

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این شماره با همکاری مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت
منتشر شده است.

انجمن مطالعات سیاسی حوزه در بهمن ماه سال ۱۳۸۳ در قم تأسیس گردید. هدف از تأسیس این انجمن، تعمیق و توسعه مباحث تخصصی دانش سیاسی اسلام، تقویت و گسترش نظریه پردازی، پرسش گری، آزاداندیشی، نقد و مناظره مبتنی بر آموزه های اسلامی است. انجمن به منظور دستیابی به اهداف خود فصل نامه سیاست متعالیه را در زمینه دانش سیاسی اسلام با اهداف زیر منتشر می کند:

۱. انجام وظایف حوزوی در عرصه تبیین، ترویج و ارائه جدیدترین یافته ها در زمینه مطالعات سیاسی- اسلامی مبتنی بر آموزه های قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام؛
۲. پاسخ گویی به نیازهای عینی جامعه اسلامی ایران در زمینه مطالعات اسلامی سیاسی؛
۳. معرفی بنیادهای نظری سیاست اسلامی و پاسخ به چالش های نظری؛
۴. تبیین تفکر اسلامی شیعی در عرصه اندیشه سیاسی؛
۵. تلاش در تولید فکر و اندیشه سیاسی دینی بومی؛
۶. ارتقای سطح علمی استادان و تأمین منابع فقه سیاسی، فلسفه و کلام سیاسی، اخلاق سیاسی و دیگر گرایش های حوزوی؛
۷. زمینه سازی برای تأسیس رشته مطالعات سیاسی اسلامی؛
۸. نقد و بررسی نظریه های سیاسی سکولاریستی با بهره گیری از علوم اسلامی؛
۹. نقد اندیشه ها و جریان های سیاسی- فکری جهان اسلام؛
۱۰. بررسی دیگر مکاتب سیاسی از منظر حکمت متعالیه.

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۴/۴ رتبه علمی پژوهشی به فصلنامه سیاست متعالیه اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

این فصلنامه در پایگاه های استنادی زیر نمایه می شود:

۱. پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)
۲. پایگاه استنادی جهاد دانشگاهی
۳. پایگاه استنادی نورمگز
۴. پایگاه استنادی مگ ایران
۵. نمایه شده در کتابخوان پژوهان (www. Pajoohaan.ir)



فصلنامه علمی - پژوهشی
انجمن مطالعات سیاسی حوزه
سال پنجم - شماره شانزدهم - بهار ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: انجمن مطالعات سیاسی حوزه
مدیر مسؤول: منصور میراحمدی
سر دبیر: نجف لکزایی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
سید سجاد ایزدهی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
نصرالله سخاوتی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)
نجف لکزایی (استاد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
منصور میراحمدی (استاد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی)
محمدعلی میرعلی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)
داود مهدوی زادگان (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

دبیر تحریریه: شریف لکزایی
مدیر اجرایی: علی رضا نائیج
کارشناس فنی: منصور سهروردی
ویراستار: محمدحسین طاهری
صفحه آرا: معصومه نوروزی
ISSN:2345-2676
نشانی: قم، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه شماره ۲،
فرعی اول سمت چپ، انجمن های علمی حوزه
تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۳۸۷۷۳
سایت اینترنتی: www.psas.ir
سامانه نشریه: <http://sm.psas.ir>
رایانامه: siasatemotalieh@gmail.com
قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

راهنمای نگارش و تدوین مقالات جهت

چاپ در فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریه‌ها یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهش تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱. مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

۲. مقاله در محیط word تایپ و فایل آن به دفتر مجله یا به ایمیل ارسال شود.

۳. مقاله دارای چکیده فارسی، عربی و انگلیسی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴. رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۵. درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در پایین هر صفحه، ضروری است.

۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا همزمان به سایر مجلات یا همایش‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱. به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر شود:

(نراقی، ۱۳۲۵ ق، ج ۱: ۲۴).

۲. اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر با تاریخ انتشار یکسان استفاده شده، با حروف الفبا مشخص گردد: (نراقی، ۱۳۲۵ ق الف، ج ۱: ۲۴)

۳. اگر همزمان به دو اثر یا بیشتر از یک نویسنده ارجاع شود، به این صورت درج گردد:

(مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴ و ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۴)

۴. در صورت تعدد منابع، بینشان علامت ممیز (/) استفاده شود.

۵. اگر نام خانوادگی مؤلفان مشابه باشد، نام آنها نیز ذکر می‌شود.

۶. صورت استناد به آیه قرآن، بدین صورت آدرس

داده شود: (بقره (۲): ۱)

۷. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۸. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا «نام خانوادگی» با تفکیک کتاب، مجله، پایان‌نامه و منابع الکترونیکی به صورت زیر تنظیم گردد:

الف) برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب) برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشرشده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۹. در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به عنوان یادداشت‌ها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

ج) پایان‌نامه

نام خانوادگی، نام، «عنوان پایان‌نامه» پایان‌نامه کارشناسی ارشد/ دکتری، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.

د) منابع الکترونیکی

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله» نشانی اینترنتی.

ه) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگ‌های جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

ز) مقالات ارسالی عودت داده نمی‌شوند.

فهرست مطالب این شماره

مقام خلافت‌اللهی انسان و الگوی اسلامی پیشرفت /

قدرت‌الله قربانی: ۷

افق و تدابیر سیاسی الگوی توسعه متعالی جمهوری اسلامی ایران /

علی‌رضا صدرا: ۲۵

توسعه و جامعه‌ی آرمانی /

علی‌رضا شجاعی‌زند: ۴۱

مقایسه مبانی انسان‌شناختی پیشرفت و توسعه در اندیشه‌ی اسلام و نظریه‌ی لیبرال دموکراسی /

حسن رحیمی (روشن)، سیده‌فاطمه حسینی: ۵۵

بررسی مقایسه‌ای محتوای پیش‌نویس سند «افق آینده پیشرفت» در حوزه‌ی سیاست خارجی،

دفاعی و امنیتی / ایران غازی، اعظم ملایی: ۸۳

هم‌افزایی تفاهمی: چهارچوب راهبردی برای دیپلماسی فرهنگی /

علی قربان‌پور دشتکی: ۱۰۳

ایران و راهبردهای دست‌یابی به رهبری منطقه‌ای /

حسین ربیعی: ۱۱۷

چکیده عربی / ضیاء زهاوی: ۱۳۷

چکیده انگلیسی / محمد عامریان: ۱۴۴

مقام خلافت‌اللهی انسان و الگوی اسلامی پیشرفت

قدرت‌الله قربانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقام خلافت‌اللهی
انسان و الگوی اسلامی
پیشرفت
(۷ تا ۲۴)

چکیده

الگوی اسلامی پیشرفت، ملهم از آموزه‌های الهی اسلام، هم به بعد مادی و هم به بعد معنوی زندگی انسان نظر دارد؛ لذا فهم انسان‌شناختی این الگو، حائز اهمیت بسیار بالایی است. قرآن کریم با طرح آموزه‌ی خلافت‌اللهی انسان، مبدأ و معاد و مسیر تکاملی زندگی بشر را ترسیم کرده، و علت شایستگی انسان برای حکومت الهی، و نتایج مترتب بر آن را بیان نموده است؛ تسخیر دیگر موجودات و به‌کارگیری آن‌ها در فعلیت‌بخشی به قابلیت‌های انسان، نمونه‌ای از آن‌هاست. این مسأله حائز چنان ظرفیت بالایی است که می‌تواند معنای خاصی را به الگوی الهی پیشرفت ببخشد. در این رویکرد، انسان به عنوان جانشین خدا بر روی زمین، موظف است برای پیشرفت مادی و معنوی خود همه‌ی نعمت‌های الهی را به‌خدمت بگیرد؛ و در عین حال در مقابل سوءاستفاده از آن‌ها مسئولیت‌پذیر باشد. از این‌رو، خلافت‌اللهی انسان، هم شایستگی و هم مسئولیت اوست و بر ضرورت تلاش برای پیشرفت و تعالی - در همه‌ی ابعاد مادی، معنوی، فردی و اجتماعی زندگی بشر صحنه می‌گذارد.

واژه‌های کلیدی:

خلافت‌اللهی، پیشرفت، الگوی اسلامی، عقل، اختیار.

* دانشیار فلسفه دانشگاه خوارزمی تهران (qorbani48@gmail.com).

مقدمه

انسان محوری و انسان مداری، مهم ترین مبنای الگوی غربی و مدرن توسعه است. در این الگو، انسان کلیت هستی (یعنی سعادت حقیقی) خود را در حیات دنیوی خلاصه کرده است؛ و از آنجایی که تنها علوم تجربی را متکفل تمهید مقدمات معاش دنیوی می داند، تنها به این علوم چشم امید دوخته و پاسخ پرسش های مادی و حتی مابعدالطبیعی خود را نیز تنها از آن ها پی می جوید. بدین ترتیب، مهم ترین مبانی مابعدالطبیعی الگوی پیشرفت در دنیای مدرن، در سه مولفه ی: انسان محوری، دنیامحوری و علم محوری نهفته است؛ ضمن این که دو مؤلفه ی اخیر نیز منتج از نحوه ی اندیشه ی مابعدالطبیعی انسان مدرن است. شاکله ی انسان شناسی جدید غربی، مهم ترین مؤلفه ی تعیین کننده ی ماهیت پیشرفت و شکوفایی تمدنی غرب است.

چنین الگوی مابعدالطبیعی اگرچه منجر به پیشرفت فزاینده ی علوم تجربی و تسخیر خیره کننده ی جهان طبیعت برای تمتع بیش تر انسان شده و تکنولوژی جدید را برای ذخیره سازی انرژی های نهفته ی طبیعت به خدمت گرفته است، اما به کارگیری افراطی آن ممکن است به تخریب جهان طبیعت به عنوان بستر حیات و آرامش بشر منجر شود. هایدگر، فیلسوف آلمانی منتقد مدرنیته ی غربی، خطر ناشی از غلبه ی تکنولوژی مدرن بر زندگی انسان معاصر را بیش تر از خطر جنگ جهانی سوم می داند. در واقع، تصویر کاریکاتوری مدرن از انسان و شکل گیری انسان شناسی غیرحقیقی، منجر به استفاده های نادرست از جهان طبیعت و تلقی های نادرست از علوم طبیعی و غفلت از نقش عوالم غیرمادی و علوم انسانی و دینی و مابعدالطبیعی در زندگی انسان گردیده است که می توان از آن به "بحران معنوی انسان معاصر" تعبیر کرد. (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱۴)

درمقابل، اسلام مجهز به جهان بینی توحیدی است که در آن می توان از انسان شناسی راستین و حقیقی در کنار خداشناسی توحیدی سخن گفت. در این نگرش، هستی انسان تنها در کنار و در پرتو خدا معنا می شود. از این رو، او ابتدا عبد و بنده ی خدا، و سپس جانشین و خلیفه ی او در زمین است که وظیفه ی تشکیل حکومت الهی و آبادانی زمین برعهده ی او نهاده شده است؛ مهم ترین ابزار آبادانی زمین نیز استفاده از دانش و معرفت تجربی و طبیعی است. بنابراین با نظر به این واقعیت، در این تحقیق تلاش می شود نشان داده شود که خلافت الهی انسان به مثابه یکی از مبانی بنیادی انسان شناسی توحیدی، دارای نقش مهمی در تعیین جایگاه، کارکرد و مسئولیت انسان در این جهان است و می توان با محوریت این آموزه، تصویر جدیدی از جایگاه انسان در الگوی اسلامی پیشرفت ترسیم کرد. از این رو، در این تحقیق با نظر به تأکیدات برخی آیات قرآنی بر مقام خلافت الهی انسان، تلاش

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقبل

می‌شود تا ابتدا ابعاد گوناگون آن تبیین گردد و سپس استدلال شود که چگونه جایگاه خلیفه‌اللهی می‌تواند نگاه معرفت‌شناختی و علمی به انسان‌شناسی معاصر را بازسازی و اصلاح نماید و چگونه می‌توان در نظریه‌پردازی‌های علوم انسانی به این مهم توجه داشت و مبانی نظری انسان‌شناختی کارآمدی در الگوهای پیشرفت به کار گرفت. بنابراین، فرضیه مورد نظر این تحقیق آن است که تصویر حقیقی قرآن از منزلت انسان - با طرح مسأله خلافت‌اللهی - به واسطه‌ی نشان‌دادن عظمت وجودی و معرفتی او می‌تواند در تعریف شأن و جایگاه انسان در نظریات انسان‌شناختی و علوم انسانی کنونی تأثیر بگذارد و نگرش‌های مادی‌گرایانه یا مکانیستی و یا نگرش‌هایی که انسان را دارای منشأ حیوانی و مادی می‌دانند، تعدیل و اصلاح کند. حصول چنین نتیجه‌ای می‌تواند به‌عنوان مقدمه‌ی انسان‌شناختی در ارائه‌ی نظریات و الگوهای پیشرفت از منظر توحیدی و اسلامی باشد.

اهمیت پرسش از خلافت‌اللهی انسان در انسان‌شناسی پیشرفت اسلامی

به نظر می‌رسد انسان‌شناسی کارآمد مهم‌ترین مبنای الگوی اسلامی پیشرفت است؛ زیرا نه تنها انسان‌شناسی بر همه‌ی علوم بشری مقدم است، بلکه مجموعه‌ی معارف بشری بدون انسان‌شناسی صحیح، تقریباً ناقص و ناکارآمد هستند؛ به‌ویژه اگر انسان‌شناسی مرتبط با آن‌ها، ناتوان از ارائه‌ی تصویر درست از انسان باشد. به عبارت دیگر، انسان‌شناسی مقدم بر و مقوم همه‌ی دانش‌ها و علوم، حتی علوم دینی و الهی است؛ چون توحید و خداشناسی نیز بدون انسان‌شناسی ناکارآمدند. به این دلیل می‌توان گفت هیچ علم انسانی بدون شناخت انسان به‌دست نمی‌آید و چون حقیقت انسان را روح او تشکیل می‌دهد، بدون شناخت روح و روان، شناسایی انسان امکان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۱). پس انسان‌شناسی دارای اهمیتی دوچندان است؛ زیرا اگر انسان خود را نشناسد و در این میدان بزرگ معرفتی با چشم بسته وارد شود، یقیناً به خطا رفته و کل زندگی و سعادت خود را نابود می‌سازد (همان: ۱۷۲).

از سوی دیگر، انسان‌شناسی حقیقی مترتب بر شناخت ماهیت وجودی و معرفتی؛ و نیز منزلت و جایگاه او در کل نظام هستی، از جمله در نسبت با خداست؛ زیرا تنها از طریق شناخت ابعاد وجودی، به‌ویژه روح و جسم انسان و سپس تعیین ماهیت نگرش و جهان‌بینی اوست که می‌توان درباره‌ی ارزش و جایگاه آدمی در نظام هستی داوری کرد. بر این اساس می‌توان بر اهمیت وابستگی همه‌ی علوم بشری بر انسان‌شناسی تأکید کرده و استدلال نمود؛ چون بهره‌برداری از علوم تجربی نیز در قلمرو انسانیت انسان است، به انسان‌شناسی متکی است و این که تمامی علوم انسانی و اجتماعی - چون اخلاق - مبتنی بر

انسان‌شناسی است؛ زیرا انسان‌شناسی تأمین‌کننده‌ی پیش‌فرض‌های چنین علمی قلمداد می‌شود (همان: ۲۲).

حال با نظر به محوریت انسان‌شناسی در الگوی اسلامی پیشرفت، در همه‌ی ابعاد مادی و معنوی آن؛ و نیز کاربرد اساسی آن در کلیت همه‌ی معارف تجربی، انسانی، اجتماعی، مابعدالطبیعی و دینی، یکی از آموزه‌های بنیادی قرآنی که ما را در انجام این مهم (تحقق انسان‌شناسی حقیقی) کمک می‌کند، اشارات و تأکیدات این کتاب الهی به مقام خلافت‌اللهی انسان است. این آموزه نه تنها منزلت، کرامت و جایگاه انسان را در نسبت با خدا و دیگر موجودات نشان می‌دهد، بلکه علل دست‌یابی انسان به این مقام، توان‌مندی‌هایی که او با این مقام به دست می‌آورد و به‌ویژه نتایج مترتب بر آن را برمی‌شمارد. به عبارت دیگر، اشارات قرآنی بر خلافت‌اللهی انسان، هم بیان می‌کند که در انسان چه شایستگی‌ها و استعدادهایی وجود داشته که لایق این مقام شده و هم این که داشتن چنین شأنی دارای نتایج معرفتی، اخلاقی، سیاسی و غیره است که از جمله‌ی آن‌ها ابتلا‌ی آدمی به آزمون‌های طاقت‌فرسا و گذر از سختی‌ها و مصیبت‌های فراوان و انجام جهاد درونی و بیرونی است که می‌تواند مقام بالقوه‌ی خلیفه‌اللهی او را فعلیت بخشد. برای چنین امری، انبیاء و انسان‌های کامل نمونه بارزی هستند.

بنابراین، تبیین ابعاد خلافت‌اللهی انسان دلالت‌کننده‌ی عظمت بیکران الهی آدمی و وجود نامتناهی و پیچیده‌ی اوست؛ طوری که حق تعالی دیگر موجودات را طفیل هستی او قرار داده است. و هم این که با چنین موجود عظیم و والایی نمی‌توان با صرف نظریه‌پردازی‌های تجربی و نگاه زیست‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه‌ی ماده‌گرایانه رفتار کرد؛ بلکه بایستی، به دلیل محدودیت‌های معرفتی ما، با استفاده از آموزه‌های قرآنی - با وقوف به ابعاد گسترده و اسرار پیچیده‌ی آن - نگرش‌های انسان‌شناسانه و جدید در علوم انسانی را بازسازی کرده و تصویری نو و قرآنی از انسان ترسیم کرد؛ که می‌تواند در تأمین مبانی انسان‌شناختی الگوی اسلامی پیشرفت مورد استفاده قرار گیرد.

ویژگی‌های خلافت‌اللهی انسان در قرآن

قرآن که کتاب تبیین راه رستگاری حقیقی انسان است، در راستای این مسأله به تبیین ابعاد گوناگون هستی و خلافت‌اللهی بشر اشاره دارد. از آنجایی که همه‌ی آیات این کتاب به‌طور مستقیم و غیرمستقیم با انسان سروکار دارند، لذا می‌توان گفت همه یا اکثر آن‌ها به‌طور مختلفی بیان‌گر جنبه‌های گوناگون خلافت‌اللهی انسان در قالب عقیده، اخلاق و ایمان هستند. به گفته‌ی آیت‌الله جوادی آملی: «همه‌ی آیات قرآن کریم یک‌سره تفسیر مقام خلیفه‌اللهی و تشریح خصایص خلیفه‌اللهی اوست و هم از این روست که تنها آیه‌ی

خلافت انسان را به لحاظ اهمیت، می‌توان همتای همه‌ی آیات قرآن دانست؛ زیرا هدف همه‌ی آیات این است که انسان متکامل به کمال نهایی بار یابد و به مقام منیع خلافت‌اللهی نایل گردد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۸۰). در این زمینه راه کار قرآن برای نشان دادن اهمیت خلافت‌اللهی انسان، ابتدا نشان دادن ساختار وجودی، آشکار ساختن راز آفرینش و ممیزات انسان نسبت به دیگر موجودات، و سپس بزرگ‌نمایی مقام جانشینی انسان با تأکید بر محوریت تعلیم اسماء الهی به اوست. بنابراین اشارات متعدد آیات الهی بر طبیعت دو بعدی انسان و اصالت بعد روحانی او بر بعد جسمانی، به‌ویژه آفریده شدن آدمی به دست خدا، در فهم جایگاه خلافت‌اللهی او دارای اهمیت خاصی است. همان‌طور که این واقعیت در آیه‌ی: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومن: ۱۴)^۱ مورد تأکید قرار گرفته است. و نیز در آیات: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹)^۲ «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)^۳ «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)^۴ «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص: ۷۵)^۵ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۰ و ۵۶). اهمیت این‌گونه آفرینش ممتاز و منحصر به فرد آن است که تنها او را شایسته‌ی منزلت، کرامت و خلافت‌اللهی خدا می‌سازد (حیدری‌فر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۶-۲۴).

از سوی دیگر، انسان تنها موجودی است که توانسته است به اسماء و صفات الهی آگاهی یابد که این امر قلمرو بصیرت او را از همه‌ی آفریدگان، به‌ویژه ملائک فراتر برده و بر آن‌ها برتری جسته است؛ طبیعتاً با عمل طبق آن‌هاست که می‌تواند به رستگاری حقیقی دست یابد. نشان دادن و تعلیم اسماء الهی به انسان، در سه گونه از آیات قرآن ملاحظه می‌شود: اول آیاتی که در آن‌ها تنها اسماء الهی معرفی می‌شوند و صفات خدا چون کمال، حیات، علم و قدرت بر شمرده می‌شود و از انسان خواسته می‌شود که با تلاش خود، سلوک الی‌الله پیش گرفته، به قرب حق نائل آید (انشقاق: ۶؛ بقره: ۱۱۵؛ حدید: ۴؛ بقره: ۳۱-۳۰). در دومین گروه از آیات قرآن از آن دسته از انبیاء و اولیای الهی یاد می‌کند که آن‌ها با عمل به دستورات و رهنمودهای الهی به حیات حقیقی دست یافتند؛ و در بخش سوم آیاتی هستند که همه‌ی انسان‌ها را خطاب قرار داده و از آن‌ها برای سیر به سوی خدا دعوت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۸۱-۲۸۰). نکته‌ی محوری و مهم این آیات آن است که

۱. آن‌گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

۲. آن‌گاه او را درست‌اندام کرد و از روح خویش در او دمید.

۳. براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم.

۴. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده درافتید.

۵. فرمود ای ابلیس چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم.

اتصاف انسان‌ها به مقام خلافت‌اللهی در درجه‌ی اول امری بالقوه است و لذا همه‌ی انسان‌ها با جهد و تلاش خود شایستگی دست‌یابی به آن را دارا هستند.

در این‌جا بایستی بر اهمیت تعلیم اسماء و ارتباط آن با تحقق خلافت‌اللهی انسان تأکید خاص داشت، زیرا متن آیات قرآن نشان می‌دهند آگاهی‌های خاصی که انسان به‌دست می‌آورد و با استفاده از آن‌ها به قرب حق بار می‌یابد، او را سزاوار خلیفه‌اللهی می‌سازد. در واقع متن آیات: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...»^۱ و «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۲ (بقره: ۳۱-۳۰) و آیه‌ی: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر: ۳۰)^۳ بیان‌گر ارزش بسیار والای تعلیم اسماء الهی از سوی خدا به انسان‌هاست؛ زیرا به‌واسطه‌ی همین تعلیم اسماء است که فرشتگان به‌دستور خداوند متعال بر انسان سجده می‌کنند. طبق مفاد آیه‌ی: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»^۴ (انعام: ۱۲۲) چنین انسانی به‌مقامی دست می‌یابد که نه‌تنها راهبر خود، بلکه راهنمای دیگران به کمال حقیقی است. به‌عبارت دیگر، انسان می‌تواند به مقام وساطت خطاب الهی دست یافته و واسطه‌ی ایجاد و کمال‌بخشی به دیگر موجودات هستی نیز گردد؛ تا آن‌جا که ملائک و جنیان نیازمند نقش فیض‌بخشی واسطه‌ای او باشند (جوادی آملی، همان: ۵۹).

بنابراین با نظر به اهمیت خلافت‌اللهی آدمی که در آیات مختلفی - هم‌چون: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)^۵ «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (یونس: ۱۴)^۶ «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)^۷ «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴)^۸ - در موقعیت‌های گوناگون و با روش‌های متفاوت مورد تأکید قرار گرفته است، می‌توان به منزلت خاص انسان وقوف یافت. آیه‌ی اول خطاب خداوند به ملائکه است که در آن ضمن آگاه‌سازی ملائکه نسبت انتخاب انسان به‌عنوان خلیفه الهی،

۱. و [خدا] همه [معانی] نامها را به آدم آموخت.

۲. من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

۳. پس فرشتگان همگی یکسره سجده کردند.

۴. برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن در میان مردم راه برود.

۵. چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت.

۶. آنگاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم تا بنگریم چگونه رفتار می‌کنید.

۷. ای داوود ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم پس میان مردم به حق داوری کن.

۸. و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم.

ناتوانی آن‌ها از فهم علت این انتخاب و برتری ذاتی آدمی بر آن‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. در آیه‌ی دوم، خود انسان‌ها مورد خطاب الهی هستند تا آزمایش شوند و نشان دهند با داشتن مقام خلیفه‌اللهی چگونه رفتار می‌کنند. در آیات سوم و چهارم، حضرت داوود و ابراهیم به‌عنوان انبیاء الهی و خلیفه و امام مردم معرفی می‌گردند و بیان می‌شود که از لوازم خلافت الهی، قضاوت به‌حق و از شرایط اعطای امامت - که نتیجه خلافت الهی است - سرفرازی در آزمون‌های متعدد الهی است. آیات فوق نشان می‌دهند که همه‌ی آدمیان مورد خطاب الهی هستند و استثنایی مطرح نشده است؛ بلکه نکته‌ی مهم این است که در درجه اول، کرامتی ذاتی برای همه‌ی انسان‌هاست؛ اما این‌طور نیست که در مقام عمل در همه‌ی آن‌ها به فعلیت رسیده باشد. به عبارت دیگر، خلیفه خدا بودن یک کرامت و منزلت کلی برای همه‌ی انسان‌هاست و از همین‌رو، همه‌ی انسان‌ها به لحاظ این صفت ذاتی، شایسته‌ی تکریم هستند؛ اما ضرورتاً در همه‌ی آن‌ها به فعلیت نمی‌رسد (که نشان‌دهنده‌ی بُعد اکتسابی بودن آن است). پس انسان موجودی است که بین مقام کلی و اولیه‌ی خلافت‌اللهی تا تحقق بالفعل آن در صیروت و حرکت است (جوادی آملی، همان: ص ۱۱۶ و ۱۱۹)؛ یعنی خلافت‌اللهی انسان امری بالقوه و تشکیکی است و می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد. از سوی دیگر، اهمیت خلافت‌اللهی مشکک انسان تا حدی است که بخش زیادی از تعالیم انبیاء الهی برای شکوفا ساختن آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجایی که این صفت ذاتی و فطری انسان است، هیچ‌گاه از او زایل‌شدنی نیست، بلکه تلاش مستمر انسان در کسب فضایل گوناگون، به‌طور نامتناهی و جاودانگی‌طلبی او نیز مؤید این امر است (جوادی آملی، همان: ۲۶۵-۲۶۶، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۷۴، ۱۸۱-۱۷۴ و علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۶ و ۱۸۸). درنهایت می‌توان گفت، خلافت‌اللهی انسان در انسان کامل است که تجلی می‌یابد و مقصود از آن این است که آدمی در صورت کمال انسانی و صیروت الهی، آئینه‌ی تمام‌نمای خدای سبحان شود و در امر خدانمایی از سوی خداوند خلافت و نیابت داشته باشد؛ تا آنان که از ادراک و شهود بی‌واسطه‌ی حق عاجزند، با وساطت انسان کامل بتوانند به حد ظرفیت خویش در خدایینی و ظرفیت انسان کامل در خدانمایی، به شهود حق و مشاهده‌ی رب‌العالمین نایل آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۷۶-۱۷۵).

علاوه‌براین، انسان در جهان هستی تنها موجودی است که از موهبت عقل و اندیشه برخوردار است و می‌تواند واقعیت‌های پیرامون خود را مورد تأمل و تعقل قرار دهد. همچنین تنها موجودی است که می‌تواند دارای علومی باشد که در دیگر موجودات نیست یا از سوی خدا به آن‌ها داده نشده است. از این روست که در آیات متعددی از قرآن ضمن تأکیدات فراوان بر قوه‌ی تعقل و تفکر در انسان و تفکیک انسان خردمند از بی‌خرد، بر اهمیت

علم آموزی آدمی اشارات زیادی می شود، درحالی که علم آموزی بشر تنها با داشتن قوهی عقل و اندیشه ارتباط زیادی دارد. برای مثال؛ در آیات: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴)؛^۱ «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق: ۵-۴)؛^۲ اشاره می گردد که انسان موجودی آموزنده است و خداوند اولین آموزگار اوست. و نیز در آیهی: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نمل: ۱۲۵)؛^۳ انسان به حکمت و جدال احسن دعوت می شود که این نشان می دهد حکمت و جدال احسن، تنها برای موجودی امکان دارد که از نعمت عقل و خرد برخوردار باشد و این که اندیشهی حکیمانه مختص انسانی است که دارای خرد سلیم باشد (برای اطلاع بیشتر رک: علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۰-۱۷۲؛ قرائتی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۱-۸۹).

در این زمینه، می توان مجموعهی علوم انسان را به دو گروه: علومی که ذاتی و فطری وجود انسان هستند و علومی که نسبت به او عارضی اند، تقسیم کرد. آیات قرآن مربوط به این امر، دو دسته هستند: دستهی اول، آیاتی که دلالت دارند انسان به طور فطری با سرمایه های علمی خاصی آفریده شده است؛ و دستهی دوم آیاتی اند که انسان را درحال آفریده شدن، جاهل می دانند. دستهی اول بر علوم و معارف الهی و فطری، و دستهی دوم بر علوم و معارف تجربی و اکتسابی دلالت دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۱۵۵). اهمیت این تفکیک، نشان دادن ارزش خلافت الهی و نیز جایگاه انسان در دارا بودن بالفعل نوع اول و توانایی کسب نوع دوم، و نیز این است که تنها انسان دارای چنین صفت معرفتی است و بر این اساس فرایند تکاملی علمی و معنوی او تعریف می گردد.

علل اعطای خلافت الهی به انسان

علاوه بر تعلیم اسماء و اسرار الهی به انسان، می توان به فلسفه و علل دیگر شایستگی انسان در کسب این مقام از زبان قرآن توجه داشت. دو بعدی بودن و دمیده شدن روح الهی در انسان، داشتن عقل و اختیار و آزادی از مهم ترین عوامل یادشده هستند که به طور مختصر آنها را بررسی می کنیم.

همان طور که اشاره شد، انسان موجودی دو بعدی است که حقیقت وجودی او از دو بعد جسمانی و روحانی سرشته شده است؛ لذا از اولین ویژگی های ذاتی انسان این است که نه

۱. به او بیان آموخت.

۲. همان کس که به وسیلهی قلم آموخت. آنچه را که انسان نمی دانست [به تدریج به او] آموخت.

۳. با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه ای] که نیکوتر است مجادله نمای. در حقیقت پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده دانایتر و او به [حال] راه یافتگان [نیز] دانایتر است.

تنها آفریده خداوند است، بلکه خداوند از روح الهی در او دمیده است (رک: مومنون: ۱۴؛ سجده: ۹؛ تین: ۴؛ حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ ص: ۷۵). این آیات بر این نکته تأکید دارند که انسان به‌دست خدا آفریده شده و آفرینش او در بهترین شکل و معتدل‌ترین ساختار و مقارن با دمیده‌شدن روح الهی در او بوده است. آیات قرآن چنین اوصافی را جز درباره‌ی انسان، به‌هیچ موجود دیگری نسبت نداده است. می‌توان چنین استنباط کرد که تأکید فراوان خداوند بر خلقت الهی و متمایز انسان از دیگر موجودات، باید دارای علت و حکمتی بوده باشد؛ زیرا خداوند که حکیم مطلق است، امکان ندارد فعل عبثی را از خود صادر نماید و بر آن تأکیدات بی‌مورد داشته باشد. به‌گفته‌ی آیت‌الله جوادی آملی: «خداوند انسان را تلفیقی از طبیعت و ماورای طبیعت آفرید و با این ویژگی، او را به کون جامع تبدیل کرد تا هم در طبیعت صاحب نظر باشد و هم در ماورای آن صاحب بصر گردد» (۱۳۹۰، ج ۱۴: ۵۰). پس آفرینش الهی و صاحب روح الوهی بودن انسان، جایگاه و منزلت الهی و ذاتی او را در نظام هستی نشان می‌دهد و به ما گوشزد می‌کند که چنین موجودی شایسته دریافت مقام خلافت‌اللهی است؛ زیرا تنها اوست که مهر و نشان الهی را بر خود داشته و تصویر الوهیت بر روی زمین است. علاوه بر آفرینش الهی، اختیار و اراده‌ی آزاد نیز از مهم‌ترین خصوصیات ذاتی انسان است که نه تنها او را به کلی از دیگر موجودات هستی متمایز ساخته، بلکه منزلت خاصی نیز به او بخشیده است و از علل خلیفه‌اللهی اوست؛ زیرا در پرتو اراده‌ی آزاد و اختیار است که انسان می‌تواند سرنوشت خود را انتخاب کرده و سعادت یا شقاوت موقتی یا دائمی را برای خود رقم زند. این واقعیت نشان می‌دهد که انسان یک موجود ثابت و دارای ماهیت تغییرناپذیر نیست، بلکه عقل و اختیار برای او این امکان را فراهم می‌کند که اوصاف وجودی، معرفتی و اخلاقی خود را تغییر داده و هر آن به شکل جدیدی درآید. از این‌رو صبرورت و سیلان وجودی و عدم ثبات در شخصیت، از ویژگی‌های ذاتی انسان و متمایزکننده‌ی او از دیگر موجودات است و دقیقاً همین عامل او را در اعلی مرتبه یا پایین‌ترین سطح مخلوقات می‌نشانند.

مبتنی بر این واقعیت، قرآن برای انسان از مراحل هم‌چون آزمون، ابتلا، سختی و شدت یاد کرده و با تعبیری چون کافر و مؤمن، شاکر و غیرشاکر از انسان نام برده است. در آیات: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۵۶)؛ «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ

۱. در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به‌خوبی آشکار شده است پس هر کس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست جنگ زده است و خداوند شنوای داناست.

يَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک: ۲)؛ ^۱ «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِيَبْلُوكُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷)؛ ^۲ «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (کهف: ۲۹)؛ ^۳ «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (عنکبوت: ۳)؛ ^۴ به موارد مذکور اشاره و تأکید می‌گردد. به‌ویژه اختیاری و غیراجباری بودن دین مبتنی بر فاعلیت مختار و عاقل بودن انسان است و در نتیجه‌ی عقل و اختیار انسان، تعیین عاقبت خوش یا بدِ فرجام در دستان خود اوست که هم شخصیت او را می‌سازد و هم سرانجام زندگی دنیوی‌اش را. هم‌چنین در آیات: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹)؛ ^۵ «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ» (اسراء: ۷)؛ ^۶ «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء: ۱۹)؛ ^۷ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (فصلت: ۴۶)؛ ^۸ اشاره می‌گردد که نتیجه‌ی سعی و تلاش به خود آدمی برمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، عقل و اختیار، هم منشأ شناخت واقعیت‌های هستی و هم منشأ اقدام و عمل و هم برای انسان مسئولیت‌ساز است و جایگاه و منزلت او را دچار سیلان صعودی یا نزولی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۳۲۷-۳۲۳؛ علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۱۵؛ سید محمدعلی ایازی، ۱۳۸۶: ۲۴-۱۶). با نظر به این واقعیت، آزادی و اختیار انسان از لوازم حقیقی خلافت‌اللهی و ذاتیات هستی او و تشکیک‌بردار است و نه تنها نشان‌دهنده‌ی کرامت الهی است، بلکه مبین فرایند تکاملی‌اش در فضایل و رذایل است. لذا با تلقی هبوط انسان به‌عنوان نمودی از آزادی حقیقی، می‌توان گفت که از نگاه قرآن کریم، آزادی حقیقی ره‌آورد احاطه‌ی علمی انسان در گرایش‌های نظری و محصول عدل و صلاح او در گرایش‌های

۱. همان‌که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده.
۲. در حقیقت ما آنچه را که بر زمین است زیوری برای آن قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام یک از ایشان نیکوکارترند.
۳. و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند.
۴. و به یقین کسانی را که پیش از اینان بودند آزمودیم تا خدا آنان را که راست گفته‌اند معلوم دارد و دروغگویان را [نیز] معلوم دارد.
۵. و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.
۶. اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود [بد نموده‌اید].
۷. و هرکس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد.
۸. هر که کار شایسته کند به سود خود اوست و هر که بدی کند به زیان خود اوست و پروردگار تو به بندگان [خود] ستمکار نیست.

عملی است و اگر این دو عنصر حقیقی در میان نباشد، آدمی حقیقتاً برده است؛ اگرچه براساس جهل علمی و جهالت عملی خود را آزاد پندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ۱۶۴-۱۶۷).

اهمیت کمال انسان به عنوان هدف نهایی خلقت و این که او عصاره و بهانه‌ی هستی است و تنها موجودی است که صفاتی پایان‌ناپذیر دارد، از دیگر علل خلافت الهی انسان است. در این زمینه، مجموعه‌ی آیات قرآن دلالت دارند که در جریان خلقت، روح الهی در انسان دمیده می‌شود و خداوند خودش را احسن‌الخالقین می‌نامد. این مطلب نشان می‌دهد که آفرینش چنین موجودی می‌بایستی دارای هدفی متعالی باشد. تکامل مجموعه‌ی صفات معرفتی، وجودی و اخلاقی در انسان که نقطه‌ی پایانی ندارند نیز نشان‌دهنده‌ی ویژگی جاودانی‌طلبی و سیری‌ناپذیری او در کسب کمالات و حتی رذایل است و می‌تواند مبین ساختار وجودی و منزلت خاص انسان در نظام هستی باشد. تا آن‌جا که در جهت کمالات شایسته به مقام قرب و خلافت‌اللهی داخل شده و عبد صالح و خلیفه‌ی خدا و انسان کامل گردد یا در جهت عکس، سر بر عصیان و طغیان نهاده و خود را به جای خدا ببیند (رک: سلطانی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۱۹).

آثار مترتب بر خلافت الهی انسان

مجموعه‌ی صفاتی که خاص انسان هستند باعث می‌شوند تا او دارای منزلت و مقام خلافت خاص الهی در جهان هستی باشد و تاج سروری موجودات را بر سر داشته و جانشین خدا بر روی زمین گردد. از سوی دیگر، صفات مزبور، هم برای خود انسان شخصیت خاصی را شکل می‌دهند و هم نسبت و مسئولیت ویژه‌ی او را با دیگر موجودات هستی دقیق‌تر تعریف می‌کنند. برای مثال؛ خلافت الهی نشان می‌دهد که نه تنها دیگر موجودات نسبت به انسان در جایگاه دوم و دارای نقش فرعی هستند، بلکه هستی آن‌ها به طریقی وامدار هستی انسان است؛ طوری که گویا آن‌ها امکانات متنوعی هستند که برای زمینه‌سازی تجلی این خلافت و تحقق کمالات انسان آفریده شده‌اند. در واقع، بدون فرض وجود او، وجودشان چندان توجیه‌پذیر نیست، بلکه با نظر به انسان تعریف می‌گردند؛ زیرا ابزارها و آلات نیل انسان به کمالات الهی هستند. آیات متعددی در این زمینه وجود دارند که به طرق گوناگونی نتیجه‌ی خلافت الهی انسان را در نسبت با دیگر مخلوقات نشان می‌دهند.

۱. نماینده الهی نه خدا بودن

از مهم‌ترین نتایج و لوازم خلافت الهی انسان این است که هستی، شأن و مقام خلافت‌اللهی او تنها در کنار خدا، یعنی در پرتو الطاف الهی معنی می‌یابد؛ نه این که انسان به

قدرت و مقامی دست یافته است که می‌تواند به‌جای خدا نقش او را ایفا نماید. به عبارت دیگر، نمایندگی شان و منزلت الهی انسان، همه اعتباری بوده و از سوی خدا به او داده شده است؛ لذا اصالت حقیقی از آن خداست و اوست که آفریننده و مالک کل هستی است و انسان در نسبت با خدا هیچ اصالتی از خود ندارد؛ بلکه تنها در مقایسه با دیگر مخلوقات الهی، به واسطه امتیازاتی که خدا به او بخشیده است، دارای اصالت است. پس خلافت الهی انسان هیچ‌گاه با اصالت ذاتی انسان در مقابل خدا سازگار نیست، بلکه پذیرش عبودیت حق و استفاده از مواهب او برای نیل به کمالات حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۹۶-۲۹۵).

۲. سلطه بر کل هستی

از آثار بسیار مهم مترتب بر خلافت الهی انسان، دریافت اجازه‌ی الهی برای استفاده از تمامی نعمات و مخلوقات الهی و تسخیر آن‌ها از سوی آدمی است که در الگوسازی اسلامی پیشرفت نقش مهمی دارد. یعنی انسان در پرتو عنایت الهی اجازه یافته تا مخلوقات هستی را برای پیشرفت و تعالی مادی و معنوی خود مورد بهره‌برداری قرار دهد. این حقیقت به کرات و در آیات متعددی از قرآن با تعبیر گوناگون بیان شده است. آیات: «جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۲)؛ ^۱ «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ» (لقمان: ۲۰)؛ ^۲ «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (غافر: ۶۱)؛ ^۳ «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُم فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ

۱. همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده] و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد و از آسمان آبی فرود آورد و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد پس برای خدا همتایانی قرار ندهید در حالی که خود می‌دانید.

۲. آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را که در آسمانها و آنچه را که در زمین است مسخر شما ساخته و نعمتهای ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است و برخی از مردم در باره خدا بی‌آنکه دانش و رهنمود و کتابی روشن [داشته باشند] به مجادله برمی‌خیزند.

۳. خدا [همان] کسی است که شب را برای شما پدید آورد تا در آن آرام گیرید و روز را روشنی‌بخش [قرار داد] آری خدا بر مردم بسیار صاحب‌فضل است ولی بیشتر مردم سپاس نمی‌دارند.

الْعَالَمِينَ» (غافر: ۶۴)؛^۱ «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک: ۱۵)؛^۲ «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ؛ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهيم: ۳۲-۳۳)؛^۳ «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۱۲)؛^۴ «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۱۴)؛^۵ «اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳-۱۲)؛^۶

با الفاظ و تعبیر متنوع گویای این واقعیت هستند. نکته‌ی مهم در این آیات استفاده‌ی مکرر از واژه‌ی سخر به معنای تسخیر کردن یا تحت سلطه و کنترل درآوردن کل جهان هستی و موجودات و مخلوقات آن است. این واژه دلالت می‌کند که خداوند تمامی موجودات جهان، اعم از آسمان‌ها و زمین، گیاهان و درختان، دریاها و رودها، حیوانات و دیگر موجودات زنده، خورشید، ماه و ستارگان، انواع خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها، شب و روز و دیگر موجودات و مخلوقات جهان هستی را برای انسان آفریده و آن‌ها را مطیع او قرار داده

۱. خدا [همان] کسی است که زمین را برای شما قرارگاه ساخت و آسمان را بنایی [گردانید] و شما را صورتگری کرد و صورتهای شما را نیکو نمود و از چیزهای پاکیزه به شما روزی داد این است خدا پروردگار شما بلندمرتبه و بزرگ است خدا پروردگار جهانیان.
۲. اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و رستاخیز به سوی اوست.
۳. خداست که آسمانها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرستاد و به وسیله آن از میوه‌ها برای شما روزی بیرون آورد و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود و رودها را برای شما مسخر کرد. و خورشید و ماه را که پیوسته روانند برای شما رام گردانید و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت.
۴. و شب و روز و خورشید و ماه را برای شما رام گردانید و ستارگان به فرمان او مسخر شده‌اند مسلماً در این [امور] برای مردمی که تعقل می‌کنند نشانه‌هاست.
۵. و اوست کسی که دریا را مسخر گردانید تا از آن گوشت تازه بخورید و پیرایه‌ای که آن را می‌پوشید از آن بیرون آورید و کشتیها را در آن شکافنده [آب] می‌بینی و تا از فضل او بجوید و باشد که شما شکر گزارید.
۶. خدا همان کسی است که دریا را به سود شما رام گردانید تا کشتیها در آن به فرمانش روان شوند و تا از فزون بخشی او [روزی خویش را] طلب نمایید و باشد که سپاس دارید. و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است به سود شما رام کرد؛ همه از اوست قطعاً در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است.

تا آدمی از آنها برای معاش و گذران زندگی و پیشرفت ابعاد گوناگون حیات خود استفاده کند و حتی آنها را تحت کنترل و مدیریت عقلانی خود در آورد و بتواند اشکال جدیدی از موجودات انسان‌ساز را نیز تولید کند. به عبارت دیگر، حق استفاده، کنترل و تغییر کارکرد مخلوقات هستی از سوی خدا به انسان اعطا شده است؛ تا آن‌جا که حق تعالی آدمی را سرور مخلوقات خویش قرار داده است. چنین امکانی موجب طرح این پرسش می‌شود که کدام صفت انسان باعث شده تا این اندازه نزد خدا دارای مقام و منزلت الهی گردد، طوری که مجموعه‌ی مخلوقات جهان مادی در خدمت زندگی و رشد او قرار بگیرند؟ در پاسخ به این سوال، باید به علل خلافت‌اللهی انسان توجه داشت؛ روح الهی، آفرینش به دست خدا، موهبت عقل و اختیار و علم و آگاهی به اسماء الهی است که او را در جایگاهی نشانده که دیگر مخلوقات نه تنها فرع هستی او باشند، بلکه هستی آنها وسیله و ابزاری برای معاش، پیشرفت و زندگی شوند. البته باید توجه داشت که چنین مقامی برای انسان تنها زمانی دارای ارزش واقعی است که او از تمامی این موهبت‌ها برای پرورش، پیشرفت و تعالی کمالات الهی استفاده کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۳۳-۳۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۳۵۶).

۳. شرافت بر پدیده‌های هستی و مسجود فرشتگان

از دیگر آثار مترتب بر خلافت‌اللهی انسان، شرافت او بر همه یا اکثر موجودات هستی است؛ زیرا تنها انسان است که خداوند با دادن عقل، روح، اختیار و علم و قرار دادن او در جایگاه خلیفه‌اللهی، وی را ممتاز و متمایز از دیگر موجودات نشانده است. این امر آشکارا در آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)^۱ بیان شده و به دلیل همین برتری به او امکان برخورداری از مواهب الهی داده شده است. در این زمینه و به طور خاص می‌توان برتری انسان را نسبت به فرشتگان ملاحظه کرد. یکی این که انسان به اموری عالم گردیده که در توان فرشتگان نبوده؛ و دیگر این که این ملائک بودند که به انسان سجده کردند. پس اگرچه ملائک بری از خطا هستند، اما از آن‌جا که برخی از کمالات انسان را ندارند، فروتر از او می‌باشند (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۳۰۵-۳۰۲). مسجود فرشتگان بودن انسان نیز نتیجه‌ی برتری او بر ملائک و جایگاه الهی‌اش نزد خداوند تعالی است که در آیات قرآن مورد اشاره قرار گرفته است.

۱. و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

در آیات: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱)؛^۱ «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)^۲ به این مهم اشاره می‌گردد که نشان‌دهنده‌ی خضوع فرشتگان در مقابل منزلت الهی انسان است. البته برتری انسان بر دیگر مخلوقات به معنای فضیلت و برتری تک‌تک انسان‌ها و به‌طور بالفعل نیست؛ بلکه نوع انسان به واسطه‌ی خلقت الهی و مقام خلیفت‌اللهی و دیگر صفات خدادادی دارای چنین مقامی است؛ لذا برتری بالفعل تنها پس از آفرینش و تلاش مستمر انسان‌ها برای کسب کمالات معنوی و مشاهده‌ی عاقبت زندگی آن‌ها نمایان می‌گردد؛ چه‌بسا انسان‌هایی به دلیل استفاده‌ی نادرست از مواهب الهی نه تنها فروتر از فرشتگان، بلکه پست‌تر از همه‌ی مخلوقات الهی قرار گرفته و در اسفل‌السافلین سکنی گزیده و مستحق لعنت ابدی حق تعالی می‌گردند.

۴. تحقق بالفعل حکومت الهی انسان در این جهان

مقام بالقوه‌ی خلیفت‌اللهی انسان این امکان را برای همه‌ی آدمیان فراهم می‌سازد تا همگی برای تحقق بالفعل و عینی آن تلاش کنند. به عبارت دیگر، اگرچه نوع انسان خلیفه و جانشین خداست، اما تحقق آن تنها زمانی امکان‌پذیر است که برخی یا همه‌ی انسان‌ها با تلاش خود در دنیا زمینه‌ی تحقق آن را فراهم سازند و زمین را جایگاه بندگان شایسته خدا کنند؛ تحقق چنین وظیفه‌ی سترگی تنها از انسان‌های شایسته ساخته است. این امر در آیات: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛^۳ «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)؛^۴ مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است. یعنی این انسان‌های صالح و بندگان شایسته‌ی الهی و مستضعفین هستند که وعده‌ی الهی برای تحقق خلیفه‌اللهی را محقق ساخته و حکومت خدا را بر زمین برقرار می‌سازند و وارثان الهی و امامان به حق خلق می‌گردند؛ و زمانی که چنین امری محقق می‌شود، امر خلیفه‌اللهی انسان متجلی گشته، تجسم عینی می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۹۴).

۱. و در حقیقت شما را خلق کردیم سپس به صورت‌گیری شما پرداختیم آنگاه به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید پس [همه] سجده کردند جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.
۲. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده درافتید.
۳. و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.
۴. و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرو دست‌شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم و وارث [زمین] کنیم.

در این جا می‌توان برای خلیفه‌اللهی انسان حداقل و حداکثری در نظر گرفت؛ زیرا حقیقت خلافت‌اللهی از بالقوه و فعلیت تام، دارای تدرج و مراتب تشکیکی است؛ به این صورت که حداقل آن، تلاش انسان برای تسلط بر نفس خویش و جلوگیری از رخنه‌ی شیطان در اوست؛ زیرا این لازمه‌ی سعادت اولیه اوست. حداکثر آن نه تنها تسلط بر نفس، بلکه طی تمامی مراحل کمال و نیل به منزلت انسان کامل است و تنها چنین انسانی است که حقیقتاً فعلیت‌بخش خلافت الهی در روی زمین می‌باشد و حتی در راهنمایی و هدایت دیگران به سعادت حقیقی و شکوفا شدن قابلیت مقام خلافت‌اللهی آن‌ها نیز نقش مهمی دارد. بنابراین می‌توان در تأیید این امر گفت از آن جا که اوج خلافت الهی انسان، تعلیم اسماء و صفات خداست و از جمله‌ی این اسماء و صفات، صفت خلیفه‌پروری است؛ برترین جانشین خدا کسی است که به خلیفه‌پروری نیز همت گمارد و چنین حقیقتی را در آینده‌ی وجود پیامبر اسلام می‌توان ملاحظه کرد که محور خلافت الهی بر ملک و ملکوت و همه‌ی جانشینان خدا از ازل تا ابد، نه تنها از پرتو خلافت او خلیفه شدند، که اساساً از برکت وجود او هستی یافته و از عدم تا به وجود، این همه راه آمده‌اند (جوادی آملی، همان: ۲۸۲).

۵. انتخاب مرگ ارادی

از نتایج خلیفه‌اللهی برجسته‌ی انسان در نظام هستی این است که او قدرت تغییر جایگاه خود و انتخاب سرنوشت موقت و همیشگی خود را داراست. در این زمینه توان انسان از فهم درست نسبت این دنیا و زندگی آخرت، و این که حیات دنیوی تنها مرحله‌ای گذراست، این بصیرت را به او می‌دهد تا با واقعیت مرگ به آسانی مواجه شود. در نتیجه، انتخاب ارادی مرگ و شهادت تنها از ویژگی‌های انسان است؛ تا آن جا که برخی انسان‌ها مرگ را در آغوش می‌گیرند و آرزوی آن را دارند و مرگ‌اندیشی از خصوصیات ذاتی و همیشگی آن‌هاست. این واقعیت به طرق گوناگونی در آیات قرآن نیز بیان شده است. این که انسان موجودی تکامل‌گراست و یکی از مراحل ضروری رسیدن به تکامل حقیقی، مردن و پذیرش واقعیت مرگ از سوی اوست. در آیات: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵)^۱ «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مَتَّ فُهُمُ الْخَالِدُونَ» (انبیاء: ۳۴)^۲ «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ» (زمر: ۳۰)^۳ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)^۴ واقعیت مرگ سخن

۱. هر جانداري چشمنده [طعم] مرگ است.

۲. و پيش از تو براي هيچ بشري جاودانگي [در دنيا] قرار نداديم آيا اگر تو از دنيا بروي آنان جاويدانند.

۳. قطعاً تو خواهی مرد و آنان [نیز] خواهند مرد.

۴. ما از آن خدا هستيم و به سوی او باز می‌گرديم.

گفته شده است. این آیات دلالت می‌کنند که انسان موجودی میرا آفریده شده و مرگ و میرایی اگرچه تقدیر بشری است، اما تقدیر تکاملی و مربوط به منزلت الهی اوست. از این روست که او می‌تواند در انتخاب ماهیت و زمان مرگ خود نیز دارای نقش باشد و به مرگ ارادی از دنیا برود. براین اساس است که از منظر عرفانی، دینی و فلسفی مرگ‌اندیشی و تلاش برای رهایی از الزامات زندگی دنیوی تنها از ویژگی‌های انسان است و برخی از اندیشمندان، تفکر معنوی و فلسفی را تمرین مرگ، یعنی تمرین تلاش برای رهایی از دنیا می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۳۱۲-۳۱۰).

نتیجه‌گیری

ترسیم الگوی درست از پیشرفت از منظر اسلامی متضمن تعریف دقیق نظام انسان‌شناختی کارآمد است. زیرا الگوی اسلامی پیشرفت ناظر به همه‌ی ابعاد زندگی دنیوی و اخروی انسان است؛ در حالی که محوریت انسان در این الگو، ضرورت معرفی نظریه‌ای منطقی و عقلانی از نگرش انسان‌شناختی ما را دو چندان می‌سازد؛ زیرا تصور غیرواقعی از انسان، موجب تغییر جایگاه او با دیگر موجودات، مانند خدا و جهان و غلبه انسان‌گرایی ماده‌انگار می‌گردد که این مشکل تمدن پیشرفته‌ی امروز غربی است.

