

## پیام متین

تغییرات اجتماعی و ظهور جامعه جدید که در نیمه دوم قرن هجدهم در غرب شیب تند عصر جدید را می‌پیدا کرد. به تدریج موجب تولد علم جدیدی در حوزه علوم اجتماعی در قرن نوزدهم شد که از آن با نام جامعه‌شناسی یاد می‌شود. تحول در زیرساخت‌های اجتماعی همچون نهادها، سازمانها، روابط، مقررات، قوانین، فرهنگ، آداب و رسوم گروه‌های اجتماعی و نیز عامل‌های انسانی، که در نتیجه دگرگونی در بنیادهای تفکر و شیوه زندگی مردم حادث شده بود، پدیده‌های گوناگون اجتماعی را در درون جامعه به وجود آورد. پدیده‌های نوین مبتنی بر نیازهای عصر جدید با تحلیلهای ساده و محدود منحصر به نظام کهن قابل تبیین نبودند و به همین دلیل، علم نوینی را طلب می‌کردند که بتواند ضمن شناخت ساختار اجتماعی جامعه جدید، سازوکارهای نوین در روابط اجتماعی نو را نیز درک کند و در نهایت موفق به ارائه تبیین نو و کارآمد از محیط شود.

جامعه‌شناسی توانست گردونه تحلیل و تبیین جامعه نو را به دست گیرد و در پی آن تبیین و تحلیل جوامع قبیله‌ای یا ساده و نیز تمدنهای شرقی را به علومی همچون مردم‌شناسی (anthropology) و شرقی‌شناسی (orientalism) واگذار کند. کشف روابط حاکم بر جامعه جدید بویژه روند تاریخی این روابط از یک سو و ارائه الگوی جدید از ساختار اجتماعی و مدل نوین زندگی در جامعه جدید، از عمده وظایفی بود که علم نوپای جامعه‌شناسی را در کورانی از توفانهای سهمگین تحولات اجتماعی قرار می‌داد.

در همان آغاز نهادهای ریشه‌دار و وزینی که تاریخ جوامع بشری را تشکیل می‌دادند همچون نهاد

دین، نهاد خانواده، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد حکومت و نهاد سیاست در مصاف تحلیلهای علم جامعه‌شناسی قد برافراشتند؛ اما به دلیل اینکه موضوع جامعه‌شناسی بود هر چند نقادانه در برابر این علم قرار گرفتند، از تیغ تیز نقد و انتقاد تحلیل‌گرایانه این علم دور نماندند. این چالشها مسیر تحول اجتماعی را هموار نمود و زمینه‌های رشد و انسجام جامعه‌شناسی و ظهور فرزانتگان ژرف‌اندیش در حوزه جامعه‌شناسی را به وجود آورد.

نقد و ارزیابی جامعه‌شناسانه حوادث در رخداد‌های اجتماعی جوامع پیشرفته صنعتی در طول تاریخ جدید این جوامع، زمینه‌ساز مقابله با بحرانهایی شد که به تبع تغییرات اجتماعی در جامعه پدید می‌آمد. به عبارت دیگر، انقلابات بزرگ و جنبشهای متعدد در غرب، به عنوان موضوعاتی قابل مطالعه و تدقیق در جامعه‌شناسی، این علم را بیش از آنچه که تصور می‌شد در متن تحولات و مطالعات اجتماعی قرار داد.

فقدان چهارچوب مناسب جهت تحلیل اجتماعی، بویژه تحلیل تاریخ اجتماعی عملاً راه را بر ظن و گمان‌زنی فارغ از ارائه مستندات تاریخی و بررسی واقع‌گرایانه آنها گشوده است. تا آنجا که تحلیلهای مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی، جای خود را به قضاوتهای مبتنی بر سلايق و خواسته‌های سیاسی بسیاری از افراد در جامعه داده است. بنابراین آنچه که امروزه جامعه ایران بیش از پیش به آن نیازمند است، وجود الگوی مناسب برای تحلیل تغییرات و تحولات اجتماعی است که بتواند مانع ورود هرگونه قضاوت و تفسیرهای شخصی و عوامانه در باب پدیده‌های اجتماعی شود.

از دیگر سو، طرح دیدگاههای نو در جهان از جمله «گفتگوی تمدنها» و نیز طرح برنامه‌های «توسعه و نوسازی» کشور، نیاز توجه به تحلیلهای جامعه‌شناسانه را در جامعه ایران بیش از پیش افزایش می‌دهد. طرح برنامه توسعه بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی موجود برای آن، عملاً این طرح را با کندی به پیش خواهد برد. از جمله «مشارکت» - بویژه مشارکت اقشار متوسط و محروم جامعه که همواره امام خمینی (س) بدان تأکید می‌کردند - در تحقق فرایند توسعه در ایران، بدون ارائه تحلیل جامعه‌شناختی از زمینه‌های توسعه در کشور، غیر ممکن خواهد بود.

و از سوی دیگر طرح گفتگوی تمدنها به عنوان پیشنهاد دور از انتظار جوامع بین‌المللی از سوی ایران، دیگر بار باعث افزایش گرایش به جامعه‌شناسی شده است. در حال حاضر، بحث درباره روابط تاریخی زیرساختهای اجتماعی در تمدنهای مختلف، می‌تواند از مهمترین کارکردهای جامعه‌شناسی

ایران در سطح بین‌المللی باشد. این مهم، با توجه به مهاجرت‌های متعددی که در طول تاریخ از ایران به کشورهای گوناگون روی داده است، در جهت تحلیل جامعه‌شناختی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در نهایت اینکه، جامعه‌شناسی می‌تواند با بررسی، تبیین و تحلیل جامعه و ارائه راهکارهای متناسب با شرایط ویژه کشور ایران، جامعه ایران را به تدریج به محیطی تبدیل نماید که بنا به فرمایش امیرالمؤمنین علی (ع)، پذیرای شهروندانش باشد و آسایش را برای آنان فراهم کند (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، حکمت ۴۴۲).

پژوهشنامه متین در این شماره با دادن هویت علمی و تحلیلهای جامعه‌شناختی از پدیده‌ها، تغییرات و تحولات اجتماعی سعی در ارائه الگوی متناسب با هویت فرهنگی ایران در جهت تحلیل مسائل و پدیده‌های گوناگون اجتماعی، اعم از تاریخی و نوین دارد.

پژوهشنامه متین مشتاقانه از مقالات و نوشته‌های متفکران، اساتید و صاحب‌نظران میهن اسلامی و ایرانیان خارج از کشور که در امر تحلیل و بررسی پدیده‌ها و مسائل اجتماعی فعال هستند و عملاً در حل مشکلات پیشنهاداتی را ارائه می‌کنند، استقبال می‌نماید.

والحمد لله رب العالمین



## میزگرد بررسی تطبیقی انقلاب اسلامی

اشاره: مقایسه تطبیقی آثار و پیامدهای انقلابهای اجتماعی که در طول تاریخ جوامع بشری روی داده برای سنجش کامیابیها و ناکامیهای هر انقلاب و بررسی کاستیها و غزوهایی آنها ارزش بسیار دارد. انقلاب اسلامی ایران، از نظر عمق، گستره و ... با انقلاب بزرگ فرانسه و انقلابهای روسیه و چین قابل قیاس است، اگرچه هر یک ویژگیهای خود را دارد. در همین زمینه در تاریخ ۱۶/۸/۷۹ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی برگزار گردید. این موضوع از دیدگاههای گوناگون مورد بحث قرار گرفته است.

**هتین:** ضمن تشکر از حضور جنابان دکتر محمدی، دکتر شاهنده، دکتر حاضری و دیگر صاحب نظرانی که در جلسه هستند، در این جلسه بحث مقایسه انقلاب اسلامی با دیگر انقلابها را در محضر اساتید مطرح می‌کنیم. این مقایسه را می‌توان در بابهای گوناگون مطرح کرد. اساساً نفس «تبیین انقلاب» از باب اینکه با چه اهداف و در چه شرایط و عللی و با چه نوع مدیریت و سازماندهی و با حضور چه نسبتی از مشارکت مردم، با نقش آفرینی چه طبقاتی و با چه ایدئولوژی صورت گرفت و ادامه یافت را می‌توان از جهات گوناگون بررسی کرد. بعضی از این بحثها در ایران تا کم و بیش صورت پذیرفته است که بخشهایی از آن را می‌شود از اولویت خارج کرد و در جای دیگر مورد بحث قرار داد. اگر ان شاء الله فرصت کنیم به اینها برمی‌گردیم. بحث

خاصی که شاید تا حدودی جدی‌تر باشد و امروز لازم باشد که دنبال کنیم، مسأله پیامدهای انقلاب است و اینکه از منظر پیامدهای انقلاب چه مقایسه‌ای را می‌توانیم بین انقلاب اسلامی ایران و انقلابهای دیگر داشته باشیم. در خود بحث پیامدهای انقلاب هم دو قلمرو وجود دارد:

۱- پیامدهای داخلی که هم به عنوان دستاوردها می‌توان آن را مطرح کرد و هم به عنوان آسیب‌شناسی.

۲- در بُعد خارجی و تأثیرات خارجی انقلاب بویژه بحثی که راجع به صدور انقلاب وجود دارد. پرداختن به بحث پیامدهای انقلاب در مباحث و مطالعات مربوط به جامعه‌شناسی انقلاب از بحثهای متأخر است و دیرتر شروع شده تا کنون کمتر به آن پرداخته شده است. از آقای دکتر محمدی می‌خواهیم که این بحث را حداقل از همان بُعد داخلی و یا خارجی - هر کدام را که صلاح می‌دانند - مطرح بفرمایند که از این زاویه انقلاب اسلامی را با کدام انقلابها می‌شود مقایسه کرد و تمایز وجوه اشتراک و افتراق آنها با هم از این جهت چیست؟

محمدی: در مورد مقایسه انقلابها اعتقاد من بر این است که ما باید ابتدا دو پیش‌فرض داشته باشیم: یکی اینکه اصلاً انقلاب چیست و واقعاً چه تعریفی از انقلاب داریم؟ چون انقلاب یکی از اصطلاحاتی است که در مورد بسیاری از تحولات سیاسی و اجتماعی به کار برده می‌شود. مثلاً در مورد انقلاب مشروطه آیا ما واقعاً مشروطیت را یک انقلاب می‌دانیم یا نه؟ یا انقلاب الجزایر، آیا آنچه را که واقعاً در الجزایر اتفاق افتاد، آن را انقلاب می‌دانیم یا نمی‌دانیم؟ بنابراین، اصل قضیه اینکه آیا انقلاب را از سایر تحولات سیاسی و اجتماعی متفاوت می‌بینیم یا خیر؟ و تعریف ما از انقلاب چیست که طبیعتاً انقلاب از کودتا و رفورم و نهضت‌های آزادیبخش و نهضت‌های جدایی‌خواهانه و شورشی جدا می‌شود.

دومین مسأله این است که الگو و مدل مقایسه ما چیست؟ چه چیزهایی را با چه چیزهایی می‌خواهیم مقایسه کنیم؟ فرض کنیم که پذیرفتیم انقلاب فرانسه انقلاب بود و پذیرفتیم که انقلاب اسلامی هم انقلاب است، چه چیزهایی از اینها را با هم می‌خواهیم مقایسه کنیم و در چه

ابعاد و چهارچوبی؟ این هم باز مسأله مهمی است که شاخصهای ما برای مقایسه چیست؟ تا روی این شاخصها تفاهم نداشته باشیم، شاید مشکل داشته باشیم. من تعصب خاصی ندارم که این شاخصها چه باشند؛ چون حتی ممکن است شاخصهایی را که انتخاب می‌کنیم و چهارچوبهایی را که برمی‌گزینیم شاخصهای مناسبی نباشند. اشکال ندارد؛ چون همان شاخصهای نامناسب هم بهتر از این است که اصلاً چهارچوب و شاخص نداشته باشیم. بنابراین، هر کسی هم از دیدگاه خودش الگوی خاصی دارد. طبیعتاً مارکسیستها الگوی خاص خودشان را دارند. ساختارگراها الگوی خاص خودشان را دارند و آنها که معتقد به بسیج هستند یا آسیب‌شناسان، مثل آقای کرین بریتون، اینها هر کدام الگوی خاص خودشان را دارند. به نظر من مهم این است که چهارچوب داشته باشیم و با چهارچوب، مقایسه و مطالعه کنیم. بعد هم طبیعتاً در هر انقلابی با توجه به اینکه انقلابها بسیار کم است، زمان تحقق انقلاب مسأله مهمی است. انقلابی که در قرن ۱۸ اتفاق افتاده و انقلابی که در اواخر قرن بیستم اتفاق می‌افتد، طبیعتاً مقایسه کردن اینها مشکل خواهد بود، برای اینکه پدیده‌هایی که این انقلابها را احاطه کرده است، با هم بسیار متفاوت است. معذالک، می‌شود در یک چهارچوبی این کار را انجام داد. مسأله جالبی که من از خود ساختارگرایان اخذ کرده‌ام و ویژگی انقلاب اسلامی را نشان می‌دهد، این است که می‌گویند انقلاب تحقق پیدا نمی‌کند، مگر اینکه نظام حاکم ضعیف شده باشد و در شرف فروپاشی باشد و ضعف درونی ساختار منجر به تحول شود. آن هم یک تحول انقلابی و به قول اسکاچپول که می‌گوید، انقلابها می‌آیند و ساخته نمی‌شوند. البته اسکاچپول وقتی به انقلاب اسلامی رسید در نظرش تجدیدنظر کرد. انقلاب اسلامی «نیامد» بلکه «ساخته شد»؛ چون هیچ قابل پیش‌بینی نبود و هیچ‌گونه فتور و وضعی در ساختار نظام ایجاد نشده بود.

در مقایسه‌ای که بنده با انقلابهای دیگر کردم، روی سه عنصر مهم انقلاب تکیه کردم و آن سه عنصر عبارتند از «رهبری»، «ایدئولوژی» و «مردم». این را بارها هم مطرح کردم که بدون هر یک از اینها انقلاب معنی نمی‌دهد. و اگرچه تأثیر و سهم هر یک از این سه عنصر می‌تواند متفاوت باشد؛ ولی به هر حال این سه عنصر عناصر اجتناب‌ناپذیر وجود انقلاب است. مثلاً اگر رهبری بود و مردم نبودند این یک نوع کودتا بود. بنابراین، اگر روی همین سه عنصر نگاه کنیم و انقلابهای دنیا را با انقلاب اسلامی مقایسه بکنیم، متوجه می‌شویم که واقعاً انقلاب اسلامی در

مقایسه با آنها از لحاظ این سه عنصر و این سه رکن، دارای گستردگی و ویژگیهای خاصی بوده است که انقلابهای دیگر از این ویژگیهای خاص بهره کافی نداشتند. یعنی وقتی از لحاظ ایدئولوژی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که نقش ایدئولوژی در انقلاب اسلامی برای بسیج جامعه، اصلاً قابل قیاس با آنچه که در فرانسه یا حتی در چین و در روسیه اتفاق افتاد، نبود و بسیار فراتر از آنها بود یا وقتی رهبری حضرت امام را که مدت ۲۵ سال این رهبری را با ویژگیهای خاص خودشان بر عهده داشتند بررسی می‌کنیم می‌بینیم که این رهبری نیز قابل مقایسه با سایر انقلابها نیست و یا حضور گسترده مردم با این وسعت و عظمت هم به مراتب چشمگیرتر از سایر انقلابهاست. به این ترتیب، این سه شاخص، ویژگیهای خاصی به انقلاب اسلامی می‌دهد که آن را از سایر انقلابها متمایز می‌کند؛ ولی نکته مهم این است که وقتی انقلابها پیروز می‌شوند می‌بینیم که روند حرکتهایی که در جامعه صورت می‌گیرد، در اوایل انقلابها بسیار شبیه به هم هستند. با وجود اینکه اینها با هم متفاوت هم هستند. مثلاً فرض کنید که حاکمیت میانه‌روها تقریباً در همه این انقلابها اجتناب‌ناپذیر است، که ابتدا اینها سرکار می‌آیند و بعد حاکمیت رادیکالها است؛ ولی نهایتاً با کاسته شدن حضور مردم، بعد از چندین سال به یک دیکتاتوری مطلقه تبدیل می‌شوند. در انقلاب فرانسه ناپلئون می‌آید به مدت بیست و چهار پنج سال حاکم می‌شود و در انقلاب روسیه استالین هم مدت بیش از این حاکم می‌شود و حضور مردم از بین می‌رود و تفسیر و تبیین انقلاب هم به وسیله همان دیکتاتورها صورت می‌گیرد ولی در مورد انقلاب اسلامی به علت رهبری حضرت امام و ویژگیهای کارزماتیک فوق‌العاده قوی ایشان و مشروعیت دینی بسیار بالایی که به عنوان مرجع تقلید داشتند و هر تصمیمی که می‌گرفتند برای همه مطاع و مسموع بود نگذاشتند که حضور مردم کم‌رنگ شود و این فوق‌العاده مهم بود در اینکه جامعه ما و انقلاب ما منحرف نشد و بعد مردمی خود را از دست نداد و توانست تا امروز موقعیت خودش را حفظ کند. فرصتی نیست که من به همه مسائل پردازم، فقط به پیامدهای خارجی انقلاب می‌پردازم و اینکه واقعاً انقلاب اسلامی چه پیامدهایی از لحاظ خارجی داشته است، چه در مقایسه با گذشته خودش و چه در مقایسه با سایر نظامهایی که بعد از انقلاب به وجود آمدند. برای این کار، ما با دو متغیر مواجه می‌شویم که یک متغیر نظام بین‌الملل است و متغیر دیگر هم نظام انقلابی است که تازه متولد شده است و می‌بینیم که این دو چه تأثیری بر

روی یکدیگر دارند. اول با خودش مقایسه می‌کنیم. نظام ملی ما قبل از انقلاب تابعی از نظام بین‌المللی بود، تابعی مطلق و وابسته، یعنی هر تحولی که در نظام جهانی رخ می‌داد، بر تحولات نظام ملی ما هم اثر می‌گذاشت. شما در طول دوران بعد از جنگ جهانی اول که نگاه می‌کنید، می‌بینید که نفوذ نظام جهانی در نظام ملی ما، غیر قابل تردید هست. اگر انقلاب سفیدی صورت می‌گرفت، تصمیم آن در نظام جهانی گرفته می‌شد و اگر می‌خواست نفت ملی شود، ابتدا تحولاتی در نظام جهانی باید صورت می‌گرفت. اگر ایران مورد اشغال قرار می‌گیرد و رضا خان کنار می‌رود و حذف می‌شود، باز هم تحت تأثیر این نظام جهانی است. انقلاب اسلامی ویژگی‌هایی داشت که این رابطه متغیر مستقل و متغیر وابسته را به هم زد. خود انقلاب اسلامی فی‌نفسه یک چالش در برابر نظام جهانی بود. تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، هر تحولی می‌خواست در دنیا رخ دهد، یا می‌بایست حمایت شرق را داشته باشد، یا حمایت غرب را. به هر حال از یک حمایت جهانی می‌بایستی برخوردار باشد. شما حتی وقتی به انقلاب چین نگاه می‌کنید، می‌بینید که انقلاب چین حمایت شوروی را پشت سر خود دارد و می‌تواند موفق شود. خود روسیه را هم که نگاه کنیم، می‌بینیم که حمایت‌هایی دارد. ماجرای قطار سر به مهر لنین را حتماً شنیده‌اید که آلمانی‌ها او را از وسط میدان جنگ عبور دادند که برود و انقلاب بلشویکی را به پیروزی برساند؛ ولی انقلاب اسلامی، اولین پدیده‌ای است که خودش فی‌نفسه آمده و سیستم جهانی را به چالش کشانده است. علیرغم دو قطبی بودن نظام حاکم بر جهان می‌بینیم که هر دو از شاه و رژیم شاه حمایت می‌کردند. قدرتهای منطقه‌ای، قدرتهای جهانی، همه حامی آن بودند و انقلاب ما در حقیقت در شرایطی می‌آید که با همه آنها باید بجنگد که این خودش یک چالش است، یعنی انقلاب اسلامی آمده به جنگ نظام جهانی و این از پدیده‌های فوق‌العاده مهم است. انقلاب اسلامی فی‌نفسه به عنوان یک متغیر مستقل آمده است، یعنی یک متغیر وابسته نیست. بسیاری از جاها هم در مقابل این نظام جهانی ایستاده است. در طول این بیست و دو سال، خود انقلاب فی‌نفسه یک چالش بود. جنگ تا زمانی که قطعنامه پذیرفته شد خودش یک چالش بود، ما در شرایطی می‌جنگیدیم که همه دنیا به عراقیها کمک می‌کردند. ماجرای سلمان رشدی یک چالش بود. اشغال سفارت آمریکا فی‌نفسه، همین مدت چهارصد و چهل و چهار روز، یک چالش بود. یعنی انقلاب ما توانست علیرغم همه فشارهایی که از ناحیه نظام جهانی وارد

می‌شد، ایستادگی کند و آن قطعنامه‌ها و مصوبات شورای امنیت و نظام جهانی را نپذیرد. خود عدم رابطه با آمریکا تا به امروز، یک چالش است که ایران در برابر نظام جهانی نشان داده است، البته اینطور نیست که کلاً تأثیر از نظام جهانی نگرفته باشیم. خود گفتگوی تمدنها یک چالش است. چالش در مقابل برخورد تمدنها. آنها می‌گویند که دنیا به سمت برخورد می‌رود، ما می‌گوییم نه! و وقتی هم می‌گوییم گفتگوی تمدنها، به معنای تسلیم‌پذیری در مقابل نظام جهانی نیست بلکه می‌گوییم که اگر شما تمدنی دارید و حرفی برای گفتن دارید به جای اینکه در میدان جنگ با هم روبرو شویم بهتر است در سر میز مذاکره در کنفرانسهای مهم بحث کنیم، ما از خوبیها و قدرت تمدن و فرهنگ خودمان بیان کنیم و شما هم از فرهنگ و تمدن خودتان چرا بچنگیم. با این شیوه می‌خواهیم با قضیه برخورد کنیم. بنابراین، در این دیدگاه بازتاب انقلاب اسلامی و دستاوردهای آن به عنوان چالش با نظام بین‌الملل محسوب می‌شود و این یک مسأله بسیار ارزشمند است.

از دیدگاه دیگر که اشاره به صدور انقلاب شد، و بازتاب انقلاب در میان مردم، ما دو چالش داشتیم، یا بهتر بگویم که می‌توانیم موضوع بحث را دو قسمت کنیم. یک بحث راجع به اینکه دیگران از ما الگو گرفته‌اند یا نه؟ و آیا الگوی ایران توانسته است بقیه ملت‌های مسلمان، در درجه اول، و یا غیر مسلمان را وادار به انقلاب کند یا نه؟ در این عرصه به علت ویژگیهای مکتب تشیع ما با یک مانع جدی و اساسی در جهان اسلام مواجه شدیم. این مانع اساسی به بنیادهای فکری اهل سنت برمی‌گردد؛ چون برداشت آنها از لحاظ سیاسی با برداشتهای ما تفاوت عمیق دارد. آنها از اولوالامر یک برداشت دارند و ما از اولوالامر برداشت دیگری داریم. ما باب اجتهاد را مسدود ندانسته‌ایم، در نتیجه رابطه مردم و رهبری در نظام ما شکل گرفت. مفتیهای اهل سنت عمدتاً گماشتگان خود نظام حاکم هستند و طبیعتاً شرایط ما، شرایط متفاوتی است. به هر حال با اینکه انقلاب اسلامی در ابتدا جرقه‌ای را در کشورهای اسلامی زد (مثلاً در الجزایر، مصر، ترکیه و سایر کشورها) ولی بعداً با یک مانع اساسی برخورد کرد که دیدند اگر بخواهند واقعاً الگوبرداری از انقلاب اسلامی بکنند لازمه آن این است که تحولی در بنیادهای فکری و اندیشه‌ای‌شان، به وجود آوردند. خدا رحمت کند دکتر کلیم صدیقی را، در یک کنفرانسی در لندن بودیم می‌گفت که ما زمانی می‌توانیم انقلابی شویم که همان تحولی که در مکتب تشیع بین اصولیون و اخباریون

به وجود آمد و اصولیون غلبه کردند، چنین تحولی هم در مکتب اهل سنت ایجاد شود که مجدداً باب اجتهاد را باز کنند و برداشت جدیدی از اولوالامر داشته باشند؛ چون می‌دانید که اخوان المسلمین که سابقه‌شان از انقلاب اسلامی هم بیشتر است و سابقه مبارزاتی دارند (حسن البنا مؤسس این جمعیت قبل از زمان ناصر بود) معتقد به انقلاب و واژگونی حکومت‌های کشورها حتی حکومت‌های وابسته نبودند. آنها معتقد بودند که باید آنها را نصیحت کنیم و به آنها کمک کنیم که به راه اصلاح بیایند و در حقیقت یک راه اصلاحی را پیش می‌گرفتند. این در حالی است که ما می‌بینیم، تأثیر انقلاب اسلامی ایران در حزب‌الله لبنان، فوق‌العاده بالا بود. آنها با وجود اینکه هیچ رابطه جغرافیایی هم با ما نداشتند از انقلاب اسلامی تأثیر بسیار پذیرفتند و حزب‌الله لبنان توانست، موفقیت‌های درخشانی را به دست آورد، به خاطر اینکه آماده برای پذیرش این افکار بود.

تا زمانی که آن تحول ایدئولوژی در مکتب تسنن به وجود نیاید، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که این تحول سیاسی و انقلابی در میان آنها به وجود آید؛ ولی یک چیزی را که من به عنوان کلیت قضیه اعتقاد دارم که انقلاب اسلامی توانست برخورد کند این است که نشان داده که یک کشور جهان سومی هم علی‌رغم نداشتن قدرت نظامی، تسلیحاتی و یا مادی می‌تواند پاسخ «نه» به همه دنیا و همه کشورهای بدهد و این خودش درسی بود برای کشورهای جهان سوم و بلکه خیلی از کشورهای غربی هم این درس را گرفتند. شما می‌دانید، نظام تک‌قطبی که ایجاد شد، اگرچه یک دولت مستعجل بود؛ ولی همه پذیرفتند. حتی چین و اتحاد جماهیر شوروی هم که هنوز کاملاً از هم نپاشیده بود، پذیرفتند؛ ولی انقلاب اسلامی «نه» گفت. خود این «نه گفتن» به نظام تک‌قطبی موجبات از هم پاشیدگی آن شد و به دنبال آن هم چین آمد و «نه» گفت و در دولت روسیه هم این «نه» گفتن شروع شد و امروز به کشورهای اروپای غربی هم کشیده شده است.

امروز در کشورهای اروپایی و آمریکایی کسانی که مسلمان می‌شوند بیشتر به مذهب شیعه روی می‌آورند، تا اسلام اهل سنت، علی‌رغم اینکه ما امکانات تبلیغاتی نداریم. علت آن هم این است که آنها به دنبال انقلاب اسلامی می‌آیند که انقلاب اسلامی چگونه بوده است. انقلاب اسلامی در اینکه افراد را به طرف اسلام بکشاند بسیار نقش داشت و این امر امروز به عنوان یک

معضل در کشورهای اروپایی مطرح است و شیعیان بومی یعنی اروپاییهایی که به مکتب تشیع روی می‌آورند و استقبال می‌کنند، بسیار زیادتر است تا نسبت به اهل سنت. این یک مطلب اجمالی و چکیده‌ای بود از آنچه که بنده به صورت فهرست‌وار می‌توانستم در رابطه با پیامدهای انقلاب اسلامی بگویم.

نکته دیگری را هم که به عنوان ویژگی انقلاب اسلامی باید در نظر داشته باشیم - صرفنظر از آن سه رکن انقلاب ما - این است که کشور ما اولین کشور ثروتمندی بود که انقلاب کرد. یعنی شما در همه انقلابهای دیگر که دقت می‌کنید می‌بینید که همه آن کشورها فقیر بودند، یعنی هیچ‌کدام و حتی نیکاراگوه هم که همزاد انقلاب ما بود، هیچ‌کدام نه چین، نه کوبا، نه روسیه، نه فرانسه هیچ‌کدام کشور ثروتمندی نبودند و همه‌شان مقروض بودند. در حالی که کشور ایران از هنگامی که قیمت نفت افزایش پیدا کرد، شرایط ثروتمندی را پیدا کرد.

**هقین:** آقای دکتر محمدی در بحث پیامدهای انقلاب بعد از مقدماتی که در خصوص تبیین انقلاب فرمودند، محورهایی را عنوان کردند که عمده این محورها عبارت بودند از اینکه انقلاب اسلامی بعد از پیروزی، نظام بین‌الملل را به چالش خواند. نظامی را که از نظام بین‌الملل تبعیت می‌کرد تبدیل به یک نظام مستقل کرد. در پیروزی متکی به حمایت خارجی نبود و همین‌طور در بحث صدور انقلاب. ایشان مانع عمده بر سر راه صدور انقلاب به کشورهای اسلامی را فرهنگ اهل تسنن و اختلافاتی که فقه اهل سنت با تشیع دارد معرفی کردند و همین‌طور اینکه به عنوان یک مشخصه در خور توجه انقلاب اسلامی و پیروزی آن را به عنوان پیروزی یک کشور جهان‌سومی در مقابل ابرقدرتها عنوان کردند. بنده از آقای دکتر حاضری خواهش می‌کنم که در خصوص همین بحث مطالب خودشان را عنوان کنند و خواهشم این است که علاوه بر اینکه بر جوانب انقلاب اسلامی تکیه می‌کنند مقداری هم به بحث انقلابات دیگر به طور مبسوط‌تر اشاره کنند. اگر در خصوص بیانات آقای دکتر محمدی هم نظراتی داشته باشند، آنها را هم عنوان کنند.

**حاضری:** من فکر می‌کنم بحث پیامدهای انقلابات را از آن زاویه می‌شود بحث کرد که اصلاً انقلابها دنبال چه بودند و آنچه را که انقلابها دنبال آن بودند، چقدر به دست آوردند. من فکر می‌کنم که به هر حال بحث انقلاب فرانسه با مفهوم آزادی پیوند جدی خورده و از ابتدا مطرح بوده است که انقلاب فرانسه مطرح‌کننده مفهوم آزادی و آرمان آزادی است. به نظر می‌رسد که اگر ما از این زاویه نگاه کنیم، انقلاب فرانسه این توفیق را داشته است که این مفهوم را و این ارزش را به صورت یک آرمان و یک ارزش جهانی بعد از انقلاب فرانسه مطرح کند. و اگرچه آزادی در خود فرانسه هم در دوره‌ای به مسلخ رفت و آسیب دید؛ اما اصل اعتبار و ارزش این مقوله در مقیاس جهانی به عنوان دستاورد انقلاب فرانسه مطرح بوده و بسیاری از انقلابها و حرکت‌های رهایی‌بخش متأثر از آن بودند و به این جهت انقلاب فرانسه پیام‌آور آزادی به آن معنای خاص مورد نظرش بود. اگر مدعای اصلی انقلاب شوروی را از دید ایدئولوژی حاکم بر رهبران انقلاب، عدالت بگیریم. باز هم می‌بینیم که این انقلاب این توفیق را داشت که در یک دوره شصت هفتاد ساله این ایدئولوژی را و این اصل را، به عنوان ارزش برتر در نظام جهانی مطرح کند و بر بسیاری از حرکتها و موجها و انقلابات در دنیا، تأثیر بگذارد و همان که می‌دانیم، دنیای رقیب آن یعنی اردوگاه‌های لیبرالیسم و سرمایه‌داری هم تحت تأثیر ارزش سوسیالیسم و آدار می‌شوند خودشان را به نوعی بازسازی کنند و سازگار کردن خود و یا قابل دفاع کردن از خود در مقابل این ارزش مسلم را ضروری می‌دانند که به عنوان مثال می‌توان از پیدایش (سوسیال دموکراسیها و یا ایجاد دولت‌های رفاهی) در جوامع سرمایه‌داری یاد کرد. از این زاویه می‌شود گفت که انقلاب روسیه در یک دوره چندین دهه، این شعار و این ارزش اصلی خودش را در مقیاس جهانی مطرح کرد. البته بحث فروپاشی انقلاب شوروی و پیامدهایی که این شکست ایجاد کرد، بحث دیگری است، اما لااقل این توفیق در چندین دهه اول انقلاب شوروی وجود داشت. در مورد انقلاب چین، چون ماهیتاً از نظر ایدئولوژیک تفاوت ماهوی با انقلاب روسیه یا شوروی نداشت، نمی‌شود روی اهداف آن بحث کرد؛ اما در مورد این انقلاب هم حداقل در استراتژی و تاکتیک مبارزات انقلابی می‌توان گفت انقلاب چین به عنوان یک انقلاب دهقانی با روش جدیدی از مبارزه و نگاه جدیدی به طبقه انقلابی که به جای پرولتاریای صنعتی بر طبقه دهقان تأکید داشت دارای ویژگیهای خاصی بود و باز هم می‌بینیم که این ویژگی تا مدتها بعد به صورت یک نوع نگاه

مقبول در بسیاری از نقاط دنیا مطرح شد، هر چند در مقایسه با روسیه، تأثیر آن کمتر بود. حالا، با این مقایسه‌ها که اشاره شد، می‌خواهم بگویم که انقلاب اسلامی ایران دنبال چه بود و حرف اصلی آن چه بود؟ من می‌خواهم بگویم که انقلاب اسلامی ایران، اهداف و شعارهای مختلفی داشت که چون متأخر از آن دو انقلاب بود، به نظر من به نحو اجتناب‌ناپذیری ارزشهای مطرح شده از جانب آن دو انقلاب را در درون خودش داشت، یعنی هم آزادی و هم عدالت را منتها این مفاهیم به نوعی بومی شده و متناسب با فرهنگ خاص ایران مفهوم‌سازی و معنی شد که تفاوت‌های آن به جای خود می‌تواند مورد توجه باشد. ما همان مفهوم آزادی را ولی به شکل خاص خودش داشتیم. بحث عدالت هم داشتیم اما شعار اختصاصی انقلاب ایران، یکی بحث «استقلال» بود که چون این انقلاب در جامعه‌ای رخ داد که مسأله عمده آن مسأله حضور و نفوذ عنصر بیگانه در سرنوشت جامعه بود در حالی که در آن کشورهای قبلی مثل فرانسه و روسیه این موضوع به آن صورت مطرح نبود لذا در انقلاب اسلامی استقلال به عنوان یک نیاز و یک دغدغه جدی جامعه مطرح شد و این ویژگی انقلاب ما بود. ویژگی دیگر اینکه در انقلاب اسلامی، ارزشهایی چون استقلال، آزادی و عدالت، در پرتو یک فرهنگ و جهان‌بینی که از جهان‌بینی رایج دنیا، متمایز بود مطرح گشت. یعنی این ارزشها و اهداف در قالب ایدئولوژی اسلامی انقلاب ظاهر شد که به تعبیری دیگر می‌توان گفت شعار این انقلاب، معنویت یا گرایش به دین یا تحقق عدالت و آزادی در ظرف دین بود. نمی‌توان گفت اسلام در عرض یا همتای عدالت و آزادی قرار گیرد، بلکه اسلامی که در آن، آزادی و عدالت نهفته است و ظرف تحقق عدالت و آزادی است. پس تحقق معنویت و یا حاکمیت دین به عنوان ظرف تحقق عدالت و آزادی یک شعار اصلی انقلاب بوده است و استقلال هم شعار دیگر آن. از این زاویه می‌خواهم بگویم، انقلاب اسلامی ایران در مقایسه با سایر انقلابها، توفیق بزرگی در تحقق اهدافش داشته است. یعنی هم در مقوله استقلال به اقرار دوست و دشمن این انقلاب در جهت خروج از رابطه تابعیت از نظام جهانی و قدرت مسلط، یک توفیق قطعی داشته و نه تنها خودش توفیق داشته، بلکه توانسته است آن را به عنوان یک ارزش جهانی، در نظام جهانی مطرح کند و همین‌طور بحث دین و معنویت را مجدداً در معرض توجه جهانیان قرار داده است. به نظر من این مقوله که نگاه به دین و کارکرد دین و نقش دین در دنیا با وقوع انقلاب عوض شد تا حد زیادی قابل مقایسه است با آنچه که در مورد

انقلاب فرانسه گفتیم که انقلاب فرانسه اصلاً جایگاه و شأن مقوله آزادی و دموکراسی را در دنیا عوض کرد. به نظر من انقلاب اسلامی هم موفق شد، شعار اصلی خود یعنی دین و معنویت را جایگاهی جدید و منزلتی نو ببخشد که به عنوان شاهدی از این جریان می‌توان به تشکیل اجلاس هزاره ادیان در مجمع عمومی سازمان ملل اشاره کرد. تشکیل این اجلاس به نحوی سمبلیک نشانه این است که اصلاً دین و نقش آن و جایگاه آن در نظام جهانی، به کلی عوض شده است چرا که به هر علت در شرایطی که تا قبل از این اساساً دین در چنین اماکن و موقعیتهایی موضوعیت نداشته است. امروز در سیاسی‌ترین محافل دنیا و دست اول‌ترین مجامع دنیا با هر اغراض و مطامعی که باشد، نمی‌توانند به دین بی‌اعتنا باشند و مجبورند در آن سطح به آن بپردازند. به نظر من از این زاویه انقلاب اسلامی ایران در تحقق شعار خودش موفق بوده و در مقایسه با انقلابهای دیگر توانسته است هدف یا شعار ویژه خود را در سطح و منزلتی بالاتر از قبل در مقیاس جهانی مطرح نماید.

محور دیگری که می‌توان به مقایسه انقلابها پرداخت، میزان توفیق انقلابها در تداوم آرمانهای آنهاست و اینکه هر کدام تا چه حد توانستند آرمان خود را در جامعه خود محقق گردانند یا استمرار بخشند. از این زاویه هم می‌بینیم که هر سه انقلاب دچار کاستیهای جدی بوده‌اند. هم انقلاب فرانسه در تحقق آزادی خودش دچار کاستیهایی شده و حتی در یک دوره بازگشت جدی داشته است و هم شوروی در تحقق عدالت ناکامیهایی داشت و لاقول در تمایزات اجتماعی ناشی از قدرت و امتیازات وابسته به آن یکی از فاحش‌ترین نابرابریها را به وجود آورد. از این جهت می‌شود بحث انقلاب اسلامی را نیز مطرح کرد که بالاخره آرمان عدالت که در انقلاب مطرح شده بود، به آن حدی که شعار انقلاب مورد نظرش بود نمی‌توان گفت که تا کنون محقق شده است. در مورد آزادی هم همین بحث را می‌توان داشت که به آن حدی که مورد انتظار بود، محقق نگشته است و من اینجا اشاره می‌کنم که در مورد تحقق دین هم شاید یک نوع عدم تحقق بتوانیم نشان بدهیم و آن این است که این دینی که انقلاب بر اساس آن صورت گرفت، آن دین با همان تعریف و با همان اجزاء، محقق نشد. یعنی کلیت رجوع مجدد و حاکمیت دین تا حدودی صورت گرفت؛ اما تعریف و هیأت کلی دین به همان صورت که انقلاب تعریف کرده بود و انقلاب بر اساس آن محقق شد شاید نتوان گفت حفظ شده است و تفاوتی بین مشخصات

دینی که مطرح شده و حاکم گشته است با دینی که انقلاب بر اساس آن صورت گرفته است می‌تواند در جای خود مورد تأمل قرار گیرد.

**هتین:** با تشکر از آقای دکتر حاضری در ادامه این بحث از آقای دکتر محمدی اجازه می‌خواهیم این سؤال را مطرح کنیم که به هر حال انقلاب یک ایدئولوژی داشت و بر طبق نظر جنابعالی هم از عوامل پیروزی انقلاب و یکی از مبانی آن یا یکی از پایه‌های پیروزی انقلاب هم همان ایدئولوژی بود؛ بعد از پیروزی انقلاب اگر به بحث پیامدها بپردازیم، به هر حال در عمل هم باید آن مدعیات پیاده می‌شد و آن بایدهایی که برای جامعه مطلوب تصویر و تحریر کرده بود آنها باید در عمل تحقق پیدا می‌کرد. سؤال این است که اگر جنابعالی بخواهید مقایسه بفرمایید توفیق انقلابها در تحقق ایدئولوژیهایشان چگونه بوده است؟ مثلاً ممکن است که بحث چالش نظام بین‌الملل که جنابعالی هم اشاره فرمودید، در مورد فرانسه هم مطرح باشد و در مورد انقلاب روسیه هم مطرح باشد که به هر حال آنها بعداً در مقابل نظام بین‌الملل ایستادند و بعد هم چالشهایی صورت گرفت؛ ولی می‌دانیم همان بحثی که «دوران» عنوان می‌کند و می‌گوید که وقتی یک کشوری و یک کسی که مدعی سیستم جدیدی است، در مقابل نظام بین‌الملل می‌ایستد، به شرطی موفق خواهد شد که بتواند در چالش آن پیروز شود و گرنه مدام ضرر خواهد کرد. یعنی همیشه به ضرر او خواهد بود و عاقلانه نیست که این چالش را ادامه دهد. به هر حال این یک نظری است که تا زمانی که شما قدرت غلبه کردن بر نظام بین‌الملل را ندارید، نباید با آن در بیفتید و گرنه آن شما را سرکوب خواهد کرد و منکوب خواهید شد.

بحث دوم در خصوص معنویتی است که فکر می‌کنم از عناصر ایدئولوژی انقلاب اسلامی بود، این تا چه حدی موفق شد و عناصر دیگری که در انقلابهای دیگر مطرح بود یعنی آزادی و عدالت و... را اگر بخواهیم با انقلاب خود مقایسه کنیم از این منظر چه نکاتی را باید برجسته کنیم؟

**محمدی:** اصولاً ایدئولوژی در حقیقت، و به قول ماکس وبر ماهیتاً طرح‌کننده ایده‌آنهاست و اگر دنبال آن باشیم که ایدئولوژی صد در صد جامعه‌ای در زمان معینی تحقق پیدا کند، این یک امر غیر ممکن و محال است. حتی در زمان خود پیامبر اسلام هم آنچه که به عنوان اسلام بیان شد، تماماً قابل پیاده شدن نبود و نشد. بنابراین، اگر از این دیدگاه نگاه کنیم همواره ایدئولوژیها اعم از ایدئولوژیهای مادی و ایدئولوژیهای مذهبی شکست خورده است. مسأله مهم این است که اگر لیبرالیسم توفیقی پیدا کرد به عنوان یک پدیده نو بود یا مارکسیسم اگر توفیقاتی پیدا کرد، به عنوان یک پدیده نو بود. اما اسلام و انقلاب اسلامی اگر موفقیتی پیدا کرد تعجب آور بود چرا که نظر رایج آن بود که دوره آن گذشته و تمام شده است و اصولاً دین دیگر دوران و زمانی برای خودنمایی ندارد، انقلاب ایران آمد و با تکیه بر همان دین موفق شد و توانست جامعه‌ای را که هر چه بیشتر از دین فاصله می‌گرفت متحول کند. دوباره آن را به صحنه آورد. این فی نفسه یک توفیق بود و تا به امروز هم این هدف شکست نخورده است و توانست به اثبات برساند که در قرن بیستم و بیست و یکم هم می‌شود با معیارهای دینی حکومت کرد. کاستیها وجود دارد و هیچ کس هم منکر کاستیها نیست؛ منتها مهم این است که هنوز که هنوز است، این انقلاب با همان معیارهای دینی دارد کار می‌کند. دین بیست و دو سال تنها در کشور ماست که حکومت کرده و موفق بوده است و حتی با همین معیارها توانسته است در صحنه جهانی به عنوان یک بازیگر مستقل، بازیگری که حرف دارد در مقابل دنیای مادی، عرض اندام کند و مطرح باشد. بنابراین من از این دیدگاه آن را موفق می‌دانم، یعنی معتقد هستم که انقلاب اسلامی انقلابی است که شکست نخورده است و در این رابطه، مهم این است که ایدئولوژی ما یک ایدئولوژی بومی بود. ایدئولوژیهایی که بر انقلاب روسیه و فرانسه حاکم شد بومی نبود، البته من یک اختلاف نظری با آقای دکتر حاضری دارم و معتقدم که واقعاً آزادی و لیبرالیسم با انقلاب فرانسه نیامد. آزادی قبل از انقلاب فرانسه، یازده سال قبل از آن جنگهای استقلال آمریکا و اعلامیه حقوق بشر ایالات متحده آمریکا مطرح شد. قبل از آن در خود انگلیس مسأله آزادی مطرح بود و دنیای غرب این را چشیده و لمس کرده بود. ما نمی‌توانیم بگوئیم که واقعاً لیبرالیسم با انقلاب فرانسه آمد و با انقلاب فرانسه به سایر کشورها صادر شد، بلکه زمینه‌های آن هم در انگلیس و هم در آمریکا وجود داشت و آنها هم بر این اساس داشتند کار می‌کردند، به طوری که شما در انگلیس

تحولاتی را بعد از انقلاب فرانسه نمی‌بینید که از لحاظ ایدئولوژیک به وجود آمده باشد. آن معیارهایی که از گذشته بود و از زمان کرامول بود دنبال می‌کرد؛ ولی این واقعیت وجود دارد که مارکسیسم اگر چه بومی هم نبود؛ ولی به وسیلهٔ لنین آمد. یک نکتهٔ دیگری را هم که اعتقاد دارم، واقعاً انقلابیون، نه در فرانسه و نه در روسیه دنبال این مسائل (آزادی و عدالت) نبودند، و اصلاً انقلاب بیش از آنچه که حالت اثباتی داشته باشد، حالت نفی داشت. هم در فرانسه و هم در روسیه از شرایط خاص جامعهٔ خودشان به تنگ آمده بودند. کما اینکه ما می‌بینیم در مورد نوع حکومت هم در فرانسه و هم در روسیه بعد از سقوط لویی شانزدهم و نیکلای دوم اختلاف نظر بود که چه حکومتی باشد. حتی انقلابیون به سراغ شاهزاده لُوف می‌روند و او را می‌آورند که از مشروطه خواهان بود و می‌خواستند که سلطنت را بپذیرد. تا سه سال لویی شانزدهم حاکم بود و در مورد اینکه لویی شانزدهم باشد یا نباشد، بین گروههای مختلف اختلاف نظر بود. در حالی که انقلاب ما از این لحاظ کاملاً متفاوت بود، یعنی قبل از انقلاب مردم همین شعارهایی را که شما اشاره کردید، استقلال، آزادی و حکومت اسلامی (بعد هم جمهوری اسلامی) را مطرح می‌کردند. بنابراین، در کل اعتقاد من بر این است که اگرچه تردیدی نیست که آنها هم چالشی برای نظام بین‌الملل ایجاد کردند، این چالش به صورتهای مختلف بوده است؛ مطلبی که آقای دکتر حاضری اشاره کردند دستاورد و پیامد انقلاب ما بود و آن عبارت از ارائه یک ایدئولوژی بر پایهٔ مسائل معنوی است. مکتب دینی بر پایهٔ مسائل معنوی در انقلابهای دیگر نبود و چیزی بود که بیشتر می‌شود گفت که احیاء بود تا نوآوری. یک میلیارد مسلمان معتقد به اسلام بودند؛ منتها درک درستی از اسلام و قرآن نداشتند. انقلاب اسلامی درک جدید و بینش جدیدی به آنها داد. با این ترتیب، در قالب دیدگاه ایدئولوژیک اعتقاد من بر این است که ما اصلاً از این لحاظ شکست نخوردیم، و اگر کاستیهایی هم وجود دارد این کاستیها فاصلهٔ بین واقعیتها و ایده‌آلهاست، این فاصله را شاید در این دنیا هیچ وقت هم نشود تحقق داد و هیچ وقت نتوان به جایی رسید که همهٔ معیارهای ایدئولوژیک در یک کشور و در یک جامعه را بشود پیاده کرد. آن حرفی که افلاطون راجع به صورت زیبای نقاشی شده به عنوان مدینهٔ فاضله می‌زند. شاید شما هیچ وقت همچنين صورت زیبایی نبینید؛ ولی به سمت آن دارید حرکت می‌کنید و ما هم در آن مسیر داریم حرکت می‌کنیم و هیچ وقت هم از آن برگشت و عقب‌نشینی نداشتیم و نگفتیم که این ایدئولوژی کارآیی

ندارد و نمی تواند موفق باشد و بنابراین، در مجموع اگر کاستیهایی هم در داخل کشور است امری طبیعی است. باید به این نکته توجه کرد که هزار و چهارصد سال فاصله داشتیم با آن ایدئولوژی که هزار و چهارصد سال پیش مطرح شده و در زمان پیامبر اجرا شده بود. و بعد از آن ما هیچ الگو و نمونه‌ای نداشتیم. احتمالاً اگر کشورهای دیگر و جوامع دیگری بخواهند از ما الگو بگیرند، متوجه اشتباهات و کاستیهای ما بشوند، کمتر اشتباه می‌کنند؛ ولی پیاده کردن یک الگو و یک مدل از یک دولت دینی، دولت اسلامی و آن هم یک دولت شیعی که به قول شما همواره در حال مظلومیت بوده و هیچ وقت دنبال قدرت و اقتدار نبوده است (و در حالی که با قدرت هم می‌جنگیده است) پیاده کردن آن کاری فوق‌العاده مشکل است. ضمن اینکه هیچ تردیدی هم نیست که در تعریف بسیاری از پدیده‌های سیاسی، امروز مابین خود فقها و اندیشمندان اختلاف وجود دارد که آیا این پدیده‌ها و این سیستمها چه معنا می‌دهد. بخصوص این پدیده‌های جدید مثل دموکراسی، آزادی، مردم‌سالاری و غیره، اینها چیزهایی است که چون تا به حال مطلقاً در یک حکومت دینی مطرح نبوده مسأله‌زا بوده است. مسأله مردم‌سالاری اگر مطرح بوده است، در غرب بوده که اساس آن بر اومانیزم بوده است. امروز در یک جامعه‌ای که دین می‌خواهد حاکم شود و حاکمیت، حاکمیت خداست، چگونه می‌شود تلفیق کرد و چگونه می‌شود تعریف کرد؟ بنابراین، امر خیلی طبیعی است. کاستیها هم کاستیهای طبیعی است و هیچ اعتقاد ندارم که این ناشی از ضعف ایدئولوژی ماست. اعتقاد دارم که ناشی از ضعف توانمندی ماست در استنتاج و استنباط از آن ایدئولوژی که در هزار و چهارصد سال پیش بیان شد.

**هفتین:** ضمن تشکر از آقای دکتر محمدی سؤال بعدی را از آقای دکتر دلاوری داریم. به نظر شما ایدئولوژی که انقلاب ما داشت آیا این ایدئولوژی بعد از انقلاب تحت تأثیر آن تجربه‌ای که شاهد آن بودیم دچار تحول شده است؟ اگر دچار تحول شده باشد، شاخصهای آن را بفرمایید و اگر نشده باشد هم همین‌طور و اینکه اگر مثلاً جاهایی پیامد مثبتی داشت یا پیامد منفی داشت آن را هم را مطرح بفرمایید. همچنین در مورد چالش با نظام جهانی که ایدئولوژی ما آن را ایجاد می‌کرد، تا چه حدی به نفع انقلاب بوده است؟

هفتمین: می‌خواهم خیلی مختصر به سؤالی که مطرح فرمودید بر اساس یک دریافت شخصی با مفروضه‌ها و دیدگاه شخصی خودم پاسخ بدهم و طبعاً این پاسخ را خام و نارس می‌دانم که قابل نقد و بررسی است و آن این است که اصلاً خود مقولهٔ ایدئولوژی بنابر تعریف، عبارت است از یک مصنوع و ساخته ذهنی و یک ایده که در ذهن شکل می‌گیرد؛ اما میل به تحقق در ذهن کنش‌گر با آن عجین است، یعنی ایدئولوژی ایده‌ای است که می‌خواهد عینیت پیدا کند. با این تعریف می‌شود هم ارتباطی پیدا کرد بین آن آموزه‌هایی که تحت عنوان ایدئولوژی ما قبل از انقلاب فی‌الواقع وجود داشته است و ما در تصورمان هست یک مجموعه ایده‌ها و آموزه‌هایی که از آن به عنوان ایدئولوژی انقلابی یا اسلام انقلابی یاد می‌کنیم حالا تا آنجا که به نیروهای اسلام‌گرا مربوط هست، چرا که ایدئولوژی انقلابی دیگری هم مطرح بوده است؛ ولی طبعاً مدّ نظر شما اسلام انقلابی، ایدئولوژی اسلامی انقلابی است. یک ارتباطی بنابر تعریف با بعد از انقلاب پیدا می‌کند یعنی ایده‌هایی مطرح بوده است که البته بخشی از آن در خود همان فرایند انقلاب و آن چیزی که ما به آن پیروزی انقلاب می‌گوییم، یعنی شکست نظام سلطنتی است، این ایده تحقق پیدا کرده است؛ اما آرمانهای بسیاری موقوف شده است به بعد از انقلاب. طبعاً نیروهای انقلابی همچنان میل به تحقق این ایده را داشتند و ادامه دادند و بخشی از این تحولات را چه از نظر نهادسازی و نظامی که درست - شود و چه از نظر جهت‌گیریهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی که - می‌شود و دست‌اندرکاران آن و ما می‌توانیم آن را مرتبط بدانیم با ایدئولوژی که قبل از انقلاب به هر حال از سالها قبل به تدریج به خصوص در سالهای اوج انقلاب و فرایند انقلابی شکل و شمایل مشخصی گرفت؛ چون خود ایدئولوژی انقلابی ساخته و پرداخته از ابتدا تا انتها نیست و خودش یک فرایندی است که شکل می‌گیرد. اما در عین حال همین تعریف یک تمایزی یا یک شکافی ایجاد می‌کند. بنابر تعریف، شرایط قبل از انقلاب و بعد از انقلاب، یعنی ایدئولوژی بعد از انقلاب دیگر تمام عیار همان ایدئولوژی قبل از انقلاب نیست، چرا که بنابر تعریف، ایده در شرایط ما قبل

انقلابی توسط یک نیروی انقلابی که در آن شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی است مطرح می‌شود یک چیز است و در شرایط بعد از انقلاب چیز دیگر. نیروی انقلابی در شرایط قبل از انقلابی در واقع بیرون از ساختار قدرت رسمی است و ذهنیت انقلابیون هم ذهنیت خاص بیرون از گفتمان حاضر است و در واقع ضد گفتمان حاکم هستند و ضد هژمونی هستند؛ در حالی که بعد از انقلاب و پیروزی انقلابیون وضعیت کاملاً عوض می‌شود. نیروهای انقلابی حالا خودشان بر ساختار قدرت حاکم می‌شوند و می‌خواهند گفتمانشان را یا همان ایدئولوژی‌شان را گفتمان حاکم کنند. نه فقط نوع عمل آنها، بلکه بتدریج ماهیت و اصولاً سرشت و خواسته‌های آنها هم تغییر می‌کند، یعنی در واقع اینجا ایدئولوژی، یک گروه حاکم با ایدئولوژی انقلابی بیرون از حاکمیت تفاوت‌های بسیاری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر ایدئولوژی وضعیت ماقبل انقلابی و دوره ماقبل انقلاب حالت نفی بیشتری بر آن حاکم است و عناصر نفی‌کننده آن بیشتر است. در حالت بعد از انقلاب عناصر اثباتی آن بیشتر است و این دو نه فقط به لحاظ معرفت‌شناختی بلکه به لحاظ الگوی عمل و حتی به لحاظ تعیین اهداف و شیوه‌ها و تعریف این دو و حتی تعریف آرمانها بسیار متفاوت می‌شوند و همچنین به لحاظ خود موقعیت این نیرو در شرایط متفاوت. به علاوه عوامل دیگر هم بر این تفاوت و تغییر یا به عبارت دیگر اسم آن را بگذاریم استحاله ایدئولوژی انقلابی تأثیر می‌گذارند و آن هم خودش مقتضیات عمل هست و مقتضیات مصداق‌یابی است، مقتضیات نهادسازی و حفظ وضع موجود است. نیروهای انقلابی بعد از اینکه نظام سیاسی مطلوب خودشان را در ظاهر شکل دادند، اولین هدف و اولی‌ترین هدفشان حفظ این نظام است. حفظ با تعریف ماقبل انقلاب از زمین تا آسمان فرق می‌کند. نه فقط در شیوه، بلکه در تعریف خود ارزشها. حتی ارزشها باز تعریف می‌شوند. ایده‌هایی که کانون و محور ایدئولوژی انقلابی بودند، در شرایط بعد از انقلاب، باز تعریف می‌شوند، نه لزوماً از لحاظ نظری، بلکه از لحاظ عملی و در فرایند کنش سیاسی انقلابیون. این یک بحث بسیار کلی و ابتدایی بود، برای ورود به این بحث، بنده تأملی روی

مقایسه خاص ایدئولوژی انقلاب ایران در قبل و بعد از انقلاب نداشتیم؛ ولی به نظر می‌رسد در این مقایسه می‌توانیم این عناصر را لحاظ کنیم. به نظر من هم شباهتهایی وجود دارد و هم تفاوت‌هایی.

همین: می‌خواستم نقد آقای دکتر محمدی را در بحث پیامدهای انقلاب از دو زاویه در واقع سؤال کنم. یکی همین بحثی که آقای دکتر دلوری مطرح کردند که آیا اگر در پیامد انقلاب و تحقق انقلاب راجع به ایدئولوژی ما تأملات و بحث‌هایی هست و عدم توفیقاتی را مشاهده می‌کنیم، آیا تحلیل ایشان هم از همین سنخ است که ماهیتاً ایدئولوژی انقلابیون و تعریف آنها از ایدئولوژی در شرایط قبل از انقلاب و بعد از آن با اقتضائات مختلفی عملیاتی می‌شود و یا اینکه تلقی دیگری هم مطرح شود و آن این است که ممکن است یک جابه‌جایی در ایدئولوگها یا در مفسرین و شارحین و حاملین این ایدئولوژی روی دهد و برخی کسانی که آن ایدئولوژی را داشتند از صحنه خارج شده باشند و کسان دیگری که آنها همان موقع هم این ایدئولوژی را نداشتند و تلقی‌شان از اسلام و انقلاب چیز دیگری بوده است وارد صحنه شده باشند و آنها حالا هم دارند همان حرفهای خودشان را می‌زنند. به هر حال، می‌خواهم ببینم آقای دکتر محمدی کدام یک از این دو وجه را در مورد کاستیها و نقاط قوت و ضعف تحقق ایدئولوژی انقلاب ترجیح می‌دهند؟ بحث دیگر این است که یکی از ویژگیهای انقلاب بحث تحقق معنویت و حاکمیت دین در نظام اجتماعی و جامعه بود. این به عنوان یک شعار اصلی انقلاب بود. حالا بحث این است که آیا نفس این هدف وقتی که می‌خواهد محقق شود، دچار چالشها و مشکلاتی در وقوع می‌شود یا نه؟! به این معنا که ما قرار بود که دین را محقق کنیم و مفهوم این تحقق هم این است که تشکیل حکومت دینی منجر به تحقق ارزشهای دینی شود. حالا بحث این است که ما وقتی این کار را کردیم آیا با این چالش مواجه نیستیم که حالا از این به بعد، ما که انقلاب را محصول عدم وابستگی روحانیت شیعه به حکومت می‌دانستیم آیا این مقوله بعد از اینکه شیعه حکومت تشکیل داد، می‌تواند همچنان ادامه

پیدا کند، یعنی، روحانیت شعی که موفق به تشکیل حکومت شیعه شده است، می‌تواند همان موضع قبلی یعنی، قبیل از تشکیل حکومت را داشته باشد. اگر نه، آن وقت تفاوت آن با روحانیت اهل سنت چه می‌شود؟ آیا همان مشکلاتی که روحانیت اهل سنت دارد پیش نمی‌آید؟ بحث دیگر هم این است که بعد از تشکیل حکومت دینی، موضوع انتساب عملکرد حکومت به دین پیش می‌آید و در این رابطه هم ممکن است مشکلاتی مطرح باشد. به هر حال فرض بر این است که با تشکیل حکومت دینی باید ارزشهای دینی در قلوب مؤمنین ساری و جاری می‌شد. میزان توفیق ما در این زمینه چگونه ارزیابی می‌شود؟

محمدی: عرض کنم که ایدئولوژی انقلاب سه نقش را دارد. یکی نفی ارزشهای مسلط قبل از انقلاب و دوم ارائه ارزشهای مطلوب و سوم نحوه گذار از آن ارزشهای مطلوب و هر ایدئولوژی هم سعی می‌کند این سه ویژگی را داشته باشد. بنابراین، با توجه به این سه نقش است که ایدئولوژی می‌تواند جایگاه خودش را در میان انقلابیون و مردم پیدا کند. همین‌طور که ایشان هم اشاره کردند، وظیفه ایدئولوژی قبل از انقلاب، تخریب است. تخریب هم به مراتب ساده‌تر از ساختن است. در حالی که، بعد از انقلاب وظیفه‌اش ساختن است و ساختن ظرافتی می‌خواهد که این ظرافتها واقعاً حساسیت ویژه‌ای دارند، مخصوصاً برای ایجاد یک نظام و جامعه مطلوب که انواع و اقسام پدیده‌ها و ابزارها و عوامل می‌تواند در این راه ایجاد مانع کند. بنابراین، کار در آن مرحله فوق‌العاده مشکلتر است و در اینجا بستگی به قدرت و قوت ایدئولوژی دارد. اگر این ایدئولوژی قدرت و قوتی داشته باشد که بتواند خودش را با شرایط و موانع و مشکلات زمان خودش تطبیق دهد و موانع را از سر راه بردارد (این هم دست ایدئولوگ است) طبیعتاً موفقیت بیشتری پیدا خواهد کرد و اگر نداشته باشد دو حالت پیدا می‌کند: یا مجبور است در خود ایدئولوژی دست کاری کند که این‌که در شوروی این‌طور شد و در چین هم این‌طور شد. اصلاً مسائلی را که لنین و مائو گفتند، با مسائلی که مارکس گفت اختلاف بنیادین داشت. مارکس اعتقاد نداشت در کشور عقب‌افتاده‌ای مثل روسیه و چین انقلاب صورت گیرد. او می‌گفت آلمان و انگلیس اولین جاهایی هستند که آن هم در یک پروسه تاریخی انقلاب به وقوع می‌پیوندد. با این ترتیب، دست‌کاریهایی هم در خود ایدئولوژی الزاماً به وجود می‌آید تا بتواند با شرایط

خاص محیط خود تطبیق کند؛ ولی ممکن است زمانی هم برسد که بگویند ایدئولوژی دیگر کارایی ندارد، یعنی همین کاری که آقای گورباچف بعد از هفتاد سال کرد و یا اینکه از محتوی و درون آن را خالی کنند و شکل را حفظ کنند مانند آنچه که در چین دارد اتفاق می‌افتد. در چین لنینیسم، مارکسیسم، مائوئیسم حاکم است، ظاهراً، ولی بنیادهای درونی آن همه سرمایه‌داری است و با معیارهای مارکسیسم نمی‌خورد. در انقلاب اسلامی آنچه که تا کنون اتفاق افتاده است آن هم با همین چالشها مواجه شده است و تا به امروز آنچه اتفاق افتاده، این بوده است که با تفسیر و تحلیل و ارائه نظریات و فتاوی با نیازهای زمان خودشان را تطبیق دهند و مشکلات را حل کنند، و این کاری بود که از عهده حضرت امام برمی‌آمد. امام با آن روحیه و توانمندی‌شان هر جا نظام با یک چالشی مواجه می‌شد، آن چالشی را از سر راه برمی‌داشت و بسیاری از آنها را حل کرد. انقلاب اسلامی تا به حال علیرغم اینکه چالشهای متعددی داشته است و ایدئولوژی اسلامی هم با چالشهای متعددی روبرو گردیده به علت بنیادهای محکم و ریشه‌داری که خود اسلام هست و زمینه‌های لازم را دارد، هنوز توانسته است خودش را با نیازهای زمان تطبیق دهد و پاسخگو باشد؛ ولی یک جاهایی موفق نشد که عمل کند که آن هم به خاطر شرایط زمان بود. مثلاً فرض کنید قطع دست دزد را، ما با مشکل مواجه بودیم با توجه به شرایط و بسیاری از چیزهای دیگر که شاید ضرورت نداشته باشد در اینجا گفته شود، منجر به این شد که در ارائه فتاوی هم تا حدودی مراجع احتیاط به خرج دهند. البته از زمان صدر اسلام به سمتی حرکت شد که انحراف در ایدئولوژی ایجاد شد. شکل حفظ شد؛ ولی باطن و محتوای تغییرات عظیمی پیدا کرد. هنوز در طول این بیست و دو سال تلاش ما نرسیدیم به آنجا که ایدئولوژی ما پاسخگو نیست و پاسخگو نخواهد بود؛ ولی در ایدئولوژیهای سایر انقلابها چرا، به این مرحله رسیدیم که لنینیسم به وجود آمد و مائوئیسم به وجود آمد و استالینیسم به وجود آمد؛ ولی در انقلاب اسلامی ما هنوز هم خمینیسم مطرح است و نظریات ایشان مطرح است.

در مورد این مطلب که فرمودید که روحانیت قبل از انقلاب اسلامی وابسته به دولت نبود و این خود از چالشهایی است که اهل سنت با آن مواجه هستند، بعد از انقلاب این خطر وجود داشت و حتی بحث این بود که دیگر پرداخت خمس و زکات و وجوه شرعی ضروری نیست، یا بعضی مطرح می‌کردند که این وجوه را صرفاً باید به مرجع حاکم یا ولی فقیه داد که حضرت امام

با همه اینها مخالفت کردند و اگر خاطرتان باشد قویاً گفتند که روحانیت باید استقلال خودش را حفظ کند که بتواند به عنوان یک ناظر و یک عنصر مستقل در قبال نظامی که تحت عنوان نظام اسلامی به وجود آمده است، آزادی عمل داشته باشد و با آن برخورد کند و ضمن اینکه بخش مهمی از روحانیون در دستگاہهای دولتی ما مشغول کار هستند و به هر حال حقوق‌بگیر هستند؛ ولی اساس حوزه‌های علمیه قم، مراجع و آنهایی که نفوذشان در این نظام می‌تواند خیلی مؤثر باشد، هنوز حفظ شده است، ضمن اینکه خود این مسأله به نظر من می‌تواند یک هشدار باشد و حتی الامکان روحانیت خودش را در درون نظام منحصر نکند که گرفتار شرایطی که دیگران مبتلا شدند نشود. با گذشت این بیست و دو سال اعتقاد بر این است که هنوز آن استقلال حداقل حوزه‌های علمیه و مراجع حفظ شده است و آنها از جوهری تغذیه می‌کنند که ارتباط به دولت ندارد.

**هفتمین:** جناب دکتر شاهنده، همان‌طور که مستحضر هستید انقلابات معمولاً با یک ایدئولوژی همراه هستند. از جناب‌عالی خواهش می‌کنیم که ایدئولوژی انقلاب اسلامی و ایدئولوژی انقلاب چین را با هم مقایسه بفرمایید که تا چه حدی اهدافی که ایدئولوژی این انقلابات ترسیم می‌کرد، در عمل به تحقق پیوست و در چه حدی اینها با هم فرق داشته‌اند.

**شاهنده:** ایدئولوژی چین کمونیست یا چین سوسیالیست ایدئولوژی صد در صد کمونیستی نبود. آنها در طول مبارزات خود آن را «چینی» کردند وقتی که ما راجع به مائوئیسم صحبت می‌کنیم یعنی چینی کردن فلسفه مارکس و انگلس، بنابراین چینیها از شورویها این ایدئولوژی را گرفتند ولی آن را تبدیل کردند به یک ایدئولوژی عملی، در داخل کشورشان. مطلب دیگر اینکه چیزی حدود ۵۰ فلسفه مائو، فلسفه ناسیونالیستی چین هست، یعنی بار ناسیونالیستی انقلاب چین به مراتب بیشتر از بار ایدئولوژیکی مارکسیستی است. موفقیت بزرگی که این انقلاب داشته و حائز اهمیت است آن است که به صد سال خواری و ذلت چین پایان داد، من فکر می‌کنم این بزرگترین دستاورد انقلاب چین است. همان‌طور که می‌دانید از

سال ۱۸۳۹ که انگلیسیها جنگ تریاک اول را بر چین تحمیل کردند، دوران ذلت چینها آغاز شد و چین به بردگی گرفته شد و مورد استثمار قرار گرفت و استثماری که بر چینها روا شد به جرأت می‌توانم بگویم که در تاریخ جهان اگر بی‌سابقه نباشد، کم سابقه هست. یعنی خارجیها برخوردی که با این ملت داشتند واقعاً بار بسیار سنگینی برای مردم چین بود. خواه ناخواه اینها مبارزات خود را آغاز کردند این مبارزات انقلاب چین نشأت گرفته از افکار و عقاید سوسیالیستها و لیستهای شوروی بود. ولی انقلاب در طول مبارزه، خط و خطوط خود را کم و بیش جدا کرد و ایدئولوژی‌ای که منطبق بود با چین آن روز، آن را پیش بردند و موفق شدند در سال ۴۹ انقلاب بزرگ را به ثمر برسانند. وضعیتی که الان کشور چین دارد، که فکر می‌کنم این برای شما جالب باشد، این هست که دیگر از ایدئولوژی در چین خبری نیست. یعنی اگر در اتحاد جماهیر شوروی فروپاشی انجام گرفت در چین هم به شکل دیگری این فروپاشی انجام گرفته است و به قول خود ما ایدئولوژی انقلاب استحاله شده است. من سخنان آقای جورونجی نخست وزیر چین در سال گذشته را خدمت شما عرض می‌کنم. ایشان عنوان کردند که «چین یک نظام در حال گذار به نظام کاپیتالیستی نیست، بلکه یک نظام کاپیتالیستی است». یعنی هیچ خبری از ایدئولوژی در این کشور وجود ندارد، اتحاد سوسیالیستی مردم از همان ابتدا هم سست بوده ولی الان یک خلاّ ایدئولوژیکی در کشور چین پدیدار شده و رهبران چین در تلاش هستند که این خلا را با تأکید بر ناسیونالیسم چین پر بکنند، که در این امر هنوز موفق نشده‌اند، وضعیت در کشور بعد از پنجاه سال طوری است که یک نظام طبقاتی در این کشور حاکم شده، که برخلاف دستاوردهای انقلاب و برخلاف آن شعارهای انقلاب، نظام طبقاتی را به وضوح می‌بینیم، در این کشور چیزی حدود ده درصد بیکار هستند در کشور یک میلیارد و سیصد و پنجاه میلیون نفری ده درصد رقم بسیار قابل توجهی است. صد میلیون نفر کارگران سرگردان هستند و عملاً دارای هیچ شغلی نیستند. فساد و فحشاء در این کشور بیداد می‌کند و یک نظام عاری از هرگونه اخلاق است، آقای مائو رهبر چین که بیست و هفت سال بر این کشور حکومت کرد، عملاً بیش از پنج سال نتوانست ایدئولوژی کمونیستی را به پیش ببرد و بعد مجبور شد که با سرکوب و ارباب و فشار و غیره این ایدئولوژی سوسیالیستی - مائوئیستی را حفظ کند. که نمونه بارز آن سرکوب بزرگی بود که در جریان انقلاب بزرگ فرسنگی چین صورت گرفت.

در سالهای ۱۹۶۶ - ۱۹۷۶، در نظامی که از بالا به مردم تحمیل شد، صدها هزار نفر کشته شدند و در حال حاضر رهبران چین که به آن ده سال می‌گویند ده سال از دست رفته، ده سالی که چین عقب افتاد. من شخصاً مائو را در سیاستهای داخلی، زیاد موفق نمی‌دانم. به دلیل اینکه یک مقدار خودکامگی و کیش شخصیت او مطرح بود و اگر سال ۵۷ ایشان از سمت خودش کنار می‌رفت در تاریخ می‌توانست به عنوان یک رهبر بزرگ باقی بماند. ولی بعد از ۵۷ به علت همان برنامه اشتباه جهش بزرگ به جلو و بعد جنبش ضد راست‌گرایی که بلافاصله بعد از شکست جهش بزرگ به وجود آمد اعتبار خودش را تا حدی از دست داد. برنامه آموزش و پرورش سوسیالیستی در سالهای ۶۳ - ۶۴ که همان انقلاب فرهنگی چین است بزرگترین فاجعه را به وجود آورد و طبق ارقامی که داریم صدها هزار نفر در این دوران از بین رفتند. این برنامه بعد از رگ مائو بسیار محدود شد و در سال ۷۶ یک دوران گذار داریم به دوران آقای دن شیائوپنگ. وقتی که آقای دن شیائوپنگ رهبر یا معمار بزرگ چین می‌آید، می‌گوید که ما باید اقتصاد را در رأس قرار بدهیم که به معنای این است که ایدئولوژی نقش دوم را باید ایفا کند و بعد ایشان تئوری معروف گریه را مطرح می‌کند: گریه خوب گریه‌ای است که خوب بتواند موش بگیرد.

درواقع اینجا مسأله عمل‌گرایی یعنی پراگماتیسم مطرح است. بعد می‌گوید که حقیقت را از واقعیتها دریابید. یعنی چه؟ یعنی ببینید چه چیزی هست آن چیزی که هست آن حقیقت دارد.

من به کرات در این مدت یعنی از زمانی که از چین برگشتم، به این کشور سفر کرده‌ام و هر سال که می‌روم بیشتر متوجه می‌شوم که یک فرسایش در انقلاب چین صورت گرفته است و الآن این کشور با بحران بسیار بزرگی روبه‌رو است و گذر از این بحران بسیار برای کشور سخت خواهد بود و بنابراین من در پاسخ به این سؤال شما رک و پوست کنده گفتم که اگر در شوروی فروپاشی انجام شد، به طور مکانیکی و فیزیکی، در چین هم همین کار انجام گرفت ولی به شکل دیگر، حالا ورود چین به سازمان تجارت جهانی در آینده‌ای نزدیک (اگر اروپاییها موافقت نکنند و غیره) آن هم با وضع و شرایطی انجام خواهد شد که دقیقاً این شرایط باید منطبق باشد با خواسته‌های کشورهای غربی. نظامی که در حال حاضر در چین وجود دارد نظامی است که در آن استثمار، تبعیض، عدم برابری بسیار زیاد است و یک نشانه بارز آن همین فساد گسترده‌ای است که در چین وجود دارد، اگرچه اینها ممکن است، مثلاً یک فرماندار سابق را اعدام کنند اما این

اعدامها بیشتر حالت نمایشی دارد، چون مقامات بزرگ هیچ موقع گیر نمی‌افتند. الآن در چین حزب کمونیست چین هنوز وجود دارد و پنجاه و چهار میلیون نفر عضو حزب کمونیست چین هستند. یعنی بزرگترین کلوپ انسانی در جهان و همه ساله افراد بسیاری خواهان پیوستن به حزب کمونیستی چین هستند، که ظاهراً وقتی از بیرون نگاه شود نشانه تمایلات ایدئولوژیکی آنها و روحیات سوسیالیستی آنها به حزب و کمونیسم است، ولی در حقیقت چنین چیزی نیست، ورود به حزب کمونیست و داشتن کارت عضویت در حزب کمونیست برای شخص امکانات بسیار زیادی را در حوزه‌های اقتصادی فراهم می‌کند، یعنی افرادی که به این صورت سر و کله می‌شکنند برای ورود به حزب، صرفاً برای این است که از مزایای جانبی آن استفاده بکنند، اگر در مورد چین بخواهیم بگوییم که این انقلاب چه شده، من مؤکداً معتقدم که از همان ابتدا ایدئولوژی مشخصی را در چین نداشتیم که بگوییم که این ایدئولوژی مائوئیستی چه بوده است، چند در صد آن ناسیونالیستی است و چند درصد آن از مارکسیسم گرفته شده است. حتی در مطالعاتی که صورت گرفته، مائو حتی مارکسیسم را خوب درک نکرده بود، چون مارکسیسم را از کتب ترجمه شده به زبان چینی یاد گرفته بود، یعنی برداشت او از مارکسیسم آنطور که ما هم دیدیم خیلی متفاوت است با چیزی که مارکس و انگلس می‌گویند و در مدت زمان خیلی کوتاه این ایدئولوژی، که حدود و اندازه‌اش مشخص نبود تبدیل می‌شود به یک آرمان شخصی، به یک خودخواهی شخصی برای پیش برد اهداف شخصی؛ یعنی کیش شخصیت مائو و وقتی به سال ۵۷ می‌رسیم که پایان دوره برنامه پنج ساله اول اقتصادی چین است، وضعیت چین، وضعیت بسیار خوبی است. ولی روند کار به طوری بود که اگر ادامه پیدا می‌کرد، اشخاصی مثل مائو عملاً دیگر در این نظام نمی‌توانستند قدرت و حضوری داشته باشند. یعنی این را به جرأت می‌گویم که کشوری که رشد می‌کند و هفت درصد رشد داشته در سالهای بین ۵۳ - ۵۷، این کشور فدا می‌شود، فقط به خاطر اینکه مائو در وضعیتی قرار می‌گیرد که احساس می‌کند اگر این روند ادامه پیدا کند دیگر جایگاهی برای او در این نظام نخواهد بود و او چه کاری انجام می‌دهد؟ کاری که می‌کند، برنامه دوم اقتصادی را که قرار بود در سال ۵۸ اجرا شود، آن برنامه را اصلاً اجرا نمی‌کند و خودش یک برنامه افراطی را مطرح می‌سازد و فکر می‌کند که با شعار و افراط‌گری، می‌تواند در مدت کوتاهی به انگلیس و آمریکا برسد و آن فاجعه بزرگ انسانی به وجود می‌آید، که خود شما

می‌دانید که در سال ۱۵۹ اگر چین‌ها عادت به نظام اشتراکی نکرده بودند، اصلاً انقلاب دوم در چین به وجود نمی‌آمد، بعد چه می‌شود؟ بعد مائو کنار می‌رود و موقتاً شخص دیگری روی کار می‌آید که آقای لئوشائوچی است. او عملاً یک عمل‌گرا است که پدر آقای دن شیائوپنگ هست. او کشور را کم و بیش رونق می‌دهد و به سال ۶۳ که می‌رسیم، تقریباً اوضاع و احوال کشور رونق پیدا می‌کند. آقای مائو احساس می‌کند که به یک پیش‌کسوت مرده تبدیل شده و این جمله معروف خود آقای مائو است که می‌گوید: «من به یک پیش‌کسوت مرده تبدیل شده‌ام». بعد چه می‌کند؟ آموزش و پرورش سوسیالیستی را به راه می‌اندازد و بعد به دنبال آن انقلاب بزرگ فرهنگی که همه دانشگاه‌ها بسته می‌شود و بعد میلیون‌ها جوان ۱۳، ۱۴، ۱۵ ساله از شهر و روستا را در میدان تیانانمن جمع می‌کنند و یک کتاب سرخ مائو را با مقداری خوراک و پوشاک به آنها می‌دهند و بعد می‌گویند بروید در روستاها انقلاب کنید، وقتی شما به یک بچه ۱۳، ۱۴ ساله قدرت می‌دهید، دیگر نمی‌توانید فردا جلوی او را بگیرید و بعد چه اتفاقی می‌افتد؟ یک سال بعد ارتش را می‌فرستد که این بچه‌ها را کنترل کند و سرکوب کند، بچه‌هایی که دیگر حاضر نبودند به خانه هایشان برگردند و این وضع ادامه پیدا می‌کند و بعد باند چهار نفری به وجود می‌آید و سرکوب‌هایی که انجام شد عملاً نشان می‌دهد که اینجا ایدئولوژی اصلاً قوامی نداشته است که بتوانیم بگوییم که این ایدئولوژی سرانجامش به کجا رسیده است. اگر لازم بود این بحث را بعداً بیشتر توضیح خواهم داد.

**هقین:** بنده فکر می‌کنم که شاید دو محور عمده‌ای که در گفته‌های جناب آقای دکتر شاهنده بود، یکی این بود که از همان ابتدا هم بحث ایدئولوژی مارکسیستی در انقلاب چین خیلی پر رنگ نبود و وجه استقلال‌طلبانه در آن رنگ بیشتری داشت و همان‌طور که در وضعیت فعلی، در روندی که انقلاب چین پیمود، ما شاهد یک نوع ایدئولوژی زدایی بودیم، بنده از آقای دکتر حضری خواهش می‌کنم که در این خصوص برای اینکه یک مقایسه‌ای هم که امکان آن فراهم باشد، بین انقلاب چین و انقلاب ایران در خصوص وجه استقلال‌طلبانه انقلاب ایران توضیحاتی بفرمایند و همین‌طور سرنوشتی که ایدئولوژی انقلاب ما پیدا کرد، با توجه به اینکه تفاسیر مختلفی هم در حال

حاضر از خود ایدئولوژی وجود دارد، در خصوص انقلاب ایران که بعضیها مطرح می‌کنند، مثلاً انقلاب ایران ایدئولوژی آن به دنبال معنویت بود، چنین نبوده است بلکه به نظر آنها ایدئولوژی انقلاب ایران بیشتر به دنبال رسیدن به استقلال و آزادی بوده است یعنی همان بحثی را که در مورد انقلاب چین آقای دکتر شاهنده اشاره فرمودند که الان تفسیری وجود دارد که ایدئولوژی انقلاب چین از اول ایدئولوژی مارکسیستی نبوده، در اینجا هم بحثهایی هست که ایدئولوژی انقلاب ایران از اول هم حالت اسلامی نداشته، اسلام فقط نوعی پوسته قضیه بوده تا اینکه یک ملت به اهداف سیاسی و اقتصادی خود برسد.

بنده خواهش می‌کنم در این دومحور، آقای دکتر حاضری مطالبشان را مطرح بفرمایند و در ضمن مقایسه‌ای هم با سایر انقلابها داشته باشند.

**حاضری:** من فکر می‌کنم اشاره‌ای که آقای دکتر شاهنده داشتند در مورد وجه استقلال‌طلبی در انقلاب چین شاید از این جهت با انقلاب ایران مقایسه جالبی بتوان صورت داد. هر دو کشور از یک جهت وضع مشابهی داشتند، یعنی در دورانی که از نظر سیاسی وضعیت استعمار کلاسیک و نفی استقلال رسمی کشورها موضوعیت داشت و خیلی از نقاط دنیا رسماً مستعمره برخی از کشورهای دیگر می‌شوند تا آنجایی که می‌دانیم کشور ایران از جمله کشورهایی بود که هیچ‌گاه مستعمره رسمی هیچ کشوری نشده بود اما به نحو بارز و مشخصی حاکمیت ملی کشور نقض شده بود و حکومتها، هم با خواست و اراده بیگانه بر سرکار می‌آمدند و در اداره کشور، بیگانه و نفوذ بیگانه خیلی تعیین‌کننده بود و این یکی از آرمانهای بزرگ ملت بود که این پدیده زشت را که با سابقه درخشان تاریخی و عظمت ایران ناسازگار بود براندازند. ظاهراً در مورد چین هم می‌شود همین حالت را ملاحظه کرد، در مقام مقایسه با کشورهایی که علنی و رسمی مستعمره بودند، جز پاره‌ای از مناطق و دوره‌های خیلی خاص و محدود کشور چین در تمامیت آن چنین وضعیتی وجود نداشت. در عین حال نفوذ و تأثیرگذاری و شکست از بیگانگان یک نوع تحقیر ملی را در چین ایجاد کرده بود که بازتابش در آرمان استقلال‌طلبی بود که در انقلاب چین هم ظاهر شد. اما به نظر من این سؤال مطرح است که حالا اگر آنطور که آقای دکتر شاهنده

فرمودند چنینها ایدئولوژی‌زدایی کرده و به اصطلاح ایدئولوژی نفی شده است، اصلاً استقلال را در مقابل چه چیزی می‌خواستند و آیا اساساً امکان دارد که استقلال‌خواهی دنبال شود اما در مقابله با نیروی رقیب خمیر مایه ایدئولوژیک وجود نداشته باشد؟ سؤال من به طور مشخص از آقای دکتر شاهنده این هست که چنینها اگر ایدئولوژی‌شان را در واقع نقض کردند، استقلالی را که الآن دارند یا بدست آوردند در مقابل چه کسی دارند، به عبارت دیگر این استقلال‌خواهی در کجا ظاهر می‌شود؟

**شاهنده:** عرض می‌کنم یک مقایسه‌ای می‌توانیم بکنیم بین چین و ایران و آن این است که در مورد انقلاب ایران همان‌طور که آقای دکتر حاضری فرمودند، انقلاب ایران سلطه و رابطه با دو ابرقدرت شرق و غرب را نفی می‌کند، خوب این خود یک ویژگی مشخصی است که تا به حال هم دنبال کرده و در این کار هم موفق بوده، ولی در مورد چین اصلاً چنین چیزی وجود نداشته است، اما مسأله‌ای که ممکن است خیلی‌ها اطلاعی نداشته باشند آن است که چنینها بسیار تمایل داشتند که با آمریکا رابطه نزدیک داشته باشند. ولی این آمریکا بود که این روابط را از چنینها دریغ کرد. برعکس آن چیزی که گفته می‌شود، این چین بود که می‌خواست با آمریکا رابطه داشته باشد. یک تئوری یا یک سناریویی مطرح هست که می‌گویند آمریکاییها عمداً تصمیم گرفتند که یک پاسخ منفی بدهند به چنینها، که چنینها راهی نداشته باشند جز اینکه بروند و با روسیه یا شوروی رابطه برقرار کنند و چون می‌دانستند که شوروی سابق و چین در طول آن سالهای انقلاب چین با هم کدورت داشتند و این روابط نمی‌تواند پایدار باشد نهایتاً کار به جایی می‌رسد که مثل یک میوه رسیده چین در دامان آمریکا می‌افتد و این یک سناریویی بود که تا حدودی هم تحقق یافته است. چون سال ۱۹۴۹ با سال ۱۹۷۹ تفاوت بسیار زیادی دارد. یعنی سال ۱۹۴۹ در چین با ایران سال ۷۹ هم فرق می‌کند. ایران کشوری است که ثروتمند است و منابع غنی و منابع انسانی خوبی دارد و ارتباط جهانی داشته، کشوری نبود که ورشکسته باشد. در سال ۱۹۴۹ چین ورشکسته کامل بود، یعنی به قول خودمان به نان شب محتاج بود، تمام خطوط مواصلاتی‌اش قطع شده بود، تمام کانالها، راه‌آهنشان از بین رفته بود، کشوری بود که فقر بیداد می‌کرد، کشوری که امکان نداشت بتواند روی پای خود بایستد. خود مائو می‌گفت: امکان

نداشت ما بتوانیم روی پای خودمان بایستیم. یعنی این تفاوت با ایران است. ایران توانست روی پای خودش بایستد، به خاطر اینکه از ثروت بیشتری برخوردار بود، اگر بخواهیم سالهای مبارزات انقلاب چین را در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوئیم چیزی حدود بیست و دو سال در جنگ تنگاتنگ با ناسیونالیستها به سر برد، یعنی از سال ۱۹۲۷ که واقعه شانگهای به وجود آمد تا ۴۹ اینها با هم جنگیدند. آن راهپیمایی بزرگ سالهای ۳۴ و ۳۵ که به قول معروف یکی از عجایب تاریخ بشری است که چنین دریایی از انسانها راهپیمایی را شروع می‌کنند و وقتی که ما به سال ۴۹ می‌رسیم، کشور چین یک ویرانه هست، با چیزی حدود ششصد و پنجاه میلیون نفر گرسنه که عملاً روی پای خودشان نمی‌توانند بایستند، مائو می‌گفت که من آخرین راه حلی که داشتم و آخرین راهی که برایم باقی مانده بود این بود که بروم دست دراز کنم به سوی اتحاد شوروی و شما می‌دانید که مائو مدتی حدود دو ماه، با استالین بحث و گفتگو می‌کند تا اینکه قرارداد فوریه ۱۹۵۰ بسته می‌شود به مدت سی سال و اینها وام به دولت چین می‌دهند. جمله معروف مائو که می‌گوید: گرفتن کمک از شوروی مثل بیرون آوردن یک تکه گوشت است از دهان یک ببر گرسنه، بعد شورویها می‌آیند و حاکم می‌شوند و تمام نظام چین را در دست می‌گیرند. ارتش را در دست می‌گیرند و برنامه اقتصادیشان را بر اساس مدل روسی اجرا می‌کنند، که بر اساس صنایع سنگین بوده، در حالی که اصلاً صنایع سنگین در چین بستر مناسب نداشت و مائو دنبال فرصت بود که هرچه زودتر این روابط را بر هم بزند، بخصوص وقتی که استالین فوت می‌کند و خورشچف بر سر کار می‌آید دیگر مائو تصمیم می‌گیرد که روابط را مستقل کند و می‌گوید که من نفر اول هستم در دنیای کمونیستی، بعد آن جدل با روسها شروع می‌شود و تا اینکه در سال ۱۹۶۰ بدون اینکه چینها خبردار شوند چینها، تمام کارشناسان روسی یک شب تمام کشور را ترک کردند. حتی شما اگر به چین بروید، روی رودخانه یانگ تسه نزدیک شهر نانکن پلی هست که اگر کسی آنجا برود، حتماً او را می‌برند و آن پل را نشان می‌دهند و می‌گویند که ما وقتی سال ۱۹۶۰ بود فقط یک سمت رودخانه پایه‌های پل زده شده بود، برای ساختن این پل روسها رفتند، نه تنها روسها خودشان رفتند بلکه تمام نقشه‌های مثلاً راه‌اندازی کارخانجات خود را با خودشان بردند. چینها می‌گویند که ما روزها می‌نشستیم، نگاه می‌کردیم که آن طرف رودخانه چطور است، که بعد به هم وصل کنیم و چیزی حدود ده سال طول می‌کشد که این کار

را انجام دهیم و می‌گویند که این یکی از افتخارات ما است. به هر حال در یک کلمه می‌توان گفت وضعیت چین، وضعیتی نبود که آنها بخواهند آنجا استقلال طلبی کنند و اگر هم می‌خواستند، نمی‌توانستند این کار را بکنند

**سئین:** تا اینجا این بحث بیشتر مطرح شد که اصلاً هدف چین در مبارزاتش برای استقلال چه بود، در واقع مثل ما که بالاخره، ما یک نظام حاکم دست نشانده داشتیم که آن حاکم تحت نفوذ و سیطره آمریکا بود و با یک توطئه آمریکایی روی کار آمده بود، وقتی که ملت ایران استقلال می‌خواست، این استقلال نفی حاکمیت رژیم دست نشانده آمریکا بود و خود به خود استقلال از آمریکا موضوعیت پیدا می‌کرد. در چین آیا اساساً اگر بحث استقلالشان مطرح باشد، استقلال از چه کسی مد نظر آنها بود؟

**دماهنده:** سؤال بسیار خوبی است، ببینید مبارزات مردم چین به رهبری مائو بر محور احیاء حیثیت از دست رفته مردم چین بود. یک وجه اشتراک بین ایران و چین هم این است که حدود یک سال بعد از هر دو انقلاب، جنگی را تحمیل می‌کنند. حالا ایران باز هم قدرت داشت که بتواند ادامه حیات بدهد، اما وقتی که جنگ کره را به چینها تحمیل کردند، (شاید شما بگویید این جنگ در کره بود و به چین چه ارتباطی داشت) اصلاً به چین ارتباط مستقیم نداشت ولی وقتی که نیروهای کره شمالی آمدند تا جنوب کره جنوبی و به قول معروف تمام این کره جنوبیها را می‌خواستند بریزند در آب، آن وقت آمریکاییها وارد شدند، آمدند از مدار ۳۸ درجه گذاشتند و رفتند تا شمال کره شمالی تا نزدیکی مرز منچوری. منچوری هم منطقه‌ای بود که تمام صنعت چین آنجا قرار داشت و این یک شریان حیاتی آن بود. خود مائو می‌گوید که من یک شب تا صبح چهار پاکت سیگار کشیدم و در اتاقم راه رفتم و بالاخره تصمیم گرفتم یک میلیون نفر سرباز وارد کنم به جنگ و سه سال جنگ برای یک کشور زن که، به قول معروف، نان شب نداشت فشار دیگری بود برای چین که مجبور می‌شود به دامن شوروی بیفتد و از آن کمک بگیرد.

**هقین:** آقای دکتر حاضری با توجه به اینکه انقلاب اسلامی ما غیر از وجه

استقلال طلبانه‌اش دارای وجوه ایجابی دیگر هم بود و انقلاب ابعاد سیاسی و اقتصادی و فرهنگی هم داشت که شاخصهایش در بعد سیاسی مردم سالاری و یا حکومت دینی و در بعد اقتصادی عدالت اجتماعی و در وجه فرهنگی حاکمیت ارزشهای دینی و ارتقای سطح معنویت مردم بود، تا چه حدی فکر می‌کنید که بعد از انقلاب به اهدافی که انقلاب ما در این سه عرصه داشت، یعنی بحث مردم‌سالاری دینی و عدالت اجتماعی و ارزشهای مذهبی دست پیدا کردیم؟

در سؤال بعدی از جناب آقای دکتر شاهنده خواهش می‌کنم که این وجوه مختلف را با ایدئولوژی انقلاب چین مقایسه بفرمایند که در وجوه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی، انقلاب چین تا چه حدی توانست به اهداف خود نزدیک شود؟

**حاضری:** من در پاسخ به سؤال قبلی اشاره کردم که ما در اصل وفاداری به ایدئولوژی انقلاب یا اسلام دچار تحول جدی نشدیم، اصل وفاداری به ایدئولوژی انقلاب حفظ شده، اما اگر تحولی باشد که من معتقدم تحولی هم داشته‌ایم، در حوزه تعریف و در واقع در شاخصهایی هست که این ایدئولوژی دارد و ما در این زمینه تحولاتی را بعد از انقلاب داشته‌ایم.

**مفین:** منظور در خصوص تحول خود ایدئولوژی نیست.

**حاضری:** من همین را می‌خواهم بگویم که ما در مورد معنویت اگر این مقدار بگوییم که قرار بر این باشد که اسلام در کلیتش به عنوان یک ایدئولوژی در جامعه ساری و جاری شود و گرایشها و ارزشها و اعتقادات و باورهای مردم به سمت این سوق داده شود، چون در اصل این موضوع، اختلاف نظری بین گرایشهای مختلف در انقلاب وجود نداشته، ما در این زمینه روی هم رفته موفق‌تر بودیم، به این معنا که در مجموع یک نوع گرایش به اسلام به مفهوم مطلقش را در جناحهای مختلف می‌بینیم و این جناحها کوشش کردند و حرکتی در این زمینه صورت گرفت و جامعه ما بعد از انقلاب به سمت حاکمیت ارزشهای دینی حرکت کرد. اما در مورد عدالت و

مردم سالاری به علت اینکه نیروهای مؤثر در انقلاب، باور یکسانی نسبت به این موضوع نداشتند، ما توفیقاتمان متفاوت بوده است. در مورد بحث عدالت، در دهه اول انقلاب گرایش از حاکمیت که اسلام را با بار عدالت خواهی بیشتر می‌فهمید و تأکید می‌کرد در آن دوره به نوعی توزیع منابع ملی ما بهتر صورت می‌گرفت و دستاوردهایی در حوزه عدالت داشتیم. اما گرایش دیگری از ایدئولوژی یا جناح دیگری از انقلاب ما ضمن اینکه معتقد به اسلام است، اما در حوزه اقتصاد و در حوزه عدالت، بینشش تفاوت چندانی با اقتصاد سرمایه‌داری ندارد و چون در دهه دوم آن گرایش در جامعه حاکم شده و حضور بیشتری داشته، به نظر من، ما در حوزه عدالت در واقع توفیقاتمان نسبت به عرصه‌های دیگر کمتر بوده و به تدریج این وجه از ایدئولوژی انقلاب در محاق قرار گرفته و توفیق چندانی به دست نیاورده است اما در حوزه مردم سالاری، به نظر من اصل این ایده از ابتدای انقلاب تا به امروز به شدت تعقیب شده و شاید انقلاب اسلامی ایران از آن معدود انقلابهای جهان باشد که بلافاصله از فردای پیروزی انقلاب، سازوکارهای دموکراتیک برای استقرار نهادهای نظام به کار گرفته است. ما مرتب انتخابات داشتیم و کلیت مردم سالاری در کشور حفظ شده است. هرچند گرایشها و تلقیهای متفاوتی از نقش مردم وجود داشته، ولی این وجه همچنان حفظ شده و نظام تا حد بسیار بالایی به تحقق مردم سالاری دست یافته و اگر ما اختلافها یا تشهائی داریم، هنوز در حوزه چالشهای اندیشه‌ای است، فرضاً بیم آن می‌رود که اگر فلان تفکر حاکم شود، ممکن است مثلاً مردم سالاری در آن کمتر شود یا نباشد، اما در مجموع و در کلیت امر حرکت ما به سمت تحقق مردم سالاری بوده است.

**هقین:** جناب آقای دکتر شاهده با توجه به اینکه جنابعالی فرمودید یک نوع تفسیر خاص از مارکسیسم در چین وجود داشت که عبارت بود از مارکسیسم مائوئیستی که بر اساس آن هم انقلاب صورت گرفت ولی به هر حال می‌توان گفت که در چین بعد از انقلاب، با توجه به آن افکاری که مائو داشت و آن ادبیات مارکسیستی خاص خود، حاکمیت حزب کمونیسم در عرصه اقتصاد سوسیالیستی و نظام اشتراکی غالب بوده است و نمودها و شاخصهایی را از ایدئولوژی مارکسیسم با آن قرائت چینیها می‌توانیم ببینیم. شما بفرمایید که زمینه‌هایی که باعث شد که از این حد از مارکسیسم هم عقب‌نشینی شود چه

بود؟ چه چیزهایی باعث شد که نوعی ایدئولوژی زدایی در چین انجام شود؟ همین‌طور اینکه آیا توسعه اقتصادی که چین به آن دست یافته (و الان از کشورهای است که مثال می‌زنند که توسعه اقتصادی بالایی دارد و درصد رشد اقتصادی قابل توجهی را به آن دست یافته است) فکر می‌کنید که بین خود انقلاب چین و توسعه اقتصادی چین ارتباطی وجود دارد؟ چون گفته می‌شود یکی از پیامدهای درازمدت انقلاب توسعه است. فکر می‌کنید که درخصوص انقلاب چین هم می‌شود از این ایده دفاع کرد؟ و همین‌طور اینکه با توجه به اینکه شما در بیانات خود اشاراتی داشتید به اینکه به هر حال اعمالی که در چین انجام شد به ایدئولوژی زدایی کمک کرد، آیا این کارها که بعد از انقلاب انجام گرفت مثل خودکامگی، سرکوب و... اجتناب‌ناپذیر بود؟ مشخصاً درخصوص تحقق این ابعاد مختلف ایدئولوژی انقلاب چین و همین‌طور ارتباط بین انقلاب چین و توسعه و همین‌طور درخصوص اجتناب‌ناپذیر بودن این پدیده‌ها توضیح فرمایید.

**شاهنده:** عرض کنم که مسأله عدالت و مردم‌سالاری به عنوان دو محور اصلی بحث ماست. در کشور چین در دهه ۵۰ و دهه ۶۰ تلاش شد که عدالت به یک شکلی تا آنجایی که امکان‌پذیر بود اجرا شود، به طوری که معروف است آن کاسه برنج آهنین را همه چینها داشتند، یعنی حداقل دیگر گرسنه نمی‌خوابیدند و در انقلاب فرهنگی هم یکی از کارهایی که انجام شد که مثبت بود و بعدها از بین رفت آن بود اجازه دادند که دانشگاهها پذیرای همه مردم کشور باشند.

ولی در خصوص مردم‌سالاری، به اعتقاد من چینها هیچ‌گاه به مردم‌سالاری اعتقاد نداشتند و این برمی‌گردد به آن اعتقادات کنفوسیوسی خودشان که مسأله سلسله مراتب در آن هست و تا حدی هم برمی‌گردد به اندیشه کمونیستی. در کشور چین تنها جایی که مردم به طور مستقیم رأی می‌دهند در پایین‌ترین سطح کشور، یعنی در سطح روستاهاست. بعد انتخاب شدگان رأی می‌دهند برای کسانی که در شهرستانها هستند و بعد آنها رأی می‌دهند تا برسد به مجلس کنگره ملی خلق چین که نزدیک دو هزار نفر عضو دارد و برای این مجلس هر پنج سال یکبار انتخابات

انجام می‌شود. این انتخابات هم کاملاً فرمایشی است و سالی یکبار بیشتر جلسه ندارد و در طول سال هم کمیته‌های دائمی‌اش این کارها را که عمدتاً فرمایشی هستند انجام می‌دهد. بنابراین مردم سالاری هیچ‌گاه در چین وجود نداشته هرچند فشارهای زیادی وجود دارد که این دموکراسی به یک شکلی باز شود و جایی برای خود پیدا کند، ولی چیزی که قابل توجه است، که کاملاً تفاوت با ایران را نشان می‌دهد، اینکه مخالفین چین (جوآن‌ها) هیچ‌کدام خواهان تغییرات اساسی در کوتاه مدت در چین نیستند یعنی اینها طرفدار دموکراسی به آن شکل نیستند، فقط طرفدار این هستند و تلاش می‌کنند که فساد کمتر شود و تبعیض کمتر شود، چرا؟

به خاطر اینکه چین هیچ‌گاه در دوران گذشته و در این تاریخ پنجاه ساله‌اش هیچ‌گاه در چنین وضعیت مطلوب اقتصادی نبوده است. درست است که ریخت و پاش و فساد زیاد هست ولی امکانات هم زیاد به وجود آمده، یعنی حتی مبارزین چینی هم که در آمریکا هستند آنها هم نمی‌خواهند که این توسعه کند شود چون این توسعه برای همه به شکلی، حالا کم و زیاد، منفعت آورده و می‌خواهند آن را حفظ کنند. در پاسخ آن سوالی که آیا آن ایدئولوژی و این توسعه با هم ارتباط دارند یا خیر، باید بگویم که این روند کار از ابتدا کاملاً به هم ارتباط داشته، به خاطر اینکه مائو زمینه‌ها را فراهم آورد و نظام را نهادینه کرد و سپس آقای دن شیائوپنگ توانست سوار کار شود و کار را جلو ببرد، یعنی اینطور نیست که بتوانیم مائو را حذف کنیم، مائو زیربنای این کشور را به وجود آورد، در همان سالهای ۶۰ و بعد آقای دن شیائوپنگ توانست کارها را جلو ببرد و وضعیتی که الان در کشور حاکم است را به وجود آورد. چین امروزه، کشوری است که بیست درصد کل سرمایه‌گذارها در جهان سوم را به خودش جذب می‌کند، این جذابیت خاصی دارد. چینها زمینه‌ها را فراهم کردند برای جذب سرمایه‌گذاری، چیزی حدود چهار صد و پنجاه میلیارد دلار در ده سال گذشته سرمایه جذب کردند، هیچ کشوری چنین چیزی نداشته است و در تمام این مدت، از سال ۷۹ که سیاست درهای باز آغاز شد، به طور مکرر، یعنی همه ساله به طور ۷ - ۸ درصد بعضی سالها مثلاً سالهای ۹۳ - ۹۴، ۱۳ درصد رشد داشته‌اند، در دوران بحران اقتصادی آسیا، یعنی سال ۹۷ - ۹۸ باز هم اینها شش درصد رشد داشتند و تخمین می‌زنند که اگر این روند ادامه پیدا کند، چین در سال ۲۰۳۰ قدرت بزرگ اقتصادی جهان خواهد شد. مردم چین می‌گویند که ما هم می‌خواهیم همراه باشیم در این کار، یعنی اگر ما بخواهیم

همراه باشیم، باید کمک کنیم به دولت که این روند توسعه ادامه پیدا کند و این روند توسعه اگر ادامه پیدا کند تا ده سال دیگر که احتمالاً ادامه هم پیدا خواهد کرد، من فکر می‌کنم که تحول بسیار بزرگی در دنیا رخ خواهد داد.

**هتین:** جناب آقای دکتر شاهنده، سؤال این بود که ما این رشد را در منطقه شاهدیم که کبره و تایوان و مالزی و اندونزی هم دارند، چقدر می‌توانیم بگوییم توسعه چین معلول وقوع انقلاب در چین هست؟ یا رابطه‌اش با اصل انقلاب منتفی است؟

**شاهنده:** هر کس بگوید که این با مائو ارتباط ندارد، قضاوت درستی نمی‌کند چون ارتباط مستقیمی با او دارد، یعنی این انقلاب بود که زمینه را ایجاد کرد که اینها بتوانند روی یک خط قرار بگیرند و جلو بروند. سابقه و فرهنگ چین هم مؤثر بوده است. چینها مردم بسیار میهن‌پرست و آدمهای سخت‌کوشی هستند. آن سختیهای گذشته هم در ذهنشان هست. تحقیرهایی که به این ملت شده عجیب است. مثلاً در شهر شانگهای که برویم پارکی هست که سر در پارک را هنوز نگه داشته‌اند و مربوط به دوره استعمار است و روی سر در به زبان چینی و فرانسوی و انگلیسی نوشته شده که «ورود چینها و سگها به این پارک ممنوع است» یعنی تحقیری که از اینها شد هیچ سابقه ندارد.

**هتین:** آقای دکتر حاضری شما چه رابطه‌ای بین توسعه و سیاستهای توسعه پس از انقلاب، با ایدئولوژی انقلاب قائل هستید؟

**حاضری:** من فکر می‌کنم که در مورد انقلاب اسلامی ایران این مسأله بود که ایدئولوژی انقلاب یک نوع باز تفسیری از اسلامی بود که در آن باز تفسیر از اسلام توسعه مستقل نهفته بود و لذا از روز اول انقلاب خوداتکایی و خودباوری و رشد و توسعه هم در بعد علمی و هم صنعتی جزء شعارهای اصلی انقلاب بود و به این لحاظ در واقع پرداختن به مقوله توسعه یکی از اهداف ایدئولوژیکی تلقی می‌شد. اما متأسفانه در روند انقلاب گرایش دیگری هم مطرح شد که تا

حدودی هم همچنان ادامه پیدا کرده و آن این است که اساساً رشد و توسعه را در تعارض و در تضاد با ایدئولوژی می‌بینند و البته آن گرایش هم تا حدودی در ایران عمل کرده و بخشی از فرآیندهای توسعه ایران متناسب و متأثر از این گرایش است و به نظر من، ما هر دو مسأله را با هم داشتیم: هم یک نوع حرکت‌های توسعه‌ای برآمده از ایدئولوژی انقلاب و هم توسعه نافی ایدئولوژی انقلاب هر دو را با هم داشتیم.

**هتین:** جناب آقای دکتر شاهنده، لطفاً در مورد تأثیرات خارجی انقلاب چین و مقوله صدور انقلاب توضیح بفرمایید. از تأثیرات عمده‌ای که انقلاب چین بر دنیا گذشت، بخصوص در منطقه، تقویت و حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش در منطقه بود و در خود ایران هم گروه‌های مائوئیستی تشکیل شده بود.

**شاهنده:** سال ۱۹۷۱ / ۱۳۵۰ ش. انقلاب چین تأثیر بسیاری در کشور ویتنام داشت هر چند ویتنامیها انقلاب خود را قبل از چینیها داشتند ولی در پیشبرد آن تأثیر بسیار زیادی گذارد. در کره شمالی نیز تأثیر زیادی گذاشت و در اندونزی ما نمونه بارزی را داریم که مائوئیستها همکاری نزدیکی را با احمد سوکارنو داشتند و بعد در منطقه خود ما در کشور عمان در ظفار می‌جنگیدند یعنی تحت پوشش خبرگزاری چین نو فعال بودند. در زمینه‌های غیر نظامی هم چینیها موفق بودند مثلاً یک خط آهن کشیده بودند از زامبیا به تانزانیا و آن هم مجانی. یعنی خود چینیها رفته بودند آنجا ساخته بودند و فقط در جهت برادری و همبستگی جهان سوم. و تأثیرات خیلی جدی گذاشته بودند در منطقه. البته بعد از اینکه چرخش صد و هشتاد درجه‌ای با آن دیپلماسی پینگ پنگ به وجود آمد تا حدی اینها از هم پاشیده شد و دیگر نتوانستند ادامه بدهند.

