

## از پارادایم(الگوواره) تا پرآگما(عمل): نگاهی به الزامات فلسفی – مدیریتی طرح الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت

احسان سلطانی فر

MBA دانشکده فنی دانشگاه تهران، پژوهشگر وابسته، مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری

soltanifar\_ehsan@yahoo.com

### چکیده

ظهور و تکامل مضامینی نظیر نهضت نرم افزاری، علوم انسانی اسلامی، و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در طیفی از تئوری محوری تا عمل‌گرایی، از عزم ایرانیان برای تبیین مبانی یک تمدن اسلامی – ایرانی حکایت دارد. مبانی این تمدن اگرچه از هفت هزارسال پیش تا امروز به صورتی شفاهی و انتزاعی در ناخودآگاه این مردم توسعه یافته، اما در هیچ دوره‌ای این چنین برای ایجاد تراضی منطقی میان تمامی مؤلفه‌های ایرانی و اسلامی آن تلاش نشده است. در همین راستا و به منظور دستیابی به تبیینی جامع‌نگر از الزامات مدیریتی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، این مقاله به مرور سیستماتیک ابعاد فلسفی و مدیریتی طرح این موضوع پرداخته و یک فاصله میان عقول و حکم نظری و عملی و یا عدم همخوانی میان جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی – ایرانی با روش‌شناسی مدیریتی موجود را شناسایی نموده است. در ابتدا برای تقریب میان نظر و عمل اسلامی و با نگاهی به اقدامات برجسته فلسفه غربی در قالب الگوی موسوم به پارادایمیک گفتمان‌های رایج فلسفی، سیاسی و

اجتماعی در ایران معاصر، موضوع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به اجمال تحلیل و ارزیابی گردیده و در نهایت کلید مسئله را تقریب میان حکمت نظری و عملی اسلامی - ایرانی در قالب یک متابارادایم از جهان‌بینی و معرفت‌شناسی تا روش‌شناسی تشخیص داده، که بر حسب مشخصات مورد اشاره برای آن استدلال لازم آورده شده است. رهیافت این تحقیق زمینه‌ساز طرح یک پارادایم مدیریت اسلامی - ایرانی و یا فلسفه مضاف اسلامی - ایرانی در باب مدیریت و برای حرکت به‌سوی تمدن اسلامی - ایرانی متعالی خواهد بود. جزئیات پارادایم مذکور در طی مقاله دوم ارائه شده در این کنگره و زیر عنوان مدیریت متعالی (Motaali/Transcend management) معرفی شده است.

**کلیدوازگان:** پارادایم، عقول نظری و عملی، فلسفه مضاف، جاویدان خرد، مدیریت اسلامی، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

### ۱. بعد میان نظر و عمل به عنوان یک مسئله

تمتع و کامیابی پایدار و حداکثری، آرامش ابدی، رشد، توسعه و حیات طیبه واژه‌هایی تقریباً آشنا هستند و از یک دغدغه ابدی نوع بشر حکایت دارند؛ دغدغه تعالی و حرکت برای یافتن گمشده‌ای که دقیقاً هم معلوم نیست که چیست، با این وجود موضوع بحث اندیشه‌وران تاریخ بوده است. از انبیای الهی تا فلاسفه، اقتصاددان‌ها، سیاستمداران و حتی توده مردم به مسئله رشد و تعالی و بهنوعی پیشرفت اشاره کرده و می‌کنند. اما آیا اصولاً حیات طیبه وجود دارد؟ اگر دارد چیست؟ و چگونه باید بدان رسید؟ اگر فرض کنیم که امکان حیات طیبه برای آدمی وجود دارد، باید چگونه عمل کنیم؟ از کجا برویم و به کجا برسیم؟ ما در قالب این مقاله تنها به‌سوی پاسخگویی به بخش کوچکی از این سوالات حرکت کرده‌ایم. یعنی فرض را بر وجود یک حیات طیبه برای انسان گذارده‌ایم و آن را هدفی اصیل دانسته‌ایم.