در این زمینه، نظام انسان‌شناختی ملهم از قرآن، با طرح درست مبدأ و معاد انسان، جایگاه و نقش او را در نظام هستی ترسیم می‌کند. در قرآن کریم، طرح آموزه‌ی خلافت‌اللهی انسان قادر است تا همه‌ی ابعاد معرفتی، وجودی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی را معرفی کرده، در نتیجه، انسان‌شناسی الهی و توحیدی کارآمدی را ارائه نماید. در این آموزه تأکید بر الهی‌بودن روح انسان، اشرفیت او بر دیگر موجودات، امکان تعالی مادی و معنوی انسان تا رسیدن به مقام بالفعل خلافت‌اللهی، مجهز نمودن انسان به علم، اراده و اختیار و به‌ویژه دیگر مخلوقات را مسخر انسان نمودن، نشان‌دهنده‌ی این است که هستی همه‌ی موجودات، به غیر از خدا، در خدمت انسان برای آبادانی زندگی مادی و تعالی حیات معنوی اوست. پس انسان ضمن این که حق استفاده از همه‌ی مواهب طبیعی را برای ترقی و پیشرفت در همه‌ی ابعاد دارد، اما حق او از این بهره‌برداری در جهت تعالی روحی و برقراری حکومت الهی بر روی زمین است؛ نه این که صرفاً از آن‌ها در جهت تمتع مادی و لذت بیش‌تر بهره‌برداری کند. ضمن این که مجموع آموزه‌های قرآن دلالت دارند که خلیفه‌اللهی انسان ذاتی است، اما ذاتی بالقوه، نه بالفعل؛ که تنها در پرتو تلاش مختارانه‌ی انسان و به‌طور تدریجی و تشکیکی به فعلیت کامل می‌رسد و تنها انسان‌های معبود و محدودی هستند که انسان کامل و اولیای الهی نامیده می‌شوند.

پس نقش آموزه‌ی خلافت‌اللہی انسان با تعیین جایگاه، نقش و کارکرد و غایت زندگی انسان و نیز نسبت انسان با خدا و دیگر مخلوقات، ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌های انسان‌شناختی الگوی اسلامی پیشرفت را تعیین می‌کند؛ این امر می‌تواند در همه‌ی ابعاد مادی و معنوی الگوهای اسلامی پیشرفت به‌مثابه مبانی مابعدالطبیعی مورد ملاحظه قرار گیرد. اگر چنین امری تحقق یابد، پیشرفت بشری، ترقی در مظاهر مادی زندگی دنیوی نیست؛ بلکه آن ترقی و تعالی در فرهنگ، اخلاق، تربیت، آموزش و پرورش و جهت‌الهی دادن به همه‌ی آن‌ها و تربیت انسان‌های سعادت‌مند می‌باشد. زیرا چنین تربیتی بستر تحقق حکومت‌الهی بر روی زمین توسط انسان به‌عنوان خلیفه اوست.

منابع

۱. قرآن
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). ادب فنای مقربان (ج ۳). قم: موسسه نشر اسراء (چاپ دوم).
۳. _____ (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن (ج ۱۴). قم: نشر اسراء (چاپ هفتم).
۴. حیدری‌فر، مجید (۱۳۸۶). کرامت انسان در قرآن. چاپ شده در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین (ج ۱). موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۶). کرامت انسان در نگاه قرآن. چاپ شده در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین (ج ۱). موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۶). کرامت انسان و آزادی در قرآن. فصلنامه بینات، ش ۵۳: ۲۴-۱۶.
۷. طباطبائی، علامه سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ج ۱). ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی. بی‌جا: انتشارات اسلامی.
۸. قرائتی، محسن (۱۳۷۸). تفسیر نور (ج ۱). بی‌جا: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۶). تفسیر نمونه (ج ۱). قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. هایدگر، مارتین (۱۳۷۵). عصر تصویر جهان. ترجمه: یوسف اباذری. مجله‌ی ارغنون، ش ۱۲ و ۱۱: ۲۱-۱.

افق و تدابیر سیاسی الگوی توسعه متعالی جمهوری اسلامی ایران

علی رضا صدرا*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

افق و تدابیر سیاسی
الگوی توسعه متعالی
جمهوری اسلامی
ایران
(۲۵ تا ۴۰)

چکیده

افق و تدابیر سیاسی الگوی توسعه‌ی متعالی مشتمل بر افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که پایه‌ی توسعه‌ی متعالی و افق و تدابیر آن محسوب می‌شود. الگوی تفصیلی و افق و تدابیر مربوطه نیز شامل: زیربخش‌های کلان بخش‌های سه‌گانه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی الگو و زیرمجموعه‌ی گستره‌های سه‌گانه‌ی فردی، جمعی و اجتماعی آن و افق و تدابیر متناسب با آن‌ها می‌شود. افق و تدابیر، سازکارهای تبیین علمی (نظری فلسفی کلامی و فقهی حقوقی)، ترویج عملی (راهبردی-کاربردی تخصصی و فوق تخصصی نخبگانی، عمومی مردمی و کارشناسی و مدیریتی دولتی) و تحقق عینی (اجرایی-جاری‌سازی) تا پیمایش، آمایش و پایش آن‌ها را نیز شامل می‌شود. این مقاله عهده‌دار تنظیم، ترسیم و تدوین اعم اهم این افق‌ها و تدابیر می‌باشد.

واژه‌های کلیدی:

افق، تدبیر، سیاست، الگو، توسعه، متعادل، متعالی.

* دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (sadra@ut.ac.ir).

پیش درآمد

افق و تدابیر سیاسی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

الگو^۱ در عین و عنوان "الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت" به اعتبارات سه گانه‌ی: «وضعیت مطلوب»^۲، «نقشه‌ی جامع ساختاری و راهبردی»^۳ و «نمونه‌ی راهبردی و راهنما»^۴ قابل بررسی است.

یکی. مکتبی دینی مدنی، اجتماعی سیاسی توحیدی اسلامی: مکتب دینی مدنی توحیدی اسلام (رویکرد قرآن و سنت) و مذاهب و متفکرین اسلامی (به‌ویژه رهیافت ولایی امامت و راهبرد انقلابی جمهوری اسلامی امام خمینی (ره) و رهنمودهای مقام معظم راهبری)^۵. دیگری. حکمی مدنی ایران (در ایران، توسط ایران و ایرانیان) و (نمونه و نماد)

۱. الگو و مدل حتی سبک، به‌ترتیب مبین: نمونه روابط-رفتاری (به‌سان اسوه)، نهادی - ساختاری (مُثل) و سیاق - سازکارند (شیوه یا سنت حتی سیره) است.

۲. طرح اعلاء. وضعیت مطلوب اعم از وضعیت متناسب، مفید، مورد نیاز، مورد نظر و ممکن عملی و تحقیقی عینی است.

۳. به‌تعبیر مقام معظم رهبری در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: «الگو، نقشه‌ی جامع است» (۱۳۸۹/۹/۱۰). چنان‌که «بدون نقشه (راه و راهبردی) جامع، دچار سردرگمی خواهیم شد؛ هم‌چنان که در طول این سی سال، به حرکت‌های هفت و هشتی، بی‌هدف و زیک‌راک مبتلا بودیم و به این در و آن در زدیم. گاهی یک حرکتی انجام دادیم، بعد گاهی ضد آن حرکت و متناقض با آن را - هم در زمینه‌ی فرهنگ، هم در زمینه‌ی اقتصاد و در زمینه‌های گوناگون (سیاست) - انجام دادیم؛ این به‌خاطر این است که یک نقشه‌ی جامع وجود نداشته است.» (همان) همین‌طور: «این الگو، نقشه‌ی جامع است؛ به ما می‌گوید که به‌کدام طرف، به‌کدام سمت، برای کدام هدف داریم حرکت می‌کنیم.» (همان)

۴. البته الگو بیش‌تر به اصطلاح اسوه، مُثل و مثال به‌معنای نمونه اعلی به‌عنوان راهنمای عمل و عملی و اساس تحقق عینی است. حتی به‌اصطلاح «طرح تاپ» و یا به‌تعبیر مقام معظم رهبری «قالب» می‌باشد. در تعبیر رهبری: «ما می‌خواهیم آنچه خودمان لازم می‌دانیم، مصلحت کشورمان می‌دانیم، آینده‌مان را می‌توانیم با آن تصویر و ترسیم کنیم، این را در یک قالبی بریزیم» (همان). مراد از چهارچوب (ساختاری و سیر) توسعه است که می‌توان آن را ساختار سیر و سیر ساختاری راهبردی و فرایردی نظام مدنی و توسعه‌ی مدنی کشور دانست.

۵. اسلام به‌عنوان مکتب و تنها مکتب دینی مدنی، اجتماعی و سیاسی متکامل (کمال ادیان) و کامل جامع، جهانی و جاویدان است. جامع راهبرد زیرساختی و ساختار راهبردی نگاه، نظریه و نظام مدنی و توسعه‌ی مدنی متعالی فراگیر معارف، اخلاق و حقوق، فراهم‌آمده بخش‌های سه‌گانه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و فراگستر گستره‌های فردی، جمعی اعم از خانوادگی و گروهی، اجتماعی فروملی، ملی داخلی و خارجی تا فراملی امتی، بینا امتی و بین‌المللی.

پیشرفت

منظور از پیشرفت: اولاً «گذر و گذار از وضعیت موجود» و ثانیاً «سیر و نیل به وضعیت مطلوب» می‌باشد.^۲ ترسیم و تحقق علمی و عملی توسعه‌ی چشم‌انداز و چشم‌انداز توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی متعالی بهینه و به‌سامان (همگون و همگن) جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان افق اصلی و نهایی است. ترسیم و تحقق چشم‌انداز و توسعه‌ای که نیازمند تدبیر می‌باشد؛ تدبیر و توسعه‌ای که هم‌اینک با چالش ارتقای هرچه فراتر کارآمدی، بهره‌وری و اثربخشی علمی و عملی ملی فرارو است. نقطه‌ی آغاز و محوریت عزیمت آن نیز مدل نقش راهبردی دولت به‌عنوان برترین تدبیر راهبردی پس از تبیین نظری و ترسیم عملی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. و الگوی آن است.

افق و تدابیر: افق یعنی حد مطلوب، ممکن و متناسب مفید مورد نیاز و مورد نظر علمی عملی اجمالی و تفصیلی الگو. تدابیر نیز یعنی راهبردها و روش‌ها حتی سازوکارهای سیر از وضعیت موجود و نیل به وضعیت مطلوب الگوی اجمالی و تفصیلی اسلامی ایرانی پیشرفت. بدین ترتیب، مراد از افق و تدابیر سیاسی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت یا افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی سیاست پیشرفت عبارت است از افق و تدابیر سیاست اقتصادی،

۱. از حکمت مدنی جاویدان شرقی-ایرانی جامع عقلانیت و تعادل، دیانت و تعالی و سیاست یا تدبیر بوده و توسعه تا حکمت مدنی فاضلی و متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی هم‌چنان زنده، زاینده و فرا افزاینده می‌باشد. در تعبیر مقام معظم راهبری: «ایرانی بودن الگو، ... شرایط تاریخی، شرایط جغرافیایی، شرایط فرهنگی، شرایط اقلیمی، شرایط جغرافیای سیاسی در تشکیل این الگو تأثیر می‌گذارد... این نکته نیز مطرح است که طراحان آن، متفکران ایرانی هستند؛ این کاملاً وجه مناسبی برای عنوان ایرانی؛ یعنی ما نمی‌خواهیم این را از دیگران بگیریم؛ ما می‌خواهیم آنچه خودمان لازم می‌دانیم، مصلحت کشورمان می‌دانیم، آینده‌مان را می‌توانیم با آن تصویر و ترسیم کنیم، این را در یک قالبی بریزیم.» (همان)

۲. افق پیش‌ارو و فرایند فرارفتن و گذر از وضعیت موجود و فرا بردن و گذار به وضعیت مطلوب به‌ویژه چگونگی و تدابیر آن است. منظور یکی، راهبرد یا سیاست (پلتیک: Politic) سیاست‌های راهبردی و کلان یا راهبردهای سیاسی است. دیگری خط مشی (پلسی: Policy) یا به اصطلاح سیاسات و سیاست‌های کاربردی می‌باشد. تدبیر (به‌معنای اعم) اعم از تدبیر (طراحی، تبیین مبانی، هدف‌گذاری، ترسیم و تنظیم راهبردی و راهبردها)؛ تدبیر (به‌معنای اخص یعنی برنامه‌ریزی، اولویت‌بندی، امکان‌سنجی و زمان‌بندی) به‌منظور اداره یا مدیریت اجرای اجرایی (ادمینستریشن: Administration) سیاست‌های اجرایی تا جاری یعنی چگونگی است. در تعبیر مقام معظم رهبری در تدوین الگو: «وضعیت مطلوب باید تصویر شود و چگونگی رسیدن از وضع موجود به آن وضع مطلوب هم بایستی بیان شود.» (همان)

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

افق و تدابیر سیاسی
الگوی توسعه متعالی
جمهوری اسلامی
ایران
(۲۵ تا ۴۰)

سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و الگوهای آنها؛ یا افق و تدابیر سیاست توسعه‌ی اقتصادی، سیاست توسعه‌ی اجتماعی (افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت سیاسی) و سیاست توسعه‌ی فرهنگی. حتی فراگیر افق و تدابیر سیاست اقتصادی توسعه، سیاست اجتماعی توسعه و سیاست فرهنگی توسعه و تعالی است. افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت سیاسی، فراهم آمده و فراگیر افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اقتصادی سیاسی، اجتماعی سیاسی و فرهنگی سیاسی می‌باشد که مراد همان چهارچوب توسعه است.

الگو و افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی متعالی، برترین جایگزین بهینه و به‌سامان رسا و سازوار کارآمد، بهره‌ور و اثربخش افق و تدابیر الگوی رشد، توسعه، توسعه‌ی پایدار و حتی توسعه‌ی رهایی‌بخش جهانی‌سازی غرب و غربی (سن، ۱۳۹۴) بوده و به‌شمار می‌آید. به‌ویژه در فرایند فنی الگوی جهانی‌شدن (گلوبالیتی) اقتصاد و فناوری ارتباطات و اطلاعات جاری است. رودرروی افق و تدابیر (توطئه) الگوی توسعه‌ی تک‌ساحتی-تنازعی جهانی‌سازی (گلوبالیزیشن، بازاری‌سازی، غربی‌سازی و امریکایی‌سازی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی از جمله مدرنیزاسیون، دمکراتیزه‌سازی و سکولاریزه‌سازی) است. گرایش به الگوی جهانی‌گرایی مدنی (گلوبالیتی) است.

این مقاله عهده‌دار کلیت و کلیات سیر و ساختاری راهبری الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و اعم اهم افق و تدابیر عملی کلی مربوطه است. در برخی از موارد، برای نمونه -مصادیق عینی- نیز حتی حسب مورد با طرح نوع و میزان (عدد یا درصد) مورد اشارت واقع شده‌اند. این‌ها تقسیم‌بندی، دسته‌بندی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی و سرانجام نظام‌بندی کلی کل افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی اسلامی ایرانی پیشرفت بوده و به‌شمار می‌آیند.

درآمد

فرایند فراهمی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، سیاست پیشرفت و پیشرفت سیاسی و ساختار آن فراگیر مراحل چهارگانه‌ی: تبیین علمی، ترسیم علمی، ترویج عمومی و تحقق عینی (پایش) بوده؛ و ساختار آن فراهم‌آمده از مراتب سه‌گانه‌ی: زیرساختی [ارزشی و بینشی]، ساختاری [حقوقی و سازمان] و راهبردی؛ کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی: اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ و گستره‌های سه‌گانه‌ی: فردی، جمعی و اجتماعی از فروملی تا ملی و فراملی است. هر یک از این موارد در عین حال، افق و تدابیر خاص خویش را داشته و می‌طلبد. به‌تعبیری افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، فراگیر و فراهم‌آمده‌ی افق و تدابیر اهم این موارد می‌باشد. کما این که الگوی تفصیلی یا اجزاء و زیرمجموعه‌ها و گاه

سازوکارهای الگوی اجمالی یا پایه و جملگی این موارد می‌باشند. در نتیجه، افق و تدابیر تفصیلی الگو و الگوی تفصیلی نیز فراگیر و فراهم‌آمده‌ی تفصیل و سازوکارهای تدوین و تحقق افق و تدابیر همین موارد بوده و محسوب می‌گردند.

افق و تدابیر (سندیّت) بالادستی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

افق و تدابیر سیاسی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: مراد افق و تدابیر سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی توسعه است.

۱. الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، الگوی پیشرفت جمهوری اسلامی ایران (ج.ا.ا.) است.^۱

۲. الگوی توسعه‌ی جمهوری اسلامی ایران:

اولاً سند پایین‌دستی قانون اساسی ج.ا.ا. است^۲ و به‌همین سبب و مناسبت از سویی مندرج در قانون اساسی و مقدمه، مفاد و اصول آن بوده^۳ و از سوی دیگر مستخرج و قابل

۱. مراد الگوی توسعه‌ی نظام ج.ا.ا. است. منظور الگوی توسعه‌ی متعالی نگاه، نظریه و نظام مدنی، اجتماعی و سیاسی ج.ا.ا. است. یا الگوی توسعه در نگاه، نظریه و نظام مدنی، اجتماعی و سیاسی ج.ا.ا. محسوب می‌شود. این الگوی توسعه‌ی اسلامی ایران نیز بوده یا الگوی اسلامی ایرانی توسعه هم محسوب می‌گردد (الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، بخش دوم: ۷۶-۳۷).

۲. چنان‌که مقدمه‌ی قانون اساسی ج.ا.ا. مبین و متضمن آن بوده و حاوی و محتوی آن است. از همان بنیاد و آغاز «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه‌ی ایران بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد» (قانون اساسی ج.ا.ا.، مقدمه). این‌ها نشان‌گر اجزای اصلی یا کلان‌بخش‌های ساختاری و راهبردی الگوی توسعه‌ی ج.ا.ا. و زیرساخت راهبردی آن یعنی نظام ارزشی و ارزش‌ها، بینش و منش درونی اسلامی اعم از قرآنی و روایی همراه با جدیدترین اجتهاد روزآمد و کارآمد، بهره‌ور و اثربخش است. «حکومت اسلامی»، «طرح حکومت بر پایه‌ی ولایت فقیه» و «شیوه‌ی حکومت در اسلام» (همان) و همچنین «ولایت فقیه عادل» نیز نشان‌گر الگوی سیاسی ج.ا.ا. است. «اقتصاد وسیله است، نه هدف»، «زن در قانون اساسی»، «ارتش مکتبی»، «قضا در قانون اساسی»، «قوه‌ی مجریه»، «نمایندگان»، ... (همان) اهم اجزای این الگو به‌شمار می‌آیند. در حقیقت مفاد مواد اعم از موارد یعنی مفردات و مولفات قانون اساسی هر نظام و کشوری از جمله ج.ا.ا. و قواعد یا قوانین و در واقع قضایا و به اصطلاح اصول آن و نیز ساختار آن با توجه به الگوی توسعه‌ی آن طرح و تنظیم می‌گردند.

۳. اصول اول و به‌ویژه دوم و سوم قانون اساسی ج.ا.ا. در بردارنده و ارایه‌دهنده‌ی الگوی اجمالی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. ایران بوده و سایر فصول و اصول قانون اساسی و مفاد آن‌ها نشان‌دهنده و نمایاننده سرفصل‌ها یا بخش‌ها و گستره‌های الگو و سازوکارهای تفصیلی الگو و الگوی تفصیلی می‌باشند. به‌گونه‌ای که هر کدام از این اجزاء به‌نوبه‌ی خود دارای الگوی خاص خود است. همانند اصل پنجم «الگوی ولایت فقیه»، اصل ششم «الگوی شورایی»، هفتم «الگوی مشارکت» [امر به معروف و نهی از منکر]، اصل نهم «الگوی آزادی و استقلال و وحدت ملی» اصل دهم «الگوی خانواده»، ... (قانون اساسی ج.ا.ا.).

استخراج از آن - به‌ویژه با روش تحلیل متن (تفقه) و تحلیل محتوا (تدبر و تفسیر) - است.^۱

ثانیاً سند بالادستی تمامی اسناد ج.ا.ا. است.^۲ سند بالادستی یعنی منبع و مبنای اسناد پایین‌دستی هم‌چون: اسناد مجمع تشخیص مصلحت نظام ج.ا.ا.، تصویبی و ابلاغی راهبری شامل سند چشم‌انداز بیست ساله‌ی ج.ا.ا. در افق ۱۴۰۴ ه.ش و حتی اسناد چشم‌اندازهای ده‌ساله، کم‌تر و یا بیش‌تر (که تا مرز الگوی تمدن و تمدن‌سازی نوین اسلامی ایرانی در برد چندین دهه‌ای و حداقل نیم قرن‌ی یا پنجاه‌ساله را فرا گرفته و فرا می‌نمایند)؛^۳ سیاست‌های راهبردی و راهبردهای سیاسی مجمع تشخیص مصلحت نظام ج.ا.ا. اسناد طرح‌ها، لوایح و قوانین تصویبی و ابلاغی رسمی مجلس شورای اسلامی، شامل: اسناد لوایح و قانون‌های برنامه‌های پنج‌ساله‌ی توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی (و سیاسی) و فرهنگی ارایه‌شده توسط دولت و مصوب مجلس شورای اسلامی.

ثالثاً اسناد قوانین برنامه بودجه سالیانه‌ی کشور به‌همان ترتیب؛ و رابعاً سایر قوانین عادی موضوعی کشور است.

۱. مراد استنباط و استخراج الگوی توسعه‌ی مندرج و مندمج در متن و مفاد یا محتوای قانون اساسی، مقدمه یا مقدمات، فصول و اصول آن است. روش تحلیل متن: تجزیه و ترکیب‌گزاری و گزاره‌ها و چگونگی یا نمودشناسی آن‌ها بوده و تحلیل محتوا به چپستی یا مفاهیم درونی واژگان و گزاره‌ها - یعنی اصول که عبارت از اقوال تام و حتی ناقص، قضایای خبری و به‌ویژه انشایی تجویز، قواعد - می‌باشند. تفسیر به معنایابی و پاسخ به چرایی گزاره‌هاست. تدبر، درک پس‌ویش و به‌اصطلاح منظور گزاره و دریافت راهبرد به‌منظور تدبیر یعنی سازمان‌دهی و اعمال یا اجرا و اداره‌ی نظام مدنی، اجتماعی و سیاسی در قالب قوانین عادی توسط مجلس شورای اسلامی و تعیین خط مشی یا دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌ها و به‌اصطلاح بخش‌نامه‌های اجرایی توسط دولت یعنی قوه‌ی مجریه یا مدیریت اجرایی کشور می‌باشد.

۲. مقام معظم رهبری در این خصوص در زمینه‌ی سند الگو می‌فرماید: «اگر ما توانستیم به حول و قوه الهی، در یک فرایند معقول به الگوی توسعه اسلامی - ایرانی پیشرفت دست پیدا کنیم، این یک سند بالادستی خواهد بود نسبت به همه‌ی اسناد برنامه‌ای کشور و چشم‌انداز کشور و سیاست‌های کشور» (۱۳۸۹/۹/۱۰).

۳. مقام معظم رهبری: «حتی چشم‌اندازهای بیست ساله و ده ساله که در آینده تدوین خواهد شد، باید بر اساس این الگو (ی توسعه اسلامی - ایرانی پیشرفت) تدوین شود» (همان).

۴. مقام معظم رهبری: «سیاست‌های کلان کشور - باید از این الگو (ی اسلامی - ایرانی پیشرفت) پیروی کند و در درون این الگو بگنجد» (همان).

افق و تدابیر مراتب سه‌گانه‌ی: زیرساختی، ساختاری و راهبردی الگوی اسلامی

ایرانی-پیشرفت

الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، فراهم‌آمده و مبین عناصر الگو، اسلامی، ایرانی و آمیزه‌ی بهینه و به‌سامان آموزه‌های اسلامی- ایرانی (و به اعتباری ایرانی- اسلامی و به تعبیری اسلامی- ایرانی) و پیشرفت (و افق و تدابیر آن‌ها) می‌باشد.

فراگیر و متضمن مراتب سه‌گانه‌ی خاستگاه، جایگاه و نقش یا پرسش از و پاسخ به و پردازش هستی، چستی و چگونگی و به تعبیری:

یکی و نخست) مبادی بنیادین و غایی ارزشی زیرساختی علمی نظری توسعه، اعم از: ارزش‌های بنیادین و غایی اسلامی (دیانت و معنویت یا تعالی) ایرانی (عقلانیت و حکمت یا تعادل).

دیگری و دوم) مبانی ماهوی بینشی و منشی ساختاری علمی عملی توسعه، اعم از ساختار حقوقی- قانونی توسعه ملی، ساختار سازمانی-اداری یا اجرایی توسعه ملی. سوم) مظاهر عینی اعم از اهداف و چشم‌اندازهای توسعه‌ی ملی، خط مشی‌ها و سازوکار تحقیقی توسعه ملی و افق‌ها و تدابیر سیاسی آن‌هاست.

افق و تدابیر مراحل چهارگانه‌ی: تبیین، ترسیم، ترویج و تحقق الگوی اسلامی

ایرانی پیشرفت

افق و تدابیر الگوی اسلامی ایران پیشرفت فراگیر فرایند: شامل تبیین علمی نظری (حکمی- حقوقی)؛ ترسیم علمی عملی (راهبردی- کاربردی)؛ ترویج علمی عینی (گفتمان‌سازی علمی نجبگانی، مردمی و کارشناسی دولتی، عمومی و مدنی) و در نهایت، تحقق علمی عینی (اجرایی - جاری‌سازی) [پیمایش و پایش] و افق‌ها و تدابیر مربوطه می‌باشد.

افق و تدابیر دو ساحتی الگوی توسعه متعالی جمهوری اسلامی ایران، الگوی

اسلامی ایرانی پیشرفت و افق و تدابیر آن

توسعه و الگوی توسعه دو ساحتی (دو بُعدی) مادی و معنوی است؛ در نتیجه فراهم‌آمده‌ی افق و تدابیر دو ساحتی یا ساحات دوگانه‌ی مادی و معنوی می‌باشد. برترین جایگزین بهینه و به‌سامان توسعه و الگوی توسعه‌ی تک ساحتی (یک بُعدی صرفاً) مادی مدرنیستی در هر دو شاخه و شعبه ولو به‌ظاهر متعارض فردی (اندیویدوآلیستی) لیبرالیستی یا کاپیتالیستی یا سرمایه‌سالاری و سوسیالیستی کمونیستی (اشتراکی و کلکتیویستی یا

کل‌گرایی) توتالیتریستی یا دولت‌سالاری حداکثری و فراگیر می‌باشد.^۱

توسعه و الگوی توسعه‌ی توحیدی، متعادل و متعالی است؛ در نتیجه فراگیر افق و تدابیر متعادل و متعالی (تعادل‌بخش و تعالی‌بخش) می‌باشد. توسعه و الگوی توسعه‌ی توحید یعنی به‌جای نارسایی و ناسازواری یا تعارض و تنازع میان ساحات و ابعاد مادی و معنوی، باطنی و ظاهری، ارزشی و کنشی و حقیقی (بنیادین و آرمانی) و واقعی (عینی و تحقق‌ی)، توحیدی یعنی تعاون، تعامل و هم‌گرایی (تا همبستگی و حتی پیوستگی هم‌افزایی)؛ و تعادل میان توسعه‌ی اقتصادی: مادی و ابزاری ظاهری و تأمین آسایش بدنی و جسمانی (و ارضای حد میانین‌گریزی)؛ و تعالی فرهنگی: معنوی (باطنی و فطری بنیادین و غایی)؛ و اخلاقی (متعالی) می‌باشد. توسعه‌ی اقتصادی و تأمین آسایش (به اصطلاح عفت) در جهت تعالی فرهنگی (به اصطلاح شجاعت) بر اساس عقلانیت، اعتدال و حکمت (دانایی یا فرزاندگی، بینش رسا و سازوار و دانش واقعی یا آگاهی عینی درست) بوده و به‌شمار می‌آید که معطوف و منتج به توسعه‌ی رسا و سازوار و منجر به رسایی و سازواری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فردی، جمعی، اجتماعی فروملی، ملی داخلی و خارجی تا امتی، بین‌المللی و جهانی

۱. رک: بحران جهان مدرن (گنون، ۱۳۹۴) و نیز سطره کیمیت و علایم آخر الزمان (گنون، ۱۳۸۹). برخی دیگر از آثار سنت‌گرایان معاصر هم‌چون فریتو شوان، مخصوصاً کتاب اسلام (بی‌تا) تا سید حسین نصر؛ انسان تک‌ساحتی (مارکوزه، بی‌تا) و نیز کتاب گفتارهایی در رهایی (۱۳۸۸)؛ آثار انتقادی مکتب فرانکفورتیان به‌ویژه در مورد سطره‌ی شیثیت و عقلانیت ابزاری. نشریه پیام متعلق به سازمان علمی فرهنگی یونسکو سازمان ملل متحد، در گزارش و نقادی توسعه‌ی تک‌ساحتی مدرن تحت عنوان «فرهنگ و توسعه برای زندگی بهتر»، ضمن اشاره به تشکیل کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه در سازمان ملل متحد از ۱۹۹۳م. به‌ریاست خاویر پرز دکوئیار، دبیر کل اسبق سازمان ملل متشکل از اقتصاددانان برجسته‌ی توسعه، پژوهشگران و دانشمندان علوم اجتماعی و هنرمندان و سیاست‌گزاران در زمینه‌ی روابط میان فرهنگ و توسعه به نقادی و نفی الگوی توسعه‌ی تک‌ساحتی مدرنیسم غرب و غربی پرداخته‌اند که فرهنگ را به ابزار توسعه‌ی اقتصادی و تولید منفعت، ثروت و لذت تقلیل داده و در حقیقت تحریف کرده‌اند. بلکه برعکس با طرح این‌که «فرهنگ تنها الهام‌بخش هدف‌هایی است که به زندگی‌مان معنا می‌بخشد» خواهان الگوی دیگری که در آن توسعه‌ی اقتصادی برای در جهت و برای تعالی فرهنگی بوده شده‌اند. این همان الگوی توسعه‌ی متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، معنوی و اخلاقی ج.ا.ا. است. جالب این‌که در این نشریه آغاز این چنین گرایش جهانی را از انقلاب اسلامی ایران دانسته‌اند. چنان‌که جان ال اسپوزیتو در همین نشریه در مصاحبه‌ای تحت عنوان احیای دین به‌عنوان «یکی از پدیده‌های بارز عصر ما» از همان آغاز «انقلاب اسلامی ایران در سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۷۸» را تبلور آشکار فرایند رواج دوباره‌ی اسلام» و الهام‌بخش و اثربخش در این فرایند جهانی می‌داند. (نشریه‌ی پیام، ۱۳۷۶)

خواهد بود.^۱

برترین جایگزین رسا و سازوار (و در نتیجه کارآمد، بهره‌وری و اثربخشی رسا و سازوار) توسعه و الگوی توسعه‌ی غیر (و ضد) توحید یعنی ناهمگرایی و عدم تعادل میان توسعه‌ی اقتصادی: مادی و ابزاری ظاهری و تأمین آسایش بدنی و جسمانی (و ارضای حد میانین غریزی)؛ و تعالی فرهنگی: معنوی (باطنی و فطری بنیادین و غایی)؛ و اخلاقی (متعالی) می‌باشد. توسعه‌ی فرهنگی و شهروندسازی در جهت توسعه‌ی سیاسی و تولید نظم و سلطه در جهت توسعه‌ی اقتصادی و تأمین آسایش و تولید لذت بر اساس عقلانیت ابزاری (هوش و شعور غریزی)، عدم اعتدال (حرص) و (ارزش ناحقیقی، بینش و منش پنداری ظنی ظاهری و تک‌ساحتی ظاهری شبه‌ناک یا توهمی دروغین اشتباه و ساینس) دانش یا آگاهی حسی و عرفی بوده و به‌شمار می‌آید که معطوف و منتج به توسعه‌ی نارسا و ناسازوار و منجر به نارسایی و ناسازواری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فردی، جمعی، اجتماعی فروملی، ملی داخلی و خارجی تا امتی، بین‌المللی و جهانی بوده است. بدین ترتیب، همان‌گونه که نارسایی و ناسازواری الگو و الگوی توسعه‌ی نارسا و ناسازوار مانع و مخل توسعه‌ی رسا و سازوار بوده و شده، بلکه موجد نارسایی و ناسازواری توسعه، یعنی توسعه‌ی تک‌ساحتی-تنزاعی گشته است. رسایی و سازواری الگو و الگوی رسا و سازوار توسعه، موجد رسایی و سازواری توسعه و توسعه‌ی رسا و سازوار می‌شود.

افق و تدابیر بخش‌های سه‌گانه‌ی الگوی توسعه‌ی متعالی (سیاست توسعه و توسعه‌ی سیاسی)

الگوی توسعه ج.ا.ا. توسعه‌ی توحیدی دو ساحتی مادی و معنوی متعادل و متعالی است که عبارت است از توسعه اقتصادی^۲؛ مادی و ابزاری ظاهری تأمین آسایش جسمانی و بدنی (غریزی) در حداقل نیاز و به‌اصطلاح عفت؛ توأمان با توسعه و تعادل سیاسی^۳؛ عدالت اجتماعی (اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی) همراه با بسیج عمومی، حضور، مشارکت و شرکت و نظارت مردمی با ارتقای هرچه فراتر کارآمدی، بهره‌وری و اثربخشی (اقتصادی، سیاسی و فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی) ملی اعم از دولت و دولتی، عمومی و

۱. ر.ک.: راهبردهای امام خمینی در کتاب ولایت فقیه و صحیفه نور، ... و رهبری معظم در کتاب الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و نیز مقدمه، متن و اصول قانون اساسی ج.ا.ا. و فصول، اصول و مفاد محتوایی آن‌ها.

۲. ر.ک.: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ صص ۵-۳۴۰.

۳. ر.ک.: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ صص ۶

خصوصی یا مردمی و به اصطلاح مدنی و افزایش اقتدار و عزت ملی می باشد.^۱ تعالی فرهنگی: معنوی و اخلاقی (متعالی و حتی علمی و فنی اقتصادی و توسعه‌ی سیاسی و تعادل و فرهنگی معنوی و اخلاقی و تعالی) است.^۲

این‌ها کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی توسعه و الگوی توسعه‌ی متعالی از جمله: سیاست توسعه (و اقتصادی سیاسی، اجتماعی سیاسی و فرهنگی سیاسی) و حتی توسعه‌ی سیاسی (سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی) ج.ا.ا. بوده و به‌شمار می‌آیند. هر یک از این کلان‌بخش‌های توسعه‌ی ملی با افق و تدابیر مربوطه تحت عنوان افق و تدابیر بخش‌های توسعه متعالی ج.ا.ا. می‌باشند.

افق و تدابیر گستره‌های سه‌گانه‌ی (فردی، جمعی و اجتماعی) الگوی توسعه متعالی (سیاست توسعه و توسعه‌ی سیاسی)

همگی کلان‌بخش‌های توسعه و توسعه‌ی کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی (و اقتصادی سیاسی، اجتماعی سیاسی و فرهنگی سیاسی و نیز سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی و سیاست فرهنگی) و افق و تدابیر آن‌ها در گستره‌های سه‌گانه‌ی زیر و افق و تدابیر مربوطه در الگوی توسعه متعالی جریان دارند:

۱. افق و تدابیر گستره‌ی فردی و حتی شخصی افراد و اشخاص الگو و یا الگوی فردی توسعه و الگوی توسعه‌ی فردی افراد؛

۲. افق و تدابیر جمعی اعم از: خانوادگی و گروهی (اقتشار، انجمن‌ها و مجامع یا حزبی و احزاب) الگوی توسعه‌ی متعالی یا الگوی جمعی توسعه و توسعه‌ی جمعی؛

۳. افق و تدابیر گستره‌ی اجتماعی الگوی توسعه‌ی متعالی یا الگوی اجتماعی توسعه و الگوی توسعه‌ی اجتماعی (غیر از سیاسی)؛ الف) افق و تدابیر فروملی (نژادی - قومی، دینی - مذهبی)؛ الگوی توسعه و الگوی توسعه‌ی متعالی فروملی؛ ب) افق و تدابیر ملی الگو و الگوی ملی توسعه‌ی متعالی؛ یکی. افق و تدابیر داخلی الگو و الگوی داخلی توسعه و توسعه‌ی داخلی؛ و دیگری. افق و تدابیر خارجی خارجی (یا در داخل و در یا از خارج) الگو و الگوی خارجی توسعه و توسعه‌ی خارجی؛ ج) افق و تدابیر فراملی منطقه‌ی الگو، امتی الگو، بینا امتی الگو، بین‌المللی الگو تا جهانی؛

الگوی توسعه‌ی متعالی و الگوی منطقه‌ای تا جهانی هستند.

۱. رک: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ ص ۳۴۰-۳۳۴.

۲. رک: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ پیشرفت علمی (صص ۹-۳۳۶) و پیشرفت فرهنگی (صص ۴۰-۳۳۹).

به تعبیری این‌ها گستره‌های (سه‌گانه) توسعه‌ی متعالی و الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. بوده و محسوب می‌گردند. همین‌ها نیز هر کدام افق و تدابیر خود را تحت افق و تدابیر گستره‌های توسعه‌ی متعالی دارا هستند. این‌ها اهم کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی (توسعه) اقتصادی، (تعادل) سیاسی و فرهنگی (معنوی و اخلاقی) الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. بوده و اهم گستره‌های سه‌گانه‌ی (ارزشی- بینشی- منشی درونی- کنشی- روشی بیرونی) فردی افراد و حتی شخصی اشخاص، جمعی اعم از خانوادگی و گروهی مدنی و اجتماعی اعم از فروملی، ملی داخلی و خارجی و فراملی از منطقه‌ای، بینا منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای، امتی، بینا امتی و فرا امتی، بین‌المللی تا جهانی الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. می‌باشند.

افق و تدابیر الگوی تفصیلی توسعه متعالی ج.ا.ا.

اهم موارد پیشا گفته جملگی اجمال و پایه‌ی (زیرساختی راهبردی یا راهبردی زیرساختی) الگو و الگوی اجمالی یا پایه‌ی توسعه ج.ا.ا. یا الگوی توسعه‌ی پایه و اجمالی ج.ا.ا. را تشکیل می‌دهند. همگی این موارد اعم از اهم مراحل چهارگانه، مراتب سه‌گانه، ساحات دوگانه توسعه متعال و متعالی، بخش‌های سه‌گانه و گستره‌های سه‌گانه الگوی توسعه ج.ا.ا. با ساختار توسعه متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، معنوی و اخلاقی؛ از سویی دارای اجزاء (زیربخش‌ها و زیرمجموعه یا زیرمنظومه‌هایی) هستند و از سویی دیگر هم هر یک از این بخش‌ها و گستره‌های الگوی اجمالی و پایه و هم هر یک از اجزاء (زیربخش‌ها و زیرگستره‌ها و سازوکارهای) تفصیلی الگو و الگوی تفصیلی توسعه و توسعه‌ی تفصیلی (ساختاری حقوقی- قانونی و سازمانی- مدیریتی یا اداری- اجرایی و راهبردی ساختاری؛ افق و تدابیر) دارای: افق (حد و وضعیت مطلوب، مورد نظر، مورد نیاز، ممکن و مفید) تدبیر یا تدابیر (راهبرد و خط مشی سیر از وضعیت موجود و نیل به افق و وضعیت) مطلوب مورد نظر و مورد نیاز ممکن و مفیدست. بدین ترتیب افق و تدابیر سیاسی الگوی توسعه متعالی، افق و تدابیر اقتصادی (توسعه و توسعه اقتصادی) حتی اقتصادی سیاسی و سیاست‌های اقتصادی؛ افق و تدابیر اجتماعی (یا سیاسی توسعه و تعادل و نیز توسعه و تعادل اجتماعی یا سیاسی) حتی اجتماعی سیاسی و سیاست‌های اجتماعی؛ و افق و تدابیر فرهنگی (توسعه و تعالی و نیز توسعه کمی و کیفی و تعالی ماهوی و جوهری فرهنگی) و حتی فرهنگی سیاسی و سیاست‌های فرهنگی معنوی اخلاقی است.

در نتیجه: افق و تدابیر سیاسی الگوی اجمالی یا پایه توسعه متعالی، افق و تدابیر سیاسی الگوی اجمالی یا پایه توسعه متعالی فراهم‌آمده افق و تدابیر الگوی کلان‌بخشی و کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. هم‌چنین فراگیر افق

و تدابیر میان‌بخشی و فرابخشی توسعه اقتصادی، توأمان با توسعه و تعادل سیاسی و در جهت توسعه و تعالی فرهنگی معنوی و اخلاقی متعالی می‌باشد.

افق و تدابیر تأمین آسایش ظاهری، بدنی و ابزاری جسمانی، به‌ویژه افزایش سن امید به‌زندگی (تا ۱۰۰ سالگی) و ارتقای کیفیت زندگی؛ همراه افق و تدابیر سیاسی شامل: افق و تدابیر عدالت اجتماعی (اقتصادی، سیاسی و فرهنگی)، افق و تدابیر مشارکت مدنی از طریق افق و تدابیر رقابت سالم و سازنده با افق و تدابیر (ارتقای هرچه برتر زیرساختی، ساختاری و راهبردی) کارآمدی ملی و افق و تدابیر (اجرا و ایفای) نقش راهبردی دولت (کارگزاری با مدل معماری)؛ و سرانجام، افق و تدابیر تضمین آرامش روحانی و درونی و کرامت و زندگی پاک (طیب) است.

افق و تدابیر گستره‌ها در گستره‌ها یا گستره‌های افق و تدبیر: فردی، جمعی (خانوادگی و گروهی مدنی، اصناف، انجمن‌ها و احزاب) و اجتماعی فروملی (وفاق دینی- مذهبی و نژادی- قومی)، ملی داخلی و خارجی و فراملی (منطقه‌ای، امتی، بین امتی و بین‌المللی تا جهانی) است. این الگوی اجمالی یا پایه‌ی توسعه‌ی متعالی و افق و تدابیر آن می‌باشد.

افق و تدابیر تفصیل الگو یا الگوی تفصیلی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا: اجزای مراحل، مراتب و ساحات زیربخش‌های کلان‌بخش‌های سه‌گانه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی الگو و زیرمجموعه‌ی گستره‌های سه‌گانه‌ی فردی، جمعی و اجتماعی آن و افق و تدابیر متناسب مزبور بوده و به‌شمار می‌آیند. این‌ها اهم اعم افق و تدابیر اجزا یا اجزای افق و تدابیر تفصیلی الگو یا الگوی تفصیلی بوده و محسوب می‌گردند. افق و تدابیر سازوکارهای تبیین علمی (نظری فلسفی کلامی و فقهی حقوقی)، ترویج عملی (راهبردی- کاربردی تخصصی و فوق تخصصی نخبگانی، عمومی مردمی و کارشناسی و مدیریتی دولتی) و تحقق عینی (اجرایی- جاری‌سازی) تا پیمایش، آمایش و پایش آن‌ها را نیز شامل می‌شود. همان‌گونه که این مقاله عهده‌دار تنظیم، ترسیم و تدوین کلی اعم اهم این افق‌ها و تدابیر می‌باشد. همانند:

الف. تفصیل اجزا و اجزای تفصیلی افق و تدابیر الگوی اقتصادی توسعه و توسعه اقتصاد الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. است. شامل:

۱. افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی سرزمینی، آب، هوای پاک، منابع طبیعی و جنگلی، محیط زیست و فضای سبز و جمعیتی با نرخ بالای (۲٪ تا ۳٪) جوانان؛
۲. افق و تدابیر توسعه‌ی مالی، پولی (افزایش ارزش ریال و پول مالی اول در منطقه)، بانکی (بدون بهره‌ی ربوی)، ارزی (ریال ارز اول منطقه و جزو چند ارز برتر جهانی در سبد

ارزی تجاری)، مالیاتی (مالیات معکوس و خمس) و عوارض (زکات) و سرمایه‌های خصوصی، عمومی (فیء) و دولتی (انفال)؛

۳. افق و تدابیر توسعه‌ی امور و تأسیسات زیربنایی (راه و ساختمان، بنادر و فرودگاه‌های بین‌المللی) نخست در منطقه؛

۴. افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی کشاورزی (و دامپروری سنتی، نیمه‌صنعتی و صنعتی، شیلات و آبزیان و غذایی، ...)، صنعتی، تجاری یا بازرگانی داخلی و خارجی (منطقه و بازار اقتصادی بین‌المللی اسلامی) و برون‌گرا؛

۵. افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی تولیدی، توزیعی و مصرفی؛

۶. افق و تدابیر اشتغال فراگیر برتر، درآمد (تولید ناخالص اول در منطقه، معادل ۲۰۰۰ میلیارد دلاری و تولید خالص ملی چندین صد میلیارد دلاری و درآمد سرانه‌ی معادل بالای ۲۰ هزار دلاری)؛

۷. افق و تدابیر الگوی بهداشت و درمان و جراحی و افزایش سن امید به‌زندگی (تا ۱۰۰ سالگی) با تأکید بر الگوی سلامت سنتی ایرانی - اسلامی (گیاه‌پزشکی تا حدود ۸۰٪)؛

۸. افق و تدابیر الگوی توسعه‌ی رفاه و آسایش جسمانی در حد کفاف؛

۹. افق و تدابیر الگوی تفریحات سالم و سازنده، گردشگری (باستانی، دفاعی، ورزش، طبیعت‌گردی، تربیت بدنی، مسابقات، ...).

افق و تدابیر توسعه‌ی اقتصادی: تأمین آسایش جسمانی و بدنی و به‌اصطلاح راحتی مادی و ابزاری یا فناوری شامل کیفیت بعد از امنیت ظاهری، افزایش سلامت و سن امید به‌زندگی عمومی به‌بالای ۹۰ سالگی اعم از طول عمر و بهداشت، همراه با ارتقای کیفیت زندگی با ایجاد رونق (ضد رکودی و ضد تورمی)، اشتغال و درآمد عمومی، رفاه (غذای کافی، آب سالم، هوای پاک و محیط زیست پایدار، پوشاک و مسکن و وسایل) تا تفریحات سالم و سازنده است. توسعه و تعادل سیاسی: عدالت اجتماعی، با بسیج، حضور و مشارکت سیاسی آزادانه و آگاهانه و مسئولانه‌ی مردمی همراه رقابت سالم و سازنده هم‌افزاینده متعادل یا تعادل‌بخش با رعایت استقلال ملی به‌دور از عوامل قدرت و ثروت خارجی و داخلی با نقش راهبردی (کارگزاری مدل معماری؛ سیاست‌گذاری و اعمال سیاست‌های) دولت و ارتقای کارآمدی سیاسی ملی محسوب می‌گردد. توسعه و تعالی فرهنگی: توسعه و تعالی معنوی و اخلاقی متعالی است. توسعه، تعادل و تعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، معنوی و اخلاقی فردی، جمعی و اجتماعی فروملی، ملی داخلی و خارجی تا فراملی (منطقه‌ای، امتی و فرامتی، بین‌المللی و جهانی) اسلامی ایرانی و در ایران است.

الگوی رشد، توسعه، توسعه‌ی پایدار حتی توسعه‌ی رهایی یا توسعه به مثابه آزادی در فرایند فنی جهانی‌شدن اقتصاد، جهانی‌شدن (گلوبالیتی) با مدل خطی مستقیم افقی و در راهبرد سیاسی اقتصادی‌سازی جهان در جهانی‌سازی تحت عنوان بازاری‌سازی، غربی‌سازی و امریکایی‌سازی با مدل ساختاری هرمی که در آن آمریکا در رأس، بعد کشورهای جی ۸ تا جی ۲۰ و سایر کشورهای جهان پس از تجزیه و کوچک‌سازی حداقلی (مینیمایزیسیون) در پایه‌ی آن قرار دارند. الگوی توسعه‌ی جهانی‌گرایی برترین جایگزین بهینه و به سامان آن در الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. است (صدر، ۱۳۸۳).

با این قیاس، همین سیاق و بر این اساس و در این راستا؛ افق و تدابیر تفصیلی اجزا و اجزای تفصیلی افق و تدابیر الگوی سیاسی توسعه و توسعه یا تعادل سیاسی الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. تبیین و ترسیم و در نتیجه ترویج و در نهایت تحقق می‌پذیرد. افق و تدابیر تفصیلی اجزا و اجزای تفصیلی افق و تدابیر الگوی فرهنگی توسعه و توسعه و تعالی فرهنگی، معنوی و اخلاقی الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. جریان می‌یابند.

پس از تبیین، ترسیم و ترویج الگوی اجمالی یا پایه‌ی اسلامی ایرانی پیشرفت و حتی پیش از آن، عنوان الگوی توسعه‌ی متعالی، به‌ویژه در مرحله‌ی تحقق عینی الگو و توسعه‌ی متعالی؛ تفصیل الگو و الگوی تفصیلی و به‌همین منظور از طرفی افق(ها) و از طرف دیگر تدابیر اجزا و کل الگوی توسعه‌ی متعالی و نیز عناوین عملی و مصادیق عینی (شاخصه و میزان) آن‌ها تعیین، تنظیم و اطلاع‌رسانی شده و اجرایی می‌گردد.

برآمد

پس از تبیین علمی نظری (فلسفی و حکمی، کلامی، فقهی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی)، ترسیم علمی عملی (راهبردی-کاربردی) و ترویج علمی عمومی (نخبگانی-مردمی-دولتی) الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا.، تحقق علمی عینی (اجرایی‌سازی-جاری‌سازی) الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. نیز فراگیر و فراهم آمده؛ یکی ترسیم راهبردی و راهبردهای الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. و دیگری تحقق راهبردی و راهبردهای الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. است. هر کدام از این اهم و اعم موارد نیز به‌نوبه‌ی خود ضمن این که دارای اجزاء و عناصر زیرمجموعه‌ی مربوطه بوده، دارای افق و تدابیر خاص و ویژه می‌باشند. بدین سان، ترسیم راهبردی الگوسازی توسعه‌ی متعالی فراگیر اهم افق و تدابیر شئون سه‌گانه‌ی راهبردی و کاربردی ذیل است:

اول. راهبرد مهندسی (معماری، نهادسازی، نهادینه‌سازی، نظام‌سازی و نظام‌مندسازی) بازمهندسی یا مهندسی مجدد، مکرر و مستمر الگوی توسعه متعالی؛^۱

دوم. راهبرد مدیریت الگوی توسعه‌ی متعالی؛

سوم. راهبرد آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی الگوی توسعه‌ی متعالی.

تحقق راهبردی الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. هم فراهم‌سازنده‌ی اهم تدابیر شئون کارگزاری سه‌گانه‌ی کاربری و اجرایی زیر می‌باشد:

اول. افق و تدابیر مهندسی راهبردی (و بازمهندسی مجدد، مکرر و مستمر) الگوی توسعه‌ی متعالی؛

دوم. افق و تدابیر مدیریت راهبردی (کاربردی تا سازمان‌دهی [نظام دارای بوروکراسی ستادی سبک، شفاف و نهادمند] و اعمال؛ اجرایی و جاری‌سازی الگوی توسعه‌ی متعالی؛ سوم. افق و تدابیر آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی راهبردی الگوی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. می‌باشد.

افق و تدابیری که فراگیر الگوی پیشرفت سیاسی و سیاست پیشرفت و توسعه‌ی متعالی بوده و تا مرز تجدید تمدن و تمدن‌سازی نوین ایرانی و اسلامی در افق ۵۰ ساله و تدابیر آن را فرا نگریسته و فرا می‌گراید.^۲

افق و تدابیر سیاسی الگوی توسعه متعالی ج.ا.ا.: فراهم آمده و فراگیر همگی این افق‌ها و تدابیر بوده و (به اصطلاح علت‌صوری و) صورت راهبردی ساختاری و سیر راهبردی فرابردی فرایند الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. می‌باشد. چنان‌که افق و تدابیر الگوسازی توسعه‌ی اقتصادی و زیربخش‌های آن در تمامی گستره‌ها با تمامی مراتب و مراحل؛ علت مادی افق و تدابیر الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. است. کما این‌که افق و تدابیر الگوسازی تعالی فرهنگی، معنوی و اخلاقی، علت فاعلی - غایی الگوسازی توسعه‌ی متعالی ج.ا.ا. بوده و به‌شمار می‌آیند.

۱. کما این‌که مقام معظم رهبری نیز با اشاره، انعطاف‌پذیری الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که به‌گونه‌ای به آسیب‌زدایی و بازمهندسی الگو که سبب‌زایی، پویایی و پایایی و در نتیجه بالندگی آن بوده می‌پردازند. به تأکید ایشان «این الگو، یک الگوی غیرقابل انعطاف نیست. آنچه به‌دست خواهد آمد، حرف آخر نیست؛ یقیناً شرایط نوبه‌نوی روزگار، ایجاد تغییراتی را ایجاب می‌کند؛ این تغییرات باید انجام بگیرد. بنابراین الگو، یک الگوی منعطف است؛ یعنی قابل انعطاف است. هدف‌ها مشخص است؛ راهبردها ممکن است به‌حسب شرایط گوناگون تغییر پیدا کند و حک و اصلاح شود».

۲. چنان‌که به‌تعبیر مقام معظم رهبری: «تمدن، همان پیشرفت همه‌جانبه است».

منابع

این در حقیقت مبین و متضمن شاکله‌ی شبکه الگو و الگوسازی توسعه‌ی متعالی جمهوری اسلامی ایران و افق‌ها و تدابیر به تناظر اهم اعم مراحل، مراتب، ساحات (یا ابعاد)، بخش‌ها و گستره‌ها و حتی شئون آن است.

