرینی تمدنی" به معنای رویش بر فراز بافت^۱ از قرآن کریم الهام گرفته‌ایم.

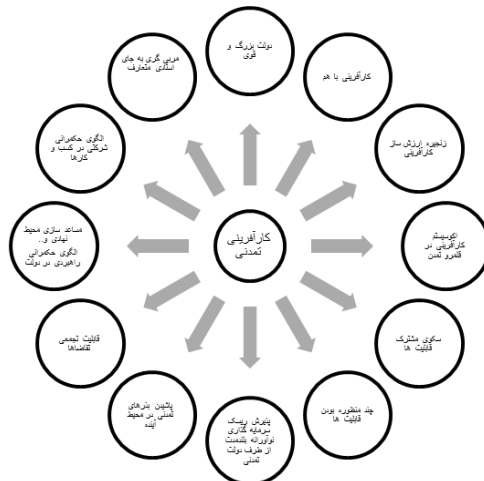
أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

شجره‌ی طیبه، درختی پاکی است که ریشه در اعماق خاک داشته و با زمین و آسمان اقلیم سازگاری دارد. به همین دلیل به طور مستمر آثاری و ثمرات از قبیل رشد داشتن، پرمیوه بودن، سایه‌دار و پایدار بودن، در همه وقت دارد. اگر درختی فاقد ریشه داری عمیق در خاک، و ناسازگار با شرایط بافت اقلیمی، و به طور عارضی در یک اکوسیستم طبیعی متفاوت وارد شود، به دلیل نداشتن عمق در لایه‌های ژرف، ثمرات آن کم و عمر آن کوتاه‌مدت خواهد بود. مطابق این تعریف، تمدنی بودن کارآفرینی به معنای سازگاری با بافت^۱ است. بنابراین می‌توان به

1. contex

مصادقاتهای تمدنی از قبیل دولت تمدنی، صنعتی‌سازی تمدنی، اقتصاد تمدنی و... اشاره کرد.

در ادامه، ابعاد متعدد این سناریو توضیح داده می‌شود.



شکل ۲. ابعاد کارآفرینی تمدنی

۴-۱-۱. دولت بزرگ

این تحقیق نشان داد، که دولت، حداقلی، دولت ریسک‌گریز، و منفعل برای کارآفرینی تمدنی کفایت ندارد.

یکی از ابعاد مهم "دولت کارآفرین تمدنی"، "دولت بزرگ" است. دولت بزرگ به معنای داشتن تکفل بحرانی، هزینه‌های انباشته، و کسری بودجه و پیش‌خور کردن منابع آینده نیست. دولت بزرگ تمدنی یعنی دولتی با چشم‌اندازهای بدیع، نقش قوی در بازی بزرگ کارآفرینی. دولت هدایت‌گر برای سرمایه‌گذاری در صنایع آینده‌دار، یعنی پیش‌ران رشد و کارآفرینی در بخش خصوصی و عمومی. به عبارت دیگر، دولت تمدنی، در انقلاب‌های کارآفرینانه آینده، از طریق ترتیبات جدید نهادی، هدایت‌گری تأمین منابع مالی، در زنجیره‌های تمدنی کارآفرین درخشش خواهد داشت. دولت تمدن کارآفرینی، بازیگری شجاع و ریسک‌پذیر

است که در زنجیره‌ی کارآفرینی حضور فعالی دارد.

۴-۱-۲. اصل مکملیت (کارآفرینی تنها نه، دولت کارآفرین با بخش خصوصی کارآفرین)

اصل مکملیت دومین بعد دولت فعال و کارآفرین است.

در کارآفرینی‌های نئوکلاسیک، کارآفرینی بر عهده بخش خصوصی است، و بخش خصوصی و عمومی - دولتی در نقطه تقابل با هم قرار دارند. در حالی که در "کارآفرینی تمدنی مبتنی بر بافتار اسلامی - ایرانی" خصوصی‌سازی به معنای رهاسازی و بی‌مسئول‌سازی نیست. اصل مسئولیت‌پذیری همه در مقابل یکدیگر، از منابع ناب دینی اخذ شده است، و همه نسبت به دیگری مسئولیت دارند، و بازخواست خواهند شد. دولت در مقابل بخش خصوصی، و بخش خصوصی در مقابل بخش عمومی، نسل کنونی در مقابل نسل آینده و... همه مسئول هستند. در پرتو کارآفرینی تمدنی اسلامی، دولت و بخش خصوصی مکمل یکدیگر هستند. در اینجا، کارآفرینی نیز، یک بازی دو جانبه دولت و بخش خصوصی است، که سرنوشت یکی وابسته به دیگری است. به عبارت دیگر، کارآفرینی دولتی و کارآفرینی بخش خصوصی امتداد یک کلیت واحد تمدنی در بعد کسب و کار است. به همین دلیل هر دو بخش، به منظور پیروزی و رشد دیگری مراقبت ویژه اعمال می‌کند.

۴-۱-۳. تکمیل زنجیره‌های ارزش‌ساز کارآفرینی

دولت ایران ابتدا باید در داخل کشور، زنجیره‌های ارزش‌ساز کارآفرینی را تکمیل کند. یعنی در صنایعی از قبیل پتروشیمی، نفت، فولاد و... از انفعال صادراتی یعنی صدور مواد اولیه صرف بدون ارزش افزوده خارج، و سایر حلقه‌های ارزش‌ساز زنجیره با سیاست‌گذاری معطوف به بلندمدت قابلیت‌سازی کند، تا زمینه برای شکل‌گیری کارآفرینی واقعی مهیا شود.

دولت تمدنی ایران، پس از توفیق در فعال‌سازی زنجیره ارزش‌ساز در داخل کشور، این زنجیره را در قلمرو تمدنی خود گسترش دهد. همچنین باید کسب و کارها و شرکت‌هایی که قابلیت نقش‌آفرینی در قلمرو تمدنی را دارند، مورد شناسایی، و مسیر را برای استعدادهای کارآفرینی منطقه‌ای فراهم سازد. قابلیت‌های ارزش‌ساز کارآفرینی را از میان انبوه سازمان‌ها، بخش‌های عمومی و خصوصی، شرکت‌های دانش‌بنیان در قلمرو تمدنی تشخیص و شناسایی کند. این قطب‌های ارزش‌آفرین، زنجیره ارزش‌ساز کارآفرینی را در وسعت تمدن شکل می‌دهند. یعنی دولت تمدنی، به مثابه هسته کانونی از طریق نوعی غربال بازیگران، قابلیت‌های مستعد و مولد در کل جغرافیایی تمدنی وارد آرایشی تازه در صحنه‌ی بزرگ خلق کسب و کارها می‌کند. دولت تمدنی برای انتخاب قطب‌های مستعد و شکل‌دهی به زنجیره ارزش‌ساز کارآفرینی می‌تواند از معیارهای زیر استفاده کند:

- میزان ظرفیت بالقوه نیاز و تقاضا (در حال و آینده) برای آن صنعت.
- میزان تطابق شایستگی محوری آن صنعت، با آمایش (تناسب با مزیت‌های سرزمینی و اقلیمی، فرهنگی) در قلمرو تمدنی.
- میزان طول عمر آن صنعت یا فناوری. فناوری‌ها و صنایعی با عمر طولانی‌تر مثل صنایع ریلی، کارآفرینی پایدارتری نسبت به فناوری‌های با عمر کوتاه مثل فناوری‌های گوشی همراه، به همراه دارند.
- صنایع با مشتریان نهادی. صنایعی که دارای مشتریان سازمانی هستند نسبت به مشتریان نهایی بیشتر در کارآفرینی نقش دارند.
- امکان امتداد کسب و کار و بازار در قلمرو تمدنی. صنایعی انتخاب شوند که بتوان در سراسر منطقه تمدنی، کشورهای حوزه تمدن اسلامی، صنعت و بازار آنها را امتداد داد؛ مثل توریسم‌های نیروگاهی.

۴-۱-۴. دیپلماسی تمدنی، اکوسیستم تمدنی کارآفرینی

دیپلماسی فعال کارآفرینی یکی از ابعاد دولت کارآفرین است. دولت تمدنی لازم است، برای فعال‌سازی قابلیت‌های خفته در قلمرو تمدنی، نوعی دیپلماسی تمدنی در خصوص کسب و کارها و طراحی بازارهای بزرگ تمدنی را در دستور کار قرار داد. دیپلماسی تمدنی، فراتر از منافع محدود ملی و سرزمینی، در پی تحقق چشم‌اندازهای فراخ تمدنی است. دیپلماسی تمدنی می‌تواند حول زنجیره‌های ارزش کارآفرینی در کشورهای مختلف فعال شود، و نظم‌های جدید منطقه‌ای را بیافریند.

۴-۱-۵. سکوی مشترک قابلیت‌های تمدنی

تمرکز بر قابلیت‌های مشترک تمدنی در حوزه‌های کسب و کار و صنعت و... یکی از ابعاد دولت کارآفرین تمدنی است.

در کارآفرینی تمدنی، کسب و کارها، صنایع، و فناوری‌هایی برای ورود به عرصه کارآفرینی انتخاب می‌شوند، که نسبت به بقیه بیشتر بتوانند، قابلیت‌های مشترک کشورهای قلمرو تمدنی را بکار گیرند. این کسب و کارها پروژه‌های مشترک حوزه تمدنی است. مثلاً یک حوزه در ایده پردازی و طراحی اولیه قابلیت، دیگری در تولید انبوه و..

۴-۱-۶. صنایع و فناوری‌های با قابلیت‌های چند منظوره

صنایع و کسب و کارهایی که قابلیت چند منظوره دارند، نسبت به صنایع تک منظوره از ظرفیت بالاتری برای کارآفرینی برخوردار هستند. منظور از صنایع چند منظوره، صنایع و فناوری‌هایی هستند که می‌توانند به دلیل دارا بودن "قابلیت‌های اشتراکی"، پیشران و سکوی پرواز سایر صنایع و فناوری‌ها باشند، و به همین دلیل، فعال‌سازی صنایع با قابلیت‌های چند منظوره، پیشران بازی بزرگ کارآفرینی و رشد اقتصادی در قلمرو تمدن خواهد بود.

۴-۱-۷. توافقات راهبردی (ریسک و منافع)

بسیاری از صنایع، فناوری‌های نوآورانه که پیشران تغییرات در آینده هستند، مستلزم صرف سرمایه‌گذاری‌های کلان و آمیخته با ریسک بالا هستند. در حالی معمولاً در ایران بخش خصوصی متداول صرفاً در رشته‌هایی مانند بورس، دلالی، واردات و... وارد می‌شود که سود کوتاه‌مدت و آنی در پی داشته باشند. در اینجا دولت تمدنی باید بطور فعال و عمیق از پس پرده، ظرفیت‌ها را به سمت فعالیت‌های سرنوشت‌ساز و قدرت‌آفرین تمدنی هدایت کند.

از آنجا که ممکن است، بسیاری از ظرفیت‌های انسانی نخبگی از قبیل جوانان و شرکت‌ای دانش‌بنیان نوپا و...، استطاعت لازم از نظر منابع مالی، فنی، و پذیرش ریسک و... نداشته باشند، در اینجا دولت کارآفرین برخلاف رویه‌های متداول بوروکراسی مثل مزایده و مناقصه (که فقط بر یک بعد مالی تأکید دارند) باید کارآفرینان واقعی را شناسایی کند، و از طریق تأمین منابع مالی، سرمایه‌گذاری در زیر ساخت‌ها، و دانش فنی و... استعدادهای خفته کارآفرینی را در مدارهای متعالی کارآفرینی فعال سازد. دولت تمدنی اگرچه از ابزارهای صلاح و صرفه مکانیکی و ساده مانند مزایده و مناقصه استفاده نمی‌کند، و ممکن است منابع و کارخانه و تجهیزات را بطور حمایتی به افراد و استعدادهای کارآفرینی بسپارد، اما کنترل راهبردی و محتوایی اثربخش مستمری بر نحوه مصرف منابع دارد تا منابع واگذار شود در مسیرهای انحرافی مثل دلالی و واردات، حرام و حیف و میل نشوند. دولت تمدنی ریسک و هزینه‌ها را تقبل می‌کند تا چرخه‌های اشتغال و کارآفرینی به حرکت در آید.

۴-۱-۸ کاشت صنایع و فناوری‌های کارآفرین برای آینده.

دولت تمدنی باید از دوره عمر صنایع و فناوری‌ها آگاهی داشته باشد، و فقط در کسب و کارهای پر بازده زمان حالاً متوقف نشود، بلکه از طریق آینده پژوهشی، بذره‌های صنایع و فناوری‌های کارآفرین آینده را در محیط تمدنی پرورش دهد، تا

در آینده، این فناوری‌های نوپا بتوانند قلمرو تمدنی را از کارآفرینی، رونق و شکوفایی آکنده سازند.

۴-۱-۹. قابلیت تجمیع‌پذیری تقاضا

از آنجا که انباشت تقاضا، محرک اصلی فعالیت‌های نوآورانه در زنجیره کارآفرینی تمدنی است، دولت تمدنی (یا دولت‌های تمدنی قلمرو اسلامی)، تلاش می‌کند تا اولاً، فناوری‌ها و صنایعی را برای کارآفرینی تمدنی برگزیند، که آنها دارای قابلیت تجمیع‌پذیری در تقاضا داشته باشند، و سپس تقاضاهای آنها را در سطح، ملی، منطقه‌ای، و تمدنی با هم تجمیع کند. این تقاضای تجمیع شده بزرگ، زمینه اصلی را برای فعالیت‌های کارآفرینی بزرگ تمدنی بوجود می‌آورد.

۴-۱-۱۰. مساعدسازی محیط نهادی

دولت تمدنی باید محیط نهادی را برای رویش قابلیت‌های کارآفرینی مساعد سازد. برای مساعدسازی محیط نهادی، دولت تمدنی می‌تواند، نهاد قانون‌گذاری، نهاد سیاست‌گذاری و... را برای رویش کسب و کارهای جدید آماده سازد.

۴-۱-۱۱. الگوی کنترل راهبردی به جای کنترل اداری

یکی از عواملی که مجال کارآفرینی را سلب می‌کند، دیوان‌سالاری، الگوهای بوروکراتیک و اداری است. زنجیره‌های ارزش کارآفرینی باید از سلطه کنترل اداری و بوروکراسی به دور باشند، تا امکان بازآفرینی‌های بدیع را پیدا کنند. دولت تمدنی باید به جای کنترل‌های اداری، کنترل‌های راهبردی را جایگزین کند. در الگوی کنترل راهبردی، تمرکز بر این امر می‌شود که آیا منابع، ظرفیت‌ها، و سرمایه‌گذاری در مسیر درست کارآفرینی جهت‌دهی شده‌اند یا نه.

۴-۱-۱۲. شناسایی تجارب موفق وارد کردن آنها در کارآفرینی بزرگ تمدنی

در صورتی کنشگران کارآفرینی مبتنی بر بافتار، تجربه‌ورزی‌های فکورانه داشته باشند، آنها به تراز کارآفرینی تمدنی نزدیک‌تر هستند.

دولت تمدنی باید کنشگران دارای تجارب موفق را شناسایی، و آنها را وارد بازی‌های بزرگ کارآفرینی در مقیاس‌های بزرگ کند.

این کنشگران دارای قابلیت می‌توانند شرکت‌های دانش بنیان از قبیل فعالین در حوزه توربین‌های نیروگاهی مثل شرکت مینا باشند. دولت تمدنی باید به این بازیگران مستعد که در مقیاس‌های محدود توفیق داشته‌اند، کارهای بزرگ در مقیاس تمدنی را واگذار کند.

۴-۱-۱۳. مربی‌گری

در کارآفرینی مبتنی بر بافت تمدنی، دانشگاه (اساتید و ظرفیت‌های پژوهشی و علمی و...) در زنجیره ارزش‌ساز کارآفرینی نقش مربی‌گری^۱ بر عهده می‌گیرند. بین اصل استادی و اصل مربی‌گری به اصطلاح کوچینگ تفاوت بنیادینی وجود دارد. تفاوت بین استادی و مربی‌گری در این است که در نقش استادی، مطالبی به صورت تئوری و در قالب ماهوی علم و فناوری مثلاً لبه فناوری و دانش و... عرضه می‌شود، اما استاد هیچگاه وارد صنعت به مثابه هسته کانونی و عمود خیمه یک حرکت صنعتی و کارآفرینی نمی‌شود. یک استاد متعارف دانشگاهی تدریس یا مشاوره‌هایی را ارائه می‌دهد. و پس از تدریس و مشاوره کارش تمام است و دیگر هیچگونه دغدغه‌ای ندارد. اما استادی که در نقش مربی‌گری در زنجیره ارزش‌ساز کارآفرینی ظهور کرده است، از اول تا آخر فرایند کارآفرینی حضور فعالی دارد. او هدایت‌گر، طراحی بازی، الهام‌بخش و پاسخ‌گو در تمام مراحل است. در کارآفرینی تمدنی، مربی‌گری مورد نیاز است. و اساتید خشتی، بدون وجه و بی‌تفاوت نمی‌توانند نقشی قابل توجهی داشته باشند. اساتید معمولی و صرف، در فراز و فرودهای تیم کارآفرینی و داخل معرکه‌های صنعتی و کارآفرینی وارد نمی‌شوند. آنها از راه دور، نظریه‌پردازی می‌کنند. اصولاً حوصله درگیری با کارهای ریز و

^۱-Coaching

درشت صنعت را ندارند. اما اساتید مربی در صنعت، در صحنه و معرکه حضور دارند، و به دلیل حضور در میدان، به بصیرت‌هایی دست می‌یابند، که جایگزینی جز حضور در صحنه نیست.

نتیجه‌گیری

تمدن عبارتست همه داشته‌های مادی و معنوی که در سیر تاریخی تدریجی و طبیعی تکوین یافته‌اند. تمدنی بودن یک رویکرد خنثی، ذهنی، و انتزاعی نیست، بلکه هر تمدنی جهان انضمامی و اختصاصی خود را از قبیل نظم بین‌المللی تمدنی، واقعیت‌های درونی تمدنی مثل حکمرانی و سیاست‌گذاری تمدنی، و کارآفرینی تمدنی خلق می‌کند.

"کارآفرینی تمدنی" نوعی از کارآفرینی است که دولت تمدنی بر اساس بافتار(همه داشته‌های معنوی و مادی تکوین یافته) برای خلق کسب و کارهای جدید و...بکار می‌بندد. در کارآفرینی تمدنی مبتنی بر بافتار اسلامی ایرانی، آیه *لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* مهم‌ترین ایده هدایت‌گر برای دولت تمدنی است. بر این اساس، دولت تمدنی براساس داشته‌های معنوی مثل منابع وحی و سنت، و تأمل بر کنش‌ها، و بازانندیشی و احضار تجارب زیسته کارآفرینان داخل کشور، تحولات نهادی در دستور کار خود قرار می‌دهد. کارآفرینی تمدنی ابعاد متعددی دارد. بزرگانندیشی در باره دولت، نقش‌پذیری دولت، و مسئولیت‌پذیری دولت تمدنی فراتر از اقدامات سطحی و حتی اصلاح شکست بازار، بلکه طراحی و خلق بازار و کسب و کارهای نوین از ابعاد مهم است. در کارآفرینی تمدنی، کارآفرینی فقط بر عهده بخش خصوصی نیست، نوعی هم‌تکاملی^۱ بین کارآفرینی دولتی و کارآفرینی بخش

^۱ - منظور از هم‌تکاملی این است که هر دو جریان با هم به بلوغ و تکامل برسند.

خصوصی به پویا در جریان است. دولت تمدنی اقدام به شکل دهی به زنجیره‌های ارزش‌ساز کارآفرینی یعنی غربال‌گری و انتخاب درست کنش‌گران مستعد برای کارآفرینی. دولت تمدنی یا دولت‌های تمدنی در سراسر قلمرو خود یک اکوسیستم کارآفرینی را مبتنی بر قابلیت‌ها شکل می‌دهند. کارآفرینی تمدنی، سکوی مشترک همه قابلیت‌های تمدنی است. در این نوع از کارآفرینی، بر قابلیت‌های چند منظوره از صنایع و فناوری‌ها تأکید می‌شود، تا از طریق هم‌افزایی آنها، ظرفیت‌های بالقوه بی‌کران آزاد شود. یکی دیگر از ابعاد کارآفرینی تمدنی، تجمیع تقاضا است. تقاضای تجمیع شده محرک نوآوری کسب و کارها، و رشد خواهد بود. دولت تمدنی از طریق کنش‌های نهادی، قانون‌گذاری و... شرایط محیطی را برای رویش طبیعی و تکوین کسب و کارها آماده می‌سازد. دولت تمدنی به جای کنترل اداری و بوروکراسی‌های طویل و زائد، از کنترل‌های راهبردی و کلان برای ارزیابی اهداف جایگزین می‌کند. دولت تمدنی، مربی‌گری را جایگزین استادی به معنای متعارف در دستور کار خود قرار می‌دهد.