**هتین:** آقای دکتر حاضری جناب‌عالی در این زمینه چه مقایسه‌ای بین انقلاب اسلامی ایران و انقلاب چین می‌توانید داشته باشید؟

**حاضری:** آنچه را که ایران به عنوان فرهنگ انقلاب مطرح کرد یک ایدئولوژی بود در بستر

یک ایدئولوژی موجود فراگیر دنیا به اسم اسلام، که این اسلام در دنیا موجود بود منتها انقلاب ایران آمد با تکیه بر بخشی از این ایدئولوژی اسلام که شیعی بود و آن هم شیعه باز تفسیر شده که شیعه انقلابی است یک حرکتی را آغاز کرد. در چنین وضعیتی این حرکت، هم این زمینه مساعد را داشته که در دنیای اسلام پذیرش شود و اقبال به آن صورت گیرد هم این مانع را بر سر راه خود داشت که دنیای اسلام، متولیان دیگری هم داشت و آنها منافع خود را مغایر با این ایدئولوژی می شناختند و موانعی بر سر راه می گذاشتند. یعنی در مقابل اسلام شیعه ایران که بستر این حرکت بود ما یک دنیای اسلام اهل سنت داشتیم که متولی دیگری برای اسلام بود و با ایدئولوژی شیعی انقلاب اسلامی مقابله می کرد. همین حالت را ما در چین داریم، چرا که چین مجموعاً انقلابش با یک نظام سوسیالیستی آغاز شد که این سوسیالیسم چینی یک سوسیالیسم اقلیتی است در مقابل یک سوسیالیسم روسی اکثریتی. یعنی تقریباً می شود گفت سوسیالیسم چینی، شبیه شیعه است در قبال اهل سنت مارکسیسم که همان سوسیالیسم شوروی باشد. یک همچین قیاسی را می شود انجام داد و اتفاقاً هم انقلاب ایران و هم انقلاب چین توانستند به عنوان دو ایدئولوژی انقلابی در درون ایدئولوژی بزرگتر خودشان عمل کنند. یعنی هم مائوئیستی نسبت به مارکسیسم روسی زمان خودش رادیکالی و انقلابی تلقی می شد و هم ایدئولوژی شیعه ایران نسبت به جو اسلام رایج در کشورهای اسلامی، رادیکالی و انقلابی تلقی می گردید. این دو ایدئولوژی اقلیتی، اثر خود را به نظر من گذاشتند و از این جهت مشابه هستند. یعنی هم چین موفقیت‌هایی داشت و هم ایران. با این تفاوت که به نظر من چون چین بیش از آنکه یک ایدئولوژی باشد یک نظام سیاسی بود. سرنوشت این ایدئولوژی و تأثیر انقلاب چین تابع عملکرد دولت چین بود و تا وقتی که این حکومت و این دولت از همان موضع رادیکالی برخوردار بود این تأثیر ادامه داشت و وقتی موضع رسمی حکومت چین تغییر کرد این حرکت متوقف شد. اما در مورد ایران من فکر می کنم که این تفاوت وجود دارد که انقلاب ایران یک باز تفسیری از اسلام و یک درک جدیدی از اسلام را ارائه کرد و این خودش یک ایدئولوژی شد در دنیای اسلام که به تقویت خود باوری در میان مسلمانان و احساس باور به توانایی نقش اسلام و ضرورت اتکای به اسلام منجر گردید و این دیگر به نظر من از نظام سیاسی حاکم بر ایران جدا شده یعنی خودش یک جنبشی است که در آن راه دارد رشد می کند و صرفنظر از اینکه حکومت

و انقلاب ایران چه راهی برود این جنبش راه خود را دنبال خواهد کرد. البته قطعاً اگر انقلاب اسلامی ایران همچنان به عنوان یک نظام سیاسی از این جنین متولد شده حمایت کند و آن را تغذیه کرده و پرورش بدهد رشدش سریعتر خواهد شد. ولی به نظر من این جنینی است که بند نافش با مادر قطع کرده و مستقل از آن موضوعیت دارد و می‌تواند رشد کند و از این جهت من بعید می‌دانم که با فرض تغییر مواضع رسمی ایران هم، اثر قطعی در مورد این بیداری اسلام که در کشورهای اسلامی پیدا شده به وجود آید.



## مبحث ربا

سید محمد موسوی بجنوردی\*

چکیده: یکی از مباحث قابل بررسی در فقه اسلامی مبحث ربا می‌باشد. نگارنده ابتدائاً پیشینه تاریخی ربا بویژه در شبه الجزيرة العرب و سپس حرمت ربا در سایر ادیان آسمانی علی‌الخصوص در اسلام را بر اساس آیات و روایات بیان می‌دارد. در ادامه به بحث درباره ربا از دیدگاه اجتماعی و همچنین شاخصها و انواع آن - ربای قرضی و معاملی - می‌پردازد و در پایان، فلسفه حرمت ربا را به طور گسترده مورد کاوش قرار می‌دهد.

### پیشینه تاریخی و حکم ربا

#### ربا میان ملل مختلف

لوحه‌های گلی به جا مانده سومریها از چهار هزار سال قبل از میلاد، نشان می‌دهد که استقراض در آن زمان رواج داشته است؛ افراد طلا و نقره و دیگر کالاها را قرض می‌گرفتند، در مقابل سودی با نرخ بهره حدود ۱۵ تا ۳۳٪ در سال برای وام دهنده می‌پرداختند.

---

\* مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم.

در بابِل نیز ثروتمندان، به افراد نیازمند، وام می‌دادند حتی کاهنان، طلا و نقره را به صورت ربوی در اختیار مردم می‌گذاشتند. پرداخت وامهای ربوی امر عادی و معمول بود و قانون از رباخواران حمایت می‌کرد. اگر بدهکاری توان بازپرداخت بدهی خود را نداشت، فرزندش طبق قانون به گروگان می‌رفت؛ این حقی بود که قانون به توانگران داده بود.<sup>۱</sup>

در مصر باستان، رباخواری رایج بود؛ زیرا هیچ مانع قانونی در مسیر آن وجود نداشت. تنها عامل محدودیت، تعیین سقف برای نرخ سود بود. به موجب قانون «لوخوریوس» هیچ وقت نباید بهره به حدی برسد که به اندازه اصل وام شود. بدین دلیل، سعی می‌شد تا جلوی اجحاف بی حد و حصر رباخواران گرفته شود و بینوایان و نیازمندان، مورد حمایت قرار گیرند.<sup>۲</sup>

در چین بیش از هزار سال قبل از میلاد، در زمان حاکمیت «وانگ ان شی» (Wang An-Shih)\* حکومت به حمایت از دهقانان بدهکار اعلان کرد که دولت باید وام مورد نیاز آنها را با نرخ بهره کم در اختیارشان قرار دهد.<sup>۳</sup>

در یونان پیش از دوران اصلاحات و قانونگذاری معروف «سولون» (Solon) و در روم پیش از آنکه قانون الواح دوازده گانه وضع شود، رباخواری بدون هیچ مرز و محدودیتی شایع بود، به نحوی که اگر بدهکار قادر به ادای دین خود نمی‌شد مملوک و برده طلبکار می‌گشت.<sup>۴</sup>

ویل دورانت در رابطه با سابقه بانکداری و رباخواری در یونان باستان چنین می‌گوید:

از هفتصد سال قبل از میلاد، در آتن بانکداری معمول بوده است و بانکها برای تثبیت وضع خود تلاش می‌کردند... مردم عادی آتن در قرن پنجم میلادی، مال اندوز بوده‌اند و برخی هم رباخواری را جرم تلقی می‌کردند و برخی هم به بهره‌ای بین ۱۶ تا ۱۸٪ وام می‌دادند و برخی هم بدون ربح به دوستان خود وام می‌دادند...<sup>۵</sup>

بدین ترتیب، می‌توان دریافت که پیش از ظهور اسلام در تمام نقاط جهان رباخواری وجود داشته و وام‌دهی ربوی امر عادی و مرسوم بوده است؛ به طوری که در مواردی نکوهیده محسوب و به رباخوار به عنوان خلافکار و دزد نگرسته می‌شد. ضرب المثل قدیمی چینی

\* (۱۰۶۱ - ۱۰۸۶) سیاستمدار اصلاح طلب چینی.

«دزدان عمده صراف می‌کنند»، حاکی از این نگرش است. معمولاً دریافت‌کنندگان وام، افراد تهیدست و فقیر و پرداخت‌کنندگان، توانگر و ثروتمند بودند. به این دلیل، مبارزه با رباخواری حکم مبارزه با ظلم و ستم را داشت و درگیری با رباخواران، به معنای جنگ اعلام نشده علیه طبقات اشراف، استثمارگر و برده‌دار بود. اجحاف پولداران به حدی بود که گاهی پادشاهان و دولتمردان را مجبور به واکنش می‌کرد و آنها با وضع قانون، از طبقات پایین جامعه حمایت می‌کردند.

### ربا در شبه الجزيرة العرب عصر جاهلی

برای روشن شدن منظور اسلام و قرآن از ربا و اینکه آن را جزء بزرگترین گناهان قرار داده و با آن به مبارزه برخاسته است؛ به طوری که پیامبر اکرم (ص) رباخوار را واجب‌القتل و مفسد فی الارض می‌خواند و همین‌طور برای اینکه ضرورت مبارزه با ربا را دریابیم، باید ربای جاهلی را بشناسیم؛ یعنی تبیین شود که مقارن با ظهور اسلام، در جزیره العرب، سیستم ربوی به چه معنا حاکم بود.

چرا قرآن، رباخواران را فریب خورده شیطان و دشمن خدا شمرده است؟ برای درک این مهم و اهمیت مسأله لازم است موضوع مورد بررسی قرار گیرد و نفع‌بینندگان و زیان‌یابندگان نظام ربوی مشخص شود. این مسأله، ما را در شناسایی فلسفه حرمت ربا که در این بحث از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، کمک خواهد کرد. بدون شناخت ربا در عصر جاهلی و مقارن با ظهور اسلام، نمی‌توان تعریف دقیقی از ربا ارائه داد.

تردیدی وجود ندارد که قبل از ظهور اسلام رباخواری در شبه جزیره العرب شایع بود و عده‌ای از اشراف از این طریق کسب درآمد می‌کردند. در این کار، یهودیان پیشگام شدند و شاید آنها معاملات ربوی را در حجاز رواج داده بودند. قرآن ضمن اشاره به این قضیه، عدم پایبندی یهودیان به کتاب آسمانی خود را بیان نموده و از کیفر الهی خبر داده است. «فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً، وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ...»<sup>۶</sup>.

«پس به جهت ظلمی که یهود کردند و هم بدین جهت که بسیاری مردم را از راه خدا منع

نمودند ما نعمتهای پاکیزه خود را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم، و هم بدین جهت که ربا می‌گرفتند در صورتی که از رباخوردن نهی شده بودند...».

مسیحیان و اعراب نیز در معاملات ربوی سهیم بودند و از نیازمندان به پول، ربا می‌گرفتند. این مطلب، از مفاد قرارداد صلح پیامبر (ص) با مسیحیان نجران پیداست. در آن قرارداد آمده است: «من اکل منهم ربا من ذی قبل فذمتی منه بريئة».<sup>۷</sup>

مکه که در آن روزگار مرکز و مسیر تجارت اعراب بود، معاملات ربوی در آنجا رواج داشت. قبل از ظهور اسلام، اشخاصی چون عباس ابن عبدالمطلب، عثمان بن عفان و خالد بن ولید به فعالیتهای ربوی آلوده بودند و در این کار شهرت داشتند. از آنجا که معمولاً در یافت‌کنندگان وامهای ربوی افراد فقیر و تهیدست بودند در بسیاری از مواقع زنان و فرزندانشان به گروگان گرفته می‌شد و در صورت ناتوانی وام‌گیرنده از پرداخت دین، گروگان به مالکیت وام‌دهنده درمی‌آمد.<sup>۸</sup> در عصر جاهلیت نوعی از ربا بسیار متداول و شایع بود که امروز اثری از آن باقی نیست و هیچ معامله ربوی بر مبنای آن صورت نمی‌گیرد؛ حتی در بسیاری از مباحث مربوط به ربا بدان اشاره نمی‌شود و آن ربایی است مربوط به استقراض که با آنچه در ذهنها مأنوس می‌باشد، متفاوت است. برخی از فقها از آن تعبیر به ربای لاشک فیه کرده‌اند.<sup>۹</sup> آن روزگار افراد نیازمند از توانگران، وام می‌گرفتند بدون قرار پرداخت اضافی؛ بعد از پایان مدت مقرر در صورت ناتوانی بدهکاران از بازپرداخت، تقاضای تمدید مهلت می‌کردند و طلبکاران با افزایش میزان بدهی موافقت می‌نمودند. این روند تا زمان بازپرداخت بدهی ادامه می‌یافت. شکل دیگری از ربای جاهلی مربوط به قرضهای حیوانی بود. در برابر تمدید، بدهی به سن بالاتر حیوان حواله داده می‌شد. مثلاً اگر طرف، شتر یک ساله را بدهکار بود؛ در پایان مدت، در صورت ناتوانی در ادای دین، متعهد می‌شد که پس از یک سال، شتر دوساله بپردازد.<sup>۱۰</sup> اگر شتر دو ساله بود، متعهد به پرداخت شتر سه ساله می‌شد.

برخی از صاحب‌نظران و مورخان مسلمان معتقدند که منظور اسلام از حرمت ربا، ربای جاهلی است که در بالا توضیح داده شد؛ زیرا تنها این نوع ربا برای مخاطبین قرآن شناخته شده بود و مصداق عینی آیه «أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً» می‌باشد. به همین دلیل علما بر این موضوع، اتفاق نظر دارند که شأن نزول آیه مذکور، ربای جاهلی است. ابن جریر طبری می‌گوید:

از عطاء نقل شده که گفته است: طایفه ثقیف در جاهلیت به بنی المغیره قرض می داد وقتی مهلت پایان می گرفت، می گفتند: شما مهلت بیشتری بدهید ما (مبلغ را) افزایش می دهیم، اینجا بود که آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» نازل گردید.<sup>۱۱</sup>

از نظر این دسته منظور قرآن در آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» نیز ربای جاهلی است.<sup>۱۲</sup> بر همین مبنا، برخی از علمای اهل سنت معتقدند که بهره متداول در زمان فعلی ربا نبوده، قرآن آن را تحریم نکرده است؛ چون بهره، مصداق ربای جاهلی نیست و با آن تفاوت اساسی دارد. بنابراین، تمام عملیات بانکی و دریافت و پرداخت به وسیله آن، از نظر شرعی مشکل ندارد.<sup>۱۳</sup>

گروهی دیگر معتقدند که ربای متداول در جزیره العرب و مورد نظر قرآن اعم از آن چیزی است که قبلاً گفته شد؛ یعنی ربای قرضی افزونستانی بر اصل مال است. چه این زیادی در اصل قرارداد آورده شده باشد و چه پس از سررسید مهلت بدهی، مطرح شود. بعلاوه، آنچه در عرف شناخته و متداول است و در زمان ظهور اسلام نیز معمول بود، شرط پرداخت اضافی در ابتدای قرارداد می باشد. یهودیان در همین زمینه به عنوان رباخوار شهرت داشتند.<sup>۱۴</sup>

### حرمت ربا از نظر ادیان آسمانی

در همه ادیان آسمانی ربا حرام شمرده شده است؛ یعنی حرمت ربا اختصاص به اسلام ندارد. آیین یهود و مسیح پیروان خود را از رباخواری برحذر داشته اند مثلاً، در تورات آمده است:

اگر برادر فقیر و تهیدستت به نزد تو آمد او را مانند غریب و مهمان پذیرایی و یاری نما تا با تو زندگی نماید از او ربا و سود مگیر و از خدای خود بترس تا برادرت با تو زندگی نماید. نقد خود را به ربا به او مده و خوراک را به سود به او مده، اگر نقدی به فقیران از قوم من که همسایه تو باشند قرض دادی مثل رباخوار با او رفتار مکن و هیچ سودی بر او مگذار.<sup>۱۵</sup>

در جای دیگر می خوانیم:

اگر مالی را به یکی از بندگانم قرض دادی مانند رباخواران با او برخورد نکن و از او سود مگیر. <sup>۱۶</sup>

قرآن نیز حرمت ربا در آیین یهود را تأیید می‌کند؛ به همین جهت آنها را به عذاب و کیفر الهی بیم می‌دهد و از نعمات حلال خداوند محروم می‌سازد. یعنی آنها با وجود حرمت و ممنوعیت ربا در دین یهود معاملات ربوی انجام می‌دادند؛ <sup>۱۷</sup> بنابراین مستحق مجازات پروردگار بوده‌اند. در حال حاضر، یهودیان دریافت ربا از همکیشان خود را ناروا و از دیگران روا می‌دانند. دلیل آنها این سخن تورات است: «به بیگانه می‌توانی به سود و ربا قرض دهی اما برادرت را به سود قرض مده». <sup>۱۸</sup>

در آیین مسیحیت ربا به طور مطلق حرام است، همان‌طور که در کتاب عهد جدید دریافت سود و ربای قرضی به دور از فضیلت و ارزشهای انسانی شمرده شده است؛ در اینجا قرض دادن کاری است ستوده و نیک‌خواهانه و دارای پاداش معنوی ولی دریافت سود حتی از دشمنان ناپسند و حرام می‌باشد. بر همین اساس، تا پایان قرن سیزدهم که کلیسا در اروپا حکومت می‌راند، ربا کاملاً ممنوع و حرام بود. از نظر کلیسا انکار حرمت ربا به معنی ارتداد و خروج از دین شمرده می‌شد. چنین افرادی بعد از مرگ صلاحیت تکفین را نداشتند. <sup>۱۹</sup>

بنابراین، ربا از نظر ادیان الهی عملی ناپسند و حرام می‌باشد. با دقت در عبارات تورات و انجیل و قرآن (به دنبال این بحث خواهد آمد)، می‌توان دریافت که قرض دهندگان از نظر اجتماعی - اقتصادی موقعیت بسیار خوبی را در جامعه داشتند و بعکس قرض‌گیرندگان شامل طبقات فقیر و بینوای جامعه می‌شوند؛ روح عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی که شاخص و معیار تشخیص ادیان آسمانی می‌باشد، در رابطه با مسأله ربا مشهود و پیداست. حمایت از رباخواران به معنی پشتیبانی از طبقات اشراف و ثروتمند و استثمارگر می‌باشد. به همین دلیل، ادیان الهی هماهنگ و همسو با آن به مبارزه برخاسته‌اند و از متقاضیان قرض که معمولاً افراد فقیر و تهیدست بودند، حمایت می‌کردند.

از آیه زیر می‌توان این نکته را فهمید که ادیان الهی مؤید یکدیگرند:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاتَ وَالْإِنجِيلَ  
مِّن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْقُرْآنَ... <sup>۲۰</sup>

«آن خدایی که قرآن را به سوی تو به راستی فرستاد که دلیل راستی کتب آسمانی پیش از او باشد و پیش از قرآن کتاب تورات و انجیل را فرستاد، برای هدایت مردم و کتاب کامل جداکننده حق و باطل را فرستاد...»

### حرمت ربا از نظر اسلام

حرمت ربا از نظر قرآن، سنت و اجماع علما، جای هیچ‌گونه تردیدی ندارد. در اسلام رباخواری از بزرگترین گناهان کبیره شمرده شده است. حتی بعضی از بزرگان حرمت آن را تا مرز ضرورت دین رسانیده‌اند.<sup>۲۱</sup> به همین دلیل از ضروریات فقه محسوب می‌شود. در اینجا سعی می‌کنیم حکم ربا را از نظر قرآن، سنت و اجماع بررسی کنیم:

### الله، ربا در قرآن

«شدت آیه از آیات قرآنی در مورد ربا گفته شده است که ما در اینجا به یکایک آنها می‌پردازیم:  
۱- «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاٍ لَّيْرُبُوا فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكٰوٰتٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَلَا يَرْبُوْنَ هُمْ الْمَضْمُونُ»<sup>۲۲</sup>

«و آن سودی که شما به رسم ربا دادید که بر اموال مردم رباخوار بیفزاید نزد خدا هرگز نیفزاید و آن زکوتی که از روی شوق و اخلاص به خدا به فقیران دادید ثوابش چندین برابر شود و همین زکات دهندگان هستند که بسیار دارایی خود را افزون کنند.»

۲- «وَ اَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ اَكَلِهِمْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبٰطِلِ وَ اَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِيْنَ مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا»<sup>۲۳</sup>

«و هم بدین جهت که ربا می‌گرفتند در صورتی که از ربا خوردن نهی شده بودند و هم از آن رو که اموال مردم را به باطل می‌خورند به کیفر رسند و ما برای کافران آنها عذابی دردناک مهیا

۳- «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا الرِّبٰوَا ضِعَافًا مُّضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ، وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِيْنَ، وَ اطِيعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ»<sup>۲۴</sup>

«ای کسانی که به دین اسلام گرویده‌اید ربا مخورید که دایم بهره بر سرمایه افزایش تا چند

برابر شود از خدا بترسید و ترک این عمل زشت کنید باشد که سعادت و رستگاری یابید، و پرهیزید از آتش عذابی که برای کیفر کافران افروخته‌اند و از حکم خدا و رسول او فرمان برید باشد که مشمول رحمت و لطف خدا شوید.»

در بررسی تفسیر این آیات می‌توان دریافت که ربا حرام است و قرآن مسلمانان را از آن برحذر داشته است؛ ولی در آیه ۳۹ از سوره روم با بیان ملایمتر و در قالب مقایسه آن با زکات و اشاره به پاداش معنوی زکات، با رباخواری به مخالفت برخاسته است. چیز دیگری که از این آیه می‌توان استنباط کرد، نیازمندی و فقر قرض‌گیرندگان است. قرآن می‌فرماید که به جای قرضهای ربوی، بهتر است به نیازمندان زکات بدهید. بدین ترتیب، هم شما مسئولیت اجتماعی خود را انجام داده‌اید و موجب خشنودی پروردگار شده‌اید و هم باری از مشکلات آنها را برداشته‌اید و این مسیری است در جهت برابری و عدالت اجتماعی و رضایت پروردگار.

آیه دوم بیشتر می‌خواهد یهودیان را سرزنش کند؛ با اینکه رباخواری در دین یهود حرام شده، آنها به این عمل زشت دست می‌زدند و اموال مردم را به صورت باطل می‌خوردند؛ خداوند به عذاب سخت و شدید بشارتشان می‌دهد، طبعاً این عبارت، به حرمت ربا و پیامدهای رباخواری اشاره دارد.

در آل عمران (۳): ۱۳۰ - ۱۳۲ بر حرمت رباخواری تأکید دارد و رباخواران را به عذاب بیم می‌دهد که برای کفار آماده شده است. بنابراین، در حرمت ربا هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. اما در رابطه با ربای «أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً» برخی از مفسران، آن را به «ریح مرکب» تفسیر کرده‌اند که بعد از پایان دوره اول و تداوم قرض، در مرحله بعد بر سود نیز ربا تعلق می‌گیرد و این موجب تراکم سرمایه می‌شود؛ بعد از چند دوره چند برابر و موجب ورشکستگی بدهکار خواهد شد.<sup>۲۵</sup> گروهی دیگر از مفسران منظور از ربای «أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً»، ربای جاهلی می‌دانند که قبلاً توضیح داده شد؛ یعنی اگر شخص صد درهم به دیگری وام می‌داد، در پایان مهلت، اگر بدهکار قادر به بازپرداخت نبود، تقاضای مهلت می‌کرد. بر اساس این دیدگاه، وام‌دهنده در ابتدا سودی مطالبه نمی‌کرد؛ در پایان مهلت، اگر بدهکار قدرت پرداخت بدهی خود را داشت، بدون اضافه می‌پرداخت؛ در صورت ناتوانی از بازپرداخت، از طلبکار تقاضای مهلت در برابر تعهد پرداخت بیشتر را می‌کرد «زدنی فی الأجل و أزدک فی المال» یا طلبکار از او می‌خواست: «أَتَقْضِي أَمْ

تربیی» بدهی‌ات را می‌پردازی یا بر مبلغ آن اضافه می‌کنی؟»

اگر معاملات به صورت کالا بود؛ مثلاً شتر بچه یک ساله را بدهکار بود در پایان مهلت و عدم توان بدهکار در بازدهی قرض، در برابر تمدید زمان و مدت دین، شتر بچه یک ساله تبدیل به دو ساله، در صورت تمدید مجدد تبدیل به شتر سه ساله می‌شد؛ این قسم دیگری از «ریای جاهلی» بود. بنابراین، منظور از ریای «أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» ریای جاهلی به این معنا می‌باشد.<sup>۲۶</sup> طبق این نظر، برخی از علمای اهل سنت، بهره بانکی را حرام نمی‌دانند.

۴- «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»<sup>۲۷</sup>

«کسانی که ربا می‌خورند به پا نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان دیوانه و آشفته حال شده است. به دلیل آن است که گفتند: بیع همانند ریاست (تفاوتی میان آن دو نمی‌بینند) در حالی که خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است. کسی که اندرز الهی به او رسید، دست از رباخواری کشید؛ سودهایی که در گذشته به دست آورده مال اوست. خداوند او را می‌بخشد، اما کسی که مجدداً به رباخواری برگردد، در آتش دوزخ جاودان گرفتار می‌ماند.»

۵- «يَحْقُقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ»<sup>۲۸</sup>

«خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را افزایش می‌دهد و انسان ناسپاس و گنهکار را

دوست ندارد.»

۶- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»<sup>۲۹</sup>

«ای ایمان آورندگان، از خدا بترسید، اگر ایمان به پروردگار دارید، آنچه از ربا باقی مانده رها

کنید.»

۷- «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»<sup>۳۰</sup>

«اگر دست از رباخواری نکشید، بدانید که با خدا و رسول او به جنگ برخاسته‌اید و اگر توبه

کنید، اصل سرمایه از آن شماست. در این صورت نه ستم کرده‌اید و نه ستم شده‌اید.»

۸- «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>۳۱</sup>

«اگر بدهکار قدرت پرداخت بدهی خود را ندارد به او تا زمان توانایی بازپرداخت، مهلت دهید ولی اگر ببخشید کار بهتر است.»

شان نزول آیات ربا (بقره ۲): (۲۷۵ - ۲۸۰): پدر خالد بن ولید از قبيلة «ثقیف» طلب ربوی داشت قبل از مرگ به او وصیت کرده بود که بگیرد. خالد خدمت پیامبر (ص) رسید موضوع را با آن حضرت مطرح کرد؛ این آیات بر پیامبر نازل شد و حضرت او را از دریافت مطالبات ربوی برحذر کرد.<sup>۳۲</sup>

بنو عمرو بن عمیر بن ثقیفی که مسلمان شده بود، از بنی مغیره از طایفه مخزوم طلبی ربوی داشتند. بنی مغیره با آگاهی از حرمت ربا در اسلام، از پرداخت دین خود، امتناع ورزیدند. طرفین شکایتشان را پیش حاکم مکه، عتاب، بردند. عتاب بن اسید نامه‌ای به پیامبر (ص) نوشت و مسأله را برای آن حضرت توضیح داد. در آن موقعیت آیه «وَدَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» نازل شد.<sup>۳۳</sup> این نظر در تفسیر المیزان نیز تأیید شده است.<sup>۳۴</sup>

در هر صورت، بدون تردید رباخواری از نظر قرآن حرام است. وعده آتش برای رباخواران، وضعیت نامتعادل و جنزده آنها، فرمان دوری گزیدن و نگرفتن ربا به مؤمنان، نافرمانی از دستور او در مورد ترک ربا به معنای اعلان جنگ با خدا و پیامبر (ص) است؛ همه حکایت از شدت حرمت ربا دارد. هرچند در رابطه با مصادیق ربا اختلاف نظرهایی وجود دارد که در جای خود بحث خواهد شد.

### ب. ربا از نظر سنت

دومین منبع برای احکام قول، فعل و تقریر معصوم (ع) است. روایات زیادی در کتابهای معتبر شیعه و سنی در رابطه با حرمت ربا آمده است. در اینجا به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم:

۱- پیامبر (ص): «من اخذ الربا وجب علیه القتل و كل من اربى وجب عليه القتل»<sup>۳۵</sup>. «هرکس ربا بگیرد، کشتنش واجب است.»

۲- از پیامبر (ص): «من اكل الربا ملأ الله بطنه نار جهنم بقدر ما اكل، فان كسب منه ما لا لم يقبل الله شيئاً من عمله، و لم يزل في لعنة الله و ملائكته مادام معه قيراط».<sup>۳۶</sup>

«خداوند در روز قیامت شکم رباخوار را به اندازه ربایی که خورده است، از آتش جهنم پر

می‌کند. هیچ یک از اعمال و کارهای نیک او را نمی‌پذیرد؛ تا زمانی که قیراطی از اموال ربوی در دستش باشد. پیوسته مورد لعن و نفرین خدا و فرشتگان قرار خواهد گرفت.»

۳- از پیامبر (ص): «شر المکاسب کسب الربا»<sup>۳۷</sup>. «بدترین کسبها رباخواری است.»

۴- ابن بکیر از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «بلغ لایعبدالله (ع) عن رجل انه کان یأکل الربا و یسمیه اللبیا. فقال: لئن امکننی الله منه لاضرین عنقه»<sup>۳۸</sup>.

«امام صادق به مردی برخورد که ربا می‌خورد و آن را شیر می‌نامید. امام فرمود: اگر قدرت اجرایی می‌داشتیم او را گردن می‌زدیم.»

۵- از امام علی (ع): «إذا اراد الله بقریه هلاکاً، ظهر فیهم الربا»<sup>۳۹</sup>.

«زمانی که خداوند بخواهد مردمی را نابود کند، ربا در میانشان رواج پیدا می‌کند؛ یعنی ربا موجب نابودی می‌گردد.»

۶- از امام صادق (ع) که او از آباء خود و آنها از پیامبر (ص) در مورد وصیت آن حضرت به علی (ع) روایت شده: «یا علی درهم رباً اعظم عندالله من سبعین زنیة کلها بذات محرم، فی بیت الله الحرام»<sup>۴۰</sup>.

«یا علی ربا هفتاد شعبه دارد که ساده‌ترین آنها مثل تجاوز به مادر خود در خانه کعبه می‌باشد و گناه یک درهم ربا از هفتاد بار زنا با محارم در خانه خدا بیشتر است.»

۷- از امام صادق (ع): «درهم رباً اشدّ عندالله من ثلاثین زنیة کلها بذات محرم مثل عمه و خاله»<sup>۴۱</sup>.

«گناه یک درهم ربا در نزد پروردگار شدیدتر از سی بار زنا با محارم از قبیل عمه و خاله، می‌باشد.»

۸- از امام کاظم (ع) که او از پدرانش و آنها از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «ان اخوف ما اخاف علی امتی من بعدی، ... و الربا»<sup>۴۲</sup>.

«از چیزهایی که من نگران آلودگی امت خود بعد از مرگم خود در آن می‌باشم، رواج رباخواری در میان آنها است.»

۹- از امام صادق (ع):

دخل عمرو بن عبید علی ابی عبدالله (ع) فلما سلم و جلس تلا هذه الآية:

«الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ...» ثم امسك فقال ابو عبد الله (ع): ما اسكتك؟ قال: احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله. عزوجل فقال: نعم. يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله... اكل الربا لان الله يقول «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا...»<sup>۴۳</sup>.

«عمرو در مجلس امام صادق (ع) نشست این آیه قرآنی را تلاوت کرد: "کسانی که از گناهان بزرگ و زشتیها اجتناب کنند..."<sup>۴۴</sup> سپس سکوت کرد. حضرت فرمود: چه چیز باعث سکوتت شد؟ در جواب عرض کرد: دوست دارم گناهان کبیره را از قرآن بدانم... امام فرمود: ای عمرو! بزرگترین گناهان شرک به خدا و... "رباخواری است..."<sup>۴۵</sup>.

۱۰- از امام صادق (ع): «ان رسول الله قبل الجزية من اهل الذمه على ان لا يأكلوا الربا... فمن فعل ذلك برئت منه ذمة الله و ذمة رسوله»<sup>۴۶</sup>.

«پیامبر (ص) از کفار ذمی تضمین گرفت که تا زمانی در امان خواهند بود و حکومت اسلامی امنیت آنها را تأمین خواهد کرد که ربا نخورند. در صورت رباخواری هیچ تضمینی از جانب خدا و پیامبر (ص) وجود نخواهد داشت.»

۱۱- از امام باقر (ع): «اخبث المكاسب كسب الربا»<sup>۴۷</sup> «زشت ترین فعالیت اقتصادی، رباخواری است.»

۱۲- امام صادق از امام علی (ع) نقل کرده که فرمود: «أكل الربا و موكله و كاتبه و شاهداه و فيه سواء»<sup>۴۸</sup>.

«رباخوار، ربا دهنده، وکیل برگرفتن ربا، نویسنده قرارداد ربوی و شاهدان همگی در گناه برابرنند.»

۱۳- در کنز العمال (از کتب اهل سنت) از قول پیامبر (ص) آمده است: «الآخذ و المعطى سواء فى الربا»<sup>۴۹</sup> «قرض ربوی دهنده و قرض ربوی گیرنده، در گناه مساوی هستند.»

خلاصه در رابطه با حرمت ربا روایات متعددی در کتب شیعه و سنی آمده است. در وسائل الشیعه، بیش از سیصد روایت در این باره گفته شده است که همگی مؤید حرمت رباست و آن را از اکبر الكبایر شمرده و در ردیف شرک به پیروردگار قرار داده اند. برخی دیگر از این روایات در مواقع خود مورد استفاده قرار خواهد گرفت. در اینجا به عنوان تأیید حرمت ربا در سنت فقط به

چند روایت بسنده شده است.

### ج. ربا از دیدگاه اجماع

از جمله منابع احکام، اجماع است. اغلب فقها اجماع را از جمله ادله حرمت ربا شمرده‌اند. شیخ محمد طوسی می‌گوید که علما اجماع دارند بر اینکه ربا از گناهان کبیره است.<sup>۵۰</sup> شهید ثانی در کتاب دروس، علاوه بر نص، دلیل حرمت ربا را اجماع می‌داند. در تحریر الوسیله امام خمینی (س) آمده است: «حرمت ربا به کتاب و سنت و اجماع مسلمین ثابت شده است. بلکه بعید نیست از ضروریات دین باشد».

صاحب جواهر الکلام و محقق اردبیلی، اجماع را از دلایل حرمت ربا در اسلام می‌دانند. در تفسیر القرطبی آمده که حرمت ربا اجماعی است: «هذا كله محرم باتفاق الامة».<sup>۵۱</sup> در نتیجه، از نظر ادیان آسمانی و اسلام، گرفتن و دادن ربا حرام است؛ اسلام، رباخوار را مهدورالدم و مفسد فی الارض دانسته و رباخواری را از بزرگترین گناهان یعنی همتای شرک و دشمنی با خدا شمرده است؛ بنابراین، به هر نحوی باید مقابل آن گرفته شود. مطلب قابل ذکر اینکه ربای قرضی نه حقیقت شرعی است و نه حقیقت متشرعه؛ این لفظ برای مردم عربستان، قبل از ظهور اسلام، شناخته شده بود؛ قرآن، قوم یهود را به دلیل رباخواری و سرپیچی آنها از دستور الهی تهدید کرده است که منع رباخواری در تورات «وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ...» مؤید این حقیقت است.

ربای متداول در عربستان، مطلق زیاده‌خواهی در مبادلات نبوده بلکه نوع خاصی از زیاده‌خواهی قرض‌دهندگان می‌باشد؛ از آیه «فَلَكُمْ رُئُوسُ أَمْوَالِكُمْ» نیز همین معنی تداعی می‌شود؛ ربا به نوع خاصی از فعالیت اقتصادی اطلاق می‌شده که در آن ثروتمندان افراد نیازمند و معمولاً تهیدست را یاری می‌کردند بدین ترتیب که قرض با بهره معین و از قبل تعیین شده می‌پرداختند و در سررسید قرض و ناتوانی بدهکار از پرداخت بدهی، مبلغی به اصل وام اضافه می‌کردند.

اما در رابطه با وجود ربای معاملی قبل از ظهور اسلام بویژه در عربستان جاهلی، ظاهراً دلیلی وجود ندارد. به همین دلیل بعضی از مفسرین ربای معاملی را به سنت‌گذاران اسلام نسبت

داده‌اند.<sup>۵۲</sup> تردیدی نیست که روایاتی از ائمه در رابطه با حرمت ربای معاملی موجود می‌باشد. در مشروطه کردن حرمت در مکیل و موزون قطعاً اختلاف نظرهایی وجود دارد که مشهور علمای شیعه معتقد به اختصاص حرمت ربا در مکیل و موزون می‌باشند.

## مفهوم ربا

در اینکه ربا حرام است و دلایل محکم قرآنی و روایی وجود دارد، جای تردید نیست ولی در رابطه با مصادیق ربا و شناسایی معاملات ربوی و اینکه چه کالاها یا معاملاتی ربوی هستند، اتفاق نظر کامل میان صاحب نظران مسلمان وجود ندارد. برای تشخیص معاملات ربوی از غیر ربوی شاخصهایی وجود دارد که آن شاخصها می‌تواند در این فرایند مفید باشند.

### شاخصهای شناسایی ربا

- شناخت معاملات ربوی مقارن با ظهور اسلام.

- شناسایی لغت ربا.

- درک و تشخیص مفهوم ربا از نظر فقهی بر مبنای سنت پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع).

شاخص اول در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت. مشخص شد که در مورد ربای متداول در عربستان قبل و مقارن با ظهور اسلام، اختلاف نظر وجود دارد. آیا ربای جاهلی متداول در قرض، همان تقاضای اضافی بعد از پایان مهلت در مقابل تمدید است؟ یا شامل شرط پرداخت در اول قرارداد هم می‌شود؟ گفته شد در این رابطه دیدگاه واحدی وجود ندارد؛ ولی قدر معین و جامع این است که در عربستان جاهلی ربا به معنای اول وجود داشته است؛ اما پیامبر (ص) در حجة الوداع آن را نهی فرمود، به همین دلیل، احمد بن حنبل از آن به ربای «لا شک فیه» تعبیر کرده است.<sup>۵۳</sup>

معنای لغوی ربا: ربا در لغت به معنای زیادی سود آمده است. در فرهنگ لاروس: می‌خوانیم:

الرِّبَا والرِّبَاءُ: فزونی. زیادی. - سودی که وام دهنده از وام خود گیرد -  
فی الشَّرْع: در شرع زیادی مال است از عوض شرط برای یکی از دو طرف  
عقد. ربا. تنزیل پول. - اِثْقَة (اقتصاد): مبلغی که وامدار بنا بر شروطی معین

به وامخواه افزون بر مبلغ وام بپردازد. - ربح - سود.

در لسان العرب اینگونه تعریف شده: «والاصل فيه الزيادة من ربا المال اذا زاده و ارتفع و نما» ربا در لغت یک نوع زیادی است که در اموال به وجود می آید. المنجد ربا را به طور مطلق افزایش و «زیادی» معنا کرده که این معنا در قرآن نیز آمده است: «فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۵۴</sup> یعنی در نزد پروردگار افزایش نمی یابد. در جای دیگر آمده: «يُرْبِي الصَّدَقَاتِ»<sup>۵۵</sup> یعنی خدا پاداش کارهای نیک را افزایش می دهد. همچنین در حج (۲۲): آیه ۵ می خوانیم: «فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ...» «چون باران را بر زمین بفرستیم، به اهتزاز درآید و نمو کند...» بنابراین، ربا به معنای لغوی در قرآن نیز آمده است.

اما معنای لغوی ربا مساوی با اصطلاح شرعی آن نیست. زیرا در لغت ربا به طور قطع زیادی اطلاق می شود. در حالی که در شرع، به هر زیادی ای در معاملات و مبادلات ربا گفته نمی شود و حرام نیست. شاید بشود گفت: معنای لغوی ربا عامتر از معنای شرعی آن است. به همین دلیل، در مفردات راغب آمده است: «الربا الزيادة على رأس المال لكن خص في الشرع بالزيادة على وجه دون وجه».

ربا در اصل زیادی بر اصل مال است ولی از نظر شرع زیادی خاصی را ربا می نامند. تعریف فقهی ربا: سومین شاخص برای شناخت ربا تعریف آن از دیدگاه فقهی بر مبنای سنت پیامبر (ص) و سیره ائمه (ع) می باشد. تعریف فقها می تواند راهگشایی در شناخت دقیق ربا باشد. اما تعاریفی که علما ارائه داده اند با توجه به مبنای روایی شان متفاوت است. در کنزالعرفان چنین تعریف شده: «الربا لغة هو الزيادة و شرع هو الزيادة على رأس المال من احد المتساويين جنساً مما يكال اويوزن».<sup>۵۶</sup> معنای لغوی ربا زیادی و در شرع به آن زیادی ربا گفته می شود که دو کالای همجنس مکیل و موزون را به تفاضل مبادله کنند.

در مسالك الافهام آمده: «... و في عرف الشارع بيع احد المثليين بالآخر مع الزيادة».<sup>۵۷</sup> تعاریف دیگری که توسط اغلب علمای اهل سنت اعم از حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی ارائه شده است؛ تنها ربای معاملی را شامل می شود همانند تعاریفی که در اینجا آمده است. عیب اساسی این تعاریف در این می باشد که ربای قرضی را شامل نمی شود.<sup>۵۸</sup>

اغلب فقهای شیعه در تعریف ربا گفته اند:

ربا عبارت است از دریافت زیادی در مبادلات دو کالای همجنس که موزون یا مکیل باشند و یا دریافت اضافی در قرض با شرط قبلی.<sup>۵۹</sup>

این تعریف نسبت به تعاریف قبلی کاملتر است. ربای قرضی نیز در این تعریف آورده شده است.

برخی ربا را بر مبنای فلسفه معیار حرمت ربا تعریف کرده‌اند. ابتدا به بررسی علت حرمت ربا پرداخته و در نهایت علت حرمت ربا را ظالمانه بودن آن دانسته است. بر مبنای این ملاک به تعریف ربا پرداخته‌اند:

ربا عبارت است از: «دریافت و یا پرداخت هرگونه زیادی ناحق و ظالمانه در مبادلات بر اساس ارزش آنها».<sup>۶۰</sup> بر اساس این تعریف نتیجه‌گیری کرده‌اند:

الف. ربا شامل تمام معاملات و مبادلات، خرید و فروش، قرض، صلح و... می‌شود.

ب. ربا محدود به مکیل و موزون نمی‌شود، در غیر آن نیز جاری است.

ج. طبق این دیدگاه هرگونه معامله ظالمانه و اجحاف‌آمیز ریاست.

شاید این تعریف از نظر جامع بودن مشکل نداشته باشد به شرطی که علت حرمت ربا ظالمانه بودن باشد؛ ولی از جهت مانع‌الغیار و خروج مبادلات غیر ربوی از تعریف، اشکال دارد؛ زیرا اولاً، بسیار است معاملات غیر ربوی که ظالمانه است و دریافت و یا پرداختهایی که در ظالمانه بودن آنها تردیدی وجود ندارد؛ ولی جزء ربا محسوب نمی‌شوند، گران‌فروشی کالاهای اساسی، در شرایط کمیابی، مبادله ظالمانه است ولی ربا نیست.

ثانیاً، اگر ظالمانه بودن را به عنوان تنها معیار و ملاک حرمت ربا در نظر بگیریم، باید مشروعیت مبادلات بانکی در جهان سوم را بدون هیچ‌گونه تردید، بپذیریم. چون سپرده‌گذاران از اقبال کم درآمد جامعه و دریافت‌کنندگان وام بانکی اکثراً از سرمایه‌داران و منتفعان سیاسی-اجتماعی تشکیل یافته‌اند. به نظر نمی‌رسد گرفتن بخش ناچیزی از بازدهی سرمایه آنها به نام بهره ظالمانه باشد.

ثالثاً، این تعریف معیار همجنس، مکیل و موزون بودن را در ربای معاملی در نظر نگرفته است. با اینکه در اختصاص ربای معاملی به این نوع کالا نظر مشهور فقهای شیعه است و با قاعده فقهی «یکون الربا الا فی مایکال او یوزن» تنافی دارد.

تعریف دیگر توسط شهید ثانی در مسالک ارائه شده که ربا عبارت است از: معامله دو کالای همجنسی که از طریق پیمانۀ و وزن، اندازه‌گیری می‌شود به زیاد و یا قرض دادن با شرط بازپرداخت اضافی در هر کالایی. به شرط اینکه پرداخت‌کننده اضافه، کار حربی و یا معاملات ربوی میان پدر و فرزند و زن و شوهر نباشد.

این تعریف بر مبنای روایاتی ارائه شده است که در این رابطه وجود دارد؛ هم روایاتی را شامل می‌شود که ربا را منحصر به مکیل و موزون می‌دانند، هم روایتی را که ربا را منحصر به نسیه می‌شمارد و هم مواردی را که توسط معصوم استثنا شده و ربا محسوب نمی‌گردد؛ از ربا خارج می‌کند. در حالی که سایر تعریفها تنها به بخشی از قضیه پرداخته‌اند که جامع نمی‌باشد و تعریف ارائه شده بر مبنای فلسفه حرمت ربا (در این مورد بعداً مفصلاً بحث خواهیم کرد) و ظالمانه بودن مبادلات ربوی، مانع‌الاجبار نیست. اگر این مشکل رفع شود، می‌توان گفت که این تعریف بر مبنای محکمتری استوار است.

صاحب الجواهر با تأیید نظر مسالک معتقد است ربای حرام در دو مورد تحقق می‌یابد:

۱- مبادله دو جنس مشابه با زیادی یکی از آنها به شرط مکیل و موزون بودن.

۲- قرض دادن یک جنس به دیگری با شرط بازپرداخت اضافی.<sup>۶۱</sup>

مرحوم آقای طالقانی در این رابطه می‌فرماید:

... [ربا] به معنای افزایش و تورم است... معامله ربوی به آن دسته از

معاملات اطلاق می‌شود که سرمایه خود به خود و بدون عمل مفید افزایش

یابد و چون معامله ربوی اغلب یا منحصراً در عصر ظهور اسلام از راه

قرض پول بوده، از این نظر باید ربای ممنوع منحصر به ربای عاید از راه

قرض پول باشد؛ ولی سنت‌گذاران اسلام که مفسر و مبین نظر قرآن بودند،

قسمتی از معاملات را مشمول عنوان ربا دانسته و آن را تحریم کرده‌اند؛

مقیاس این قسم معاملات ربوی مبادله دو کالا با اضافه است که از یک نوع

و مکیل و موزون باشد...<sup>۶۲</sup>

در تعریف ربای معاملی، ملاکهای مورد نظر روایات دو چیز است: ۱- همجنسی؛ ۲- مکیل و

موزون بودن. اما ربای قرضی را بر مبنای آیات قرآن و روایات ائمه معصوم و در نظر فلسفه

حرمت ربا چنین تعریف می‌کنیم: ربای قرضی عبارت است از «قرض، با شرط قبلی پرداخت ارزش اضافی عینی و یا حکمی به نحو ظالمانه». بر مبنای این تعریف:

- ۱- دریافت اضافه در صورتی نامشروع و حرام است که از قبل تعیین شده باشد. در صورتی که بدهکار بدون شرط قبلی، چیزی به طلبکار بدهد، حرام نیست.
- ۲- جبران تورم ربا نیست چون جبران کاهش ارزش پول، ارزش اضافی محسوب نمی‌شود.
- ۳- در ربا لازم نیست مازاد پول و یا کالا باشد؛ هرگونه امتیاز و تعهدی که ارزش اقتصادی داشته باشد، ربا محسوب می‌شود (ربای حکمی).
- ۴- ربا تنها در قرضهایی مصداق پیدا می‌کند که ظالمانه بوده و در تنافی با اصل عدالت باشد. بر این اساس، ربا تنها در قرضهایی حرام است که وام‌گیرنده به منظور تأمین نیازهای حیاتی و ضروری، مجبور به دریافت آن شده باشد ولی در ربا وامهای غیرضروری از قبیل راه‌اندازی و گسترش فعالیتهای تجاری و یا خرید کالاهای لوکس حرام نیست.

## انواع ربا

همان‌طور که از تعاریف ربا دانسته شد، ربا به دو دسته تقسیم می‌شود: ربای قرضی؛ ربای معاملی.

### ربای قرضی

در این مورد دو بحث وجود دارد:<sup>۶۳</sup> منظور از قرض ربوی حرام (ربای جاهلی)، تنزیل بدهی و حرمت آن.

۱- در رابطه با ربای جاهلی و متداول در عربستان (همان‌طور که قبلاً گفته شد)، اختلاف نظر است. بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند این نوع ربا به دلیل تأخیر در پرداخت به وجود می‌آید. بعد از اعلان بدهکار، مبنی بر عدم توان پرداخت بدهی در موعد مقرر، طلبکار بر مبلغ می‌افزاید و تاریخ بازپرداخت را به تعویق می‌اندازد.

اما علمای شیعه معتقدند ربای در قرض چیزی نیست جز شرط زیادی توسط طلبکار، این ممکن است در اول قرارداد و یا بعد از اعلان ناتوانی بدهکار از بازپرداخت، تعیین شود. در

حقیقت، حالت دوم نیز پرداخت اضافه در اول دوره است، منتها اول دوره دوم. بنابراین، ربای قرضی حرام چیزی نیست جز ربای شناخته شده در اذهان عامه مردم. اینکه پیامبر (ص) در حجة الوداع فرمود: «الا و ان ربا الجاهلیة موضوع»؛<sup>۶۴</sup> یعنی ربای جاهلی ممنوع است؛ شامل ربای قرضی یا نرخ بهره از قبل تعیین شده می‌شود.

نکته مورد توجه در این رابطه اینکه اگر ربای حرام تنها ربای قرضی جاهلی به معنای خاص آن باشد، حلیت ربای غیر ضروری ثابت می‌شود؛ زیرا کسانی که در پایان مهلت، نتوانند بدهی خود را بپردازند و به ربح زیاد گردن نهند؛ فقرا خواهند بود. آنها بندگان تن به پذیرش ربای اضعافاً مضاعفه می‌دهند. بعد از گذشت چند دوره، خود و خانواده و نسلهای بعدشان به بردگی می‌روند. عدالت خواهی و ظلم ستیزی اسلام ایجاب می‌کند که در برابر اینگونه روابط اقتصادی ظالمانه بایستد و سیستمی را برقرار سازد که در آن فرایند آزادی انسان تسهیل شود. ولی افرادی که برای راه اندازی و گسترش فعالیتهای تولیدی و تجاری قرض می‌گیرند، در پایان مهلت، بدهی خود را می‌توانند بپردازند؛ نیاز به تمدید مهلت و پرداخت اضافه نخواهند داشت.

تنزیل بدهی: نرخ تنزیل یکی از ابزارهای مهم سیاست پولی است. در سطح کلان اقتصادی، برای کنترل حجم پول در گردش و جلوگیری از تورم و رکود می‌توان از آن بهره گرفت. برای شناسایی شیوه‌های استفاده از این ابزار، بهتر است آن را تعریف کنیم. نرخ تنزیل، به نرخی گفته می‌شود که بر مبنای آن وجه سند مدت دار (مانند سفته و برات)، پیش از سررسید، به مبلغ کمتر از ارزش اسمی آن پرداخت می‌شود. برای تنزیل یک سند، از نرخ بهره و یا سود بانکی استفاده می‌شود. اگر تاجری کالایی را به قیمت ۱۰۰/۰۰۰ تومان سالانه، به طور نسبی فروخته باشد و در مقابل، یک سند معتبر حاوی همان مبلغ دریافت کرده باشد؛ با نرخ بهره ۱۰٪، او می‌تواند بعد از دریافت نزد بانک رفته، به مبلغ ۹۰/۹۱۰ تومان تنزیل و پول نقد دریافت کند.

بانکها می‌توانند اسناد تجاری دریافتی از مشتریان خود را نزد بانک مرکزی مجدداً تنزیل کرده، وجه نقد دریافت کنند؛ به این عمل تنزیل مجدد گفته می‌شود. معمولاً نرخ تنزیل مجدد کمتر از نرخ تنزیل بانکهاست. هر چه تفاوت میان این دو نرخ بیشتر باشد؛ بانکها بیشتر سود می‌برند و اسناد تجاری مشتریان را با نرخ تنزیل کمتری نقد می‌کنند.

نرخ تنزیل مجدد به عنوان ابزار سیاست پولی: تا وقتی خرید و فروش اسناد تجاری میان

بانکها و اشخاص (اعم از حقیقی و حقوقی) صورت می‌گیرد، عرضه پول افزایش نمی‌یابد؛ مگر اینکه بانکها ذخایر مازاد داشته باشند و با استفاده از آن اسناد مشتریان را تنزیل کنند. اما زمانی که بانکها با تنزیل مجدد اسناد دریافتی، از بانک مرکزی وام می‌گیرند، عرضه پول، قطعاً افزایش می‌یابد؛ یعنی سیاست پولی انبساطی. بنابراین، وقتی بانک مرکزی بخواهد سیاست انبساطی پولی اعمال کند و حجم پول در گردش افزایش یابد؛ نرخ تنزیل مجدد را پایین می‌آورد. در این شرایط، بانکها نیز برای جذب اسناد تجاری بیشتر، با نرخهای پایین‌تر، اسناد مشتریان را تنزیل می‌کنند. این عمل برای اشخاص و بنگاههای تجاری سود خواهد داشت، بدین ترتیب که اسناد خود را تنزیل، وجه نقد را دریافت و در پروژه‌هایی سرمایه‌گذاری می‌کنند. بانکها با اسناد دریافتی به بانک مرکزی مراجعه و وجه نقد را دریافت می‌کنند. به این ترتیب، حجم پول در گردش افزایش می‌یابد.

اگر بانک مرکزی سیاست انقباضی پولی را در نظر داشته باشد، می‌تواند با افزایش نرخ تنزیل مجدد، بانکها را مجبور به افزایش نرخ تنزیل کند. بنگاههای خصوصی در اجرای پروژه‌ها با هزینه‌های کلان فرصت بیشتری مواجه شده، اسناد تجاری خود را تنزیل نمی‌کنند؛ در نتیجه، از افزایش حجم پول در گردش جلوگیری خواهد شد.

بنابراین، حرمت و حلیت تنزیل و کاهش در ارزش مطالبات، در اقتصاد از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. حرمت آن می‌تواند اقتصاد جامعه اسلامی را از یک ابزار مهم پولی محروم سازد.

**دلایل عدم حرمت تنزیل:** در رابطه با حرمت تنزیل و حمل آن به ربا اختلاف نظر است. اکثر علمای شیعه در عصر حاضر، تنزیل سفته را با این شرط، جایز شمرده‌اند که سفته ساختگی نباشد و صادرکننده آن واقعاً بدهکار باشد؛ یعنی سند تجاری در برابر بدهی واقعی صادر شده باشد. مبنای دلیل جواز تنزیل چیست؟ دلایل چندی آورده شده است. در اینجا به چند مورد اشاره می‌شود:

الف. حضرت آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی (صاحب وسیلة النجاة) میان ربای قرضی و تنزیل تفاوت قایل شده است. در قرض با شرط اضافه، جرنفع و انتفاع در قرض، ربا و حرام است. اما تنزیل، معامله است. در معامله زیاد گرفتن، ممنوع و حرام نیست. معامله

می‌تواند در قالب صلح، ابراء و... انجام شود.<sup>۶۵</sup>

ب. برخی تنزیل را به این دلیل جایز می‌دانند که ربا دو صورت بیشتر ندارد: مازادستانی در قرض و معامله دو کالای همجنس که مکیل و موزون باشند. تنزیل نه قرض ربوی با شرط زیادی است و نه معامله و خرید و فروش مکیل و موزون؛ یعنی تنزیل معامله است ولی مکیل و موزون نیست و این به نحوی خرید و فروش اسکناس می‌باشد و این کار نمی‌تواند حرام باشد و بر همین مبنا، برخی هم تنزیل و هم خرید و فروش اسکناس را تجویز کرده‌اند.<sup>۶۶</sup>

شهید مطهری با تأیید تفاوت اسکناس با طلا و نقره، چند پیش‌فرض برای جواز تنزیل در نظر گرفته است:

اولاً، اسکناس مالیت دارد.

ثانیاً، فروش دین اشکال ندارد.

ثالثاً، کالاهایی که خرید و فروش آنها عددی است، ربوی نیست؛ یعنی به همجنس‌شان مبادله مازاد حرام نیست.<sup>۶۷</sup>

همچنین در کتاب ربا از دیدگاه فقهی آمده است:

به نظر ما این معامله (تنزیل) با قواعد عامه خرید و فروش، مشروط بر اینکه عوض و معوض ربوی نباشد سازگار است؛ زیرا این مسأله بیان می‌کند که برای مدت قسمتی از ثمن در نظر گرفته شده است و این قاعده‌ای است که نزد فقها مقبول است.<sup>۶۸</sup>

ج. در رابطه با جواز تنزیل روایاتی نیز وجود دارد. از جمله روایتی است از پیامبر (ص) به نقل از ابن عباس:

هنگامی که پیامبر (ص) به اخراج بنی نضیر فرمان داد، تعدادی از آنها خدمت پیامبر (ص) آمدند و گفتند: شما دستور به اخراج ما داده‌اید با اینکه ما از مردم مدینه مطالباتی داریم ولی زمان وصول آن نرسیده است. پیامبر در جواب فرمود: «ضعوا و تعجلوا» از مقدار آن کم کنید و به صورت نقد دریافت نمایید.<sup>۶۹</sup>

روایت دیگر امام محمد باقر (ع) در کتاب وسائل الشیعه، نقل شده است که دلالت بر جواز

نرخ تنزیل دارد:

عن ابی جعفر<sup>(ع)</sup> فی الرجل یکون علیه الی اجل مسمی فیأتیہ غریمه  
فیقول: أنقذنی من الذی لی کذا وکذا، واضع لک بقیته او یقول: أنقذنی بعضاً  
وامد لک فی الاجل فیما بقی. فقال: لا اری به بأساً ما لم یزد علی رأس ماله  
شیئاً بقول الله عزوجل: «فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَاتُظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ».

این روایت در رابطه با بدهکاری بود که تا زمانی مشخص، فرصت پرداخت داشت. طلبکار نزد او می‌آید و می‌گوید: فلان مقدار از طلبم را نقداً به من بده و من بقیه را از تو نمی‌گیرم یا می‌گوید: بخشی از طلبم را نقداً بده، من برای بقیه مدت را بیشتر می‌کنم. امام باقر<sup>(ع)</sup> فرمود:

من در این کار اشکالی نمی‌بینم، مادامی که بر اصل مال خود چیزی  
نیفزاید؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «تنها اصل سرمایه شما متعلق به  
شماست. نه ظلم می‌کنید و نه ظلم می‌پذیرید».<sup>۷۰</sup>

از روایت اول، نمی‌توان جواز تنزیل را استفاده کرد؛ زیرا یهودیان بنی نضیر می‌توانستند کفار حربی باشند و گرفتن زیادی از کفار حربی جایز است. هر چند تنزیل با ربای قرضی از نظر گرفتن اضافه تفاوت دارد. در ربای قرضی، قرض دهنده اضافه می‌گیرد؛ رباخوار محسوب می‌شود. در تنزیل، زیادی به بدهکار یا تنزیل کننده می‌رسد. در قضیه بنی نضیر حالت دوم وجود دارد. در اینجا می‌شود گفت: یهودیان بنی نضیر، در نقش کفار حربی بودند و گرفتن اضافه از آنها جایز است.

اما روایت دوم، جواز تنزیل را تأیید می‌کند. بخش اول سؤال دقیقاً حکم تنزیل را خواسته و امام خمینی<sup>(س)</sup> تنزیل را تأیید می‌کند و می‌فرماید: در برابر تأخیر در زمان، اگر اضافه نگیرد اشکال ندارد. بنابراین، ربای قرضی تنها در جایی اطلاق می‌شود که طرف قرض بدهد با شرط زیادی. حکم ربای قرضی، در تنزیل قابل گسترش نیست.

نتیجه: بر مبنای فتاوی و نظریات فقها و روایات وارده، به کاهش ارزش مطالبات همراه با نقد کردن آن حکم ربا را نمی‌توان اطلاق کرد. اما تنزیل به نسیه، به جهت اینکه فروش «دین به دین» است؛ حرام خواهد بود و این نه به خاطر تنزیل بلکه به دلیل بیع «کالی به کالی» بودن، حرمت دارد.

### ربای معاملی

همان‌طور که گفته شد در حرمت ربای نسیه هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. حتی روایتی داریم که ربا را به ربای قرضی منحصر می‌کند. پیامبر (ص) می‌فرماید: «لا رباً الا فی النسیة»؛ یعنی ربا به جز در نسیه وجود ندارد.<sup>۷۱</sup> بر اساس این روایت، عده‌ای ربا را منحصر به قرض می‌دانند. ولی نوع دیگری از ربای حرام، در معاملات و خرید و فروش مطرح می‌باشد؛ به این صورت، اگر جنسی را به مثل یا همجنس خود به بیشتر مبادله کند، ربا شمرده می‌شود و حرام است. اما اگر مبادله دو کالای همجنس مساوی باشد، جایز می‌باشد.

### ربای جلی و ربای خفی

این نوع ربا، با عناوین دیگری نیز یاد می‌شود؛ از قبیل «ربای جلی» و «ربای نسیه» در برابر «ربای خفی» و «ربای فضل» که اولی همان ربای قرضی است؛ این ربا «مشمول بر ضرر عظیم است».<sup>۷۲</sup> ولی ربای خفی از نظر بعضی‌ها حرمت ایزاری دارد؛ به این معنا، این نوع ربا به خودی خود حرمت ندارد؛ بلکه برای جلوگیری از افتادن در ربای جلی و به منظور حفظ حریم ربای قرضی، حرمت یافته است. اسلام، از این طریق خواسته است جلوی حیل‌های مربوط به ربای قرضی را بگیرد. از روایت «لا رباً الا فی النسیة» می‌توان انحصار را فهمید؛ یعنی ربای حرام و مورد نظر قرآن همان ربای جاهلیت و قرضی است.

روایت ابی سعید خدری که از پیامبر (ص) نقل می‌کند، مؤید همان مطالب است؛ پیامبر (ص) می‌فرماید: «لا تبعوا الدرهم بالدرهمین فانی اخاف علیکم الربا»؛<sup>۷۳</sup> یک درهم را با دو درهم نفروشید، زیرا من برای شما از ربا می‌ترسم.

اگر ربای معاملی به عنوان حریم ربای قرضی و فلسفه حرمت آن را «سداً للذرایع» بدانیم، در آن صورت به یک تفاوت اساسی میان این دو نوع ربا می‌رسیم: ربای قرضی هیچ‌گاه مباح نمی‌شود و حرمتش در هر شرایطی، پابرجاست ولی ربای فضل هنگامی که ضرورت اقتضا کند می‌تواند مباح گردد.<sup>۷۴</sup>

تفاوت دیگری در رابطه با مالکیت اموال و داراییهایی که به صورت ربوی دریافت شده‌اند،

وجود دارد: در معاملات ربوی، اصل معامله باطل می‌شود و طرفین معامله، املاک دریافتی را مالک نمی‌شوند؛ در حالی که در قرض ربوی تنها مقدار دریافتی مازاد بر اصل پولی و دارایی، طبق شرع به رباخوار منتقل نمی‌شود و قرض گیرنده می‌تواند پول دریافتی به عنوان وام را تصرف کند.<sup>۷۵</sup> این مطلب از آیه «وَإِنْ تُبْتِغُوا فَدَلْكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ» نیز فهمیده می‌شود؛ یعنی اگر توبه کردید و از رباخواری دست کشیدید، اصل مال و سرمایه شما متعلق به خود شماست؛ آن را از بدهکار دریافت کنید ولی اضافه را که موجب برقراری روابط ظالمانه می‌شود، نگیرید.

در برخی از روایات، ربای قرضی با عنوان ربای محض یاد شده است. شاید بشود گفت ربای «معاملی»، ربای غیر محض است. این تقسیم‌بندی را می‌شود از روایت ذیل استنتاج کرد:

شخصی از امام موسی بن جعفر<sup>(ع)</sup> سؤال نمود که یک نفر صد درهم از دیگری می‌گیرد که با آن تجارت و معامله کند بعد حدود پنج درهم اضافه بدهد. امام فرمودند: این ربای محض است.<sup>۷۶</sup>

اینکه امام ربای قرضی را ربای محض نامیده، می‌توان استفاده کرد که ربای معاملی «غیر محض» و حریمی است. البته این نتیجه‌گیری به عنوان یک احتمال مورد توجه است.

ابن قیم جوزی، بعد از تقسیم‌بندی ربا به «جلی» و «خفی» می‌گوید:

ربای جلی حرام است، چون حرمت آن معلوم است و این همان ربای نسیه‌ای و جاهلی است که قرآن صریحاً آن را حرام دانسته است. اما ربای خفی، ربایی است که چون وسیله‌ای برای وقوع ربای جلی می‌شود حرام است و خودش مستقلاً حرام نیست و این ربای خفی، همان ربای فضل است...<sup>۷۷</sup>

در حقیقت او نیز معتقد است که «ربای معاملی» حرمت ابزاری دارد و به منظور سدّ ذرایع حرمت پیدا کرده است. ربای خفی به خودی خود مکروه است.<sup>۷۸</sup>

معیار حرمت ربای معاملی: آیا معامله هر کالایی با همجنس خود به زیادی ربا و حرام است؟ یا حرمت تنها در مکیل و موزون تحقق می‌یابد و یا حرمت اختصاص به مواد غذایی دارد؟ در این مورد میان فقها اختلاف نظر وجود دارد.

برخی از علما ربا را منحصر به نسیه می‌دانند و حرمت ربای معاملی را قبول ندارند. دسته‌ای

از فقهای اهل سنت حرمت ربای معاملی را به اشیای شش‌گانه منحصر می‌کنند که عبارتند از: طلا، نقره، خرما، گندم، نمک و جو.

شافعی، معیار حرمت ربا را «خوراکی» و همجنس بودن در جو، گندم، خرما و نمک و «مسکوک» بودن را در طلا و نقره می‌داند.

حنفی، روی موزون بودن در همهٔ اشیاء به عنوان یک معیار تکیه دارند ولی در اشیای چهارگانه، «پیمانهای» و «همجنس» بودن را به شرط موزون اضافه کرده‌اند.

مذهب مالکی، علت حرمت ربا در اشیای چهارگانه را طعام بودن آنها می‌داند.

حنابله، اتحاد در جنس، مکیل و موزون بودن را معیار حرمت قرار داده‌اند.

این قدامه ربا را در کالاها و محصولات جاری می‌داند که سه شرط زیر را داشته باشد:

۱- پیمانهای؛ ۲- وزنی؛ ۳- خوراکی باشد. اما مشهور علمای شیعه، ربای معاملی را در اشیای

همجنسی که مکیل و موزون باشد، جاری می‌دانند. مبنای آنها قاعدهٔ معروفی است:

«لایکون الربا الا فی مایکال او یوزن»، یعنی ربا جز در مکیل و موزون نیست. این قاعده،

برگرفته از روایات صحیح‌های است که مورد قبول فقهای می‌باشد.

صاحب مفتاح‌الکرامه، سه شرط برای تحقق موضوع ربای معاملی بیان کرده است:

الف. دو کالا از یک نوع باشند. ب. مثل هم باشند. ج. از طریق وزن و پیمان اندازه‌گیری

شوند.

در برابر دیدگاه اغلب فقهای شیعه، گروهی مثل شیخ مفید، ابن سلار و ابوعلی معتقدند که در

معدود هم حکم ربا جاری است. اینها برای تأیید نظر خود به دو روایت متمسک شده‌اند که

دلالت بر کراهت می‌کنند. در یک مورد از مبادلهٔ لباس به لباس، شتر به شتر، اسب به اسب سؤال

شد امام در جواب فرموده: «فنحن نکرهه»، یعنی ما کراهت داریم و در جای دیگر در جواب

سؤال‌کننده از ربای معدود، امام فرمود: «لایصلح». این روایات صراحت در حرمت ربای معدود

ندارد، بلکه دلالت بر کراهت دارد. بعلاوه، این روایات مخالف اجماع است و اجماع می‌گوید: در

معدود ربا نمی‌آید. بویژه، روایت دوم از ابن مسکان است و حدیث او مرفوعه می‌باشد.<sup>۷۹</sup>

## فلسفه حرمت ربا

از اساسی ترین بحثهای مربوط به ربا، تجزیه و تحلیل فلسفه و علت حرمت آن است. سؤالات اساسی و مهمی در این مورد مطرح است: چرا گرفتن زیادی در معاملات کالاهای وزنی و پیمانهای حرام شده است؟ علت حرمت ربای قرضی در چیست؟ آیا عوامل اجتماعی و مقولاتی چون بی عدالتی، گسترش فاصله طبقاتی، افزایش نابرابری، تمرکز ثروت در دست معدودی از افراد جامعه و... می توانند در تشریح حرمت ربا مؤثر باشند؟ آیا نمی توان گفت که تحریم ربا جنبه سمبلیک دارد. هدف اصلی مبارزه با تنبلی، مفت خواری و هرزگی می باشد؟ اسلام از این طریق می خواهد ارزش و اعتبار کار و تلاش را نشان دهد؛ تنها درآمدی مشروع است که به نحوی از نیروی انسانی ناشی شده باشد؟ آیا جنبه های اخلاقی و انسانی قضیه را نباید مورد توجه قرار داد؟ آیا شرایط اجتماعی که به تشریح این پدیده اقتصادی منجر شد، قابل بررسی نیست؟

اگر بتوانیم ثابت کنیم که مقولات اجتماعی و اقتصادی در تشریح حرمت ربا مؤثر می باشد، لازم است آنها را شناسایی و تحلیل و بررسی نماییم. در صورتی که مشخص شود حرمت ربا منصوص العلة است و عوامل بخصوصی به عنوان علت حرمت ربا در قرآن و توسط ائمه (ع) بیان شده است، طبعاً با فقدان آن عوامل، در گرفتن مازاد ربا صدق نخواهد کرد. چنین مواردی خروج موضوعی از ربا خواهد داشت. اینها، مسائلی هستند که در این قسمت بحث می شود. با مراجعه به آیات و روایات خواهیم دید:

آیا علت حرمت ربا در کلام الهی و ائمه آمده است یا نه؟ در قرآن و روایات از عواملی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به عنوان علت حرمت ربا یاد شده است. در ذیل به بررسی هر یک می پردازیم.

### مبارزه با ظلم

ظلم ستیزی و عدالت خواهی در اسلام، اصل اساسی و خدشه ناپذیر است. عدالت خواهی، جزء رسالت تمام انبیای الهی می باشد. برقراری عدل مهمترین هدف اقتصادی اسلام است. هر آنچه با عدالت ناسازگار باشد، با اسلام نیز ناسازگار است؛ یعنی عدالت معیاری است برای

ارزیابی اسلامی بودن فعالیت‌های اقتصادی. رباخواری با این اصل در تضاد است؛ به همین جهت اسلام آن را حرام کرده است. قرض ربوی، استثمار انسان از انسان و تزییع حقوق افراد فقیر و بینوا توسط سرمایه‌داران و توانگران می‌باشد. قرآن در سوره بقره، این مسأله را با صراحت بیان کرده است.

آیات ۲۷۳ تا ۲۸۰ این سوره با تشویق انفاق و کمک به بینوایان آغاز می‌شود. بعد از بیان حرمت ربا و خصوصیات روحی رباخواران و ذکر آثار ربا در مقایسه با صدقات، مؤمنان را از رباخواری برحذر می‌دارد و آنها را از عواقب و پیامد رباخواری که اعلان جنگ و مبارزه با خدا و پیامبر (ص) است، خبر می‌دهد. در نهایت علت حرمت ربا را که همان ظلم و استثمار باشد، بیان می‌کند: «وَإِنْ تُبْتِغُوا فَالْكُمُ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»؛ یعنی اگر از این عمل زشت (رباخواری) دست بردارید، اصل مال شما متعلق به خودتان است. در این صورت نه به واسطه گرفتن اضافه ظلم کرده‌اید و نه به دلیل نگرفتن اصل سرمایه، مورد ستم واقع شده‌اید. یعنی این آیه اشاره دارد که گرفتن اصل مال بدون زیادی حق شماست از اکثر تفاسیر نیز همین معنی استفاده می‌شود مانند تفاسیر مجمع البیان، الصافی، منهج الصادقین، المیزان، نمونه و... که روی این معنی تأکید کرده‌اند.<sup>۸۰</sup>

همچنین در روایتی از امام رضا (ع)، علت حرمت ربا ظالمانه بودن آن دانسته شده است. «علة تحريم الربا... و لما في ذلك من الفساد و الظلم و فناء الاموال...» از امام در رابطه با علت حرمت ربا سؤال می‌شود، امام می‌فرماید: «ربا اموال را به تباهی می‌کشاند، ربا ظالمانه است و موجب فناء اموال می‌گردد».

روایاتی وارد شده است که از آنها ظالمانه بودن را به عنوان ملاک حرمت می‌توان استنتاج کرد؛ روایاتی که می‌گویند: میان زن و شوهر، پدر و پسر ربا وجود ندارد. امام باقر (ع) می‌فرماید: «لیس بین الرجل و ولده... و لا بین اهله رباً...»<sup>۸۱</sup> روایت دیگر در رابطه با کفار حربی است، می‌فرماید: «قال رسول الله (ص): لیس بیننا و بین اهل حربنا رباً نأخذ منهم الف درهم بدرهم و نأخذ منهم و لا نعطيهم»<sup>۸۲</sup>؛ میان ما با کفار حربی ربا وجود ندارد. ما می‌توانیم از آنها هزار درهم را در مقابل یک درهم بگیریم؛ ولی ربا نمی‌دهیم.

زیاد گرفتن پدر و پسر و زن و شوهر از همدیگر و یا زیاده ستانی مسلمان از کفار حربی

ریاست ولی حرام نیست؛ چون ملاک حرمت را که رابطه اقتصادی ظالمانه باشد، ندارد. از آنجا که زن و شوهر زندگی مشترک دارند، درآمد خود را یکجا خرج می‌کنند و معمولاً در سختی و آسایش، رفاه و فقر با هم شریکند، اضافه گرفتن آنها از همدیگر ظالمانه نیست و موجب بی‌عدالتی نمی‌شود. همچنین است رابطه اقتصادی پدر و فرزند، بویژه فرزند که وارث پدر و مالک دارایی او بعد از مرگ می‌باشد.

این قضیه در رابطه با کفار حربی نیز صدق می‌کند. آنها کسانی‌اند که با حکومت اسلامی درجنگند. اموال آنها می‌تواند جزء غنایم جنگی محسوب شود. تضعیف اقتصادی آنها ظلم نیست بلکه کار نیکو و ستوده می‌باشد. ضربه اقتصادی به دشمن در پیشبرد اهداف نظامی و شکست او نقش اساسی دارد. بنابراین، در جایی که ظلم صدق نکند معامله ربوی اشکال نخواهد داشت.

شاید رمز شرط همجنسی، تشابه و مکیل و موزون بودن در ربای معاملی نیز همین مسأله باشد. اقتصاد صدر اسلام، معیشتی و مبتنی بر کشاورزی و دامداری بود و صنایع ماشینی‌ای که کالاهای کاملاً مشابه و همگن تولید کند، وجود نداشت. تولیدات صنایع دستی از نظر کیفیت تفاوت داشت. به همین دلیل، اگر حرمت ربا در معدودات نیز اعمال می‌شد، ممکن بود به هریک از دو طرف معامله ظلم بیشتری برود. اما کیل و وزن مخصوصاً دومی از دقت کافی برخوردار بود. شرط اضافی می‌توانست به ظلم بینجامد و یکی از دو طرف ستمگر و دیگری ستمکش باشد. از دیدگاه اسلام رباگیر ظالم و ربادهنده مظلوم است و حرمت ربا در جهت حمایت از مظلوم بوده است. امام رضا(ع) در روایتی که علت حرمت ربا را توضیح می‌دهد می‌فرماید: «... لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمین، كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الاخر باطلاً...»<sup>۸۳</sup>؛ زیرا اگر انسان یک درهم را به دو درهم بخرد، بهای یک درهم، یک درهم است و بهای آن درهم زیادی باطل و به ناحق دریافت شده است و در واقع ظلم می‌باشد.

این مطلب، از آیه «وَ اِنْ تُبْتِغُوْا فَلَکُمْ رُؤُوسُ اَمْوَالِکُمْ...» نیز فهمیده می‌شود. همان‌طور که از تفاسیر دانسته شد؛ معنی «لا تظلمون» ستم از جانب قرض دهنده و رباگیر است و معنی «لا تظلمون» مورد ستم واقع شدن او به دلیل بازستاندن اصل سرمایه خود می‌باشد. در نهایت، ربا در جایی مصداق پیدا می‌کند که قرض دهنده (در ربای قرضی) زیاده بر اصل سرمایه خود از

طرف مقابل بگیرد ولی اگر تنزیل کرد؛ قرضی را زودتر از موعد با مبلغ کمتر دریافت می‌کند ربا نیست و ظلم به شمار نمی‌آید.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا اضافه گرفتن ظالمانه است ولی تنزیل کردن و کمتر گرفتن ظالمانه نیست؟ برای دستیابی به جواب، لازم است وضعیت اجتماعی قرض گیرندگان و تنزیل کنندگان را بررسی کنیم.

در عصر پیامبر (ص) قرض دهندگان از اقشار سطح بالای جامعه و از طبقات اشراف بودند. در آن زمان سرمایه‌های پولی کمیاب و محدود بود و در دست تعداد کمی از افراد جامعه تمرکز داشت. از طرفی متقاضیان قرض، افراد فقیر و کم درآمد بودند؛ آنها نه برای توسعه فعالیت‌های اقتصادی و تجاری بلکه برای تأمین نیازهای اولیه و حداقل معیشت مجبور به دریافت قرض بودند. شرایط اضطراری زندگی، آنها را وادار به دریافت وام‌های ربوی می‌کرد.

اما تنزیل کنندگان کسانی نبودند جز توانگران، اشراف و فئودالها. آنها یا به دلیل اشتغال در کار تجارت، فروش کالا به صورت نسیه و یا به دلیل پرداخت قرض ربوی، گاهی به پول نقد نیاز پیدا می‌کردند که با تنزیل اسناد طلب، پول لازم را تأمین می‌کردند. این قرض گیرندگان بودند که تن به پذیرش شرایط رباخوار می‌دادند؛ در واقع، فشار زندگی آنها را مجبور به قرض ربوی می‌کرد. با همه اینها، تنزیل عملی اقتصادی و داوطلبانه است که ممکن است انگیزه سودجویی در آن نقش داشته باشد.

به دلیل ظالمانه بودن ملاک حرمت ربا و اینکه ربا نابرابری را گسترش می‌دهد و شکاف طبقاتی را بیشتر می‌کند؛ نمی‌توان بسیاری از فعالیت‌های مالی بانک‌های امروزی را ربوی دانست؛ زیرا اکثر دریافت کنندگان وام، بویژه در کشورهای جهان سوم، سرمایه دارند. آنها با استفاده از شرایط تورمی، پایین بودن نرخ بهره و یا سود بانکی و داشتن وثیقه مورد نظر بانکها، می‌توانند براضی وام بگیرند تا علاوه بر استفاده از اصل پول و سرمایه‌گذاری، در مواردی که تورم بیشتر از نرخ بهره باشد، سود سرمایه‌ای ببرند.

به عبارت دیگر، در عصر حاضر و در اغلب کشورهای عقب مانده، جایگاه و موقعیت اقتصادی قرض دهندگان و قرض گیرندگان، تغییر کرده است. اگر پس انداز کنندگان سیستم بانکی را قرض دهند و دریافت کنندگان وام را قرض گیرنده بدانیم، درخواهیم یافت: اکثر

دریافت‌کنندگان وام، پولداران و ثروتمندان هستند. آنها برای گسترش فعالیت‌های تولیدی و تجاری و حتی واسطه‌گری و دلالتی از بانکها وام می‌گیرند. در مقابل، پس‌انداز‌کنندگان افراد کم‌درآمد جامعه هستند که بخشی از درآمد ناچیز خود را برای روز مبادا در بانک پس‌انداز می‌کنند. طبیعی است که بالا بودن نرخ سود بانکی به نفع این طبقه تمام خواهد شد.

از نظر مورد مصرف، در صدر اسلام، وام‌گیرندگان افراد فقیر و کم‌درآمدی بودند. آنها برای سیر کردن شکم گرسنه بچه‌های خود قرض می‌گرفتند. فشار زندگی و شرایط سخت و طاقت‌فرسای رباخواران، در بسیاری از مواقع به قیمت آزادی و انسانیت آنها تمام می‌شد؛ یعنی بردگی جاودان آنها و خانواده‌شان. مبارزه اسلام با چنین نظام ظالمانه‌ای، امری طبیعی و متناسب با اقتضای عدالت‌خواهی بود؛ اگر در برابر آن نمی‌ایستاد جای سؤال و تردید وجود داشت. امروزه بخش اعظم وام‌های بانکی در فعالیت‌های تولیدی و تجاری هدایت می‌شود و مقدار ناچیز آن در اختیار افراد فقیر و مستضعف قرار می‌گیرد. در جهانی که تورم در آن فراگیر است، حذف بهره بانکی حداقل تا سطح جبران تورم، به اختلاف طبقاتی بیشتر می‌انجامد. بنابراین، اگر فلسفه حرمت ربا ظالمانه بودن آن باشد، چنان‌که بزرگانی چون امام خمینی (س)، شهید مطهری اینطور می‌پندارند؛<sup>۸۴</sup> در این صورت، خروج موضوعی بهره بانکی از ربای حرام، جدی گرفته خواهد شد و عدم حرمت ربای تولیدی قابل پذیرش خواهد بود. (در این مورد در فصل بعد بحث خواهد شد.)

### ترویج کارهای نیک

اسلام در روابط فردی و اجتماعی به یک سری اصول اهمیت قابل توجهی می‌دهد؛ اصولی نظیر تراحم، تعاطف، همکاری، همیاری، تأمین نیازمندان، همدردی، روابط انسانی و... در این راستا، دستگیری از نیازمندان و بینوایان از مهمترین تعالیم اسلام می‌باشد. مکتب حیاتبخش اسلام، جهت ترویج این اصول و گسترش کارهای نیک و انسانی، ربا را حرام کرده است. ایجاد قرض‌الحسنه و اهمیت دادن به آن یکی از این کارهاست. به طور کل، انفاق، صدقه، قرض‌الحسنه نقطه مقابل رباخواری است. اینها کارهای نیک‌خواهانه‌ای است که رواج رباخواری مانع رشد و گسترش‌شان می‌شود. روایات زیادی داریم که علت حرمت ربا را به همین مسأله منسوب

می‌کند. در زیر بعضی از آنها را به عنوان نمونه می‌آوریم:

سماعه از امام صادق (ع) سؤال می‌کند: «انی رأیت الله قد ذکر الربا فی غیر آیه و کثره... قال (ع) لثلا یمتنع الناس من اصطناع المعروف».<sup>۸۵</sup> سبب چیست که خداوند ربا را در چند آیه و به طور تکراری آورده است؟ امام فرمود: برای اینکه مردم مانع کارهای خیر و نیک‌خواهانه نشوند. در روایت دیگر از امام صادق (ع) آمده است:

«انما حرم الله عزوجل الربا لکیلا یمتنع الناس من اصطناع معروف».<sup>۸۶</sup> خداوند ربا را به این جهت حرام کرده که مردم از کارهای خیرخواهانه امتناع نورزند.  
امام رضا (ع) در رابطه با علت حرمت ربای نسیه می‌فرماید:

... و علت تحريم الربا بالنسيئة لعله ذهاب المعروف و تلف الاموال و  
رغبة الناس في الربح و تركهم القرض و صنایع المعروف و لما في ذلك من  
الفساد و الظلم و فناء الاموال.<sup>۸۷</sup>

علت حرمت ربای نسیه، علاوه بر نابودی اموال، باعث از بین رفتن کارهای نیک و خیرخواهانه می‌شود. در این وضعیت، روابط سودجویانه و منفعت طلبانه، باعث ترک قرض‌الحسنه می‌گردد و در نهایت به نابودی اموال و روابط ظالمانه می‌انجامد.  
بنابراین، گرفتن ربا آن هم از کسانی که برای تأمین حداقل معیشت دچار مشکلند و در تنگنای شدید اقتصادی قرار دارند، به عواطف و روابط انسانی ضربه می‌زند و بنابراین پیامدهای ناخوشایند روانی و اجتماعی را به دنبال خواهد داشت. در مقابل، قرض‌الحسنه و انفاق در تحکیم روابط انسانی و توسعه همیاری و همکاری کمک می‌کند و روح برادری و ایثار را رشد می‌دهد.

اسلام قرض‌الحسنه را که در جهت اصطناع معروف است، واجب نکرده ولی به عنوان یک عمل نیک و خدایسندانه که دارای اثرات و پیامدهای اجتماعی مثبت است، مورد تأکید قرار داده است. در آیات و روایات زیادی از قرض‌الحسنه و پاداش معنوی اش سخن رفته است. در اینجا به دو مورد بسنده می‌کنیم. در قرآن آمده است:

«وَأَقْبِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَحْدُوهُ  
عِنْدَ اللَّهِ، هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمَ أَجْرًا...».<sup>۸۸</sup>

«نماز بگذارید و زکات بدهید و به خدا قرض الحسنه دهید و هر کار نیکی را که برای خود پیشاپیش بفرستید، پاداش آن بزرگتر است.»  
پیامبر (ص) نیز می‌فرماید:

«من اقراض اخاه المسلم کان بدل درهم اقراضه وزن جبل احد من جبال رضوی و طور سیناء حسنات.»<sup>۸۹</sup> کسی که به برادر مسلمانش قرض بدهد، هر درهم آن ثوابی به وزن کوهی از کوههای رضوی و طور سینا دارد.

اسلام، قرض الحسنه را واجب نکرده ولی زمینه گسترش و رشد آن را فراهم ساخته است؛ در حقیقت، سازوکاری را در احکام اقتصادی تعبیه کرده است که جامعه اسلامی به طور خودکار به سوی هدف مورد نظر هدایت شود. اسلام در کنار تشویق و ترغیب به پرداخت قرض الحسنه و اعلان پاداشهای عظیم معنوی برای آن، قرض ربوی و کنز را حرام کرده است و با وجوب زکات و خمس بر پس اندازهای غیر فعال پولی، از ذخیره سازی نیز جلوگیری نموده است. این بستری برای انجام و گسترش فعالیتهای نیک و انسانی و در جهت همبستگی بیشتر جامعه است.<sup>۹۰</sup>

آنچه گفته شد در رابطه با وامهای ضروری بود؛ وامهایی که به نیازمندان برای تأمین احتیاجات اساسی چون غذا، پوشاک و مسکن پرداخت می‌شود. اما در قرضهای غیر ضروری وام به منظور راه اندازی بنگاه تولیدی و تجاری و یا برای توسعه و گسترش فعالیتهای اقتصادی پرداخت می‌شود. در این موقعیت دریافت کننده وام ممکن است بخواهد با استفاده از صرفه جوییهای اقتصادی، رقبای خود را از صنعت خارج کند و شاید انحصار، به وجود آورد. در چنین شرایطی آیا عاقلانه و عادلانه نخواهد بود که چیزی از سرمایه دار دریافت شود؟ آیا دریافت مازاد از توانگران و سرمایه داران موجب اشاعه معروف می‌شود یا نگرفتن آن؟ آیا فتوا در حرمت زیاده ستانی از این دسته افراد در جهت تشدید اختلاف طبقاتی و گسترش نابرابری نخواهد بود؟ پاسخ احتمالی این است که (با فرض حرمت ربا در وامهای غیر ضروری) وامهای تولیدی، حریم وامهای ضروری است، حرمت آن به منظور ترویج قرض الحسنه و افزایش وامهای ضروری می‌باشد. اگر گرفتن ربا از وامهای غیر ضروری حرام نباشد، مردم از دادن قرضهای ضروری منصرف خواهند شد. در مقابل، به پرداخت قرضهای غیر ضروری روی خواهند آورد؛ چون وامهای غیر ضروری درآمد دارد بنابراین، قرض منفعت دار ترجیح داده می‌شود. بدین

ترتیب، جلوی وامهای نیک خواهانه گرفته می‌شود و با نیازمندان و بینوایان همکاری نمی‌گردد؛ این می‌تواند با ترویج فعالیت‌های انسانی در تضاد باشد.

بعلاوه، چنان‌که در فصل بعد ثابت خواهیم کرد ربای حرام تنها در قرضهای ضروری مصداق دارد. دریافت اضافه از سرمایه‌داران نه ظالمانه است و نه منافعی با اصطناع معروف می‌باشد. بنابراین، این دو علت مؤید همدیگرند.

### جلوگیری از رکود

وضعیتی را رکود می‌گویند که تقاضا و فعالیت‌های اقتصادی به شدت کاهش یابد، تعداد قابل توجهی از نیروی کار جامعه بیکار شوند، تولیدات تنزل پیدا کند، سرمایه‌گذاری متوقف شود، معاملات و مبادلات کم شود، بنگاههای ضعیف و کم تجربه ورشکست شوند و قدرت خرید مردم در سطح قابل توجهی کاهش یابد. سیاست‌های انقباضی پولی (کاهش حجم پول در گردش) و مالی (افزایش مالیات و کاهش در مخارج دولت) و عدم تمایل مردم به سرمایه‌گذاریهای تولیدی، از عوامل ایجاد رکود اقتصادی است.

در روایات از جمله علل و عوامل حرمت ربا، فساد و نابودی اموال، کاهش فعالیت‌های تجاری و ایجاد رکود اقتصادی شمرده شده است و اینکه رواج رباخواری معاملات و مبادلات اقتصادی را کاهش می‌دهد.

امام رضا(ع) می‌فرماید: «... علة تحريم الربا، انما نهى الله عزوجل عنه لما فيه من فساد الاموال... و علة تحريم الربا لنسيئة... تلف الاموال و رغبة الناس في الربح...»<sup>۹۱</sup>

خداوند به این دلیل ربا را حرام کرد که این کار موجب فساد اموال می‌شود. در رابطه با علت حرمت ربای نسیه می‌فرماید: ربا به نابودی مال منتهی می‌شود و فعالیت‌های سودجویانه را گسترش می‌دهد.

هشام از امام صادق(ع) در رابطه با علت حرمت ربا سؤال کرد، امام فرمود: «انه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات و ما يحتاجون اليه، فحرم الله الربا، لتفر الناس عن الحرام الى التجارات، و الى البيع و الشراء...»<sup>۹۲</sup>

خداوند ربا را به این جهت حرام کرد که مردم به کارهای تجاری و مفید روی آورند و اگر ربا

حلال می‌بود مردم فعالیت‌های مفید و اقتصادی را ترک می‌کردند.

ریاخواری باعث می‌شود، طلبکار بدون انجام فعالیت اقتصادی مفیدی از درآمد بالایی برخوردار شود و این عمل به اقتصاد جامعه لطمه می‌زند. زیرا عده‌ای از افراد بدون استفاده از استعداد و نیروی خود و بدون هیچ نیازی به کار کردن با پولی که از راه ربا به دست می‌آورند، امکانات و تولیدات جامعه استفاده می‌کنند؛ یعنی ربا بستری می‌شود برای رشد تن‌پروری، کندی تجارت، پدیداری رکود اقتصادی. بعلاوه، در اقتصاد ربوی به موازات افزایش درآمد ریاخواران و تمرکز ثروت سرمایه‌داران، وضع اقتصادی بدهکاران هر روز بدتر می‌شود و تلاش آنها در جهت بهبود شرایط زندگی و حتی حفظ وضع موجود، بی‌نتیجه می‌ماند و روز به روز درآمدشان کاهش می‌یابد. در یک جامعه معیشتی که افراد بی‌بضاعت و فقیر، تنها «حداقل معیشت» را می‌توانند برای افراد تحت تکفل خود فراهم کنند، پرداخت بخشی از درآمد آنها به عنوان بهره، زندگی‌شان را دچار اختلال خواهد کرد و مصرفشان را به پایین‌ترین حد ممکن خواهد رساند و کمبود قدرت خرید در جامعه باعث رکود اقتصادی می‌شود. پس ربا بیکاری را میان طبقات مرفه و سرمایه‌دار گسترش و تقاضا و مصرف را میان گروه‌های پایین جامعه کاهش می‌دهد؛ پیامد طبیعی این وضعیت رکود اقتصادی می‌باشد.

همان اندازه که قرض‌الحسنه روابط عاطفی را در جامعه رشد می‌دهد و زمینه را برای همکاریها و همیاریهای متقابل فراهم می‌کند؛ ریاخواری به دشمنی، کینه و حس انتقام‌جویی دامن می‌زند. فقر و فلاکتی که از ریاخواری ناشی می‌شود، تبدیل به عقده شده و در هر فرصتی مشتعل می‌گردد. بسیاری از اغتشاشها و ناآرامیهای اجتماعی، ریشه در اختلافات طبقاتی و اجحاف توان‌فرسای سرمایه‌داران دارد.<sup>۹۳</sup>

بدین ترتیب، می‌توان گفت بسیاری از هرج و مرج‌های اجتماعی، زمینه‌های اقتصادی دارد و ربا‌های «أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» (ربای جاهلی) مصداق عینی این وضعیت می‌باشد. اغتشاشات و ناآرامیهای اجتماعی بدبختی و فلاکت جامعه را در پی خواهد داشت. همچنین نه تنها دورنمای آینده اقتصاد را تیره و ناپیدا می‌سازد بلکه تمایل مردم به سرمایه‌گذاری تولیدی و مفید را کاهش می‌دهد؛ در نهایت، اقتصاد با رکود، مواجه می‌گردد. بنابراین، ربا می‌تواند، از طریق هرج و مرج اجتماعی، به فتنای اموال منجر شده و به رکود بینجامد.

به نظر می‌رسد که این تحلیل از «فلسفه حرمت ربا» برای جامعه صدر اسلام چندین به دور از واقعیت نیست. هر چند کاهش درآمد و مصرف توده‌های مردم، در آن زمان نمی‌توانست به رکود، به معنای امروزی منجر شود، زیرا در آن روزگار تولید انبوه وجود نداشت تا در صورت کاهش قدرت خرید، اقتصاد با رکود مواجه شود ولی کاهش در فعالیتهای اقتصادی افراد مجرب جامعه و هدایت سرمایه‌ها به کارهای غیر اقتصادی چون وامهای ربوی، می‌توانست تجارت را کاهش دهد، اما در اقتصاد معاصر که بانک به عنوان مرکز جمع‌آوری منابع محدود پولی مردم و تأمین‌کننده هزینه سرمایه‌گذارهای اقتصادی مطرح می‌باشد، با این فرض که «بهره بانکی فعلی همان ربای صدر اسلام» است، ربا نه تنها باعث رکود نمی‌شود، بلکه همانند قلب، خون را به تمام شریانهای اقتصادی می‌رساند. در حقیقت، این بانک است که با جمع‌آوری پس‌اندازهای ناچیز و پراکنده افراد جامعه، سرمایه بسیاری از پروژه‌های اقتصادی را تأمین می‌کند. در اقتصاد کنونی، بدون خدمات بانکی، فعالیتهای تولیدی و خدماتی فلج می‌شود. رونق و توسعه اقتصادی هر کشوری به کارایی سیستم بانکی آن بستگی دارد.

#### یادداشتها:

- ۱) محمد حسین ابراهیمی، ربا و قرض در اسلام، قم: مؤلف، ۱۳۷۲، ص ۷۳.
- ۲) سید موسی صدر، اقتصاد در مکتب اسلام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰، ص ۷۸.
- ۳) محمد حسین ابراهیمی، همان.
- ۴) سید موسی صدر، همان.
- ۵) محمد حسین ابراهیمی، همان.
- ۶) نسا (۴): ۱۶۰، ۱۶۱.
- ۷) ميثم موسایي، تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی، تهران: مؤسسه تحقیقات پول و بانکی، ۱۳۷۶، ص ۴.
- ۸) همان.
- ۹) حسن محمد تقی الجواهری، ربا از دیدگاه فقهی، ترجمه سید علی صدر الحفاظی؛ انور اقبال قرشی، نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام، ترجمه سید علی اصغر هدایتی؛ حسن عبدالله امین، سپرده‌های نقدی و راههای استفاده از آن در اسلام، ترجمه محمد رخشنده.
- ۱۰) حسن محمد تقی الجواهری، همان، ص ۱۰.
- ۱۱) حسن عبد... امین، همان، ص ۲۲۹؛ آل عمران (۳): ۱۳۰.

- ۱۲) حسن محمد تقی الجواهری، همان، ص ۷ - ۸ بقره (۲): ۲۷۵.
- ۱۳) همان، صص ۸ - ۹.
- ۱۴) انور اقبال قرشی، همان، ص ۲۵.
- ۱۵) سفر خروج، باب ۲۲ و ۳۷، چاپ لندن، ص ۱۹۵ و ۱۹۹.
- ۱۶) سفر خروج، فصل ۲۳، آیه ۲۰؛ به نقل از: میثم موسایی، همان، ص ۵.
- ۱۷) نساء (۴): ۱۶۰، ۱۶۱.
- ۱۸) سفر خروج، فصل ۲۳، آیه ۲۰.
- ۱۹) میثم موسایی، همان، صص ۵ - ۶.
- ۲۰) آل عمران (۳): ۲، ۳.
- ۲۱) حضرت امام خمینی، تحریر الوسیله، جلد ۱، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۵۳۶.
- ۲۲) روم (۳۰): ۳۹.
- ۲۳) نساء (۴): ۱۶۱.
- ۲۴) آل عمران (۳): ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲.
- ۲۵) ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ نوزدهم، ۱۳۶۶، ص ۸۸؛ به نقل از: میثم موسایی، همان.
- ۲۶) محمد رشید رضا، تفسیر العنار، بیروت: دارالمعرفت، جلد ۴؛ حسن محمد تقی الجواهری، الریاء فقیها و اقتصادیا، قم: مؤلف ۱۴۰۵ ق.، صص ۱۴ - ۱۷.
- ۲۷) بقره (۲): ۲۷۵.
- ۲۸) همان: ۲۷۶.
- ۲۹) همان: ۲۷۸.
- ۳۰) همان: ۲۷۹.
- ۳۱) همان: ۲۸۰.
- ۳۲) ناصر مکارم شیرازی، همان، جلد ۲.
- ۳۳) ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، الجامع الاحکام القرآن: تفسیر القرطبی، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۹۷۶، ص ۳۶۳.
- ۳۴) ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۴۲۹.
- ۳۵) علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، جلد ۱، قم: مؤسسه دارالکتاب، جلد ۱، ۱۴۰۴ ق.، ص ۹۳.
- ۳۶) عباس قمی، سفینه البحار، تهران: فراهانی، جلد ۱، ۱۳۶۳، ص ۵۰۷.
- ۳۷) محمدرضا حکیمی و محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیاة، جلد ۵، الفصل الرابع عشر: الریاء، سحق، جبار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.، ص ۴۰۹.
- ۳۸) محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۲، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی، چاپ چهارم، ص ۴۲۹.
- ۳۹) شیخ طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ترجمه حسین نوری و محمد مفتاح، تهران: فراهانی، ۱۳۵۰، ص ۳۹۰.
- ۴۰) محمدرضا حکیمی و محمد حکیمی و علی حکیمی، همان، جلد ۵، ص ۴۰۹.
- ۴۱) همان، ص ۴۰۳.

- (۴۲) همان.
- (۴۳) همان، صص ۴۰۶ - ۴۰۷؛ نجم (۵۳): ۳۲.
- (۴۴) شورا (۴۲): ۳۷.
- (۴۵) محمد رضا حکیمی و محمد حکیمی و علی حکیمی، همان، جلد ۵، ص ۴۰۷.
- (۴۶) محمد بن حسن حر عاملی، همان، جلد ۱۲، ص ۴۲۳.
- (۴۷) میثم موسایی، همان، ص ۱۷.
- (۴۸) همان.
- (۴۹) شیخ محمد طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ص ۵۸۹.
- (۵۰) میثم موسایی، همان، ص ۱۹.
- (۵۱) ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، همان، الجامع لاحکام القرآن: تفسیر القرطبی، ص ۳۴۸.
- (۵۲) سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت در مقایسه با نظامهای اقتصادی غرب، ص ۱۸۴.
- (۵۳) حسن محمد تقی الجواهری، همان، ص ۷.
- (۵۴) روم (۳۰): ۳۹.
- (۵۵) بقره (۲): ۲۷۶.
- (۵۶) محمد حسین ابراهیمی، همان، ص ۹۰.
- (۵۷) همان.
- (۵۸) میثم موسایی، همان، صص ۲۳ - ۲۵.
- (۵۹) همان، ص ۲۵.
- (۶۰) همان.
- (۶۱) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ۲۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ هشتم، ۱۳۶۵، ص ۳۳۴.
- (۶۲) سید محمود طالقانی، همان، ص ۱۸۴.
- (۶۳) محمد حسین ابراهیمی، همان، ص ۱۷۷.
- (۶۴) همان، ص ۱۷۷.
- (۶۵) مرتضی مطهری، مسأله ربا به ضمیمه بیمه، صص ۲۶۲ - ۲۶۳.
- (۶۶) محمود عبدالمولی، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۱؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۷۴.
- (۶۷) مرتضی مطهری، همان، ص ۷۴.
- (۶۸) حسن محمد تقی الجواهری، همان، صص ۸ - ۱۰۶.
- (۶۹) محمد حسین ابراهیمی، همان، ص ۱۷۷.
- (۷۰) همان؛ حسن محمد تقی الجواهری، همان، صص ۱۰۶ - ۱۰۷.
- (۷۱) میثم موسایی، همان، ص ۳۱.
- (۷۲) حسن محمد تقی الجواهری، همان، صص ۲۶ - ۲۷.
- (۷۳) همان، ص ۲۷.
- (۷۴) همان.
- (۷۵) حضرت امام خمینی، رساله توضیح المسائل، گردآورنده نشر فکر، قم: نشر فکر، ۱۳۷۲، ص ۸۶۷.

- (۷۶) محمد بن حسن حر عاملی، همان، جلد ۱۲، ص ۴۳۷.
- (۷۷) ابن قیم جوزی، اعلام الموقعین علی رب العالمین، جلد ۲، ص ۱۳۵؛ به نقل از: محمد حسین ابراهیمی، همان، ص ۱۸۲.
- (۷۸) همان.
- (۷۹) میثم موسایی، همان، ص ۳۰ - ۳۶؛ محمد حسین ابراهیمی، همان، ص ۱۷۸ - ۱۹۰.
- (۸۰) میثم موسایی، همان، ص ۱۴ - ۱۵.
- (۸۱) مرتضی مطهری، همان، ص ۲۳۴.
- (۸۲) همان.
- (۸۳) محمد حکیمی، معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی، ص ۳۲۷.
- (۸۴) مرتضی مطهری، همان؛ محمد هادی معرفت، «ربا از گناهان کبیره استثنای پذیر است»، نامه مفید، سال ۴، شماره ۱، بهار ۱۳۷۷، ص ۴۶.
- (۸۵) مرتضی مطهری، همان، ص ۵۴.
- (۸۶) محمد بن حسن حر عاملی، همان، جلد ۱۲، ص ۴۲۲.
- (۸۷) همان، ص ۴۲۵.
- (۸۸) مزمل (۷۳): ۲۰.
- (۸۹) محمد بن حسن حر عاملی، همان، جلد ۱۳، ص ۸۵.
- (۹۰) مجموعه مقالات فارسی اولین مجمع بررسیهای اقتصاد اسلامی، جلد ۳، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۵۰؛ انور اقبال قرشی، همان، ص ۲۷؛ مرتضی مطهری، همان، صص ۱۶۳ - ۱۶۴.
- (۹۱) محمد بن حسن حر عاملی، همان، جلد ۱۲، ص ۴۲۵.
- (۹۲) محمد رضا حکیمی و محمد حکیمی و علی حکیمی، همان، جلد ۵، ص ۴۰۴.
- (۹۳) علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ص ۶۴۲ - ۶۴۳؛ بقره (۲): ۲۷۵، ۲۸۱.

## تأملی در علل و پیامدهای انقلاب فرهنگی

علی محمد حاضری\*

چکیده: این مقاله می‌کوشد رخداد خاصی که از بهار ۱۳۵۹ ش. در نظام دانشگاهی ایران آغاز شد و تحت عنوان «انقلاب فرهنگی» مشهور گشت، بازشناسی نماید. در این بازشناسی، سعی شده تا معنی و منظور نهفته در این حرکت را در مقایسه با ظرفیت مفهومی عنوان آن تشخیص دهد و معلوم نماید که این حرکت با کدام یک از معانی متصور برای این عنوان سازگارتر یا مطابقت بیشتری دارد. برای این منظور وضعیت سیاسی - فرهنگی دانشگاهها و طیف بندی نیروهای سیاسی موجود در نظام دانشگاهی در آستانه انقلاب اسلامی و تحولات پس از آن را بررسی می‌نماید تا زمینه‌ها و بستر وقوع این رخداد را نشان دهد. با این مقدمه، اجمالاً به سیر رخدادهای منجر به انقلاب فرهنگی اشاره شده و سپس اقدامات و عملکرد انقلاب فرهنگی مورد توجه قرار گرفته است. در بخش آخر مقاله، گذری به کاستیها و ناکامیها در انقلاب فرهنگی شده و کوشش به عمل آمده تا به نحوی این کاستیها، تبیین یا تعلیل شود. در پایان به نیروها یا امکاناتی که تحقق آرمانهای انقلاب فرهنگی را در چشم‌انداز آینده ممکن یا محتمل می‌نماید، اشاره شده است.

رخدادهایی که در ماههای اول سال ۱۳۵۹ در محیطهای دانشگاهی ایران اتفاق افتاد و نهایتاً

---

\* مدیر و عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

در خرداد ۱۳۵۹ منجر به تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی شد، آغازگر تحولات و اقداماتی نسبتاً اساسی در نظام آموزش عالی کشور بود. این ستاد از آغاز تاکنون با تفسیرها و تحلیلهای کاملاً متفاوتی دربارهٔ علل و پیامدهایش مواجه بوده است که اینک در آستانهٔ بیستمین سال وقوع آن جا دارد فراتر از تحلیلهای برخاسته از حب و بغض نسبت به کنشگران و اهداف این حرکت، به تبیین آن پردازیم.\* بهتر آن است در تبیین این حرکت در مفهوم و معنایی که از عنوان آن مستفاد می‌شود اندکی تأمل کنیم. چرا که به نظر نگارنده بخشی از کاستیها و سردرگمی‌های حاکم بر تحلیلهای مرتبط با این رخداد به ابهامات یا به عبارت دیگر، ظرفیت معنای چند وجهی عنوان آن بازگشت دارد. از عنوان این حرکت، یعنی انقلاب فرهنگی (cultural revolution) دست کم سه معنای متفاوت برداشت می‌شود، که بر اساس مفروض گرفتن هریک از این برداشتها، تحلیلهای متفاوتی می‌توان از آن ارائه نمود. اما همچنانکه خواهیم دید، هیچ‌یک از این معانی به تنهایی نمی‌تواند معرف و مسمای این رخداد خاص در ایران باشد و باید با تلفیقی از وجوه این معانی و احياناً با قائل شدن به ضریب یا نسبتی برای حضور هریک از این وجوه در مراحل مختلف این حرکت، به فهم و تبیین بهتر دست یازید. این معانی را به شرح زیر می‌توان دسته بندی کرد.