۱. باتامور، تام (۱۳۷۳). مکتب فرانکفورت. ترجمه: محمود کتابی. تهران: پرسش.
۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹). پایگاه اطلاع رسانی Khamenei.ir.
۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۲). ولایت فقیه. تهران: امیر کبیر.
۴. _____ (بی‌تا). صحیفه‌ی نور (دوره ۲۲ جلدی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. سن، آمار تیا (۱۳۹۴). توسعه به مثابه آزادی. ترجمه: سید وحید محمودی. تهران: دانشگاه تهران (چ ۴).
۶. سیاهپوش، امیر (۱۳۹۲). الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ برگرفته از بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، وابسته به موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای.
۷. صدرا، علی‌رضا (۱۳۸۳). آسیب شناسی جهانی‌شدن و جهانی‌سازی با مدل جهانی‌گرایی مهدوی. قم: نشریه قیاسات، زمستان.
۸. قانون اساسی ج.ا.ا.
۹. گنون، رنه (۱۳۹۴). بحران دنیای متجدد. ترجمه: حسن عزیزی. تهران: حکمت.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). سیطره‌ی کمیت و علایم آخر زمان. ترجمه: علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. مارکوزه، هربرت (بی‌تا). انسان تک‌ساحتی، ترجمه: محسن مویدی. تهران: امیر کبیر.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). گفتارهایی در رهایی. ترجمه: محمود کتابی. تهران: پرسش.
۱۳. نشریه پیام (۱۳۷۶). دریچه‌ی گشوده بر جهان. یونسکو، سازمان علمی و فرهنگی ملل متحد، شماره ۳۶۰، سال بیست و هشتم.

توسعه و جامعه‌ی آرمانی

علی‌رضا شجاعی‌زند*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

توسعه و
جامعه‌ی آرمانی
(۴۱ تا ۵۴)

چکیده

توسعه یعنی حرکت اجتماعی به‌سوی مطلوبیت‌ها؛ به‌همین رو نمی‌توان آن را بدون ورود به بحث غایات و آرمان‌ها دنبال کرد. یکی از مفاهیم و قالب‌های مطرح در اندیشه‌های اجتماعی سلف، «جامعه‌ی آرمانی» بوده که در علوم اجتماعی جدید کم‌تر بدان پرداخته شده است. پرداختن به موضوع توسعه - آن‌هم با انگیزه‌ی رسیدن به الگوهای بومی - این اجازه را به ما می‌دهد تا با سنت‌شکنی به سراغ آن برویم و منظور و فحوای آن را واریسی نماییم. جامعه‌ی آرمانی حسب آموزه‌های اسلامی بیش از آن که مبین هدف باشد، ترسیم‌کننده‌ی راه است؛ بدان‌رو که غایت دین، کمال انسانی است و شدن به‌دست خویش. پس اگر هدف توسعه را نیل به جامعه‌ی آرمانی قلمداد کنیم، دو معنا از آن مستفاد می‌شود: ارتقای سطح آرمانی آحاد اجتماعی و فراهم‌آوری بستر مساعد و همراه برای آن. این معنا از جامعه‌ی آرمانی استعداد بالایی برای عملیاتی‌شدن دارد و ورود و به‌کارگیری آن را در برنامه‌ریزی‌های توسعه میسر می‌سازد؛ البته بدین شرط که در هدف‌گذاری و شاخص‌های آن تجدیدنظر شود و سطح انتظارات از آن ارتقا پیدا کند.

واژه‌های کلیدی:

توسعه، جامعه‌ی آرمانی، کمال انسانی، فلسفه‌ی اجتماعی، نظام ارزشی.

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس (Shojaeez@modares.ac.ir).

بیان مسأله

آنچه یک الگوی توسعه را تشخیص می‌بخشد و از نظایر خود متمایز می‌سازد، اشارات و تصریحاتی است که ذیل آن به «تعریف» توسعه، «مسیر» انتخاب‌شده و «شیوه‌های» پی‌موندن آن می‌شود. برخی ممکن است «هدف» را هم به‌عنوان جزء چهارم به آن بیفزایند که قابل قبول است و در عین حال باید توجه داشت که هدف توسعه، خود، از تعریف ما از توسعه به‌دست می‌آید و در آن مستتر است.

شاید بتوان نیل به «زندگی مطلوب» را از بلندترین اهداف مشترک در تمامی الگوهای توسعه معرفی کرد؛ هدفی که خود نیازمند فراهم‌آوری یک «بستر اجتماعی سالم و کامل» است. از این زیستگاه آرزوشده - به‌عنوان بستر شکل‌دهی به زندگی مطلوب - تعبیر مختلفی شده است؛ برخی آن را «اجتماع مؤمنان» خوانده‌اند و برخی «جامعه‌ی بی‌طبقه» و برخی دیگر «جامعه‌ی آزاد». این تفاوت تعبیر از اختلاف‌شان در تعریف آن‌چه «مطلوب» است برخاسته، و آن نیز به‌نوبه‌ی خود به تعریف و انتظارشان از توسعه نظر دارد. با وجود این می‌توان جملگی را ذیل همان اصطلاح از پیش‌مطرح، یعنی «جامعه‌ی آرمانی»^۱ قرار داد؛ زیرا جامعه‌ی آرمانی نیز یک قالب تهی است و صورتی نامتعیّن را عرضه می‌دارد که لاجرم باید با شاخص‌هایی که هر مرامی از توسعه ارائه می‌دهد، پُر شود و ماده و فحوای آن کامل گردد. این مقاله در صدد است اولاً این مفهوم را با نظر به الگوی خاصی که از اسلام سراغ دارد، باردار کرده و معنا ببخشد؛ در ثانی با استفاده از همین ادبیات نشان دهد که توسعه چیزی بیش از یک تحول ساختاری به‌منظور فراهم‌آوری بستر مساعد نیست و کار انسان با آن به‌پایان نمی‌رسد. یعنی با وجودی که مهم‌ترین دغدغه‌ی امروز جوامع انسانی است، اما خود به‌نوعی یک آغاز است برای تسهیل شدن انسان.

از جامعه‌ی آرمانی قبل از ارجاع به هر مرام و مکتبی، حداقل سه معنا مستفاد می‌شود:

۱. جامعه‌ی آرمانی یعنی جامعه‌ای که مردمان آن اهل آرمان‌اند و بدان اهتمام دارند و برای تحقق آن تلاش می‌کنند؛

۲. جامعه‌ی آرمانی یعنی جامعه‌ی دارای ساختار مناسب، مناسبات سالم و سمت‌وسوی درست؛

۳. جامعه‌ی آرمانی یعنی جامعه‌ی نائل و واصل به آرمان‌ها؛ جامعه‌ای که به غایت مطلوب خویش رسیده است.^۱

1. Utopia.

معنای نخستِ جامعه‌ی آرمانی چنان که مشهود است، بر آرمان‌گرا بودن «مردمان» تکیه دارد؛ معنای دوم بر مساعد و همراه بودن ساختار، و معنای سوم بر تحقق یافتن آرمان‌ها در دو سطح فردی و اجتماعی. حال اگر این مضامین از جامعه‌ی آرمانی را با بحث توسعه پیوند بزنیم، این معانی از توسعه و غایت آن به دست می‌آید:

۱. توسعه یافتگی یعنی زنده بودن آرمان‌ها و در تکاپو بودن مردمان برای نیل بدان‌ها؛
۲. توسعه یافتگی یعنی فراهم آمدن بستر مناسب و قرار گرفتن جامعه در مسیر و «صراطِ درست»؛

۳. توسعه یافتگی یعنی نائل آمده به آرمان‌ها؛ یعنی جامعه و انسان «واصل».

معنای مطمح نظر این مقاله و شاید غالب نظریه پردازان توسعه، البته دومی است؛ در عین حال که معنای نخست را هم به عنوان پیش شرط و نتیجه‌ی آن می‌پذیرد و ملحوظ نظر دارد. این معنا با واقعیت‌های این جهانی زندگی که عنصر اصلی آن، حرکت و پویایی است، هم تطابق بیش تری دارد و هم ملموس و در دسترس و قابل حصول تر است و امکان مداخله و تأثیر گذاری بیش تری را به ما می‌دهد.

قبل از پرداختن به این بحث و تفصیل و دفاع از این مدعا، لازم است پیش تر مشخص کنیم که مدخل و رشته‌ی علمی مناسب برای طرح و واری این موضوع چیست؟ آیا جامعه‌شناسی رایج و مصطلح، کفایت و اهتمام لازم برای پرداختن به آن را دارد؟ و اگر نه، آن را از کجا باید جست و دنبال کرد؟

«جامعه‌ی آرمانی» از جمله موضوعاتی است که تا کنون ذیل آن چه با عنوان اندیشه‌ی اجتماعی شناخته می‌شود، دنبال می‌شده و جریانی از متفکرین اجتماعی را در اطراف خود پدید آورده است (که با عنوان یوتوپینیست شناخته می‌شوند). «اندیشه‌ی اجتماعی» همان معارفی است که با ظهور جامعه‌شناسی و اصرارش بر رها نیدن دامن خویش از فلسفه و الهیات، از سکه افتاد و با نوعی تحقیر و بی‌اعتنایی از سوی دانش پژوهان علوم اجتماعی مواجه شد.

ذخایر و ادبیات موسوم به اندیشه‌ی اجتماعی، حاوی دانشی است که بهترین عنوان برای آن شاید «فلسفه‌ی اجتماعی» باشد. معرفت‌های بنیادینی که هم جامعه‌شناسی رایج بدان نیاز دارد و هم موضوعاتی نظیر توسعه، با وجود آن و به رغم ظرفیت‌های فراوانی که در سنت فکری ما بدین منظور وجود دارد، هنوز به سراغ آن نرفته‌ایم و موفق به معرفی و جانداختن آن به عنوان پیش نیاز لازم برای علوم اجتماعی – و به طور خاص برای جامعه‌شناسی – نشده‌ایم؛ زیرا علاوه بر کوتاهی‌های ما، با مقاومت و ممانعت‌های سختی از سوی گفت‌مان غالب در علم الاجتماع مدرن مواجه است. جامعه‌شناسی همیشه و حتی امروزه هم از این که

خود را فرزند اندیشه‌ورزی‌های اجتماعی قبل از خود بداند، امتناع دارد و مدعی است که در انقطاع کامل و بی‌نیازی از آن پا به عرصه‌ی وجود گذارده است.^۲

جامعه‌شناسی با اعلام انقطاع از این عقبه، در واقع خود را از یک مجموعه مباحث بنیادی و مقدماتی مؤثر در محتوای خویش محروم کرده است؛ در حالی که استواری این بنای عظیم بیش از هر جای دیگر، متکی بر پی‌ها و پایه‌هایی است که تنها از آن مسیر به‌دست می‌آیند. با این که جامعه‌شناسی از ورود به بحث‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه امتناع دارد، اما به تبعِ منظر و موضوعاتش، به انحای مختلف با آن‌ها درگیر است و مفروضاتی از آن را در پس‌زمینه‌ی تمامی نظریات و تبیین‌هایش دارد. از بحث‌های وجودی درباره‌ی فرد و جمع گرفته، تا مدنی‌الطبعی انسان؛ و تا بحث از جامعه‌ی آرمانی که از موضوعات مورد توجه اندیشمندان اجتماعی سلف، حتی قبل از مطرح شدن بحث توسعه بوده است. اشتباه نشود؛ اصرار ما برای جلب توجه جامعه‌شناسان به بنیان‌های نظری مقولات مورد اهتمام، نه به معنی بازگشت به دوره‌ی سلف و معرفت‌های دائرةالمعارفی؛ بلکه به تبعیت از ضرورت و اقتضائاتِ «موضوعی» است و لزوم استمداد از دانش‌های دیگر به منظور پُر کردن خلأهای معرفتی است.

کشیده شدن بحث در موضوعاتی نظیر توسعه تا بدین نقاط از آن روست که معطوف به مداخله و عمل هستند. ضمن این که علم نیز به‌خودی خود در سطح «توصیف» متوقف نمی‌ماند؛ بلکه به‌سمت «تبیین» میل پیدا می‌کند و در آن نیز باقی نمانده و به «تعمیم» دست می‌زند و حتی به تعمیم و «قانون» حاصل از آن نیز اکتناع نکرده و به‌نحو اجتناب‌ناپذیری به‌سمت «پیش‌بینی» رخدادها و «مداخله‌ی» در امور سوق پیدا می‌کند. این گام اخیر که نسبتی هم با توسعه دارد، جامعه‌شناس را خواه‌ناخواه با مقاصد و مطلوبیت‌ها درگیر می‌کند؛ زیرا مداخله‌ی در امور به جز دانش علمی، به انگیزه و اهدافی نیاز دارد که از جانب فلسفه و مرام‌ها عرضه می‌شوند؛ از جمله دانش‌هایی که قادر است آن‌ها را در این فرازها به‌هم پیوند زند، همین «فلسفه‌ی اجتماعی» است؛ زیرا از یک‌سو با اعتقادات و آموزه‌ها و ارزش‌های دینی و مرامی ارتباط دارد؛ و در سوی دیگر با تعقل و تفکر و اندیشه در ماهیت و منطق امور.

تمرکز ما در این مقاله بر روی جامعه‌ی آرمانی، به‌مثابه اصلی‌ترین هدف توسعه و مهم‌ترین شرط تحقق زندگی مطلوب است و درصدد هستیم آن را از ادبیات مهجورمانده‌ی اندیشه‌ی اجتماعی و همچنین از قالب‌های به‌شدت انتزاعی و هنجاری خارج کرده و در ذیل یک موضوع عینی و مسالهای مطرح در اوساط جامعه‌شناسی - یعنی توسعه - دنبال کنیم. پیش از آن لازم است چند مفهوم مرتبط را به اجمال معرفی و معنا نماییم. واریسی دقیق

مفاهیمی چون: «انسان»، «جامعه»، «دین» و «کمال»، بخشی از مدعای ما را درباره‌ی معنای جامعه‌ی آرمانی به‌مثابه غایت توسعه روشن می‌نماید؛ پس از آن است که می‌توان به‌نحو روشن‌تری از تلقی صراطی توسعه دفاع کرد.

انسان

آرمان و آرزو تنها برای موجودی با مشخصات وجودی انسان موضوعیت دارد؛ زیرا انسان موجودی است که همواره «خواسته‌ها و مطالباتش» از «یافته‌ها و داشته‌هایش» پیشی می‌گیرد. به‌همین سبب گفته شده که انسان یک ذات بالقوه است؛ یعنی طبیعت و ماهیتی تحقق‌نیافته دارد. این ذات، هماره به‌سوی وضع و موقعیت و حالتی تمایل پیدا می‌کند که اکنون در آن نیست و در عین حال از استعداد بسیار بالایی برای تخیل آن و از توان مؤثری برای نیل بدان برخوردار است.

میل به فرارفتن و بیش‌تر و بالاتر و متعالی‌تر را طلب کردن، هم عامل بقای انسان در عالم بوده است و هم موجب تنازع میان انسان‌ها؛ و هم‌چنین اسبابی بوده است برای پیشرفت و کسب کمالات وجودی. دلیل این که وجودگرایان در بحث‌های انسان‌شناسی تا نفی ماهیت متعین و پیشینی انسان جلو رفته‌اند نیز همین بوده است. شاخه‌ی الحادی آن، در حالی بی‌نیازی از خداوند را نتیجه می‌گیرد که راه‌حل شاخه‌ی غیر الحادی، رساندن انسان به مقام خلیفه‌اللهی است و بهره‌مند ساختن انسان از صفت خالقیت خداوند به‌طور خاص. صرف نظر از مجادلات میان ماهیت‌گرایان و وجودگرایان و هم‌چنین میان وجودگرایان الحادی و الهی، می‌توان چنین نتیجه گرفت و بر آن نیز اجماع و ابرام کرد که انسانیت انسان در این است که خود وجود خویش را محقق سازد. به‌بیان دیگر، وارد شدن در تجربه و تکاپوی وجودی است که سهم هر موجودی را از هستی تعیین می‌کند. «آرمان» و تلاش برای نیل بدان (که شاید هیچ پایانی هم بر آن متصور نباشد) زاییده‌ی چنین درکی از انسان است. چنین درک و تلقی‌ای از انسان می‌تواند فهم معنای مورد نظر ما از توسعه را تسهیل کند. بنابراین، غایات توسعه، فراهم‌آوری بستر اجتماعی مساعد و همراهی‌ای است که اولاً به ترویج آرمانی و تکثیر انسان‌های آرمان‌گرا کمک کند و ثانیاً انسان‌های هر چه بیش‌تری را برای وارد شدن به تجربه و تکاپوی وجودی مهیا سازد.

جامعه و دین

هم‌چنان که آمد، انسان در تجربه‌ی وجودی خویش، اولاً و بالاصاله مرهون تلاش‌های خویش است؛ زیرا او «بود» از پیش معین و مقدری ندارد؛ بلکه وجودی است که باید «بشود» و این شدن در درجه‌ی اول، مرهون خود اوست و در درجات ثانی، مرهون دو

عامل دیگر: «بستر همراه و همراهی شرایط» و «هدایت و دستگیری از بالا». شاید در نگاه اول، این دو نافی مدعای نخست ما درباره‌ی انسان به نظر آیند. چگونه می‌شود میان این دو را جمع کرد، درحالی که یکی انسان را مرهون تلاش خویش می‌شناسد و دیگری او را مستمند همراهی شرایط و دست‌گیری دیگران هم‌نوع و دیگری برتر؟

این ایراد، وارد و سخن درستی است؛ اگر ما با ذاتی ناهشیار و بلاراده مواجه بودیم، نه موجود دست‌خوش تحول و نه تحولاتی از سنخ وجودی. ممیزه‌ی تحول وجودی همین است که اثربخشی عوامل بیرونی آن‌هم منوط به فعال‌شدن عوامل درونی است و در غیر این صورت، یا از اساس تحولی رخ نداده است و یا از جنس تحولات وجودی مختص انسان نبوده است. به این ایراد از مسیر دیگری نیز می‌توان پاسخ داد و تناقض ظاهر در آن را مرتفع کرد؛ و آن بررسی راه‌های رفع محدودیت و مضایق بشری است. این احساس محدودیت و مضیق‌ه‌ای که هر فردی از آحاد بشر به دلیل فاصله‌ی دائمی میان داشته‌ها و خواسته‌هایش دارد، بالاخره باید به‌نحوی مرتفع شود و آن خارج از طرق زیر نیست:

۱. از طریق تلاش و اهتمام خود او؛ یعنی اعتماد محض به «انسان»؛^۳
۲. از طریق همراهی و اخذ مساعدت از دیگران؛ یعنی اتکای به «جامعه»؛
۳. از طریق هدایت و دستگیری از جایی که او را و هستی را خلق کرده است؛^۴ یعنی اذعان به ضرورت «دین».

باید توجه داشت که دو تایی آخر لزوماً نه نافی اولی هستند و نه جایگزین آن؛ و در هر سه طریق، این اهتمام و تلاش فردی است که تعیین‌کننده است. بهره‌مندشدن از همراهی و مساعدت دیگران و از هدایت‌های آسمانی، چندان سهل و بی‌مؤونه و یک‌سویه نیست که لزوم سعی و تلاش فردی را منتفی سازد. بهره‌مندی از شرایط مساعد و همراهی دیگران، خود مستلزم آمادگی و تلاش‌هایی است که از سوی فرد باید مبذول شود. هم‌چنان که اثربخشی هدایت، تابع ظرفیت‌های نوعی و شخصی انسان است و مسبوق به تلاش و اکتسابات وجودی متعاقب آن. پس «بستر» و حتی «هدایت»، با تمام اهمیت‌شان، تعیین‌کننده‌ی نهایی نیستند. این را می‌توان از تفاوت‌های مفهومی بستر با «قالب» به‌دست آورد که از حوزه‌ی فیزیک و مهندسی به علوم انسانی آمده و نوعاً در معرفی موقعیت‌هایی از زندگی اجتماعی به کار می‌رود که کنش‌گری در آن به حداقل‌های خود رسیده باشد. با این تلقی روشن می‌شود که «بستر» و «هدایت» به هیچ‌رو نافی رفتن به پای خویش و شدن با تلاش و اکتساب فردی نیست؛ البته با این دو شرط به ظاهر ناهم‌سو که نه مانع باشند و نه قالب بسازند.

این نتیجه‌ی ضمنی نیز از این تأمل مفهومی به‌دست می‌آید که جامعه‌ی آرمانی به‌مثابه هدف توسعه، وارد شدن به بهشت زمینی و افتادن در سرایش کمال نیست؛ بلکه تنها به‌معنی قرار گرفتن در راستای کمال است. فرض همیشگی موانع و شیاطین در زندگی این دنیا^۵ و همچنین تعبیر از کمال به سربالایی^۶ شاید به‌همین دلیل است و مؤید همان معنای صراطی از بستر اجتماعی و هدایت الهی است. پس جامعه و دین در همراه‌ترین حالت، تنها به انسان کمک می‌کنند تا وجود خویش را محقق سازد؛ لذا هر دو به‌نوعی در خدمت همان تحقق وجودی و کسب کمالاتی‌اند که باید انسان خود به تلاش خویش آن را کسب کند.

کمال

متفکرین مسلمان پس از معرفی انسان به‌عنوان موجودی که «مفطور به کمال» است^۷، از دو نوع کمال برای او سخن گفته‌اند:

۱. کمال اول برای بقاست، در درجه‌ی اول و تسهیل دین‌داری در مرتبه‌ی ثانی. این کمال ناظر به «جامعه‌سازی» است؛ یا به تعبیری که پیش‌تر هم استفاده کردیم، آماده‌سازی «بستر»؛

۲. کمال ثانی اما برای شکوفایی و تحقق وجودی است که به «انسان‌سازی» و «خودسازی» اشارت دارد. با همان سیاقی که نقش اولی و اصلی را در خود انسان ایفا می‌کند.

با این‌که این دو کمال به‌هم مربوط‌اند و از ترتیب‌شان چنین استنباط می‌شود که دومی به نوعی به تحقق اولی منوط شده است، اما چنان نیست که نسبت‌شان یک‌سویه و مطلق باشد. کمال ثانی در بود و نبود کمال اول و در تمام موقعیت‌ها، موضوعیت دارد و ممکن است؛ در عین حال با وجود آن مساعدتر است و عمومیت بیش‌تری پیدا می‌کند. از این معنای کمال، دو نتیجه حاصل می‌شود که با برداشت‌هایی که تا بدین‌جا از جامعه‌ی آرمانی – به‌مثابه هدف توسعه ارائه شد – همسانی دارد:

۱. با نیل به جامعه‌ی آرمانی در بهترین حالت، تنها کمال نخست محقق شده است و در قیاس با هدف والاتر آن – که کمال انسانی باشد – هنوز در آغاز راه است؛

۲. مسیر و سازوکار حرکت به‌سوی جامعه‌ی آرمانی (کمال اول) باید به‌نحوی دیده شود که کمال انسانی (کمال ثانی) در هیچ‌یک از مراحل آن متوقف نشود و به تعویق نیفتد؛ هرچند که تحقق آن در بستر جامعه‌ی آرمانی از عمق و گستره و سهولت به مراتب بیش‌تری برخوردار است.

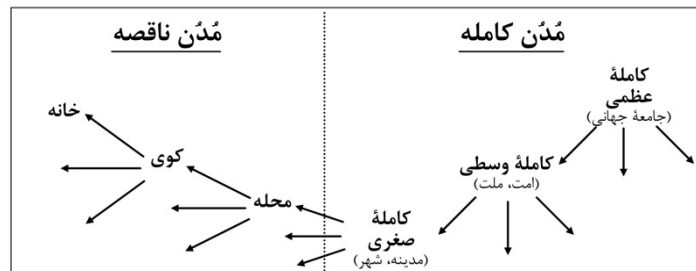
به عبارت دیگر، هیچ کس حق ندارد فقدان چنین ساختاری را بهانه‌ی بی‌عملی یا بدعملی خویش و هدر دادن سرمایه‌ی عمر قرار دهد. در جامعه‌ی غیر آرمانی نیز می‌توان اندیشه، اراده و اهتمام و عمل آرمانی داشت؛ و حتی قبل از درک کمال اول - یعنی بستر همراه - به کمال ثانی نائل آمد.^۸ پس چنین نیست که کمال وجودی و کمال ثانی تنها برای انسان‌های آینده ممکن بوده و موضوعیت داشته باشد. در عین حال، جامعه‌ی آرمانی یا جوامع آرمانی‌تر دو فضل بر مادون خود دارند: اول آن که سطح تعالی و کمال را ارتقا می‌بخشند؛ و در ثانی، به کمیت اهل آرمان و پویندگان راه کمال می‌افزایند.

جامعه‌ی آرمانی

با طرح مقدمات مفهومی فوق، اکنون این امکان فراهم آمده‌است که معنا و مقصود اسلام از «جامعه‌ی آرمانی» را به اجمال بیان کنیم؛ این مبادره کمک می‌کند تا جامعه‌ی آرمانی از آسمان تخیل و انتزاع محض فرود آید و از لابلای اوراق متروک سلف، پای به بیرون نهد و به میدان بحث‌های عینی توسعه وارد شود و در متن برنامه‌های عملی آن قرار گیرد. در میان متفکرین مسلمان اولین کس و شاید شاخص‌ترین اندیشمندی که به بحث از جامعه‌ی آرمانی پرداخته، فارابی است. دیگرانی نظیر اخوان‌الصفاء و خواجه نصیر هم که وارد شده‌اند، به تبع او بوده و چیزی جز تکرار همان ایده‌های اولیه، بدان نیفزوده‌اند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۶۴: ج ۲؛ ۲۵۶؛ طوسی، ۱۳۶۰: ۳۰۰-۲۵۶). در دنیای مسیحیت هم که پیش از اسلام بدان پرداخته‌اند، این بحث با "شهر خدا"ی آگوستین (۱۳۹۱) آغاز شده است. بدیهی است که هر دو به‌نوعی متأثر از آرمان‌شهر افلاطونی بوده‌اند؛ اما با دخل و تصرف‌هایی بسیار که جز اصل جست‌وجوی جامعه‌ی آرمانی، مشخصه‌ی دیگری آن‌ها را به هم قرین ن ساخته است. جامعه‌ی آرمانی به‌مثابه مطلوب مشترک در بین متفکرین غیر دینی هم کمابیش مطرح بوده است و به‌جز مارکس و کمون‌ثانویه‌ی او، کسانی مثل پوپر و فوکویاما هم بوده‌اند که آن را در جامعه‌ی باز لیبرال دموکراسی جست‌وجو کرده‌اند.

غرض از رفتن به سراغ فارابی و نظریه‌ی او در باب مُدُن فاضله و غیرفاضله، این بود که بررسی نماییم چه الهاماتی می‌توان از آن برای ایده‌ی امروزی مردم مسلمان و جوامع اسلامی درباره‌ی توسعه گرفت. بدیهی است که تأملات او ذیل «مدینه‌ی فاضله» از کفایت و جامعیت مورد انتظار ما برخوردار نیست و در عین حال، واجد جنبه‌ی مهمی است که می‌تواند پاسخی باشد به پرسش اصلی این بحث که: «اگر جامعه‌ی آرمانی را به‌مثابه هدف مشترک تمامی طرح‌های توسعه محسوب کنیم، آرمانی‌بودن آن از نظر اسلامی به چه معناست و چه مشخصاتی دارد؟»

فارابی با دو معیار متفاوت، دو نوع گونه‌شناسی از جوامع ارائه داده است. دسته‌بندی نخست مبتنی بر معیار «وسعت» و «خودبسندگی» است و بر اساس آن جوامع به دو دسته‌ی کامله و ناقصه تقسیم می‌شوند و همان دو دسته نیز انواعی به‌شرح زیر دارند:



این گونه‌شناسی چندان ارتباطی با بحث‌های توسعه پیدا نمی‌کند و ما نیز از آن در می‌گذریم و به سراغ گونه‌شناسی دوم او می‌رویم. فارابی در گونه‌شناسی دوم خویش، مُدُن را که منظور او همان مُدُن کامله و احتمالاً «مُدُن کامله‌ی صغری» است، به دو دسته‌ی فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند. از نظر او تنها یک مدینه‌ی فاضله وجود دارد؛ در حالی که مُدُن غیر فاضله متعدّدند. معیار و ملاک فارابی در گونه‌شناسی دوم، «هدف و غایتی» است که هر جامعه‌ای خود برگزیده است. او ابتدا جوامع را برحسب این که «سعادت» را به‌عنوان هدف خویش برگزیده‌اند یا خیر؛ و هم‌چنین برحسب داشتن شناخت درست از آن و اهتمام بدان، در پنج دسته از هم تفکیک و شناسایی می‌کند و پس از آن به‌سراغ تفصیل گونه‌شناسی خویش در آن دسته از جوامعی می‌رود که هدفی به‌غیر از سعادت را برگزیده و بدان اهتمام دارند.

دو جدول زیر، گونه‌شناسی فارابی است براساس اهداف مطمح نظر و مورد تعقیب جامعه:

انواع مُدُن برحسب هدف «سعادت»

انواع مُدُن	سعادت		
	ضرورت آن	شناخت درست آن	اهتمام به آن
فاضله	+	+	+
فاسقه	+	+	-
مبدله	+	+	-
ضاله	+	-	-
جاهله	-	-	-

انواع مُدُن جاهله بر حسب اهداف آنها

مدن جاهله	هدف جامعه	استعداد فاضله شدن
ضروریه	قُوت ضروری	++
نذاله (بذاله)	ثروت و مکتنت	+
خست و شقوت	خور و خوش بهنهایت	+
کرامت	شهرت و افتخار	+
تغلبیه	تصرف و غلبه	-
حریه یا جماعیه	آزادی و تنوع و تكثر	++

فارابی، غایت تمام شعب فلسفه را سیاست می‌داند و غایت سیاست را کسب سعادت. سعادت نیز از نظر او، خیر فی نفسه است که از مسیر کسب فضائل نُطقی و خُلُقی به‌دست می‌آید. بنابراین، از نظر او سیاست و جامعه، حتی از نوع فاضله‌اش، چیزی جز وسیله‌ای برای تحصیل سعادت نیستند. سعادت هم اگرچه به‌عنوان یک هدف و مطالبه‌ی اجتماعی معرفی شده، اما به‌غایت یک صفت فردی است؛ یعنی محل ظهور و بروز آن فرد است و وابسته به تلاش‌ها و اکتسابات او. پس اگر جامعه‌ی فاضله‌ی مورد نظر فارابی را مصداق اسلامی جامعه‌ی آرمانی بگیریم و نیل به جامعه‌ی آرمانی را هدف برنامه‌های توسعه بدانیم، به‌همان «معنای صراطی توسعه» می‌رسیم که در آغاز مقال بدان اشاره شد. مدعای ما در آن‌جا این بود که جامعه‌ی آرمانی را نباید به‌معنای جامعه‌ی واصل گرفت و برای توسعه‌یافتگی نیز نباید معنایی بیش از داشتن تکاپوی آرمانی در بستری همراه و با سمت‌وسوی درست قائل شد. با پیاده‌سازی و به‌نتیجه‌رسیدن کامل برنامه‌های توسعه، در واقع زمینه و بستر اجتماعی مساعدی فراهم می‌آید تا انسان‌های هرچه بیش‌تری به‌نحو سهل‌تر، مسیر سعادت را در پیش بگیرند و بر مکسبات وجودی خویش بیفزایند. این تلقی از توسعه و از جامعه‌ی آرمانی نشان می‌دهد که توسعه، چیزی بیش از یک وسیله و یا هدف میان‌بُرد برای اهداف عالی‌هی اسلام - که انسان‌سازی است - نیست و با تحقق آن، تازه کار اصلی دین آغاز می‌شود. این البته بدان معنی نیست که انسان‌سازی تا نیل به چنین بستر و شرایطی متوقف خواهد ماند؛ خیر! این کار در تمامی مراحل، یعنی در قبل و حین و بعد تلاش برای برپاساختن چنین جامعه‌ای نیز در حال اجراست؛ با این تفاوت که پس از نیل بدان، از سرعت و عمق و گستردگی به‌مراتب بیش‌تری برخوردار می‌شود و از دایره‌ی خواص آمده و به بدنه‌ی اجتماعی نیز تسری پیدا می‌کند.

از نظریه‌ی فارابی در باب مدینه‌ی فاضله این نتیجه نیز به‌دست می‌آید که ممیزه‌ی آن با مُدُن غیر فاضله، به‌جز تمایزاتش در «رهبری» و «قوانین حاکم» و «ساختار اجتماعی»^۱، در

«هدف و مطالبات» آن است که سعادت باشد. با کنکاش در معنای سعادت به عنوان معرفّ اصلی مدینه‌ی فاضله نیز مشخص می‌شود که جامعه‌ی مطلوب فارابی، یک جامعه‌ی آرمانی است، به همان معنایی که در آغاز مقال بدان اشاره شد: جامعه‌ای که مردمان آن اهل آرمان‌اند و بدان اهتمام دارند و در مسیر تحقق آن تلاش می‌کنند. جامعه‌ای که هم به ضرورت سعادت قائل است، و هم آن را به درستی می‌شناسد و هم بدان اهتمام دارد. پس کنار گذاردن فرض «ایصال» از معنای جامعه‌ی آرمانی را می‌توان تأسی جستن به فارابی محسوب کرد؛ زیرا او هم مدینه‌ی فاضله را هیچ‌گاه به عنوان یک جامعه‌ی واصل معرفی نکرده و صرفاً داشتن دغدغه و مطالبه‌ی سعادت را برای اطلاق چنین وصفی بدان کافی دانسته است.

متناظر و نزدیک شمردن معنای «سعادت» به «آرمان» را علاوه بر تعاریفی که فارابی از آن کرده^۱، می‌توان از مقابل‌نشانی‌اش با اهداف مطرح در مثنی‌ها و جاهله نیز به دست آورد. جوامع درگیر ضروریات یا جوامع درگیر رفاهیات، یا درگیر ثروت و شهرت و غلبه، مصادیق بارز جوامع فاقد آرمان‌اند که در عین حال، طریق سعادت را نیز گم کرده‌اند. به تبع می‌توان گفت آن دسته از الگوها و برنامه‌های توسعه که به چنین سطحی از نیازها و خواسته‌های انسانی اکتفا و اقتناع می‌نمایند نیز از چارچوب مورد نظر و توصیه‌ی دین بیرون افتاده‌اند و این شاخص مهمی است برای ارزش‌یابی آن‌چه ذیل الگو و برنامه‌های توسعه در جوامع اسلامی مطرح می‌شود. به جز این می‌توان به دو شاخص دیگر برای رصد و تحلیل وضعیت جامعه‌ی ایران از این حیث اشاره داشت.

شاخص‌های جامعه‌ی آرمانی

هم‌چنان که آمد، تعریف ما از جامعه‌ی آرمانی، نه جامعه‌ی «واصل» بلکه جامعه‌ی «درراه» آرمان‌هاست و به همین رو هم از آن به «توسعه‌ی صراطی» تعبیر کردیم. حال اگر قرار باشد که بر پایه‌ی این تعریف، نشانه و شاخصه‌هایی برای کسب اطمینان از درراه‌بودن به دست داد، روی چه عناصری باید تأکید کرد؟

برای این سوال، پاسخ‌های فراوانی وجود دارد و ما در این جا فعلاً به دو مورد از آن‌ها - که به اعتقاد ما از اولویت بیش‌تری برخوردارند - اکتفا می‌کنیم و دو شاخصه‌ی قابل سنجش را برای کنترل تغییرات آن به اجمال ارائه می‌نماییم:

۱. رصد و سنجش دائمی نظام ارزشی حاکم و رایج در جامعه؛

۲. بررسی عمق و گستره‌ی شیوع آن در بین مردم.

جدول زیر، تصویری است از یک «نظام ارزشی جامع» که به ترتیب از ارزش‌های برتر و تعیین‌کننده‌تر به ارزش‌های نازل‌تر، مرتب و سطح‌بندی شده است:

نظام ارزشی جامع

ترتیب	مبنا	معیار	دایره‌ی توافق
اول	حقیقت‌شناختی	درست / غلط	بشریت، شامل تمام انسان‌های واجد قوه‌ی دراکه
دوم	نیکویی‌شناختی	خوب / بد	اجماع کثیری از انسان‌ها
سوم	معناشناختی	مقدس / نامقدس	اجماعی از انسان‌های هم‌عقیده
چهارم	زیبایی‌شناختی	زیبا / زشت	اجماعی از انسان‌های هم‌ذوق و سلیقه
پنجم	منفعت‌طلبی	سود / زیان	اجماع افراد هم‌منفعت، منتهی به فرد انسانی
ششم	لذت‌جویی	خوشی / ناخوشی	فرد انسانی

جامعه‌ی آرمانی و توسعه‌یافته از نظر ما جامعه‌ای است که ارزش‌های حاکم و مورد تبادل آن، اولاً از ارتباط و پیوند درونی و ثانیاً از ترتیب و ترتب فوق برخوردار باشند (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴: ۴۲۰-۴۱۹)؛ یعنی تعیین‌کنندگی و اولویت آن‌ها از بالا به پایین باشد. صورت مطلوب آن نیز وقتی است که هیچ‌تغییری از این حیث میان بخش رسمی و غیر رسمی جامعه وجود نداشته، و ساختار و مناسبات اجتماعی نیز با آن هم‌سو باشند.

شاخص و نشانه‌ی دوم برای رصد وضع آرمانی جامعه، بررسی عمق و پهنه‌ی شیوع این نظام ارزشی در مناسبات اجتماعی و در بین آحاد مردم است. عمق آن را به ترتیب از طریق تسری در «قوانین و مقررات»، جاری‌شدن در «فرهنگ» و «عرف و هنجارهای اجتماعی»، ظهور و بروز در «رفتارها و عملکردها» و بالاخره رسوخ و رکون یافتن در «خلقیات و ملکات وجودی» افراد می‌توان مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. گستره‌ی آن نیز ناظر به فراوانی هر یک از سطوح مذکور در جمعیت کشور است.

تفاوت‌های مهم این تلقی از توسعه با برداشت‌های رایج، اولاً به‌میان آوردن پای آرمان‌هاست؛ در حالی که جایگاه مرسوم این مقولات در الگوهای رایج توسعه، همان مقدمات شعاری برنامه‌هاست. ثانیاً، عملیاتی‌کردن آن است از طریق ارائه‌ی شاخص‌های قابل سنجش؛ و بالاخره، ارتقای انتظارات و شاخص‌هاست از سطح «افعال نیک» به سطح «فاعلان نیکو». تفصیل این بحث را باید ذیل نقد و بررسی کفایت شاخص‌های توسعه‌ی انسانی دنبال کرد که خود محصول تجدیدنظر در شاخص‌های مادی رشد بوده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آن‌چه در بحث‌های قالبی و رایج توسعه نوعاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، اعتنای به تعریف توسعه و به تبع آن، اهداف و غایات آن است و این ناشی از اولاً مفروض و مسلم گرفتن تجربه‌ی غربی است که در این راه پیش‌تاز بوده و تلقی و رویکرد خویش را در این

باب بر آن حاکم ساخته است؛ ثانیاً مربوط به ساده‌گزینی و کوتاه‌نظری‌هایی است که نوعاً در کارگزاران اجرایی توسعه وجود دارد و بالاخره قرار داشتن اکثر جوامع در مرحله‌ی مشکلات و نیازهای اولیه. این در حالی است که هیچ‌یک از آن‌ها دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای برای نادیده گرفتن اهداف بلند انسانی در الگوهای توسعه نیست؛ خصوصاً وقتی که پای دین به میان می‌آید و انگیزه و انرژی‌های نوینی را برای گشودن راه‌های جدید به میدان می‌آورد. آرمان و افکاری که دیگر با نقدهای درون‌گفتمانی و اصلاح و ترمیم‌های سطحی در قالب عناوین پُرطمطراق «توسعه‌ی انسانی» و «شاخص‌های فرهنگی توسعه» هم قانع نمی‌شود و به دنبال بنیان‌گذاری شالوده‌هایی اساساً جدید است.

در همین راستا بازخوانی برخی از اندیشه‌های سلف که بیش از آن که محصور و متعلق به اوضاع و شرایط ماضیه باشند، در آموزه‌های استوار دینی و بنیان‌های محکم عقلی ریشه دارند، می‌تواند راه‌گشا باشد؛ البته اگر بتوان آن‌ها را از آسمان انتزاع به سرزمین واقعیات امروزی وارد ساخت. تلاش ما در این مقال اولاً منعطف ساختن بیش‌تر توجهات به هدف و غایت توسعه بود؛ و ثانیاً دنبال کردن آن در سطحی فراتر از نیازهای رفاهی و حتی فرهنگی؛ زیرا آن‌ها نیز اهمیت و وزن‌شان را از نسبتی به‌دست می‌آورند که با ارزش‌های متعالی‌تر دارند و میزان هم‌سویی و نزدیکی‌شان به آن‌ها. هدف سوم، واقعی و عینی‌تر کردن مفهوم جامعه‌ی آرمانی بود و ارائه‌ی برخی شاخص‌های عملیاتی که بهانه‌های مطرح در غیرقابل رصد و سنجش بودن آن را تا حدی برطرف سازد. در همین راستا و در مسیر تشریح فحوای آن از منظر اسلامی، این حقیقت نیز آشکار گردید که جامعه‌ی آرمانی به‌مثابه هدف توسعه، غایت کار نیست؛ بلکه به یک معنا آغاز راه است؛ زیرا تنها ساختاری مساعد و گفتمانی همراه را برای غایتی بالاتر فراهم آورده است که همان تجربه و تکاپوی وجودی است. این همان معنای مستتر در مفهوم «توسعه‌ی صراطی» است که در این مقال به دفعات بدان اشاره شد.

منابع

۱. آگوستین قدیس (۱۳۹۱). شهر خدا. ترجمه: حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. اخوان‌الرضا (۱۳۶۴). رسائل اخوان‌الرضا و خلان‌الوفا (۴ مجلد). بی‌جا: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
۳. ارسطو (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه: حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
۴. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۴). دین در زمانه و زمینه‌ی مدرن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. فارابی، محمد ابن محمد (۱۹۱۷). فصول‌المنتزعه. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.

۶. _____ (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله. ترجمه و تحشیه‌ی سید جعفر سجادی. تهران: طهوری.
۷. _____ (۱۳۵۸). سیاست مدینه. ترجمه و تحشیه‌ی سید جعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۸. طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۶۰). اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید بتوان این دو را با مقداری تسامح با دو مفهوم «فیلسوف» و «سوفیست» متناظر دانست. فیلسوف به معنی دوستدار و طالب معرفت و سوفیست به معنی واجد آن.
۲. این مقاومت بیش از غرب در بین جامعه‌شناسان ایرانی وجود دارد که تعهد و تصلیب بیش از اخلاف غربی آن به جامعه‌شناسی کلاسیک دارند. بخشی از آن شاید واکنشی است به فشارهای مربوط به اسلامی‌سازی علوم در ایران و تلاش‌های ایشان برای صیانت از گرایشات سکولار حاکم بر جامعه‌شناسی.
۳. راه‌حل‌های انسان در رفع این فاصله، متنوع و متعدد است؛ از رفتن به سراغ علم و فناوری گرفته تا جادو و هنر و دین و ایدئولوژی‌ها. برای تفصیل این بحث، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۴: ۴۸۰-۴۷۹).
۴. این موجه‌ترین گزاره مشروط است. «اگر» قرار باشد انسان از جایی کمک بگیرد، چه جایی بهتر از ذاتی که هم او را و هم جهان و اقتضائات حاکم بر آن را خلق کرده است.
۵. فارابی از وجود نوابت در جامعه فاضله یاد کرده است که همچون علف‌های هرزد در کشت‌زار. نوابت که او نه دسته از آنان را معرفی کرده است کسانی‌اند که در مُدُن فاضله می‌زیند، درعین حال به خصوصیات مُدن غیر فاضله متشبث‌اند. نک: (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۰۴-۱۹۸؛ طوسی، ۱۳۶۰: ۳۰۰).
۶. يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق، ۶).
۷. این تعبیر و تلقی از انسان، بسیار به تلقی وجودگرایان نزدیک است؛ با این تفاوت که آنان هیچ سمت و سو و خصلت کمالی برای شدن انسان قائل نیستند و متفکرین مسلمان اما از شدن انسان به کمال یاد می‌کنند و جهت آن را تخلق یافتن به صفات الهی می‌دانند. نک: (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۴۲-۲۴۰).
۸. این را در تمایزی که ارسطو میان فضیلت شهروند خوب با فضیلت انسان خوب می‌گذارد، دنبال کنید. نک: (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۰۸).
۹. این گونه‌شناسی فارابی را شاید بتوان در ارتباط با بحث‌های «تمدنی» که اخیراً مطرح شده است، دنبال کرد.
۱۰. فارابی به دلیل تمرکزش بر بحث رهبری و غایت در مدینه فاضله، متهم است که اهتمام لازم را به جنبه‌های ساختاری جامعه نداشته است. به اعتقاد ما این برداشت صائبی از نظریه فارابی نیست و از مرور سطحی و کلیشه‌ای و تیتروار مطالب او برخاسته است. تفصیل این بحث نیاز به مجال دیگری دارد.
۱۱. سعادت یعنی کسب فضیلت و بهره‌مندی از فضیلت یعنی رسیدن نفس به اعلا مرتبه مفارقت از ماده (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۸). سعادت در واقع محصول کسب فضائل است و آن نیز ناشی از کسب کمالات خلقی و نطقی است (فارابی، ۱۹۱۷: ۱۵۲-۱۵۱).

مقایسه مبانی انسان‌شناختی پیشرفت و توسعه در اندیشه‌ی اسلام و نظریه‌ی لیبرال دموکراسی

حسن رحیمی (روشن)*، سیده‌فاطمه حسینی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقایسه مبانی
انسان‌شناختی پیشرفت
و توسعه در اندیشه‌ی
اسلام و نظریه‌ی
لیبرال دموکراسی
(۵۵ تا ۸۲)

چکیده

افراد و آحاد جامعه، موتور اصلی حرکت هر جامعه‌ای به سمت پیشرفت و تعالی هستند. اگرچه جامعه نیز از طریق نهادهای اجتماعی می‌تواند موجب تسریع یا کندشدن حرکت «فرد» شود، اما اثرگذاری و جهت‌گیری نهادهای اجتماعی نیز نهایتاً به حرکت افراد مرتبط است و از طریق «اراده» و «عمل» آحاد جامعه تحقق می‌یابد. از آنجایی که نوع تعریف از انسان در دو نظام معنایی غربی و اسلامی، عامل اصلی تفاوت جدی آن‌ها در تعریف جهت‌گیری کلی و مسیریابی و همچنین تعیین محتوای پیشرفت و توسعه است، نوشتار پیش رو بر آن است تا با تأکید و برجسته‌سازی تفاوت‌های انسان‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی اسلام و نظریه‌ی لیبرال دموکراسی، نشان دهد که چرا رویکرد این دو نسبت به هدف و محتوای پیشرفت، با یک‌دیگر متفاوت است. یافته به‌دست‌آمده حاکی از آن است که تفاوت و تضاد جدی در نوع تعریف انسان، یکی از مهم‌ترین و تاثیرگذارترین عوامل تفاوت در ترسیم نوع پیشرفت در نگرش اسلامی و غرب (لیبرال-دموکرات) است.

واژه‌های کلیدی:

پیشرفت، توسعه، تکامل، انسان‌شناسی، اسلام، لیبرال دموکراسی.

* استادیارگروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا (roushan1390@yahoo.com).

** دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی اسلام، دانشگاه بوعلی سینا (f.hos2020@gmail.com).

مقدمه

پرسش اساسی این مقاله آن است که چه رابطه‌ی منطقی و معناداری میان تفاوت نگاه اسلامی و غربی به انسان و مسأله‌ی پیشرفت وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش اساسی، فرضیه‌ی اصلی آن است که تفاوت مبانی انسان‌شناسانه‌ی اسلام و غرب اصلی‌ترین و یا دست کم یکی از اصلی‌ترین عوامل تفاوت در نگاه به موضوع پیشرفت و توسعه است.

برخی ویژگی‌های انسان که سبب شناخت صحیح او بوده و اثر فراوانی بر پیشرفت وی دارد، عبارتند از: اختیار، دو ساحتی‌بودن و جاودانگی (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۶۶). یکی دیگر از نکات قابل توجه که شکاف دیدگاه اسلام با دیدگاه لیبرالیستی غرب را برملا می‌سازد، اصالت تربیت و تعالی معنوی انسان در بعد فردی و اجتماعی به‌عنوان شاخص اساسی پیشرفت است. به نظر ذوعلم، اگر مؤلفه‌ها و شاخص‌های پیشرفت را به دو دسته‌ی مادی و معنوی تقسیم کنیم، قطعاً در اسلام شاخص‌های معنوی دارای ارزش و اصالت ذاتی و غایی هستند. این بدین معناست که پیشرفت مورد نظر اسلام، پیشرفتی اخلاق‌بنیان و تربیت‌محور است (ذوعلم، ۱۳۹۱: ۱۸۹-۱۹۰).

پارسانیا نیز با اتخاذ رویکرد گفتمانی می‌کوشد تا تفاوت انسان‌شناختی گفتمان اسلامی و غربی را با کلیدواژه و نظریه‌ی «فطرت» توضیح دهد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۶۷). در این گفتمان، انسان چندبعدی است و می‌کوشد در کنار توجه به امور مادی و این‌جهانی، ارزش و اهمیت امور متعالی و قدسی را نیز پاس داشته و از آن غافل نشود. در گفتمان اسلامی - از جمله رویکرد استاد مطهری - فطرت به‌عنوان جوهر انسان، اصول ارزش‌های انسانی را به‌صورت ثابت و پایدار در طول زمان حفظ می‌کند و با وسعت همه‌جانبه‌اش دغدغه و مخاطره‌ی انسان نسبت به جوانب شناخته‌شده و ناشناخته، دنیوی و اخروی، محدود و نامحدود حیاتش را همواره زنده نگاه می‌دارد.

در گفتمان مدرن، تعریف ارائه‌شده از انسان مبتنی بر تجربه و دارای وجه ماتریالیستی است. ماهیت انسان در این گفتمان مبتنی بر اصولی از جمله: تک‌بعدی بودن انسان، توجهی افراطی به برآیند قوای جسمانی، لذت‌جویی، طلب نفع مادی و این‌جهانی و مصرف‌گرایی است (نبوی، ۱۳۷۵: ۷۳). راهبرد غرب برای توسعه، بر اساس بنیان‌های نظری اومانیزم و سکولاریسم صورت‌بندی شده است؛ بدین ترتیب انسان در حد یک حیوان اقتصادی، سودجو، لذت‌طلب و قدرت‌طلب تنزل یافته و به موتور حرکت جامعه تبدیل می‌شود. لذا مصرف، رقابت، لذت، ثروت، نوگرایی، سرعت، رفاه و آزادی به ارزش‌های آسمانی توسعه‌ی غربی تبدیل می‌شوند. البته اخلاق دنیوی، ابزاری و سکولار به‌عنوان اهرم تنظیم‌کننده‌ی رفتارهای آحاد جامعه برای دست‌یابی به ارزش‌های حیوانی مورد اهتمام قرار

می گیرند و در قالب اخلاق حرفه‌ای و مهارت‌های زندگی جایگزین اخلاق سعادت‌محور و تعالی‌بخش می‌شوند.

چارچوب نظری

چارچوب نظری این نوشتار را باید مبتنی بر انسان‌شناسی فرافرهنگی دانست که در ردیف نظریه‌های «سطح دو»^۱ قرار می‌گیرد. این سطح از نظریه‌ها می‌کوشند تا چارچوب‌های فکری لازم برای سنجش عیار یک نظریه را از حیث قدرت تبیین‌کنندگی مورد بحث و بررسی قرار دهند و زمینه‌ی فهم محقق از مسائل اجتماعی و سیاسی را به گونه‌ای غیرمستقیم‌تر و با تمرکز بر مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی فراهم آورند (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۶-۷). بر این اساس، این نوشتار در چارچوب انسان‌شناختی یک فرافرهنگ دربارهی الگوی توسعه و پیشرفت، می‌کوشد با برجسته‌سازی اثر و اهمیت انسان‌شناسی، تأثیر آن را بر تفاوت رویکرد اسلامی و لیبرال دموکراسی در ترسیم پیشرفت و توسعه مورد بررسی قرار دهد.

مفهوم‌شناسی

میان مفاهیم اصلی و کلیدی اسلام و لیبرال دموکراسی، تفاوت‌های معنادار و تعیین‌کننده‌ای وجود دارد. برای مثال؛ با وجود نزدیکی معنایی ظاهری میان پنج مفهوم اساسی: توسعه، پیشرفت، رشد، تعالی و تکامل، می‌توان مدعی شد که کاربرد این مفاهیم به‌خودی خود نشان‌دهنده‌ی تفاوت مبانی انسان‌شناختی در غرب و اسلام است که ذیلاً به این تفاوت‌ها می‌پردازیم:

توسعه

"مایکل تودارو" توسعه را جریانی چندبُعدی می‌داند که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم، نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق است. توسعه باید نشان دهد که مجموعه‌ی نظام اجتماعی، هماهنگ با نیازهای متنوع اساسی و خواسته‌های افراد و گروه‌های اجتماعی در داخل نظام، به‌سوی وضع یا حالتی از زندگی که از نظر مادی و معنوی بهتر است، سوق می‌یابد (تودارو، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

در تعاریف جدید از توسعه، توجه به اخلاقیات و ارزش‌های انسانی جزء جدایی‌ناپذیر توسعه معرفی شده و تصریح کرده‌اند که اخلاقیات می‌تواند بر جنبه‌ی اقتصادی، سیاسی و

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقایسه مبانی
انسان‌شناختی پیشرفت
و توسعه در اندیشه‌ی
اسلام و نظریه‌ی
لیبرال دموکراسی
(۵۵ تا ۸۲)

1. second order theorizing.