جدول ۱. تمایز کارآفرینی در دولت تمدنی و سایر اشکال متعارف

ردیف	عنوان	نئوکلاسیک لیبرال	دولت بوروکرات	کارآفرینی تمدنی مبتنی بر بافتار اسلامی ایرانی
۱	منابع	-اصول اقتصادنئوکلاسیک -تجارب کشورهای غربی مثل جادوی بازار ریگان و دولت کوچک تاچر و..	- اصول اقتصاد متمرکز - بوروکراسی‌ها	منابع تمدنی مثل: منابع دینی قرآن و.. تجارب زیسته
۲	دولت	دولت حداقلی،	-	- دولت قوی،

نقش دولت تمدنی در کارآفرینی: چارچوبی برای آینده جمهوری اسلامی ایران

		منفعل و در بهترین وضعیت شکست بازار وارد می شود دولت به مثابه شر ضروری است		
	مسئولیت پذیر - دولت شجاع و ریسک پذیر به مثابه شیر غران، بیدار و تعالی گرا است	- دولت بسیار حجیم و سنگین است - بوروکرات و دیوان سالار، بی خاصیت و... - دولت به مثابه گربه سنگین، تنبل و خواب آلوده		
۳	مسئولیت کارآفرینی	بخش خصوصی کارآفرینی تنها است	دولت بوروکرات کنار بخش خصوصی هر دو مسئولیت کارآفرینی را بر عهده می گیرند	
۴	معیارهای انتخاب فعالین	- مکانیزم بازار بر اساس معیارهای سوددهی در کوتاه مدت	فقط زیرمجموعه های دولت بوروکراتک بدون توجه به ملاحظات اقتصادی زیان دهی .. -	- احراز قابلیت و صلاحیت برای مشارکت در بازی بزرگ کارآفرینی در مقیاس تمدنی
۵	سطح صنایع و فناوری ها	صنایع و فناوری های با سوددهی بالا در	غرق شدن در مسایل صوری و	پرداختن به فناوری ها و

صنایع ساختار شکن و سرنوشت ساز آینده	شکلی و غفلت از تغییرات صنعتی و فناورانه	زمان حال		
دولت تمدنی ریسک کنش گران مستعد و با قابلیت را برای ورود به فعالیت های نوآورانه را می پذیرد کنش گران منابع و حمایت های دولتی را در مسیر و اهداف دولت تمدنی صرف می کنند	کلا بر عهده دولت بوروکرات است	کلا بر عهده مکانیزم بازار است	رابطه ریسک و منافع	۶
بر دوره عمر فناوری ها و صنایع تمرکز دارد - کارآفرینی بلندمدت و آینده محور	سرگرم ظواهر بوروکراسی فرصت را از دست می دهد	صرفا تمرکز بر سود کوتاه مدت	افق زمانی	۷
دولت تمدنی، برای تحریک	دولت بوروکرات هیچ حسی نسبت	پراکنده	تقاضا	۸

نقش دولت تمدنی در کارآفرینی: چارچوبی برای آینده جمهوری اسلامی ایران

کارآفرینی‌های نوآورانه، تقاضا را با هم تجمیع می‌کند	به تقاضا ندارد			
دولت تمدنی، محیط نهادی، قانون گذاری، نهاد سیاست گذاری و... برای رویش طبیعی قابلیت‌های کارآفرینی مهیا می‌سازد	مجال برای تنفس رویش‌های کارآفرینی نیست	محیط تحت الشعاع کنش منفعت جوینان بازیگران کوتاه مدت قرار دارد	دخالت در محیط	۹
در سطح دولت تمدنی، حکمرانی راهبردی حاکم است در سطح شرکت ها، حکمرانی شرکتی حاکم است	کنترل اداری متمرکز و بوروکرات بر زیرمجموعه‌ها	کنترل مکانیزم بازار با معیارهای سوددهی	نحوه کنترل	۱۰
-داشتن تجارب موفق -حمایت دولت تمدنی از فعالین	رویه‌های بوروکرات و متعارف	داشتن منابع مالی	نحوه ورود کسب و کارها به کارهای	۱۱

<p>مستعد - زمینه‌سازی دولت تمدنی برای واگذاری پروژه‌های بزرگ تمدنی به فعالین دارای قابلیت و فاقد منابع مالی</p>			<p>بزرگتر</p>	
<p>-دولت تمدنی از دانشگاه در قالب مربی‌گری برای بازی بزرگ کارآفرینی تمدنی استفاده می‌کند</p>	<p>در قالب رویه‌های اداری و قوانین بوروکراسی و...</p>	<p>در قالب رویه‌های متداول استادی، مشاوره</p>	<p>استفاده از دانشگاه</p>	<p>۱۲</p>

کتابنامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۳۶)، مقدمه، تهران، ترجمه محمد پروین گنابادی علمی و فرهنگی.
- روزنامه گاردین، ۲۰۱۱، گزارش کارترین مارش از دمشق.
- گاه‌شمار اعتراضات در عراق، ویکی پدیا.
- مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۱)، نگاهی به خصوصی‌سازی صنعت برق کشور با رویکرد تجارب جهانی.
- نیلی، مسعود (۱۳۸۲)، خلاصه مطالعات طرح استراتژی توسعه ی صنعتی کشور، انتشارات دانشگاه شریف.
- اعتراضات آبان ماه (۱۳۹۸)، ایران، ویکی پدیا.
- پارسامهر، تقی (۱۳۹۴)، تحلیل گفتمان خط مشی‌های عمومی مرتبط با بازنشستگی در جمهوری اسلامی ایران و ترسیم آینده‌های بدیل، رساله دکتری، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
- مقیسه، رضا؛ کیقبادی، علیرضا و پدرام، عبدالرحیم (۱۳۹۷)، علایم پیدایش تمدن نوین اسلامی، هشدار برای ایجاد و تقویت سازمان‌های تمدن‌ساز، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، بهار و تابستان.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۹۸)، واقع‌گرایی در تمدن اسلامی، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان (پیاپی ۳).
- پارسامهر، تقی (۱۳۹۸)، گذار به تمدن نوین اسلامی از طریق تاب‌آورسازی جامعه ایرانی در مقابل عدم قطعیت‌های آینده، دو فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان (پیاپی ۴).
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۶)، بررسی تاریخ تمدن، ترجمه محمد حسین آریا، تهران: امیر کبیر.

حسینی نیا، غلامحسین و بیطرف، معصومه (۱۳۹۴)، دولت کارآفرین، اصول و مفاهیم. سومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در مدیریت، اقتصاد، و حسابداری، استانبول ترکیه.

دورانت، ویل (۱۳۵۶)، تاریخ تمدن، تهران: بی‌تا.

روح الامینی، محمود (۱۳۷۷)، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: مهدی.

شریعی، علی (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعی.

طیبیان، محمد؛ غنی‌نژاد، موسی و عباسی علی کمر، حسین (۱۳۹۰)، اندیشه آزادی، انتشارات دنیای اقتصاد.

عبد خدایی، م. (۱۳۹۳)، دولت مدرن، دولت تمدنی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۷۵. فتاحی، حمیدرضا و طباحیان، ندا (۱۳۹۵)، بررسی نقش سیاست‌های دولت در بهره‌برداری از فرصت‌های کارآفرینانه، فصلنامه سیاست‌های مالی و اقتصادی، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۶.

گاه شمار جنگ داخلی در سوریه، ویکی پدیا

لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذر، تهران: کیهان.

نوروزی، ر. (۱۳۹۴)، تمدن به مثابه سطح تحلیل. فصلنامه نقد و نظر، شماره ۸۰. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی. ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

جهانگیری، علی و مبارکی، محمد حسن (۱۳۸۸)، ارایه چارچوب ادراکی مناسب از کارآفرینی در بخش دولتی، توسعه کارآفرینی، سال اول، شماره سوم.

احمدپورداریانی، محمود (۱۳۸۳)، کارآفرینی، تعاریف، نظریات و الگوها. تهران: شرکت پردیس.

ذوالفقاری، مهدی (۱۳۸۸)، بررسی عوامل مؤثر بر توسعه کارآفرینی سازمانی در سازمان‌های کار و امور اجتماعی استان‌ها، کار و جامعه، شماره ۱۱۲.

Weiwei, Zhang (2012), *The China Wave: Rise of a civilizational state*. Singapore: world century Publishing Corporation.

Coker, Christopher (2019), *The Rise of the civilizational state*. Cambridge: polity.

Hobson, John M (2004), *The Eastern Origins of western Civilisation*. Cambridge University Press.

Bernal, Martin, Athena, Black (1987), *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: volume 1, the Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers university press, New Brunswick, NJ.

Qian, Mu (2012), *political Gains and Losses in Chinese Dynastic History*, Jiuzhou Press Beijing.

Ahlstrom, D. Ding, Z (2014), Entrepreneurship in china: an overview. *International small Business Journal*. 2014, vol.32 (6).

Hall, J., k. Daneke, G A. Lenox, M J (2010), Sustainable development and entrepreneurship: past contributions and future directions. *Journal of Business Venturing* 25.

Tajeddini, Kayhan (2010), Effect of customer orientation and entrepreneurial orientation on innovativeness: Evidence from the hotel industry in Switzerland. *Tourism Management*, vol.31.

Sadler. Robert (2000), Corporate Entrepreneurship in public sector. The Dance of the chameleon. *Australian Journal of public Administration*, vol 56, 2 June.

سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز در اندیشه امام

خمینی(ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۹

هادی ابراهیمی کیایی *

غلامرضا جمشیدی‌ها**

چکیده

مجموعه بیانات امام خمینی(ره)، از گنجینه‌های عظیم معارف اسلامی و انقلابی دوران معاصر و منشور تمام‌نمای انقلاب اسلامی است. در این منشور، نگاه تمدن‌ساز و غایت-محور امام خمینی(ره)، به‌مثابه‌ی سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز قابل رؤیت است. سرمایه اجتماعی تمدن‌ساز مجموعه‌ای از ادراکاتی است که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک جامعه می‌شود و ظرف وجودی آن را آماده پذیرش تمدن بزرگ می‌کند. از این‌رو، هدف مقاله حاضر علاوه بر تبیین مفهوم، ابعاد، دیدگاه‌ها، نظریه‌ها و مدل‌هایی برای سرمایه اجتماعی و تمدن بزرگ اسلامی از نگاه صاحب‌نظران، بر سیره نظری-انتزاعی اندیشه امام، بنا نهاده شده است. در این مطالعه، مهم‌ترین عوامل سرمایه اجتماعی تمدن-ساز انقلاب اسلامی از منظر امام بررسی شده است؛ که عبارتند از: قیام برای خدا، اعتقاد و باورداشت به وجود مقدس ولی عصر(عج)، مردمی بودن رهبری انقلاب، احیاء تفکر ظلم-ستیزی و عدالت‌خواهی اسلام، اراده و استقامت اسطوره‌ای و شگفت ملت بزرگ ایران، باور به امدادهای غیبی و نظام‌سازی اسلامی-انقلابی.

واژگان کلیدی: امام خمینی(ره)، سرمایه اجتماعی، تمدن، ایران و انقلاب.


* استادیار گروه معارف دانشگاه صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، تهران، جمهوری اسلامی ایران، (نویسنده مسئول).

ebrahimih56@yahoo.com

** استاد گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

gjamshidi@ut.ac.ir

 0000-0002-8397-2600

 0000-0003-4639-5346

مقدمه

امام خمینی (ره) به‌طور مستقیم، تعریفی از سرمایه اجتماعی ندارند؛ ولی از بیانات ایشان، مفهوم، مؤلفه‌ها و شاخص‌های سرمایه اجتماعی در عرصه‌های مختلف روابط افراد، نهادها و دول اسلامی قابل استخراج است. از این دریچه، تأثیر امام خمینی (ره) به عنوان یک رهبر در انقلابی مذهبی و مردمی، غیر قابل انکار است؛ تأثیری که نه تنها در دوران مبارزه بلکه در تداوم ارزش‌های انقلاب و اداره‌ی نظام برآمده از آن نیز خود را نشان داد. سرمایه اجتماعی (social capital) مجموعه‌ای از عناصر نظیر اعتماد جمعی، هنجارها و شبکه‌ها است که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک جامعه، و در قالب آن، تسهیل همکاری‌ها می‌شود. انقلاب‌ها نیازمند مشارکت، آگاهی و اعتمادند و این همه، جز به توانمندی رهبران انقلابی در شناخت سرمایه اجتماعی و استفاده درست از آن میسر نمی‌شود. امام خمینی (ره) با بهره‌گیری بهینه از عناصر و نهادهای مذهبی، توانست سه مؤلفه اعتماد، انسجام و مشارکت را در تراز سرمایه اجتماعی تقویت کند و در نتیجه، موفق شد سرمایه اجتماعی جامعه ایران را به گونه‌ای مطلوب و در راستای شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران تقویت و مدیریت نماید. اگر چه امام خمینی (ره) اصطلاح سرمایه اجتماعی را به کار نبرده و تحت چنین عنوانی به آن نپرداخته است، با این حال ایشان به سرمایه‌هایی که در پیوندها و روابط میان افراد و گروه‌ها وجود دارد و به نیروی عظیم حاصل از آن واقف بوده است. همچنین ظرفیت‌های سرمایه اجتماعی که به لحاظ ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها در اندیشه و عمل ایشان وجود دارد؛ شاخص‌ها و مصادیقی متناسب با ساختار مذهبی جامعه ایران هستند. با این تفاوت که این ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها در متن جهانی‌بینی توحیدی و الهی ایشان معنا می‌یابد و باید در آن بستر، مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

پرسش‌های پژوهش حاضر از این قرار است:

۱. عوامل و مؤلفه‌های تمدن‌ساز کدامند؟

۲. سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز در اندیشه امام خمینی (ره) کدام است؟

۱. پیشینه تحقیق

- محمد رحیمیان، عباس کشاورز شکری و یوسف ترابی (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در بیانات مقام معظم رهبری و نقش آن در تمدن‌سازی نوین اسلامی» نبود مؤلفه‌های سرمایه‌های اجتماعی از جمله اعتماد اجتماعی، همبستگی اجتماعی، مشارکت اجتماعی، حمایت اجتماعی و بیداری اجتماعی، را یکی از خلأهای موجود در جامعه کنونی معرفی، و این مؤلفه‌ها را در بیانات مقام معظم رهبری ردیابی می‌کنند و در پایان تأثیر مدل مفهومی مستخرج از آن را بر تمدن‌سازی نوین اسلامی توضیح می‌دهند.

- هادی عبدالملکی، قدیر نظامی‌پور و طاها عشایری (۱۳۹۷)، در مقاله «نظریه‌گذار تمدنی به‌مثابه راهبردی برای تحقق تمدن نوین اسلامی با تأکید بر بیداری اسلامی»، با در پیش گرفتن روش تحلیل گفتمان و تحلیل لایه‌ای علت‌ها (CLA) در پژوهش خود، معتقدند که تمدن نوین اسلامی به‌عنوان نوع خاصی از تمدن‌گرایی علی‌رغم وجوه اشتراک در عناصر مادی با سایر تمدن‌ها در مؤلفه‌های نرم‌افزاری و معنوی تفاوت آشکاری با سایر تمدن‌ها دارد؛ بنابراین تحقق آن مستلزم گذار تمدنی (گذر از تمدن‌مختلط، متناقض کنونی) و تمرکز بر مؤلفه‌های تمدن‌ساز در قواره جهان‌بینی و جهان‌نگری اسلامی و مسلمانی است.

- علی آدمی (۱۳۹۶)، در پژوهشی تحت عنوان «جایگاه سرمایه اجتماعی در بستر قدرت نرم با تأکید بر آراء امام خمینی (ره)»، مفهوم سرمایه اجتماعی را با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی مورد بررسی قرار داده‌اند؛ البته این مفهوم از مضامین مورد تأکید در گفته‌های ایشان به خصوص در حوزه سیاسی و اجتماعی است. مؤلف در

ابتدا سرمایه اجتماعی را در منظومه فکری ایشان توضیح داده، و سپس مؤلفه‌ها، عناصر و اهمیت آن را در شکل‌گیری جامعه اسلامی از نظر گذرانده است.

- غلامحسین مقیمی (۱۳۹۴)، در پژوهشی تحت عنوان «مؤلفه‌های معرفتی و ساختاری سرمایه اجتماعی اسلام از منظر امام خمینی (ره)» نشان داده، که آموزه‌های اسلامی به منزله سرمایه اجتماعی بر روی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) از زاویه وحدت و هم‌گرایی دول اسلامی تأثیر داشته است و در نهایت به لحاظ نظری منجر به تأسیس دولت بزرگ اسلامی به نام اتحاد جماهیر آزاد اسلامی می‌شود.

- محمدرحیم عیوضی و یوسف فتحی (۱۳۹۲)، در پژوهشی تحت عنوان «نسبت مشارکت اجتماعی و سرمایه اجتماعی در اندیشه امام خمینی» عنوان کرده‌اند، مشارکت اجتماعی (به خصوص به صورت داوطلبانه)، نقش مهمی در شکل‌گیری سرمایه اجتماعی دارد، در عین حال، سرمایه اجتماعی زمینه اصلی مشارکت را به وجود می‌آورد. در واقع سرمایه اجتماعی، روح، و مشارکت، جسم رفتار اجتماعی و سیاسی است. مشارکت، جنبه محسوس و سرمایه اجتماعی جنبه نامحسوس ثروت ملی است. با تراکم و آزاد شدن این نیرو، توسعه و تعالی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی) و امنیت روانی و اجتماعی در سطوح مختلف تضمین می‌شود.

- در مطالعه‌ای دیگر از سید حسین اطهری (۱۳۹۱)، با عنوان «تأثیر رهبری امام خمینی (ره) بر سرمایه اجتماعی در جریان انقلاب اسلامی ایران»، ذیل مفهوم اعتماد اجتماعی، دو محور همبستگی اجتماعی و استفاده از آموزه‌های مذهبی و شخصیت‌ها و بزرگان مذهبی مورد مذاقه قرار گرفته است؛ به‌ویژه این‌که امام در راستای تقویت اعتماد، بر این دو محور تأکید کرده و هر دوی آن‌ها را در پرتو آموزه‌های مذهبی می‌نگریسته است. در بررسی مؤلفه‌های انسجام، به ایفای نقش نهادها و نیروهای مذهبی در تشکل نیروها پی می‌بریم و تأکید امام را بر استفاده از تشکل‌ها و شبکه‌های مذهبی برجسته می‌یابیم. سومین مؤلفه، مشارکت است که در

دوران انقلاب در تظاهرات و اعتصابات نمود داشت و امام مردم را بی‌هیچ تمایزی به شرکت در آن فرا می‌خواند؛ پس از انقلاب نیز فرمان ایجاد بسیج مستضعفین، کمیته امداد و جهاد سازندگی به مشارکت همه اقشار مردم در محیط اجتماع یاری رساند.

علی‌رغم تعدد منابع مرتبط با سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز در اندیشه امام خمینی(ره)، به صورت نظام‌مند در این خصوص بحث نشده است.