اما چنان‌که قدمًا نظیر سعدی گفته‌اند «به عمل کار برآید، به سخندازی نیست»، به نظر می‌رسد در طول تاریخ همواره میان نظریه‌ها و افکار انسان و آنچه به‌واقع فعلیت یافته،

یک تفاوت و بُعد جدی وجود داشته است. چنان‌که در ادامه و به اجمال خواهیم دید، این بیان ساده از فلسفه غرب تا ساحت حکمت اسلامی و شریعت رسول اکرم هم راه یافته؛ آنجا که حرف از مسئله عقل نظری و عملی و یا بُعد میان حکمت نظری و عملی سخن رفته است.

در فلسفه شرقی و غربی به‌طور مثال در نگاه کانت، وبر و ملاصدرا، عقل و عقلانیت (Rationality) به عنوان بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی وی به‌شمار رفته است. (محمد پور دهکردی، ۱۳۸۸). فلاسفه قدیم عقلانیت را به دو دسته عمده عقل نظری برای ادراک اشیا و عقل عملی برای تصرف در بدن تقسیم‌بندی کرده‌اند. اگر چه ممکن است قدیمی به‌نظر برسد، ولی آن‌گونه که تعریف آن در گذر تاریخ تکامل یافته و آن‌گونه که من در این مقاله از آن برداشت می‌کنم، می‌تواند بسیار راهگشا باشد. به‌طور خلاصه، عقل نظری قوه‌ای برای ادراک اشیا اعم از محیط بیرونی و عالم درونی، فهم انتزاعیات و تسلط یافتن بر مفاهیم است. این عقل به ما می‌گوید که چه چیزهایی دور و بر ما و درون ما هستند و این چیزها چگونه هستند. عقل دومی یا عقل عملی احتمالاً و قاعده‌تاً با عنایت به دریافتی از عقل نظری به هدف‌گذاری و محاسبه وسایل برای نیل به اهداف می‌پردازد. وبر برخلاف عقلانیت تاریخی کانت و مارکس که غایت علم را در این دنیا ممکن و آن را پوزیتیویسم یا مارکسیسم می‌دانند، معتقد است که میان واقعیت و مفهوم یک دنیا فاصله است و شناخت هیچ‌گاه به کمال نمیرسد. (امیر، ۱۳۹۰) وبر عقل نظری را قوه‌ای برای ادراک اشیا و انتزاعیات و تسلط بر مفاهیم می‌داند و کمتر بدان پرداخته است. عقل عملی اما برای محاسبه هرچه دقیق‌تر و سایل به‌منظور نیل به اهداف به کار می‌رود و وبر آن را در ترکیب با عقل نظری به عنوان مدلی مطلوب و نمونه‌ای آرمانی از جامعه‌ای می‌داند که در آن همه‌چیز حتی المقدور عقلایی می‌شود. عقلانیت عملی در نظر وبر شامل عقل صوری و عقل محتوایی است. (بهمن پور، ۱۳۷۹) عقل صوری در اختیار کنشگرانی است که با تکیه بر ارزش‌ها و ترجیحاتشان - که از پیش تعریف شده - بهترین و منطقی‌ترین هدف را انتخاب و با بهترین وسیله آن هدف را

تعقیب می‌کنند. بر این اساس دو نوع عقلانیت انتخاب و عقلانیت ابزاری (Instrumental Rationality) زیر عنوان عقلانیت صوری واقع می‌شوند که اولی هدف‌ها را اولویت‌بندی و بهترین آن‌ها را انتخاب می‌کند، اما دومی بهترین ابزار(ها) برای رسیدن به هدف(های) انتخاب شده برمیگزیند. اما عقلانیت محتوایی به سنجش و تحلیل محتوای نظام ارزشی می‌پردازد (Value-Oriented Rationality): آن نظام ارزشی که عقل صوری با کمک آن، هدف و وسیله را تعیین می‌نمود. در مجموع دو نوع عقلانیت معطوف به هدف و عقلانیت معطوف به ارزش را می‌توان زیر عنوان عقل عملی تقسیم‌بندی نمود. از ترکیب عقلانیت معطوف به ارزش و عقلانیت معطوف به هدف است که از نظر ویر عقل عملی مطلق به عنوان منشأ رفتار عقلانی - اصولی پرووتستان‌ها حاصل می‌گردد. (همان) اما ویر معتقد است که این هماهنگی و ارتباط میان عقول نظری و عملی در جامعه غربی وجود ندارد و می‌بایست تا حد ممکن به سمت آن حرکت نمود. وی همچنین معتقد است که تمرکز عمدۀ و بیش از اندازه بر عقلانیت عملی (و بهویژه نوع ابزاری آن) است که انسان را از بسیاری از ارزش‌های پایه دور ساخته است.