اجتماعی توسعه تأثیر به‌سزایی بگذارد و در صورت عدم توجه به اخلاقیات، توسعه‌ی انسانی با مشکلات و انحرافات جدی مواجه خواهد شد (Marangos & Astroulakis: 18) دنیس گولت به‌عنوان پایه‌گذار توسعه‌ی اخلاقی، مباحثی از قبیل آداب و سنن، جمعیت‌شناسی، فرهنگ‌های بومی، اخلاقیات و ارزش‌ها را در الگوهای توسعه دخیل می‌داند. او پاسخ به این سه سوال را در الگوهای توسعه الزامی دانسته است: زندگی خوب به چه معناست؟ مبنای اجرای عدالت در جامعه چیست؟ بشر برای هماهنگی با طبیعت و حفظ آن برای نسل‌های بعد چه باید بکند؟ (Goulet, 1997: 1165-1168) پاسخ به این سوالات تا حد زیادی مبتنی بر سیستم ارزشی حاکم بر هر جامعه‌ای است و در هر کشور و ملتی می‌تواند پاسخ‌های متفاوتی داشته باشد. به‌طور خلاصه، در تعریف توسعه نکاتی را باید مد نظر داشت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اولاً، توسعه را مقوله‌ی ارزشی تلقی کنیم؛ ثانیاً، آن را جریان‌ی چند بعدی و پیچیده بدانیم و ثالثاً، به ارتباط و نزدیکی آن با مفهوم بهبود توجه داشته باشیم (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۷: ۸).

نسبت مفهوم پیشرفت و توسعه

«پیشرفت»^۱ به‌معنای ترقی، پیشروی داشتن در خصوص کار یا مقصدی، حرکت کردن، سرانجام خوب یافتن و خوب انجام دادن (دهخدا، [بی‌تا]، ذیل پیشرفت، پیشرفت کردن و...) است که هم معنای کمی و عرضی و هم معنای کیفی و طولی در آن تعبیه شده است. اگر مفهوم پیشرفت را با دو مفهوم دیگر، یعنی «رشد» و «تکامل» معنا کنیم، این مفهوم، معنای دقیق و عمیق‌تری در الگوی اسلامی - ایرانی خواهد یافت. «پیشرفت» در این قرائت به‌معنای رشد تدریجی و همه‌جانبه (مادی و معنوی) سطوح زندگی به‌صورت کیفی به‌سمت وضعیت مطلوب است. گستره‌ی این واژه گسترده‌تر از واژه‌های مضیق و محدودی مانند «توسعه»^۲ است که تنها معطوف به ظرفیت‌سازی نظام سیاسی یک کشور برای نیل به شرایط استاندارد اقتصادی (رفاه)، امنیتی (ثبات سیاسی) و فرهنگی (توسعه یافتگی فکری) است.

منظور از پیشرفت، تحول متکامل است؛ به‌گونه‌ای که استعدادهای فردی و جمعی از بالقوه به بالفعل تبدیل شده و به تعبیر دیگر، فعال گردد. بر این اساس می‌توان گفت پیشرفت عبارت است از حرکت آگاهانه و با اراده‌ی فردی و اجتماعی از وضعیتی

1. Progress.

2. Development.

نادرست یا نامطلوب به سمت حالت و وضعیتی بهتر که رسیدن به آن وضعیت از اهداف و آمال مردم است (زیبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹). بر اساس اندیشه‌ی اسلامی، پیشرفت عبارت است از تحول اساسی و بنیادی در کمیت و کیفیت زندگی فردی و اجتماعی. در رویکرد اسلام، پیشرفت تنها جنبه‌های مادی را دربر نمی‌گیرد، بلکه جنبه‌های معنوی رشد و تعالی انسانی را نیز شامل می‌شود. در واقع، در این نگاه، «سعادت» دارای دو جنبه‌ی مادی و معنوی است که طی «پیشرفت» حاصل می‌گردد (امیدی، ۱۳۹۰: ۱۸۶). در نگاهی اجمالی، پیشرفت، افزایش ظرفیت وجودی و رشد و تعالی معنوی است؛ نه صرف افزایش رفاه مردم. آن تعریف از پیشرفت که در این تحقیق مبنای کار قرار گرفته و توسط محقق از جمع تعاریف پیشین تبیین می‌شود عبارت است از:

«پیشرفت، فرایندی است که تحولی مداوم در ابزار، قوانین و روابط مادی، معنوی و اجتماعی حیات به منظور دستیابی به تکامل جامعه و ایجاد زمینه برای بروز استعدادها و انسانی ایجاد کند تا خواسته‌های اصیل انسانی در چارچوب احکام اسلام و در جهت هدف‌های اسلامی تأمین شود. در این تعریف، مفاهیمی اعم از: پویایی، تحول، کمی و کیفی بودن، حرکت از یک نظام سنتی به یک نظام مدرن، توجه به همه‌ی جنبه‌های وجودی بشر و ارزش‌های انسانی نهفته است تا بتوان ثروت، قدرت، همبستگی و معرفت تولید کرد» (اکبری، ۱۳۷۸: ۱۰۸؛ خلیلیان اشکذری، ۱۳۸۱: ۲۱؛ میسر، ۱۳۶۴: ۶؛ جهانیان، ۱۳۸۹: ۴۵).

مفهوم تکامل و تعالی

هدف در جهان‌بینی اسلامی، رسیدن انسان به کمال و سعادت اخروی است که این نیل به این سعادت نیز از نحوه‌ی عملکرد مادی می‌گذرد. دست‌یابی به مقوله‌ی «معنویت» یکی از شاخص‌های بنیادین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت است که تفاوت دو نسخه‌ی توسعه‌ی اسلامی و غربی را مشخص می‌کند؛ زیرا معنویت، روح پیشرفت واقعی در همه‌ی زمینه‌ها و مسائل است (امین مقدسی، ۱۳۹۰: ۶). برخی اندیشمندان هم‌چون مرتضی مطهری بر این باورند که حتی می‌بایست از محدودیت‌های مفهوم «پیشرفت» نیز عبور کنیم و خود را به مفهوم «تکامل» نزدیک نماییم. به‌دیگر سخن، تکامل در این منظر و منظور، مفهومی کامل‌تر، انسانی‌تر و متعالی‌تر از مفهوم پیشرفت دارد. وی ضمن تبیین تفکیک میان گسترش افقی و عمودی انسان، ایمان را حرکت رو به بالا و عمودی، و علم و توسعه‌ی بشری را حرکتی افقی و رو به جلو ارزیابی (مطهری، ۱۳۷۲: ۷۵) و تصریح می‌کند که تکامل، حرکت از سطحی به سطح بالاتر است ولی پیشرفت در یک سطح افقی هم درست می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲-۱۳). از نظر مطهری «هر تکاملی پیشرفت هست؛ اما هر پیشرفتی تکامل نیست. برای این که در مفهوم تکامل، تعالی خوابیده است. برخلاف مفهوم پیشرفت که در مورد یک

گسترش افقی و هم سطح هم صادق است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۳۷۷-۳۷۸)؛ لذا «ممکن است جامعه‌ای پیشرفت کرده باشد، ولی تکامل نیافته باشد» (همان: ۴۰۱) نتیجه آن که در نسبت‌شناسی میان مفهوم تکامل با پیشرفت و توسعه - از حیث منطقی - رابطه‌ی عام و خاص مطلق وجود دارد.

به نظر می‌رسد انتخاب واژه‌ی «پیشرفت» در ترکیب الگوی اسلامی - ایرانی، از سوی مقام معظم رهبری نیز با چنین اندیشه‌ی فلسفی - معرفتی و انگیزه‌ی الهی - توحیدی همراه بوده است؛ از این رو، در گفتمان «تمدن نوین اسلامی» عقلانیت، معنویت، عدالت، حریت و رشد همه‌جانبه تحقق خواهد یافت و تمدنی هدف‌دار، معیارمند و معنامند به‌عنوان الگوی زیست اسلامی فراروی بشریت قرار خواهد گرفت.

مفهوم دیگری که نزدیک به مفهوم تکامل است و طراز آن سطح بالاتری از پیشرفت را دربر می‌گیرد، مفهوم «تعالی» است. این تعبیر در هفت آیه از آیات قرآن مجید مطرح شده است که برای نمونه، به ترتیب: از آیات ۶۴ آل عمران، ۶۱ سباء، ۱۰۴ مائده یاد می‌شود. علامه طباطبایی معتقد است در این آیات مراد از «تعالوا» صرف آمدن نیست؛ بلکه مراد «بالا آمدن» است. این برداشت به واسطه‌ی تفاوت مفهومی واژه‌ی «تعالی» با واژه‌ی «اطلعا» مطرح شده است. در ادبیات فصیح عرب، اگر کسی مثلاً در دامنه‌ی کوه است و بخواهد دیگری را امر کند که به قله‌ی کوه بالا برود، به او می‌گوید: «اطلع»؛ یعنی «بالا برو». و اگر آن کس در قله‌ی کوه است و دیگری در دامنه‌ی کوه و بخواهد او را امر کند به قله‌ی کوه بیا، به او می‌گوید: «تعال»؛ یعنی «بالا بیا» که مشتق از «علو» است (سفری، ۱۳۸۳: ۹۶).

مفهوم «رشد» و نسبت آن با «توسعه»

برخی نویسندگان لفظ «توسعه» را با معنای «رشد» در قرآن مترادف می‌گیرند، در حالی که «رشد» با «توسعه»‌ی غربی متفاوت است. اگرچه «رشد» در برخی از وجوه به «توسعه» شباهت دارد، اما از لحاظ مبانی و اهداف باهم دارای تفاوت‌هایی هستند. به‌دیگر سخن، در فرهنگ و معارف اسلامی مناسب‌تر است که به‌جای واژه‌ی «توسعه» از واژه‌ی «رشد» استفاده شود. لفظ رشد و ترکیبات مختلف آن مجموعاً ۱۹ بار در قرآن مجید آمده است. آیه‌ی مبارکه‌ای که بیش‌تر از دیگر آیات در این زمینه کاربرد دارد، آیه‌ی ۲۵۶ سوره بقره است که «رشد» در مقابل «غی» قرار دارد: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره: ۲۵۶). علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد:

«کلمه‌ی «رشد» به‌معنای رسیدن به واقع هر نظریه‌ای است؛ خلاف آن،

یعنی به‌خطا رفتن از واقع را نیز «غی» می‌گویند. و هدایت به‌سوی رشد، همان

دعوت اوست به‌سوی عقاید حق و اعمالی که عاملش را به‌سعادت واقعی

می‌رساند» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹).

مرتضی مطهری رشد را به رشد فردی - اخلاقی و رشد اجتماعی، آن هم در ابعاد گوناگون تقسیم کرده و بحث رهبری جامعه و امت را نیز در ابعاد معنوی - الهی و اجتماعی با مقوله‌ی «رشد» بر اساس آموزه‌های قرآنی و تعالیم وحیانی پیوند می‌زند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۱۵-۳۲۶). وی تصریح می‌کند:

رشد انسان، رشد اکتسابی است. رشد انسان اولاً غریزی نیست؛ حتی در حدود زندگی حیوانی. ثانیاً محدود به زندگی حیوانی و طبیعی نیست؛ شامل زندگی اخلاقی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، دینی هست و قهراً محدود به زمان حال نیست؛ شامل گذشته و مخصوصاً آینده نیز هست» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۴۹۹).

درهم تنیدگی عدالت و پیشرفت در رویکرد انسان‌شناختی اسلام

اگر «عدالت» یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پیشرفت جامعه شمرده شود، بدون وجود انسان‌های عدالت‌خواه و عدالت‌پذیر، محقق نخواهد شد. باید در جامعه کسانی باشند که «عدالت» برای آنان یک مؤلفه‌ی اساسی پیشرفت تلقی شود و سپس آنان با خودسازی و اراده‌ی قوی به پرهیز از دست‌اندازی به حقوق دیگران و زیاده‌طلبی رسیده باشند و دیگران را به عدالت فراخوانند و جامعه‌ی عدالت‌خواه را شکل دهند؛ بدین ترتیب «قیام مردم به قسط» محقق می‌گردد. این همان فرایندی است که انبیای الهی برای پیشرفت همه‌جانبه و پایدار دنبال می‌کرده‌اند (حدید: ۲۵)؛ آماده‌سازی و تربیت انسان‌هایی که بتوانند این مسیر را هموار سازند.

از طرف دیگر، عدالت نمی‌تواند تنها به‌صرف تکیه بر قانون و ضابطه و با کمک داغ و درفش تحقق یابد؛ عدالت پایدار و فراگیر باید در عمل و اراده‌ی آحاد جامعه و نهادهای اجتماعی متبلور شود. به‌دیگر سخن، چنین مؤلفه‌ای به‌پشتوانه‌ی عناصر و مؤلفه‌های تربیتی انسان‌ها نیاز دارد: «و لتكن منكم امة يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر» (آل عمران: ۱۰۴). بدون تربیت صحیح و عمیق و هم‌سو با مؤلفه‌های اساسی پیشرفت مطلوب، نمی‌توان چرخه‌ی پیشرفت جامعه را به حرکت درآورد. نه تنها عدالت، بلکه استقلال و آزادی و رفاه و سایر مؤلفه‌های پیشرفت در زندگی عینی جامعه نیز بدون تکیه بر «تربیت» محقق نخواهد شد. بنابراین، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، الگویی است تربیت‌محور که «پیشرفت» را از مسیر رشد تربیتی جامعه و دست‌یابی اقشار و آحاد جامعه

به بلوغ عقلانی و ارتقای انگیزه‌های معنوی دنبال می‌کند. در این مسیر، اخلاق سعادت‌محور و متعالی و ارزش‌های بنیادین فوق‌الذکر، هسته‌ی اصلی مؤلفه‌های پیشرفت تلقی می‌شوند و عرصه‌ی زندگی اجتماعی و فردی تحت تأثیر و هدایت این ارزش‌ها جهت می‌یابد (ذوعلم، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

مبانی انسان‌شناسی رشد و پیشرفت در اندیشه‌ی اسلامی

انسان‌شناسی در متن وحی: اختیار، فطرت و سعادت

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، حقیقت انسان مبتنی بر سه اصل: اختیار، فطرت و سعادت است و همه‌ی ابعاد وجودی و برنامه‌های زندگی آدمی را دربر می‌گیرد؛ بی‌توجهی الگوها و برنامه‌های زندگی - اعم از سیاسی، فرهنگی و اقتصادی - به این اصول انسان‌شناسانه موجب ایجاد رخنه‌های پرنشدنی در تئوری‌ها و مدل‌ها می‌شود. بر اساس آیات مختلف قرآن کریم (انسان: ۳؛ روم: ۳۰؛ شمس: ۸-۱۰) انسان ذاتاً در همه‌ی دوره‌های حیات، مختار و آزاد است تا مسیر زندگی خود را انتخاب کند. این اختیار و آزادی به‌معنای رها و سرگردان و بی‌ماهیت بودن وی نیست، بلکه در اعماق درونی خویش به سمت خوبی‌ها و زیبایی‌ها گرایش دارد. این گرایش درونی و فطرت ناب نهفته در وجود آدمی، محرک اصلی و سرآغاز رشد و پیشرفت اوست و انسان را به‌سوی سعادت حقیقی و مقصد نهایی فرا می‌خواند. بنابراین، عنصر اصلی در دکترین اسلامی و قرآنی، تأکید بر این سرمایه و سعادت حقیقی است؛ این امر ناشی از آن است که در مبانی و غایت‌شناسی انسان، رساندن اختیاری انسان به سعادت حقیقی از طریق بیداری فطرت کمال‌جو و زیباپسند او، بیش از هر امر دیگری اهمیت دارد. بر این اساس، مفهوم توسعه و نوسازی معنایی فطری می‌یابد و پیش از آن که به جسم انسان پردازد، به فطرت و روح الهی و سعادت حقیقی او نظر دارد.

به‌طور خلاصه، از نظر اسلام مهم‌ترین ویژگی‌های انسان عبارت‌اند از: مرکب بودن از جسم و روح (مومنون: ۱۴)؛ روح به‌مثابه حقیقت و کمال و بقای انسان (سجده: ۱۱)؛ غایت‌مندی آفرینش انسان در هماهنگی با غایت‌مندی هستی (ذاریات: ۵۶)؛ برخورداری هم‌زمان از کرامت ذاتی و اکتسابی (اسراء: ۷۰؛ حجرات: ۱۳)؛ تکلیف‌محوری و مسئولیت‌پذیری انسان در برابر خداوند، خویشتن و دیگران (اسراء: ۳۶).

انسان به‌مثابه مبنا و پایه‌ی تغییرات و پیشرفت

بحث از محرک تغییر و تحول در تاریخ و اجتماع، در میان اندیشمندان، بحث جنجالی و دامنه‌داری بوده است. فیلسوفان تاریخ و سیاست و برخی اندیشمندان علوم اجتماعی

درباره‌ی چگونگی و عوامل تغییرات اجتماعی، فرضیه‌های مختلفی عرضه داشته‌اند. هر نظریه‌پردازی با توجه به اصول و مبانی فلسفی و جهان‌بینی خودش، به تبیین ماهیت تغییرات اجتماعی و علل و عوامل ایجاد تغییر و تحول در فرد و جامعه پرداخته است (ر.ک: روشه، ۱۳۸۳: ۸۸؛ ملکوتیان، ۱۳۸۴: ۳۲؛ مطهری، ۱۳۸۴: ج ۱؛ رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۹۲). در یک تقسیم‌بندی کلی، نظریه‌های مطرح درباره‌ی تحولات سیاسی و اجتماعی را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

اول؛ دیدگاه‌هایی که معتقدند تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی به‌دلیل ساختاری اتفاق می‌افتد. این نظر از اکثریت برخوردار است. دوم؛ دیدگاه بعضی از اندیشمندان علوم اجتماعی است که تغییر و تحولات را ارادی و مربوط به انسان می‌دانند. (لک‌زایی، ۱۳۸۲: ۲۲۷). هانتینگتون از جمله کسانی است که ایجاد تغییر و دگرگونی در جامعه را به نهاد و نهادسازی فرو می‌کاهد. وی با بهره‌گیری از تعالیم و آموزه‌های آلکسی دو توکویل - که ظهور انجمن‌ها را نتیجه‌ی ضروری توسعه و مساوات می‌دید (بدیع، ۱۳۸۳: ۹۴) معتقد است یک نظام سیاسی زمانی کارآمد و معتبر است که از درجه‌ی بالای نهادینگی برخوردار باشد؛ یعنی سازمان‌ها و آیین‌های زیربنایی آن متعدد و به اندازه‌ی کافی ثابت، و از نظر مردم، ارزش‌مند باشد. او می‌گوید نهادها، تجلی رفتاری یک توافق اخلاقی و بر مبنای مصلحت متقابل‌اند. در جوامع، هرچه نیروهای اجتماعی، متنوع‌تر می‌شوند، نهادهای سیاسی نیز بایستی پیچیده‌تر و مقتدرتر شوند. این تحول در بسیاری از کشورهای رو به رشد سده‌ی بیستم تحقق نیافته است. در این کشورها، نیروهای اجتماعی نیرومند هستند، ولی نهادهای سیاسی سستی وجود دارند. در این کشورها، قوای مقننه و اجراییه، مراجع عمومی و احزاب سیاسی هم‌چنان شکننده و بی‌سازمان برجای مانده‌اند (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۸-۲۲).

بر اساس نگرش متفکران اسلامی، عامل اصلی تغییر و دگرگونی‌ها پیش از آن‌که ساختارها و نهادهای حکومتی باشد، عوامل فرهنگی و خواست و اراده‌ی خود انسان است. "سید محمدباقر صدر" در بحث سنت‌های الهی در قرآن کریم، با استفاده از آیه‌ی: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم؛ همانا خداوند حال هیچ قومی را تغییر نخواهد داد تا زمانی که خود آن قوم، حال‌شان را تغییر دهند» (رعد: ۱۱) این نظریه را مطرح کرده است که علت‌العلل تمامی تغییر و تحولات «خواست و اراده‌ی خود انسان» است. این خواست و اراده هنگامی که در کنار یک اندیشه‌ی جدید قرار گرفت، سمت و سویی تغییر می‌کند. بر اساس نظریه‌ی «محتوای باطنی انسان» شهید صدر، فکر و اراده، تشکیل‌دهنده‌ی ضمیر انسان است که با آمیزش این دو، هدف‌های انسان تحقق می‌یابد. بنابراین، پس از آن‌که

اندیشه و باور انسان تغییر کرد، کردار او نیز تغییر خواهد کرد. به این ترتیب، تغییر در محتوای باطنی انسان‌ها، عاملی سرنوشت‌ساز به‌شمار می‌آید. وی می‌نویسد:

«سازنده‌ی حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان - یعنی فکر و اراده‌ی او- است. ساختمان جامعه در سطح روبنا با همه‌ی پیوندها، سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش روی زیربنای محتوای باطنی انسان قرار دارد و هرگونه تغییر و تکاملی نسبت به رو بنای آن، تابع تغییر و تکامل این زیر بناست؛ با تغییر آن، روبنای جامعه تغییر می‌کند. با به‌هم آمیختن فکر و اراده، قدرت سازندگی و نیروی حرکت آفرینی فعالیت تاریخی بر صحنه‌ی اجتماعی تحقق می‌یابد (صدر، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

جنبه‌های مختلف انسان‌شناختی پیشرفت در رویکرد اسلامی

جنبه شناخت‌شناسی انسان اسلامی

لازمه‌ی آگاهی از پدیده‌های مختلف، بهره‌گیری از منابع و ابزار شناخت متناسب با یک پدیده است. خداوند متعال چهار نوع ابزار شناخت: عقل، حس، شهود عرفانی و وحی و الهام را در اختیار انسان قرار داده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ۴۳). عقل، مفاهیم کلی را درک می‌کند و قادر به تشخیص جزئیات نیست. قلمرو حس، تنها امور مادی و محسوس است و قهراً نمی‌تواند هیچ قضاوتی درباره‌ی ماوراء طبیعت داشته باشد. وحی نیز مختص انبیای الهی است و از این راه به دیگران منتقل می‌شود. کشف و شهود عرفانی در صورت تحقق شرایط معین و برای افرادی خاص میسر می‌شود.

بدین‌سان، شناخت صحیح انسان به‌عنوان یک مبنای تعیین‌کننده‌ی الگوی پیشرفت انسانی، مستلزم به‌کارگیری متناسب همه‌ی ابزارهای شناخت است. این درحالی است که مبانی فلسفی توسعه‌ی متعارف، از میان این ابزارها، تنها دریافت‌های حسی شناخت را به‌رسمیت می‌شناسد. به‌بیان دیگر، علم درباره‌ی ابزار عقل با محدودیت برخورد کرده و ابزار وحی و الهام را غیرعلمی (بلکه ضدعلمی) تلقی می‌کند.

جنبه هستی‌شناسی انسان اسلامی

هر انسانی که هستی خود، اشخاص و اشیای دیگر را در نظر بگیرد، با چند پرسش اصلی روبه‌رو می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۷۲) که پاسخ صحیح به آن‌ها، رشد و تعالی حقیقی انسان را در پی دارد و پاسخ‌های نادرست، می‌تواند او را از مسیر سعادت منحرف نماید. این پرسش‌ها به‌طور عمده مربوط به مبدأ، معاد و سنت‌های حاکم بر نظام هستی، و در زمره‌ی مبانی هستی‌شناختی‌اند؛ کیفیت جواب به آن‌ها، سبب پیدایش نظریه‌های گوناگون علمی

می‌شود. در این قسمت به مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی مرتبط با پیشرفت انسانی اشاره می‌شود.

اول. جنبه خدامحوری انسان اسلامی

نخستین اصل، خدامحوری است؛ این اصل در بخش اعتقادات، متفرع بر پذیرش اصل وجود خدا و مسأله‌ی توحید است. از نظر اسلام، خداوند برترین جایگاه را در عالم هستی دارد (اعلی: ۱؛ روم: ۲۷). اسلام در مقایسه با ادیان دیگر، عالی‌ترین صفات را مخصوص خداوند می‌داند؛ یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها یگانگی خداست (کهف: ۳۸ و ۱۱۰). همه‌ی اندیشه‌های اسلامی و رفتارهای مسلمانان براساس توحید شکل می‌گیرد؛ چون خداوند خالق است، کامل‌ترین علم و آگاهی را نیز درباره‌ی اوصاف مخلوقات‌اش، نیازمندی‌ها و عوامل تکامل و پیشرفت آن‌ها داراست.

حکمت خداوند، ویژگی دیگری است که بر خدامحوری تأکید می‌کند. خداوند حکیم، جهان و انسان را بیهوده نیافریده است (مؤمنون: ۱۱۵) بلکه هدف از آفرینش انسان، پیمودن راه قرب الهی با اظهار بندگی است (ذاریات: ۵۶). از سوی دیگر، تدبیر جهان با خداوند است (ربوبیت تکوینی) و برای این که انسان‌ها زندگی سعادت‌مندانه داشته باشند، برنامه‌ی صحیح زندگی را با فرستادن پیامبران در اختیار آنان قرار داده است (ربوبیت تشریعی). از این‌رو، خدای حکیم، قرآن را به‌مثابه برنامه‌ی زندگی سعادت‌مندانه و مطابق با فطرت به‌دست آخرین پیامبرش برای انسان‌ها فرستاد است. نگرش خدامحوری در اسلام با دیدگاه انسان‌محوری در تلقی مفهوم غربی توسعه، عوامل توسعه، شاخص‌ها، هدف اصلی از توسعه و پیشرفت و نماگرهای آن متفاوت است.

دوم. جنبه سنت‌شناسانه‌ی انسان اسلامی

سنت‌های الهی، ضوابطی است که در افعال الهی وجود دارد (قلعجی، ۱۴۰۸: ۲۵۰) و خداوند امور عالم را بر پایه‌ی آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۱: ۴۲۵). در بررسی قوانین حاکم بر نظام هستی و ظهور و افول تمدن‌ها، توجه به جریان سنت‌های الهی نقش اساسی دارد. نگرش اسلامی به پیشرفت را این‌گونه می‌توان بیان کرد که حکمت و اراده‌ی الهی بر این تعلق گرفته است که ترقی و کمال انسان‌ها و پیشرفت جوامع در گرو اعمال شایسته است؛ و سقوط انسان‌ها و انحطاط تمدن‌ها به عملکرد ناشایست آن‌ها برمی‌گردد؛ عواملی چو تقوی، تحول درونی، انفاق و استغفار بر سیر تحول و پیشرفت جوامع انسانی اثری به‌سزا دارد (اعراف: ۹۶؛ رعد: ۱۱؛ نساء: ۳۹؛ هود: ۵۲). توجه به این عوامل، با نگرش جریان سنت‌های الهی و پیامدهای آن بر پیشرفت تمدن و زندگی بشر، در استنباط صحیح معیارهای پیشرفت

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقایسه مبانی
انسان‌شناختی پیشرفت
و توسعه در اندیشه‌ی
اسلام و نظریه‌ی
لیبرال دموکراسی
(۵۵ تا ۸۲)

انسان در سطح خرد و کلان مفید است. مقایسه‌ی این نگرش با نگرش قهر و خشم طبیعت، لطف طبیعت، دست نامرئی طبیعت و مکانیسم بازار و به بیان دیگر، تبیین مکانیکی و انحصار علت فاعلی در علل مادی به خواننده واگذار می‌شود (کرمی و دیرباز، ۱۳۸۴: ۶۴).

سوم. جنبه جاودانگی انسان اسلامی

باور به «حیات جاودانه» در درک و تبیین مسائل مربوط به پیشرفت انسان، مسیر پیشرفت و معیارهای ارزیابی توسعه‌یافتگی جوامع نقش اساسی دارد. یکی از آموزه‌های مهم در جهان‌بینی اسلامی، معاد و بازگشت انسان‌ها به سوی خداست. اسلام اصالت و جاودانگی را از آن زندگی اخروی دانسته و دنیا را پلی برای رسیدن به آن می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴: ۳۱۹). از دیدگاه اسلام، دنیا مکانی برای تکامل شخصیت انسان (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ج ۱: ۲۶۷) و آخرت محل استقرار (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱: ۱۹) اوست. فرد معتقد به معاد، سود و لذت را منحصرأ در امور مادی نمی‌بیند و به سود و لذت اخروی و فراتر از آن به رضوان الهی نیز اعتقاد دارد و آن را برتر از سود مادی می‌داند. از این‌رو برای رسیدن به سود و منفعت اخروی با ویژگی‌هایی از جمله: پایدار (اعلی: ۱۶ و ۱۷؛ نحل: ۹۶)، خالص (فاطر: ۳۵)، ویژه (توبه: ۷۲؛ نوری، ۱۴۰۸: ج ۶: ۶۳) و فراوان (زخرف: ۷۱؛ آل‌عمران: ۱۳۳) از بسیاری از لذت‌های دنیوی چشم‌پوشی می‌کند. بنابراین، براساس معیارهای پیشرفت انسانی مبتنی بر آخرت‌گرایی، انسان پیشرفته کسی است که با استفاده‌ی صحیح از امکانات و نعمت‌های دنیا در جهت تأمین نیازهای مادی خود، برای سعادت زندگی اخروی نیز می‌کوشد.

معیارهای پیشرفت و تعالی از دیدگاه اسلام

دین‌داری

دین‌داری، نخستین معیار و شاخص پیشرفت انسانی اسلام است. انسان با توجه به بینش الهی و پایبندی به آموزه‌های وحیانی، از موجودی مادی به وجودی ملکوتی تبدیل‌شدنی است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱: ۴). دین ارزش انسان را از محدوده‌ی مادیات فراتر برده، در جایگاه موجودی معرفی می‌کند که شایستگی دست‌یابی به مقام خلافت الهی را دارد.

دین بر شخصیت انسان اعم از: رفتار، نوع زندگی، سلايق و ترجیحات، چگونگی برخورد با انسان‌های دیگر، منابع و محیط زیست اثر دارد. انسان پیشرفته طبق موازین و معیارهای دینی می‌تواند به مقام رضوان الهی نایل شود (مجادله: ۲۲). دین‌داری مبتنی بر دو بعد بینشی و رفتاری است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، ایمان و عمل صالح دو رکن اصلی تدین به دین الهی هستند؛ از این‌رو، می‌توان دو شاخص بینش و عقیده‌ی صحیح (اصول اعتقادات) و پایبندی به تکالیف الهی (تکلیف‌مداری) را طرح کرد. این دو شاخص امکان

سنجش کمی میزان تدین را با استفاده از نمونه‌های آماری فراهم می‌کند. گفتنی است معیار دین‌داری با دو شاخص: داشتن عقیده و بینش صحیح (ایمان به اصول اعتقادی) و پایبندی به تکالیف الهی - به معنای انجام واجبات و ترک محرمات - ما را از معیار کرامت و آزادگی (با شاخص‌هایی که برای آن مطرح می‌شود) بی‌نیاز نمی‌سازد؛ زیرا روشن نیست که انسان با داشتن دو شاخص مطرح شده برای دین‌داری، به آرامش و اطمینان خاطر مورد نظر خود در معیار کرامت و آزادگی برسد و از شئون و مکارم اخلاقی چون: مناعت طبع، سخاوت، شجاعت، صبر و بردباری، مسئولیت‌پذیری و تواضع بهره‌مند گردد. علاوه بر این که دین برای عملی شدن احکام و دستورهای خود از ظرفیت شئون اخلاقی استفاده می‌کند؛ از سوی دیگر، اصل کرامت و آزادگی امری فطری بوده و هر انسانی با عقل سلیم خود در پی آن است و آموزه‌ها و احکام دینی، مانند بسیاری از موضوعات دیگر درصدد تصحیح، تقویت و جهت‌دهی به آن می‌باشند.

علم و معرفت

علم و معرفت، معیاری است که نیاز به عقل و عقلانیت انسان را تأمین می‌کند. کسب و طلب علم از شعائر اساسی اسلام است که به آن سفارش شده است (مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰: ۱۳). خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده [است] به درجاتی ارتقاء مقام می‌دهد» (مجادله: ۱۱). این آیه، عالمان با ایمان را بر دیگر مؤمنان برتری داده است. در اهمیت علم به عنوان یک معیار همین بس که حضرت ابراهیم آن را علت لزوم متابعت پدر از خود بیان نموده است (مریم: ۴۳). در تعریف انسان پیشرفته به معنای واقعی، توجه به این نکته لازم است که غایت دین‌داری (عبادت به تمام معنای کلمه) رسیدن به معرفت است. این مطلب را به شرح اصول کافی که «لیعبدون» را در آیه‌ی «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) به «لیعرفون» تفسیر کرده؛ و در ادامه‌ی حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» را آورده، می‌توان مستند ساخت (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۱۹).

از نظر اسلام، علمی سعادت‌آفرین و موجب رستگاری است که با معرفت همراه باشد و جنبه‌های شناختی و معرفتی انسان را افزایش دهد. همراه با تحول و اصلاح انسان، فضایل اخلاقی و معنوی برای او به ارمغان می‌آید. این علم مشتمل بر علوم متعارف در زمینه‌ی کشف رازهای طبیعت و معرفت به خالق، خودشناسی (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۸۹)، شناخت اسباب سعادت، خوشبختی دنیا و آخرت و شیوه‌ی بهره‌برداری از امکانات دنیاست. به بیان دیگر، منظور از علم و سطح تحصیلات در توسعه‌ی انسانی متعارف، متغیر آموزش و سطح

سواد افراد جهت نشان دادن میزان دستیابی مردم به سطوح دانش طراحی شده است؛ اما در پیشرفت انسانی مطمئن نظر اسلام، دانش تنها شرط لازم (نه کافی) برای وصول به علم و معرفت است. قرآن برای ارتقای سطح معرفت افراد آنان را به تدبر و تفکر و تعقل در آیات الهی دعوت می کند (روم: ۲۰-۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲).

تأمین معاش

تأمین معاش، علاوه بر رفع نیازهای جسمی، در دین داری انسان نیز مؤثر است. پیامبر اسلام (ص) انجام دستورهای دینی را به وجود نان - که نمود بارز معیشت انسان است - منوط کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۷۳). ایشان در حدیثی دیگر می فرماید: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (همان، ج ۲: ۳۰۷)؛ یعنی فقر معیشتی بر امور معنوی و دین داری فرد اثرگذار بوده و ممکن است انسان را تا مرز کفر پیش ببرد. امام صادق (ع) درباره ی اهمیت تأمین معاش فرمودند:

«پنج ویژگی است که هرکس حتی یکی از آنها را از دست دهد، برای همیشه با معیشت ناقص، زوال عقل و قلبی مشغول روبه رو می شود: سلامت جسم، امنیت، توسعه ی معاش (درآمد مکفی)، انیس موافق (همسر، فرزند و دوست صالح) و آرامش روحی (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵: ۱۶۴).

اسلام با درک ضرورت تأمین معاش، فقط به قدرت خرید با شاخص درآمد سرانه ی واقعی بسنده نمی کند؛ بلکه حلال و طیب بودن درآمد و رعایت حدود الهی و ارزش های انسانی را نیز در مسیر تأمین معاش لازم می داند. آنچه شاخص پیشرفت انسانی را از شاخص توسعه ی انسانی متعارف متمایز می کند این است که در برنامه ی پیشرفت انسانی اسلامی، کیفیت گذران عمر و نوع تأمین معیشت از طولانی بودن مدت زندگی و صرف تأمین معاش مهم تر قلمداد می شود و اغلب راهبردها و راهکارهای مطرح شده در آموزه های دینی، به دنبال ارتقای معنوی زندگی انسان هستند.

کرامت و آزادگی

کرامت و آزادگی، چهارمین معیار برای ارزیابی پیشرفت و تعالی انسان است. کرامت، مقامی تکوینی است که خداوند متعال به همه ی انسان ها بخشیده است (اسراء: ۷۰). افرادی که در این دنیا با ایمان و عمل صالح، کرامت ذاتی شان را به فعلیت می رسانند و با رعایت تقوا، مقام قرب الهی را به دست می آورند، در زمره ی گرامی ترین انسان ها در پیشگاه خدا قرار می گیرند (حجرات: ۱۳) و در نتیجه، با کرامت اکتسابی از اسارت هواهای نفسانی آزاد می شوند و به حریت و آزادگی دست می یابند.

برای کرامت و آزادگی می‌توان سه شاخص: رعایت مکارم اخلاقی، ولایت‌پذیری و اطمینان خاطر و آرامش روحی را مورد توجه قرار داد. باید توجه داشت که کرامت و آزادگی دارای دو بعد روحی-روانی و عملی است که جنبه‌ی روحی آن در شاخص آرامش روحی و اطمینان‌خاطر و برخی اوصاف مکارم اخلاقی جلوه‌گر می‌شود. جنبه‌ی عملی آن نیز در ولایت‌پذیری و برخی شئون و مکارم اخلاقی چون صبر و بردباری، مسئولیت‌پذیری، سخاوت، اعتدال فرصت، وفای به عهد، عفو و گذشت نمود می‌یابد.



مبانی انسان‌شناختی توسعه و پیشرفت در نظریه لیبرال دموکراسی

فهم و درک مفهوم و کارکرد توسعه و پیشرفت در چارچوب پارادایم غرب، منوط به فهم اصول و مبانی فلسفی و انسان‌شناسانه‌ی نظریه‌ی لیبرال دموکراسی است. بر این اساس می‌توان نظریه‌ی لیبرال دموکراسی را یک چهارضلعی یا چهاروجهی در نظر گرفت که در هر وجه یا ضلعی، تاثیر خاص خود را بر تلقی‌ات از توسعه و پیشرفت گذاشته است:

عقل‌گرایی در مقابل وحی‌گرایی

یکی از اصول جدی و شاید ابتدایی‌ترین اصل از اصول نظریه‌ی لیبرال دموکراسی، تکیه بر عقل بشر به جای اعتقاد به وحی برای تمثیت امور اجتماعی و سیاسی است؛ در واقع اگر باوری هم به خداوند باشد، این باور عمدتاً در حوزه‌ی امور خصوصی و فردی متمرکز شده است. بر این اساس، عقل انسان به جای وحی می‌نشیند. از این رو تعریف هرگونه مدل و الگو برای توسعه‌ی انسان، می‌بایست مستقل و متمایز از ملاحظات وحیانی و دینی، صورت عملی به خود بگیرد. در واقع، نگرش عمده‌ی نظریه‌پردازان توسعه از جمله توسعه‌ی سیاسی در غرب - همانند هانتینگتون - به انسان و جامعه، نگرشی تاریخی است که سعادت اصلی آدمی در همین دنیا و در پرتو رفع نیازهای مادی برآورده می‌شود. در این دیدگاه، انسان موجودی خودبنیاد و بی‌نیاز از خدا و شریعت الهی تصور می‌شود (هانتینگتون، ۱۳۷۵:

۱۴۷-۱۴۸).

انسان مداری (اومانيسم)

این مفهوم که در قرن چهاردهم، ابتدا در حوزه ادبیات و هنر و سپس در عرصه علوم طبیعی و انسانی رواج و گسترش یافت (حاتمی و لعل‌علیزاده، ۱۳۸۹: ۵۳) بر این فرض استوار است که انسان بی‌نیاز و مستقل از وحی و دین می‌تواند خود، ملاک و معیار تشخیص حق از باطل باشد و با کمک عقل خود - و بدون توجه به خداوند و بی‌نیاز از دین - بر همه‌ی موانع و مشکلات زندگی‌اش (از جمله مقولات مربوط به پیشرفت و توسعه) فائق آید.

آزادی

این مفهوم، مبتنی بر دو وجه یا دو ضلع قبلی در نظریه‌ی لیبرال دموکراسی است. انسانی که واجد عقل تام و بی‌نیاز از فرامین و هدایت‌های وحیانی است، می‌تواند قهراً و به‌طور طبیعی، صلاح و فساد خود را تشخیص داده و مصالح و منافع خویش را به‌درستی تأمین نماید. انسانی این‌چنینی باید از موهبت و امتیاز آزادی فردی و اجتماعی برخوردار باشد و بتواند به اهداف و آمال خود برسد. نتیجه‌ی عملی چنین رویکردی، نفی مداخله‌ی دولت یا هر مرکزیت قدرت و اقتداری در اقتصاد، سیاست، عقاید و فرهنگ است و لذا از دل چنین نفی و طردی سه نوع: لیبرالیسم سیاسی (نفی مداخله‌ی دولت در حوزه‌ی جامعه مدنی و لزوم تحقق جامعه‌ی حداکثری و دولت حداقلی)؛ لیبرالیسم اقتصادی (نفی مداخله‌ی دولت در حوزه‌ی اقتصادی و لزوم تقویت بازار و بخش خصوصی در مقابل دولت و حکومت) به‌هدف نیل به توسعه و پیشرفت اقتصادی به اصطلاح خلاقانه؛ و لیبرالیسم فرهنگی (نفی مداخله‌ی حکومت در عرصه‌ی دین و مذهب و لزوم تقویت آزادی عقیده و بیان و آزادی دینی - مذهبی) متولد و ترویج شده است.

علم‌محوری (در مقابل دین‌محوری)

در چارچوب نظریه‌ی لیبرال دموکراسی، انسان عاقل، بی‌نیاز از وحی - که مستحق اعطا و دریافت آزادی‌های مختلف نیز هست - می‌تواند علمی را تولید و ترویج کند که نه تنها مستقل از انگاره‌ها و آموزه‌های دینی است، بلکه حتی در تقابل با دین، نهادهای دینی و عالمان دینی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که علم و دین و به‌عبارتی علم و کلیسا، هنگامی در مقابل هم قرار گرفتند که گالیله و کپلر و کوپرنیک، نظریه‌های جدیدی را در فضاشناسی و هیأت که عمدتاً با جزم‌های کلیسا و کشیشان و خصوصاً با ظواهر انجیل در تعارض بود، مطرح کردند. هر چند در بدو امر، کلیسا به‌شدت مقاومت می‌کرد، ولی در نهایت قبول شکست کرد و جدایی دین از علم، تفکر غالب در عصر نوزایی گردید

(نقیب‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۰-۲۲). بدین‌سان با ظهور موج اثبات‌گرایی و خصوصاً با تلاش‌های اگوست کنت، این نگرش در جامعه‌ی غربی رواج یافت. طرفداران این تز عقیده دارند که انسان با کمک عقل و علم - به‌ویژه علمی که مبتنی بر مشاهده^۱، اندازه‌گیری^۲ و شمارش^۳ و تکرار نتایج باشد- می‌تواند به اداره‌ی امور اجتماعی و توسعه و پیشرفت مادی بپردازد و چنین علمی، توانایی حل مسائل و معضلات فکری، اجتماعی و سیاسی را دارد. بر اساس این تجربه تاریخی، هرگونه علمی با هدف توسعه و پیشرفت انسانی و جوامع بشری، راه خود را از دین و مذهب جدا کرد و «علم توسعه» تهی از درون‌مایه‌های دینی - حتی در مقام ضدیت با دینی - بر اساس رویکردهای سکولاریستی، قوام و دوام یافت.

مقایسه مبانی انسان‌شناختی در اسلام و لیبرال دموکراسی

مقایسه در چارچوب مکتب اصالت لذت (اپیکوریسم)

در دیدگاه لیبرال، تعریف ارائه‌شده از «زندگی خوب»^۴ متکی بر اصالت لذت و سودمحوری است. در این نگرش که تمایلات نفسانی و ارضای آن مبنای برآورده‌شدن نیازهای انسانی است، فرد می‌تواند حق انتخاب خود را گسترش دهد، به‌شرطی که با تعاریف جامعه به‌عنوان شهروند نو در کشور توسعه‌یافته سازگار شده باشد. به عبارت دیگر، مهارت‌های انسانی باید چنان رشد کنند تا برای کسب منابع فردی و حفظ منافع، انعطاف لازم وجود داشته باشد. از آن‌جا که تأمین زندگی دنیا و برآوردن معاش فارغ از چارچوب‌های دینی مدنظر است، لذا برآورده‌ساختن خواسته‌ها جهت جلب سود بیش‌تر، حد و مرزی نمی‌شناسد. در این نگرش، حتی آن‌گاه که از معنویت سخن به میان می‌آید، حوزه‌ی فردی را دربر می‌گیرد که آن‌هم به‌خاطر افزایش امنیت فکری، جهت بهره‌وری بیش‌تر در چرخه‌ی اقتصادی است. به‌طور خلاصه، اساس تفکر مکتب اپیکوریستی بر این فرض استوار گردیده، که بشر اساساً موجودی است از جنس طبیعت؛ درست مانند دیگر حیوانات. بنابراین فرض، مهم‌ترین اصول فکری این مکتب عبارت‌اند از: اصالت

-
1. Observation.
 2. Measurment.
 3. Count.
 4. Good Life.

منفعت/فایده‌گرایی (مادی)^۱، اصالت فرد^۲ و اصالت آزادی (شامل آزادی مالکیت، آزادی در نحوه‌ی بهره‌برداری از مالکیت و سرمایه و آزادی در نحوه‌ی مصرف) (صدر، بی‌تا: ۵۹-۶۸). تجلی آشکار این تفکر را در تمدن عصر حاضر می‌توان مشاهده کرد. دانشمندان متعددی در جهت تبیین و پردازش این نظریه قدم برداشته‌اند. از جمله‌ی این اندیشمندان می‌توان به: جرمی بنتام، آدام اسمیت، هنری سیج ویک و دیوید ریکاردو اشاره کرد.

پیروان دیوید هیوم در انگلستان، بر آن شدند تا با مبنا قرار دادن مفروضات وی، نوعی هدف‌مداری و غایت‌مندی را در حیات انسان کشف کرده و عرضه نمایند. یکی از این افراد، جرمی بنتام است که سعی کرد تا تمایلات یا خواسته‌هایی را که هیوم آن‌ها را متعدد می‌دانست، به دو مورد اساسی کاهش دهد: ۱. تمایل به اجتناب از رنج؛ ۲. گرایش به کسب لذت مادی (مادی). در واقع وی کوشید تا روشن کند که چه اقدامات و سیاست‌هایی بیش‌ترین لذت؛ و چه سیاست‌ها و اقداماتی، کم‌ترین رنج را به‌دنبال می‌آورد. وی اصول دانش جدیدی را پی ریخت که مکتب لذت‌گرایی یا مطلوبیت‌گرایی نامیده شد. در این دانش جدید، لذت هر فرد می‌توانست به لحاظ تئوریک به حداکثر برسد.

همان‌طور که تئوری لذت یا مطلوبیت‌گرایی به تدریج شکل می‌گرفت و توسعه می‌یافت، فرضیه‌های هیوم نیز دست‌خوش تغییر و تحول گردیده و دقیق‌تر می‌شد. دیگر متفکران کوشیدند تا سردرگمی موجود در نظریه‌ی هیوم را برطرف کرده، مدل منظم‌تری از جامعه ارائه نمایند. اوج این گرایش زمانی فرارسید که آدام اسمیت نظریه‌ی خود را مبنی بر این که جست‌وجوی ثروت می‌تواند عمیق‌ترین نیازهای انسان را کاملاً برآورده سازد، اعلان کرد. این تحدید و تقلیل نیازهای انسان به نیازی واحد، پیامدهای بسیاری را به‌دنبال داشت. از جمله پیامدهای این اقدام این بود که شخصیت انسان - که در این دیدگاه نشأت گرفته از عاطفه‌ی اساسی حرص به‌شمار می‌آید - شخصیتی پایدار، قانون‌مند، کامل و قابل پیش‌بینی تصویر گردید. مزیت ارائه‌ی چنین تصویری از انسان این بود که نظریه‌پردازان را قادر ساخت تا زندگی انسان را نیز مانند سایر اجزای بازار، تابع همان فرمول‌های ریاضی مطلوبیت‌گرایی یا برخورداری تلقی نمایند.

در چنین تصویری از انسان، افراد به‌مثابه جزایر مستقل یا امپراتورهای کوچکی تلقی می‌شوند که هر یک دارای نیازها، خواسته‌ها و تمایلات مخصوص به‌خود هستند. در

1. Pragmatism.

2. Individualism.

عین‌حال، فرض بر این است که هر امپراتوری فردی قادر خواهد بود تا در برابر هر چیز، ولو روابط شخصی، سود و زیان خویش را محاسبه نماید (Lindholm, 1990:34).

در دیدگاه فوق، «خیر» مساوی با برخورداری و لذت مادی تعریف می‌شود. «شر» نیز مساوی است با عدم برخورداری و رنج و الم. «سعادت» به معنای تلاش فرد برای دستیابی به حداکثر لذت مادی معنی می‌گردد. انسان کامل در این مکتب، مساوی با انسان برخوردار است (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۳) و جامعه‌ی ایده‌آل، جامعه‌ی مرفهی است که فرد در آن قادر باشد در نهایت آزادی به حداکثر لذت مادی دستیابی پیدا کند.

مقایسه در چارچوب مفهوم اومانیسیم

رتبه‌بندی انسان‌ها

دیدگاه اومانستی که اصل را بر فردگرایی گذاشته است و «انسان را بما هو انسان» دارای حق می‌داند، مورد تأیید اسلام نیست؛ زیرا در تفکر اسلامی، در چالش بین اصالت فرد و اجتماع، تقدّم مرد و زن بر هم‌دیگر، تقدّم ملیتی بر ملیتی دیگر، و.... هیچ کدام تقدم ندارند؛ بلکه تقدم از آن «حق» است و انسان مجموعه‌ی ارزش‌ها و حقایق را توسط وحی از طریق پیامبران به‌دست می‌آورد؛ زیرا در تفکر اسلامی، به‌علت دو بعدی و دوساحتی بودن انسان، نه‌تنها نمی‌توانند معیار و محور همه‌چیز باشد، بلکه ممکن است تقسیم به انسان و ضدانسان شود. آن‌هایی که صفات و جنبه‌های منفی خود را به منصفی ظهور رسانیده‌اند و از استعدادهای خویش در جهت عصیان و اضلال استفاده می‌کند، مصداق آیه‌ی «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹) هستند؛ و آن‌هایی که استعدادهای مثبت را به منصفی ظهور رسانیده و در جهت درست و اهداف معین‌شده در فلسفه‌ی خلقت به کار می‌گیرند، مصداق آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶). به‌دشواری می‌توان همه‌ی این دو طیف را تحت اسم و عنوان واحدی به نام انسان جمع کرد. استاد مطهری در این باب معتقدند انسان‌ها فقط در علم بیولوژی با هم تساوی دارند، و از نظر حرمت و ارزش و فضیلت و کمال ممکن است تقسیم به انسان و ضدانسان شوند. ایشان در این‌باره می‌نویسند:

«این اشتباه است که ما خیال کنیم همین‌قدر که انسان بیولوژیکی شد، دیگر جان و مالش محترم است؛ از نظر انسان بما هو انسان، در هر شرایطی بود، بود. این طرزفکر فرنگی‌هاست که می‌گویند انسان‌ها یعنی: نوع انسان، انسان زیست‌شناسی، انسانی که علم بیولوژی او را انسان می‌داند. از نظر بیولوژی،

معاویه یک انسان است و ابوذر هم یک انسان است؛ یعنی این طور نیست که مثلاً بگوییم گروه خون ابوذر برگروه خون معاویه از نظر بیولوژی ترجیح دارد. ولی در باب انسان، سخن از انسانی است با معیارهای انسانیت؛ و لهذا یک انسان، ضدانسان از آب درمی آید. معاویه انسان ضدانسان است؛ یعنی ضدانسانیت. انسان یعنی شرافت، فضیلت، تقوی، عدالت. اگر انسانی بر ضد انسانیت قیام کرد، او از ابتدا احترام ندارد؛ خون و مالش احترام ندارد؛ نه این که خون و مالش احترام دارد و از بین بردن خون و مالش کار زشتی است؛ ولی ما برای هدف مقدسی این کار زشت را انجام می دهیم. اصلاً زشت نیست» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶۴).

دوساحتی بودن انسان

نادیده گرفتن بعد روحانی بشر، ظلمی فاحش و ستمی ناروا برای انسان است. اومانیزم غرب بانادیده گرفتن ساحت معنوی و روحی انسان، فضائل و کراماتی که مربوط به روح انسان می شود را نیز انکار می نماید. از این رو کراماتی که در اسلام - به ویژه کرامت اکتسائی - برای انسان در نظر گرفته شده است، نه تنها فرهنگ غرب آن ها را به رسمیت نمی شناسد، بلکه تمسک و اعتقاد به آن ها بی خردی و ارتجاعی تفسیر می شود. در فرهنگی که شعار «من هدف و دیگران وسیله» سر داده شود، به قول علامه جعفری (ره) «ارزش و حیثیت و کرامت ذاتی انسان، خواب و خیالی بیش نخواهد بود» (جعفری، ۱۳۸۵: ۹۳).

در این میان، غربی ها، متواضعانه روح را به عنوان جنبه ای مستقل از وجود انسان و به عنوان حقیقتی قابل بقا نمی شناسند و میان خود و گیاه و حیوان، از این جهت فرقی قایل نمی شوند. انسان غربی میان فکر و اعمال روحی، میان گرمای زغال سنگ از لحاظ هیأت و جوهر، تفاوتی قایل نیستند. همه را مظاهر ماده و انرژی می شناسند. از نظر غرب اصل اساسی حاکم بر وجود جانداران، و از آن جمله انسان، اصل تنازع بقاست. انسان همواره می کوشد خود را در این نبرد نجات دهد. عدالت و نیکی و تعاون و خیرخواهی و سایر مفاهیم اخلاقی و انسانی، همه مولود اصل اساسی تنازع بقا می باشد. و بشر این مفاهیم را به خاطر حفظ موقعیت خود، ساخته و پرداخته است. از نظر برخی فلسفه های نیرومند غربی، انسان شیئی است که محرک او جز منافع اقتصادی نیست؛ دین و اخلاق و فلسفه و علم و ادبیات و هنر، همه روبناهایی هستند که زیربنای آن طرز تولید و پخش و تقسیم ثروت است (مطهری، پیشین: ۲۶).