۲. چارچوب مفهومی

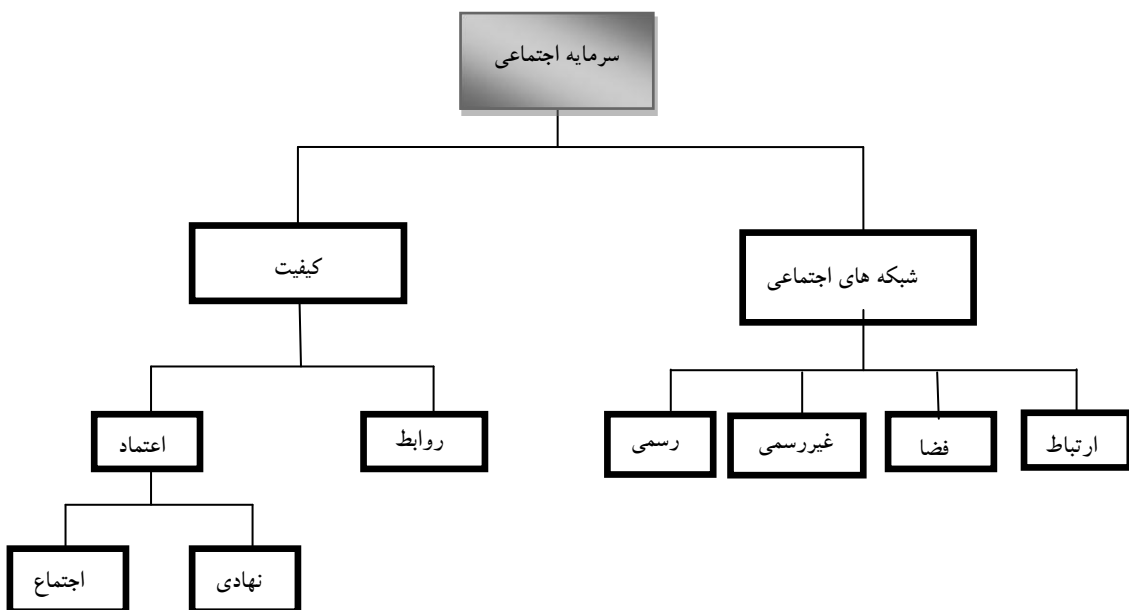
۱-۲. سرمایه اجتماعی

جیمز کلن (Coleman, J) با ادغام دو عنصر مهم سرمایه اجتماعی، مرکب از ساختار اجتماعی شامل قوانین، هنجارها، تعهدها و اصل اقتصادی کنش عقلانی فردی، مدلی ساخته است که طبق آن، عمل اجتماعی برای اعضای شبکه، جامعه یا گروه اجتماعی با کم‌ترین هزینه تسهیل می‌شود (تاجبخش، ۱۳۸۹، ص ۳۹). کلن برای سرمایه اجتماعی، خصلتی ساختاری و تعاملاتی قائل است که کنش‌گر با عضویت در گروه و تعامل با سایر کنشگران با رعایت اصول و قواعد مورد پذیرش در آن گروه و جلب اعتماد دیگران، به اطلاعات موردنیاز دست می‌یابد و در فرآیند کنش از حمایت جمعی برخوردار می‌شود، بنابراین، سرمایه اجتماعی تسهیل‌کننده کنش‌هاست (خالق‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

رابرت پاتنام (Putnam, R) سرمایه اجتماعی را مجموعه‌ای از مفاهیمی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها می‌داند که سبب ارتباط و مشارکت مؤثر اعضای یک اجتماع می‌شود که نتیجه آن تأمین منافع متقابل اعضا خواهد بود. به باور فوکویاما (Fukuyama) سرمایه اجتماعی، یعنی شبکه‌های انجمنی، ارزش‌های جمعی و هنجارهای فرهنگی که این عناصر را از عوامل تعیین‌کننده عملکرد اقتصادی در آورده است (هما نیکفر، ۱۳۹۰، ص ۳۶)؛ و پیر بوردیو (Pierre Bourdieu)

سرمایه اجتماعی را جمع منابع واقعی یا بالقوه‌ای می‌داند که حاصل شبکه‌ای با دوام از روابط کم و بیش نهادینه شده است (صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). لاکلی (Lock Lee) سعی در خلاصه‌سازی طرح‌های مختلف ابعاد سرمایه اجتماعی از مبانی نظری موضوع دارد (شکل ۱) و البته اعتماد، مشارکت سیاسی و مذهبی، رهبری مدنی، پیوندهای اجتماعی، بخشش و گذشت، روحیه داوطلبی، تنوع معاشرت‌ها، دوستی‌ها، رویکرد شناختی، کیفیت و مرغوبیت، شبکه اجتماعی، و... از دیگر مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی دانسته شده است.

شکل ۱. ابعاد سرمایه اجتماعی از نظر لاکلی (lock lee,2005,126)



جدول ۲. مؤلفه‌های سرمایه‌ی اجتماعی (غضنفری، ۱۳۹۰، ص ۴۴)

ابعاد	نظریه پرداز
اندازه گروهی شبکه	کلمن
حجم سرمایه که هرکدام از اعضای شبکه دارای آن هستند	
تعهدات، انتظارات و اعتماد متقابل	بورديو
کانال‌های ارتباطی	
هنجارها و ضمانت‌های اجرایی مؤثر	
اعتماد	گروه کندی دانشگاه هاروارد (به نقل از الوانی و سیدنقوی، ۱۳۸۱)
مشارکت سیاسی	
مشارکت و رهبری مدنی	
پیوندهای اجتماعی غیررسمی	
بخشش روحیه‌ی داوطلبی مشارکت مذهبی	گوشال و ناهایت
عدالت در مشارکت مدنی، تنوع معاشرت‌ها و دوستی‌ها	
عنصرشناختی رابطه‌ای	
شبکه‌های ساختاری	لاکالی
کیفیت	

در اینجا می‌توان گفت اگر در جامعه‌ای میزان سرمایه اجتماعی پایین باشد خطر افتادن آن جامعه به وضعیت تله اجتماعی بسیار بالاست. تله اجتماعی یعنی سرمایه اجتماعی پایین، نبودن اعتماد و اطمینان بین مردم، رواج فساد اداری- اقتصادی، ترس، و... پس تله اجتماعی یعنی این‌که بدانیم منافع ما ایجاب می‌کند که همه

باهم همکاری کنیم اما اگر تو به این باور نرسی که همه افراد دیگر اجتماع هم همکاری می‌کنند، دیگر معنایی نخواهد داشت که تو به تنهایی همکاری کنی. نتیجه این اعتقاد این است که همکاری و تلاش برای منافع جمعی تنها زمانی میسر می‌شود که انسان به این باور برسد که همه افراد دیگر نیز همکاری خواهند کرد (مبشری، ۱۳۸۷).

۲-۲. تمدن

واژه civilization معادل تمدن یا حضاره است. این واژه در زبان انگلیسی از لغت لاتینی civis به معنی شهروند یا شهرنشین گرفته شده و برای دلالت بر ویژگی‌هایی مانند لطف، کیاست و لیاقت مورد استفاده قرار گرفته است که دستاورد شهرنشینی است و معادل پیشرفت و ترقی افراد و جمعیت‌هایی است که در شهرها زندگی می‌کنند. یونانیان با استفاده از واژه civilization شهر را مجموع‌های از نهادها و روابط اجتماعی می‌دانستند. در فرهنگ عمید، تمدن چنین تعریف شده است: «شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم آشنا شدن، زندگانی اجتماعی؛ همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم کردن اسباب ترقی و آسایش خود» به تعبیر دیگر، تمدن در عربی از «مدن» اخذ شده است که معنای آن اقامت کردن است و در زبان انگلیسی، واژه civilization را به این مفهوم اطلاق می‌کنند که آن نیز به معنای استقرار یافتن است و در تعریف اجتماعی، همان شهرنشینی است (عمید، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۳۰).

ابن خلدون مؤلفه‌های مدنیت را جمعیت، ثروت، کار، صنعت، دانش، هنر، جغرافیا، شهرنشینی، دین و عصیت دانسته است. وی حضارت را یکی از مراحل زندگانی جامعه دانسته است که مرحله بدایت آن را به کمال می‌رساند. او درباره مدنیت عنوان کرده است: «در این که اجتماع نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدین‌سان تعبیر کنند که انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است

اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت گویند و معنی عمران همین است.» (ابن خلدون، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۷). به اعتقاد ابن خلدون، حضارت و بداوت همدیگر را کامل می‌کنند و حضارت به معنای تأسیس شهرها و شهرک‌ها و استقرار است که حکومت، مدنیت، مکاسب زندگی، صنایع و علوم، و وسایل رفاه و آسایش در آن پدید می‌آید.

از آغاز ظهور اسلام، همواره معیارها و شاخصه‌هایی برای رشد و پیشرفت وجود داشته است که حضور آنها در تمدن اسلامی برای همه دوران‌ها لازم و واجب است و نبود هر کدام از این شاخصه‌ها، می‌تواند مسیر پیشرفت و ترقی تمدن اسلامی را به چالش بکشاند، از جمله محوریت قوانین قرآنی، خردورزی، علم، اخلاق، مجاهدت در راه خدا، حکومت مردمی، پرهیز از تحجر، ایجاد رفاه عمومی، استقرار عدالت، دوری از اقتصاد مبتنی بر ربا و تکاثر و...؛ اما همگام با پیشرفت بشر، قطعاً معیارها و شاخصه‌های جدیدی نیز مطرح شد که اگر تمدن اسلامی قصد پیشرفت در دنیای مدرن را دارد، ناگزیر از توجه به آنها است. مقام معظم رهبری با درایت خویش و با درک مقتضیات زمان، همواره ضرورت توجه به مسائل نوظهور را در رأس برنامه‌های خود قرار داده‌اند. یکی از آنها، مسئله تمدن اسلامی است که طبعاً ذیل توجه به مسائل نوینی از جمله ابتکار و خلاقیت، توجه به رسانه‌های مدرن، هنر، سینما، بهبود روابط بین‌الملل، صدور احکام فقهی مناسب با نیازهای جدید بشری، و... تحقق می‌یابد؛ در ادامه نسبت این مسائل با دیدگاه معظم‌له بررسی خواهد شد.

۳. روش پژوهش

روش مورد استفاده نگارندگان در این مقاله، روش تحلیلی- تاریخی با تأکید بر تحلیل مبانی معرفتی است که خود این روش را می‌توان ذیل روش‌های تحقیق کیفی- توصیفی گنجانند. با نگاهی به روند فراز و فرود تمدن اسلامی در طول

تاریخ و چالش‌هایی که با آن مواجه بوده است هیچ زمانی به اندازه شرایط کنونی شاهد پویایی اسلام در عرصه‌های مختلف نبوده‌ایم. پیروزی انقلاب اسلامی و نظام‌سازی آن بر پایه اسلام ناب محمدی از اتفاقات بی‌سابقه در طول تاریخ بوده است. نظامی که به گفته امام خمینی (ره)، خطوط کلی آن، رسیدن به تمدن اسلامی در پرتو عنایات الهی است.

۴. سرمایه‌های اجتماعی تمدن‌ساز از منظر حضرت امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) به عنوان یک رهبر مذهبی و مردمی با بهره‌گیری از هوش، درایت، بینش و شناخت از مسائل اجتماعی و سیاسی به شایستگی از سرمایه‌های اجتماعی ایرانیان بهره گرفتند. از بارزترین جلوه‌های به فعلیت درآمدن سرمایه اجتماعی ملت ایران را می‌توان انقلاب اسلامی مردم ایران دانست که به رهبری امام خمینی (ره) به ثمر نشست و آمادگی شگرفی در مردم برای یک عمل جمعی پدید آورد. هم اکنون نیز، اندیشه ایشان به منزله‌ی یکی از پشتوانه‌های فکری و عملی نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه سرمایه اجتماعی محسوب می‌شود (فقیه خلجانی، ۱۳۹۲، ص ۸۷) از جمله:

قیام برای خدا: مهم‌ترین عامل پیروزی انقلاب، قیام برای خدا بود. این هدف مشترک و فراگیری بود که موجب پیروزی انقلاب و ماندگاری آن شد. امام در سخنان خود بیش از هر چیز بر عنصر الهی بودن انقلاب تأکید می‌کردند. امام خمینی (ره) معتقدند که ساختارهای اساسی جامعه که شامل ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است، با تغییر و تحولاتی که در آن‌ها صورت گرفته، تأثیر به‌سزایی در برپایی قیام مردمی داشتند (کشاورز شکری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵).

اعتقاد به وجود ولی عصر (عج): دومین عامل موفقیت پیروزی انقلاب از منظر رهبر کبیر انقلاب اسلامی، اعتقاد و باورداشت به وجود مقدس ولی عصر (عج) است. مردم با این نیت انقلاب را آغاز کردند که پرچم نهضت را به دستان مبارک

امام زمان(عج) یعنی صاحب اصلی آن برسانند. آموزه مهدویت از دیدگاه بنیان‌گذار انقلاب، فراتر از یک مسئله کلامی، بلکه اصلی است که در موضع‌گیری و اقدام یک مسلمان، نقش اساسی ایفا می‌کند. غایت حاکمیت امامان معصوم علیهم‌السلام استقرار کامل عدالت در جامعه بوده است. پس اگر انتظار به تحول‌خواهی و انقلاب‌زایی تفسیر شود، هر حرکت و تحوّل‌ی مطلوب نیست؛ بلکه تحول و تحرکی مطلوب است که زمینه‌ساز ظهور حجّت الهی باشد. امام خمینی(ره) در این باره می‌فرماید:

«ما تکلیف داریم آقا! این‌طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان(عج) هستیم، پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح رادست بگیریم و بگوییم: عجل علی فرجه، عجل، با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او، و فراهم کردن این که مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید. ان‌شاءالله ظهور می‌کند(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۲۶۹).

مردمی‌بودن رهبری انقلاب: یکی دیگر از عوامل پیروزی انقلاب اسلامی ایران مردمی‌بودن رهبری انقلاب است. رهبر انقلاب فردی از میان توده‌های متوسط جامعه بود و نه از گروه و حزبی خاص یا طبقه مرفه و بی‌درد. رهبر فقید انقلاب به قدری در هم‌زیستی و هم‌ترازی با مردم تأکید داشتند که در دوران تبعید در گرمای طاقت‌فرسای شهر نجف، وقتی خواستند برای کاهش گرما، کولری را در منزل ایشان نصب کنند، مانع از این کار شدند و فرمودند در صورتی می‌پذیرم که همه مردم ایران از این امکانات بهره‌مند باشند! این ویژگی‌های مردمی امام است که موجب وحدت و هم‌دلی و اعتماد میان مردم و رهبری شد و این سرمایه عظیم اجتماعی را فراهم می‌ساخت. امام، همیشه به مدیران جامعه اسلامی یادآوری می‌کردند که نظر مردم مهم است و باید نظر آنها جلب شود. ایشان با تأکید بر این امر می‌فرمایند: «جلب نظر مردم از اموری است که لازم است. پیغمبر اکرم نظر مردم را

جلب می‌کرد، دنبال این بود که مردم را جلب کند، دنبال این بود که مردم را توجه بدهد به حق (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۸۷).

احیاء تفکر ظلم‌ستیزی: نکته مهم دیگر در پیروزی انقلاب، ستم‌ستیزی و فسادگریزی انقلاب بود. این ویژگی از اهداف محوری انقلاب بود؛ و از مفاهیم کلیدی اندیشه تشیع به حساب می‌آید، که با نهضت اباعبدالله (ع) پیوند می‌خورد. بر اساس باور رایج ملت انقلابی ایران، قیام امام و انقلاب اسلامی ایران ادامه نهضت امام حسین (ع) است. اساس اسلام نیز مبارزه و تفکر مثبت ظلم‌ستیزی است:

«ملت اسلام پیرو مکتبی است که برنامه‌ی آن مکتب خلاصه می‌شود در دو کلمه لا تظلمون و لا تظلمون» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۸۱-۸۲). امام، خودش نیز این اصل را پذیرفته است؛ زیرا در پی احیاء چنین تفکری است و لذا خود قبل از هر کس، بدان پایبند شده است و این وظیفه و تکلیف را در هر مکانی انجام می‌دهد: «برای من مکان مطرح نیست، آنچه مطرح است مبارزه بر ضد ظلم است. هر جا بهتر این مبارزه صورت بگیرد، آنجا خواهم بود» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، صص ۳۰۰-۳۰۱). باید در مقابل ظلم و ستم ایستاد. «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا ...، ما باید مقابل ظلم بایستیم و همین جا کربلاست و ما باید نقش کربلا را پیاده کنیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، صص ۱۲۲-۱۲۳).

استقامت اسطوره‌ای مردم: اراده و استقامت اسطوره‌ای و شگفت ملت بزرگ ایران یکی دیگر از مؤلفه‌های پیروزی انقلاب و راز تداوم و ماندگاری آن است. با وجود کمبود امکانات اولیه، با همه وجود مقاومت داشتند و نگرانی معیشت و کاستی‌های زندگی روزمره، آنان را از اهداف متعالی غافل نمی‌ساخت. مقاومت مردم انقلابی ایران مصداق بارز برخی آیات قرآن بود: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَابْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ

تُوَعَدُونَ: آنان با اتکا به آموزه‌های قرآنی، و با ایمان قلبی، تا پای جان ثابت در مسیر اعتلای باورهای استقامت کردند.» (فصلت/۳۰)

باور به امدادهای غیبی: باورداشت به امدادهای غیبی که از اصول اندیشه اسلامی و تشیع است و از شعارهای اصلی رهبر کبیر انقلاب بود، از دیگر عوامل پیروزی‌بخش و عوامل وحدت‌آفرین بود. تأییدات الهی، تکلیف‌مداری، ایمان قوی و شفافیت هدف را باید برخی دیگر از عوامل پیروزی انقلاب دانست. عوامل یاد شده موجب شده است تا پس از گذشت چهل سال از پیروزی انقلاب و خصومت بی‌وقفه دشمنان انقلاب امت مسلمان ایران با سرافرازی راه خود را ادامه دهد و در جهانی مبتنی بر اندیشه‌های لیبرالیسم و سکولاریسم از حکومت دینی سخن بگویند و مدلی متفاوت از مدیریت سیاسی را سازگار با دین و فطرت انسان‌ها ارائه دهند. امام (ره) ضمن توجه دادن رزمندگان به برخورداری از گوهر نایاب ایمان که دشمنان ما آن را ندارند، آن را همه چیز و بلکه فوق همه چیز می‌داند و شرط برخورداری از امدادهای غیبی و نیز، وفا کردن به عهدی که بر ذمه داریم را حفظ اسلام معرفی می‌کند: «ما از خدا می‌خواهیم که با آن جنود غیبه که دارد و با آن ملائکه الله که هست، به ما کمک بفرماید و می‌فرماید؛ لکن شرط این است [که] ما به عهد خود باقی باشیم، عهدی که با اسلام داریم، حفظ اسلام، حفظ کشورهای اسلامی، حفظ نوامیس اسلامی،... اگر شهادت نصیب شد، سعادت است و اگر پیروزی نصیب شد، سعادت است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۱۷).

اتحاد و انسجام اسلامی: از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، انسجام اسلامی است. به دلیل اهمیت این موضوع در تمدن‌سازی به‌مثابه فاکتوری از مؤلفه‌های تمدنی در اندیشه امام مبسوط بدان می‌پردازیم:

وظیفه مهمی که مسلمین برای تحقق اسلام ناب به عهده دارند و در تعلیمات اسلامی هم به آن اشاره شده آن است که همه مومنین در هر جای دنیا با هم

برادرند و باید به ریسمان الهی چنگ زده و با هم نزاع و جنگ نداشته باشند و همچنین متوجه متفرق نشدن اجتماعاتشان باشند. این‌ها همه دعوت الهی است که از صدر اسلام وجود داشته و تا آخر هم هست و همه باید به این دعوت گوش فرا دهند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۲۸۳). مسلمان‌ها به سفارش خدا، بایستی ید واحده باشند و با هم اتحاد داشته باشند که در این صورت جمع‌شان آسیب‌پذیر نخواهد بود، و تنها ترسی که در این رابطه می‌توان داشت ترس از توطئه‌هایی است که برای جدا کردن مسلمان‌ها صورت می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۰). رمز پیروزی مسلمان‌ها در ابتدای ظهور اسلام، اتحاد و ایمان مردم بود که لشگر ضعیف آنها می‌توانست امپراطوری‌های بزرگ را شکست بدهد (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۴۹). باید متوجه این نکته بود که ملت‌های اسلامی بایستی با هم اتحاد داشته باشند و مصالح خودشان و ممالک اسلامی را مصالح اسلام بدانند و اگر ستمگری به یکی از کشورهای اسلامی تجاوز کرد، این تجاوز را تجاوز به خودشان بدانند و با قدرت‌های متجاوز مقابله کنند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۵، ص ۳۸). شیعیان، اهل سنت را برادران خود می‌دانند و این موضوع را به آنها اعلام می‌کنند، ولی دشمنان اسلام تلاش دارند ما با هم اختلاف داشته باشیم و همه جا این طور اعلام می‌کنند که بین مسلمین تفرقه است و با همین جدایی و تفرقه بین مسلمان‌ها، اجانب بر ما مسلط می‌شوند. وظیفه اصلی و مهم مسلمان‌هاست که با هم باشند و وحدت داشته باشند، و اگر بینشان وحدت نباشد، همیشه باید گرفتار استعمار و استبداد و اجانب باشند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۷). کشورهای اسلامی اهل تسنن باید توجه داشته باشند که عمال وابسته به قدرت‌های شیطانی بزرگ، خیرخواه اسلام و مسلمین نیستند و واجب است مسلمان‌ها از آنها دوری کنند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۸۲) و باید مسلمین سراسر جهان با هم متحد شوند و علیه اسرائیل مبارزه و قیام کنند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۸). اسلام برنامه‌ای دارد به نام