۱- اصطلاح انقلاب فرهنگی ممکن است به عنوان واژه‌ای مرکب برای تبیین یا توصیف ویژگیهای یک انقلاب سیاسی - اجتماعی در معنای متداول و رایج آن در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی به کار گرفته شود. به این معنی که عامل فرهنگ یا ویژگیهای فرهنگی یک جامعه مثل باورها، اعتقادات و نظام ارزشی آن و یا به عبارتی کلی‌تر عنصر ذهنیت و تلقی انسانها، به عنوان متغیر کلیدی یا عامل مسلط در وقوع انقلاب قلمداد شود. این نحوهٔ تفسیر یا تبیین

\* نگارنده این سطور مدعی ارائهٔ یک تحلیل علمی و به اصطلاح بیطرفانه از یک رخداد و غور در آرا و دیدگاههای موافق و مخالف آن نیست. بلکه عمدتاً از موضع یک کنشگر که خود وی نیز کمابیش در بطن حوادث آن حضور داشته است، می‌کوشد به بازسازی و ترسیم شرایط وقوع این رخداد اقدام نماید و در این بازگشت و تأمل مجدد، بعضاً به ارزیابی و نقادی گذشته نیز می‌پردازد، البته هدف اصلی، ارزیابی نمی‌باشد، بلکه بازآیابی و بازسازی شرایطی است که این حرکت در آن رخ داده است. به همین جهت، نگارنده سعی نموده حتی الامکان خود را درگیر حب و بغضها نسازد و قطعاً بررسی دقیقتر، مجال دیگری می‌طلبد که ان‌شاءالله این قلم یا دیگر صاحب‌نظران به آن همت خواهند گماشت.

انقلاب، بویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران، حداقل به عنوان یک رویکرد قابل تأمل، به نحوی جدی مورد توجه تحلیل‌گران قرار گرفته است.<sup>۱</sup> بدیهی است این معنی، هرچند ممکن است برای کلیت انقلاب اسلامی ایران، مسمای موجهی باشد ولی به هیچ وجه نمی‌تواند معرف خوبی برای یک رخداد خاص به نام انقلاب فرهنگی در بهار ۱۳۵۹ در ایران باشد. چرا که این معنی بیشتر به فرهنگ به عنوان عامل تحولات و نقش‌آفرینی آن در فرایند وقوع انقلاب نظر دارد و به این معنی، در ابتدا انقلاب فرهنگی به عنوان شرط وقوع انقلاب، در یک جامعه رخ می‌دهد و متعاقب آن انقلاب سیاسی - اجتماعی به وقوع می‌پیوندد. در حالی که انقلاب فرهنگی سال ۵۹ حدود ۱۵ ماه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و به عنوان یک اقدام یا حرکتی برای حمایت، پشتیبانی یا همگامی با تحولات انقلاب اسلامی صورت گرفت. لذا، این معنا از انقلاب فرهنگی معرف این رخداد خاص نمی‌باشد.

۲- در معنای دیگر، انقلاب فرهنگی به عنوان یک حرکت مکمل برای تحکیم موقعیت ایدئولوژی انقلاب و دفاع از آن در برابر ایدئولوژیهای رقیب است. این معنا دقیقاً مطابق با اقداماتی بود که مائو رهبر انقلاب چین در سال ۱۹۶۲ به راه انداخت و هدفش مبارزه با ارزشها، نگرشها و حتی منشهای فردی بورکراتها و اقشار طبقه متوسط جامعه چین بود. به بیان مائو این قشر حامل فرهنگ بورژوازی بودند که نمی‌توانستند خود را با انتظارات و فرهنگ انقلاب توده‌های چینی و رهبر آن همساز کنند. در حقیقت، رقابت‌های ایدئولوژیک به عنوان مرحله‌ای از مبارزات، انقلاب چین را به پیروزی نرساند؛ بلکه موفقیت در این انقلاب به طور عمده مدیون مبارزات سیاسی - نظامی است که در یک سوی آن مائو و کادرهای حزب کمونیست تحت رهبری وی به همراهی دهقانان هوادار انقلاب قرار دارند و در سوی دیگر عوامل رژیم حاکم بودند که شامل نیروهای نظامی، ارتشی و دیگر ابزار سرکوب‌کننده وابسته به آن رژیم قرار داشتند. بدین ترتیب مائو موفق می‌شود با سود جستن از نظام سازماندهی حزبی و اتخاذ استراتژی بسیج توده‌ای مردم و تشکیل ارتش خلق، در یک مبارزه نظامی چند ساله، قدم به قدم عرصه حضور و اقتدار رژیم پیشین را محدود کند و مناطق تحت تصرف ارتش خلق و نیروهای انقلابی را گسترش دهد و سرانجام به پیروزی نهایی دست یابد.

طی این مبارزات، هر چند مائو و محدود کادرهای حزبی انقلاب، نوعی ایدئولوژی

مارکسیستی را بازسازی کردند به نحوی که با موقعیت بومی جامعه چین سازگار باشد؛ ولی حرکت توده‌های مردم و به طور کلی انقلاب، بر اساس پذیرش آگاهانه ایدئولوژی مارکسیستی، آن هم از خلال یک دوره رقابتهای ایدئولوژیک محقق نشده بود. لذا در اولین سالهای بعد از انقلاب، برای اداره کشور با مشکلی جدی مواجه شدند و آن این بود که بخش عظیمی از کارمندان و کارگزاران دستگاه بورکراسی اداری و همچنین نهادهای علمی - فرهنگی کشور و طبقه متوسط جامعه با ارزشها و فرهنگ یا ایدئولوژی کادر رهبری انقلاب بیگانه بودند و نمی‌توانستند خود را با حرکت عمومی انقلاب همراه سازند و طبیعتاً مقاومت‌هایی بروز می‌کرد و یا آنکه حداقل این نهادها در مسیر پیشبرد اهداف انقلاب، کارآمد نبودند و برای رفع این مشکل بود که انقلاب فرهنگی چین موضوعیت یافت و نهادهای رسمی اش پیش از آنکه عهده‌دار تعلیم و تربیت کشور چین باشد، در حوزه فرهنگ عمومی به طور جدی فعالیت می‌کرد.<sup>۲</sup>

بی‌تردید، این تلقی از انقلاب فرهنگی، در اوایل انقلاب اسلامی، برای بخش مهمی از جریانهای فرهنگی و دانشگاهی کشور ماکه طی دو دهه قبل، درگیر مباحث و مجادلات سیاسی - عقیدتی بودند و اخبار مربوط به عملکرد و تجربه حرکتها و نهضتهای انقلابی در جهان را با جدیت و حساسیت زیاد پی‌گیری می‌کردند، تلقی آشنایی بود و احتمالاً عنوان انقلاب فرهنگی ایران نیز از آن حرکت متأثر است ولی باید توجه داشت که این عوامل ما را از عنایت به تمایزات و افتراقات اساسی این دو حرکت باز نمی‌دارد.

می‌دانیم که انقلاب اسلامی ایران، عمدتاً برآمده از چندین دهه، مبارزه و رقابت ایدئولوژی‌هایی است که هریک مدعی راهکارهای نجات و پیشرفت کشور بودند و ایدئولوژی انقلاب اسلامی در فرایند این رقابتهای، توانسته بود، حقانیت خود را لااقل از طریق کارآمدی آن در بسیج مردم به اثبات برساند. به این ترتیب، انقلاب فرهنگی به معنای حرکتی برای اشاعه و تحکیم موقعیت ایدئولوژی اسلامی، در فضایی نسبتاً گفتمانی و با استفاده از برهان، استدلال و منطقی از سالهای قبل از انقلاب آغاز شده بود و پیروزی انقلاب اسلامی، در حقیقت، جلوه‌ای از غلبه و پیروزی این ایدئولوژی در مصاف با دیگر ایدئولوژیها بود.<sup>۳</sup> پس می‌توان گفت که کل حرکت انقلاب فرهنگی سال ۵۹ با رخدادهای انقلاب فرهنگی چین و دیگر معانی فوق‌الذکر مطابقت نداشت؛ ولی همچنانکه خواهیم دید و جوهی از این تلقی، قابل مشاهده است.

۳- گاهی مراد از انقلاب فرهنگی انجام اقدامات عمیق و تحولات همه جانبه در حوزه امور آموزشی - فرهنگی است؛ بدون آنکه لزوماً این حرکت با انقلاب اجتماعی در معنای مصطلح آن همراه یا همزاد باشد. همچنانکه واژه انقلاب ممکن است برای اشاره به تحولات عمیق در هریک از حوزه‌هایی چون صنعت، کشاورزی، نظام اداری یا رسانه‌ها به کار گرفته شود و هریک از این تحولات را به ترتیب با عناوینی چون انقلاب صنعتی، انقلاب کشاورزی، انقلاب اداری یا انقلاب رسانه‌ها بنامند. شاید بتوان گفت انقلاب فرهنگی ایران تا حد زیادی به این معنا، یک انقلاب آموزشی آن هم محدود به حوزه آموزش عالی و نظام دانشگاهی کشور باشد.<sup>۴</sup> البته با عنایت به این نکته که این انقلاب آموزشی - دانشگاهی، متعاقب یک انقلاب عظیم سیاسی - اجتماعی به وقوع پیوسته است، لذا طبعاً اهدافش نمی‌تواند بی‌تأثیر از ایدئولوژی انقلاب و رقابتهای ایدئولوژیک باشد. همچنانکه در عملکرد این حرکت، منازعات و رقابتهای سیاسی معمول در فرایند انقلابها برای سهم‌بری هریک از اجزاء و جریانهای تشکیل دهنده ائتلاف انقلابی را نمی‌توان نادیده انگاشت.

با عنایت به ملاحظات فوق می‌توان گفت معنای اول انقلاب فرهنگی، تا حد زیادی با رخدادهای سال ۵۹ در حوزه آموزش عالی ایران، غیر قابل انطباق است. معنای دوم نیز به تمامی بر این رخدادهای قابل انطباق نیست؛ در عین حال بعضی شباهتها را نیز نمی‌توان انکار کرد. معنای سوم، بیشترین انطباق را با این رخداد دارد ولی همه جوانب آن را شامل نمی‌شود. به عبارت دیگر، انقلاب فرهنگی سال ۵۹ علاوه بر آنکه یک انقلاب آموزشی - دانشگاهی بود اقداماتی فراتر از این معنا را نیز دربرمی‌گرفت که جزئیات آن تشریح خواهد شد. این تحلیل جزئیات برخی از شباهتهای انقلاب فرهنگی ایران با انقلاب فرهنگی چین را نیز به ذهن متبادر خواهد ساخت.

### تحلیل وضعیت سیاسی دانشگاهها در آستانه انقلاب اسلامی

با این مقدمه، اینک به تحلیل وضعیت دانشگاههای ایران در آستانه انقلاب اسلامی و سالهای اولیه پس از آن خواهیم پرداخت تا دریابیم رخداد انقلاب فرهنگی چرا و چگونه در این وضعیت، به وقوع پیوست.

می‌دانیم که در ایران دانشگاهها از آغاز تأسیسشان به عنوان عمده‌ترین کانون حضور و تجلی مکتبها یا طرحهای نظری و راهکارهای تغییرات اجتماعی برای دستیابی به وضعیت مطلوب معرفی شده‌اند. تجددگرایی اولیه که خمیرمایه غالب آن لیبرالیسم غرب‌گرایانه بود موج اول این اندیشه‌ها بود. از شهریور ۲۰ به بعد ناسیونالیسم و سوسیالیسم غلبه یافتند ولی می‌توان گفت در دهه‌های ۲۰ تا ۵۰ ایدئولوژی غالب و پرجاذبه سوسیالیسم بود. از آغاز دهه ۴۰، حضور جدی‌تر گرایشهای مذهبی آغاز شد ولی تنها از اواخر این دهه و بویژه از آغاز دهه ۵۰، اسلام‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی رقیب دیگر ایدئولوژیها پا به عرصه گذاشت و به سرعت رشد نمود به طوری که از آغاز نیمه دوم دهه ۵۰، در اغلب مراکز دانشگاهی لاقان در سطوح دانشجویی به جریان غالب و مسلط تبدیل شد.<sup>۵</sup> البته اطلاعات دقیق و جامعی برای تعیین سهم هریک از ایدئولوژیها و جریانهای فکری - سیاسی پیوسته به آنها در آن مقطع وجود ندارد. ولی اینجانب به عنوان فردی که خود در آن سالها شاهد نسبتاً فعال این رقابتهای و جریانها بوده است اشاره می‌کنم که تقریباً از سال ۱۳۵۵ به بعد در اغلب عرصه‌های رقابت و صف‌بندی جریانهای سیاسی - ایدئولوژیک مخالف رژیم شاه در داخل دانشگاهها، چه به استناد تعداد افراد شرکت‌کننده در سخنرانیها و تجمعاتی که از طریق آن هریک از جریانهای فکری - سیاسی می‌کوشیدند توان و ظرفیت خود را به نمایش گذارند و چه به استناد نتایج انتخاباتی که تحت عناوینی چون شوراهای دانشجویی برگزار می‌شد، جریان مذهبی که رقیب اصلی جریان چپ یا کمونیستها بود - البته در آن مقطع جریان مذهبی نوعاً از ائتلاف یا همراهی جریانهای ملی نیز سود می‌برد - از اکثریت نسبی برخوردار بود. به نحوی که مثلاً از جمع هفت نفر شورای دانشجویی منتخب، در بسیاری موارد، چهار نفر منتسب به جریان اسلامی و سه نفر از جریان چپ انتخاب می‌شدند. بدیهی است این نسبت هر چند نشان از غلبه نسبی جریان مذهبی در محیطهای دانشگاهی بود ولی در مقایسه با جو عمومی جامعه ایران که جریان چپ در آن جایگاه قابل اعتنائی نداشت، می‌توان گفت در محیطهای دانشگاهی، اقلیت چپ از قدرت قابل توجهی برخوردار بود و اکثریت مذهبی نسبتاً شکننده و آسیب‌پذیر بود.

البته نکته دیگری که در تحلیل وضعیت آن دوران نباید از نظر دور داشت این بود که نیروی مؤثر و عمل‌کننده در محیطهای دانشگاهی در آن شرایط، منحصر به اساتید و دانشجویان نبود و

بسیاری از فارغ‌التحصیلان و حتی فرهنگیان و دانش‌آموزان دبیرستانی را نیز دربرمی‌گرفت و به نحوی در جریان‌ات دانشگاهی فعال بودند. چراکه از یک‌سو محیط‌های خارج دانشگاه، در شرایط اختناق حاکم، از ظرفیت کافی برای تحرک سیاسی برخوردار نبود و از سوی دیگر، نیروهای درون دانشگاه برای یارگیری و نمایش قوا در رقابت‌های درون دانشگاهی، هواداران و نیروهای وابسته به خود را از محیط‌های خارج دانشگاه نیز بسیج می‌کردند. با این ملاحظات می‌توان گفت در سال‌های ۵۵ - ۵۷ که اوج فعالیت و مبارزات سیاسی نسبتاً علنی دانشگاهها قبل از انقلاب بود ضمن آنکه سه جریان مذهبی، مارکسیستی و ملی در یک ائتلاف سیاسی برای مبارزه با رژیم شاه در یک جبهه قرار داشتند ولی در درون خود رقابت‌های نسبتاً آشکاری را دنبال می‌کردند که عمدتاً به دو قطب مارکسیستی و مذهبی تفکیک می‌شد که جناح مذهبی حدود ۵۰ الی ۷۰ درصد و جناح مارکسیستی حدود ۳۰ الی ۵۰ درصد قوا را در اختیار داشتند که البته تقریباً میانگین این نسبتها در دانشگاهها و مراکز مختلف در همین حدود بود.<sup>۶</sup>

با پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن سال ۵۷، به لحاظ خصلت غیر سازمانی و فقدان تشکیلات منسجم حزبی در مدیریت انقلاب و نیز عدم اقتدار همه جانبه دولت انقلاب و حاکمیت چندگانه‌ای که معمول مراحل اولیه پیروزی انقلابات است، نظام دانشگاهی و مراکز آموزش عالی کشور، از جمله مراکز و مواردی بود که به نحو کامل تحت مدیریت جریان مذهبی و مدیریت انقلاب قرار نگرفت و به همین جهت، مبارزات و رقابت‌های درون جریان‌های انقلاب با شدت و صراحت بیشتری ادامه داشت ولی آرایش نیروها و صف‌بندیها با تغییراتی مواجه شد که عمدتاً به زیان جریان مذهبی وفادار به مدیریت انقلاب بود و نیروهای آن را تحلیل برد. این صف‌بندی و آرایش جدید را به شرح زیر می‌توان توضیح داد.

### الف: جناح اسلامی وفادار به رهبری انقلاب

پس از پیروزی انقلاب، نیروهای جناح اسلامی در محیط‌های دانشگاهی به شدت تحلیل رفت. چراکه با پیروزی انقلاب، مدیریت اسلامی برای اداره کشور و هدایت امور احتیاج به نیروهای وفادار و نسبتاً آشنا و متخصص داشت که یکی از عمده‌ترین مراکز تأمین آن، طیف نیروهای اسلامی دانشگاهها، اعم از اساتید، دانشجویان فعال در مبارزات دانشجویی و

فارغ‌التحصیلان نظام دانشگاهی بود. به این ترتیب نهادهای انقلاب، اعم از کمیته‌ها، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، جهاد سازندگی، هیأت‌های هفت نفره واگذاری زمین و امور تربیتی آموزش و پرورش از جمله مراکزی بودند که این نیروها را در درون خود جذب کرد و حتی می‌توان گفت نهادهایی چون جهاد، سپاه و هیأت‌های هفت نفره، عمدتاً توسط این نیروها بنیاد گذاشته و اداره می‌شد. علاوه بر این نهادها، مسئولان و مدیران اجرایی در وزارتخانه‌ها و سازمانهای مختلف از جمله استاندارها و فرماندارها نیز به جذب این نیروها پرداختند و بویژه برای رویارویی با اقدامات و حرکت‌های ضد انقلاب در مناطق مختلف کشور نیز لاقط در سطوح مدیریت و نیروهای کیفی عمل‌کننده، نیروهای مسلمان دانشگاهی، جذب شدند. اشغال لانه جاسوسی و اداره و نگهداری گروگانها و مسائل دیگر مرتبط با آن نیز تعداد زیادی از برجسته‌ترین نیروهای کیفی دانشجویان مسلمان دانشگاهها را به خود مشغول کرده بود. مجموعه موارد فوق الذکر دست به دست هم داد تا دانشگاهها در آن ایام، از حضور مؤثر نیروهای متناسب به جریان اسلامی کمتر برخوردار باشند. در همان حال در ترکیب نیروهای ائتلافی با جریان مذهبی نیز تغییراتی به وقوع پیوست و دو گروه به طور عمده از این ائتلاف جدا شدند. چرا که تأکید بر وجه و نام اسلامی انقلاب که بویژه پس از طرح و تصویب قانون اساسی و اصل ولایت فقیه، صراحت ویژه‌ای یافت، طبعاً موجبات رنجش خاطر نیروهای ملی و هواداران سازمان مجاهدین خلق، که پیش از انقلاب اسلامی به نحوی در طیف نیروهای مسلمان طبقه‌بندی می‌شدند، فراهم آمد و به تدریج آنان از ائتلاف با نیروهای مذهبی وفادار به رهبری انقلاب جدا شدند و در طیف مقابل قرار گرفتند.

### ب: جناح مارکسیست و طیف مقابل با جریان اسلامی

در سالهای اول بعد از پیروزی انقلاب نیروهای این طیف در مجامع دانشگاهی، به نحوی تقویت گردید. بدین گونه که از چندین مجرای نیروهایی به آن اضافه شد. ۱- در فضای باز سیاسی سه ساله آخر عمر رژیم شاه و سالهای اول انقلاب، طرفداران اندیشه‌های مارکسیستی که در خارج از دانشگاهها حضور داشتند، با صراحت لازم هویت فکری خود را بروز دادند و بعد از انقلاب که به تدریج جناح اسلامی، مراکز قدرت را در دست گرفت، عرصه حضور و فعالیت آنها

در خارج از محیطهای دانشگاه محدودتر شد و آنها به سنگر باقیمانده یعنی دانشگاه روی آوردند. ۲- گروه دیگر، مارکسیستهای تبعیدی یا نیروهای چپ خارج کشور بودند که همزمان با پیروزی انقلاب تعداد معتنابهی از آنها وارد کشور شدند و عمده‌ترین محیط و مجرای حضور و فعالیت خود را در محیطهای دانشگاهی یافتند. ۳- بخشی از زندانیان سیاسی در بند رژیم شاه که در ماههای آخر عمر آن رژیم آزاد شدند، دارای گرایشهای کمونیستی و مارکسیستی بودند که پس از آزادی از زندان، عمدتاً به جمع همفکران خود در دانشگاهها پیوستند. این دو گروه اخیر یعنی مارکسیستهای بازگشته از تبعید خارج کشور و نیز مارکسیستهای آزاد شده از زندان، از جهت کیفی نیز عمدتاً از ایدئولوگها و چهره‌های شاخص بودند که پیوستن آنها به طیف مارکسیستهای دانشگاهها، صرفنظر از بعد کمی، از نظر کیفی و سطح تسلط نظری بر مبانی ایدئولوژیک و تجارب مدیریت و سازماندهی تشکیلاتی و نیز اعتبار و جاهت اجتماعی، موجب ارتقای جریان مارکسیستی را فراهم آوردند.

علاوه بر موارد مذکور، همچنانکه پیشتر اشاره شد، جریانهای مارکسیستی در رقابت با جریان اسلامی دانشگاهها بعد از انقلاب از حمایت و همراهی عملی نیروهای لیبرال و ملی‌گرا و نیز نیروهای وابسته به سازمان مجاهدین خلق نیز بهره‌مند بودند. بدیهی است این وضعیت، نیروهای مذهبی را در رقابت با جریانهای مقابل، در شرایط دشوارتری از قبل قرار داده بود. با وجود این، نیروهای مذهبی همچنان اکثریت شکننده خود را حفظ کرده بودند<sup>۷</sup> ولی طیف مقابل، اقلیت قدرتمندی شده بود که لااقل می‌توانست موانعی جدی فراروی اهداف طیف مذهبی قرار دهد و نظام دانشگاهی را از تحولات اساسی و همگامی با انتظارات اسلامی انقلاب بازدارد.

به این ترتیب از بهمن ۵۷ تا اسفند ۵۸، در عرصه دانشگاهی کشور، دورانی پرکشمکش و ناآرام بود که رقبا در این عرصه، قدرت‌طلبی و سهم‌خواهی خود از انقلاب را تعقیب می‌کردند و به هر میزان که در حوزه‌های بیرونی ناکام می‌ماندند، فشار و طمع آنها برای سهم‌خواهی در عرصه دانشگاهی بیشتر می‌شد و منازعه آنها با طیف اسلامی دانشگاه تشدید می‌گردید. این رقابتهای ظاهراً در چهارچوب قواعد دموکراتیک و نظام مدیریت شورایی پیش می‌رفت ولی در جامعه از بند رسته پس از انقلاب که به شدت از خلأ ضوابط و مقررات حقوقی و نهادهای مدنی

پشتیبانی کننده اینگونه رقابتها احساس کمبود می‌شد و جریانهای سیاسی مارکسیست و طیف مقابل نیروهای اسلامی نیز بر اساس اصل نظری، «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، از هیچ حقه و ترفندی برای دستیابی به هدف پرهیز نداشتند، در چنین شرایطی اوضاع به شدت پیچیده و بر آشفتگی و نابسامانی‌های معمول پس از انقلاب افزوده بود. در نتیجه دانشگاهها با بحران جدی مواجه بودند به نحوی که نه کارکرد علمی - پژوهشی آن محقق می‌شد و نه کارکرد سیاسی آن پاسخگویی انتظارات جامعه اسلامی پس از انقلاب بود.

بخش مهمی از اتاقها و فضای آموزشی و اداری توسط گروهها و جریانهای سیاسی که دارای انشعابات و شاخه‌های متنوعی بودند، اشغال شده بود و از آن برای هدایت رقابتهای درون دانشگاهی و مقاصد و اقدامات بیرونی استفاده می‌شد. بر اساس برخی قرائن، باور عمومی نیروهای مسلمان بر این بود که بسیاری از حوادث و رخدادهاى سیاسی و اقداماتی که به نوعی برای مقابله با حاکمیت اسلامی انقلاب طراحی و برنامه‌ریزی می‌شد، در همین کانونهای دانشگاهی ریشه داشت. اقداماتی از قبیل برنامه‌ریزی و تدارک تجمعات و تظاهرات و راهپیماییهای سیاسی داخل و خارج دانشگاه، تحریک و سازماندهی جریانات کارگری و کارمندی علیه مدیریتهای منصوب از طرف حاکمیت، تحریکات درون ارتش و حتی برنامه‌ریزی آشوبها و قیامهای قومی و خودمختاری طلبیهای کردستان، ترکمن صحرا، خوزستان و بلوچستان به نحوی به این کانونها منتسب می‌شد که البته بعضی از این سوءظنها، از طریق مدارک و اسنادی که پس از انقلاب فرهنگی و تصرف این اماکن به دست آمد، تأیید شد.<sup>۸</sup>

مجموعه این شرایط بویژه انتظارات خاصی که از کارکرد دانشگاه اسلامی همگام با انقلاب متصور بود، نوعی رادیکالیسم سیاسی و یک مواجهه بنیادی با جریانات غیر اسلامی را ترغیب می‌کرد؛ همچنین باعث می‌شد در این مسیر تعدادی از هسته‌های محدود دانشجویی و ادار شوند دست به اقداماتی عملی زنند. در مجموع می‌توان گفت جریان اسلامی وفادار به انقلاب از چند جهت برای این حرکت ترغیب می‌شد.

۱- یأس و سرخوردگی از تجربه گذشته و حصول اطمینان از عدم پابندی جریانات رقیب به قواعد رقابت دموکراتیک، بویژه آنکه هیچ چشم‌انداز امیدبخشی از امکان حصول توافق برای اصلاح امور از طریق تداوم این مشی وجود نداشت.<sup>۹</sup>

۲- تشدید نگرانیهای طیف اسلامی دانشگاه از نقش آفرینی جریانهای برانداز و مخالف حاکمیت اسلامی انقلاب که سرنخهای آن به مجامع دانشگاهی نسبت داده می‌شد.

۳- علاقه فراوان نسبت به دستیابی به استقلال علمی و قطع وابستگی در عرصه‌های علمی - معرفتی که گمان می‌رفت به طور کامل نظام دانشگاهی به ارث رسیده از رژیم سابق در تعارض با آن قرار دارد.

۴- اشتیاق ایدئولوژیک به محتوای اسلامی نظام دانشگاهی بویژه در عرصه علوم انسانی که گمان می‌رفت حصول آن از طریق پیوند هر چه بیشتر با نظام حوزوی و انفصال از مبانی معرفتی میراث غربی میسر است.

۵- مشکلات و نابسامانیهایی که در اداره مدارس عالی و مراکز آموزش عالی خصوصی بازمانده از نظام آموزش عالی قبل از انقلاب به وجود آمده بود و با وقوع انقلاب، نظام مدیریت و منابع مالی آنها از هم گسیخته شده بود و معدود دانشجویان و خانواده‌های آنها را به صورت نوعی نیروی فشار برای مدیریت نظام آموزش عالی انقلاب، تحریک‌پذیر و بحران‌آفرین ساخته بود.

از طرف دیگر، با توجه به شرایط حاکم بر بخش مهمی از نیروهای مؤثر در نظام دانشگاهی که نوعی گرایش به نفی حاکمیت دولت و اعمال خودمختاری را به دنبال داشت، وزارت علوم و آموزش عالی طرحی تهیه و پیشنهاد نمود که ظاهراً در جهت تأمین استقلال دانشگاهها برنامه‌ریزی شده بود ولی انجمنهای اسلامی دانشجویی و نیروهای رادیکال مذهبی وفادار به حاکمیت اسلامی انقلاب، آن را در جهت تأمین خودمختاری مذکور تلقی می‌کردند؛ لذا عده‌ای از عناصر مهم این انجمنها در تهران، برای یافتن راهکاری اساسی جهت بهبود نظام دانشگاهی کشور، تعطیلات نوروزی ابتدای سال ۵۹ را برای بحث و تبادل نظر مغتنم دانستند. این حرکت با زیارت قبور شهدای انقلاب در بهشت زهرا در روز اول تعطیلات که نوعی تجدید میثاق با آرمان اسلامی شهدا محسوب می‌شد آغاز گردید و جلسات در روزهای بعد دنبال شد. در این شرایط پیام نوروزی حضرت امام خمینی (س) در آغاز سال ۱۳۵۹ که در آن به لزوم ایجاد تحول بنیادی در نظام دانشگاهی کشور اشاره داشت، همچون ندایی روح‌بخش با درک ملموس و انتظارات آرمانی و ایدئولوژیک دانشجویان مسلمان و هسته‌های مرکزی انجمنهای اسلامی تطابق کامل

داشت و آنان را در جهت اتخاذ مشی‌های رادیکال برای تحقق آرمانهای خود تشویق نمود.<sup>۱۰</sup> متعاقب این پیام اولین جلسات هم‌اندیشی برای ایجاد این تحول و راهکارهای آن در ایام تعطیلات نوروزی برگزار شد و با عزمی راسخ برای همگام‌سازی دانشگاه با انتظارات جامعه اسلامی نوپا به جستجوی راهکارها پرداختند و اولین طرح، مبتنی بر توقف و جلوگیری از ادامه حرکت قطار آموزش عالی بر روی ریل‌های گذشته بود. با لو رفتن مباحث و تصمیماتی که در جهت تحقق گام به گام این حرکت آغاز شده بود، تقابلهای تصریح و تشدید شد. به این ترتیب بود که انجمنهای اسلامی ندای تحریم کلاسها را سر دادند و با نزدیک شدن خرداد ماه تحریم امتحانات پایان ترم در دستور کار قرار گرفت و جناح مقابل که از طریق عوامل نفوذی تا حدودی به مقاصد جناح اسلامی پی برده بود، تحرکات دفاعی خود را آغاز نمود.

به هر تقدیر، آنچه پیش و بیش از همه به آن دامن زده شد این بود که انجمنهای اسلامی برای مقابله سیاسی با جریانهای رقیب این حرکت را آغاز کرده‌اند و این اقدامات صرفاً وسیله‌ای برای اخراج گروههای سیاسی مخالف از دانشگاهها و تصرف دفاتر و مراکز آنها بود.<sup>۱۱</sup> اتهامی که هر چند به تمامی به دور از واقعیت نبود، اما صرفاً معرف لایه‌ای بسیار سطحی از عمق تحولات و انتظاراتی بود که این انجمنها با شروع انقلاب فرهنگی آغازگر آن بودند. شاید بتوان گفت نیروهای اسلامی دانشگاه با این حرکت، خواستند به مدد سهم و وزن سیاسی-اجتماعی جریان اسلام‌گرا در کلیت جامعه، که اکثریتی بسیار غالب بود، سهم‌خواهی جریانهای مقابل را در دانشگاه به قلت وزن اجتماعی آنها کاهش دهند. به عبارت دیگر، سخن در این بود که دانشگاه جامعه اسلامی باید همگام با اکثریت قویاً غالب جامعه باشد و سهم‌خواهی جریانهای غیر اسلامی، به همان درصدهای محدودی که در همه‌پرسی ۱۲ فروردین ۵۸ و دیگر انتخابات سراسری، طرفداران آن شناخته شده بود، محدود گردد (کمتر از پنج درصد). در حالی که، سهم‌خواهی جریانهای غیر اسلامی بر اساس موازنه نیروها در محدوده نظام دانشگاهی بسیار بیشتر از این بود (نزدیک به ۳۰ الی ۴۰ درصد) و حتی به همین سهم نیز قناعت نمی‌کردند.

فرمان امام خمینی (س) در ۲۳ خرداد ۵۹ برای تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی که متعاقب تب و تابهای گسترده ناشی از حرکت انجمنهای اسلامی صادر شد، آغازگر حرکتی نهادمند برای ایجاد تحولاتی است که در جامعه ما به جریان انقلاب فرهنگی مشهور گشته است. اگر بخواهیم اهداف

بانیان این حرکت را به نحوی خلاصه بازگو کنیم، می‌توان گفت یکی تحقق انتظارات نهفته در پیام نوروزی امام خمینی (س) و دیگری یافتن راههای عملی برای تحقق این انتظارات مورد نظر بود.<sup>۱۲</sup>

### اقدامات و عملکرد انقلاب فرهنگی

قبل از آنکه عملکرد انقلاب فرهنگی بررسی شود، اشاره به یک نکته حائز اهمیت است و آن اینکه نباید گفت عملکرد مذکور به طور کامل مدیون اهداف و اقدامات بانیان حرکت بود. زیرا برخلاف دیگر نهادهای انقلاب - که عملکردشان تا حد زیادی به عملکرد طراحان و بانیان مرتبط است و اساساً تا مدتهای طولانی، عناصر اولیه تشکیل دهنده آن، مسئولیتهای کلیدی در مدیریت آن نهاد را عهده‌دار بوده‌اند - در انقلاب فرهنگی، وضعیت به گونه‌ای دیگر بود. ماهیت تخصصی و شأن والای نظام دانشگاهی و امور فرهنگی اجازه نمی‌داد تا همچون دیگر نهادهای انقلاب، همان جوانانی که ضرورت و نیاز را احساس کرده و با درک انقلابی خود، انتظارات رهبر انقلاب را پاسخ گفته و با شجاعت و خطرپذیری ایثارگرانه، حرکت را آغاز کرده‌اند؛ مسئولیت و مدیریت رسمی این امر خطیر را نیز عهده‌دار شوند. لذا از همان آغاز تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی، توقع و هدف کسانی که مسئولیت هدایت و مدیریت این حرکت را عهده‌دار شدند، با بانیان و طراحان و آغازگران اولیه تفاوت‌هایی اساسی داشت. بزرگانی که از طرف امام متصدی این امر شدند لزوماً نه به لحاظ اعتقاد و همسویی همه جانبه با بانیان و اهداف حرکت، بلکه انتخابشان عمدتاً به این دلیل بود که از خیل شخصیت‌های علمی - فرهنگی کشور، احتمالاً کمترین تعارضها را با بانیان داشتند و این امر که اجتناب‌ناپذیر نیز می‌نمود، این حرکت را به نحوی جدی در افق‌هایی به مراتب نازلتر یا تعدیل شده‌تر از انتظارات بانیان، هدایت نمود. شاید امروز بر این باور باشیم که اینگونه تعدیلهای در اقدامات اجرایی و برنامه‌ها، ما را از آفات عظیم تندروی و بلندپروازیهای خطرخیز رهانیده است ولی حتی قبول این فرض نیز مانع از آن نمی‌شود تا عملکردها را تماماً به حساب اهداف و بانیان اولیه حرکت نگذاریم. بویژه وقتی با اظهارات فعلی بعضی از این متصدیان مواجه می‌شویم که به صراحت می‌گویند کمترین اعتقادی به حرکت انقلاب فرهنگی نداشته و صرفاً با نیت اصلاح و کنترل آن، پذیرای مسئولیت شده‌اند و حتی

تلویحاً از همان حدود مشارکت خود در اقدامات گذشته برائت می‌جویند.<sup>۱۳</sup>

پس از ذکر این مقدمه باید گفت اینک پس از گذشت ۴۰ سال از عملکرد ستاد انقلاب فرهنگی و متعاقب آن شورای عالی انقلاب فرهنگی که عالی‌ترین مرجع مدیریت و هدایت این حرکت بوده‌اند مجموعه اقدامات و عملکردها را به شرح زیر می‌توان برشمرد.

۱- اولین اقدام، اعلام تعطیلی و توقف فعالیتهای جاری نظام دانشگاهی و متعاقب آن، توقف و تعطیلی دفاتر و مراکز فعالیت گروههای سیاسی مخالف و اقدام در جهت تصفیه اساتید و دانشجویان بود. شاخصهای آن مرحله که از نظر معیارهای امروزی افراطی محسوب می‌شود عبارتند از وابستگی فکری به اندیشه‌های ملحدانه، یا وابستگی تشکیلاتی به گروههای ضد انقلابی و محارب و نیز جزء عناصر وابسته رژیم سابق و یا از نظر اخلاقی فاسد بودن. در تداوم این حرکت بود که پس از بازگشایی دانشگاهها نیز امرگزینش اخلاقی - اعتقادی و سیاسی استاد و دانشجو به عنوان یکی از مؤلفه‌های حرکت انقلاب فرهنگی، محسوب شد.

۲- تأسیس مرکز نشر دانشگاهی: تأسیس این مرکز به منظور دستیابی به متون و منابع درسی جدیدتر و استفاده از آخرین دستاوردهای دانش روز و نیز رهایی از جزوه‌های قدیمی و کم کیفیت معمول اساتید در نظام دانشگاهی پیش از انقلاب و همچنین استفاده شایسته اساتید از تعطیلات دانشگاهها بود. تعداد قابل توجهی از کتب و منابع علمی توسط این مرکز شناسایی و برای ترجمه به اساتید سپرده شد. تصور اولیه این حرکت از جنبشی که درباره ترجمه متون ایرانی و یونانی در قرون اولیه اسلام توسط مسلمانان به وجود آمد و بدین ترتیب پایه تمدن اسلامی بینان نهاده شد نشأت گرفته بود. از نظر بانیان انقلاب فرهنگی، این حرکت نیز مقدمه‌ای برای جهش عظیم علمی و بنای تمدن اسلامی در رنسانس انقلاب اسلامی خواهد بود. هر چند دستاوردها در مقایسه با افق این انتظار، چندان چشمگیر نبود ولی تا زمان نگارش این مقاله (پاییز ۱۳۷۸) این مرکز حدود ۹۹۵ اثر منتشر کرد که انصافاً تحولی قابل توجه در ارتقای کیفی مواد و منابع درسی بویژه در حوزه علوم پایه و علوم تجربی و فنی را موجب شده است.<sup>۱۴</sup>

۳- تأسیس سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت): با تأسیس مرکز نشر دانشگاهی مشکلات منابع درسی در حوزه غیر علوم انسانی تا حدودی برطرف گشت و پیشرفت قابل توجهی نمود ولی از منابع علوم انسانی این توقع را داشتند که از لحاظ

ایدئولوژیکی و بهره‌مندی از مبانی و دستاوردهای نظام حوزوی از ظرفیت بالایی برخوردار باشند؛ به همین دلیل اتکای به ترجمه کتب غربی چندان قابل قبول نبود. لذا با چند سال تأخیر، در سال ۱۳۶۳ این سازمان تأسیس شد تا با استفاده از همکاری اساتید حوزه و دانشگاه، کتب علوم انسانی دانشگاهها تألیف و تدوین گردد. این سازمان نیز تا کنون ۳۷۰ اثر در رشته‌های مختلف علوم انسانی منتشر نموده است که هر چند با انتظارات اولیه فاصله بسیار دارد ولی حرکتی نسبتاً بدیع و پر دامنه در حوزه علوم انسانی می‌باشد که بخشی از توقعات را پاسخ گفته است.

۴- پاسخگویی به نیازهای پژوهشی منطبق با انتظارات جامعه: یکی از انتقادات اساسی وارد به نظام دانشگاهی پیش از انقلاب عدم توان پاسخگویی به نیازهای پژوهشی جامعه بود و گفته می‌شد معدود تحقیقات این مراکز بیشتر در ادامه فعالیت‌های پژوهشی اساتیدی بود که در خارج از کشور تحصیل کرده بودند و لزوماً رافع نیازهای خاص جامعه ما نبود. جهاد دانشگاهی برای رفع اینگونه مشکلات و ارتباط هر چه بیشتر تحقیقات با نیازهای جامعه و سودجستن از روحیه جهادی در فعالیتهای علمی - پژوهشی تأسیس گشت.<sup>۱۵</sup> حاصل این حرکت نیز تا کنون انجام ۱۶۵۰ طرح پژوهشی و انتشار حدود ۱۶۴۰ کتاب تألیفی یا ترجمه است. البته جهاد دانشگاهی به تنهایی عهده‌دار این حرکت نبود؛ بلکه راه‌اندازی تحصیلات تکمیلی در کشور که در بند بعد به آن می‌پردازیم، عامل بسیار مناسبی برای تحقق این هدف به شمار می‌آید.

۵- تأکید بر تعمیق فعالیتهای علمی تا بالاترین سطح در کشور: فقدان خودباوری علمی و احساس حقارت حاکم بر فضای آموزشی - پژوهشی کشور در سالهای قبل از انقلاب موجب شده بود به استثنای معدود رشته‌هایی چون ادبیات فارسی، دوره‌های تحصیلات تکمیلی در داخل کشور جدی گرفته نشود و در سطوح نهایی تحصیلات، عمدتاً به خارج و سیاست اعزام دانشجویان به خارج متکی باشیم و این وضعیت به هیچ‌وجه با انتظارات و آرمانهای استقلال‌گرایانه بعد از انقلاب سازگار نبود. از سوی دیگر، با فرار تعدادی از اساتید وابسته به رژیم شاه که علت آن نفس وقوع انقلاب اسلامی بود و نیز پاکسازیهایی بعد از انقلاب که در موج اولیه انقلاب فرهنگی نیز تشدید شد، نظام دانشگاهی با کمبود شدید استاد مواجه شده بود که طبیعتاً نمی‌توانست از طریق تداوم سیاستهای گذشته که متکی به اعزام دانشجویان به خارج بود، رفع گردد.

در این وضعیت بود که علیرغم مخالفتها و حتی کارشکنیهای بسیاری که از ناحیه خودباختگان صورت می‌گرفت - البته ضعف یا فقدان امکانات عمده‌ترین استدلال آنها بود - ایده راه‌اندازی دوره‌های تحصیلات تکمیلی در داخل کشور با حداقل امکانات و تلاش در جهت رفع کمبودها و دستیابی به حد نصابهای لازم در خلال فعالیت این دوره‌ها، در دستور کار دست‌اندرکاران انقلاب فرهنگی قرار گرفت. به عبارت دیگر، این ایده نیز همچون بسیاری از موارد به طور عمده متأثر از شور و شوق بخش دانشجویی و کادرهای جوانتر و رادیکال حامی انقلاب فرهنگی بود که از طریق کادرهای بالاتر و اساتیدی که به هر حال مراتبی از همکاری و همراهی با ستاد انقلاب فرهنگی را پذیرفته بودند، حمایت می‌شد.

اما از آنجا که استفاده بهینه از امکانات محدود و پراکنده دانشگاهها بویژه در مقوله استاد و نیروی انسانی، نوعی بهره‌برداری متمرکز و ستادی از این امکانات را ایجاب می‌کرد و از سوی دیگر، علاوه بر بعد علمی، پرورش معنوی و غنای ایدئولوژیک و به عبارتی تعهد مکتبی کادرهای آینده نظام دانشگاهی نیز به شدت مورد توجه بود، دانشگاه تربیت مدرس - که در آن دوره به علت تأثیرپذیر بودن شدید از بومی‌گرایی «مدرسه تربیت مدرس»، نامیده می‌شد - تأسیس گشت. این دانشگاه در حقیقت اولین دانشگاه در ایران است که به دوره‌های تحصیلات تکمیلی منحصر می‌باشد؛ همچنین در اهداف و برنامه‌های اولیه خود، آینه‌ای است که به نحوی نسبتاً جامع، اهداف انقلاب فرهنگی را نشان می‌دهد و به عبارتی مولود انقلاب فرهنگی می‌باشد. هرچند این دانشگاه در تداوم حرکت خود به علل گوناگون و از همه مهمتر به علت ناباوری و عدم حمایت بسیاری از مدیریتهای ذریبط، از اهداف و انتظارات اولیه فاصله بسیار گرفت ولی خوشبختانه زمینه پایه‌ریزی تحصیلات تکمیلی داخل کشور تا حد بسیار زیادی موفق بود و طلسم ناباوری شکسته شد و اینک شاهد آنیم که در سطح کارشناسی ارشد حدود ۲۹۰ و در مقطع دکترا ۱۴۸ رشته در مراکز مختلف دانشگاهی کشور دائر شده که بسیاری از رشته‌های معمول نظام دانشگاههای معتبر جهانی را دربرمی‌گیرد. این حرکت فی نفسه، گام ارزنده‌ای در جهت خودکفایی علمی محسوب می‌شود و نیاز به اعزام دانشجو به خارج را تا حد زیادی منتفی نموده است.<sup>۱۶</sup>

۶- توسعه آموزش عالی و تعقیب اهداف عدالتخواهانه انقلاب در این عرصه: علاوه بر وجوه

کیفی و محتوایی که در بندهای فوق بدان اشاره شد، رفع محرومیت‌های اجتماعی در عرصه دسترسی به آموزش عالی از اهدافی بود که نظام اسلامی انقلاب به نحو عام و انقلاب فرهنگی به نحو خاص نمی‌توانستند نسبت به آن بی‌توجه باشند و این عاملی بود که باعث شد به گسترش آموزش عالی در استانها و مناطق مختلف بویژه مناطقی که از این بُعد دچار محرومیت بیشتری بودند، مورد توجه قرار گرفت و اینک کمتر شهر یا مرکز جمعیتی است که به نوعی، به آموزش عالی دسترسی نداشته باشد. علاوه بر این اقدام، در آزمونهای ورودی آموزش عالی نیز از طریق اعمال سهمیه‌بندی مناطق، راهیابی فرزندان مناطق محروم را به آموزش عالی امکان‌پذیر نمود. چرا که در نظام رقابتی فشرده برای ورود به آموزش عالی، نابرابری در امکانات و شرایط تحصیلی ممکن است شانس موفقیت را برای دانش‌آموزان مستعد محروم از امکانات کاهش دهد. هرچند این امر در اجرا، ممکن است در مواردی به کیفیت و سطح علمی آموزش عالی آسیب‌هایی وارد ساخته باشد ولی نقش مهمی در تأمین عدالت اجتماعی در آموزش عالی داشته است. به تئوری که اکنون، دانشگاه و تحرک اجتماعی ناشی از آن، آرمانی دست‌نیافتنی برای کودکان، مستعد روستایی و مناطق محروم نمی‌باشد.

نکته در حوزه امور اجرایی و سازماندهی آموزش عالی، اقدام دیگری صورت گرفت و آن رفع مشکلات مدیریتی و بلا تکلیفی مؤسسات آموزش عالی کوچک و پراکنده‌ای بود که نوعاً میراث آموزش عالی غیر دولتی و خصوصی باقیمانده از رژیم شاه بود. با آنکه رژیم گذشته در آخرین سالهای عمر خود سیاست آموزش عالی رایگان را اتخاذ نموده بود ولی فرصت چندانی برای اعمال این سیاست و ساماندهی مدارس عالی خصوصی که مشمول این تصمیم شده بود به دست نیامد و این امر دشواریها و سرگردانیهایی برای دانشجویان و خانواده آنها بویژه در سالهای پس از انقلاب به وجود آورده بود. در جریان انقلاب فرهنگی، مجموعه این مؤسسات، در قالب دو دانشگاه یکی دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی که تمامی مدارس عالی رشته‌های فنی - مهندسی و علوم پایه را دربرمی‌گرفت و دیگری دانشگاه علامه طباطبایی که به رشته‌های علوم انسانی اختصاص داشت، سازماندهی شد.

۷- وجوه تربیتی و انتظارات ایدئولوژیک انقلاب فرهنگی: همچنان که قبلاً اشاره شد، بخشی از اهداف سیاسی - عقیدتی حرکت انقلاب فرهنگی در موج اولیه آن از طریق بستن کلیه

دفا تر و مراکز فعالیت گروه های سیاسی ضد حاکمیت انقلاب و نیز پاکسازیهای متعاقب آن دنبال شد ولی از جهت ایجابی و نیز ممانعت از بروز مجدد این گرایشها نیز اقداماتی صورت گرفت که به آنها اشاره می شود.

الف: پیش بینی دروس عمومی و ایدئولوژیک به منظور تقویت مبانی دین باوری دانشجویان و توجیه نظری نظام سیاسی انقلاب و ارتقای گرایش اخلاقی و معنوی آنان. بدین منظور دروسی چون معارف اسلامی، تاریخ اسلام، اخلاق اسلامی، تحلیل انقلاب اسلامی و ریشه های آن برای کلیه رشته های دانشگاهی پیش بینی شد و به سقف دروس و واحدهای معمول اضافه شد. همچنین در بسیاری از رشته های علوم انسانی، به عنوان مبانی اسلامی آن رشته ها یا به عنوان ریشه ها و سوابق علمی این موضوعات نزد اندیشمندان و متفکرین مسلمان در قرون گذشته، متناسب با هر رشته، درسهایی خاص به عنوان دروس تخصصی منظور گشت.

ب: به منظور افزایش ارتباط گفتمانی بین اساتید حوزه و دانشگاه و تدارک بخشی از محتوای علمی مناسب در رشته های علوم انسانی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه تأسیس گشت و نشستهای علمی مشترک بین تعدادی از اساتید هریک از رشته های علوم انسانی و صاحب نظران حوزوی علاقمند به مباحث آن رشته ساماندهی شد.

ج: به منظور تدریس دروس عمومی مرتبط با معارف دینی و نیز دروس اسلامی منظور شده در برنامه رشته های علوم انسانی تعدادی از اساتید و طلاب تحصیل کرده در سطوح میانی نظام حوزوی، به دانشگاهها دعوت شدند و به این ترتیب حضور عناصر روحانی و حوزوی در نظام درسی و فعالیت های آموزشی - پرورشی دانشگاهها گسترش یافت.

د: تأسیس دفاتر نمایندگی ولی فقیه در دانشگاهها به نوعی نظارت و دخالت روحانیان در نظام مدیریتی دانشگاهی محسوب می گشت. این دفاتر همچون اهرمی برای پیشبرد اهداف سیاسی، فرهنگی و تربیتی به کار گرفته شد.

ه: به منظور تأمین و تربیت روحانیان ذیصلاح برای تصدی امور فوق الذکر، در مراکز حوزوی نیز تحولاتی صورت گرفت و مراکزی چون مرکز تربیت مدرس در مدرسه دارالشفاء و نیز نهادهای حوزوی - دانشگاهی که متأثر از نظام دانشگاهی ساماندهی شده بودند، به وجود آمدند. تأسیس دانشگاه امام صادق و مدرسه عالی شهید مطهری در تهران و نیز مرکز آموزشی -

پژوهشی امام خمینی (س) و دانشگاه مفید و دانشکده باقرالعلوم در قم از نمونه‌های برجسته این نوع اقدامات محسوب می‌شوند که البته در تأسیس آنها، علاوه بر توجه به نیازهای نظام دانشگاهی، نیازهای عامتر جامعه در سایر بخشها نیز مورد عنایت بوده است.

و: در جهت تأمین منابع و محتوای درسی مناسب نیز بعضاً از محصولات دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و سازمان سمت کمک گرفته شد ولی وجه سلبی این امر که عبارت بود از ممنوعیت معرفی منابع ناسالم از طرف اساتید و شناسایی و معرفی منابعی که ضعفهای کمتری داشتند در برنامه‌ها و سرفصل مصوب رشته‌ها، بیشتر به خدمت گرفته شد.

ز: علاوه بر اقدامات فوق، در نظام پذیرش دانشجو و استاد، با به کارگیری سیستمهایی تحت عنوان «گزینش» کنترل‌هایی اعمال شد و تا حدودی از ورود کسانی که اطلاعاتی درخصوص گرایشهای اعتقادی انحرافی یا وابستگی به گروههای سیاسی مخالف و رفتارهای اخلاقی نامطلوب درباره آنها به دست آمده بود، جلوگیری می‌شد. البته این مکانیسمها، در سالهای اولیه بعد از انقلاب فرهنگی با شدت و وسواس بیشتری اعمال می‌شد بعضاً با افراط و کاستیهایی در اجرا نیز مواجه بود که به تدریج از شدت آن کاسته شده است به نحوی که تقریباً در شرایط فعلی، در مورد پذیرش دانشجو، کنترل چندانی اعمال نمی‌شود و در مورد گزینش استاد نیز نسبت به گذشته با تساهل بیشتری اقدام می‌شود.

### کاستیها و ناکامیها در انقلاب فرهنگی

حرکت انقلاب فرهنگی طی ۲۰ سال گذشته در دسترسی به اهداف خود توفیقاتی نسبی داشته است که به بخشی از آن در مباحث گذشته اشاره شد ولی ناکامیها و ضعفهای اساسی نیز داشته است که در مورد سلال آن به موارد زیر می‌توان اشاره داشت:

۱- همچنان که اشاره شد، بخشی از مدیریت دست‌اندرکار انقلاب فرهنگی و آموزش عالی و نیز بسیاری از اساتید و حتی مسئولانی که خارج از قلمرو آموزش عالی ولی در ارتباط با آن بودند، به لحاظ شرایط سنی و باورهای نظری، نمی‌توانستند با بانیان و آغازگران این حرکت هم‌نوا باشند و غالباً با نوعی بی‌اعتقادی یا حداقل تاباوری به انتظارات و عملی بودن اهداف انقلاب فرهنگی، می‌نگریستند که البته تحت تأثیر جو و فشار جریانهای رادیکال، بدون آنکه

صریحاً مخالفت کنند، با بی میلی و احتمالاً کارشکنیهای پنهان و آشکار، حرکتها را کند یا تعدیل می کردند. البته امروز ممکن است کسانی مدعی شوند که اگر اینگونه تعدیلها نبود، ممکن بود ما اینک با خسارات بیشتری مواجه بودیم. صرفنظر از نفی یا پذیرش این ادعا، نمی توان منکر شد که حرکت انقلاب فرهنگی از طریق این نوع عملکردها، با کندی و بعضاً تغییر مسیر مواجه بوده است. به عنوان مثال هیچگاه سرمایه گذاری لازم برای تجهیز مؤسسات داخلی که مدعی جایگزینی سیاست اعزام دانشجو به خارج بودند، صورت نگرفت و همچنان تخصیص سرمایه برای تداوم سیاست اعزام با اقبال بیشتری مواجه بود. مسئولان و مجریان بخشهای اجرایی و صنعتی نیز حوصله یا اعتماد کافی برای ارجاع نیازها و کمبودها به مراکز علمی - پژوهشی داخل را نداشتند و همچنان سهولت خرید نرم افزار و سخت افزار از خارج را بر حمایت از منابع داخلی ترجیح دادند. علایق بخشی و جزئی نگری در عملکردهای مدیریتهای نیز اینگونه رفتارها را تشویق و ترغیب می کرد. این موضوع بویژه در حوزه آموزش عالی و تعلقاتی که مدیریت و اساتید به هریک از واحدها و مراکز دانشگاهی منتسب به خود داشتند، مانعی اساسی در استفاده متمرکز از امکانات و نیروها در مراحل اولیه انقلاب فرهنگی به وجود آورد و نوعی رقابت فلج کننده را در آن مراحل موجب شد. هرچند این موضوع در مراحل بعدی، به موج گسترش تحصیلات تکمیلی در دانشگاههای مختلف کمک کرد ولی همچنان کیفیتهای مورد نیاز را فدای گسترش کمی این موضوع نمود و رشد و توفیقات نهادهای الگویی انقلاب فرهنگی همچون دانشگاه تربیت مدرس را با دشواری جدی مواجه کرد و آنها را در مسیر همنوایی با الگوهای عام نظام دانشگاهی، هدایت نمود.

۲- ضعف یا عدم آمادگی نظام حوزوی برای پاسخگویی و تأمین حجم انبوه نیازهای ارجاع شده به آن نیز قابل توجه است. بلند همتی یا بلندپروازیهای اولیه حرکت انقلاب فرهنگی و گرایشهای قوی ایدئولوژیک حاکم بر آن، با هدایت امام خمینی (س) باعث شد دست نیاز و تمنای همه جانبه ای را به سوی حوزه ها دراز کند و انتظار داشت تا گنجینه معارف سر به مهر حوزوی و خیل عظیم دست پروردگان حوزه که در رژیم ستم شاهی به انزوا و عزلت ناخواسته رانده شده بودند، عطش کاروان تشنه و سرخورده از معارف مادی و اومانیستی غرب را از سرچشمه زلال معرفت دینی سیراب کنند و با مبانی و بنیادهای نوین معرفتی که در هریک از

حوزه‌های علوم انسانی به طور خاص ارائه می‌گردد، مشتاقان را به چشم‌اندازها و افقهای ناگشوده رهنمون گردند. ولی متأسفانه و در کمال ناباوری، در بسیاری از موارد، مشتاقان با وضعیتی سراب‌گونه مواجه شدند که به هیچ‌وجه رافع تشنگیها نشد یا لااقل پاسخگویی مناسب در حد انتظارات به وجود آمده، نبود.<sup>۱۷</sup> برعکس در بسیاری از جلسات و مراوداتی که به منظور دستیابی به این معارف برگزار می‌شد، نیاز افراد حوزوی برای اطلاع و استفاده از دستاوردهای دانش غربی، بیشتر رفع می‌شد تا نیاز قشر دانشگاهی. به عنوان نمونه بد نیست اشاره شود که ذخایر عظیم معرفت حوزوی، به هر دلیل، نتوانستند نیاز نظام دانشگاهی را در حد تأمین یک متن مناسب برای درس اخلاق اسلامی که بعد از انقلاب فرهنگی در برنامه واحدهای درسی دانشگاهی گنجانده شده بود، پاسخ گوید؛ لاجرم از تألیف یکی از تربیت‌شدگان نظام دانشگاهی که البته معلوماتی از معارف حوزوی داشت، استفاده کردند.

طبعاً این موضوع دلایل و توجیحات خاصی دارد که بخش مهمی از آن به حجم انتظارات و تکالیف بزرگی مربوط می‌شد که انقلاب بر دوش حوزه گذاشته بود و به لحاظ عدم برنامه‌ریزی و آمادگی قبلی، پاسخگویی به همه آنها مقدور نبود و اتفاقاً اولویت و اجتناب‌ناپذیری بخشهایی از امور اجرایی و قضایی، مجال پرداختن به وجوه زیربنایی را تا حدودی سلب کرده بود ولی آگاهی از اینگونه عوامل، مانع از آن نمی‌شود که بگوییم به هر حال انتظارات ایجاد شده در قلمرو انقلاب فرهنگی، از جانب حوزه به حد کفایت، پاسخ داده نشد و همین امر ریشه بسیاری از سرخورده‌گیها و اقبال مجدد به دستاوردهای دانش غربی را توجیه می‌کند. این مسأله وقتی بهتر درک می‌شود که به شبهه افکنیها و ایجاد تردید و تشکیک در بنیانهای معرفت دینی و تلاش در جهت بطلان مفروضات اولیه در اصل ضرورت رجوع به حوزه‌ها و جستجوی مبانی دینی برای علوم انسانی از سوی برخی نظریه‌پردازان و متأثران از مکاتب و مشربهای اندیشه‌ای غرب نیز مواجه می‌شویم و صاحب‌نظران حوزوی نیز زبان مناسب و برهان و استدلال کافی برای معارضه با این شبهات ارائه نمی‌کنند.

۳- علاوه بر مسائل فوق، به نظر نگارنده مشکلی اساسی که فراروی اهداف ایدئولوژیک انقلاب به طور عام و انقلاب فرهنگی به نحو خاص قرار گرفته است چنین می‌باشد که با نوعی تحول در تفسیر ایدئولوژی یا تحول گفتمانی مواجه شده‌ایم که آنچه را به نام ایدئولوژی انقلاب

و نظام ارائه می‌کند، با برداشتهایی که موجب انقلاب شده است متفاوت و بعضاً معارض است. دانشگاهیانی که طی دهه‌های ۴۰ تا ۶۰ به ایدئولوژی اسلامی انقلاب توجه کردند و آن را نسبت به مکاتب و ایدئولوژیهای دیگر ترجیح دادند، الگوی مجسم این ایدئولوژی را در کلام و عمل امام خمینی (س) مشاهده نمودند و علاوه بر آنچه را که مستقیم از پیامها، سخنرانیها، مکتوبات و سلوک عملی امام دریافت می‌کردند، اسلام مورد نظر وی را در آثار و مواضع روحانیونی چون شهید مطهری، شهید بهشتی و کمی دورتر در آثار مشرب عقلانی مرحوم علامه طباطبایی، شهید صدر و مرحوم طالقانی مشاهده کرده بودند و قرائت جذاب و انقلابی دکتر شریعتی از اسلام را نیز علی‌الاصول با آن همراه و سازگار یافته بودند، هرچند به وضوح آموخته بودند که در همه این موارد تعارضات احتمالی را به نفع قرائت امام، اصلاح نمایند.

آرمانهای ایدئولوژیک انقلاب فرهنگی به شدت از این فضا متأثر شد و رجوع به حوزه‌ها برای سیراب شدن از چشمه‌های این نوع معرفت دینی بود. ولی متأسفانه دانشگاهیان هرچه به این کانونها نزدیکتر شدند، با این واقعیت مواجه گردیدند که گویا به سرچشمه‌آنگونه دریافته‌اند که وجودشان را سرمست کرده بود نزدیک نشده‌اند بلکه به کانون نقدها و بعضاً پرخاشها علیه اندیشه‌های مطلوبشان نزدیک می‌شدند<sup>۱۸</sup> و به تدریج با قرائتی از اسلام مواجه شدند که در آن دیگر از آزادی و حقوق مردم، از عدالت و نفی استثمار، از عقلانیت و حرمت دستاوردهای عقل بشری و اساساً از برهان و استدلال مأنوس آنها چندان خبری نیست و هرچه هست، تأکید و توصیه به بندگی و اطاعت و عبودیت بی‌چون و چرای خالق است که البته چون به منشأ حق نیز دسترسی نیست، این عبودیتها لاجرم به واسطه‌ها و ابواب فیض، تنزل می‌یابد و همه برداشتها باید در مطابقت با عیار سنج متولیان رسمی چنین برداشتهایی، به اعتبار دست یابند.

به نظر می‌رسد این تصویر از دین و ایدئولوژی دینی که پیام آن از منابر و مجامع و منابع رسمیت یافته، ارائه می‌شود و در نظام دانشگاهی و محافل اندیشه‌ای نیز از طریق متولیان رسمی منتسب به نهادهای دینی مهر تأیید می‌خورد و بر آن تأکید می‌شود و نیروها برای مقابله با مخالفان آن یا صاحبان برداشتهای دیگر، تهییج و تحریک و سازماندهی می‌شوند به نحوی اساسی با دین باوری مقبول و پذیرفته شده دانشگاهیان و عاملان حرکت انقلاب فرهنگی مغایرت دارد و نمی‌تواند آن نیازها را پاسخ گوید. لاجرم علایم اقبال اولیه به ادبار و رویگردانی

بدل می‌شود و همین بهانه‌ای می‌شود تا اصل دین باوری و دین‌گرایی گذشته آنان نیز از سوی طرف مقابل در مظان تردید قرار گیرد و این متأسفانه وضعیتی است که هم اینک با تلخکامی هرچه تمامتر تا حدودی شاهد آن هستیم.

### جلوه‌های امید و دورنمای آینده مطلوب

به نظر نگارنده، علیرغم جدی بودن نگرانیهای فعلی، چشم انداز آینده یکسره ناامیدکننده نیست. اگر فرصتها به کلی از دست نرود و ندانم‌کاریهای فعلی عرصه را بر بالندگی و رشد نهالهای نوری که در حال رویدن هستند تنگ نمایند، افق روشن چندان دور نیست. به نظر اینجانب پل وصال از دوسو در حال تکوین است. از یک‌سو، علیرغم ناملايمات و شرایط نامساعد، نسلی از دست پروردگان موج اول انقلاب فرهنگی و متعهدین به ایدئولوژی انقلاب که در سالهای اولیه انقلاب و انقلاب فرهنگی، ضعف بنیانهای معرفتی و علمی را با غلیان احساس و تعلق ایدئولوژیک جبران کرده و به مدد وفاداری همه جانبه به ایدئولوژیهای انقلاب و در رأس آن امام خمینی (س)، افق دور دست و اهداف بلند انقلاب فرهنگی را ترسیم کردند، اینک به کمال و پختگی بیشتری رسیده‌اند و در مقایسه با اساتید نسل اول انقلاب فرهنگی که نوعاً چندان به آرمانهای اعتقادی و اسلامی انقلاب فرهنگی، باور نداشتند، این نسل اساتید، ظرفیت بیشتری برای پیوند عمیقتر با متولیان معرفت دینی در شکل عقلایی آن در خود احساس می‌کنند. هرچند متأسفانه همه اعضای نسل اول در چنین وضعیتی نیستند و بسیاری از آنان دچار سرخوردگی و استحاله نظری شده‌اند ولی مابقی چه از جهت کمی و چه از جهت کیفی در آن حد هستند که بتوان به عنوان پایه‌ای مستحکم برای پل پیوند به آنها تکیه نمود.

از سوی دیگر، در نظام حوزوی و نهادهای جدیدی که در آن قلمرو شکل گرفته است، هرچند در بسیاری از موارد مدیریتها برآنند که تا طلاب این مراکز را همچون خود به قرائتی نامأنوس از اسلام برای دانشگاهیان مسلح کنند، ولی ساختارها، واقعیتها و نفس نظام درسی جدید و آشنایی‌هایی که با دنیا و معارف جدید پیدا می‌کنند و نیز مشاهده تجارب و وضعیت کنونی که به اندازه کافی برای مغزهای جوان و نسبتاً نقاد آنها عبرت‌انگیز است، دست اندرکار پرورش و تربیت نسلی از عالمان حوزوی است که به سهولت و با استحکام کافی می‌توانند پایه دیگر پل

وصال را فراهم آورند. هم اینک دستهایی از دوسوی این پایه‌ها به سوی هم دراز شده است و می‌توان امیدوار بود که تراکم این دستها و پیوندها، پلی مستحکم و آسیب‌ناپذیر را نوید خواهد داد. چرا که این دفعه دانشگاهیان غنی‌تر از گذشته و در عین حال معقولانه‌تر به دین و عالمان دینی رجوع خواهند کرد و حوزویان نیز با کوله باری از آنگونه معارف دینی که مشحون از طراوت و شادابی ناشی از اجتهادهای منطبق بر زمان و مکان است و در ذات خود، بر پیوند و رابطه عقلایی با متولیان عرصه‌های دیگر معرفت استوار است به رجوع دانشگاهیان پاسخ در خور خواهند داد. ان شاء الله

### یادداشتها:

- (۱) برای آگاهی از نمونه‌های تبیین فرهنگی انقلاب اسلامی ایران رجوع کنید به: حمیرا مشیرزاده، «نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه راهبرد، مرکز تحقیقات استراتژیک ایران، شماره ۹، بهار ۱۳۷۵، ص ۳۳.
- (۲) رجوع کنید به: سعید حجازیان، جمهوریت، از تجارب دیگران بیاموزیم، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲؛ دارد شیخاوندی، فرهنگ و آموزش در چین، انتشارات مروارید، ۱۳۵۴.
- (۳) رجوع کنید به: علی محمد حاضری، «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۷.
- (۴) رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، نشریه دانشگاه انقلاب، (جهاد دانشگاهی)، شماره ۴، مهر ۱۳۶۰، ص ۶.
- (۵) رجوع کنید به: علی محمد حاضری، همان.
- (۶) نگارنده در ارائه این نسبتها، علاوه بر استفاده از اطلاعات و خاطراتی که شخصاً با آن مواجه بوده‌ام، از طریق دوستان و کسانی که از دیگر دانشگاهها و مراکز نیز می‌شناختم، اطلاعاتی کسب نمودم که حاصل آن در این گزارش مد نظر بوده است.
- (۷) به عنوان مثال در شورای دانشجویی دانشگاه صنعتی شریف که پس از انقلاب اسلامی تشکیل شد، توده‌ایها، فداییها، پیکاریها و منافقین در مقابل دانشجویان مسلمان فرار گرفتند ولی در شورای ۱۵ نفره، ۱۰ نفر نمایندگان منتخب دانشجویان مسلمان و ۵ نفر منتخب گروههای ائتلافی فوق‌الذکر بود. رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، همان، ص ۲۹.
- (۸) به عنوان نمونه رجوع کنید به: «پاره‌ای تصاویر از اقدامات گروههای سیاسی»، همان، شماره ۱۲، خرداد ۶۱، صص ۱۸ - ۲۳.
- (۹) به عنوان نمونه رجوع کنید به: همان، شماره ۴، ص ۴۰؛ همان، شماره ۱، خرداد ۶۰، ص ۷.
- (۱۰) برای اطلاع از سوابق گرایشهای رادیکال انجمنهای اسلامی در اصلاح بنیادی نظام دانشگاهی و تجربه‌های خاص این امر قبل از حرکت عمومی انقلاب فرهنگی رجوع کنید به: «گزارش اولین جرعه‌های انقلاب

فرهنگی در دانشگاه‌های شهید بهشتی و دانشگاه علوم پزشکی»، نشریه جهاد دانشگاهی، شماره ۲، مرداد ۱۳۶۰، ص ۹.

(۱۱) این تلقی از انقلاب فرهنگی، پیش از آنکه مقصود و هدف اصلی بنیانگذاران این حرکت باشد، خواسته و تمایل بخشی از نیروهای با نفوذ در حاکمیت شورای انقلاب و دولت وقت بود که نشانه‌های آن را در اعلامیه‌ها و مواضع شورای انقلاب و ابوالحسن بنی‌صدر می‌توان شاهد بود. رجوع کنید به: «انقلاب فرهنگی - انقلابی ناتمام»، هفته نامه عصر ما، چهارشنبه ۷۹/۱/۳۱، شماره ۱۵۸.

(۱۲) برای آشنایی با اهداف انقلاب فرهنگی و ویژگیهای دانشگاه اسلامی مورد نظر آن رجوع کنید به: نشریه دانشگاه انقلاب، «گزارش اهداف انقلاب فرهنگی»، شماره ۴، ص ۷.

(۱۳) از خیل مجموعه متصدیان اولیه ستاد انقلاب فرهنگی، آقای دکتر عبدالکریم سروش، صراحتاً به این اختلاف‌نظرها اشاره کرده است و به نوعی از آن عملکردها تبری جسته است. به عنوان نمونه رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «درباره ستاد انقلاب فرهنگی» سیاست‌نامه، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸، ص ۲۰۷ - ۲۱۴.

(۱۴) اطلاعات و آماری که در این قسمت ارائه می‌شود، متکی به مراجعه شخصی اینجانب به دفاتر و مسئولین نهادهای ذیربط می‌باشد که طی هفته آخر نگارش این مقاله در پاییز ۱۳۷۸ صورت گرفته است و به همین علت، از مآخذ و متون چاپ شده توسط این مراکز که نوعاً قدیمی‌تر از زمان مراجعه بود، استفاده نشده است.

(۱۵) برای آگاهی از اهداف و سوابق تأسیس جهاد دانشگاهی که از ابتدا به عنوان «دفتر جذب نیروی انسانی» در ستاد انقلاب فرهنگی تأسیس شد، رجوع کنید به: نشریه دانشگاه انقلاب، شماره ۲، ص ۹.

(۱۶) تعداد رشته‌های کارشناسی ارشد و دکترای فعال در نظام دانشگاهی کشور مستقیماً از دبیر شورایی عالی برنامه‌ریزی که عالیتین مرجع تصویب برنامه‌های نظام دانشگاهی است، اخذ شده است. البته احتمال دارد تعدادی از برنامه‌ها تصویب شده باشد ولی هنوز به اجرا درنیامده باشد.

(۱۷) برای آگاهی از تصور اولیه‌ای که از مبادی و مبانی الحادی علوم انسانی و لزوم پاکسازی و پالایش نظام دانشگاهی از آن مبادی احساس می‌شد، رجوع کنید به: سلسله مقالاتی تحت عنوان «مبانی کفر در علوم انسانی»، نشریه دانشگاه انقلاب، شماره‌های ۱۰ و ۱۱.

(۱۸) برای آشنایی با نمایر اساسی نگرش و نوع مواجهه و طرز تلقی روحانیون روشن ضمیر و پرجاذبه‌ای همچون شهید بهشتی با دیگران، به عنوان نمونه رجوع کنید به: شهید سید محمد حسینی بهشتی، دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی، ۱۳۷۸.



## وجود خدا نزد قدیس بناونتوره\*

فردریک کاپلستون\*\*

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی\*\*\*

چکیده: ادله سستی اثبات وجود خدا، نقش مهمی در حیات دینی برعهده داشته‌اند، این ادله هم تصویر و تصویری از خدا ارائه کرده‌اند هم از نسبت‌هایی که بین خدا و وجود گوناگون این عالم برقرار است، پرده برداشته‌اند و هم در معقول نشان دادن ایمان دینی تلاش کرده‌اند. در این نوشتار، با بررسی ادله قدیس بناونتوره (Bonaventura) بر وجود خداوند، به تأثیری که علاقه اصلی او به ارتباط نفس با خدا بر نحوه ارائه این ادله داشته، اشاره شده و از این منظر، براهین از راه عالم محسوس، معرفت پیشین خدا، استدلال آنسلمی و استدلال از راه صدق نزد او، مورد توجه قرار گرفته است.

---

# این مقاله ترجمه‌ای است از:

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, New York: Image Books, Vol. 2, Part. 1, pp. 280 - 287.

\*\* فردریک چارلز کاپلستون Frederick Charles Copleston (۱۹۷۰)، استاد ممتاز بازنشسته دانشگاه لندن و عضو انجمن سلطنتی فلسفه، انجمن ارسطو و فرهنگستان انگلستان و نویسنده آثار بسیاری از جمله تاریخ فلسفه در ۹ جلد مفصل.

\*\*\* عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

۱- قدیس بناونتوره (۱۲۱۷-۱۲۷۴ م.) مانند قدیس اگوستین (Augstine) (۳۵۴-۴۳۰ م.)، در درجه اول به ارتباط نفس با خدا علاقه مند بود. این علاقه بر نحوه برخورد او با براهین اثبات وجود خدا تأثیر داشت؛ دل بستگی او عمدتاً ارائه این براهین به عنوان مراحل عروج نفس به سوی خدا بود، یا به بیان دقیقتر آنها را تابع عروج نفس به سوی خدا تلقی می کرد. بنابراین باید تصدیق کرد خدایی را که این براهین اثبات می کنند صرفاً یک اصل انتزاعی معقولیت نیست، بلکه خدای آگاهی مسیحی است، خدایی که انسانها او را عبادت می کنند. البته منظور من این نیست که به لحاظ هستی شناسی بین خدای «فلسوفان» و خدایی که متعلق تجربه است تفاوت یا تنش سازش ناپذیر وجود دارد. اما از آنجا که بناونتوره، در وهله نخست به خدا به عنوان متعلق پرستش و عبادت و هدف نفس انسانی علاقه داشت، براهین را به گونه ای طرح می کرد که توجه را به تجلی خداوند، چه در جهان مادی و چه در خود نفس، جلب کند. در واقع چنانکه احتمال می رفت، تأکید او بیشتر بر براهین از راه درون بود تا براهین از راه عالم مادی و از راه بیرون. او یقیناً به اثبات وجود خدا از راه عالم محسوس خارجی موفق شده است (همان طور که قدیس اگوستین موفق شده بود) و نشان می داد چگونه انسان می تواند از معرفت به موجودات متناهی، ناقص، مرکب، متحرک و ممکن به درک هستی نامتناهی، کامل، بسیط، ثابت و واجب برسد؛ اما این براهین به طور منظم شرح و بسط نیافته اند، دلیل این امر، نه ناتوانی بناونتوره برای بسط این براهین به نحو منطقی بلکه این اعتقاد اوست که وجود خدا برای نفس به واسطه تأمل در خودش چنان بدیهی و آشکار است که عالم مخلوق بیرون از ذهن عمدتاً به کار یادآوری آن به ما می آید. نگرش او، نگرش سراینده مزامیر داود است وقتی می گوید: «آسمان جلال خدا را بیان می کند و فلک از عمل دستهایش خبر می دهد»<sup>۱</sup> بنابراین کاملاً درست است که نقص اشیای متناهی و ممکن مستلزم وجود کامل مطلق یعنی خداست و آن را اثبات می کند؛ اما قدیس بناونتوره به شیوه ای به راستی افلاطونی می پرسد، اگر عقل هیچ معرفتی از وجود کامل نداشته باشد چگونه می تواند بداند که این هستی ناقص و ناکامل است؟<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، تصور نقص، تصور کمال را مفروض می گیرد؛ به گونه ای که تصور کمال یا کامل را نمی توان صرفاً از طریق نفی و انتزاع به دست آورد و ملاحظه محدودیت، نقص و وابستگی مخلوقات تنها نفس را به آگاهی واضحتری از آنچه قبلاً به معنایی خاص برای او

آشکارا شناخته شده است، می‌رساند یا به او یادآوری می‌کند.

۲- قدیس بناونتوره به هیچ‌وجه منکر این نیست که وجود خدا را می‌توان از راه مخلوقات اثبات نمود، برعکس به آن قائل است. در تفسیر بر کتاب جملات<sup>۳</sup> اظهار می‌کند که خدا را می‌توان از راه مخلوقات شناخت، همان‌گونه که علت را از طریق معلول، و در ادامه می‌گوید که این نحوه شناخت برای انسان، معمول و طبیعی است؛ چراکه اشیا محسوس برای ما و سائطی هستند که به وسیله آنها به شناخت از معقولات، یعنی امور فراتر از حس نائل می‌آییم. اما تثلیث مقدس بدین نحو به وسیله نور طبیعی عقل قابل اثبات نیست. زیرا با انکار برخی صفات یا محدودیت‌های مخلوقات، یا از طریق ایجابی با اسناد برخی صفات مخلوقات به خدا، نمی‌توان تثلیث اقایم را نتیجه گرفت.<sup>۴</sup> بنابراین قدیس بناونتوره به طور کاملاً واضح، امکان معرفت طبیعی و «فلسفی» به خدا را یاد می‌دهد و ملاحظاتش درباره سادگی روان‌شناختی این نحو نگرش به خدا از طریق عالم محسوس خصیصه ارسطویی دارد. بار دیگر در کتاب در باب شش روز خلقت<sup>۵</sup> استدلال می‌کند که اگر موجود مولود وجود دارد باید موجود نخستین نیز باشد زیرا علت باید وجود داشته باشد؛ اگر موجود بغیره وجود دارد باید موجود بنفسه موجود باشد؛ اگر موجود مرکب وجود دارد باید موجود بسیط نیز وجود داشته باشد؛ اگر موجود متغیر وجود دارد باید موجود نامتغیر نیز باشد؛ زیرا «آنچه متحرک است برمی‌گردد به نامتحرک» (quia mobile reducitur ad immobile). این آخرین گزاره آشکارا به برهان ارسطو بر وجود محرک غیرمتحرک اشاره دارد؛ اگرچه بناونتوره از ارسطو تنها بدین جهت نام می‌برد که بگوید او به این نحو بر قدم عالم استدلال کرد و در این نکته، نظر فیلسوف بر خطا بود.

بناونتوره در کتاب راز تثلیث<sup>۶</sup> به همین شکل سلسله‌ای از استدلال‌های مختصر را ارائه می‌کند تا نشان دهد چگونه مخلوقات آشکارا بر وجود خدا گواهند. مثلاً اگر موجود بغیره وجود دارد، باید موجود بنفسه وجود داشته باشد؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند خودش را از نیستی به هستی بیاورد، در نتیجه باید موجود نخستینی که قائم بالذات است، موجود باشد. باز اگر موجود ممکن وجود دارد، موجودی که می‌تواند موجود باشد و می‌تواند موجود نباشد، باید موجود واجب نیز باشد. موجودی که امکان عدم ندارد؛ زیرا وجود آن جهت تبیین موجود شدن وجود ممکن ضرورت دارد. و اگر موجود بالقوه وجود دارد، باید موجود بالفعل نیز وجود داشته باشد؛

زیرا هیچ قوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد جز از طریق عمل آنچه که خود فعلیت دارد و نهایتاً اینکه باید فعلیت محض، یعنی خدا موجود باشد. یعنی وجودی که صرفاً فعل است بدون هیچ‌گونه قوه. باز اگر موجود تغییرپذیر وجود دارد باید موجود تغییرناپذیر نیز وجود داشته باشد، زیرا همان‌گونه که فیلسوف یگانه [یعنی ارسطو] اثبات می‌کند، اصل حرکت موجود غیر متحرک است و حرکت به سبب موجود غیر متحرک که علت غایی است، وجود دارد.

درواقع ممکن است از این قطعات که در آن بناوتوره استدلالهای ارسطو را به کار می‌برد، چنین به نظر برسد که این بیانه‌ها دایر بر اینکه شهادت مخلوقات بر وجود خدا تابعی از عروج نفس به سوی خداست و اینکه وجود خدا حقیقتی بدیهی است، مخدوش می‌باشد. اما او در جاهای مختلفی<sup>۷</sup> به این مطلب کاملاً تصریح می‌کند که عالم محسوس را آئینه خدا می‌داند و معرفت حسی یا معرفتی را که به وسیله حس و تأمل در اشیای محسوس به دست آمده است، اولین قدم در مراحل عروج معنوی نفس تلقی می‌نماید که بالاترین مرحله آن در حیات دنیوی، معرفت تجربی به خدا از طریق تعالی نفس و اشراق نفس می‌باشد (در این نکته، او خودش را وفادار به سنت اگوستین و پیروان فرقه قدیس ویکتور نشان می‌دهد) در حالی که در همان کتاب راز تثلیث که براهین مذکور را ارائه می‌کند، به طور مؤکد می‌گوید که وجود خدا مسلماً حقیقتی است که به طور طبیعی در نفس انسان حک شده است (وجود خداوند در نفس انسان، امری تردیدناپذیر است و به طور فطری در سرشت انسان نهاده شده است). در ادامه، علاوه بر آنچه که قبلاً درباره این موضوع گفته بود، اعلام می‌کند که راه دومی وجود دارد که اثبات می‌نماید وجود خدا حقیقتی مسلم است. این راه دوم عبارت است از اثبات اینکه آنچه هر مخلوقی بر آن گواه است، حقیقتی تردیدناپذیر است و بر این اساس او براهینش یا به عبارت دقیقتر امارات و قرائنی را بر اینکه هر مخلوقی واقعاً گواه وجود خداست، ارائه می‌کند. سپس اضافه می‌نماید که راه سومی وجود دارد برای نشان دادن اینکه در وجود خدا نمی‌توان شک کرد و در ادامه روایت خودش را از برهان قدیس آنسلم (Anselm) در کتاب گفتگو با دیگری (Proslogium) ارائه می‌کند. بنابراین در این مطلب که بناوتوره وجود خدا را بدیهی و تردیدناپذیر می‌داند شکی نیست. اما مسأله این است که دقیقاً مراد او از این مطلب چیست و این را در بخش آینده ملاحظه خواهیم کرد.

۳- اولاً قدیس بناونتوره گمان نمی‌کند هر شخصی معرفتی واضح و آشکار از خدا داشته باشد، تا چه رسد به اینکه قائل باشد چنین شناختی را از هنگام تولد یا با نخستین کاربرد عقل داشته است. او به خوبی از وجود بت پرستان و بیخردان، یعنی انسانهای احمقی که در دلشان می‌گویند خدایی نیست، آگاه است. البته وجود بت پرستان مشکل زیادی پدید نمی‌آورد، زیرا بت پرستان و مشرکان بیش از آنکه وجود خدا را انکار کنند، تصویری نادرست از خدا دارند. اما در مورد بیخردان چه می‌توان گفت؟ مثلاً اینها می‌بینند که ناپرهیزکاران همیشه در این جهان به کیفر اعمال خود نمی‌رسند یا دست کم گاهی در این جهان وضعشان به ظاهر از بسیاری از افراد پرهیزکار، بهتر است و از این نتیجه می‌گیرند که نه مشیت الهی وجود دارد و نه در جهان حاکمی الهی.<sup>۸</sup> علاوه بر این، در پاسخ به این اشکال که اثبات وجود موجودی که بدیهی است و در مورد آن تردیدی وجود ندارد بیهوده است؛ صریحاً تأکید می‌کنند<sup>۹</sup> که اگرچه وجود خدا تا آنجا که به شواهد عینی مربوط است تردیدناپذیر است اما به لحاظ نقص ملاحظه و تأمل لازم از جانب ما تردیدپذیر است. آیا چنین به نظر نمی‌رسد که بناونتوره می‌گوید به لحاظ عینی وجود خدا تردیدناپذیر است (وقتی به شواهد توجه شود، تردیدناپذیر و قطعی است) اما به لحاظ ذهنی می‌توان در آن تردید نمود (زیرا این یا آن انسان توجه کافی به شواهد عینی نمی‌کند) و اگر مراد او وقتی می‌گوید وجود خدا تردیدناپذیر و بدیهی است این باشد، موضع او چه تفاوتی با موضع قدیس توماس آکوئینی دارد؟

ظاهراً پاسخ این است که اگرچه قدیس بناونتوره وجود تصویری واضح و روشن از خدا را در هر انسانی مفروض نمی‌گیرد، تا چه رسد به این فرض که هرکسی تجربه یا رؤیت بی واسطه از خدا دارد، اما یقیناً مسلم می‌گیرد که هر انسانی آگاهی تار و مبهمی از خدا دارد؛ یعنی شناختی ضمنی که نمی‌توان آن را کاملاً انکار کرد و فقط به واسطه تأمل درونی می‌تواند به آگاهی واضح و آشکار مبدل شود، هرچند ممکن است گاهی نیاز باشد به وسیله تأمل بر عالم محسوس تأیید گردد. بنابراین شناخت عام خدا، ضمنی است نه صریح؛ اما بدین معنا ضمنی است که دست کم فقط به واسطه تأمل درونی آشکار می‌گردد. قدیس توماس آکوئینی، شناخت ضمنی از خدا را پذیرفت اما مراد و منظور او این بود که نفس از طریق تأمل بر اشیای محسوس و به وسیله استدلال از معلول به علت، می‌تواند به شناخت خدا نائل آید، در حالی که مراد قدیس بناونتوره

از شناخت ضمنی چیزی بیشتر بود؛ یعنی شناخت عملی خدا و آگاهی تار و مبهمی که بدون رجوع به عالم محسوس می‌تواند روشن و صریح گردد.

اطلاق این دیدگاه بر مصادیق عینی و ملموس در بناوتنوره ممکن است فهم آن را آسانتر نماید. برای مثال هر انسانی به سعادت میل طبیعی دارد (appoetitus beatitudinis) ولی سعادت عبارت است از برخورداری خیر اعلی یعنی خدا. بنابراین هر انسانی خدا را می‌خواهد، اما بدون شناخت متعلق میل (sine aliquali notitia) هیچ میلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در نتیجه معرفت به اینکه خدا یا خیر اعلی وجود دارد به طور طبیعی در نفس حک و نقش شده است.<sup>۱۰</sup> به همین وجه، نفس ناطقه از خود شناخت طبیعی دارد، زیرا نزد خود حاضر و برای خودش قابل شناخت است. اما خدا از هر چیزی بیشتر برای نفس حضور دارد و قابل شناخت است. بنابراین، معرفت خدا در نفس به ودیعه گذاشته شده است. اگر اشکال شود که در حالی که نفس به عنوان متعلق شناسایی با توانایی شناخت خودش تناسب دارد، اما خدا ندارد، جوابی که ممکن است داده شود این است که اگر این مطلب صحیح می‌بود نفس هرگز به شناخت خدا نمی‌رسید و این آشکارا نادرست است.<sup>۱۱</sup>

بنابراین، بر اساس استدلال فوق، اراده انسان به طور طبیعی به خیر اعلی که همان خداست گرایش دارد و نه تنها این گرایش اراده، غیر قابل تبیین است مگر آنکه خیر اعلی یعنی خدا، واقعاً وجود داشته باشد، بلکه شناخت پیشین خدا را مفروض می‌گیرد. این شناخت ضرورتاً صریح یا واضح نیست، زیرا اگر اینگونه بود هیچ ملحدی وجود نمی‌داشت، بلکه مضمهر و مبهم است. اگر اشکال شود که این نوع شناخت مضمهر و مبهم اصلاً شناخت نیست می‌توان پاسخ داد که انسان منصفی که بر گرایش اراده‌اش به سوی سعادت تأمل می‌کند، می‌تواند دریابد که سمت و سوی اراده‌اش مستلزم وجود یک متعلق (با هدف کامل) است و این متعلق که خیر کامل است باید وجود داشته باشد و همان است که ما آن را خدا می‌نامیم. او در خواهد یافت که در جستجوی سعادت بودن نه تنها در جستجوی خدا بودن است بلکه این جستجو مستلزم تصور مبهمی از خداست زیرا هرگز نمی‌توان در جستجوی چیزی بود که کاملاً ناشناخته است. بنابراین نفس با تأمل بر خود، بر وابستگی و بر تمایلش به حکمت، آرامش و شادی می‌تواند به وجود خدا و حتی حضور خدا و فعالیت خدا درون خودش پی ببرد؛ ضرورت ندارد که در بیرون جستجو کند،

تنها باید از نصیحت آگوستین پیروی کند و به درون وارد شود آن وقت خواهد دید که هرگز بدون تصور مبهمی و آگاهی تاری که در حکم شناخت از خداست، نبوده است. جستجوی سعادت (و البته هر انسانی باید در جستجوی سعادت باشد) و انکار وجود خدا، در واقع ارتکاب تناقض است؛ یعنی شخص آنچه را که با اراده و دست کم در مورد حکمت با عقل تأیید می‌کند با زبان سره انکار نماید. در باب اعتبار یا عدم اعتبار این استدلال من اینجا بحثی نخواهم کرد. اما واضح است که جای این اشکال، مستدل یا غیر مستدل، هست که اگر خدایی نبود، پس میل به سعادت ممکن بود خطا و بی‌وجه باشد یا علت دیگری غیر از وجود خدا برای آن باشد. اما دست کم آشکار است که قدیس بناوتوره تصور فطری خدا را به شکلی خام، آنگونه که بعدها مورد حمله لاکه واقع شد، مفروض نمی‌گیرد. باز وقتی قدیس بناوتوره اعلام می‌کند که نفس، خدا را به عنوان حاضرترین امر برای خود می‌شناسد، نمی‌گوید که معرفت به خداوند با شهود مستقیم حاصل می‌شود یا نفس خدا را بی‌واسطه می‌بیند؛ مراد او این است که نفس با درک وابستگی اش اگر تأمل نماید پی خواهد برد که بر صورت خداست و خدا را در صورتش می‌بیند. همان‌گونه که خودش را ضرورتاً می‌شناسد و خودآگاه است، دست کم به نحو مضمهر و ضمنی خدا را نیز ضرورتاً می‌شناسد. با مراقبه در خودش می‌تواند این آگاهی ضمنی را بدون رجوع به عالم خارج، مصرح کند. اینکه آیا عدم رجوع به عالم خارج جنبه‌ی صوری دارد بدین معنا که عالم خارج صریحاً ذکر نمی‌گردد، شاید محل تردید باشد.

۴- دیدیم که از نظر قدیس بناوتوره حتی استدلال‌های از راه عالم خارج، آگاهی از خدا را مفروض می‌گیرد. زیرا او می‌پرسد اگر نفس هیچ آگاهی قبلی از کمال نداشته باشد که در مقایسه با آن به نقصهای مخلوقات پی‌ببرد، چگونه می‌تواند بداند که اشیا محسوس ناقصند؟ وقتی بیان او را از برهان قدیس آنسلم می‌سنجیم که از کتاب گفتگو با دیگری گرفته شده است، این نکته باید در نظر باشد.

قدیس بناوتوره در تفسیر بر کتاب جملات<sup>۱۲</sup> استدلال آنسلم را از سر می‌گیرد. خدا موجودی است که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد. اما موجودی که نتوان عدم آن را تصور کرد، بزرگتر از موجودی است که بتوان عدم آن را تصور کرد. بنابراین از آنجا که خدا موجودی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، نمی‌توان تصور نمود که وجود ندارد. در کتاب راز تثلیث<sup>۱۳</sup> او

این استدلال را تا اندازه‌ای با تفصیل بیشتر نقل و بیان می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که اگر کسی تصویری نادرست از خدا داشته باشد و نداند که خدا موجودی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست برایش شک و تردید پیدا می‌شود. وقتی که نفس پی می‌برد که تصور خدا چیست، لاجرم همچنین پی می‌برد که نه تنها در وجود او نمی‌توان شک کرد بلکه به عدمش حتی نمی‌توان اندیشید. قدیس بناونتوره راجع به اشکال گونیلو در باب «بهترین همه جزایر ممکن» اینگونه پاسخ می‌دهد که<sup>۱۴</sup> این قیاس مع الفارق است؛ زیرا در حالی که هیچ تناقضی در مفهوم «موجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست» وجود ندارد، تصور جزیره‌ای که آبادتر از آن را نتوان تصور کرد تناقض‌گویی (opposition in adiecto) است؛ زیرا «جزیره» به وجود ناقصی دلالت می‌کند، حال آنکه «از آن آبادتر نتوان تصور کرد» به وجود کاملی دلالت دارد.

این روش استدلال ممکن است در ظاهر کاملاً جدلی باشد، اما همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، بناونتوره تصور ذات کامل را تصویری نمی‌داند که صرفاً از طریق رفع نقص مخلوقات به دست آمده باشد بلکه چیزی می‌داند که شناخت ما از نقص مخلوقات آن را مفروض می‌گیرد، لااقل بدین معنا که تمایل انسان به ذات کامل، مستلزم نوعی آگاهی قبلی است. بنابراین بر اساس سنت افلاطونی - اگوستینی، بناونتوره تصویری عملاً فطری از ذات کامل را مسلم می‌گیرد. این تصور چیزی نیست جز نشان خدا در نفس، نه به این معنا که نفس کامل است بلکه به این معنا که نفس تصور ذات کامل را دریافت می‌کند یا تصور ذات کامل در پرتو نور خدا، از طریق اشراق الهی در آن صورت می‌بندد. این تصور، تصویری منفی نیست که وجود خارجی آن را بتوان انکار کرد، زیرا حضور خود این تصور ضرورتاً مستلزم وجود خداست. در این نکته می‌توان دست کم به تشابهی بین آموزه قدیس بناونتوره و آموزه دکارت توجه کرد.<sup>۱۵</sup>

۵. استدلال مورد پسند قدیس اگوستین بر وجود خدا، استدلال از راه صدق و وجود حقایق ازلی بوده است: قدیس بناونتوره این استدلال را نیز به کار می‌برد. برای مثال هر قضیه‌ی موجب‌ه‌ای به صدق چیزی حکم می‌کند اما حکم کردن به هر صدقی همچنین به منزله‌ی اذعان به علت هما حقایق است.<sup>۱۶</sup> حتی اگر شخصی بگوید که فلان کس خر است، این گزاره چه صحیح باشد چنانچه ناصحیح، به وجود حقیقت آغازین حکم می‌کند و حتی اگر شخصی اظهار کند که حقیقتی وجود ندارد، به صدق این قضیه‌ی سالبه حکم می‌کند که این خود مستلزم وجود مبنای علت حقیقت

است.<sup>۱۷</sup> به جز از طریق حقیقت نخستین، هیچ حقیقتی قابل فهم نیست و حقیقتی که از طریق آن هر حقیقت دیگری درک می‌شود، حقیقتی تردیدناپذیر است: بنابراین از آنجا که حقیقت نخستین خداست، وجود خدا تردیدناپذیر است.<sup>۱۸</sup>

اما در اینجا نیز قدیس بناوتوره در پی استدلالی صرفاً لفظی و جدلی نیست. در قطعه‌ای از کتاب در باب شش روز خلقت<sup>۱۹</sup> جایی که بیان می‌کند «کسی که بگوید حقیقتی وجود ندارد» مرتکب تناقض شده است، زیرا او اینکه حقیقت وجود ندارد را به عنوان حقیقت تصدیق کرده است، خاطر نشان می‌کند که نور نفس حقیقت است و چنان نفس را روشنایی می‌بخشد که نمی‌تواند وجود حقیقت را بدون ارتکاب تناقض انکار نماید و در کتاب سلوک<sup>۲۰</sup> نفس به سوی خدا<sup>۲۱</sup> می‌گوید که نفس می‌تواند تنها در پرتو نور الهی حقایق ازلی را درک کند و نتایجی یقینی و ضروری استنتاج کند. عقل نمی‌تواند هیچ حقیقتی را متیقناً درک کند مگر به راهنمایی خود حقیقت. بنابراین انکار وجود خدا، صرفاً به معنای دچار شدن به تناقض منطقی نیست بلکه انکار وجود مبدأ آن نوری است که برای رسیدن نفس به یقین ضروری است، «نوری که همه انسانهایی را که به این جهان می‌آیند، اشراق می‌کند.» این به معنای انکار مبدأست به نام آن چیزی که از مبدأ ناشی می‌شود.

### یادداشتها:

(۱) مزامیر، زمور نوزدهم، آیه ۱.

2) Itin. 3,3. (سلوک روح به سوی خدا)

3) 1.3.2: Utrum. Deus cognoscibilis per creaturas.

4) I, Sent., 3,4.

5) 5, 29.

6) 1, 1, 10-20.

(۷) از جمله در فصل اول سلوک روح به سوی خدا.

8) De Mysterio Trinitatis, 1, 1, conclusio.

9) Ibid., 12.

10) De Mysterio Trinitatis, 1, 1, 7.

11) Ibid., 10.

12) 1, 8, 1, 2.

13) 1, 1, 21-4.

14) **De Mysterio Trinitatis**, 1,1,6.

(۱۵) در باب مفهوم کامل نگاه کنید به تفسیر ژیلسون بر گفتار در روش.

16) 1 Sent., 8,1,2, conclusion.

17) Ibid., 5 and 7., cf. **De Mysterio Trinitatis**, 1,1,26.

18) **De Mysterio Trinitatis**, 1,1, 25.

19) 4.1.

20) 3,2 ff.

## انقلاب اسلامی و الگوی بدیل نوسازی

یحیی فوزی\*

**چکیده:** این مقاله ضمن بررسی گفتمان نوسازی بعد از انقلاب، معتقد است که می‌توان از الگوی نوسازی خاصی بعد از انقلاب سخن گفت که تبلور آن را در قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌توان مشاهده کرد. بر این اساس نویسنده ضمن تبیین مبانی نظری، به بررسی روند و نتایج عملی اجرای این الگوی نوسازی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در کشور پرداخته است و تلاش می‌کند تا با نقد عملکردها، به بررسی میزان تطابق یا عدم تطابق تئوری و عمل در این دوره بپردازد.

این مقاله ابتدا سعی می‌کند تا به این سؤال پاسخ دهد که آیا بعد از انقلاب می‌توان از یک الگوی نوسازی بدیل سخن گفت؟ در صورتی که جواب مثبت است ویژگیهای آن الگو چیست و چه تفاوت‌هایی با الگوی نوسازی قبل از انقلاب دارد؟ و آیا این الگو را می‌توان توسط نظریات جدید نوسازی مورد حمایت قرار داد؟ روند عملی اجرای آن الگو در کشور چگونه بوده است؟

---

\* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

## الف. گفتمان نوسازی بعد از انقلاب

بعد از انقلاب در مورد نحوه نوسازی و الگوی توسعه کشور مباحث مختلفی مطرح می‌شود که مجموعاً گفتمان جدیدی را تشکیل می‌دهد که از آن تحت عنوان گفتمان نوسازی بعد از انقلاب می‌توان نام برد. در این قسمت ضمن اشاره به گفتارهای مختلفی که در این گفتمان مطرح است به بررسی جایگاه موضع امام خمینی (س) درباره نوسازی که از آن تحت عنوان نگرش اعتدالی می‌توان نام برد و از یک الگوی تأسیسی - تلفیقی در مورد نوسازی بعد از انقلاب حمایت می‌کرد، می‌پردازیم. اصولاً بعد از انقلاب اسلامی دو نگرش عمده در صحنه ادبیات توسعه در کشور بروز کرد.

نگرش اول شامل نظریات متأثر از مکتب مدرنیزاسیون و نئومدرنیزاسیون بود. در این نگرش توسعه اصل بود و هواداران آن با دیدی ابزاری به مذهب می‌نگریستند. اصولاً قرائتهایی از مذهب برای این گروه اهمیت داشت که می‌توانست در خدمت توسعه باشد. بین این دو گروه، نئومدرنیستها بعد از انقلاب اهمیت بیشتری پیدا کردند؛ زیرا شکست اقدامات مدرنیزاسیون شاه که متأثر از نظریه مدرنیستهای کلاسیک بود و مخالفت آن با مذهب، زمینه رشد مجدد مدرنیستهای کلاسیک را با مشکل مواجه کرده بود. نئومدرنیستها ضمن پذیرش آرمانها و اهداف مدرنیستهای کلاسیک بر این نکته تأکید داشتند که ارزشهای سنتی از جمله ارزشهای مذهبی نه تنها مانع توسعه نیستند؛ بلکه می‌توانند حامی روند مدرنیزاسیون در کشور نیز باشند. بنابراین آنها تلاش می‌کردند قرائتهای خاصی از مذهب و ارزشهای مذهبی را تقویت کنند که بتواند با روند توسعه هماهنگی داشته و آنها را توجیه کند و بقیه قرائتها را ضد توسعه معرفی نمایند. از نظر این گروه مذهب باید در خدمت توسعه قرار گیرد و روند آن را تشدید نماید. اما در عین حال تأکید داشتند که اهدافی که توسعه در غرب به آن رسید باید اهداف اصلی توسعه در کشور ما نیز باشد و به قولی همه راهها به رم ختم شود؛ هرچند که آنها می‌پذیرفتند راههای مختلفی برای رسیدن به رم وجود دارد. بسیاری از بحثها و مناظرهها و مصاحبههای مختلف که از سوی برخی کارشناسان و محققین بعد از انقلاب مطرح می‌شد به خوبی بیانکننده این نگرش حاکمی از پذیرش این پیشفرضها توسط محققان مذکور بود. این محققین به دلیل نگرش یکسانانگاران خود از یک الگوی تقلیدی حمایت کرده و مدرنیزاسیون را به معنای غربی شدن

(westernization) قلمداد می‌کردند اما این نگرش به دلیل ضعف مبانی نظری و فقدان تجربه موفق در ایران قبل از انقلاب از حمایت لازم برخوردار نبود.

نگرش دوم نگرشی بومی - مذهبی به توسعه بود. هواداران این نگرش، که عمدتاً نیروهای انقلابی و مذهبی بودند، با اصل قرار دادن اهداف و آرمانهای ملی مذهبی معتقد بودند که اهداف توسعه باید بر اساس ویژگیهای خاص ایران، از جمله ارزشهای مذهبی، تعریف شود.

این نگرش با توجه به پیش‌فروضهای خاصی معتقد بود که مذهب شیعی در ایران اصولاً یک مذهب منفعل در مقابل توسعه نیست؛ بلکه جهت‌گیرهای فعالی در خصوص نحوه زندگی این جهانی دارد و دارای موضع خاصی درباره اهداف و جهت‌گیرهای توسعه است. اما در عین حال هواداران این نگرش درباره نقش جایگاه مذهب در تعیین اهداف و یا راهکارهای توسعه به سه گرایش فرعی تجزیه می‌شدند که ضمن مطالعه این سه بخش به بررسی کارایی و میزان موفقیت هر کدام از این سه نگرش در برنامه‌ریزی توسعه جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

ریشه این دیدگاههای سه‌گانه به بحث درباره جامعیت شریعت و میزان پاسخگویی و انتظار از دین برمی‌گردد. شیعه اصولاً معتقد به جامعیت شریعت و کامل بودن دین است. به نظر شیعیان، اسلام مبتنی بر فطرت و به همه نیازهای انسان پاسخگو است. ریشه این اعتقاد در روایات و در تفسیر آیات مختلف قرآن، از جمله آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»<sup>\*</sup> که در آن بر نزول کتاب آسمانی به عنوان کتابی که بیان‌کننده همه نیازهای انسانی است، می‌باشد. در تفسیر این آیات برخی مفسرین معتقدند که منظور از تبیان بودن قرآن، بیان مسائل مربوط به دین و هدایت‌های کلی است و برخی معتقدند که هر چیزی که برای هدایت و سازندگی انسان لازم است در قرآن آمده است. این مباحث تفسیری در بین قفها نیز به شکل مشابهی انعکاس یافته است. آنان نیز در پاسخ به این سؤال که آیا اسلام در خصوص تمامی ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان و نیازمندیهای آن حکم خاصی ارائه داده و یا اینکه در برخی حوزه‌ها انسان به خود و انهاد شده است نظریات مختلفی را ارائه داده‌اند<sup>۱</sup> و ادامه این مباحث در کلام نیز تحت عنوان «مبحث انتظار از دین» منشأ مباحث گسترده‌ای بین اندیشمندان اسلامی شده است.

به هر حال مجموعه این مباحث تفسیری، فقهی و کلامی سه نظریهٔ مختلف را در بین هواداران نگرش بومی - مذهبی به توسعه که معتقد به اهمیت نقش مذهب در برنامه‌ریزی توسعه بودند به وجود آورده است که به شرح زیر می‌باشند:

۱- گروهی که می‌توان از آنها تحت عنوان «حداقل‌گرایان مذهبی» نام برد معتقدند که شریعت، اهداف و جهت‌گیریهای کلان زندگی این جهانی و از جمله توسعه را ترسیم کرده اما در خصوص راهکارهای رسیدن به آنها سخنی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. متخصصان و کارشناسان در هر عصر و زمان در چهارچوب اصول و ارزشها می‌توانند به هر طریق به طرح راهکارهای رسیدن به آن اهداف بپردازند. به نظر این گروه انتظار از دین نیز همین است و کمال دین وارد نشدن به جزئیات است.<sup>۴</sup> بنابراین مذهب تنها جهت‌های کلی زندگی این جهانی و توسعه را تعیین می‌کند و هیچ نقشی در تعیین جزئیات آن ندارد. این گروه که جایگاه مذهب را تنها در تعیین اهداف کلان معین می‌کنند عملاً مشابتهای زیادی با نومدرنیستها دارند. این اعتقاد که مذهب تنها در تعیین اهداف و جهت‌گیریهای کلان نقش دارد با واقعیات مبانی فکری شیعی، به عنوان مذهب اکثریت مردم در ایران، همخوانی نداشت زیرا بررسی مبانی فکری شیعه نشان می‌دهد که این مذهب بیش از آنچه توسط حداقل‌گرایان مطرح می‌شود به زندگی این جهانی توجه دارد و توصیه‌های آن فراتر از تعیین اهداف کلان توسعه است. بر این اساس الگوی پیشنهادی این گروه عملاً یک الگوی یکسان‌انگارانه مدرنیستی و الگویی و تقلیدی با تأکید کم‌رنگی بر لزوم همگونی با بستر فرهنگی بومی بود.

۲- گروه دوم که می‌توان از آنها تحت عنوان «حداکثرگرایان متصلب» نام برد، برعکس بر این نکته تأکید دارند که هر راهکاری باید توسط شرع توجیه شود و از درون آیات و روایات و منابع استنباط احکام بیرون آید و در استنباط احکام نیز جایگاه محدودی برای عقل قائلند و یا در واقع به جای حمایت از عقل مستقل، از نوعی عقل شرعی حمایت می‌کنند. این نحله شاید به گرایش پست مدرنیستی از توسعه شباهت زیادی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که الگوی توسعه در جامعهٔ دینی باید دارای اهداف و راهکارهای منحصر به فردی باشد. به نظر این گروه تمدن اسلامی مبتنی بر خدا محوری هیچ گونه وجه مشترکی با تمدن غالب در جهان، که مبتنی بر اصالت انسان (اومانیزم) است، ندارد و این دو نگرش دو الگوی مجزا هستند که نمی‌توان آنها را

مقایسه کرد. بنابراین صرف وجود برخی شباهتها بین دو تمدن غرب و اسلام نمی‌توان نهادها و راهکارهای غرب را در جامعه اسلامی تجویز کرد و باید راهها را در قالب اسلام و شریعت توجیه نمود.<sup>۳</sup> عوامل مؤثر در انگیزش فرد مسلمان، نحوه انباشت ثروت و الگوی تولید و مصرف کاملاً در یک جامعه اسلامی با جوامع غربی متفاوت است. بنابراین باید این ویژگیها را شناخت و بر اساس آنها الگوی توسعه را تعریف کرد. این دیدگاه در حقیقت با وارد کردن مذهب در همه عرصه‌های جزئی، از ابعاد پذیرش لازم در برخورد با بسیاری از واقعیتهای برخوردار نبوده و تجربه‌های موجود بشری را کنار می‌گذارد آنها الگوی موجود توسعه را نفی می‌کنند اما در عین حال جایگزین مناسب و یا مکانیزم مناسبی برای طراحی جایگزین ارائه نمی‌دهند و در نهایت نیز دچار انفعال می‌گردند. در واقع این گروه از یک الگوی یکتانگارانه نوسازی حمایت می‌کردند که ابعاد آن را به وضوح توصیف نمی‌نمودند.