نیاز یا عدم نیاز انسان به منبع وحی

در فرهنگ اومانیستی، بشر قادر است نسخه بی‌بدیل سعادت‌مندی خود را بدون نیاز به آموزه‌های وحیانی بیچد؛ خوب و بد و خیر و شر را خود تشخیص دهد. ولی از نظر اسلام، آدمی هرچقدر به علم و دانش خود بیفزاید، مصداق آیه‌ی: «مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسُ بَايَ اَرْضٍ تَمُوتُ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ» (لقمان: ۳۴) است و از سرنوشت فردای خویش آگاهی ندارد. کسی که می‌خواهد برای بشر، بدون محدودیت زمانی و مکانی، تا فراسوی تاریخ حکمی صادر کند، یا حقی برای او قائل شود، باید گذشته‌ی بشر را بداند؛ خود بشر را بشناسد و بر نیازهای او اشراف داشته باشد. بدیهی است فقط خداوند متعال - به واسطه‌ی این که خالق بشر است - می‌تواند نسخه‌ی بی‌بدیل سعادت وی را در قالب دین و وحی بنویسد. در مجموع، در دیدگاه اومانیستی، به عقل و خرد بی‌اندازه بهاء داده می‌شود؛ تاجایی که عقل، محور حقیقت و درک شخصی هر فرد می‌گردد و انسانی عزیز است که اندیشه کند. نتیجه این که اگر خدا، معاد، وحی و امور متافیزیک در نهان‌خانه‌ی عقل حل‌اجی شد و خروجی آن به یک باور عقلانی رسید، وجود دارد؛ وگرنه وجود ندارد. در تفکر اسلامی، قلمرو حقانیت صرفاً و به‌طور اختصار، عقل نیست. اسلام در کنار عقل به وحی و مکاشفات عرفانی هم توجه دارد.

هدف نهایی از خلقت

در فرهنگ اومانیستی، هدف نهایی بشر در این دنیا رسیدن به لذت است؛ زیرا اگر مبنای دآوری خودِ شخص و ابزار دآوری، حواس وی باشد، بی‌گمان هدف نیز لذت‌بردن از مواهب دنیوی خواهد بود. از منظر تئورسین‌های غربی، دولتی خوب است که در پی برآوردن سود بیش‌تر و لذت بیش‌تر برای مردم خویش باشد. در آن قاموس، امور ماورائی و اندیشه‌ی متافیزیکی، مسائلی متحجرانه و ساخته و پرداخته‌ی بشر است. دنیا و هر آنچه در آن است، جز ماده و تفاسیری ماتریالیستی چیزی نیست. کمال هرفردی در میزان دست‌رسی به امور دنیوی و لذت‌بردن از مواهب دنیوی است.

در تفکر اسلامی، دنیا محل آزمایش و مزرعه آخرت است و استفاده از دنیا در حد متعارف توصیه‌شده می‌شود. اساس کار در این دنیا پیمودن مسیر تکامل و رسیدن به مقام قرب الهی و سعادت مطلق است. انسان موجودی مکلف است که دین برای هدایت او آمده و تکلیف انسان را در برابر خالق کاینات روشن نموده است. در این قاموس، دین نسخه بی‌بدیلی است که برای هدایت و نجات بشر توسط انبیای الهی آورده شده و چراغ راه او برای گذر از تاریکی‌ها گشته است.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقایسه مبانی
انسان‌شناختی پیشرفت
و توسعه در اندیشه‌ی
اسلام و نظریه‌ی
لیبرال دموکراسی
(۵۵ تا ۸۲)

آزادی

در دیدگاه اومانستی، فرد به‌طور مطلق آزاد بوده و مجری امیال و تمنیات درونی خویش است. قلمرو این آزادی فحش و ناسزاگویی و عدم ضرررساندن به‌دیگران بوده و مشمول بی‌بندوباری‌های اخلاقی حتی از نوع رذل آن هم می‌شود؛ در عرصه اقتصاد و غیره هم آزادی تام دارد. اگر خداوند از طریق دین و دولت از طریق قانون آزادی فردی را محدود نمایند، این خلاف حق شهروندی است و دخالت در حوزه‌ی شخصی افراد تعبیر می‌شود.

در اندیشه‌ی اسلامی برای آزادی چارچوبی تعیین شده است و هرکسی نمی‌تواند با ادعای آزادبودن مختل نظم عمومی باشد و با رفتار و سلوک خاص خود، فضای عمومی جامعه را به‌سوی بی‌بندوباری اجتماعی و ترویج فسق سوق دهد. انسان در جامعه مسئولیت اجتماعی دارد و در تعیین سرنوشت جمعی، رفتار هر فردی تأثیرگذار است. از این جهت اسلام بسیار تأکید به جمع دارد، تا فردیت افراد: «ید الله مع الجماعة». دین اسلام قایل به دونوع آزادی است: آزادی درونی (آزادی معنوی) و آزادی برونی. آزادی درونی همان آزادبودن از هوس‌بازی است، نه آزادی به‌سوی هوسرانی. در منطق اسلام، آزادی بی‌حد و حصر و ولنگاری اسارت است. یعنی انسان که اسیر نفس خود شد، دیگر آزاد نیست و فلسفه بعثت انبیا هم در این راستاست. بدیهی است این آزادگی به انسان عقلانیت و عرفان می‌بخشد. اما آزادی برونی یعنی در جامعه‌ی اسلامی هرکس مسئول تعیین حاکم بر سرنوشت خویش است و سرنوشت فرد از سرنوشت جمع جدا نمی‌باشد.

مقایسه از حیث توسعه اقتصادی

نگاهی به مباحث توسعه‌ی اقتصادی در ادبیات غربی - لیبرالیستی نشان می‌دهد که اندیشمندان اقتصادی همواره در مورد تعریف پیشرفت و راهبردهای آن اختلاف داشته‌اند (ولفگانگ، ۱۳۷۷: ۴۸؛ هانت، ۱۳۷۶: ۹۵؛ لومفرت، ۱۳۷۶: ۷۸؛ همبرگ، ۱۳۷۵: ۶۰؛ گریفمن، ۱۳۷۵: ۷۲). در تعاریف اولیه اقتصاددانان، پیشرفت جوامع انسانی به‌عنوان رشد سطح محصولات تفسیر شده و راهبرد رسیدن به آن نیز تشویق پس‌انداز و مصرف تلقی گردیده است. در این میان، نگرش اسلامی به توسعه را می‌بایست رویکردی متفاوت به توسعه و پیشرفت قلمداد کرد. بر اساس این رویکرد، جامعه متشکل از انسان‌های آگاه، سالم و پر درآمد، الزاماً پیشرفته نیست؛ بلکه عناصر دانش، سلامت، و ثروت حتی می‌توانند موجب غفلت انسان و در نهایت سقوط تمدن‌های بشری شوند (رجایی و همکاران، ۱۳۸۲: ۴۶-۵۷). در نگرش اسلامی، بعد چهارم پیشرفت، خداگونه‌شدن انسان است. بر این اساس، در جامعه اسلامی، پیشرفت

عبارت است از: تربیت افرادی آگاه، سالم، پردرآمد و خداگونه. عنصر اخیر ابزاری برای حفظ دانش، سلامت و ثروت از مسیر انحراف و انحطاط است. در این تفسیر از توسعه که می‌توان آن را «پیشرفت متعالی» نامید، خداگونه‌شدن انسان‌ها الزامات خاصی بر دانش، سلامت و ثروت افراد جامعه وضع می‌کند؛ از آن‌جمله، توان‌مندان - به‌منظور نیل به خداگونه‌شدن - باید زکات دانش، سلامت و ثروت خود را بپردازند تا در پی این عمل داوطلبانه‌ی عبادی، به مراتب بالای قرب الهی نائل شوند.

تعریف پیشرفت متعالی مستلزم به‌رسمیت شناختن یک انسان‌شناسی متعالی در چارچوب اهداف انسان تعالی‌جو و ترقی‌خواه یعنی خداگونه‌شدن او و رسیدنش به «حیات طیبه» است. از این‌رو، مبنای الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، چندان اقتصادگرا نیست؛ هرچند اقتصاد نیز در آن مهم است. اما جزء جدایی‌ناپذیر آن، رعایت عدالت و معنویت است و در صورتی که هر برنامه و شاخصی منافاتی با این اصول داشته باشند، مقبول نیست. بنابراین، لازم است در هر حوزه، شاخص‌های آماری جدیدی تدوین و ملاک عمل قرار گیرند؛ زیرا نمی‌توان شاخص‌های توسعه در الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی را با خط‌کش کشورهای غربی اندازه گرفت و صرف تقلید از غرب را نمی‌توان تمدن و پیشرفت نامید. بنیاد تمدن جدید موقعی گذاشته می‌شود که احساس ملی و همراه با آن، نهادهای حکومتی و اجتماعی، از اساس دگرگون شده باشند. تقلید از ظواهر پیشرفت غربی ما را به راهی نافرجام خواهد کشاند. باید در اخذ دستاوردهای سایر کشورها، رویکردی گزینشی داشت و معارف بیگانه را مطابق با نیازهای فرهنگی خود اصلاح کرد و با نوسازی کلی، به کار بست (علوی و محجوب، ۱۳۸۵: ۲۶۰-۲۶۱). استفاده از تجارب غرب در زمینه‌ی توسعه نیز ضروری به‌نظر می‌رسد. البته استفاده از این تجارب، نهایتاً باید در راستای تدوین الگوی توسعه باشد، نه الگوی پیشرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیشرفت در همه‌ی عرصه‌های آن مستلزم داشتن الگویی مناسب است. الگویی که با مبانی فکری و فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی) نظام تناسب داشته و سازگار باشد. الگویی که برآمده از نیازهای موجود کشور در همه‌ی ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده و در عین توجه به شرایط محیطی کشور (توجه به واقعیات)، برگرفته از ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی (توجه به آرمان‌ها) نیز باشد. استخراج و طراحی چنین الگویی، در همه‌ی ابعاد آن، خود تابعی از دانش در آن حوزه‌هاست. با چنین فرضی، یکی از پیش‌شرط‌های بسیار اساسی و تعیین‌کننده در طراحی

الگوی مزبور، ترسیم یک انسان‌شناسی صحیح و روشن است که مبتنی بر آن الگوی پیشرفت و توسعه‌ی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی صورت‌بندی شود. در چنین فضایی است که نوع نگاه به هستی و انسان در اسلام در مقایسه با برداشت‌های سایر مکاتب نسبت به جهان، انسان و رابطه‌ی انسان با طبیعت در حوزه‌ی تئوری‌پردازی الگوی توسعه و پیشرفت که موضوع اصلی آن نیز انسان است، به تئوری‌های کاملاً متفاوتی با تئوری‌های غربی موجود منجر خواهد شد. از نظر مکتب اسلام، همه‌ی موجودات و از جمله انسان در خلقت خود هیچ نقشی نداشته و همواره در جهت کمال وجودی خویش در حرکت و تغییر می‌باشند. در این حرکت، هیچ موجودی و از جمله انسان از حرکت باز نمی‌ایستد، مگر آن‌که به کمال برسند. بر این اساس، اوج ترقی و پیشرفت انسان در قالب مفهوم «تکامل مستمر» و «کمال» معنا می‌یابد و خود کمال نیز در «عبودیت الهی» و در واقع فراهم شدن شرایط عینی و واقعی (مادی) برای نیل به معنویات و کسب فضایل الهی است؛ که نهایتاً انسان را به قرب الهی و عبودیت نزدیک‌تر می‌کند. بر این اساس، می‌توان مدعی شد که طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، مستلزم نظریه‌پردازی در حوزه‌های گوناگون الگو، بر اساس مبانی فلسفی اسلامی - خصوصاً مبنای انسان‌شناسانه - آن است.

در یک تحلیل کلان می‌توان مدعی شد که طراحی، تولید و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ضمن این که پاسخی به تفاوت‌های فلسفی و انسان‌شناختی پارادایم اسلامی و لیبرال دموکراسی غرب محسوب می‌شود، یک گام جهشی در مسیر تعالی ایران اسلامی بوده و طراحی الگویی متفاوت با الگوهای رایج پیشرفت توسعه بر اساس مبانی و ارزش‌های اسلامی و متناسب با شرایط، امکانات و نیازهای اسلامی - بومی که با ابتکار و تفکر ایرانی - اسلامی رقم زده شود، می‌تواند زیربنایی‌ترین و بزرگ‌ترین ایده‌ای باشد که مطرح گردیده است. به‌طور خلاصه، طراحی الگوی ایرانی اسلامی پیشرفت، بدون در نظر گرفتن مبانی و الزامات اساسی و بنیادین آن غیرممکن است و در این میان، بررسی مبانی انسان‌شناختی (انسان‌شناسانه) اهمیتی کلیدی دارد؛ چراکه انسان هم موضوع پیشرفت و هم طراح پیشرفت به‌شمار می‌رود.

منابع فارسی

الف) کتب

۱. ازکیا، مصطفی؛ غفاری، غلامرضا (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی توسعه. تهران: کیهان (چاپ هفتم).
۲. اکبری، نعمت‌الله (۱۳۷۸). نگرش متدولوژیک بر تفاوت و تعدد در مفاهیم توسعه: مباحثی از توسعه اقتصادی در ایران. اصفهان: هشت‌بهشت.
۳. آوینی، سیدمرتضی (۱۳۷۷). توسعه و مبانی تمدن غرب. تهران: نشرساقی.
۴. بدیع، برتران (۱۳۸۳). توسعه سیاسی. ترجمه: احمد تقیب‌زاده. تهران: نشر قومس (چاپ سوم).
۵. بروجردی، آقاسین (۱۳۸۶). جامعه احادیث لشیعه. تهران: فرهنگ سبز.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). «مبنای انسان‌شناختی توسعه از منظر شهید مطهری». همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از نگاه شهید مطهری. قم: دانشگاه باقرالعلوم.
۷. تودارو، مایکل (۱۳۸۷). توسعه اقتصادی در جهان سوم. ترجمه: غلامعلی فرجامی. تهران: کوهسار.
۸. _____ (۱۳۷۷). توسعه اقتصادی در جهان سوم. ترجمه: غلامعلی فرجامی. تهران: برنامه و بودجه.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). حقوق جهانی بشر (تحقیق و تطبیق در دو نظام، اسلام و غرب). تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۴). کاوشی در نهج‌البلاغه. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
۱۱. حاتمی، محمدرضا؛ لعل‌علیزاده، محمد (۱۳۸۹). مبانی علم سیاست. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۲. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰). مبانی معرفت دینی. قم: موسسه امام خمینی (چاپ سوم).
۱۳. خلیلیان اشکذری، محمدجمال (۱۳۸۱). اسلام و توسعه. قم: مرکز مطالعات فرهنگی حوزه علمیه.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (بی‌تا). لغت‌نامه. تهران: انتشارات تهران.
۱۵. رجبی، محمود (۱۳۸۰). انسان‌شناسی (سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. روشه، گی (۱۳۸۳). تغییرات اجتماعی. ترجمه: منصور وثوقی. تهران: نشر نی.
۱۷. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۷). توسعه و تضاد. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۸. رجایی و همکاران (۱۳۸۲). معجم آیات اقتصادی قرآن. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۹. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (جلد اول). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۱). سنت‌های تاریخ در قرآن (تفسیر موضوعی). ترجمه: سیدجمال‌الدین موسوی اصفهانی. تهران: انتشارات تفاهم.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

مقایسه مبانی
انسان‌شناختی پیشرفت
و توسعه در اندیشه‌ی
اسلام و نظریه‌ی
لیبرال دموکراسی
(۵۵ تا ۸۲)

۲۱. _____ (۱۳۷۹). بر فراز قرون. ترجمه: مصطفی شفيعی. تهران: انتشارات موعود.
۲۲. _____ (بی تا). بررسی سیستم‌های اقتصادی؛ خلاصه‌ای از اقتصادنا. به‌کوشش غلامرضا مصباحی. قم: انتشارات ناصر.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷). المیزان. ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۴. عمید، حسن (۱۳۴۳). فرهنگ فارسی عمید. تهران: ابن سینا.
۲۵. علوی، سیدعلی؛ محبوب جهرمی، زهرا (۱۳۸۵). توفیق طلبی در تمدن ایران اسلامی. تهران: سمت.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی. تصحیح غفاری، علی‌اکبر و محمد آخوندی. (ج چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. کرمی، محمدحسین؛ دیرباز، عسکر (۱۳۸۴). مباحثی در فلسفه اقتصاد (علم اقتصاد و ارزش‌ها، انسان اقتصادی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. گریفمن، کنت (۱۳۷۵). راهبردهای توسعه اقتصادی. ترجمه: حسین زاغفر و محمدحسین هاشمی. تهران: نشرنی.
۲۹. لک‌زایی، نجف (۱۳۸۲). اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله مطهری. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳۰. لومفرت، ریچارد (۱۳۷۶). راه‌های گوناگون توسعه. ترجمه: احمد مجتهد. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۳۱. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل. تهران: سمت.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان. قم: صدرا (چاپ ششم).
۳۳. _____ (۱۳۷۴). تکامل اجتماعی انسان. تهران: انتشارات صدرا (چاپ نهم).
۳۴. _____ (۱۳۷۸). مجموعه آثار (جلدهای سوم و چهارم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. _____ (۱۳۸۲). قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. _____ (۱۳۸۵). یادداشت‌های استاد مطهری (ج ۱۰). تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. _____ (۱۳۸۴). فلسفه تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. _____ (۱۳۶۸). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا (چاپ دوم).
۳۹. _____ (۱۳۶۸). سیری در سیره نبوی. تهران: انتشارات صدرا (چاپ ششم).
۴۰. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. ملکوتیان، مصطفی (۱۳۸۴). سیری در نظریه‌های انقلاب. تهران: نشر قومس.
۴۲. میسر، پراساد (۱۳۶۴). برداشتی نو از مسائل توسعه. ترجمه حمید فراهانی راد. تهران: سازمان برنامه و بودجه.
۴۳. نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸ق). مستدرکات وسائل. قم: موسسه آل‌البیت (ع).
۴۴. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۳). تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل: از پیمان و ستفالی تا امروز. تهران: قومس.
۴۵. ولفگانگ، زاکس (۱۳۷۷). نگاهی نو به مفاهیم توسعه. ویراسته: فرانس ولفگانگ. ترجمه: فریده فرهی و وحید بزرگی. تهران: نشر مرکز.

۴۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۵). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: نشر علم.
۴۷. هانت، دایانا (۱۳۷۶). نظریه‌های اقتصاد توسعه؛ تحلیلی از الگوهای رقیب. ترجمه: غلامرضا آزاد ارمکی. تهران: نشر نی.
۴۸. همبرگ، دانیل (۱۳۷۵). الگوهای رشد اقتصادی. ترجمه: مهدی تقوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ب) مقالات

۴۹. اخلاصی، ابراهیم و خاکسار فرد، عطیه (۱۳۹۴). «واکاومی مفهومی فرانظریه‌پردازی، با تأکید بر چالش‌ها و الزامات آن در جامعه‌شناسی ایران»، راهبرد فرهنگ، شماره بیست و نهم، بهار.
۵۰. امیدی، مهدی (۱۳۹۰). «نسبت عدالت و پیشرفت با رویکرد به اندیشه اسلامی». خردنامه؛ عدالت در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، تهران: انتشارات همشهری: ۱۸۴-۱۸۹
۵۱. امین مقدسی، محمدجواد (۱۳۹۰). «پیشرفت به جای توسعه». روزنامه رسالت، ش ۷۲۵۹، ۱۸ اردیبهشت، ص ۶ (انقلاب اسلامی).
۵۲. توکلی، محمدجواد (۱۳۹۰). «روش‌شناسی تدوین شاخص پیشرفت انسانی بر اساس گفتمان قرآنی»، معرفت اقتصاد اسلامی، بهار و تابستان، شماره ۴: ۳۱-۵۶.
۵۳. جهانیان، ناصر (۱۳۸۹). «پیشرفت عادلانه و وظایف دولت دینی»، اقتصاد اسلامی، سال نهم، ش ۳۵ (پاییز): ۳۳-۶۴.
۵۴. ذوعلم، علی (۱۳۹۱). «پیشرفت تربیت محور»، مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایران، سال اول، شماره ۲، زمستان: ۱۸۳-۲۰۰.
۵۵. زیبایی، حسن (۱۳۹۰). «مطالعه‌ای درباره نسبت ماهوی پیشرفت و عدالت؛ پیشرفت به مثابه عدالت». خردنامه؛ عدالت در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت. تهران: انتشارات همشهری: ۲۴۵-۲۵۳.
۵۶. سفری، علیرضا (۱۳۸۳)، «وحی در آئینه قرآن، عرفان و برهان». بینات، سال یازدهم، شماره ۳، پیاپی، ۴۳: ۸۴-۹۸.
۵۷. عابدی جعفری، حسن (۱۳۷۴). «بررسی رویکردهای رهبری از دیدگاه مکتب‌های انسان‌شناسی»، فصلنامه مصباح، سال چهارم، شماره ۱۴.
۵۸. مزیدی، محمد؛ شیخ‌الاسلامی، راضیه (۱۳۸۸)، بهار و تابستان. «مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی روش‌های تربیتی انسان از دیدگاه قرآن و سیره پیامبر اعظم(ص)». اسلام و پژوهش‌های تربیتی، شماره ۱: ۱۵-۵۲.
۵۹. نبوی، عباس (۱۳۷۵). «انسان و جامعه مطلوب توسعه‌یافته از دیدگاه اسلام». مجموعه مقالات اولین همایش اسلام و توسعه. دانشگاه شهیدبهنشتی: ۳۷-۱۱۱.

منابع عربی

۶۰. ابن ابی‌جمهور، محمد (۱۴۰۳ق). عوالی اللالی. قم: سیدالشهداء.

۶۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: انتشارات داوری.
۶۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ ق). غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی (چ دوم).
۶۳. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ ق). ارشادالقلوب. قم: الشریف الرضی.
۶۴. قلجی، محمد (۱۴۰۸ ق). معجم لغه الفقهاء دارالفنایس. بیروت: دارالفنایس.
۶۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحارالأنوار (ج دوم). بیروت: دارإحياء التراث.
۶۶. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴). اثبات الوصیه للامام علی بن ابی طالب. قم: انصاریان (ج سوم).
۶۷. موسسه الاعلمی للمطبوعات (۱۴۰۰ ق). مصباح الشریعه. منسوب به امام صادق (ع).

منابع انگلیسی

68. Gasper, D. (2006). "Introduction: Working in Development Ethics – a Tribute to Denis Goulet", Thique ET économique/Ethics and Economics, 4(2), P.1-24.
69. Goulet, D. (1997). "Development Ethics: a New Discipline", International Journal of Social Economics, 24(11), P.1160-1171.
70. Lindholm, C (1990), Charisma, Oxford: Basil Blackwell.
71. Marangos, John and Astroulakis, Nikos, (2009), the institutional foundation of development ethics", Journal of Economic Issues, XLIII (2): 381-388.

بررسی مقایسه‌ای محتوای پیش‌نویس سند «افق آینده پیشرفت» در حوزه‌ی سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی

ایران غازی*، اعظم ملایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

چکیده

با توجه به اهمیت روزافزون توسعه‌یافتگی، امروزه در اغلب کشورها چشم‌انداز بلند مدتی جهت ارائه‌ی تصویری از آینده‌ی مطلوب کشور تهیه می‌شود تا مسیر توسعه و تعامل با جریان‌های منطقه‌ای و جهانی را هموار سازد. اندیشمندان و پژوهش‌گران کشور ما نیز به تدوین پیش‌نویس اولیه‌ی الگوی اجمالی پیشرفت کشور (الگوی پایه) مشتمل بر بخش‌های مبانی، آرمان، رسالت، افق و تدابیر پرداخته‌اند. پژوهش حاضر از بین اسناد فوق، سند «افق آینده‌ی پیشرفت» را انتخاب نموده و کوشیده است با تحلیل محتوا و همچنین مقایسه‌ی مفاد آن با سه کشور ترکیه، مالزی و کره‌ی جنوبی، رویکرد سند را در حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی مورد نقد و تحلیل قرار دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که این سند، هم‌چون سند مالزی از منظر محتوا و میزان ابتکار و نوآوری در وضعیت ضعیفی قرار دارد. اسناد چشم‌انداز هر چهار کشور از منظر هماهنگی با مسائل علمی روز وضعیت نامساعدی دارند. ترکیه و مالزی به‌عنوان دو کشور مسلمان، برنامه‌ای در حوزه‌ی جهان اسلام برای خود تعریف نکرده‌اند؛ این در حالی است که در سند ایران توجه به مسائل اسلامی بیش از سایر مسائل بومی و فرهنگ راهبردی ایرانی بوده است.

واژه‌های کلیدی:

چشم‌انداز، پیشرفت، روش مقایسه‌ای، سیاست خارجی و امنیتی، تحلیل محتوا.

* استاد دانشگاه اصفهان (iranghazi@bpsshakhespajouh.ac.ir).

** دکتری روابط بین‌الملل (azam.molaee@gmail.com).

مقدمه

تحول و توسعه‌ی یک کشور، به‌خصوص در تطابق و تعادل با تحولات سریع محیط بین‌المللی، نیازمند حرکتی مدبرانه و برنامه‌ریزی شده است (فرد آر، ۱۳۸۶: ۸۷-۹۵). چیزی که در این میان اهمیت زیادی می‌یابد، از یک‌سو، داشتن دیدگاهی عمیق و علمی برای پیش‌بینی تحولات پیش‌رو و از سوی دیگر، اتخاذ رویکرد صحیح برای تبیین مسیر مناسب و چگونگی حرکت در آن برای دستیابی به نظام مطلوب طراحی شده است (Goss, 1994: 16).

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقبل

با پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی در ایران، ساختارها و پایه‌های نظام اجتماعی و سیاسی به کلی دگرگون شد و هم‌زمان با تغییر رویکرد نظام سیاسی کشور از مدرنیزاسیون غرب‌گرای دوران پهلوی به سمت تجدید و بازایی هویت ایرانی-اسلامی، بحث برنامه‌ریزی جهت توسعه و پیشرفت کشور در چارچوب جدید نیز به یکی از اهداف جدی و اولیه‌ی نظام تبدیل گردید. بر این اساس، مقام معظم رهبری به‌عنوان سراندار نظام جمهوری اسلامی معتقدند پیشرفت کشورهای غربی نتوانسته فقر و تبعیض را از بین ببرد؛ عدالت و اخلاق انسانی را در جامعه مستقر کند و به‌همین دلیل، پیشرفت غربی هیچ جاذبه‌ای برای انسان آگاه امروز ندارد و ما پیشرفت را به‌شکلی که غرب دنبال کرد و پیش رفت نمی‌خواهیم. ما دنبال الگوی مطلوب و آرمانی خودمان هستیم که یک الگوی اسلامی و ایرانی است؛ از هدایت اسلام سرچشمه می‌گیرد و از نیازها و سنت‌های ایرانی بهره می‌برد؛ یک الگوی مستقل (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۵/۱۵).

بر پایه‌ی چنین رسالتی، اندیشمندان و پژوهشگران کشور پیش‌نویس اولیه‌ی الگوی اجمالی پیشرفت کشور (الگوی پایه) را تدوین کرده‌اند که مشتمل بر بخش‌های اساسی: مبنای، آرمان، رسالت، افق و تدابیر است. با این وجود، بدیع و ابتکاری بودن چنین برنامه‌ریزی‌های استراتژیکی در کشور و البته لزوم بهره‌گیری از نظرات و دیدگاه‌های متفاوت ایجاب می‌کند که ویراست اولیه و اسناد پشتیبان آن در فضای علمی کشور مورد تبیین و نقد قرار گیرند تا پس از تکمیل، ارتقا و انسجام‌بخشی اجزای آن، مبنای تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت (الگوی تفصیلی) قرار گیرد. پژوهش حاضر می‌کوشد از بین اسناد فوق، پیش‌نویس سند «افق آینده پیشرفت» را تنها در حوزه‌ی سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی با انجام مطالعه‌ی مقایسه‌ای مورد بررسی و نقد قرار دهد. چنین نقدی با مستمسک قرار دادن معیارهایی هم‌چون کفایت یا غنای محتوایی سند، میزان ابتکار و نوآوری، سازگاری با دستاوردهای علمی و اقتضائات زمانی و مکانی و ظرفیت‌های بومی و مشخص نمودن فرایند پیش‌ران به‌سوی آینده‌ی مطلوب صورت خواهد گرفت. این پژوهش

می‌کوشد به این سوال اصلی پاسخ دهد که پیش‌نویس سند «افق آینده پیشرفت» در حوزه‌ی سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی دارای چه ویژگی‌های مثبت و منفی در مقایسه با دیگر کشورهای در حال توسعه است؟ به‌دلیل محدودیت زمانی و امکانات لازم برای بررسی اسناد توسعه دیگر کشورهای در حال توسعه، سه کشور ترکیه و مالزی و کره‌ی جنوبی جهت مقایسه با سند افق چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران انتخاب شده‌اند. هماهنگی و هم‌سویی نسبی نقش و جایگاه منطقه‌ای این سه کشور با جمهوری اسلامی ایران و مسلمان بودن دو کشور ترکیه و مالزی، از جمله دلایل انتخاب این سه کشور برای بررسی مقایسه‌ای بوده است. در انتخاب کره‌ی جنوبی نیز، علاوه بر پیشرو بودن آن در بین کشورهای در حال توسعه، غیر اسلامی آن نیز مدنظر قرار گرفت تا شرایط تحلیلی بهتری برای مقایسه‌ی محتوای سندها مهیا شود.

پژوهش حاضر به‌دلیل ماهیت اکتشافی، فاقد فرضیه بوده و هدف آن به‌دست دادن برآوردی از موقعیت و جایگاه مسائل سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی در سند افق آینده‌ی پیشرفت کشور است. بنابراین در این پژوهش، ابتدا نگاهی گذرا به مفاد سیاست خارجی و دفاعی - امنیتی این اسناد خواهیم انداخت؛ سپس بر اساس معیارهای ارائه شده، وضعیت و جایگاه این مواد در سند ایران را نقد و بررسی خواهیم کرد.

مبانی نظری

چارچوب مفهومی مورد نظر در پژوهش حاضر، نظریه‌ی «مدیریت استراتژیک» است که دارای شاخه‌ها و ابعاد گوناگونی است. این دیدگاه با هدف ایجاد هماهنگی و انسجام هرچه بیش‌تر در اهداف و برنامه‌های کشوری، و نیز اطمینان از اجرای صحیح و پیاده‌سازی مؤثر طرح‌ها ظهور کرد. مدیریت استراتژیک را جریان تصمیم‌ها و فعالیت‌هایی می‌دانند که منجر به ایجاد یک یا چند استراتژی مؤثر برای نیل به اهداف می‌شود و در فرایند آن‌ها، استراتژیست‌ها به تعیین اهداف و تصمیم‌گیری استراتژیک می‌پردازند. پیشینه‌ی این نظریه به دهه‌ی هشتاد میلادی برمی‌گردد که در آن، عده‌ای از متفکران مدیریت و برنامه‌ریزی به‌ویژه "جان برایسون" توانستند برنامه‌ریزی استراتژیک را با برنامه‌های دولتی و عمومی همراه سازند و انطباق دهند و در این عرصه آن را اجرایی کنند. با این حرکت آن‌ها موفق شدند برنامه‌ریزی‌های کلان کشوری را از اتهاماتی هم‌چون تغییرناپذیری، محافظه‌کاری، جهت‌گیری سیاسی و ضعف اجرایی طرح‌ها رهایی بخشند. مدیریت استراتژیک مستلزم روی آوردن به خرد جمعی، مشارکت عمومی و شیوه‌های دموکراتیک است. انتخاب‌های استراتژیک بر اساس تحلیل امکانات و محدودیت‌های درونی و بیرونی، یعنی تحلیل نقاط

قوت و ضعف درونی و تهدیدها و فرصت‌های بیرونی انجام می‌پذیرند. این شیوه امکان انتخاب گزینه‌های سودمند را در شرایط مناسب در هر زمان امکان‌پذیر می‌سازد. بدین ترتیب برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک، فرایندی است سرشار از موشکافی، تیزی و مهارت که در آن علاوه بر تصمیم‌گیران اصلی، به جامعه و نخبگان هم اجازه داده می‌شود تا با تفکر خود در آن سهم شوند و با خلاقیت خود در شرایط پیچیده و خطیر به یاری برنامه‌ریزی و مدیریت کشوری بشتابند (Bryson, 1988: 83).

«تئوری نقاط مرجع استراتژیک» نیز از جدیدترین تئوری‌های مدیریت استراتژیک است که توسط «فیگن باوم» و همکارانش در سال ۱۹۹۶ ارائه شد. نقاط مرجع استراتژیک در این نظریه به عنوان هدف‌ها و نقاط ارجاع هستند که مدیران از آن‌ها در ارزیابی گزینه‌ها، اتخاذ تصمیمات استراتژیک و در انتخاب اولویت‌های کشوری استفاده می‌کنند. این نظریه به‌طور عمده به این قضیه می‌پردازد که چگونه می‌توان بین نیازهای خارجی (محیطی) و منابع داخلی (سازمانی) هماهنگی ایجاد نمود (Bamberger & Figenbaum, 1996). فیگن بام و تامس در سال ۱۹۸۸ از «نظریه دورنما» برای تبیین رفتار تصمیم‌گیران استفاده کردند و دریافتند سازمان‌ها زمانی که خود را پایین‌تر از نقاط مرجع می‌بینند «ریسک پذیرند» و زمانی که بالاتر از نقاط مرجع می‌بینند «ریسک‌گریز» می‌شوند. بنابراین به‌نظر می‌رسد انتخاب نقاط مرجع برای سازمان (یا یک کشور) اثر مستقیمی بر رفتار انتخاب استراتژیک دارد. در این راستا مدیریت و برنامه‌ریزی استراتژیک باید بتواند بین پنج عامل زیر تعادل برقرار کند: دامنه‌ی انتخاب، پیچیدگی، ناسازگاری، عدم اطمینان و پیشرفت. برای این منظور، بر اساس شرایط داخلی و خارجی کشور، اهداف عینی که با صراحت بیان می‌شوند، ملاک سیاست‌گذاری قرار می‌گیرند. این شرایط مجالی برای عملکرد وضعیت‌های پیش‌بینی‌نشده باقی نمی‌گذارد (اعرابی، ۱۳۸۹: ۷۸).

روش تحقیق

در پژوهش حاضر بنابر ماهیت تحقیق که از یک سو بررسی و نقد محتوای سند افق چشم‌انداز در حوزه‌ی سیاست خارجی است و از سوی دیگر، مقایسه‌ی مفاد این سند با اسناد توسعه‌ی بلند مدت برخی کشورهای در حال توسعه است، از دو روش تحلیل محتوا و روش‌های تحلیل مقایسه‌ای به‌صورت مکمل و توأمان استفاده خواهد شد.

"تحلیل محتوا" روشی برای بررسی اسناد و مدارک می‌باشد که ممکن است شخص پژوهشگر یا افراد دیگر به جمع‌آوری آن پرداخته باشند، ولی تحلیل و واری آن توسط شخص محقق انجام می‌گیرد و کلمات، عبارات، اسامی، بندها، تصاویر،

موضوع‌ها یا هر جلوه‌ی ویژه‌ای که مورد نظر پژوهش‌گر است، در برگه ثبت می‌گردد (Hsieh, Shannon: 2005: 45). بر این اساس، تحلیل محتوا عبارت است از فنی که به‌وسیله‌ی آن مشخصات خاص پیام به‌طور روشمند و دقیق جهت استنباط علمی شناسایی می‌شوند. دقت و عینیت امر متضمن آن است که تحلیل مبتنی بر قواعد مشخصی باشد تا به دانش‌پژوهان امکان دهد از پژوهش‌های مختلف به نتایج یکسان مورد نظر دست یابند. معمول‌ترین استفاده از تحلیل محتوایی، توصیف خصوصیات پیام است. در این پژوهش نیز متن سند افق آینده پیشرفت از نظر موضوعی مورد تحلیل محتوایی قرار می‌گیرد و پس از مشخص شدن جایگاه مسائل سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی در آن، به مقایسه‌ی اهداف و رویکردهای موجود با اسناد توسعه ترکیه، مالزی و کره جنوبی پرداخته خواهد شد (رفیع‌پور، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۲۰).

به کارگیری "روش مقایسه‌ای" نیز بدین جهت است که در مطالعه‌ی جوامع، نظام‌ها، پدیده‌ها و خط مشی‌های سیاسی، این روش از اهمیت و ارزش علمی ویژه‌ای برخوردار است. این روش می‌تواند آگاهی محقق را درباره‌ی پدیده‌ی مورد مطالعه افزایش دهد؛ او را از تعمیمات بی‌جا بازدارد و موجب استفاده از تجارب مطلوب دیگر جوامع در تدوین و اجرای سیاست‌ها و استفاده‌ی بهینه از منابع و امکانات گردد (Mahoney, 2007: 16). روش مقایسه‌ای می‌تواند محدودیت‌ها و نارسایی‌های روش‌های مختلف سنتی، موردی و آماری را جبران سازد و محقق را در تدوین نظریات با توجه به نقاط مشترک بین نمونه‌های مورد مطالعه و طبقه‌بندی پدیده‌ها با عنایت به نقاط تمایز موجود بین نمونه‌ها یاری کند. نحوه‌ی انتخاب نمونه‌ها در روش مقایسه‌ای باید به گونه‌ای باشد که از هر نوع، حداقل یک نمونه مورد بررسی قرار گیرد و تعداد نمونه‌ها متناسب با نقاط اشتراک و اختلاف بین پدیده‌های مورد مطالعه انتخاب گردند تا پژوهشگر بتواند به دو هدف اصلی از به کارگیری روش مقایسه‌ای - یعنی گونه‌شناسی و تئوری‌پردازی - دست یابد. البته با توجه به اطلاعات و واقعیات جدید، نظریات و تقسیم‌بندی‌های به‌دست آمده ممکن است رد یا تأیید گردند (هرسیج، ۱۳۸۰: ۷-۱۸).

پیشینه‌ی تحقیق

با توجه به نوپدید بودن نگارش اسناد توسعه‌ی بلند مدت در جمهوری اسلامی ایران، تاکنون تحقیق جامع و آکادمیک جهت بررسی تحلیلی و علمی اسناد چشم‌انداز صورت نگرفته است. در این میان، مطالعه‌ی مقایسه‌ای سند افق پیشرفت با اسناد توسعه‌ی بلند مدت دیگر کشورها برای درک و شناخت نقاط تشابه و تفاوت نیز دچار بی‌توجهی مضاعفی

بوده و آثار علمی قابل ملاحظه‌ای در این حوزه مشاهده نمی‌شود. برخی آثار منتشره در این زمینه هرچند اسناد توسعه را از جهات مختلف مورد بررسی و نقد قرار داده و راه کارهایی جهت بهبود آن‌ها ارائه کرده‌اند، اما بررسی مقایسه‌ای سند افق پیشرفت ایران با دیگر کشورهای در حال توسعه خصوصاً در زمینه‌ی سیاست خارجی و امنیتی، موضوع هیچ یک از آن‌ها نبوده است؛ بنابراین پژوهش حاضر می‌کوشد این خلأ پژوهشی را برطرف نماید.

بررسی محتوای اسناد چشم‌انداز

سند افق آینده جمهوری اسلامی ایران

پیش‌نویس پیشنهادی «سند افق آینده پیشرفت» کوشیده است هدف‌های مطلوب و قابل تحقق ملت ایران را در پنجاه سال پس از اجرای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به تصویر بکشد. این سند شامل ۳۴ ماده است که مسائل مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را دربر می‌گیرد. از بین مواد مختلف سند، بیش‌ترین اهداف پیش‌بینی‌شده (یعنی حدود ۵۳ درصد) به مسائل اقتصادی و فرهنگی اختصاص یافته است؛ بدین‌ترتیب که ۱۸ مورد از موارد ۳۴ گانه به مسائل اقتصادی (مواد: ۲، ۷، ۲۶، ۹، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳) و فرهنگی (مواد: ۱، ۴، ۶، ۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۴) پرداخته است. این در حالی است که مسائل حقوقی - قضایی (مواد ۱۸ و ۲۳) و زیست محیطی (مواد ۱۱ و ۳۰) هر یک با اختصاص تنها ۲ مورد از اهداف پیش‌بینی‌شده در سند، مهجورترین بخش‌های سند افق آینده هستند. هم‌چنین مسائل مهم و اساسی مربوط به سیاست خارجی، امنیتی و دفاعی کشور نیز تنها ۳ مورد از موارد سند - یعنی حدود ۹ درصد از آن - را به خود اختصاص می‌دهد که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

ماده ۱۲؛ در جهان اسلام عامل وحدت و اخوت و در سطح بین‌المللی عدالت‌خواه، عزتمند و صلح‌جو هستیم.

ماده ۱۴؛ تمامیت ارضی، استقلال و امنیت و تعاملات هوشمندانه‌ی بین‌المللی خود را حفظ کرده‌ایم.

ماده ۱۷؛ بسیج مردمی همگانی و نیز متخصصان و فناوری‌های دفاعی پیشرفته و بازدارنده در سطح قدرت‌های جهانی داریم.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، علاوه‌بر محدودیت موادی که به عرصه‌ی تأثیرگذار سیاست خارجی، امنیتی و دفاعی می‌پردازند، پراکندگی این مواد و پشت سر هم نبودن آن‌ها نیز حاکی از عدم تمرکز و توجه جدی طراحان سند به این حوزه بوده است. دفاعی

و بازدارنده بودن سیستم امنیتی جمهوری اسلامی ایران و نیز تعریف نقشی هم‌راستا با قدرت‌های جهانی (نه منطقه‌ای)، از دیگر ویژگی‌های مهم افق چشم‌انداز ایران در حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی است.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

بررسی مقایسه‌ای
محتوای پیش‌نویس
سند «افق آینده
پیشرفت» در حوزه‌ی
سیاست خارجی،
دفاعی و امنیتی
(۸۳ تا ۱۰۲)

سند چشم‌انداز استراتژیک جمهوری ترکیه

ترکیه به‌عنوان کشوری که از گذشته‌های دور با مشکلات مزمن اقتصادی و سیاسی روبه‌رو بوده، جهت دست‌یابی به اهداف توسعه‌ای خود، سال ۲۰۲۳ (یک‌صدمین سال تأسیس جمهوری ترکیه) را به‌عنوان سال هدف برای چشم‌انداز خود انتخاب کرده است (عبدالله‌زاده، ۹ دی ۱۳۹۴). این برنامه شامل ۶ هدف آرمانی است که هر یک از اهداف آرمانی، دربردارنده‌ی چندین هدف استراتژیک است:

هدف آرمانی ۱؛ نوسازی دولت و حکمرانی خوب و صلح داخلی.

هدف آرمانی ۲؛ افزایش توان رقابتی بین‌المللی و ایجاد فرصت‌های شغلی.

هدف آرمانی ۳؛ سرمایه‌گذاری در توسعه‌ی ظرفیت انسانی.

هدف آرمانی ۴؛ توسعه‌ی اجتماعی عادلانه.

هدف آرمانی ۵؛ ارایه‌ی خدمات با کیفیت بالای عمومی.

هدف آرمانی ۶؛ تنظیم روابط خارجی-امنیتی.

در ذیل هدف ششم آمده است: مجموعه‌ای از اتفاقات در سیستم جهانی، نظیر توسعه‌های دموگرافیک و نزاع قومی، دیپلماسی نفت و آب، ازدیاد سلاح‌های کشتار جمعی و تروریسم، ناگزیر آینده‌ی کشور ترکیه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. تغییرات رخ داده در جهان به‌میزان زیادی محیط سیاسی، امنیتی و خارجی ترکیه را تغییر می‌دهد؛ در نتیجه آنکارا را مجبور به تحمل مسئولیت‌های بیش‌تری به‌عنوان یک قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی منطقه‌ای در اوراسیا، بالکان و خاورمیانه می‌نماید. سه جنگ حکومت ایالات متحده - القاعده، افغانستان و عراق - اهمیت استراتژیک دریاچه‌ی خزر، خاورمیانه و ترکیه را بالا برده است. در حال حاضر فشارهای مضاعفی از طرف آمریکا در منطقه وجود دارد که احتمال می‌رود در دهه‌های آتی نیز ادامه داشته باشد. با وجود مشکلاتی که در رابطه‌ی دو جانبه‌ی آمریکا-ترکیه در طول جنگ عراق وجود داشت، احتمالاً حداکثرسازی منافع ملی ترکیه از طریق تبدیل شدن به‌عنوان نماینده و حامی قدرت‌مند منطقه‌ای برای همسایگان خود، برگ‌های برنده‌ی ترکیه در آینده خواهند بود.

همین‌طور که اقتصاد ترکیه در صحنه‌ی بین‌المللی رقابتی‌تر می‌شود و ترک‌ها مشکلات داخلی را حل و فصل می‌کنند، به‌شدت در نیروی انسانی سرمایه‌گذاری می‌کنند و جمعیت

دنیای صنعتی مسن‌تر می‌شود. ترکیه پس از عضویت در اتحادیه‌ی اروپا، متفاوت از ترکیه‌ی فعلی؛ و اتحادیه‌ی اروپا نیز پس از عضویت ترکیه در آن، متفاوت از اتحادیه‌ی اروپای فعلی خواهد بود. نه تنها عضویت ترکیه منجر به یک اروپای پایدار، دموکراتیک و صلح‌آمیز می‌شود، بلکه هم‌چنین اروپا را در زمینه‌ی رقابت اقتصادی و ژئوپولیتیکی پیش‌رو در سطح جهان پویاتر و فعال‌تر می‌سازد. وضعیت قدرت منطقه‌ای را تغییر می‌دهد، بلکه ترکیه را مجبور به تنظیم مجدد استراتژی تعاملات خارجی سازمان‌ها و ادارات خود در راستای الزامات و تغییرات جدید خواهد نمود. رقابت میان کشورها در اقتصاد جهانی امری طبیعی است؛ اما هدف اصلی نباید ایجاد یکی از بزرگ‌ترین و قدرت‌مندترین اقتصادها و مدرن‌ترین ارتش‌های جهانی باشد. آنچه واقعاً مهم است، توانایی خلق یکی از کشورهای موفق و کامیاب جهان است.

الزامات عضویت در اتحادیه‌ی اروپا و تنظیم روابط خارجی و امنیتی

ساخت کمر بند صلح و پایداری در منطقه و همسایگی کشور ترکیه، مورد تأکید قرار دادن همکاری‌های سازنده و گفتمان‌های فرهنگی به جای وطن‌پرستی افراطی و گرایش‌های چالشی در سیاست‌های خارجی و امنیتی کشور ترکیه، توسعه‌ی هم‌فکری جدی برای بازسازی اعتماد همسایگان در مرزها و انجام یک میزان‌سازی که پس از دوره‌ی جنگ سرد و سقوط ناگهانی عراق در روابط با قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی موجود دیکته شده است. صرف انرژی بیش‌تر روی تقدم ایجاد وابستگی‌های متقابل بر پایه‌های برابر در اقتصاد، امنیت، فرهنگ، حقوق انسانی و روابط مردم با مردم، طراحی مجدد امور خارجه، روابط اقتصادی خارجی، سازمان‌های دفاعی و منابع انسانی با توجه به احتیاجات و تغییرات جدید، تقویت فرهنگی جهانی به‌عنوان یک کشور در حال تجارت و در حال سرمایه‌گذاری (برادران شرکاء، آبان ۱۳۸۷).

سند چشم‌انداز استراتژیک کشور مالزی

مالزی از دیگر کشورهای مسلمان در حال توسعه است که در عرض ۵ دهه توانسته است خود را از زمره‌ی کشورهای عقب‌مانده‌ی اقتصادی خارج کرده و مسیر توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی را به سرعت طی کند. در برنامه‌ی "چشم‌انداز ۲۰۲۰" این کشور اشاره شده است این توسعه براساس یک الگوی داخلی و بدون ملاک قرار دادن یک کشور توسعه‌یافته و تلاش برای دستیابی به آن؛ و هم‌چنین در همه‌ی ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، معنوی، روانی و فرهنگی صورت خواهد گرفت. و هدف نهایی آن است که

تا سال ۲۰۲۰، مالزی یک کشور کاملاً توسعه یافته باشد. همچنین این کشور قصد دارد از نظر وحدت ملی، انسجام اجتماعی، ثبات سیاسی، نظام حکومتی، کیفیت زندگی، ارزش‌های اجتماعی و معنوی، اعتماد به نفس و غرور ملی کاملاً توسعه یافته باشد (Bin Mohammed, 1991). به‌طور کلی چشم‌انداز ۲۰۲۰ مالزی و الزامات آن، پنج هدف آرمانی را دنبال می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. عدالت اجتماعی - اقتصادی؛

۲. ایجاد جامعه‌ای مرفه؛

۳. مبارزه با فساد و بهبود نظام مدیریتی؛

۴. آزادسازی نظام تجاری و سرمایه‌گذاری خارجی؛

۵. برقراری سیاست یک‌پارچه‌سازی فرهنگی (همان).

بر این اساس، نه تنها مسائل سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی در زمره اهداف آرمانی اصلی نیست، بلکه در توضیحات سند چشم‌انداز ۲۰۲۰ مالزی که آمده است: مالزی کاملاً توسعه یافته نمی‌تواند به وجود آید، مگر این که بر نه مسأله‌ی استراتژیک و محوری که از بدو استقلال با آن روبه‌رو بوده است، غلبه کند. نیز از بین این نه مسأله، تنها ماده‌ی دوم، آن هم به صورت غیرمستقیم به مسائل سیاست خارجی و امنیتی اختصاص دارد. در این ماده آمده است:

«ایجاد جامعه‌ی توسعه یافته‌ای که احساس آزادی و امنیت کند، به خود اعتماد و ایمان داشته باشد و به حق از دستاوردهای خود و از آنچه که هست احساس غرور کند، استوار و قوی و آماده‌ی رویارویی با همه‌ی ناملایمات باشد. رسیدن به کمال، آگاهی کامل از همه‌ی توانایی‌های نهفته، تسلیم‌ناپذیری و مورد احترام سایر ملل بودن، از وجوه تمایز و خصیصه‌های چنین جامعه‌ای است».

همان گونه که از ظاهر عبارات فوق مشخص است، بحث سیاست خارجی و امنیتی هیچ جایگاهی را در سند چشم‌انداز آینده‌ی این کشور به خود اختصاص نداده و همه‌ی بلندپروازی‌های آینده‌نگرانه‌ی این کشور به مسائل اقتصادی و البته فرهنگی ختم می‌شود. در بخش اقدامات لازم جهت موفقیت چشم‌انداز ۲۰۲۰ نیز تنها در یک عبارت کوتاه، «استراتژی روابط بین‌المللی» مالزی را تمرکز بر ضروریات اقتصادی و کاهش تأکید بر سیاست و ایدئولوژی معرفی نموده است (همان).

سند چشم‌انداز استراتژیک کره جنوبی

بحث توسعه‌ی بلند مدت در کره‌ی جنوبی در قالب یک سند فراگیر ارائه نشده است؛ بلکه این کشور در حوزه‌های مختلف، اسناد بلند مدت جداگانه‌ای را برای توسعه و پیشرفت خود تدارک دیده است.^۱ در این بین، چشم‌انداز استراتژیک سیاست خارجی و امنیتی کره جنوبی تا سال ۲۰۲۰^۲ نیز در قالب سندی جداگانه و در ۱۰ اصل طراحی شده است. در این سند سه هدف راهبردی برای عرصه‌ی سیاست خارجی و امنیتی کره جنوبی تعریف شده است که عبارت‌اند از:

۱. ساخت «شبکه‌های هم‌زیستی پیچیده» مناسب برای یک نظم جدید در شرق آسیا؛

۲. ایجاد یک رابطه‌ی جدید درون کره‌ای از طریق یک استراتژی تکاملی؛

۳. مشارکت فعالانه در طراحی یک نظام منطقه‌ای و جهانی جدید از طریق دیپلماسی قدرت متوسط.

در این راستا اصولی که باید در حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی کره‌ی جنوبی تا سال ۲۰۲۰ مورد عمل و اجرا قرار گیرد، عبارت‌اند از:

۱. حفظ «انعطاف‌پذیری سیستماتیک» برای مدیریت صلح‌آمیز تغییر قدرت در شرق آسیا؛ در درجه‌ی اول، از طریق تقویت روابط جمهوری کره با ایالات متحده‌ی آمریکا به‌شکل یک اتحاد استراتژیک پیچیده متناسب با تغییرات محیط جهانی در قرن ۲۱. البته این اتحاد باید حداکثر سودمندی را برای تأمین امنیت کره در سطوح مختلف جهانی، منطقه‌ای و شبه‌جزیره‌ای تضمین نماید.

۲. به‌طور هم‌زمان گسترش شبکه‌های همکاری با چین از طریق کانال‌های مختلف.

۳. حل و فصل اختلافات اساسی با ژاپن در سه گام. در کوتاه مدت از طریق حل و فصل اختلافات تاریخی، در میان مدت از طریق استفاده از قدرت پیچیده برای گسترش روابط دو

۱. به‌عنوان نمونه می‌توان به سند توسعه‌ی سبز کره جنوبی (۲۰۰۹-۲۰۵۰)، چشم‌انداز آینده‌ی کره جنوبی برای صنعت نرم‌افزار و تکنولوژی ارتباطات و طرح بلند مدت کره جنوبی برای توسعه‌ی علمی و تکنولوژیک اشاره کرد.

2. Toward 2020: Ten Agendas for South Korea's Foreign Policy.

جانبه و در بلند مدت از طریق توسعه‌ی نهادهای همکاری و اشتراکات هویتی.

۴. به‌دست گرفتن ابتکار عمل در ایجاد شبکه‌های قدرت متوسط با مجمع کشورهای آسیای جنوب شرقی (آسه آن).

۵. کمک به حل منازعات دریایی منطقه‌ای.

۶. تعقیب یک استراتژی تکاملی به‌عنوان یک رویکرد جدید به راهبردهای کره شمالی. در درجه‌ی نخست با کمک به کره شمالی برای کنار گذاشتن سیستم امنیت هسته‌ای و تقویت سیستم امنیتی غیر هسته‌ای‌اش و نیز تبدیل کره شمالی به یک مدل دست اول توسعه‌ی اقتصادی و کمک به آمریکا، چین و سازمان ملل برای گسترش صلح پیچیده در کل شبه‌جزیره کره.