وحدت کلمه مسلمین، یعنی؛ اتحاد کشورهای اسلامی و برادری‌شان با تمام فرقه‌های مسلمین در تمام دنیا و هم‌پیمانی با تمام دولت‌های اسلامی در سراسر جهان آن هم در مقابل صهیونیست و اسرائیل و دولت‌های استعمارطلب(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۴). مسلمان‌ها اهل حق‌اند و به اسلام و حقیقت ایمان آورده‌اند و در این حقی که دارند، بایستی مجتمع شوند و تفاهم داشته باشند چه مردم یک کشور و چه مردم همه کشورهای اسلام؛ و نگذارند اهل باطل در باطل خودشان اجتماعاتی تشکیل بدهند و بر اهل حق پیروز شوند. اگر ملت‌های اسلامی به سرعت متحد و به سمت حق پیش بروند این امید هست که به زودی اهل باطل را مجبور به عقب‌نشینی کنند(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۴۸). الان وظیفه رؤسای جمهوری کشورهای اسلامی این است که اختلافات جزئی را کنار گذاشته و به فکر حفظ وحدت کلمه مسلمین باشند و همه با هم هم‌دست و هم‌دل شوند. الان جمعیت مسلمان‌های دنیا زیاد است ولی جمعیتی که قدرت‌شان به اندازه یک میلیون نفر هم نیست. اگر چهارصد میلیون نفر از این جمعیت با هم متحد شوند، دیگر یهود به فلسطین طمع نمی‌کند، و ابرقدرت‌ها دست از طمع به مناطق محروم و مستضعف بر می‌دارند(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۲۰). اگر این وحدت به وجود بیاید، دولت‌های اسلامی با حمایت ملت‌هاشان، می‌توانند یک ارتش مشترک دفاعی با بیش از چهارصد میلیون تعلیم دیده داشته باشند، در این صورت، بزرگ‌ترین قدرت جهان را در اختیار خواهند داشت(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۹۲). در کشورهای اسلامی، بایستی حکم اسلامی بین مردم و حکومت یکی باشد و همه با هم متحد باشند تا کشورشان از آسیب مصون بماند. اگر این اتحاد بین مسلمین باشد، دیگر در جهان قضیه‌ای به نام قدس و عراق و... نخواهیم داشت و کشورهای اسلامی پیروز خواهند شد(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۴). امروز هر مسئله‌ای که در یک گوشه‌ی دنیا رخ بدهد مسئله کل دنیاست. اگر بین برادران ایرانی و عراقی

اختلافی به وجود بیاید، دنیا روی این مسئله حساب می‌کند و منفعت‌طلبان دنیا از این تفرقه بین شیعه و سنی در جهت منافع خود بهره‌برداری می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۲۵). دولت‌های اسلام از قدرت اسلام غافل‌اند و به‌خاطر نداشتن وحدت، سال‌های طولانی است که از صهیونیسم سیلی می‌خورند و زیر سلطه قدرت‌های خارجی‌اند. این اختلافی که بین دولت‌های اسلامی هست دیگران از ترس قدرت اسلام، به‌وجود آورده‌اند و دولت‌های اسلامی را با هم دشمن کرده‌اند. این مشکلات و اختلافات باید در روزهایی که مسلمانان جهان دور کعبه کنار هم اجتماع می‌شوند، حل شود و بایستی سران کشورهای اسلامی کنار هم جمع شوند و مشکلاتشان را با هم در میان بگذارند و راه‌حلی برای مشکلاتشان بیابند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۱۲۶). قدرت اسلام بالاترین سطح‌هاست و این دولت‌های اسلامی که همه چیز دارند، از نیروی انسانی و ذخایر دیگر و...، اگر با هم اتحاد داشته باشند، اگر دولت‌های اسلامی با هم متحد باشند، دیگر احتیاجی به دراز کردن دست‌هایشان پیش آمریکا ندارند. احتیاج وقتی پیدا می‌شود که مثل حالا همه کشورهای متفرق و جدا از هم باشند. ایران کشوری است که از ابتدا قیام کرده و تاکنون کشور متعهدی بوده است و در مقابل همه قدرت‌هایی که بر خلاف اسلام‌اند، ایستاده و می‌ایستد و با همین رویه پیش می‌رود. امروز چه اتفاقی افتاده که کشورهای اسلامی را به ضد اسلام و کشور اسلامی دعوت می‌کنند؟ ایران یک کشوری است اسلامی، که برای آن زحمت می‌کشد و در این راه شهید داده است، حال چرا باید دولت‌های اسلامی و مدعیان اسلام در مقابل ایران جبهه‌گیری کنند؟! ایران در حالی که کشور کوچکی است، پشتوانه بزرگی چون اسلام و خدا دارد و در مقابل همه قدرت‌ها می‌ایستد و به کار خود ادامه می‌دهد و هر روز هم بهتر از قبل پیش می‌رود، و به تدریج همه جهات آن درست می‌شود. جای تأسف است که کشورهای دیگر از ایران الگو نمی‌گیرند و با هم متحد نمی‌شوند و با ملت خود و

دیگران سازش ندارند و راه را برای غلبه و تجاوز اسرائیل باز می‌گذارند. اسرائیل بلندی‌های جولان را می‌گیرد و به هیچ کس اعتناء نمی‌کند و اعلام می‌کند که هیچ قدرتی نمی‌تواند او را از این تصمیم برگرداند. مسلمان‌ها و کشورهای اسلامی به جای جبهه‌گیری مقابل اسرائیل بین خودشان تفرقه ایجاد می‌کنند. این جبهه‌گیری در مقابل اسلام و قرآن است، چون قرآن مسلمین را دعوت به وحدت می‌کند و آنها دعوت به تفرقه و مقابله با هم می‌کنند. مسلمین باید عقل را پیشوا و اسلام را مقتدای خود قرار دهند و در مقابل اسلام خاضع و متحد باشند و به حکم عقل و اسلام عمل کنند که هر دو سفارش به وحدت و اتحاد می‌کنند. در صورت اتحاد، هیچ کشوری امکان تعدی به این ممالک را نخواهد داشت و اسرائیل جرأت نخواهد کرد تا در کشورهای اسلامی و غصبی باقی بماند و مجبور به عقب‌نشینی خواهد شد(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۷۱). در کشور ایران، اگر ملت و دولت با هم باشند و همه یک جور فکر کنند، دیگر منافع ابرقدرت‌ها تأمین نمی‌شود و حکومتی روی کار نمی‌آید که نخست وزیر یا وکیل آن درباره منافع ابرقدرت‌ها حرفی بزند و اگر حرفی زد، این ملت است که در مقابل او می‌ایستد و نمی‌گذارد. این آرزوی ماست که همه ممالک اسلامی و کشورهای مستضعف دنیا یک‌پارچه و یک‌صدا شوند و از بین همین جمعیت مردمی‌شان، رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر و... مسئولین ارگان‌های دولتی شوند تا جوامع‌شان از آسیب در امان بماند(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۲۸۰). در ایران این وحدت‌کلمه‌ای که هست بایستی با تلاش و جدیت حفظ شود و همه جناح‌هایی که در پیشرفت اسلام در تلاش و فعالیت‌اند با هم متحد شوند و همه مردم ایران، تمام قشرها و گروه‌ها همه هم‌دست و هم‌زبان برای نجات اسلام تلاش کنند(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۰). اگر ملت‌های اسلامی با هم اتحاد داشتند و متفرق نبودند مثل الان این‌طور زیر دست اجانب و عمال‌شان ذلیل نبودند. مسلمانان باید از این خواب سیصد ساله‌شان بیدار

شوند و از ایران الگو بگیرند که با دست خالی با توپ و تانک قدرت‌های بزرگ با اتکال به خدا و وحدت و یکپارچگی مردم برای داشتن حکومت اسلامی پیروز شد (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۷۴). سران دولت‌های اسلامی بایستی دقت کنند که این اختلافات هستی آنها را به باد می‌دهد. باید متوجه این باشند که می‌خواهند به اسم اسلام و مذهب، اسلام را از بین ببرند. این دست‌های ناپاکی که بین شیعه و سنی اختلاف می‌اندازند، نه شعیه‌اند نه سنی؛ دست‌های ایادی استعمارند که قصد دارند ممالک اسلامی و ذخائر آنها را از دستشان بگیرند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۸).

نظام سیاسی: نظام‌سازی از سرمایه‌هایی است که بدون آن نمی‌توان دیگر عناصر را برای تمدن‌سازی به کار گرفت. تعریف صریحی از نظام سیاسی در کلام امام خمینی (ره)، نمی‌توان یافت اما استنباط ما از مجموع گفتارهای معظم له، آن است که نظام سیاسی یعنی آنچه از گرد هم آمدن ریاست جمهوری، نخست‌وزیری و مانند آن فراهم می‌آید. در واقع، امام در مقایسه نظام اسلامی و نظام شاهی بر ارکان یا مؤسساتی تکیه می‌کند که در هر دو نظام، وجود دارد اما با دو محتوای جدا. این اشاره و اشارات مشابه، مفهومی از نظام سیاسی به همراه دارد:

۱. در رأس نظام شاهنشاهی، آریامهر و وابستگان به آن قرار داشتند اما در رأس نظام جمهوری اسلامی، رئیس جمهور قرار دارد «برای اینکه بالاترین چیزهایی که در جمهوری هست، مقامی [است] که در جمهوری هست، ریاست جمهوری است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹).

۲. ارگان دیگری که در نظام شاهنشاهی وجود داشت، هیات وزرا و نخست‌وزیر بود اما از نظر امام، نظام جمهوری اسلامی، همان نظام شاهنشاهی است با اسم دیگر نیست: «آیا آقای رجایی، مثل ازهارای است، مثل بختیار است، مثل شریف امامی است؟» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹).

۳. آیا شورای قضایی جمهوری اسلامی و «رئیس دادگاه، رؤسای دادگاه‌ها و رئیس ارگان‌های قضایی، همان‌طور هستند که در رژیم شاهنشاهی بود؟ آیا آقای دکتر بهشتی هم و آقای موسوی اردبیلی هم، همان قاضی‌هایی هستند که در آن وقت بودند؟» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹).

امام در این مقایسه، غیرمستقیم به ارکانی اشاره می‌کنند که در کنار هم قراردادن آن، یک نظام سیاسی شکل می‌یابد. هیچ نظام سیاسی بدون قوه مجریه، مقننه و قضائیه تعریف نمی‌شود؛ ولی نظام سیاسی تنها به در اختیار داشتن شاه یا رئیس-جمهور، دربار یا نخست‌وزیر، سنا یا مجلس و امثال آن نیست؛ بلکه به نهادهای کمکی و جانبی دیگر نیاز است از جمله:

الف- آیا «رادیو-تلویزیون حالا با این که باز تسلط به آن پیدا نشده...، مثل رادیو-تلویزیون زمان رضاخان و محمدرضا است؟» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹).

ب- آیا «ارتش... و فرماندهان ارتش حالا مثل ارتش شاهنشاهی [است...] وضع زندگی‌شان مثل آن سپهبدان است؟!» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹)

به نظر می‌رسد که زمان، به عبارتی در تعریف امام از نظام سیاسی، نقش محوری دارد کما این که در تعریف علوم سیاسی از نظام سیاسی عنصر تداوم که قرین زمان است، مؤلفه مهمی است از این‌رو «پیاده کردن مقاصد اسلام در جهان و خصوصاً برنامه‌های اقتصادی آن و مقابله با اقتصاد بیمار سرمایه‌داری غرب و اشتراکی شرق، بدون حاکمیت همه جانبه اسلام میسر نیست و ریشه‌کن شدن آثار سوء و مخرب آن، چه بسا بعد از استقرار نظام عدل و حکومت اسلامی هم چون جمهوری اسلامی ایران، نیازمند به زمان باشد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۳۱۱). البته مراد امام از تأسیس تدریجی نهادها در تعریف از نظام سیاسی، همواره به معنای ایجاد نهادی نو بدون سابقه تاریخی چون سپاه پاسداران، نیست بلکه گاه منظور

از تأسیس ترمیم است مانند ارتش که پس از آن، به عنوان یکی ارکان نظام‌ساز جمهوری اسلامی باقی ماند: «این نمی‌شود الان ما بگوییم ارتشی که نظام دیده و نظم دیده کنار برود... باید به تدریج بشود. باید [نیروی مردمی] نظام پیدا بکند، بعد تبدیل بشود آن ارتش به این ارتش» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۹). نظام تنها به تأسیس یک اداره یا یک نهاد نیست؛ بلکه در کنار تأسیس، نیازمند همکاری مردم در تأسیس و تداوم آن است؛ «قدرتمندی به این است که نظام‌مان را از گرفتاری‌هایی که آمریکا برایش پیش آورده نجات بدهیم، و یک نظام متکی بر ملت ایجاد بکنیم؛ نه یک نظام متکی بر مستشارهای آمریکا» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۹۳).

تصویری که امام از دولت موقت، وظایف و مأموریت‌های واگذار شده به آن، ارائه می‌کند، مفهوم روشن‌تری از نظام سیاسی در اندیشه و کلام وی به تصویر می‌کشد. امام دولت موقت را تشکیل داد تا «ترتیب اداره امور مملکت و خصوصاً انجام رفتارندم و رجوع به آرای عمومی ملت درباره تغییر نظام سیاسی کشور به جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت تصویب قانون اساسی نظام جدید و انتخاب مجلس نمایندگان ملت بر طبق قانون اساسی جدید را بدهید» (امام خمینی، ۱۳۷۸، جلد ۶، ص ۵۴).

نتیجه‌گیری

در منظومه‌ی فکری معمار کبیر انقلاب اسلامی و همچنین در سلوک انقلابی و جهادی امام راحل حقیقت انقلاب در الحاق پرچم به دست امام زمان ارواحنا فداه و ایجاد تمدن نوین اسلامی است که خود از بستر جریانات و سرمایه‌سازی‌های اجتماعی می‌گذرد. وجود مبارک امام شاخصه تمدن اسلامی را بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی می‌دانند که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است.

یکی از گنجینه‌های معارف امام خمینی که در آن هم از سرمایه‌های اجتماعی و هم از الگوهای رفتاری تمدن‌سازی مطالب فراوان یافت می‌شود، بی‌شک وصیت‌نامه‌ی امام است. امام در طلیعه وصیت‌نامه، از مؤلفه‌های قدرت نرم انقلاب یاد می‌کند. بیان حدیث ثقلین به عنوان حجت قاطع بر بشر و توجه دادن دل‌ها به قرآن با عنوان چه گذشته است بر کتاب خدا، و گلایه از مهجوریت تاریخی قرآن با عبارت از صحنه خارج کردن قرآن، ذکر یکی از بزرگ‌ترین دشمنان اسلام و موانع ایجاد تمدن یعنی وهابیت با عنوان وهابیت، مذهب سراپا بی‌اساس؛ همه گویای نگاه تمدنی امام است. اشاره به سرمایه‌ها و الگوها و از آن طرف روحیه مبارزه ملت ایران برای تحقق انقلاب و حکومت جهانی مثل افتخار به مذهب جعفری حبس و تبعید و شهادت ائمه معصومین علیهم‌السلام، افتخار به زنان زینب‌گونه، امریکا تروریست بالذات دولتی، آمریکای وامانده و رسوا شده، توصیه به پایداری، توصیه به پیروی از ائمه اطهار، توصیه به نوحه‌ها و اشعار مرثیه و توجه قرار دادن جوانان و دانشگاه و حوزه و زنان و تأکید و اهتمام به موضوع وحدت اسلامی همه و همه گویای سرمایه‌های لایزال است که تمدن نوین اسلامی را محقق می‌کند.

یکی از مباحث مهم و محوری عصر حاضر، جهت‌دستیابی به توسعه همه-جانبه، بحث سرمایه اجتماعی است که به مراتب از سایر انواع سرمایه‌ها چون سرمایه مادی و فیزیکی مهم‌تر و در بردارنده تمام اقسام این سرمایه‌ها نیز هست. امام خمینی(ره) به عنوان رهبری که هم ویژگی‌های رهبران بسیج‌گر و هم واجد خصایص رهبران سیاست‌گذار بود، توانست با بهره‌گیری هوشمندانه از عناصر و دقایق مذهبی، سرمایه اجتماعی متروک جامعه ایران را به حرکت درآورد. سرمایه اجتماعی معمولاً در شرایط بحران، قوت و ضعف، خود را نشان می‌دهد اما در مواقع عادی نیز مجال حضور و نقش‌آفرینی می‌یابد. همکاری و هم‌دلی مردم ایران در هشت سال جنگ با عراق، هم‌یاری داوطلبانه در هیأت‌های مذهبی در ایام محرم

و سایر مناسبت‌ها، هم‌یاری مردم در مراسم ازدواج، عزاداری و مناسبت‌های اجتماعی، مشارکت مردم در بازسازی مناطق جنگ‌زده، کمک‌رسانی به مردم مناطق زلزله‌زده، مشارکت در جشن نیکوکاری، خیرین مدرسه‌ساز و...، نمونه‌هایی از تأثیرگذاری سرمایه اجتماعی در ایران است. در جریان شکل‌گیری و گسترش انقلاب اسلامی، که از سال ۱۳۴۱ با نهضت روحانیت آغاز شد، گرچه گروه‌ها، شخصیت‌ها و چهره‌های موجه و سابقه‌دار سیاسی کم و بیش حضور داشتند و جریان‌های دیگری هم در این دوره بیش از پانزده ساله به وجود آمد که همه خود را شایسته رهبری حرکت مردم ایران می‌دانستند و حتی با برخورداری از پشتوانه‌های حزبی و گروهی و یا حمایت‌های تبلیغاتی خارجی، به رقابت با جریان اسلامی و رهبری امام خمینی(ره) برانگیخته شدند، ولی در یک مسیر تدریجی روبه شتاب، رهبری بلامنازع انقلاب، به شکلی بارز و برجسته، در شخص امام خمینی متبلور شد. در این پدیده قطعاً جایگاه فقهی و شأن مرجعیت امام(ره) و نیز خصوصیات معنوی ایشان بی‌تأثیر نبوده است، ولی هرگز نمی‌توان پیدایش این اجماع نخبگان و توده مردم را در چارچوب نظریه رهبری کاریزماتیک به همین عوامل منحصر ساخت؛ بلکه عواملی همچون حقانیت و منطقی بودن مواضع سیاسی، صداقت و خلوص، قاطعیت و استواری، ارائه طرحی برای آینده، شیوه رهبری و توفیق عملی استراتژی مبارزه، در تکوین این رهبری مؤثر بوده است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن خلدون (۱۳۷۱)، مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

آدمی، علی (۱۳۹۶)، جایگاه سرمایه اجتماعی در بستر قدرت نرم با تأکید بر آراء امام خمینی(ره)، *دوفصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات قدرت نرم*، دوره ۷، شماره ۱۶، صص ۶۶-۸۵.

اطهری، سیدحسین (۱۳۹۱)، تأثیر رهبری امام خمینی(ره) بر سرمایه اجتماعی در جریان انقلاب اسلامی ایران، *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی*، شماره ۴، صص ۹۱-۱۰۸. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹)، *صحیفه نور*، جلد‌های ۱-۲۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، جلد‌های ۱-۲۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

تاجبخش، کیان (۱۳۸۹)، *سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

خالق‌زاده، حسین (۱۳۹۳)، بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر رضایت شغلی کارکنان اداری اداره کل دادگستری استان مازندران، *پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بابل*.

رحیمیان، محمد؛ عباس کشاورز شکری؛ و یوسف ترابی (۱۳۹۷)، بررسی مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در بیانات مقام معظم رهبری و نقش آن در تمدن‌سازی نوین اسلامی، *دوفصلنامه‌ی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دانشگاه شاهد، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱-۲۴.

صالحی، محمد (۱۳۸۹)، سرمایه اجتماعی و احساس امنیت در جامعه، *فصلنامه*

علمی- تخصصی دانش انتظامی مازندران، دوره اول، شماره ۲، صص ۱۴۱-۱۲۷.
عبدالملکی، هادی؛ نظامی پور، قدیر و طاها عشایری (۱۳۹۷)، نظریه گذار تمدنی به-
مثابه راهبردی برای تحقق تمدن نوین اسلامی با تأکید بر بیداری اسلامی، دو
فصلنامه‌ی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دانشگاه شاهد، دوره ۱، شماره ۱،
صص ۱۱۵-۱۵۱.

عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ عمید، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
عیوضی، محمدرحیم و فتحی، یوسف (۱۳۹۲)، نسبت مشارکت اجتماعی و سرمایه
اجتماعی در اندیشه امام خمینی، راهبرد، سال ۲۲، شماره ۶۶، صص ۳۷-۵۹.
غضنفری، شهربانو (۱۳۹۰)، بررسی رابطه سرمایه اجتماعی خانواده بر انگیزه
پیشرفت و پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان دختر سال سوم دبیرستان‌های شهر
ساری، پایان‌نامه کارشناسی/ارشد، دانشگاه پیام نور مرکز تهران.
فقیه خلجانی، سیده فاطمه (۱۳۹۲)، سرمایه اجتماعی در اندیشه و عمل امام
خمینی(س)، تهران، نشر عروج، وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
(ره).

کشاوری شکری، عباس؛ غفاری هشجین، زاهد و معصوم شیخی (۱۳۹۳)، مدل
انقلاب اسلامی در اندیشه امام خمینی(ره)، فصلنامه علمی پژوهش‌نامه انقلاب
اسلامی، دوره ۴، شماره ۱۰، صص ۵۱-۷۷.