۳- دیدگاه سوم دیدگاهی است که می‌توان آن را دیدگاهی «اعتدالی» یا نوعی «حداکثرگرایی منقطع» نامید و بین دو دیدگاه پیشین قرار دارد. این دیدگاه توسط اکثر فقهای اصولی شیعی از جمله امام خمینی (س) مورد تأکید قرار گرفته است و بعد از انقلاب به عنوان دیدگاه مسلط در ادبیات نوسازی بعد از انقلاب مطرح گردید و به صورت مشخص در قانون اساسی تجلی قانونی یافت. قائلان به این دیدگاه معتقدند که چون مذهب شیعی یک مذهب متفعل درباره نحوه هدایت زندگی دنیوی از جمله روند توسعه نیست، جهت‌گیریهایی اساسی درباره نحوه اداره دنیای افراد داشته و بر تعیین اهداف توسعه تأثیر اساسی دارد.

این دیدگاه با تأکید بر اینکه مذهب شیعی هرگونه دنیاگرایی را نفی می‌کند و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند معتقد است «تلاش جدی برای رفع نیازهای دنیوی انسان» یک ارزش است. بنابراین نحوه سازماندهی دنیای مردم نقش مؤثری در تأمین آخرت و حیات معنوی آنها دارد. در این راستا توجه به اهداف و جهت‌گیریهایی توسعه را بسیار مهم قلمداد می‌کند.

به اعتقاد این گروه از اصولیون، مبانی فقهی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم نیز شده‌اند اما در عین حال فقه شیعی دارای مکانیزم لازم برای بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه در این مکانیزم که بر اساس اجتهاد و بازبودن باب علم طراحی شده، نقش عقل به عنوان یکی از

منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از مصلحت به عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود. یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام، مصلحت یا دفع مفسده‌ای می‌باشد. بنابراین در مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی که این مصلحت تا حدّ زیادی قابل درک است می‌توان حکم را تبدیل کرد یا تغییر داد. اعتقاد به احکام ثانویه بر اساس زمان و مکان و همچنین احکام حکومتی، قدرت مانور دولت را در اتخاذ راهکارهای واقع‌بینانه افزایش می‌دهد.<sup>۴</sup>

این گروه همچنین با تأکید بر «منطقه الفراغ» یا «مالانص فیه» معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است که این امر کارایی و نقش عقل و متخصصان را در روند توسعه بر اساس مصالح اجتماعی افزایش می‌دهد.<sup>۵</sup> قابل ذکر است که بر اساس نظر فقهای شیعه علاوه بر اینکه انسانها دارای تکالیفی بوده و باید‌ها و نباید‌هایی در قالب واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات برای آنان تعیین شده است؛ حوزه دیگری نیز تحت عنوان حوزه مباحات وجود دارد که آدمی در آن به خود واگذار شده است. (برخی از فقها معتقدند اباحه از سوی خداوند وضع شده است. بنابراین اصل اعطای آزادی نیز حکمی شرعی است. برخی معتقدند اباحه محتاج جعل نیست).<sup>۶</sup> به این حوزه «حوزه فراغ» یا «مالانص فیه» گفته می‌شود. به هر حال نتیجه هر دو تفکر این است که در تفکر شیعی بخش وسیعی از راهکارهای توسعه به بنای عقلا و مصالح تعیین شده از سوی آنها واگذار شده است.

طرفداران این دیدگاه معتقدند که مذهب هم در تعیین اهداف و هم در تعیین برخی از راهکارها دخالت دارد؛ اما در عین حال دارای ابزارهای لازم برای بازنگری آن راهکارها بر اساس مصالح جامعه می‌باشد. به علاوه این دیدگاه در حوزه وسیعی مشروعیت تصمیم‌گیری عقلا را در خصوص راهکارها پذیرفته است. در نتیجه می‌توان گفت این دیدگاه که انطباق کاملی با مبانی نظری شیعی (از جمله برخورد فعال با رابطه دین و دنیا، نگرش خاص به سیاست، مشروعیت توسعه‌گران، جامعیت دین) دارد، دارای مکانیسم لازم برای انطباق شریعت با مصالح جامعه اسلامی می‌باشد؛ زیرا از یک‌سو با به رسمیت شناختن عقل، بنای عقلا، عرف و تأکید بر مصلحت به عنوان پشتوانه حکمت احکام و از سوی دیگر با پذیرش نقش و نظر عقلا و

کارشناسان در حوزهٔ مباحث (مالانص فیه) از واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و مصلحت‌اندیشی لازم برخوردار است. بعلاوه تأکید بر عقل، عرف و مصلحت و اهمیت دادن به نظر متخصصان همگی از جمله عواملی هستند که قدرت گفتگو با تمدنهای دیگر و استفاده از تجربیات دیگر را افزایش داده و قابلیت جذب‌گزینشی عناصر کارا را از تمدنهای دیگر فراهم می‌آورد.

### ب. الگوی تأسیسی - تلفیقی نوسازی به عنوان یک الگوی بدیل بعد از انقلاب

بعد از انقلاب اسلامی، رهبران انقلاب در مقابل الگوهای نوسازی یکسان‌انگار<sup>۷</sup> و یکتاانگار<sup>۸</sup> از نوعی الگو حمایت می‌کنند که دارای دو وجه تأسیسی و تلفیقی می‌باشد و می‌توان آن را الگوی تأسیسی - تلفیقی نامید. این الگو هرچند وجوه مشترکی با الگوهای یکسان‌انگار دارد اما در عین حال از وجوه منحصر به فردی نیز برخوردار است. این الگو از یک سو متأثر از مبانی دینی - مذهبی همچون اندیشهٔ امامت در تشیع است که این امر ویژگیهای منحصر به فرد را برای آن ایجاد می‌کند و از سوی دیگر متأثر از مبانی عقل‌گرا و واقع‌گرایانهٔ فقه اصولیون شیعی است که با تأکید بر اهمیت جایگاه عقل، بنای عقلا، عرف، زمان و مکان، مصلحت و... از توانایی بالایی در جذب عناصر تمدنی جهان معاصر و تجارب بشری و از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار است و این امر وجوه مشترکی را بین آن الگو و دیگر الگوهای نوسازی موجب می‌گردد که این امر زمینه را برای تلفیق با آنها فراهم می‌آورد.

هواداران این الگو (هنگام تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی) در حوزهٔ نوسازی سیاسی از مدل «جمهوری اسلامی» که در واقع یک مدل دو وجهی و دارای ابعاد تأسیسی (اسلامیت) و تلفیقی (جمهوریت) بود حمایت کردند و در حوزهٔ اقتصادی از نوعی سرمایه‌داری کنترل شده در قالب اقتصاد اسلامی که دارای وجوه مشترکی با سرمایه‌داری در سوسیالیسم است اما در عین حال تفاوتی نیز با آنها دارد حمایت کردند و در حوزهٔ فرهنگی بر نوعی تعامل و نقادی ارزشهای سنتی و مدرن تأکید نمودند.

هدف نوسازی سیاسی بعد از انقلاب رسیدن به یک نظام ایده‌آل سیاسی بود که هرچند وجوه مشترکی با دموکراسی غربی داشت اما به طور کامل بر دموکراسی نوعی غربی انطباق نداشت. این دو دارای تشابهات و تعارضات خاصی بودند و «جمهوری اسلامی» اصولاً الگوی

مستقلی را تشکیل می‌داد که در نوع خود منحصر بود. یعنی با تأکید بر اسلام بر وجوه منحصر به فرد و تأسیسی خود تأکید می‌کرد. اما از سوی دیگر با تأکید بر جمهوریت دارای وجوه مشترکی با الگوهای مدرنیستی بود و از مشارکت مردم، گسترش نهادهای سیاسی و مدنی حمایت می‌نمود.\*

همچنین هدف نوسازی اقتصادی در جمهوری اسلامی رسیدن به اقتصاد اسلامی بود که به گفتهٔ ثوری پردازان آن، تلاش می‌کند تا عدالت اجتماعی و رشد اقتصادی را توأمان جمع کند. این الگو در عین اینکه وجوه مشترکی با الگوی اقتصاد سوسیالیستی و اقتصاد سرمایه‌داری دارد، در آن رابطهٔ متعادل بین مالکیت خصوصی و مالکیت دولتی ایجاد شده است و دارای خصوصیات مجزایی نیز هست که این امر موجب شده تا این الگو بتواند برخی وجوه تأسیسی و منحصر به فرد را در کنار ابعاد تلفیقی آن با سرمایه‌داری و سوسیالیسم جمع کند. در نهایت الگوی مستقلی را به وجود آورده که ابعاد آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی تبیین شده است.

در حوزه فرهنگی و اجتماعی نیز هرچند اسلام‌گرایان مانند هواداران مکتب مدرنیزاسیون بر تحول در ارزشها و باورها و فرهنگ جامعه به عنوان یک اولویت مهم برای دگرگونی جوامع پای می‌فشارند و بر مبارزه با سنتهای غیرعقلانی تأکید دارند. اما اسلام‌گرایان بر برخورد گزینشی با ارزشهای غربی و نقد توأمان ارزشهای سنتی و مدرن تأکید می‌کنند. این امر باعث می‌شود تا الگوی اصلاحات فرهنگی اجتماعی اسلام‌گرایان را نیز تأسیسی - تلفیقی بنامیم زیرا از یک سو دارای وجوه تأسیسی و مخصوص به خود است و بر اساس الگوهای فکری خود به بازسازی فرهنگی بر اساس حذف و یا گزینش برخی ارزشهای مدرن و برخی ارزشهای سنتی می‌پردازد و از سوی دیگر بسیاری از ارزشهای تمدن جدید را می‌پذیرد و بر آن صحنه می‌گذارد و از گسترش سوادآموزی، تحصیلات جدید، اخذ علم و تکنولوژی، مشارکت فعال زنان و... در بستر فرهنگی خاص خود به شدت حمایت می‌کند.

\* برای ترسیم ابعاد این الگو به قانون اساسی جمهوری اسلامی مراجعه شود.

## ج. الگوی تأسیسی - تلفیقی و نظریات جدید نوسازی

آیا به این الگو می‌توان یک الگوی نوسازی لقب داد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که این امر به تعریف ما از نوسازی و شاخصهای آن برمی‌گردد. به نظر می‌رسد این الگو که بر نوعی تلفیق بین سنت و مدرن استوار بوده، می‌تواند از سوی نظریات جدید در ادبیات نوسازی مورد حمایت قرار گیرد زیرا رهیافتهای جدید ضمن حمایت از یک نگرش موردی، تاریخی و دیالکتیکی به نوسازی بر لزوم به کارگیری مبانی فرهنگی و سنن جوامع و بر الگوهای بومی که قابلیت جذب عناصر تمدنی جهان معاصر را نیز داشته باشند، تأکید دارند.

در نظریات جدید نوسازی بازگشت به زمینه‌های تاریخی به جای تمرکز بر نمونه‌های فرد اعلای (ideal type) مدرنیستی مورد تأکید قرار می‌گیرد و بر اساس یک انتولوژی جدید بر تنوع ساختار جوامع و عدم وجود اهداف و الگوهای واحد برای حرکت همه جوامع انسانی اشاره دارند و معتقدند که الگوهای نوسازی در جوامع می‌بایست با توجه به تاریخ و ویژگیهای خاص هر جامعه به صورت موردی تعریف گردد.<sup>۹</sup>

هم اکنون در مقابل نگرش نوسازی یکسان‌انگارانه که بر لزوم تقلید از تجربه غرب در جهان تأکید دارد و همچنین در مقابل نظریات یکتاانگارانه که بر تجربیات تاریخی یگانه بی‌نظیر هر کشور در روند نوسازی تأکید می‌کند، نظریات جدید نوسازی دیدگاه دیالکتیک تاریخی را مطرح می‌سازند<sup>۱۰</sup> که بر اساس آن معتقدند جامعه و تاریخ عرصه‌ای متفاوت از عرصه طبیعت است و پدیده‌های اجتماعی و جوامع در حال تعامل با یکدیگرند و در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و ترکیب و تلفیق تمدنها زمینه اصلی تکامل جوامع است. هر نوع الگوسازی برای نوسازی می‌بایست با توجه به گذشته، حال، آینده جوامع ترسیم شود. نمی‌توان به گسست مطلق تاریخی و یا استمرار مطلق معتقد بود و تصور اینکه جامعه مدرن از خلا پیدا شود یک تصور غیرواقع‌بینانه و اتوپیایی است که توجهی به گذشته ندارد. از سوی دیگر، اینکه یک جامعه را بتوان در حالت یکتایی خودش نگاه داشت نیز خلاف منطق تاریخی است بنابراین الگوی مورد حمایت نظریه‌پردازان جدید نوسازی الگویی است که بتواند ضمن ریشه داشتن در مبانی تاریخی و فرهنگی جوامع، قابلیت پیوند و ترکیب با عناصر تمدنی جهان معاصر را نیز داشته باشد که به نظر می‌رسد این دو وجه را می‌توان در الگوی تأسیسی - تلفیقی دید که وجه تأسیسی آن ریشه

در بـنی تاریخی، فرهنگی و مذهبی جامعه مذهبی ایران دارد و وجه تلفیقی آن از قابلیت‌های فقه اصولی شیعی سرچشمه گرفته و قدرت جذب و گزینش عناصر تمدنی جهان معاصر را دارد. به نظر یکی از محققین در حقیقت هر نوع خلوص‌گرایی ناممکن است. واقعیت آن است که ما در یک جهان مرکب بسر می‌بریم و نمی‌توانیم چشم خود را نه بر گذشته‌های ملی خود و نه بر سوابق اسلامی و نه بر تمدن غربی ببندیم. یکسان‌انگاری تجربه تاریخی جوامع و همچنین یکتا‌انگاری که موجب نادیده گرفتن تحولات تاریخی می‌شود غیرممکن است و باید از نوعی دیالکتیک تاریخی سخن گفت.<sup>۱۱</sup> بر اساس دیالکتیک تاریخی تمدنها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تلفیق و ترکیب تمدنها عامل اصلی تکامل و پیچیدگی آنها می‌باشد. تمدنهای بزرگتر آنهايي هستند که عناصر پیچیده‌تر و بیشتری از تمدنهای پیشین را در خود جای می‌دهند و سنتز تمدنهای بیشتری هستند.<sup>۱۲</sup> بر اساس این نظریات جدید اصولاً راهکاری موفق خواهد بود که بتواند این دیالکتیک را به رسمیت شناسد و قدرت جذب ترکیبات مختلف از هویت ایرانی، اسلامی و دستاوردهای مهم تمدن غربی را فراهم سازد که به نظر می‌رسد الگوی تأسیسی - تلفیقی که برآیند تجربیات تاریخی می‌باشد با چنین نگرشی طراحی شده است تا بتواند با جذب عناصر جدید تمدنی جهان معاصر خود را همواره بازسازی و به حیات و پویایی خود ادامه دهد که به بررسی ابعاد و ویژگیها و نتایج عملی آن در زیر خواهیم پرداخت.

### د. ابعاد، روند و نتایج الگوی نوسازی بعد از انقلاب

در این قسمت به بررسی نتایج عملی الگوی تأسیسی - تلفیقی که بعد از انقلاب به عنوان یک الگوی بدیل مطرح گردید، می‌پردازیم و ابعاد و روند اجرای آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. هدف این بحث این است که به ارزیابی تحولات و دگرگونیهای مختلف در حوزه‌های سیاسی - اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بعد از انقلاب بپردازیم تا موضوع بحث عینیت بیشتری پیدا کند و تطبیق آن نتایج با شاخصهای نوسازی با واقع‌گرایی بیشتری همراه باشد.

بررسی این نتایج نشان می‌دهد که ما می‌توانیم از نوسازی بعد از انقلاب (به معنای تلاش برای ساختن تمدنی متأثر از تعامل فرهنگ، تاریخ و تمدن بومی از یک سو و تمدن جهانی از سوی دیگر)، سخن بگوییم و ابعاد و نتایج آن را در حوزه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهیم.

هر چند در مقام عمل ما شاهد انحرافات متعددی از الگوی نوسازی تأسیسی - تلفیقی در این دوران می‌باشیم اما در مجموع با تساهل می‌توان نتایج به دست آمده را نتیجه تلاشهای انجام شده برای پیاده کردن آن الگو بعد از انقلاب دانست. در زیر به بررسی آنها در حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خواهیم پرداخت.

### ۱) نوسازی اقتصادی

بعد از انقلاب تلاش برای ایجاد دگرگونیهای اساسی در ساختار اقتصادی کشور یکی از آرمانهای مهم انقلابیون بود. این امر ریشه در چند عامل داشت. اولاً، نیروهای انقلابی همواره با انتقاد از ساختار اقتصادی قبل از انقلاب، خواستار اصلاح و تغییرات اساسی در آن بودند. ثانیاً، آنان همواره اقتصاد اسلامی را به عنوان بدیلی برای سرمایه‌داری و سوسیالیسم مطرح می‌کردند و لذا بعد از انقلاب به دنبال یافتن راهکار مناسب برای فعلیت یافتن آن بودند. ثالثاً، مشکلات موجود بعد از انقلاب ضرورت اقدامات سریع در خصوص اقتصاد را اولویت می‌بخشید. اما بعد از انقلاب، آشفتگی اوضاع اقتصاد کشور که از یک سال قبل از انقلاب آغاز شده بود، موجب سقوط فعالیتهای اقتصادی، فرار سرمایه‌ها از کشور، افزایش فشارهای تورمی، کسری بودجه دولت، بیکاری، قطع صادرات نفت و... شده که نتیجه این عوامل رکود اقتصادی در کلیه بخشها بود. که این امر در ماههای اولیه انقلاب با ظهور پدیده‌های جدید مانند تشتت در تصمیم‌گیریها، تعدد مراکز قدرت، تازه‌کار بودن مدیریت، فقدان نظارت و کنترل، در هم ریخته شدن نظام بانکی و وجود تنگناهای مالی، کمبود شدید مواد اولیه، پیدا شدن مشکل سوخت‌رسانی، سست شدن انضباط کار، بر هم خوردن روابط بین منابع عرضه مواد، ماشین‌آلات، قطعات و دانش فنی با واحدهای تولیدی تحت مدیریت انتصابی تشدید شد.<sup>۱۳</sup>

اقدامات دولت به منظور سامان دادن به اوضاع عمدتاً طی چندین مرحله انجام گرفت و در مرحله اول طی سالهای ۵۷ تا ۶۱ تلاش کرد تا با ابداعات انقلابی که عمدتاً معطوف به استراتژی «رشد معطوف به توزیع مجدد در آمد» بود به حل معضلات اقتصادی کشور پردازد.<sup>۱۴</sup>

در سال ۶۲ با تصویب برنامه عمرانی اول پس از انقلاب (۶۲-۶۶) قدم اولیه را برای برنامه‌ریزی اقتصادی در کشور آغاز کرد. اما طی سالهای مذکور، آغاز جنگ یکی از عوامل مؤثری بود که

برنامه را متوقف کرد و دوباره دولت اولویت را به رفع حواجی ضروری کشور داد. این روند تا پایان جنگ ادامه یافت و در سال ۶۸ اولین برنامه توسعه اقتصادی کشور (۶۸-۷۲) تدوین گردید که هدف آن بازسازی اقتصادی اجتماعی و فرهنگی کشور بود. به دنبال آن، برنامه دوم توسعه طی سالهای (۷۴-۷۸) طراحی شد و در مجموع آثار مهمی در صحنه اقتصادی کشور بر جای گذارد که به تشریح آنها به طور اجمال می‌پردازیم.

در مرحله اول در سالهای اولیه انقلاب، شورای انقلاب با اتخاذ تصمیماتی تلاش کرد تا در راه تعدیل نابرابریهای اقتصادی گام بردارد.

در این راستا این شورا حدود ۶۰ مصوبه دارد که نتیجه نهایی آنها تضعیف شدید بخش خصوصی و متقابلاً بزرگتر و قدرتمندتر کردن بخش دولتی و یا وابسته به دولت بوده است.<sup>۱۵</sup> این اقدامات در راستای اجرای قانون اساسی و اهداف و اصول حاکم بر آن بود. لازم به ذکر است که برخی از تصمیمات شورا قبل از نگارش قانون اساسی انجام شد اما از آنجا که اعضای شورا نقش مهمی در تدوین این قانون داشتند، در نهایت تناقضی بین اقدامات شورا و اصول قانون دیده نمی‌شود.

از جمله مصوبات اقتصادی شورای انقلاب می‌توان به ایجاد بنیاد مستضعفان<sup>۱۶</sup> (۵۷/۱۲/۱۴) ملی کردن بانکها و تعیین مدیر برای آنها توسط دولت،<sup>۱۷</sup> انتقال حق انتخاب هیأت رئیسه اتاق بازرگانی، صنایع و معادن و اتاق اصناف به دولت،<sup>۱۸</sup> انتقال مدیریت واحدهای تولیدی، صنعتی، تجاری، کشاورزی و خدماتی به دولت،<sup>۱۹</sup> انتقال مالکیت صنایع،<sup>۲۰</sup> انتقال مالکیت ۲۳ شرکت خصوصی به بانک کشته ریزی به تبع ملی کردن بانکها،<sup>۲۱</sup> انتقال مالکیت شرکتهای پیمانکاری و مهندسی مشاور به دولت،<sup>۲۲</sup> ملی کردن مؤسسات بیمه و مؤسسات اعتباری،<sup>۲۳</sup> واگذاری اعتبارات نامحدود به شرکتهای ملی شده،<sup>۲۴</sup> ملی کردن اراضی در سال ۵۸، اشاره کرده همچنین شورای انقلاب در سال ۵۸ شش لایحه در مورد لغو مالکیت اراضی موات شهری، نحوه واگذاری و احیاء اراضی برای کشاورزی، ایجاد هیأت‌های هفت نفره برای رسیدگی به دعاوی املاک مزروعی، باغات، جنگلها، تفکیک اراضی شهری، تصویب کرد که هدف آنها انتقال مالکیت اراضی مورد تصرف سازمانهای عمران اراضی اعم از شهری و روستایی از دارندگان سند به دولت و افراد بود.<sup>۲۵</sup>

به این ترتیب تلاش برای تسلط دولت در اقتصاد افزایش یافت هر چند در قانون اساسی بخش‌های خصوصی و تعاونی نیز پیش بینی شده بودند؛ اما در نهایت آنچه که براساس مصوبات شورای انقلاب اساسی در اختیار دولت و نهادهای عمومی قرار گرفت جامع‌تر و عام‌تر از تسلط دولت در قبل از انقلاب بود.

در کنار تلاش مسئولین برای افزایش قدرت دولت در اقتصاد، تلاش برای کاهش نابرابریهای اقتصادی و تعدیل ثروت نیز در جامعه آغاز شد. این اقدامات از طریق اعطای تسهیلاتی برای خرید زمین (مسکن) از طریق تعاونیها به اقشار پایین، کوپنی کردن ارزاق عمومی و اعطای سوبسید، مصادرهٔ اموال و زمینهای سرمایه‌داران و زمینداران بزرگ و... انجام شد.<sup>۲۶</sup>

هر چند شروع جنگ و بحرانهای مختلف کشور موجب کاهش شدید درآمدهای ارزی و رکود تولید شد و زمینه هر نوع تحول اساسی را بسیار کاهش داد، اما مسئولین تلاش کردند تا از استراتژی اقتصادی «رشد معطوف به توزیع مجدد درآمد» پیروی کنند. این استراتژی در سالهای ۶۲-۵۸ که از سوی دولت تعقیب گردید موجب شد تا رشد تولید ناخالص ملی در سال ۶۱ نسبت به سال ۶۰ به ۱۵/۳ درصد بالغ شد و تولید ناخالص (داخلی بدون نفت) افزایش یافت.<sup>۲۷</sup> اما طی این سالها هنوز توزیع درآمد و امکانات به دلیل تداوم ساخت اقتصادی گذشته نابرابر است.

در سال ۶۲، اولین برنامهٔ عمرانی پس از انقلاب به تصویب هیأت دولت رسید و برای تصویب به مجلس شورای اسلامی تقدیم شد. اما این برنامه در سال ۶۵ به دلیل کاهش شدید درآمد نفت جای خود را به برنامهٔ اضطراری دو ساله داد. در مقدمهٔ این برنامه هدف نهایی، تغییر ساختار وابسته ذکر شده است اما اعتبارات برنامه به گونه‌ای بین بخشهای مختلف توزیع شده بود که نیروی محرکه‌ای را برای دستیابی به چنین هدفی پدیدار نمی‌ساخت. این مسأله باعث شد که ساختار وابسته گذشته تداوم یابد و بخش خصوصی مستقیم و غیرمستقیم رشد کند و نقدینگی آن طی ۱۴ سال (۵۱-۶۳) حدود ۲۰ برابر شود.<sup>۲۸</sup>

فشارهای اقتصادی شدید ناشی از جنگ و کاهش درآمدهای ارزی کشور دولت را وادار به تصویب برنامهٔ دو سالهٔ اضطراری در سالهای ۶۵ و ۶۶ کرد که هدف آن «جلوگیری از تشدید مشکلات و مبارزه با مشکلات» بود. در این برنامه تلاش برای تغییر الگوی مصرف و تولید و

تأمین حداقل نیازهای ضروری معیشتی مردم در اولویت قرار داشت.<sup>۲۹</sup>

این روند تا پایان جنگ ادامه یافت و موجب شد، تا الگوی توسعه متناسب با قانون اساسی جمهوری اسلامی در کشور پیاده نگردد و الگوهای توسعه قبلی همچنان به کار خود ادامه دهند.<sup>۳۰</sup> و در مجموع به نظر می‌رسد در سالهای ۶۲-۶۷ به دلیل فشارهای ناشی از جنگ، تورم، رکود تولید و کاهش درآمدهای ارزی، سیاستگذاری موضعی جایگزین استراتژی اصلی گردید.<sup>۳۱</sup>

مشکلات اقتصادی کشور در سالهای جنگ، موجب انتقاد از سیستم اقتصادی کشور توسط جناح سنتی اسلام‌گرایان که معتقد به قدرت بیشتر بخش خصوصی و نوعی سرمایه‌داری تجاری بودند، گردید. این گروه با زیر سؤال بردن اقداماتی همچون دولتی شدن اقتصاد، سیاست توزیع موجود (کوپنی شدن)، رفاه اجتماعی و ...، از آزادی بیشتر اقتصادی سخن گفته و خواستار اعطای امتیازات بیشتری به بخش خصوصی بودند و دولت را متهم به گرایش‌های سوسیالیستی و چپ‌گرایانه می‌کردند.<sup>۳۲</sup> که این امر چالشهایی را بین این جریان و دولت و حتی با امام خمینی (س) به وجود آورد.<sup>۳۳</sup> به طوری که امام خمینی (س) با اعلام فتوای به حمایت از اختیارات گسترده دولت در کنترل بخش خصوصی (مانند جلوگیری از احتکار، قیمت‌گذاری و...) پرداخت و با تأکید بر شرعی بودن جعل شروط الزامی بر سرمایه‌داران (مانند اجبار آنان به بیمه کردن کارگران و...) <sup>۳۴</sup> و مالکیت دولت بر معادن و عرفی دانستن حد و حدود مالکیت،<sup>۳۵</sup> صریحاً از دولت در مقابل جریان مذکور حمایت کرد.

وی در تاریخ ۶۷/۷/۱۱ و بعد از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و اتمام جنگ طی پیامی سیاستهای بازسازی کشور را اعلام کرد که در آنها مجدداً «بر حفظ استقلال» سیاست نه شرقی نه غربی، خودکفایی در بخش کشاورزی و اولویت این بخش نسبت به صنعت در سیاستهای بازسازی و بها دادن به حضور اقشار مختلف مردم در صحنه‌های بازسازی (کشاورزی، صنعت، تجارت)، حفظ ارزشها و شئون اخلاقی در جامعه، همکاری همه جانبه کارشناسان و صاحبانظران با مسئولیت اجرایی در امر بازسازی، بسیار پیچیده بودن شرایط سیاسی و اقتصادی نظام و لزوم رعایت این شرایط در برنامه‌ریزی و موضعگیری، توسعه مراکز علمی و تحقیقاتی و تشویق نیروهای خلاق و سازنده تأکید کرد.<sup>۳۶</sup>

طی سالهای مذکور دولت تلاش کرد تا با استفاده از نهادهای انقلابی همچون جهاد سازندگی به گسترش عدالت اجتماعی سرعت دهد این نهاد با فعالیتهای خود اقدام به پروژه‌هایی همچون تأمین آب آشامیدنی، برق، راه و حمام... در روستاها نمود.

بررسی عملکرد دولت به منظور ایجاد عدالت اجتماعی در کل کشور در سالهای (۵۸-۶۸) نشان می‌دهد که قدمهای مؤثری در توزیع امکانات در کل کشور طی سالهای مذکور بر اساس معیارهای سازمان ملل در توزیع مناسب امکانات بهداشتی، آموزشی، مسکن، آب آشامیدنی، برق و تسهیلات زندگی برداشته شده که آنها را می‌توان شاخصهای مناسبی در جهت ارزیابی نزدیکی و یا دوری از عدالت اجتماعی توصیف کرد.

بر اساس آمار در حالی که در سال ۵۶ تنها ۱۶ درصد خانوارهای روستایی از برق و ۱۱ درصدشان از آب لوله کشی محل سکونت خویش استفاده می‌کردند در سال ۶۸ این نسبتها به ۴/۵ تا ۵ برابر رسید و در سال ۷۱ و ۵۶/۵ درصد افزایش یافت. در شهرها نیز استفاده از برق و آب در خانه از ۹۱/۶ و ۷۹/۵ درصد در سال ۵۶ به ۹۹/۴ و ۹۵ درصد در سال ۶۸ بالغ شده است. در طی همین سالها خانوارهایی که در روستا از حمام گرم استفاده می‌کنند ۱۰ برابر شده است (از ۱/۲ به ۱۲/۴ درصد) و در شهرها تقریباً ۲ برابر (۳۱/۵ به ۶۱/۳ درصد) که این امر نشان‌دهنده جهت‌گیری در حمایت از روستاها را نشان می‌دهد. ۳۷

#### درصد خانوارهای استفاده‌کننده از تسهیلات عمده

#### مسکن شهری و روستایی در سالهای ۵۶ و ۶۸

شهری		روستایی		تسهیلات عمده مسکن
۶۸	۵۶	۶۸	۵۶	
۹۴/۹۷	۷۹/۶۳	۵۶/۴۹	۱۱/۷۰	آب لوله‌کشی
۹۹/۴۰	۹۱/۵۷	۷۰/۸۰	۱۶/۳۵	برق
۱۳/۰۶	۰	۰/۶۳	۰	گاز لوله‌کشی
۶۱/۲۷	۳۱/۶۷	۱۲/۴۱	۱/۲۴	حمام (گرم)
۳۴/۵۶	۲۳/۲۳	۶/۵۹	۰/۳۷	کولر

سال ۵۶ اوج رونق زمان پهلوی بود، ولی در روستاها تنها ۷/۶ درصد خانوارها از یخچال، ۱۸/۸ درصد از اجاق گاز و ۳/۲ درصد از تلویزیون بهره‌مند بودند. ولی در سال ۶۸ این نسبتها به

ترتیب ۴۹/۳، ۵۶/۲، ۴۱ درصد رسیده؛ یعنی استفاده از یخچال ۶/۵ برابر، اجاق گاز ۳ برابر و تلویزیون ۱۳ برابر شده در شهرها نیز استفاده از یخچال از ۷۳ به ۹۰ درصد، اجاق گاز از ۷۰ به ۸۷ درصد و تلویزیون از ۵۲ به ۸۳ درصد افزایش یافته است. در تمامی کالاهای بادوام همین جهت مشاهده می‌شود. تنها در مورد اتومبیل وضع استثناست؛ یعنی ۱۶/۹ درصد خانوارهای شهری در سال ۵۶ دارای اتومبیل شخصی بودند، ولی این نسبت در سال ۶۸ به ۱۵/۲ درصد کاهش یافت و جالب آن است که در همین مورد نسبت خانوارهای اتومبیلدار روستایی دو برابر شده است؛ یعنی از ۱/۴ به ۲/۹ درصد خانوارها افزایش یافت.<sup>۳۸</sup>

### درصد خانوارهای نمونه استفاده کننده از تسهیلات و لوازم عمده زندگی

#### در سالهای ۵۶ و ۶۸

شهری		روستایی		تسهیلات و لوازم عمده زندگی
۶۸	۵۶	۶۸	۵۶	
۱۵/۱۵	۱۶/۸۹	۲/۸۷	۱/۴۵	اتومبیل شخصی
۹/۸۷	۸/۳۲	۱۲/۰۱	۹/۷۴	موتور سیکلت
۱۵/۷۱	۱۸/۶۱	۷/۹۶	۹/۸۱	دوچرخه
۷۹/۳۵	۷۸/۱۹	۵۹/۲۹	۵۷/۷۹	رادیو
۶۰/۶۰	۵۳/۵۵	۳۷/۵۶	۲۱/۳۱	ضبط صوت یا گرام
۷۰/۳۲	۵۲/۲۵	۴۰/۸۹	۳/۱۸	تلویزیون سیاه و سفید
۹۰/۵۷	۷۳/۰۴	۴۹/۲۹	۷/۶۱	یخچال
۸۷/۰۲	۷۰/۰۳	۵۶/۲۰	۱۸/۸۵	انواع اجاق گاز
۲۴/۵۶	۷/۳۳	-	۰/۰۸	جاروبرقی
۳۲/۶۷	۱۶/۷۶	-	۰/۱۵	ماشین لباسشویی

همچنین تلاشهای فراوانی در بخش درمانی توانسته است پیشرفت کمی خدمات درمانی را در پی داشته باشد. اگرچه از نظر کیفی تجهیزات پزشکی پیشرفته نیز افزایش پیدا کرده است ولی گسترش پوشش بهداشتی، همراه با افزایش سطح سواد و سطح زندگی مردم بویژه در روستاها باعث شده است متوسط عمر افزایش یابد و سرگ و میر اطفال کمتر از یک سال به شدت کم شود. امید به زندگی در بدو تولد از ۵۸ سال پیش از انقلاب به ۶۸ سال رسیده است و مرگ و میر اطفال نیز از ۱۱۵ در هزار به ۴۴/۵ در هزار در پایان سال ۶۹ کاهش یافته است. به عنوان یک نمونه تلاش بهداشتی می‌توان رقم خانه‌های بهداشت روستایی را ذکر کرد که از ۱۸۹۸ باب در

پایان ۵۷ به ۹۷۰۰ باب در سال ۷۰ افزایش یافته؛ یعنی بیش از ۵ برابر شده است. در مجموع هرچند اقدامات دولت در زمینه رشد اقتصادی طی سالهای مذکور (علیرغم مشکلاتی همچون جنگ) قابل توجه است، اما گسترش عدالت اجتماعی به عنوان یک شاخص مهم در الگوی تأسیسی - تلفیقی با فراز و نشیبهایی همراه بوده است. بررسی الگوی توزیع درآمد طی سالهای انقلاب نشان می‌دهد که در سالهای (۵۸-۶۲) به دلیل حمایت از استراتژی «رشد معطوف به توزیع مجدد درآمد» الگوی توزیع به سمت تعادل بیشتری حرکت کرد. در این دوره دخالت‌های دولت در بازار (کنترل اجاره بها پرداخت سوبسید، افزایش حداقل دستمزدها و...) موجب این امر گردید اما در سالهای (۶۲-۶۷) به دلیل مشکلات جنگ و کاهش درآمدهای ارزی و رکود تولید و عدم استراتژی مشخص اقتصادی، مجدداً تعادل به هم خورد. در این دوره با توجه به تزریق نقدینگی مداوم به جامعه و بدون پشتوانه تولیدی، نقدینگی بخش خصوصی افزایش یافت که این امر توزیع درآمد را نسبت به قبل نامتعادل کرد.<sup>۳۹</sup>

چنانچه معیار ضریب جینی را به عنوان بهترین معیار جهت بررسی الگوی توزیع درآمد در ایران بپذیریم گزارش مرکز آمار ایران در سال ۶۹ نشان می‌دهد که طی سالهای (۵۶-۶۸) توزیع درآمد در کل کشور در مناطق شهری و روستایی سیر نزولی داشته و همچنین شاخص حداکثر شکاف درآمد در کل کشور و مناطق شهری و روستایی نیز سیر نزولی داشته است به طوری که از ۳۸۷٪ در سال ۵۶ به ۳۱۳٪ در سال ۶۸ کاهش یافته است. بعلاوه سهم چهل درصد خانواده‌های کم درآمد در کل کشور در سالهای ۵۶، ۶۵، ۶۷ افزایش یافته و سهم چهل درصد خانواده‌های با درآمد متوسط در کل کشور در سالهای مورد بررسی دارای روند صعودی و سهم بیست درصد خانواده‌های با درآمد بالا در کل کشور در سالهای مورد مطالعه روند کاهش داشته است.<sup>۴۰</sup>

پس از پایان جنگ به منظور بازسازی اقتصاد کشور اولین برنامه توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی کشور برای سالهای (۶۸-۷۲) تنظیم شده از دیدگاه این برنامه «در مجموع اقتصاد کشور تحت فشار نابسامانیها و مشکلات گوناگونی قرار داشته و روندهای اقتصادی حاکم در سالهای قبل از برنامه، کشور را به سمت افزایش یا ادامه این مشکلات سوق می‌داده است».<sup>۴۱</sup>

با توجه به چنین ارزیابی از وضع کشور، هدف اصلی برنامه آن بود که روندهای منفی اقتصادی حاکم به نفع ایجاد «رشد اقتصادی» در کشور تغییر یابد و زمینه تداوم این رشد در آینده

فراهم شود. برنامه‌ریزان امید داشتند که بتوانند با استفاده از ترکیبی از درآمدهای نفتی، کمکهای مالی خارجی، تجهیز منابع اقتصادی داخلی، رفع تنگناهای زیربنایی و فعال کردن بخش خصوصی این تحول را شکل دهند به این منظور استفاده از سیاستهای اقتصادی مؤثر بر افزایش تولید در دستور کار قرار گرفت.<sup>۴۲</sup>

به موازات هدف اصلی یعنی ایجاد رشد اقتصادی، برنامه‌بازسازی خسارات جنگی در کشور را نیز دنبال می‌کرد. تأکید مشخص برنامه بر رشد اقتصادی باعث کم توجهی آن به سایر نیازمندیهای توسعه ملی از جمله برخی از اهداف مطرح شده در خود برنامه شد به طوری که اهدافی از قبیل عدالت اجتماعی و امنیت قضایی نقشی حاشیه‌ای پیدا کردند.<sup>۴۳</sup>

بعد از پایان برنامه اول با دو سال وقفه برنامه دوم توسعه (۷۴-۷۸) که ادامه برنامه اول بود طراحی شد. تشدید بحرانهای اقتصادی در اواخر دوره برنامه اول دست‌اندرکاران را به توقف دو ساله و بررسی و مطالعه جدید وادار کرد. در آغاز برنامه دوم بار دیگر رهبر انقلاب طی دستورالعملی بر عوامل زیر تأکید کرد:

رعایت عدالت اجتماعی، اولویت دادن به ارزشهای انقلابی در عرضه  
منابع برای گسترش تولیدات داخلی، تأمین نیازهای اساسی، کاهش  
واردات، اصلاح نظام اداری و قضایی، جهت دادن کلیه فعالیت‌های اجرایی به  
سمت رشد معنویت و فضیلت اخلاقی، رعایت اولویت در سرمایه‌گذاری  
زیربنایی، توجه به مشارکت مردم و...<sup>۴۴</sup>

اما علیرغم این توصیه‌ها برنامه دوم از جهت ساختاری و ماهیت تفاوتی با برنامه اول نداشت و یک برنامه متمرکز اقتصادی بود که عناوین اجتماعی و فرهنگی را نیز یدک می‌کشید. در این برنامه نیز رشد و توسعه اقتصادی به عنوان اصلی‌ترین هدف در نظر گرفته شده بود و مقوله عدالت اجتماعی در آن مورد تأکید بیشتری نسبت به برنامه اول قرار گرفته بود (هرچند در عمل بسیار حاشیه‌ای با آن برخورد شد). اصولاً سیاستگذاران بر این عقیده بودند که در صورت رشد درآمد ملی، می‌توان با استفاده از سیاستهای توزیع مجدد درآمد از جمله سیاستهای مالیاتی، به منطقی کردن توزیع رشد بین اقشار مختلف اجتماعی اقدام کرد. سیاست تعدیل اقتصادی و شناورکردن نرخ ارز که از برنامه اول شروع شده بود ادامه یافت اما فشارهای وارده بر

اشاره کرد درآمد و برخی اعتراضات موجب شد تا در برنامه دوم توجه ویژه‌ای به وضع اقتصادی افراد کم درآمد معطوف شود.<sup>۴۵</sup>

برخی محققین معتقدند که برنامه اول و دوم از گونه‌های الگوی موسوم به اتحاد سه گانه (triple alliance) می‌باشند که در آن حل مشکل انباشت سرمایه از طریق ترکیبی از سرمایه دولتی، بخش خصوصی و سرمایه خارجی فراهم می‌آید. اما به دلیل آسیب‌پذیریهای سه بخش مذکور و عدم انجام تغییرات سیاسی اجتماعی متناسب با این امر به نتیجه نرسید.<sup>۴۶</sup>

زیرا سه تغییر ریشه‌ای برای کشاندن سه رکن اصلی این اتحاد به پای یک ائتلاف پایدار ضروری است تغییرات اداری (برای دولت) تغییرات اقتصادی (برای سرمایه محلی) و تغییر مواضع سیاسی (برای سرمایه بین‌المللی). اما در عمل موانع ساختاری مانع این تغییرات شد و این اتحاد به نتیجه نرسید. به نظر محقق مذکور اگر سه دسته اصلاحات لازم را برای موفقیت الگوی اتحاد سه گانه را با سه شعار اصلی انقلاب مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که رفورم در سیاست خارجی باید تعبیر تازه‌ای از استقلال عرضه دارد، اصلاحات اداری در جهت اقتدارگرایی و بورکراتیسم، باید تفسیر نوینی از آزادی ارائه کند و تعدیل اقتصادی باید تعریف جدیدی از عدالت به دست دهد<sup>۴۷</sup> که عدم تناسب این تحولات با شعارهای اولیه انقلاب، موجب شد تا برنامه اقتصادی نیز به موفقیت کامل نرسد.

نتایج برنامه‌های مذکور در بخشهای مختلف اقتصادی کشور متفاوت است. طی برنامه اول سرمایه‌گذارهای قابل توجهی در برخی صنایع سنگین و زیربناها نظیر پتروشیمی، فولاد، آلومینیوم و شبکه‌های مخابرات، برق و آب در کشور انجام گرفت.<sup>۴۸</sup> رشد اقتصادی در برنامه اول شتاب گرفت و به حدود ۷/۲ درصد رسید.<sup>۴۹</sup> به طوری که جمهوری اسلامی به لحاظ نرخ رشد در اوایل دهه ۹۰ در میان کشورهای قرار گرفت که بالاترین نرخ رشد اقتصادی را دارا بودند.<sup>۵۰</sup> همچنین دولت موفق شد تا ۸۶/۹ درصد از مخارجش را تأمین کند.<sup>۵۱</sup> بخش کشاورزی از رشد بالایی برخوردار شد به طوری که تولید گندم، برنج و دیگر محصولات کشاورزی استراتژیک از افزایش تولید بسیار بالایی برخوردار شدند و در حد خودکفایی رسیدند.<sup>۵۲</sup> اما رشد بخش خدمات کاهش نیافت و این بخش گسترده‌تر شد. نرخ بیکاری از ۱۵/۹ درصد در سال ۶۷ به ۱۱/۴ درصد در سال ۷۱ رسید. اما ساختار اشتغال تغییری نیافت. سهم بخش صنعت و

معدن اندکی رشد داشت. واردات نیز طی این سالها بویژه واردات کالاهای مصرفی و سرمایه‌های با افزایش روبه‌رو بود.<sup>۵۳</sup>

در برنامه‌های اول و دوم توجه اصلی و اولویت به رشد اقتصادی در مقابل عدالت اجتماعی داده شد سیاستگذاران بر این عقیده بودند که در صورت رشد درآمد ملی می‌توان با استفاده از سیاستهای توزیع مجدد درآمد از جمله سیاستهای مالیاتی، به منطقی کردن توزیع رشد بین اقشار مختلف اجتماعی اقدام کرد که البته چنین اتفاقی نیفتاد و بعلاوه سیاستهای تعدیل اقتصادی باعث تورم زیاد و پرنوسانی در جامعه شد که این تورم نابرابری در توزیع ثروت و درآمد را تشدید کرد و فشار اقتصادی بر اقشار کم درآمد را تشدید کرد.<sup>۵۴</sup> به طوری که در اواخر دهه ۸۰ م. (۶۰ ش.) تقریباً ۱۰ درصد از خانواده‌های متمول در حدود ۴۲ درصد درآمد ملی را به خود اختصاص دادند در حالی که ۲۰ درصد طبقات پایین جامعه صرفاً از ۳/۸ درصد درآمد ملی بهره‌مند شدند. این ارقام دلالت بر این امر دارد که قدرت واقعی اقتصادی در دست اقلیتی در هرم بالای قدرت اجتماعی و اقتصادی قرار داشت<sup>۵۵</sup> که این امر موجب نگرانی رهبران انقلاب از انحراف در الگوی تأسیسی - تلفیقی بود که «بر استراتژی رشد معطوف به عدالت اجتماعی تأکید داشت و بر اساس آن می‌بایست بین تأمین رشد اقتصادی و عدالت اجتماعی تلفیق ایجاد شود.

این استراتژی هر چند در طی بیست سال گذشته به دلیل تأثیرپذیری از شرایط مختلف سیاسی - اجتماعی با فراز و نشیبها و عدم موفقیت‌هایی همراه بوده اما هنوز به عنوان یک جهت‌گیری اساسی مطرح است؛ به طوری که در سیاستهای کلی برنامه سوم توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی کشور که از سوی رهبری جمهوری اسلامی و توسط شورای تشخیص مصلحت مورد تصویب قرار گرفت «بر تمرکز دادن همه فعالیت‌های مربوط به رشد و توسعه اقتصادی به سمت و سوی عدالت اجتماعی و کاهش فاصله میان درآمدهای طبقات، رفع محرومیت از قشرهای کم درآمد، ایجاد نظام جامع تأمین اجتماعی برای حمایت از حقوق محرومان و تلاش برای مهار تورم و اصلاح نظام مالیاتی جهت برقراری عدالت مالیاتی و اهتمام به توسعه عمران روستایی و افزایش اشتغال تأکید دارد».<sup>۵۶</sup>

## ۲) نوسازی سیاسی - اجتماعی

اجرای الگوی نوسازی تأسیسی - تلفیقی بعد از انقلاب در حوزه سیاسی که با حمایت امام خمینی (س) همراه بود نتایج مهمی را در ساختار قدرت و تصمیم‌گیری به جای گذارد. جمهوری اسلامی به عنوان نوعی از حکومت که تلاش می‌کرد همزمان مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی را در خود داشته باشد، قوام یافت. این الگو هرچند وجوه مشترکی با دموکراسی غربی (یعنی حاکمیت مردم بر مردم) دارد، اما به طور کامل بر دموکراسی غربی منطبق نیست و تشابهات و تعارضات خاصی را با آن دارد و در نهایت الگوی مستقل و منحصر به فرد اما انعطاف‌پذیری را تشکیل می‌دهد و در آن حاکمیت مردم با اصل حاکمیت الهی به شکل ابتکاری تلفیق گردیده است. این الگو که هنوز مباحث نظری مهمی در خصوص تبیین تئوریک آن ادامه دارد، الگوی جدیدی در نظام سیاسی است که از یک سو متأثر از مبانی فکری شیعی و اندیشه امامت و از سوی دیگر متأثر از قابلیت‌ها و توانایی‌های بالای فقه شیعه در پذیرش نهادها و امور عقلایی در حوزه سیاست می‌باشد.

اجرای الگوی مذکور در سالهای بعد از انقلاب موجب گسترش مشارکت مردم به شکل چشم‌گیری در تصمیم‌گیریهایی سیاسی شد و جایگاه این مشارکت در قانون اساسی نهادینه گردید به طوری که مردم طی ۲۰ سال بعد از انقلاب با شرکت در بیست انتخابات بزرگ به تدریج جایگاه خود را در نظام سیاسی کشور تا حد زیادی تثبیت کردند. نمایندگان مجلس شورای اسلامی، نمایندگان مجلس خبرگان، نمایندگان شوراهای شهر و روستا و ریاست جمهوری از طریق انتخابات مستقیم مردم به قدرت می‌رسند. مردم همچنین با انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان در واقع به صورت غیرمستقیم رهبر را نیز انتخاب می‌کنند و در انتخاب شهرداران نیز نقش دارند و سیاستگذاری در کشور را با انتخاب نمایندگان خود هدایت می‌کنند. به نظر برخی صاحب‌نظران وجود برخی ضعفها در تلفیق مناسب حاکمیت الهی و مردمی در جمهوری اسلامی ناشی از برخی ناتوانیهای مدیریتی در اجرای الگوی مذکور می‌باشد و آن را نمی‌توان دلیلی بر ضعفهای تئوریک این الگو دانست.<sup>۵۷</sup>

## انتخابات انجام شده در جمهوری اسلامی طی سالهای ۵۸-۷۸

ردیف	عنوان	تاریخ	تعداد رأی دهندگان
۱	همه‌پرسی تغییر رژیم	۱۳۵۸/۱/۱۲	۳۰/۳۰۹/۳۹۵
۲	مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی	۱۳۵۸/۵/۱۲	۱۰/۹۸۸/۲۳۱
۳	همه‌پرسی قانون اساسی	۱۳۵۸/۹/۱۲	۱۵/۶۹۰/۱۴۲
۴	اولین انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۵۸/۱۱/۵	۱۴/۰۸۵/۲۴۳
۵	اولین دوره مجلس شورای اسلامی	۱۳۵۸/۱۲/۲۴	۱۴/۰۸۷/۴۴۷
۶	دومین دوره انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۶۰/۵/۲	۱۴/۵۳۲/۸۶۹
۷	سومین انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۶۰/۷/۱۰	۱۶/۷۳۷/۳۸۱
۸	اولین مجلس خبرگان رهبری	۱۳۶۱/۹/۱۹	۱۵/۱۴۲/۶۸۱
۹	دومین دوره مجلس شورای اسلامی	۱۳۶۳/۱/۲۶	۱۵/۴۸۲/۵۲۳
۱۰	چهارمین انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۶۴/۵/۲۵	۱۴/۰۸۹/۴۶۸
۱۱	سومین دوره مجلس شورای اسلامی	۱۳۶۷/۱/۱۹	۱۷/۰۰۴/۴۰۳
۱۲	همه‌پرسی بازنگری قانون اساسی	۱۳۶۸/۵/۶	۱۶/۳۷۵/۴۲۸
۱۳	پنجمین انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۶۸/۵/۶	۱۶/۴۱۱/۳۳۷
۱۴	دومین مجلس خبرگان رهبری	۱۳۶۹/۷/۱۶	۱۱/۶۰۲/۶۱۳
۱۵	چهارمین دوره مجلس شورای اسلامی	۱۳۷۱/۱/۲۱	۱۸/۸۰۳/۰۰۰
۱۶	ششمین انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۷۲/۳/۲۱	۱۶/۷۹۶/۷۸۷
۱۷	پنجمین دوره انتخابات مجلس شورای اسلامی	۱۳۷۴/۱۲/۱	۲۴/۷۱۶/۶۹۲
۱۸	هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری	۱۳۷۶/۳/۲	۲۹/۰۷۶/۹۶۲
۱۹	انتخابات مجلس خبرگان	۱۳۷۸/۲/۲	۱۸/۰۰۰/۰۰۰
۲۰	انتخابات شوراها	۱۳۷۷/۱۲/۷	۲۵/۰۰۰/۰۰۰

همچنین نهادهای مختلف سیاسی در کشور علیرغم افت و خیزهای ناشی از عوامل بیرونی الگو (مانند جنگ،...) بتدریج شکل گرفتند، قوای سه گانه کم کم استقلال بیشتری یافتند و احزاب و گروههای سیاسی که قبل از انقلاب عمدتاً شکل فرمایشی داشتند در ابتدای انقلاب از فعالیت گسترده‌ای برخوردار گردیدند. هرچند در شرایط جنگی تا اندازه‌ای محدود شدند اما بعد از جنگ مجدداً فعالیت خود را گسترش دادند. اصولاً ضعف فعالیت‌های حزبی در ایران متأثر از الگوی مذکور نبود بلکه الگوی مذکور که در قانون اساسی تجلی یافت آزادی احزاب و گروههای سیاسی را تضمین کرده و به رسمیت شناخت. به نظر می‌رسد عواملی همچون عدم اقبال مردم، برخی سلايق سیاسی خاص دولتمردان و نحوه نگرش فرهنگ عمومی به احزاب را می‌توان دلایل عمده عدم وجود و قدرت احزاب سیاسی در کشور ذکر کرد. به هر حال، علیرغم این مسائل در سالهای اخیر فعالیت جریانهای سیاسی گسترش بیشتری پیدا کرده و احزاب و گروههای مبتنی بر پایه‌های فرهنگی قوی در حال شکل‌گیری هستند و فعالیت خود را تشدید کرده‌اند. ۵۸

از سوی دیگر، تحولات اقتصادی و سیاسی مذکور موجب تحولات اجتماعی جدیدی در ایران بعد از انقلاب شد که منجر به ظهور طبقات و گروههای اجتماعی جدیدی در کشور گردید که نقش مهمی را در تحولات کشور ایفا می‌کنند.

پس از انقلاب با فرار برخی از سرمایه داران، بسته شدن برخی کارخانه‌ها، کاهش میزان تولید داخلی، ملی شدن برخی صنایع خصوصی عمده و غیره، بورژوازی صنعتی رو به افول رفت و در عوض سرمایه‌داری تجاری و سنتی اهمیت بیشتری یافت. ۵۹ احزاب و گروههای سیاسی اسلامی قسمت عمده‌ای از حمایت اجتماعی خود را از خورده بورژوازی کسب کردند. شبکه ملی انجمنهای اسلامی اصناف بازار از جمله فعالین سیاسی کشور بودند. ۶۰ با این حال گسترش دخالت دولت در اقتصاد و از آن جمله اعمال کنترل ارزی که به واسطه وقوع جنگ ایران و عراق و بروز مشکلات اقتصادی ضرورت یافته بود مایه نارضایتی بخشهایی از این گروه اجتماعی (بازار) را فراهم آورد. ۶۱

در سالهای بعد از جنگ سیاستهای اقتصادی دولت و حمایت از خصوصی سازی، منجر به گسترش طبقات متوسط جدید اجتماعی مانند طبقه جدید تکنوکرات و مدیران دولتی و یا

وابسته به دولت و مدیران بخش خصوصی و کارگران ماهر صنعتی گردید.

همچنین تلاشهای جهادسازندگی در عمران روستاها و گسترش ارتباط روستاییان با شهرها (از طریق افزایش جاده، برق رسانی، سواد آموزی،....) و همچنین انجام اصلاحات ارضی بعد از انقلاب که به وسیله «هیأت‌های هفت نفره» انجام گرفت موجب فعالتر شدن روستاییان در امور سیاسی و اجتماعی و افزایش نقش بیشتر آنان بعد از انقلاب گردید.

روحانیون نیز با ایجاد تشکلهای گسترده‌تری همچون جامعه مدرسین، جامعه روحانیت مبارز، جامعه روحانیون مبارز خود را به عنوان یک طبقه اجتماعی تأثیرگذار بر سیاست مطرح کردند. ایجاد گرایشهای مختلف در بین روحانیون در بعد از انقلاب پیامدهای مهمی را در پی داشته است.

همچنین زنان به عنوان یک گروه اجتماعی جدید از جایگاه مهم و تأثیرگذاری بعد از انقلاب بر حوزه سیاست برخوردار شدند.

طی سالهای مذکور حمایتهای رهبران مذهبی از جایگاه زنان، موجب شد که موانع عرفی حضور زنان کاهش یافته و حضور آنان در ادارات دولتی، ارگانهای تصمیم‌گیری، مدارس و دانشگاهها افزایش یابد، به طوری که در سالهای بعد زنان از جایگاه مناسبتری نسبت به دوران پهلوی برخوردار شدند. بر اساس آمارها، زنان دانشجو که در سال ۱۳۵۷ حدود ۳۰ درصد دانشجویان را تشکیل می‌دادند در سال ۷۴ تعداد آنها به ۳۶/۷ درصد دانشجویان افزایش یافت.<sup>۶۲</sup>

بر اساس گزارش تحقیقاتی، در سال ۵۵، حدود ۲۶٪ زنان باسواد بوده‌اند که این تعداد در سال ۶۵ به ۵۲ درصد در سال ۷۵ به ۷۴ درصد رسید یعنی حدود سه برابر گردیده این افزایش در مناطق روستایی بیشتر بوده است.<sup>۶۳</sup> زنان خانه دار که در سال ۵۵ حدود ۷۹ درصد زنان را تشکیل می‌دادند در سال ۷۵ تعداد آنها به ۶۵ درصد تقلیل یافت، یعنی زنان در فعالیت اجتماعی، اقتصادی بیشتری شرکت داشتند.<sup>۶۴</sup> در سال ۷۵ حدود ۴۶ درصد از زنان در بخش خدمات شاغل بوده و ۳۴/۵ درصد در بخش صنعت و ۱۷ درصد در بخش کشاورزی اشتغال داشته‌اند. از سوی دیگر، وضعیت شغلی زنان بعد از انقلاب نشان‌دهنده ارتقای آنان از شغل‌های پایین به شغل‌های میانی است. در سال ۵۵ حدود ۱۵/۵ درصد از زنان در مشاغل علمی و فنی و

تخصصی فعال بوده‌اند که این تعداد در سال ۶۵ به ۳۵/۲۰ درصد رسیده است.<sup>۶۵</sup> نسبت اعضای هیأت علمی زن در دانشگاه‌های دولتی که در سال ۵۷ حدود ۱۴/۵۷ درصد بود به ۱۸/۳۰ درصد در سال ۱۳۷۴ ارتقا یافت.<sup>۶۶</sup>

جایگاه زنان در آموزش عالی (۵۸ - ۷۴)<sup>۶۷</sup>

سال تحصیلی	۵۸-۵۷	۶۸-۶۹	۷۴-۷۵
پذیرفته‌شدگان	۳۱/۵۰	۲۷/۱۵	۲۷/۳۰
دانشجویان	۳۰/۸۷	۲۷/۹۲	۳۲/۶۲
فارغ التحصیلان	۳۱/۲۲	۳۰/۹۶	۲۹/۵۷
هیأت علمی	۱۴/۵۷	۱۷/۱۱	۱۸/۳۰

و امید به زندگی زنانی که در سال ۵۵ حدود ۵۷/۴۴ سال بود در سال ۷۰ به ۶۲/۴۰ سال رسید که این امر در بین زنان روستایی از ۵۴/۳۰ سال به ۵۹/۹۹ سال در زنان شهری از ۶۳/۸۴ سال به ۶۶/۶۱ سال ارتقا یافت. این امر به دلیل بهبود وضعیت بهداشتی زنان و سرمایه‌گذاری گسترده در بخش بهداشت عمومی خصوصاً در مناطق روستایی بوده است. زنان درصد بالایی از دانشجویان رشته‌های پزشکی را به خود اختصاص دادند به طوری که این نسبت در سالهای ۷۴ به بیش از ۵۵ درصد رسیده است. این امر سرمایه‌گذاری بهداشتی در امور زنان را نیز تقویت کرده است. این آمارها نشان می‌دهد که زنان در جمهوری اسلامی از جایگاه پایینی برخوردار نبوده و ضمن داشتن حقوق سیاسی مشابه برخورداری از فرصتهای مشابه با مردان نیز می‌باشند. لازم به ذکر است که در سالهای اخیر نیز برخی جریانهای شبه فمینیستی و دفاع از حقوق زنان در حال گسترش بوده و آنان خواستار سهم بیشتری در مدیریتهای سیاسی کشور می‌باشند بررسی نتایج انتخابات انجام شده در جمهوری اسلامی نیز نشان می‌دهد که تعداد شرکت‌کنندگان زن و همچنین تعداد منتخبین زن روزبه‌روز در حال افزایش است به طوری که زنان در انتخابات شوراهایی که در سال ۷۷ انجام شد تعداد زیادی از کرسیهای شوراهای شهر و روستا را به خود

اختصاص دادند.

مجموع این تحولات نشان‌دهنده آن است که بعد از انقلاب گروه‌های اجتماعی جدیدی در کشور شکل گرفته است که می‌توان از آن تحت عنوان یک تحول مهم اجتماعی یاد کرد که نحوه سازماندهی این گروه‌های اجتماعی در آینده نقش مهمی در تحولات مختلف سیاسی (که مبتنی بر نوعی نظام مشارکتی است) ایفا خواهند کرد.

### ۳) نوسازی فرهنگی

اصولاً اسلام‌گرایان بعد از انقلاب با حمایت امام خمینی (س) تلاش کردند تا الگوی نوسازی فرهنگی خود را که بر نقد و برخورد گزینشی با ارزشهای سنتی و مدرن پایه‌ریزی شده بود عملی سازند. آنها ابتدا به نهادینه کردن تفکرات خود در قانون اساسی پرداختند و سپس به اجرای آن در صحنه کشور مبادرت کردند که این امر نتایج مهمی را به دنبال داشت که دارای وجوه مشترک و افتراق با اهداف مدرنیستها بود.

آنان از یک‌سو با گزینش ارزشهای مدرن تمدن جدید، و حمایت از آن، خواستار گسترش مواردی همچون گسترش علوم و فنون، سواد آموزی، گسترش نظام آموزشی جدید، تقویت مدارس و دانشگاهها، افزایش دانش‌آموزان و دانشجویان، گسترش هنر، مطبوعات و... شدند. در این راستا در قانون اساسی که برآیند تفکر جریانهای اسلام‌گرا بعد از پیروزی انقلاب بود دولت را موظف به «تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند اینها» نمودند. همچنین در این قانون ضمن تأکید بر گسترش نظام و ابزارهای جدید آموزشی و «آموزش و پرورش رایگان در تمامی سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی» (اصل سوم و اصل سی‌ام) بر لزوم «استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها» (اصل دوم) تأکید شده است و دولت موظف است زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او را فراهم آورد (اصل بیست و یکم).

آزادی‌نشریات و مطبوعات و تشکیل اجتماعات و راهپیمایی (مشروط به مخل نبودن به مبانی اسلام) تأکید شده (اصل بیست و چهارم و بیست و هفتم) و صدا و سیما موظف به محافظت از آزادی بیان و نشر افکار (با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور) می‌باشد (اصل

صد و هفتاد و پنج) بر این اساس در قانون اساسی ضمن به رسمیت شناختن ابزارهای آموزشی و فرهنگی تمدن جدید و حمایت از استفاده از علم، تکنولوژی و علوم و فنون بشری تلاش شده تا در این کالبد روح فرهنگی جدیدی دمیده شود و ارزشهای غربی که تناسبی با ارزشهای اسلامی ندارند از آنان زدوده شود. از سوی دیگر، بر حفظ برخی ارزشهای سنتی (مانند اهمیت خانواده، رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا، مبارزه با فساد و تباهی) تأکید کرده و دین اسلام و مذهب شیعه را دین و مذهب رسمی کشور دانسته و مبدأ تاریخ را هجری و روز جمعه را روز تعطیلی و عنوان الله اکبر را بر روی پرچم منقوش کردند و بر این اساس ضمن تأسیس مؤلفه‌های مورد نظر خود که عمدتاً از مذهب وام گرفته بودند به تلفیق آن مؤلفه‌ها با مؤلفه‌های فرهنگی جدید پرداختند و الگوی نوسازی فرهنگی مورد نظر خود را سازمان دادند و در سالهای بعد از انقلاب تلاش کردند تا این الگو را پیاده کنند که ابعاد و نتیجه عملی آن را در زیر مورد بحث قرار خواهیم داد.

از همان ابتدای پیروزی انقلاب تلاش برای جایگزین کردن ارزشهای اسلامی به جای آنچه که رهبران انقلاب آن را ارزشهای غیر اسلامی می‌نامیدند، آغاز شد. این رهبران تلاش می‌کردند تا با ایجاد تحول در ارزشهای بنیانی افراد، زمینه را برای تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی لازم فراهم آورند. این ارزش‌گذارهای جدید منجر به هنجارهای تازه‌ای گردید. یکی از اولین مباحث تحول در الگوی مصرف و الگوی زیست بود. اسلام‌گرایان الگوی ساده زیستی و منع تجملات و مصرف کالاهای لوکس را ترویج می‌کردند. ترویج این ارزشها که در کنار تأکید بر ارزش تولید و سازندگی انجام می‌گرفت می‌توانست در صورت تداوم و هدایت لازم زمینه انباشت ثروت در جامعه را فراهم آورد. زیرا افزایش تولید به همراه کاهش مصرف به معنای سرمایه‌گذاری بیشتر و در نتیجه انباشت سرمایه است که به عنوان موتور توسعه اقتصادی قلمداد می‌گردد. در این ارتباط واژه مستضعف به عنوان یک ارزش مطرح می‌شد. ترویج ساده زیستی موجب شد که حتی بسیاری از دولتمردان به جای استفاده از اتومبیلهای شخصی مدل بالا به استفاده از اتوبوس یا ماشینهای سواری ارزان قیمت و یا ایرانی روی آوردند در اولین جلسه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی که در محل ساختمان مجلس سنای قبلی برگزار می‌شد آیت الله طالقانی عضو مجلس مذکور به جای نشستن روی مبل، کنار تریبون روی زمین نشست.<sup>۶۸</sup> البته این

ساده‌زیست‌ها دوام چندانی نیافت و در اواسط دهه ۶۰ دچار تحول شد و بعد از جنگ نیز بار دیگر شاهد اوج الگوهای پیشین می‌باشیم. تقاضا برای کالاهای لوکس کاهش یافت. زیرا به نمایش گذاردن ثروت و دارایی یک ضد ارزش محسوب می‌شد<sup>۶۹</sup> که البته این شرایط در سالهای بعد و مخصوصاً بعد از سال ۶۸ به شدت دچار تحول شد.

تأکید بر استفاده از لباسهای بومی و نفی ظواهر غرب‌گرایی یکی دیگر از موارد مذکور بود در این ارتباط استفاده از لباسهای غربی که در زمان رژیم سابق به عنوان یک ارزش تلقی می‌شد، تغییر یافت. استفاده از کراوات که در زمان علاء اجباری شده بود به تدریج منسوخ شد به طوری که در سالهای بعد به ندرت فردی را می‌توان دید که کراوات بزند حتی استفاده از کت و شلوار نیز به شلوار و یا انواع اورکت در نزد بسیاری از افراد تبدیل شد.<sup>۷۰</sup> استفاده از مدل‌های جدید لباس غربی و پیراهنهای آرم دار منسوخ گردید. این تحولات نیز مانند تحول در الگوی مصرف و الگوی زیست در سالهای بعد کم‌کم رنگ باخت اما تغییر لباس در میان زنان به دلیل هنجاری شدن حجاب ابعاد بسیار وسیعتر یافت و هنوز هم ادامه دارد.

از همان ابتدا تظاهرات و درخواستهایی در خصوص لزوم اجباری شدن حجاب مطرح گردید. رهبر انقلاب در بیست و چهارمین روز از پیروزی انقلاب در یک سخنرانی گفتند<sup>۷۱</sup> که: «زنها باید با حجاب به وزارتخانه‌ها بروند» تا قبل از انقلاب فقط معدودی از کارکنان زن در وزارتخانه‌ها (در رده‌های پایین) از چادر استفاده می‌کردند. در نخستین ماه رمضان پس از پیروزی انقلاب تظاهراتی در خیابانها علیه بی‌حجابی در ادارات برپا شد و مقالات متعددی در مورد لزوم حجاب در مطبوعات به چاپ می‌رسد.<sup>۷۲</sup> همچنین لزوم انحلال مدارس مختلط و جداکردن دختران و پسران مدارس در آموزش و پرورش مورد بحث قرار می‌گیرد.<sup>۷۳</sup> تابستان همان سال امام خمینی (س) تعرض به زنان بی‌حجاب را حرام دانستند. این فتوا هنگامی صادر شد که ابعاد این تعرض گسترش یافته بود.<sup>۷۴</sup> متعاقباً رئیس‌جمهور و سید احمد خمینی فرزند امام استفاده از لباس مناسب را برای زنان کارمند توصیه کردند. بعدها حجاب اسلامی در سراسر کشور اجباری شد. البته امام خمینی (س) تأکید کرد که «حجاب پوششی است که زنان ایرانی به دلیل اعتقادات اسلامی برگزیده‌اند» و اضافه کرد که «حجاب به معنای استفاده از چادر نیست».<sup>۷۵</sup>

اما تحول ارزشها بسیار عمیقتر از این تغییرات ظاهری بود و گسترش فرهنگ معنویت و

الهی شدن انسانها در رأس قرار گرفت، جلسات قرآن معمول شد، مساجد به قدری شلوغ می‌شد که برای نمازهای جماعت جایی نبود و مردم کیلومترها از دانشگاه تهران برای نماز جمعه می‌ایستادند، درصد قابل توجهی از جوانان برای آموزش دینی به حوزه‌ها هجوم آوردند و دروس نهیات جایگاه بالایی پیدا کرد. افراد نامهای غیر مذهبی خود را تغییر دادند، استفاده از کلمات خارجی کاهش یافت، خارجیاها در نظر مردم بی اهمیت شدند، اعتماد به نفس مردم و جوانان افزایش یافت، ابداع گران به تواناییهای خویش افزودند و امام در سخنان خود این اعتماد به نفس را مرتب تقویت می‌کرد که این امر ابداعات، ابتکارات و خلاقیتها را در سازندگی افزایش می‌داد. ممنوعیت از مفاسد اجتماعی، مواد مخدر، منع مسکرات و مبارزه با فحشا از جمله اقدامات دیگر دولت بود. در این راستا در آبان ۵۸ کشت خشکاش در سراسر کشور ممنوع اعلام شد.<sup>۷۶</sup> قاچاقچیان بزرگ تیرباران شده و معتادان محلی جمع‌آوری گردیدند.<sup>۷۷</sup> روزنامه‌ها در آن سال خیر دادند که فقط ظرف ۵۰ روز ۳۹۰ نفر در ارتباط با مواد مخدر اعدام شدند.<sup>۷۸</sup> همان روز نام و نشانی ۴۰ مرکز برای ترک اعتیاد در تهران اعلام شد و ایران در سالهای بعد به عنوان یکی از کشورهای مهم مبارزه با مواد مخدر محسوب شد. کلیه مشروبات فروشها تعطیل شده و صاحبان آنان تغییر شغل دادند و مراکز فحشا تعطیل گردید و از ورود مختلط زنان و مردان در دریا جلوگیری به عمل آمد.

به منظور ارزیابی کاملتری از روند نوسازی فرهنگی بعد از انقلاب می‌توان علاوه بر تحول در ارزشها، به نحوه مواجهه نیروهای انقلابی با مقولاتی همچون هنر، مطبوعات، کتاب، سوادآموزی، گسترش آموزش عالی اشاره کرد که در زیر ذکر می‌گردد.

نحوه برخورد با هنر مخصوصاً موسیقی از همان ابتدا مباحث متعددی را در پی داشت که هنوز هم یکی از مباحث مهم بین سنت‌گرایان و نیروهای دیگر مذهبی می‌باشد. امام تأکید کرد که «اسلام با هنر مخالف نیست هنری که در خدمت مردم است باید ترویج شود».<sup>۷۹</sup> وی هر نوع موسیقی‌ای را که از رادیو و تلویزیون حکومت اسلامی پخش شود، مجاز می‌دانست<sup>۸۰</sup> اما در عین حال موسیقی طرب‌انگیز با نظر منفی نگریسته شد. در رادیو و تلویزیون به پخش سرودهای انقلابی و بعدها استفاده از موسیقی اصیل ایرانی اکتفا کردند. پخش صدای خوانندگان زن قطع و فقط سرودهایی که زنان در گروه کر آواز می‌خواندند، مجاز شد.

واقعیت این است که علیرغم مباحث فکری، هنر بعد از انقلاب در ایران از رشد مناسبتری برخوردار بوده دارای عمق و غنای بیشتری گردیده است. تعداد فیلمهای ساخت داخل به شدت افزایش یافته و بسیاری از آنان از اهمیت هنری بالایی در فستیوالهای جهانی برخوردار شده‌اند. نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر و موسیقی نیز از گسترش مناسبی بعد از انقلاب برخوردار شده و جایگاه مناسبتری را نسبت به قبل از انقلاب به خود اختصاص داده‌اند. حکومت اسلامی تلاش دارد تا در هنر روح تعهد بدمد و از آن به عنوان ابزاری برای انتقال فرهنگ و ارزشهای خود استفاده کند.

نشریات و روزنامه‌ها که در ماههای اول انقلاب با گسترش زیاد همراه بود فضای فرهنگی کشور را به شدت دچار تحول ساخت. در ماههای اول انقلاب حدود ۲۲۲ نشریه، منتشر می‌شد. این روند در سالهای بعد به دلیل تشدید موج حرکت‌های مسلحانه برخی گروه‌های سیاسی و جنگ کاهش یافت اما در سالهای بعد از جنگ مجدداً تعداد نشریات، روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها افزایش یافت، به طوری که این تعداد در سال ۷۲ به ۸۰۰ عنوان رسید که ۴۸۲ عنوان آن به اشخاص حقیقی تعلق داشت.<sup>۸۱</sup> این تعداد در اواسط دهه ۷۰ و سپس با روی کار آمدن دولت خاتمی افزایش بیشتری یافت.

بعد از انقلاب، افزایش کتابخانه‌های عمومی و سینماها نیز می‌تواند شاخص مناسبی برای ارزیابی باشد، نوع و تیراژ کتابها افزایش یافت. به طوری که این میزان در سالهای ۶۵، حدود ۲۸ میلیون شامل ۳۸۱۲ عنوان کتاب بود که در سال ۶۹ به ۵۷ میلیون و ۸۲۱۶ عنوان رسید.<sup>۸۲</sup> گسترش سواد آموزی و آموزش عالی نیز یکی از اهداف اسلام‌گرایان بعد از انقلاب بود که آمار نشان از بهبود موقعیت آن دارد. به طوری که میزان باسوادان کشور (۶ - ۲۹ ساله) که در سرشماری سال ۵۶ معادل ۶۵/۶ درصد بود در سال ۷۶ به ۹۳/۵ درصد رسید که این میزان در روستاها از ۴۸ به ۸۸/۷ درصد و در شهرها از ۸۱/۹ به ۹۶/۴ درصد طی سالهای مذکور رسیده است.<sup>۸۳</sup>

نسبت باسوادی در جمعیت ۶ ساله و بالاتر در سالهای ۵۶ و ۶۸<sup>۸۴</sup>

روستایی		شهری		کل کشور		شرح
۶۸	۵۶	۶۸	۵۶	۶۸	۵۶	
۵۶/۰	۳۲/۲	۷۵/۶	۶۷/۰	۶۷/۲	۴۹/۳	مرد و زن
۶۵/۳	۴۵/۴	۸۲/۲	۷۵/۷	۷۴/۹	۶۰/۶	مرد
۴۴/۶	۱۸/۷	۶۸/۷	۵۷/۴	۵۸/۳	۳۷/۴	زن

همچنین تعداد دانش‌آموزان که در سالهای ۵۶-۵۷ حدود ۸/۵ میلیون بوده در سال ۷۶-۷۷ به ۸/۶ میلیون رسید.<sup>۸۵</sup>

طی سالهای ۵۲ - ۵۶ جمعاً ۴۷۰۴۷ مدرسه ساخته شد. در حالی که طی ۱۲ سال بعد از انقلاب یا ساخته شدن بیش از ۳۰ هزار مدرسه، تعداد مدارس تا سال ۶۹ به ۷۸۱۹۲ باب رسید. به همین دلیل تراکم دانش‌آموزان در هر کلاس به طور متوسط از ۴۳/۷ دانش‌آموز در سال ۵۶ به ۳۳/۷ نفر در سال ۶۹ کاهش یافت. در حالی که سال ۵۶ به طور متوسط به ازای هر ۳۳/۷ دانش‌آموز یک کادر آموزشی داشتیم. با گسترش مراکز تربیت معلم، در سال ۶۹ به هر ۲۵/۷ دانش‌آموز یک معلم اختصاص یافته است. در نتیجه این تلاشها چه در شکل رسمی آموزش و پرورش، چه نهضت سواد آموزی، نسبت با سوادان جمعیت ۶ ساله به بالا از ۴۷ درصد جمعیت در سال ۵۶ به ۶۸ درصد در سال ۱۳۶۹ افزایش یافت. جالب این است که سهم رشد در روستاها و در جمعیت زنان بیشتر است.

تعداد دانش‌آموزان و امکانات آموزشی در سالهای تحصیلی ۵۵ تا ۶۹<sup>۸۶</sup>

سال تحصیلی		تعداد دانش‌آموزان و امکانات آموزشی
۶۸-۶۹	۵۵-۵۶	
۷۸۱۹۲	۴۷۰۴۷	تعداد مدارس
۴۳۴۳۲۰	۱۹۴۵۵۶	تعداد کلاسها
۱۴۰۴۴۰۰۰	۸۵۰۰۰۰۰	دانش‌آموزان (نفر)
۵۴۵۹۹۶	۲۵۲۰۷۱	کادر آموزشی (نفر)
۳۲/۳۳	۴۳/۶۹	نسبت دانش‌آموز به کلاس
۲۵/۷۲	۳۳/۷۲	نسبت دانش‌آموز به مربی

تعداد دانشجویان کشور از ۱۷۵ هزار در سال ۵۷ به حدود یک میلیون نفر در سال ۷۴ رسید و شاخص و تعداد دانشجو در هر یکصد هزار نفر جمعیت طی سالهای مذکور از ۴۳۱ به ۱۸۸۸ افزایش یافت.<sup>۸۷</sup>

تعداد دانشجویان در سالهای ۱۳۵۷، ۱۳۶۸ و ۱۳۷۴ در ایران

سال تحصیلی	۱۳۵۷	۱۳۶۸	۱۳۷۴
شرح			
جمعیت کشور	۴۰۶۹۳۰۰۰	۵۴۲۷۴۰۰۰	۵۸۲۰۶۰۰۰
تعداد دانشجویان	۱۷۵۶۷۵	۴۵۳۰۷۴	۱۰۹۹۱۴۹
شاخص تعداد دانشجو در یکصد هزار نفر جمعیت	۴۳۱	۸۸۶	۱۸۸۸

این آمار و ارقام نشان می‌دهد که نوسازی فرهنگی بعد از انقلاب هرچند با فراز و نشیبهایی همراه بوده است، به طوری که شاید نتوان با قاطعیت از موفقیت جدی در تحول در ارزشها سخن گفت. اما به هر حال الگوی نوسازی مذکور علاوه بر اینکه در تلاش بود تا فرهنگ بومی و دینی را گسترش دهد با جدیت رشد علم، تکنولوژی و آموزش و هنر را نیز مورد حمایت قرار داد. به طوری که رشد سوادآموزی، مدارس جدید، دانشگاهها، تعداد دانشجویان، مطبوعات و مراکز فرهنگی تسریع گردیده و هنر بعد از انقلاب از گسترش بیشتری برخوردار شده است و می‌توان گفت، الگوی مذکور نه تنها مانعی برای این تحولات نبوده بلکه این روند را تسریع و تشدید کرد و از عمق بیشتری برخوردار ساخت.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی ابعاد الگوی نوسازی بعد از انقلاب و وجوه تمایز آن از الگوی نوسازی قبل از انقلاب پرداخته و مبنای تئوریک الگوی نوسازی بعد از انقلاب را مورد بحث

قرار داده است. بر اساس «مطلب» مندرج در این مقاله، رهبران فکری انقلاب در ایران، از الگوی نوسازی «خاصی» حمایت کردند که هر چند دارای وجوه تمایز و تشابهی با الگوی یکسان‌انگاران مدرنیستی از یک‌سو و الگوهای یکتاانگاران از سوی دیگر داشت اما می‌توان آن را نوعی الگوی تأسیسی - تلفیقی نامید. این الگو از یک‌سو متأثر از مبانی ثابت دینی - مذهبی (همچون اندیشه امامت در تشیع) است که این امر ویژگیهای منحصر به فرد و تأسیسی را برای آن ایجاد می‌کند و از سوی دیگر متأثر از مبانی عقل‌گرا و واقع‌گرایانه فقه اصولیون شیعی است که با تأکید بر اهمیت جایگاه عقل، بنای عقلا، عرف، زمان و مکان و مصلحت... از توانایی بالایی در جذب عناصر تمدنی جهان معاصر و تجارب بشری و از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار است و وجوه تلفیقی را برای آن الگو به وجود می‌آورد.

هواداران این الگو (هنگام تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی) در حوزه نوسازی سیاسی از مدل «جمهوری اسلامی» که در واقع یک مدل دو وجهی و دارای ابعاد تأسیسی (اسلامیت) و تلفیقی (جمهوریت) بود، حمایت کردند و در حوزه اقتصادی از نوعی سرمایه‌داری کنترل شده در قالب اقتصاد اسلامی که دارای وجوه مشترکی با سرمایه‌داری در سوسیالیزم است اما در عین حال تفاوتی نیز با آنها دارد؛ حمایت کردند و در حوزه فرهنگی بر نوعی تعامل و نقادی ارزشهای سنتی و مدرن تأکید نمودند.

هدف نوسازی سیاسی بعد از انقلاب رسیدن به یک نظام ایده‌آل سیاسی بود که هرچند وجوه مشترکی با دموکراسی غربی داشت اما به طور کامل بر دموکراسی نوعی غربی انطباق نداشت. این دو دارای تشابهات و تعارضات خاصی بودند و «جمهوری اسلامی» اصولاً الگوی مستقلی را تشکیل می‌داد که در نوع خود منحصر بود؛ یعنی با تأکید بر اسلام بر وجوه منحصر به فرد و تأسیسی خود تأکید می‌کرد. اما از سوی دیگر، با تأکید بر جمهوریت دارای وجوه مشترکی با الگوهای مدرنیستی بود و از مشارکت مردم، گسترش نهادهای سیاسی و مدنی حمایت می‌نمود.\*

همچنین هدف نوسازی اقتصادی در جمهوری اسلامی رسیدن به اقتصاد اسلامی بود که به گفته تئوری پردازان آن، تلاش می‌کند تا عدالت اجتماعی و رشد اقتصادی را توأمان جمع کند.

\* برای ترسیم ابعاد این الگو به قانون اساسی جمهوری اسلامی مراجعه شود.

این الگو در عین اینکه وجوه مشترکی با الگوی اقتصاد سوسیالیستی و اقتصاد سرمایه‌داری دارد اما در آن رابطه متعادلی بین مالکیت خصوصی و مالکیت دولتی ایجاد شده است و دارای خصوصیات منحصر به فردی نیز هست که این امر موجب شده تا این الگو بتواند برخی وجوه تأسیسی و مجزایی را در کنار ابعاد تلفیقی آن با سرمایه‌داری و سوسیالیسم جمع کند. در نهایت الگوی مستقلی را به وجود آورده که ابعاد آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی تبیین شده است. در حوزه فرهنگی و اجتماعی نیز هرچند اسلام‌گرایان مانند هواداران مکتب مدرنیزاسیون بر تحول در ارزشها و باورها و فرهنگ جامعه به عنوان یک اولویت مهم برای دگرگونی جوامع پای می‌فشارند و بر مبارزه با سنتهای غیر عقلانی تأکید دارند. اما اسلام‌گرایان بر برخورد گزینشی با ارزشهای غربی و نقد توأمان ارزشهای سنتی و مدرن تأکید می‌کنند. این امر باعث می‌شود تا الگوی اصلاحات فرهنگی اجتماعی اسلام‌گرایان را نیز تأسیسی - تلفیقی بنامیم. زیرا از یک سو دارای وجوه تأسیسی و مخصوص به خود است و بر اساس الگوهای فکری خود به بازسازی فرهنگی بر اساس حذف و یا گزینش برخی ارزشهای مدرن و برخی ارزشهای سنتی می‌پردازد و از سوی دیگر، بسیاری از ارزشهای تمدن جدید را می‌پذیرد و بر آن صحه می‌گذارد و از گسترش سوادآموزی، تحصیلات جدید، اخذ علم و تکنولوژی، مشارکت فعال زنان و... در بستر فرهنگی خاص خود به شدت حمایت می‌کند.

در ادامه این مقاله همچنین به بررسی ابعاد، روند و نتایج این الگوی نوسازی در ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی پرداخته شده و مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

### یادداشتها:

- ۱) محمد علی ایازی، «جامعیت دین»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (س)، جامعیت شریعت، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، جلد ۱۰، ۱۳۷۴، ص ۲۰۰.
- ۲) عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: نشر راد، ۱۳۶۸، صص ۴۸، ۵۸، ۱۲۲.
- ۳) مرتضی آوینی، توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۶، صص ۹ و ۲۳۰؛ همچنین رجوع شود به: سید حسین نصر، «تأملاتی درباره اسلام و اندیشه مدرن»، ترجمه منصور انصاری، فصلنامه متین، سال اول، شماره ۲، بهار ۷۸، ص ۲۳۹.
- ۴) رجوع کنید به: مجموعه مصاحبه‌های مندرج در کتاب نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: مؤسسه نشر و

- تنظیم آثار امام خمینی (س)، جلد ۱۴، ۱۳۷۴، صص ۲۱۶ - ۲۳۸.
- (۵) محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، چاپ شانزدهم، ۱۴۰۱ ق، ص ۲۲۵.
- (۶) محمدرضا مصطفی پور، «عمومیت و جاودانگی اسلام»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، جامعیت شریعت، همان، ص ۲۹۱.
- (۷) الگوهای یکسان‌انگار بر یکسان بودن الگوی نوسازی همه جوامع و لزوم تقلیدانه تجربه غرب در همه جوامع تأکید دارد.
- (۸) الگوهای یکتاانگار بر تجربیات تاریخی و بی‌نظیر هر کشور در روند نوسازی تأکید می‌کنند.
- (۹) رجوع شود به:
- Alvin, so, **social change and Development**, SAGE publication, Inc, 1990, p.266, 87.
- (۱۰) حسین بشیریه، دولت عقل، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸.
- (۱۱) همان.
- (۱۲) رجوع شود به: فصلنامه گفتمان، شماره ۳، زمستان ۷۷، ص ۱۹.
- (۱۳) علی رشیدی، «تحولات اقتصادی ایران در دوره پس از انقلاب»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۶۵ و ۶۶، ص ۷.
- (۱۴) مرکز تحقیقات استراتژیک، فصلنامه راهبرد، شماره ۱، سال اول، ص ۱۲.
- (۱۵) اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۶۷ و ۶۸، ص ۷۸.
- (۱۶) روزنامه کیهان، ۵۷/۱۲/۱۴.
- (۱۷) همان، ۵۸/۳/۱۷.
- (۱۸) همان، ۵۸/۲/۲۷.
- (۱۹) همان، ۵۸/۳/۲۸.
- (۲۰) همان، ۵۸/۴/۲۵.
- (۲۱) همان، ۵۸/۵/۲۰.
- (۲۲) همان، ۵۸/۱۲/۱۸.
- (۲۳) همان، ۵۸/۸/۲۶.
- (۲۴) همان، ۵۸/۱۰/۱۲.
- (۲۵) علی رشیدی، همان، قسمت دوم، ص ۷۸.
- (۲۶) فرامرزی رفیع پور، توسعه و تضاد، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶.
- (۲۷) ابراهیم رزاقی، الگوی اقتصادی ایران، همان، ص ۱۸۷.
- (۲۸) همان، ص ۱۴۵.
- (۲۹) همان، ص ۱۹۶.
- (۳۰) همان، ص ۱۴۶.
- (۳۱) فصلنامه راهبرد، شماره ۱، سال اول، ۱۳۷۱، ص ۵.
- (۳۲) نگاه کنید به: سعید برزین، جناح بندی سیاسی در ایران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- (۳۳) روزنامه اصلی این جریان روزنامه رسالت بود که مواضع این جریان و فکر را در دهه ۶۰ مطرح می‌ساخت

که می‌توان به سرمقاله‌های این روزنامه به قلم «آذری قمی، توکلی و ...» توجه کرد. همچنین مکاتبات بین امام خمینی (س) و شورای نگهبان و برخی از مراجع همچون آیت الله گلپایگانی در این سالها قابل توجه است.

- ۳۴ رجوع شود به: نامه امام به وزیر کابینه وقت.
- ۳۵ رجوع شود به: نامه امام به شورای نگهبان.
- ۳۶ پیام امام هر مورد بازسازی، ۶۷/۷/۱۱.
- ۳۷ مرکز آمار ایران، «نتایج آمارگیری از بودجه خانوارهای روستایی و شهری سال ۵۶ و نتایج تفصیلی آمارگیری از هزینه و درآمد خانوارهای روستایی و شهری سال ۶۸».
- ۳۸ بانک مرکزی جمهوری اسلامی، «گزارش اقتصادی و ترازنامه سال ۵۶ و سال ۶۸ و خلاصه تحولات اقتصادی کشور در سال ۶۹ از انتشارات بانک مرکزی جمهوری اسلامی».
- ۳۹ فصلنامه راهبرد، همان، ص ۱۶.
- ۴۰ «گزارش بانک مرکزی در مورد فقر در ایران»، فصلنامه راهبرد، شماره اول، سال اول، ص ۲۸-۳۱.
- ۴۱ هوشنگ امیراحمدی، «ارزیابی عملکرد برنامه اول و چالشهای برنامه دوم»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۹۱-۹۲، ص ۹۴.
- ۴۲ همان.
- ۴۳ همان، ص ۹۵.
- ۴۴ پیوست لایحه برنامه دوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی، ۷۳-۱۳۷۷، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۲.
- ۴۵ هوشنگ امیراحمدی، همان، شماره ۹۳-۹۴، ص ۸۶.
- ۴۶ سعید حجاریان، «برنامه توسعه و الگوی اتحاد سه‌گانه»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۸۴-۱۰۳، ص ۹۶.
- ۴۷ همان.
- ۴۸ همان.
- ۴۹ همان.
- ۵۰ انوشیروان احتشامی، سیاست خارجی ایران در دوران سازندگی، ترجمه ابراهیم متقی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۴۴.
- ۵۱ همان.
- ۵۲ حمید ابریشمی، اقتصاد ایران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۳.
- ۵۳ هوشنگ امیراحمدی، همان، ص ۱۰۰.
- ۵۴ هوشنگ امیراحمدی، همان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۹۳-۹۴، ص ۸۷.
- ۵۵ انوشیروان احتشامی، همان، ص ۵۵.
- ۵۶ سازمان برنامه و بودجه، سیاستهای کلی برنامه سوم توسعه.
- ۵۷ احمد نقیب‌زاده، «جمهوریت و اسلام: مورد ایران»، مجموعه مقالات جمهوریت و اسلامیت، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۷.
- ۵۸ سعید برزین، جناح بندی سیاسی در ایران از دهه ۶۰ تا خرداد ۷۶، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۷۳.

- (۵۹) حسین بشیریه، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ص ۱۵۸.
- (۶۰) همان، ص ۱۷۰.
- (۶۱) همان، ص ۱۵۸.
- (۶۲) *شاخصها*، همان، ص ۶.
- (۶۳) همان.
- (۶۴) «شاخص‌های اجتماعی اقتصادی زنان در جمهوری اسلامی»، واحد انفورماتیک دفتر امور زنان کشور، نهاد ریاست جمهوری، مهرماه ۱۳۷۶، ص ۱۴۸؛ خلاصه آمارهای پایه‌ای، مرکز آمار ایران، صص ۱۷ و ۷۳؛ «گزارش ملی آموزش عالی (۷۵-۷۴)»، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ص ۸۴.
- (۶۵) همان.
- (۶۶) *گزارش ملی آموزش عالی ایران ۷۵-۱۳۷۴*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ص ۸۴.
- (۶۷) همان، ص ۸۴.
- (۶۸) مهدی محسنیان زاد، *انقلاب، مطبوعات و ارزشها*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
- (۶۹) رفیع پور، همان.
- (۷۰) همان.
- (۷۱) *روزنامه کیهان*، ۵۷/۱۲/۱۶.
- (۷۲) همان، ۵۸/۵/۱.
- (۷۳) همان، ۵۷/۵/۳.
- (۷۴) همان، ۵۹/۴/۱۴.
- (۷۵) مهدی محسنیان زاده، همان.
- (۷۶) *روزنامه کیهان*، ۵۹/۲/۳۱.
- (۷۷) همان، ۵۹/۲/۲۸.
- (۷۸) همان، ۶۹/۶/۱۹.
- (۷۹) *روزنامه اطلاعات*، ۵۸/۷/۳.
- (۸۰) *آیینة آفتاب*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۲۱۱؛ *مجموعه آثار کنگرة فقهی امام خمینی (س)*، جلد ۳، ص ۳۶۱.
- (۸۱) *آمارهای پایه‌ای کشور*، شماره ۱۱، مرکز آمار ایران، ص ۲۰.
- (۸۲) همان، ص ۲۱.
- (۸۳) *گزارش اقتصادی بانک مرکزی*، سال ۵۷ و سال ۷۶.
- (۸۴) *روزنامه رسالت*، ۷۰/۱۱/۱۴، «مصاحبه معاون بهداشت و معاون درمان وزارت بهداشت»، درمانان و آموزش پزشکی.
- (۸۵) همان، ص ۱۵۱.
- (۸۶) *روزنامه رسالت*، همان.
- (۸۷) *گزارش ملی آموزش عالی ایران*، همان، ص ۹۸.



## اسلام سنتی\*

سید حسین نصر\*\*

ترجمه نوراله قیصری\*\*\*

چکیده: قریب به دوست سال است که امواج تجدد به سرزمینهای اسلامی رسیده و اندیشه‌های تجددگرایانه در عرصه‌های مختلف اندیشه، فرهنگ، اجتماع و اقتصاد دنیای اسلام نفوذ پیدا کرده است. در تقابل با این اندیشه‌ها، گرایشهای مختلفی در جهان اسلام پدید آمده که از آن به «بنیادگرایی»، «تجددگرایی» و «سنت‌گرایی» یاد می‌کنند. در این مقاله، اسلام سنتی در مقایسه با گرایشهای بنیادگرا و تجددگرا مورد بحث قرار گرفته، فضایی معنایی مفهوم اسلام سنتی، ابعاد و وجوه مختلف آن و تمایزات و اشتراکات آن در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی با دو گرایش مذکور تبیین شده است.

دو قرن پیش، اگر کسی می‌خواست اسلام را بررسی کند خواه از اهالی مغرب زمین یا از

---

\* نمایه کامل اثر چنین است:

Seyyed Hossein Nasr, "Traditional Islam" in S.H. Nasr, **Traditional Islam In the Modern World**, London and New York: 1990, pp. 10-25.

\*\* استاد کرسی اسلام‌شناسی دانشگاه جورج واشنگتن.

\*\*\* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

معتقدان چینی آیین کنفوسیوس و یا هندویی از سرزمین هند با سنتی واحد مواجه بود. مکاتب عدیده کلامی، فقهی، فکری، تفسیری را مطالعه کرد حتی فرقه‌هایی را که از بدنه اصلی جامعه جدا شده بودند. سوای این با راست‌گیشی (orthodoxy) و بدعت (heterodoxy) در دین نیز روبرو می‌شد.

با این حال، تمام آنچه او می‌توانست از شطحیات (utterances) رازآمیز صوفی‌ای مقدس تا احکام فقهی عالمی دینی و از آرای کلامی فقهی حنبلی در شهر دمشق تا ادعاهای ناموزن برخی از انواع افراطی تشیع بفهمد. همگی تا اندازه‌ای به سنت اسلامی تعلق داشت. این سنت، همچون درختی بود که منشای الهی داشت. ریشه‌هایش در قرآن و حدیث بود و شاخه‌هایش بدنه سنتی را شکل می‌داد که از آن ریشه‌ها روئیده و در طی چهارده قرن در میان قریب به یک چهارم ساکنان زمین بالیده بود. با این وجود، نزدیک به دویست سال قبل، امواج تجددگرایی به سواحل دارالاسلام رسید. به تدریج تمام آن را در خود گرفت. نفوذ عقاید و جنبشهای تجددگرا را می‌توان از اواخر قرن دوازدهم تا هجدهم و اوایل قرن سیزدهم تا نوزدهم در برخی از حوزه‌ها همچون علوم نظامی، اخترشناسی و پزشکی در بخشهایی از جهان اسلام دید. بعد از این است که گرایشهای تجددگرایانه در حقوق، تعلیم و تربیت، اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی و قدری دیرتر در فلسفه و هنر و سرانجام در خود دین یافت می‌شود.

برای کسی که فهمیده باشد، ماهیت تجددگرایی مبتنی و منشاء گرفته از گرایشهای انسان‌مدارانه و دنیوی شدن (secularizing) نوزایش اروپایی است، پی بردن به رویارویی مؤلفه‌های سنتی و مدرن در جهان اسلام آسان خواهد بود. فقط در طی چند دهه گذشته است که پدیده‌ای نو ظهور کرده است. پدیده‌ای که نه تنها تمایزگذاری دقیق بین اسلام سنتی و تجددگرایی را ایجاب می‌کند، بلکه لازم است بین اسلام سنتی و طیفی از احساس، عمل و گاهی اندیشه که در سنت دانش‌پژوهی و روزنامه‌نگاری غربی به عنوان اسلام «بنیادگرا» یا احیاگرا، شناخته شده نیز فرق بگذارد. در اینجا نیازی به گفتن نیست که ظهور جنبشهای احیاگرا به قرن دوازدهم تا هجدهم مربوط می‌شود. اما بنیادگرایی اخیر که اجازه دهید بگویم با وهابیت و مکتب دیوباند هندی (Deoband school of India) ترکیب شده است بیشتر شکلی بی‌سر و ته از اسلام سنتی در تضاد با بسیاری از مظاهر سنت اسلامی بوده و شدیداً ظاهرگرا و در عین حال راست‌گیش است

تا اینکه شکلی منحرف از هنجار سنتی باشد. با وجود این واقعیت که چنین جنبشهایی به نام اصلاح، اسلام سنتی را بسیار ضعیف و بی‌خاصیت کرده‌اند، هنوز هم آنها را می‌توان بر حسب دوگانگی سنتی و مدرن فهمید. هرچند که این جنبشها در دانش‌پژوهی غربی به زیان احیاگران واقعاً سنتی اسلام، مورد تأکید مضاعف واقع شده‌اند. در زبانهای اروپایی، نوشته‌های زیادی دربارهٔ شخصیت‌هایی چون جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی، یا محمدبن عبدالوهاب وجود دارد تا دربارهٔ افرادی چون شیخ العلوی یا عبدالغدير الجزایری که به دلیل جنبه‌های معنوی و دینی‌اش مورد توجه بوده است تا صرفاً به عنوان یک رهبر سیاسی.<sup>۱</sup>

امروزه نه تنها گرایش تجددگرا در تضاد با سنتی است، بلکه مجموعه‌ای کامل از جنبشهایی وجود دارد که دم از احیای اسلام در تضاد با تجددگرایی و تمدن غربی می‌زنند، تمدنی که برای چندین قرن همچون بستری بوده که تجددگرایی در آن پرورش یافته و بالیده است. دقیقاً در این برهه از تاریخ است که تشخیص جنبشهایی که «بنیادگرایی نوین» یا به تسامح «بنیادگرایی اسلامی» نام گرفته‌اند از اسلام سنتی چیزی که اغلب با هم خلط می‌شود، سرنوشت‌ساز است. اگرچه هرکس که آثار موجود در باب سرشت سنتی اسلام<sup>۲</sup> را خوانده باشد و آنها را با آثاری که مورد حمایت «بنیادگرایان» کنونی است، مقایسه نماید، فوراً می‌تواند به تمایزات اساسی موجود بین آنها نه تنها در محتوا، بلکه همچنین در شرایطی که در آن پدید آمده‌اند، پی برد.

نیازی به گفتن نیست که آنچه به «بنیادگرایی» موسوم شده، شامل طیف وسیعی است که اجزای آن به تفسیر سنتی اسلام نزدیک است. اما نیروی اصلی از آن جنبشهایی است که هم اینک «بنیادگرایی» نامیده می‌شوند و به طرزی اساسی با اسلام سنتی به نحوی که در اینجا تمایز دقیق بین آنها ایجاد می‌کند، متفاوت است. هرچند حوزه‌های محدودی هم هست که برخی از انواع «بنیادگرایی» در آن با برخی از ابعاد اسلام سنتی توافق دارند. قبل از بیان اینگونه تمایزات اساسی، ضروری است کلامی چند دربارهٔ اصطلاح «سنت» آنگونه که در اینجا و در سایر نوشته‌های ما مورد استفاده واقع شده، گفته شود.

اصطلاح سنت، آنگونه که توسط «سنت‌گرایان» مورد استفاده واقع شده، هم ناظر بر پیام قدسی است آنطور که برای انسان از طریق وحی مکشوف شده و هم ناظر بر بسط و انتشار آن پیام در تاریخ بنی نوع بشر است و این [جریان انکشاف و بسط] امر قدسی، به نحوی مقدر شده

که هم ناظر بر پیوستگی افقی با مبدأ باشد و هم بر ارتباط عمودی که هر جنبشی از حیات سنت را به واقعیت برتر فراتاریخی پیوند می‌دهد. به هر حال، سنت به این معنا، همان‌ال‌دین، در وسیع‌ترین معنای آن است که مشتمل بر تمام ابعاد و شعبات دین است. السنه یا آنچه که بر اساس الگوهای مقدس به سنت تبدیل شده آنگونه که معمولاً از این کلمه فهمیده می‌شود، به معنای السلسله یا زنجیره‌ای است که هر دوره، مرحله یا سطح از حیات و اندیشه در جهان سنتی را به مبدأ پیوند می‌دهد، همان‌گونه که به وضوح در تصوف دیده می‌شود. بنابراین، سنت همانند درختی است که ریشه‌هایش از طریق وحی به ذات احدیت می‌رسد و از این مبدأ است که تنه و شاخه‌هایش در طول سالیان بالیده می‌شود. دین قلب درخت سنت می‌باشد. مایه حیات این درخت، لطف [الهی] یا برکت است که همراه با وحی سرچشمه می‌گیرد و تداوم حیات درخت را امکان‌پذیر می‌سازد. سنت ناظر بر حقیقت قدسی، مسلم و ازلی است؛ علاوه بر این به معنای خرد جاودانه (perennial wisdom) و کاربرد مداوم اصول تغییرناپذیر این خرد در شرایط گوناگون زمانی و مکانی نیز هست.<sup>۳</sup> حیات دنیوی سنت می‌تواند پایان یابد و تمدنهای سنتی رو به افول گذارند.

اما این افول همانند وجود مکاتب فکری رقیب که همیشه در تمدنهای سنتی بوده است؛ هنوز هم در درون چهارچوب سنت صورت می‌گیرد. معارض سنت (counter-tradition)، چیزی است که صریحاً مخالف سنت است و بحثی می‌باشد که بعداً به آن باز خواهیم گشت و البته مخالف مدرنیسم نیز هست بدون اینکه وجودش در واقع نیازمند کاربرد اصطلاحی، همانند سنت باشد. اگر سنت‌گرایان بر تضاد کامل سنت و تجددگرایی، پافشاری می‌کنند. دقیقاً به این دلیل است که ماهیت مدرنیسم در حوزه‌های دینی و ماورای الطبیعی، تصویر مبهمی به وجود می‌آورد که در درون آن حقایق نیم‌بند به عنوان عین حقیقت ظاهر می‌شود و کلیت مظاهر سنت از این طریق مخدوش می‌شود.

اهمیت اسلام سنتی را می‌توان در پرتوگرایی آن نسبت به جنبه‌های مختلف خود اسلام نیز فهمید. البته اسلام سنتی، قرآن کریم را به مثابه کلام خداوند، چه از نظر محتوا و چه از نظر صورت می‌پذیرد. قرآن، تجسم زمینی کلام ازلی خداوند است، مخلوق چیزی نبوده و منشای دنیوی نیز ندارد. بعلاوه اسلام سنتی، تفسیرهای سنتی قرآن را نیز قبول دارد. تفسیرهایی که

دامنه‌اش از تفسیرهای زبانی و تاریخی تا تفسیرهای عقلی و ماورای الطبیعی گسترده است. در حقیقت، اسلام سنتی متن مقدس (کلام خداوند) را نه فقط بر مبنای معنای ادبی و ظاهری کلام به تنهایی تفسیر می‌کند بلکه در تفسیرش بر سنت دیرپایی که آغازش به شخص پیامبر اکرم (ص) می‌رسد و همچنین بر تفسیرهایی که از طریق شفاهی (سینه به سینه) منتقل شده و یا به صورت مکتوب وجود دارد، نیز متکی است.

رشته بعدی تفاسیری که مورد توجه اسلام سنتی است دربرگیرنده آثار حسن بصری و امام صادق (ع) تا تفاسیری است که از سوی مراجع سنتی تا به امروز تألیف شده است.<sup>۴</sup> مکتب سنتی، تا آنجا که به حدیث مربوط می‌شود، مجموعه مورد قبول صحاح سته در جهان اهل سنت و کتب اربعه شیعه را قبول دارد.

در مورد این مجموعه مکتب سنتی به نقدهایی که توسط منتقدین مدرن درباره حدیث جعلی صورت گرفته، توجه می‌کند. اما ابتدا نمی‌خواهد مفروضاتی را که نقد مدرن بر آن مبتنی است، بپذیرد. یعنی منکر نفوذ امر قدسی به درون نظم دنیوی از طریق وحی شده یا واقعیت انتقال شفاهی و امکان معرفت، توسط پیامبر بر مبنای دسترسی مستقیم به منبع همه معرفتها را انکار کند. از این گذشته اسلام سنتی به این دلیل منکر حدیث نمی‌شود که با مفهوم علیت تاریخی جهان مدرن و معنای رقیق شده وحی که حتی به درون اندیشه دینی غرب در دوران مدرن نفوذ کرده است، مطابقت ندارد. اسلام سنتی بر روشهای دقیق علم حدیث که در طول قرون متمادی توسعه یافته، مبتنی است. بلکه همچنین بر استمرار تاریخی سنت و برکت که حافظ حقیقت در درون سنت، تا مادامی که سنت است نیز تأکید دارد. همچنین، اسلام سنتی آغوش خود را بر روی همه ارزیابیهای انتقادی در مورد مجموعه‌های حدیث بازمی‌گذارد. مادامی که انتقاد بر این فرض مبتنی نباشد که آنچه هم اینک هست، اگر نشانه‌ای - اسناد مکتوب نداشته باشد، در واقع نیست.

دیدگاه سنتی همیشه اصل مشهور فلسفه اسلامی را یادآور می‌شود که عدم الوجودان لا یدُلُّ علی عدم الوجود، ناآگاهی از چیزی دلیل نبود آن نیست.

اسلام سنتی، به طور کامل از شریعت به عنوان قانون الهی دفاع می‌کند، شریعت آنگونه که در طول قرون متمادی شناخته و تفسیر شده و در مکاتب کلاسیک فقهی متبلور و متجسم شده

است. بعلاوه اسلام سنتی، امکان ارائه دیدگاه‌های تازه بر اساس اصول استنباط احکام (اجتهاد) و همچنین استفاده از ابزارهای دیگر اجرای قانون در شرایط مستحدث را می‌پذیرد. اما این امر همیشه باید بر اساس اصول اجتهاد سنتی همانند قیاس، اجماع و استحسان باشد.<sup>۵</sup>

علاوه بر این، از نظر اسلام سنتی، کل اخلاق منبعث از قرآن و حدیث و به نحوی ملموس‌تر از شریعت است.

اسلام سنتی تصوف یا طریقت را به مثابه حوزه درونی یا کانون وحی اسلامی در نظر دارد. بدون اینکه منکر وضعیت زوال و فساد باشد که در طی قرون در برخی از نحل‌های آن پدید آمده و یا منکر ضرورت حفظ حقایق تصوف، فقط برای کسانی باشد که صلاحیت دریافت آن را دارند.