۷. دومین گام برنامه کمک سیستماتیک به کره شمالی، شامل کمک‌های انسان‌دوستانه و انجام اقداماتی است که به تغییر نظام در این کشور کمک می‌کند. کره‌ی جنوبی باید به‌دنبال عادی‌سازی روابط با کره شمالی و بهبود روابط فی‌مابین باشد.

۸. پیاده‌سازی یک دیپلماسی شبکه‌ای مبتنی بر دانش در زمینه‌ی مسائل تجاری، امور مالی و توسعه‌ی همکاری و کمک به حفظ توسعه‌ی پایدار و متوازن اقتصاد جهانی و نیز اقتصاد کره‌ای.

۹. حضور فعالانه در طراحی یک سیستم جهانی موثر برای حل مسائل در حال ظهور مربوط به محیط زیست، انرژی، جمعیت، فرهنگ و اطلاعات و دانش.

۱۰. تمرین دیپلماسی عمومی با توسعه‌ی کانال‌های ارتباطی دو طرفه با بازیگران متنوع در قرن ۲۱. در این راستا برای خدمت به صلح جهانی و گسترش نفوذ دیپلماتیک کره، باید از منابع قدرت نرم کره از جمله تجربه‌ی توسعه‌ی اقتصادی، موج کره‌ای^۱ و پایه‌های علمی کره استفاده شود. ایجاد یک فرهنگ متناسب با وضعیت دیپلماتیک قدرت‌های متوسط و رسیدن به یک اجماع ملی در رابطه با شکاف‌های اجتماعی و ایدئولوژیک نیز از دیگر گام‌هایی است که لازم است برداشته شود (Ten Agendas for South Korea's Foreign Policy, 2012).

۱. اشاره دارد به افزایش محبوبیت فرهنگ کره جنوبی از اواخر ۱۹۹۰ میلادی؛ برگرفته از:

BBC. 2011-11-08. Retrieved 30 December 2015 "South Korea pushes its pop culture"

بررسی مقایسه‌ای محتوای اسناد چشم‌انداز

پس از مرور اجمالی اهداف برنامه‌های چشم‌انداز این کشورها، می‌توان اسناد توسعه آن‌ها را با جمهوری اسلامی ایران مقایسه کرد تا ضمن مشخص شدن ارزش محتوایی این اسناد و مواردی که در برنامه‌ریزی بیش‌تر مد‌نظر آنان بوده است، نقاط قوت و ضعف سند افق آینده‌ی ایران در عرصه‌ی سیاست خارجی و امنیتی مشخص شود.

از منظر کفایت یا غنای محتوایی اسناد

مطالعه‌ی محتوای اسناد چهارگانه فوق نشان می‌دهد در سند چشم‌انداز توسعه‌ی کشور ترکیه تأکید بر فرایند اصلاحات ساختاری، مدیریتی و قانون‌گذاری، جذب سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و نیز تشویق خصوصی‌سازی از قبیل خصوصی‌سازی بانک‌های بزرگ دولتی پررنگ‌تر است. مسائل سیاست خارجی و امنیتی این کشور نیز بیش‌تر حول عضویت در اتحادیه‌ی اروپا و الزامات این امر طرح‌ریزی شده است. تنظیم روابط صلح‌آمیز با همسایگان و آمادگی برای تغییرات جدید خاورمیانه نیز از دیگر مسائل عمده‌ای است که در این سند مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

در برنامه‌ی چشم‌انداز ۲۰۲۰ کشور مالزی هرچند ذکر شده است که این توسعه در همه‌ی ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، معنوی، روانی و فرهنگی صورت خواهد گرفت؛ اما در عمل، این کشور هیچ برنامه‌ی منسجم و طرح‌ریزی شده‌ای برای حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی نداشته و تنها به ذکر این نکته که جامعه‌ی مالزی باید در سال ۲۰۲۰ احساس آزادی و امنیت کند و برای رویارویی با ناملایمات آماده و تسلیم‌ناپذیر باشد، بسنده کرده است.

وضعیت کره‌ی جنوبی اما تا حد زیادی متفاوت است. این کشور یک سند ویژه برای عرصه‌ی سیاست خارجی تدوین نموده و به‌صورت دقیق و برنامه‌ریزی شده‌ای راهکارهای تأمین منافع و امنیت ملی جمهوری کره و نیز نقاط کور و دردسرساز سیاست خارجی و امنیتی کشور خویش را مشخص نموده و برای حل‌وفصل و تغییر آن‌ها برنامه‌های بلند مدت، کوتاه مدت و میان مدت طرح‌ریزی نموده است. با این وجود سند امنیت ملی و سیاست خارجی این کشور نیز حول شرق آسیا و رابطه با آمریکا تنظیم شده است و مناسبات این کشور با دیگر مناطق و حوزه‌ها مورد بی‌توجهی است.

در سند افق چشم‌انداز آینده‌ی جمهوری اسلامی ایران نیز مسائل مربوط به حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی به‌طور بسیار کلی و بدون طرح راه‌کارها و برنامه‌ریزی‌های زمان‌بندی شده مطرح شده‌اند. بنابراین در سند چشم‌انداز توسعه‌ی ما نیز هم‌چون مالزی بحثی

از مخاطرات و فرصت‌های مناطق گوناگون در پنجاه سال آینده و اتخاذ رویکرد حل‌المسائلی در قبال این موضوعات و نیز اتحادها و ائتلاف‌های احتمالی که می‌تواند به افزایش قدرت و موقعیت منطقه‌ای و جهانی ایران بیانجامد، نیامده است.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

بررسی مقایسه‌ای
محتوای پیش‌نویس
سند «افق آینده
پیشرفت» در حوزه
سیاست خارجی،
دفاعی و امنیتی
(۸۳ تا ۱۰۲)

از منظر میزان ابتکار و نوآوری

چشم‌انداز توسعه‌ی هر کشور عبارت است از تصویر مطلوب و آرمان قابل دست‌یابی جامعه در یک افق زمانی معین بلندمدت که متناسب با مبانی ارزشی و آرمان‌های نظام و مردم تعیین می‌گردد (هزاوه‌ئی، ۱۳۸۷: ۱۱). اگر از این منظر به اسناد چشم‌انداز چهار کشور فوق بنگریم و نوآوری را ایجاد یک فکر یا مفهوم جدید بدانیم، باید گفت در اسناد توسعه‌ی ایران و مالزی، ایده‌ها یا مفاهیم جدیدی در رابطه با نقش آینده‌ی کشور در عرصه‌ی منطقه‌ای و جهانی و یا راهکارهای نوآورانه برای حل مسائل نوپدید ارائه نشده است؛ هرچند در این اسناد به نقش برتر کشورها در حوزه‌های اقتصادی، علم و فناوری و تجاری در سال پایانی سند اشاره شده است و البته در سند ایران ذکر شده است که فناوری‌های دفاعی ایران باید در «سطح قدرت‌های جهانی» باشد، اما در حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی از طرح مباحث جدید مربوط به مسائل امنیتی و جهانی نوظهور مثل اشکال جدید تروریسم، نقش آینده‌ی قومیت‌ها و مذاهب، مسائل آینده‌ی جهان اسلام، ترکیبات امنیتی نوظهور و گفتمان‌های دفاعی مورد نیاز و طرح راه کارهای برخورد مقتدرانه و صحیح با آن‌ها خبری نیست. مطالب اسناد توسعه‌ی این دو کشور در حوزه‌ی سیاست خارجی بیش‌تر بر اساس شرایط فعلی هر کشور در عرصه‌ی سیاست خارجی – آن‌هم نه به‌صورت کامل و جامع – تنظیم شده است و در هیچ یک از آن‌ها خبری از آینده‌نگری و پیش‌بینی مشکلات و مسائل احتمالی آینده‌ی پیش رو نیست.

این نقیصه در چشم‌انداز استراتژیک دو کشور ترکیه و کره جنوبی کم‌تر به‌چشم می‌خورد. در چشم‌انداز ترکیه، به‌مجموعه‌ای از اتفاقاتی که در حوزه‌ی امنیتی و سیاسی این کشور در شرف وقوع است، هم‌چون توسعه‌های دموگرافیک و نزاع قومی و ... توجه شده و با تخمین و گمانه‌زنی در مورد ادامه‌ی حضور و فعالیت ایالات متحده در خاورمیانه، نقش «نماینده و حامی قدرت‌مند منطقه‌ای برای کشورهای همسایه» در سند برای این کشور دیده و تعریف شده است. احتمال پذیرش ترکیه در اتحادیه‌ی اروپا و مسائل ناشی از آن نیز در زمره‌ی دیگر آینده‌نگری‌ها و دور اندیشی‌های این سند است که البته با توجه به درگیری چندین و چند ساله‌ی ترکیه با این مسأله، پیش‌بینی و نوآوری چندانی به‌حساب نمی‌آید. چشم‌انداز کره جنوبی نیز از مؤلفه‌های نوآورانه‌ی چندانی برخوردار نیست؛ اما در

مقایسه با سند دو کشور ایران و مالزی، با طرح مباحثی هم‌چون «شبکه‌های همزیستی پیچیده» برای یک نظم جدید در شرق آسیا، «استراتژی‌های تکاملی» که منظور از آن اتخاذ سیاست‌های چند مرحله‌ای برای بهبود روابط با کشورهای دیگر است و نیز تعریف نقش «قدرت متوسط» و ارائه‌ی راه‌کارهایی برای عملیاتی‌ساختن این نقش در شرق آسیا، سند این کشور، برنامه‌ی روشن‌تری برای آینده‌ی پیش رو دارد و از رویکرد خلاقانه و نوآورانه‌ی افزون‌تری برخوردار است.

از منظر سازگاری با دستاوردهای علمی

یکی از نقاط ضعف کشورهای در حال توسعه که در واقع ریشه و زیر بنای عدم توسعه‌ی موفقیت‌آمیز آن‌ها نیز محسوب می‌شود، عقب‌ماندگی علوم انسانی به‌طور کلی و علوم سیاسی و روابط بین‌الملل به‌طور خاص در این کشورهاست. عدم نظریه‌پردازی بومی و بی‌خبری از نظریات جدید ارائه‌شده در مجامع بین‌المللی تا سال‌ها پس از ارائه‌ی این نظریات و در نهایت نیز پذیرش بی‌قید و شرط این نظریات بدون توجه به تفاوت‌های بومی و محلی، از نقاط ضعف عمده‌ی تقریباً همه‌ی کشورهای در حال توسعه است (تیکر و ویور، ۱۳۹۱). در رابطه با سند چشم‌انداز توسعه‌ی چهار کشور مورد بررسی نیز باید گفت در هیچ یک از این اسناد به مسائل جدید علمی در رابطه با سیاست خارجی و امنیتی توجه نشده است. مباحثی هم‌چون نقش زبان و گفتمان در امنیت و سیاست خارجی^۱، امنیت هنجاری^۲، اقتصاد سیاسی تروریسم بین‌الملل^۳، نقش آینده‌ی نهادهای داخلی و بین‌المللی در سیاست خارجی و امنیتی^۴ و... که از جمله مباحث علمی روز در عرصه‌ی سیاست خارجی و امنیت بین‌المللی هستند، در سند توسعه‌ی هیچ یک از چهار کشور مزبور وجود ندارد و تنها به مباحث کلی در رابطه با تعامل مثبت با دیگر کشورها، همبستگی متقابل، اتحاد و ائتلاف با دیگر کشورها و ... که از مباحث قدیمی روابط بین‌الملل هستند، بسنده شده است.

1. See, for example: Discourse analysis, policy analysis, and the borders of EU identity, Journal of Language and Politics (Impact Factor: 0.19).

2. normative Security.

3. See, for example: The Political Economy of Transnational Terrorism, B. PETER ROSENDORFF, TODD SANDLER. School of International Relations .University of Southern California.

4. See, for example: Shaping and controlling foreign policy. Directorate General for External Policies Policy Department, Author: Péter BAJTAY, July 2015.

از منظر سازگاری با اقتضائات زمانی و مکانی و ظرفیت‌های بومی

وجود تفاوت‌های بارز بین چهار کشور مورد مقایسه از نظر موقعیت جغرافیایی، نظام سیاسی و دین و فرهنگ^۱، تا حدودی در چشم‌انداز توسعه‌ی آن‌ها در بخش سیاست خارجی و امنیت ملی نیز جلوه‌گر شده است. بدین ترتیب که در سند توسعه‌ی ترکیه به اقتضائات محیطی این کشور و مسئولیت‌های آن به‌عنوان یک قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی منطقه‌ای در اوراسیا، بالکان و خاورمیانه توجه می‌شود. در سند این کشور مسائل پیش روی ترکیه در دهه‌های آینده – هم‌چون دیپلماسی نفت و آب، ازدیاد سلاح‌های کشتار جمعی و تروریسم، افزایش حضور آمریکا در خاورمیانه و مسائل ناشی از عضویت این کشور در اتحادیه اروپا – پیش‌بینی شده و مورد تأکید قرار گرفته است که ترکیه باید برای رویارویی با آن‌ها آماده باشد.

در سند توسعه‌ی مالزی هر چند تأکید بر توسعه براساس یک الگوی داخلی و بدون ملاک قرارداد یک کشور توسعه‌یافته و هم‌چنین توسعه در همه‌ی ابعاد بوده است، با این‌وجود طرح‌ریزی سیاست خارجی و امنیتی این کشور بر اساس موقعیت جغرافیایی، تهدیدات بالقوه پیش روی این کشور در دهه‌های آینده و نیز ویژگی‌های انسانی – اسلامی درونی آن در این سند به‌چشم نمی‌خورد و اساساً این سند فاقد هرگونه طرح و برنامه‌ای برای آینده‌ی سیاست خارجی و امنیتی است.

در سند چشم‌انداز کره جنوبی نیز اقتضائات زمانی و مکانی تا حدی دیده شده است. رفع اختلافات با همسایگان، لزوم تدوین و پیاده‌سازی یک نظم جدید در شرق آسیا، مشارکت فعالانه در طراحی یک نظام منطقه‌ای و جهانی جدید، استفاده از دیپلماسی شبکه‌ای مبتنی بر دانش در زمینه‌ی مسائل تجاری، امور مالی و توسعه همکاری خصوصاً با کشورهای عضو آ. سه. آن. از جمله نمونه‌های توجه کره جنوبی به اقتضائات محیطی‌اش بوده است. البته سیاست‌گذاری‌های این کشور بیش‌تر حوزه‌ی شرق آسیا را پوشش داده و از سایر مناسبات بین‌المللی باز مانده است. نقد دیگری که از این زاویه بر سند توسعه‌ی کره جنوبی وارد است، عدم تکیه به امکانات و پتانسیل‌های داخلی قدرت و تأکید بیش از حد به ائتلاف با

۱. جمهوری ترکیه کشوری است اوراسیایی با مردم اکثراً مسلمان و حکومت سکولار؛ مالزی کشوری است مسلمان در جنوب شرقی آسیا با نظام مشروطه‌ی سلطنتی. کره جنوبی نیز دارای حکومت جمهوری است، در بخش جنوبی شبه‌جزیره کره در شرق آسیا قرار دارد. اکثریت جمعیت آن بی‌دین بوده و البته درصدی از آن‌ها نیز مسیحی، بودایی و کنفوسیوسی هستند.

آمریکا و سایر قدرت‌های منطقه‌ای، به‌عنوان فاکتور تأمین‌کننده‌ی شرایط مطلوب و منافع ملی برای جمهوری کره است.

در نهایت در سند افق آینده‌ی جمهوری اسلامی ایران نیز به‌صورت بسیار کلی به مباحث امنیتی و سیاست خارجی پرداخته شده و تنها نمودی که از مسائل بومی در آن به‌چشم می‌خورد، اهتمام به وحدت و انسجام اسلامی است که از اقتضائات نظام اسلامی ایران است. با این وجود، موقعیت مکانی و زمانی جمهوری اسلامی ایران و مسائلی که در دهه‌های آینده با آن مواجه خواهد بود، از جمله کمبودهایی هستند که در بخش سیاست خارجی و امنیتی سند افق چشم‌انداز به‌چشم می‌خورند.

از منظر مشخص نمودن فرایند پیشران به‌سوی آینده‌ی مطلوب

در بین اسناد چشم‌انداز توسعه‌ی چهار کشور مورد بررسی، وضعیت متفاوتی از نظر توجه به فرایندهای پیشران به‌سوی آینده‌ی مطلوب وجود دارد. در سند چشم‌انداز ترکیه این مسأله به‌خوبی مورد توجه قرار گرفته و سیاست‌گذاران این کشور مواردی هم‌چون تبدیل‌شدن به نماینده و حامی قدرت‌مند منطقه‌ای برای همسایگان خود؛ دستیابی به اقتصاد رقابتی‌تر در صحنه‌ی بین‌المللی؛ حل و فصل مشکلات داخلی؛ سرمایه‌گذاری جدی در نیروی انسانی؛ همکاری‌های سازنده و بازسازی اعتماد همسایگان در مرزها؛ ایجاد وابستگی‌های متقابل بر پایه‌های برابر در اقتصاد، امنیت، فرهنگ، حقوق انسانی؛ و روابط مردم با مردم را از جمله راه‌کارهایی دانسته‌اند که می‌تواند سبب‌ساز تحقق چشم‌انداز آینده‌ی ترکیه باشند.

در سند چشم‌انداز کشور مالزی همان‌گونه که ذکر شد، مباحث سیاست خارجی و امنیتی به‌صورت کاملاً حاشیه‌ای و شعارگونه بیان شده و تنها بر ضروریات اقتصادی و کاهش تأکید بر سیاست و ایدئولوژی به‌عنوان استراتژی مالزی برای پیشبرد اهداف بین‌المللی سند ذکر گردیده است. از این جمله استنباط می‌شود که مالزی راه‌کار اصلی برای موفقیت در عرصه‌ی سیاست خارجی را در پیگیری سیاست‌های اقتصادی و دوری از مسائل تنش‌زای سیاسی و ایدئولوژیک می‌داند.

در سند چشم‌انداز کره جنوبی نیز راه‌کارهای متعددی برای پیشبرد و عملی‌ساختن اهداف سند چشم‌انداز ذکر شده است. ساخت «شبکه‌های هم‌زیستی پیچیده» ایجاد یک رابطه‌ی جدید درون کره‌ای، اتحاد استراتژیک کره با ایالات متحده آمریکا، حل و فصل اختلافات با دشمنان و رقبای منطقه‌ای، ایجاد شبکه‌های قدرت متوسط با کشورهای آسیای جنوب شرقی، تقویت سیستم امنیتی غیر هسته‌ای در شبه‌جزیره کره، پیگیری دیپلماسی

شبکه‌ای مبتنی بر دانش و باز کردن کانال‌های ارتباطی دو طرفه با بازیگران متنوع قرن بیست و یکم، از جمله‌ی این فرایندهای پیشران سیاست خارجی و امنیتی کره به‌سوی آینده‌ی مطلوب هستند.

در سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران، تنها به‌ذکر اهداف کلی در حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی اکتفا شده است. از یک‌سو اهداف مطرح‌شده را نمی‌توان چشم‌اندازی به آینده‌ی پیش رو دانست و از سوی دیگر، راهکار دقیق و کاربردی نیز برای تحقق این اهداف مطرح نشده و تنها به راه کار کلی «پیگیری دیپلماسی اقتصادی، فرهنگی و علمی با هدف نقش‌آفرینی در عرصه‌ی بین‌المللی» بسنده شده است. جدول زیر مجموعه‌ای از ویژگی‌های سند افق پیشرفت جمهوری اسلامی ایران در حوزه‌ی سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی و راهکارهای اصلاح آن را به‌نمایش می‌گذارد.

جدول شماره ۱. نقاط قوت و ضعف سند افق پیشرفت ایران در حوزه سیاست خارجی و امنیتی

نقاط قوت	نقاط ضعف	راهکارهای پیشنهادی
توجه به آرمان‌های اسلامی و نقش ایران در جهان اسلام	مختصر، پراکنده و کلی بودن مواد مرتبط با سیاست خارجی و امنیتی	تدوین سند چشم‌انداز مجزا برای مسائل سیاست خارجی و امنیتی
بازدارنده و دفاعی معرفی کردن برنامه‌های امنیتی ایران	عدم آینده‌نگری در حوزه مسائل امنیتی و سیاست خارجی	نشست‌های تخصصی با اساتید مجرب جهت آینده‌پژوهی امنیت و روابط خارجی ایران
	عدم سازگاری با دستاوردهای علمی روز روابط بین‌الملل و سیاست خارجی	مجزا نمودن حوزه‌های تعاملی ایران و تعریف نقشه‌ی راه مجزا
	بی‌توجهی به ظرفیت‌های بومی و مؤلفه‌های ایرانی	شناخت و استخراج مؤلفه‌های فرهنگ استراتژیک ایرانی
	فقدان فرایند پیشران به‌سوی آینده‌ی مطلوب	تعریف منابع نا امنی و تهدیدات پیش رو و ارائه‌ی راهکارهای مقابله

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

بررسی مقایسه‌ای
محتوای پیش‌نویس
سند «افق آینده
پیشرفت» در حوزه
سیاست خارجی،
دفاعی و امنیتی
(۸۳ تا ۱۰۲)

جمع‌بندی

مقاله حاضر با اتخاذ رویکرد تحلیلی و مقایسه‌ای به بررسی مفاد مربوط به حوزه‌ی سیاست خارجی، دفاعی و امنیتی «سند افق پیشرفت» جمهوری اسلامی ایران نسبت به سه کشور در حال توسعه (ترکیه، مالزی و کره جنوبی) پرداخت. نتایج مقایسه‌ی فوق حاکی از آن است که از منظر غنای محتوای سند، سند افق چشم‌انداز آینده‌ی جمهوری اسلامی ایران جایگاه نسبتاً مختصری را به حوزه‌ی سیاست خارجی و امنیتی اختصاص داده است (حدود ۹٪) و مواد مطرح‌شده نیز بسیار کلی و بدون ارائه‌ی راهکارها و برنامه‌ریزی‌های زمان‌بندی‌شده مطرح شده‌اند. سند چشم‌انداز مالزی نیز به‌همین ترتیب دارای ایرادات محتوایی جدی در حوزه‌ی مباحث سیاست خارجی و امنیتی است؛ اما سندهای ترکیه و کره جنوبی از نظر محتوای مباحث سیاست خارجی غنی‌تر و پخته‌تر هستند.

از منظر میزان ابتکار و نوآوری نیز در اسناد توسعه‌ی ایران و مالزی، ایده‌ها یا مفاهیم جدیدی در رابطه با نقش آینده‌ی کشور در عرصه‌ی منطقه‌ای و جهانی و یا راهکارهای نوآورانه برای حل مسائل نوپدید ارائه نشده است و اسناد ترکیه و کره جنوبی کارآمدتر هستند. از منظر سازگاری با دستاوردهای علمی در هیچ یک از این اسناد به مسائل جدید علمی در رابطه با سیاست خارجی و امنیتی توجه نشده است. از زاویه‌ی میزان توجه اسناد به اقتضائات زمانی، مکانی و ظرفیت‌های بومی، سند مالزی در ضعیف‌ترین وضعیت قرار دارد. سند جمهوری اسلامی ایران به‌طور بسیار مختصر به اقتضائات اسلامی بودن نظام توجه کرده؛ اما مؤلفه‌های ایرانی، ظرفیت‌های بومی و موقعیت استراتژیک ایران در بخش سیاست خارجی آن به‌چشم نمی‌خورد. در این زمینه نیز اسناد کره جنوبی و ترکیه پیش‌رو تر بوده و بیشتر منطبق با مقتضیات زیست بومی آن کشورها طراحی شده‌اند. از منظر مشخص‌نمودن فرایند پیش‌ران به‌سوی آینده‌ی مطلوب، اسناد جمهوری اسلامی ایران و مالزی به طرح راهکارهای بسیار کلی بسنده کرده‌اند و تعریف مشخص و روشنی از این فرایند ندارند؛ در حالی که اسناد ترکیه و کره جنوبی در این زمینه شفاف‌تر و عمل‌کردی‌تر اقدام نموده‌اند. با توجه به مجموعه‌ی نقاط قوت و ضعف سند افق چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران، راهکارها و پیشنهادات زیر برای بهبود کیفیت و محتوای آن پیشنهاد می‌گردد:

۱. اختصاص و تدوین سند چشم‌انداز مجزا برای مسائل سیاست خارجی و امنیتی جهت پوشش کامل مسائل این حوزه؛ طبیعی است که تفکیک موضوعی سند افق چشم‌انداز در سایر حوزه‌ها نیز به افزایش غنا و کارایی آن‌ها کمک می‌کند.

۲. برگزاری نشست مشترک با اساتید فرهیخته و متخصص در حوزه‌ی سیاست خارجی و مسائل امنیتی برای آشنایی هرچه بیشتر با مسائل نوظهور در امر سیاست خارجی و امنیتی، و آینده‌پژوهی امنیت و روابط خارجی ایران در ۵۰ سال آینده. در این راستا دستیابی به چشم‌انداز تحلیلی از تغییرات نظام بین‌المللی و چگونگی چینش قدرت‌های بزرگ (با توجه به خیزش قدرت‌های آسیایی به‌ویژه چین) در پنجاه سال آینده و الزامات امنیتی و راهبردی جمهوری اسلامی ایران برای بازیگری و ایفای نقش فعالانه در نظم‌های نوظهور ضروری است.

۳. شناخت و استخراج مؤلفه‌های خاص فرهنگ استراتژیک ایرانی و استفاده از آن‌ها در جهت حل معضلات امنیتی و استراتژیک کشور.

۴. ارائه‌ی تعریف و شاخصه‌های روشن از نقش و جایگاه جمهوری اسلامی ایران در عرصه‌ی منطقه‌ای و جهانی در ۵۰ سال آینده و نیز مشخص کردن راه کارهای عملی برای تحقق این نقش‌ها.

۵. مجزا نمودن حوزه‌های تعاملی ایران در عرصه‌ی سیاست خارجی، هم‌چون حوزه‌ی همسایگان، حوزه‌ی جهان اسلام، قدرت‌های فرامنطقه‌ای و... و تعریف نقشه‌ی راه ایران برای تأمین منافع ملی و دستیابی به اهداف ملی در تک‌تک این حوزه‌ها.

۶. تعریف منابع ناامنی و تهدیدات پیش روی جمهوری اسلامی ایران و ارائه راه کارهای کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت برای مقابله با آن‌ها.

منابع

۱. اعرابی، سید محمد و منتی، حسین (۱۳۸۹). «استراتژی تکنولوژی». تهران: انتشارات مهکامه.
۲. افتخاری، اصغر؛ نادری باب اناری، مهدی؛ میسمی، حسین (بهار ۱۳۹۰). «بازخوانی الزامات امنیتی سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴؛ رویکردی چندجانبه». راهبرد، شماره ۵۸.
۳. برادران شرکاء، حمیدرضا؛ جعفری، آمنه؛ کاویانی‌فر، محبوبه (۱۳۸۷). «چشم‌انداز ۲۰۲۰ مالزی». مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۴. برادران شرکاء، حمیدرضا (آبان ۱۳۸۷). «چشم‌انداز استراتژیک ترکیه». مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۵. تیکنر، آرن؛ ویور، آلی (۱۳۹۱). «دانش روابط بین‌الملل در چهار گوشه‌ی جهان». مترجم: علیرضا طیب. تهران: انتشارات مؤسسه ابرار معاصر.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۳/۵/۱۵). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها.

۷. دانشگر، محمد؛ چوپانی رستمی، سعید محسن؛ میار عباسی، ابوذر (زمستان ۱۳۹۰). مقاله «الگوی همکاری منطقه‌ای در افق سند چشم‌انداز». ژئوپلیتیک، سال هفتم، شماره ۴ (پیاپی ۲۴).
۸. رفیع‌پور. فرامرز (بی‌تا). تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۹. زلفی‌گلاب، محمدعلی و کیانی بختیاری، ابوالفضل (بهمن ۱۳۸۷). «راهبردهای علمی برای تحقق سند چشم‌انداز». تدبیر، شماره ۲۰۱.
۱۰. عبدالله‌زاده، ژیل (۹ دی ۱۳۹۴). «بررسی مقایسه‌ای اسناد چشم‌انداز توسعه در سه کشور عربستان، ترکیه و مالزی». اجتماع و توسعه: <http://etmag.ir/index>.
۱۱. فرد آر، دیوید (۱۳۸۶). مدیریت استراتژیک. ترجمه‌ی: علی پارسائیان و سید محمد اعرابی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی (چاپ دهم).
۱۲. هرسیج، حسین (۱۳۸۰). «روش مقایسه‌ای: چپستی، چرایی و چگونگی به‌کارگیری آن در علوم سیاسی». مجله‌ی دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان، دوره ۱۳، شماره ۱.
۱۳. هزاوه‌ئی، سیدمرتضی (۱۳۸۷). «نقش علوم انسانی در چشم‌انداز بیست‌ساله جمهوری اسلامی ایران و راهکارهای عملیاتی ساختن آن». کنگره علوم انسانی.
14. Abdul Razak, Mohd Najib binTun Haji. (2015). "Eleventh Malaysia Plan (2016-2020) Anchoring Growth On People". Kuala Lumpur:Prime Minister's Department
15. Bamberger. & Figenbaum, A. (1996). "The role of strategic reference points in explaining the nature and consequences of human resource strategy", Academy of management review, 21, 4, pp. 926-958.
16. Bin Mohammed, Mahathir. (02/28/1991). "Malaysian: The Way Forward (Vision 2020)": <http://www.epu.jpmm.my>.
17. Bryson, John M. (February 1988). "A strategic planning process for public and non-profit organizations". Long Range Planning, Volume 21, Issue 1.
18. Hsieh, Hsiu-Fang. Shannon, Sarah E. (November 2005). "Three Approaches to Qualitative Content Analysis". Qualitative Health Reserch, Vol. 15 No. 9, 1277-1288
19. Koç, Rahmi M. (Summer 2013). "An Evaluation of Turkey's 2023 Targets from the PrivateSector Perspective. Turkish policy Quarterly, VOLUME 12 NUMBER 2.
20. Goss, David. (1994). "principles of human resource management". London: Rutledge.
21. Mahoney, James. (February 2007). "Qualitative Methodology and Comparative Politics". Comparative Political Studies. Volume 40 Number 2122-144.
22. "Ten Agendas for South Korea's Foreign PolicyToward 2020". (December 2012). EAI National Security Panel (NSP) Report.

هم‌افزایی تفاهمی: چهارچوب راهبردی برای دیپلماسی فرهنگی

علی قربان‌پور دشتکی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

چکیده

این مقاله به دنبال معرفی "الگوی هم‌افزایی تفاهمی" به مثابه چهارچوب راهبردی ایرانی-اسلامی برای دیپلماسی فرهنگی است. توجه به این مقوله به دلیل رشد نقش فرهنگ در سیاست‌گذاری بین‌المللی و تغییر رویه‌های متعارف دیپلماسی رسمی فرهنگی حائز اهمیت است. الگوی هم‌افزایی تفاهمی بر اساس مشترکات فرهنگی و تاریخی، در پهنه فضای جغرافیای فرهنگی و در قالب دیپلماسی فرهنگی نوین شکل می‌گیرد. در این ترکیب، "هم‌افزایی" بر فعالیت جمعی و گروهی دلالت دارد و "تفاهم" نیز به این مسأله اشاره می‌کند که اعضا نه تنها یکی بر دیگری برتری نخواهند یافت، بلکه همگان در یک افق مشترک متفاهم، به اهداف متعالی و مبتنی بر کرامت انسان ناآل خواهند شد. مجریان و کارگزاران الگوی مورد نظر، نخبگان فرهنگی حوزه و دانشگاه هستند که ورای دیپلماسی رسمی دولتی، سیاست‌گذاران دیپلماسی فرهنگی محسوب می‌شوند. اهداف الگوی هم‌افزایی: ایجاد مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز، تحکیم اخوت و برادری، بهره‌برداری عادلانه از محیط زیست و خودکفایی و عدالت اقتصادی است. در این مقاله ضمن طرح چهارچوب‌های عملی، مراحل عملیاتی شدن الگوی مورد نظر نیز - در راستای پیش‌نویس سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت - مورد توجه واقع شده است.

واژه‌های کلیدی:

دیپلماسی فرهنگی، الگوی هم‌افزایی تفاهمی، مدارا و همزیستی، پیشرفت، ایران، اسلام.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

هم‌افزایی تفاهمی:
چهارچوب راهبردی
برای دیپلماسی
فرهنگی
(۱۰۳ تا ۱۱۶)

* استادیار دانشگاه حکیم سبزواری (a.ghorbanpour73@gmail.com).

بیان مسأله

در دهه‌های آغازین هزاره‌ی سوم میلادی، چرخش‌های اساسی در تفکر، رفتار و تکنولوژی بشری شکل گرفت که اگر بخواهیم به زبان فلسفی آن‌ها را صورت‌بندی کنیم باید بگوییم این چرخش‌ها در چهارچوب هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به‌وقوع پیوسته‌اند و یا در حال وقوع‌اند. به این اعتبار، همه‌ی نگرش‌ها، مواضع و کنش‌های بشری، از جمله مواضع و کنش‌های سیاسی نیز باید بازاندیشی و بازسازی گردند تا مطابق با پارادایم جدید مفصل‌بندی شوند.

به‌رغم این تغییرات و پیشرفت‌ها در سامانه‌ی تفکر بشری، اندیشه و تفکراتی واپس‌گرایانه و توسعه‌ستیزانه در برخی نقاط جهان در دهه‌های اخیر شکل گرفته است که نه‌تنها مسیر ترقی و پیشرفت جامعه‌ی بشری را دچار اختلال نموده، بلکه زمینه‌های خشونت جمعی، ستیز و گسست اجتماعات انسانی و فرهنگی را باعث گردیده است. پدیدار شدن جریان‌های بنیادگرایی اسلامی در منطقه‌ی خاورمیانه و تا حدی آسیای مرکزی و خاور دور، نمونه‌ی بارز چنین روندی است؛ این روند تمامی معادلات سیاسی و فرهنگی در سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی را تحت‌الشعاع قرار داده است.

دولت‌های منطقه و حتی دولت‌های کشورهای توسعه‌یافته، برخورد نظامی و مقابله‌ای را تنها گزینه‌ی مطرح علیه سرکوب جریان‌های رادیکال قلمداد می‌کنند؛ در حالی که الگوی برخورد مقابله‌ای با عوامل ستیز و ضدفرهنگی صرفاً منجر به ایجاد گسست‌های پایداری در مناطق خواهد شد و از سوی دیگر نیز به روند جهانی شدن، صلح جهانی و پیشرفت و توسعه‌ی اقتصادی - فرهنگی لطمه خواهد زد. تاکنون الگوی دیپلماسی فرهنگی با هدف گسترش تعاملات سیاسی به‌عنوان بدیل الگوی برخورد مقابله‌ای مورد استفاده‌ی دولت‌های درگیر و میانجی قرار گرفته است؛ ولی بدیل دیپلماسی فرهنگی در چهارچوب ساختار دولتی، به‌خاطر تغییر در ساختار دولت - ملت و مسأله‌مند شدن فرهنگ و دین در گستره‌ی اجتماع، ناکافی، فرسوده و ناکارآمد می‌باشد. بنابراین، گسترش عوامل واگرایانه در سطح منطقه و جهان از سویی، و ناکارآمدی دیپلماسی رسمی فرهنگی از سوی دیگر، پرسشی را مطرح می‌کند بر این مبنا که با چه الگویی می‌توان کارآمدی دیپلماسی فرهنگی را ارتقا بخشید که به اعتبار آن بتوان بر عوامل گسست بین‌المللی غلبه نمود و مسیر پیشرفت در راستای مدارا، برادری، خودکفایی و بهره‌برداری بهینه از محیط‌زیست را - که منشور سند الگوی پیشرفت می‌باشند - در پیش گرفت؟

در پاسخ به پرسش مذکور، ادعای فرضیه‌ی مقاله‌ی حاضر این است: در صورتی که دیپلماسی فرهنگی در چهارچوب الگوی هم‌افزایی تفاهمی سیاست‌گذاری گردد، تحقق الگوی پیشرفت مبتنی بر فرهنگ اسلامی ایرانی امکان‌پذیر می‌باشد.

هدف ما در مقاله‌ی حاضر این است که مدلی راهبردی و مبتنی بر پیش‌نویس سند الگوی پیشرفت، برای دیپلماسی فرهنگی ارائه دهیم که دیپلماسی فرهنگی، به اعتبار عناصر و منابع بومی و با نگاه به فرهنگ اصیل اسلامی و ایرانی بتواند به جای نقش سلطه‌گری، نقش هم‌افزایی تفاهمی معادله‌ی قدرت را در روابط دو جانبه یا چند جانبه ایفا کند. در مورد دیپلماسی فرهنگی و مدل‌های آن، مقالات و کتب قابل توجهی تاکنون منتشر شده است. ویژگی بارز کتب و مقالات و مدل‌های راهبردی عبارت‌اند از:

۱. توصیفی از فرهنگ تعامل‌ورزی در چهارچوب مذاکرات بین دولت‌ها؛
۲. مدل‌های ارائه شده با تأکید بر رویکرد سازه‌انگاری و اصول هم‌گرایی، صرفاً به ارائه‌ی رویکردی بدیل در مقایسه با رویکردهای واقع‌گرایی و ساختارگرایی تاکنون به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند؛
۳. دیپلماسی فرهنگی به‌عنوان یک فعالیت رسمی دولت و یا وزارت امور خارجه تعریف و ارائه گردیده است؛
۴. هدف دیپلماسی فرهنگی در چهارچوب نظریه‌ی بازی‌ها و افزایش سلطه‌ی سیاسی صورت‌بندی می‌شود؛
۵. دیپلماسی فرهنگی نسبت به تبلیغات ایدئولوژیکی فرهنگی برون مرزی متمایز نشده‌اند.

دست‌آورد این نوع دیپلماسی (دیپلماسی سنتی) صرفاً به تحکیم و حفظ روابط سیاسی در قلمرو دولت – ملت‌ها و یا تحکیم اتحاد در برابر دشمن سیاسی مشترک معطوف شده است.

مقاله‌ی حاضر برای معرفی دیپلماسی فرهنگی، با ویژگی‌های جدید و متفاوت با ویژگی‌های دیپلماسی سنتی و به منظور مفهوم‌سازی الگوی هم‌افزایی، ابتدا به زمینه‌های ارتباطی مقاله با سند پیش‌نویس الگوی پیشرفت می‌پردازد؛ سپس به پشتوانه‌ی تعاریف مفاهیم مندرج در الگوی هم‌افزایی، چهارچوب‌های الگوی مورد نظر را معرفی و صورت‌بندی می‌نماید؛ در پایان نیز به بیان اصول اجرایی الگوی اخیر اهتمام خواهد ورزید. برای شفاف‌سازی الگوی مورد نظر، ابتدا لازم است الگوی دیپلماسی سنتی را در قالب نگاه بازاندیشانه به سیاست بررسی نماییم، سپس به توصیف و تحلیل چهارچوب‌های الگوی دیپلماسی فرهنگی نوین بپردازیم.

نگاه بازاندیشانه به سیاست

از جمله مواردی که باید مورد تجدید و بازاندیشی قرار گیرد، بازاندیشی در مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی سیاست است. برای تحقق این بازاندیشی ابتدا باید پیش‌فرض‌های حاکم را بازاندیشی نماییم؛ برخی از پیش‌فرض‌های یادشده عبارت‌اند از:

۱. نگاه به دیگری در قالب دوست - دشمن / خودی - بیگانه؛

۲. دیپلماسی در قالب مذاکرات دولت - دولت؛

۳. موضوع گفتگو: امور جاری سیاسی؛

۴. و هدف گفتگو: برهم زدن موازنه‌ی قدرت به‌صورت تضعیف قدرت طرف مذاکره و متقابلاً ارتقای قدرت طرف دیگر.

در نگاه بازاندیشانه، که تحت تأثیر چرخش‌های مذکور صورت گرفته است، پیش‌فرض‌های سنتی بالا، به ترتیب زیر تغییر پیدا کرده‌اند:

۱. مفهوم دیگری، از حالت دوست - دشمن، بعضاً تعدیل شده و به‌صورت معادله دوست - دوست تبدیل می‌گردند؛

۲. با رشد جهانی‌شدن و شکل‌گیری نهادهای غیردولتی، روابط از حالت مذاکرات دولت - دولت به سمت نهادهای غیر دولتی و فرامرزی گسترش می‌یابد؛

۳. تنها متغیر موجود در سر میز مذاکره، تاکنون امور سیاسی بود، در حالی که اکنون فرهنگ، تمدن و هویت نیز در ردیف متغیرهای موجود می‌باشند؛

۴. فرهنگ می‌تواند در ردیف متغیرهایی قرار گیرد که معادله‌ی "کاهش - افزایش قدرت" را به فرایند "هم‌افزایی قدرت" تبدیل نماید؛

۵. در سنت سکولاریستی که دیپلماسی فرهنگی رسمی منطبق بر آن بود، عملاً مذهب هیچ‌گونه جایگاهی نداشت؛ اما در الگوی هم‌افزایی، مذهب جایگاه محوری‌ای در تعاملات فرهنگی ایفا می‌نماید.

براین اساس، آنچه در مقاله حاضر به آن خواهیم پرداخت، در مقایسه با ادبیات پژوهشی بالا، واجد چند ویژگی بدیع و بدیل است که می‌توان آن را در پنج مورد مجزا احصا کرد:

۱. روابط دیپلماتیک فرهنگی را خارج از چهارچوب رسمی دولت معرفی می‌نماید؛

۲. فرهنگ را مبنای زیست - جهان سیاسی معرفی می‌کند؛

۳. فرایند روابط دیپلماتیک فرهنگی را در چهارچوب نظریه‌ی کنش ارتباطی بررسی

می‌کند؛

۴. به جغرافیای فرهنگی توجه دارد؛

۵. غایت و هدف دیپلماسی فرهنگی، در چهارچوب هم‌افزایی و خارج از نظریه‌ی بازی‌ها ترسیم می‌شود.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

هم‌افزایی تفاهمی:
چهارچوب راهبردی
برای دیپلماسی
فرهنگی
(۱۰۳ تا ۱۱۶)

مبانی ساختاری الگو

۱. فرهنگ

شورای عالی انقلاب فرهنگی در جزوه‌ای تحت عنوان "اصول سیاست فرهنگی" فرهنگ را بدین گونه تعریف کرده است: فرهنگ بینش و منش هویت‌دهنده‌ی انسان در حوزه‌ی زندگی اجتماعی است که به‌عنوان فرآورنده‌ی عالی ذهن و فرایند پیچیده و پیشرفته‌ی فکر آدمی، تحت تأثیر علل و عوامل موجد و ... درونی و بیرونی در تمامی کارکردها و کلیه‌ی مظاهر مادی و معنوی حیات وی تجلی می‌یابد و کلیت هم‌تافته و به‌هم‌پیوسته‌ای از باورها، فضایل و ارزش‌ها، آرمان‌ها، دانش‌ها، هنرها و فنون، آداب و اعمال جامعه را شامل شده و مشخص‌کننده‌ی ساخت و تحول کیفیت زندگی هر ملت است (نقل از اشتریان، ۱۳۸۹: ۳۵).

فرهنگ در زبان و ادب فارسی نیز به‌معنای ادب، فرزانه‌گی، دانش، حکمت، بزرگ منشی، انسان دوستی، تهذیب نفس و دانایی آمده است. هدف فرهنگ در تفکر ایرانی، پرورش انسان خوب است و نمونه‌ی انسان‌های با فرهنگ، قهرمان‌های آراسته و خوب شاهنامه - مثل فریدون و سیاوش - هستند. مهم‌ترین عنصر در فرهنگ از نظر تفکر ایرانی، استعلا است. استعلا یعنی کمال و اعتلا که جوهر تفکر فرهنگی در ادب پارسی و هویت دینی ایرانی است (نقل از اسلامی ندوشن در: صالحی امیری، ۱۳۸۹: ۲۹).

تعاریف مذکور، ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که فرهنگ در مقایسه با سیاست و قواعد بازی در سیاست و از لحاظ هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، تباری متفاوت دارد. دلایل چنین رویکرد متفاوتی به فرهنگ، عبارت است از توجه به تعالی درونی انسان از سویی؛ و کسب حکمت و فرزانه‌گی به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت فرهنگ از سوی دیگر. در مبانی ساختاری-معرفتی الگوی هم‌افزایی تفاهمی، موارد زیر مندرج می‌باشند: تاریخ، سنت، دین و رفتار (رک: شکل ۱).

تاریخ عبارت است از گذشته‌ی اسطوره‌ای، سیاسی، اقتصادی و مذهبی. سنت عبارت است از تجربه‌ی زیسته‌شده‌ی انسان که به‌صورت فشرده در یک‌یک افراد جامعه نهفته است. دین عبارت است از اصول اعتقادی و قدسی مبتنی بر رسالت انبیا که در جامعه‌ی مورد نظر منتشر می‌باشد. و رفتار عبارت است از عادت‌واره‌ها، کنش‌ها، واکنش‌ها و

جهت گیری های افراد یک جامعه بر اساس روان شناسی اجتماعی. دیپلماسی فرهنگی نوین برای تحقق بخشیدن به آرمان ها و اهداف خود، مستلزم این است که در قلمرو جغرافیای فرهنگی، به مطالعه و بررسی این متغیرها پردازد.

۲. الگوی هم افزایی

هم افزایی معادل واژه ی ترکیبی Synergy است؛ به معنای کار و فعالیت گروهی در جهت ارتقا و بهبود یک وضعیت. این مفهوم یکی از مفاهیم راهبردی مدیریت سازمانی است که عامل مؤثری در برانگیختگی رشد جمعی محسوب می شود. در ترکیب بندی سازمانی سنتی، ساختار سازمانی به صورت هرمی است و روابط، مقرراتی و خشک می باشند؛ ولی در ترکیب بندی بر اساس الگوی هم افزایی، ساختار به صورت ارگانیک به هم پیوسته می شود و همه ی اعضا نقش فعال در کنش های سازمانی خواهند داشت (سایت اینترنتی معاونت توسعه و برنامه ریزی منابع، ۱۳۹۴).

الگوی هم افزایی، نگاه سیستمی به جامعه ی ملی و بین المللی دارد. در این مدل تمامی اعضا به هم پیوسته و با هم همکاری می کنند. هیچ عضوی در حاشیه قرار نمی گیرد و یا هیچ عضوی در وضعیت همزبانی یا سلطه گری واقع نمی شود. الگوی هم افزایی مبتنی است بر تفاهم و تعامل متقابل اعضا، و بدون این تفاهم هیچ گونه پیشرفتی در امور صورت نمی گیرد. معادله ی برد-باخت، برد-برد و مشابه آن وجود ندارد؛ چون اگر بردی باشد، متعلق به همه است و اگر هم باختی باشد، به همین نحو می باشد. در الگوی هم افزایی، دیگری دشمن / دیگری بیگانه / دیگری غریبه و مشابه آن، تبدیل می شود به "دیگری" آشنا و عضو فعال و مؤثر در ارتقای حیات فرهنگی و اجتماعی "من". بنابراین، ارتباط در سطح فرهنگی، تفاوت بی بدیلی با ارتباط در سطح سیاسی دارد. از آن جا که محور سایر سازماندهی های سیستماتیک عمدتاً ارتباط ساختاری می باشد، ولی در الگوی هم افزایی، محور ارتباط، کنش تفاهمی است که در ادامه به تعریف و تبیین کنش تفاهمی می پردازیم.

۳. کنش تفاهمی

کنش تفاهمی یا مفاهمه ای، بحثی است که هابرماس در ذیل مبحث جهان زیست مطرح نموده و معتقد است که جهان زیست به مثابه افق و سابقه یا پس زمینه ی کنش مفاهمه ای است (نوذری، ۱۳۸۶: ۳۸۰) و به منزله ی منبع و مخزن امور قطعی و مسلم (بدیهیات) و اعتقادات محکم مشارکت کنندگان تلقی می گردد (همان: ۳۸۲). جهان زیست جایگاهی است که مشارکت کنندگان در مفاهمه به آن تعلق دارند و همگان در آن حضور پیدا می کنند. جهان زیست، جهان زندگی است که انسان در آن حضور دائم دارد و در تعاملات فرهنگی،

باید در کانون توجه همگان قرار گیرد. جهان‌زیست همان افق رسوب تاریخی معناهاست و آگاهی از جهان زندگی متضمن آگاهی از تاریخ است (رشیدیان، ۱۳۸۸: ۵۶۶). بدین ترتیب ساختارهای جهان‌زیست تعیین‌کننده‌ی صور بین‌الذهانیت درک ممکن به‌شمار می‌روند. به اعتقاد هابرماس، جهان‌زیست عرصه یا مکانی استعلائی است که در آن گوینده و شنونده می‌توانند به گونه‌ای دو سویه و متقابل داعیه‌هایی دال بر تناسب و تطابق پاره‌گفته‌ها و اظهارات خود با جهان (عینی، اجتماعی یا ذهنی) اقامه نمایند... (نوذری، همان: ۳۸۳). از نظر هابرماس زبان و فرهنگ از اجزا و عناصر مقوم و سازنده‌ی جهان‌زیست به‌شمار می‌روند (همان).

در کنش مفاهمه‌ای - که در جهان‌زیست شکل می‌گیرد - افراد مشارکت‌کننده نه تنها عاری از هر گونه قید و فشار و اضطرار، بلکه آگاهانه، آزادانه و عاقلانه و به‌طور جمعی با همکاری یک‌دیگر نقشه‌ها، اهداف و برنامه‌های خود را بر مبنای تعریفی معین از موقعیت دنبال کرده و پی می‌گیرند. در کنش مفاهمه‌ای هم اهداف یک شخص تحقق می‌یابند و هم وجه مفاهمه‌ای تفسیر یک موقعیت و نیل به توافق (همان: ۳۸۵).

چهارچوب‌های الگوی هم‌افزایی تفاهمی در دیپلماسی فرهنگی

الگوی هم‌افزایی تفاهمی، از ترکیب الگوی هم‌افزایی با الگوی تفاهمی صورت‌بندی می‌شود. مختصات الگوی هم‌افزایی تفاهمی عبارت‌اند از:

۱. رویکردهای حاکم بر این الگو، نظریه‌ی سازه‌نگاری است؛
۲. کارگزاران الگوی هم‌افزایی تفاهمی، حوزه و دانشگاه می‌باشند؛
۳. قلمروهای دیپلماسی فرهنگی، جهان‌زیست یا جغرافیای فرهنگی باید متمایز شوند؛
۴. اهداف این الگو، توجه به کرامت و نقش والا و قدسی انسانی و توسعه‌ی منابع انسانی، مبارزه با هرگونه خشونت و سلطه‌گری، آشتی با طبیعت و چاره‌جویی برای حل بحران‌های زیست-محیطی بشری و سایر بحران‌های مشترک منطقه‌ای و جهانی است.

۱. نظریه‌ی سازه‌نگاری

ویژگی سازه‌نگاری تأکید بر اهمیت ساختارهای مادی و هنجاری، نقش هویت در شکل دادن به کنش سیاسی، و رابطه‌ی قوام‌بخشی متقابل میان کارگزاران و ساختارها است (برچیل و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۷۳). از نظر سازه‌نگاران، فرهنگ برساخته‌ای اجتماعی است و ریشه در خاک و خون ندارد (همان: ۳۰۴). سازه‌نگاران امر اجتماعی را به‌عنوان قلمرویی قوام‌بخش در نظر گرفته‌اند و تاریخ را به‌عنوان قلمرو تحقیق تجربی مطرح کرده‌اند (همان: ۳۰۵). به بیان

دیگر، سازه‌انگاری، جهان اجتماعی شبکه‌های تفسیری‌ای است که افراد و گروه‌های انسانی آن را شکل می‌دهند (هادیان: ۱۳۸۲). سیاست بین‌الملل از دید سازه‌انگاران یک برساخته‌ی اجتماعی، قلمروی اجتماعی است که ویژگی‌های آن در نهایت از طریق ارتباطات و تعامل میان واحدهای آن تعیین می‌شود (همان). به‌طور کلی، مهم‌ترین ارکان سازه‌انگاری، برابری هنجارها و ارزش‌های معنوی با شرایط مادی، و دیگری اهمیت پیدا کردن فرهنگ و هویت در گستره‌ی سازه‌انگاری است.

۲. کارگزاران الگوی هم‌افزایی

به دلیل این‌که این الگو دارای ظرفیتی فرهنگی است، لذا متولیان فرهنگ می‌توانند مجریان و کارگزاران آن باشند. وجود رایزن‌های فرهنگی در کشورهای مشترک‌الفرهنگ، نه کافی است نه کارآیی لازم را دارد. از سوی دیگر، فرهنگ و برنامه‌های فرهنگی در دستور کار وزارت امور خارجه و تا حدی سازمان ارتباطات اسلامی، تابع سیاست‌گذاری‌های دولتی است؛ از این رو سیال و ناپایدارند. دیپلماسی فرهنگی در صورتی که در حوزه و دانشگاه توسط دانشجویان، اساتید و طلاب نخبه سیاست‌گذاری و کارگزاری شود، هم کیفیت علمی کشور در اثر مبادله‌ی فرهنگی بهبود می‌یابد و هم فرهنگ به اعتبار فرهنگ با سایر فرهنگ‌ها به گفت‌وگو می‌پردازد. از سوی دیگر، با کارگزاری حوزه و دانشگاه در دیپلماسی فرهنگی، فرهنگ از سلطه‌ی سیاست فارغ شده و به استقلال نسبی می‌رسد.

۳. متمایز نمودن جغرافیای فرهنگی

در جغرافیای فرهنگی، آن بخش از فرهنگ که به‌صورت رفتار در طول زمان شکل می‌گیرد و موجب تغییر و تحولاتی در نواحی مختلف سطح زمین می‌شود، مورد نظر جغرافی‌دانان فرهنگی است. در واقع گروه‌های انسانی که در مکان‌های متفاوت زندگی می‌کنند، در خلق فرهنگ‌های گوناگون در نواحی مختلف نقش عمده دارند و این موضوع در قالب الگوهای فضایی فرهنگی می‌تواند مورد مطالعه قرار بگیرد (مهدوی و احمدی، ۱۳۹۰). الگوهای فضایی به بررسی تفاوت‌ها و تشابهات میان یک ناحیه با نواحی دیگر اشاره دارد (همان).