مقیمی، غلامحسین (۱۳۹۴)، مؤلفه‌های معرفتی و ساختاری سرمایه اجتماعی اسلام
در مورد تحقق اتحاد جماهیر آزاد اسلامی از منظر امام خمینی (ره)، فصلنامه علمی
سیاست متعالیه، انجمن مطالعات سیاسی حوزه، دوره ۳، شماره ۸، صص ۱۲۵-۱۴۴.
مبشری، محمد (مرداد ۱۳۸۷)، سرمایه اجتماعی و توسعه اقتصادی، تاریخ مراجعه:
۱۳۹۹/۱۱/۱ در آدرس:

<http://goftemaneman.blogfa.com/post/22>

هما نیکفر، نیلوفر (۱۳۹۰)، بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و عملکرد اعضای هیأت علمی دانشگاه پیام نور استان مازندران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مدیریت اجرایی. دانشگاه پیام نور، استان مازندران.

Lock Lee,L.(2005). *Knowledge Management Tool and Techniques*.Elsevier Butterworth Heinemann, pp: 123-130.

مطالعه ظرفیت‌های توسعه فضای مجازی با رویکرد تحقق تمدن نوین

اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴

(از منظر متخصصان فضای مجازی)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

یونس نوربخش*

سیده فاطمه نعمتی**

چکیده

مقاله حاضر پژوهشی با رویکرد مطالعه ظرفیت‌های توسعه فضای مجازی در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی است که با هدف بررسی رابطه فناوری ارتباطات و فضای مجازی با تمدن‌سازی اسلامی در جهان اسلام از منظر کارشناسان و متخصصان فضای مجازی انجام شده است. از آن جهت که تاکنون چنین مطالعه‌ای انجام نشده و نیاز به تولید علم در این موضوع وجود دارد، نگاه اکتشافی بر پژوهش حاکم است و ترکیبی از روش‌های کیفی برای دست‌یابی به نتایج متقن استفاده شد. مصاحبه با متخصصان فضای مجازی، جمع‌نظرات، تدوین پرسشنامه اولویت‌سنجی و دریافت اولویت‌های توسعه بر اساس سه دوره زمانی و نیازهای کشورهای اسلامی روندی است که مقاله‌ی حاضر دنبال کرده است. ۱۱ مؤلفه اساسی سرمایه‌گذاری در مطالعات فلسفه فناوری، توجه به سیاست‌گذاری‌های مرتبط با فضای مجازی در سطح کشورهای اسلامی، انتقال و ابداع علوم مرتبط با فضای مجازی، تدوین و اجرای برنامه‌های اجرایی مرتبط با فضای مجازی، توسعه مطالعات علوم انسانی مرتبط با فضای مجازی، توسعه تولیدکنندگان محتواهای مجازی، توسعه امنیت سایبری، تربیت کارشناسان نرم‌افزار و سخت‌افزار و توسعه سخت‌افزاری و نرم‌افزاری به عنوان ظرفیت‌های توسعه بدست آمد.

واژگان کلیدی: فضای مجازی، تمدن نوین اسلامی، فلسفه فناوری، فرهنگ، اینترنت، کشورهای اسلامی.

* (مقاله منتخب پنجمین هفته علمی تمدن نوین اسلامی)

* دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

ynourbakhsh@ut.ac.ir

0000-0001-9523-8060

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

s_f_nemati@ut.ac.ir

0000-0002-4736-6136

مقدمه

رویکردهای جدید در نهضت تمدن‌سازی جوامع اسلامی معطوف به فناوری‌هایی است که امروزه بخش مهمی از زندگی جوامع را متأثر کرده و در پیش‌بینی‌های آینده‌نگرانه، مورد تأکید است. بحث فناوری‌های نوین ارتباطی و فضای مجازی، به عنوان یکی از ابزارهای پرکاربرد از جمله مسایلی است که در حال حاضر در جوامع اسلامی هم از جهت توسعه بدون مرز و هم از جهت اثرگذاری بر سبک زندگی افراد مورد بحث است. به عنوان نمونه در ایران ضریب نفوذ اینترنت ۸۸.۸۶ درصد است که ۷۳.۱۶ آن مربوط به موبایل است که نمی‌توان تأثیر آن را در زندگی افراد نادیده گرفت.

در نسبت‌شناسی میان تمدن نوین اسلامی و فضای مجازی دو منظر مهم برای ورود به بحث وجود دارد:

منظر نخست: توسعه فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی در بیست سال اخیر انقلابی جدی در هر سطح از سطوح اجتماعی ایجاد کرده است. با ورود به قرن بیست و یکم، عصر مجازی حاصل از موج چهارم تغییرات زندگی بشر، آرام آرام در حال شکل‌گیری است (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

پدیدار شدن مفاهیمی مانند جهانی‌شدن، اجتماع مجازی، جامعه اطلاعاتی، جامعه شبکه‌ای و فضای سایبر و همچنین رواج اصطلاحات دیگری چون بانکداری، تجارت، آموزش و حکومت الکترونیک براین واقعیت دلالت دارد که فناوری‌های نوین اطلاعاتی، صورت‌بندی تازه‌ای از حیات اجتماعی را پدید آورده است (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۶).

آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که فضای مجازی، تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده و پیش‌بینی‌ها نشان می‌دهد که این امر در آینده تشدید خواهد شد. این ابزار جدید ارتباطی فضای سیاسی، اجتماعی و از همه مهم‌تر فرهنگی ملت‌ها، هویت‌ها و قومیت‌ها را دستخوش دگرگونی‌های بنیادین می‌کند و در نهایت هم‌شکلی فرهنگی بر اساس شکل غالب ارائه شده بوجود می‌آید و این جهانی‌شدن فرهنگی، هویت ملی را

تضعیف کرده و نهایتاً منجر به انقطاع فرهنگ و از خود بیگانگی فرهنگی می‌شود. اگر بپذیریم که مقصود از طرح تمدن نوین اسلامی احیاء عزت و کرامت انسان مسلمان و وحدت ملل به مانند تمدن گذشته اسلامی در کنار برخورداری از دستاوردهای علمی و فناوری قرن اخیر باشد، به گونه‌ای که در تمام جنبه‌های مادی و معنوی انسان حرکت و تعالی را حاکم کند (اشکواری و موسوی، ۱۳۹۴)، از این رو پرداختن به تمام ابزارهایی که بر این روند تأثیر دارد، مهم و اساسی خواهد بود.

منظر دوم: توجه به تمدن نوین اسلامی طی دهه‌های اخیر به دلیل تحولات کشورهای اسلامی بار دیگر مورد توجه قرار گرفته است. نگاه توسعه کشور با رویکرد احیای تمدن اسلامی در مالزی و ترکیه، هر کدام با رویکرد خاص خود بالاخص با هدف توسعه علمی و فناوری مسئله‌ای جدی در سیاست‌گذاری‌های ملی و بین‌المللی محسوب می‌شود. بالاخص که هر کدام از این کشورهای علاقه مند به ایستادن در مرکزیت هدایت کشورهای اسلامی هستند (جهان بین و میرحسینی، ۱۳۹۶، صص ۷۵-۷۶). در کنار این مسئله تغییرات سیاسی در عراق و ترکیه و فعال شدن جنبش‌های اجتماعی در برخی کشورهای عربی از جمله مواردی است که لزوم همگرایی کشورهای اسلامی و بالاخص منطقه غرب آسیا و شمال آفریقا را یادآور شد.

این ابزار با قابلیت‌های وسیع و کاربرد ساده و استفاده گسترده میان مردم مسلمان، از آن رو که محصولی وارد شده به این کشورها بوده و حکومت‌های اسلامی عموماً به دلیل سایر مسایل از جمله مشکلات سیاسی، کمتر به آن توجه کرده‌اند، از سوی مبدعان آن در جهت منافع متضاد با فرهنگ اسلامی به کار برده می‌شود. اگر به برخی نظریه پردازی‌های در غرب توجه کنیم، دلیل این امر به خوبی مشخص می‌گردد.

از مجموع دو بحث فوق می‌توان به این جمع‌بندی رسید که هرگونه برنامه‌ریزی برای آینده کشورهای اسلامی نمی‌تواند بدون توجه به مسئله فضای مجازی صورت گیرد. تمام پیش‌بینی‌های مختلف نشان می‌دهد که آینده جهان بر مدار فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی استوار است و تا نیمه قرن بیست و یک، تغییرات وسیع و بسیار پیچیده زندگی افراد بشر را

در فضای مجازی حل خواهد کرد. هدف این مطالعه دست یافتن به شناخت ظرفیت‌هایی است که توسعه فضای مجازی را در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی میسر می‌سازد و در وجه دوم تعیین اولویت‌های توسعه فضای مجازی در تطابق با ویژگی‌های جوامع اسلامی که می‌تواند ما را نسبت به هم راستایی فضای مجازی با آینده محتمل تمدنی رهنمون سازد.

۱. ملاحظات نظری

تمدن نوین اسلامی و فضای مجازی، دو مفهوم مهم با دامنه وسیعی از تعاریف‌اند که در تحقیقات مختلف به آنها اشاره شده است. تمدن نوین اسلامی یک آینده محتمل مفهومی است که هنوز عینیت نیافته، درحالی که فضای مجازی ابزاری و عینی است. بنظر می‌رسد مطالعه میان این دو نیازمند شناخت مؤلفه‌هایی است که بتواند معیار قیاسی مناسبی برای تحقیق فراهم کند. لذا با توجه به آنکه این پژوهش رویکرد کیفی و اکتشافی را مد نظر دارد، تعاریفی از دو مفهوم ارائه می‌شود که حساسیت نظری مورد نظر محققین را تأمین نماید.

۱.۱ تمدن نوین اسلامی

مقام معظم رهبری که خود از طراحان ایده تمدن نوین اسلامی هستند این تمدن را شامل دو بعد اساسی می‌دانند:

"تمدن نوین دو بخش دارد: یک بخش، بخش ابزاری است؛ یک بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است... بخش ابزاری عبارت است از همین ارزشهایی که ما امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ؛ اینها همه بخش ابزاری تمدن است؛ وسیله است. البته ما در این بخش در کشور پیشرفت خوبی داشته‌ایم. کارهای زیاد و خوبی شده است؛ هم در زمینه سیاست، هم در زمینه مسائل علمی، هم در زمینه مسائل اجتماعی، هم در زمینه اختراعات - اما بخش حقیقی، آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد؛ که همان سبک زندگی است که عرض کردیم. این، بخش حقیقی و اصلی تمدن است؛ مثل مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی،

تفریحات، مسئله خط، مسئله زبان، مسئله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مرئوس، رفتار ما با پلیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و طهارت ما، رفتار ما با دوست، رفتار ما با دشمن، رفتار ما با بیگانه؛ اینها آن بخش‌های اصلی تمدن است، که متن زندگی انسان است.^۱

بر این اساس، آنچه تمدن نوین اسلامی خوانده می‌شود، بر پایه همین جوامع موجود نوسازی خواهد شد. جوامعی که در حال حاضر دارای نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و علمی هستند و انفکاک آنها با دستاورهای تاریخی ممکن نیست (فتحی و قدبیکی، ۱۳۹۶). این مسئله از این جهت اهمیت می‌یابد که ابزارهای موجود در این جوامع که با زندگی مردم عجین شده‌اند قابلیت نابود شدن نخواهند داشت و حتی مقابله غیرعالمانه با آنها منجر به ایجاد بازخوردهای منفی مردم می‌گردد، در حالیکه هدف اساسی در بازسازی تمدن اسلامی، بازگرداندن وحدت رویه میان جوامع اسلامی بر اساس تعالیم اسلامی و پرهیز از تفرقه و آشفتگی در مقابل سایر جوامع است (هراتی و قربی، ۱۳۹۷).

۱.۲ فضای مجازی^۲

امکان سیر در جهان بدون توجه به محدودیت‌های زندگی واقعی سبب شده تا جهانی موازی پدید آید که آن را نه صرفاً فضای مجازی، بلکه واقعیت مجازی^۳ بنامند. چرا که در گستره زندگی افراد حضوری جدی دارد و بر شرایط زیست فیزیکی تأثیرگذار است. فناوری اطلاعات توانسته است تمامی شیوه‌ها و مسیرهای انتقال، مبادله، نمایش، ذخیره‌سازی، و مدیریت اطلاعات را متحول و دگرگون سازد (هایم، ۱۳۹۰). این امر عملاً تولید کننده سبک زندگی‌ای است که از تبادل و تعامل میان افراد حاضر در فضای مجازی در تمام نقاط جهان

^۱ ۱۳۹۱/۰۷/۲۳

^۲ Cyberspace

^۳ Virtual reality

شکل می‌گیرد و آنها را به سوی شبیه هم شدن بدون در نظر گرفتن شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... سوق می‌دهد. برخی از شبکه‌های اجتماعی در حال حاضر جمعیتی معادل چند کشور پر جمعیت جهان دارند. در این فضای بدون مرز، افراد فارغ از قوانین و هنجارهای رسمی شبکه‌های مجازی، به بازتولید خود می‌پردازند و بنا به آنچه منتشر می‌شود هویتی جدید را از خود تعریف می‌کنند. عناصر شکل‌دهنده و سازنده عادات، رفتارها و کنش‌های رایج افراد یک جامعه تحت تأثیر فناوری اطلاعات و ارتباطات به ویژه اینترنت به شکل نامحسوس تغییر شکل داده و آن چنان در متن فرهنگ اصیل آن ملت یا جامعه رسوخ می‌کند که از درون هسته مقاومت افراد را در برابر مفاسد و آسیب‌های فرهنگی تضعیف و آسیب‌پذیر می‌گردانند (مینایی، ۱۳۹۷).

در نسبت میان تمدن نوین اسلامی و فضای مجازی باید به این نکات توجه کرد:

۱. سابقه تمدن اسلامی در گذشته نشان می‌دهد که پیشرفت در علم و فناوری بخش قابل توجهی از ماهیت فرهنگی آن دوران را تشکیل داده و به همین دلیل در مطالعات پیرامون تمدن‌های جهان، تمدن اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این موضوع را سید حسین نصر و مظفر اقبال در کتاب «اسلام، علم مسلمانان و فن آوری» مورد بررسی قرار داده‌اند. در تاریخ قرن هشتم تا قرن سیزده میلادی به عصر طلایی اسلام شهرت یافته است. دلیل این نام‌گذاری ظهور علوم جدید توسط مسلمانان نظیر نجوم و ستاره‌شناسی و وجود دانشمندان بزرگ جهان اسلام است (نصر، ۱۳۹۲).

۲. در ایجاد تمدن نوین اسلامی مسئله مهم توجه به پیشرفت‌هایی است که در حوزه‌های مختلف صورت گرفته و زندگی بشر را دستخوش تحولات اساسی کرده است. از این رو اشتباه است اگر بیندیشیم که در آینده جهان اسلام، احیای تمدن اسلامی می‌تواند به شکل گذشته صورت گیرد. بلکه پیشرفت‌های امروز در زندگی بشر باید در هر شکل از برنامه‌ریزی‌ها مورد توجه قرار گیرد.

۳. تحولات حوزه فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی یکی از مهم‌ترین تغییرات زندگی انسان‌ها نسبت به دوران گذشته تمدن اسلامی است که در آینده نقش‌آفرین خواهد بود. بدون توجه

به حضور و نقش فضای مجازی در آینده تمدن نوین اسلامی، هیچ برنامه‌ای محقق نخواهد شد. بالاخص آنکه وابستگی مردم به اینترنت نشان می‌دهد که زندگی دنیای امروز بدون این فناوری ممکن نیست. طبق آخرین اطلاعات نقشه اینترنت جهان از جمعیت آسیای غربی به عنوان مهم‌ترین کشورهای اسلامی، ۶۶ درصد افراد از فضای مجازی و اینترنت استفاده جدی دارند. از میان کشورهای اسلامی، اندونزی، مالزی، امارات، مصر، ترکیه و عربستان بیش از میانگین جهانی، کاربرانی دارند که روزانه بیش از ۶ ساعت از زمان خود را در اینترنت می‌گذرانند. ضریب نفوذ اینترنت میان کشورهای اسلامی بطور متوسط بیش از ۷۰ درصد است.^۱ این آمارها در کنار افزایش مداوم استفاده از فضای مجازی در حوزه‌های مختلف بالاخص اقتصاد نشان می‌دهد که کشورهای اسلامی در تحول خود به سوی تمدن اسلامی نیازمند مطالعه و برنامه‌ریزی در حوزه فضای مجازی هستند.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات مرتبط با تمدن نوین اسلامی، نوپا و در ابتدای راه رسیدن به چشم‌اندازی همه‌جانبه از آینده تمدنی است. بنا به وضعیت‌های پیش رو برخی اندیشمندان کوشیده‌اند تا ابعاد این مسئله را مطالعه و بررسی نمایند. از جمله آنها که مرتبط با حوزه اثر مقاله پیش رو است، توجه به موضوع «امنیت فرهنگی» در جامعه اسلامی است و خاطر نشان می‌کند که برای جلوگیری از تهدیداتی که متوجه امنیت فرهنگی جمهوری اسلامی است و به تحقق تمدن نوین اسلامی ایرانی اسلامی در آینده لطمه وارد می‌کند، به پیشران‌های فرهنگی همچون همگرایی فرهنگی و انسجام مفهومی، تبیین ابعاد کمی و کیفیت زندگی انسان در انقلاب اسلامی، تقویت هویت ملی، ارتقای اعتماد عمومی، شناسایی و مدیریت مسائل منطقه‌ای و محلی همسایگی و اقوام، مخاطبان‌شناسی ملی و فراملی، انعطاف و شناسایی نیازهای نسل جدید، باید توجه جدی داشته باشیم (محرمی، ۱۳۹۷، ص ۸۴).

همچنین در پژوهشی دیگر با هدف قرار دادن سازماندهی اطلاعاتی، محقق معتقد است

^۱ Global internet map 2019

برای تحقق تمدن اسلامی نیاز است که اولاً سازماندهی اطلاعات به گونه‌ای انجام پذیرد که جامعه را به صورت یک نظام و اره موضوعی ملاحظه کرده و از بسیط یا نگرش کلی و انتزاعی به جامعه و به تبع آن اطلاعات پرهیز کند تا بتواند امکان تحول جامعه به سمت تمدن اسلامی را میسر نماید. ثانیاً یک نظام جامع اطلاعاتی ایجاد نماید و ارتباطات همه اطلاعات را با یکدیگر بتواند تصویر کند تا بتواند نظام و اره موضوعات اجتماعی و تأثیر و تأثر آنها را نمایش دهد. ثالثاً نظام اطلاعات ایجاد شده با توجه به پویایی جامعه و شناخت انسان از جامعه صورت گیرد و به دینامیک اطلاعات توجه داشته باشد (علیخانی و شیخ‌العراقین زاده، ۱۳۹۸، ص ۸۶).

تحقیقات صورت گرفته در حوزه تمدن نوین اسلامی کوشیده تا حدی به موضوعات مرتبط با فناوری‌های نوین و فضای مجازی بپردازد. برخی پژوهش‌ها در حوزه مطالعات فناوری و تمدن به این مسئله پرداخته‌اند که توجه به نقش فناوری‌های نوین در آینده جهان امری لازم و ضروری بوده و فرهنگ اسلامی نیازمند توجه به نقش آن در تشکیل تمدنی نوین خواهد بود (اسمعیلی و کیقبادی، ۱۳۹۸). همچنین توجه به آسیب‌های فضای سایبر با پرتو توجه دو چندان اسلام به تمام ابعاد و شئون زندگی انسان نیز مورد نظر قرار گرفته است (علمداری، ۱۳۹۸).

یوسف پور (۱۳۹۷) تأکید می‌کند که با ظهور فضای مجازی، قدرتی نو بعنوان هژمونی برای تسلیم بر ایدئولوژی، فرهنگ و جوامع مسلمانان پدیدار شده که در پیشبرد اهداف اسلام-هراسانه بسیار موفق بوده است و برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی باید این مسئله مورد توجه قرار گیرد.

همچنین فضای مجازی از جمله مهم‌ترین راهکارهای پرورش تفکر انتقادی در دانشگاه برای کنترل تهاجم فرهنگی در عرصه تمدن نوین اسلامی و ایرانی مورد اشاره قرار گرفته و استفاده از ظرفیت فضای مجازی و رسانه‌ای، تبلیغات، بازاریابی، زمینه‌سازی و تسهیل قوانین برای حضور در رسانه‌های محلی و ملی به عنوان روش عملی عنوان شده است (قنبریان، ۱۳۹۷).

از آنجا که شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی امری محتمل محسوب می‌گردد، بیشتر تحقیقات انجام شده حول شناسایی ابعاد این پدیده همراه با نگاه آینده‌نگرانه بوده و هنوز بحث ظرفیت‌های فضای مجازی در تسهیل مسیر دستیابی به اهداف تمدنی، مورد بررسی قرار نگرفته و این پژوهش برای نخستین بار به این مسئله خواهد پرداخت.