نگرش اسلام سنتی به تصوف نشان می‌دهد که تصوف قرن‌ها پیش از پیدایش جنبش‌های تجدیدخواه و پاک‌دینی (puritanical movement) در قرن ۱۲-۱۸ رایج بوده است. به این معنی که تصوف ابزاری برای نیل به قدسیت (sanctity) برای کسانی بوده که خواهان ملاقات با پروردگارشان در هر زمان و مکانی بوده‌اند، نه اینکه تصوف، همچون آموزه‌هایی باشد که باید توسط اعضای جامعه پیروی شود. از این گذشته، دفاع از تصوف بر اساس پذیرش واقعیت آن به نحوی که در حلقه‌های گوناگون صوفی نمایان شده و همچنین با ملاحظه تنوع موجود در درون این حلقه‌ها صورت می‌گیرد. نه اینکه بر مبنای تعیین هویت تصوف با نحل یا مکتبی خاص باشد و یا اینکه مکتب سنتی نسبت به تضادی که بین برخی از تجلیات جنبه‌های ظاهری و باطنی اسلام وجود دارد، بی‌اعتنا باشد. در حقیقت این تضاد به عنوان یک ضرورت در پرتو ماهیت وحی اسلامی و شرایط انسانی که وحی به او ابلاغ شده است، فهمیده می‌شود. از این رهگذر مکتب سنتی بیان‌کننده دیدگاه بزرگانی همچون غزالی در جهان اهل سنت و شیخ بهاء‌الدین عاملی در جهان تشیع است کسانی که استاد علوم ظاهر و باطن بوده و از هر دو بعد اسلام دفاع کرده و گفته‌اند که چرا علوم باطنی مشتمل بر علوم ظاهری است و علوم ظاهری مستثنی از علوم باطنی و مشتمل بر آن نیست.<sup>۶</sup>

البته، این مطلب بدین معنا نیست که همه صاحب‌نظران سنتی در تمام مکاتب فکری سنتی متبحر بوده و یا اینکه تمام مبانی و آموزه‌های این مکاتب را می‌پذیرفته‌اند. در جهان سنتی نیز

پیروان کلام با فلسفه مخالفت می‌کردند و فلاسفهٔ یک مکتب با فلاسفهٔ مکتب دیگر مخالف به‌داند. اما نکته این است که تمام این مخالفتها در درون جهان سنتی صورت می‌گرفت. سنت‌گرایان تنها از یک مکتب به بهای کنار گذاشتن سایر مکاتب دفاع نمی‌کنند. بلکه بر این مبنای کل سنت فکری اسلام در همه تجلیات آن، تأکید می‌گذارند. تجلیاتی که هر یک از رسمی اسلامی سرچشمه گرفته‌اند. از این گذشته، مکاتب سنتی حکمت، فلسفه و علم اسلامی، در پرتو جهان‌بینی اسلامی ارزیابی می‌شوند. این مکاتب در حقیقت به عنوان کلید فهم جهان فکری اسلامند تا اینکه به عنوان سطوحی در مراحل پیشرفت این یا آن مکتب فلسفی یا علمی غربی بوده و به دلیل سهمی که در ساختن تفکر مدرن غربی داشته‌اند برای بسیاری از اندیشه‌گران ارزشمند تلقی شوند.

اسلام سنتی، تا آنجا که به حوزه هنر مربوط می‌شود بر اسلامی بودن هنر، رابطهٔ آن با جنبهٔ درونی و وحی اسلامی و تبلور ذخایر معنوی دین به صورت آشکار و قابل دسترس در آن تأکید دارد. سنت‌گرایان، بر این حقیقت اصرار دارند که دین نه تنها حقیقت (truth) بلکه حضور را نیز در خود دارد و بعلاوه، برکتی که از هنر اسلامی نشأت می‌گیرد به اندازهٔ خود شریعت برای بقای دین معرری است.

از این گذشته سنت‌گرایان اذعان دارند که برخی از اشکال هنر اسلامی در برخی جاها رو به افول گذاشته و جنبهٔ محوری برخی از اشکال هنر سنتی، نسبت به اشکال دیگر آن، بیشتر است. اما تحت هیچ شرایطی نمی‌توان نسبت به تأثیر اشکال مختلف هنر بر روح انسانی، بی تفاوت بود. به آسانی نمی‌توان اهمیت هنر اسلامی را با تأکید صرف بر جنبه‌های اخلاقی دین، نادیده انگاشت. در وحی اسلامی، نه فقط قواعد عمل انسانها بلکه اصول معینی که بر مبنای آن باید اشیاء ساخته شوند، نیز آمده است. هنر اسلامی، ارتباط مستقیم با معنویت اسلامی دارد.<sup>۷</sup> سنت‌گرایان هوادار سرسخت هنر سنتی در مقابل تمام زشتی‌هایی هستند که امروزه به شکل صنایع و مانند آن و به نام دلسوزی برای بشر و اهتمام به رفاه مادی جامعه، جهان اسلام را پوشانده است. در هیچ قلمروی اختلاف بین دیدگاه‌های سنت‌گرا، تجددگرا و همچنین «بنیادگرا» روشنتر از حوزه‌های سیاست، اقتصاد و حیات اجتماعی نیست. تا آنجا که به حیات اجتماعی مرتبط می‌شود دیدگاه سنتی بر شرعی بودن واحدها و نهادهایی همچون خانواده،

روستا و محله‌های شهری و به طور کلی بر ساختار اجتماعی مبتنی بر پیوندهای دینی تأکید دارد. در اقتصاد، واقع‌گرایی هرگز قربانی آرمان‌گرایی مبهم نمی‌شود، بلکه امکان حصول فضیلت‌هایی چون سخت‌کوشی، درستکاری و قناعت از طریق فشار و اجبار خارجی در آن متصور نیست.

اقتصاد همواره به عنوان امری که با اخلاق آمیخته است، در پرتو وضعیتی انسانی در نظر گرفته می‌شود که حافظ سلامت روابط انسانی شخصی و اعتماد میان افراد باشد، چنان‌که در بازار سنتی قبل از پیدایش سازمانهای بزرگ - که حجم عظیم آنها مانع روابط انسانی مستقیم می‌شود - قابل مشاهده است.<sup>۸</sup>

در قلمرو سیاست دیدگاه سنتی همواره بر واقع‌گرایی مبتنی بر هنجارهای اسلامی تأکید دارد و در جهان اهل سنت، اینکه خلافت کلاسیک و در غیاب آن سایر نهادهای سیاسی همچون سلطنت در طول قرن‌ها در پرتو آموزه‌های شریعت و نیازهای اجتماع پدید آمده، امری پذیرفته شده است. اما این دیدگاه به هیچ عنوان در پی ویران سازی بقایای نهادهای سیاسی اسلامی سنتی، که تحت کنترل محدودیت‌های سنتی قرار دارند، به امید انتصاب عمر و ابوبکری دیگر و در عین حال ایجاد نوعی دیکتاتوری نیست. افزون بر این، چنین دیکتاتورهایی معمولاً از حیث ظاهر مبتنی بر اشکال خارجی نهادهای سیاسی برگرفته شده از انقلاب فرانسه و سایر قیام‌های تاریخ اروپا هستند، اگرچه به صورت شکل اصیل اسلامی حکومت نمایان شده باشند.

در جهان تشیع دیدگاه سنتی کماکان بر اینکه اقتدار نهایی متعلق به امام دوازدهم<sup>(ع)</sup> است و در غیاب وی هیچ شکلی از حکومت نمی‌تواند کامل باشد، اصرار می‌ورزد. در هر دو جهان، دیدگاه سنتی همواره از سقوط امت از کمال اولیه‌اش آگاه است. یعنی از خطر ویرانی نهادهای اسلامی سنتی و جایگزینی آن با نهادهای دارای خاستگاه مدرن و غربی و از ضرورت ایجاد نظامی اسلامی تر و احیای جامعه‌ای از درون با تحکیم ایمان در قلوب مردان و زنان مسلمان تا از طریق اجبار خارجی، آگاهی دارد.

تصویر سنتی احیای اجتماعی - سیاسی، تصویری از مُجَدِّد است که در طی قرن‌ها با مقدسین و اندیشه‌گران بزرگی چون عبدالقادر گیلانی، غزالی، شیخ ابوالحسن شاذلی و شیخ احمد هندی ارائه شده است و نه با نام «اصلاح‌گرانی» که از قرن ۱۲ - ۱۸ بر روی صحنه ظاهر شدند.

برای فهم بهتر اسلام لازم است این نگرشها با هم مقایسه شده و با نگرشهای کسانی که «بنیادگرا» یا متجدد نامیده می‌شوند، مقابله شود. در این برهه از تاریخ، نکته‌ای را که باید به خاطر داشت، این است که در همهٔ نمدنها و مذاهب، باید، نه تنها بین سنتی و مدرن، بلکه بین سنت کلاسیک و سنت کاذب (pseuo-tradiuon) که معمولاً معارض سنت است و آنچه که از نظر ظاهر برخی از خصوصیات را که شبیه سنتی است به نمایش می‌گذارد، تمییز قایل شویم. تا جایی که به جهان اسلام مربوط می‌شود. زمانی این تمایزات، به وضوح آشکار می‌شود که بتوان بین دیدگاه سنتی آنگونه که در اینجا تعریف شد و دیدگاه شبه سنتی که اغلب با این یا آن شکل از «بنیادگرایی» شناخته می‌شود، تمییز قایل شد. بنیادگرایی، آنجا که مدعی بازگرداندن اسلام به وضعیت خلوص اولیه‌اش می‌شود. در حقیقت، چیزی خلق می‌کند که با اسلام سنتی تفاوت بسیار دارد، اسلامی که توسط پیامبر (ص) آورده شده و همچون درختی شاداب در طی چهارده قرن از زمان هجرت وی به مدینه، به حیات ادامه داده است.<sup>۹</sup>

تمایزات بین دیدگاه سنتی و ضد سنتی یا شبه سنتی در اسلام، زمانی واضحتر می‌شود که دیدگاه سنتی با آنچه «بنیادگرا» نام گرفته، در برخی حوزه‌ها مقایسه شود.<sup>۱۰</sup>

دیدگاه سنت‌گرا و آنچه بنیادگرا نام گرفته، در قبول سنت و حدیث و همچنین در تأکیدشان بر شریعت، با هم تلاشی می‌کنند اما، حتی در اینجا هم اختلافات بسیار عمیق است. همان‌گونه که ذکر شد سنت، همواره بر تفسیرهای خردمندانه و سنت دیرپای تفسیر قرآنی در فهم معنای آیات کتاب مقدس تأکید دارد. در حالی که بسیاری از جنبشهای «بنیادگرا» به آسانی، آیه‌ای از قرآن را برداشته و معنایی مطابق با اهداف و مقاصد خودشان به آن می‌دهند. معنایی که اغلب بیگانه با کل سنت تفسیری قرآن است. تا آنجا که به شریعت مربوط می‌شود، سنت، برخلاف بسیاری از بنیادگرایهای رایج، به جای تأکید صرف بر اجبار مبتنی بر ترس از اقتدار انسانی تا ترس از خداوند بر ایمان یا تعلق درونی به اجرای قانون الهی و محیط سنتی داور همواره با مدارا بر اساس اقتضای اجتماع انسانی تکیه می‌کند.<sup>۱۱</sup>

خارج از این حوزه، تمایزات بین دیدگاه سنتی و ضد سنتی در اسلام، حتی از این هم آشکارتر است. اغلب جنبشهای «بنیادگرای» کنونی در حالی که مدرنیسم را محکوم می‌کنند، برخی از وجوه اساسی آن را می‌پذیرند. این امر، در پذیرش کامل و آشکار علم و تکنولوژی

مدرن به وضوح دیده می‌شود. در بسیاری از این جنبشها حتی تلاش می‌شود با رجوع به احکام قرآنی مبنایی برای سلطه بشر مدرن بر طبیعت و نابودی‌اش به وسیله او یافت شود. انگار، انسانی که در قرآن مورد خطاب واقع شده، به جای خلیفه الله - جانشین خداوند بر روی زمین - و عبدالله - بنده تمام عیار خداوند - مصرف‌کننده مدرن است.

آنها برای اینکه نشان دهند چگونه علوم اسلامی برخلاف مسیحیت در زمینه‌سازی و پیدایش علوم غربی نقش داشته، وارد مباحث ملال‌آوری شده و کاملاً فراموش کرده‌اند که ماهیت و خصلت علم اسلامی، به کلی با علم مدرن متفاوت است.<sup>۱۲</sup> نگرش آنها به علم و فن‌آوری همانندی زیادی با تجددگرایان دارد آنگونه که در مرحله عمل در نگرش کشورهای اسلامی نسبت به اشکال مدرن حکومت در مقایسه با کشورهای که مدعی داشتن این یا آن شکل از حکومت اسلامی هستند، دیده می‌شود. تقریباً هیچ تفاوتی در شیوه‌ای که آنها می‌کوشند از طریق آن فن‌آوری مدرن غربی از رایانه تا تلویزیون را بپذیرند، وجود ندارد. بدون اینکه، هیچ تأملی در پیامدهای این اختراعات بر ذهن و روح مسلمانان کرده باشند.

این نگرش مشترک، در حقیقت در حوزه دانش به طور کلی دیده می‌شود. فرآیند دنیوی شدن دانش که از رنسانس در غرب برخلاف تمام تعالیم اسلامی سنتی درباره علم (العلم) رخ داد، نه تنها توسط تجددگرایان به عنوان نشانه پیشرفت مورد قبول واقع شده، بلکه به شدت مورد توجه کسانی که «بنیادگرا» خوانده می‌شوند، نیز هست.

بنیادگرایان، از طریق یکی دانستن صرف اشکال دانش مدرن با علم (العلم) مدعی پیروی دستورات اسلام در حمایت از علم مدرنند و به ندرت از خود می‌پرسند که منظور پیامبر اکرم (ص)، آنگاه که پیروانش را به طلب دانش از گهواره تا گور فرامی‌خواند، کدام نوع علم است. همین‌طور آنها برای تأمل در الزامات حدیث مشهور که گاهی به علی ابن ابی طالب نسبت داده می‌شود درنگ نمی‌کنند. حدیثی که درباره دانش می‌گوید... «من علمنی حرفاً فقد صیرنی عبدا» هرکس به من نکته‌ای بیاموزد، مرا بنده خود ساخته است.

آیا می‌توان احتمال داد که چنین «واژه» ای مأخوذ از فرهنگ اصطلاحات شیمی یا برگرفته از زبان رایانه باشد؟<sup>۱۳</sup> در پرسش کلی از فرآیند دنیوی شدن دانش در غرب و قبول محصول این فرآیند در بسیاری از بخشهای جهان معاصر اسلامی است که ماهیت واقعی آنچه اندیشه

«بنیادگرا» نام گرفته، آشکار می‌شود. نه در صحبت از برخی راه‌حلهایی که برای مسأله اسلامی کردن معرفت توسط هواداران دو اردوگاه تجددگرا و بنیادگرا ارائه شده است. همان‌گونه که قبلاً یادآوری شد، تمدن سنتی اسلامی با تأکیدش بر زیبایی که با هر یک از ابعاد زندگی انسان، از فرائد قرآن تا ساخت وسایل پخت و پز (قابلمه و ماهی‌تابه) آمیخته است، مشخص می‌شود. فضای هنری اسلامی سنتی، هم در هنرهای تجسمی و هم در هنرهای غنایی، همواره زیبا بوده است. برای اسلام سنتی زیبایی همچون مکمل حقیقت است.

بر طبق حدیث مشهور «الله جمیل و یحب الجمال» خداوند، آنکه حقیقت (الحق) است، زیبا است و زیبایی را دوست دارد. از این گذشته، معیارهای هنر اسلامی از نظر معنوی به وحی اسلامی و معنویتی که از آن نشأت می‌گیرد، مرتبط است.<sup>۱۴</sup> زیبایی، نمایان‌کننده جنبه‌ای از حضور در دین به عنوان دکترین نمایانگر حقیقت است.

با این همه، بزرگترین شاهکار هنر اسلامی، چقدر برای بنیادگرایان و تجددگرایان کم‌اهمیت است و چقدر دیدگاهشان درباره اهمیت روحانی هنر اسلامی به هم نزدیک است. اگر اردوگاهی، هم اینک مساجدی شبیه کارخانه منتها با چیزی شبیه به گنبد یا مناره که صرفاً نشان‌دهنده کارکرد ساختمان آن است، می‌سازد، اردوگاه دیگر بر این است که هیچ تمایزی بین نمازگذاران مسلمانان در زیباترین مساجد عهد مغول یا عثمانی و یک کارخانه مدرن نیست. انگار که مسلمانان همگی، قبلاً مقدس بوده و نیاز به مهیاساختن شرایط برای انجام تشریفات که عمل در قالب آن همچون ابزاری برای جریان یافتن برکت (فیض) محمدی به فرد و جامعه ظاهر می‌شود، نیست.

درواقع نگرش به هنر در وسیعترین معنای آن، فی‌نفسه، برای آشکار ساختن ماهیت واقعی آنچه اسلام بنیادگرا یا احیاگرا خوانده شده در ارتباط با مدرنیسم و همچنان اسلام سنتی کافی است. اسلامی که همواره بوده و تا آخرالزمان نیز خواهد بود.

با این همه، در هیچ جا، لعاب اسلامی بودن که پوشش بسیاری از جنبشهای مدعی احیای اسلام است، نازکتر از حوزه سیاست نیست.

در این حوزه سرانجام به این مطلب می‌رسیم که حادثترین عقاید سیاسی که در اروپا از زمان انقلاب فرانسه پدید آمده‌اند، به طور کامل اقتباس شده، منتها همواره به عنوان عقاید اسلامی در

نابتترین و خالصترین شکل آن عرضه شده‌اند و این در حالی است که فریادها برای بازگشت به مبدأ اسلام، به پیام خالص قرآن و تعالیم پیامبر (ص) و امتناع از هرچه چیزی که غربی و مدرن است، بلند است.

بنابراین، از انقلاب، جمهوری خواهی و حتی جنگ طبقاتی به نام اسلامی خالص و خیالی در دوران خلوص اولیه‌اش، قبل از حکومت بنی امیه، دفاع می‌شود. بدون اینکه زحمت پژوهش چنین اصطلاحاتی در قرآن یا حدیث، به خود داده شود یا در باب اینکه چرا جنبشی را که ادعا می‌شود اسلامی است و تا این اندازه به آن احساس نیاز می‌شود یا اینکه چرا حمله به نهادهای سنتی اسلامی تا این اندازه بر حسب تصادف با حملات چپ در جهان مدرن، منطبق شده است، زحمت پژوهش در منابع را بر خود هموار کنند.

در مورد ایدئولوژی، این مطلب تا آنجا که اقتباس افکار مدرن به نام دین مورد توجه است کاملاً گویا است. در حقیقت در تمام زبانها در سرزمینهای اسلامی هم اینک این واژه و بسیاری از واژگان دیگر، به کار می‌رود و بسیاری نیز بر اینکه اسلام یک ایدئولوژی است، تأکید دارند. راستی اگر چنین چیزی صحت دارد، پس چرا هیچ کلمه‌ای برای بیان آن در زبانهای فارسی و عربی و یا زبانهای سایر مردم مسلمان وجود ندارد؟ آیا عقیده یا اصول العقاید که گاهی، معادل ایدئولوژی به کار می‌رود، ابداً ربطی به آن دارد؟ اگر اسلام، راه و رسم کامل زندگی است پس چرا برای بیان ماهیت خود، نه برای غریبان بلکه حتی برای پیروان خودش، باید مفهوم قرن نوزدهمی اروپا را اقتباس کند. حقیقت امر این است که اسلام سنتی از پذیرش اسلام به مثابه ایدئولوژی، امتناع می‌کند. فهم دین به مثابه ایدئولوژی فقط از زمانی باب شده است که نظم سنتی در برابر جهان مدرن به زانو درآمده است.<sup>۱۵</sup>

چیزی که پیامدهای مهمی برای خود دین نه تنها در صحبت از جامعه‌ای که به نام ایدئولوژی مذهبی اداره می‌شود بلکه از جامعه‌ای که بر طبق دستور شریعت آنگونه که به طور سنتی فهمیده می‌شود، داشته است.

ناتوانی در فرق گذاشتن بین این دو شیوه ناتوانی در درک آشکارترین وجه تمایز بین اسلام سنتی و اسلام بنیادگرا است. در حقیقت، چنین چیزی بیان‌کننده ناتوانی در درک ماهیت نیروهایی است که در جهان اسلام نقش آفرینی می‌کنند.

در باب مقایسه اسلام سنتی و با تفسیرهای تجددگرا و بنیادگرا، مباحث بیشتری را می‌توان طرح کرد. اگرچه در میان بنیادگرایان، کسانی را می‌توان یافت که با اردوگاه سنتی قرابت بیشتری دارند، تجددگرایان، به کلی با سنت مخالف بوده و مظهر معارض سنت بوده‌اند. نتیجتاً کافی است اضافه کنیم که مکتب سنتی مخالف دستیابی به قدرت دنیایی و هرگونه تسلیم در برابر امور دنیوی به نام اسلام است و هرگز آیه قرآنی را که می‌فرماید «سرای باقی برای شما از سرای فانی بهتر است» از خاطر نمی‌برد.

اسلام سنتی ضمن پذیرش اینکه اسلام حوزه دین را از حوزه دنیا، جدا نمی‌داند از قربانی کردن ارزشها برای رسیدن به هدف امتناع می‌ورزد و استفاده از هرگونه دسیسه چینی مناسب سیاسی از منابع کاملاً ضد اسلامی برای دستیابی به قدرت به نام اسلام را نامشروع می‌داند. به هر صورت، اسلام سنتی سرخوشی ناشی از خشم و نفرت را همچون مستی ناشی از الکل می‌داند، نه اینکه آن را به عنوان نفرت به جای سُکراور جا بگزینی مشروع برای نیاز به حل معضلات فکری، اخلاقی و اجتماعی که جهان اسلام امروزه با آن مواجهه است، بداند. اسلام سنتی، به رغم مدرنیسم و بنیادگرایی نوظهور کماکان حیات دارد نه تنها به صورت جنبشهای هنری و فکری گذشته‌اش بلکه در زندگی روزانه اندیشه‌گران و مقدسینی که هنوز هم، پایبند پیروی از راه پیامبرند، و همچنین در زندگی، هنرمندان و صنعتگرانی که به خلق آثار تجسمی و قابل دسترسی مشغولند که واسطه‌ای برای فیض در وحی قرآنی است و در زندگی جمع‌کنندگی از مسلمانانی که قلب روح و جسمشان نشان‌دهنده تعالیم سنتی اسلام است. حتی می‌توان گفت که نوعی احیای اسلام سنتی در حوزه‌های معنوی، فکری و هنری در طی چند دهه گذشته را شاهدیم. احیایی که برای هیجان‌آفرینی اغلب رسانه‌های خبری و فقدان درک بسیاری از اندیشه‌گرانی که به جهان معاصر اسلامی توجه دارند، به میزان وسیع مغفول واقع شده است. در واقع اسلام سنتی تا همیشه تاریخ خواهد ماند چرا که هیچ درختی غیر آن نیست که ریشه‌هایش در وحی قرآنی فرو رفته باشند و شاخ و برگ‌هایش طی قرن‌ها قبل از آنکه بسیاری از مسلمانان آن سنت اصیل را نه تنها با ضد سنت، بلکه با معارض سنت آمیخته باشند کلیت اسلام را شکل داده است. معارض سنتی درک دقیق ماهیت آن دشوارتر است چرا که «شیطان میمون خداوند است». اما این در هم آمیختگی هر قدر هم که بزرگ باشد، چندان مهم نیست. حقیقت از

خود دفاع می‌کند، زیرا چیزی شکل در می‌آورد و در عین حال باعث انکار آن می‌شود، نهایتاً همانند تاریکی اول صبح قبل از آنکه خورشید سریزند، از میان خواهد رفت.

### یادداشتها:

(۱) این خلاصه هم اینک به لطف آثار ابتکاری افرادی چون ام. لینگز که اثر او به نام:

**A Sufi Saint of the Twentieth Century**, Berkeley: 1973.

به اثری کلاسیک تبدیل شده و ام. شوکی وایز (M.chodkiewicz) که بررسی‌هایی اساسی در مورد امیر عبادالقادر انجام داده به عنوان مثال بنگرید به:

Emir Abd el-Kader: **Ecrits spirituels**, Paris, 1982.

(۲) هم اکنون ادبیات نسبتاً گسترده‌ای در زبانهای اروپایی بویژه در انگلیسی و فرانسه وجود دارد که به اسلام سنتی یا جنبه‌هایی از سنت اسلامی بویژه تصوف، اختصاص دارد. اهم این آثار عبارتند از:

F.Schuon, **Understanding Islam**, trans. D.M. Matheson, London: 1979; *ibid.*, **Dimensions of Islam**, trans. P.N. Townsend, London: 1970; *ibid.*, **Islam and the Perennial Philosophy**, trans. P. Hobson, London: 1976; M. Lings, **What is Sufism?**, Berkeley: 1977; T. Burckhardt, **Introduction to Sufi Doctrine**, trans. D.M. Matheson, Northamptonshire: 1976; *ibid.*, **Fes, Stadt des Islam**, Otten: 1960; *ibid.*, **Moorish Culture in Spain**, trans. A. Jaffa, London: 1972; W. Stoddart, **Sufism, The Mystical Doctrines and Methods of Islam**, Northamptonshire: 1982; R. Dupaquier, **Découverte de l'Islam**, Paris: 1984; G. Eaton, **Islam and the Destiny of Maa**, Albany: 1986; V. Danner, "Religious Revivalism in Islam: Past and Present", C. Pullapilly, **Islam in the Contemporary World**, Notre Dame: 1980, pp. 21-43; *ibid.*, **The Islamic Tradition**, Warwick (N.Y.), 1986; and A.K. Brohi, **Islam in the Modern World**, Lahore: 1975. See also: S.H. Nasr, **Ideals and Realities of Islam**, London: 1975; and *ibid.*, **Islam and the Plight of Modern Man**, London: 1975.

(۳) در مورد معنای سنت به اثر نویسنده با این عنوان رجوع کنید:

**Knowledge and the Sacred**, New York: 1981, pp. 65 ff.

شاون (Schuon) در مورد سنت در مقدمه کتاب درک اسلام خود می‌نویسد: «سنت اسطوره‌شناسی کودکانه و منسوخ نیست، بلکه علمی است که به شدت واقعی است.»

(۴) **المیزان** تفسیر بزرگ علامه طباطبایی، نمونه‌ای برجسته از تفسیر سنتی معاصر اسلامی است که به وضوح از تفاسیر ملهم از عقاید مدرن متمایز می‌شود. تفاسیری که به طور مستقیم و یا در لطف «ایدئولوژی اسلامی» با رنگی ظاهراً ضد غربی اما باطناً و به انحای مختلف، شبیه به عقاید ضد سنتی که در غرب از رنسانس به بعد رایج شده است، متأثرند.

(۵) البته مراجع سنتی در میان خود، تمایزاتی درباره این اصول داشته‌اند. اما این تمایزات همواره در درون جهان‌بینی سنتی بوده و نه اینکه علیه آن باشد. بنابراین چنین تمایزاتی نمی‌تواند به عنوان دستاویزی برای

رد این جهان‌بینی مورد استفاده واقع شود. در این جهان‌بینی همه اینگونه تمایزات بدون اینکه امکان خطا و انحراف در جهان سنتی انکار شود و یا اینکه خود جهان‌بینی فقط به یک مکتب خاص منتسب گردد، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

(۶) در مورد این مسأله مهم آنگونه که در شرایط جهانی مورد بحث واقع شده، بنگرید به:

F. Schuon, *Esoterism, as Principle and as Way*, (rans. W.Stoddart, Bedford (U.K.), 1981; and Schuon, *Sufism, Veil and Quintessence*, trans.W. Stoddart, Bloomington (Indiana), 1981.

(۷) در مورد این مسأله بنگرید به:

T.Burckhardt, *The Art of Islam*, London: 1976; and Nsar, *Islamic Art and Spirituality*, London: 1986.

(۸) نزدیکی دیدگاه‌های «بنیادگرایان» و «تجددگرایان» در مایشینی کردن سریع ابزار تولید و رایانه‌ای کردن تمام بخشهای نا آخرین حد ممکن بدون توجه به الزامات انسانی و مذهبی آن، کاملاً مشهود است.

(۹) یک نمونه مثال زدن، رفتار و پوشش زن است. نوع لباس و رفتار زنان را می‌توان به عنوان یک نمونه ذکر کرد. اسلام سنتی بر زنانی تأکید داشت که پوششی وقارآمیز دارند و معمولاً نوعی حجاب یا روسری دارند که موی آنها را می‌پوشاند. نتیجه امر، مجموعه‌ای از لباس زنان است که از مغرب تا مالزی را دربرمی‌گیرد و بیشتر این لباسها بسیار زیبا و منعکس‌کننده زنانگی با توجه به اخلاق اسلامی است و بر هماهنگی ماهیت اشیاء و بنابراین بر مردانگی مرد و زنانگی زن، تأکید دارد. سپس تحولات تجددگرایانه پدید آمد که باعث شد زنان لافل در بسیاری از بخشهای جهان اسلام حجاب خود را کنار گذاشته، موی خود را آشکار کنند و لباس غربی بپوشند. امروزه «بنیادگرایی» یا «احیاگرایی» ای ظهور کرده که در برخی مناطق بدون توجه به زیبایی لباس زنان که بازتاب دهنده ماهیت زنانه آنان است و پیوسته در اسلام مد نظر بوده است. دستمالی بر سر و مسلسلی در دستان آنها نهاده است. انسان حیران می‌ماند که کدام یک بیشتر مورد قبول درگاه خداوند است. زنان مسلمانی که لباس غربی می‌پوشند و در خانه می‌نشینند و نماز می‌خوانند یا زنان انقلابی مسلحی که اسلامی بودن آنها در یک روسری که مویشان را می‌پوشاند خلاصه شده، در حالی که آتش خشم آنها تمامی مهربانی و سخاوتی را که اسلام به طور سنتی برای زنان قایل است، می‌پوشاند، حتی اگر نماز جماعت بگذراند آن را می‌سوزاند و تباہ می‌سازد.

(۱۰) در این مقایسه باید مخصوصاً به شکلهای اخیر «بنیادگرایی» و نه اشکالی که در قرون سیزدهم - نوزدهم میلادی و اوایل قرن چهاردهم - بیستم میلادی وجود داشتند توجه شود. شکلی که نوعی رمزآمیزی و پارسایی افراطی بودند و بنابراین شکل مثله شده‌ای از سنت که احتمالاً نتوان از آن به عنوان ضد سنتی یا معارض سنت صحبت کرد. اگرچه این سنت مثله شده در تضعیف بخشهای روشنفکری، هنری و فرهنگی جهان اسلام و در تسهیل ظهور مدرنیسم و پیامدهای آن به شکل جنبشهای مختلف ضد سنتی، نقش داشته است.

(۱۱) این امر بخصوص در قوانین کیفری اسلامی مشاهده می‌شود که به طور سنتی، چنین عواملی را مد نظر قرار داده و آن را به اجرا درآورده‌اند. اما اجرای آنها به نحو کورکورانه نبوده، بلکه عوامل اخلاقی را نیز لحاظ کرده است.

(۱۲) بنگرید به آثار ما با عناوین:

- *Science and Civilization in Islam*, Cambridge (Mass.), 1968, and our *Knowledge and the*

**Sacred**, pp. 130 ff. see also T. Burckhardt, **The Mirror of the Intellect**, trans. W. Stoddart, Warwick (N. Y.), 1987.

اخيراً تعدادی از پژوهشگران مسلمان، توجه زیادی به معضل مواجهه با معرفت دنیوی که از جهان غرب نشأت می‌گیرد و از قرن سیزدهم - نوزدهم میلادی بسیاری از حوزه‌های جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داده است، نموده است. رجوع شود به:

S. M. Naquib al-Attas, **Islam and Secularism**, Kuala Lumpur, 1978.

(۱۳) هیچ معرفتی دارای ارزش اسلامی نیست مگر آنکه به مرجعی بالاتر و نهایتاً به خداوند که حق یا عین حقیقت است و منبع معرفت واقعی است، پیوند یابد.  
(۱۴) بنگرید به:

T. Burckhardt, **The Art of Islam**.

همچنین به اثر دیگر او بنگرید، با عنوان:

**Sacred Art East and West**, trans. Lord Northbourne, London: 1967, pp. 101-119.

(۱۵) بنگرید به:

D. Shayegan, **Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?**, Paris: 1982.

که این اثر، تحلیل عمیقی درباره این موضوع ارائه می‌دهد، اگرچه نحوه پرداختن آن به دیدگاه سنتی از نوع سنت‌گرایانه نیست.

## ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران ایدئولوژی شیعه و بازتفسیر آن

عباس کشاورز شکری\*

چکیده: موضوع محوری این مقاله آن است که آیا مفاهیم بنیادی شیعه به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران مورد بازتفسیر (reinterpretation) قرار گرفته‌اند؛ به نحوی که مناسب برای بسیج توده‌ای شوند یا خیر و در صورت نخست اصولاً بازتفسیر به چه معناست. در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه مطرح شده است. دیدگاه اول بر آن است که مفاهیم کلیدی شیعه مفاهیمی صلح‌جویانه و منفعل بوده‌اند و ایدئولوژیهای انقلاب آنها را به نحوی بازتفسیر کرده‌اند که مناسب برای بسیج توده‌ای شوند. دیدگاه دوم می‌گوید همه مفاهیم مهم از مفاهیم حرکت‌آفرین و مصالح‌جویانه در دین وجود دارد که به لحاظ معنایی مفاهیمی ثابت هستند. در دوران استقرار آن دسته از مفاهیم دینی که به نظم و ثبات و آرامش دعوت می‌کنند جاری و ساری می‌شوند ولی در دوران تأسیس، آن دسته از مفاهیمی که به انقلاب دعوت می‌نمایند هرچند به فراموشی سپرده شده‌اند، از سوی ایدئولوژیهای انقلاب احیا می‌شوند و توده‌ها را برای بسیج انقلابی آماده می‌کنند.

یکی از اساسی‌ترین مفاهیمی که در بررسی یک انقلاب می‌توان بدان پرداخت، مفهوم

---

\* عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

ایدئولوژی است. ایدئولوژی یک نظام فکری جامع، منسجم، هماهنگ، ستیزه‌جو، تردیدناپذیر و حرکت‌زاست که ارکان آن کاملاً واضح و مشخص می‌باشد. ایدئولوژی گرچه ممکن است بر اساس یک دستگاه فکری و فلسفی بنا شود، اساساً در پی دستیابی به نتایج عملی است. ایدئولوژی انقلاب، به منازعه انقلاب جهت و معنا می‌بخشد و معنایی مشترک را به گروه‌های مختلف انتقال می‌دهد و هنگامی توانایی بسیج همگانی پیدا می‌کند که از سوی کل جامعه پذیرفته شود.<sup>۱</sup> ایدئولوژی برای به دست آوردن چنین پذیرشی به نکوهش وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب می‌پردازد و تبیین تازه‌ای از تاریخ ارائه می‌دهد.<sup>۲</sup> هرچه جمعیت مورد بسیج ناهمگن‌تر باشد، ایدئولوژی بسیج کلی و انتزاعی‌تر می‌شود<sup>۳</sup> و اگر جنبش انقلابی به علت ضعف سازمانی توانایی بسیج نیروها را نداشته باشد، ایدئولوژی جبران این ضعف را می‌نماید.<sup>۴</sup> ایدئولوژی انقلاب از سوی رهبران برای سلب مشروعیت نظام سیاسی موجود به کار گرفته می‌شود و معمولاً اصولی از ایدئولوژی را مورد تأکید قرار می‌دهند که مورد پذیرش همگانی قرار گرفته شد.

در این مقاله ایدئولوژی به عنوان یکی از عناصر اصلی و محوری فرهنگ تلقی می‌شود. با ایدئولوژی جامعه از خود تصویری پیدا می‌کند و وضعیت و موقعیت خود را تعریف می‌کند و آرمانها و خواسته‌های خود را بیان می‌نماید. ایدئولوژی، از ارزشها، الگوهای فرهنگی، هنجارها و نهادها نشأت می‌گیرد و در چهارچوب فرهنگ دارای مقام خاصی است.<sup>۵</sup> بدین ترتیب، ایدئولوژی به عنوان یک نظام معنایی و یک مفهوم فرهنگی تلقی و به عنوان زیر مجموعه‌ای از ساختارهای نظام‌مند که در واقع برای توصیف و انتقال معانی جمعی مشارکتی به کار می‌روند، در نظر گرفته می‌شود.<sup>۶</sup>

ما در این نوشتار تعریف مصطفی رجای از ایدئولوژی را می‌پذیریم که گفته است:

ایدئولوژی عبارت است از احساسات سرشار، اسطوره‌های اشباع شده، سیستم رفتاری مرتبط و منبعث از باورها و ارزشها درباره انسان، جامعه، مشروعیت و اقتدار که به صورت یک روال عادی و عادت‌های همیشگی مستحکم شده است. اسطوره‌ها و ارزشهای ایدئولوژی از طریق سمبهای ساده سازی شده اقتصادی و راه و روشهای کارآ و مؤثر به یکدیگر مرتبط

می‌شوند. باورهای ایدئولوژیک، کم و بیش منطقی، یکپارچه، منسجم و سلسله مراتبی و زنجیروارند و پتانسیل قابل توجهی برای بسیج توده‌ای، کنترل، تحریف و دستکاری اذهان دارند.<sup>۷</sup>

پیش فرض ما آن است که ایدئولوژی غالب و آن نظام معنایی که به جامعه ایران در زمان وقوع انقلاب، شکل داد و باعث شد مردم در آن زمان از وضع و حال خود تعریف جدیدی ارائه دهند و آرمانها و خواسته‌های خود را به نحو تازه‌ای بیان نمایند، ایدئولوژی تشیع بوده است. با توجه به این پیش فرض، این سؤال پیش می‌آید که آیا مفاهیم کلیدی ایدئولوژی شیعه به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران، مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند به نحوی که مناسب برای بسیج توده‌ای باشند یا خیر و در صورت نخست اصلاً بازتفسیر به چه معناست؟ در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه را مطرح خواهیم کرد. در دیدگاه اول به نظر برخی محققان غربی و غیر غربی در مورد ایدئولوژی انقلاب ایران و بازتفسیر آن پرداخته می‌شود. این دسته از محققان معتقدند مفاهیم کلیدی شیعه که مفاهیمی صلح‌جویانه و آرام‌کننده هستند، مورد تفسیر مجدد قرار گرفته‌اند، به نحوی که به مفاهیمی حرکت‌زا و مناسب برای بسیج توده‌ای بدل شده‌اند. بدین ترتیب، مطابق با این دیدگاه برخی عقاید و مفاهیم دینی انتخاب، تفسیر مجدد، بازسازی و در قالب یک ایدئولوژی ظاهر شده‌اند.

در پاسخ به نظر این محققان، دیدگاه دوم طرح شده است. مطابق با دیدگاه دوم در دین همه مفاهیم اعم از مفاهیم حرکت آفرین و مسالمت‌آمیز (نظیر جهاد، صلح، هجرت، شهادت، اهتمام به امور مؤمنین و رحم و شفقت) وجود دارد. این مفاهیم به لحاظ معنایی مفاهیمی ثابت و لایتغیرند و به لحاظ زمانی و مکانی مطلق هستند و چنین نیست که برخی مفاهیم مختص به زمان و مکان خاصی باشند (مثلاً مفهوم شهادت خاص دوره صدر اسلام باشد) و چنین نیست که معنای مفاهیم در طول زمان تغییر کند. (مثلاً شهادت در دوره ماقبل انقلابی به یک معنا باشد و در دوره انقلابی بازتفسیر شود و معنایی دیگر پیدا کند). مطابق با این دیدگاه در عرصه اجتماع در دوران استقرار (برای مثال دوران قبل از انقلاب) آن دسته از مفاهیم دینی و ایدئولوژیکی که به نظم و ثبات و آرامش دعوت می‌کنند؛ جاری و ساری هستند، اما در «دوران تأسیس» (برای مثال دوران انقلاب) آن دسته از مفاهیمی که به انقلاب دعوت می‌نمایند، احیا می‌شوند و توده‌ها را

برای انقلاب بسیج می‌کنند.

در اینجا سؤالی که به ذهن خطور می‌کند، این است که پس تفاوت این دو دیدگاه در چیست؟ مطابق با دیدگاه اول در دوران تأسیس، مفاهیم بازتفسیر شده که به صورت مفاهیمی حرکت آفرین درآمده‌اند، ایدئولوژی انقلاب را تشکیل می‌دهند و مطابق با دیدگاه دوم آن دسته از مفاهیمی که به قیام و انقلاب فرامی‌خوانند ابتدا احیا می‌شوند و در عرصه اجتماع ظهور پیدا می‌کنند و سپس مردم را برای انقلاب بسیج می‌کنند. بنابراین، مطابق با هر دو دیدگاه دوران انقلابی نیازمند مفاهیم حرکت‌زا و حرکت آفرین است، حال چه بگوییم این مفاهیم بازتفسیر شده و حرکت‌زا شده‌اند و چه بگوییم در دوران انقلاب مفاهیم حرکت‌زا، احیا شده‌اند.

در پاسخ به سؤال بالا باید گفت که اشتراک هر دو دیدگاه درباره نیاز به مفاهیم حرکت‌زا و حرکت آفرین در دوران انقلاب، صحیح می‌باشد؛ اما وجه افتراق این دو دیدگاه، منشأ این مفاهیم است و سؤال اساسی آن است که این مفاهیم حرکت‌زا از کجا آمده‌اند. این همان نکته‌ای است که این مقاله در پی پاسخگویی به آن است.

بنابر دیدگاه اول، این ایدئولوگها هستند که مفاهیم انفعالی را مورد تفسیر مجدد قرار داده‌اند و آنها را به مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت آفرین تبدیل کرده‌اند، اما بنابر دیدگاه دوم مفاهیم ایدئولوژیکی (و در اینجا آن دسته از مفاهیمی که به قیام و انقلاب دعوت می‌کنند، نظیر شهادت، هجرت و غیره) همواره دارای معنایی ثابت بوده‌اند (مثلاً مفهوم شهادت هیچگاه معنایی انفعالی نداشته است) و وظیفه ایدئولوگ در این دیدگاه تفسیر مجدد این مفاهیم نیست بلکه تنها باید این مفاهیم ثابت را با مصادیق خارجی تطبیق دهد؛ یعنی اگر اوضاع برای قیام و انقلاب مساعد بود، مفاهیم مذکور را وارد جامعه زبانی می‌کند و در اختیار مردم قرار می‌دهد.

با توجه به این مطالب، در چهارچوب دیدگاه اول نظر محققانی را مطرح می‌کنیم که معتقدند مفاهیم کلیدی شیعه که در ابتدا مفاهیمی انفعالی و مسالمت‌آمیز بوده‌اند، مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند. سپس به دلایلی که این محققان در زمینه انفعالی بودن مفاهیم کلیدی شیعه اقامه کرده‌اند، اشاره می‌نماییم. دیدگاه دوم سعی می‌کند که به دلایل اشاره شده در دیدگاه اول پاسخ گوید و نشان دهد مفاهیمی همچون شهادت همواره مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت آفرین بوده‌اند منتها در دوران آرامش و استقرار مفاهیم مسالمت‌آمیز شیعی (صلح و غیره) در جامعه جاری و

سازی بوده‌اند و در دوران قیام و انقلاب مفاهیم حرکت‌زا و حرکت‌آفرین احیا شده‌اند و مردم را به حرکت واداشته‌اند.

## دیدگاه اول

هنگامی که سخن از بازتفسیر به میان می‌آید، ذهن ناخودآگاه بازتفسیر پروتستانتیسم (protestantism) از مسیحیت را به خاطر می‌آورد و شاید اساساً بحث بازتفسیر شیعه در مقالات مختلفی که دربارهٔ انقلاب اسلامی و ایدئولوژی آن نگارش یافته، تحت تأثیر بازتفسیر پروتستانتیسم طرح شده باشد. بدین ترتیب که نگارندگان این مقالات بازتفسیر شیعه را از سوی برخی ایدئولوگها و متفکرانی نظیر دکتر شریعتی با بازتفسیر مسیحیت از سوی لوتر و کالوین مقایسه کرده‌اند. در اینجا به بررسی معنای بازتفسیر به تعبیر دیدگاه اول و دلایلی که برخی محققان برای بازتفسیر شدن مفاهیم کلیدی شیعه آورده‌اند می‌پردازیم.

همان‌طور که می‌دانیم جنبش اصلاح دین و شخصیت‌های آن یعنی مارتین لوتر، توماس کالوین و پیوریتانها (puritans) در سه مرحله به بازتفسیر مفاهیم مسیحیت پرداختند و با ارائه تفاسیر جدید از این مفاهیم که کاملاً مخالف با تفاسیر قدیم بود، راه را برای اصلاح دینی گشودند. نخستین قدم را در این زمینه لوتر برداشت، البته اقدامات او بیشتر جنبهٔ تخریبی داشت چرا که قدرت کلیسا را تضعیف می‌کرد. لوتر درباره مفاهیمی نظیر رستگاری، آزادی وجدان، بخشایش گناهان و قدرت کلیسا تفاسیر کاملاً جدیدی ارائه کرد. برای مثال در مذهب کاتولیک عقیده بر آن بود که انسان با انجام اعمال نیک می‌تواند رستگار شود، اما به نظر لوتر که تحت تأثیر اندیشه‌های آگوستین قدیس بود، عمل نیک موجب رستگاری نمی‌شود؛ بلکه انسان تنها زمانی رستگار می‌شود که مشمول لطف خدا قرار گیرد و این تنها بسته به ارادهٔ خداوندی است که کسی را مشمول این لطف قرار دهد.

بنابراین تفسیری که لوتر از رستگاری ارائه می‌دهد با تفسیری که تا آن زمان رایج بوده، کاملاً متفاوت است. این مطلب در مورد کالوین هم صدق می‌کند. او قدم بزرگتری برمی‌دارد، علاوه بر قبول داشتن بسیاری از نظریات لوتر، سعی در حل مسائل دنیای جدید و جامعهٔ بورژوازی دارد. در جامعهٔ جدید صنعت، تجارت و نفس سود بردن معنا و مفهوم دارد. می‌دانیم که الهیات

کاتولیک دربارهٔ چند مسألهٔ مهم (بهره، صرافی و سرمایه) بی‌جواب بود. کاتولیسیم ثروت را قبول داشت، ولی آن را برای خدمت موجه می‌دانست. بورژوازی ثروت را برای ثروت می‌خواست. کالوین معتقد بود که داشتن ثروت اصلاً مانعی ندارد، می‌توان ثروت داشت و اصلاً نبخشید. او همین‌طور در مورد مسئله بهره می‌گوید اگر به کسی پولی قرض دهیم و او آن را برای گذران زندگی‌اش و یا برای مرضی و مسائلی مانند آن خرج کند، نباید از او بهره گرفت؛ ولی اگر به کسی پول قرض دهیم تا آن را در امر تولیدی به کار بیندازد و به عنوان سرمایه از آن استفاده کند، در اینجا بهره حلال است. زیرا دلیلی ندارد که کارفرما و کارگر و مدیران سود کنند، ولی کسی که سرمایه داده هیچ نفعی نبرد.

بدین ترتیب، کالوین با ارائه تفاسیری کاملاً جدید از مفاهیمی چون بهره و ربا، راه را برای انباشت سرمایه هموار کرد. پیوریتانها نیز با توجه به دو اصل آزادی وجدان فردی و اصل همه کشیشی، راه را برای لیبرالیسم و دموکراسی باز کردند.<sup>۸</sup>

نتیجه‌ای که از این مقدمه می‌گیریم آن است که بازتفسیر به یک معنا عبارتست از ارائه تفاسیری جدید و مخالفت با آنچه که تاکنون رایج بوده است. حال با توجه به این معنا برخی از محققان ادعا کرده‌اند که چنین بازتفسیری در مورد مفاهیم کلیدی شیعه در انقلاب ایران صورت پذیرفته است، بدین ترتیب که مفاهیم کلیدی شیعه، مفاهیمی مسالمت‌آمیز و آرام‌کننده بودند و ایدئولوژیهای انقلاب نظیر دکتر شریعتی با بازتفسیری که از این مفاهیم به عمل آوردند، آنان را به مفاهیمی حرکت‌آفرین و مناسب برای جنبشهای انقلابی تبدیل کرده‌اند.

دکتر حمید عنایت در این زمینه می‌گوید:

ما سه مفهوم و مسألهٔ مربوط به تجددخواهی شیعه را به عنوان عواملی که تعیین‌کنندهٔ رفتار سیاسی هستند و با کل فرهنگ تشیع در ارتباط می‌باشند، مطرح می‌سازیم: مشروطیت، تقیه و شهادت. اینها نمایانگر سه مقولهٔ اتفاق و بی‌ارتباط نیستند. از نظر ترتیب و توالی تاریخی، این مشروطیت بود که شیعه را، برای نخستین بار در تاریخش با نیازهای دموکراتیک عصر جدید رو در رو قرار داد... بازتر شدن فضای سیاسی ایران از اواخر قرن نوزدهم، همراه با احساس الزام به پاسخگویی در قبال

انتقادات ستیان از تشیع... همچنین رقابت بین ایدئولوژیهای عرفی (غیردینی) مردم پسند، عده‌ای از شیعیان را هم مجبور کرد و هم مدد رساند که تلقیهای سنتی را در باب تقیه و شهادت باز اندیشی کنند. نتیجه این بازاندیشی بدون شک تغییر و تحول بعضی از خصایص سیاسی شیعه شد... بدین معنی که آن را از یک فرقه نخبه‌گرای باطنی و منفعل به یک جنبش توده‌ای بدل کرد که با آرمانهای دموکراتیک جانی تازه یافته بود و امتیازهای ذاتی و فطری را به چیزی نمی‌گرفت. این یک باز اندیشی است که به میزان زیاد تفاوت‌های میان شیعه و سنی را از بین برد. (تاکید از نگارنده است)<sup>۹</sup>

دکتر حمید عنایت در زمینه بازتفسیر شیعه بر این باور است که طی صد سال اخیر درک شیعه از برخی مفاهیم کلیدی تغییر کرده است. او از این فرایندها در کشورهای دیگر بحث می‌کند و به‌ویژه در مورد ایران چون سیاسی کردن (politicization)، عرفی کردن (secularization)، احیاء کردن (revivalism) و غیر مقدس کردن برخی اصول و مفاهیم کلیدی اسلامی (de-sacralization of some key islamic precepts) نام می‌برد. عنایت می‌گوید در ایران این فرایندها به طور دقیق‌تر نوعی از واقع‌گرایی (realism) خوانده شده است که قصد داشته ایده‌آلیسم غیر فعال گذشته را کنار بگذارد. او می‌گوید احیای سیاسی شیعه حول بازتفسیر تعدادی از عقاید و مفاهیم مرکزی شیعه درباره فعال‌گرایی سیاسی و موضع‌گیری مشخص در برابر بی‌عدالتی دور می‌زند.<sup>۱۰</sup> این مفاهیم عبارتند از: توکل، رستگاری، شهادت، شهید، انتظار، غیبت، وصایت، امامت، عصمت، ولایت، تقلید، عدل، شفاعت، اجتهاد، دعا و... که هر یک به گونه‌ای بازتفسیر شدند که بتوانند توده‌های مردم را به حرکت درآورند. برای مثال مفهوم انتظار به گونه‌ای بازتفسیر شد که دیگر به معنای «امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسانها با «اخلة الهی» نیست؛ بلکه انتظار، «آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح انقلاب و تغییر وضع موجود» است.<sup>۱۱</sup> «این انتظار انتظاری سازنده، نگاه‌دارنده و به‌وجود آورنده قدرت و حرکت است.»<sup>۱۲</sup> همین‌طور غیبت نیز دیگر به معنای سلب مسئولیت از همه کس و تعطیل کردن همه احکام اجتماعی اسلام و غیر مشروع کردن قبول هر مسئولیت

اجتماعی به عذر اینکه فقط امام معصوم (ع) می‌تواند رهبری کند و فقط از او می‌توان تبعیت کرد، نیست؛ بلکه به معنای مسئولیت مردم در تعیین سرنوشت، ایمان، رهبری، زندگی معنوی و اجتماعی خود و تعیین رهبری است که بتواند جانشین رهبری امام (ع) باشد.<sup>۱۳</sup>

بدین ترتیب، مطابق با دیدگاه اول، مفاهیم کلیدی شیعه تا قبل از بازتفسیر مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین نبوده‌اند. حامد الگار در مورد نظریه امامت می‌گوید:

در مذهب امامیه نسبت به اصحاب حکم دو نظریه وجود داشت، یکی نظریه کسانی که معتقد به وجوب مخالفت با آنان بودند، دو دیگر آنان که به دخالت در امور سیاسی تمایلی نداشتند، بدیهی است که نظریه دوم به تدریج در تشیع قدرت بیشتری یافت و نیز اثرات خود را بر تشیع صفوی و حتی پس از صفوی هم در ایران باقی گذاشت.<sup>۱۴</sup>

همچنین الگار از قول مونتگمری وات می‌گوید:

برای آنان که به امام زمان (عج) معتقدند، انجام هیچ‌گونه اقدامی در آتیه نزدیک یا حتی کوشش در راه تحقق هرگونه اصلاح خاصی ضروری نیست. در عین حال غیبت تلویحاً بیانگر آن است که رژیم کامل نیست و راه برای اقدام در آینده‌ای نامعلوم باز است.<sup>۱۵</sup>

الگار سپس ادعا می‌کند:

موضوع غیبت با تقيه که از لحاظ اهمیت مشابه بوده جمع شد و به تمایل عدم دخالت در امور سیاسی شدت بخشید.<sup>۱۶</sup>

مری هگلند نیز از دیدگاه انسانی - اجتماعی به متحول شدن در فهم مفاهیم اصلی تشیع در میان توده‌های ایرانی توجه می‌کند:

تفکر شیعی دو امکان یا شق اصلی را که هر دو شدیداً به شهادت [امام] حسین (ع) وابسته است در شکل دادن به نگرشهای فردی ارائه می‌نماید... ظلم فراگیر اجتماعی بعلاوه تغییر در روابط اجتماعی و اقتصادی، نگرش نسبت به این امام را به عنوان یک شفیع (در روز جزا) تضعیف نمود. روایت انقلابی از شهادت امام سوم، دیدگاههای توده‌های شیعه را در مورد

آموزه‌های مذهب خود متحول کرد و به دلایل مختلف باعث تجدید حیات میراث و هویت اسلامی آنها شد.<sup>۱۷</sup>

به این ترتیب هگلند معتقد است که دو ایدئولوژی از شهادت امام حسین (ع) ارائه شده است. یک ایدئولوژی که امام حسین (ع) را به عنوان یک شفیع در روز واپسین معرفی می‌کند و بدین طریق به سازگاری سیاسی می‌انجامد و دیگری که امام حسین (ع) را به عنوان اسوه و الگو می‌شناساند و به حرکت و قیام و انقلاب علیه حکومت‌های جائر می‌انجامد. همچنین منگل بیات عقیده دارد که نظریه‌های فقهی امام خمینی (س)، با نظریه‌های فقهی سنتی تناوت آشکار دارد و نظریات ایشان بازتفسیر جدیدی از آراء و نظریات فقه سنتی می‌باشد:

نظریه ولایت فقیه [امام] خمینی بسیاری از بنیانهای تشیع امامیه را که توسط امام ششم شیعیان به تفصیل شرح داده شده تهدید می‌نماید... اجرای نظریه مذکور منوط به تنظیم مجدد آموزه‌های تشیع در مورد نظریه امامت و حکومت صالح در زمان غیبت است.<sup>۱۸</sup>

مایکل فیشر، درباره تغییرات مهمی که در مفاهیم بنیادین شیعی در طول دوره انقلابی رخ داده است می‌گوید:

دو تغییر مهم ایدئولوژیک در دوره انقلاب رخ داده است. اول این مطلب که در رهیافت کربلا، صرفاً گریستن انفعالی برای [امام] حسین مطمح نظر نیست بلکه کربلا یک جنگ واقعی برای تحقق ایده‌آلهای [امام] حسین است و تعهد نسبت به آن فردی و شخصی نبوده بلکه یک تعهد اجتماعی است. دوم، پس از محور رژیم، یک تعبیر دیگر از [امام] حسین به عنوان سمبل اعتراض علیه استبداد، از [امام] علی به عنوان سمبل بناکننده حکومت و از [حضرت] محمد به عنوان سمبل از جامعیت و جهان‌باوری دیده می‌شود.<sup>۱۹</sup>

بنابراین، به نظر این دسته از محققان غربی ( نظیر الگار، کدی، وات و ساچدینا)<sup>۲۰</sup> مفاهیم شیعی به جای آنکه شیعیان را به حرکت و انقلاب وادارد، آنان را به سوی انفعال و رکود هدایت

می‌کرد. در آثار این محققان می‌توان شواهدی مبنی بر همکاری شیعیان با حکومتها و یا عدم مداخله آنان در امور سیاسی یافت، از جمله:

۱- شیعیان جزء مقامات بالای دولتی زمان عباسیان بودند و خاندان نوبختی را در این زمینه می‌توان مثال زد.<sup>۲۱</sup>

۲- نیکی کدی می‌گوید:

پس از رحلت [امام] جعفر صادق(ع) دو خط مهم در شیعه قابل تشخیص است، خط اول اسماعیلیه است که در دوره اولیه اسلامی سنتهای شورش‌گرایانه شیعی را همراه با تغییراتی که طبعاً در طول زمان در آن پدید می‌آمد، نگاه داشت. خط دوم فرقه غیر اسماعیلیه شیعه است که از لحاظ سیاسی به طور فزاینده‌ای مسالمت‌جو می‌شد. این خط به لحاظ اعتقادی و آموزه‌های رشد کرد و بعداً این عقیده را اشاعه داد که پس از امام یازدهم(ع)، فرزند ایشان غایب شده است و سرانجام در تاریخ نامعلومی ظهور خواهد کرد و عدل را در سراسر جهان برپا خواهد نمود.<sup>۲۲</sup>

نیکی کدی بدین ترتیب می‌خواهد بگوید که شیعه اثنی‌عشری تا قبل از دوران صفویه چندان رنگ سیاسی نداشته است و چون شیعیان در زمان غیبت، هیچ حکومتی را مشروع نمی‌دانند، لذا اطاعت از حکومت‌های موجود اعم از شیعی و سنی را روا می‌پندارند.<sup>۲۳</sup>

نیکی کدی در جای دیگری چنین می‌گوید:

نخستین فرقه‌های سیاسی مذهبی تشیع غالباً موعودگرا و تمامیت‌خواه بودند به طوری که انتظار استقرار پادشاهی خدا را در روی زمین داشتند. [یعنی] خطی که تشیع امامیه را به سکوت و پذیرش قدرت حکام قانع ساخت و داشتن فعالیت‌های دنیایی را برای امام مکتم امحاء می‌نمود. در دوران صفویه به موازات پذیرش حکام، ادعاهای مجتهدین مبنی بر اینکه امتیاز ویژه برای حکومت دارند شکل گرفت، چه شاه در بسیاری امور از آنها مشورت می‌گرفت و برخی نظریه‌ها به تقویت جنبشهای مخالفت از ۱۸۹۱ تا ۱۹۱۱ و مجدداً در ۱۹۲۴ و سرانجام در ۱۹۵۰ انجامید (نهضت تنباکو، نهضت مشروطه، تحولات دهه ۱۳۲۰ ش. و جنبش ملی شدن

صنعت نفت). اما فقط در دهه ۱۹۶۰ بود که این ادعا صریحاً مطرح گشت که اسلام اساساً با سلطنت مخالف است و علماء می‌بایست مستقیماً حکومت را در دست گیرند.<sup>۲۴</sup>

۳- حکومت شیعی آل بویه هیچ امامی را جانشین خلیفه عباسی نکرد و سند حقانیت خود را از خلفای عباسی طلب می‌کرد.<sup>۲۵</sup> کدی در این باره می‌گوید که حکومت آل بویه که از سلسله‌های معروف دوره بنی عباس و دارای تمایلات شیعی دوازده امامی بود، مرکز حکومت بنی عباس، بغداد، را در دست گرفت؛ اما هرگز سعی نکرد تا نظام خلافت را مضمحل کند و یک حکومت شیعی دوازده امامی تأسیس نماید. بنابراین آن شیعه دوازده امامی که در این دوران به چشم می‌خورد، تفاوت بسیاری با حرکت‌های نظامی که در سال ۱۵۰۱ م. به نام سلسله صفوی در ایران به قدرت رسید، داشت. کدی اضافه می‌کند که:

ما نمی‌خواهیم وابستگی عمیق ایران جدید را با تشیع انکار کنیم، بلکه فقط می‌خواهیم توجه دهیم که این پدیده (شیعه سیاسی شده) بسیار بیشتر از آنچه پنداشته می‌شود، جدید است.<sup>۲۶</sup>

۴- خاندان حمدانی سوریه و خاندان حمدانی شمال عراق که گرایش‌های شیعه امامی داشتند، به طور رسمی با خلفای عباسی بیعت می‌کردند.<sup>۲۷</sup>

۵- فلسفه سیاسی فارابی که خود کیش شیعه داشت و از سوی دربار حمدانی حَلَب حمایت می‌شد، به ظاهر توجه اندکی به موضوع‌های خاص شیعه ابراز داشته است. کتاب *فصول المدنی* فارابی آشکارا ریشه افلاطونی دارد و فارابی از هرگونه تفسیر شیعی در آن خودداری کرده است.<sup>۲۸</sup>

خلاصه بحث آنکه به نظر برخی محققان، مفاهیم شیعی از ابتدا مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین نبوده‌اند، بلکه مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند و بدین ترتیب مناسب برای بسیج توده‌ای شده‌اند.

## دیدگاه دوم

همچون دیدگاه اول سؤال بنیادین ما این است که معنای دقیق بازتفسیر طبق دیدگاه دوم چیست. جواب به این سؤال در چالش نقطه نظرهای این دیدگاه با مدعیات دیدگاه اول روشن

می‌شود. دیدگاه دوم مفاهیم کلیدی شیعه در قرون اولیه تشیع را مفاهیمی انفعالی و آرام‌کننده نمی‌داند.<sup>۲۹</sup> حتی به نظر آنها این مفاهیم در دوره‌های اولیه عامل حرکت و قیام بود.<sup>۳۰</sup> بویژه نظریه امام غایب در قرون اولیه بیشتر نظریه‌ای محرك قیام و جنبش بوده‌است تا نظریه‌ای آرام‌کننده و رکودآفرین، زیرا در آن دوران عقیده بر این بود که امام مهدی (عج) بزودی و چه بسا در زمان حیات مؤمنان ظهور خواهند نمود، بنابراین این نظریه محتوایی انقلابی داشته است.<sup>۳۱</sup> در زمان امام حسین (ع) و بعد از ایشان (در قرون اول و دوم و سوم هجری قمری) قیامهای شیعی زیادی به وقوع پیوست که محتوایی انقلابی داشت<sup>۳۲</sup> و همچنین مورد تأیید ائمه معصومین نیز بود. از جمله این قیامها می‌توان به قیام حجرین عدی (۵۱ ق.)، قیام زیدین علی (۱۲۲ ق.)، قیام یحیی بن زید (۱۲۵ ق.)، قیام محمد نفس زکیه (۱۴۵ ق.)، قیام ابراهیم بن عبدالله یا شهید باخمیری (۱۴۵ ق.)، قیام حسین بن علی معروف به قیام فنج (۱۶۹ ق.)، قیام محمد بن ابراهیم و ابوالسرایا (۱۱۹ ق.) و قیام یحیی بن عمر بن الحسین (۲۴۹ ق.) اشاره نمود.<sup>۳۳</sup> این قیامها (از ۵۱-۲۶۰ ق.) در ارتباط مستقیم با امامت بودند و واضح است که بدون وجود یک ایدئولوژی حرکت آفرین چنین قیامهایی نمی‌توانسته است قوام یابند.<sup>۳۴</sup> و این ادعا که شیعیان در دوران دولت اموی مخفی شده بودند، نمی‌تواند صحت داشته باشد؛<sup>۳۵</sup> زیرا سه قیام اول، که در بالا آمده، در دوره اموی رخ داده بود.

بنابراین در قرون اولیه، شیعیان دوازده امامی و زیدیه و اسماعیلیه همگی به مبارزه منفی یا مثبت و مسلحانه در برابر حاکمان اسلامی که به عقیده آنان جایز و غاصب بودند، دست می‌زدند و شیعه امامیه حتی در مواردی همچون دوران آل بویه و مدتی در دوران ایلخانان مغول و روزگار صفویه موفق به تشکیل حکومت هم شدند که این نشانگر مبارزه شیعه امامیه در طول تاریخ و در اشکال گوناگون فرهنگی، عقیدتی و سیاسی بوده است.<sup>۳۶</sup> بدین ترتیب اگر این واقعیت را، که حکومت آل بویه (۳۲۴-۴۴۷ ق.) خلافت را از بین نبرد و مشروعیت خود را نیز از خلفای عباسی طلب می‌کرد، به معنای سازش و همکاری شیعیان با حکومتهای جایز تلقی نماییم،<sup>۳۷</sup> نتیجه عکس گرفتن از یک واقعیت تاریخی است. بلی درست است که آل بویه با اینکه بغداد را تسخیر کرد، خلیفه را عزل نکرد، ولی نکته‌ای که از آن غفلت شده، این است که نفس قیام و خروج آل بویه علیه عباسیان به چه معنا بوده؟ آیا شیعیان امامیه که علیه عباسیان خروج کردند

پیرو ایدئولوژی‌ای بودند که مفاهیم صلح آمیز را ترویج می‌کرد؟ مسلماً خیر. شاید پاسخ اینکه چرا آل‌بویه مشروعیت خود را از خلفای عباسی می‌طلبید، این باشد که آل‌بویه ناچار بوده وضع موجود را بپذیرد.<sup>۳۸</sup> در مورد خاندان حمدانی (۲۹۳-۳۹۱ ق.) نیز که از شیعیان دوازده امامی بودند، همین استدلال را می‌توان کرد.

همچنین این ادعا، که آن دسته از شیعیان غیر اسماعیلیه که بعدها به غیبت امام دوازدهم<sup>(ع)</sup> قایل شدند و پس از رحلت امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> بخصوص در دوره عباسیان سکوت کردند و تمایل به مداخله در امور سیاسی را از دست دادند، جای بحث دارد. اولاً، همان‌طور که گفتیم حتی بعد از رحلت امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> شیعه قیامهایی را برپا کرد که مورد تأیید ائمه<sup>(ع)</sup> قرار گرفت. ثانیاً، این واقعیت که عباسیان برای سرنگون کردن امویان به شدت از مباحث شیعه استفاده کردند،<sup>۳۹</sup> نشان دهنده آن است که ایدئولوژی شیعه در این دوران حرکت آفرین بوده که می‌توانسته است پایه قیامهای مردمی قرار گیرد. همان‌طور که می‌دانیم شعار اولیه عباسیان انتقام خون امام حسین<sup>(ع)</sup> و فرزندان‌شان بود و پیش از قبضه قدرت به امام علی<sup>(ع)</sup> اظهار محبت می‌کردند و از آن بزرگوار و خاندانش جانبداری می‌نمودند.<sup>۴۰</sup> اما پس از آنکه به حکومت رسیدند و پایه‌های حکومت خود را مستحکم دیدند، مفاهیم و ایده‌های شیعی برای آنان خطرناک محسوب می‌شد. به همین دلیل خویشاوندی نزدیک خود را با علویان فراموش کردند و به دشمنی با آنان برخاستند و چون آنان را رقیب خود در خلافت می‌پنداشتند در همه جا به تعقیب ایشان پرداختند.<sup>۴۱</sup> این مسأله را نباید فراموش کرد که پنج تن از امامان شیعه توسط خلفای عباسی مورد ایداء قرار گرفتند، تا به شهادت رسیدند. در سال ۱۷۹ ق. به دستور هارون الرشید، امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> روانه زندان شدند و تا پایان عمر (۱۸۳ ق.) در آنجا بسر بردند. امام رضا<sup>(ع)</sup> توسط مأمون عباسی در سال ۲۰۳ ق. مسموم شدند. امام جواد<sup>(ع)</sup> در زمان خلافت معتصم به سال ۲۲۰ ق. به شهادت رسیدند. امام هادی<sup>(ع)</sup> در دوران متوکل زندانی شدند و متجاوز از بیست سال در زندان باقی ماندند تا آنکه در دوران خلافت المعتز بالله (۲۵۴ ق.) رحلت کردند. امام حسن<sup>(ع)</sup> را به مانند پدرشان در لشکرگاه خلیفه نگاه می‌داشتند و به همین علت ملقب به عسگری بودند.<sup>۴۲</sup> امام زمان<sup>(عج)</sup> را نیز مخفی نگاه می‌داشتند تا مبادا از جانب خلیفه آسیبی ببیند.<sup>۴۳</sup> در شرایطی که اوضاع امامان شیعه<sup>(ع)</sup> اینگونه بود، شرایط شیعیان عادی را

می‌توان به آسانی حدس زد. این وضع ادامه داشت تا اینکه در اوایل قرن چهارم سلاطین با نفوذ آل‌بویه روی کار آمدند و شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزهٔ علنی پرداخت.<sup>۴۴</sup> آل‌بویه برای مدتی کنترل قسمت عمدهٔ ایران را در دست گرفت ولی رفته رفته سلسله‌های ترک مسلمان بر ایران تسلط یافتند، برای مثال غزنویان در سال ۳۸۹ ق. سامانیان را برانداختند و بر ماوراءالنهر و خراسان فرمان راندند.<sup>۴۵</sup> در دورهٔ غزنویان (۳۶۷-۵۸۷ ق.) که حکام آن مذهب اهل سنت داشتند، شیعیان به طور کلی تحت تعقیب بودند و حتی در سال ۴۰۰ ق. به دستور سبکتگین مرقد مطهر امام علی بن موسی الرضا(ع) تخریب شد.<sup>۴۶</sup> امارت غزنویان که نخستین امپراتوری ترک مسلمان در ایران بود، به زودی تحت الشعاع امپراتوری سلجوقیان قرار گرفت، به طوری که سلجوقیان توانستند بر قسمتهای عمده‌ای از ایران تسلط یابند.<sup>۴۷</sup> در عصر سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲ ق.) نیز شیعیان بویژه فرقهٔ اسماعیلیه مورد ایزد قرار گرفتند.<sup>۴۸</sup> در دورهٔ مغولان، با حکومت ایلخانان (۶۵۴-۷۲۶ ق.) فصل جدیدی از تاریخ تشیع در ایران آغاز شد. شیعهٔ امامیه در قرن هفتم، پس از شکست اسماعیلیه رو به گسترش گذاشت و تا قرن نهم، رهبری بسیاری از جنبشهای مذهبی را بر عهده داشت.<sup>۴۹</sup> در دورهٔ ایلخانان مغول، شاهد شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول مانند الجایتو معروف به سلطان محمد خداپسند (۷۰۳-۷۱۶ ق.) هستیم که به اشاعه و گسترش شیعهٔ اثنی‌عشری در ایران کمک فراوانی کرد.

طی سالهای ۷۳۱-۷۸۲ ق. نهضتهایی در ایران به وقوع پیوست که گروههای مذهبی در رأس آنها قرار داشت. معروفترین این نهضتها از لحاظ تاریخی و وسعت، نهضت سریداران است. خصیصهٔ بارز این نهضت (۷۳۶-۷۸۲ ق.) مانند نهضت مازندران (۷۵۰ ق.)، جنبش سمرقند و ناحیهٔ زرافشان (۷۶۷ ق.)، نهضت گیلان (۷۷۲ ق.) و کرمان (۷۷۵ ق.) مردمی بودن آن است. دلایل سیاسی - اجتماعی بودن این نهضتها، ظلم دستگاه حاکمه و فساد دربار است. اما دلایل مذهبی‌اش، قیام علیه مذهب حکومت و رجعت به قوانین صدر اسلام بود.<sup>۵۰</sup> با توجه به تعالیم شیعه در مورد احقاق حق مظلوم و قیام علیه ظالم و گروههای مخالف نهضتهای ایران در قرن هشتم، عجیب نیست که اکثر این نهضتها تحت لوای تشیع شکل گیرد.<sup>۵۱</sup>

پیروان سریداران، شیعیان امامیه بودند و نام دوازده امام را در خطبه ذکر می‌نمودند و در حکومت نیز کلیهٔ سنتهای تشیع را رعایت و محفوظ می‌داشتند.<sup>۵۲</sup> اعتبار خاص سریداران در

تاریخ ایران، قبل از تشکیل دولت صفویه، قیامشان در مخالفت با اهل تسنن<sup>۵۳</sup> بود. پس از دورهٔ تیموری و به هنگام نضج گرفتن سلسلهٔ صفویه، تشیع دوران خاصی را در ایران پیمود. خاندان صفویه در حقیقت به کمک شیعه به حکومت رسیدند و استمرار صفویه تا حدی مرهون فعالیت‌های آنان در ترویج تشیع بوده است.

نتیجهٔ قابل ذکر این است که شیعهٔ اثنی عشری قبل از دورهٔ صفویه چنین نبوده که رنگ و بوی سیاست و انقلاب را نداشته باشد. همکاری عده‌ای محدود از شیعیان (خاندان نوبختی) با حکام عباسی را نمی‌توان دلیل بر انفعالی بودن مفاهیم کلیدی شیعی دانست. بلکه برعکس شیعیان در طول دورهٔ حکومت امویان، عباسیان، غزنویان، سلجوقیان و مغولان مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند و دلیل آن هم قیامهای متعددی است که علیه این حکومتها صورت می‌گرفت که به برخی از آنها اشاره شد. شماری از این قیامها نیز به تشکیل حکومت انجامید که در این زمینه می‌توان از حکومت‌های آل بویه، حمدانیان و سرداران نام برد که همگی حکومت‌هایی تحت لوای شیعه امامیه بودند. صرف وجود این حکومتها و قیامها، حتی اگر حاکمان آنها با خلفا بیعت کرده باشند، به معنای وجود مفاهیم حرکت‌آفرینی است که چنین قیام‌هایی حول آنها شکل گرفته است.

بدین ترتیب دیدگاه دوم، این ادعای بنیادین دیدگاه اول را که مفاهیم و عقاید کلیدی شیعه تا قبل از بازتفسیر شدن، مفاهیمی مصالحه‌گرا و آرام‌کننده بودند، به طور جدی مورد چالش قرار می‌دهد. مطابق با دیدگاه دوم برخی مفاهیم شیعی مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده‌اند. کم‌اینکه برخی مفاهیم دیگر شیعی مفاهیمی بوده‌اند که به نظم و ثبات و آرامش فرامی‌خوانده‌اند. منتها در دوران ثبات و آرامش مفاهیم مسالمت‌آمیز و آرام‌کننده در جامعه ساری و جاری بوده‌اند و در دوران قیام مفاهیم حرکت‌آفرین توسط ایدئولوگها، احیا می‌شده‌اند و جامعه را به حرکت وامی‌داشته‌اند. به هر حال این مفاهیم حرکت‌آفرین همواره و در طول تاریخ معنایی ثابت داشته‌اند و محدود به زمان و مکان خاصی نبوده‌اند، مثلاً مفهوم شهادت همواره مفهومی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده و اینگونه نبوده است که این مفهوم فقط خاص دورهٔ صدر اسلام و محدود به شبه جزیرهٔ عربستان باشد، بلکه پس از آن و در طول تاریخ، چه در دورهٔ حکومت امویان و عباسیان و چه غزنویان، سلجوقیان، مغولان و صفویان و چه دورهٔ قاجاریه،

همواره شیعیان با الهام گرفتن از این مفاهیم علیه حکومت‌های جایر به پاخاسته‌اند و جان خود را فدا کرده‌اند و کشتگان خود را شهید خوانده‌اند.

در میان آثاری که دربارهٔ انقلاب اسلامی به نگارش درآمده است، برخی انقلاب اسلامی را ادامهٔ مبارزات شیعیان و روحانیان در طول تاریخ گذشته ایران می‌دانند و بسیج توده‌ای مردم بر مبنای ارزشهای حرکت آفرین شیعی را، علت اصلی سقوط رژیم پهلوی معرفی می‌کنند.<sup>۵۴</sup> همچنین برخی معتقدند که با تأکید بر ثبات تشیع در طی قرنهای متمادی، اقبال به آن را می‌توان نتیجهٔ عملی اعتقادات شیعه در زمینهٔ عدالتخواهی و رهبری عنصری صالح و مبارزهٔ روحانیان با تکیه بر اصل اجتهاد علیه نظامهای سلطنتی - استبدادی دانست.<sup>۵۵</sup> این آثار را می‌توان در چهارچوب دیدگاه دوم جای داد.

برای حسن ختام این بحث دو قطعهٔ تاریخی مربوط به انقلاب مشروطه آورده می‌شود تا معلوم شود تصویری که مردم امروز ایران از مفهوم شهادت دارند تا چه حد نزدیک تصویری است که مردم ایران در زمان انقلاب مشروطه از این مفهوم داشته‌اند و این به معنای انفعالی بودن این مفهوم در دورهٔ انقلاب مشروطه و بازتفسیر شدن آن از سوی ایدئولوگهای انقلاب اسلامی نظیر دکتر شریعتی نمی‌باشد. بلکه چیزی نیست جز احیای این مفهوم در زمان انقلاب اسلامی. به همین جهت مطابق با دیدگاه دوم دکتر شریعتی، به عنوان یک احیاگر مفاهیم حرکت آفرین شیعی ایفای نقش نموده است.

در انقلاب مشروطه هنگامی که سید عبدالحمید به دست افراد سلطان عبدالمجید معروف به عین‌الدوله کشته شد، از او با نام شهید یاد کردند. اشعاری که در این دوره دربارهٔ این جریان سروده شده است، به خوبی این امر را نشان می‌دهد:

از نو حسین کشته زجور یزید شد

عبدالحمید کشتهٔ عبدالمجید شد

بادا هزار مرتبه نزد خدا قبول

قربانی جدید تو یا ایها الرسول<sup>۵۶</sup>

نمونهٔ دیگر، رفتار متهورانهٔ آیت‌الله بهبهانی است که در یکی از روزهای انقلاب به بالای یک بلندی می‌رود، سینهٔ خود را باز می‌کند و به طرف مردم می‌گرداند و می‌گوید:

ای مردم نترسید، واهمه نکنید، ایتها کاری داشته باشند، با من دارند.

این سینهٔ من، کجاست آنکه بزند؟!... شهادت و کشته شدن ارث ماست.<sup>۵۷</sup>

## نتیجه گیری

این مقاله در صدد پاسخ دادن به این سؤال بود که آیا مفاهیم کلیدی ایدئولوژی شیعه مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که مناسب برای بسیج توده‌ای باشند یا خیر و در صورت نخست اصلاً بازتفسیر به چه معناست؟ برای پاسخ به این سؤال بود که دو نظریه را طرح کردیم. نظریه اول، ایدئولوژی را از دین جدا می‌کرد و برای آن استقلال قایل می‌شد، در این نظریه چون کار ویژه ایدئولوژی بنابه تعریف حرکت‌زایی و حرکت‌آفرینی است، بنابراین متضمن آن عناصری از دین می‌باشد که تشویق به حرکت و قیام می‌کنند و از عناصر مسالمت‌آمیز دینی صرفنظر می‌نماید. بدین ترتیب با ارائه تفاسیری رادیکال از مفاهیم صلح‌آمیز دینی، یک ایدئولوژی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین به دست می‌آید که قابلیت بسیج توده‌ای برای انقلابها را دارد. بنابر نظریه دوم، دین حقیقتی است ثابت و لایتغیر که احتیاجی به اصلاح ایدئولوگها ندارد. بنابراین نیازی به این نیست که ایدئولوگها مفاهیم آن را بازتفسیر کنند، بلکه وظیفه ایدئولوگ در این دیدگاه تنها تطبیق دادن این مفاهیم ثابت و لایتغیر با مصادیق خارجی آن است که طبعاً با توجه به شرایط زمانی و مکانی صورت می‌پذیرد، بنابراین طبق این نظریه، مفاهیم کلیدی اسلام شیعی دارای حقیقتی ثابت هستند و اگر زمانی از آنها استفاده نشده خللی به معانی اصلی این مفاهیم وارد نیامده است. این دیدگاه در اثبات مدعیات خود به شواهد تاریخی متوسل می‌شود و شرایط و وضعیت بد شیعیان در طول تاریخ را تشریح می‌کند و یک سری قیامهایی را که تا زمان غیبت با تأیید ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> صورت پذیرفته است، بر می‌شمارد و سپس به قیامهای شیعه امامیه پس از غیبت اشاره می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که اگر مفاهیم کلیدی شیعه قبل از دوران صفویه، مفاهیمی محافظه کارانه بوده، پس چگونه این قیامها با الهام از این مفاهیم صورت گرفته‌اند. بدین ترتیب استدلال می‌شود که برخی مفاهیم کلیدی شیعه همواره مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده‌اند که گاه مسکوت گذارده می‌شدند و استفاده‌ای از آنها نمی‌شده است و گاه نیز توسط ایدئولوگها احیا می‌شده‌اند و به بطن جامعه راه می‌یافتند و منجر به قیام می‌گشته‌اند. اینکه شیخ مفید و شیخ صدوق با حکومت شیعی آل بویه که علیه عباسیان شوریده بودند، ارتباط داشتند و در مسایل اجتماعی، فکری و سیاسی جامعه اسلامی دخالت می‌کردند و اینکه

شهید اول کتاب مشهور خود را به نام سلطان علی مؤید سربرداری تألیف کرد و به خراسان فرستاد تا شیعیان آن دیار طبق فتاوی آن عمل کنند و کوششهای علامه حلی در شیعه نمودن الجایتیو که در نتیجه آن شیعه بسط و گسترش زیادی پیدا کرد، از جمله مواردی اند که در این زمینه قابل تأملند.

### یادداشتها

- (۱) حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۷.
- (۲) همان، ص ۸۲.
- 3) Thomas H. Green, **Comparative Revolutionary Movements: Search for the Theory and Justice**, Third Edition, New Jersey: Prentice Hall, 1990, p.79.
- 4) Ibid., p.82.
- 5) Clifford Greetz, "Ideology as Culture System", in David Apter (ed.), **Ideology and Discontent**, New York: Collier-Macmillan, 1964, pp. 76-83.
- 6) Robert Wuthnow, "Comparative Ideology", **International Journal of Comparative Studies**, No. 22, 1981, p. 121.
- 7) Mostafa Rejai, "Ideology", in Lyman Tower Sargent (ed.), **Contemporary Political Ideologies: A reader**, California: Pacific Grove, 1990, p. 9.
- ۸) مطالب این قسمت برگرفته از تقریرات درس اندیشه‌های سیاسی غرب، جناب آقای دکتر محمد رضوی می‌باشد.
- ۹) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۲۸۰ - ۲۸۱.
- 10) Hamid Enayat, "Revolution in Iran: Religion as Political Ideology ", in **Revolution in the third world**, pp. 200-201.
- ۱۱) علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: چاپخش، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱.
- ۱۲) بنگرید به: Murteza Mutahari, quoted in: Hamid Enayat, op.cit., p.201.
- ۱۳) علی شریعتی، همان، ص ۱۴۳.
- ۱۴) حامد الگار، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران: توس، ۱۳۶۹، صص ۱۸-۱۹.
- 15) W. Montgomery Watt, "The Reappraisal of Abbasid shiism" in **Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb**, Leiden, 1966, p.167. quoted in: حامد الگار، همان، ص ۲۱.
- ۱۶) همان، ص ۲۱.

- 17) Mary Hegland, "Two Images of Hussain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", in N. R. Keddie (ed.), **Religion and Politics in Iran: Shiism From Quietism to Revolution**, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 235.
- 18) M. Bayat - Philipp, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", **The Middle East Journal**, No. 37, Winter 1983, p. 33.
- 19) Michael Fischer, **From Religious Dispute to Revolution**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, p. 70.

(۲) برای آگاهی از نظریات साچدینا بنگرید به:

Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideology of the Iranian Revolution", in J.H. Esposito (ed.), **Voice of Resurgent Islam**, New York, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 47 - 72.

- 21) Nikki. R. Keddie, "Shiism and Revolution", in Bruce Linkoln (ed.), **Religion, Rebellion and Revolution**, Minnesota: Macmillan, 1985, p. 22.

و همچنین بنگرید به: حامد الگار، همان، ص ۱۹.

- 22) Nikki. R. Keddie, op.cit., p. 160.

(۲۳) نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۷.

- 24) Nikki.R. Keddie, "Religion, Society, and Revolution in Modern Iran" in M. E. Bonine and N. R. Keddie (ed.), **Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change**. p. 35.

(۲۵) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

(۲۶) نیکی کدی، همان، صص ۲۸-۲۹.

(۲۷) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

(۲۸) همان.

(۲۹) این نظر نیکی کدی است. بنگرید به:

Nikki.R. Keddie, **Comments on Skocpol**, p. 287.

(۳۰) این نیز نظر خود کدی است. بنگرید به:

Nikki. R. Keddie, **Shiism and Revolution**, op.cit., p. 160.

(۳۱) این هم نظر کدی است. بنگرید به:

Ibid., p. 15.

- 32) Ibid., p. 158.

(۳۳) صادق آینه‌وند، قیامهای شیعه در تاریخ اسلام، تهران: رجا، ۱۳۶۷، ص ۲۳؛ رجوع کنید به: محمد حسین زین عاملی، شیعه در تاریخ، ترجمه محمد رضا عطایی، بم: بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، صص ۲۰۵-۲۰۶.

(۳۴) همان، صص ۱۱-۱۲.

(۳۵) محمد حسین زین عاملی، همان، ص ۲۰۵.

(۳۶) علی اصغر حلبی، تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر، تهران: بهیانی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵.

(۳۷) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

- (۳۸) همان، ص ۲۲؛ رجوع کنید به: پاورقی شماره هشتم، ص ۲۲. اینکه آل بویه خلافت امامی را جانشین خلافت عباسی نکردند، مباحثه‌ای را پدید آورده است. يك نظر، نظر لئونارد بایندر است که گفته است آل بویه ناچار بوده است با وضع موجود سازش نماید.
- (۳۹) این نظر الگار است. رجوع کنید به: همان، ص ۱۹.
- (۴۰) محمد حسین زین عاملی، همان، ص ۲۲۱.
- (۴۱) دکتر محمدجواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم، تهران: اشراقی، ۱۳۶۲، ص ۸۱.
- (۴۲) همان، صص ۸۸-۹۳.
- (۴۳) محمد حسین مظفر، تاریخ شیعه، ترجمه سید محمد باقر حجتی، ب م: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، صص ۱۳۵-۱۳۸.
- (۴۴) محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ب م: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، پاییز ۶۲، ص ۴۰.
- (۴۵) کالین مک ابودی، اطلس تاریخی جهان، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۱، صص ۲۸۵-۳۸۲.
- (۴۶) مریم میراحمدی، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۴.
- (۴۷) کالین مک ابودی، همان، صص ۲۵۹-۲۹۷.
- (۴۸) مریم میراحمدی، همان، ص ۱۴.
- (۴۹) همان، ص ۱۹؛ به نقل از: ضمیمه الملل و النحل، نوشته عبدالکریم شهرستانی.
- (۵۰) برای آگاهی بیشتر از نقش مذهب در نهضت سرداران بنگرید به: ماسون اسمیت، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: ب ن، ۱۳۶۱، ص ۵۵.
- (۵۱) مریم میراحمدی، همان، ص ۲۱.
- (۵۲) همان، ص ۲۲.
- (۵۳) علی اصغر حلبی، همان، ص ۲۲۶.
- (۵۴) علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، بنیاد فرهنگی امام رضا(ع).
- (۵۵) عباسعلی عمید زنجانی، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- (۵۶) احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، چاپ پانزدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۹۸.
- (۵۷) همان، ص ۱۰۱.

## میراث عرفانی شیخ محمود شبستری (معرفی و نقد کتاب فراسوی ایمان و کفر)\*

محمود یوسف ثانی\*\*

چکیده: این مقاله به معرفی و نقد کتاب فراسوی ایمان و کفر تألیف لئونارد لویزن و ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی می‌پردازد و ضمن معرفی کلی کتاب از هر فصل آن خلاصه‌ای را ذکر می‌کند. در این مقاله نکته قابل توجه این است که توجه به وضعیت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی زمانه هر متفکر چگونه می‌تواند در فهم عمیقتر و روشتر ما از اندیشه او مؤثر واقع شود. نویسنده مقاله در پایان چند نکته را در باب برخی آرای مؤلف کتاب و انتقاد از آنها مطرح می‌کند.

فراسوی ایمان و کفر عنوان کتابی است دربارهٔ احوال، افکار و آثار عارف بزرگ پارسی‌گوی ایرانی، شیخ محمود شبستری، که توسط آقای دکتر لئونارد لویزن محقق آمریکایی به رشته تحریر درآمده و توسط آقای دکتر مجدالدین کیوانی به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات نشر مرکز در سال ۱۳۷۹ ش. منتشر شده است.

---

\* Beyond Faith and Infidelity.

\*\* عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

آقای دکتر لویزن مؤلف کتاب، زاده آمریکاست (۱۹۵۳) که در بیست سالگی در مقام مدرس زبان انگلیسی به ایران سفر کرد و چون به ادب و فرهنگ ایرانی - اسلامی سخت علاقه مند بود، در دانشگاه شیراز به تحصیل زبان و ادبیات فارسی، دین و تاریخ اسلام و جامعه‌شناسی پرداخت و موفق به دریافت مدرک کارشناسی در رشته روابط بین‌الملل شد. علاقه به ایران‌شناسی او را رهسپار دانشگاه لندن نمود و در «مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی» به تحصیل ادبیات فارسی همت گماشت و در سال ۱۹۸۸ درجه دکتری خود را در رشته ادبیات فارسی احراز کرد. پایان‌نامه وی تصحیح انتقادی دیوان شاعر عارف سده هشتم شمس‌الدین محمد تبریزی معروف به شمس مغربی یا محمد شیرین مغربی بود. این اثر در سال ۱۹۹۳ به همت و همکاری دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا به چاپ رسید.<sup>۱</sup>

کتاب فراسوی ایمان و کفر حاصل تحقیقات و بررسی‌های این محقق ارجمند در باب احوال و بویژه افکار و اندیشه‌های شیخ شبستری می‌باشد - تا آنجا که نگارنده مطلع است، فعلاً بهترین و جامعترین اثری است که درباره شبستری نگاشته شده - و در آن با استناد به دهها کتاب و مقاله به زبانهای مختلف فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسوی و آلمانی زوایای گوناگون حیات فکری و محیط اجتماعی وی مورد پژوهش و مذاقه قرار گرفته و نکات بکر و بدیع فراوانی در آن در باب اندیشه‌های عرفانی به طور عام و ذهن و زبان شبستری به طور خاص مطرح شده است.

نکته مهم بنا به نوشته ناشر این است که مؤلف گذشته از تماس و رایزنی مستمر با مترجم در حین ترجمه کتاب، پس از پایان کار متن کامل آن را بازبینی و نکات اصلاحی و تدقیقی مهم را گوشزد کرده است. به گفته مترجم مؤلف در کمال کرامت و سعه صدر با ایشان همکاری نموده و به پرسشهای وی پاسخ مشروح می‌داده است و همین باعث دلگرمی مترجم می‌شده است. علاوه بر این، مقدمه‌ای ویژه ترجمه فارسی نگاشته و در آن تلاشهای مترجم و دقت نظر ایشان را ستوده و قدردانی کرده است:

اعتقاد دارم دکتر کیوانی حدّ اعلای کاری را که مترجم می‌تواند انجام دهد، انجام داده است... بنابراین امیدوارم بخشی از حدت و عمق اندیشه مابعد طبیعی و عاشقانه شبستری از طریق ترجمه عالی دکتر کیوانی از کتاب من آشکار شده باشد و به این ترتیب گلشن راز همچنان برای خواننده

## امروزی ایرانی دریافتنی، جالب و زیبا بنماید.<sup>۲</sup>

عرفان و تصوف در حوزه تمدن اسلامی، تاریخ پرفراز و نشیب و در عین حال پربرگ و باری دار و شاید بتوان گفت یکی از برجسته ترین وجوه این تمدن را همین بعد عرفانی آن تشکیل می دهد. به گونه ای، که فهم حقیقی تمدن اسلامی بدون آگاهی از سیر تصوف و عرفان در آن ممکن نیست و شناختی ناقص و نارسا خواهد بود. از این رو، پرداختن به هر بخشی از این حوزه گسترده و وسیع و پرتو افکندن بر زوایای ناشناخته آن اقدام میمون و مبارکی است که می تواند ما را در وقوف بر مجموعه میراث فرهنگی خودمان و در عین حال بهره گیری از این میراث در مواجهه با طوفان برخاسته از دنیازدگی تمدن جدید، معد و ممد باشد. بویژه پرداختن به تعالیم عرفان در رمانه سرشار از دغدغه کنونی و استفاده از چشم اندازهای گسترده آن در گشودن افقهای نو بر روی پیش و بصیرت مردم این عصر از مهمترین اولویتهای تحقیقی و پژوهشی محسوب می شود.

به گفته بسیاری از محققان تصوف و ادبیات فارسی شیخ محمود شبستری جزء ستارگان درخشان عالم اندیشه و عرفان اسلامی است که با خلق اثری مانا و ماندگار و در عین حال موجز را استوار همچون گلشن راز و گنجاندن خلاصه و زبده تعالیم صوفیانه در آن به نحو اعجاب آوری تسلط خویش را بر بیان اندیشه ها آن هم بیان موجزانه، به نحوی که در غالب موارد سرریز اندیشه از لفظ در آن هویداست، نشان داد. به همین دلیل و «به سبب لطف و دقتی که در بیان آن به کار رفته بود چنان در نزد صوفیه مقبول شد که در عصر صفویه گهگاه به منزله زبده تمام تعالیم صوفیه تلقی می شد و بسیاری از اهل معرفت اهتمام در شرح و تفسیر مطالب و نکات مبهم و مشکل آن را وجهه همت ساختند»<sup>۳</sup>

شیخ محمود در نیمه دوم سده هفتم هجری در شبستر دیده به جهان گشود و هم در آنجا بدرود حیات گفت. بیشتر تذکره نویسان سال وفاتش را ۷۲۰ هجری و مدت عمرش را سی و سه سال نوشته اند که بنابراین ولادتش باید در حدود ۶۸۷ هجری باشد. ولی با تحقیقاتی که اخیراً محققان در برخی از منابع مربوط به احوال مشایخ و سلسله های متصوفه انجام داده اند، نشان داده می شود که تذکره نویسان در تعیین سال وفات و مدت زندگی او به خطا رفته اند. بر اساس این تحقیقات سال وفات او را باید ۷۳۷<sup>۴</sup> یا اندکی پس از ۷۴۰<sup>۵</sup> بدانیم و بنابراین مدت عمرش

متجاوز از سی و سه سال خواهد بود.

دربارهٔ مشایخ و اساتید و همچنین سوانح زندگی اش نیز اطلاعات موثق و مفصلی در دست نیست. از گفتار خود شیخ در یکی از آثارش یعنی سعادت‌نامه چنین پیداست که وی مدتی از عمر خود را در سفر و ملاقات با مشایخ و بزرگان زمان خویش و خوشه‌چینی از خرمن معرفت آنها گذرانده و آثار مختلف عرفان و تصوف و از جمله دو کتاب مهم محی‌الدین بن عربی فصوص الحکم و فتوحات مکیه را نزد آنها قرائت کرده است. ولی پس از همهٔ این سفرها گوشهٔ آرام و دورافتادهٔ شبستر را بر محیط پر رونق خانقاههای تبریز - که خالی از روی و ریا و نقشبندی ظاهر نبود - ترجیح داده است.

شبستری مؤلف کثیرالتألیفی نیست و البته همهٔ آثار او نیز به دست ما نرسیده، ولی همین مقدار هم که از آثار او باقی است خبر از عمق و ظرافت اندیشه و ذوق و بینش درخور توجه او می‌دهد. آثار قطعی او را می‌توان گلشن راز، سعادت‌نامه (منظوم) و رسالهٔ حق‌الیقین (منثور) دانست.

اثری که عمدهٔ شهرت شبستری مدیون آن است و مورد توجه کثیری از محققان پس از او قرار گرفته، همان گلشن راز است. ولی اثری که در آن هم احوال شخصی او را بیشتر می‌توان یافت و هم از نظر زمان تألیف متأخر بر گلشن راز است، سعادت‌نامه می‌باشد که ضمناً مبین نوعی استحاله در اندیشهٔ او نیز هست. رسالهٔ حق‌الیقین دربارهٔ اصول مسائل عرفانی است که به شیوهٔ اشعة‌اللمعات عراقی تصنیف شده و در آن نیز در عین رعایت ایجاز عالیترین مباحث عرفانی مطرح شده است. شخصیتی که از شیخ در خلال این آثار ظهور می‌کند، شخصیتی است صاحب اندیشه‌های بلند و رفیع که در باب مهمترین مسائل مربوط به انسان و جهان و سرشت و سرنوشتشان، آرای عمیق و درخور توجهی دارد. لویزن در کتاب فراسوی ایمان و کفر افکار شبستری را عمدتاً متأثر از چهار چهرهٔ برجستهٔ تصوف و عرفان یعنی ابن عربی، غزالی (البته با تأکید بر جنبه‌های عارفانه و صوفیانه در تعالیم او) عطار و مولوی می‌داند و البته این تأثیر را در آثار دیگر او متفاوت می‌یابد. مثلاً معتقد است که در رسالهٔ حق‌الیقین و منظومهٔ گلشن راز مولوی و ابن عربی و در منظومهٔ سعادت‌نامه غزالی بیشتر ظهور دارند.

نکتهٔ جالب توجه این است که شبستری علیرغم آنکه مهمترین اندیشه‌های خود را در قالب

نظم بیان کرده و مشهورترین اثر او یعنی گلشن راز را نیز در همین قالب پدید آورده است؛ چندان از شاعری دل خوشی ندارد و شأن و مرتبه خویش را برتر از شاعری می‌داند و روی آوردن به این فن را تنها به ضرورت زمانه و خوشایندی و سازگاری طبایع و اذواق روزگار خود با این قالب می‌داند و می‌گوید:

گر ضرورت نبود این ابیات      کی ز من صادر آمدی هیهات  
مردم عصر شعری جوی بُدند      علما نیز شعر گوی شدند

ولی چون معتقد بود که شعرش در خدمت بیان معانی عرفانی است و چون «به هر ظرفی درون معنا ننگند» از خواننده پوزش می‌طلبد که به چنین روشهایی متوسل شده و روح حیات بخش را به خاطر حرف کم بها به سویی افکنده است:

مرا از شاعری خود عار ناید      که در صد قرن چون عطار ناید  
کرین طور و نمط صد عالم اسرار      بود یک شمه از دیوان عطار  
شبستری گرچه در گلشن راز در چهره عارف وسیع المشربی که به طور کلی رها از قید ظواهر و پای بستهای مجازی جلوه می‌کند، چنان که در همین منظومه می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست      بدانستی که دین در بت پرستی است  
وگر مشرک ز بت آگاه گشتی      کجا در دین خود گمراه گشتی  
نشدید او از بت الا خلق ظاهر      بدان علت شد اندر شرع کافر  
تو هم گر زو نبینی حق پنهان      به شرع اندر نخوانندت مسلمان

ولی در سعادت‌نامه به دلایلی که پژوهندگان اندیشه‌های شبستری بر سر آنها اتفاق نظر ندارند تا حدودی از این وسعت مشرب عارفانه عدول می‌کند<sup>۶</sup> و بیشتر به اثبات و تثبیت مواضع کلامی خود و دفاع از اندیشه‌های مسلک اشعری و اظهار مخالفت با اصحاب سایر فرق بویژه فلاسفه و رافضیان [شیعیان اسماعیلی] می‌پردازد. اینجاست که رد پای غزالی را در اندیشه او به خوبی می‌توان دنبال کرد و تشخیص داد. در بخشی از این منظومه ضمن برشمردن نام فیلسوفان و شاعرانی که به زعم وی از راه راست منحرف شده‌اند؛ ناصر خسرو قبادیانی، شاعر آزاده ایرانی، را جزء منحرفان به شمار آورده و درباره او چنین می‌گوید:

هست از این قوم ناصر خسرو      که کند کهنه بدعتی را نو

و علی الجملة فتنه ناصر  
ظلمت و کفر جمع کرده تمام  
نستوان کرد هیچ باطل راست  
هست در جمله جهان ظاهر  
«روشنی نامه» کرده آن را نام  
قائلش گر چه بوعلی سیناست

به گفته لویزن اگرچه خشم شبستری مسلماً واقعی است، داوری ضعیف وی دربارهٔ خلق و خوی و شعر ناصر خسرو جنبهٔ تنگ‌نظرانه و تعصب‌آمیز شخصیت او را نشان می‌دهد که چندان با روحیهٔ انسان‌گرایانهٔ جهان شمول سرایندهٔ گلشن راز هماهنگی ندارد.<sup>۷</sup> این گونه اظهارات ثابت می‌کند که حال و هوای اشعار شبستری از جوّ سیاسی و روحیهٔ خداشناختی روزگارش جدا نبوده به طوری که گلشن راز را می‌توان منعکس‌کنندهٔ تسامح صوفیانهٔ رشیدالدین و غازان خان دانست و سعادت‌نامه را باید ثمرهٔ سرسختی امیر چوپان و ابوسعید در موضوعات کلامی به شمار آورد.

رسالة حق الیقین که رساله‌ای منثور است، مشتمل بر هشت باب می‌باشد که هر باب به نوبهٔ خود به بخشهای کوچکتری با عناوین حقیقت، تمثیل، تبصره، فرع، نتیجه، لازمه و مانند آن تقسیم می‌شود. حق الیقین به شدت متأثر از اندیشه، شیوهٔ بیان و واژگان ابن عربی است و به گفتهٔ یکی از محققان:

این رساله در نوع خود لااقل در زبان پارسی بی‌نظیر است و اگر سوانح  
شیخ احمد غزالی را از شاهکارهای عرفان عاشقانه به زبان فارسی بدانیم،  
حق الیقین را نیز می‌توانیم یکی از بهترین متون اصلی عرفان نظری در این  
باب قلمداد کنیم.<sup>۸</sup>

سه اثر دیگر به نامهای کنزالحقایق، مراتب العارفین، مرآت المحققین که در ضمن مجموعهٔ آثار شبستری به چاپ رسیده، چنان که مؤلف کتاب ما متذکر شده، بسیار بعید می‌نماید که از شبستری باشد و قرائن و امارات جدی در باب این استبعاد وجود دارد.<sup>۹</sup> لئونارد لویزن در فصلهای اول و دوم کتاب خود عمدتاً به بررسی شرح حال و آثار شبستری که در سطور پیشین اشاره شد، می‌پردازد و در بخش سوم با عنوان «محیط سیاسی ایران عصر مغول» بیشتر اوضاع تاریخی و اجتماعی عصر شبستری را که در واقع عصر فرمانروایی ایلخانان مغول است مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. در این فصل به خوبی روشن می‌شود که تحولات سیاسی و

اجتماعی تا چه حد می‌توانند به نحو مؤثر و ملموس در موضع‌گیریهای فرهنگی و فکری متفکران و اندیشمندان جامعه مؤثر باشند و گاهی آنها را تا سرحد داشتن مواضع متعارض و متناقض پیش برانند.

فصل چهارم کتاب با عنوان «محیط عرفانی» ضمن ارائه چشم‌اندازی از محیط عرفانی روزگار شبستری به بررسی مشایخ و خانقاهها در شعر او می‌پردازد. بنا به گفته محققان و تاریخ‌نگاران ادب فارسی دوره سيطرة مغولان هرچند که از نظر اجتماعی و اقتصادی از دوره‌های تاریک تاریخ ایران است و حمله مغول بی‌شک زیانبارترین آسیبی است که در طول تاریخ ایران بر مردم این سرزمین رفته است ولی حکومت مغولان آثار دیگری هم داشت که به جهات مختلف باید مورد توجه واقع شود. یکی از مهمترین این آثار استقرار اسلام در ایران بر بنیادی صوفیانه بود، آن هم به این دلیل که آیین به هم ریخته شمنی مغولان از همان آغاز به هیچ وجه آیینی بسته و انحصاری نبود، بلکه مغولان به دلیل روحیه تسامح و بی‌تفاوتشان به «همه ادیان» معروف بودند.<sup>۱۰</sup> در این دوره تصوف با کلیه آداب و رسوم رایج بود و کثرت تعداد خانقاهها و موقوفات فراوان که به آنها اختصاص یافته بود (و در کتابهای ادبی و تاریخی بازمانده از این دوره اسامی بسیاری از آنها با مشخصات و خصوصیات ثبت و ضبط شده) نشانگر این معناست. بویژه در تبریز که به لحاظ اجتماعی و اقتصادی موقعیتی خاص و از جهت فرهنگی نیز وضعیتی ممتاز داشته و از طرفی چون به صورت مقرر فرمانروایی خانان مغول درآمده بود، این امر ظهور و بروز بیشتری داشت.

مشایخ بسیاری در خود تبریز و شهرهای مجاور آن سکونت داشتند و به ارشاد و هدایت مریدان مشغول بودند. در عین حال در کنار این مشایخ طریقت که به راستی متصف به زهد و ارستگی بودند، مردشان سالوس و ریاکار هم وجود داشتند که در واقع ظواهر و آداب طریقت را ابزاری برای دستیابی به مطامع دنیوی قرار داده بودند. مؤلف در این فصل به خوبی این فضای متنوع فرهنگی را ترسیم کرده و جریانهای مختلف فکری آن را بازنمایانده است.

فصل پنجم با عنوان «شبستری و ابن عربی» به بررسی تأثیرات اندیشه محی‌الدینی بر آرای شبستری می‌پردازد و با این بیت سعادت‌نامه او شروع می‌شود:

از فتوحات و از فصوص حکم      هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم

به گفته لاهیجی شارح معروف گلشن راز هر بیت این منظومه فشرده و موجز ولی چون بلور شفاف به بخشی از عرفان شیخ اکبر اشاره دارد. مباحثی همچون وصال عارف، عالم صغیر و انسان کامل، نبوت و ولایت و مانند آن که در گلشن راز مطرح شده به وضوح متأثر از آرای ابن عربی است و این تأثیر بویژه در شرح لاهیجی به خوبی آشکار و ظاهر می‌شود. به گفته استاد زرین‌کوب:

تأثیر اقوال محی‌الدین عربی در اکثر مواضع گلشن راز مخصوصاً از طرز تلقی او از مباحث وجود و ظهور و عدم و فیض و امثال آن پیداست و اینکه در سعادت نامه از سابقه تامل در فتوحات و فصوص الحکم سخن می‌گوید سرسری نیست. از این جمله فی‌المثل قول به آنکه عالم به مثابه جسم و تنی است که آدم روح اوست یادآور قول شیخ محی‌الدین است و در فص آدمی از فصوص الحکم که شیخ اکبر در آنجا می‌گوید عالم شیء مستوی است که در آن روح نیست و آدم عبارت از روح آن است.<sup>۱۱</sup>

عنوان فصل ششم «زیباشناسی و علم تأویل شہستری» است و این بیت را بر پیشانی خود دارد:

لفظ چون و کُر است و معنی طایر است جسم جوی و روح آب سایر است  
مؤلف در این فصل دو دیدگاه را در بررسی سنت نمادگرا در شعر صوفیانه فارسی کلاسیک مطرح می‌کند. یکی بن مایه‌های صوفیانه را در غزل و اشعار صوفیانه پوششی کاذب برای شهوت‌انگیزی می‌داند و خصلت فلسفی و مثالی شعر را رنگ و لعابی بر رمانتسم کفرآمیز به شمار می‌آورد؛ دیدگاه دوم به شعر صوفیانه به صورت عملی ارتباطی منبعث از عالم مثال یا عالم معنی نظر می‌کند و آن را عبارت از معانی دقیقاً نمادینی می‌بیند که به وجهی نظام‌مند و در سطحی کاملاً هشیارانه عمل می‌نماید. وی معتقد است که هر چند محققانی همچون توشیهیکو ایزوتسو، سید حسین نصر و هانری کرین معتقدات و تعالیم فلسفی ایرانی را از منظر دوم بررسی کرده‌اند، هیچکس شعر متافیزیکی فارسی را از این دیدگاه ارزیابی نکرده است.<sup>۱۲</sup> در این فصل مسائلی همچون ذوق، تخیل، استفاده از تمثیلات و کنایات برای بیان معانی روحانی و معنوی، چگونگی عبور از عشقهای مجازی به عشق حقیقی و مباحثی از این قبیل مطرح می‌شوند.