اگر فرهنگ شامل واقعیت‌های ذهنی، واقعیت‌های اجتماعی و واقعیت‌های فنی باشد، الگوهای فضایی نیز در تلاقی با این سه وجه، مورد شناسایی و ارزیابی قرار می‌گیرند. در یک منطقه‌ی جغرافیایی - که ممکن است شامل چند کشور یا بخش‌هایی از یک یا چند کشور باشد - با شناسایی مشترکات و تمایزات فرهنگی، قابلیت تشکیل پهنه‌های جغرافیایی

فرهنگی فراهم می‌گردد. شکل‌گیری و برنامه‌ریزی در چهارچوب جغرافیای فضایی، مستلزم همکاری و تعامل کشورهای فضای مشترک می‌باشد. در عین حال، پیش‌نیاز این کار، انجام مطالعات میدانی متعدد است.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

هم‌افزایی تفاهمی:

چهارچوب راهبردی

برای دیپلماسی

فرهنگی

(۱۰۳ تا ۱۱۶)

۴. اهداف الگو

اهداف این الگو در چهار محور خلاصه می‌شود: مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز، اخوت و برادری مبتنی بر آموزه‌های دینی، خودکفایی و عدالت اقتصادی، و بهره‌برداری عادلانه از محیط‌زیست.

همگرایی منطقه‌ای تا کنون بر محور همگرایی سیاسی صورت گرفته است. حال آن‌که همگرایی فرهنگی می‌تواند مبنای همگرایی سیاسی نیز باشد که در این صورت، روند پایداری در کاهش مناقشات منطقه‌ای صورت خواهد گرفت. البته در صورت هم‌پوشانی همگرایی فرهنگی و سیاسی در یک منطقه، یک احتمال آسیب‌شناختی وجود دارد؛ یعنی در صورتی که رگه یا رگه‌هایی از ناسیونالیسم قومی در فضای فرهنگی در حالت بالقوه و نهفته وجود داشته باشد، در شرایطی که مدیریت فرهنگی متعامل‌گرایانه‌ای منشور دیپلماسی قرار نگیرد، خطر بروز ناآرامی‌های قومی بالفعل خواهد شد. برای پیشگیری از این نوع آسیب، باید محور تعاملات فرهنگی را در چهارچوب توجه به کرامت انسانی و ارزش والای بشری تصریح‌شده در آموزه‌های قرآنی و فرهنگ مدارای دینی پی‌ریزی نمود. مرز مشترک هر قوم، فرقه و ملیتی، انسانیت و توجه به کرامت‌های انسانی است که منبعی قدسی و الهی دارند و اصل کلیدی رسالت انبیا می‌باشد. به‌عنوان نمونه، تصریح کلام خداوند در آیه ۱۳ سوره حجرات بر همین محور است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم، بی‌تردید ما همه (افراد نوع) شما را از یک مرد و زن (آدم و حوا) آفریدیم، و یا هر فرد شما را از یک پدر و مادر خلق کردیم، و شما را قبیله‌های بزرگ و کوچک قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید (پس در میان شما برتری نژادی نیست بلکه) مسلماً گرامی‌ترین شما در نزد خدا پرهیزکارترین شماست، همانا خداوند بسیار دانا و آگاه است.»

اگر توجه به کرامت و پرهیزکاری انسانی محور کار قرار گیرد، امکان تحقق اهداف دیگر نیز میسر و مقدور خواهد بود.

جمع‌بندی، انتقادات و پیشنهادات

این مقاله با توجه به سند پیش‌نویس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت کشور، و در پاسخ به پرسش چگونگی طراحی الگو و شیوه‌های تقسیم‌کار در تدوین الگوی پایه‌ی پیشرفت کشور نگارش گردیده است. گستره‌ی بحث، پیرامون سند مبانی عام الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، از جمله هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دینی است. از سوی دیگر، با توجه به پیش‌نویس سند افق آینده‌ی پیشرفت کشور، تهیه و تدوین گردیده است. در پیش‌نویس سند، افق‌ها و تدابیر مواردی ذکر شده است که مقاله حاضر در راستای تحقق آن موارد قابل توجه و اهتمام می‌باشد. برخی از موارد مورد نظر این مقاله عبارتند از: «افق ۱» تا «افق ۷» و «افق ۹» و تدابیر مندرج در ذیل افق‌های مذکور. اهداف مقاله هم در راستای اهداف و آرمان‌های مندرج در پیش‌نویس سند الگوی پیشرفت می‌باشد. از جمله مدارا و همزیستی با هموعان، رحمت و اخوت با مسلمانان و بهره‌برداری عادلانه از طبیعت، خودکفایی و عدالت اقتصادی.

بنابر آنچه در سطور گذشته مطرح نمودیم، اجرای "الگوی هم‌افزایی" در پنج مرحله شکل می‌گیرد:

۱) نقطه‌ی آغازین دیپلماسی فرهنگی، تماس فرهنگی است؛ تماس فرهنگی به آن معنا نیست که فقط آشنایی سطحی متقابل صورت بگیرد، بلکه به‌منزله‌ی رصد کردن، آزمون و خطا و شناخت نقاط تعامل و یا چالش‌برانگیز به‌منظور ورود به مراحل بعدی است. این مرحله توسط کارگزاری دانشگاه و حوزه و با همکاری حقوقی وزارت امور خارجه صورت می‌گیرد.

۲) مرحله‌ی بعد، مرحله‌ی مذاکره بر سر داده‌ها و دستاوردهای مرحله اول است. در این مرحله بر سر کلیات فرهنگی فی‌مابین گفت‌وگو می‌شود و نقاط مشترک و تعامل‌ساز برجسته شده و برای نقاط آسیب‌ساز چاره‌اندیشی صورت می‌پذیرد.

۳) توافقات به‌عمل آمده با نظارت نهادهای حقوقی ملی و بین‌المللی به امضای طرفین می‌رسند.

۴) شیوه‌های عملی ارتباط و تبادل فرهنگی، کارشناسی و معرفی می‌شوند.

۵) ارتباطات و مبادلات فرهنگی بر اساس اصول متعارف اجرا می‌گردند.

البته با توجه به متن پیش‌نویس، چند انتقاد در خصوص تدوین پیش‌نویس سند چشم‌انداز وجود دارد:

۱. از لحاظ شکلی، موارد و بندهای ذکر شده می‌بایست به‌صورت دسته‌بندی‌شده بر

محور عناوین اصلی و فرعی تهیه شوند؛

۲. از لحاظ محتوایی، کلمات و واژگان و مفاهیم به کار برده شده کاملاً انتزاعی و عینیت نیافته‌اند؛

۳. این اسناد مشخص نکرده‌اند که بر اساس چه سناریو یا سناریوهایی ما به این چشم‌اندازها خواهیم رسید و به نظر می‌رسد غیرواقع‌بینانه، خوشبینانه و دور از واقعیت‌های موجود جامعه‌ی فعلی و گذشته‌ی تاریخی خود هستند.

نگارنده برای عینیت‌بخشی به مفاد پیش‌نویس سند الگو و به‌منظور اجرایی کردن آن، پیشنهاداتی را در دو محور ارائه می‌دهد. محور اول، پیشنهادات تجویزی است که باید به‌عنوان پیش‌فرض‌های ذهنی مجریان و طراحان سند قرار گیرد؛ محور دوم نیز شامل پیشنهادات عملیاتی است که در اجرای بهینه‌ی سند الگوی پیشرفت می‌توانند در دستور کار قرار بگیرند.

پیشنهادهای تجویزی

الف. یکی از مؤثرترین راه‌های رسیدن به اهداف مذکور، بازاندیشی و بازخوانی هویت اجتماعی افراد است. چنین بازاندیشی‌ای در صورتی به تحقق اهداف مذکور کمک خواهد کرد که تفاوت‌های فرهنگی بر اساس داده‌های سیاسی داوری و ارزیابی نشوند. تبادل فرهنگی در صورتی بر محمل تعامل و صلح می‌نشیند که ضمن انتقادپذیری، سعی کنیم نکات مثبت سایر فرهنگ‌ها را اخذ کرده و به تصحیح ذهنیت و برداشت‌های خود و دیگران پردازیم (صالحی و محمدی، ۱۳۸۹: ۷۰).

ب. در الگوی هم‌افزایی، روابط و داد و ستدهای فرهنگی دوطرفه می‌باشند و هژمونی فرهنگی هیچ‌گونه جایگاهی ندارد. از آن‌جا که فرهنگ، امری سیال و متغیر است، تبادلات فرهنگی به غنا و پویایی فرهنگ‌ها کمک می‌کند. در عین حال، براساس الگوی هم‌افزایی، تغییرات اساسی و بنیادینی صورت می‌گیرد که در چهار سطح این تغییرات قابل مشاهده هستند که عبارتند از: ۱. در سطح دانش؛ ۲. در سطح تغییر در نگرش افراد؛ ۳. در سطح تغییر در رفتار فردی؛ ۴. در سطح تغییر در رفتار گروهی (رضایی، ۱۳۸۰).

ج. محور دیپلماسی فرهنگی مبتنی بر الگوی هم‌افزایی تفاهمی، گفت‌وگو است. طرفین گفت‌وگو در صورتی که نتوانند بر احساسات و هیجانات قوم‌گرایانه و یا ایدئولوژیکی خویش فائق آیند، نتیجه‌ی مذاکرات رضایت‌بخش نخواهد بود. توافق شرکت‌کنندگان بر کنار گذاشتن هیجان‌ها برای حرکت در جهت اجماع یکی از اساسی‌ترین پایه‌های گفت‌وگو به‌شمار می‌رود. در جریان گفت‌وگوی ارتباطی (تفاهمی) تمامی فشارهای وارد

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

هم‌افزایی تفاهمی:
چهارچوب راهبردی
برای دیپلماسی
فرهنگی
(۱۰۳ تا ۱۱۶)

شده بر ارتباط به طور موقت به خاطر رسیدن به همراهی و توافق، کنار گذاشته می شوند و تمامی افراد دخیل در گفتمان، در جست و جوی هدفی مشخص - یعنی تصمیم مشترک برای رسیدن به بحث بهتر - هستند؛ نه این که صرفاً در فکر نتیجه و حال و هوای تصادفی مشارکت شان باشند (طاهری، ۱۳۸۹).

پیشنهادهای عملیاتی

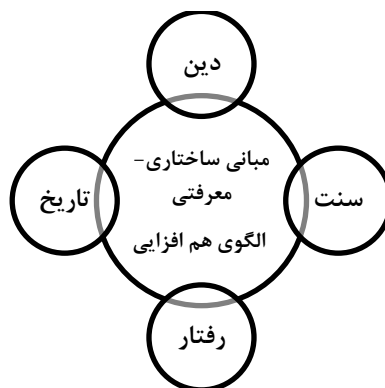
۱. مفاد پیش نویس سند الگوی پیشرفت در اختیار نخبگان علمی- فرهنگی، جناح ها، احزاب و کارشناسان مختلف از طیف های مختلف قرار بگیرد و از آن ها تقاضا شود که انتقادات و پیشنهادات خود را به صورت مکتوب اعلام نمایند. صرفاً بسنده کردن به همایش، شاید چندان نتواند به تحقق اهداف دست اندکاران این سند منتهی شود.

۲. در خصوص سیاست خارجی، غیرواقعه بینانه بودن این سند از آن جا ناشی می شود که دست اندکاران سند مورد نظر هیچ گونه گزارشی از تعاملات یا تضادهای منطقه ای و بین المللی را ضمیمه ی سند خود ننموده اند که به اعتبار آن ها بتوان به آسیب شناسی سند پرداخت.

۳. در متمم سند الگوی توسعه، جایگاه و یا مواضع سند نسبت به اقلیت های سیاسی، مذهبی و اعتقادی مشخص گردد و مضاف بر آن، جهت گیری فحوای سند نسبت به هویت اقوام ایرانی و غیرایرانی و تاریخ ایران قبل از اسلام مشخص و معین شود.

نمودارها و جداول

شکل ۱) مبانی ساختاری - معرفتی الگوی هم افزایی تفاهمی



شکل ۲) جدول مقایسه دیپلماسی فرهنگی سنتی و دیپلماسی فرهنگی الگوی هم‌افزایی

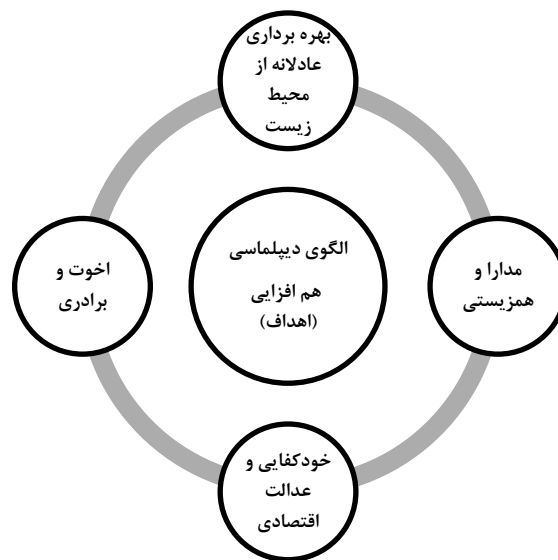
انواع دیپلماسی فرهنگی	رویکردها	کارگزاران	قلمروها	اهداف
دیپلماسی سنتی	واقع‌گرایی	حکومت‌ها	دولت - ملت	تحکیم روابط سیاسی یا اتحاد علیه دشمن سیاسی
دیپلماسی هم‌افزایی	سازمان‌گاری	حوزه و دانشگاه	جغرافیای فرهنگی مشترک	مدارا، برادری، خودکفایی، بهره‌برداری عادلانه از طبیعت

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

هم‌افزایی تفاهمی:
چهارچوب راهبردی
برای دیپلماسی
فرهنگی
(۱۰۳ تا ۱۱۶)

شکل ۳) نمودار الگوی دیپلماسی هم‌افزایی (بر اساس اهداف)



منابع

۱. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۹). متغیرهای استراتژیک در سیاست‌گذاری فرهنگی. تهران: نشر میزان.
۲. نودری، حسینعلی (۱۳۸۶). بازخوانی هابرماس. تهران: نشر چشمه.
۳. صالحی امیری، سید رضا (۱۳۸۶). مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: نشر ققنوس.
۴. صالحی امیری، سید رضا و محمدی، سعید (۱۳۸۹). دیپلماسی فرهنگی. تهران: نشر ققنوس.
۵. برجیل، اسکات و همکاران (۱۳۹۱). نظریه‌های روابط بین‌الملل. تهران: نشر میزان.
۶. رضایی، محسن (۱۳۸۰). سرمشقی برای سیاست‌گذاری و مدیریت فرهنگی. تهران: نشر ملیکا.

۷. مهدوی، مسعود و احمدی، علی (بهار ۱۳۹۰). جغرافیای فرهنگی؛ تبیین نظری و روش‌شناختی کاربرد در مطالعات نواحی فرهنگی. فصلنامه مطالعات فرهنگ و ارتباطات. دوره ۱۲، شماره ۴۵: ۱۵۵-۱۸۳.

۸. طاهری، محمود (۱۳۸۹). رسانه‌ها و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها. تهران: واحد علوم و تحقیقات.

۹. هادیان، ناصر (زمستان ۱۳۸۲). سازه‌نگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی. فصلنامه سیاست خارجی. سال هفدهم. شماره ۴.

10. <http://vcmdrp.tums.ac.ir/find.php?item>

ایران و راهبردهای دستیابی به رهبری منطقه‌ای

حسین ربیعی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

ایران و
راهبردهای دستیابی
به رهبری منطقه‌ای
(۱۱۷ تا ۱۳۶)

چکیده

ایران، پهناورترین کشور پیرامون خلیج فارس و از بزرگ‌ترین کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه است؛ لذا ظرفیت بالایی را برای نقش‌آفرینی در منطقه - به‌عنوان قدرت منطقه‌ای- دارد و این افق را دنبال می‌کند که این نقش از سوی کشورهای منطقه و فرامنطقه پذیرفته شود. با این وجود، قدرت منطقه‌ای رو به افزایش ایران، دگرگون‌کننده‌ی توازن قوا در این نقطه‌ی جغرافیایی ست و واکنش دیگران را به دنبال دارد؛ چراکه هر اندازه شکاف‌های قدرت بیش‌تر شود، احساس تهدید افزایش یافته و مقاومت بیش‌تری از سوی کشورهای ضعیف برای پذیرش نقش ایران صورت خواهد گرفت. احساس ترس ایجادشده در این شرایط، فضای مانور قدرت منطقه‌ای را محدود می‌کند و وابستگی کشورهای کوچک به سایر قدرت‌های فرامنطقه‌ای را تشدید نموده، و زمینه‌ی حضور خارجیان را فراهم می‌سازد؛ این روند به ایجاد یک فضای غیردوستانه منتهی می‌شود. تحقیق حاضر می‌خواهد استراتژی مناسبی را پیشنهاد کند که با درپیش گرفتن آن، بتوان فضای ایران‌هراسی موجود را خنثی کرده و حساسیت حضور و کنش‌گری خود در منطقه را از بین ببرد. اتخاذ رویکرد رهبری مبتنی بر الهام‌بخشی، همکاری و توافق دسته‌جمعی می‌تواند فضای تهدیدآمیز را خنثی یا کم‌اثر نماید.

واژه‌های کلیدی:

ایران، خلیج فارس، رویکرد منطقه‌ای.

* استادیار گروه جغرافیای سیاسی دانشگاه خوارزمی: (Hosseinrabiei@hotmail.com).

۱. مقدمه

ایران از دیرباز منزلت ژئوپولیتیک ویژه‌ای در خلیج فارس داشته است که ضمن تأثیرگذاری بر سرنوشت ملی، کنش‌های منطقه‌ای و جهانی را نیز تحت تأثیر قرار داده و می‌دهد؛ به‌طوری‌که می‌توان پذیرفت بخش مهمی از دل‌مشغولی‌ها و چالش‌های فراروی ایران در دهه‌های آینده مربوط به این منطقه است. از دید تاریخی، ایران دیرپاترین و قدرت‌مندترین کشور مستقل این حوزه است و برپایه‌ی شاخص‌های قدرت‌آفرین، امروز نیز بزرگ‌ترین قدرت منطقه محسوب می‌شود. از زمانی که کشورهای پیرامون خلیج فارس یکی پس از دیگری در قرن بیستم سربرآوردند، روابط ایران با این کشورها فراز و فرودهای بسیاری به خود دیده است؛ تاجایی که پس از انقلاب اسلامی، دوستان پیشین ایران به یک‌باره در گروه دشمنان جای گرفتند و با پشتیبانی مالی و نظامی از عراق، در جنگ این کشور علیه ایران روابط خصمانه‌ای را پایه‌گذاری کردند. امروز نیز شرایط در خلیج فارس همچنان غیردوستانه باقی مانده است و گاه‌وبیگاه در قالب اعلام موضع، صدور بیانیه و حتی ایجاد ائتلاف و دسته‌بندی‌هایی علیه ایران خودنمایی می‌کند. قدرت رو به افزایش برخی کشورهای پیرامون خلیج فارس (مانند قطر) ساختار قدرت این منطقه را دگرگون کرده و به‌نظر می‌رسد می‌تواند ساختار قدرت منطقه‌ای را تهدید کند؛ چراکه خلیج فارس ساختار امنیتی مشترکی ندارد و بازدارندگی منطقه‌ای در آن انجام نمی‌پذیرد. در اثر القاءات خارجی، برخی کشورهای کوچک منطقه نگرانی‌های امنیتی توجیه‌ناپذیری از ایران دارند؛ این در حالی است که رخدادهای مردمی سال‌های اخیر، آسیب‌پذیری این کشورها را تشدید کرده است و آن‌ها را در وضعیت آشفتگی قرار داده است؛ این وضعیت برای آینده رقابت‌ها و کشمکش‌های ژئوپولیتیک نیز وضعیت پیچیده‌ای را رقم خواهد زد. در راستای دستیابی به چشم‌انداز ۱۴۰۴، وضعیت پیچیده‌ی ژئوپولیتیک منطقه و رخدادهای اخیر نشان می‌دهد که تثبیت جایگاه قدرت منطقه‌ای ایران و پذیرش آن از سوی همسایگان بدون چالش نخواهد بود و با مقاومت‌هایی از سوی قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی روبه‌رو خواهد شد. از این‌رو، اندیشیدن در روش‌ها و شرایطی که بتواند رویارویی قدرت‌ها در این منطقه را به حداقل برساند، از امور ضروری بوده و پیش‌درآمد کنش‌های ژئوپولیتیک ایران محسوب می‌شود. با درک شرایط یادشده، این پژوهش به‌دنبال بررسی این مسأله است که آیا رویکردی وجود دارد که ایران بتواند با در پیش‌گرفتن آن، حساسیت کم‌تری نسبت به رفتار خود در منطقه ایجاد کند؟ چه نوع راهبرد منطقه‌ای می‌تواند به کار برده شود؟ این کار مستلزم پرداختن به مبانی نظری- رفتاری قدرت منطقه‌ای و نحوه‌ی کنش‌های آن، و به‌نوعی بازگشت به عقب و شروع از ابتداست.

فرضیه‌ی این مقاله در جست‌وجوی انتخاب رویکرد مناسب از میان سه رویکرد مطرح: "امپراتوری"، "سلطه" و "رهبری" برای قدرت منطقه‌ای است؛ البته گزینه‌ی مورد نظر و پیشنهادی، ایفای نقش "رهبری" برای ایران است. بر اساس این فرضیه، قدرت منطقه‌ای نمی‌تواند همسایگانش را با زور به پشتیبانی از برنامه‌های خود وادارد؛ از این‌رو برای ایجاد انگیزه نیازمند ارائه‌ی مشوق‌هایی برای تضمین پذیرش رهبری‌اش می‌باشد. اگر یک قدرت منطقه‌ای، منافع اقتصادی، باورهای اعتقادی و علایق سیاسی بیش‌تری از خواسته‌های کشورهای منطقه را در طرح آینده‌ی خود لحاظ کند، کشورهای منطقه نقش رهبری قدرت منطقه‌ای جدید را خواهند پذیرفت؛ لذا چالشی برای او ایجاد نخواهند کرد. این کار مستلزم آگاهی از برنامه‌ها و اهداف کشورهای کوچک و بزرگ منطقه و طراحی الگوی مناسب به‌شکلی است که دست کم تضاد آشکاری با خواست کشورهای منطقه نداشته باشد.

این تحقیق از جهت اهداف و ماهیت، از نوع تحقیقات کاربردی؛ و به‌لحاظ روش‌شناسی از نوع تحقیقات توصیفی - تحلیلی است. اطلاعات و داده‌های آن از منابع مختلف کتابخانه‌ای گردآوری شده و با تکیه بر استدلال‌های قیاسی و استقرایی به ارزیابی فرضیه پرداخته است.

۲. مفاهیم و مبانی نظری

قدرت از جمله مفاهیمی است که نظریه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی در مورد آن وجود دارد؛ قدرت سخت، نرم و هوشمند رایج‌ترین تفاسیر از دسته‌بندی‌های قدرت در عصر ماست. مطهرنیا می‌نویسد:

«قدرت، جوهره‌ی اصلی و روح جاری در اندام‌واره‌ی نظام بین‌الملل است که نه تنها به‌منزله‌ی نیروی متحرک شبیه جریان برق در یک مدار الکتریکی است و نه تنها به‌عنوان ویژگی مشخصه‌ی روابط انسانی می‌باشد، بلکه هسته‌ی اصلی تشکیل‌دهنده‌ی نظام بین‌الملل و گویای نظم مشخص است» (۱۳۷۸: ۸۰-۲۷۹).

قدرت در هر سطح و اندازه‌ای و از هر سرچشمه‌ای که برآمده باشد، ناگزیر از سوی بازیگران عرصه‌ی ژئوپولیتیک به کار گرفته می‌شود که سطوح مختلف: محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی از آن متأثرند. اگر کنش‌های ژئوپولیتیک جهان در طول تاریخ با دقت بررسی شود، بی‌گمان نقش‌آفرینی قدرت در تمام این کنش‌ها قابل ردیابی است. این کنش‌ها در سطح منطقه‌ای هم دنبال می‌شود و کشورها رقابت‌ها، همکاری‌ها و سایر رفتارهای ژئوپولیتیک منطقه‌ای خود را با استفاده‌ی مستقیم یا غیرمستقیم از ابعاد مختلف قدرت خود دنبال می‌کنند. دانشمندان عوامل مختلفی را که بر قدرت و نقش‌آفرینی در نظام

جهانی تأثیر گذارند، برشمرده‌اند. به‌طور مثال، سوئل کوهن عوامل و تحولات داخلی نظیر ساخت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فناوری و نیز عوامل خارجی مانند تجارت خارجی، روابط سیاسی و پایگاه‌های نظامی، هم‌پیمانان خارجی و ... که به توسعه‌ی کنش بین کشورها و دولت‌ها کمک می‌کند را از مهم‌ترین عوامل اثرگذار می‌داند (اعظمی، ۱۳۸۵: ۱۲۵). اما هم‌چنان که گفته شد، در زمان ما درهم آمیختگی عناصر مادی و معنوی قدرت و هوشمندی کشور صاحب‌قدرت برای کاربرد این مؤلفه‌های قدرت‌آفرین است که اهمیت پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر آنچه مهم است قدرتی است که هوشمندانه به کار رود تا بتواند دامنه و وسعت اثرگذاری یک قدرت منطقه‌ای یا جهانی را گسترش دهد.

۱-۲. قدرت منطقه‌ای کیست؟

در مورد قدرت منطقه‌ای دیدگاه‌ها و نظریات بسیاری وجود دارد. در ادبیات سیاسی عباراتی مانند: قدرت‌های منطقه‌ای، قدرت‌های میانی و قدرت‌های نوظهور برای اشاره به دسته‌ای از قدرت‌ها به کار رفته است که امروزه کشورهای بسیار مهمی در مناسبات جهانی به حساب می‌آیند (Hurrell 2006). شاخصه‌های قدرت این کشورها از اندازه‌ی جمعیت و زمینه‌های جغرافیایی، تا قابلیت‌های نظامی و اقتصادی و آرزوهای سیاسی آنها متغیر است. کشورهایی که تحت عنوان قدرت‌های نوظهور یا قدرت‌های منطقه‌ای از آنها یاد می‌شود بر همسایگان خود در زمینه‌ی توان منابع، جمعیت، سرزمین، نظامی و تولید ناخالص داخلی برتری دارند. علاوه بر این آنها در سال‌های اخیر به صورت روزافزونی به بیان آرزو و خواسته‌ی خود برای رهبری در منطقه و همین‌طور تقاضای مشارکت در اداره‌ی جهان پرداخته‌اند. قدرت‌های نوظهور در کنار ایجاد صدایی جدید و نشان‌دادن فعالیت‌های روزافزون در عرصه‌ی بین‌الملل، با تقویت یک‌پارچگی و اتحاد منطقه‌ای برای رهبری همسایگان خود نیز تلاش می‌کنند. بالا رفتن آرزوها و تشدید کنش‌های ژئوپولیتیک آنها در سال‌های اخیر، ویژگی مشترک این کشورهاست.

در مورد ویژگی قدرت‌های منطقه‌ای نظریات مختلفی وجود دارد. دسترسی بر این باور است که قدرت منطقه‌ای باید بین فشارها یا محدودیت‌های قدرت‌های بزرگ و آرمان‌ها و اهداف خود برای نظم منطقه‌ای، و نیز اقدامات و واکنش‌های همسایگان منطقه‌ای خود توازن برقرار کنند (دستادی، ۱۳۹۲: ۵۲). کوپر و همکاران به این موضوع رویکردی رفتاری دارند و قدرت‌های میانی را با استفاده از «تمایل آنها برای دنبال کردن راه‌حل‌های چندجانبه برای مسائل بین‌المللی، پذیرش موقعیت‌های سازشی در منازعات بین‌المللی و استقبال از مفهوم "شهروند بین‌المللی خوب بودن" در هدایت دیپلماسی خود» تعریف می‌کنند (Cooper, Nossal & Higgott, 1993: 19). سه مفهوم چندجانبه‌گرایی، مدیریت منازعه و

قدرت اخلاقی، بخش اعظم ادبیات نظری مدل رفتاری را نشان می‌دهد. شرم، معیارهایی مانند ادعا، پتانسیل، اقدامات، پذیرش و نفوذ را پایه‌های شناسایی قدرت منطقه‌ای می‌داند و می‌نویسد برای این که یک کشور پایگاه قدرت لازم برای قدرت‌نمایی در سطح منطقه‌ای، جهانی و ائتلاف‌های بین‌المللی را داشته باشد، بیش از هرچیزی، این کشورهای همسایه هستند که باید رهبری آن را بپذیرند (Schirm, 2008: 3). بر اساس این نظریه، قدرت‌نوییدا باید مشوق‌های مادی و باورهای مشترکی را به پیروان بالقوه‌ای که ممکن است گزینه‌ی عدم پیروی یا پیروی از دیگر رهبران را برگزینند، پیشنهاد کند. پیروان ممکن است پیشنهاد قدرت نوظهور را نپذیرند و یا با کشورهای دیگری هم‌چون قدرت‌های جهانی همکاری کنند. هم‌چنین همان‌طور که در ادبیات نظری ثبات هژمونیک بحث می‌شود، رهبران خوب برای تضمین نظام همکاری می‌بایست دادن برخی امتیازها به پیروان‌شان را بپذیرند (Kindleberger 1981: 247). شومان^۱ متغیرهای لازم برای رسیدن به موقعیت قدرت منطقه‌ای را پویایی داخلی، تمایل، ظرفیت، پذیرش همسایگان دانسته است. بالدوین نیز متغیرهای قدرت منطقه‌ای را در قالب مفهومی چند بعدی مطرح می‌نماید که دربرگیرنده‌ی مواردی مانند: قلمرو، دامنه، وزن، هزینه و ابزار هستند (عسکری، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۳).

چنانچه از نظریات صاحب‌نظران برمی‌آید، علاوه بر ابزار و معیارها، شاخص مهم در بحث قدرت منطقه‌ای پذیرش عمومی یک کشور از سوی همسایگان و سایر قدرت‌های رقیب است. مطمئناً استقبال نکردن، نپذیرفتن یا پشتیبانی نکردن کشورهای همسایه مانعی بر سر راه قدرت منطقه‌ای برای دستیابی به اهداف خود است. هر کشوری که مدعی راهبری منطقه‌ای است، برای عملکرد موفق باید از سوی پیروانش پذیرفته شود؛ در این زمینه کشورهای همسایه از اهمیت خاصی برخوردارند.

بنای نظری این مقاله در تأیید همین نگرش بوده و نویسنده بر این باور است که پذیرش کشورهای منطقه شرط مهمی در ایفای نقش قدرت منطقه‌ای است.

۲-۲. راهبردهای ممکن برای قدرت‌های منطقه‌ای

قدرت‌های منطقه‌ای به دلیل برتری قدرت خود در میان کشورهای پیرامون می‌توانند کنش‌های متفاوتی را در سیاست‌های منطقه‌ای اتخاذ کنند. راهبردهای مختلفی که می‌تواند استفاده شود به صورت یک طیف است که از راهبردهای تهاجمی و هراس‌افکن تا راهبردهای همکاری‌جویانه و خواهان سود دسته‌جمعی - که به رهبری تعبیر می‌شود -

1. Schoeman.

تغییر می‌کند. (دستردی، ۱۳۹۲: ۵۱) در این طیف قدرت‌نمایی سه راهبرد متفاوت وجود دارد: امپراتوری، سلطه و رهبری.

۲-۲-۱ راهبرد امپراتوری

پیگیری یک‌جانبه‌ی منافع خود با استفاده از زور و در صورت نیاز قدرت نظامی، امپراتوری نامیده می‌شود. با وجود حکومت‌های ملت‌پایه‌ی کنونی، واژه‌ی امپراتوری به معنای الحاق سرزمین‌ها نیست و در عوض با مفهوم امپراتوری غیررسمی به معنای تسلط سیاسی تحمیل شده از سوی برخی کشورها بر حاکمیت مؤثر دیگر کشورها جایگزین شده است (Doyle, 1986: 19). در برخی نوشته‌ها، سلطه با امپراتوری یکی دانسته شده است؛ اما تفاوت بزرگ میان این دو در میزان کنترل و محدودیت‌هایی است که برای دیگران ایجاد می‌کنند و بر اساس میزان این کنترل و محدودیت می‌توان امپراتوری را از سلطه تشخیص داد. همه‌ی قدرت‌هایی که از استراتژی امپراتوری استفاده می‌کنند، مجبورند از عامل نیروی نظامی برای اجبار دولت‌های تابع به تبعیت از خواست آن‌ها استفاده کنند؛ در غیراین صورت آن‌ها برتری خود را از دست می‌دهند. (دستردی، ۱۳۹۲: ۵۴) تهدید مورد استفاده در امپراتوری ممکن است ملموس یا ناملموس باشد. برخی بر این باورند که امپراتوری مشکلات را حل می‌کند و احساس مستثنی‌بودن از دیگران دارد که با اقدامات یک‌جانبه و تحمیل قواعد خودش بر دیگران همراه است و در همان زمان قواعدی را که با منافع خودش در تعارض است، رد می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اصول و قواعد و خواست امپراتوری همواره غیرقانونی یا زیاده‌خواهانه است و نپذیرفتن برتری امپراتور نشان می‌دهد که راهبرد امپراتوری همواره با احساس ناشایستگی در کشورهای پیرامون همراه است که می‌تواند به اشکال مختلفی از مقاومت تبدیل شود.

۲-۲-۲ راهبرد هژمونی یا سلطه

سلطه ضرورتاً مبتنی بر زور و به کار بردن قدرت است و سلطه‌گر باید سیاست دولت‌های دیگر را برای برآورده کردن اهداف خود در راستای منافع خود تغییر دهد. در قیاس با امپراتوری، جنس راهبردهایی که در هژمونی به کار می‌رود رقیق‌تر است. ابزاری که قدرت سلطه‌گر استفاده می‌کند می‌تواند از اعمال فشار و ارائه‌ی مشوق‌های مادی تا تبلیغ معنوی هنجارها و ارزش‌های کشور هژمون در نوسان باشد. در فرایند سلطه، منابع قدرت معنوی و مادی باهم به کار می‌روند و برهم تأثیر می‌گذارند. "تریپل" هژمونی را به عنوان شکلی از قدرت در نظر می‌گیرد که در یک سطح میانه از زنجیره‌ی نفوذ محض تا برتری قرار می‌گیرد. دیدگاه خوش‌بینانه به کشور سلطه‌گر معتقد است دولت سلطه‌گر منافع

عمومی (صلح و ثبات) را تضمین می‌کند، اما با بستن مالیات به دیگر دولت‌ها آن‌ها را مجبور می‌کند که بخشی از هزینه را پرداخت کنند و از آن‌جا که دولت‌های دیگر ضعیف‌تر از آنند که مخالفت کنند، مجبور به اطاعت‌اند (دست‌رادی، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۷). به‌طور کلی همه‌ی رویکردهای موجود در سلطه این نکته را برجسته می‌کند که سلطه‌گر به‌صورت اصولی به‌دنبال تأمین منافع خود است؛ حتی در زمینه‌ی تأمین کالاهای عمومی، حتی اگر دولت‌های تابع بیش از کشور سلطه‌گر منفعت کسب کنند. نابرز (۲۰۰۸) می‌گوید سلطه مبتنی‌بر درونی کردن ایده‌ها، هنجارها و هویت‌ها توسط دولت‌های تابع است. هژمون قدرت خود را در برابر دولت دیگر با نفوذ، شکل‌دهی یا تعیین خواسته‌های خود، اعتقادات و فهم از جهان اعمال می‌کند (دست‌رادی، ۱۳۹۲: ۶۰).

سلطه ناشی از تعادل ظریفی بین اجبار و اجماع و بین اعمال مستقیم قدرت دولت سلطه‌جو به منافع دولت‌های ضعیف است. تحریم‌های تحمیل‌شده توسط هژمون‌ها معمولاً ماهیت اقتصادی دارند. برای مثال تحریم دسترسی به بازارهای دولت هژمون یا فسخ قراردادهای تجاری، کاهش، تعلیق یا قطع کمک‌های خارجی از این موارد است. تحریم‌های مالی، محدودیت‌های سفر و ابزارهای نظامی مادامی که با تهدید به مداخله همراه نباشند، مانند تحریم تسلیحاتی یا قطع همکاری نظامی نیز از ابزارهای هژمونی سخت هستند. سلطه بینایی‌بر منافع و پاداش‌های مادی برای دولت‌های تابع متمرکز است تا آن‌ها را راضی کند. علاوه‌بر این، هنجارها و ارزش‌ها تا حد زیادی بین سلطه‌گر و دولت‌های تابع مشترک‌اند. در این موارد سلطه‌گر نیز منافع و اهداف خویش را دنبال کرده و بر وجود اهداف و منافع مشترک با دولت‌های تابع تأکید می‌کند. پرداخت‌های جانبی تدارک دیده‌شده به‌وسیله‌ی دولت سلطه‌گر عمدتاً سرشت اقتصادی دارند. در سلطه‌ی نرم، تبعیت و پیروی کشورهای تابع به‌علت انطباق ارزش‌ها و هنجارهاست؛ لذا سلطه نرم تنها نوع هژمونی است که مشروعیت کامل کشورهای تابع را به‌دست می‌آورد.

۳-۲-۲. راهبرد رهبری

رهبری همانند امپراتوری و تا حد بیش‌تری همانند سلطه در تئوری روابط بین‌الملل، مفهومی بحث‌انگیز است. درحالی که سلطه‌گر قصد دارد اهداف خود را محقق کند و آن‌ها را به‌عنوان هدف مشترک با دولت‌های تابع نشان دهد، رهبر، یک گروه از دولت‌ها را برای تحقق بخشیدن یا تسهیل شناسایی اهداف مشترک‌شان هدایت یا فرماندهی می‌کند و البته به هدف خود نیز می‌رسد. رهبران قادر به عوض کردن انگیزه‌ها و اولویت‌های پیروان‌اند، اما آن‌ها خود نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرند. رهبر به‌شکل انحصاری برای تعقیب منافع خودش عمل نمی‌کند، اما تقریباً یاری‌رسان گروهی از دولت‌ها در تعقیب اهداف

مشترک است. رهبری به معنای اعمال قدرت توسط رهبر نیست؛ زیرا مشارکت پیروان، داوطلبانه و به نفع خود آنهاست. رهبری دلالت می‌کند بر رهبرانی که خود را تحریک به اقدام بر مبنای اهداف اصلی می‌کنند که معرف ارزش‌ها و انگیزه‌ها، خواسته‌ها و نیازها، آرزوها و انتظارات هم رهبر و هم پیروان است.

بسته به این که چه کسی روابط رهبری را آغاز می‌کند، دو نوع رهبری وجود دارد. نخست رهبری که ابتکار آن توسط رهبر شروع می‌شود. در این موارد راهبرد رهبر بر مبنای به کارگیری یک روند جامعه‌پذیری برای ترویج هنجارها، ارزش‌ها و ایجاد پیروان حقیقی است. شاید رهبر مشورت کند؛ توضیح دهد؛ ترغیب کند و حتی در مواقع مناسب فریب کاری کند. اما پیروان منافع خود را با رهبری که به او اعتماد اطمینان دارند، درهم آمیخته‌اند (دستادی، ۱۳۹۲: ۷۰). نوع دوم رابطه‌ی رهبری از ابتکار کشورهای کوچک‌تر برای دستیابی به اهداف مشترک‌شان در موقعیت بحرانی یا مواجهه با تهدید یا در تجارت روزانه نیاز به رهبری داشته باشند که بتواند این هدف را محقق کند. بنابراین این کشورها از کشور رهبری‌کننده برای پشتیبانی یاری خواهند جست. ارزش‌ها و هنجارهای مشترک مهم‌ترین شرط در ایجاد این نوع رهبری منطقه‌ای است.

قدرت‌های جدید باید هنجارها و باورهای جذابی را در طرح رهبری خود بیاورند تا از سوی کشورهای که رهبری آن‌ها را می‌خواهند، پذیرفته شوند. مباحثی مانند حقوق بشر یا دموکراسی در سال‌های اخیر با چنین انگیزه‌هایی از سوی قدرت‌های جهانی طرح و پیگیری می‌شوند. به خصوص برای کشورهای که حکومت آن‌ها باید سیاست خارجی‌اش را بر پایه‌ی هنجارهای رأی‌دهندگان بنیان نهد، جبری به نظر می‌رسد. وجود عقاید و خواست‌های مشترک به عنوان پیش شرط تبعیت در راهبرد رهبری بسیار کارساز است. لیبرالیسم به عنوان یک نظریه‌ی مهم در روابط بین‌الملل نیز ممکن است توضیحی جبری برای سوالات مطرح شده ارائه دهد (Schirm, 2006). از آن‌جا که سیاست خارجی منعکس‌کننده‌ی نفوذ گروه‌های ذینفع داخلی، افکار عمومی و ائتلاف‌های سیاسی است، می‌توان استدلال کرد که حکومت کشورهای دموکراتیک تنها از طرح رهبری پیروی می‌کنند که منافع مادی گروه‌های ذینفع داخلی و همچنین عقاید غالب در جامعه‌شان را دربر گیرد. بنابراین پیش شرط دیگر برای عملی شدن رویکرد رهبری، واقع‌گرایی سیاسی است.

مطمئناً نپذیرفتن یا پشتیبانی نکردن کشورهای همسایه از دستیابی قدرت‌های نوظهور به اهداف‌شان جلوگیری می‌کند. هر رهبری برای پذیرش از سوی پیروان باید عملکرد موافقی داشته باشد که در این مورد کشورهای همسایه از اهمیت خاصی برخوردارند؛ چراکه دستیابی کشورها به قدرت بیش‌تر، نخست بر همسایگان تأثیر می‌گذارد. بنابراین برای

این که یک کشور در سطح منطقه‌ای، جهانی و ائتلاف‌های بین‌المللی قدرت‌نمایی کند، بیش از هر چیزی، این کشورهای همسایه هستند که باید شرایط جدید را بپذیرند. متغیرهای مادی مانند دسترسی به بازار، سرمایه‌گذاری، پرداخت‌های مستقیم (مثل کمک‌های توسعه‌ای یا وجوه مشترک)، و همچنین عقاید، هنجارها و ارزش‌های غیرمادی مشترکی که موجب ایجاد تعریفی مشترک از موقعیت رهبر-پیرو می‌شوند، مهم‌ترین متغیرهای تأثیرگذار در طرح رهبری هستند. همان‌طور که در ادبیات نظری ثبات هژمونیک مطرح است، رهبران خوب برای تضمین نظام همکاری دیگران باید بپذیرند که برخی امتیازها را به پیروانشان بدهند (Kindleberger 1981: 247).

در پایان بحث‌های نظری دو نکته نمایان می‌شود. نخست آن که برپایه‌ی نظر بسیاری از نظریه‌پردازان پذیرش از سوی دیگران شرط اساسی در شناسایی قدرت منطقه‌ای است؛ و دوم آن که راهبرد "رهبری" عملی‌ترین راهبرد برای تحقق شرط نخست است. حال باید دید ایران چگونه و با کاربست چه‌روشی می‌تواند رهبری منطقه‌ای را به‌دست آورده و عملی کند.

۳. یافته‌ها

۳-۱. توانمندی‌ها و اهداف منطقه‌ای ایران

توانمندی‌های طبیعی این ظرفیت را دارد که ایران را به بزرگ‌ترین کشور منطقه تبدیل کند. این داشته‌ها به اندازه‌ای هستند که ناخواسته کشورهای دیگر را به واکنش وادار می‌کنند. در ادامه به‌برخی از این داشته‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۱. موقعیت و سرزمین

خشکی ایران در جایی قرار گرفته است که مانند تونل بزرگی بین خزر و خلیج فارس راه عبور از شرق آسیا به غرب آسیا و اروپا را فراهم می‌کند و دست‌کم به سه قاره‌ی آسیا، اروپا و آفریقا نزدیک است. گراهام فولر می‌گوید: ایران به‌علت وضعیت خاص جغرافیایی مرکز جهان است (فولر، ۱۳۷۱: ۵۲) و از این‌دست تعابیر کم نیست. ایران بیش از ۱/۶ میلیون کیلومتر مربع وسعت دارد که در منطقه‌ی مورد مطالعه، تنها از عربستان سعودی کوچک‌تر است و هفت کشور دیگر پیرامون خلیج فارس در مجموع به‌اندازه‌ی نصف ایران مساحت ندارند. همین وسعت زیاد خودبه‌خود ایران را بزرگ می‌نمایاند. ایران از نظر جغرافیایی در منطقه‌ای واقع شده که دو مخزن بزرگ انرژی جهان یعنی خلیج فارس و دریای خزر را به‌هم می‌پیوندند و به‌عنوان کانون انرژی، جایگاه ویژه‌ای در ژئوپولیتیک جهانی به آن می‌دهد.

۲-۱-۳. جمعیت

برخی از نظریه پردازان توسعه، جمعیت را موتور توسعه نامیده‌اند. ایران نزدیک به هشتاد میلیون جمعیت دارد که از مجموع همه‌ی کشورهای پیرامونی خلیج فارس بیش‌تر است. این موضوع دست‌کم به‌معنای نیروی کار قابل‌توجه و بازار مصرف غیرقابل‌انکار است و جمعیت جوان تحصیل‌کرده‌ی آن سرمایه‌ی انسانی بسیار مناسبی را ایجاد کرده است که می‌تواند در صورت استفاده‌ی بهینه عاملی باشد برای آبادی کشور، به زیر کشت‌بردن زمین‌ها، گسترش مراعات و جنگل‌ها، مهار آب‌ها، پس‌راندن کویرها، بهره‌برداری از منابع معدنی، ایجاد صنایع سنگین و کلیدی، گسترش آموزش علوم و فنون و در نهایت توسعه‌ی اقتصادی و ایجاد قدرت ملی.

۳-۱-۳. توان‌های ژئواکونومیک

از دید ژئواکونومیک، ایران از مزیت‌های اقتصادی خاصی در سطح منطقه و جهان برخوردار است. این مهم وقتی اهمیت دو چندان می‌یابد که زیرساخت‌های ارتباطی قدرت‌مند ایران در حوزه‌ی راه‌ها، راه‌آهن و به‌ویژه راه‌آهن شمال به جنوب که می‌تواند کشورهای آسیای مرکزی را به خلیج فارس و شرق را به غرب متصل کند و ظرفیت ارتباطی پراهمیتی برای همسایگان غربی و شرقی ایجاد نماید، به آن افزوده شود (بیکی، ۱۳۸۹: ۱۹۴). ایران از جهت تولید ناخالص داخلی در منطقه در رتبه‌ی اول است. بر اساس گزارش صندوق بین‌المللی پول، ارزش تولید ناخالص داخلی ایران در سال ۲۰۰۵ براساس شاخص قدرت خرید برابر ۵۵۴ میلیارد و ۷۴۴ میلیون دلار بوده است که از این لحاظ ایران در رتبه‌ی ۲۲ جهان بین ۱۸۰ کشور قرار می‌گیرد. ایران در سال ۲۰۰۶ یک رتبه صعود داشت و در سال ۲۰۰۷ به رتبه‌ی بیستم ارتقا یافت. در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۵ نیز در رده‌های ۲۶ و ۲۷ جهان بوده است. از نظر میزان درآمد سرانه با ۷۷۰۰ دلار در سال، رتبه‌ی هشتم خاورمیانه را دارد. مؤسسه‌ی آمریکایی گلدمن ساچس معتقد است: ایران از ظرفیت‌های اقتصادی بالایی برخوردار است و در صورتی که بتواند آن‌ها را به‌فعلیت درآورد، تا سال ۲۰۵۰ بزرگ‌ترین اقتصاد در بین کشورهای درحال‌توسعه خواهد بود (بیکی، ۱۳۸۹: ۱۹۵-۱۹۴). از نظر میزان ذخایر انرژی، ایران تا سال ۲۰۰۱ میلادی در رده‌ی چهارم جهان بود، اما پس از آن به رده‌های نه و ده نیز رسیده است. رتبه‌ی تولید گاز ایران نیز شایان توجه است و این کشور پس از عربستان و روسیه در مقام سوم جهان قرار دارد. از نظر منابع زغال سنگ نیز ایران دهمین ذخایر جهانی را داراست. ذخایر نفتی این کشور در حدود ۱۴۶ میلیارد بشکه تخمین زده می‌شود که در حدود ۳ درصد کل ذخایر جهانی است و همواره برای مدتی طولانی تعیین‌کننده‌ی میزان قدرت و سلامت اقتصاد ایران بوده است. از جنبه‌ی

کشاورزی، کشاورزی ایران که بیش از یک‌پنجم تولید ناخالص ملی کشور را تأمین می‌کند، در مناطق مختلف مشخصات مختلفی دارد. سطح زیر کشت گندم در ایران حدود ۶/۲ میلیون هکتار است که از این سطح حدود ۲ میلیون هکتار آبی و حدود ۴/۲ میلیون هکتار دیم می‌باشد. محصولات دارای کاربرد فنی بالا و بالاخص آفتاب‌گردان، چغندر قند و کنف در شمال و شمال‌غرب و محصولات باغچه‌ای در جنوب کشور کشت می‌شوند (روزنامه‌ی ایران، شهریور ۱۳۸۵).

۴-۱-۳. جایگاه ژئواستراتژیک

ایران پیش از انقلاب اسلامی نیز از بزرگ‌ترین نیروهای نظامی در خاورمیانه بود و در نظر داشت به جایگاه پنجمین قدرت نظامی جهان دست یابد. ایران از نظر دسترسی به دریا وضعیت مطلوبی دارد. هم‌چنین داشتن خطوط راه‌آهن پیوسته به سمت نقطه‌ی استراتژیک و ورودی خلیج فارس (بندرعباس) باعث افزایش اهمیت جایگاه ژئواستراتژیک ایران شده است. از جنبه ژئواستراتژیک فاصله و عمق خاک ایران احساس آرامشی می‌دهد که دیگر قدرت‌های بزرگ چون آلمان از آن برخوردار نیستند. برابر اظهارات غیررسمی ایران، این کشور قصد دارد نزدیک به پنجاه درصد تجهیزات نیروهای مسلح خود را تا سال ۲۰۱۵ با انواع مدرن جایگزین کند. لازم به ذکر است بودجه‌ی نظامی ایران در سال ۲۰۰۷ به ۱۳ میلیارد دلار رسید که این میزان نسبت به سال ۲۰۰۱ چهار برابر شده است. بر همین اساس دست‌اندرکاران نظامی ایران نیز اظهار داشته‌اند در ده سال آینده باید هفتاد درصد از تجهیزات نظامی مدرن شده باشند.

۵-۱-۳. توانمندی‌های ژئوکالچر ایران

در عصر پست مدرنیسم دین و معنویت جایگاه از دست‌یافته‌ی خود را بار دیگر در حال به‌دست‌آوردن است. آنتونی گیدنز معتقد است: در آغاز دهه‌ی ۸۰ و با پیروزی انقلاب اسلامی، شاهد معکوس شدن فرآیند سکولاریزاسیون هستیم؛ یعنی فرآیند عمومی جهان به سمت دین‌داری پیش می‌رود (گیدنز، ۱۳۷۴: ۷۵). رخداد انقلاب اسلامی ایران یکی از رویدادهای بزرگ در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم میلادی بود که یک راه سوم و قطب سوم برای همه‌ی کسانی شد که در پی رهایی و آزادی از چنگال اژدهای دوسر امپریالیسم-کمونیسم می‌گشتند. انقلاب اسلامی توانست با بازشناخت گفتمان ژئوپلیتیکی متفاوت در میان رقابت دو قطبی جهان، گفتمان ضداستعماری را ایجاد و استوار سازد. در چنین شرایطی، معنویت‌محوری فرهنگ ایرانی اهمیت دو چندان یافته و نقش مهم‌تری در ایجاد قدرت پیدا کرده است.

۲-۳. اهداف بلند مدت ایران در سیاست خارجی

ایران مانند هر کشور دیگری برای آینده‌ی خود راهبردهای متفاوتی طراحی و تدارک دیده است که می‌توان در سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ مشاهده نمود. بر اساس سند چشم‌انداز مصوب بیست‌ساله، جمهوری اسلامی اهداف زیر را در سیاست خارجی خود پیگیری می‌کند:

ثبات در سیاست خارجی بر اساس قانون اساسی و رعایت عزت، حکمت و مصلحت و تقویت روابط خارجی از طریق:

- گسترش همکاری‌های دو جانبه، منطقه‌ای و بین‌المللی؛
- ادامه‌ی پرهیز از تشنج در روابط با کشورها؛
- تقویت روابط سازنده با کشورهای غیرمتخاصم؛
- بهره‌گیری از روابط برای افزایش توان ملی؛
- مقابله با افزون‌خواهی و اقدام متجاوزانه در روابط خارجی؛
- تلاش برای رهایی منطقه از حضور نظامی بیگانگان؛
- مقابله با تک‌قطبی شدن جهان؛
- حمایت از مسلمانان و ملت‌های مظلوم و مستضعف به‌ویژه ملت فلسطین؛
- تلاش برای هم‌گرایی بیش‌تر میان کشورهای اسلامی؛
- تلاش برای اصلاح ساختار سازمان ملل؛
- بهره‌گیری از روابط سیاسی با کشورها برای نهاده‌ی کردن اقتصادی افزایش جذب منابع و سرمایه‌گذاری خارجی و فن‌آوری پیشرفته، گسترش بازارهای صادراتی ایران و افزایش سهم ایران از تجارت جهانی و رشد پرشتاب اقتصادی مورد نظر در چشم‌انداز؛
- تحکیم روابط با جهان اسلام و ارایه‌ی تصویر روشن از انقلاب اسلامی و تبیین دستاوردها و تجربیات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جمهوری اسلامی و معرفی غنی و هنر و تمدن ایرانی و مردم‌سالاری دینی؛
- تلاش برای تبدیل مجموعه‌ی کشورهای اسلامی و کشورهای دوست منطقه به یک قطب منطقه‌ای اقتصادی، علمی، فن‌آوری و صنعتی؛
- تقویت و تسهیل حضور فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در مجامع جهانی و سازمان‌های فرهنگی بین‌المللی؛
- تقویت هویت اسلامی و ایرانی ایرانیان خارج از کشور، کمک به ترویج زبان فارسی در میان آنان، حمایت از حقوق آنان، و تسهیل مشارکت آنان در توسعه‌ی ملی (متن سند

چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران <http://www.dolat.ir/PDF/20years.pdf>.