در کنار تحقیقات صورت گرفته، در حوزه اجرایی، می‌توان به نمونه‌ای از تلاش در راستای توجه به ابعاد سیاست‌گذاری در فضای مجازی با نگاه اسلامی اشاره کرد:

• شورای عالی فضای مجازی: "گسترش فزاینده فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی بویژه شبکه‌ی جهانی اینترنت و آثار چشمگیر آن در ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، و لزوم سرمایه‌گذاری وسیع و هدفمند در جهت بهره‌گیری حداکثری از فرصت‌های ناشی از آن در جهت پیشرفت همه جانبه کشور و ارائه خدمات گسترده و مفید به اقشار گوناگون مردم و همچنین ضرورت برنامه‌ریزی و هماهنگی مستمر به منظور صیانت از آسیب‌های ناشی از آن" سب شد تا در ۱۷ اسفند ۱۳۹۰، شورای عالی فضای مجازی تشکیل شود و ذیل آن با هدف " اشراف کامل و به روز نسبت به فضای مجازی در سطح داخلی و جهانی و تصمیم‌گیری نسبت به نحوه مواجهه فعال و خردمندانه کشور با این موضوع از حیث سخت‌افزاری، نرم‌افزاری و محتوایی" مرکز ملی فضای مجازی تأسیس شد. از زمان تشکیل این مرکز تا کنون مطالعات پژوهشی و تدوین اسناد مرتبط با شاخه‌های مختلف فضای مجازی از جمله شبکه ملی اطلاعات، پیام رسانی داخلی، بازی‌های رایانه‌ای، آموزش مجازی و... می‌شود.

در بررسی مطالعات خارجی، از آنجا که فضای مجازی به عنوان پدیده‌ای فناورانه طی دو دهه اخیر اوج گرفته و عملاً محصول تمدن غرب به حساب می‌آید، نمی‌تواند از همان منظری دیده شود که در نسبت با تمدن نوین اسلامی قرار خواهد گرفت. در حال حاضر مطالعاتی در کشورهای اروپایی صورت گرفته که نشان می‌دهد فضای مجازی در حال ایجاد تمدن منحصر

¹ <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=19225>

به خود است، به گونه‌ای که می‌توان انتظار حکومت‌های مجازی را داشت (Targowski, 2014).

از وجه دیگر قدرت فضای مجازی در تغییر و تحولات جوامع را بیشتر می‌توان با نگاه به تأثیر آن در تحولات غرب آسیا و شمال آفریقا موسوم به بهار عربی مشاهده کرد. در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ به دنبال برخی تحولات در تونس، دیگر کشورهای منطقه، از جمله الجزایر، اردن، مصر، یمن، بحرین، لیبی، عربستان و سوریه نیز شاهد ناآرامی‌هایی گسترده در اعتراض به وضعیت اقتصادی و سیاسی بودند. طی این مدت، جوانان خشمگین عرب توانستند با بهره‌گیری از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مانند فیس بوک و توئیتر در ساماندهی فعالان جنبش‌های این کشورها نقش اساسی ایفا کنند. به عنوان نمونه انقلاب مصر در بهار عربی با فراخوان تجمع در ۲۵ ژانویه در صفحه فیس بوک «کلنا خالد» آغاز شد. خبرگزاری الجزیره نیز در گزارشی نقش شبکه‌های اجتماعی را در انقلاب لیبی پر رنگ‌تر دید و آن را «شورش سایبری» نامید (نوربخش، ۱۳۹۸، ص ۸۲).

بخش عمده‌ای از سازماندهی رخداد‌های مربوط به جنبش‌های اجتماعی در کشورهای عربی در فضای مجازی به شکل اعلامیه، فراخوان، اخبار، اطلاعات جنبش، چگونگی وضعیت نیروهای انقلابی و دولتی، موقعیت جغرافیایی، ارتباطی و پیام‌ها نمود یافت (آقایی و دیگران، ۱۳۹۱؛ التیامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۱ و احمدی پور و دیگران، ۱۳۹۵).

از آنجایی که این شکل از جنبش‌ها دوام چندانی نداشت و در برخی کشورها به ضد خود تبدیل شد، باید پذیرفت که تنها آشکارکننده قدرت ابزاری فضای مجازی است و نمی‌تواند مورد مطالعه مناسبی برای نسبت‌شناسی میان فضای مجازی و نسبت حاکمیت و مردم قلمداد گردد. بالاخص آنکه کشورهای فوق وارد کننده این فناوری و تنها مصرف‌کننده آن بوده و هیچ برنامه‌ریزی مشخصی در برابر آن ندارد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

رویکرد این پژوهش با توجه به جنبه‌های اکتشافی آن، تلفیقی است که زمینه مناسبی را برای

انجام تحقیقات بین رشته‌ای فراهم می‌آورد (استراس و کوربین، ۱۳۸۵). در این پژوهش از مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته برای جمع‌آوری نظر کارشناسان و متخصصان فضای مجازی استفاده شد. تمرکز بر کارشناسان حوزه فضای مجازی و ارتباطات از آن رو است که اولاً پرداختن به چنین مسئله‌ای از دید کارشناسان تمام حوزه‌ها بیش از ظرفیت یک مقاله خواهد بود و ثانیاً درک آنچه در حوزه فضای مجازی در حال رخ دادن است، از عهده کارشناسان مرتبط با آن میسر خواهد بود.

با توجه به اینکه کارشناسان عموماً در گرایش خود صاحب تخصص‌اند، از تلفیق نظرات آنان پرسشنامه‌ای با رویکرد تعیین اولویت‌ها تدوین و سپس برای تمامی افراد ارسال شد تا مجموع نظرات جمع‌بندی گردد. تعیین اولویت‌ها براساس شناخت وضعیت فضای مجازی در مجموع کشورهای اسلامی و نسبت با نوسازی تمدن نوین اسلامی در سه منظر کوتاه مدت، میان مدت و بلندمدت صورت گرفته است.

در این پژوهش چند گروه به عنوان گروه‌های هدف مصاحبه اولیه انتخاب شدند:

- مهندسان فناوری اطلاعات (سخت‌افزار و نرم‌افزار)
- کارشناسان حوزه امنیت سایبری
- کارشناسان برنامه نویسی (ویندوز، اندروید، لینوکس)
- محققین متخصص در مطالعات مرتبط با رسانه‌های نوین ارتباطی

این احتمال برای محققین وجود داشت که با آغاز مصاحبه‌ها، افرادی از سایر گرایش‌ها نیز وارد روند نمونه‌گیری شوند که این اتفاق افتاد و در جریان انجام پژوهش، تعدادی از محققان رشته فلسفه علم و فناوری و شرکت‌های دانش بنیان راه انداز اپلیکیشن‌های داخلی نیز معرفی شدند که با آنها مصاحبه انجام شد. هر مصاحبه بین ۱ تا ۲ ساعت به طول انجامید که این مصاحبه‌ها به سه روش حضوری، تلفنی و اینترنتی انجام شد. در مرحله ارسال پرسشنامه نیز از اپلیکیشن‌های موبایلی برای تبادل استفاده شده است.

۴. یافته‌های تحلیلی پژوهش

بر اساس آنچه از مصاحبه‌های انجام شده به دست آمد، ظرفیت‌های فضای مجازی که در نسبت با تمدن نوین اسلامی نیازمند تحقق و توسعه‌اند، در سه مقوله اصلی و ۱۱ مقوله فرعی دسته‌بندی شدند:

۴.۱ محتوای فرانهادی فضای مجازی

تحقق قابلیت‌های فضای مجازی با رویکرد نوسازی تمدن اسلامی و تثبیت و دوام آن، در وهله اول باید از نگاه جامع تمدنی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. این مسئله فراتر از یک مطالعه دانشگاهی صرف یا قرار گرفتن به عنوان بخشی از دستگاه‌های اجرایی خواهد بود. اگر بپذیریم که فضای مجازی ظرفیتی ابزاری به وسعت تشکیل یک جهان موازی را داراست، پس استفاده از آن نیازمند توجه همه جانبه و گسترده‌ای است که نتایج آن بر تمامی ارکان تمدنی مترتب می‌گردد.

لذا توجه به ظرفیت‌های فضای مجازی با نگاه تمدنی نیازمند مطالعاتی است که مسیر توسعه و نوآوری‌ها را ساماندهی و محتوای اطلاعاتی مناسب را فراهم کند. این محتوا در سه بخش قابل تقسیم‌بندی است:

۴.۱.۱ فلسفه فناوری

ترکیب فناوری‌های وابسته به علوم مهندسی با مسایل انسانی اگرچه ممکن است بیشتر حوزه انسانی را تحت تأثیر قرار دهد اما در ایران و بیشتر کشورهای اسلامی به عنوان واردکنندگان فناوری، توجهات جامعه مهندسی را جلب می‌کند و از این رو به جای آنکه ابعاد انسانی فناوری‌ها مورد توجه باشد، نهایتاً بعد ابزاری عینی آن در دستور مطالعات دانشگاهی یا نهادهای توسعه‌دهنده قرار می‌گیرد.

از این رو دغدغه و نگرانی‌های مربوط به تأثیر تولیدات و محصولات صنعتی و فناورانه بر سامان فرهنگی جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد بالاخص که گسترش فناوری‌های نوین، بحران فرهنگی را دامن زده و با انتقال ارزش‌های فرهنگی ناسازگار باریشه‌ها، معانی و ارزش‌های

غایی اسلام، انسجام فرهنگی را کاهش دهد. به نظر می‌رسد عدم اجماع روی تأثیر فلسفه تولید فناوری‌های نوین ارتباطی و فضای مجازی بر نحوه استفاده آنها در جامعه، حداقل در کشورهای اسلامی مسئله‌ای جدی برای آینده چگونگی استفاده از آنها در جوامع مربوطه باشد.

" کارشناس ارتباطات: ببینید شبکه‌های اجتماعی خارجی دقیقاً در کشورهای مختلف چه کارکردی داشته‌اند. به عنوان نمونه اینستاگرام به سمت نمایش زندگی خصوصی به پیش می‌رود. در حالیکه اگر چنین اپلیکیشنی با پشتوانه تفکر و نوآوری اسلامی تولید می‌شد، مثلاً می‌توانست به وسیله‌ای برای مقابله با ظلم از طریق انتشار تصاویر و فیلم‌ها تبدیل شود یا ممکن بود تبدیل به بهترین وسیله برای برقراری عدالت شود، یعنی یک مدل از خبرگزاری‌های مردمی. در حالی‌که الان حتی در ایران بخش قابل توجهی از فعالان این شبکه اجتماعی تبدیل به افرادی شده‌اند که زندگی‌شان بر اساس «قابلیت نمایش بهتر و بیشتر» تنظیم می‌شود."

تعیین تکلیف نسبت‌شناسی میان علم، فناوری و فرهنگ اسلامی، فضای مجازی را در اجزای تمدنی که محتمل فرض می‌شود، جهت‌دهی خواهد کرد. چرا که قابلیت‌های این ابزار در هر یک از این اجزا وابسته به تعریف دقیق فرهنگی از آن خواهد داشت.

"کارشناس فلسفه علم: چه کسی فکر می‌کرد روزی برسد که فضای مجازی بخش زیادی از زندگی همه ما را درگیر کند؟ ما حتی برای اوقات فراغتمان اول روی گوشی‌هایمان حساب باز می‌کنیم تا اطرافیان. این از کجا آمده؟ از فلسفه اومانستی غرب که تولید کننده این ابزار بوده است. به شما یک ابزار می‌دهد که نفس هر چقدر خواست پیش برود. حالا جایگاه نفس در اسلام کجاست؟ اینکه هر کاری که خواست بکنند! طبیعی است که باید معلوم شود ما قرار است با چه رویکردی سراغ فضای مجازی برویم. اگر رویکرد تمدنی است، پس باید معرفت‌شناسی و حیانی پایه تمام چیزهایی باشد که قرار است حول فضای مجازی انجام شود"

۴.۱.۲ انتقال و ابداع علم متناسب

زمانی که تکلیف این نسبت‌ها روشن شود، در گام بعدی باید متناسب با فلسفه فضای مجازی، به بحث رویکرد انتقال یا ابداع علم پرداخت. بر این اساس احتمالاً ما نیازمند انتقال علم یا علوم مرتبط با فضای مجازی به شکل کامل و توسعه آن متناسب با رویکرد معرفت‌شناسی اسلامی خواهیم بود.

"کارشناس سخت‌افزار: مثلاً ببینید در بحث هسته‌ای، ما یک بخشی از علم را طبعاً یادگرفتیم، حالا یا در دانشگاه‌های خودمان علوم غربی را خواندیم و یا یک عده‌ای رفتند و آموختند و برگشتند. بالاخره علم روز دنیا یک طوری منتقل شد. بعد خودمان روی آن کار کردیم و چون نگاه اسلامی بر مسئله حاکم است، هر مقدار هم که پیشرفت کنیم نه سلاح هسته‌ای خواهیم ساخت و نه آزمایش‌های هسته‌ای خطرناک خواهیم کرد. این می‌شود فناوری بومی که به درد یک کشور اسلامی می‌خورد"

۴.۱.۳ سیاست‌گذاری

نگاه تمدنی به مسئله فضای مجازی بالطبع نیازمند نگاه کلان از منظر سیاست‌گذاری خواهد بود. رویکرد تدوین سندهای بالادستی بلندمدت، تدوین چشم‌اندازها متناسب با سندها و جهت‌دهی صحیح به کل این پدیده امری است که با توجه به حجم تأثیر فضای مجازی بر مردم نمی‌تواند سهل‌انگارانه در دست به دست‌سازی نهادها معطل گردد. وقتی صحبت از سیاست‌گذاری می‌شود به این معناست که باید فضا یا شرایط یا نقشه‌ای ترسیم گردد که همه مجموعه‌های مرتبط با فضای مجازی اعم از دستگاه‌ها تا دانشگاه‌ها و حتی خانواده‌ها در مسیری قرار گیرند که ترسیم شده است. لذا فراهم آوردن چنین شرطی، اجماع نهادها بر روی افق دیدی است که ترسیم شده است.

"کارشناس نرم‌افزار: نگاه کنید به مسئله اینترنت در جهان. الان کل اینترنت دنیا دو قسمت شده، یکی گوگل، دیگری چین! یعنی یک کشور چنان برای فضای مجازی کشورش سیاست‌گذاری می‌کند که می‌شود معادل بقیه دنیا. این امر مهمی است، یعنی این کشور برای

مردمش و برای فرهنگش برنامه دارد."

"کارشناس فلسفه علم: وقتی می‌گوییم تمدن نوین اسلامی، یعنی چیزی بیشتر از یک کشور، شاید از امت حرف می‌زنیم، در این صورت کشورهایی ذیل یک پرچم خواهند بود، نه تحت یک حکومت واحد، بلکه در مسیری واحد حرکت خواهند کرد. طبعاً بخشی از این مسیر وابسته به ابزاری است به نام فضای مجازی با آن همه قابلیت‌هایی که در دست افراد دارد. پس نمی‌شود که هر یک از کشورها برای خودش مسیری تعریف کند که نهایتاً متناقض با سایرین باشد و حتی متناقض با فرهنگی که برخاسته از اسلام است. برای اینکه این اتفاق نیفتند باید چه کرد؟ باید به اجماع رسید، همانطور که علما می‌رسند. این می‌شود سیاست‌گذاری یا منشا سیاست‌گذاری"

اشکال توسعه فضای مجازی یا کشف ظرفیت‌ها یا حتی نوآوری در اشکال استفاده از این فضا وابسته به سیاست‌گذاری‌ها است، چرا که خط‌مشی‌ها اولاً ایجادکننده فضای فکری شکوفایی است و ثانیاً وضعیت موجود بی‌سامان فضای مجازی در کشورهای اسلامی را نظم می‌بخشد.

۴.۱.۴ برنامه‌های اجرایی

یکی از مسایل مهم در توسعه ظرفیت‌های فضای مجازی رویکرد اجرایی‌سازی در حد توان ممکن است. این امر نیازمند دو مقوله مهم خواهد بود. نخست اینکه برنامه‌هایی در سطح اجرایی تدوین گردد و دوم آنکه این برنامه‌ها در حد توان به منصف ظهور برسد تا بتوان آن را ارزشیابی کرد.

"مؤسس یکی از شبکه‌های اجتماعی داخلی: خیلی زمان برد که ما بتوانیم دستگاه‌ها را متقاعد کنیم که می‌شود شبکه اجتماعی داخلی ایجاد کرد. اگر این مسئله موکول به این امر می‌شد که صبر کنیم تا همه چیز آماده باشد، آن موقع ما به‌شناختی که الان از ضعف‌ها و قوت‌هایمان داریم، نمی‌رسیدیم و در این چیزها نمی‌شود توقع موفقیت‌های یکپوئی داشت، چرا که این شکل از کارها منوط به پیشرفت‌های علمی است که در طول زمان اتفاق می‌افتد"

۴.۲ محتوای انسانی فضای مجازی

در فرآیند تمدن‌سازی و استقرار تمدن نوین اسلامی، توسعه هرچه بهتر فضای مجازی بستگی فراوانی به تربیت افراد بر اساس فرهنگ، عقاید، اهداف و سیاست‌های تدوین شده دارد. نهادهای ارائه‌دهنده این تربیت از خانواده آغاز و به نهادهای تخصصی مانند دانشگاه‌ها ختم می‌شود. مسئله مهم در این رویکرد، تربیت نیروهایی است که بتوانند ابزار فضای مجازی را از هر جهت در راستای اهداف توسعه دهند.

۴.۲.۱ کارشناسان مطالعات علوم انسانی

فضای مجازی به دلیل وسعت عمل آن تأثیرات فراوانی بر ابعاد مختلف یک جامعه دارد. شناسایی اثرات حضور هر وجه از فضای مجازی در هر وجه از جامعه و نیز مطالعات توسعه محور بر اساس قابلیت‌های آن، باید بصورت جدی وارد رشته‌های دانشگاهی شده یا به شکل تخصصی از سوی مراکز تحقیقاتی آموزش داده شود تا نیرویی که تربیت می‌گردد متناسب فضای تمدنی بتواند مطالعات جامع‌الاطراف را انجام دهد.

"کارشناس مطالعات ارتباطی: وقتی از تمدن حرف می‌زنیم یعنی از اجتماعی بیشتر از یک کشور، خب ببینید حجم اتفاقات ناشی از فضای مجازی، حجم تأثیرات چه میزان خواهد شد. نمی‌شود کل این مسایل را با یکی دو تا مرکز حل کرد. شما باید نیرو آموزش بدهید در همه مراکز، مثلاً در آموزش و پرورش، در وزارتخانه‌های مرتبط با فرهنگ حتی مثلاً در دستگاه قضایی، که هم بروند قبل از هر اتفاقی مطالعه کنند و هم اگر آسیبی رخ داد، قبل از گسترش بتوانید کنترل و حلش کنید. این مسئله جزوی از وظایف تمدنی است، یعنی توجه به مسایل و مشکلات از تمام ابعاد"

۴.۲.۲ کارشناسان امنیت

وابستگی بیش از پیش سیستم‌های مختلف به فضای مجازی و بالاخص اینترنت طلب می‌کند که به همان میزان حساسیت‌های امنیتی بر این ابزار نیز افزایش یابد. در این راستا نیروهایی که تربیت می‌شوند باید در تمام دستگاه‌های مربوطه و نقاط حساس حضور داشته و نسبت به

شناسایی مخاطرات امنیتی و نحوه مقابله با آن هوشمندانه عمل کنند. کارشناس حوزه امنیت: هر چه خدماتی که قرار است ارائه شود، گسترده‌تر شود، به همان نسبت قابلیت آسیب پذیری افزایش خواهد داشت. وقتی مراکز سرور شما به جای ۱۰ تا می‌شود ۱۰۰ تا و بعد فواصلش زیاد می‌شود، شما باید نیروی فعال در تمام این مراکز داشته باشید، نیرویی که نسبت به سابقه مخاطرات امنیتی آگاه است و از طرفی سیستم‌ها را می‌شناسد و احتمال می‌دهد که از کجا ممکن است صدمه بخورد. این حوزه اهمیتش حتی بیشتر از توسعه سخت‌افزاری است، چون کوچک‌ترین اهمال ممکن است صدمات وسیعی به جامعه وارد کند"

۴.۲.۳ کارشناسان سخت‌افزار

در حال حاضر رشته مهندسی کامپیوتر گرایش سخت‌افزار جزوی از رشته‌های دانشگاهی در بیشتر کشورهای اسلامی است اما اگر بنا به پوشش عمومی کشورها باشد، نیروهایی که در این تخصص تربیت می‌شوند علاوه بر آموزش‌های عمومی باید بتوانند در بخش نوآوری‌های متناسب با این گرایش نیز فعال شوند. از این رو توسعه این رشته جزو مسایلی است که باید انجام شود.