از طرف دیگر در فلسفه و حکمت اسلامی نیز به تبعیت از فلسفه یونان به مسئله عقل عالمه (نظری) و عقل عامله (عملی) پرداخته شده است. (شیبانی، ۱۳۸۸) عقل نظری ناظر بر رابطه نفس و عقل بوده و از جنس امور دانشی و علمی است و عقل عامله (فعالی) ناظر بر رابطه نفس و بدن و از جنس امور کنشی و عملی است. (هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸) (شیبانی، ۱۳۸۸) بنابر قولی مشهور عقل عملی با تروّی در ادراکات و معرفت ناشی از عقل نظری به جزئیات اجرایی و رفتاری عالم منتقل شده و قوای نفس را برای عمل راهنمایی و تحریک می‌کند. (هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸) در حالتی آرمانی، انسان در سایه عقل نظری به معرفت و بصیرت می‌رسد و به کمک عقل عملی به نظم و تدبیر امور زندگی و روابط شخصی و اجتماعی‌اش می‌پردازد که این تنظیم و تذهیب در نهایت مقوم آن شناخت اولیه (عقل نظری) خواهد شد. (همان) با این همه و برخلاف برخی از فلاسفه که این دو عقل را یکی دانسته‌اند، در فلسفه اسلامی میان این دو رابطه‌ای از جنس

تباین تعریف شده، چرا که یکی از جنس درک و دیگری از جنس فعل است. (همان) با عنایت به توسعه فلسفه غربی در سه سده اخیر و کارهای کسانی چون ویر و سایران و مقولات عقل ابزاری و عقل ارزشی می‌توان ادعا نمود که بر روی عقلاتیت نظری و عملی در تمدن غربی کارهای برجسته‌ای شده است و این مفاهیم در بستر رنسانس و بعد از آن بسیار توسعه یافته‌اند. موارد اشاره شده در ذیل می‌توانند اشاره کوتاه به نقش و رابطه تنگاتنگ انگاره‌های نظری شبۀ مذهبی – شبۀ فلسفی در شکل‌دهی اعمال و رفتارهای غربیان و پدیدارهای دنیای غرب و شرق باشد:

۱. انقلابات فکری (کوپرنیک، گالیله و دکارت) و ظهور امانیت، رنسانس در مقابل ارباب کلیسا و فئودالیت، آغاز روشنفکری در هنر، سیاست و علم.
۲. توسعه پروتستانیزم و متعاقباً رواج کاپیتالیسم (تأثیرپذیری لوتر از نظر یهود پیرامون ربا) و ترویج عقل اجتماعی سودگرایانه ناشی از آن در اروپا.
۳. انقلاب فرانسه، ایده‌آلیسم آلمانی، ظهور مدرنیت، تأثیر آن بر غرب و شرق عالم حاوی ارزش‌هایی نظیر فردگرایی، نقد سنت، رد نسبی ماوراءالطبیعه، سکولاریسم، و لیبرالیسم.
۴. کالوینیسم و پیوریتانیسم و مهاجرت پیوریتن‌ها به آمریکا و ادامه نگاه فرادستی - فرودستی آن‌ها به مردم تا به امروز در اقتصاد آمریکا که امروزه گروه اقلیت (۱٪) صاحبان زر و زور را بر اکثریت (۹۹٪) حاکم ساخته و نیز مشی بنیادگرایی مسیحی حاکم بر سیاست خارجی این کشور.
۵. ظهور ماسونیسم به عنوان یک فرقه - مکتب اصلاح طلب با اهداف جهانی احتمالاً از قرن هفده میلادی و نقش احتمالی آن در وقایع مهم دنیای معاصر نظیر انقلاب فرانسه، استقلال آمریکا و کشورهای آمریکای لاتین.
۶. دیالکتیک هگلی به عنوان حکمت نظری و ترجمان عملی آن توسط مارکس با عنوان ماتریالیسم تاریخی یا دیالکتیک و شکل‌دهنده سوسیالیسم و کمونیسم.
۷. لیبرالیسم و پلورالیسم جان هیک و کارل پوپر و تأثیرپذیری کسانی چون دکتر

عبدالکریم سروش از ایشان با طرح موضوع‌هایی نظیر سکولاریسم دینی، پلورالیسم دینی.