ترکیب داشته‌ها و خواسته‌های ایران در منطقه نشان می‌دهد که ایران در چشم‌انداز بلند مدت خود کنش‌های بسیاری را در منطقه خواهد داشت؛ کما این که از دید تاریخی نیز تاکنون فعال‌ترین بازیگر منطقه بوده است. سیاست خارجی همه کشورها از جمله ایران به دنبال کنش‌گری با دیگر کشورها در جهت کسب حداکثر منافع موردنظر خود است. با در نظر داشت توانایی‌ها و اهداف منطقه‌ای، کنش‌گری ایران می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد و مسلماً نتایج متفاوتی به بار آورد. این کنش‌ها هم می‌تواند به ایجاد ائتلاف و پیمان‌های دوستی منجر شود و هم می‌تواند واکنش‌های احتمالاً تند کشورهای کوچک یا بزرگ منطقه را در پی داشته باشد. تحلیل منافع و اهداف ایران می‌تواند بهترین راهبردهای ممکن در جهت رسیدن به اهداف را پیشنهاد کند.

تجزیه و تحلیل یافته‌ها

والرشتاین معتقد است منبع قدرت به معنی داشتن قدرت نیست و چنانچه از منابع قدرت با ابزار مناسب بهره‌برداری نشود، به قدرت تبدیل نخواهد شد. قبل از هرچیز باید آن‌چه پیش‌رو داریم را درک کنیم سپس مسیری را که می‌خواهیم جهان به سوی آن حرکت کند انتخاب کنیم و در نهایت بدانیم که چگونه در این مسیر حرکت کنیم (والرشتاین، ۱۳۸۸: ۱۷۹). ژورف نای نیز می‌گوید: قدرت ملموس از نوع سخت ممکن است در آرای دیگران تأثیر گذار باشد، اما گاهی می‌توان بدون استفاده از تهدید و پاداش نیز به نتایج دلخواه رسید. به‌طور مثال؛ ممکن است کشوری به این دلیل که دیگر کشورها ارزش‌هایش را تحسین می‌کنند و آن را الگوی خود قرار می‌دهند، به نتایج دلخواه خود در امور سیاسی دست پیدا کند (نای، ۱۳۸۳: ۴۳). به هر میزان رویکرد واحدهای سیاسی همکاری‌جویانه تر و مبتنی‌بر همبستگی راهبردی باشد، زمینه‌های مطلوب‌تری برای متوازن‌سازی زیرساخت‌های فرهنگی اجتماعی کشورهای منطقه و ارتقای سطح تعامل در حوزه بین‌المللی فراهم می‌شود (Mearsheimer, 1993: 36). اگر تعامل سیال منطقه‌ای بین‌المللی در فضای همکاری‌جویانه شکل گیرد، زیرساخت‌های تأثیرگذار در سیاست خارجی کشورهای منطقه متوازن می‌شوند؛ این امر منجر به تداوم الگویی در سیاست خارجی کشورهای منطقه می‌شود و نشان می‌دهد که دیگر نمی‌توان به قطعیت از گفتمان مسلط صحبت کرد. این فرایند فرصت خوبی برای تبدیل بازیگران منطقه‌ای به قدرت منطقه‌ای در حال ظهور فراهم می‌آورد (برزگر، ۱۳۸۵: ۱۴۱). اگر کشورها بتوانند بین اهداف و ارزش‌های داخلی خود با فرایندهای عمومی سیاست بین‌الملل جلوه‌هایی از سازگاری و اجماع را به وجود آورند، هزینه‌های امنیت ملی کشورها به میزان محسوسی کاهش خواهد یافت (رحمانی، ۱۳۹۳: ۴۹۴).

توانمندی‌های ایران در بخش‌های مختلف به گونه‌ای است که این کشور را قادر می‌سازد در پیرامون خود بازیگری کرده و چه بسا بازیگری فعال و تأثیرگذار باشد. اهداف سیاست خارجی ایران نیز این وضعیت را پیش‌بینی کرده است. آنچه در این شرایط اهمیت دارد چگونگی دست‌یافتن به این جایگاه است. هم‌چنان که گفته شد، ایران می‌خواهد و می‌تواند به جایگاه اول منطقه دست پیدا کند؛ اما حفظ این جایگاه و تداوم حضور منطقه‌ای ایران مستلزم در نظر گرفتن شرایط و معیارهای مختلفی است. در مقدمه‌ی سند چشم‌انداز آمده است ایران کشوری است «دست‌یافته به جایگاه اول اقتصادی ... با تأکید بر جنبش نرم‌افزاری و تولید علم، رشد پرشتاب و مستمر اقتصادی، ارتقای نسبی سطح درآمد سرانه و رسیدن به اشتغال کامل». در ادامه چنین آمده است:

«الهام‌بخش، فعال و مؤثر در جهان اسلام با تحکیم الگوی مردم‌سالاری دینی، توسعه‌ی کارآمد، جامعه‌ی اخلاقی، نواندیشی و پویایی فکری و اجتماعی تأثیرگذار بر هم‌گرایی اسلامی و منطقه‌ای بر اساس تعالیم و اندیشه‌های امام خمینی (ره)».

آنچه در این دو بند آمده است به‌درستی بر معیارهای تعریف‌شده برای قدرت منطقه‌ای و نیز بر معیارهای ارائه‌شده برای رهبری قدرت منطقه‌ای انطباق دارد. تأکید بر تولید علم، رشد اقتصادی و ارتقای شاخص‌های اقتصادی از یک‌سو و از سوی دیگر مهم‌ترین عبارت این مقدمه یعنی «الهام‌بخشی»، نشان از این دارد که ایران اگر همان‌چیزی که طراحی کرده را به‌درستی اجرا کند، می‌تواند تا حد زیادی رهبری منطقه‌ای را بدون چالش به‌دست آورد. الهام‌بخشی جزوی از ماهیت انقلاب اسلامی است؛ الهام‌بخشی می‌تواند در مدار همکاری‌گرایی تعامل، تعارض و رقابت بازیگران منطقه‌ای تأثیرگذار باشد. الهام‌بخشی نسبت به قدرت نرم مفهوم عام‌تری دارد. در قدرت نرم هدف نهایی اعمال قدرت با شیوه و روش جدیدی است، اما در الهام‌بخشی دعوت به حق اولویت دارد. الهام‌بخشی محدود به زمان و مکان خاصی نیست؛ به‌همین دلیل کاربرد آن در سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی از قدرت نرم بسیار بیش‌تر است. (قهرمان‌پور، ۱۳۸۹: ۱۴۷) الهام‌بخشی با مفهوم رهبری که یکی از شیوه‌های ابراز قدرت در سطح منطقه‌ای بود، تناسب دارد و از طریق دیپلماسی عمومی عملی می‌شود. به‌باور رحمانی، الهام‌بخشی مستلزم بهره‌گیری از ابزارهای متنوع در حوزه‌های مختلف تعامل است. کارآمدی و ناکارآمدی کشورها در این حوزه به کیفیت تعامل آن‌ها با منطقه و سطح بین‌الملل بستگی دارد (۱۳۹۲: ۴۹۸). محور اصلی قدرت‌سازی در سیاست بین‌الملل برای تمامی کشورها از طریق تعامل حاصل می‌شود. هرگاه تعامل شکل گیرد، زمینه‌ی ارتقای سطح و بازسازی روابط حاصل خواهد شد. چگونگی این فرایند به

درک کارگزاران سیاست خارجی از ضرورت‌های الهام‌بخشی در منطقه و سطح بین‌الملل بستگی دارد (کالینز، ۱۳۸۳: ۵۰۰). به‌عنوان نمونه حمایت از مستضعفان یکی از شعارهای اصلی انقلاب اسلامی بوده است که می‌تواند در موضوع الهام‌بخشی به‌خوبی به کار گرفته شود. چنان‌چه ایران پشتیبانی همه‌جانبه‌ای از همه‌ی مستضعفان و محرومان منطقه داشته باشد، می‌تواند الهام‌بخش بسیاری از ملت‌ها و حتی دولت‌های منطقه باشد. این مهم تا اندازه‌ای هم‌اکنون انجام می‌شود.

در جهت‌گیری سند چشم‌انداز افزون‌بر بهره‌گیری از الگوهای شناخته‌شده تعامل و چندجانبه‌گرایی در حوزه‌ی منطقه‌ای، می‌توان رهیافت جدیدی را مشاهده کرد که از یک‌سو بر کنش متقابل ایران با کشورهای دیگر تأکید دارد و از سوی دیگر جلوه‌هایی از مقاومت در برابر تهدیدهای راهبردی را در خود دیده است. گفته شده کشورهای که قدرت انقلابی و جهت‌گیری رهایی‌بخش دارند برای تحقق اهداف خود باید راهبرد و مخاطبان جدید پیدا کنند (Ryan Karig, 2006: 114-115). این راهبرد حتی می‌تواند بدون تغییر در موازنه و تعادل قدرت رخ دهد. امام خمینی - که انقلاب اسلامی در سایه‌ی رهنمودهای ایشان به پیروزی رسید - یک رهبر کارزماتیک بود که نه از راه فشار و زور و نیرو که با جذب و جلب نظر توده‌ها و نخبگان، انقلاب را به پیروزی رساند و تأکید سند برای دستیابی به اهداف آن بر اساس تعالیم و اندیشه‌های امام خمینی (ره) در این زمینه بسیار راه‌گشاست. به اعتقاد امام خمینی، یکی از عوامل صدور انقلاب اسلامی، تأکید بر حفظ جنبه‌ی معنوی و اسلامی انقلاب ایران که روحی حقیقت‌طلب، عدالت‌طلب و ظلم‌ستیز دارد و صدور انقلاب به‌معنای صدور این معنویت است، نه جنگ و حمله برای کشورگشایی (امام خمینی، جلد ۱۳: ۵۷).

در دنیای امروز مسائل مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی با هم پیوند دارند و نمی‌توان آن‌ها را به‌راحتی از هم جدا کرد. اگر فرهنگ کشوری بتواند سامانه‌ی فکری جدید، منطقی و سنجیده‌ای طرح کند، می‌تواند به دستاوردهای مهم و موثری در سیاست بین‌الملل دست یابد. چنان‌که در بخش نظری گفته شد، ایران باید راه و روشی را در داخل طراحی و در بیرون تروج کند که دارای مضامین اخلاقی - اسلامی فراگیر و مورد پذیرش عمومی باشد. رویکرد کنش‌های سیاست خارجی ایران هم‌چنان‌که تاکنون نشان داده است، باید ضمن تعامل مستقل با همه‌ی جهان بر عدم وابستگی راهبردی به قدرت‌های بزرگ و پیوند بیش‌تر با کشورها و ملت‌های پیرامون ایران و در راستای منافع منطقه باشد. وجه تمایز جمهوری اسلامی از نظام‌های پیشین، تلاش برای تبدیل ایران به پایگاه مستحکم اندیشه‌ی حاکمیت و تمدن اسلامی از طریق تجلی هنجارهای اسلامی و انسانی است (متن پیام رهبر معظم انقلاب به کنگره‌ی عظیم حج: ۱۳۸۷/۹/۱۷).

طرح گفتمان الهام‌بخشی راه مناسبی برای جلوگیری از القای گفتمان نفوذ و سلطه و امپراتوری توسط دشمنان و راهی برای پیشگیری از ترویج ایران‌هراسی است. برای تلقی اقدامات ایران به الهام‌بخشی باید از هر روشی که یادآور سلطه و نفوذ است، دوری کرد؛ به عبارتی باید توان جذب کشورهای دیگر بدون به کارگیری ابزار قدرت را پیدا نمود. برای این کار ایران باید در همه‌ی زمینه‌ها حرفی برای گفتن داشته باشد. پیشرفت علمی و فنی، اقتصاد و صنعت پویا و مولد، تولیدات صنعتی پیش‌رو و شاید از همه مهم‌تر، نظام سیاسی مبتنی بر مشارکت عمومی و رأی همگانی، کلیدهایی است که ایران را می‌تواند به الگوی منطقه‌ای تبدیل کرده و زمینه‌ساز اطمینان‌یافتن کشورها و ملت‌های منطقه از این نکته باشد که ایران به دنبال رفاه خود و منافع همگانی منطقه و گسترش عدالت و ایجاد فرصت برای کشورهای منطقه است.

ایران کشوری است با پیشینه‌ی سیاسی و فرهنگی درازمدت که قرن‌هاست در ابعاد مختلف فرهنگی و سیاسی بالیده است. در قرن بیستم نیز در اوج جنگ سرد، ایران بزرگ‌ترین انقلاب قرن را پشت سر گذاشته که الگوی بسیاری از ملت‌ها و گروه‌های منطقه قرار گرفته است. الگوی ایران در تمام خاورمیانه پذیرفته شده و موجب می‌شود نفوذ ایران در منطقه بیش‌ازپیش افزایش یابد. برخی تحلیل‌گران ابراز کرده‌اند ایران به مرکز ثقل جاذبه در منطقه تبدیل شده است (Rubin, 2013). پشتوانه‌ی تمدن و فرهنگ غنی در کنار جلوه‌هایی از خردورزی دینی، اجتهاد پویا و ارزش‌های انسانی، ظرفیت و قابلیت لازم برای جایگاه‌یابی و تأثیرگذاری در سیاست‌های منطقه‌ای به جمهوری اسلامی ایران می‌بخشد. الگوی ارزشی ایران به این دلیل مورد توجه مردم ستمدیده قرار می‌گیرد که از ابتدا نشانی از آرمان‌های محرومان و مسلمانان جهان را داشته، و مورد اقبال آن‌ها قرار گرفته است. بنابراین انتقال مفاهیم و هنجارهای تأثیرگذار در سیاست جمهوری اسلامی از طریق نهادهای اجرایی، اهمیت و تأثیرگذاری بسیاری در الهام‌بخشی رهبری منطقه‌ای دارند. نهادهای فرهنگی مانند نمایندگی‌های فرهنگی ایران در کشورهای همسایه بیش‌ترین نقش را در این زمینه دارند. ریشه‌های نظری الهام‌بخشی را باید در ادبیات مربوط به قدرت نرم جمهوری اسلامی جست‌وجو کرد.

قدرت نرم زمینه‌های لازم برای اثربخشی بر منطقه را فراهم می‌سازد. الهام‌بخشی منبع هنجارها و ارزش‌های الهام‌بخش الهی است و مقصود نهایی‌اش را نیز مبتنی بر جهان‌بینی الهی خود تعیین می‌کند. در این فرایند رهبری از طریق هدایت افکار و اذهان با ارائه‌ی الگوی کارآمد و فراتر از الگوهای موجود برای برآوردن نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها صورت می‌گیرد و تبلیغاتی اغراق‌آمیز و فریبنده به مثابه ابزاری برای کنترل رفتار و افکار

دیگران نیست (رحمانی، ۱۳۹۲: ۴۸۸). سوی دیگر این رویکرد می‌تواند با تشکیل اتحادها و ائتلاف منطقه‌ای متشکل از نخبگان علمی و غیرعلمی انجام شود. لازمه‌ی این کار این است که از لحاظ علمی ایران به‌چنان پیشرفتی در همه‌ی رشته‌ها دست یابد و زمینه را چنان فراهم کند که دانشگاه‌های ایران محل رجوع دانش‌پژوهانی از منطقه و جهان شود. سابقه‌ی چنین تحولات علمی در تاریخ تمدن ایران فراوان وجود دارد.

از جنبه‌ی سیاسی، ایران می‌تواند و باید نقش پررنگ‌تری در ایجاد صلح و ثبات سیاسی در منطقه ایفا کند. منطقه‌ی بحران‌خیز خلیج فارس و خاورمیانه همواره دارای منازعات کوچک و بزرگ است و ایران به‌خوبی می‌تواند برای حل و فصل، مدیریت یا تغییر شکل منازعات ابتکارات همه‌پسند ارائه کند و از این راه فرصت‌های خوبی را برای پذیرش رهبری خود در منطقه فراهم آورد. هم‌چنین کشور مدعی رهبری منطقه‌ای باید بتواند دست‌کم ائتلاف یا اتحاد یا حتی سازمان (اقتصادی، فرهنگی یا سیاسی) منطقه‌ای ایجاد کند و خود در رأس آن قرار گیرد تا بتواند کشورهای دیگر را به‌سمت مطلوب خود هدایت نماید.

پیشنهادهای

مفهوم‌پردازی - که یک ابزار ژئوپولیتیک قدرت‌مند است - در کنار هنجارسازی و قاعده‌سازی، یکی از ویژگی‌های قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای است؛ قدرت‌ها گاه‌وبی‌گاه با طرح اصطلاحاتی خاص سیاست‌های جهانی و منطقه‌ای خود را به‌پیش می‌برند. به‌طور نمونه؛ اصطلاح "محور اهریمنی" یکی از عباراتی بود که جرج بوش در ابتدای قرن بیست‌ویکم برای پیشبرد برخی برنامه‌های خود در خاورمیانه ایجاد کرد و از این راه، اهداف خود را عملیاتی نمود. پیشینه‌ی تمدنی و تجربیات سیاسی ایران به‌اندازه‌ای است که بتواند از این ابزار ژئوپولیتیک بهره‌برداری کند. جمهوری اسلامی نظامی ارزشی و مبتنی بر شعارها و معیارهای فرهنگی است؛ بنابراین در سیاست خارجی نیز باید این تمایز تجلی پیدا کند. دنبال کردن اهدافی مانند تغییر در موازنه و تعادل قدرت، همان‌چیزی است که همه‌ی کشورهای دیگر نیز دنبال می‌کنند و تناسبی با رویکرد الهام‌بخشی ندارد. با این نگاه بیش از تهدیدات نظامی و فشارهای اقتصادی، جاذبه‌های ارزشی و فرهنگی هستند که عامل و شاخص قدرت به‌حساب می‌آیند و الگوبرداری دیگران را به‌همراه دارند. نفی ظلم و پشتیبانی از مظلوم از آموزه‌های اسلامی و از ارزش‌های انقلابی ایرانیان است. منتهی اقدامات احساسی یا واکنشی برای برپاداشتن این اصل ارزشی، احتمالاً باعث نادیده گرفتن منافع و مطلوبیت‌های ژئوپولیتیک رقیبان منطقه‌ای می‌شود و جبهه‌گیری آنان را در پی خواهد

داشت. نخستین قدم در این راه این است که موجودیت رژیم‌های منطقه در شکل موجود (به‌جز اسرائیل) به رسمیت شناخته شود تا این رژیم‌ها تحت تأثیر القاءات خارجی تهدید مستقیمی از جانب ایران متوجه خود نبینند. غیرممکن است رژیمی در منطقه از ایران به‌راسد و هم‌زمان نقش رهبری این کشور را بپذیرد. درپیش گرفتن ادبیات سازنده مبتنی بر حقوق و قوانین بین‌الملل (با درنظرداشتن منافع ملی) و تضمین ثبات منطقه‌ای، یکی از شیوه‌های دستیابی به اهداف منطقه‌ای است. مقابله با تک‌قطبی‌شدن جهان که از ابتدا یکی از اهداف ماهیتی انقلاب اسلامی ایران بوده، روش مناسبی برای این کار است.

ابتکارات سیاسی و بین‌المللی نیازمند شناخت کامل وضعیت‌های موجود منطقه و ارائه‌ی راه‌حل‌های فراگیر است؛ بنابراین، اولین نیاز برای اعمال موفقیت‌آمیز سیاست الهام‌بخشی جمهوری اسلامی ایران در خاورمیانه، شناخت و درک واقعیت‌های جاری منطقه و جهان است. درک و به رسمیت شناختن منافع متقابل کشورهای منطقه، مؤلفه‌ی دیگری است که در الهام‌بخشی تأثیر می‌گذارد. اگر کشوری بخواهد منافع خود را به‌طور یک‌جانبه کسب و عملیاتی کند، بی‌تردید بخشی از منافع دیگران را پایمال خواهد کرد و با رویکرد رهبری متناقض خواهد بود. منافع متقابل نقش تعیین‌کننده‌ای در روند الهام‌بخشی و الهام‌گیری کشورها در سیاست خارجی ایفا می‌کند؛ لذا موفقیت الهام‌بخشی در سیاست خارجی ایران در منطقه مستلزم شناخت دقیق اهداف و منافع ملی خود و دیگر کشورهای منطقه است. درک متقابل تضادها، تعارضات و منازعات از طریق مذاکره، مصالحه و چانه‌زنی قابل انجام است که باید از سوی ایران به‌طور پیوسته دنبال شود. مؤلفه‌ی دیگر، چندجانبه‌گرایی است که محور اصلی تعامل، همکاری، مشارکت و نیل به نتایج مشترک سیاسی است. به‌دلیل تغییر و تحولات در مناسبات جهانی و منطقه‌ای دیگر امکان مدیریت و هدایت یک‌جانبه و دوجانبه دیپلماسی برای کشورها وجود ندارد؛ از این‌رو جمهوری اسلامی نیز ناگزیر است در عصر جهانی‌شدن از رویکرد چندجانبه در امور بین‌المللی و منطقه‌ای بهره بگیرد. چندجانبه‌گرایی فراتر از هم‌گرایی و مستلزم اقدامات چندجانبه است. چندجانبه‌گرایی علاوه بر آن که می‌تواند ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشته باشد، می‌تواند با شیوه‌های مختلف تشویقی و تنبیهی نیز اعمال شود.

یکی دیگر از پیش‌زمینه‌های الهام‌بخشی، اعتمادسازی بر اساس الگوهای تعاملی همکاری‌جویانه و اراده به‌منظور تعامل بین کشورهاست؛ از این فرایند برای افزایش و ارتقای ثبات در روابط و مناسبات بین کشورها - از طریق شفاف‌سازی اهداف، نیت و اقدامات در تبادلات اطلاعات و گسترش ارتباطات - استفاده می‌شود. اعتمادسازی یکی از ارکان ضروری دیپلماسی منطقه‌ای ایران در برطرف کردن سوءظن، عدم اطمینان و اعتماد

حاکم بر روابط ایران و اعراب است (بلامی: ۱۳۸۵: ۶۲). ایران‌هراسی که از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی در دستور کار دشمنان ایران بوده است، از طریق این سیاست می‌تواند از بین برود. یکی از عوامل اعتمادسازی و الهام‌بخشی در سیاست خارجی کشورها، گسترش ارتباط بین ملت‌ها و نخبگان است. این ارتباطات می‌تواند از سوی نخبگان علمی و سیاسی ایجاد شود یا با همکاری‌های اقتصادی و فنی زمینه‌های این کنش‌ها و تعاملات پدید آید. از دلایل شکست نسبی قدرت نوظهور در رسیدن به اهدافش در حاکمیت منطقه‌ای و جهانی، از دست‌رفتن کامل یا نسبی مقبولیت رهبری آن‌ها نزد پیروان‌شان، و به‌طور خاص کشورهای همسایه است. قدرت‌های نوظهور نیز مانند هر رهبر دیگری برای رسیدن به مقبولیت طرح رهبری‌شان، باید به پیروان بالقوه خود انگیزه‌ها و مشوق‌های مادی و اندیشه‌ای عرضه کنند. فرضیه‌ی ارائه‌شده در بخش دو بر پیوند رهبر-پیرو تأکید دارد: اگر یک قدرت نوظهور منافع اقتصادی و یا باورهای اعتقادی کشور دیگر را در طرح رهبری خود در نظر بگیرد، کشور دیگر تقسیم مجدد قدرت مطلوب قدرت نوظهور را خواهد پذیرفت و از رهبری آن پیروی خواهد کرد. این اصل مهمی است که باید در هر نوع سیاست‌گذاری برای افق‌های آینده‌ی جمهوری اسلامی ایران در نظر گرفت.

منابع

۱. اعظمی، هادی (۱۳۸۵). وزن ژئوپلیتیکی و نظام قدرت منطقه‌ای (بررسی موردی: جنوب غرب آسیا). فصلنامه ژئوپلیتیک، شماره ۷ و ۸.
۲. برزگر، کیهان (۱۳۸۵). سیاست خارجی ایران در عراق جدید. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۳. بیکی، مهدی (۱۳۸۹). قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران؛ مطالعه موردی لبنان. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۴. دسترادی، ساندرا (۱۳۹۳). امپراتوری، سلطه و رهبری، توسعه؛ چارچوبی تحقیقی برای مطالعه قدرت‌های منطقه‌ای (برگرفته از کتاب قدرت‌های منطقه‌ای ایران قدرت نوظهور). تدوین محمدباقر خرمشاد. تهران: انتشارات عملی فرهنگی.
۵. رحمانی، هما (۱۳۹۳). نشانه‌های الهام‌بخشی در رهبری منطقه‌ای جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۴، شماره ۳.
۶. عسکری، محمود (۱۳۸۶). شاخص‌های قدرت منطقه‌ای. فصلنامه راهبرد دفاعی، سال پنجم، شماره هجدهم.
۷. فولر، گراهام (۱۳۷۱). قله‌ی عالم. تهران: امیرکبیر.
۸. قهرمان‌پور، رحمان (۱۳۸۹). تقدم الهام‌بخشی بر قدرت نرم در سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی ایران در جهان اسلام. فصلنامه راهبرد دفاعی، سال هشتم، شماره ۲۸.

۹. کالینز، جان (۱۳۸۳). استراتژی بزرگ، اصول و رویه‌ها. ترجمه: کوروش بایندر. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی. ترجمه: منوچهر صبوری. تهران، نشر نی.
۱۱. متقی، ابراهیم (۱۳۸۷). رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. متن سند چشم انداز جمهوری اسلامی ایران: <http://www.dolat.ir/PDF/20years.pdf>
۱۳. مطهرنیا، مهدی (۱۳۷۸). تبیین نوین بر مفهوم قدرت در سیاست و روابط بین‌الملل. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۴. نای، جوزف (۱۳۸۳). کاربرد قدرت نرم. ترجمه‌ی: سیدرضا میرطاهر. فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی، سال دوم، شماره ۶.
۱۵. والرشتاين، امانوئل (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر تحلیل نظام‌های جهانی. ترجمه: حسین عسگریان. تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
16. Cooper, Andrew F, Richard A. Higgott and Kim Richard Nossal (1993). Relocating Middle Powers: Australia and Canada in a Changing World Order (Vancouver: UBC Press).
17. Hurrell, Andrew (2006), Hegemony, Liberalism and Global Order: what space for would-be great powers? International Affairs Volume 82, Issue 1, pages 1–19, January 2006.
18. Kindleberger Charles (1981), dominance and leadership in the International Economy,” 25(2) International Studies Quarterly.
19. Mearsheimer, John (1983), Conventional Deterrence, New York: Cornell University Press.
20. Michael Doyle. 1986. “Liberalism and World Politics.” American Political Science Review 80.
21. Rubin, Jennifer (2013), U.S. retreat means Iran's grows, The Washington Post, February 19, <http://www.washingtonpost.com>.
22. Ryan Kraig, Michael (2006). Forges a New Security Order for the Persian Gulf, Middle East Policy, Vol. 13, spring.
23. Schirm Stefan A. 2008. The Role of Domestic Interests and Ideas in Regional Power. Projection: Assessing the Leadership – Followership Nexus. Paper prepared for the first Regional Powers Network (RPN) conference at the German Institute of Global and Area Studies (GIGA) in Hamburg, Germany, 15-16 September 2008. University of Bochum.

مكانة الخلافة الإلهية للإنسان والقدوة الإسلامية المتقدمة

قدرة الله القرباني^١

سياست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

الخلاصة:

لأنجافى الحقيقة إذا قلنا إن القدوة الإسلامية المتقدمة والملهمة من التعاليم الإسلامية تنظر الى حياة الإنسان فى البعد المادى والمعنوى سواء ولهذا فإن فهم معرفة الإنسان لهذا القدوة يعتبر من الأهمية بمكان، وقد رسم القرآن الكريم الخطوط العريضة للمبدأ والمعاد والمسيرة التكاملية للحياة الإنسانية وذلك من خلال طرحه لتعاليم الخلافة الإلهية للإنسان وأوضح العلة من وراء جدارة الإنسان وقدرته على تولى الحكومة الإلهية وبين النتائج التى تترتب على ذلك ومن النموذج على هذا الأمر هو تسخير بقية الموجودات له وإستعمالها فى تمشية قابليته وإحتياجاته، ولاشك فإن هذه المسألة التى تحمل هكذا سعة ورصيد عالى ومؤسسة على منطلقات موضوعية يمكنها أن تمنح معنى خاصاً الى القدوة الإلهية المتقدمة ويجب على الإنسان الذى يعتبر خليفة الله فى الأرض فى هذه العملية أن يسخر جميع النعم التى أنعمها البارئ عز وجل من أجل تطوير نفسه من الناحية المادية والمعنوية وإختزال وجوده على الجادة الصحيحة وفى نفس الوقت أن يكون مسؤولاً فى عدم الأستفادة المفرطة منها وعليه فإن الخلافة الإلهية للإنسان تؤيد جدارته ومسؤوليته على ضرورة السعى الجاد لأجل التطور والتعالى فى جميع الأبعاد المعنوية والفردية والإجتماعية للحياة الإنسانية.

المصطلحات الاساسية:

الخلافة الإلهية، التطور والتقدم، القدوة الإسلامية، العقل، الأخيار.

١. معيد فى قسم الفلسفة جامعة الخوارزمى طهران (qorbani48@gmail.com).

الأفق الرحب والتدبير والحكمة السياسية القدوة المثالية للتنمية المتعالية لجمهورية الإسلامية الإيرانية

على رضا صدرا^١

الخلاصة:

يشتمل الأفق والحكمة والتدبير السياسى المثالى للتنمية الطوبائية والإبداعية المتعالية على الأفق الواسع والحكمة المثالية للتنمية والإزدهار المطلوب فى الجانب الإقتصادى والسياسى والثقافى فيكون هو حجر الزاوية والاساس فى حصول تلك العملية ودفعها الى الأمام وتشمل دائرة القدوة التفصيلية للأفق والتدبير والحكمة المتعلقة أيضاً على: مجاميع كبيرة تضم أقسام من ثلاثة محاور إقتصادية وسياسية وثقافية وينضوى تحتها ثلاثة مجاميع واسعة وهى فردية وجماعية وإجتماعية فتحصل حينئذ عملية التناسب والتلائم بينها وبين تداعيات وإفرازات الأفق والتدبير. ويشمل الأفق والتدبير والحكمة على آليات تفسيرية علمية (الجانب النظرى الفلسفى الكلامى والفقهى الحقوقى) والترويج العملى (الجانب الاستراتيجى - التطبيقى التخصصى وفوق التخصصى النخبوى، العام الشعبى والخبرة والإدارة العامة) تحقق الهدف (الجانب التنفيذى- والبناء) وحتى القياس والمسير، والترتيب والمراقبة والتزامن فى ذلك مع التخطيط للمستقبل وتأخذ المقالة هذه على عاتقها مسؤولية ترتيب وتنظيم ورسم وكتابة أهم تلك الأفاق والتدابير المطلوبة.

المصطلحات الأساسية:

الأفق، التدبير والحكمة، السياسة، القدوة، التنمية، التعادل، المتعالية.

فصلنامه

علمى

پژوهشى

مستقبل

١. معيد فى كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة طهران (sadra@ut.ac.ir).

التنمية والمجتمع الفاضل والمثالي

على رضا شجاعى زند^١

سياست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

الخلاصة:

لا يختلف إثنان بأن التنمية تعنى الحركة الاجتماعية وسوقها صوب المطلوب والمقصود وعلى هذا الأساس لا يمكن الغور فيها ومتابعتها بالشكل المناسب بمنأى عن بحث الغايات والتطلعات، وكان واحد من المفاهيم التى طرح فى الرؤية الاجتماعية للسلف هو مفهوم "المجتمع الفاضل والمثالي" ولم يأخذ هذا الموضوع مكانته المناسبة والبحث المطلوب فى العلوم الاجتماعية الحديثة. ولاشك فإن التطرق لموضوع التنمية - ومن دافع الوصول الى القدوة الاصلية - يمنحنا فرصة دراسة مقصودها وفحواها وذلك بعد تجاوز التقليد والأعراف الموروثة. إن المجتمع الفاضل والمثالي وحسب التعاليم الإسلامية فإنه وقبل أن يكون مبيناً للهدف فهو يرسم خارطة الطريق والمسلكية الناجعة والصحيحة ومن هنا تكون غاية ومقصود الدين هو وصول الإنسان الى الكمال المنشود والأعتماد على طاقاته وإمكاناته الذاتية فى بناء نفسه. ثم إن كان الهدف من وراء التنمية هو تحقيق المجتمع الفاضل والمثالي إذن يمكن الاستفادة من ذلك فى معنيين: الإرتقاء بالمستوى الفاضل والمثالي للفئات والشرائح الاجتماعية وتهيئة المناخ المساعد لها. ومعناه هو الجهوزية العالية لذلك المجتمع وأستعداده الكبير للقيام بمختلف المهام وتسهيل مهمة دخوله وإستخدامه فى التخطيط ورسم الخطوط العريضة فى عملية التنمية. بالطبع مع وجود شرط إعادة النظر فى وضع الهدف ومركزاته ومؤشراته ورفع مستوى التوقعات منه.

المصطلحات الاساسية:

التنمية، المجتمع الفاضل والمثالي، الكمال الإنسانى، الفلسفة الاجتماعية، النظام القيمى.

١. أستاذ مساعد فى جامعة تربية المعلمين (Shojaez@modares.ac.ir).

مقارنة المباني والأسس لمعرفة الإنسان المتطور وعملية التنمية والتوسعة في النظرية الإسلامية والنظرية الليبرالية الديمقراطية

حسن رحيمي روشن^١
السيدة فاطمة الحسيني^٢

الخلاصة:

من المؤكد فإن الأشخاص وآحاد المجتمع هم المحرك والمد الاساسي لحركة كل مجتمع يصبوا ويرنو للوصول الى قمة سلم التطور والتسامي والرفعة ومع إن المجتمع يستطيع أيضاً وعن طريق المؤسسات والمنظمات الاجتماعية أن يكون سبباً في تسريع خطى "الفرد" أو بطئها ولكن لا يمكن بحال من الأحوال إنكار حقيقة مفادها إن تأثير وتوجيه تلك المؤسسات والمنظمات الاجتماعية ترتبط في نهاية المطاف مع حركة الأشخاص وفعاليتهم، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق "الإرادة" و "العمل" للآحاد المجتمع. وفي الحقيقة والواقع فإن تطور المجتمع - كعملية - تكون مبنية وفق حركة مجموعة من الأشخاص وآحاد أفراد المجتمع وايضاً فاعلية المؤسسات والمنظمات والمجاميع الاجتماعية والمدنية، ومن هنا تلعب "الإرادة" ولاسيما "النخب" و "الخواص" كذلك دوراً مهماً واساسياً، ويمكن أن يكون نوع التصور والتخطيط الإنساني وتصوراته أساساً جدياً وعاملاً قوياً في تعيين مسار ومنهجية وإطار ومضمون التطور والتقدم. وبما إن نوع تعريف الإنسان الوارد في النظامين الغربي والإسلامي هو العامل الأصلي في إيجاد البون الشاسع لهما في تحديد التوجه العام والمنهجية الكلية وايضاً لتعين مضمون التطور والتنمية المطلوبة فإن هذا البحث ومن خلال تأكيده وإبراز الاختلاف في معرفة الإنسان في الرؤية والنظرية الإسلامية والنظرية الليبرالية الديمقراطية يوضح السبب الكامن وراء الاختلاف الحاصل في هذين النهجين بالنسبة الى هدف ومضمون التطور واما النتائج الحاصلة من هذا البحث فحصيلتها هو إن الاختلاف والتناقض الحاد في نوع تعريف الإنسان هو واحد من أهم وأكثر العوامل تأثيراً في تعيين وتحديد نوع التطور والتقدم في الرؤية والنظرية الإسلامية والغرب (الليبرالي - الديمقراطي).

المصطلحات الاساسية:

التطور والتقدم، التنمية، التكامل، معرفة الإنسان، الإسلام، الليبرالي الديمقراطي.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية جامعة أبو علي سينا (roushan1390@yahoo.com).

٢. طالبة في مرحلة الماجستير في قسم النظرية الإسلامية السياسية جامعة أبو علي سينا

(f.hos2020@gmail.com).

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقبل

دراسة مقارنة مضمون بنود ومسودة وثيقة "الافاق المستقبلية للتطور" في مجال السياسة الخارجية والدفاعية والأمنية

إيران غازي^١
أعظم ملائي^٢

سياست متعالیه

• سال پنجم
• شماره شانزدهم
• بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

الخلاصة:

نظراً للأهمية المتصاعدة والمتنامية لعملية التنمية وتوسعتها نرى اليوم إن معظم الدول والبلدان تخطط وتبرمج لمدة طويلة الآمد من أجل تقديم تصوراً متكاملأ عن المستقبل المطلوب لها، لكي تتواءم مع مواكبة التنمية والوقوف على حثايتها وسماتها المتميزة وبالتالي التعامل مع الحركات الإقليمية والعالمية بالصورة الصحيحة وعليه لا يمكن استثناء الجمهورية الإسلامية الإيرانية من هذه القاعدة العامة، لذلك عمل علمائها وباحثيها الى كتابة المسودة الأولية للأنموذج الإجمالي لتطور وتقدم هذا البلد (الأنموذج الأساسي) ويشتمل على بنود الأسس والتطلعات والرسالة والأفق والتدبير. وقد إنتخبت هذه المقالة "إفق التطور والتقدم المستقبلي" من بين تلك المواضيع وسعت ومن خلال عرضها لتحليل المضمون وايضاً إيجاد المقارنة بينها وبين ثلاثة دول هي تركيا وماليزيا وكوريا الجنوبية الى نقد وتحليل ذلك في جانب السياسة الخارجية والامن الوطني واما اهم ماستخلصته هذه المقالة من نتائج فكانت هي ضعف بنود هذه المسودة من جانب المضمون وميزان عملية الابتكار والخلاقية والتجديد فيها كما هو الحال في الضعف الموجود في مسودة دولة ماليزيا. وتطرقت المقالة الى حالة الرتبة والنقص في وثائق ومسودات البلدان الأربعة من حيث التنسيق والتلائم مع المسائل العلمية المعاصرة وبالطبع وحسب ماجاء في هذه المقالة فقد بقت تركيا وماليزيا من البلدان الإسلامية التي لم تجد لها التعريف المطلوب والمناسب لعملية التخطيط الخاص في مجال التعامل مع العالم الإسلامي في الوقت الذي نرى إن مسودة الجمهورية الإسلامية قد أولت أهمية قصوى في خصوص المسائل الإسلامية وأعطتها توجهاً أكثر من سائر المسائل الوطنية والأستراتيجية الثقافية الإيرانية.

المصطلحات الاساسية:

التطلعات، التقدم، اسلوب المقارنة، السياسة الخارجية والأمنية، تحليل المضمون.

١. أستاذ في جامعة اصفهان (iranghazi@bphshakhespajouh.ac.ir).

٢. دكتوراه في العلاقات الدولية (azam.molaee@gmail.com).

زيادة التفاهيم والإنسجام: إطار إستراتيجي للوصول الى الدبلوماسية الثقافية الناجعة

على قربان بور الدشتكي^١

الخلاصة:

تناول هذه المقالة التعريف "بقدوة وإنموذج زيادة التفاهيم والإنسجام" والتي تعتبر بمثابة الإطار العام المتبع للأستراتيجية الخاصة بالجمهورية الإسلامية الإيرانية وبالنتيجة الوصول الى الدبلوماسية الثقافية التي تصبو لها. وجاء الإهتمام وتسليط الضوء عليها وذلك بعد نمو وتطور الجانب الثقافي ودوره الأساسي والفعال في المسار السياسي الدولي وتغير الوجوه والرؤى المتعارفة الرسمية للثقافة. وقد تبلورت وتشكلت القدوة لزيادة التفاهيم والإنسجام على قاعدة القواسم الثقافية والتاريخية المشتركة وفي ظل الأجواء الجغرافية والثقافية العصرية وفي إطار الدبلوماسية الثقافية الجديدة. وفي هذا الإطار العام فقد تدل عملية "الزيادة" وتتم على حالة النشاط والعمل الجمعي وتشير الى إن الأعضاء ليس أحدهم أفضل من الآخر وإنما الجميع سواسيه في دائرة أفق التفاهيم المشترك وسوف ينالون الأهداف المنشودة والمبتناة على الكرامة الإنسانية. وبطبيعة الحال فإن المنفذين والقائمين على هذه الأطروحة والقدوة هم من النخب الحوزوية والجامعية المختصين بالجانب الثقافي ويحسبون في خاتمة أولئك الذين لهم باع وخلفية طويلة في رسم وتنضيج الدبلوماسية الرسمية والسياسة الدبلوماسية الثقافية. ولاشك فإن الأهداف التي تبتغيها القدوة والإنموذج الخاص بالتفاهيم هي: إيجاد حالة من المداراة والتعايش السلمي وتحكيم آواصر الأخوة والإستفادة العادلة من البيئة والأكتفاء الذاتي والعدالة الإقتصادية وأهتمت المقالة المذكورة وبعد طرحها الأطر والقواعد العملية، بالمراحل التطبيقية للقدوة المقصودة - وذلك في ظل كتابة بنود مسودة وثيقة إنموذج و قدوة الجمهورية الإسلامية الإيرانية المتطورة والمتقدمة - والآليات التي تجعلها مرتعاً خصباً للإفتتاح على نماذج أكثر تطوراً.

المصطلحات الأساسية:

الدبلوماسية الثقافية، إنموذج وقدوة زيادة التفاهيم والإنسجام، المداراة والتعايش السلمي، التطور، إيران، الإسلام.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقبل

١. أستاذ مساعد في جامعة الحكيم السيزواري (a.ghorbanpour73@gmail.com).

إيران وإستراتيجية قيادة المنطقة

حسين الربيعي^١

سياسة متعالية

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

الخلاصة:

تعتبر الجمهورية الإسلامية الإيرانية من أوسع الدول المطلة على الخليج الفارسي وأكبر دول في منطقة الشرق الأوسط من حيث المساحة والنفوس ومن هذا المنطلق فلها إستراتيجية ومكانة كبيرة وحساسة كي تلعب دوراً مهماً في المنطقة - بعنوان دولة كبرى ذات قدرات وقوى عظيمة - والإستمرار في ذلك المضمار والإتجاه. وبالطبع فقد أذعنت بلدان ودول تلك المنطقة والمحيط الدولي بتلك الحقيقة والدور المهم لها. ومع زيادة قوة إيران الإقليمية واختلال قوى التوازن في هذه النقطة الجغرافية المهمة والحساسة فقد أتبعته ردود أفعال الآخرين؛ بإعتبار إنه كلما زادت من قوتها تزداد عملية الشعور بالتهديد والوعيد والهواجس وايضاً زيادة مقاومة الدول والبلدان الضعيفة من أجل قبول دور إيران في تلك البقعة الجغرافية. ولاشك فإن الشعور بهيمنة تلك الأجواء وغياب المشروع المتكامل سوف يحدد مساحة المناورة لقوى المنطقة وتحركاتها وتزداد بذلك عملية الاعتماد الكلي للدول الصغيرة على سائر قوى وقدرات الدول العالمية مما يؤدي بشكل أو بآخر الى جر تلك الدول الى محيط المنطقة والتلاعب بقدراتها وسياساتها وبالتالي تنتهي هذه العملية الى إيجاد محيط متشنج وملتهب وعدائي وتبتغي هذه المقالة تقديم إستراتيجية بناءة في هذا الخصوص. ويمكن من خلال العمل بها إبطال قضية الخوف والهواجس والقلق الموجود من جانب إيران والقضاء على المخاوف والحساسية المفرطة من حضورها الفعال في المنطقة وهذه الإستراتيجية والخطّة تستند على إستراتيجية نهج القيادة وأساسها الإلهام والتعاون والإتفاق الجماعي بين تلك الدول والبلدان فهذه العوامل بإمكانها تحد وتقضي على أجواء التهديد والتزمت أو العمل على تقليها.

المصطلحات الاساسية:

إيران، منطقة الخليج الفارسي، أستراتيجية المنطقة.

١. أستاذ مساعد في قسم السياسة الجغرافية في جامعة الخوارزمي (hosseinrabiei@hotmail.com).

Iran and Strategies to Achieve Regional Leadership

Hossein Rabiee¹

Abstract

Iran is the biggest country around the Persian Gulf and one of the biggest countries in the Middle East. Henceforth, it has a high capacity to play role as a regional power in the region and follows the goal of accepting that by the countries in the regional and trans-regional domain. However, the increasing regional power of Iran changes the balance of power in this geographic zone and is followed by reactions of others because the more power gaps increases, the more threat will be felt and the more resistance will weak countries show against accepting the role of Iran. The feeling of fear created in this situation will limit the regional maneuver space, intensifies dependence of weak countries on other trans-regional powers and set the ground for presence of the foreigners. This will lead to creation of an unfriendly atmosphere. The present study wants to suggest a proper strategy following which leads to neutralization of the present atmosphere of fear from Iran (so called *Iran phobia*) and removal of sensitivity about the presence and acting of Iran. Following the strategy of inspirational leadership, cooperation and collective agreement can neutralize or decrease the threatening space.

Key Words:

Iran, Persian Gulf, Regional Approach.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

استیلا

1. Assistant professor of Political Geography, Khwarazmi university.
(hosseinrabiei@hotmail.com)

Understanding Synergy: Strategic Framework for Cultural Diplomacy

Ali Ghorbanpour Dashtaki¹

Abstract

This paper is after introducing “Understanding Synergy Pattern” as Islamic-Iranian strategic framework for cultural diplomacy. Attending that is important because of growth of the role of culture in the international policy making and changing of the common official cultural diplomacy trends. Understanding Synergy pattern is formed based on historical and cultural commonalities in the geo-cultural atmosphere and in form of new cultural diplomacy. In this combination, “synergy” implies collective and group activity and “understanding” points to the fact that not only the would not members win each other, but also will reach to sublime and human dignity-bearing goals in a common understanding horizon. Performers and brokers of the intended pattern are cultural elites in Hawzahs and universities who are considered policy makers of cultural diplomacy, beyond official governmental diplomacy. The goals of synergy pattern include: creating tolerance and peaceful symbiosis, strengthening brotherhood and nearness, justly utilization of the environment, self-sufficiency and economic justice. In this paper, in addition to stating practical frameworks, stages of operationalization of the intended pattern - in line with the draft of Islamic-Iranian development pattern document - have been attended to.

Key Words:

Cultural Diplomacy, Understanding Synergy Framework, Tolerance and Symbiosis, Development, Iran, Islam.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

1. Assistant professor, Hakim-Sabzevari University.
(a.ghorbanpour73@gmail.com)

Comparative Analysis of the Content of the First Draft of “Future Advancement Horizon” Document in Foreign Affairs, Defense and Security

Iran Ghazi¹
A'zam Mollaei²

فصلنامه
علمی
پژوهشی



Abstract

Due to the increasing importance of development, nowadays, a long-term perspective is prepared to present a picture of the desirable future in all countries to smoothen the pathway of development and interaction with regional and worldwide streams. Thinkers and researchers in our country, also, have tried their hands at preparing the preliminary draft of concise pattern of the development of the country (basic pattern) including basics, goal, duty, horizon and strategies sections. The present study has chosen “Future Advancement Horizon” document out of those ones and has tried to criticize and analyze the document’s approach in foreign affairs and security with content analysis and also comparing it with three countries; Turkey, Malaysia and South Korea. The findings of the study suggest that this document is in a poor condition in content, innovation and initiative, like the document of Malaysia. As two Muslim countries, Turkey and Malaysia have not prepared a plan for themselves in the domain of Islamic world and in the Iranian document, attention to Islamic issues has been more than noticing other local issues and Iranian strategic culture.

Key Words:

Perspective, Development, Comparative Method, Foreign Affairs and Security Policy, Content Analysis.

1. Professor of University of Isfahan.
(iranghazi@bshakhespajouh.ac.ir)
2. Ph.D. in International Relations.
(azam.molaei@gmail.com)

Comparison of Anthropological Bases of Advancement and Development in Thought of Islam and Liberal-Democracy Theory

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

Hassan Rahimi (Roushan)¹
Seyeddeh Fatemeh Hosseini²

Abstract

Individuals of every society act as propulsion engines of the society towards advancement and progression. Although society, also, can accelerate or slow down the progression of “individual”, effectiveness and orientation of social foundations do depend, ultimately, on movements of individuals and actualizes via will and practice of the society members. In fact, advancement of society as a process, is a resultant consequence of progress of individuals and also social foundations and collections. However, the role of “individuals”, specially the elite and privileged, is a basic role and the sort of imagining and drawing “human” can be a serious and deciding basis for indicating the path, the framework and the content of advancement. Due to the fact that the kind of definition of “human” in the two semantic disciplines of West and Islam is the main parameter of their difference in defining the general orientation and routing and also indicating the content of progression and advancement, the present paper aims at showing why Islamic thought and liberal-democratic theory are different in their approach towards the goal and content of progression, by highlighting and emphasizing the anthropological differences between the two. The findings show that serious difference and contrast in defining “human” is one of the most important and most influential factors in the drawing the sort of advancement in thought of Islam and the west.

Key Words:

Advancement, Development, Evolution, Anthropology, Islam, Liberal-Democracy.

1. Assistant professor of Political Sciences department, Bu-Ali Sina University.
(roushan1390@yahoo.com)

2. M.A. student in Islamic Thought of Islam, Bu-Ali Sina University
(f.hos2020@gmail.com)

Development and the Utopia

Alireza Shojaee-Zand¹

Abstract

Development means social movement towards the desired. Due to the same result, it can not be followed without entering the realm of hopes and wishes. One of the important concepts and frameworks in social thoughts of “Salaf” has been “Utopian Society” which is dealt with, less, in the modern social sciences. Dealing with the issue of “development” gives us permission to touch it with breaking traditions and analyze its meaning and connotation. According to Islamic didactics, the utopia draws the path, more than explaining the goal; since the target of religion is human perfection and advancing by “self”. Henceforth, if we consider “development” as the goal of society, two meanings come out of it: advancement of the ideal level of the social public and providing suitable and accompanying ground for it. This interpretation from “utopia” has high capacity for operationalization and makes its entering and implementing in development plannings possible; provided that goal settings and its indices undergo reconsideration and expectations level from it promote.

Key Words:

Development, Utopia, Human Perfection, Social Philosophy, Value System.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقبل

1. Assistant professor, Tarbiat Modarres University.
(shojaeez@modares.ac.ir)

Political Horizons and Strategies of the Supreme Development Pattern of the Islamic Republic of Iran

Alireza Sadra¹

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره شانزدهم
- بهار ۹۶

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۳۷ تا ۱۵۰)

Abstract

The political horizon and strategies of the supreme development includes economical, political and cultural horizon and strategies of the supreme development pattern which is considered the basis of the supreme development and its horizon and strategies. The expanded pattern and its relevant horizon and strategies include: macro sub-sections of economical, political and cultural sections of the pattern and its triplet “individual”, “collective” and “social” subsets and corresponding horizon and strategies. Horizon and strategies also includes scientific explanation mechanisms (theoretical, philosophical, Kalaam-related and juridical-legal), practical promotion (strategic-practical, technical and highly technical elite, public, expert and public administrative) and objective realization (executive, spreading) and their scrolling, make up and guarding. This paper aims at tuning, drawing and compiling the macro and micro features of these horizons and strategies.

Key Words:

Horizon, Strategy, Politics, Pattern, Development, Balanced, Supreme.

1. Associate professor, Faculty of Law and Political sciences, University of Tehran.
(alirezasadra@gmail.com, sadra@ut.ac.ir)

Khilafat-Allah¹ Position of Human and Islamic Pattern for Development

Ghodratollah Ghorbani²

Abstract

Islamic pattern for development, induced by the divine didactics of Islam, considers both materialist and spiritual aspects of human life. Henceforth, anthropological understanding of that pattern is highly important. By raising Khilafat-Allah-oriented didactic of human, Quran has drawn the origin, destination and developmental pathway of human life, and explained the reason of competency of human for the divine government and its results; winning the other creatures and applying them in actualizing human capabilities is an instance of them. This issue has such a high importance that can give special meaning to divine pattern for development. In this approach, human as the deputy of God on earth should implement all physical and spiritual divine blessings and in return, feel responsible for misusing them. Thus, human as Khilafat-Allah means that he is competent and responsible at the same time, and it emphasizes the necessity of advancement and sublimity in all materialist, spiritual, individual and social aspects of human life.

Key Words:

Khilafat-Allah, Advancement, Islamic Pattern, Wisdom, Free Will.

1. Human as deputy of God

2. Assistant professor in Philosophy, Khwarazmi University.
(qorbani48@gmail.com)



Research Quarterly
Hozeh political studies association
Vol.5, No.16, Spring 2017

Concessionaire: Hozeh political studies association

Manager: Mansour Mirahmadi

Editor: Najaf Lakzaee

Secretary: Sharif Lakzaee

Editorial Manager: Alireza Naeef

Technical Expert: Mansour sohrevardi

Editor: Mohammadhasan Taheri

Layout: Masoomeh Noroozi

Address: Hozeh political studies association, first left alley, alley

Number 2, Jomhoori Eslami Bulivard Boulevard, Qom, Iran

Telephon: 025-32938773

Site: www.psas.ir

<http://sm.psas.ir>

Email: siasatemotalieh@gmail.com

transcendentpolicy@gmail.com