۴.۲.۴ کارشناسان نرم‌افزار

عموما آنچه بیشتر راه ورود به فضای مجازی را باز می‌کند اپلیکیشن یا برنامه‌های کاربردی است که بر روی انواع سیستم عامل‌ها سوار شده و خدمات مختلف از جمله تبادل اطلاعات و خرید خدمات را ممکن می‌سازد. توسعه فضای مجازی با رویکرد تمدنی نیازمند آن است که هر مجموعه و نهادی متناسب با خدماتی که به مردم ارائه می‌دهد، برنامه‌های کاربردی خود را متناسب با اهداف درون و برون سازمانی طراحی و ارائه دهد. مهم‌ترین تفاوت طراحی اپلیکیشن‌ها بر این اساس با آنچه در حال حاضر در بسیاری از کشورها صورت می‌گیرد، اهدافی است که بر اساس آنها نرم‌افزارها توسعه می‌یابند.

۴.۲.۵ تولیدکنندگان محتوا

بنظر می‌رسد بیش از توسعه برنامه‌های کاربردی، تولید محتوا یکی از مهم‌ترین ارکان فضای مجازی است که بیشترین تأثیر را بر فرهنگ و سبک زندگی افراد داراست. از آنجا که بازسازی تمدن اسلامی نیازمند ارتقاء بینش عموم افراد در جوامع اسلامی است، محتواهای تولید شده در فضای مجازی اعم از محتوای علمی، خبرها، سرگرمی و... باید با تدوین برنامه و بر اساس نیازهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای و تأمین نیازهای مختلف جامعه تدوین و منتشر گردد. این مسئله نیازمند تربیت نیروی آشنا به تولید محتوا در سطوح مختلف جامعه خواهد بود که علاوه بر تمرکز بر رشته‌ای خاص، بتواند نگاه جامع‌الاطرافی به رشته‌های نزدیک و نیز مسایل مختلف و نیازهای جامعه داشته باشد.

"کارشناس مطالعات فضای مجازی: یکی از مشکلات جدی ما در حال حاضر ضعف تولید محتواست. در برخی مراکز با رویکردهای خاص رشته‌ای، مسئله تولید محتوا در حال پیگیری است مانند مرکز اسلامی نور، اما در سایر بخش‌ها مشکل جدی در محتواسازی وجود دارد. در سایر کشورهای اسلامی این وضعیت به مراتب بغرنج‌تر است. اگر امروز ما معتقدیم که سبک زندگی مردم در کشورهای اسلامی در حال غربی شدن است، یکی از مهم‌ترین دلایلش همین محتواهایی است که در فضای مجازی وجود دارد و طبعاً افراد به دلایل مختلف از جمله کمبود وقت، ترجیح می‌دهند خوراک فکریشان را از فضای مجازی تأمین کنند. در حالی که ما برای تولید محتوای کوتاه و مؤثر برنامه خاصی نداریم"

۴.۳ افزارهای فضای مجازی

مباحث افزاری وابستگی زیادی به حمایت‌های کلان برای بهبود و توسعه دارند. زمانی که صحبت از سخت‌افزارها یا نرم‌افزارها می‌شود، چشم صاحبان فناوری به سمت مراکزی است که یا با دستورالعمل‌ها و یا با سرمایه و خدمات مالی، از طرح‌ها حمایت می‌کنند. حتی با وجود توانمندی‌های فکری و انسانی، برنامه‌ریزی در سطح تمدنی نیازمند تدوین برنامه‌های حمایتی کلان برای دستیابی به اهدافی کلان‌تر خواهد بود.

۴.۳.۱ سخت‌افزار

یکی از مسایل مهم در بحث تمدنی، توانایی تأمین نیازهایی است که یک تمدن را از دیگران بی‌نیاز می‌سازد. نیاز سر منشا ورود مداخلات و بالطبع تحمیل تفکر و خواسته‌هایی است که احتمالاً با تدابیر جوامع اسلامی ذیل تمدن، تعارض خواهد داشت. توسعه فضای مجازی و استفاده از تمام ظرفیتی که برای آن سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌شود، نیازمند تأمین سخت‌افزارهایی است که در هر قدم از توسعه بدان نیاز خواهد داشت. طبیعتاً بخشی از این سخت‌افزارهای مورد نیاز در حال حاضر موجود است که باید برای دستیابی به آنها تلاش کرد. بخشی نیز وابسته به پیشرفت‌های علمی و ایجاد دانش تولید خواهد بود.

"محقق حوزه مطالعات امنیتی: شما مطمئن باشید یک مجموعه تمدنی که کشورهای را در بر می‌گیرد، نیازمند شبکه اینترنت داخلی خواهد بود. این شبکه که بسیاری از تبادلات را پشتیبانی خواهد کرد در وهله اول نیاز به تجهیزات سخت‌افزاری مانند سرورها دارد. چیزی که همین الان به بسیاری از کشورها فروخته نمی‌شود و دانش آن فعلاً در اختیار معدودی از کشورهاست. پس برای همین شبکه از الان باید سرمایه‌گذاری کرد، این نیاز چیزی نیست که یک وسعتی مانند تمدن اسلامی بتواند برای تأمین آن روی یک جامعه دیگری یا مجموعه دیگری حساب کند، چون تأمین‌کننده هر زمان که با شما مشکل پیدا کند، می‌رود و قطعش می‌کند."

۴.۳.۲ نرم‌افزار

علاوه بر نیازهای سخت‌افزاری، بخش مهمی از فعالیت‌ها در فضای مجازی وابسته به نرم‌افزارهایی است که مردم با آن سر و کار دارند. در یک مجموعه تمدنی، باید افراد حداقل نیاز را به استفاده از نرم‌افزارهای خارجی داشته باشند و بتوانند فعالیت‌های مختلفشان را در بسترهای داخلی انجام دهند. این نرم‌افزارها اعم از شبکه‌های پیام‌رسانی، تبادلات تجاری و اقتصادی، تفریحات و سرگرمی، علمی و... را شامل می‌شود. این بخش به دلیل استفاده‌های فراوان عمومی، یکی از نقاط حساسی است که می‌تواند مورد سو استفاده قرار بگیرد و از

سویی به دلیل آنکه نزدیک‌ترین ارتباط را با مردم دارد، بستر مناسبی برای انتقال فرهنگی به حساب می‌آید.

۵. اولویت‌شناسی

پس از جمع‌آوری و تدوین مصاحبه‌ها، پرسشنامه‌ای از مجموع آنها تدوین شد که از کارشناسان تعیین اولویت ظرفیت‌های توسعه فضای مجازی را در سه وجه کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت با ارائه دلایلی از وضعیت کشورهای اسلامی و نیازها در این حوزه، طلب می‌کرد. مجموع پاسخ‌ها و دلایل به شرح زیر است:

جدول ۱. اولویت‌های توسعه فضای مجازی در کوتاه مدت

حداکثر تا یک بازه زمانی ۵ ساله، دوره کوتاه مدت در نظر گرفته شده است.		
دلایل	نیازها	گذاره‌ها به ترتیب اولویت
درگیری‌های داخلی کشورهای اسلامی و عدم توجه دولت‌ها به وضعیت فضای مجازی اقبال مردم به فضای مجازی در کشورهای اسلامی تغییرات جدی سبک زندگی مردم مسلمان و افزایش گرایش به زیست غربی فعالیت علیه وحدت مسلمانان و توسعه اسلام هراسی افزایش وابستگی به اینترنت بین‌المللی	راه اندازی نرم‌افزارها با اولویت شبکه‌های اجتماعی و مدیریت گروه‌های مسلمان در جهت افزایش وحدت مسلمانان و تأمین نیاز به فضای مجازی افزایش انتشار محتوای مؤثر در راستای ترویج فرهنگ اسلامی و مقابله با اقدامات تخریبی افزایش تجهیزات سخت‌افزاری به منظور جلوگیری از تهدیدات احتمالی توجه به امنیت در راستای حفظ دستاوردهای نرم‌افزاری و محتوایی	توسعه نرم‌افزاری
		توسعه تولید کنندگان محتوا
		تربیت کارشناسان نرم‌افزار
		توسعه سخت‌افزاری
		تربیت کارشناسان سخت‌افزار
		توسعه امنیت
		مطالعات علوم انسانی
		برنامه‌های اجرایی
		سیاست‌گذاری
		انتقال و ابداع علم
		فلسفه فناوری

جدول ۲. اولویت‌های توسعه فضای مجازی در میان مدت

حداکثر تا یک بازه زمانی ۱۰ ساله، دوره میان مدت در نظر گرفته شده است.		
گذاره‌ها به ترتیب اولویت	نیازها	دلایل
سیاست‌گذاری	<ul style="list-style-type: none"> تشکیل کارگروه‌های بین دولتی جوامع اسلامی در جهت تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های مرتبط با فضای مجازی افزایش ارتباطات میان مردم مسلمان بدون توجه به اختلافات راه‌اندازی شبکه‌های اجتماعی بین‌المللی با مدیریت گروه‌های مسلمان توسعه ارتباطات اقتصادی، علمی و فرهنگی جوامع اسلامی در فضای مجازی راه‌اندازی اینترنت کشورهای مسلمان راه‌اندازی مراکز مطالعاتی حوزه فضای مجازی چند ملیتی 	<ul style="list-style-type: none"> نیاز کشورهای اسلامی به تغییر سیاست‌ها و برنامه‌های حوزه فضای مجازی آشکار شدن اثرات مخرب فضای مجازی بر سبک زندگی مردم مسلمان افزایش وابستگی کشورهای اسلامی به اینترنت از جهات مختلف افزایش برخورد غرب در مواجهه با توسعه اسلام و شروع تحریم‌های مختلف مرتبط با فضای مجازی بالاخص در حوزه علم و سخت‌افزار افزایش اسلام‌هراسی در محتواهای فضای مجازی
برنامه‌های اجرایی		
مطالعات علوم انسانی		
انتقال و ابداع علم		
فلسفه فناوری		
توسعه تولیدکنندگان محتوا		
توسعه امنیت		
توسعه سخت‌افزاری		
توسعه نرم‌افزاری		
تربیت کارشناسان نرم‌افزار		
تربیت کارشناسان سخت‌افزار		

جدول ۳. اولویت‌های توسعه فضای مجازی در بلند مدت

از بازه ۱۰ سال به بعد، دوره بلند مدت در نظر گرفته شده است.		
گذاره‌ها به ترتیب اولویت	نیازها	دلایل
فلسفه فناوری	<ul style="list-style-type: none"> تدوین اسناد بین کشورهای اسلامی در راستای همگرایی جوامع اسلامی در زمینه فضای مجازی با رویکرد شکل‌دهی به تمدن نوین اسلامی 	<ul style="list-style-type: none"> همگرایی کشورهای اسلامی در جهت دست یافتن به تمدن نوین اسلامی
سیاست‌گذاری		
انتقال و ابداع علم		
برنامه‌های اجرایی		

مطالعات علوم انسانی		
توسعه تولیدکنندگان محتوا		
توسعه امنیت		
تربیت کارشناسان نرم افزار		
تربیت کارشناسان سخت افزار		
توسعه سخت افزاری		
توسعه نرم افزاری		

نظر جمیع کارشناسان بر این بود که در انتقال اولویت‌ها در هر دوره، نیازهای دوره‌های قبل همچنان باید محفوظ باقی بماند و در صورت عدم تحقق چشم‌اندازهای تدوین شده دوره‌ها، تغییرات مورد نیاز به شکل بهینه به برنامه جدید منتقل گردد. از این رو در برنامه بلندمدت، تمام دلایل و نیازهای دوره‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت به عنوان پیش زمینه وجود خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

برنامه‌ریزی برای دستیابی به تمدن نوین اسلامی چه در قالب رونمایی جدیدی از همگرایی کشورهای اسلامی و چه در قالب بهبود وضعیت فعلی، هم نیازمند استفاده از ابزارهای موجود و هم نیازمند نوآوری در ابزارهایی است که نیل به هدف را ممکن می‌سازد. فضای مجازی به عنوان یکی از ابزارهایی که در گستره وسیعی از زیست انسانی از دولت‌ها تا مردم حضوری جدی و همراه با وابستگی دارد و از سویی نشأت گرفته از تمدن غرب است، هم در روند رسیدن به تمدن اسلامی نقش خواهد داشت و هم با تشکیل آن، ادامه می‌یابد. اما اینکه نقش فضای مجازی در هدف‌گذاری و رسیدن به تمدن اسلامی دقیقاً به چه صورتی باشد، وابسته به تحقیقات و تصمیم‌گیری‌هایی است که باید صورت گیرد. براساس مدل مفهومی طرح شده در این تحقیق فناوری‌های نوین و فضای مجازی بدلیل گستره و توانایی‌های آن یک

پدیده جدید و شگفت‌انگیزی است که عصر جدیدی را بنیان گذاشته است که نه تنها تمدن‌ها در بستر آن رشد می‌یابد بلکه خود پدیده آورنده تمدن جدید بشری است. فن‌آوری‌های جدید نه تنها در بستر فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرند بلکه خود آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بعنوان نمونه این تکنولوژی‌ها، شکل جدیدی از حکمرانی را طلب می‌کنند و جوامع اسلامی برای تعریف نقش آنها در جامعه نیاز به طراحی ایده تمدن اسلامی با خوانش جدید دارند اما این بازخوانی بایستی با توجه به پارادایم‌های جدید در عصر جدید باشد و فضای مجازی مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در این زمینه است. فناوری‌های نوین بدلیل ویژگی‌هایی که دارند نه تنها می‌توانند جوامع اسلامی را به سرعت در مسیر پیشرفت قرار دهند بلکه سنخیت بیشتری با روح جامعه اسلامی دارند. این به معنی نادیده انگاشتن آثار مخرب آن نیست و این تحقیق درصدد بیان ابعاد موضوع برای بررسی بیشتر است.

ایران با توجه به ثبات و امنیت داخلی توانسته هم در مسئله توجه به تمدن‌سازی و هم در مسئله فضای مجازی فعالیت‌های علمی و سیاست‌گذارانه را در پیش بگیرد و با تأسیس نهادهایی چون مرکز مطالعات الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و مرکز ملی فضای مجازی، توجه به این دو موضوع را جزوی از برنامه‌های خود قرار دهد. با این وجود در حوزه مطالعات بین این دو مهم، هنوز با کمبود کارهای پژوهشی روبرو هستیم. اگرچه بنظر می‌رسد با توجه به مطالعات صورت گرفته در موضوعات مرتبط از جمله تمدن نوین اسلامی، دست یافتن به رویکردی متقن در خصوص فضای مجازی در آینده تمدن اسلامی چندان دور از ذهن نباشد.

با توجه به وضعیت مطالعات پیشین، این پژوهش کوشید تا نگاه جدیدی را در خصوص ظرفیت‌های توسعه فضای مجازی در تحقق تمدن نوین اسلامی ارائه نماید. از این‌رو با نگاه اکتشافی به سراغ کارشناسان حوزه‌های مرتبط با فضای مجازی رفته و طی مصاحبه‌هایی نیمه ساخت یافته و سپس تدوین پرسش‌نامه، ظرفیت‌ها و اولویت‌ها را شناسایی کرد.

بیش از آنچه توقع محققین بود، ظرفیت‌هایی احصا شد که نشان می‌دهد فضای مجازی به عنوان ابزار قابلیت‌های فراوانی در همراهی با تمدن نوین اسلامی پیش رو دارد. مجموع

یافته‌ها نشان می‌دهد که می‌توان در ۱۱ بخش، قابلیت‌های فضای مجازی را توسعه داد:

- ❖ سرمایه‌گذاری در مطالعات فلسفه فناوری
 - ❖ توجه به سیاست‌گذاری‌های مرتبط با فضای مجازی در سطح کشورهای اسلامی
 - ❖ انتقال و ابداع علوم مرتبط با فضای مجازی
 - ❖ تدوین و اجرای برنامه‌های اجرایی مرتبط با فضای مجازی
 - ❖ توسعه مطالعات علوم انسانی مرتبط با فضای مجازی
 - ❖ توسعه تولیدکنندگان محتواهای مجازی
 - ❖ توسعه امنیت سایبری
 - ❖ تربیت کارشناسان نرم‌افزار
 - ❖ تربیت کارشناسان سخت‌افزار
 - ❖ توسعه سخت‌افزاری
 - ❖ توسعه نرم‌افزاری
- توجه به این حوزه‌ها در راستای نیازهای جوامع اسلامی، در کوتاه مدت می‌تواند موجب بهبود وضعیت تأثیرگذاری فضای مجازی بر مردم شده و در بلند مدت فضای مجازی را تبدیل به ابزاری در جهت خدمت به فرهنگ اسلامی و تسریع تشکیل تمدن نوین اسلامی خواهد کرد.

یافته‌های این پژوهش ابعاد کلی این موضوع را روشن ساخت، اما همچنان این نیاز وجود دارد تا جزئیات ارتباط فضای مجازی با مؤلفه‌های تمدنی در موارد جزئی مورد مطالعه قرار گیرد.

کتابنامه

استراوس، آنسلم و جولیت کوربین (۱۳۸۵)، اصول روش تحقیق کیفی: نظریه‌مبنایی، رویه و شیوه‌ها، ترجمه بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه انسانی و مطالعات فرهنگی.

اسمعیلی، عبدالکریم و کیقبادی، علیرضا (۱۳۹۸)، تأثیر متقابل فرهنگ و فناوری در ایجاد سازمان‌های آینده‌ساز با تأکید بر تمدن نوین اسلامی، همایش ملی تمدن نوین اسلامی، دوره ۴.

احمدی پور، زهرا؛ جعفرزاده، حسن و بویه، چمران (۱۳۹۶)، نقش راهبرد رسانه‌ای در شکل‌گیری جنبش‌های نوین اجتماعی در خاورمیانه عربی و شمال آفریقا از منظر ژئوپلیتیک عمومی، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، دوره ۵، شماره ۱۰.

اشکواری، محمدجعفر و موسوی، سیده زهرا (۱۳۹۴)، عوامل و زمینه‌های احیاء تمدن اسلامی در گفتار رهبر معظم انقلاب، همایش ملی تمدن نوین اسلامی، دوره ۱.

التیامی نیا، رضا؛ علیمی، محمودرضا و حسینی، علی (۱۳۹۲)، بررسی نقش شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی در تحولات سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، فصلنامه دانش سیاسی و بین‌الملل، سال دوم، شماره ۲.

آقایی، سید داوود؛ صادقی، سید سعید و هادی، داریوش (۱۳۹۱)، واکاوی نقش اینترنت و رسانه‌های اجتماعی جدید در تحولات منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا (اطلاع‌رسانی، سازماندهی و گسترش سریع تحولات)، روابط خارجی، سال چهارم، شماره ۲.

جهان‌بین، فرزاد و میرحسینی، فرشته (۱۳۹۶)، بررسی و مقایسه مؤلفه‌های تمدنی میان چهار کشور جمهوری اسلامی ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال ششم، شماره ۲۲.

خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۲)، انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی، راهبرد فرهنگ، سال ۶، شماره ۲۳.

علیخانی، محمدحسین و شیخ‌العراقین‌زاده، حسن (۱۳۹۸)، نقش سازمان‌دهی اطلاعات در

- تحقق تمدن اسلامی، فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۲(۲)، ۵۹-۹۲.
- علمداری، علی (۱۳۹۸)، بایسته‌های قانون‌گذاری در فضای سایبر در پرتو افق تمدن نوین اسلامی، همایش ملی تمدن نوین اسلامی، دوره ۴.
- فتحی، محمدجواد و قدیگی، زهره (۱۳۹۶)، مطالعه تطبیقی تمدن نوین اسلامی و تمدن اسلامی: اشتراکات و افتراقات، همایش ملی تمدن نوین اسلامی، دوره ۳.
- قنبریان، پیمان (۱۳۹۷)، واکاوی نقش دانشگاه در پرورش تفکر انتقادی و جایگاه آن در عرصه تهاجم فرهنگی تمدن نوین اسلامی، همایش تمدن نوین اسلامی، دوره ۳.
- کاستلز، امانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ؛ ظهور جامعه شبکه‌ای، ج ۱، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز. تهران: انتشارات طرح نو.
- محرمی، توحید (۱۳۹۷)، آینده امنیت فرهنگی جمهوری اسلامی و تحقق تمدن نوین اسلامی، فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۱(۱)، ۶۵-۸۹.
- مینایی پور، مرضیه (۱۳۹۷)، خطر پیشرفت علم و فناوری در آینده جهان اسلام و ایران و بررسی آسیب‌ها و تهدیدهای آن برای انسان و جامعه، پانزدهمین همایش پژوهش‌های نوین در علوم و فناوری.
- نجفی، نرگس (۱۳۸۳)، تخمین تابع تقاضای اینترنت خانوارها در شهر تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم اقتصادی، دانشگاه تربیت مدرس.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۲)، اسلام، علم، مسلمانان و فناوری، مترجمان مهدی کفائی و حسین کریمی، تهران.
- نوربخش، یونس (۱۳۹۸)، بازنمایی انقلاب‌های عربی در نشریات سیاسی و مشهور غرب، نوربخش، یونس، روح الله حسینی، محمد سمیعی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
- هایم، مایکل (۱۳۹۰)، متافیزیک واقعیت مجازی، ترجمه سروناز تربتی، تهران: انتشارات رخداندو.
- هراتی، محمدجواد و قربی، سید محمدجواد (۱۳۹۷)، حیات طیبه به مثابه غایت تمدن نوین اسلامی، همایش تمدن نوین اسلامی، دوره ۳.