مؤلف زیربنای ابیات شبستری را تعالیم مربوط به فلسفه عشق و جمال می‌داند که نخستین بار در تصوف ایرانی از سوی احمد غزالی در سوانح به تفصیل معرفی شد، سپس بعد از زمان ابن عربی، عراقی شرحی در حال و هوای نظریات وی در لمعات آورد و سرانجام خود شبستری آن فلسفه را در حق الیقین تشریح کرد. بر این اساس نظریه زیباشناختی شبستری نه بر تحقیق در بلاغت و عروض بلکه بر علم احوال عارفانه مبتنی است. زیباشناسی شبستری زیباشناسی مستی، وقوف بر غیر محسوسها و فراطبیعیها و ظرافت طبع خود دل است. آن زیباشناسی و درک حسن و خوبی که چشم و گوش ظاهری تنها بینندگان و مستمعان خاموش آنند نه شرکت‌کنندگان حاضر و آماده. این فصل با نقل ابیاتی از شمس مغربی دربارهٔ نمادگرایی در شعر صوفیانه خاتمه می‌یابد.

هفتمین فصل با عنوان «فکر دل» با بررسی تفکر در تعالیم صوفیانه در سده‌های میانه آغاز می‌شود و در آن نظریات غزالی، نسفی، مولوی، ابن عربی و نهایتاً آرای خود شبستری در باب تفکر مطرح می‌گردد. در این فصل روشن می‌شود که مفهوم تفکر نزد شبستری ماهیتاً با تعریف معمول آن تفاوت دارد و منظور او از تفکر، کشف (درک شهودی مستقیم از حقیقت) است، نه استدلال که عبارت است از فرآیندی فکری که به کمک آن شخص سعی می‌کند بر اساس چیزی معلوم به نامعلوم برسد.<sup>۱۳</sup> در این دیدگاه تفکر مستلزم فقدان خودآگاهی است تا اینکه طبیعت فناپذیر تعین خود مدرک عملاً متحقق گردد. به بیان ایزوتسو:

تجربه‌ای هستی‌شناختی و متافیزیکی با ماهیتی خارق‌العاده اما دارای حد و مرزی مشخص است که در مرتبهٔ فراتجربی آگاهی رخ می‌دهد.<sup>۱۴</sup>

لذا تفکر به عنوان یک انضباط روحانی غیر قابل تفکیک از ذکر است زیرا تجربهٔ فنای نفس که برای عارف حاصل می‌شود نتیجهٔ فرعی ذکر خداوند است که تجلی او بر علم و آگاهی عارف غالب می‌شود و او را در بحر وحدت الهی غرق می‌سازد. مؤلف در این فصل که شاید دلکش‌ترین فصول کتاب باشد ضمن بررسی تفکر به معنای مشائی آن و بیان ایرادات عرفا و از جمله شبستری بر آن، تنها راه دستیابی به حقیقت را از نظر شبستری تخلیهٔ دل و تصفیهٔ باطن می‌داند که همان رفتن از باطل به سوی حق است

تفکر رفتن از باطل سوی حق      به جزء اندر بدیدن کل مطلق

آخرین بخش این فصل تفکر از منظر حیرت است. به این معنا که حتی با وجود یک چنین وسیله نیرومندی که نفس انسانی از آن برخوردار است در برابر ذات الهی ناتوان به نظر می‌رسد و در واقع نمی‌تواند به عرصه‌ای که پدیدآورنده و سبب تفکر است، راه یابد. به گفته شبستری:

غایت علم و ادراک عدم ادراک است، چون مدرک غیرمتناهی است و علم متناهی. در اینجا سالکی که با هدایت شیخ به طریزی روشمند سلوک کرده، درمی‌یابد که تنها علامت طریق حق حیرت است که در حکم نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است.

فصل پایانی کتاب با عنوان «فراسوی ایمان و کفر» به بررسی ویژگیهای کل‌گرایی شهودی شبستری اختصاص دارد. این فصل با بررسی مفهوم ایمان در کلام اسلامی آغاز می‌شود سپس تفاوت‌های ایمان و اعتقاد مطرح می‌گردد و در ادامه ایمان از منظر عرفانی و نگاه عرفا مورد توجه قرار می‌گیرد. پس از آن مفهوم کفر در تصوف سنتی، سنت ادبی کفریات، نظریه حلاج درباره کفر و تطبیق معنایی مفهوم کفر از سوی ابن عربی مطرح می‌شود و نهایتاً ایمان از نظر شبستری با عنوان «کافر مسلمان» مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان مؤلف از زبان شبستری می‌گوید:

مسلمان بودن مستلزم آن است که به دیگران احترام بگذارید، به نظام‌های اعتقادی آنان وارد شوید و بکوشید خدای آنها را درک کنید، هر قدر هم که این خدا با حقیقت یا مفهومی که شما از خدا دارید، بیگانه باشد.<sup>۱۵</sup>

در پایان این مقال ذکر چند نکته پیرامون برخی از نظریات مؤلف، خالی از فایده نیست:

- ۱- دیدگاه مؤلف درباره رواج تصوف در دوره ایلخانان مغول که عمدتاً ناشی از روحیه تساهل‌گرا و تسامح‌جوی مغولان می‌باشد با این دیدگاه رایج که گرایش به تصوف در این دوره را - که در واقع یک عکس‌العمل روانی در مقابل فشارهای موجود خارجی است - معلول وضعیت خاص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌داند، متعارض است و در ظاهر اصل مسأله به تأمل بیشتری نیاز دارد.

۲- در صفحه ۲۷۴ می‌گوید: اینکه بسیاری از محققان، مکتب ابن عربی و پیروان او صدرالدین قونوی و شبستری را از مکتب رومی جدا می‌کنند و «تصوف بحثی» ابن عربی را با

«تصوف» به اصطلاح «ذوقی» و «شهودی» رومی در برابر هم قرار می‌دهند، بسیار ساختگی و در حقیقت ناموافق با روح گلشن راز است. همچنان که خود مؤلف می‌گوید این سخن بسیاری از محققان است و البته در رد سخن بسیاری از محققان باید با احتیاط بیشتری سخن گفت (مثلاً از جمله این محققان علاوه بر مرحوم زرین‌کوب، یکی هم استاد سید جلال‌الدین آشتیانی است، در مقدمه‌ای که بر ترجمه شرح مثنوی نیکلسون مرقوم فرموده‌اند).<sup>۱۶</sup> همان گونه که مؤلف این رأی محققان را در واقع ناشی از عدم توجه به روح حاکم بر گلشن راز می‌داند، آرای خود او نیز با روح حاکم بر مثنوی جلال‌الدین ناسازگار باشد.

۳- به نظر می‌رسد مطالب فصل پایانی کتاب در خصوص ایمان محمود شبستری که عمدتاً بر محور نظریات او در گلشن راز صورت گرفته است، با توجه به آرای وی و در سعادت‌نامه که متأخر بر گلشن راز سروده شده است، چندان مطابق واقع رأی شبستری نباشد و نتواند به عنوان حقیقت نظر او در این باب موافق باشد ولی شاید چون با مذاق مؤلف سازگارتر بوده، به این ترتیب مطرح شده است.

کتاب از برخی اغلاط مطبعی هم خالی نیست که ذیلاً برخی را متذکر می‌شویم:

ص ۳۰، س ۱۷ «که تا اکنون» صحیح است.

ص ۷۵ یادداشت شماره ۱۲۲ «مشبهه کرامی» صحیح است.

ص ۹۷ س آخر «اصلاحات» صحیح است.

ص ۱۰۵ س ۳ «اعدام کرد» صحیح است.

ص ۲۶۱ س ۷ «سروده شده است» صحیح است.

ص ۲۶۵ س ۷ «گمّل» صحیح است.

ص ۳۲۱ س ۱۸ «ایقاًظاً» صحیح است.

#### یادداشتها:

(۱) رجوع کنید به: لئونارد لوپیزن، فراسوی ایمان و کفر، ترجمه مجدالدین کیوانی، مقدمه مترجم، صص ۱ - ۲.

(۲) همان، ص ۱۲.

(۳) عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۳۱۳.

- ۴) صمد موحد، شیخ محمود شبستری، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۱۳ - ۱۴.
- ۵) لئونارد لویزن، همان، ص ۱۹.
- ۶) صمد موحد در کتاب شیخ محمود شبستری این افکار را صرفاً ناشی از تعصب می‌داند و البته به بررسی دلایل این تغییر موضع عقیدتی در شبستری نمی‌پردازد. ولی مؤلف کتاب فراسوی ایمان و کفر در فصل مشبعی ریشه‌های اجتماعی این تغییر عقیده را به دقت مورد بررسی قرار می‌دهد.
- ۷) لئونارد لویزن، همان، ص ۴۴.
- ۸) حق‌الیقین، به کوشش دکتر جواد نوربخش، ص ۸: به نقل از: لئونارد لویزن، همان، ص ۶۱.
- ۹) لئونارد لویزن، همان، صص ۶۵ - ۶۷.
- ۱۰) دیوید مورگان **Medieval Persia** ص ۵۳، به نقل از: لئونارد لویزن، همان، ص ۱۲۲.
- ۱۱) عبدالحسین زرین‌کوب، نقش بر آب، معین، ۱۳۶۷، ص ۲۶۱.
- ۱۲) لئونارد لویزن، همان، صص ۲۳۹ - ۲۴۰.
- ۱۳) توشیهیکو ایزوتسو، «تناقض‌نمای نور و ظلمت در گلشن راز»، شبستری، ص ۳۰۳ به نقل از: لئونارد لویزن، همان، ص ۳۰۴.
- ۱۴) همان، ص ۲۹۱، به نقل از: لئونارد لویزن، همان، ص ۳۰۶.
- ۱۵) لئونارد لویزن، همان، ص ۳۸۳.
- ۱۶) شرح مثنوی معنوی (دفتر اول)، رینولد نیکلسن، ترجمه حسن لاهوتی با مقدمه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، ص ۹۳.

## كلمة التوحيد و توحيد الكلمة

السيد محمد الموسوي البجنوردي\*\*

**خلاصة المقال:** تعرض صاحب المقال الى مسألة توحيد الكلمة و دور الاسلام فيها بالنسبة الى بنى البشر عموماً و من ثم بين اصحاب الديانات و فى الاخير بين المسلمين و دور الرسول الاعظم (ع) فى تعزيز او اصر الوحدة الاسلامية و هكذا دور علماء المسلمين فى ذلك و مسألة العولمة المدعاة و فى الختام كيفية الاتفاق و دور المؤسسات العاملة.

### واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

بُنِيَ الاسلام على كلمة التوحيد و توحيد الكلمة و لمعرفة مدى سعة هذا المفهوم و كيفية العمل به و مجال تطبيقاته فى حياتنا العملية اليومية، علينا أن نعرف مقتضيات الفطرة و العقل السليم فى مسألة توحيد الكلمة و الوحدة و الاتحاد... و غيرها من المصطلحات التى تدل على ذات المعنى. يقول المعلم الاول أرسطو: الانسان مدنيٌّ بالطبع. بمعنى ان الانسان بطبيعته الاولى و بفطرته مدنيٌّ و اجتماعيٌّ يجب التآلف و التعايش مع غيره، و يحتاج فى الوقت نفسه الى تنظيم تلك العلاقات فيما بينه و بين الافراد الاخرين أو المجتمع الذى فيه، و لسير هذه العلاقة بالنحو الحسن

\*\* رئيس قسم الفقه و مبادئ الحقوق فى معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للإمام الخميني (س) و الثورة الاسلامية و اسناد فى الجامعة.



الى الاتحاد والتوحيد بين جميع بنى البشر وبين أصحاب الديانات والتأكيد على ذلك للمسلمين بالخصوص. يقول الله تعالى «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»<sup>٢</sup>. فالخطاب لجميع بنى البشر من المتدينين بدين الاسلام او غيرهم، فالمطلوب هو التعارف فيما بين بنى البشر عموماً وتقوى الله، وكما تقدم فانه وبحكم العقل لا يمكن تصور تعارف و تعايش مقبول من دون اتفاقٍ ووحدة رأى.

### دور الاسلام فى توحيد الكلمة بين أصحاب الديانات

ثم يوجه القرآن الكريم الخطاب والدعوة الى المؤمنين بدين غير الاسلام ليبين مسألة التوحيد والاتحاد وضرورتها فيقول تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ... فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»<sup>٣</sup>.

فالمخاطبون فى الاية الكريمة هم الذين يعتقدون بوجود الله سبحانه وتعالى، ويريد الله منهم وحدة الكلمة والرأى فيما بينهم وبين المسلمين، وان ينادوا بها ويتفقوا عليها، ألا وهى عبادة الله سبحانه وتعالى والاقرار بالواحدانية له، فالاديان كلها ماجاءت الالمعرفة الله سبحانه وتعالى ذلك أن الهدف الاصلي من الخلقة هى عرفان الله تبارك وتعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>٤</sup>. أى ليعرفون، فالاديان كلها وسيلة لمعرفة الله حق معرفته، وبهذه المعرفة يصل الانسان الى مدارج الكمال والتقرب من الحضرة الربوبية، ولا فرق بين ما جاء به نبي الله ابراهيم الخليل أو ما جاء به موسى او عيسى او ما جاء به رسولنا الكريم محمد(ص) او سائر الانبياء السلف، فجميعهم هدفهم واحد يدعون الى كلمة واحدة هى معرفة الله. فالتوحيد ينبغى أن يكون فى الكلمة بين الالهيين الذين يعتقدون بالاديان السماوية بناء على دعوة القرآن الكريم لهم.

### تأكيد الاسلام على توحيد الكلمة بين المسلمين

الاسلام الذى هو دين الانسانية وقد جاء من اجل انقاذ البشرية من التفرقة والتشردم الى الوحدة والتآلف، يخاطب المسلمين أنفسهم، فيقول تعالى: «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»<sup>٥</sup>.

ففى هذه الآية الشريفة ان الله تعالى يأمرنا باطاعة الله والرسول(ص) ثم يلحق هذه الطاعة

و يتبعها بعدم الاختلاف و التنازع لانه يوجب الفشل، فاذا حصل تنازع و اختلاف و تفرق بين المذاهب الاسلامية، يلزم منه الفشل و ذهاب القوة و المنعة و الصولة الاسلامية، و بالعكس من ذلك و الذى هو المطلوب فيما لو حصل تقارب و اتحاد فإن شوكة الاسلام تبقى قوية و تعود للاسلام صولته و عزته «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ»<sup>٦</sup>.

و الاسلام من أهم أهدافه هو التوحيد و الوحدة بين البشرية كلها لتعيش فى أمن و أمان و خير و سلام، فالجميع هم خلق الله و عبيده، ثم التأكيد على دعوة أصحاب الاديان السهاوية الاخرى، ثم الحث و التأكيد على المسلمين مع بيان ملازمة عدم الاتفاق بالفشل و الضعف و الهوان لهم لاسمح الله. لكن مع الاسف الشديد بقدر ما نحن قرييون و متفقون فى النظريات، بعيدون عن الهدف و العمل و لازلنا نصرف كثيرا من طاقاتنا لاجل التقارب بين المذاهب الاسلامية نفسها و التى تشترك فى جميع مسائلها الاصولية و فى كثير من الفروع و لاختلف الا فى بعض الجزئيات التى لاتقدم و لاتؤخر، و هذا هو فى حد ذاته أمر حسن و مطلوب و إن كان المفروض و المتوقع أكثر من هذا.

يقول تعالى «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»<sup>٧</sup> فأمة الاسلام هى امة واحدة و وجود المذاهب فيها ينبغى ألا يوجب تعددا و انقساما فى الامة، بل العكس فانه يزيد من حيويتها و يرفدها بالمزيد من الآراء و الافكار التى بدورها تغنى التراث و تكشف أن الامة بوحدها باقية و متفاعلة بتعدد مدارسها، حيث فى عين الكثرة هناك الوحدة و فى عين الوحدة هناك الكثرة، و الكثرة تنحى بحسب المذاهب و الآراء و بالنسبة للمذاهب الاسلامية فهى اصلاً موحدة فى توحيد الله سبحانه و تعالى و مؤمنة برسالة رسول الله (ص) و ما جاء به، و هذا هو القدر المشترك بين جميع المذاهب الاسلامية بأرائها و مدارسها المتعددة، و هدف الاسلام أكبر و اعظم من هذا لكن الشيء الذى لايعتريه الشك و لا كلام عليه هو حسن التعامل و التعاون، بل هو أمر لا يبد منه حتى يكون عدل الاسلام هو هدف الجميع، فالاسلام يعلو و لا يعلو عليه<sup>٨</sup>، و الكل متفق على هذا الشعار و ه اعلاء كلمة الله و ما جاء به رسوله الامين (ص).

دور الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم

و على غرار ما جاء به القرآن حثنا به رسول الله (ص)، فكان (ص) دائماً يدعو فى وصاياه الى

توحيد الامة الاسلامية، من خلال أقواله الشريفة وأفعاله الكريمة، والمصادر الاسلامية عموماً مليئة بها، وهذا ما نلمسه منه آخر لحظات حياته (ص) وهو على فراش الموت حيث قال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض». <sup>٩</sup> فالمقصود من كلامه (ص) هو أن يريد للامة بعد وفاته أن لا تتنازع بينها وأن لا تفترق بل أن تجتمع وتتحد والذي يوجد هذا الاجتماع هو كتاب الله وعترته أهل البيت (ع) وصفها بأنهما (لن يفترقا) وإن التمسك بهما يعني عدم الضلال، لان التفرقة انما تحصل من التنازع والاختلاف.

### دور أئمة الشيعة (ع) في تعزيز أو اصر الوحدة الاسلامية

لقد أصر الائمة الاطهار من آل البيت (ع) أتباعهم على الوحدة والاتحاد مع إخوانهم في الدين في موارد عديدة كلما لزم ذلك وحثوا شيعتهم على عدم الخوض في المنازعات وفي كل ما من شأنه إضعاف وحدة الامة، تبعاً للقرآن الكريم الذي لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أساساً ثابتاً ودستوراً للمسلمين، وتبعاً للرسول الكريم نبي الله وهاذي الامة.

يذكر الشيخ الصدوق (ره) في كتاب من لا يحضره الفقيه عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله (الامام جعفر الصادق (ع)) انه قال: (من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص) في الصف الاول) <sup>١٠</sup> فالامام يحث أتباعه وأصحابه بأن يصلوا خلف الأئمة من أبناء المسلمين من غير الشيعة، وإن الصلاة خلفهم كالصلاة خلف رسول الله (ص)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى حرص الائمة عليهم السلام في الحفاظ على وحدة المسلمين في كل عصر ومكان. وكما هو معروف فإن الامام جعفر بن محمد الصادق هو الامام السادس من سلسلة الائمة من آل الرسول (ص)، وبما أن الفرصة أتت له في زمانه عليه السلام فقد بث و ثبت أركان الاعتقاد ومسائل الفروع في الاحكام لاتباعهم ولذلك يسمى الشيعة الامامية بالجعفرية أيضاً نسبة اليه (ع).

ويروي الشيخ الطوسي (ره) في كتاب التهذيب بإسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابي علي في حديث قال (قلت لابي عبدالله (ع) ان لنا اماماً مخالفاً وهو ييغض أصحابنا كلهم، فقال (ع): ما عليك من قوله، والله لئن كنت صادقاً لأنت أحق بالمسجد منه، فكن أول داخل

و آخر خارج و أحسن خلقك مع الناس و قل خيراً<sup>١١</sup>. فالامام الصادق<sup>(ع)</sup> في هذه الرواية يبحث هذا السائل (مع تصريحه بأن امام المسجد هو من المبغضين للشيعة و اصحابهم) و يأمره بأن ما عليه من قوله ان كان محباً أو مبغضاً، و معنى قوله<sup>(ع)</sup> كن اول داخل يعنى ان تحضر للصلاة و ان تجعلها شغلك الشاغل في تلك الساعة، و يطلب كذلك من اتباعه ان يهتدوا بأخوانهم من المذاهب الاخرى و ان يحسنوا من الاخلاق بالمصاحبة الحسنة و المعاشرة اللطيفة، و هذا هو مبدأ الاسلام الواحد.

كما يروى الشيخ الطوسي ايضاً عن البرقي عن جعفر بن المثنى عن اسحاق بن عمار قال: «قال لي ابو عبدالله<sup>(ع)</sup> يا اسحاق أتصلى معهم في المسجد؟ قال قلت: نعم، قال<sup>(ع)</sup> صل معهم، فان المصلى معهم في الصف الاول كالشاهر سيفه في سبيل الله». فكل ذلك كما هو معلوم لان صلاة الجماعة هي من المصاديق الجليلة على اجتماع المسلمين و وحدة كلمتهم.

و يروى ايضاً في المحاسن للبرقي عن احمد بن عبدالله البرقي عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان قال: «سمعت ابا عبدالله<sup>(ع)</sup> يقول «اوصيكم بتقوى الله عزوجل، و لاتحملوا الناس على اكتافكم فتذلوا، يقول الله "قولوا للناس حسناً"، ثم قال: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و اشهدوا لهم و عليهم، و صلوا معهم في مساجدهم»<sup>١٢</sup>.

و في رواية اخرى في كتاب البحار يروى على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر «صلى الحسن و الحسين خلف مروان و نحن نصلى معهم»<sup>١٣</sup>. فاذا كان الحسنان و هما سبطا رسول الله و سيدا شباب أهل الجنة يصليان خلف مروان بن الحكم من اجل الحفاظ على الواحدة و الاتحاد و التآلف بين المسلمين، فكيف يجوز لمسلم ألا يهتدى بهؤلاء الائمة عليهم السلام و ان لا يتحابوا في الله عزوجل؟

### دور علماء المسلمين

والذي نستنتجه من اقوال و افعال الائمة عليهم السلام هو الحث الشديد على اشتراك الشيعة و اخوانهم من أبناء المذاهب الاخرى و الذي جاء بدافع الايمان بالواحدة بين المسلمين جميعاً، و ان تكون الوحدة هي الضالة المنشودة لجميع المسلمين و ان عدم التنازع و عدم التخالف هو ما يسعى اليه الجميع.

كما علينا ان لا نغفل مما يريده لنا اعداء الاسلام «فَرق تَسَد» فسيادتهم على مقدرات الامة انما تحصل من تفرقتنا، ومعاذ الله ممن يساعدهم على ذلك ويضعف شوكة المسلمين وفيما لو حصل اتحاد وتقارب بيننا فلا سيادة لعدونا، وبالتالي فلا يستطيع أحد التغلغل داخل الامة الواحدة لتساقطها. وهذا ما كان عليه كثير من علماء السلف ومن المذاهب كلها فقد وضعوا نصب أعينهم هذا الامر وعملوا بكل جدٍ واجتهاد على تحقق ذلك وكتبوا لنا ما سمعوا وما قرأوا وما وصلهم من أحاديث وأقوال شريفة تحت المسلمين على الاتحاد والتقارب في واجتهاداتهم وأعمالهم. يعتبر الامام الخميني (س) من اشهر المنادين بالوحدة الاسلامية و تكاد لا تخلو كلمة او رسالة له من دعوة الامة لتوحيد الكلمة.

و دينا جميعا تقع المسؤولية في الوقت الحاضر للاستمرار في ذات النهج والعمل على تحقيقه، و ان ندرك، جيداً ان مما يوجب التفرقة والخصومة و عدم التقارب هو التعنت والالتزام بما يخالف المذاهب أحدهما الاخر. فعلى العلماء من المذاهب الاسلامية جميعا ان يتحدوا بالمشتركات و ان لا ينسب عن البال ان هنالك اموراً أوجبت ان يكون ذلك الشخص شيعياً و الاخر سنياً أو زدياً و إباضياً، منها السياسة و منها أفعال بعض حكام الجور و منها الاختلاف الطبيعي في بعض الآراء مما هو متعارف و مقبول عند جميع الامم و لا تختص بالمسلمين، و انما تستوجب بحال من الاحوال الوقوف عندها، و معظمها مما ذهب مع التاريخ و لا وجود و لا أثر خارجي له في الوقت الحاضر.

### كيفية الاتفاق و دور المؤسسات العاملة

عند ما نقول يجب حصول التقارب و الاتفاق، لا يعني ذلك أبداً ان على الشيعي ان ينفصل عن عقائده أو يطالب السني أو غيره ان يتنازل عما يعتقد به.

فمثلاً تعتقد الشيعة بخلافة الامام علي بن ابي طالب (ع) على الامة من بعد رسول الله (ص) و يستدلون على ذلك بمئات الاحاديث و الروايات و مواقف النبي منه (ع) و آخرها حديث الغدير المشهور في حجة الوداع للرسول (ص). في حين ان السنة تقول ان علي بن ابي طالب هو الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين بناء على مسألة الشوري، فعندما ندعو للتقارب بين السنة و الشيعة لا يعني ان يتنازل الشيعة للسنة و يأخذون بعقيدتهم على أدلتهم هذه مثلاً، و لا المطلوب هو ان يتنازل السني للشيعة و يأخذ بما يعتقد هو الاخر به، فليس هذا هو المطلوب أبداً، بل عندما ندعو للتقارب

و توحيد الكلمة انما نقصد في ذلك الاهتمام والعمل بالمشتركات الموجودة بين تلك المذاهب و ما اكثرها من اصول الدين و معظم ما في الفروع، و لا يتوهم احد ان التقارب غير ممكن بين المذاهب الاسلامية كما يبيث ذلك المناوئون للدين بحجة ان لكل مذهب عقائده الخاصة به و بالتالى لانعلم الصحيح من الفاسد و قد يكون الجميع على خطأ.

و هنا يبرز دور المؤسسات و المراكز العلمية العاملة في ساحة المسلمين او في الساحة العالمية لبيان هذا الدور و القيام بالاعمال المشتركة التي تخدم المسلمين عموما و تشد أواصر المحبة و المودة فيما بينهم أكثر فأكثر و عدم إفساح المجال للمتطفلين و المتربصين بالمسلمين من التغلغل فيما بينهم لتزويقهم و إضعاف مواقفهم، و عليهم التوضيح للامة بان الاختلاف في بعض الاجتهادات او المعتقدات عند المذاهب ينبغي تركها للعلماء من أئمة تلك المذاهب ليطرحوها على بساط البحث بينهم و التحوار و التباحث بشأنها حسب القواعد و الاصول العلمية التي من إختصاصهم، لأن يدخل او يتدخل في تلك المواضيع الدقيقة و المهمة عموم أبناء المذهب فتأخذهم العصبية و يشتد الخلاف دون طائل و لافائدة الالاعداء.

و في هذا المجال ينبغي علينا جميعا تقديم الشكر و جزيل العرفان للعلماء و للمؤسسات العاملة في هذا المجال، و هم كثر و المؤسسات كثيرة بحمد الله تعالى في أوساط المسلمين، فالامة الاسلامية هي امة واحدة «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»<sup>١٤</sup> و هذا هو الدليل على ان المذاهب و اختلاف العقائد و تباين الفتاوى الفقهية و غيرها، كل ذلك لا يوجب تعددا و انقساماً في الامة، فالامة باقية بجميع هذه المذاهب و المدارس، و نحن مأمورون بالواحدة بحكم القرآن و الرسول (ص) و الائمة (ع) و بحكم العقل، و عندما لاتتم الوحدة المنشودة فسيحصل النزاع و التنافر و يصدق قوله تعالى علينا «فَتَفَشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِجْحُكُمْ»<sup>١٥</sup> و هذا ذنب كبير لانه يوجب الفتنة، و الفتنة أشد من القتل.

لذا يجب على كل مسلم و مسلمة ان يهيء الاسباب الكفيلة للتقارب و الوحدة و لم الشمل. نسأل الله تبارك و تعالى ان يوفقنا بالعمل على هذا التقارب و اقامة هذه الاجتماعات و الندوات التي تسعى لتوحيد الكلمة و تحقيق الهدف الاسمي للاسلام و جعل امتنا بحق أمة واحدة، و على عاتق بعض العلماء التورع من ايجاد أسباب التفرقة و التنازع و تفسيق أو تكفير الآخرين. و العولة المدعاة من قبل بعض الدول الكبرى ان حسنت نياتهم و لم تكن من مصاديق: كلمة حتى «يراد بها الباطل، و قد نادى بها الاسلام في الكتاب و السنة».

و مما لاشك فيه ان من ينادى بهذه الشعارات المضلة و يستغل التغيرات الطائفية انما يخدم بذلك أعداء الاسلام و يضعف شوكة المسلمين و يصرف غير المسلمين عن انتحال دين الاسلام من المتلهفين لاعتناقه في وقت أصبح الاسلام في عصرنا هو الضالّة المنسودة للجيل المثقف. فهو الذي يملأ هذا الفراغ العقائدي و الايديولوجي يبحث عنه الجميع في العالم اليوم، و لذلك لا نتعجب من أن الاسلام أصبح في أيامنا هذه ثاني أكبر الاديان في البلاد الغربية عموماً، عصمنا الله من الخطأ و الزلل و به الاعتصام.

والحمد لله رب العالمين

#### والمصادر:

- ١) نهج البلاغه، خطبة ١٢٧، (فان يد الله مع الجماعة و اياكم و الفرقة).
- ٢) الحجرات (٤٩): ١٢.
- ٣) آل عمران (٣): ٦٤.
- ٤) الذاريات (٥١): ٥٦.
- ٥) الانفال (٨): ٤٦.
- ٦) المنافقون (٦٣): ٨.
- ٧) المؤمنون (٢٣): ٥٢.
- ٨) شيخ صدوق، من لايحضره الفقيه، المجلد ٤، ص ٢٩٧.
- ٩) جامع الأحاديث، المجلد ١، ص ١٨٩؛ عمون أخبار الرضا، ص ٢٢٣؛ وسائل الشيعة، المجلد ١٨، ص ١٩.
- ١٠) شيخ صدوق، نفس المصدر، المجلد ١.
- ١١) شيخ طوسي، التهذيب.
- ١٢) محمد بن خالد برقي، المحاسن.
- ١٣) علامه مجلسي، بحار الانوار.
- ١٤) المؤمنون (٢٣): ٥٢.
- ١٥) الانفال (٨): ٤٦.



## دیدار با حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین هاشمی رفسنجانی\*

اشاره: آقای دکتر حاضری مدیر گروه جامعه‌شناسی به اتفاق اعضای هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) متشکل از آقایان دکتر عباس کشاورز، دکتر علی مرشدی‌زاد و دکتر محمد سالار کسرابی در تاریخ ۷۹/۹/۹ توفیق آن را داشتند تا در محضر حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین هاشمی رفسنجانی که از یاران دیرین امام و شخصیت‌های مؤثر انقلاب بوده‌اند، مباحث مربوط به اهداف، عوامل و فرایند انقلاب را، بویژه با توجه به چالشها، ابهامات و شبهاتی که در این زمینه‌ها مطرح می‌شود، دنبال نمایند. این دیدار در فضایی صمیمی و صریح، به دور از تعارفات رسمی صورت گرفت و ایشان به عنوان صاحب‌نظر و تحلیلگری که خود در متن اکثر حوادث و جریانهای عمده انقلاب حضور داشته، صریح و شفاف ابهامات موجود را ردیابی و دیدگاههای خود را مطرح نمودند.

**هقین:** یکی از مباحث انقلاب اسلامی، بحث اهداف انقلاب است و اینکه خواسته مردم در حرکت منتهی به انقلاب چه بود؟ مستحضرید که در این زمینه دیدگاههای مختلفی مطرح شده است. بعضی هدف اصلی مردم را

---

\* رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام.

آزادی و نجات از حاکمیت استبدادی رژیم شاه می‌دانند. گروهی دیگر نارساییها و نارضایتیهای اقتصادی، فقر و شکاف طبقاتی را عامل انقلاب می‌شمارند. وابستگی به بیگانه و نفوذ آمریکاییها، همسویی با دشمنان مسلمین یعنی اسرائیل و صهیونیستها نیز عامل دیگری است که بعضی بر آن تکیه می‌کنند. اما عاملی که بیشتر مورد وفاق و توجه است نارساییهای فرهنگی و دور شدن رژیم شاه از باورها و اعتقادات اسلامی مردم است. در این خصوص مسأله مورد اختلاف این است که آیا اسلام‌خواهی مردم به خاطر این بود که در تفسیر و تلقی جدیدی که از اسلام مطرح شده بود، یعنی اسلام مورد نظر امام و روحانیت و روشنفکران همراه ایشان، اسلام‌خواهی تأمین‌کننده همه آن آرمانها بود؟ یا اینکه، مردم صرفنظر از این آرمانها به حقیقت اسلام‌گرایی داشتند و به تحقق این آرمانها چندان اعتنایی نداشتند؟ به عبارت دیگر، آیا مردم اسلام را با فرض آنکه تأمین‌کننده آزادی، استقلال و عدالت بود می‌خواستند یا اینکه اسلام فی نفسه برایشان مطلوب بود هر چند با قرائتی از آن مواجه باشند که فرضاً تأمین‌کننده آزادی نباشد؟

سؤال دوم این است که آیا معنی و مفهوم اسلامی که از سوی حضرت امام و شهیدان مطهری و بهشتی و امثال آنها در آن ایام مطرح می‌شد با اسلامی که امروز مطرح می‌شود، یکسان است؟

هاشمی رفسنجانی: اینکه در اصل، انگیزه‌های مردم از انقلاب چه بود؟ باید به صورت یک مجموعه ببینیم. نمی‌شود گفت که یک بُعدی بود اما شاید بتوان گفت که یکی از این ابعاد سهم بیشتری داشت. بعد از مشروطه با توطئه‌های خارجی و مشکلات و شرایطی که بود، رضا خان آمد. مردم در دوره طولانی رژیم پهلوی واقعاً از جهات مختلف به تنگ آمده بودند. در رژیم گذشته از جهات سیاست خارجی که سلطه بیگانه جدی بود، از لحاظ اقتصادی وضع مردم واقعاً بد بود. تنها عده‌ای وضعشان بد نبود (اکثر کسانی که امکان اظهار نظر داشتند و از روزنامه و تریبونی برخوردار بودند و پولدار بودند وضعشان بد نبود) ولی توده مردم در روستاها بودند و اصلاً روستا به حساب نمی‌آمد، خودمان در روستا زندگی می‌کردیم و هیچ توقعی هم نداشتیم

که به ما برسند. راه، آب، برق، حمل و نقل، بهداشت، درمان و مدرسه هیچ یک از اینها نبود که ما توقع و انتظاری در خصوص آنها داشته باشیم. در شهرها هم طبقه ضعیف خیلی زیاد بود.

از لحاظ فرهنگی هم خیلی روشن بود که زمان پهلوی همان سیاست لائیک دنبال می شد و مردم که واقعاً روح دینی داشتند هیچ امیدی به آن رژیم نداشتند. رژیم به مرور سیاست ایجاد مراکز فساد، ترویج سیاست بی بند و باری به صورت فرهنگ غرب را دنبال می کرد، مشروب فروشها، کاباره ها، شرایط اخلاقی کنار دریا، وضع خیابانها و ادارات که لابد این را شما می دانید و مردم از هر جهت ناراحت بودند. اینطور نبود که اکثر مردم از یک بُعد قضیه راضی باشند.

اینها همه بود ولی آن چیزی که توده مردم را به صحنه آورد، دین بود. حول محور دین توده مردم به صحنه آمدند. روشنفکرهای اهل مبارزه قبلاً هم بودند. بعد از شهریور ۲۰ جبهه ملی و گروههای ملی گرای دیگر، کم کم گروهی از مسلمانها دور و بر آیت الله کاشانی، فداییان اسلام و یا به شکل دیگری در دانشگاه مثل مهندس بازرگان و انجمن اسلامی مهندسان و پزشکان که حرکتی در دانشگاهها داشتند و حزب توده و گروههای سوسیالیست دیگر جمع شدند. از پیش هم این جریان بود اما از سال ۴۰ به بعد حوزه در سطح مرجعیت وارد شد. آیت الله کاشانی به عنوان یک مرجع، اعلام مبارزه نکرده بود بلکه به عنوان یک روحانی آگاه و مبارز وارد صحنه شده بود و وقتی مرجعیت وارد شد حوزه هم وارد مبارزه شد و حقیقتاً آن اعتمادی که لازم بود برای کسانی که انگیزه های مذهبی داشتند، فراهم شد و آنها به تدریج وارد صحنه شدند.

البته توده مردم یکبار در ۱۵ خرداد مرعوب شدند و عقب نشینی کردند ولی دوباره عمق پیدا کرد بعد از ۱۵ خرداد (که خیلی دوره مهمی است و کم از آن گفته شده) دوباره به میدان آمدند. من فکر می کنم یکی از کارهایی که شما در پژوهشکده باید انجام دهید شناخت دوره بعد از ۱۵ خرداد و ضربه هایی است که در این مقطع به رژیم وارد شد.

رژیم با جریان وسیع و شبکه افشاگری که سربازانش طلبه ها و وعاظ و افراد متدین دیگر در سراسر ایران در مناسبتها مختلف بودند، مواجه شد. آن دوره همه این محورها که اشاره کردم مطرح بود و ما خود جزء هدایتگرهای جریان بودیم. کمک می دادیم، تجهیز می کردیم، موضوع می دادیم، در ایام محرم محورهای وعظ را مشخص می کردیم. وعظ منحصر به کلیات دینی نبود، وضع اقتصادی را هم می گفتیم، هزار فامیل، خودش یک سوژه ای برای تبلیغ بر ضد رژیم

بود، تبعیضها سوژه جدی بود، وضع روستاها مسائل فرهنگی و اخلاقی و سیاست خارجی مفلوک و ضد منافع ملی و تسلیم در برابر استعمارگران مطرح بود. وقتی که شاه، انقلاب سفید را (به تعبیر خودش) انجام داد عوارضی را که برای کشاورزی داشت، آنها را مطرح می‌کردیم. حضور بیگانه را خیلی خوب نشان می‌دادیم که علایم زیادی نیز داشت. مسائل فرهنگی شاید بیشتر نمایان بود. بی‌بند و باری و حضور فرهنگ غرب را که با ما آسانتر و متناسبتر بود ولی همه موارد دخیل بود. از لحاظ خارجی مثلاً وضعی که رژیم ما علیه فلسطین داشت یا سیاستهایی که تابع انگلیس و آمریکا بود و در همه مجامع سیاسی این دنباله‌روی محسوس بود.

این نمونه‌ها می‌تواند نشان دهنده انگیزه‌های وسیع مردم برای وارد شدن به صحنه مبارزه باشد. دین همه اینها را در پوشش خود داشت. اینطور نبود که مردم ناآگاهانه، بدون توجه به محتوا، به اسلام روی آورده باشند. واقعاً اینجوری نبود و طلبه‌ها به اطلاعاتی مجهز بودند و به مردم آموزش می‌دادند. یک نمونه را که می‌توانم ذکر کنم مقدمه‌ای که بر کتاب سرگذشت فلسطین نوشتم آن را مطالعه کنید و ببینید طرز تفکر ما در مسائل فرهنگی و سیاست خارجی چه بود. این موضوعات بود که کم‌کم در جامعه پخش می‌شد. این انگیزه‌ها حقیقتاً با آن آموزشها به صورت طبیعی در سه شعار خلاصه شد. در شعار استقلال که سیاست خارجی مان است، آزادی که نفی همین فشارها و اختناقهای رژیم شاه بود، جمهوری اسلامی نیز قالبی بود که بر اساس آن نظام موروثی و شاهنشاهی را نفی کرده بودیم. در این مدت امام جلوی شاه ایستادند و مردم هم ایشان را همراهی کردند و مردم برداشتشان از اسلام یک مجموعه این چنینی بود.

در ادامه بحثی که با شما خواهیم داشت امیدوارم بتوانم اثبات کنم که ما همان تفکری را که از اول داشتیم همان را همراه مردم از اول انقلاب و تا امروز ادامه داده‌ایم و می‌دهیم. فاصله از آن خواسته‌های اولی زیاد نیست ولی البته تکامل پیدا کرده گاهی اصلاح شده ولی حقیقتاً یک روندی است که از شروعش تا حالا تکامل پیدا کرده است.

هلتین: جناب آقای هاشمی شما تلقی خودتان از اسلام را مطرح می‌فرمایید در حالی که بحث این است که اسلامی که بر اساس آن انقلاب شد سرمدارزش، امام راحل بود. اما ما در همان زمان، اسلامی هم داشتیم که در

بخش دیگری از روحانیت جاری بود و آنها با طرز تلقی امام موافق و همراه نبودند. در تهران کانون اسلام انقلاب آفرین، مسجد هدایت، مسجد قبا، مسجد همت، حسینیه ارشاد و نظایر آن بود و در همان حال مثلاً اسلام حاکم بر مهدیه و جاهایی شبیه آن با اسلام انقلاب آفرین مخالف بود. به عنوان مثال وقتی برگزاری مراسم نماز عید فطر قیطره از کانون اسلام حاکم بر مسجد قبا مطرح شده بود، برخی محافل اسلامی طرف مقابل، این حرکتها را تحریم می‌کردند. مثال دیگر اینکه، وقتی امام در اعتراض به کشتارهای رژیم شاه، جشنهای نیمه شعبان سال ۵۷ را منع فرمودند، شاهد بودیم که ولایتها، با امام مخالفت کرده بر برگزاری جشنها تأکید می‌کردند. حال سؤال این است که آیا اسلام‌گرایهای فعلی بیشتر از کدام مشرب سرچشمه می‌گیرد؟ اسلامی که از مهدیه‌ها، جمکرانها و نظایر آن در حال حاضر هدایت می‌شود یا اشاعه می‌یابد و صدا و سیما هم به عنوان دستگاه رسانه‌ای رسمی نظام آن را تبلیغ می‌کند، از کدام نوع است؟

هاشمی رفسنجانی: پیش از انقلاب اوایل مبارزه در مسئله انجمنهای ایالتی و ولایتی تقریباً همه حوزه همراه آمدند، پیروز هم شدند و دولت عقب‌نشینی کرد. موج دوم که شاه مطرح کرد، مسأله انقلاب سفید بود. در مورد آن اجماع نبود و به تدریج ریزش کرد، ولی بیشتر طلبه‌ها، مدرسین و شخصیت‌های آگاهتر همراه بودند بعضیها فعال و بعضیها غیرفعال بودند و کم‌کم رژیم موفق شد جریانی را در داخل حوزه علمیه به وجود آورد. از قبیل دارالتبلیغ آقای شریعتمداری، افراد و گروههای دیگری مخالفت می‌کردند و عده‌ای هم تحت عنوان ولایتی بودند که همین طرز تفکر حجتیها بود البته با شاخ و برگهای مختلف و همان بحثهایی که مثلاً در زمان غیبت امام زمان (عج) حکومت اسلامی نخواهد بود و بحث اینکه آیا امام حسین (ع) برای حکومت قیام کرد یا نه؟ و آن موجی که علیه کتاب شهید جاوید مطرح شد. آنها بیشتر به مسائل ظاهری و سطحی می‌پرداختند ولی جریان عمده و اصیل روحانیت دید دیگری داشت.

در این نگاه، اصل، حکومت است و حکومت اسلامی و ولایت فقیه که امام در نجف تدریس کردند، به خاطر همین بود که مسأله را حل کنند و حل هم شد.

البته همزمان با روشنفکرها هم در چند بُعد اختلاف بود. یک بعد با منافقین اختلاف بود که آنها هم تحت عنوان حرکت اسلامی آمده بودند و می‌خواستند یک تفسیری از دین برای جمع بین مارکسیسم و اسلام داشته باشند. قدری با جبهه ملی و ملی‌گراها اختلاف داشتیم که آنها در شعارها می‌گفتند بعضی از اصلاحات شاه آری ولی دیکتاتوری نه. با نهضت آزادی اختلاف کمتر بود ولی امام نگران بودند و نظریاتی داشتند و به مهندس بازرگان گهگاه در جلسات تعرض می‌کردند و می‌گفتند اینجا اسلام ناب را نمی‌گویند. مرحوم شهید مطهری که خودش و افکارش موج نسبتاً نیرومندی به وجود آورده بود با دکتر شریعتی حرف داشتند.

جمع ما که در مجموع به اسلام مبارز اعتقاد داشتیم یعنی شهید بهشتی، شهید دکتر باهنر، آیت‌الله خامنه‌ای و آقای گلزاده غفوری برای اینکه مسائل را حل کنیم با آیت‌الله طالقانی، مهندس بازرگان و افرادی دیگر جلساتی داشتیم و قرار شد که مسائل مورد اتفاق را برای مبارزه تبیین کنیم.

مأموریت داده شد به دکتر پیمان و من و آقای باهنر و نشستیم و کار کردیم، موادی هم تهیه کردیم که قرار بود تنظیم نهایی کنیم ولی من دستگیر شدم و نمی‌دانستم دیگران چه کردند. بعدها در زندان که بودم کتابی از سوی آقای دکتر پیمان منتشر شد. کتاب را که دیدم فهمیدم نتیجه همان مباحث است ولی ایشان بیشتر نظریات و مواضع خودش را تدوین کرده بود و طبیعی بود که با دیدگاههای جمع ما یکی نبود. در زندان کتاب را مطالعه کردم و ۴۰ ایراد گرفتم و توسط آقای مهدوی کنی فرستادم بیرون که از طریق آقای باهنر با آقای دکتر پیمان صحبت کنند و بگویند قرار ما غیر این بود. گرایش ایشان هم بیشتر به طرف ایدئولوژیهای سوسیالیستی و چپ بود. منظور این است که این بحثها و اختلاف‌نظرها به طور جدی پیش از انقلاب هم مطرح بوده است.

**هقین:** ببخشید، اینکه اختلاف نظرهایی بوده، محل بحث نیست. مسلماً جمع شما هم دیدگاههای کاملاً یکسانی نداشتید. ولی بحث این است که در کل، این مجموعه یک طرف جریان بود و جریان دیگر، اسلام غیر مبارزی بود که مخالف همه شماها بود.

هاشمی رفسنجانی؛ بله یک جریان هم ولایتیها بودند که مقابل مبارزه بودند و رژیم هم در ماههای آخر حسابی آنها را تقویت می‌کرد تا چهره مذهبی خودش را نشان بدهد ولی اختلافهایی هم در درون مبارزه بود که مهم است. اگر بخواهید جامعه‌شناسی و تاریخ انقلاب را بررسی کنید ریشه‌های بسیاری از مسائلی که بعد از انقلاب بروز کرد و شاخه‌هایی که رشد کرد باید از آنجا در بیاورید. جمع ما که مدیریت فکری انقلاب را داشتیم از پیش از انقلاب تا به امروز را یک جور می‌بینیم و تفاوت زیادی نمی‌بینیم. البته جریانی بود که اصلاً خارج از انقلاب بود و بعد از انقلاب کم‌کم در بعضی جاها نفوذ کرد. بحثی را که شما می‌خواهید بگویید درست است آنها در مبارزه نبودند و بعد آمدند و وضعیتی پیدا کردند که آن مسائلی که شما می‌گویید به آن برمی‌گردد. کسانی هم بودند در مبارزه و موضع دیگری گرفتند و همان زاویه‌هایی که داشتند بازتر شد و اگر ما بخواهیم می‌توانیم این جریان را از اول انقلاب تعقیب کنیم و به سرنخها و ریشه‌های آن برسیم.

**هفتم:** بحث این است که آیا آنچه امروز در کلیت به نام اسلام مطرح می‌شود، بیشتر منطبق با اسلام مبارزی است که از طرف روحانیت همراه امام مطرح می‌شد یا تفاوتی با آن دارد؟

هاشمی رفسنجانی: آنچه در گذشته وجود داشت الان هم وجود دارد به صورت جریانهای اصلی و فرعی روحانیت. اما یک شکل جدیدی برای خودش پیدا کرده یعنی همان حرفها در جامعه با شکلهای مختلف وجود دارند و بخشی همانهایی هستند که اصلاً با مبارزه نبودند و بعداً به جریان وصل شدند. البته آنها الان نیز بین خود اختلاف دارند. یک گروه از حجتیها هستند که حسابی مخالف انقلاب هستند حتی اخیراً صحبت محاکمه یکی از گروههای حجتی است که تا آنجا پیش رفتند که دست به ترور زده‌اند ولی صاحبان این تفکر که با ما موافق نبودند آمدند و امروز هم به ظواهر توجه ویژه‌ای نشان می‌دهند و الان هم هستند بعضی از آنها مخالف و بعضی موافقند.

هقین: در مورد تحقق شعارهای انقلاب، به طور مثال شعار استقلال، نیز مباحثی مطرح است. در تحقق این شعار تقریباً با اجماع نظر مواجه هستیم و کمتر کسی است که لااقل در بُعد سیاسی آن، آن را تحقق نیافته بدانند. اما تحقق شعار آزادی محل مناقشه است. مثلاً اینکه هدف از آزادی، آزادی مخالفان هم بوده است یا آنکه صرفاً منظور آزادی موافقان بوده است؟ جنابعالی فکر می‌کنید مفهوم آزادی مورد نظر در آن ایام چه بوده و تا چه حد از آن آرمانها، امروز محقق شده است؟

هاشمی رفسنجانی: در مورد استقلال که شما گفتید از لحاظ سیاسی اجماعی است که تقریباً اینطور است یعنی در ایران الان کسی نمی‌گوید که استقلال سیاسی تحقق نیافته است ولی از لحاظ اقتصادی، فنی و علمی ما فکر می‌کنیم به بخشی از اهدافمان نرسیده‌ایم و باید واقعاً به نحوی باشد که حقیقتاً نیازهای داخلی را، در حد عالی، خودمان بتوانیم تأمین کنیم که این صرفاً یک تصمیم‌گیری نیست که مثلاً قطع رابطه کنیم بلکه باید نیروی انسانی تربیت کنیم. باید زیرساختها را درست کنیم، زیربناهای کشور را بسازیم و اینکار ادامه پیدا کند. جریان سازندگی را در این راستا می‌بینم.

اما در مورد آزادی باید بگویم این بحث از اول بین ما مطرح بود، حتی پیش از انقلاب در زندان بحث بود، آنجا که متفکرین مبارزه جمع بودند این بحث مطرح بود که اسلام آیا آزادی مورد نظر را تأمین می‌کند یا نه؟ و بحثهایی با مارکسیستها داشتیم که البته زود خلع سلاح می‌شدند چون خودشان ایدئولوژی داشتند و فرض این بود که حکومتهای دارای ایدئولوژی محدودیتهایی دارند. با لیبرالها و ملی‌گراها که بحث داشتیم بیشتر نمونه‌های غربی را به رخ می‌کشیدند و ما هم مواضع اسلام را مطرح می‌کردیم. پس از پیروزی وقتی اسم جمهوری اسلامی مطرح شد اختلاف بین کمونیستها، منافقان، نهضت آزادی و جبهه ملی با نیروهای مذهبی پیرو امام و در حقیقت با امام بر سر همین موضوع بود که آنها می‌گفتند جمهوری و یا جمهوری دموکراتیک و اسلامی نباید باشد چون برداشت آنها این بود که با اسلام محدودیتهایی برای آزادیها پیش خواهد آمد. بحث بر سر کلمات اسم نظام بود. در سخنرانیها نیز بیشترین سؤال همین بود که اصلاً جمهوری با اسلامی سازگار است یا نه؟ هم متعبدین سؤال می‌کردند و هم

افرادی که تفکرات دیگری داشتند. مسأله باز و روشن نشده بود که آزادی در چه چهارچوب و حدی باشد و این موضوع جزء بحثهای اولیه بود که بالاخره با نظر امام، «جمهوری اسلامی» مطرح و در فرآیند دوم با رأی قاطع نزدیک به تمام مردم تصویب شد و امام هم هر چه می‌خواستند جامعه هم همان را می‌پذیرفت و اگر کسی حرف دیگری داشت نمی‌خواست یا نمی‌توانست مقاومت بکند. این شکل از حکومت اسلامی که در قانون اساسی ترسیم شد بعد از همان بحثهای اول انقلاب بود. معلوم است که آزادی مطلق برای مخالفان نیست ولی آزادی آنها هم نفی نشده. آزادی در چهارچوب قانون اساسی است که بر محور عقاید و احکام اسلامی قرار می‌گیرد.

**هتین:** جناب آقای هاشمی، الان شاهدیم که افرادی مطرح می‌کنند که وضعیت فعلی قانون اساسی و ترکیب اسلامی و جمهوری در آن، به خاطر شرایط اولیه انقلاب و اضطرارهای آن ایام است. امام در آن ایام صلاح ندانستند با جمهوری بودن مخالفت کنند. والا حکومت مورد نظر و مورد قبول اسلام، حکومت اسلامی است نه جمهوری اسلامی. باید در اولین فرصت ممکن به سمت حکومت اسلامی حرکت کنیم و خود را از اضطرارهای سالهای اول انقلاب خلاص کنیم.

به هر حال، شاهدیم که عده‌ای به لوازم جمهوری نظام اعتنای چندانی ندارند و از جمهوری اسلامی همان را استنباط می‌کنند که از اسلام در منظر آنها بدون قید جمهوری مستفاد می‌شود. نظر شما در این باره چیست؟

هاشمی رفسنجانی: من سخن اولم را یادآوری می‌کنم و اینکه این بحثها هیچ تازگی ندارد. اول انقلاب این بحثها داغتر بود، شما که دانشجو بودید قطعاً این حرفها را خوب به یاد دارید. این تحلیلی که اشاره کردید مبنی بر اینکه، امام تحمیل شده است، درست نیست. همان موقع هم امام و هم ما معتقد بودیم که اسلام با جمهوری بودن سازگار است و توجه به خواست و نظر مردم در متن معارف اسلامی وجود دارد.

**هفتین:** این مطلبی است که بعضی جریانها که قاعدتاً شما می‌شناسید، مطرح می‌کنند و به نظر آنها بر امام تحمیل شده است.

هاشمی رفسنجانی: نه اینگونه نیست. امام در این قضایا خیلی محکم بودند. این سنخ حرفها وقتی به امام می‌رسید، اصرار می‌کردند و اصرار داشتند که باید قاطع باشیم. امام گفتند «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم نه یک کلمه زیاد». هم اسلامی و هم جمهوری. دلیل مردمی‌اش هم این بود که امام می‌گفتند انقلاب را این مردم پیروز کردند و این مردم رأی به اسلام دادند و آقایانی که این حرفها را می‌زنند انسانهای مبارز و زحمت‌کشیده انقلاب هستند ولی مردم را ندارند و ما به اسم اسلام مردم را به صحنه آوردیم و با آرای مردم باید جلو برویم و اگر بخواهیم ملاحظه ملی‌گراها، غرب‌گراها یا مارکسیستها را بکنیم و التقاطی فکر کنیم این مردم را نخواهیم داشت و مهمترین عنصر دموکراسی هم آرای مردم است و باید اسلامی بودن نظام را جدی بگیریم.

البته در دید ما هم همین‌طور است که با یک مقدار روشن‌بینی، لحاظ کردن مردم‌سالاری در نظام اسلامی قابل تحقق است. اگر یک مقدار خشکیها و توجه به بعضی از ظواهر را کم کنیم می‌توانیم روح اسلام را با روح دموکراسی با هم ببینیم و ما هنوز همین عقیده را داریم. بعضی وقتها که به بحثهای آن زمان و یادداشتهای آن روزها مراجعه می‌کنم، می‌بینم با امروز قابل تطبیق است. باید جمهوری باشد و با آرای مردم کار بکنیم.

اصلاً چهارچوب نظام اسلامی ما همان تصمیمات اول انقلاب ماست. امام را واقعاً مردم انتخاب کرده بودند. در قانون اساسی، رهبری با رأی مردم انتخاب می‌شود که البته دو مرحله‌ای است و انتخابات دو مرحله‌ای در دنیا فراوان است. بخصوص در نظامهای ایدئولوژیکی و در موارد تخصصی معمولاً دو مرحله‌ای است. به هر حال، فکر می‌کنم اگر روزی آرای مردم از نظام فاصله بگیرد، دیگر جمهوری اسلامی نیست نظام باید با آرای مردم همخوانی داشته باشد.

**هفتین:** حکومت دموکراتیک آنطور که در غرب مطرح می‌شود، پایه آن قرارداد اجتماعی است روح قرارداد یعنی اینکه مردم بتوانند سرنوشت

خودشان را خود تعیین بکنند، یعنی حکومت مردم بر سرنوشت خویش و حکومت، پایه و مبنای مردمی به این معنا پیدا می‌کند. در این نگرش، مبنای الهی اصلاً کنار گذاشته می‌شود. در این صورت اصل حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش که در قانون اساسی هم آمده است با مبنای الهی ما یا حکومت ولایت فقیه چگونه قابل جمع کردن خواهد بود؟ اگر مردم در تصمیم‌گیریهای سیاسی بتوانند شرکت کنند و اگر حتی بتوانند رهبر را تعیین بکنند و انتخاب کنند آن با نصب الهی که در بعضی برداشتهای جاری از نظریه ولایت فقیه آمده آیا تعارضی نخواهد داشت؟ و اگر بخواهیم این تعارض را حل کنیم مجبوریم دست به توضیح و تفسیر خاصی بزنیم، آیا شما توضیح و تفسیر خاصی مد نظرتان هست یا مسأله را به نحو دیگری می‌بینید؟

هاشمی رفسنجانی: مبنای روشنی دارم. ما وقتی می‌گوییم جمهوری اسلامی یعنی ما رأی مردم را در چهارچوب اسلام قبول داریم، اگر واقعاً روزی مردم اسلام را نخواستند، آن وقت دیگر جمهوری، اسلامی نیست و قضیه عوض می‌شود. ما عقیده‌مان بر این است. امام هم عقیده‌شان همین بود که ممکن است در این مورد با تفسیرهای مختلفی مواجه شویم ولی مردم رأی به حکومت اسلامی می‌دهند ممکن است در مصادیقش حرف باشد. ما درباره ولایت فقیه، اینجور نمی‌گوییم که خداوند یکی را نصب کرده و فقط همان است. (این فقط در مورد دوازده امام معصوم است که جزء عقاید شیعه است.)

ما فقط می‌گوییم خداوند برای آن کسی که مردم انتخاب می‌کنند، شرط قرار داده است. مثلاً اگر در یک نظامی شرط کردند که وکلای مجلس باید فلان مقدار سواد داشته باشند آیا می‌شود بگوییم حق رأی مردم لغو شده است؟ یا اگر شرط کردند که رئیس جمهور این مقدار سن یا این مقدار سابقه داشته باشد یا این عیب را نداشته باشد شما فکر می‌کنید دموکراسی مخدوش شده است؟ اینجور نیست هیچ جای دنیا این پستها بدون شرط نیست. البته در نظام ما شرطهایی است که آنجا نیست، مثلاً فقیه باشد یا اینکه عادل باشد و بقیه شش شرط در ولی فقیه که دنیا بعضی از این شرطها را نکرده است، اینکه از دید اسلامی و عقیدتی یک شرطی را ما مطرح کنیم این شرط دموکراسی را به هم نمی‌زند. با مبنای شرعی یک شروطی قائل می‌شویم البته

شرطهایش هم خیلی ساده است: اینکه فقیه باشد، عادل باشد، شجاع باشد و شرطهای دیگری مثل اینکه مدیر و مدبر باشد که ممکن است جاهای دیگر هم مطرح باشد.

**هقین:** بله، با این تلقی که حضرتعالی می‌فرماید تعارضی پیش نمی‌آید. ولی جنابعالی مستحضرید که عده‌ای می‌گویند، اعتقاد به ولایت فقیه، اعتقاد به ولایت عامه‌ای است که در فقیه جامع‌الشرایط محقق است و خبرگان آن را انتخاب نمی‌کنند. بلکه خبرگان آن فقیه را کشف می‌کنند. در حقیقت اینجا، انتخابی در کار نیست و مردم هم به نحوی یک سویه، مکلف به اطاعت از این فقیه کشف شده هستند. نظر شما درباره اینگونه تعبیرات چیست؟

**هاشمی رفسنجانی:** این حرف را هر کسی زده من کاری ندارم. مردم که رأی می‌دهند، به عنوان خبره افرادی را در مجلس خبرگان انتخاب می‌کنند تا این افراد به عنوان اسلام‌شناس از بین دهها فقیهی که می‌شناسند آن کسی که این شروط را دارد و بهترین است انتخاب کنند، یعنی در مورد شخص معینی که کشف شود، مطرح نیست. آنجا ملاک، رأی نمایندگان است یعنی از بین مثلاً ۹۰ نفر، باید حداقل ۶۰ نفر رأی بدهند که این شخص بهتر است. ممکن است که ده نفر هم مطرح بشوند، اصلاً اینطوری نیست که یک فردی را خدا تعیین کرده و باید کشف شود. عقیده ما و فقه رسمی ما همه می‌گویند که این به صورت عام است. صفات و شرطهایی وجود دارد و هر نظامی می‌تواند شرط بگذارد، ما باید بفهمیم آن کسی را که به او رأی می‌دهیم این شرطها را دارد، یکی را که این شرطها در او قویتر است به او رأی می‌دهیم و او را انتخاب می‌کنیم.

## گفتاری پیرامون شبیخون فرهنگی، ابزارها و میدانهای آن<sup>۱</sup> صادق طباطبایی\*

**اشاره:** تدبیر ویرانگری که بر فرهنگ همه جوامع انسانی می‌توفد در جامعه اسلامی ما که پیوندی بسیار استوارتر با سنن دینی و اخلاقی دارد محسوستر و نمایانتر است. ابزار اساسی این شبیخون فرهنگی رسانه‌های گروهی و وسایل ارتباطی آن چنانی است که هیچ زاویه‌ای از زوایای زندگی بشری از تأثیر آنها در امان نیست. متن سخنرانی آقای دکتر صادق طباطبایی در این زمینه که در تاریخ ۷۹/۸/۲۳ با عنوان «افول طفولیت غم‌انگیزترین تأثیر رسانه‌های تصویری» در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی صورت گرفت به جوانب گوناگون و جهات متعدد این پدیده می‌پردازد.

- \* سیر تاریخی و روند تدریجی افول طفولیت تکنیک به تکنولوژی و سرانجام ظهور تکنوپولی و چگونگی سرفروود آوردن فرهنگ در برابر آن.
- \* ربودن گوهر طفولیت از زندگی انسان از سوی رسانه‌های تصویری.
- \* زوال دوران کودکی، غم‌انگیزترین ثمره اسارت فرهنگ در جنگال تکنولوژی و فاجعه‌آمیزترین عامل سقوط و انحطاط فرهنگ و تمدن بشری.

---

\* دارای دکترای بیوشیمی و زیست‌شناسی مولکولی از آلمان، استاد دانشگاه بوخوم، پژوهشگر، نویسنده و از فعالان و بینندگان اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا، امریکا و کانادا.

خلاصه مطالب: دهه دوم انقلاب اسلامی ایران، همزمان با آمادگی جامعه برای اجرای برنامه‌های وسیع سازندگی، با ستیزه‌گر دیگری که آن را تهاجم یا شبیخون فرهنگی می‌نامیم روبه‌روست. یکی از وجوه و ابعاد ناشناخته این شبیخون عدم شناخت علمی و تبیین واقع‌بینانه آثار قهری تکنولوژی بر مجموعه فرهنگ بشری است. بررسی نقشی که ماهواره‌های تصویری و تلویزیون، به عنوان رساترین ابزار اطلاع‌رسانی ایفا می‌کند و آثار و تبعات قهری تماشای تلویزیون بر فرهنگ انسانی گام نخستین در راه مواجهه با پیامدهای ویرانگر فرهنگی آن است. در این گفتار، روند اسارت فرهنگ غربی در چنگال تکنولوژی نوین و سیر تدریجی «افول طفولیت» به عنوان مهمترین نماد فرهنگی و اجتماعی و سرانجام اثرات بیولوژیکی تماشای تلویزیون بر مغز و قوای دفاعی انسان مورد بحث و کاوش قرار گرفته است.

سیر تاریخی و روند تدریجی تحول تکنیک به تکنولوژی و سرانجام ظهور تکنوپولی و چگونگی سرفرود آوردن فرهنگ در برابر آن نزدیک به دو دهه است که در ایالات متحده آمریکا، آن شور و نشاطی که رسانه‌های گروهی بویژه تلویزیون و کامپیوتر و سپس امواج ماهواره‌ای و شبکه‌های گسترده اطلاعاتی و بزرگراههای الکترونیکی - اینترنت در انتقال داده‌ها و اطلاعات پدید آورده بودند، بر اثر گزارشهای تکان‌دهنده علمی و آماری از فرزندگان مال‌اندیش و خیرخواه فروکش کرد. زیرا آمریکاییان گسترده‌ترین شبکه‌های تلویزیونی و تلویزیون کابلی و ماهواره و ویدئو و دیگر وسایل ارتباط جمعی را سالها تجربه کرده بودند. مقولاتی همچون سودهای کلان تبلیغاتی و بازرگانی، فروش فوق‌العاده تولیدات صنعتی از طریق تبلیغ در پیامهای بازرگانی، اثرگذاری و اثرپذیری سیاسی، روزمرگی بیش از حد در زندگی انسانها، سودزدگی و تکنیک‌زدگی اجتماعی، افول فرهنگ و سقوط حوزه‌های اندیشه و تهی شدن زبان و ادبیات از زیباییهای خاص خود، تغییر و تحریف معانی واژه‌هایی نظیر آزادی عقیده، آزادی بیان، شکل‌گیری آراء و اندیشه‌ها، حق و حقوق، آزادی و آزادگی و نیز تأثیرات اجتماعی و آثار ویرانکننده تربیتی، بویژه در مقولات مربوط به خشونت، سکس و برهنگی، فانتزی و تخیلات، هر روز بیش از پیش از لابه‌لای نوشته‌ها و سخنرانیها و هشدارهای برخی اندیشمندان، خواننده و شنیده می‌شد؛

درحالی‌که هر روز بر تعداد کابلها و آنتنها و کانالهای تلویزیونی و رادیویی و هر هفته بر شمار دست‌آوردهای سمعی و بصری و کلویهای ویدئویی افزوده می‌گردید.

در اروپای غربی، نخستین بار در سال ۱۹۷۹ سمیناری بین‌المللی از سوی جامعه‌ناشران و دانشمندان و دست‌اندرکاران رسانه‌های همگانی برگزار گردید.

موضوع سمینار این بود: تماشا کردن، شنیدن و خواندن، چه دگرگونی‌هایی را در شخصیت فرد، اعم از خرد و بزرگ و صرفنظر از اینکه تنها به سر می‌برد یا در گروه‌های کوچک و یا بزرگتر اجتماعی و حتی جمعیت‌های انسانی، که در آن شرکت دارد، باعث می‌گردد؟

این پرسش در وهله نخست بدیهی و ساده به نظر می‌رسید ولی پاسخهایی که عرضه گردید، پیچیده و در خور تأمل می‌نمود. شرکت‌کنندگان در این سمینار متشکل بودند از: پژوهشگران و متخصصان مغز و اعصاب، روان‌شناسان با تخصص‌های گوناگون، جامعه‌شناسان، کارشناسان رسانه‌های ارتباط جمعی، ناقدان فرهنگ و سیاست و اجتماع، فلاسفه و علمای تعلیم و تربیت و متولیان امور و پرورش‌های مذهبی، طراحان برنامه‌های تلویزیونی و رادیویی، سیاستمداران و سیاست‌گذاران مسائل اجتماعی و گروهی از نخبگان رسانه‌های نوشتاری و نویسندگان و مفسران طراز اول و برخوردار از حیثیت و شئون فرهنگی و اجتماعی و سیاسی. ماحصل این سمینار در ده بند به شرح زیر اعلام شد:

۱- رشد روزافزون بیسوادی عمومی: در اثر تماشای تلویزیون، قدرت تمرکز در انسانها کاهش می‌یابد. به طوری که بینندگان عاجز از خواندن یک مطلب می‌گردند و به سبب عدم توانایی درک پیام نهفته در آن و ناتوانی در تحلیل و استنتاج عبارات، حوصله مطالعه را به مرور زمان از دست داده و ملاً قدرت قرائت و کتابخوانی را از دست می‌دهد. (بر اساس آمار منتشره از سوی کنگرس ملی آمریکا در سال ۱۹۸۴، در آن سال ۴۰ درصد از جوانان ۱۷ سال و ۴۴ درصد از بزرگسالان آن سرزمین را کسانی تشکیل می‌دهند که علیرغم تحصیلات دبیرستانی، قدرت فهم و درک کلام مکتوب را ندارند.)

۲- فضای آموزشی دبستانی و دبیرستانی روز به روز تنگ‌تر می‌گردد و دانش‌آموزان قدرت تمرکز بر گفته‌های آموزگاران را بیش از سه دقیقه نداشته و در نتیجه قدرت فراگیری را از دست داده‌اند.

- ۳- ارتباط انسانها با یکدیگر و داد و ستدهای عاطفی و اجتماعی رو به کاهش نهاده است.
- ۴- شعور اجتماعی و محتوای «گپ عامیانه» رو به ابتذال گذارده است.
- ۵- فرهنگ و هنر به نازلترین سطح خود تنزل کرده است.
- ۶- نظام اخلاقی و نظام اندیشه و مبانی شکل‌گیری آراء و عقاید از هم گسسته است.
- ۷- ارزشهای انسانی و باورهای مذهبی و نمادهای ملی و میهنی رنگ و شکل باخته است.
- ۸- واژه‌ها و مفاهیم و معیارها دگرگون شده‌اند.
- ۹- بی‌تفاوتی عمومی نسبت به رخدادها و حوادث و مسائل اجتماعی به مرحله خطرناکی رسیده است.

۱۰- در نتیجه همه اینها، خطر سقوط فرهنگ و اجتماع بیش از هر زمان دیگر نمودار است و نه تنها جامعه آمریکا و کشورهای صنعتی و متمدن غرب، بلکه فرهنگ تمامی جوامع را در معرض تهاجم و تلاشی قرار داده است.

در کشور ما - ایران - نیز نزدیک به ۱۰ سال از طرح مقوله شبیخون فرهنگی غرب می‌گذرد. در این مدت ارگانها و نهادها و هیأت‌های دینی و سازمانهای بزرگ تبلیغات مذهبی و ستادهای گوناگون برگزاری مراسم عبادی و سیاسی و تشکیلات وابسته به نهادهای حوزه‌های علمیه و روحانیت و نیز رسانه‌های ارتباط جمعی بویژه صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران و نیز تشکیلات دولتی و دیگر دست‌اندرکاران و متولیان دین و فرهنگ و رسانه‌های نوشتاری، هر کدام به تناسب امکانات سازمانی و مالی و وظایف ساختاری خود، عهده‌دار تهیه و اجرای طرحهای مقابله با این شبیخون بوده‌اند.

نشانه‌هایی از پیروزی در این نبرد و رویارویی با این تهاجم - هر چند اندک - نه در غرب و نه در جامعه ما به چشم نمی‌خورد. هرچند خسارتهای مادی و فرهنگی و معنوی این ناکامی و نیز علل و عوامل تسلیم فرهنگ به تکنولوژی نوین، در شرق و غرب یکسان نیست، ولی آنچه مسلم است و وجه اشتراک جوامع انسانی، می‌باشد شکست و افول فرهنگ بشری در این میدان است که وسعت آن سراسر کرهٔ خاکی را دربرمی‌گیرد. تردیدی نداریم که پایه‌ها و مبانی تکنولوژی افسار گسیخته جدید را باید در غرب جستجو کرد و نخستین میدان تنازع فرهنگ و تکنولوژی را باید در آنجا پی گرفت.

اروپایی‌ها شده از حاکمیت اسکولاستیک اربابان کلیسا، با کوله‌باری از تجارب تلخ و بی‌انگداز ناشی از سیطره اندیشه سرز و ضد انسانی متولیان مسیحیت، راه پیشرفت علم و فرهنگ را تنها در شکستن تمامی قالبها و قید و مرزهای دیکته شده حاکمان دینی و فارغ از هرگونه پیشداوری و تعیین هدف از کاوشها و مطالعات علمی یافت. علم و فن از چهارچوب ارزشها و باورهای دینی خارج و به اصطلاح «اتمیزه» شد. براساس آن نگرش باید به هر پدیده مورد نظر به طور مستقل و رها از حد رابطه و پیوند و تأثیر و تأثر دیگری جز آنچه مربوط به همان پدیده خاص می‌شد، نگریست. در واقع در دو سه قرن اخیر که از علم و از فن (نه تکنولوژی) «ارزش‌زدایی شده» جهت حرکت فرهنگ و تمدن مغرب زمین و به تبع آن جهت حرکت و رشد فن و تبدیل آن به تکنولوژی، تغییر یافته است.

این نگرش سبب شد که هدف از تلاشهای علمی که تا آن زمان - خصوصاً در جوامع اسلامی - جستجوی حقیقت و چگونگی آن بود، به راههای جستجوی قدرت و چگونگی حفظ و گسترش آن بدل گردد. در نتیجه، توسعه و پیشرفت ابزارهای مادی زندگی، جایگاه تلاش برای راهیابی به حقیقت هستی و ارتقای بشریت را اشغال کرد. فن به صنعت و سپس به تکنولوژی بدل شد. علم و فن که در خدمت انسان و باورهای دینی و نیازهای فرهنگی او بودند به سرعت جای خود را از «خادمان انسان» به «مخدومان انسان» ارتقاء دادند. مگر ما از دوست چه انتظاری داریم؟ جز اینکه خطا نکند، قابل اعتماد باشد، زندگی ما را سهلتر، سریعتر و بارورتر سازد و تکنیک این انتظارات را برآورده می‌کند؛ لذا رفته رفته از این مرحله هم گذر کرد و خود را هم‌شان انسان ساخت و سرانجام به جای «خدا» نشست. جبر تکنولوژی جای «مشیت الهی» را گرفت و «مواهب» آن جای «الطاف و رحمت خداوندی» را. علم رها از ارزشهای انسانی و تکنولوژی عاری از اخلاق دست در دست هم داده، نام تکنوپولی (technopoly) را بر خود نهاده و حاکم بلامنزاع بر انسان و اراده و سرنوشت او شدند. از این پس، این توقعات و ایجابات تکنوپولی - یعنی تکنولوژی حاکم مستبد و مطلق العنان - است که میدان‌دار صحنه می‌باشد و بر همه چیز حتی بر تاریخ و فرهنگ انسان حکم می‌راند و با موانع سر راه گسترش و نفوذ خود - که همان ارزشهای انسان‌ساز دینی و مبانی و اجزای اصیل فرهنگی و دستاوردهای تاریخ و تمدن و نظام آداب و سنن و... می‌باشند - بی‌رحمانه می‌ستیزد و بر آن می‌تازد و این همه یعنی شبیخون

تکنولوژی بر فرهنگ بشری.

تکنولوژی افسار گسیخته یا تکنوپولی در ذات خود افزون طلب است. تولیدات و فرآورده‌های او تابع سفارشها و نیازمندی همان انسانها نیست، بلکه این انسانها هستند که باید هر چه را تکنوپولی تولید می‌کند، مصرف کنند. رشد مصرف‌گرایی ارزش غالب بر جامعه تکنوپولی است. وفور و مصرف هر چه بیشتر شعار حاکم بر اقتصاد تکنوپولی است: با صرفه‌جویی و جلوگیری از اسراف و تبذیر باید مبارزه کرد. در اینجا دیگر دین افسیون توده‌ها نیست بلکه افسیون، دین توده‌ها می‌شود و این سرنوشت امروز غرب فراصنعتی بویژه آمریکای تکنوپولی است.

### در شرق و در جوامع اسلامی

در نگرش حاکم بر جامعه اسلامی، این حکمت و مشیت الهی است که بر همه پدیده‌ها و حوادث و در همه اجزای عالم جاری و ساری است. هیچ پدیده‌ای، هیچ حادثه‌ای، بدون حکمت و جدا از مشیت خداوند قابل فهم نیست. هدف از تلاشهای علمی، کشف حقیقت است. درک و شناخت حکمت و مشیت الهی و تسلیم لطف و اراده حق بودن، افسار گسیختگی علم و صنعت را مانع می‌گردد. قابل شدن به نوعی ارتباط میان اجزای عالم و حوادث و پدیده‌های مورد نظر، انگیزه غنای فرهنگی و رشد سریع علم می‌گردد، به کاربرد آن جهت انسانی می‌دهد و عامل رهایی هدایت شده او از دو سلطه طبیعت و اجتماع می‌گردد. فرهنگ که ماحصل تلاشهای فردی و جمعی انسان برای رهایی از دو سلطه طبیعت و اجتماع است (به این تعریف از فرهنگ، دقت کنید) حالت و ماهیتی انسان‌ساز می‌یابد.

در قرون اولیه ظهور اسلام، همین نگرش توحیدی بود که علوم و فنون یونانی را به عالم اسلام آورد و در کارگاه تفکر مبتنی بر متدولوژی توحیدی بالنده کرد. این دستاوردها مجدداً به غرب سرازیر شد و قرن‌ها مورد بهره‌برداری و ارتزاق مغرب زمین گردید و گاهواره تمدن نام گرفت.

سپس دوران هجوم به شرق اسلامی فرارسید. چنگیزیان اعصار و قرون در پی هم آمدند و سرانجام در قرن هفدهم پیشقراولان استعمار نو - دریانوردان پرتغالی - به سواحل خلیج فارس

رسیدند و انحطاط و عقب‌ماندگی آغاز شد و این هم زمان بود با عصر رنسانس و ظهور فرهنگ نوین در مغرب زمین.

## دوست بی عدالت

دیدیم که بعد از رنسانس، تکنیک جای دوست را اشغال کرد. خطای انسانها در این جایگزینی این بود که از روی دیگر این سکه و از چهره دیگر این دوست غافل ماندند. هرگز کسی نپنداشید که این دوست در ازای آنچه به ما می‌دهد چه چیزی را از ما می‌ستاند. نگاهی به بی‌عدالتیهای چند فقره از این «دوست»ها می‌افکنیم:

۱- ساعت: با اختراع ساعت، برداشت جدیدی از زمان حاصل شد. در سال ۱۳۷۰ م. شارل پنجم دستور داد، همه کارها حتی اعمال مذهبی و زمان کلیساها با زنگ ساعت کاخ سلطنتی هماهنگ گردد.

۲- دوربین نجومی: این دوست نگرش انسان را به فضا عوض کرد و همین عالم ذوق زدگی به او نشان داد که آسمانها جایگاه ستارگان و کهکشانهاست و نشانی از خدا در آن دیده نمی‌شود.

۳- ماشین چاپ: این دستگاه جهان اندیشه و افق فکر و سیطره عالمان دینی و حوزه افکار عمومی را دگرگون کرد. هدف از علوم و کاوشهای علمی در اثر معاشرت با این «سه دوست» از جستجوی حقیقت و چگونگی آن، به قدرت و چگونگی آن تغییر جهت داد. «قدرت» جای «حقیقت» را گرفت و «دانش» مرادف شد با «قدرت» و نه با «حقیقت». پیشرفت و توسعه «قدرت» جای پیشرفت «انسانیت و عروج بشری» را اشغال کرد. در این مقطع از تاریخ این «دوست»ها هنوز از آن اندازه جسارت برخوردار نبودند که با مبانی اعتقادی و فرهنگ دینی انسانها و حتی کاوشگران علوم و فنون اعلام جنگ رسمی دهند. کپلر و کپرنیک و گالیله، هر سه به خداوند و معاد اعتقاد داشتند؛ ولی تلاشهای آنان ماده منفجره‌ای را ساخت که جرعه آن به دست نیوتن زده شد. با این انفجار، مبانی باورهای دینی برخاسته از کتب تحریف شده تورات و انجیل متزلزل گردید. تجربه انسان‌کُش و اندیشه‌سوز دوران حکومت کلیسایبان در اثر رواج صنعت چاپ پیوسته نشر و توسعه می‌یافت. رفته رفته تحقیق در آسمان خداوند به تحقیق در آسمان جایگاه ستارگان تغییر هدف داد. رشد علوم و صنایع در قالب «دوست»ها - ریاکار - این عقیده را پدید

آورد که برای تضمین حرکت و تکامل صنعتی بهتر است انسانها را نه به عنوان فرزندان و مخلوقات خداوند بلکه به مثابه مصرف‌کنندگان و اجزایی از بازار به حساب آورد. عصر روشنگری، یعنی عصر آزادی مذهب و عقیده و همچنین «آزادی از مذهب و عقیده» نیز از راه رسید. از سنن و آداب مذهبی، فقط رنگ و لعاب و پوسته ظاهری برجای ماند.

### انقلاب در وسایل اطلاع‌رسانی

تا آن زمان سرعت انتقال خبر، برابر بود با سرعت وسیله انتقال خبر. تا اوایل قرن نوزدهم حداکثر ۸۰ کیلومتر در ساعت. انتقال خبر و سرعت نشر آن اسیر دو عنصر زمان و مکان بود. تلگراف اختراع شد. این دو عنصر از سر راه برداشته شدند. این «دوست» جدید، انسانها را قادر می‌ساخت در لحظه‌ای واحد خبری را از این سوی ایالات متحده به آن سوی دیگر برسانند. چه چیز از این توانایی این دوست ارزشمندتر؟ ولی نتیجه چه شد؟ «خبر» تبدیل به «کالا» شد. قابل معامله و سوداگری گردید. هر چیز و هر خبر از همه جا به همه جا منتقل می‌شد. اما بدون انسجام، بدون فایده‌ای روشن برای همگان. در بالتیمور خبردار می‌شدند که «پرنسس آیدل هایت در فلوراید سرفه کرده است!» بسیار خوب ولی این خبر به چه درد ساکنان فلوراید می‌خورد؟ این «دوست» بلافاصله دست به توجیه زد. ارزش یک خبر الزاماً در نقش و تأثیر آن در تصمیم‌گیریها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی نهفته نیست. بلکه ارزش یک خبر بستگی دارد به اینکه نو، جالب، عجیب و غریب باشد. اگر عقد «اخوت» میان این «دوست» و «دوست» دیگری به نام «مطبوعات» بسته نمی‌شد، تبدیل خبر به «کالا» و به «شیء» قابل خرید و فروش که فایده و اهمیت آن فاقد اهمیت و فایده است به این سرعت تحقق نمی‌یافت. افسونگری این «عقد اخوت» دوباره دست به کار شد. تا قبل از ظهور تلگراف، انتظار خواننده روزنامه از یک مطلب منتشره این بود که اخبار باید دارای اظهارات سیاسی مستدل و معقول (ولو با اغراض خاص و معین) و حاوی اطلاعات مهم اقتصادی باشد. این نگرش و انتظار به راحتی و سادگی عوض شد. صفحات روزنامه‌ها را گزارشهایی درباره رویدادهای مهیج و شورانگیز پر کردند؛ آن هم غالباً پیرامون جنایت و بزهکاری و مقولات جنسی. اینگونه مطالب گرچه هیچ‌گونه اهمیتی به لحاظ تأثیر در تصمیم‌گیریها و مسائل روزمره خواننده آن نداشت، ولی در عوض دارای بار عاطفی و

احساسی و خصلت و علقه بشری بود و لذا جذابیت خاص خود را پیدا می‌کرد. حتی چند ماه بعد از افتتاح رسمی خط تلگراف توسط شخص مورس، موضوعات و مقالات منطقه‌ای و نیز خبرهای بدون ارزش زمانی که فوریت چندانی نداشتند، جایگاه و ارزش محوری خود را از دست دادند و بُعد مسافت و سرعت انتشار خبر، با جلای خیره‌کننده خود آنها را به کناری زد و به حاشیه راند. دقیقاً یک روز بعد از آنکه مورس صحت و کارایی اختراع خود را به اثبات رساند یکی از روزنامه‌های آمریکایی به نام «بالتیمور پاتریوت» استفاده از تلگراف را آغاز کرد. این تغییر ذائقه در خواننده آمریکایی در مدت کوتاهی فراگیر شد. ناشران آمریکایی با سرعت و با دورنگری دریافتند که وضع در آینده چگونه خواهد بود؛ لذا تمامی امکانات موجود خود را در خدمت کابل کشی تمامی قاره بسیج کردند.

چهار سال بعد از تولد تلگراف - یعنی در ۲۴ ماه مه ۱۸۴۴ - آسوشیتدپرس تأسیس شد و اخباری از ناکجاها، بدون آدرس گیرنده و بدون مخاطب معین چپ و راست در تمامی قاره شروع به رفت و آمد کرد. جنگها، جنایتها، تصادفها، سرکشی شعله‌ها و سرمستی زبان‌های آتش، طغیان رودخانه‌ها و دریاها و به عبارت دیگر مطالبی از قماش «پرنسس آدل هایدت سرفه می‌کند» محتوای آنچه را که به آن «اخبار روز» گفته می‌شد، شکل دادند. اُفت محتوا و افول فرهنگ یعنی همین.

امروزه روز که ما همه ساکنان یک «دهکده جهانی» شده‌ایم هر کس می‌تواند برای درک بهتر این مطلب که، اخبار بدون چهارچوب و عاری از فایده یعنی چه، از خود بپرسد اخباری را که صبحگاهان از رادیو یا تلویزیون یا روزنامه‌ها دریافت می‌کند، به چه درد او می‌خورد؟ و تا چه حد باعث می‌شود برنامه آن روز یا روزهای بعد خود را بر اساس آن تغییر دهد. قسمت عمده این خبرها، تا چه حد اطلاعات و شناخت لازم را به او برای حل مسائل و مشکلات داده و او را برای انجام بهتر کاری که در پیش داشته، یاری کرده است. البته بدون شک برای اکثر ما گزارشهای مربوط به پیش‌بینی هوا و برای صاحبان بورس و سرمایه، اخبار مربوط بازار بورس و نرخ ارز تا مدتی به این سؤاها پاسخ می‌دهد. البته گاه هم اتفاق می‌افتد، اخباری از یک حادثه جنایی برای ما حائز اهمیت باشد، به دلیل اینکه یا در نزدیکی محله ما روی داده یا کسی از آشنایان ما به نوعی به آن حادثه مربوط می‌شود.

نقش و سهم تلگراف در اذهان عامه و شعور اجتماعی و شکل‌گیری آرای عمومی را در این می‌توان دید که به بی‌اهمیتی و بی‌اعتباری، اعتبار و اهمیت بخشید و سرانجام به تقویت سرگشتگی و رشد ناتوانیهای اذهان و افکار عمومی پرداخت و به قول لوییژ مامفورد، دنیایی از زمانهای منقطع و جهانی از هوشیاریهای گسسته فراهم آورد. یا به قول نیل پستمن، تلگراف ماهیت و شکل ذاتی و محتوای ارتباطهای جمعی و محاوره‌های عمومی و شعور و وجدان اجتماعی را ناهمگون، نامنسجم و منفک از یکدیگر ساخت. کار اصلی «دوست»ی به نام تلگراف این شد که اطلاعات را جابه‌جا کند، نه اینکه به گردآوری و تجزیه و تحلیل و به اظهار نظر دربارهٔ آنها بپردازد. از این نظر، تلگراف درست نقطهٔ مقابل کتاب قرار گرفت.

به لحاظ تأثیر بر زبان محاوره نیز ویژگی تلگراف در خور توجه است. زبان آن، زبان تیتراها و عناوین است. هیجانی و محرک، منقطع، غیر صمیمی و بدون مخاطبی خاص. اخبار سیاسی به شکل شعارهای تجارتي درمی‌آید، باید با سرعت و با هیجان آن را دریافت نموده، سپس با همان سرعت آنها را فراموش کرد. زبان چنین محاوره‌ای فاقد تداوم و استمرار است. پیامها و خبرها هیچ‌گونه رابطه‌ای با خبر قبل و بعد از خود ندارند. هوش و شعور و فعالیت دماغی در نظام تلگراف عبارت شد از «آن را شنیدم» به جای «آن را فهمیدم»؛ یعنی شعور و ذکاوت در شنیدن چیزی است و نه در فهمیدن آن.

در شرایط و اوضاعی که تلگراف به عنوان یک «دوست» به انجام وظیفه خود مشغول بود، «دوست» دیگری پا به عرصه حیات گذارد: فوتوگرافی.

محقق زبان‌شناس و ریاضیدان انگلیسی، ویلیام هنری فاکس تالبوت، نگاتیف یک عکس و روش و امکان تکثیر فراوان از روی آن را ابداع کرد.

سر جان هرشل (Sir John Herschel) اولین کسی بود که این روش را «فوتوگرافی» نامید. نامی شایان و در خور توجه؛ «نورنگاری» یا «نگارش با نور». این نام که در ذهن انسان صاحب درک و شعور، بیشتر به طرز می‌ماند تا یک تسمیهٔ واقعی، از همان ابتدا نشان داد که دنیای «فوتوگرافی» و دنیای نگارش (و اصولاً دنیای هر نوع دیگری از ابزارهای بیان) از هم جدا بوده و باید جایگاهی متفاوت از دیگری در اذهان و افکار عامه داشته باشند. این «دوست» جدید دارای زبانی است که جزء به جزء قطعاً به قطعاً سخن می‌گوید. واژه‌نامهٔ آن — در قیاس با کتاب —

محدود به نمایشی مشخص و قدرت توصیفی صریح و محدود است. یک قطعه عکس، برخلاف الفاظ و عبارات، ایده و اندیشه و مفهومی از جهان را به ما عرضه نمی‌کند، مگر آنکه ما، برای گرفتن یک فکر و یک ایده از یک تصویر، زبان را و الفاظ را به کمک بگیریم. قطعه عکسی با این ویژگیها نمی‌تواند با نامرئی‌ها، پنهان‌شده‌ها، عالم غیب و با مجردات انتزاعی سروکاری داشته باشد. یک قطعه عکس از «انسانها» سخن نمی‌گوید بلکه از «یک مرد» و یا «یک زن» سخن می‌گوید؛ از «درختان» سخن نمی‌گوید بلکه از «درخت»ی سخن می‌گوید. بدین ترتیب نمی‌توان به مدد «لغت‌نامهٔ تصاویر» پیرامون مفاهیم و معانی انتزاعی و مجرد و کمال یافته‌ای نظیر حقیقت، شرف، افتخار، حرمت، عشق، محبت، خطا و صواب سخن گفت. زیرا چیزی را «نشان دادن» غیر از دربارهٔ چیزی «سخن گفتن» است. گاوریل سالامون می‌گوید: «تصاویر را باید دید» و «الفاظ را باید فهمید». در فوتوگرافی ساختار جمله و جمله‌بندی وجود ندارد، به گونه‌ای که نمی‌تواند با جهان، بحث و مذاکره کند و دارای تمایلات و تواناییهای معرفت‌شناسانه باشد. در جهان فوتوگرافی آغاز و میان و انجام به همان اندازه کمیاب است که در جهان تلگراف.

اینکه «تصویر» و «واژه» دارای نقش و وظیفهٔ متفاوتی هستند و در سطوح و حوزه‌های انتزاعی و مجرد عمل می‌کنند که با یکدیگر یکسان نیستند و مآلاً عکس‌العملهای متفاوتی را برمی‌انگیزانند، بر کسی پوشیده نیست. عمر نقاشی لااقل سه برابر عمر کتابت و نگارش است. در قرن نوزدهم کسی تردیدی نداشت که در میان ابزارهای گوناگون وسایل ارتباط جمعی «تصویر» نیز از جایگاهی معین و مخصوص به خود برخوردار است. آنچه در آن زمان بی‌سابقه جلوه کرد، هجوم و نفوذ وسیع و گستردهٔ فوتوگرافی و دیگر اشکال تصویری به دنیای سمبلها و به محیط زیست نمادهای موجود بود. این واقعه را دانیل بورستین (Daniel Boorstin) انقلاب بصری نامید و با این تعبیر، آن هجوم عمیق و گسترده‌ای را مورد توجه قرار داد که طی آن اشکال گوناگون تصاویر - که با تکنیکهای متفاوت تولید و تکثیر می‌شوند - به درون فرهنگ آمریکایی راه پیدا کردند و بدون برخورد با مانع، علیه زبان گویشی به راه افتادند و همچنان به پیش رفتند: عکس و فیلم، اوراق گرافیک، پلاکاردها، تابلوهای آگهی و تبلیغات و ...

منظور از کاربرد واژه «هجوم» در اینجا بدان جهت است که این «دوست» جدید با مجموعهٔ شکل‌های گوناگون در ساخت تصاویر و با نام «فوتوگرافی» بدین منظور پای به درون فرهنگ

نگذارد تا به عنوان مکمل و حامی زبان ایفای نقش کند. بلکه بر آن بود و بر آن شد که زبان را که مهمترین وسیله ما برای تبیین و درک و تفاهم و ارزیابی و کنترل واقعیتهاست از میدان به در کرده، خود را جایگزین آن کند. با ورود فوتوگرافی به حوزه مطبوعات، تصویر، بحث و کلام را به عقب راند و در مواردی به حذف تمام عیار و کامل آنها پرداخت. در دوران پایانی قرن نوزدهم، بنگاههای تبلیغاتی و نیز روزنامه‌های جهان به خوبی دریافتند که یک عکس نه تنها وزنه‌ای بیشتر از هزار کلام دارد، بلکه هر کجا مسأله بر سر فروش کالایی باشد، ارزش و کاربرد عکس به مراتب بیشتر از لیاقت ذاتی کلام است. خسارت این «انقلاب بصری» زمانی نمودار شد که در اذهان عامه مردم «دیدن» به جای «خواندن» مبنای اعتماد و پایه اعتقاد قرار گرفت.

انسانها تا آن زمان به دنبال اطلاعاتی بودند که روشنی‌بخش ساختار و چهارچوب واقعی زندگی آنان بود، حال آنکه با ورود این «دوست» آن به حریم زندگی باید اینک به دنبال چهارچوب و قالبی باشند برای اطلاعاتی که به سوی آنها سرازیر است؛ بلکه از طریق این چهارچوب بتوان فایده و کاربردی و معنا و مفهومی برای این انبوه اطلاعات پیدا کرد. جدول کلمات متقاطع نمودار چهارچوب و قالبی برای مصرف این اطلاعات است!! فایده‌ای که بر چنین چهارچوبها و قالبها مترتب است همان مصرف و فایده‌ای است که از اطلاعاتی حاصل می‌شود که فاقد رابطه حقیقی و واقعی با زندگی ما و با وجود انسانی ماست و تنها ارزش سرگرمی را دارد؛ نظیر پر کردن جدول کلمات متقاطع. به دنبال چهارچوب و قالب بودن برای فایده بخشیدن به اطلاعاتی که به درون جامعه‌ای سرازیر است، در واقع آخرین راه، فرار فرهنگی است که در اسارت عدم تجانس، ناهماهنگی، بی‌اعتباری و بی‌اهمیتی به ناتوانی و سرگشتگی گراییده و در چنگال پوچیها دچار تجاوز نامرسی شده است.

بدیهی است که آن ساختمان عریض و طویل و بنای فراخ فرهنگی که کتاب و کتابخوانی ساخته و پرداخته بود به یکباره توسط فوتوگرافی و تلگراف و با یک ضربه ویران نشد. حتی در اولین دهه قرن بیستم نیز انبوهی از آثار بزرگ ادبی و زبان‌شناختی خلق و عرضه گردید. در لابه‌لای صفحات مطبوعاتی نظیر آمریکن مرکوری (American Mercurie) و نیویورکر (New Yorker) در رمانها و قصه‌های فالکنر (Falkner)، فیتز جرال (Fitz Giral)، اشتاین بک (Steinbeck) و همینگوی (Hemingway) و حتی در ستونهای روزنامه‌های بزرگ نظیر

هرالد تریبون و نیویورک تایمز، نوشته‌ها و نشرهایی به چشم می‌خورد که مالا مال از شور و هیجان بود و چشم و گوش را نوازش می‌داد. اما آن چه بود، چیزی نبود جز سرود پایانی و نغمه خداحافظی عصر مناظره و مباحثه نوای بلبلی بود که زیباترین، عاشقانه‌ترین و شورانگیزترین نغمه‌اش زمانی شنیده می‌شود که فرارسیدن لحظات مرگ را پیش رو دارد. طنین این نغمه‌ها بشارتی برای آغاز نبود، بلکه اشارتی به پایان داشت. در زیر و بم و در لابه‌لای این نغمه‌های محکوم به فنا، نوای دیگری نیز آغاز شده بود که تلگراف و فوتوگرافی به عنوان دو یار و همکار و دو نوازنده حرفه‌ای، پرده و مقام این آهنگ را تعیین می‌کردند. «زبان» آنها، هرگونه پیوستگی و ارتباط را نفی می‌کرد، خارج و بدون نظام عمل می‌کرد، مدعی کم اهمیتی و بی‌اعتباری تاریخ بود، چیزی برای گفتن نداشت، ولی اعجاب و شگفتی و افسون‌زدگی را به جای اندیشهٔ منسجم، پرمایه، چند بُعدی و دارای ابعاد عمیق هدیه می‌کرد. نوایی که مقام و پرده آن را این دو «دوست» – تلگراف و فوتوگرافی – در اتحاد با «دوست» دیرینهٔ دیگر یعنی مطبوعات معین کردند، در قالب یک «دو نوازی» مرکب از تصاویر و لحظه‌ها به اجرا درآمد و نغمهٔ تولد شکل نوین افکار عمومی، شعور اجتماعی و اذهان عامهٔ آمریکا را سرداد.

تمام وسایل و ابزارهای ارتباط جمعی اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم که ارتباط و مرادۀ الکترونیکی را آغاز نمودند یا خود را در آن سهیم کردند، راهی را پیمودند که تلگراف و فوتوگرافی آنان را به پیمودن فرامی‌خواندند. برخی از این ابزارها، نظیر فیلم و سینما به دلیل ماهیت ذاتی و خاص خود تمایل بیشتری به این راه نشان دادند. برخی دیگر نظیر رادیو، که تمایل و کشش درونی آن به سوی تقویت زبان تعقلی سوق داشت، سرانجام زیر فشار معرفت‌شناسی جدید تسلیم شدند و به حمایت آن برخاستند. در مجموع تکنولوژیهای پیچیدهٔ الکترونیک، دنیای جدیدی به ارمغان آوردند که در آن پیوستگی و «جزء لاینفک بودن» بی‌معناست، زیرا که در چنین دنیایی نفس عمل «به دنبال معنا بودن» بی‌معناست. دنیایی ویژهٔ سرگرمی و تفریح. بر سرگرمی و تفریح نمی‌توان خرده گرفت. اما یکی از روان‌شناسان زمانی گفته بود:

همه ما برای خود قصرهای خیالی ساخته‌ایم؛ اشکال این کار زمانی  
بروز می‌کند که بخواهیم به درون آن قصرها اسباب‌کشی کرده و در آن زندگی  
کنیم.

وسایل ارتباطی و رسانه‌های همگانی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که فوتوگرافی و تلگراف را در درون خود جای داده بودند چنین قصرهای خیالی را برای فرهنگ بشری به ارمغان آوردند. بعدها با ظهور و فراگیر شدن تلویزیون، ما را بر آن داشتند تا به درون این قصرهای خیالی اسباب‌کشی کنیم. تلویزیون ابزاری شد که بالاترین جایگاه عرض اندام را و نیز نافذترین قدرت بیان را به تمایلات معرفت‌شناسی تلگراف و فوتوگرافی، اعطا کرد، آن هم به گونه‌ای که این وسیله ارتباط جمعی به حضور جابه‌جایی و بازی متقابل میان تصویرها و لحظه‌ها، بیشترین کمال را بخشید و همه اینها را به حریم خصوصی انسانها راه داد.

دیر زمانی است که ما با دومین نسل از کودکانی سر و کار داریم که تلویزیون برای آنها به صورت اولین و معتبرترین و سهل‌الوصولترین آموزگار و در اغلب زمینه‌ها قابل اعتمادترین همکار و صمیمی‌ترین دوست درآمده است. به عبارت دیگر: «تلویزیون مرکز هدایت و کانون رهبری معرفت‌شناسی نوین شده است».

هیچ مخاطبی را نمی‌توان دید که به علت خردسالی از دیدن تلویزیون منع شود. هیچ تنگدست و بینوایی یافت نمی‌شود که به خاطر فقر ناچار باشد از تلویزیون چشم‌پوشد. هیچ تربیت و هیچ آموزشی نیست که آن‌چنان متعالی و نفوذناپذیر باشد که از تلویزیون اثر نپذیرد و بالاخره از موضوعات مورد علاقه اجتماع؛ از سیاست و اخبار و تعلیم و تربیت و مذهب گرفته تا علم و ورزش. هیچ موضوعی نیست که در تلویزیون مطرح نشود و این همه بدان معنی است که درک و استنباط و برداشت جامعه و افکار عمومی از این موضوعات از طریق و از دیدگاه تلویزیون شکل می‌گیرد و محک می‌خورد.

امروزه تلویزیون به گونه‌ای خود را در کنار دیگر اجزای حیاتی محیط زیست ما جای گرفته است که نسبت به آن ناخودآگاه و بی‌تفاوت شده‌ایم. حتی این سؤال که «تلویزیون چه تأثیری بر ما می‌گذارد؟» نیز به فراموشی سپرده و طرح این سؤال برای عده‌ای شگفت‌انگیز است؛ گویی که پرسیده‌ای: «داشتن گوش و چشم چه خاصیت و تأثیری برای ما دارد؟»

همان‌طور که در آغاز گفتار بدان اشاره کردم، بیست سال پیش این سؤال که «آیا تلویزیون بازتاب یک فرهنگ است یا ساخته و پرداخته آن؟» توجه بسیاری از دانشمندان و ناقدان

اجتماعی را به خود جلب کرده بود. امروزه دیگر چنین امری طبیعی است، همان‌گونه که تلویزیون خود به عنصری از فرهنگ و بالاخره خود به فرهنگ بشری تبدیل شده است.

### ماهواره‌های تصویری و سلطه تکنوپولی

در صفحات گذشته از شاخصه‌های جامعه تحت سیطره تکنوپولی به اجمال سخن گفتیم و نیز دیدیم که چگونه این نظام از انسان جز اطاعت محض نمی‌طلبد.

اینک این فرهنگ و این نظام تکنوپولی آمریکایی است که مدعی سروری و حاکمیت بر کل جامعه بشری می‌باشد. بدیهی است که فرهنگهایی هوشیار و عناصری پایدار چون ادیان، سنتها، تواریخ و ارزشها و نمادهای اعتقادی و میهنی بر سر راه رشد و سیطره جهانی او بایستند و راه نفوذ بیشتر را بر او ببندند و بدیهی است که نظام تکنوپولی نیز می‌کوشد تا این موانع را از سر راه خود بردارد.

رسالت مبارزه با این موانع را ماهواره‌های تصویری با کاتالهای بیشمار تلویزیونی و برنامه‌های متنوع و مروج فرهنگ و ذائقه نظام تکنوپولی برعهده گرفته‌اند. همان‌طور که دیدیم مبارزه تکنوپولی با این عناصر و موانع، مبارزه رودرو نیست. این نظام هرگز، در ظاهر به تحقیر آنها نمی‌پردازد، آنها را پوچ و بی‌مایه اعلام نمی‌کند، داعیه نبرد با ارزشهای پذیرفته شده جوامع بشری را ندارد؛ بلکه زیرکانه و هوشیارانه به میدان می‌آید، به عمق فرهنگها رسوخ می‌کند، سمبلها و نمادهای ملی و دینی را از درون تهی و از دستاوردهای خود مشحون می‌سازد.

نیل پستمن در مورد تهی کردن ارزشها از سمبلها و نمادهای ملی و مذهبی معتقد است که در نظام تکنوپولی، وظیفه بی‌اعتبار ساختن ارزشها و به ابتذال کشاندن مقدسات، به عهده اقتصاد و تجارت و البته با استفاده از ظرفتهای روان‌شناسی و آمار و... گذارده شده است. او به عنوان مثال به دو پرده از دو آگهی تجارتي اشاره می‌کند که در اولی حضرت مسیح خطاب به مؤمنان می‌گوید: آن روز که من در تانا با یک معجزه آب را به شراب تبدیل کردم، چنین شرابی را در نظر داشتم و بعد نام شراب بر پرده ظاهر می‌شود. در پرده دوم چهره عمو سام را با همان هیكل و شمایل می‌بینم که نگاهی تحسین‌بار به آسمان می‌دوزد و در همان حال از ورای ابرها، صدای طنین‌دار از مژه اعجاب‌انگیز کالباس فلان کارخانه و رضایت کامل فرشتگان از مصرف‌کنندگان

آن، اظهار خشنودی می‌کند. او سپس به تحلیل این مسأله پرداخته، می‌گوید در هر دو پرده، هیچ اثر و نمودی از توهین به مقدسات دیده نمی‌شود. هر چند موضوع به مراتب وقیحانه‌تر از هر توهین است و می‌افزاید در اهانت به مقدسات در هر حال صحبت بر سر قدرت و ارزش یک نماد است. کسی که به یک نماد توهین می‌کند به همان اندازه آن را جدی تلقی می‌کند که فرد پایبند به آن.

همچنان‌که مشاهده می‌شود اینجا نظام تکنوپولی توهین نیست بلکه مطلب بر سر مبتذل ساختن مقدسات است که با هیچ قانونی قابل جلوگیری نیست. در نظام و فرهنگ تکنوپولی چنان‌که گفته شد، وظیفه به ابتدال کشیدن مقدسات را پیامهای بازرگانی و شیوه تجارت آمریکایی به عهده گرفته‌اند. پستمن می‌افزاید این واقعیت نه برای آن است که اقتصاد و تجارت آمریکایی دارای خصیصه‌ای جدا از اقتصاد و تجارت اروپایی و یا جای دیگر دارد و آزمند و طماع است، بلکه از این جهت که احترام و ارزش تکنولوژی، در دیدگاه این فرهنگ فوق ارزشهاست. سمبلهایی که اعتبار و ارزش آنها ریشه در عقاید مذهبی و آیینهای سنتی دارد، باید به سریعترین وجه ممکن از اعتبار ساقط گردند و از اثرگذاری آنها کاسته شود و از هرگونه قدرت تهی شوند و این بدین معناست که باید لباس قداست از تن سمبلها به در آید.

دو دلیل آمیخته به یکدیگر، ضرورت ابتلای سمبلها را به بیماری ابتدال جلوه‌گر می‌سازد. دلیل نخستین را یکی از ناقدان اجتماعی به نام جی روزن (Jay Rosen) با کمال وضوح شرح می‌دهد. درست است که سمبلها و خصوصاً تصاویر مقدس را می‌توان بی‌نهایت تکرار و تکثیر کرد ولی باید توجه داشت که قدرت اثرگذاری آنها لایزال نیست و حدّ و مرزی دارد. به هر میزان که موارد استعمال یک نماد مقدس افزوده گردد، به همان میزان از قدرت‌گذاری و معنابخشی آن کاسته می‌شود. دانیل بورستین نیز ضمن توجه به «انقلاب بصری» - که در صفحات پیشین بدان اشاره شد - توضیح می‌دهد که چگونه در جریان این انقلاب، عکسبرداری و تکثیر همه‌گونه تصاویر به مرور آسانتر می‌شد و راه دسترسی توده‌های مردم به عکسهای سمبلیک و مقدستر هموارتر می‌گردید و هر روز بیش از پیش، از رهگذر چاپ و لیتوگرافی و بعدها از راه سینما و تلویزیون، سمبلهای مذهبی و ملی تبدیل به اشیاء و پیکره‌هایی شدند که با نگاه بی‌اعتنایی و اگر نگوئیم تحقیرآمیز بیننده روبه‌رو شدند. او آنگاه به تشریح نتایج این واقعیت می‌پردازد،

آنچنان که گویی در مقام پاسخ به کسانی است که معتقدند اثرات تهییجی و عاطفی یک چهره مقدس برقرار خواهد ماند. وی می‌گوید اغلب انسانها در دوران قبل از انقلاب بصری، از امکانات نسبی کمتری برخوردار بودند؛ مثلاً تصویر عیسی مسیح (ع) و یا مریم مقدس فقط در کلیساها موجود بود. تصاویر و مجسمه‌های قهرمانان تاریخ و الگوهای اساطیری یا در مکانهای عمومی یا در موزه‌ها یا در منازل ثروتمندان یافت می‌شد. اکثر کتابها هم حاوی اینگونه عکسها بودند. اما از یک طرف به سبب گرانی در اختیار همه کس نبود و ثانیاً عکسی که در کتاب است و آن کتاب در قفسه جای دارد، نمی‌تواند دائماً در برابر دیدگان قرار داشته باشد. از آنجا که این تصاویر اجزایی از محیط زندگی نبودند که پیوسته در معرض تماشا باشند، دربرگیرنده قدرتی با تأثیر عاطفی بودند؛ اما به همان میزان که دسترسی مردم به آنها بیشتر شد، رفته رفته از نیروی اثرگذاری آنها کاسته گردید و سرانجام به جایی رسید که تصاویر فوق اهمیت و اعتبار پیشین خود را از دست دادند. این عبارت معروف است که «یک عکس از هزار واژه گویاتر است». اما هزاران عکس که از موضوعی واحد حکایت کند، دیگر گویایی و اثر ندارد. همچنین استعمال دایم یک واژه که معنایی ویژه یا قداستی خاص دارد؛ در اثر تکرار بی‌رویه و بی‌کوران، ارزش و محتوای آن رفته رفته کمرنگتر شده و در نهایت به یک صدای بی‌معنی و بی‌اثر تبدیل می‌گردد. زیرا در اثر کثرت استعمال، بار سمبلیک آن به تدریج از حوزه دقت انسان خارج شده و در دریای بی‌اعتنایی و عادت غرق می‌گردد. همه ما کم و بیش تأثیر استعمال مکرر کلمات فحش‌آمیز و زننده را در روح و ذهن خود تجربه کرده‌ایم. کلماتی که علی‌الاصول زننده هستند و باید دال بر عصبانیت و هجوم بوده باشند و یا به قصد توهین و تحقیر به کار روند در اثر کثرت استعمال از قدرت اثر و تحریک کمتری برخوردار شده و سرانجام به لغات بی‌معنی و واژه‌هایی متعارف تبدیل می‌گردند که نه تنها هیچ‌گونه بار ارزشی یا ضد ارزشی ندارند؛ بلکه آن خصلتی را هم که بیان‌کننده حالت روانی، اعتدال یا عدم اعتدال گوینده یا شنونده می‌بوده، از دست می‌دهند.