یوسف پور، احمد (۱۳۹۷)، بررسی هژمونیک فضای مجازی و تأثیر آن در اسلام‌هراسی، همایش تمدن نوین اسلامی، دوره ۳.

Morgan, D. L. (1998) "Practical Strategies for Combining Qualitative and Quantitative Methods: Application to Health Research", *Qualitative Health Research*, 8(3): 362-376

Targowski, Andrew (2014) "Virtual Civilization in the 21st Century" Books by WMU Authors from 2014-15

McGaughey, William. "Five Epochs of Civilization. Minneapolis" (2000). MN: Thistle rose

<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=40693>

<http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=12528>

Theory of Modern Islamic Civilization from Philosophical-Theoretical Approach to Historical-Theoretical Approach

Mosa Najafi *

Received: 2020/03/30

Accepted: 2020/06/21

Abstract

The theory of "new Islamic civilization" includes two dimensions of civilization and Islam, which has within itself the idea of transcendence, superior civilization, evolution and identity. This theory is the plan of the religious world and the renewal of the religious covenant, and ultimately promotes the evolution of several dimensional for human beings. to move towards the new Islamic civilization, first, the way must be determined by theorizing. Therefore, the author decided to shed light on this theory from a philosophical and historical perspective. this theory can be survey on two macro levels; The first level, as the basic level, includes the philosophy of history. The second level focuses on a historical reading of Islamic civilization. The theory assumes that historical events are continuous and evolving and are never discrete events. The era of Islamic awakening, which has covered the entire Islamic world for about two hundred years, finally led to the Islamic Revolution of Iran. The Islamic Revolution is the product of the historical conflict between the Islamic world and Western civilization and has the latent potential of Islam to create a political system based on religious tradition in the modern era and can be the product of a "new Islamic civilization.

Keywords:New Islamic Civilization, Evolution, Philosophical and Historical Approach, Islamic Revolution, Mahdism.

*Professor of Political Science, Institute of Political Thought, Revolution and Islamic Civilization, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, I.R. Iran.
mosanajafi58@gmail.com

Restorative Process of Social Phenomena in The Engineering of Modern Islamic Civilization (Case Study; the Phenomenon of Women's Employment)

Hamidreza Haji Babaei *
Zahra Rezazadeh Asgari **
Faezeh Azimzadeh Ardabili ***
Mahtab Eidi****

Received: 2020/07/15

Accepted: 2020/09/15


Abstract

The new Islamic civilization is an ideal state in which all the civilizing capacities of the Islamic religion are reached. Social phenomena are among the capacities of civilization that can play a role in the favorable or opposite direction for the implementation of the new Islamic civilization. Therefore, it is necessary to use all their capacities in the favorable with the realization of the new Islamic civilization. The purpose of this study is to present a disciplined method in dealing with managing social phenomena, to maximize the state of these phenomena in order to achieve a new Islamic civilization. Therefore, here we has introduced the restorative engineering of social phenomena. For instance, its process in dealing with the phenomenon of women's employment and designing the Islamic lifestyle pattern of the actors of this phenomenon at each stage. The proposed method is based on four steps of feasibility study of restorative engineering, realistic drawing of the existing model of the phenomenon, restoration of the existing model and validation of the restored model.

Keywords: Civilization Engineering, New Islamic Civilization, Restorative Process, Social Phenomena, Women Employment


.....
*Associate Professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, I.R.Iran.
(Corresponding Author).

hajibabaei@ut.ac.ir

 0000-0003-4430-5853


** Assistant Professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, I.R.Iran.

zasgari@ut.ac.ir

 0000-0001-8043-5677


*** Associate Professor of Imam Sadegh (AS) University, Tehran, I.R.Iran

faezehazimzadeh@yahoo.com

 0000-0003-0625-6093

****PhD Student in Islamic Education, the Qur'an and Islamic Texts, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, I.R.Iran.

m.eidi@ut.ac.ir

 0000-0003-0872-0830

Future Study of New Endowments in New Islamic Civilization

Zahra Pourshabani *

Received: 2020/06/09

Accepted: 2020/09/17

Abstract

In the modern Islamic civilization, the institution of waqf has a special place from both religious and economic perspectives. Despite this position, unfortunately, during the days of the endowment property, especially in the case of registered properties, a part of the national capital has been lost and sometimes the lack of endowment trustees and endowment disorders have caused this religious institution to not be able to maintain its legal and social status. To include its desirable effects in the field of development and welfare in the Islamic community. The present article is a fundamental-theoretical research with a practical approach in a descriptive-analytical manner and documented in written sources. The great world is determined. In line with the above goal and to facilitate the current situation and achieve the future in the new Islamic civilization, the weaknesses and strengths of the endowment institution in the current world should be examined to correct these points in moving towards the future, and the leading threats to opportunities. To become a new one, in order to bring Islamic civilization to its place in the field of competition, economy and trade. Achieving this goal will be achieved through a detailed analysis of the pillars of the endowment institution in the cultural, social, economic and exploitation dimensions, so that Islamic societies with a clearer vision and more principled strategies in the field of management towards new goals moving towards the future. Take a step.

Keywords: Islamic Civilization, New Islamic Civilization, Islamic Society, Endowment Institution, Futures Studies.

* PhD in Archeology (Islamic Art and Architecture) , Islamic Azad University, Science and Research Branch of Tehran, I.R.Iran (Corresponding Author)
Zahra_pourshabani@yahoo.com

The Effect of Attitude to The World in Building a Civilization From Perspective of Quran

Mohammad HosainDaneshkia *

Received: 2020/07/24

Accepted: 2020/10/05

Abstract

Man moves in the context of history based on his kind of attitude and chooses his path; Therefore, the type of human attitude to the world is important in building civilization. This article tries to explore the effect of worldview on the construction of civilization from the perspective of the Quran by descriptive-analytical method and Quranic. The findings indicate that from the Qur'anic point of view, there are three general views of the world, which can be titled such as the secular attitude and the afterlife 'The worldly seekers of the Hereafter (or strife or indifference)' worldly seekers and afterlife. If human beings believe in any of these three and place themselves in the orbit of their realization, there will be three different worlds or civilized worlds. The first attitude, if fully committed to it, can not build any civilization, But the other two attitudes are able to build two civilizations, one establishing a satanic civilization and the other a monotheistic civilization in the form of multiple existence.

Keywords: Civilization World, Attitude to the World, Attitude to the Hereafter, Monotheistic Civilization, Satanic Civilization.

* Phd In Teaching Islamic History And Civilization, Group Of The History Of Islamic Civilization And Culture, Maaref University, Qom, I.R.Iran
Mkia1988@gmail.com

An Analysis of the Components of Sabzevari Scholar's Political Thought in Relation to Karaki Scholar in the Safavid Shiite Civilization

Farhad Zivyar *
Ali Bahrami**

Received: 2020/07/26
Accepted: 2020/10/28


Abstract

The purpose of this study is to explain the components of political thought of the researcher Sabzevari as Shaykh al-Islam, the capital of the Safavid state in the emerging Shiite civilization of that time. The data collection of this research is done by documentary and library method and is based on the theoretical framework of Sheldon-Welin. Inspired by the theory of scientific revolutions, Thomas Cohen states that a political paradigm is formed through its superiority, is used only by practitioners, and is modified or modified by paradigm makers without fundamental change and while maintaining the original framework. It becomes. In this research, using the theory of political paradigms of Valin, a model of political thought of a green researcher based on the book "Roza Al-Anwar Abbasi" in relation to a Turkish scholar in the Shiite civilization of the Safavid period has been obtained. Based on the analysis of the data of this research, the green researcher as a paradigm maker has organized the components of his political thought within the framework of the paradigm of the researcher as the leading paradigm. In relation to the three main components of the political thought of the scholar Karaki, including: 1. The ability to collect the Sultan's tribute, 2. The performance of Friday prayers during the absence, 3. "Justice" has been expressed as "justice" and "moderation" as a chain of interconnected concepts. According to the researcher, "justice" appears in the person of the sultan, "justice" in the classification of ulema and "moderation" in the classification of the people, and after the completion of this chain, the monarchy becomes legitimate.

Keywords: Islamic Revolution, Civilization, Political Islam, Coalition Building, Ideology, Constitution, Islamic Republic of Iran.


*Assistant Professor of Political Science, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, I.R.Iran

zivyar@ihcs.ac.ir

 0000-0003-2423-3653

**Ali Bahrami (Responsible author), PhD Student in Political Thought, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, I.R.Iran.

alibahrami60@gmail.com

 0000-0002-9999-7431

Lite Arrangement, Youth and Challenges Facing the New Islamic Civilization; Emphasis on Academic Elites

Behnam Sarkheil *

Received: 2020/03/11

Accepted: 2020/07/18

Abstract

With the expansion of developments and new interactions, young people and new generations have been largely influenced by new dimensions of elite and social character design in forms such as symbolic elites (movie, sports and art stars). This issue may become a serious challenge when this new group of elites acts as the main drivers of society and practically replace the intellectual elites and turn to specialized issues and macro-policies of societies such as political and economic lines, and even ideologically undertake.

Objective: The present study seeks to address the question of how scientific elites can return to their original position for the development and progress of the Islamic world with a futuristic research approach and script writing method. **Main Hypothesis:** Elites and thinkers achieve the intellectual authority and leadership of societies if they can, firstly, in accordance with the original characteristics of societies, recognize the needs and demands of the people, and secondly by using new capacities and interaction methods such as cyberspace and Accompanying symbolic elites to turn their ideas into pervasive values in society.

Findings: The expansion of international interactions such as cyberspace provides new opportunities for the intellectual elites of the Islamic world by relying on the common values and beliefs of the Islamic world regarding human dignity can also cause internal influences for development. And be considered as one of the main drivers for the convergence of the Islamic world.

Keywords: Intellectual elites, celebrities, university, modern Islamic civilization, the Islamic world

* Assistant Professor of Political Science, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, I.R.Iran.
sarkheil@soc.ikiu.ac.ir

Explaining the Historical Movement of The Iranian Nation Towards Civilization Based on Historical Processology

Abozar Mazaheri Moghaddam*

Received: 2020/04/16

Accepted: 2020/08/24

Abstract

Today, the historical and objective reality of re-designing the subject of "Islamic civilization" in the discourse and literature of the Islamic Revolution of Iran has become a scientific-research concern. The present study answers part of this problem with a futures research approach based on the method of "historical processology" of Islamic Iran. Identifying trends in the history of any nation will pave the way for studying and drawing the future of that nation. The historical movement of the Iranian nation has put it on the path of historical evolution that leads to a new civilization. By adapting the specific trend of the history of Islamic Iran to the general trend of human history, the Iranian nation has achieved a historical growth that lasted until the Islamic Revolution. The Islamic Revolution, by continuing and creating self-awareness of this historical "process", can achieve its own "probable future", that is, the "new Islamic civilization".

Keywords: Islamic Iran, Historical processology, Special Trend, General Trend, New Islamic Civilization.

* Assistant Professor of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, I.R.Iran.
abozar.mazaheri@yahoo.com

Drawing the Role and Place of the Concept of Social Capital in the Formation of a New Islamic Civilization

Samaneh mansouri *

Mojtaba samadi **

Received: 2020/05/06

Accepted: 2020/10/11

Abstract

The concept of social capital, as presented by various scientists, mostly includes concepts such as trust, cooperation and mutual cooperation between members of a group or a community, participation and aspects of social structure that form a purposeful system and turn them towards interests. The subscriber leads. Accordingly, today, the concept of social capital and, in a way, the importance of communication, is one of the important components in explaining the pattern and roadmap for achieving a New Islamic Civilization.


Ayatollah Khamenei, as the most important theorists in the field of New Islamic Civilization, has drawn a special geometry for this civilization that has a special place in social capital. Researchers in the present research are trying to examine the position of the concept of social capital in their view of civilization. To this end, they first tried to answer the question of what the concept of New Islamic Civilization means from their point of view and what are the most important features of its realization? And what is the place of social capital indicators in this definition?

To answer these questions, first, the social capital literature was reviewed by documentary analysis-libraries, then the definition of New Islamic Civilization and indicators of social capital were extracted from the statements of Ayatollah Khamenei by the method of Grounded Theory, and finally a clear picture of the status and importance of communication(Social capital) was obtained in the formation of the new Islamic civilization along with a comparative comparison with the current picture of social capital in Western civilization.

Keywords: Social Capital, New Islamic Civilization, Communication, Trust, Social Responsibility.


* PhD Candidate, Department of Social Science, Azad Islamic University, Tehran, I.R.Iran.

s86.mansuri@gmail.com

 0000-0001-8405-5612

** PhD Candidate, Department of communication, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

samadimahallati@gmail.com

 0000-0001-6549-0248

Geographical Theory of Civilization and The Possibility of The Emergence of a New Islamic Civilization

Seyyed Reza Hosseini *

AliPasha Ghaffari **

Amir Etemadi Bozorg ***

Received: 2020/05/21

Accepted: 2020/10/29

Abstract

ion and scrutinizing. Every civilization is based on set of elements and certain components. Among many other components Geographical element is crucial to understand civilizations. In this study we aim to examine the significance of the geographical aspect and its relation to the other forming elements of a civilization.

we try to find out the fact that whether location and geography has to be seen as an independent variable or merely as a dependent one. In doing so Theories provided by Hegel and George Friedman are discussed in the paper.

Also, we tried to shed light on formation of Islamic civilization and the possibility of its revival with focus on Iran and Iranian experience in this regard.

Keywords: Civilization, Geography, Islamic civilization, The West. Rationality, Hegel, Friedman.


* Assistant Professor of Political Science, Institute of Political Thought, Civilization and Islamic Revolution, Institute of Humanities and Cultural Studies, I.R.Iran.

r.hosseini@ihcs.ac.ir

 0000-0002-4167-4402


** PhD Student in Political Science, Institute of Political Thought, Civilization and Islamic Revolution, Institute of Humanities and Cultural Studies, I.R.Iran. (Corresponding author)

ghaffari.pasha@yahoo.com

 0000-0002-2697-7595

*** Student of Political Science, Institute of Political Thought, Revolution and Islamic Civilization, Institute of Humanities and Cultural Studies, I.R.Iran.

etemadi@ihcs.ac.ir

 0000-0002-7580-1182

The Role of Civilized Government in Entrepreneurship: A Framework for the Future of the Islamic Republic of Iran

Taghi parsamehr*

Received: 2020/07/29

Accepted: 2020/10/19

Abstract

State of problem: The Gap Between the Civilizational Perspective and the Passivity of the Government Institution in Iran in Short-Term and Superficial Matters, and the Neglect of Institutional Agency.

purpose: To study the institutional action and policy of the civilized government in entrepreneurship in order to strengthen the internal power.

Method: The research method in this study is descriptive-analytical, and the information was collected in a library and in-depth interviews.

findings: The idea of being civilized makes sense to make changes at the institutional level and move away from government inaction about the future.

The government should be inspired by the sources of civilization, at a deep level, i.e. institutional agency, to pave the way for a new Islamic civilization. Civilized entrepreneurship beyond superficial policies, i.e. new institutionalization based on understanding the facts of the Iranian Islamic In this narrative, businesses grow naturally and deeply, and consistently this narrative, businesses grow naturally and deeply, and consistently.

The discourse of the civilized state is the basis for the formation of a new world and a new future and also cause a mental framework within the actors towards entrepreneurship.

Keywords: Civilized State, Exit From Passivity, Institutional Activism, Paving the Way, Future.

* Researcher of Futures studies, Qazvin, I.R.Iran.
parsamehrvision@gmail.com

Civilizations that Make Civilization in Imam Khomeini's Thought

Hadi ebrahimikiapei *

Received: 2020/03/05

Gholamreza Jamshidiha **

Accepted: 2020/08/05

Abstract

Imam Khomeini's collection of statements is one of the great treasures of contemporary Islamic and revolutionary knowledge and the final charter of the Islamic Revolution. In this charter, the civilizing and goal-oriented view of Imam Khomeini can be seen as the civilizing social capitals. Civilizing social capital is a set of perceptions that create optimal communication and participation of the members of a society and prepare its existential container for the acceptance of a great civilization. Therefore, in addition to explaining the concept, dimensions, views, theories and models for social capital and the great Islamic civilization from the perspective of experts, the purpose of this article is based on the theoretical-abstract nature of Imam's thought. In this study, the most important factors of the civilizing social capital of the Islamic Revolution have been studied from the perspective of Imam; These are: uprising for God, belief in the holy existence of the Guardian of the Age (pbuh), the popular leadership of the revolution, the revival of the oppressive thinking and justice of Islam, the mythical will and endurance of the great nation of Iran, the belief in Occult relief and Islamic-revolutionary systematization.

Keywords: Imam Khomeini, Social Capital, Civilization, Iran and the Revolution.


*PhD in Political Science, Assistant Professor of Education, University of Radio and Television of the Islamic Republic of Iran (Corresponding author)

ebrahimih56@yahoo.com

 0000-0002-8397-2600

** Doctor of Social Sciences – Professor of the Department of Islamic Social Sciences – Faculty of Social Sciences, University of Tehran, I.R.Iran.

gjamshidi@ut.ac.ir

 0000-0003-4639-5346

Educational Impacts and Outcomes of Cyberspace in the Realization of New Islamic Civilization

Younes Nourbakhsh *
Seyedeh fatemeh nemati**

Received: 2020/06/12

Accepted: 2020/09/08

Abstract


This article was conducted with the aim of studying the development capacities of cyberspace in order to achieve a new Islamic civilization and measures the relationship between communication technology and cyberspace from the perspective of Islamic civilization from the perspective of cyberspace experts and specialists. The exploratory view dominates the research and the combination of qualitative methods were used to achieve strong results.

Eleven basic components, including studies of philosophy of technology, according to the policy related to cyberspace in Islamic countries, transfer and innovation related sciences cyberspace, Development and implementation of executive programs related to cyberspace, Development of humanities studies related to cyberspace, Development of virtual content producers, Cyber security development, Training of software and hardware experts, and Hardware and software development were achieved as development capacities.

Keywords: Cyberspace, Modern Islamic Civilization, Philosophy Of Technology, Culture, Internet, Islamic Countries.


* Associate Professor at the Department of Sociology, The Faculty of Social Sciences, The University of Tehran. Tehran, I.R.Iran.

Ynourbakhsh@ut.ac.ir

 0000-0001-9523-8060

** PhD Student in Cultural Sociology, The University of Tehran. Tehra, I.R.Iran.

s_f_nemati@ut.ac.ir

 0000-0002-4736-6136

Contents

Theory of Modern Islamic Civilization from Philosophical-Theoretical Approach to Historical-Theoretical Approach1

Mosa Najafi

Restorative Process of Social Phenomena in The Engineering of Modern Islamic Civilization (Case Study; the Phenomenon of Women's Employment)41

Hamidreza Haji Babaei/ Zahra Reza zadeh Asqari/ Faezeh Azimzadeh Ardabili/ Mahtab Eidi

Future Study of New Endowments in Modern Islamic Civilization 69

Zahra Pourshabani

The Effect of Attitude to the World in Building a Civilization from perspective of quran..... 97

Mohammad Hosain Daneshkia

An Analysis of the Components of Sabzevari Scholar's Political Thought in Relation to Karaki Scholar in the Safavid Shiite Civilization..... 125

Farhad Zivyar/ Ali Bahrami

Lite Arrangement, Youth And Challenges Facing The New Islamic Civilization; Emphasis On Academic 161

Behnam Sarkheil

Explaining the Historical Movement of the Iranian Nation Towards Civilization Based on Historical Processology187

Abozar Mazaheri Moghaddam

Drawing the Role and Place of the Concept of Social Capital in the Formation of a New Islamic Civilization221

Samaneh mansouri/Mojtaba samadi

Geographical Theory of Civilization and the Possibility of the Emergence of a New Islamic Civilization259

Seyyed Reza Hosseini/ Ali Pasha Ghaffari/ Amir Etemadi Bozorg

The Role of Civilized Government in Entrepreneurship: A Framework for the Future of the Islamic Republic of Iran289

Taghi parsamehr

Civilizations that Make civilization in Imam Khomeini's Thought323

Hadi ebrahimikiapei/Gholamreza Jamshidiha

**Educational Impacts and Outcomes of Cyberspace in the
Realization of New Islamic Civilization349**

Younes Nourbakhsh/Seyedeh fatemeh nemati

Abstracts of articles in English..... 1

Scientific Journal Of New
Islamic Civilization
Fundamental Studies
(Bi-quarterly),
Vol.3, No.2(Serial 6),
Autumn2020 and Winter 2020