بی‌اعتبار و بی‌محتوا شدن نمادها، فقط از طریق استعمال مکرر حاصل نمی‌آید، بلکه به کار بردن بی‌رویه و بی‌مورد آنها نیز همین نتیجه را در پی خواهد داشت. تندگویی و تهاجم لفظی، هنگامی دارای قویترین اثر خواهد بود که در انحصار خشم و نفرت باشد؛ حال اگر، هرکدام از این

لغات بدون توجه به محتوا و ارتباط روانی خاص در هر جمله و در کنار هر اسم آورده شود تأثیر روانی و جادویی آن کلمه از دست خواهد رفت. از همین مقوله است قسم خوردن به خداوند یا چهره‌های مقدس و آوردن نام بزرگان برای مقاصد بی‌ارزش و عادی. اگر نام شهیدی والا مقام را بی‌رویه و نامناسب به کار بریم، مثلاً یک ساندویچ فروشی یا یک کارگاه پنچرگیری یا مکانی نامناسب از قداست آن کاسته‌ایم. همچنان‌که نامگذاری کار و اثری محیرالعقول یا بنایی باشکوه و بزرگ و درخور یا بزرگراهی وسیع و پررفت و آمد به نام شخصیتی مقدس، آن چهره را جاودانه خواهد ساخت. حدود چهل سال پیش در بازاری از بازارهای تهران به چلوکبابی و یکتورهوگو و نیز پینه‌دوزی حکیم عمر خیام برخورد کردم. نمی‌دانم هنوز هم این دو محل کسب و جود دارند یا خیر؟ ولی امروزه نیز با بسیاری مؤسسات کوچک که نامهای بزرگان و پیشوایان را بر خود دارند روبه‌رو هستیم و من تردید دارم که در ذهن و روان کسانی که نامهای آن مؤسسات را بر زبان یا به آنها مراجعه می‌کنند آن تأثیری که مراد نامگذاران بوده، دریافت کنند یا اگر فروشگاهی به مناسبت و به افتخار زادروز فلان امام معصوم، اقدام به حراج لباسهای تابستانی یا فلان کالای مورد نیاز عموم کرد، گمان نمی‌کنم که خدمتی و قداستی برای آن امام معصوم یا هر چهره مقدس دیگری که بی‌رویه و نامناسب به کار رفته صورت گرفته باشد (چنان‌که سالها پیش در یک خیابان پررفت و آمد تهران با نام «باشگاه شیخ صدوق» روبه‌رو بودیم). البته نظام تکنوپولی و آیین سودآوری اگر اقتضا کند که از نام و چهره و سمبل و نمادی برای فروش بیشتر تولیدات خود یا جلب توجه مخاطبان مورد نظر بهره‌گیرد، بدون تردید، بدان کار خواهد پرداخت و تا زمانی که این نام بازار مصرف و فروش را گرم نگاهدارد، روز و سالی نخواهد آمد که به آن نام یا مقام با دیده تمسخر نگرسته شود و از جانب سوداگر سودجو، مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد. اینجا صحبت بر سر انگیزه نامگذار نیست، بلکه بحث بر سر میزان بقای قداست و تأثیر جاودانه نام مورد نظر است که در اثر این استعمال بی‌رویه، قداست و اعتبار و اثر جادویی خود را از دست خواهد داد. در نظام تکنوپولی مرز میان قداست و اهانت به قداست از میان رفته است. استثمار و استخدام سمبلهای ارزشمند فرهنگی در پیامهای بازرگانی و فعالیتهای سودآوری در دو سه دهه اخیر در مغرب زمین و چند صباحی است در کشور ما نیز رایج شده است. تا قبل از آن در یک آگهی تجاری، خاصیت و شاخصه‌های ممتاز و برجسته یک کالا و اثرات مطلوب و ممتاز مورد

نظر آن در قیاس با فرآورده‌های مشابه و نیز قراخواندن عقل و قدرت مقایسه خریدار و مصرف‌کننده، محتوای پیام را تشکیل می‌داد. ولی امروزه در یک تبلیغ تلویزیونی، سخن از خصوصیات کیفی یک محصول نیست؛ بلکه صحبت پیرامون خصوصیات روانی مصرف‌کننده دور می‌زند. استخدام هنرپیشگان یا سیاستمداران، چهره‌های معروف ورزشکاران، سیمای معنوی انسانهای بزرگ، صحنه‌هایی از یک گردش دسته جمعی و ماهیگیری گرفته تا جلوه یک شام پر زرق و برق، حالت شاد یک خانواده خوشبخت که مشغول بار بستن بر روی ماشین برای انجام یک سفر تفریحی و به همراه کودکان خندان و شاداب، عازم حرکت هستند و... - هیچ‌کدام پیامی درباره کیفیت محصولی که باید به فروش برسد در بر ندارد. اما در عوض حامل هرگونه پیام در ارتباط با نگرانی، تخیل و رویا و اعتقادات و نیازهای کسی است که باید آن را بخرد. به هنگامی که سفارش طراحی یک کالای مصرفی را به کارشناس مورد نظر می‌دهد، تا پرده‌ای تبلیغاتی برای آن طراحی کند، ضرورتی نمی‌بیند در مورد کیفیت تولید و محصول اطلاعاتی به طراح بدهد. او نیز چنین اطلاعاتی را طلب نمی‌کند، بلکه فقط می‌خواهد بداند مخاطب این پیام چه کسانی باید باشند. اجرای بقیه کارها و تشخیص نقاط ضعف روانی مصرف‌کننده البته با شخص طراح می‌باشد. امروزه دوره‌های آموزش بازاریابی و شیوه‌های تبلیغاتی، هزینه‌هایی به مراتب بیشتری را از تحقیقات در جهت مرغوبیت مستمر کالا به خود اختصاص داده است.

پس‌تمن می‌گوید در جایی از مرکز این نظام تکنوپولی کارخانه عظیمی است که خود را از هر قید و بندی آزاد می‌یابد، تا با استخدام تمامی سمبل‌های موجود به درون روح و روان مصرف‌کننده نفوذ کرده آن را تصاحب نموده و به خدمت اقتصاد و بازرگانی درآورد. با وجود اختلافی که در ارقام وجود دارد، مع‌هذا یک ارزیابی محتاطانه می‌گوید که یک فرد آمریکایی تا سن ۶۵ سالگی تقریباً با دو میلیون آگهی تلویزیونی مواجه است. اگر تعداد آگهی‌های رادیویی، تبلیغات مندرج در روزنامه‌ها و مجلات، پیامهای بازرگانی دیواری و ستونهای اعلانات را نیز بر آن بیفزاییم، خواهیم دید که انتقال این دریای عظیم از نمادها و به دنبال آن تخلیه ارزشی آنها، مرزهایی را درنوردیده که در تاریخ بشر هرگز نمونه‌ای نداشته است. او سپس می‌افزاید این کار در واقع نوعی تجاوز به ناموس فرهنگی یک جامعه است، تجاوزی که در زیر چتر حمایت یک ایدئولوژی قرار دارد که همه چیز را در راه وصول به پیشرفت صنعتی مجاز شمرده و در برابر از

هم گسیختن سنن و آداب کاملاً بی‌اعتناست. بدیهی است که این امواج تبلیغاتی عامل اصلی تخلیه ارزشی نمادها نیستند، چه یک چنین هجوم بر فرهنگ و سوء استفاده از آن، بدون وجود یک تکنولوژی که راه آن را هموار ساخته و بدون یک نگرش جهانی و تفکری که آن را مطلوب شناخته، ممکن نمی‌بود. اینها همه عارضه و نمود یک جهان‌نگری خاص است که در سنتها و آداب، فقط موانع و مشکلاتی را می‌بیند که بر سر راه گسترش آن ایستاده باشند. بدون رعایت حد و مرزی به منظور احترام و حفظ قداست سمبلها نمی‌توان به روش مؤثری برای حفظ مفهوم سنت و آیین دست یازید. سنن و آداب در حقیقت چیز دیگری نیستند جز شناخت و احترام به حاکمیت و اقتدار سمبلها و اعتبار دادن به روایاتی که محتوای این نمادها را شکل می‌دهند. در پی‌رنگ و روباختن نمادها رفته رفته هسته اصلی روایات و منقولات رو به زوال نهاده و منهدم خواهد شد.

راههای تخریب فرهنگها و شگردهای نامریی و ناملموس جنگ با ارزشهای دینی و سمبلهای ملی جوامع گوناگون بشری را مشروحاً در کتابها و نوشته‌هایی که در پایان مقاله بدانها اشاره شده آورده و در اختیار علاقه‌مندان و دردمندان قرار گرفته است. از این رو ادامه بحث را در دو زمینه دیگر پی می‌گیریم:

### ۱- افول طفولیت

الف. رسانه‌های تصویری، بویژه تلویزیون که چگونه دوران کودکی را از انسان می‌ریابند؟  
ب. فقدان طفولیت و نادیده انگاشتن عوالم کودکی (با تمام اقتضائات و ایجابات آن) چرا زمینه‌ساز و عامل سقوط و انحطاط فرهنگ و تمدن بشری می‌گردد؟

### ۲- رسانه‌های تصویری و قوای دماغی انسان

الف. آثار و تفاوت‌های رسانه‌های ارتباط جمعی بر قوای دماغی و ارگانهای تخیل و تعقل در انسان چیست؟  
ب. چرا و چگونه تماشای مستمر تلویزیون، قوای تخیلی را در کودک و سازوکار اندیشه و تعقل را در بزرگسال به دنبال دارد؟

## افول طفولیت

دوران کودکی یا طفولیت، مرحله‌ای از عمر یک انسان است که اقتضائات و ایجابات ویژه خود را دارد. روح و جسم لطیف کودک، ظرفیت درگیری و توان حضور در ماجراهای دنیای بزرگسالان را ندارد. از این رو در یک جامعه سالم و یک خانواده متعهد، رو در رویی او را با مسائل بزرگسالان از خشونت و نابسامانیهای فرهنگی و اخلاقی و جنسی گرفته، تا قتل و کشتار و فجایع روزمره و حتی کاربرد کلمات رکیک و ناسزا مانع گشته، خط فاصل میان جهان کودک و دنیای بزرگسالان را مورد توجه قرار می‌دهند، تا زمینه رشد و تکامل سالم روحی و جسمی او را متناسب با اقتضائات خردسالی و ایجابات عاطفی هماهنگ با ظرفیت و توان محدود او فراهم آورند.

شبیخون گسترده نظام صنعتی نوین بر فرهنگ بشری<sup>۲</sup> و «کارترین» ابزار آن یعنی رسانه‌های تصویری<sup>۳</sup> بویژه تلویزیون، نزدیک به دو دهه است که این خط فاصل و این مرز حائل را از میان برداشته است. به طوری که امروزه کودک از هجده ماهگی به تماشای تلویزیون می‌پردازد - خصوصاً در غرب - و از سه سالگی بیننده معتاد این رسانه تصویری است که در برنامه‌های این جعبه جادو تفاوتی میان کودک و بزرگسال وجود ندارد. کشتار و خشونت، آدم ربایی و سرقت، برهنگی و سکس، ناهنجاریهای اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی ریخته در انواع قالبهای نمایشی و تصویری و حتی پیامهای بازرگانی، پیوسته در معرض دید کودک و بزرگسال، به طور یکسان، قرار دارد. ثمره قهری این وضع ایجاد اختلال و تزلزل در «دوران کودکی» انسانها و سرانجام محو و زوال کامل آن خواهد بود؛ بدین معنی که تنگ کردن و دگرگون ساختن فضای رشد کودک، محدود کردن و جهت دادن به نشاط و تلاش او، بی توجهی به فضای ذهنی و عدم عنایت به آسیب پذیری کودک در مواجهه با ماجراها، حوادث، داستانها و کلیه وقایعی که باید از چشم و نظر، ذهن و اندیشه کودک دور بماند تا سلامت روان و رشد متعادل جسم و روح و عقل او را تضمین کند؛ موجبات زوال کودکی و در نتیجه اعوجاج شخصیتی او را در پی خواهد داشت.

زوال «دوران کودکی» یا «افول طفولیت» آسیب اجتماعی بزرگی است که گریبانگیر بشر در

سراسر جهان متمدن امروز شده است.

درحالی‌که در مشرق زمین خصوصاً در جوامع اسلامی، عنایت به کودک، با توجه به اقتضای جسم و روح او مقوله‌ای است که همواره مورد توجه بوده است و حتی احکام مذهبی و آداب و سنن اجتماعی فراوانی برای صیانت و پرورش او وجود داشته و اکثراً هم رعایت می‌شده است؛ به عبارت دیگر «طفولیت» و «دوران کودکی» نمادی است فرهنگی و اجتماعی و سرشار از دستورالعمل‌های مذهبی و سنتی، ولی در تاریخ مغرب زمین چنان‌که خواهیم دید تا قبل از ظهور چاپ و رواج علم و فرهنگ و عصر رنسانس، چنین پدیده‌ای وجود نداشته است.

نکته‌ای که در این باب جلب توجه می‌کند و باید از سوی پژوهشگران زبان‌شناس مورد عنایت و بررسی قرار گیرد، این است که من در هیچ‌یک از زبانهای اروپایی، برای واژه فارسی «کودک» یا عربی «طفل» معادلی نیافتم. این دو واژه دوران معینی از عمر را بیان می‌کنند که حدّ فاصل میان شیرخوارگی و دوران آموزش دبستانی است. درحالی‌که واژه‌های *child* (انگلیسی) و *kind* (آلمانی) و *Infants* (لاتین و فرانسه)، گرچه بر کودک نیز اطلاق می‌گردد، ولی در اصل به معنای «فرزند» است.

واژه‌های *menino* و *menina* (در زبان پرتغالی)، *bambina*, *bambin* (ایتالیایی) و *nino* و *nina* (اسپانیولی)، *boy* و *girl* (انگلیسی) و بالاخره *junge* و *mädchen* (در زبان آلمانی) هر کدام معادل واژگان پسر و دختر در زبان فارسی هستند. البته کلمات ترکیبی و واژه‌های مرکب و برخی تعابیر مدرن نظیر *baby* و *ked* و *knabe* در زبانهای انگلیسی و آلمانی هیچ‌کدام معادل واژگان، «کودک» و «طفل» نیستند. آیا علت این امر را می‌توان فقدان نهاد «کودکی» و یا «طفولیت» به عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی و مذهبی در مغرب زمین دانست؟

به هر حال «دوران کودکی» با تمامی ویژگیهای تاریخی و فرهنگی و سنتی و مذهبی آن از بازیهای کودکانه و افسانه‌ها و قصه‌ها و سرودهای ویژه کودکان گرفته تا آموزشهای مذهبی مناسب و تعلیم و تربیت، همه و همه، در رسانه فراگیر تصویری تلویزیون جایگاهی نداشته و هر روز بیشتر از دیروز از چشم و گوش کودک دورتر می‌گردد.

زوال دوران کودکی یا افول طفولیت را نیل پستمن، جامعه‌شناس سرشناس و نامدار آمریکایی در کتابی با همین عنوان، مورد بررسی قرار داده است که ترجمه فارسی آن، توسط

اینجانب صورت گرفته و مؤسسه ایران چاپ - سازمان انتشارات اطلاعات - آن را منتشر کرده است.<sup>۴</sup>

نظریه پستمن نه فقط از این جهت در خور ارزش است که اولین هشدار دهنده به این زوال می باشد، بلکه هم از آن جهت که با تحلیلها و آمارهای علمی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که وسایل ارتباط الکترونی با قدرت فوق‌العاده و حوزه گسترده و حضور نافذ و تأثیر ویران‌کننده خود، به این جریان، شتاب و حشمتناکی نیز بخشیده است.

اعتراض پستمن و هشدار او به پیوند و اتحادی است که میان سود و تجارت و بی‌اعتنایی به رشد و سلامت روح و جسم کودک منعقد شده است. در اینجا کودک به عنوان موجود بیولوژیکی با خصوصیات ویژه خود مورد نظر او نیست، بلکه عنایت او به «کودک» و «کودکی» به عنوان یک مقوله فرهنگی و یک پدیده اجتماعی و انسان‌شناختی متوجه است.

«دوران کودکی» یعنی جهان تصورات و تخیلات و دنیای احساسات و اندیشه کودک، زمانی به انهدام و زوال کامل می‌رسد که از کودک و خردسال و حتی نوجوان، تنها موجودی با تمنیات و آرزوهای بزرگسالان باقی مانده و آنچه در ذهن و اندیشه او می‌گذرد، «رؤیای جهان بزرگسالان» باشد و بس. انسانی که از دوران شیرخوارگی با یک جهش پا به جهان بزرگسالان می‌گذارد، چگونه انسانی است؟

آیا انسانی است که مراحل رشد را سریع‌تر طی کرده و در زمان بسیار کوتاهی به مرحله بلوغ و بزرگسالی رسیده است یا بزرگسال و نوجوانی است که «کودک» و «بچه صفت» مانده است و خواهد ماند؟

«زوال دوران کودکی» غم‌انگیزترین فاجعه فرهنگی دوران معاصر است که ثمره قهری سیطره امواج تلویزیونی و ماهواره‌ای بر محیط اجتماعی و خانوادگی ماست. زمانی که کودک را از جهان کودکی دور می‌سازیم و زمینه‌های رشد و پرورش را از او دریغ می‌کنیم و روح لطیف و جسم با نشاط او را به دست امواج دلپذیر ولی سهمگین تلویزیون می‌سپاریم، برای همیشه راه عروج انسانیت را بر او بسته‌ایم و قهراً فکر و دماغ و روح و دل او را تسلیم این جعبه جادو ساخته و آینده هدفمند و خلاق و پربرار و تعهدآور او را بی‌چون و چرا از او و از جامعه انسانی گرفته‌ایم. جامعه آمریکا به طور مطلق و برخی جوامع اروپایی به گونه‌ای نسبی در این دام افتاده‌اند. اما ما

هنوز فرصت را تماماً از دست نداده‌ایم، چه باید کرد؟ در اینجا به چند نکته کلی و اساسی پیرامون ویژگیهای طفولیت و سیر تاریخی آن در مغرب زمین می‌پردازیم.

نیل پستمن می‌گوید: کودکی مقوله‌ای است با ساختار اجتماعی و نهادی است فرهنگی و اعتباری و هرگز مبنایی بیولوژیک نداشته است. اطلاعات موجود در ژنهای بدن ما، نشانه‌هایی از مقوله کودکی و تفاوت آن با بزرگسالی را ارائه نمی‌کنند. اصل تنازع بقاء نیز تفکیک جهان کودکان از دنیای بزرگسالان را ضروری نمی‌سازد. زمانی که ما واژه کودک را به کار می‌بریم مراد ما مرحله‌ای از عمر انسانها میان سالهای بعد از شیرخوارگی تا دوره دبستان و شاید تا ۱۲ یا ۱۴ سالگی است و مرحله‌ای است که مراقبت و هدایت بزرگسالان و نیز تعلیم و تربیت متناسب را ضروری می‌سازد. اگر این تعریف را بپذیریم در این صورت قراین و شواهد بسیاری را می‌توان به دست آورد که نشان می‌دهد «کودکی» به معنای ویژه آن تا اواخر سده شانزدهم در مغرب زمین وجود نداشته است. اگر مراد ما از واژه کودک و طفولیت همان بار فرهنگی و اجتماعی است که امروزه به معنای اعم و ویژه آن در آمریکا و اروپا به ذهن متبادر می‌شود، به طور قطع می‌توان گفت که از عمر مقوله طفولیت بیش از دو‌یست سال نمی‌گذرد. به عنوان مثال، برگزاری مراسم جشن تولد برای کودکان تا دهه‌های اواسط سده هجدهم در آمریکا ناشناخته بود. اعلام دقیق سن کودک و داشتن شناسنامه مستقل، از آن هم جوانتر بوده و از یک‌صد و پنجاه سال تجاوز نمی‌کند.

یا مثال دیگر، در سال ۱۸۹۰ در ایالات متحده آمریکا فقط ۷ درصد از انسانهای ۱۴ تا ۱۷ ساله در آموزشگاهها تحت تعلیم و تربیت قرار داشتند. ۹۳ درصد مابقی انسانها در کنار اطفال و خردسالان و دیگر بزرگترها به کار در مزارع و کارخانه‌ها و معادن اشتغال داشتند. آن هم از طلوع تا غروب آفتاب. شتاب تحولات صنعتی که از اواسط سده هجدهم آغاز شد حتی بخش اعظم از همان ۷ درصد را نیز از آموزشگاهها گریزان ساخت. لاورنس استون (Lawrence Stone) می‌نویسد:

از ویژگیها و تأثیرهای سرمایه‌داری صنعتی یکی هم این بود که نظم و انضباط و مجازات و خشونت را در مدارس آن چنان شدید و غلیظ سازد که روح و اراده کودک را شکسته و او را به پذیرش کار یکنواخت در کارخانه‌ها

این مسأله بدون شک فقط برای کودکانی که از فرصت و امکان مدرسه رفتن برخوردار بودند مصداق داشت، درحالی که اطفال بیشمار از این امکان نیز بهره‌ای نداشتند و روزگار خود را در کارگاهها سپری می‌کردند. جامعه انگلیس در تمامی سده هجدهم و دورانهایی از سده نوزدهم، خشونت و قساوت بسیاری را در مورد کودکان خانواده‌های فقیر و کم درآمد را اعمال می‌کرد و از آنان بی‌رحمانه به عنوان نیروهای محرکه ماشین صنعتی بهره می‌کشید.

Pinchebeck اظهارات دختری هشت ساله را به نام سارا گودر (Sara Gooder) چنین نقل

می‌کند:

کار من بارکشی با یک گاری در معدن گاویر (Gawber - Grube) است. در راهروها و در تونلهای تاریک باید این گاری را بکشم. اغلب از این تاریکی در هراس هستم. صبحهای زود ساعت ۴ و گاه ۳/۵ از خانه بیرون می‌روم و وقتی که به خانه برمی‌گردم ساعت ۵ یا ۵/۵ بعد از ظهر است. در وسط روز مجال برای استراحت یا خوابیدن ندارم. بعضی اوقات که در تونلها نوری مشاهده می‌کنم. از خوشحالی آواز می‌خوانم ولی در بقیه مواقع از ترس سکوت می‌کنم....

همین نویسنده و محقق در جایی دیگر می‌نویسد: در سال ۱۷۸۰ نزدیک به دویست مورد کارهای خلاف، از جمله سرقت، در قانون انگلستان برشمرده شده بود که ارتکاب هر کدام از سوی کودک مجازات اعدام را به دنبال داشت. نورویچ (Norwich) دختر هفت ساله‌ای به جرم سرقت یک زیرپوش به دار آویخته شد و نیز در پی ناآرامیهایی که جورج گودرون (George Goodron) رهبر فرقه پرس بوتاریان (Presbyterian)ها در سال ۱۷۸۰ در شهر لندن برانگیخت، کودکان بسیاری به دار آویخته شدند و جورج سلوین (George Selwin) که خود شاهد عینی این اعدامهای دسته‌جمعی بود می‌نویسد: «هرگز در عمرم این همه کودک را گریان ندیده بودم».

در کتابهای بسیاری از جمله در داستانهای جان دیکنز، از حاکمیت ارباب و وحشت در انگلستان سده هجدهم تا اواسط سده نوزدهم علیه کودکان بویژه فرزندان خانواده‌های فقیر و

تهیدست گزارشهای فراوانی آمده است. از بدرفتاریها و اعمال خشونت علیه خردسالان در کارگاهها، در زندانها، در کارخانههای نساجی و در معادن و نیز از گسترش بیسوادی و فقدان مدارس، موارد بیشماری ذکر شده است.

علیرغم این گزارشها، پستمن ظهور نهاد کودکی را معلول رنسانس و حتی انسانی‌ترین محصول آن دانسته و می‌گوید:

در دوران سده هفدهم همگام با رشد علوم طبیعی، ظهور اندیشه حکومتهای ملی و پذیرش آزادیهای مذهبی و استقرار حکومتهای مردمی، «طفولیت» نیز نهادینه شده و دارای ساختاری اجتماعی و بهره‌مند از محتوایی روان‌شناختی گردید. تا آن زمان تفاوتی میان کودک و بزرگسال در هیچ زمینه‌ای یافت نمی‌شد. زبان‌گویی و لباسهای کودکان، بازیهای کودکان و حتی کارهای آنان و همچنین حقوق و قوانین اجتماعی تفاوتی میان کودک و بزرگسال را نشان نمی‌داد.

و می‌افزاید:

البته ظاهر کودکان نشان می‌داد که دارای جثه‌ای به مراتب کوچکتر از بزرگترها هستند ولی این واقعیت، هیچ تغییری در جایگاه اجتماعی آنان نمی‌داد و حق ویژه‌ای را برای آنان به رسمیت نمی‌شناخت. همچنانکه نهاد یا ارگانی برای نظارت بر امور کودکان و مراقبت از آنان وجود نداشت. تا قبل از سده هفدهم به کتابی برخورد نمی‌کنیم که به مقوله کودک پرداخته باشد و یا حتی به دستورالعملی برای مادران در مورد تربیت و مراقبت از کودک برنمی‌خوریم، در حالی که از سال ۱۷۵۰ تا ۱۸۱۴ نزدیک به ۲۴۰۰ عنوان کتاب خاص برای کودکان چاپ و منتشر گردید.

پستمن به موردی دیگر اشاره می‌کند و می‌گوید:

مزار کودکانی که در سن شیرخوارگی یا در سنین بالاتر می‌مردند هیچ‌گونه نشانه‌ای یا سنگ قبری یا علامتی خاص را نشان نمی‌داد. از اواسط سده هفدهم به بعد است که شاهد جسته و گریخته‌های بر مزار

خردسالان و کودکان هستیم. از این بالاتر اینکه از رسوم جاری یکی هم این بود که نوزادان را به نام کوچک برادر بزرگتر او می‌نامیدند.

ادوارد گیبون متولد سال ۱۷۳۷ در این مورد می‌نویسد:

از وضع جسمی بسیار نامتناسب و وضعی برخوردار بودم و از وضع زندگی به مراتب سخت‌تری، چنان‌که چند تن از برادران من که پس از من متولد شدند، آنها هم ادوارد نامیده شدند و هر کدام که می‌توانست از مرگ بگریزد و جان سالم به در برد، نام همیشگی ادوارد را با خود می‌داشت. اگر هم بر حسب تصادف همه ما به سنین بزرگسالی می‌رسیدیم آن وقت دارای نام اختصاصی شماره‌دار می‌شدیم. نامهایی نظیر ادوارد اول، دوم، سوم و... همچنان رایج بود و امروز در تاریخ به موارد فراوانی از این گونه برخورد می‌کنیم.

پستمن از قول یکی از تاریخ‌نگاران به نام جی. اچ. پلامب (J.H.Plumb) می‌نویسد:

هیچ وجه تمایزی میان دنیای کودکان و بزرگسالان به چشم نمی‌خورد. کودکان به همان بازیهای مشغول می‌شدند که بزرگترها سرگرم بودند، اسباب بازیهای آنان مشترک بود، در خوراک و پوشاک، در کردار و گفتار تفاوتی میان آنان دیده نمی‌شد. در باشگاهها و تفریحگاهها و حتی میهمانیها، کودکان خردسال در کنار بزرگترها به زندگی و تفریح سرگرم بودند.

نیل پستمن از قول اراسموس در سال ۱۵۲۳ می‌نویسد:

در اجتماعی، در محل یک باشگاه عمومی در آلمان، حدود هشتاد یا نود زن و مرد را از هر طبقه و گروه و در هر سنین متفاوت می‌بینیم که در آنجا گرد آمده‌اند. یک نفر را می‌بینیم که لباسهای خود را می‌شوید و روی بخاری آویزان می‌کند، دیگری پوستین خود را روی میز پاک می‌کند. لگنی در گوشه‌ای جای دارد که دستهای خود را در آن می‌شویند. بوی سیر و ادویه‌جات فضا را پر کرده است. جوانی آب دهان خود را به گوشه‌ای پرتاب

می‌کند. سالن آن‌چنان گرم است که همه غرق عرق شده‌اند و بوی عفن عرق، همگان را به عذاب آورده است. فردی را می‌بینیم که بینی خود را با گوشه لباسش پاک می‌کند، بدون آنکه روی خود را برگرداند، یا به اطرافیان توجهی داشته باشد. غذا را در چندین کاسه بزرگ می‌آورند و همه از همان کاسه‌ها می‌خورند. هرکس قطعه نانی در دست دارد، آن را گاز می‌زند و ملج ملج‌کنان در کاسه سوپ یا آش فرو می‌برد. چند نفر را می‌بینیم که دست در داخل کاسه برده و قطعه گوشتی را درآورده و به نیش می‌کشند، در این فاصله دیگری کاسه را برداشته و از گوشه آن جرعه‌ای هولوف‌کنان سر می‌کشد.

سپس می‌افزاید:

برای درک اینگونه سلوک و رفتار باید توجه داشته باشیم که به گفته اراسموس: این انسانها نسبت به یکدیگر از رابطه و پیوندی برخوردار بودند که علاوه بر انطباق با خصلت ناخودآگاه طبقاتی خود، از نوعی احساس و عواطف خودجوش و بی‌ریا مایه می‌گرفت. جلوه‌های مهر و عاطفه آنان نمودار خلق و خوی آنها بوده و ساختار روابط و پیوندشان را با یکدیگر به گونه‌ای کاملاً متفاوت از روزگار ما نمایان می‌کرد. تصویری که آنها از حریم خصوصی فرد داشتند، با برداشت ما متفاوت بود. شامه آنان نسبت به بعضی بوها، حساسیت ما را نداشت، حرکات و رفتارها و صداهایی که ما از مواجهه با آنها اکراه داریم، در نظر آنان زشت و ناپسند نبود. از دست مالیدن بر سر و صورت و اندام یکدیگر ابایی نداشتند. اصل و مایه‌ای به نام طهارت و نظافت در زندگی آنها وجود نداشت. کسی که این شرایط و ارضاع زندگی جمعی در آن روزگار را بداند هرگز شگفت‌زده نخواهد شد. اگر بخواند یا بشنود که آنها اصول بهداشتی و نظافت را حتی برای کودکان شیرخوار خود مراعات نمی‌کردند و از این رو اغلب دچار بیماری‌های عفونی منجر به مرگ می‌شدند. نیز شگفتی ندارد اگر بخوانیم و بدانیم که عیال و اعمال زناشویی پدران و مادران از دیدگاه فرزندان

مخفی نمی‌شد. پنهان کردن و پنهان داشتن اعمال جنسی و بیان تمایلات آن و حتی حرکات اندامها و اجزای بدن در این موارد مسأله‌ای نبود که رعایت کردن آن ضرورتی داشته باشد. آنها به خود اجازه هر حرکت و رفتاری را در حضور کودکان می‌دادند، سخنان رکیک و زشت، اعمال قبیح و غیرمتعارف و ناپسند اموری رایج بودند، زیرا معتقد بودند کودک بالاخره روزی بزرگ شده و خود با این مسائل مواجه خواهد گردید.

آریز (Aries) می‌نویسد:

در دوران قرون وسطی بازی کردن و لذت بردن از اعضای تناسلی کودک، امری غیرمعمول نبود، حداکثر آن را یک شوخی ساده تلقی می‌کردند.

پستمن می‌نویسد:

فقدان ادبیات نوشتاری، فقدان اصول و مرام تربیتی و فقدان ضوابط مربوط به شرم و حیا و عفت عمومی، معیارها و نشانه‌هایی هستند که فقدان عنایت به مقوله کودکی و رعایت شاخصه‌های دوران طفولیت را در قرون وسطی بارز و جلوه‌گر می‌سازند.

و سپس می‌افزاید:

به عقیده من یکی از علل عمده فقدان «طفولیت» در ساختار و سبیل ارتباط جمعی قرون وسطی نهفته است. از آنجا که بیشتر انسانها از سواد خواندن و نوشتن بی‌بهره بودند، پایان سنین خردسالی یک انسان زمانی بود که زبان‌گویی را فرا می‌گرفت. از این لحظه به بعد است که در تمام زمینه‌های حیات فردی و اجتماعی با بزرگترها هم دوش می‌گردد. در واقع برخورداری از توانایی زبان‌گویی که تنها وسیله ارتباط جمعی در جامعه دارای فرهنگ شفاهی بود. مرز حائل میان خردسال و بزرگسال را شکل می‌داد و این در حدود ۷ سالگی از عمر یک انسان قرار گرفته بود. از این جهت است که کلیسای کاتولیک، سن تکلیف شرعی انسانها را در ۷ سالگی

قرار داده بود؛ که بر اساس آن انسان ۷ ساله دارای قدرت تفکیک حق از ناحق و خوبیها از بدیها می‌بوده است و در ادبیات شفاهی آن دوره، این سن را سن بلوغ معرفتی و برخوردارگی از عقل تمیز دهنده می‌دانستند. و نیز به استناد همین بود که کیفر سرقت و قتل دیگر جرایم، از سوی خردسالان ۷ سال به بالا با بزرگترها تفاوتی نداشت و چنان‌که اشاره شد، حتی حکم اعدام برای خردسالان ۸ ساله صادر و اجرا می‌گردید.

در آثار به جا مانده از نقاشیهای آن دوران، خردسالان را می‌بینیم که به صورت انسانهای مینیاتوری ترسیم شده‌اند و هیچ‌گونه نشانه‌ای یا علامتی از خردسالی در چهره این مینیاتورها دیده نمی‌شود.

روزگار همچنان می‌گذشت تا اینکه یک زرگر آلمانی مقیم شهر «مانیس»، با الهام از یک ابزار شیره انگورکشی، دستگاهی ابداع کرد و سپس آن را تا دستگاه پرس چاپ تکمیل کرد. ماشین چاپ اختراع شد.

این اختراع نه تنها چهره مذهبی و اقتصادی و سیاسی اروپا را متحول ساخت، بلکه پایه‌های اصلی تفکری را پی افکند که امروزه به عنوان مدرن «دوران کودکی» شناخته می‌شود. زمانی که گوتنبرگ اختراع خود را اعلام داشت و اظهار کرد که نشر کتاب دیگر نیازی به قلم و نی و پر و مرکب و دستخط و دستنویسی ندارد، بلکه دارای فرم و شکلی موزون خواهد شد. هیچ کس، حتی خود او تصور نمی‌کرد که این اختراع، سرآغاز تغییری بنیادین در اروپا و جهان باشد و از جمله با آن اختراع اساس قدرت و سیطره کلیسا فرو ریخته شد و ۸۰ سال بعد که مارتین لوتر، رهبر پروتستانها، انجیل را به زبانهای مختلف ترجمه و منتشر کرد و کلمه الله را به کلام الله بدل ساخت و در هر خانه‌ای نسخه‌ای از کتاب مقدس جای گرفت. قدرت انحصاری مروجان کلیسای کاتولیک در هم ریخت. خواندن کتاب خدا دیگر در انحصار کشیشها و اسقفها نبود. خواندن و نوشتن رواج پیدا کرد و ارزش و اعتبار یافت. برای درک اهمیت سواد خواندن و نوشتن که در سده‌های بعد از اختراع گوتنبرگ رواج کامل یافت، پستمن به واقعه‌ای اشاره کرده، می‌نویسد:

برای درک ارزش و اهمیت برخوردارگی از سواد خواندن، ماجرای

محاكمه دو انسان به اسامی ویلیام و پاول جالب توجه است. این دو نفر در سال ۱۶۰۵ به جرم سرقت از خانه شاهزاده‌ای محاكمه شدند. متن حکم صادره در مورد آن دو چنین بود:

متهم با نام ویلیام به اعدام محکوم می‌گردد و حکم در مورد او به اجرا گذارده خواهد شد. ولی متهم دیگر به نام پاول گرچه به اعدام محکوم شده است ولی چون دارای سواد خواندن می‌باشد فقط انگشت شست هر دو دست او قطع می‌گردد. بعد از این حکم بود که ۲۰۳ تن از محکومان به اعدام شهر نورویچ، که اعلام کردند می‌توانند آیاتی از انجیل را قرائت کنند، از اجرای حکم اعدام نجات پیدا کردند.

حدود یک‌صد سال از ظهور صنعت چاپ نگذشته بود که فرهنگ اروپا، یک‌دست فرهنگ خواندن و نوشتن شده بود. اینجا بود که بزرگسالی مفهومی نو پیدا کرد. این مفهوم با نوشتن و خواندن درهم آمیخت و مرز خردسال و بزرگسال را شکل داد. تبدیل دانش و شیوه تفکر ارسطویی به علوم و معارف نوین و مدرن نیز، از دیگر دگرگونیهای برخاسته از اختراع صنعت چاپ است.

کپرنیک در اواخر سده پانزدهم متولد شد، آندره وزالیوس (A. Vesalius)، ویلیام هاروی (W. Harvey)، بیکن، گالیله، کپلر و دکارت همه در سده شانزدهم پا به عرصه حیات نهادند. با ظهور ایوان، سنگ بنای دانش مدرن و فرهنگ و تمدن جدید یک‌صد سال پس از ظهور ماشین چاپ، کارگذارده شد. در اواسط سده شانزدهم کپرنیک و وزالیوس، دو اثر برجسته را خلق کردند. اولی، نظام هیأت و اخترشناسی قدیم را متحول ساخت و دومی فن تشریح را در پزشکی دگرگون نمود.

صنعت چاپ و نشر کتاب اولاً، نه فقط امکان جمع‌آوری و تدوین انبوه اطلاعات را در نظامی منطقی و روشن میسر ساخت، بلکه این دانستنیها را از این قاره به آن قاره، در دسترس همه طالبان و اندیشمندان قرار داد و موجبات داد و ستد علمی آنان را با یکدیگر فراهم آورد. ثانیاً، میل و ضرورت یک‌دست کردن و هماهنگ ساختن علایم ریاضی باعث شد که اعداد رومی جای خود را به اعداد عربی بدهد و شیوه جدیدی در محاسبات ریاضی پدیدار گردد. این شد که

گاليله رياضيات را «زبان طبيعت» نام نهاد.

بيكن در آغاز سده هفدهم، كتاب معروف خود سرفرازي و ارتقاء آموزش را كه نخستين اثر وسيع و گسترده علمي به زبان انگليسي است، منتشر كرد و يك سال بعد از او گاليله عقايد خود را به زبان ايتاليائي و در قالب جزوه‌اي انتشار داد.

افزون بر اينها، صنعت چاپ، رواج مجدد و قابل استفاده گنجينه با ارزش علوم و معارف عهد عتيق و نيز دستاوردهاي گرانسنگ جهان اسلام را باعث گرديد. مطلبي كه يا در دسترس انديشمندان قرون وسطي قرار نداشت، يا براي آنان غير قابل فهم و غير قابل قرائت بود، اينك در سطحي وسيع در اختيار عموم قرار گرفت و از جمله اين آثار، نخستين ترجمه انگليسي آثار اقليدس در سال ۱۵۷۰ ميلادي بود.

در اواخر سده شانزدهم نه فقط ترجمه انگليسي آراي اقليدس در اختيار همگان قرار داشت، بلكه هيأت و نجوم، فيزيك و شيمي و علم تشریح در قالب دانش نوين نيز فراگير شد و براي هر كس كه سواد خواندن داشت، قابل استفاده شد. تورات و انجيل، اسناد و اوراق و متون قراردادهاي تجاري، اصول راهنما و دستورالعملهاي مربوط به ماشين آلات، كشاورزي و پزشكي همه جا يافت مي شد، در كمتر از يك صد سال، جهاني پديدار گرديد كه تماماً از دنياي سده‌هاي قبل متفاوت بود. جهان پديدار شده آكنده بود از دانستتها و معارف نوين و نيز مفاهيم و ادبيات كلامي و انتزاعي. درحالي كه مفاهيم و روشهاي تفكر مبتني بر جامعه شفاهي و فرهنگ دهان به دهان قرون وسطي رو به افول گذارده بود. دنياي جديد، شايستگيهاي جديد، رفتار و انضباط دقيق، خودآگاهي و فردمحوري و قدرت فهم و استنتاج و آمادگي روزافزون روحي و ذوقی تلاشهاي علمي و اشتهاي سيري ناپذير كاوش و پژوهش روز افزون را مي طلبيد.

دنيايي از تلاش و كوشش علمي و دستاوردهاي رو به گسترش، با ادبيات و دانش خود پديد آمده و در اختيار هر كس كه خواندن و نوشتن را مي دانست، قرار مي گرفت. در اينجا بود كه بزرگسالان ويژگيهاي يافتند كه كودكان و خردسالان از عهده آن برنمي آمدند. كودكان از بزرگسالان جدا شدند. چرا كه در قرون وسطي نه بزرگسالان سواد خواندن داشتند و نه خردسالان. زندگي همه حول محور «اينجا» و «الان» دور مي زد و در اين ميدان تفاوتی میان خردسال و بزرگسال، كودك و بالغ وجود نداشت. همه از يك ميزان دانستني و دانش و شرايط

محیطی یکسان برخوردار بودند و در یک ساختار فرهنگی و اجتماعی و زیست محیطی به سر می‌بردند.

صنعت چاپ، نوعی جدید از بلوغ و بزرگسالی را عرضه کرد. بزرگسالی دیگر یک مقوله طبیعی و بیولوژیک نبود، بلکه باید تحصیل می‌گردید. بلوغ و بزرگی دارای نمادی شد که در بردارنده مفهومی از شایستگیها و داناییها نیز بود. از این زمان بود که کودک باید برای بزرگ شدن، تلاشی جداگانه به کار برد؛ خواندن و نوشتن بیاموزد، به جهان ادبیات نوشتاری و چاپی گام نهد و برای حصول و وصول به اینها همه، باید مورد آموزش و تربیت قرار گیرد، از این لحظه به بعد است که مقوله «طفولیت» در مغرب زمین، به یک نهاد اجتماعی، فرهنگی تبدیل گردید و «دوران کودکی» دوران رشد گاهواره‌ای خود را که نزدیک به دویست سال طول کشید، آغاز کرد.

جی. ایچ. پلامب (J. H. Plumb) می‌نویسد: رفته رفته کودک به موجودی تبدیل می‌شود که محور توجه قرار می‌گیرد و به عنوان مخلوقی به حساب می‌آید که دارای ویژگیهای منحصر به خود بوده و نیازهای خاص خود را دارد؛ ویژگیها و نیازهایی که تفاوت اساسی با شاخصه‌های جهان بزرگسالان داشته و به شدت ایجاب می‌کند که از سوی بزرگسالان مورد عنایت خاص واقع شود و تحت حمایت و مراقبت ویژه آنان قرار گیرد. به این ترتیب جهان خردسالان از دنیای بزرگترها تفکیک می‌شود؛ به راحتی می‌توان به شواهد و قرائنی برخورد کرد، که نشان می‌دهد شکل‌گیری شخصیت کودک، به عنوان موجودی مستقل از بزرگسالان و نیز اندیشه «دوران کودکی» در خلال سده هجدهم، با رواج آموزش عمومی و فراهم آوردن امکانات آن از سوی دولت، توأم بوده است.

از آن جمله می‌توان به رواج پوشاک ویژه کودکان، پیدایش بازیهای کودکانه با شاخصه‌های دوران کودکی، گسترش ادبیات و افسانه‌ها و قصص ویژه کودکان اشاره کرد.

نیازی به توضیح نیست که وجه اصلی اختلاف بازیهای کودکان با سرگرمیهای بزرگسالان، سادگی و انعطاف‌پذیری و تناسب با حال و هوا و ذکاوت کودک است. در بازیهای کودکانه نیازی به مربی و ناظر و داور نیست. قوانین و مقررات ویژه ندارد.

از موارد دیگر می‌توان به نمونه‌هایی از قوانین و مقررات اجتماعی و حقوقی اشاره کرد که کيفرهای قانونی کودکان از بزرگسالان جدا می‌گردد. آزار بدنی کودک ابتدا تقبیح و به مرور ممنوع

می‌گردد.

در آخر قرن هفدهم و دقیقاً در سال ۱۶۹۳ فیلسوف انگلیسی جان لاک، کتاب معروف خود تفکراتی در باب تربیت را منتشر کرد که در کمتر از ۳۰ سال، ۲۵ بار تجدید چاپ شد. جان لاک، مجازاته‌های محدود بدنی را تا زمانی که نیروهای عقلی کودک شکل نگرفته است، مجاز شمرد؛ اما در هر صورت به عدم اجرای آن توصیه می‌کرد.

او همچنین معتقد بود که کودک باید از جسمی سالم و توانمند برخوردار باشد، تا بتواند فرمانهای عقل و داوریه‌های خرد خودآگاه خود را اجرا کند. جان لاک احساس شرم و رعایت اصول عفاف را یکی از ابزار لازم مدنی بودن می‌دانست و معتقد بود که در تربیت کودک باید احترام به نیکبها و بیزاری از زشتیها، نقشی اساسی داشته باشد. مهمترین اندیشه لاک را باید در قائل شدن به لوح معصوم و نانوخته در کودک دانست که با او متولد می‌شود. این وظیفه پدران و مادران و سپس دولت است که با فراهم ساختن امکانات پرورشی، صفحات این لوح را شکل دهند. او می‌گفت وجود یک کودک بی‌ادب و عاری از حیا و شرم، نشانه‌ای از شکست و عدم موفقیت اولیاء و مربیان اوست.

شخصیت دیگری که با آراء و اندیشه‌هایش نقشی محوری در قوام‌یابی مقوله «طفولیت» ایفا کرد، ژان ژاک روسو بود. او برخلاف جان لاک، برای ارزشهای تمدن جدید ارزش چندانی قائل نبود. به عقیده او، کودکی، مرحله‌ای از حیات انسانی است که نزدیکترین پیوند و قرابت و رابطه را با «طبیعت انسانی» و «خوی فطری» بشری دارد. او، کودک را موجودی دارای حالت مستقل می‌شناخت و در واقع «بزرگسالی» را «خاتمه طفولیت» می‌دانست. از نظر او، بزرگسالان، به خاطر انطباق و عمل بر اساس معیارهای تمدن، از «طبیعت بشری و خوی فطری» دور شده و در واقع «تغییر ماهیت» داده‌اند. بیدل دهلوی نیز، برای غنچه حالت مستقل قائل است و می‌گوید:

وداع غنچه را گل نام کردند      طرب را ماتم غم آفریدند

زیگفرید، اثر مشهور واکتر، برجسته‌ترین نمونه اندیشه‌ها و آرای روسو را به نمایش می‌گذارد. فضایل و خلوص نوجوانی، آمیخته با نشاط و نیروی جسمانی، زیباترین جلوه‌های این تفکر است که در تمام عصر رمانتیک و در طول سده هجدهم رواج داشت.

مقوله «طفولیت» با خصایصی که ذکر شد، در حالی به سده نوزدهم گام نهاد و از آتلانتیک

عبور کرد و فراگیر شد که آرای لاک و روسو در رقابت با یکدیگر به میدان آمده بودند. پروتستان‌تیسیم آمریکایی به شدت جانبدار آرای جان لاک بود، درحالی‌که رومان‌تیسته‌ها از اندیشه‌های ژان ژاک روسو پیروی می‌کردند.

همچنان‌که گفته شد، از نظر جان لاک، کودک موجودی است شکل‌ناگرفته که در اثر خواندن و نوشتن و تربیت و رشد عقلی و خویش‌داری و بهره‌مندی از احساس شرم و حیا به انسانی «متمدن» تبدیل می‌گردد؛ درحالی‌که در تفکر رمانتیک برخاسته از آرای روسو «طبیعت بشری» و «خوی طبیعی و غریزی» کودک است که دارای اصالت است و او همسان نهالی است که باید با تربیت باغبانی و شکل‌دادن به شاخ و برگ، اصالت طبیعی او را محفوظ نگاه داشت. در تفکر جان لاک آموزش و در آرای روسو، پرورش اصلی‌ترین نقش را دارا هستند.

از نظر جان لاک ناتوانی کودک با افزایش سواد و رشد عقلانی به ورزیدگیهای بزرگسالی بدل می‌گردد و از دیدگاه روسو، طبیعت بشری و نشاط فطری در اثر ضایعات تمدن و ارزشهای مادی آسیب می‌بیند.

جان لاک، بزرگسالی را کتابی معقول و بهره‌ور از دانش می‌خواست و روسو انسان بزرگسال را گلی که از آفات و ضایعات مصون مانده است، آرزو می‌کرد.

با وجود این اختلاف، در هر دو مکتب، آینده‌کودک مطرح بود این وظیفه بزرگسالان بود که با تعلیم و تربیت هدفمند و ناظر به آینده، آن را تضمین و تأمین کنند.

در ایالات متحده آمریکا، اندیشه‌های جان لاک رواج گسترده یافت، گرچه به اندیشه رمانتیسیم نیز نیم‌نگاهی افکنده می‌شد. در این زمان مارک در این ظهور کرد و با آرای خود به تلفیقی از دو اندیشه دست یافت. او «وجود شکل‌ناگرفته کودک» را که در اثر برخورد با مسائل اجتماعی و ارزشهای تمدن، اصالت طبیعی خود را از دست می‌دهد مورد انتقاد قرار داد و سعی کرد رابطه‌ای منطقی میان آموزش و پرورش پدید آورد. تلاشهای او هنوز شکل نهایی خود را نیافته بود که در اواخر سده نوزدهم دو شخصیت برجسته و با حوزه نفوذی بسیار گسترده پدیدار شدند که با آثار و آرای خود به «طفولیت» شکل و محتوایی نوبخشیدند و در تمامی دوران سده بیستم، تا عصر حاضر پرچمدار میدان در غرب بودند و هستند. این دو، یکی زیگموند فروید بود و دیگری جان دیویی.

نظریات این دو باعث شد که تلاشی اساسی صورت پذیرد، تا تعارض میان اقتضائات تمدن و اجتماع، با «ایجابات دوران کودکی» پایان یابد.

در نخستین تلاش علمی بر مبنای امروزی آن، فروید بر آن شد تا برای غرایز و عواطف کودک، ساختاری با محتوای ویژه ارائه دهد. او نیز همانند روسو معتقد بود که روح و روان و عواطف و امیال غریزی کودک دارای ساختار و محتوایی ویژه است. به عنوان مثال، کودک به نوعی هماهنگ با ساختار وجودی و طبیعی اش، دارای غریزه جنسی بوده و از تمایلات غریزی کمپلکس و پیچیده‌ای برخوردار است، که باید بر آنها غلبه یابد و این تسلط بر امیال و خویشتن‌داری است که او را گام به گام به بالندگی و بلوغ می‌رساند. به عقیده او می‌باید به آن غرایز و امیال پاسخی در خور و متناسب داده شود، وگرنه چه بسا با بروز اختلالات روانی، زمینه‌آعوجاج شخصیتی او در بزرگسالی فراهم آید. فروید در عین حال به آن بخش از آرای جان لاک که برای پرورش صحیح و آینده‌نگر کودک دخالت به موقع و زود هنگام پدران و مادران را در تعامل روانی با او ضروری می‌دانست، توجه خاصی مبذول می‌داشت و به شدت بر آن تأکید می‌کرد. او برخلاف ژان ژاک روسو و در انطباق با آرای جان لاک معتقد بود، تعامل زود هنگام پدران و مادران و پرورش قوای عاقله کودک، موجبات خویشتن‌داری و تسلط بر نفس را که از ضروریات جامعه مدنی و از اقتضائات تمدن مدرن است در او پدید می‌آورد.

جان دیویی نیز بر این عقیده بود که باید نیازهای روحی و امیال روانی کودک را در همان دوره کودکی شناخت و متناسب با اقتضائات کودکی و نه در ارتباط با خصایص دوران بلوغ و بزرگسالی، بدانها پاسخ داد. در این صورت است که با شکوفایی و ارضای این امیال طبیعی و غریزی، زمینه تسلط کودک بر نفس و هواهای نفسانی اش هموار گشته و موجب خواهد شد که انضباط و انسجام و زندگی منظم و اراده کنترل و خویشتن‌داری وی در سنین بلوغ و دوران بزرگسالی، خودبه‌خود به شکل مطلوب درآید.

در جمع‌بندی و تلفیق آرای جان دیویی و زیگموند فروید، می‌توان تبلور آن ساختار اندیشه و تمایلاتی را دید که با ظهور صنعت و اختراع ماشین چاپ جلوه‌گر شد و طی چهار سده متوالی ذهن و فکر دانشمندان بزرگی را بر خود معطوف می‌داشت. به این ترتیب که با استقرار و نهادینه شدن مقوله طفولیت، کودک به عنوان دانش‌آموز خواهد توانست با آموزش صحیح و

هدفمند، به هویت فردی خویش اصالت بخشید و با پرورش مناسب بر توانایی خود در تسلط بر هواهای نفسانی افزوده، با تفکر مبتنی بر عقل و رفتار سازگار با خرد، روز به روز بر دانش خود در تمامی زمینه‌ها و جنبه‌های زندگی و اجتماع و طبیعت بیفزاید و از این طریق به صورت عنصری سازنده و مفید برای اجتماع خود درآمد و نقش و وظیفه خود را در پیشرفت بشریت و توسعه انسانیت ایفا کند. همکاری و همدوشی نهادهای مدرسه و خانه و دولت دست در دست رسانه‌های جمعی به نام کتاب و قلم، هم ضامن شکل‌گیری قوای دماغی و روانی کودک در دوران طفولیت بوده و هم عامل مشارکت فعال و خلاق او در آینده و زندگی اجتماعی و مدنی او می‌گردد.

زیگموند فروید در اوایل قرن بیستم (در سال ۱۹۳۹) و جان دیویی در اواسط آن (در سال ۱۹۵۲) دیده از جهان فرو بستند، درحالی‌که هرگز تصور نمی‌کردند آنچه آنان و بر پایه چهار قرن تلاش و کوشش دیگران ساخته و پرداخته‌اند، با تحولات و دگرگونی‌های بنیادین دو دهه آخر قرن بیستم با خطر انهدام و سقوط مواجه خواهد شد.

«انفجار اطلاعات» و انقلاب در ابزار ارتباط جمعی عموماً و طلوع ماهواره و رواج رسانه‌های تصویری و تلویزیونی خصوصاً، هم نهاد کودکی را با خطر زوال مواجه ساخته و هم فرهنگ بشری را به بستر عسرت برده و به تسلیم و افول تهدید می‌کند.

از اختراع ماشین چاپ و از عصر رنسانس تا به امروز هیچ نظریه و عقیده‌ای در باب «کودکی» و طفولیت ارائه نشده است که مبنای آن بر جدا بودن جهان بزرگسالان از خردسالان نبوده باشد. البته منظور کم و کیف جهان اطلاعاتی است و نه بیولوژیکی. لازم به توضیح نیست که ماجراها و حوادث و اطلاعات و عواطفی که جهان بزرگسالان و اجتماع را شکل و محتوا می‌بخشد، از طیفی به مراتب گسترده‌تر، متنوع‌تر، غنی‌تر، عمیق‌تر و البته گاه دلهره‌آورتر و زمانی هم با هیجانهای بیشتر و نظایر آن برخوردار است. انقلاب اطلاعات و رسانه‌های الکترونی ارتباط جمعی سبب شده‌اند که دیگر رمز و رازی از جهان بزرگسالان، برای کودکان باقی نماند. از مقولات جنسی گرفته تا امور مربوط به سیاست و تاریخ و پزشکی و پول و قمار و بالاخره قتل و جنایت و سرقت و آدم‌ربایی و ناامنیهای فردی و اجتماعی که می‌بایست طی فرآیند «سوسیالیزاسیون» از سوی بزرگترها و از راه و روش مناسب با آمادگیهای روحی و روانی کودک

و در مقاطع زمانی متناسب به گوش و نظر کودک می‌رسید، امروزه یک‌جا در برابر دیدگان بیننده تلویزیون قرار دارد. خواه کودک ۳ ساله باشد یا نوجوان ۱۵ ساله و خواه انسانهای دیگر.

حال اگر در یک جامعه و در یک حوزه فرهنگی به سبب وجود تکنولوژی ارتباطات و گسترده‌ی رسانه‌های ارتباط جمعی، بویژه ابزار تمام عیار پرده‌داری، به نام تلویزیون، تفکیک جهان اطلاعاتی بزرگسالان از کودکان میسر نباشد، و هیچ رمز و رازی از جهان پرتلاطم و گسترده بزرگترها را نتوان از دید کنجکاو و هیجان‌زده کودک مستور نگاهداشت، چگونه می‌توان از مقوله «طفولیت» و یا «نهاد کودکی» با اقتضائات و ایجاباتی که لازمه آن است، سخن گفت؟

اگر خردسال ۶، ۱۰ و یا حتی ۱۲ ساله ما از تمامی رمز و رازهای جهان بزرگترها با اطلاع باشد، چگونه و به کدام جهان اطلاعاتی باید او را هدایت کنیم؟ نوجوان ۱۳ ساله ما چه مطلب جاذب و چه موضوع مهم را می‌تواند از جهان پدر و مادرش به برادر ۱۰ ساله‌اش انتقال دهد که او از آن بی‌خبر باشد، زیرا که هر دو در کنار خواهر ۶ ساله‌شان از یک برنامه و از یک فیلم و یک سریال تلویزیونی، یک نوع موسیقی و سرگرمی، یک نوع مسابقه ورزشی، یک سری پیامهای بازرگانی و تعدادی سی‌دی و کاست و فیلمهای ویدئویی بهره‌گرفته و اخبار و اطلاعات یکسانی را از جهان پیرامون خود دریافت کرده‌اند و اینک هم در یک شبکه اطلاع‌رسانی به نام «اینترنت» با کل جهان در ارتباط می‌باشند؟

در پاسخ این سؤال و با عنایت به آینده کودک، نیل پستمن چنین می‌نویسد:

جامعه فعلی ایالات متحده آمریکا، پاسخ این سؤال را به وضوح تمام بیان می‌کند. در چنین شرایطی، نه می‌توان از کودک به عنوان موجودی با «لوح معصوم و نانوشته»، نام برد و نه می‌توان او را نهالی انگاشت که باید با تربیت باغبانی راست و استوار و خوش قواره گردد. کودکان و خردسالان، اجزاء و عناصری از بازار سوداگری و اقتصاد هستند یا دقیقتر بگوییم مصرف‌کنندگانی که از همان تولیدات بهره می‌برند که بزرگان آنها و همان نرم‌افزارهای سرگرم‌کننده را به کار می‌گیرند که پدران و مادرانشان. به همان بازاری کشانده می‌شوند که پیامهای بازرگانی همه را بدان فرامی‌خواند، در این بازار تفاوتی میان بزرگسال و خردسال، یا فقیر و غنی وجود ندارد. به عبارت دیگر، «طفولیت» گرچه مانند قرون وسطی مقوله‌ای بیولوژیکی

نیست، اما برخلاف عرصهٔ رنسانس تا به امروز که نهادی بود اجتماعی و فرهنگی، اینک ساختاری یافته است که ضوابط و محتوای آن را باید در اقتصاد و تجارت دید.

و سپس می‌افزاید:

فرهنگ امروز آمریکایی فراتر از این هدف چیزی را برای عرضه کردن به کودک ندارد. بر اساس این واقعیت، می‌توان به تعریفی جدید از کودک و بزرگسال دست یافت؛ کودک موجودی است که پول می‌دهد و جنسی را می‌خرد و بزرگسال کسی است که پول بیشتر می‌دهد و مقولهٔ بیشتری از همان جنس را می‌خرد....

و در جایی دیگر می‌گوید:

عنایت به این حقیقت و واقعیت است که معلوم می‌دارد، چرا فرزندان ۱۰ و ۱۱ ساله ما در دبستان، طبق برنامهٔ مدون آموزشی با اصول بازرگانی و مدیریت نوین آشنا می‌شوند و در کلاسهای تمرین مبانی حرفه و فن، آموزش می‌بینند؟ چرا آموزگار و برنامهٔ دبستان از آنها می‌خواهد، پیامهای بازرگانی را پیوسته تماشا کنند و اصول بازاریابی را فراگیرند؟

و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که:

خردسالان امروز، در واقع مینیاتورهای بزرگسالان شده‌اند. اگر آموزش اجباری را در نظر آوریم و به این محتوای آموزشی توجه کنیم، می‌توانیم به این نتیجه دست یابیم، که فرزندان ما به حکم قانون، باید کم و کیفها و مکانیسمهای بازاریابی و مصرف‌گرایی و تبلیغهای بازرگانی را هرچه بیشتر بیاموزند.

و آنگاه با نگاهی طنزآلود می‌افزاید:

شاید اینجا و تنها در اینجا است که پدری می‌تواند خرسند باشد که فرزندش در این درس نمرهٔ قبولی نیاورده است.

و در جایی دیگر:

اگر بخواهیم به این واقعیت فرهنگی و آموزشی، استعاره یا فرارخساری مذهبی بدهیم می‌توانیم این فرمانها را هم به ده فرمان بیفزاییم: «در هر سن و سالی که هستی، هرچه می‌خواهی بخر، زیرا بهترین عملی که موجبات رضایت خداوند را فراهم می‌سازد، خریدن و مصرف کردن است.»  
و در اجرای همین فرمان است که در اکثر دبستانهای ایالات آمریکا، چگونگی کسب امتیازات مادی و سودپرستی، آموزش داده می‌شود و لذا باید در تنور اقتصاد، بازار و مصرف دمیده شود. در قرون وسطی و تا قبل از عصر روشنگری، نقش کودک در اقتصاد، کار در کنار و همدوش بزرگسالان بود و امروز، مصرف در کنار و همدوش بزرگترها.

قبلاً گفتیم که با ظهور چاپ و بعد از عصر روشنگری، کودکی، نهادینه گشت و بالنده شد و از مهمترین عوامل شکوفایی تمدن جدید و رشد و توسعه پیشرفت علم و صنعت گردید و نیز دیدیم که سه نهاد خانواده و مدرسه و دولت دست در دست هم و به مدد رسانه ارتباط جمعی مهمی به نام کتاب، به این مهم توفیق یافتند و عامل شکوفایی و استقرار نهاد کودکی گردیدند. امروزه بر اثر دگرگونیهای عمیق در ابزار ارتباط جمعی و گسترش رسانه پرنفوذی به نام تلویزیون و ماهواره‌های تصویری، شاهد دگرگونیهایی در سه نهاد یاد شده نیز می‌باشیم، به ترتیب زیر:

۱- انقلاب الکترونی و انفجار اطلاعات، جایگزین رسانه‌های نوشتاری کتاب و فرهنگ کتابخوانی شده است.  
پستمن می‌گوید:

انحطاط و زوال معرفت‌شناسی مبتنی بر کتاب و کتابخوانی و طلوع و رشد معرفت‌شناسی استوار بر پایه تلویزیون، رد پای ناگواری بر زندگی اجتماعی ما گذارده است، به طوری که از دقیقه‌ای به دقیقه دیگر، احمقتر می‌شویم.<sup>۶</sup>

معرفت‌شناسی برخاسته از فرهنگ الکترونی و تلویزیون نه فقط حقیرتر و بی‌مایه‌تر از

معرفت‌شناسی ساخته و پرداخته چاپ و کتاب، بلکه بسیار خطرناک و نابخردانه بوده، با عقل و اندیشه در ستیز است.

۲- در اثر تلفیقات همین رسانه‌ها و در کنار دیگر عوامل اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، پدران و مادران در تواناییهای خود نسبت به پرورش کودک به تردید افتاده‌اند. صرفنظر از ضرورت‌های اقتصادی که حضور والدین و بویژه مادران را در خانه و نظارت آنها را بر روند تربیتی کودک، ناممکن ساخته است، پژوهشگران پست‌مدرن معتقدند، کارشناسان و روانکاوان پرورشی بهتر از پدران و مادران می‌دانند که بچه را چگونه باید تربیت کرد و پدران و مادران نیز به این باور رسیده‌اند که برای تربیت فرزندان خود و اصلاح اختلالات روانی آنها که ناشی از همین رسانه‌های بصری است، باید از آنها مدد بگیرند. به این ترتیب ورود آنها را به حریم و حرم خود خوش آمد می‌گویند و با صرف هزینه‌های هنگفت، بنیان صمیمیت و صفای خانوادگی را سست ساخته‌اند. بدیهی است که دیگر نه به لحاظ عاطفی و روانی و نه به لحاظ عملی، نقشی مؤثر در هدایت هدفمند فرزندان خود ندارند.

روزنامه زُد دویچه تسایتونگ، در ۱۷ مارس ۱۹۹۳ در مقاله‌ای با عنوان «جهان به مثابه یک خانه فساد» نوشت:

رسانه‌های الکترونی، آخرین گامها را برای تدارک و برپایی یک جنگ خانگی تمام عیار برداشته و به اتاقهای خواب کودکان ما، نیز گام نهاده‌اند.

۳- در مورد نهاد مدرسه به این گزارش توجه کنید.

بولتن ویژه اخبار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در آلمان، در شماره ۳۰۰۷، ۱۰ اوت ۱۹۹۳ نوشت:

نود درصد از پانصد هزار آموزگاری که در مدارس آلمان به کار تدریس اشتغال دارند معتقدند که اوضاع روحی دانش‌آموزان در کل وخیم است و با مشکلات بزرگی مواجه هستند. ۶۰ درصد از این آموزگاران اظهار داشته‌اند که ادامه تدریس برای آنان غیرممکن شده و در نظر دارند، پیش از موعد مقرر خود را بازنشسته سازند.

همین گزارش علت این واقعیت را چنین توضیح می‌دهد:

سرگرمیهای تلویزیونی و برنامه‌های بسیار متنوع ماهواره‌ها، بویژه سریالها و فیلمهای تخیلی، عشقی، جنسی و جنایی و همچنین رواج بیش از حد فرهنگ برهنگی و خشونت و سکس و کشتار انسانها، رواج روز افزون مواد مخدر و در کنار همه اینها، فقدان عواطف خانوادگی، عدم توجه پدران و مادران به مسائل روحی، تربیتی و حتی بهداشتی فرزندان و بالاخره کاهش معیارهای اخلاقی و انسانی در سیاست و اجتماع و وجود تناقض در گفتار و کردار بزرگان سیاست و گسترش هرزگی و بی‌بند و باری در میان آنان...

اوضاع مدارس در ایالات متحده آمریکا و ارتکاب قتل و سرقت مسلحانه و حتی تجاوزهای جنسی در آنها را هر روز در روزنامه‌ها و رسانه‌ها می‌بینیم و می‌خوانیم. افت محتوای آموزشی، لغو مقررات مربوط به امتحانهای، حذف برخی از مواد درسی، به دلیل عدم توانایی درک دانش‌آموزان، از مسائلی هستند که روز به روز بر وسعت و دامنه کمی و کیفی آنها افزوده می‌گردد.

۴- در مورد نهاد دولت نیز به ذکر چند نکته کوتاه بسنده می‌کنیم. نقش دولت نیز چه در سیستم قانونگذاری و امور قضایی و چه در تدوین و تأمین و اجرای برنامه‌های آموزشی، در اقتصاد و تجارت و سودآوری و تأمین منافع مادی خلاصه شده است. علاوه بر این، فسادهای اداری و مالی و اخلاقی زمامداران در سیاست داخلی، ظلم و تجاوز و کشتار انسانها، غارت منابع مالی و طبیعی کشورهای تحت ستم، سلطه‌گری و بی‌اعتنایی به حقوق اولیه انسانها در سیاست خارجی که همه و همه از طریق رسانه‌های ارتباط جمعی در مقابل چشم و در منظر دید و درک کودک قرار گرفته است، موجبات بی‌اعتنایی روز افزون او به آینده و مشارکت در ساختن فردایی بهتر و زیباتر فراهم کرده است.

با توجه به این واقعیتها، می‌بینیم که نهاد دوران کودکی در جامعه آمریکا مطلقاً و در کشورهای اروپایی - بویژه چند کشور فوق صنعتی - نسبتاً رو به زوال گذارده است. به این عبارت از نیل پستمن، جامعه‌شناس یهودی آمریکایی توجه کنید:

بلایی که بر سر جامعه آمریکا فروریخته است؛ لجام گسیختگی انسانی،

فقدان شعور اجتماعی، انهدام مبانی خانواده، تلاشی پیوندهای اجتماعی، تخریب باورهای انسان‌ساز مذهبی، تخلیه ارزشی نمادها و مظاهر ملی و در نتیجه افول فرهنگ ملی و هدم قدرت انسان بر تعیین سرنوشت و جامعه خویش، همه و همه معلول تسلیم بی‌قید و شرط جامعه و فرد به رسانه‌های تصویری و پذیرش تلویزیون به عنوان عضو اصلی و آموزگار و با نفوذترین دوست خانواده است.<sup>۷</sup>

بدیهی است جامعه ما، هنوز با این وضعیت روبه‌رو نشده است، ولی چقدر با آن فاصله داریم؟ هم اکنون کانالهای ماهواره‌ای در اغلب خانه‌های ما و در اتاقهای کودکان، حضور دارد. تمامی ساکنین نوارهای مرزی سرزمین ما امکان دستیابی به شبکه‌های تلویزیون بیگانه را بدون اندک هزینه‌ای، دارند. در برابر این واقعیت چه کرده‌ایم؟ چه باید بکنیم؟ در کتاب **طلوع ماهواره و افول فرهنگ**، به تفصیل به این «چه باید کرد؟» پرداخته‌ام و نمی‌خواهم آن را در اینجا تکرار کنم. علاقه‌مندان را به مطالعه آن ارجاع می‌دهم. در آنجا دو بخش را از هم تفکیک کرده‌ام:

- ۱- خانواده‌ها بدون توجه به اینکه دولت چه می‌کند، چه باید بکنند؟ و در تربیت فرزندان خود چه تدابیری بیندیشند و چه باید و نبایدهایی را باید مراعات کنند.
- ۲- دولت و نهادهای مسئول چه باید بکنند، بدون توجه به اینکه خانواده‌ها چه می‌کنند. در هر دو صورت یک امر مسلم است، و آن اینکه با امر و نهی، نمی‌توان جلوی ورود ماهواره‌ها و کانالهای تلویزیونی را سد کرد.

در فصل نخستین این گفتار دیدیم که نظام تکنوپولی برای به اسارت کشیدن فرهنگ، از راههای نبرد نظامی و حیل‌های سیاسی و سلطه نیروهای قهریه بهره نگرفت، زیرا به خوبی دریافته بود که این تفوق چندان دوام نخواهد داشت و جوانه‌های مقاومت در دل و زوایای فکر و اندیشه جامعه مغلوب ریشه خواهد دواند و بالاخره طغیان و طوفان خواهد آفرید. اما اگر به جای تسلیم، در پی تغییر ماهیت فرهنگی و معنوی و بینش و ذوق و روش و فلسفه زندگی انسانها برآمد، و به جای نیروهای قهریه و قضاییه، از دانش و هنر و ذوق و نشاط و ندای آزادیخواهی و ترویج برابری انسانها، بهره گرفت. آرام آرام انسان دیگری با فرهنگ دیگری، اگرچه

با همان شکل و شمایل پیشین سر بر خواهد آورد و این همان خطر اصلی یورش و شبیخون جدید است: تولید آدمهای عوضی!

انقلاب اسلامی ما با اسلحه «شعور» و عناصر «ایمان» و «خودآگاهی» رشد کرد و پیروز شد. امروز دو دهه از آن می‌گذرد و ما نگران تأثیرات مخرب چند روزنامه بر مبانی فرهنگی و مذهبی جامعه خود هستیم. از چه چیز نگران هستیم؟ در شرایطی که امواج فرهنگ تهاجم از حریم و اتاقهای خواب ما سربرآورده است و شبانه روز در حال ترویج فرهنگی است و سه عنصر زیبایی و نشاط و آزادی را در انواع ساختارهای شادی‌آفرین به دل و روح کودکان و جوانان ما تزریق می‌کند و هم اکنون با گسترش شبکه بزرگراههای اطلاعاتی - اینترنت - وسیعترین ابزار ارتباطی و اطلاع‌رسانی و مبادلاتی فرهنگی، در دسترس نگهبان قرار گرفته است، چه تدابیری اتخاذ کرده‌ایم؟

پیام یک رسانه نوشتاری، به هر حال کلام است و استدلال و اندیشه، اسلام هرگاه در برابر اندیشه‌ای قد علم کرده، پیروز میدان بوده است. همچنان‌که در میدان تنازع با مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و دیگر ایسمهای بشری، فاتح میدان بود. اگر از برخورد استدلالی با چند روزنامه - هرچند با اعراض خاصی نشر یابند - ناتوان هستیم و توان رویارویی اندیشه با اندیشه را نداریم و از این رو به راههای آسان سلبی و انتخاب ابزار قهریه روی می‌آوریم، باید به خود آیین و در روش و منش خود تجدیدنظر کنیم. جلوگیری از نشر مطلبی یا انتشار مقاله‌ای به عنوان اینکه مخل مبانی فرهنگی و مذهبی است - اگر هم این چنین باشد - با روشی غیر از استدلال و کاربرد ابزاری اندیشه ثمری نخواهد داشت. تردید نباید کرد که آن فکر و پیام نهفته در آن نه تنها واپس نخواهد زد، بلکه قویتر و پربارتر و نافذتر از جای دیگر سربرخواهد آورد. در حقیقت باید جای نگرانی در همین جا باشد. هنگامی که از تأثیرگذاری چند روزنامه مدعی «خودی» بودن، به دلیل و دلایل مختلف در حوزه افکار عمومی و بر حوزه فرهنگی خود نگرانیم و علیرغم وجود رسانه نیرومندی چون صدا و سیما به رویارویی و تقابل با اندیشه و استدلال روی نمی‌آوریم، یا آن را بی‌تأثیر و خالی از فایده دیده و یا خدای نکرده از انجام آن ناتوان هستیم، با کدام نیرو می‌خواهیم با چنگیزیان الکترونیک، مقابله کنیم؟

مگر جز این است که پیام قرآنی نهفته در فرهنگ اصیل ما «حقیقت»، «خیر» و «زیبایی»

است؟ و مگر پیام فرهنگ مهاجم چیز دیگری جز «قدرت»، «ثروت» و «لذت» است؟ اینک باید ببینیم که خمیر مایه دفاع فرهنگی ما در مقابل این شیسخون، چه چیز است؟

پس از دو دهه که از استقرار انقلاب ما می‌گذرد، به جای بهره‌گیری از عقل و تقویت «شعور» به تحریک احساس و رواج «شعار» روی آورده و از آسیب‌پذیری جوانان — و حتی دانشگاہیان — اظهار نگرانی می‌کنیم و توجه نداریم که همین امر باید ما را به توجه بیشتر به عملکرد گذشته‌مان معطوف سازد. شعار امروز ما مبارزه با «فقر»، «تبعیض» و «فساد» است. درحالی‌که فرهنگ مهاجم «قدرت»، «ثروت» و «لذت» را در دل جوان ما تزریق می‌کند و این در شرایطی است که هم ندای آزادیخواهی سر می‌دهد، هم مدعی برابری انسانها است و هم خود را نگهبان حقوق ضعیفان، معرفی می‌کند. چگونه انتظار داریم، جوانان ما و نویاگان ما، قادر باشند نقاب از چهره این مدعیان برفکنند و در پس این چهره‌های ظاهری دلفریب و پرنشاط، گذشته و عملکرد ضد بشری آنان را دریابند؟ درحالی‌که رواج فقر و تبعیض و فساد را در جامعه اسلامی انقلابی به وضوح لمس می‌کنند.

عنصر دیگری که در پیروزی انقلاب نقش اساسی داشت، وحدت و انسجام ملی بود. می‌دانیم که یکی از اهداف نظام تکنوپولی، مبارزه و هدم عنصر ملیت است. آنها می‌کوشند تا با شگردهای اغفالگرانه و روانی و... از طریق تجزیه یک جمع واحد به گروههای متضاد و جانشین کردن تنازع و تخصص به جای تفاهم و تجانس، به تضعیف این عنصر و سرانجام انهدام آن نایل آیند.

در حال حاضر ما برای تأمین وحدت ملی و فراهم ساختن انسجام و اتحاد، آنگونه که در شرایط زمانی منجر به پیروزی انقلاب بر جامعه ما حاکم بود، چه می‌کنیم؟ چرا آن وحدت و انسجام را از دست داده‌ایم؟ آیا اینجا هم دشمن نقش اول را بازی می‌کرد؟ نباید فراموش کرد که دشمن همیشه هست، همچنان‌که میکروب همیشه هست. اگر اعضاء و ارگانهای بدن ما در اثر عدم رعایت نکات بهداشتی رو به ضعف نهاد، ضعف و فرتوتی و ناتوانی بر بدن، مستولی شد و آنگاه زمینه برای ورود میکروب به بدن و آلوده کردن فضای حیاتی ما فراهم آمد، آیا باید گناه را تنها در ورود سوز هوای سرد از درز پنجره به اتاق خود بدانیم، یا به ریشه اصلی بیماری راه یابیم؟ و نقاط ضعف و عوامل تضعیف بنیه دفاعی خود را شناسایی کنیم؟

دشمن و میکروب همیشه هستند و همه جا هستند، ما باید خود را قوی و مصون سازیم و همچنان قوی و مصون نگاهداریم. امروزه یک نکته و یک اصل، مسلّمتر و واضحتر از گذشته رخ می‌نماید و آن اینکه روشها و کارکردهای گذشته ما در حفظ هویت فرهنگی و مذهبی و وحدت ملی، با زمان ما سازگاری ندارد. تکرار آن روشها آن هم با پیرایه‌ای از قوه قهریه، عواقب وخیمتری را به دنبال خواهد داشت.

اگر امروز دست اندرکار تجدید بنای فرهنگی و اجتماعی خود، آن‌چنان که در شأن انقلاب و مذهب و داعیه جهانی ما است، نباشیم و برای ایجاد عاطفه دینی در کودکان و جوانان خود از هنر - به معنای وسیع کلمه - و عرفان و جمیع زیباییهای موجود در آیین الهی مان بهره نگیریم و اگر برای ایجاد و تعمیق اندیشه دینی، فلسفه و علم را - به معنای وسیع آن - در خدمت ایمان و عقیده خود درنیاوریم، و جان و روان جوانان خود را از این عاطفه و اندیشه دینی پر نکنیم، دیگران با عناصر جذاب و نشاط‌آفرین و شادی بخش خود این کار را خواهند کرد. امروز اگر برای این امر مهم دیر نباشد، و زمان را از دست نداده باشیم، فردا خیلی دیر است.

### رسانه‌های تصویری و قوای دماغی انسان

تفاوت فعالیتهای دماغی به هنگام دیدن، شنیدن و خواندن. مطالعات علمی و آماری در دهه اخیر نشان می‌دهد که روشهای آموزش سمعی و بصری که از اواسط سده بیستم رواج یافت، نتایج مطلوبی را در پی نداشته است. درست است که با این روش، کار آموزش جذاب و ساده‌تر می‌گردد، اما در عوض کاهش قوای دماغی را در پی داشته و به سبب محدودیت ابزاری در تعلیم مقوله‌های انتزاعی ناکام بوده است. این همه سبب شده است که محتوای آموزش قربانی سادگی روش گردد، کار فعال دماغی را به انفعال کشاند و تحریک احساس را به جای رشد عقل بنشانند. همه ما امروزه به گونه‌ای ملموس می‌بینیم که با رواج ماشینهای حساب الکترونی، سرعت انتقال و محاسبات ساده ریاضی، نظیر جمع و تفریق و ضرب، با کندی صورت می‌گیرد و فراوان هستند افرادی که قادر به انجام آن نیستند.

### - فعالیتهای دماغی به هنگام دیدن، شنیدن و خواندن

فرایند فعالیتهای دماغی به هنگام دیدن، شنیدن و خواندن به کلی با یکدیگر متفاوت بوده و آثار متفاوتی را به دنبال خواهد داشت.

درحالی که خواندن و دریافت اطلاعات از راه رسانه‌های نوشتاری، موجب پرورش قوای دماغی و رشد قدرت تخیل و مکانیزم فانتزی در مغز انسان می‌گردد، تماشای تلویزیون، کاهش قوای مذکور را به دنبال دارد.

### - رابطه انسان با عامل و ابزار انتقال پیام نیز در هر مورد متفاوت است.

در عصر رسانه‌های نوشتاری و یا دوران چاپ و کتاب، رابطه بین پیام و دریافت کننده آن رابطه‌ای مستقیم و تابع نیازهای فردی و ارضاکننده نیازهای ویژه و سلیق خاص بود؛ درحالی که چنین رابطه‌ای بر اساس چنان ضابطه‌ای میان گیرنده پیام موجی - بیننده تلویزیون - و فرستنده آن وجود ندارد. تفاوت مهم دیگری نیز هست و آن اینکه دریافت کننده پیام نهفته در یک کتاب باید تا حدودی از قدرت درک و فهم و اطلاعات قبلی و نیز توانایی کافی خواندن بهره‌مند باشد. درحالی که مخاطب یک پیام موجی، نیاز به چنین زمینه‌هایی ندارد. کافی است که او فقط یک انسان باشد. گرچه همین شرط نیز اخیراً اعتبار عام خود را از دست داده است. همین چندی پیش در پارک باغ وحش ملی در نیویورک، این کشف جالب صورت گرفت که برای دریافت پیام موجی، دیگر «انسان» بودن نیز ضرورتی ندارد. در این آزمایش مشاهده شد که چگونه گوریلها تحت تأثیر تصاویر تلویزیونی قرار می‌گیرند و تمایلات و احساسات خاصی را نسبت به سریالهای فکاهی و موزیکال از خود نشان می‌دهند. برخی از دانشمندان علوم زیست‌شناسی سرگرم پژوهش برای دریافت پاسخ این سؤال هستند که: آیا برنامه‌های تلویزیونی در درازمدت چه تأثیری در سیر تکاملی موجودات زنده و به لحاظ بیولوژیک بر جای می‌گذارند؟ آیا این امر یک موجود را در این پلکان تکاملی به بالا هدایت می‌کند، یا آن را به مدارج پایین‌تری می‌کشاند؟ واضح است که نفس طرح این سؤال از آن رو حائز اهمیت است که نشانگر تأثیر عمیق وسایل ارتباط جمعی است. در حال حاضر پژوهشهای اندیشمندان و دانشمندان علوم مختلف به این سؤالات پاسخ داده است:

چگونه در اثر تماشای تلویزیون دایره آگاهیهای ما و تجربیات ما و دانش ما و درک و استنباط ما از جریانها و حوادث و وقایع محدود می‌گردد؟ چه مقولات و ظرایفی از حوزه خودآگاهی مازدوده می‌شود؟ چه عناصری از فهم و درک ما حذف می‌گردد؟ کدام تواناییها و استعدادهای ذاتی ما از بین می‌رود و چه چیزهایی به مرور فراموش می‌گردد؟ از آنجا که مورد محتوای اساسی پیام‌رسانی تلویزیون بر «الان» و «اینجا» دور می‌زند، نتیجه دراز مدت این مطلب آن است که قدرت شناخت ما را از حوادث گذشته و قدرت برقراری ارتباط بین آنچه الان واقع می‌شود با آنچه در گذشته رخ داده است، تضعیف می‌کند. لحظه‌نگری از هم گسسته را جایگزین آینده‌نگری منسجم و برخاسته از حوادث مرتبط به گذشته و وقایع تاریخی می‌سازد. در بخش آغازین این گفتار آنجا که خصلت ذاتی تلگراف را برشمردیم، به این مطلب به طور مبسوط اشاره کردیم.

دریافت مستمر پیام از رسانه‌های الکترونی، این حداقل تأثیر را دارد که اذهان ما را از محیط پیرامون و نزدیک منحرف می‌سازد. دو عنصر اصلی هر حادثه، یعنی زمان و مکان وقوع نیز، در ذهن ما مخدوش می‌گردد. هر ماجرای را که در تلویزیون می‌بینیم، اغلب می‌توانیم از زمان وقوع و شرایط و اوضاع کامل محل آن، اطلاع دقیقی داشته باشیم، جز آنچه به صورت گفتار درباره آن بیان می‌گردد. همچنین برداشت ما و شیوه استنباط ما از جمع و جماعت نیز مخدوش می‌شود. در گذشته از واژه «اجتماع» حضور افراد جامعه در مکانی خاص به ذهن متبادر می‌گردید. درحالی‌که «اجتماع» تلویزیونی را افرادی تشکیل می‌دهند که دور از یکدیگر و خارج از محدوده دید یکدیگر قرار دارند.

جوانانی که با تلویزیون پرورده شده‌اند، خصوصاً خردسالانی که در دوران پیش دبستانی با تلویزیون خو گرفته‌اند، هنگامی که در یک اجتماع واقعی - و نه تلویزیونی - شرکت می‌کنند، غالباً نمی‌دانند، چگونه رفتار کنند. دیدن رویدادهای اجتماعی از صفحه تلویزیون، معیاری به آنان عرضه نکرده است، که چگونه صبر و تمرکز و آرامش و استماع سخنان موافق و مخالف و سکوت و حتی طریقه نشستن و لباس پوشیدن را در محافل عمومی رعایت کنند.

توسعه و فرهنگ نیز دو مقوله‌اند که در تصور دیرینه ما با تحرک و جابه‌جایی و خلاقیت در ارتباطی مستقیم قرار داشتند. اما در این روزگار، روز به روز بر شمار افرادی که همیشه در

گوشه‌ای لمیده و به تماشای تلویزیون نشسته‌اند، افزوده می‌گردد. انسان فعال و محرک و متحرک و خلاق گذشته به یک تماشاچی منفعل و راكد بدل شده است.

از آنجا که در این قسمت از گفتار، هدف ما بررسی اثرات فرهنگی و اخلاقی و روانی و نیز تبعات تخریب فضای اندیشه و خلق و خویهای انسانی که از تماشای تلویزیون ناشی می‌شود، نیست، بلکه مطالعه آثار فعالیت‌های دماغی مورد نظر است، خواننده علاقمند را به کتابهایی که در پایان مقاله بدانها اشاره شده است ارجاع می‌دهم و در اینجا با مددگیری از بیوشیمی مغز و فیزیولوژی عصبی بررسی خود را در حدی که چهارچوب و حجم در نظر گرفته برای این گفتار، مجال می‌دهد پی می‌گیریم. بیوشیمی مغز و فیزیولوژی عصبی به ما امکان می‌دهد که دریابیم چگونه تصویر یک واقعیت در ذهن ما نقش می‌بندد، چگونه در ذهن اثر می‌گذارد، چگونه از آن استنتاج می‌کند و تصویر و تصور و فرآیند بازشناسی و یادآوری آن واقعیت خارجی در درون سیستم دماغی ما چگونه است و سرانجام، به کارگیری نتیجه و تنظیم حرکات و رفتار ما در اثر این اعمال دماغی کدام است. با آنکه تلاشها و بررسیهای علمی یاد شده، هنوز مراحل اولیه خود را می‌گذرانند، مع الوصف می‌توان تأثیرات مختلفی را که رسانه‌های گوناگون بر فکر و اندیشه ما می‌گذارند، از طریق بررسی تفاوت‌های فعل و انفعالات مغزی، به هنگام دیدن و شنیدن و خواندن استنباط کرد.

چیزی را دریافتن و یا شناختن، کاری است به مراتب بیش از بازتاب و انعکاس یک پدیده خارجی بر پرده درونی دماغی ما، و نیز مطلبی را تصور کردن یا به خاطر آوردن کاری است به مراتب دشوارتر از جستجوی مطلبی بر روی نوار ویدئو یا کاست مغناطیسی.

هیچ انسانی به دریافت و ضبط هر آنچه در پیرامون و خارج از ذهن او رخ می‌دهد، بدون انتخاب و بدون حدّ و مرز نمی‌پردازد، بلکه علایق و درجه جذابیت و کارایی و فایده اجزای یک رویداد خارجی از عوامل مهم نوع دریافت انسان از آن و نیز پردازش و انتقال آن به ذهن و جای دادن آن در درون سیستم دماغی است.

درست است که ما با چشم خود می‌بینیم و با گوش خود می‌شنویم، اما ماهیت و ذات آنچه گیرنده‌های تحریک شده ارگان حسی ما بعد از دریافت آن به درون مغز می‌فرستند، هیچ‌گونه شباهتی با ذرات برخوردکننده با حواس، چه به لحاظ شکل خارجی و چه به لحاظ ذرات و

امواج نوری و صوتی ندارند. ذرات و نمونه‌های تحریک شده در فرم و شکل‌های خاص خود به صورت تپش‌های متوالی از راه‌ها و چهارراه‌ها و مقاطع مختلف عصبی عبور کرده، در ایستگاه‌های گوناگون رله و مدولاسیون، تضعیف، تقویت و تبدیل شده، از غربال‌های متفاوت اطلاعاتی گذشته و مورد شناسایی و تحلیل ابتدایی قرار گرفته و به زبان اعصاب ترجمه شده و با دریافت کُد جدید وارد مدار مغزی می‌گردند. آنچه را که از این لحظه به بعد، به وسیله مغز پردازش می‌شود، اگر بخواهیم به زبان ساده بیان کنیم، عبارت است از عناصر و اجزای حاصله از داده‌های تحریک شده حسی، که بعد از گذار از مراحل مختلف، همانند سایه روشن‌های نوری زیر و بم‌ها و بلند و کوتاهی و شدت و ضعف ارتعاشات صوتی، ابعاد و جهت‌های گوناگون حرکتی، ضربه‌های متناوب و شمارش شده داده‌های مرئی و نظایر آن که وارد مدار و ایستگاه‌های پردازش و پویش و... می‌گردد.

پس از عمل پردازش، نوبت به مکانیسم و سیستم بسیار پیچیده درک و استنباط می‌رسد، که عملی درونی و نتیجه تفسیر و مقایسه و پردازش درونی ذهنی است. این فرایند که ضمن بهره‌گیری از عواطف، برای بهره‌برداری‌های تعقلی آماده می‌شود، داده‌های وارده را برای تعیین نوع رفتار و زمینه‌های اندیشه ما، آماده می‌سازد.

به ندرت اتفاق می‌افتد، که از یک واحد استنباط و دریافت شده ذهنی، فقط یک احساس خاصی نشأت گیرد. این امر بدان معنی است که با ورود فقط یک داده حسی به حوزه مغز ما، یک سلسله فعل و انفعالات پی در پی و خودکار صورت می‌پذیرد و احساسات و عواطف ما در مسیر معین به جریان می‌اندازد و بلافاصله مغز به تناسب فرمان آمرانه (عقل) و مصلحت‌اندیشانه (خرد) عمل می‌کند. صدور این فرمان و مسیر انتقال آن به ارگان‌های اجرایی و اندام‌های بدن، نیز فرایندی بسیار پیچیده است. مرحله اول را پردازش‌های موازی دریافتی و مرحله دوم را پویش‌های اطلاعاتی و مقایسه‌ای گویند. هر کدام از این دو مرحله، بر اساس دانش و معیارهای موجود، در سیستمی چند بُعدی و در عین حال منطبق بر هم روی می‌دهد و درحالی‌که هر کدام از واحدهای عملیاتی و وظایف ویژه خود را ایفا می‌کنند، بر یکدیگر نیز اثر متقابل می‌گذارند و به صورت یک مجموعه هماهنگ و منسجم و واحد، عمل می‌کنند و نیز بسیار اتفاق می‌افتد که با پردازش هر تحریک و داده دریافتی از ارگان‌های حسی و به موازات آن،

واکنشهای خودجوش و ناخودآگاه در ارگانهای دیگر ظهور می‌کند، که در مسیر کنشها و واکنشهای برشمرده اثر متقابل می‌گذارد. مثلاً با دریافت یک تحریک اطلاعاتی از بیرون، تغییراتی در سر و بدن و گردش خون و ضربان قلب و ارگان تنفسی ایجاد می‌شود.

هر کدام از این ابعاد فعالیتهای دماغی، هم مستقل، هم در ارتباط با یکدیگر، هم در یک سیستم متعادل و متأثر از یکدیگر عمل می‌کنند. یکی از این ابعاد، که دارای دو بخش عملیاتی است و اصطلاحاً آن را بُعد پردازش اپی کریتیکال / پروتو کریتیکال (epikritical/protocritical) می‌نامند، نقشی محوری برای ایجاد هماهنگی و حفظ تعادل میان واحد دریافت کننده داده‌های اطلاعاتی از محیط بیرون و واحد هدایت و اداره مسیره‌های گوناگون پردازش اطلاعاتی در درون و نیز واحد و ستاد بسیار پرکار و حساس صدور فرمانهای لازم برای عکس‌العملهای کرداری ایفا می‌کنند. بخش عملیاتی اپی کریتیکال مسئول دریافت معنا و مفهوم از داده‌ها و تحریکهای دریافتی از محیط بیرونی است، و بخش فعال پروتو کریتیکال عهده‌دار مقایسه، غربال و گزینش این داده‌ها و تپشها است و فقط به آن دسته از داده‌ها مجال ورود به سیستم پردازش دماغی را می‌دهد که منطبق با مصالح و علایق و تمایلات آن بوده و متناسب با عکس‌العملهای مطلوب یا غیرمطلوب کرداری دارای نقش و اهمیت باشد. ایستگاه عملیات پردازش اپی کریتیکال در بخش عقب و مرکز فعالیتهای عملیات دماغی پروتو کریتیکال در بخش جلوی مخ جای دارد.

بُعد دیگر عملیات دماغی، بُعد دو مرحله‌ای موسوم به پویشهای آفکتیو (affektive) یا تحریک نفسانی و عاطفی و پویش افکتیو (effektive) یا هدایت برای کردارهای عقلی و منطبق با اهداف است. ایستگاه پویشهای عاطفی در قسمت راست مغز و مرکز پویشهای عقلی که در عین حال مرکز فعالیتهای کلامی و استنتاجی بوده و هدایت‌کننده اعمال منطبق با اندیشه و نیز یافتن هدف برای واکنشهای ارادی می‌باشد، در قسمت چپ مغز جای دارد.

در پردازش اپی کریتیکال، یعنی دریافت کننده معنا و مفهوم، چنانچه به طور همزمان، پویش آفکتیو یعنی تفسیر عاطفی از پدیده خارجی، صورت پذیرد، احساس نهایی ما از برخورد با پدیده خارجی، حالتی عاطفی و منفعل خواهد بود، ولی چنانچه پردازش اپی کریتیکال با پویش افکتیو در هم آمیزد، نتیجه آن بهره‌گیری عقلی و هدفدار و در نتیجه در برخورد و واکنش

متناسب با پدیده خارجی فعال خواهد بود.

اینک اگر واکنشهای پروتوکریتیکال، یعنی غربال و گزینش داده‌های وارده، که به کمک حافظه و دانسته‌های قبلی صورت می‌گیرد، و معیارهای ارزشی و خردگرایانه، نقش اساسی را در آن ایفا می‌کنند، با نتایج حاصله از عملیات پویشی آفکتیو یا عاطفی تلاقی کنند، نتیجه این درهم‌آمیزی، توقف اعمال و حرکاتی است، که در لحظه مواجهه با پدیده خارجی سرگرم آن بودیم. هرچند در این لحظه، حواس ما بر روی پدیده خارجی متمرکز است و نسبت به آن حساس می‌باشیم. درحالی‌که در هم آمیختگی واکنشهای پروتوکریتیکال یا گزینشی با پویش افکتیو یا تعقلی، حالت آمادگی را در ما ایجاد می‌کند ولی همچنان کردار و پنداری را که در لحظه برخورد با پدیده خارجی دارا بودیم، ادامه می‌دهیم و ذهن و توجه خود را بر روی پدیده خارجی متمرکز نمی‌کنیم.

عملیاتی که ماحصل دو بُعد ذکر شده پردازشها و پویشهای دماغی است، به یک محور متصل می‌گردند و این محور، رشته ارتباط مناسب درونی و برونی ما را نسبت به رویارویی با پدیده خارجی و عکس‌العمل مطلوب نسبت به آن، برقرار می‌سازد و آن را حفظ می‌کند. در نتیجه هماهنگی با فعل و انفعالات درونی این اختلاط است که مبنایها و معیارهایی از پیش پذیرفته شده زیبایی و نیز تصمیمهای اتخاذ شده عاطفی و احساسی وارد عمل می‌شوند و در نهایت منجر به شکل‌گیری رأی و داوری در انسان می‌گردند. این بخش عملیاتی از مهمترین اعمال دماغی هر انسان است، زیرا به ایجاد رأی و قضاوت منجر می‌گردد که بر مبنای مجموعه داده‌ها و معیارهای پذیرفته شده قبلی و ارزیابی شرایط و عوامل خارجی کنونی، به هنگام برخورد با پدیده خارجی، در ذهن ما نقش می‌بندد. به عبارت دیگر، درحالی‌که اختلاط فعل و انفعالات پروتوکریتیکال (گزینش و هدفدار)، با پویش افکتیو (تعقلی) ما را به بهره‌گیری از اطلاعات وارده و ادامه کار برای تحقق مقصد و هدف سوق می‌دهد، در عین حال همین اعمال هستند که در درون ما سیستم ارزشی و معیارها و فرمها و هنجارهای اخلاقی را شکل داده و ملاک قضاوت قرار می‌دهد. در اینجا ابزار عقل و عنصر عاطفه و زیباشناسی، فراتر از حوزه هوش و زیرکی فعالند.

اگر ماحصل پردازشها و پویشهای معنی‌یابی / عاطفی یعنی اپی‌کریتیکال / آفکتیو، که

توجه و تمرکز و کشش نسبت به پدیده بیرونی را طلب می‌کند، در تعارض با پردازش و پویش‌گزینشی و تعقلی، یعنی پروتوکریتیکال / افکتیو - که تعیین‌کننده هدف، مصلحت و معیارهای عمل است - قرار گیرد. در آن صورت، ما بر سر یک دو راهی قرار می‌گیریم و باید یکی از دو عکس‌العمل سلبی یا ایجابی، یا مشکلتر از هر دو، تلفیقی از آن دو را برگزینیم. در این صورت، نیاز فردی و میزان و نوع توجه و درجه علاقه است، که تعیین‌کننده اولویت توجه و تمرکز به پدیده بیرونی، یا حفظ مصالح و معیارهای درونی می‌باشد و در نتیجه یا یکی از این دو را در عمل انتخاب می‌کنیم و یا با دخالت دادن ابزار هوش و عنصر خرد ترکیبی از دو عمل ممکن را شکل می‌دهیم. نکته جالب اینجاست، که داده‌های دریافتی از یک محرک یا پدیده خارجی را به عنوان مجموعه‌ای واحد پردازش می‌کنیم، در همان حال جاذبه‌های بیرونی و درونی را از یکدیگر تمیز می‌دهیم، مثلاً اگر همزمان از رفتار نامناسب راننده‌ای در ترافیک و کلام ناخوشایند یک دوست صمیمی در کنار خود احساس رنجش کنیم، درحالی‌که رنجش از هر دو عامل خارجی، در این میدان دماغی حاصل می‌شود، در عین حال این قدرت را داریم که بین این دو عامل تفاوت قائل شویم و آنها را از هم تمیز دهیم و نتایج و تبعات متفاوت هر دو را با اعمالی درون ذهنی و خودکار دریافته و عکس‌العمل متناسب را برگزینیم.

روجر و اسپرای (Roger و Spray) برندگان جایزه نوبل، نشان دادند که ضبط و درک ارتباط و پیوستگیهای اجزای ایجاد ساختارهای ذهنی و کیفیت احساسات، نتیجه پردازش و کنشهای موازی در قسمت راست مغز است، درحالی‌که فعل و انفعالات و پویشهای تعقلی و همچنین درک ضرورت به کارگیری منطق و استدلال در اجزای هم منقطع و هم پیوسته عبارات و نظم در تسلسل تفکر، در قسمت چپ مغز صورت می‌گیرد. این دو جریان، دو قطب یک جریان و فعالیتهای دماغی هستند، که از طریق پلی ارتباطی و یک سیستم ایجاد تعادل با یکدیگر در ارتباط و در تعادل قرار دارند.

این دو قسمت مجزای مغز، یعنی ایستگاههای تعقل و تخیل، یا مراکز ساختار کلام و شکل‌گیری تصویر، از طریق پلی ارتباطی مذکور، پیوسته در حال داد و ستد و مبادله اطلاعات می‌باشند، به طوری که در هر ثانیه، ۴ میلیارد مسافر اطلاعاتی از روی این پل گذر می‌کنند و فعالیتهای دماغی را شکل می‌دهند.

باید دانست، که اگر بر اثر آسیب دیدن این پل ارتباطی، تعادل و موازنه میان این دو قسمت مغز و این ایستگاههای پویش و پردازش مختل گردد، یا دچار ضعف شود، در این صورت امکان فراگرفتن و آموزش از میان می‌رود و امکان بهره‌گیری از اندوخته‌های قبلی از ما سلب می‌گردد و از اندیشیدن به چیزی و بیان مطلبی و حتی ایفای عملی معنادار عاجز خواهیم بود.

در کنار عوامل مختلفی که تعادل فوق را بر هم می‌زنند، یا پل ارتباطی میان دو بخش تعقلی و تخیلی مغز را سست می‌کنند، باید علاوه بر جراحتهای مغزی و ضایعات ناشی از تصادفها، بیماریهای عفونی و نظایر آن و نیز از مواد مخدر، الکل و بیماریهای روانی و بالاخره از تأثیرات رسانه‌های تصویری نیز نام برد.

رسانه‌های جمعی به سبب تأثیر هرکدام از این دو بخش مغز عوارض سرنوشت‌سازی بر مجموعه رفتار انسانی ما می‌گذارند. مثلاً تلویزیون که تماشای مستمر آن، کاهش قوای تخیلی و تضعیف عوامل تعقلی را در پی دارد، از مهم‌ترین عوامل خارجی بر هم زنده قوای دماغی و تعادل معقول انسان و نیز کاهش دهنده قدرت فراگیری، بویژه در کودکان است و اینها همه افزون بر تبعات تربیتی است که تماشای تلویزیون و برنامه‌های ماهواره‌های بیگانه بر فرهنگ و اجتماع و بویژه بر کودکان به جای می‌گذارد.

ویلیام جیمز (William James) در سال ۱۹۸۰ این احتمال را می‌داد که «خودآگاهی و نوع پردازشها و فعالیت‌های دماغی انسانها از یونان باستان تا به امروز دگرگون شده است». به گفته او و در صوت صحت و اثبات این احتمال، بشر رفته رفته از زندگی در «اوهام» خارج شده، دریافته است که نسبت به برون خود حساس گشته و رابطه‌ای میان جهان خارج و معیارها و امیال درونی خود پیدا کرده و تصویری دیگر از جهان خارج را در ذهن خود ایجاد کند. به همین ترتیب، ساختمان مغز و نوع فعالیت‌های دماغی او نیز تغییر کرده است.

یکی از عوامل مهم و بسیار مؤثری که دگرگونی در شکل‌گیری و برداشتهای ذهنی انسان از واقعیت‌های خارجی را به دنبال داشته، بدون تردید اختراع الفبا بوده است. یک مطلب مکتوب برخاسته از اندیشه و احساس نویسنده آن، مرزهای فردی و ذهنی او را درمی‌نوردد. آنچه او در سر داشته است، دیگری هم می‌تواند بخواند و دریابد. تا قبل از آن تبادل اندیشه فقط از طریق شفاهی میسر بود و آن هم در زمان واحد، ولی از آن پس یک پیام مکتوب، زمانها را پشت

سرگذاشت و این امکان را فراهم ساخت که جهان برداشتها و اندیشه‌های یک فرد برای همیشه مضبوط بماند و فراتر از زمان او به دیگران نیز منتقل گردد. صنعت چاپ نیز این پدیده و این ماحصل را رشد و گسترش سریع بخشید. از اختراع حروف الفبا و ساخت ماشین چاپ به بعد جهان ذهنی یک فرد و پیام نهفته در آن، از درون آن فرد به جهان خارج راه یافت و سپس پدیده‌ای خارجی شد که گسترش یافته و عنصری از واقعیت ملموس موجود در جهان برون‌گردیده بود. تصویری که از واقعیت خارجی در ذهن انسانهای پس از این تاریخ نقش می‌بندد بدون تردید از این وسیله ارتباط جمعی تأثیر پذیرفته است. اجزاء و عناصری از «واقعیت ذهنی درونی» فرد بر روی کاغذ نقش می‌بستند و به صورت «واقعیتی ملموس و خارجی» درمی‌آمدند و در حوزه برخورد فکری و آگاهی انسانهای دیگر قرار می‌گرفتند و در طی سه سده پس از اختراع چاپ، جهان ذهنی ما و تصویر ذهنی ما از جهان این شد که امروز هست.

اینکه چه تغییراتی در این مدت در ساختمان دماغی و سیستم عصبی ما و نوع کار و فعالیت‌های مغزی ما رخ داده است، موضوع بررسی و پژوهشی جداگانه و از چهارچوب گفتار ما خارج است، ولی در اینجا می‌توان از یک واقعیت ملموس بهره جست و آن قدرت سازش‌پذیری انسان با شرایط متغیر و نیز امکان انعطاف‌پذیری درون در برخورد با پدیده‌های برونی است. حتی در فعالیت‌های مغزی و حسی. مثلاً اگر فردی در کودکی یکی از دست‌های خود را از دست بدهد، در طول زندگی پس از آن حادثه، آن قسمت از مغز او که مسئول رسیدگی و انجام امور مربوط به این دست بوده است، بی‌کار و غیرفعال نمی‌ماند، بلکه به مرور زمان وظایف و مسئولیتی دیگر را عهده‌دار می‌گردد، و یا اگر قسمتی از بخش ارگانیک مغز در اثر جراحی نتواند وظیفه خود را انجام دهد قسمتهای فعال دیگر طی یک دوره خاص، رفته رفته آن نقیصه را جبران کرده و خود را با شرایط جدید منطبق می‌سازند.

پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که در ارگان دماغی و مغز انسان بخش‌های قابل استفاده ولی غیرفعال، به صورت ذخیره فراوان است و همین امر یعنی آغاز به کار این بخش‌های ذخیره موجب انعطاف‌پذیری و سازش با شرایط جدید بوده و نیازمندی‌های نوین و پاسخ به شرایط متحول شونده و نو به نو شونده را تأمین می‌کند.

مطالعات سالهای اخیر همچنین نشان می‌دهد که چگونه عادات و آداب ما و حتی نحوه

اطلاع‌گیری و شکل‌گیری حرکات روزانه ما و نیز سامان‌دهی اوقات فراغت ما در مواجهه با ابزاری از رسانه‌های جمعی و پیام‌رسانی دگرگون می‌شود و حتی در مواردی موجب اعتیاد نیز می‌گردد. اما این تغییرات هیچ‌کدام ما را به شناخت تغییرات حاصله در سیستم کار مغزی ما هدایت نمی‌کند و دگرگونی‌هایی را که مغز ما در دریافت و ارزیابی محیط پیرامون ما پذیرفته است، نمودار نمی‌سازد.

در صفحات پیشین به سه بُعد پردازش و فعالیت دماغی اشاره شد که انسان از رهگذر آنها، داده‌ها و تپشهای وارده از سوی پدیده خارجی را که توسط گیرنده‌ها و آنتنهای ارگانهای حسی دریافت می‌کند، به درون برده، استنباطات و عواطف و عکس‌العملها و کردارهای خود را نسبت به آن پدیده خارجی شکل می‌دهد. ابعاد پردازش اپی کریتیکال / پروتوکرتیکال و نیز ابعاد پویشهای آفکتیو و افکتیو به احتمال قوی در مراحل اولیه رشد و نمو و در همان سنین ابتدایی — یعنی دوران کودکی — بروز کرده و پیش از پیدایش قدرت تمایز جهان برون و عوامل درون شکل می‌گیرند.

برای درک بهتر و روشنتر چگونگی تأثیرات و سایل ارتباط جمعی و ابزارهای اطلاع‌رسانی بر جهان اندیشه‌ها و کردارها و نظام شکل‌گیری آراء و قضاوتها و عکس‌العملهای ما چند مطلب در توضیح فعالیت‌های دماغی یاد شده باید مورد توجه قرار گیرد. به ذکر یک مثال دقت کنید:

سعی کنید خود را به جای کسی قرار دهید که به یک جشن و میهمانی دعوت شده و دیرتر از سایر مدعوین در محل حاضر می‌شود. چنین کسی در ابتدای ورود سعی می‌کند تصویری از شرایط موجود و حالات و روحیات افراد در ذهن خود ایجاد کند و مراحل و اوقات سپری شده در غیاب خود تا این لحظه را دریابد. مشاهده افراد و اشخاصی که دور یکدیگر جمع شده‌اند، صدای برخورد لیوانها و ظروف و دیدن رفت و آمد خدمه و کلمات و عباراتی که از گوشه و کنار به گوشش می‌رسد و نظایر اینها اجزایی هستند که بدون زحمت و بی‌اختیار و به طور خودکار مجموعه‌ای را می‌سازند و به ذهن او منتقل می‌کنند. حالت و کردار چنین شخصی در این لحظه بیشتر منفعل و کناره‌گیر و منتظر است و حالتی باز برای دریافت هر داده و ضبط هر پدیده‌ای دارد. پردازشهای ذهنی او در این مقطع اپی کریتیکال و آفکتیو است. یعنی در جستجوی معنا و مفهوم است و حالتی عاطفی و منفعل دارد. حال اگر در این لحظه به آشنایی قدیمی برخورد کرد

و تصمیم گرفت به او ملحق شده و با او هم صحبت گردد، در این لحظه است که حالت دماغی او از اپی کریتیکال / افکتیو به پروتو کریتیکال / افکتیو تغییر می‌یابد؛ یعنی با توجه به علائق و هدف، در جستجوی بهره‌گیری برآمده و رفتار و کردارش به جانبی خاص هدایت گشته و فعال می‌گردد.

حال اگر چنین کسی روزنامه‌نگار یا گزارشگری باشد که می‌خواهد وقایع این محفل را به اذهان دیگران منتقل کند، در همچنین حالتی بدیهی است که فعالیت دماغی او در ابعاد پروتوکریتیکال / افکتیو بر دیگر ابعاد فعالیت‌های دماغی وی تفوق و تسلط بیشتری دارد.

هر مقطعی از خاطرات این جشن چه از طریق دیدن و چه از طریق شنیدن، هنگامی که از طریق گیرنده‌های بینایی و شنوایی به درون ذهن ما راه پیدا می‌کند، ابعاد پردازش ذکر شده را طی می‌کند. هدف هر پردازش نیز مشترک است: جذب اطلاعات و داده‌ها از محیط اطراف، ضبط و شناخت کانون و منشأ صدور اطلاعات و داده‌ها، یافتن و گزینش مفهوم از آنها و در جمع‌بندی نهایی، درک و دسترسی به پیامها و محتوا و معنی آن داده‌های صادره از محیط پیرامون و بالاخره تعیین نوع عکس‌العجل نسبت به آن. از آنجا و تا اینجا نمی‌توان تفاوت میان ادراکات ناشی از صوت و تصویر را تحلیل و بررسی کرد، زیرا نحوه ارائه و ورود داده‌ها از هر دو ارگان حسی به طور همزمان و شکل‌گیری ذهنیت ما نیز به موازات هم صورت می‌گیرد. به هنگام نگارش یک مطلب نیز بدیهی است که پردازش و پویش تحلیلی داده‌ها و اطلاعات از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود و تسلط می‌یابد؛ زیرا لغات باید با توجه به معانی آنها و ساختار دستوری جملات، پردازش و گزینش شوند. این همان بعد پروتوکریتیکال / افکتیو می‌باشد که اینجا نیز زمامدار میدان فعالیت دماغی است.

خواننده‌ی مطلب این گزارشگر نیز درک و استنباط خود را از خواندن این عبارات با جستجوی معانی لغات و وسعت اطلاعات زبانی خود و نیز با بازسازی ذهنی صحنه‌ها و با بهره‌گیری از بُعد پردازشی پروتوکریتیکال / افکتیو به دست می‌آورد؛ با این تفاوت که خواننده‌ی این گزارش، ناچار است از اطلاعات گذشته و یادآوری آنها و نیز از تجربیات سابق خود مدد گرفته، به ساختن فضای ذهنی و بازسازی محیط جشن و رخداد‌های آن خارج از محدوده‌ی کلام مکتوب و بیشتر از داده‌های برگرفته از آن، واقعیتی ذهنی از آن گزارش مکتوب در ذهن ایجاد کند.

هنگامی که روجر و اسپرای، برندگان جایزه نوبل، توانستند عده‌ای از اشخاصی را که پل ارتباطی میان قسمت‌های چپ و راست مغز آنان در اثر ضایعاتی قطع شده بود مورد آزمایش قرار دهند، نتیجه کار نشان داد که اعمال دماغی یاد شده در چنین افرادی نامربوط، فاقد تعادل و معنی و عاری از بار عاطفی و ساختار منظم و منطقی کلامی و تصویری است.

به عبارت دیگر، بدون تونل ارتباطی میان دو قسمت چپ و راست مغز و بدون تلفیق فعالیت ایستگاه ساختار تخیلات و تصورات، از طریق آن، هیچ‌گونه عکس‌العملی از ایستگاه پردازش تعقلی مشاهده نمی‌شود. عکس مطلب هم صادق است. در نتیجه فراگیری و استنباط و تبیین و بازگو کردن یک واقعه، بدون تأثیر و عمل متقابل تصور و تخیل و عواطف و مبانی زیباشناختی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

درواقع مهمترین عامل ارتباط دو بخش تعقل و تصور، یا دو ایستگاه ساختار کلام و عواطف، همان تونل و پل ارتباطی میان دو قسمت چپ و راست مغز است که هم وظیفه ایجاد و هم حفظ تعادل فعالیت دماغی دو سویه را برعهده دارد. این همان عامل ایجاد تعادل است که در اثر تماشای مستمر تلویزیون تخریب شده و به تبع آن قدرت فراگیری و مطالعه و تمرکز و قرائت و سخن منطقی گفتن و نشان دادن عواطف و درک زیباییها و بالاخره شکل‌گیری رای و قضاوت نهایی ما، رفته رفته ضعیف شده و سرانجام به کلی از بین می‌رود.

و مطلب آخر آنکه، در تمامی فعالیت‌های دماغی یاد شده، حضور فعال و مؤثر حافظه‌های میان مدت و دراز مدت نقشی اساسی ایفا می‌کند. بدون فعالیت حافظه کوتاه مدت و میان مدت، نمی‌توان معنی یک جمله یا یک عبارت و یا یک حرکت تصویری ولو چند لحظه‌ای را دریافت. هنگام قرائت یک متن، یا استماع یک سخن، حرکت چشم از روی کلمات و یا گذاشتن اصوات و ورود به گیرنده‌های شنوایی، اگر در حافظه کوتاه مدت و میان مدت ضبط نگردد، تا بعد از پایان عبارت و یا ختم جمله شنیداری، مورد تجزیه و تحلیل دماغی قرار گیرد، فهم کلام و مطلب خواننده و شنیده شده امکان‌پذیر نخواهد بود.

توان و ظرفیت مغز انسان برای آنکه بتواند آنچه را دیده یا خوانده و یا شنیده است به حافظه بسپارد، بسیار بسیار بالاست، ولی دو شرط اساسی دارد. اول آنکه زمان مواجهه انسان با اجزاء و داده‌های صادره از پدیده برون ذهنی چندان کوتاه نباشد. دوم آنکه ویژگی نمایان و برجسته‌ای را

دارا باشد که هنگام به خاطر آوردن و یادآوری بتوان از آن بهره گرفت. به طور مثال اگر در جمله‌ای که طی مدت ۵۰ ثانیه می‌شنویم ۱۰ یا حداکثر ۲۰ داده معنادار اطلاعاتی وجود داشته باشد، یک حافظه متوسط قادر به ثبت و ضبط و یادآوری همه یا حداقل ۸۰ درصد آنها خواهد بود. ولی اگر تعداد اطلاعات و واژه‌های حاوی بار اطلاعاتی از ۳۰ یا ۵۰ مورد تجاوز کرد، حافظه‌های متداول و تمرین دیده، بیش از ۴۰ درصد داده‌ها را نمی‌تواند به خاطر بسپارد.

در مورد قرائت متن، این نسبت بیشتر می‌گردد و شاید در حالت دوم، خواننده متن و کلام و عبارت مکتوب بتواند هر ۵۰ داده یا حداقل ۸۰ درصد آن را در حافظه نگاهداری کند.

در مورد تماشای تلویزیون چطور؟ همه ما حتماً حداقل یکبار مسابقاتی که قطعاتی از یک فیلم سینمایی را به مدت ۳ تا ۵ دقیقه نشان می‌دهند و بعد در مورد آنچه پخش شده و به نظر شرکت‌کنندگان رسیده، سؤالاتی را مطرح می‌کنند، دیده‌ایم. کاملاً واضح است که هرچه تعداد سؤالات بیشتر باشد، امکان پاسخ‌گویی صحیح کمتر می‌گردد. چون مثلاً در لحظه‌ای که هنرپیشه گفتگوکنان با چند نفر وارد صحنه می‌شود و بعد از چند لحظه زمانی مثلاً ۱۰ ثانیه از در دیگری خارج می‌شود. به خاطر سپردن، رنگ لباسها و محتوای سؤالات و کلمات ادا شده و وضعیت و حالت دکور صحنه و نوع چراغ و نورپردازی و حضور اشیاء و... دشوار می‌شود. چون همه این داده‌های دارای بار اطلاعاتی در مدتی بسیار کوتاه به درون ذهن می‌رود و از فاصله لازم زمانی بین دو اطلاع معنادار کمتر است و در نتیجه امکان به خاطر سپردن و سپس به خاطر آوردن همه آن داده‌ها کار هر حافظه‌ای نیست.

حال اگر تمامی این لحظه‌های ارائه شده در فیلم، در عباراتی نگارشته و توسط فردی از همان شرکت‌کنندگان قرائت گردد، تفاوت میزان پاسخ صحیح به سؤالات، در این حالت نشان دهنده تفاوت میان قدرت اثرگذاری کلام مکتوب در مقایسه با پیام الکترونی خواهد بود.

و سخن آخر آنکه تماشای مستمر تلویزیون، هم قدرت تصور و تخیل و هم قدرت حافظه انسان را به شدت کاهش می‌دهد و بدون نقش فعال این دو عامل اساسی، درک و فهم و اظهار معقول و منطقی، پیام دریافت شده یا دریافت کرده، دشوار و در شرایطی چه بسا غیر ممکن باشد.

## یادداشتها:

- (۱) نیل پستمن، تکنوپولی تسلیم فرهنگ به تکنولوژی، ترجمه صادق طباطبایی با گفتاری الحاقی درباره آیات شیطانی سلمان رشدی، مؤسسه انتشارات روزنامه اطلاعات، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
- (۲) نیل پستمن، زندگی در عیش، مردن در خوشی، ترجمه صادق طباطبایی با مقدمه‌ای درباره اشتراکات و افتراقات دیدگاه‌های جورج اورول و آلدوس هاکسلی درباره آینده بشر، همان.
- (۳) نیل پستمن، نقش رسانه‌های تصویری در زوال دوران کودکی، ترجمه صادق طباطبایی، همان.
- (۴) صادق طباطبایی، طلوع ماهواره و افول فرهنگ (چه باید کرد؟)، در این کتاب با توجه به نقش رسانه‌های تصویری ماهواره‌های بیگانه به عنوان ابزاری مهم از ساز و کارهای شبیخون فرهنگی و نیز ضمن بر شمردن آثار منفی تماشای تلویزیون از دید علوم زیست‌شناسی، بیوشیمی و... راههایی برای حل مشکلات موجود در برابر نسل جدید، بویژه در مقابل شبیخون فرهنگی، مطرح شده که عنایت خواننده دردمند را طلب می‌کند.
- (۵) به نقل از: *Literacy and Education*، ص ۹۲.
- (۶) به نقل از: طلوع ماهواره و افول فرهنگ (چه باید کرد؟)، همان، ص ۹.
- (۷) به نقل از: زندگی در عیش، مردن در خوشی، همان.

# اطلاع رسانی

## کتابشناسی برگزیده جامعه‌شناسی

عباس رجبی \*

کتابشناسی حاضر شامل اطلاعات کتابشناختی کتابها و پایان‌نامه‌های دکتری در رشته و گرایش جامعه‌شناسی (مرتبط با موضوع این شماره پژوهشنامه متین) است. در این کتابشناسی سعی بر انتخاب و معرفی کتابها (آخرین چاپها و ویرایشها) و پایان‌نامه‌های دکتری جدید خصوصاً از سال ۱۳۷۰ به بعد می‌باشد.

به علت گستردگی موضوع جامعه‌شناسی و ارتباط آن با دیگر حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی، جهت بازیابی هرچه سریعتر هفده موضوع فرعی برای این رشته در نظر گرفته شده است.

۱- کلیات: مباحث کلی، نظری، مبانی و همچنین روش تحقیق در جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی

۲- تاریخ جامعه‌شناسی: سیر تاریخی مکاتب و نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی

۳- جامعه‌شناسان: اندیشمندان و نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی

۴- جامعه‌شناسی جمعیت و جمعیت‌شناسی: جمعیت‌شناسی، مبانی و تحلیل جمعیت و جغرافیای

جمعیت

۵- جامعه‌شناسی مردم‌شناسی: اقوام، طوائف و نظریه‌های مردم‌شناسی

۶- جامعه‌شناسی روانی: روان‌شناسی اجتماعی و ارتباط جامعه‌شناسی با روان‌شناسی

- ۷- جامعه‌شناسی صنعتی: جوامع صنعتی از دیدگاه جامعه‌شناسی
- ۸- جامعه‌شناسی شهری: شهر و شهرنشینی و مسائل مربوطه
- ۹- جامعه‌شناسی روستایی: جوامع روستایی و نمونه‌موردی آن از دیدگاه جامعه‌شناسی
- ۱۰- جامعه‌شناسی ایران: مسائل کلی جامعه‌شناسی ایران
- ۱۱- جامعه‌شناسی دینی و اسلام: دیدگاهها و ارتباط دین و اسلام با جامعه‌شناسی
- ۱۲- جامعه‌شناسی فرهنگی: مسائل فرهنگی و ادبی
- ۱۳- جامعه‌شناسی ارتباطات
- ۱۴- جامعه‌شناسی سیاسی
- ۱۵- جامعه‌شناسی حقوقی
- ۱۶- جامعه‌شناسی اقتصاد، توسعه و مدیریت
- ۱۷- جامعه‌شناسی آموزشی و تربیتی

این کتابشناسی بر اساس نام پدیدآورندگان و در صورت نامشخص بودن آن بر اساس عناوین هر مدخل الفبایی شده است. کتابهایی که بیش از یک پدیدآورنده دارد برای جلوگیری از تکرار، نام یکی از آنها به عنوان سرشناسه انتخاب شده است. اسامی پدیدآورندگان خارجی در هنگام ترجمه و یا بعضی از پدیدآورندگان ایرانی به صورتهای مختلفی نگاشته شده است. برای جلوگیری از پراکندگی و مستند نمودن آنها از مستند مشاهیر کتابخانه ملی استفاده گردیده است.

علامتهای اختصاری به کار رفته در این کتابشناسی عبارتند از: ج: جلد؛ ص: صفحه.

## □ کلیات

- آبرکرامبی، نیکولاس؛ هیل، استیون؛ ترنر، بریآن اس. فرهنگ مآخذ و مراجع جامعه‌شناسی. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش، ۱۳۶۷، ۴۵۴ ص.
- آزادارمکی، تقی. بررسی مسائل اجتماعی. تهران: نشر جهاد، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ . نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سروش، ۱۳۷۹، ۳۲۰ ص.
- آزرین، ریچارد. جامعه‌شناسی قدم اول. ترجمه امین کریمیان. تهران: شیرازه، ۱۳۷۸، ۱۷۵ ص.
- آگ برن، ویلیام فیلدینگ. زمینه جامعه‌شناسی. ترجمه آریان پور. تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۷، ۶۰۶ ص.
- ابوت، پاملا؛ والاس، مکر. درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرشهای فمینیستی. تهران: دنیای مادر، ۱۳۷۶، ۳۰۰ ص.
- ادیبی، حسین. جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ۲۶۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: جامعه، ۱۳۵۸.
- استرینگر، ارنست تی. تحقیق عملی، راهنمای مجریان تغییر و تحول. ترجمه محمد اعرابی و داود ایزدی. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۸، ۲۰۰ ص.
- اسکیدمور، ویلیام. تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد حاضری. تهران: تابان، ۱۳۷۵، ۳۲۴ ص.
- اشرف، احمد. جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی و گزیده‌ای از آثار جامعه‌شناسان امریکا. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۶، ۴۲۷ ص.
- اینکلس، آلکس. جامعه‌شناسی چیست؟ ترجمه مشفق همدانی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶، ۱۹۵ ص.
- باتومور، تامس برتون. برگزیدگان و جامعه. ترجمه علی هاشمی. مشهد: گناباد: مرنديز، ۱۳۷۴، ۱۶۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی. ترجمه حسن منصور و حسن حسینی کلجاهی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰، ۴۱۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . دبستان فرانکفورت. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، ۱۳۶ ص.
- بیبی، ازل. جامعه‌شناسی علمی انتقادی. ترجمه محمدحسین پناهی. تهران: باز، ۱۳۷۹، ۲۷۲ ص.
- برت، دیوید؛ کل، تونی. طرحهای جامعه‌شناسی: روش برنامه‌ریزی و انجام تحقیق. ترجمه قوام‌الدین مهدوی. تهران: نشر شب تاب، ۱۳۷۷، ۱۹۸ ص.
- برگر، پیتروال. دعوتی به جامعه‌شناسی. ترجمه شهره مهدوی. تهران: روشنفکر، [بی تا]، ج.
- \_\_\_\_\_ ؛ لوکمان، توماس. ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت). ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ۲۸۳ ص.
- برور، جان. تحقیق چند روشی در علوم اجتماعی: ترکیب اسلوب‌ها. ترجمه حبیب احمدی. تهران: زر،

۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.

- بوتول، گاستون. *جامعه‌شناسی*. ترجمه الف وکیلی. تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۴۷، ۱۱۳ ص.  
 - بودون، رمون. *روشهای جامعه‌شناسی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ۱۳۲ ص.

- \_\_\_\_\_ . *منطق اجتماعی: روش تحلیل مسائل اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. تهران: جاویدان، ۱۳۶۴، ۲۸۴ ص.

- بیکر، ترزال. *نحوه انجام تحقیقات اجتماعی*. ترجمه هوشنگ نابی. تهران: روش، ۱۳۷۷، ۵۹۶ ص.  
 - پروین‌زاده، سعید. *جامعه‌شناسی ویژه علوم انسانی*. تهران: فرهنگ و دانش، ۱۳۷۶، ۲۳۲ ص.  
 - پوپر، کارل ریموند. *جامعه‌باز و دشمنان آن: افسون افلاطون*. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۹، ۱۴۰۰ ص.

- تاجداری، علی‌اکبر. *جامعه‌شناسی عمومی*. تهران: هاد، ۱۳۷۱، ۲۷۰ ص.  
 - تاملین، ملوین ماروین. *جامعه‌شناسی قشریندی و نابرابریهای اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. تهران: توتیا، ۱۳۷۹.

- ترابی، علی‌اکبر. *جامعه‌شناسی و دینامیسم اجتماع*. تبریز: نوبل، ۱۳۵۱، ۷۲ ص.

- \_\_\_\_\_ . *مبانی جامعه‌شناسی*. تهران: اقبال، ۱۳۴۷، ۲۲۱ ص.

- \_\_\_\_\_ . *مکاتب جامعه‌شناسی معاصر*. تبریز: ابن‌سینا، ۱۳۵۶، ۸۴ ص.

- ترنر، جان‌اتان. *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*. ترجمه محمده فولادی و محمد عزیز بختیاری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س)، ۱۳۷۸، ۴۴۸ ص.

- تنهایی، حسین ابوالحسن. *نظریه‌های جامعه‌شناسی (هفت مقاله در باب مبانی تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناختی)*. تهران: خردمند، ۱۳۷۳، ۲۷۶ ص.

- توسلی، غلامعباس. *فلسفه تاریخ از دیدگاه جامعه‌شناسی*. تهران: نور، ۱۳۵۸.

- \_\_\_\_\_ . *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۸، ۱۸۴ ص.

- \_\_\_\_\_ . *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. تهران: سمت، ۱۳۶۹، ۴۸۱ ص.

- ثاقب‌فر، مرتضی. *بن‌بستهای جامعه‌شناسی (مجموعه مقالات)*. تهران: بیستون، ۱۳۷۸، ۳۳۶ ص.

- چلبی، مسعود. *جامعه‌شناسی نظم (تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی)*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، ۲۵۸ ص.

- حسن بگلو، بهروز. *جامعه*. تهران: سرآمد کاوش، ۱۳۷۹، ۳۰۰ ص.

- دکامپ، پل. *جامعه‌شناسی تجربی: روشهای جامعه‌پژوهی*. ترجمه احمد زرفروشان، تبریز: نوبل، ۱۳۵۴، ۳۷۹ ص.

- دلاور، علی. مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. تهران: رشد، ۱۳۷۶، ۴۴۲ ص.
- دواس، دی‌ای. پیمایش در تحقیقات اجتماعی. ترجمه هوشنگ ناییبی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۶، ۳۶۸ ص.
- دورکم، داوید امیل. فلسفه و جامعه‌شناسی. ترجمه فرحناز خمسه‌ای. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگها، ۱۳۶۰، ۱۳۷ ص.
- \_\_\_\_\_ . قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- رابرتسون، ایان. درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کشش متقابل نمادی). ترجمه حسین بهروان. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷، ۴۴۰ ص.
- رایبنگن، ای. دیدگاه‌های جامعه‌شناختی درباره راه‌حل مسائل اجتماعی. ترجمه صادق صالحی. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۷۷، ۱۲۸ ص.
- رحیمی، موفر. جامعه‌شناسی تطبیقی: چگونگی تبدیل وضع موجود به وضع مطلوب. تبریز: شفق، ۱۳۳۹، ۴۰ ص.
- رز، کارولین. جامعه‌شناسی (بررسی انسان در جامعه). ترجمه ناصر رحیمی. تهران: ابن سینا، ۱۳۵۲، ۲۱۱ ص.
- رضوی، مرتضی. گذری بر جامعه‌شناسی شناخت. تهران: کیهان، ۱۳۷۱، ۱۵۶ ص.
- رفیع‌پور، فرامرز. آنتاتومی جامعه: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸، ۵۸۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . کندوکاوها و پنداشته‌ها: مقدمه‌ای بر روشهای شناخت جامعه و تحقیقات اجتماعی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸، ۴۴۸ ص.
- روسک، جوزف اسلپی، وارن، رولند لسلی. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی. ترجمه بهروز نبوی و احمد کریمی. تهران: فروردین، ۱۳۶۹، ۸۸ ص.
- ریتزر، جورج. بنیانهای جامعه‌شناختی: خاستگاههای ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی. ترجمه تقی آزادارمکی. تهران: سیمرخ، ۱۳۷۵، ۳۳۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی، ۱۳۷۷، ۷۰۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . نظریه‌های جامعه‌شناختی. ترجمه محمد صادق مهدی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴، ۵۳۴ ص.
- ساروخانی، باقر. دایرةالمعارف علوم اجتماعی. تهران: کیهان، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶، ۲ ج.
- \_\_\_\_\_ . روشهای تحقیق در علوم اجتماعی: اصول و مبانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، ۵۴۲ ص.

- ..... روشهای تحقیق در علوم اجتماعی: بینشها و فنون. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، ۵۳۶ ص.
- سروش، عبدالکریم. درسهایی در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی). تهران: نشر نی، ۱۳۷۶، ۵۱۲ ص.
- ..... روش شناسی در جامعه شناسی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ۱۸۳ ص (تقریرات درسی).
- سوروکین، پی تریب الکساندر وویچ. نظریه های جامعه شناسی و فلسفه های نوین تاریخ. ترجمه امیر نوروزی. رشت: حق شناس، ۱۳۷۷، ۳۸۹ ص.
- سیلورمن، دیوید. روش تحقیق کیفی در جامعه شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: تبیان، ۱۳۷۹، ۲۶۹ ص.
- شارون، جوئل. ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسی. ترجمه منوچهر جمهوری. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۳۶۸ ص.
- شایان، فریدون. مقدمه ای بر جامعه شناسی و فلسفه. تهران: علم، ۱۳۵۲، ۱۰۲ ص.
- شایان مهر، علیرضا. دایرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی. تهران: کیهان، ۱۳۷۷، ج.
- شرم، هوارده؛ وود، جیمز. دیدگاههای نوین جامعه شناسی: دیدگاههای کلاسیک و رادیکال. ترجمه مصطفی ازکیا. تهران: کیهان، ۱۳۶۹، ۲۷۳ ص.
- شیخی، محمد تقی. جامعه شناسی جهان سوم: جمعیت، اقتصاد، سیاست، فرهنگ، توسعه و صنعت. تهران: اشراقی و صفار، ۱۳۷۹، ۲۴۰ ص.
- صالحی، محمد مهدی. جامعه شناسی معاصر. تهران: دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی، ۱۳۵۲، ۲۰۰ ص.
- صدر نبوی، رامپور. جامعه و فرد. مشهد: کتابفروشی باستان، ۱۳۷۰، ۲۰۴ ص.
- صفوی، امان الله. تئوریهای انحراف. تهران: معاصر، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.
- طالب، مهدی. چگونگی انجام مطالعات اجتماعی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ۲۹۶ ص.
- طیبی، حشمت الله. مبادی و اصول جامعه شناسی. تهران: اسلامی، ۱۳۵۲، ۲۷۵ ص.
- عجمی کاشانی، سیاوش. مقدمه ای بر جامعه شناسی. تهران: مسعا، ۱۳۷۶، ۹۲ ص.
- عسگریان، مصطفی. نگاهی به جامعه شناسی (تاریخ تکوین، کلیات و مبانی). تهران: مبتکران، ۱۳۷۲، ۱۹۲ ص.
- فتاحی پور، احمد. نهادهای اصلی اجتماعی. تهران: مدرسه عالی دختران ایران، ۱۳۵۱، ۲۴۰ ص.
- فرجاد، محمدحسین. مقدمه ای بر جامعه شناسی و سیر تحول و تکامل جامعه. تهران: آرام، ۱۳۶۸،

۲۴۴ ص.

- فرسار، احمد. **جامعه‌شناسی: اصول، مبانی و نظریه پردازان**. تهران: اوجدی، ۱۳۷۷، ۲۸۸ ص.
- فریزی، دیوید. **جامعه**. ترجمه احمد تدین. تهران: آران، ۱۳۷۴، ۱۸۹ ص.
- قاسمی، احمد. **جامعه‌شناسی**. تهران: هنر پیشرو، ۱۳۳۲، ۱۶۳ ص.
- قرایی مقدم، امان‌الله. **مبانی جامعه‌شناسی**. تهران: ابجد، ۱۳۷۷، ۳۳۶ ص.
- قلی‌زاده، آذر. **مبانی جامعه‌شناسی**. تهران: محنت‌م کاشانی، ۱۳۷۴، ۲۰۲ ص.
- قنادان، منصور؛ مطیع، ناهید؛ ستوده، هدایت‌الله. **جامعه‌شناسی (مفاهیم کلیدی)**. تهران: آوای نور، ۱۳۷۹، ۲۹۶ ص.
- قنبری، عبدالله. **واژه‌نامه علوم اجتماعی**. تهران: اتحاد، ۱۳۷۲، ۱۰ ج.
- کامرانی، حشمت‌الله. **نقدی بر جامعه‌شناسی**. تهران: شبگیر، ۱۳۵۳، ج.
- کلهری، محسن. **جامعه‌شناسی آفریقا**. تهران: الهدی، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.
- کولمن، جیمز سمونل. **بنیادهای نظریه اجتماعی**. ترجمه منصور صبوری. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۴۹۶ ص.
- کوهن، بروس. **درآمدی به جامعه‌شناسی**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: توتیا، ۱۳۷۹، ۳۶۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . **مبانی جامعه‌شناسی**. ترجمه غلامعباس توسلی. تهران: سمت، ۱۳۷۸، ۴۵۲ ص.
- کینگ، ساموئل. **جامعه‌شناسی**. ترجمه مشفق همدانی. تهران: سیمغ، ۱۳۵۳، ۳۷۲ ص.
- کینگتون، اندروپیل. **جامعه‌شناسی چیست؟** ترجمه بیژن افسر کشمیری. تهران: ویس، ۱۳۶۵، ۱۲۸ ص.
- کیوی، رمون. **روش تحقیق در علوم اجتماعی (نظری و عملی)**. ترجمه عبدالحسین نیک گوهر. تهران: توتیا، ۱۳۷۷، ۲۹۶ ص.
- گرب، ادوارد ج. **نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه پردازان کلاسیک**. ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی‌زاد. تهران: معاصر، ۱۳۷۳، ۲۴۰ ص.
- گلابی، سیاوش. **اصول و مبانی جامعه‌شناسی**. تهران: میترا، ۱۳۷۸، ۲۱۲ ص.
- گلدزerman، گریگوری ایمیویچ. **قوانین تکامل اجتماعی**. ترجمه پرویز بابایی. تهران: نگا، ۱۳۶۰، ۲۴۶ ص.
- گلدنر، الوین. **بحران جامعه‌شناسی غرب**. ترجمه فریده ممتاز. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳، ۵۶۴ ص.
- گورویچ، ژرژ. **دیاکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی**. ترجمه حسن حبیبی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲، ۳۶۲ ص.
- \_\_\_\_\_ . **طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز**. ترجمه عبدالحسین نیک گوهر. مشهد: [بی‌نا]، ۱۳۴۷،

- ۲۲۳ ص.
- گولد، جولوس. فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: مازیار، ۱۳۷۷، ۹۸۰ ص.
- گیدنز، آنتونی. جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۹۱۶ ص.
- لارنس، کالوین جی. نظریه‌های جامعه‌شناسی محض و کاربردی. ترجمه غلامعباس توسلی. تهران: سمت، ۱۳۷۷، ۲۴۶ ص.
- لازار سفند، پل. بینشها و گرایشهای عمده در جامعه‌شناسی معاصر. ترجمه غلامعباس توسلی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶، ۲۴۰ ص.
- لاوز، رابرت اچ. دیدگاههایی درباره دگرگونی اجتماعی. ترجمه کاووس سید امامی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ۲۸۴ ص.
- لی، آلفرد مک‌لانگ. اصول جامعه‌شناسی، شامل: مسائل اجتماعی شدن فرد، بوم‌شناسی، نژاد، فرهنگ و رفتارهای جمعی، نهادها یا مؤسسات. ترجمه محمد حسین فرجاد. تهران: مدرسه عالی بازرگانی، ۱۳۵۲، ۳۸۰ ص.
- لیتل، دانیل. تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سرروش. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴، ۴۶۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . گونه‌های تبیین اجتماعی (مقدمه‌ای بر فلسفه علوم اجتماعی). ترجمه مجید محمدی. تهران: مترجم، ۱۳۷۳، ۴۰۰ ص.
- مارکوز، هربرت. خرد و انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: جاویدان، ۱۳۵۷، ۵۳۲ ص.
- ماهر، فرهاد. پویایی‌های گروه: مبانی نظری و راهبردهای عملی. تهران: بعثت، ۱۳۷۷، ۲۲۴ ص.
- محسنی، منوچهر. جامعه‌شناسی عمومی. تهران: طهوری، ۱۳۷۹، ۲۹۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . مبانی جامعه‌شناسی علم. تهران: طهوری، ۱۳۷۲، ۲۳۶ ص.
- \_\_\_\_\_ . مقدمات جامعه‌شناسی (با تجدید نظر و بازنگری). تهران: دوران، ۱۳۷۸، ۳۳۶ ص.
- \_\_\_\_\_ ؛ کوثری، مسعود. وضعیت تحقیقات اجتماعی - فرهنگی در ایران. تهران: رسانش، ۱۳۷۸، ۴۴۸ ص.
- محمدی نژاد، حسن. روشهای تحقیق و آمار در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی. تهران: مؤسسه عالی علوم سیاسی و امور حزبی، ۱۳۵۴، ۳۷۹ ص.
- مرتضوی، جمشید. روشهای جامعه‌شناسی. تبریز: دانشگاه آذرآبادگان، مؤسسه تحقیقات و علوم اجتماعی، ۱۳۵۲، ۴۲۹ ص.
- مساواتی آذر، مجید. مبانی جامعه‌شناسی. تبریز: احرار، ۱۳۷۲، ۴۲۰ ص.
- مک کلانگ لی، آلفرد. مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه محمد حسین فرجاد و هما بهروش. تهران: ققنوس،

منصوری، ۱۳۷۲، ۷۲۰ ص.

- مک نیل، پاتریک. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: آگاه، ۱۳۷۶، ۱۶۰ ص.

- مندراس، ها. مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰، ۳۳۵ ص.

- مور، استیون. دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس، ۱۳۷۶، ۴۳۲ ص.

- مولر، جان هنری. استدلال آماری در جامعه‌شناسی. ترجمه هوشنگ نایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۶۰۰ ص.

- مؤمنی کاشی، محمد؛ شیخاوندی، داود. جامعه‌شناسی. گناباد: مژدین، ۱۳۷۳، ۱۱۲ ص.

- مهدوی، قوام‌الدین. فرهنگ واژگان علوم اجتماعی: جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی:

انگلیسی - فارسی، فارسی - انگلیسی. تهران: شب تاب، ۱۳۷۹، ۱۱۸ ص.

- مهدوی، یحیی. جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع: مقدمات و اصول. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ۱۸۷ ص.

میرسارود، ظاهره. فرهنگ جامعه‌شناسی انگلیسی - فارسی. تهران: سروش، ۱۳۷۹، ۲ ج.

- میلز، چارلز رایت. بینش جامعه‌شناسی: نقدی بر جامعه‌شناسی امریکایی. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: انتشار، ۱۳۶۰، ۲۴۰ ص.

- نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران: مجموعه مقالات. تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۷۴، ج.

- نبوی، بهروز. مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: فروردین، ۱۳۷۳، ۲۷۲ ص.

- نقوی، علی محمد. جامعه‌شناسی عمومی. تهران: وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۵، ۲۱۲ ص.

- نوربخش، مرتضی. واژگان جامعه‌شناسی: انگلیسی - فارسی. تهران: نارالله، ۱۳۷۹، ۳۴۰ ص.

- نیک خلق، علی اکبر. مبانی جامعه‌شناسی. تهران: بهینه، ۱۳۷۹، ۲۶۸ ص.

- نیک گوهر، عبدالحسین. مبانی جامعه‌شناسی. تهران: رایزن، ۱۳۷۳، ۴۹۶ ص.

- وبر، ماکس. مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. ترجمه احمد صداری. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۱۶۰ ص.

- وثوقی، منصور؛ نیک خلق، علی اکبر. مبانی جامعه‌شناسی. تهران: خردمند، ۱۳۷۳، ۳۰۸ ص.

- ودیعی، جمال. جامعه‌شناسی. تهران: گوتنبرگ، ۱۳۵۷، ۲۰۱ ص.

- ورثلی، پیتر. جامعه‌شناسی مدرن. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش، ۱۳۷۳، ۲ ج.

- \_\_\_\_\_ . نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی. ترجمه سعید معیدفر. تهران: تیان، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.

- وود، جیمز. دیدگاههای نوین جامعه‌شناسی: دیدگاههای کلاسیک و رادیکال. ترجمه مصطفی ازکیا.

تهران: کیهان، ۱۳۶۹، ۲۷۳ ص.

- هوبه افزا، عزت‌الله. *سپیدهٔ انسانیت*. مشهد: استاد، ۱۳۷۷، ۲۸۸ ص.
- هولستی، آر. *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*. ترجمهٔ نادر سالارزاده امیری. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۹۰ ص.
- هیوز، هنری استیوارت. *آگاهی و جامعه*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۴۰۸ ص.

### □ تاریخ جامعه‌شناسی

- آبراهام، جوزف حبیب. *خاستگاه‌های جامعه‌شناسی*. ترجمهٔ احمد کریمی. تهران: پایپروس، پیشبرد، ۱۳۶۸، ۱۸۷ ص.
- \_\_\_\_\_ . *مبانی و رشد جامعه‌شناسی*. ترجمهٔ حسن پویان. تهران: چاپخش، ۱۳۶۴، ۲ ج.
- آرون، رمون. *جامعه‌شناسی معاصر آلمان*. ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر. تهران: تیان، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.
- \_\_\_\_\_ . *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (متن بازبینی شده)*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ۸۳۴ ص.
- ابادزی، یوسف. *خرد جامعه‌شناسی*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ۳۴۴ ص.
- بکر، اچ؛ بارنز، هری المر. *تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*. ترجمهٔ جواد سیفیان. تهران: همراه، ۱۳۷۳، ۲ ج.
- بوتول، ج پیر. *جامعه‌شناسی: شامل قطور و تحول عقاید اجتماعی و بحث جامعه‌شناسی از یونان باستان تا عصر حاضر*. ترجمهٔ هاشم رضی. تهران: آسیا، ۱۳۴۳، ۴۲۰ ص.
- بوتول، گاستون. *تاریخ مختصر تحولات جامعه‌شناسی*. تهران: طوفان، ۱۳۵۷.
- تنهایی، حسین ابوالحسن. *تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناختی از ابتدا تا کنون*. یزد: بهاباد، تهران: بهزاد، ۱۳۷۳، ۲ ج.
- \_\_\_\_\_ . *جامعه‌شناسی تاریخ اسلام: تاریخ اندیشه و نشریات جامعه‌شناسی از ابتدا تا کنون*. تهران: روزگار، ۱۳۷۸، ۴۸۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . *سیزده جستار در تاریخ جامعه‌شناسی*. اراک: فتح دانش، ۱۳۷۳، ۱۸۹ ص.
- توسلی، غلامعباس. *تاریخ جامعه‌شناسی*. تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۱.
- ریتزر، جورج. *بنیادهای جامعه‌شناختی*. ترجمهٔ تقی آزادارمکی. تهران: نشر سی‌س، ۱۳۷۲، ۳۳۰ ص.
- ستوده، هدایت‌الله. *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام*. تهران: آوای نور، ۱۳۷۴، ۲۱۹ ص.
- صدیق سروستانی، رحمت‌الله. *تاریخچهٔ جامعه‌شناسی*. قم: سمت، ۱۳۷۴، ۴۱۶ ص.
- فرهنگ قائم مقامی، ابوالقاسم. *نقدی بر جامعه‌شناسی اثباتی*. ترجمهٔ شهره مهدوی. [بی‌جا]: روشنفکر، ۱۳۵۶، ۵۰ ص.

- کرمی‌هال، نرتین سازی. تاریخ جامعه‌شناسی. ترجمه احد زرفروشان. تبریز: چهر، ۱۳۵۶، ۶۷۵ ص.
- کیویستو، پیترو. اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری کاشانی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۲۴۸ ص.
- لسنگی، گرهارد. سیر جوامع بشری. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ۶۷۶ ص.
- مددپور، محمد. مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رنسانس تا عصر منتسکیو. تهران: تربیت، ۱۳۷۲، ۲۶۸ ص.
- مرتضوی، جمشید. تاریخ جامعه‌شناسی. تبریز: کتابفروشی تهران، ۱۳۵۴، ۳۲۷ ص.
- نراقی، احسان. علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۹، ۴۶۰ ص.
- ویژه اوندکایزر والدو، لئوپولد ماکس والتروفن. تاریخ جامعه‌شناسی. ترجمه وامپور صدر نبوی. مشهد: [بی‌نا]، ۱۳۵۱، ج.

#### □ جامعه‌شناسان

- آزادارمکی، تقی. اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون. تهران: سروش، ۱۳۷۶، ۳۲۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از خواجه نصیر تا مطهری. تهران: نشر جهاد، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی ابن خلدون. تهران: تبیان، ۱۳۷۷، ۲۱۶ ص.
- احمدی، بابک. خاطرات ظلمت: درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت، والتر بنیامین، ماکس هور کهایمر، تئودور آدورنو. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۲۸۰ ص.
- پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس، ۱۳۷۹، ۱۸۰ ص.
- تدین، احمد. تالکوت پارسونز. تهران: هرمس، ۱۳۷۹، ۱۸۶ ص.
- ترنو، برایان. ماکس وبر و اسلام. ترجمه سعید وصالی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۳۵۶ ص.
- توسلی، غلامعباس. روشنفکری و اندیشه دینی با رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه دکتر علی شریعتی (مجموعه مقالات). تهران: قلم، ۱۳۷۸، ۴۶۹ ص.
- خوشرو، غلامعلی. شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴، ۱۶۴ ص.
- روزه، گی. جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز. ترجمه عبدالحسین نیک گوهر. تهران: تبیان، ۱۳۷۷، ۲۸۸ ص.

- زیتلین، ایرو نیک ام. **آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی**. ترجمه غلامعباس توسلی. تهران: قومس، ۱۳۷۲، ص. ۲۷۶.
- صدر نبوی، رامپور. **بزرگان جامعه‌شناسی**. مشهد: باستان، ۱۳۵۴، ۱۶۳ ص.
- طباطبایی، جواد. **ابن خلدون و علوم اجتماعی**. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ۴۰۰ ص.
- فروند، ژولین. **جامعه‌شناسی ماکس وبر**. ترجمه عبدالحسین نیک گوهر. تهران: نشر نیکان، ۱۳۶۲، ص. ۳۰۹.
- کوزر، لوئیس آلفرد. **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی، ۱۳۷۸، ص. ۶۳۰.
- گیدنز، آنتونی. **دورکم**. ترجمه یوسف ابازری. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ۱۰۵ ص.
- **سیاست و جامعه‌شناسی در اندیشه ماکس وبر**. ترجمه مجید محمدی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۵، ۱۰۰ ص.
- لیچ، ادموند. **لوی اشتروس**. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۰، ۲۰۵ ص.
- مک ایلتایر، السدر. **مارکوز**. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۲، ۱۵۹ ص.
- منوچهری، عباس. **ماکس وبر و پرسش مدرنیته**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۴۸ ص.
- ناصرالدین صاحب الزمانی، محمد حسین. **خداوند دوکعبه: برخوردی با پی‌تریم الکساندروویچ سوروکین**. تهران: زریاب، ۱۳۷۸، ۲۵۶ ص.
- نراقی، احسان؛ آیتی، عطا. **نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران**. تهران: سخن، ۱۳۷۹، ۵۰۱ ص.
- همیلتون، پیتر. **صاحب‌نظران جامعه‌شناسی: تالکوت پارسونز**. ترجمه ثریا کامیار. تهران: ناراه، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۰.
- هولاب، رابرت. **یورکن هابرماس: نقد در حوزه عمومی**. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۵.
- هیوز، هنری استیوارت. **هجرت اندیشه اجتماعی ۱۹۶۵ - ۱۹۳۰**. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ۳۸۰ ص.

#### □ جامعه‌شناسی جمعیت و جمعیت‌شناسی

- آشفته تهرانی، امیر. **جامعه‌شناسی جمعیت (نمونه ایران)**. اصفهان: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲، ۵۶۰ ص.
- **جامعه‌شناسی و آینده‌نگری جمعیت ایران**. تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶، ۵۶۶ ص.
- ارلیش، پل؛ ارلیش، آنا. **انفجار جمعیت**. ترجمه نادر وزین‌پور و سیما روحانی. تهران: معین، ۱۳۷۳، ص. ۲۸۰.

- آگا، ادوارد آری. روشهای تحلیلی جمعیت. ترجمه فاروق امین مظفری. تهران: احرار، ۱۳۷۸، ۴۶۴ ص.
- امانی، مهدی. جمعیت‌شناسی جهان. تهران: سمت، ۱۳۷۸، ۱۲۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . روشهای تحلیلی جمعیت‌شناسی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۳، ۱۱۷ ص.
- \_\_\_\_\_ . لغت‌نامه جمعیت‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ۲۷۲ ص.
- \_\_\_\_\_ . مبانی جمعیت‌شناسی. تبریز: سمت، ۱۳۷۹، ۲۲۸ ص.
- امین‌زاده، فرخ. جمعیت‌شناسی. تهران: ابوریحان، ۱۳۴۹، ۲۳۷ ص.
- بهنام، جمشید. جمعیت‌شناسی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۶، ۲ ج.
- پرسا، رولان. آنالیز جمعیت‌شناسی. ترجمه خسرو اسدی. تهران: سمت، ۱۳۷۴، ۴۶۳ ص.
- \_\_\_\_\_ . جمعیت‌شناسی آماری. ترجمه محمد سید میرزایی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱، ۱۸۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . جمعیت‌شناسی اجتماعی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ۱۴۵ ص.
- تاجداری، پرویز. جمعیت‌شناسی و بازسازی نیروی انسانی. تهران: ۱۳۷۳، ۳۴۰ ص.
- تقوی، نعمت‌الله. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: جامعه پژوه، دانیال، ۱۳۷۸، ۲۲۸ ص.
- جهانفر، محمد. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: دهخدا، ۱۳۷۶، ۱۸۰ ص.
- جیلاس، میلوآن. طبقه جدید. ترجمه رضا عنایت‌الله. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ۲۶۷ ص.
- روسل، لوئی. جمعیت‌شناسی تحلیلی. ترجمه صمد کلانتری. تهران: مانی، ۱۳۷۵، ۱۷۵ ص.
- زلینسکی، ویلبر. مقدمه‌ای بر جغرافیای جمعیت. ترجمه فیروز جمالی. تهران: سمت، ۱۳۷۵، ۱۸۸ ص.
- زنجانی، حبیب‌الله. تحلیل جمعیت‌شناختی. تهران: سمت، ۱۳۷۸، ۲۸۴ ص.
- سووی، آلفرد. مقدمه بر علم جمعیت. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۰، ۱۱۸ ص.
- شیخی، محمد تقی. تحلیل و کاربرد جمعیت‌شناسی. تهران: اشراقی، صفار، ۱۳۷۹، ۲۶۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی جمعیت و تنظیم خانواده. تهران: دیدار، ۱۳۷۳، ۲۰۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی جمعیت. تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۲، ۱۶۲ ص.
- صالحی، فروزنده. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: صفار، ۱۳۷۷، ۲۰۰ ص.
- صفی‌پور، جواد. مبانی جغرافیای انسانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ۴۱۶ ص.
- کتابی، احمد. درآمدی بر اندیشه‌ها در نظریه‌های جمعیت‌شناسی (با تجدید نظر کلی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ۳۷۴ ص.
- کلارک، جان ای. اصول و مبانی جغرافیای جمعیت. ترجمه مسعود مهدوی. تهران: قومس، ۱۳۷۹، ۲۴۸ ص.

- کلاتری، صمد. روشهای مقدماتی تحلیل جمعیت. تهران: مانی، ۱۳۷۸، ۱۸۶. ص.
- \_\_\_\_\_ . مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: مانی، ۱۳۷۸، ۱۲۴. ص.
- گورویچ، زرژ. مطالعه درباره طبقات اجتماعی: فکر طبقات اجتماعی از مارکس تا امروز. ترجمه باقر پرهام. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۵۲، ۲۵۶. ص.
- معزی، اسدالله. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: آوای نور، ۱۳۷۱، ۱۲۰. ص.
- مهدوی، مسعود. اصول و مبانی جغرافیای جمعیت. تهران: قومس، ۱۳۷۴، ۲۴۸. ص.
- نظری به جغرافیای جمعیت. ترجمه مهدی امانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۷، ۱۶۸. ص.
- نیک‌خلق، علی اکبر. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران: بهینه، ۱۳۷۹، ۱۶۰. ص.

#### □ جامعه‌شناسی مردم‌شناسی

- احمدی، حمید. قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۴۴۸. ص.
- اولیور، داگلاس. مقدمه‌ای بر مردم‌شناسی. ترجمه علی برزگر. تهران: مرنديز، ۱۳۷۳، ۱۱۶. ص.
- بروینسن، مارتین ون. جامعه‌شناسی مردم‌کرد (آغا، شیخ و دولت) ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان. ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: پانیذ، ۱۳۷۸، ۵۰۸. ص.
- بهینا، علاءالدین. بررسی مردم‌شناسی طایفه ارشلوازیل بجاچی. تهران: کویر، ۱۳۷۳، ۲۱۲. ص.
- ترابی، علی اکبر. مردم‌شناسی. تهران: دهخدا، ۱۳۴۹، ۲۲۲. ص.
- جهانفر، محمد. جمعیت‌شناسی ایران (رشته علوم اجتماعی). تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۹، ۳۰۰. ص.
- شریعتی‌زاده، علی اصغر. مجموعه مقالات مردم‌شناسی ایران. تهران: پایزنه، ۱۳۷۹، ۳۵۲. ص.
- شریف‌کمالی، محمد. ایرانیان ترکمن: پژوهشی در مردم‌شناسی و جمعیت‌شناسی. تهران: اساطیر، ۱۳۷۵، ۲۲۴. ص.
- طبیبی، حشمت‌الله. مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۴۳۲. ص.
- عبدلی‌کلندری، علی. نظری به جامعه‌شناسی عشایری تالش. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۱، ۱۷۶. ص.
- عسگری خانقاه، اصغر. مردم‌شناسی (روش، بینش و تجربه). تهران: نشر شب تاب، ۱۳۷۴، ۳۲۰. ص.
- \_\_\_\_\_ ؛ شریف‌کمالی، محمد. ایرانیان ترکمن: پژوهشی در مردم‌شناسی و جمعیت‌شناسی. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، ۲۲۴. ص.
- فرید، محمدصادق. مبانی انسان‌شناسی. تهران: منصوری، ۱۳۷۲، ۳۷۶. ص.

- فیلد، هنری. مردم‌شناسی ایران. ترجمه فریاد عبدالله. تهران: ابن سینا، ۱۳۴۳، ۹۲۰ + ۱۴۴ ص.
- کارشناس، مجید. زمینه مردم‌شناسی. تهران: کانون پژوهش، ۱۳۷۶، ۱۷۶ ص.
- کازنو، ژان. مردم‌شناسی. ترجمه ثریا شیبانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۹، ۱۹۴ ص.
- کمالی، محمد شریف. انسان‌شناسی عمومی. تهران: سمت، ۱۳۷۹، ۵۷۴ ص.
- گاربارتو، مروین. نظریه‌های مردم‌شناسی. تهران: آوای نور، ۱۳۷۷، ۱۴۴ ص.
- نیک خلق، علی اکبر. زمینه جامعه‌شناسی عشایر ایران. تهران: چاپخش، ۱۳۷۷، ۱۶۸ ص.
- ورجاوند، پرویز. شناخت کلی ایلات عشایر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۴، ۲۷۶ ص.
- هیس، هوفمن اینولدز. تاریخ مردم‌شناسی. ترجمه ابوالقاسم طاهری. تهران: ابن سینا، ۱۳۴۰، ۷۱۷ ص.

#### □ جامعه‌شناسی روانی

- آرونسون، الیوت. روانشناسی اجتماعی. ترجمه حسین شکرکن. تهران: رشد، ۱۳۷۵، ۴۱۶ ص.
- ازکمپ، استیوارت. روانشناسی اجتماعی کاربردی. ترجمه فرهاد ماهر. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷، ۶۰۸ ص.
- استوتزل، ژان. روانشناسی اجتماعی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۴۰۴ ص.
- اوحدی، محمود. روانشناسی و جامعه‌شناسی. تهران: رزمندگان اسلام، ۱۳۷۵، ۱۵۴ ص.
- باستید، ژرژ. مسائل روانشناسی جمعی و روانشناسی اجتماعی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۴۵، ۲۳۱ ص.
- برکوویتس، لئونارد. روانشناسی اجتماعی. ترجمه محمدحسین فرجاد و عباس محمدی اصل. تهران: اساطیر، ۱۳۷۲، ۵۶۵ ص.
- برگ، جیمز اسکلن. بزرگمردان روانشناسی اجتماعی. ترجمه رضا شاپوریان. تهران: نوید، ۱۳۷۷، ۱۴۴ ص.
- بنی، مالک. شبکه روابط اجتماعی. ترجمه جواد صالحی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، ۱۳۶ ص.
- بیرامی، منصور. روانشناسی اجتماعی کاربردی. تهران: هادی، ۱۳۷۷، ۲۳۲ ص.
- پورمقدس، علی. روانشناسی اجتماعی. اصفهان: مشعل، ۱۳۵۲، ۲۱۷ ص.
- تاپیا، کلود. درآمدی بر روانشناسی اجتماعی: مجموعه ضرورت‌های جامعه‌شناسی روانی. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۲۶۴ ص.

- حیدریان، محمود. مبانی روانشناسی اجتماعی. تهران: مؤلف، ۱۳۴۷، ۲۱۶ ص.
- دارندورف، رالف. انسان اجتماعی: جستاری در باب تاریخچه، معنا و نقد مقوله نقش اجتماعی. ترجمه غلامرضا خدیوی. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۱۵۲ ص.
- درآمدی بر روانشناسی اجتماعی. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- دوچ، مورتون؛ کراس، روبرت م. نظریه‌ها در روانشناسی اجتماعی. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۲۷۱ ص.
- ربانی خوارسگانی، رسول. پاتولوژی فردی و اجتماعی. تهران: مؤلف، ۱۳۷۲، ۱۳۲ ص.
- رفیع‌پور، فرامرز. آنومی یا آشفتگی اجتماعی: پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران. تهران: سروش، ۱۳۷۸، ۱۶۴ ص.
- رو شبلا، آن ماری. روانشناسی اجتماعی: مقدمه‌ای بر نظریه‌های آیینها در روانشناسی اجتماعی. ترجمه محمد دادگران. تهران: مروارید، ۱۳۷۷، ۲۱۶ ص.
- روشه، گی. تغییرات اجتماعی. ترجمه منصور وثوقی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۲۴۸ ص.
- ستوده، هدایت‌الله. آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات). تهران: آوای نور، ۱۳۷۸، ۲۴۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . درآمدی بر روانشناسی اجتماعی. تهران: آوای نور، ۱۳۷۶، ۲۸۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . روانشناسی اجتماعی. تهران: آوای نور، ۱۳۷۸، ۲۷۲ ص.
- شوشا، هلن. کاوشی در جامعه‌شناسی روانی. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- صادقی، محمدرضا. پایه‌های روابط اجتماعی. تهران: دنیای نو، ۱۳۷۲، ۳۰۴ ص.
- صانعی، پرویز. جامعه‌شناسی ارزشها. تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۷، ۷۶۶ ص.
- فرهنگی، علی اکبر. ارتباطات انسانی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۴، ۳۷۰ ص.
- قاضی مرادی، حسن. در پیرامون خودمداری ایرانیان: رساله‌ای در روانشناسی اجتماعی مردم ایران. تهران: ارمغان، ۱۳۷۸، ۲۴۰ ص.
- کرچ، دیوید. فرد در اجتماع. ترجمه محمود صناعی. تهران: زوار، ۱۳۴۷، ۲۰۶ ص.
- کریمی، یوسف. روانشناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها). تهران: ارسباران، ۱۳۷۹، ۴۴۸ ص.
- کلدین برگ، اوتو. روانشناسی اجتماعی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: اندیشه، ۱۳۶۸، ۲ ج.
- کمپس، لئونارد. تحلیل رفتار متقابل به زبان ساده. ترجمه بهمن دادگستر. تهران: مؤلف، ۱۳۷۶، ۶۳ ص.
- گل آرای، امیر. جامعه‌شناسی سازگاری. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۵۶، ۱۷۱ ص.
- گلشن فومنی، محمدرسول. پویایی گروه و سنجش آن: درآمدی بر دیدگاه روانی اجتماعی. تهران:

شناخت، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.

- لیندزی، گاردنر. کتاب *میانی روانشناسی اجتماعی*. ترجمه جواد طهوریان و محمدتقی منشی طوسی.

مشهد: آستان قدس رضوی، -۱۳، ج.

- محدث اردبیلی، علی. *روانشناسی اجتماعی*. تهران: مرتضوی، ۱۳۵۳، ۱۶۸ ص.

- مزون نوو، ژان. *روانشناسی اجتماعی*. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳،

۲۲۹ ص.

- میلز، رایت؛ گرت، ه. *منش فرد و ساختار اجتماعی*. ترجمه اکبر افسری. تهران: آگه، ۱۳۷۹.

- وود، جولیا. *ارتباطات میان فردی. روانشناسی تعامل اجتماعی*. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران:

مهتاب، ۱۳۷۹، ۴۰۰ ص.

- هالبواکس، موريس. *طرح روانشناسی طبقات اجتماعی*. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه

تهران، ۱۳۶۹، ۲۸۱ ص.

- هالندر، ادوین پل. *روانشناسی اجتماعی: رهبری و قدرت، تأثیرات ارتباط جمعی، افکار عمومی و*

*فعالیت سیاسی*. ترجمه احمد رضوانی. تهران: به نشر، ۱۳۷۸، ۴۵۶ ص.

#### □ جامعه‌شناسی صنعتی

- آرون، رمون. *جامعه‌شناسی کشورهای صنعتی*. ترجمه رضا علومی. تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۸، ۳۲۸ ص.

- \_\_\_\_\_ . *دموکراسی و خودکامگی: جامعه‌شناسی جامعه‌های صنعتی*. ترجمه محمود مشایخی.

تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ۲۴۰ ص.

- اینگلهارت، رونالد. *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*. ترجمه مریم وتن، تهران: کویر، ۱۳۷۳،

۵۶۲ ص.

- توسلی، غلامعباس. *جامعه‌شناسی کار و شغل*. تهران: سمت، ۱۳۷۵، ۲۹۲ ص.

- توکلی، نیره. *جامعه‌شناسی صنعتی (رشته علوم اجتماعی)*. تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۸، ۲۳۲ ص.

- دراکر، پیتر اف. *جامعه پس از سرمایه‌داری*. ترجمه محمود طلوعی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی

رسا، ۱۳۷۴، ۴۰۰ ص.

- سفیری، خدیجه، *جامعه‌شناسی اشتغال زنان*. تهران: تیبان، ۱۳۷۷، ۱۴۴ ص.

- فریار، اکبر. *اصول و مبانی جامعه‌شناسی صنعتی*. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ۱۹۶ ص.

- \_\_\_\_\_ . *بررسی تأثیر تکنولوژی صنعتی بر ذهنیت رفتار اجتماعی کارگران*. پایان‌نامه دکتری،

دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، به راهنمایی غلامعباس توسلی، ۱۳۷۷، ۳۱۴ ص.

## □ جامعه‌شناسی شهری

- ادیبی، حسین. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شهری. تهران: شبگیر، ۱۳۵۵.
- افروغ، عماد. فضا و نابرابری اجتماعی: مطالعه‌ی جدایی‌گزینی و تمرکز فقر در محله‌های مسکونی تهران. پایان‌نامه‌ی دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده‌ی علوم انسانی، به راهنمایی حسین شکویی، ۱۳۷۶، ۴۰۳ ص.
- انصاری، هرمز؛ جواهری، احمد. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی اصفهان. تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹، ۴۵۸ ص.
- توسلی، غلامعباس. جامعه‌شناسی شهری (رشته‌ی علوم اجتماعی). تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۸، ۲۵۲ ص.
- حسامیان، فرخ. شهرنشینی در ایران. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۲۳۲ ص.
- دیکنز، پیتر. جامعه‌شناسی شهری: جامعه، اجتماع محلی و طبیعت انسانی. ترجمه‌ی حسین بهروان. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷، ۲۴۸ ص.
- زنجانی، حبیب‌الله. جمعیت و شهرنشینی در ایران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری ایران، ۱۳۷۱، ۲۲۶ ص.
- شکویی، حسین. جغرافیای اجتماعی شهرها: اکولوژی اجتماعی شهر. تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۵، ۲۲۸ ص.
- طالقانی، محمود. مطالعات جامعه‌شناسی شهر تهران. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۹، ج.
- فروردین، پرویز. جامعه‌شناسی آماری. تهران: مؤلف، ۱۳۶۸، ۷۵ ص.
- \_\_\_\_\_ . الفبای علمی مدینه‌ی فاضله. [بی‌جا: بی‌نا]، ۱۳۶۳، ۵۱۲ ص.
- فرید، یدالله. جغرافیا و شهرستانی. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸، ۶۲۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . مقدمه‌ای بر روش تحقیق شهرهای ایران. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۴۹، ۲۵۲ ص.
- کاسکو، وینسنت فرانسیس. شهرنشینی در خاورمیانه. ترجمه‌ی پرویز پیران و عبدالعلی رضایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۱، ۲۲۴ ص.
- مجتهدی، احمد. شهرها و مسائل مربوط به آنها. اصفهان: مشعل، ۱۳۴۲، ۲۹۰ ص.
- مقدس، علی اصغر. ساختار شغلی و تحرک اجتماعی در استانهای فارس و کهگیلویه و بویر احمد، مورد مطالعه: شهرهای شیراز و یاسوج. پایان‌نامه‌ی دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، به راهنمایی محمد توکل کوثری، ۱۳۷۴، ۲۶۵ ص.

- ممتاز، فریده. *جامعه‌شناسی شهر*. تهران: انتشار، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.
- مؤمنی کاشی، محمد. *جامعه‌شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی*. گناباد: مردیز، ۱۳۷۳، ۱۱۲ ص.
- وبر، ماکس. *شهر در گذر زمان*. ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲، ۲۹۶ ص.
- نبوی، عبدالحسین. *بررسی عوامل اجتماعی - اقتصادی مؤثر در شیوع جرائم در جامعه شهری اهواز*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی مصطفی ازکیا، ۱۳۷۴، ۳۰۵ ص.

#### □ جامعه‌شناسی روستایی

- آل احمد، جلال. *اورازان*. تهران: فردوس، ۱۳۷۸، ۱۱۲ ص.
- \_\_\_\_\_ . *تات نشین‌های بلوک زهرا*. تهران: فردوس، ۱۳۷۶، ۲۲۱ ص.
- ازکیا، مصطفی. *جامعه‌شناسی توسعه و توسعه‌نیافتگی روستایی ایران*. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸، ۳۲۶ ص.
- \_\_\_\_\_ . *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه روستایی*. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴، ۲۴۸ ص.
- انصافی‌پور، غلامرضا. *تاریخ زندگی اقتصادی روستاییان و طبقات اجتماعی ایران*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲، ۵۴۸ ص.
- پور افکاری، نصرالله. *جامعه‌شناسی روستایی: روش پژوهش در روستاها*. تبریز: نوبل، ۱۳۵۲، ۵۵ ص.
- ترابی، علی اکبر. *جامعه‌شناسی روستایی*. تبریز: شرکت چاپ، ۱۳۴۲، ۱۱۹ ص.
- چیتامبار، جان بندیک. *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی روستایی*. ترجمه احمد حجاران. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.
- حامدی اوغولبیک، علی اشرف. *وسائل ارتباط جمعی و توسعه روستایی*. تهران: به‌دید، ۱۳۷۸، ۱۲۸ ص.
- حیدری، غلامرضا. *اثر یکپارچگی اراضی زراعی بر توسعه کشاورزی*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، به راهنمایی منوچهر محسنی، ۷۵ - ۱۳۷۴.
- خسروی، خسرو. *جامعه دهقانی در ایران*. تهران: پیام، ۱۳۵۸، ۱۵۶ ص.
- \_\_\_\_\_ . *جامعه‌شناسی روستایی ایران*. تهران: پیام، ۱۳۵۸، ۲۰۹ ص.
- رفیع‌پور، فرامرز. *جامعه روستایی و نیازهای آن: پژوهشی در ۳۲ روستای برگزیده استان یزد*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴، ۳۶۰ ص.
- زاهدی مازندرانی، محمد جواد. *توسعه و نابرابریهای اجتماعی توسعه و آثار آن بر نابرابریهای*

- اجتماعی در نواحی روستایی ایران، بررسی نمونه‌های و مناطق روستایی استان قزوین. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی مصطفی ازکیا، ۱۳۷۷.
- زرفروشان، احد. جامعه‌شناسی روستایی: شناخت تیپهای روستا. تبریز: نوبل، ۱۳۵۲، ۶۲ ص.
- سازمان جهانی خواروبار کشاورزی. راه و رسم پژوهش در روستا. ترجمه علیرضا آیت‌اللهی و بهناز نیک فرجام. شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۶۳، ۱۴۲ ص.
- شهبازی، اسماعیل. توسعه و ترویج روستایی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ۵۰۶ ص.
- طبیبی، حشمت‌الله. مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۴۳۲ ص.
- عجمی، اسمعیل. شش‌دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه‌شناسی روستایی. شیراز: دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۸، ۱۶۱ ص.
- عسگری خانقاه، اصغر. پژوهشی در مردم‌شناسی روستای قائم آباد گیلان. شیراز: نوید، ۱۳۷۲، ۱۷۶ ص.
- کرباسی صومعه سرایی، محمدعلی. شناخت جامعه روستایی هرمزگان: انجیردان. تهران: پیمان، ۱۳۵۹، ۴۸ ص.
- کنستاندز، الف ک. جامعه‌شناسی روستایی. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۱، ۱۰۷ ص.
- لهسایی‌زاده، عبدالعلی. تحولات اجتماعی در روستاهای ایران. شیراز: نوید شیراز، ۱۳۶۹، ۳۲۲ ص.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی توسعه روستایی. تهران: رز، ۱۳۷۹، ۱۴۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی کشاورزی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۲، ۲۶۸ ص.
- مولایی، نصرالله. پژوهشی در ساختار جمعیت منطقه زلزله‌زده رودبار گیلان. تهران: مؤسسه جغرافیایی ارشاد، ۱۳۷۴، ۲۵۶ ص.
- نراقی، یوسف. جامعه دهقانی و تجاری شده کشاورزی. تبریز: رسالت، ۱۳۶۸، ۶۶ ص.
- نیک خلق، علی اکبر. جامعه‌شناسی روستایی. تهران: نشر کلمه، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.
- وبر، باربارا. مسائل جامعه روستایی. تهران: انتشارات ایران، ۱۳۵۳، ۹۶ ص.
- وثوقی، منصور. جامعه‌شناسی روستایی. تهران: کیهان، ۱۳۷۹، ۲۸۸ ص.
- ودیعی، کاظم. روستانشینی در ایران. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴، ۱۵۱ ص.
- \_\_\_\_\_ . مقدمه بر روستاشناسی ایران. تهران: دهخدا، ۱۳۵۲، ۳۲۶ ص.
- هریوآ، جوانی. مسائل جامعه‌شناسی روستایی: ساختهای اجتماعی جوامع روستایی. ترجمه مصطفی ازکیا. تهران: روزبهان، ۱۳۷۷، ۳۳۶ ص.

## □ جامعه‌شناسی ایران

- آبراهامیان، ارواند. ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی ایران معاصر. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولی لایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۷۰۹ ص.
- آزادارمکی، تقی. جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران. تهران: کلمه، ۱۳۷۸، ۲۵۶ ص.
- ادیب، محمدحسین. جامعه‌شناسی ایران. تهران: هشت بهشت، ۱۳۷۷، ۲۰۰ ص.
- اربابی، غلامرضا. جامعه‌شناسی ایران: چگونه زندگی خواهیم کرد. تهران: اربابی، ۱۳۷۶، ۵۸ ص.
- بهنام، جمشید؛ راسخ، شاپور. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران. تهران: خوارزمی، ۱۳۴۸، ۵۰۱ ص.
- صبحی، علی اکبر. سیری در جامعه‌شناسی ایران. تهران: دهخدا، ۱۳۵۰.
- صدیق اورعی، غلامرضا. بررسی مسائل اجتماعی ایران. تهران: کتاب امروز، ۱۳۵۷، ۹۲ ص.
- گرانپایه، بهروز. فرهنگ و جامعه. تهران: شریف، ۱۳۷۷، ۲ ج.
- محمدی، مجید. درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد و فرهنگ در ایران امروز. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷، ۴۹۶ ص.
- معیدفر، سعید. جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۷۹.
- مهدی، علی اکبر. جامعه‌شناسی در ایران. ترجمه نوشین احمدی خراسانی. تهران: توسعه، ۱۳۷۴، ۱۴۴ ص.
- نراقی، احسان؛ آینی، عطا. نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران. تهران: سخن، ۱۳۷۹، ۵۰۱ ص.
- جامعه‌شناسی دینی (و اسلام)
- آزادارمکی، تقی. اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از خواجه نصیر تا مطهری. تهران: نشر جهاد، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ . اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون. تهران: سروش، ۱۳۷۶، ۳۲۸ ص.
- ادیب، محمدحسین. نگاهی جامعه‌شناختی به قرائتهای مختلف از دین. اصفهان: آموزه، ۱۳۷۹، ۱۶۶ ص.
- ترابی، علی اکبر. تاریخ ادیان. تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکاء، [بی‌تا]، ۳۶۶ ص.
- تنهایی، حسین ابوالحسن. جامعه‌شناسی تاریخ اسلام: تاریخ اندیشه و نظریات جامعه‌شناسی از ابتدا تا کنون. تهران: روزگار، ۱۳۷۸، ۴۸۰ ص.
- توسلی، غلامعباس. جامعه‌شناسی دینی. (زیر چاپ).
- \_\_\_\_\_ . ده مقاله در جامعه‌شناسی دین و فلسفه و تاریخ. تهران: قلم، ۱۳۶۹، ۲۸۳ ص.

- خدایار محبی، منوچهر. بنیاد دین و جامعه‌شناسی. تهران: زوار، ۱۳۴۲، ۲۵۵ ص.
- خراسانی، حسین. اجتماع و انسان. [بی‌جا: بی‌نا]، ۱۳۹۸ ق.، ۳۰۴ ص.
- زکریایی، محمدعلی. درآمدی بر جامعه‌شناسی دینی. تهران: آذریون، بنیاد فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ۴۱۶ ص.
- ستوده، هدایت‌الله. تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام. تهران: آوای نور، ۱۳۷۴، ۲۱۹ ص.
- سعیدنیا، جلال. جامعه‌شناسی مبانی تربیتی و آیین اخلاق اسلامی. تهران: نور و برکت، ۱۳۶۴، ۲ ج.
- شریعتی، علی. جامعه‌شناسی ادیان. تهران: حسینیه ارشاد، [بی‌تا]، ۵۱۳ ص.
- طباطبایی، جواد. ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ۴۰۰ ص.
- عنایت، حمید. شش گفتار درباره دین و جامعه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹، ۱۰۶ ص.
- فارابی، محمدبن محمد. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه جعفر سجادی. تهران: طهوری، ۱۳۶۱، ۳۹۲ ص.
- محمدی، مجید. دین علیه ایمان: مباحثی در جامعه‌شناسی دین. تهران: کویر، ۱۳۷۸، ۲۰۶ ص.
- \_\_\_\_\_ . سر بر آستان قدسی دل درگرو عرفی: درآمدی بر جامعه‌شناسی دین در ایران معاصر. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷.
- محمدی، محمد. درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی. تهران: سمت، ۱۳۷۳، ۲ ج.
- مدرسی، محمدتقی. اهداف و آرمانهای جامعه اسلامی. ترجمه محسن‌زاده. تهران: نشر امید، ۱۳۶۹، ۳۳۲ ص.
- مسائل جامعه‌شناسی از دیدگاه امام علی (ع). تهران: مؤسسه مکتباتی بنیاد نهج‌البلاغه، ۱۳۷۳، ۵۴۰ ص.
- مصباح یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ۴۵۸ ص.
- نفیسی، محمود. سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین. تهران: امیری، ۱۳۶۸، ۲۱۹ ص.
- نقوی، علی محمد. جامعه‌شناسی نهضتها: از حسن البناء (اخوان المسلمین) تا خالد اسلامبولی، مقدمه‌ای بر نهضت‌شناسی. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور. ۱۴۱۰ ق.، ۳۳۶ ص.
- نوری علاء، اسماعیل. جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری. تهران: ققنوس، ۱۳۵۷، ۸۲ ص.
- ویر، ماکس. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: مؤسسه انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۲۶۰ ص.
- ویلم، ژان پل. جامعه‌شناسی ادیان. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: تبیان، ۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.

- همیلتون، مالکوم. *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: تیبان، ۱۳۷۷، ۴۱۶ ص.

#### □ جامعه‌شناسی فرهنگی

- اجلالی، حسین (پرویز). *بازتاب دگرگونی‌های اجتماعی در فیلمهای سینمایی در ایران (۱۳۵۷-۱۳۰۹)*.

پایان‌نامه دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، به راهنمایی غلامعباس توسلی، ۷۵-۱۳۷۴.

- اسپردلی، جیمز؛ کوردی، مک. *پژوهش فرهنگی مردم‌نگاری در جوامع پیچیده*. ترجمه بیوک محمدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ۱۴۸ ص.

- اسکارپیت، روبر. *جامعه‌شناسی ادبیات*. ترجمه مصطفی کتبی. تهران: سمت، ۱۳۷۶، ۱۳۵ ص.

- برمن، ادوارد. *کنترل فرهنگ*. ترجمه حمید الیاسی. تهران: نشر نی، ۳۲۰ ص.

- پورکاظم، کاظم. *جامعه‌شناسی قبایل عرب خوزستان (تحقیقی در آداب و رسوم و فرهنگ عامیانه)*. تهران: آمه، ۱۳۷۵، ۲۸۸ ص.

- پوینده، محمد. *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات: مجموعه مقالات*. تهران: نقش جهان، ۱۳۷۷، ۶۲۰ ص.

- پهلوان، چنگیز. *فرهنگ و برنامه‌ریزی*. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، ۱۳۵۸، ۱۲۴ ص.

- حبیبی، حسن. *یک حرف از هزاران، درباره برخی از مسائل فرهنگی و هنری و تمدنی با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی*. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۰۸ ص.

- حسینی‌زاد، مجید. *تحولات اجتماعی و سینمای ایران (مدخلی بر جامعه‌شناسی سینمای ایران)*. پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی منصور وثوقی، ۱۳۷۴، ۲۴۱ ص.

- حقیقی، اسماعیل. *القبای فرهنگ*. تهران: پارسا، ۱۳۷۶، ۱۷۶ ص.

- رافائل، ماکس. *سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر*. ترجمه ع الف معصوم بیگی. تهران: آگه، ۱۳۷۹.

- روح‌الامینی، محمود. *زمینه فرهنگ‌شناسی*. تهران: عطار، ۱۳۷۲، ۲۰۰ ص.

- زکریایی، محمدعلی. *درآمدی بر جامعه‌شناسی هنر از منظر دکتر علی شریعتی*. تهران: آذریون، ۱۳۷۸، ۳۶۸ ص.

- سازگارا، پروین. *نگاهی به جامعه‌شناسی با تأکید بر فرهنگ*. تهران: کویر، ۱۳۷۷، ۱۶۰ ص.

- ستوده، هدایت‌الله. *جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی*. تهران: آوای نور، ۱۳۷۸، ۲۱۶ ص.

- سلیم، غلامرضا. *جامعه‌شناسی ادبیات یا اجتماعیات در ادب فارسی*. تهران: توس، ۱۳۷۷، ۱۸۴ ص.

- شادرو، محمدرضا. پژوهشی در داستان کوتاه فارسی از آغاز تا بهمن ۱۳۵۷ (بחיثی در جامعه‌شناسی ادبیات داستانی نوین ایران). پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی مرتضی کتبی، ۱۳۷۸.
- شوکینگ، لویزل. جامعه‌شناسی ذوقی ادبی. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس، ۱۳۷۳، ۱۵۲ ص.
- عصام، معصومه. جامعه‌شناسی در ادبیات. تهران: انجمن دانشجویان دانشگاه تهران، [بی‌تا]، ۱۵۶ ص.
- فرهنگ و جامعه: چند دیدگاه تحلیلی درباره فرهنگ عمومی. تهران: شریف، ۱۳۷۷، ۲۲۸ ص.
- فیشر، ارنست. ضرورت هنر در روند تکامل اجتماعی. ترجمه فیروز شیرانلو. تهران: طوس، ۱۳۴۹، ۳۸۴ ص.
- قانع‌ی‌راد، محمدامین. بررسی عوامل اجتماعی و معرفتی رشد علمی در ایران (دوره اسلامی). پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی غلامعباس توسلی، ۱۳۷۷.
- قلی، علیرضا. جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۲۴۴ ص.
- کوثری، مسعود. آسیب‌شناسی فرهنگی ایران: مطالعه موردی دوره قاجار. تهران: باز، ۱۳۷۹، ۲۱۰ ص.
- لوکاج، گنورگ. جامعه‌شناسی رمان. ترجمه محمد جعفر پوینده. تهران: نسل قلم، ۱۳۷۶، ۱۵۹ ص.
- معینی، جهانگیر. نظریه و فرهنگ. تهران: مرکز مطالعات بین‌المللی، ۱۳۷۴، ۱۹۰ ص.
- نقوی، علی محمد. جامعه‌شناسی غربگرایی: تاریخ و عوامل غربگرایی در کشورهای اسلامی، پیامدهای غربگرایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷، ۲ ج.
- نوبخت، ایرج. درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات فارسی. تنکابن: دانشگاه آزاد اسلامی تنکابن، ۱۳۷۹، ۲۸۱ ص.
- نویدانهم، مهدی. فرهنگ و مقاومت فرهنگی. تهران: رویان، ۱۳۷۶، ۱۴۰ ص.
- نیکروش، نصرت‌الله. فرهنگ مسخ شده. تهران: تندیس، ۱۳۷۹، ۲۱۶ ص.
- ورجاوند، پرویز. پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹، ۱۹۲ ص.

#### □ جامعه‌شناسی ارتباطات

- اسدی، علی. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی رسانه‌های همگانی. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، ۱۳۵۸، ۹۱ ص.
- افلاطونی، هما؛ هدایت، محمود. خانواده و رسانه‌های همگانی. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و

- توسعه ایران، ۱۳۵۹، ۱۰۰ ص.
- بارو ایز، پاتریک؛ ارنبرگ، اندرو. **تلویزیون و مخاطبان آن**. تهران: سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹، ۲۳۲ ص.
- بورن، اد. **بعد فرهنگی ارتباطات برای توسعه**. ترجمه مهر سیما فلسفی. تهران: سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹، ۲۸۸ ص.
- پستمن، نیل. **نقش رسانه‌های تصویری در زوال دوران کودکی**. ترجمه صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸، ۳۲۸ ص.
- حاجی‌زاده میمندی، مسعود. **جامعه‌شناسی مطبوعات ایران (با تأکید بر رسی عوامل مؤثر بر وضعیت کنونی روزنامه‌های یومیه در ایران)**. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی. به راهنمایی باقر ساروخانی، ۱۳۷۷.
- حامدی اوغولبیک، علی اشرف. **وسائل ارتباط جمعی و توسعه روستایی**. تهران: به‌دید، ۱۳۷۸، ۱۲۸ ص.
- دادگران، محمد. **مبانی ارتباطات جمعی**. تهران: فیروزه، ۱۳۷۷، ۱۹۲ ص.
- رسانه‌ها و فرهنگ. تهران: سروش، ۱۳۷۷، ۲۷۶ ص.
- رفیع‌پور، فرامرز. **وسائل ارتباط جمعی و تفسیر ارزشهای اجتماعی**. تهران: کتاب‌فرا، ۱۳۷۸، ۱۲۴ ص.
- ساروخانی، باقر. **جامعه‌شناسی ارتباطات**. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۹، ۲۲۸ ص.
- طباطبایی، صادق. **طلوع ماهواره و افول فرهنگ (چه باید کرد؟)**. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۹، ۲۹۶ ص.
- فرهت قائم مقامی، ابوالقاسم. **مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی وسائل ارتباط جمعی**. تهران: فرهنگ انسانی، ۱۳۵۶، ۱۹۵ ص.
- فرهنگی، علی اکبر. **ارتباطات انسانی**. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۴، ج.
- کازنو، ژان. **جامعه‌شناسی رادیو و تلویزیون**. ترجمه جمشید ارجمند. تهران: رادیو و تلویزیون ملی ایران، ۱۳۵۲، ۹۱ ص.
- \_\_\_\_\_ . **جامعه‌شناسی وسائل ارتباط جمعی**. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۲۴ ص.
- محسنیان‌راد، مهدی. **ارتباط‌شناسی: ارتباطات انسانی (میان فردی، گروهی، جمعی)**. تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ۶۰۸ ص.
- محمدی، علی. **جامعه‌شناسی ارتباط جمعی: نظامهای ارتباط جمعی در شوروی، جمهوری خلق چین، انگلستان، کانادا و آمریکا**. تهران: دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی، ۱۳۵۸، ۳۷ + ۵۶ ص.
- **مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی مطبوعات ایران**. تهران: خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۵.

۱۵۶ ص.

- مک لوهان، هربرت مارشال. برای درک رسانه‌ها. ترجمه سعید آذری. تهران: صدا و سیما، مرکز تحقیقات، ۱۳۷۷، ۶۰۸ ص.

- ملون مارتینز، انریک. تلویزیون در خانواده و جامعه نو. ترجمه صدرالدین الهی. تهران: دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی، ۱۳۵۰، ۲۵۴ ص.

- هسن، جریس؛ نارولا، اوما. تکنولوژی‌های جدید ارتباطی در کشورهای در حال توسعه. ترجمه داود حیدری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۹، ۲۵۶ ص.

- پستمن، نیل. زندگی در عیش، مردن در خوشی. ترجمه صادق طباطبایی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۵۰ ص.

#### □ جامعه‌شناسی سیاسی

- آبراهامیان، ارواند. ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی ایران معاصر. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولی لایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۷۰۹ ص.

- \_\_\_\_\_ . مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران. ترجمه سهیلا ترابی فارسانی. تهران: شیرازه، ۱۳۷۶، ۲۸۲ ص.

- آراسته خو، محمد. جامعه‌شناسی سیاسی: مجموعه و زیرمجموعه‌های دولت، ایدئولوژی، دموکراسی، تیموکراسی چه باید کرد؟. تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۱، ۶۹۸ ص.

- آشفته‌تهانی، امیر. جامعه‌شناسی جنگ. تهران: ارمغان، ۱۳۷۸، ۳۴۸ ص.

- آشوری، داریوش. درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: مروارید، ۱۳۵۸، ۹۹ ص.

- آندرین، چارلز. زندگی سیاسی و تحولات اجتماعی. ترجمه مهدی تقوی. تهران: مؤسسه عالی سیاسی امور حزبی، [بی تا]، ۴۴۰ ص.

- ابوالحمد، عبدالحمید. مبانی سیاست (جامعه‌شناسی سیاسی): تعریف و عرصه سیاست، نفوذ، قدرت، کشور، ملت، دولت. تهران: توس، ۱۳۷۷، ۶۴۰ ص.

- ایزدی، رجب. طبقه متوسط سنتی و انقلاب اسلامی. تهران: آزادی اندیشه، ۱۳۷۹، ۲۸۰ ص.

- باتومور، تامس برتون. جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری کاشانی. تهران: شب‌تاب، ۱۳۷۹، ۱۷۳ ص.

- \_\_\_\_\_ . نخبگان و جامعه: به انضمام درآمدی بر روشهای تحقیق تجربی درباره نخبگان. ترجمه علیرضا طیب. تهران: شیرازه، ۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.

- بالانندیه، ژرژ. *انسان‌شناسی سیاسی*. ترجمه فاطمه گیوه‌چیان. تهران: نشر آران، ۱۳۷۴، ۲۲۸ ص.
- بدیع، برتران. *جامعه‌شناسی دولت*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، ۱۳۷۹، ۲۲۸ ص.
- بشیریه، حسین. *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۵۲ ص.
- بوتول، گاستون. *جامعه‌شناسی جنگ*. ترجمه هوشنگ فرخجسته. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ۱۳۶ ص.
- \_\_\_\_\_ . *جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه هوشنگ فرخجسته. تهران: شناخت، ۱۳۷۸، ۱۴۶ ص.
- پیشه‌ور، احمد. *جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی (واحد اهواز)، ۱۳۷۶، ۳۹۴ ص.
- دوز، رابرت؛ لیپست، سیمورمارتین. *جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه محمدحسین فرجاد. تهران: توس، ۱۳۷۳، ۴۴۸ ص.
- دوورژه، موریس. *بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: دادگستر، ۱۳۷۸، ۲۸۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . *جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ۶۱۰ ص.
- راشن. مایکل. *جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت، ۱۳۷۷، ۲۹۲ ص.
- رحیمی، مصطفی. *آزادی و فرهنگ*. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ۱۹۷ ص.
- رفیع‌پور، فرامرز. *توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی در مسایل اجتماعی ایران*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ۶۰۴ ص.
- زکریایی، محمدعلی. *فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: الهام، ۱۳۷۴، ۲ ج.
- شریعتی، علی. *فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*. تدوین محمدعلی زکریایی. تهران: الهام، ۱۳۷۴، ۲ ج.
- صدر، حسین. *حکومت‌ها و ملت‌ها*. تهران: عطار، ۱۳۷۵، ۲۳۸ ص.
- فرامرزپور، عیسی. *جنگ‌ها و صلح غیر سیاسی (جامعه‌شناسی جنگ)*. تهران: گلنام، ۱۳۷۴، ۲۶۰ ص.
- قلی، علیرضا. *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی: قائم مقام، امیرکبیر، مصدق: تحلیل جامعه‌شناختی برخی از ریشه‌های تاریخی*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۲۴۰ ص.
- کاشانی، مجید. *جامعه‌شناسی انقلاب (رشته علوم اجتماعی)*. تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۸، ۲۶۴ ص.
- کمالی، علی اکبر. *بررسی مفهوم جامعه‌پذیری سیاسی*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، ۲۰۸ ص.

- گیدنز، آتونی. سیاست، جامعه‌شناسی در نظریه‌های اجتماعی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۴۴ ص.
- سیاست و جامعه‌شناسی در اندیشه ماکس وبر. ترجمه مجید محمدی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۵، ۱۰۰ ص.
- منصوری، جواد. شناخت و تحلیل سیاسی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، ۱۳۶ ص.
- مهرداد، هرمز. زمینه‌های جامعه‌شناسی سیاسی: جامعه‌پذیری سیاسی. تهران: پاژنگ، ۱۳۷۶، ۲۰۰ ص.
- بهیمینی، محمدعلی. نخبه‌کشی در جامعه‌شناسی. تهران: ثالث، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.
- میخلز، ربرت. جامعه‌شناسی احزاب. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: قومس، ۱۳۷۵، ۲۴۰ ص.
- می‌یر، پیتر. جامعه‌شناسی جنگ و ارتش. ترجمه علیرضا ازغندی. تهران: قومس، ۱۳۷۳، ۱۶۴ ص.
- نقوی، علی محمد. جامعه‌شناسی نهضتها: از حسن البناء (اخوان المسلمین) تا خالد اسلامبولی، مقدمه‌ای بر نهضت‌شناسی. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور، ۱۴۱۰ ق، ۳۳۶ ص.
- نقیب‌زاده، احمد. درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: سمت، ۱۳۷۹، ۲۳۸ ص.
- وبر، ماکس. دانشمند و سیاستمدار. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸، ۱۸۹ ص.
- یوسفیه، ولی‌الله. انسان سیاسی. تهران: عطائی، [بی‌تا]، ۲۳۰ ص.

#### □ جامعه‌شناسی حقوقی

- حبیبی، حسن. در آینه حقوق، مناظری از حقوق بین‌الملل، حقوق تطبیقی و جامعه‌شناسی. تهران: کیهان، ۱۳۶۸، ۴۲۸ ص.
- رحیمی، مصطفی. حقوق و جامعه‌شناسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸، ۱۴۰ ص.
- شیخاوندی، داود. جامعه‌شناسی انحرافات، آسیب‌شناسی اجتماعی. تهران: آموزشگاه عالی خدمات اجتماعی، ۱۳۵۰، ۲۰۲ ص.
- صانمی، پرویز. حقوق و اجتماع در رابطه با عوامل اجتماعی و روانی. تهران: دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۵، ج ۲.
- صدرنوبی، رامپور. جامعه‌شناسی حق طبیعی در کاتولیسیم، مارکسیسم، ناسیونالیسم، سوسیالیسم. مشهد: [بی‌نا، بی‌تا]، ۷۹ ص.
- گورویچ، ژرژ. درآمدی بر جامعه‌شناسی حقوقی. ترجمه حسن حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۵۲، ۳۷۰ ص.

- لوی برون، هانری. *جامعه‌شناسی حقوق*. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: دادگستر، ۱۳۷۶، ۱۳۶ ص.  
 - مظلومان، رضا. *جامعه‌شناسی کیفری*. تهران: اقبال، ۱۳۵۵، ۳۰۳ ص.

#### □ جامعه‌شناسی اقتصاد، توسعه و مدیریت

- آرون، رمون. *جامعه‌شناسی کشورهای صنعتی*. ترجمه رضا علومی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۸، ۳۲۸ ص.  
 - آشفته تهرانی، امیر. *گفتاری در جامعه‌شناسی مدیریت و تولید*. تهران: مدرسه عالی علوم اقتصادی و اجتماعی قزوین، ۱۳۵۱، ۲۷۳ ص.  
 - ازکیا، مصطفی. *جامعه‌شناسی توسعه*. تهران: کلمه، ۱۳۷۷، ۱۷۶ ص.  
 - اسمل سر، نیل. *جامعه‌شناسی اقتصادی*. ترجمه محسن کلاهچی. تهران: کویر، ۱۳۷۶، ۳۵۳ ص.  
 - توانایان فرد، حسن. *جامعه‌شناسی اقتصادی از دیدگاه علی شریعتی*. تهران: هدف، ۱۳۶۲، ۶۷۹ ص.  
 - توسلی، غلامعباس. *جامعه‌شناسی کار و شغل*. تهران: سمت، ۱۳۷۵، ۲۹۱ ص.  
 - *جامعه‌شناسی و مدیریت (مجموعه مقالات نخستین همایش جامعه‌شناسی و مدیریت)*. تهران: سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۸، ۵۰۸ ص.  
 - جزایری، شمس‌الدین. *اقتصاد اجتماعی*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۴۳۱ ص.  
 - حیدری، غلامرضا. *اثر یکپارچگی اراضی زراعی بر توسعه کشاورزی*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، به راهنمایی منوچهر محسنی، ۷۵ - ۱۳۷۴.  
 - دویوئی، گزایوه. *فرهنگ و توسعه: از پذیرش تا ارزیابی*. ترجمه فاطمه فراهانی. تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۷۵، ۱۷۶ ص.  
 - رجب‌زاده، احمد. *تحلیلی جامعه‌شناختی از توسعه نیافتگی، بررسی تطبیقی - تاریخی ایران و ژاپن*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، به راهنمایی مسعود چلبی، ۱۳۷۴، ۳۶۱ ص.  
 - رحیم‌پور ازغندی، حسین. *عقلانیت: مباحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه*. تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.  
 - زرفروشان، احد. *جامعه‌شناسی اقتصاد*. تبریز: نوبل، ۱۳۵۷، ۱۲۴ ص.  
 - \_\_\_\_\_ . *جامعه‌شناسی عقب‌افتادگی*. تبریز: نوبل، ۱۳۵۳، ۳۴۱ ص.  
 - سو، آوین ی. *تغییرات اجتماعی و توسعه*. ترجمه محمود حبیبی مظاهری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۳۳۶ ص.  
 - صبوری، منوچهر. *جامعه‌شناسی سازمانها*. تهران: شب‌تاب، ۱۳۷۴، ۲۴۴ ص.

- فرانک، آندره گوندر. **جامعه‌شناسی توسعه و توسعه‌نیافتگی جامعه‌شناسی**. ترجمه منوچهر سناجیان. تهران: دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۹، ۱۴۱ ص.
- کاتوزیان، محمدعلی. **نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه اقتصادی**. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.
- کتاب توسعه: نظریه‌های اجتماعی. تهران: توسعه، ۷۴ - ۱۳۷۰، ۱۰ ج.
- کتبی، مرتضی. **جامعه‌شناسی و توسعه**. تهران: سمت، ۱۳۷۲.
- لاین، ژان. **جامعه‌شناسی فقر (جهان سوم و جهان چهارم)**. ترجمه جمشید بهنام. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹، ۱۷۸ ص.
- مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی و توسعه. تهران: سمت، ۱۳۷۳، ۴۶۲ ص.
- محمدی، مجید. **درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد، فرهنگ در ایران امروز**. تهران: قطره، ۱۳۷۷، ۵۰۶ ص.
- مندل، الف. **رخسارهای اقتصاد در روند تکامل اجتماعی**. ترجمه محمود مصدر رحمانی. تهران: جهان کتاب، ۱۳۵۳، ۱۱۸ ص.
- نراقی، یوسف. **جامعه‌شناسی و توسعه**. تهران: نشر فرزاد روز، ۱۳۷۸، ۳۳۲ ص.
- ویر، ماکس. **اقتصاد و جامعه**. ترجمه مصطفی عمادزاده، عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد. تهران: مولی، ۱۳۷۴، ۵۲۸ ص.

#### □ جامعه‌شناسی آموزشی و تربیتی

- احمدی، حبیب. **نظریه‌های انحرافات اجتماعی**. تهران: زر، ۱۳۷۷، ۱۵۶ ص.
- اعزازی، شهلا. **جامعه‌شناسی خانواده: با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر**. تهران: روشنگران، مطالعات زنان، ۱۳۷۶، ۲۳۲ ص.
- پراید، جان. **جامعه‌شناسی یادگیری و تدریس زبان**. ترجمه اکبر میرحسینی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳، ۳۱۲ ص.
- دورکم، داوید امیل. **تربیت و جامعه‌شناسی**. ترجمه علی محمد کاردان. دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، ۱۲۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . **تعلیم و تربیت**. تهران: فرخی، [بی‌تا]، ۱۹۳ ص.
- ساروخانی، باقر. **جامعه‌شناسی خانواده**. تهران: سروش، ۱۳۷۹، ۲۵۱ ص.
- سگالن، مارتین. **جامعه‌شناسی تاریخی خانواده**. ترجمه حمید الیاسی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۳۵۲ ص.
- شرکای، محمد. **درآمدی بر جامعه‌شناسی آموزش و پرورش**. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: نقش

- جهان، ۱۳۷۹، ۱۶۴ ص.
- شریعتمداری، علی. جامعه و تعلیم و تربیت: مبانی تربیت جدید. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷، ۲۸۰ ص.
- عسکریان، مصطفی. جامعه‌شناسی آموزش و پرورش (با تأکید بر تحلیل نقش تربیت). تهران: توس، ۱۳۶۸، ۱۶۶ ص.
- علاقه‌بند، علی. جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: روان، ۱۳۷۸، ۱۹۴ ص.
- فرجاد، محمدحسین. آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات. تهران: بدر، ۱۳۷۸، ۳۳۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: بدر، ۱۳۶۳، ۲۰۷ ص.
- قائم مقامی، فرحت. آموزش یا استعمار فرهنگی (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی آموزش و پرورش). تهران: جاویدان، ۱۳۵۸، ۳ ج.
- قرائی مقدم، امان‌الله. جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: فروردین، ۱۳۷۳، ۲۶۴ ص.
- قلی‌زاده، آذر. جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: محتشم، ۱۳۷۷، ۲۷۲ ص.
- گلشن فومنی، محمد رسول. جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: دوران، ۱۳۷۹، ۲۷۲ ص.
- له، تان خوی. آموزش و پرورش: فرهنگها و جوامع. ترجمه محمد عینی دوزی سرخابی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۸، ۵۴۱ ص.
- ماسگریو، پیترو ویلیام. جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت. ترجمه ناهید فخرایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتب، ۱۳۵۷، ۲۹۸ ص.
- مورینسن، آیور. درآمدی بر جامعه‌شناسی تعلیم و تربیت. ترجمه غلامعلی سرمد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ۳۳۸ ص.
- نبوی، حسین. بررسی آسیبهای اجتماعی در استان خوزستان. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، به راهنمایی مصطفی ازکیا، ۱۳۷۴.
- هراد، براین. جامعه‌شناسی و مددکاری اجتماعی. ترجمه محمدحسین فرجاد و رضا ظروفچیان مقدم. تهران: بدر، ۱۳۶۲، ۲۲۷ ص.

## ■ خبر

## ○ برگزاری سمینار در مراکش

در اواخر مهر ماه ۱۳۷۹ سمیناری تحت عنوان «نقش علما در جوامع دینی و مذهبی» در دانشگاه محمد الخامس کازابلانکا در کشور مراکش و با حضور تعداد زیادی از مفتیهای کشورهای عربی و اسلامی به مدت یک هفته برگزار گردید. در این سمینار آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی سردبیر فصلنامه متین در خصوص «جامعه مدنی و حکومت اسلامی» سخنرانی مبسوطی را ایراد نمودند. همچنین حضرتعالی در دانشگاه الحسن الثانی شهر رباط پایتخت کشور مراکش نیز پیرامون «جامعه مدنی و ارتباط آن با جامعه دینی» نیز سخنرانی کردند.

## ○ گردهمایی حافظان قرآن

گردهمایی بزرگ حافظان قرآن دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی سراسر کشور با حضور حضرت حجت الاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی تولیت محترم مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) در حسینیه جماران برگزار گردید. در این گردهمایی پس از قرائت قرآن و اجرای تواشیح توسط دانشجویان، آیت الله موسوی بجنوردی پیرامون کیفیت نزول قرآن و لیلۃ القدر سخنرانی کردند. در پایان به نفرات برتر حافظان قرآن جوایزی توسط تولیت محترم مؤسسه اهدا گردید.

## ○ تألیف کتب فقهی و اصولی

کتابهای «علم اصول» و «قواعد فقهیه» تألیف آیت الله موسوی بجنوردی برای تدریس در مقطع کارشناسی ارشد دانشجویان رشته فقه و میانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، به همت دفتر نشر پژوهشکده تهیه و تنظیم گردید و در انتشارات عروج به چاپ رسید. علاقه‌مندان جهت تهیه کتابهای فوق به فروشگاههای عروج در سراسر کشور مراجعه نمایند.

## ○ برگزاری همایش

سومین همایش سالیانه هیأت پیگیری و نظارت بر اجرای قانون اساسی در تاریخ ۷/۱۰/۷۹ با سخنرانی رئیس جمهور اسلامی ایران در سالن اجلاس سران برگزار گردید. در این مراسم پس از سخنان رئیس جمهور، دکتر مهرپور رئیس هیأت پیگیری و نظارت بر اجرای قانون اساسی - گزارشی از عملکرد این هیأت ارائه داد. همچنین آیت الله موسوی بجنوردی در این همایش درباره جرم سیاسی و مطبوعاتی از دیدگاه اسلام سخنان مبسوطی را ایراد نمودند.

## **The Heritage of Sheikh Mahmoud Shabestari (Book Review)**

*Mahmoud Yousef Sani*

The present article reviews the Leonard Loizon's book, *Beyond Belief and Disbelief*, and its translation by Dr. Majduddin Keivani. While reviewing the book, the author also offers a summary of each chapter. The article argues that paying attention to the political, social and cultural conditions of each era can facilitate our understanding of the thinkers of that era. The author also critically studies some of the ideas of the author of the book.

## **The Concept of Monotheism and the Unity of Expression**

*Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi*

Explaining the concept of monotheism, the author explains the unity of expression and argues that unity of expression has been always an important issue among the mankind, in various religions and in Islam. Great importance was attached to the unity of expression during the era of the holy Prophet (S); and the ulema admonished the public to maintain it. The article also discusses the issue of global village and consensus on the unity of expression.

## Traditional Islam

*Seyyed Hussein Nasr*

*Tr. by: Nourullah Qeisari*

During the past two hundred years the waves of modernism have reached the Islamic countries and modernist ideas penetrated the arenas of thought, culture, society and economy of the Islamic world. Certain ideas have also emerged in reaction to these notions in the world of Islam which are classified as "fundamentalism", "modernism" and "traditionalism". The present article studies traditional Islam in contrast to fundamentalist and modernist approaches, the conceptual framework of traditional Islam, its various aspects and its distinctions and commonalities with the said two approaches in political, cultural and social fields.

## The Ideology of Islamic Revolution, Shiite Ideology and Its Reinterpretation

*Abbas Keshavarz Shokri*

The main subject of this article is to ascertain whether the basic concepts of Shiism, as the ideology of the Islamic Revolution, have been reinterpreted in a manner to make them suitable for mass mobilization. If the answer is in the affirmative, then the question is: What is reinterpretation? Two approaches have been forwarded in answer to this question. The first approach believes that the basic concepts of Shia were amicable and passive in nature, but the ideologists of the revolution reinterpreted them in a manner to make them compatible for mass mobilization. The second approach argues that all the concepts, whether amicable ones or those advocating movement, exist in the religion. During the era of establishment, those religious concepts which invite to peace, stability and order are applied; and during the time of institution, those concepts which call for the revolution -- although had been forgotten -- are revived by the ideologists of the revolution and prepare the masses for revolutionary mobilization.

## **St. Bonaventure: God's Existence**

*Ferderick Copleston*

*Tr. by Musoud Sadeqi Ali-Abadi*

The proofs for God's existence have played a crucial role in the religious life. These proofs give a picture and a conception of God and reveal the relations existing between God and various aspects of the universe and also try to rationalize faith. While studying the proofs of Bonaventure for God's existence, the present article discusses the impact of his interest in soul's relation to God on the treatment of the proofs for God's existence. Bonaventure proves God's existence from the external sensible world and shows how from the knowledge of finite, imperfect, composite, moving and contingent being man can rise to the apprehension of the infinite, perfect, simple, unchanging and necessary Being.

## **The Islamic Revolution and an Alternative Modernization Model**

*Yahya Fouzi*

While studying the discourse of modernization after the victory of the Islamic Revolution, the present article argues that one can speak about a particular modernization model in the aftermath of the Islamic Revolution whose manifestation is the Constitution of the Islamic Republic. Elaborating on the basic theoretical concepts, the author studies the trend and practical results of the implementation of this modernization model in the economic, political, social and cultural fields. By analyzing the performances of this model, this article tries to study the conformity and unconformity between the theory and practice.

## **English Abstracts of Essays**

### **The Issue of Usury**

*Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi*

One of the noteworthy issues in Islamic Jurisprudence is usury. The author discusses the historical background of usury, particularly in the Arabian Peninsula, and then elaborates on the unlawfulness of usury in the divine religions, particularly in Islam on the basis of traditions and verses. He also discusses usury from social point of view, its indicators, its kinds - loan and transaction -- and also extensively discusses the philosophy of the unlawfulness of usury.

## **A Reflection on the Causes and Consequences of Cultural Revolution**

*Ali Mohammad Hazeri*

The present article is an attempt to restudy the event that happened in the spring of 1980 in the Iranian university system under the title of "Cultural Revolution". Attempts have been made in this revisit to make a comparison between the meaning and objectives of this movement and its conceptual capacity in order to determine the compatibility between this movement and its conceived meanings. In this respect the cultural-political conditions of the universities and the political groupings in the universities on the threshold of the Islamic Revolution and the post-revolution developments are studied in order to understand the backgrounds which led to this event. This article briefly touches on the sequence of the events which culminated in the Cultural Revolution and also studies the performance and steps taken by the Cultural Revolution. It alludes to the shortcomings and failures of the Cultural Revolution and tries to analyze them. At the end the article, the author mentions some of the forces that make the materialization of the ideals of the Cultural Revolution possible in the near future.

<b>View</b>	<b>Cultural Onslaught, Its Tools and Fields</b>	
	<b>News, Views, Comments</b>	<b>225</b>
<b>News, Views, Comments</b>	<b>A Select Sociological Bibliography</b>	<b>285</b>
	Abbas Rajabi	
<b>Abstracts</b>	<b>Abstract of Essays in English</b>	<b>317</b>

## Table of Contents

<b>Matin's</b>		1
<b>Editorial Note</b>		
<b>Round-Table</b>	<b>A Comparative Study of the Islamic Revolution</b>	5
<b>Essays</b>	<b>The Issue of Usury</b>	43
	S. M. Moosavi Bojnordi	
	<b>A Reflection on the Causes and Consequences of the Cultural Revolution</b>	81
	A. M. Hazeri	
	<b>St. Bonaventure: God's Existence</b>	107
	F. Copleston	
	Tr. by M. Sadeqi Ali-Abadi	
	<b>Traditional Islam</b>	117
	H. Nasr	
	Tr. by: N. Oeisari	
	<b>The Ideology of Islamic Revolution, Shiite Ideology and Its Reinterpretation</b>	155
	A. Keshavarz Shokri	
	<b>The Heritage of Sheikh Mahmoud Shabestari (Book Review)</b>	171
	M. Yousef Sani	
	<b>The Islamic Revolution and an Alternative Modernization Model</b>	191
	Yahya Fouzi	
	<b>The Concept of Monotheism and the Unity of Expression</b>	203
	S. M. Moosavi Bojnordi	
<b>Confab</b>	<b>A Confab With His Eminence Hojjatoleslam Akbar Hashemi Rafsanjani</b>	213
	S. Tabataba	



8 2000  
Z Second Year / Fall 1379

PAZHUHESHNAMEH

# MATIN

QUARTERLY  
JOURNAL OF  
INSTITUTE OF  
IMAM KHOMAINI AND  
ISLAMIC REVOLUTION

سازمان پژوهش‌های  
اسلامی



- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Muhammad Hassan Mar'ashi, Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Translator:** Sadroddin Moosavi
- **Junior Editors:** Seyyed Gholam-Reza Tahami, Farahnāz Nāimi
- **Type Setting and Layout:** Narjes Arjmand, Maryam Haji Parvaneh
- **Cover Designer:** Hamid Ājami
- **Mail Address:** 173, Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Farrvardin ST. Enqelab Ave. Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Lithography, Printing and Binding:** Eblāq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khān St., Jomhūri Ave., Tehran-Iran, Tel: 6718280.
- **Single Issue Price:** 7500 RIs

- Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.



Dear subscribers shall fill the subscription slip enclosed with remittance and mail /fax to Uruj printing and publishing office: 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable into current account No. 194-12946, Bank of Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran

Rls 30,000 (4 issues per year)

outside Iran

Rls 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be received upon demand.



### Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of Rls:..... Receipt No/date:.....

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می توانید پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره (۱۴۳۰) ارسال فرمایید. تلفن: ۶۴۹۳۰۸۱ - ۶۴۰۴۸۷۳، نمابر: ۶۴۰۰۹۱۵

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۱۲۹۴۶ - ۱۹۴ بانک تجارت، شعبه اردیبهشت به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.  
اشتراک برای داخل کشور ۳۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)  
اشتراک برای خارج کشور ۱۲۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.



### برگ اشتراک

نام خانوادگی:

نام:

نام مؤسسه: .....

استان: ..... شهرستان: .....

خیابان: ..... کوچه: .....

پلاک: ..... کدپستی: .....

مبلغ واریزی: ..... شماره رسید بانکی: .....

تاریخ رسید بانکی: ..... تلفن: .....

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