۸. اگزیستانسیالیسم از کی‌یرک‌گارد و نیچه تا سارتر و هایدگر و ظهر نسل جدید پست مدرنیسم و نگرش انتقادی، و شکل‌گیری اقسام پادفرهنگ. تأثیرپذیری کسانی نظیر دکتر علی شریعتی از این اگزیستانسیالیسم با طرح موضوع اسلام ایدئولوژیک.

۹. تأثیر تفکرات ویر، تیلور بر علم مدیریت صنعتی.

۱۰. پراگماتیسم (آمریکایی) از ویلیام جیمز، تا جان دیویس و ریچارد رورتی و تأثیرهای آن بر آموزش و پرورش و مدیریت نوین(Bran).

۱۱. ظهور سیستماتیک نظریه مهندسی رضایت روابط عمومی با تکیه بر نظریه‌های فروید توسط ادوار برنایز(Edward Bernays) و دیگران در نیمه دوم قرن بیستم برای جهت‌دهی به نظام‌های اجتماعی با تکیه بر بُعد غیر خردورز و امیال وجود آدمی(فرویدیسم و ریچیسم) و بعدها سلسله‌مراتب نیازهای مازلو. (عباسی، ۱۳۹۰)

۱۲. موج جدید سنت‌گرایی و اقبال مجدد به حکمت خالده(Perennial Philosophy) با آثار رنه گنو، فریتهوف شوئون و تأثیرپذیری کسانی نظیر دکتر سید حسین نصر از ایشان با طرح ایده جستجوی امر قدسی.

۱۳. کلیه مباحث زیرعنوان فلسفه و اقتصاد سیاسی نظیر دمکراسی از قرن هجده تا به امروز.

۱۴. نوئوریسن‌های اقتصاد سیاسی نظیر فوکویاما، مک نامارا و ...، به‌نحوی که امروزه یک مجموعه تقریباً همسازی از امانیسم، پروتستانیزم، پیوریتانیسم، کاپیتالیسم، ماسونیسم، فرویدیسم، اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم و مدرنیسم و پست مدرنیسم عقل نظری و عملی انسان اروپایی و آمریکایی را شکل داده است. همه این‌ها چنان‌که در ادامه استدلال خواهیم کرد، قادر به تصویر نمودن یک پارادایم یا بهتر بگوییم

یک الگوواره به معنای عام کلمه شده‌اند که برای تابعان ایجاد یک نظام جهان‌بینی (شامل ارزش‌شناسی)، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (شامل سیاست‌گذاری و عمل مدیریتی) نموده است. اما در مشرق‌زمین به دلائل متعددی این اتصال میان نظرگاه ارزشی - معرفتی فلسفه و علماء با حوزه عمل سیاسی - اجتماعی برقرار نشده و حتی میان این دو رابطه‌ای از جنس تباین تعریف شده. توجه شود که منظور از نظرگاه در اینجا تئوری پردازی روشنفکران و علماء مسلمان است و نه عقیده قاطبه مردم، چرا که واضح است در طی هزاران سال از تمدن شرقی و ۱۴۰۰ سال از تمدن اسلامی و همین مقدار از تمدن ایرانی یک برآیندی از تفکرات اسلامی - ایرانی ایرانیان، اعمال و تفکرات و دستاوردهای آنها را متفاوت از غربیان کرده است. اما آنچه مدعای ماست، این است که این خروجی، منطبق بر نظر متفکران ایرانی - اسلامی نبوده است.

علاوه بر اعتقاد کلی علماء و دانشمندان اسلامی - ایرانی نظیر بوعلی سینا بر آلایش سیاست و کار سیاسی که آنها را از ورود به عمل و سیاست‌گذاری اجتماعی - سیاسی بازمی‌داشت و عمدتاً به کتابت و تدریس وامی داشت، و علاوه بر استثنائاتی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی، علامه مجلسی، مقدس اردبیلی، و امام خمینی که در این راه قدم‌هایی برداشتند، و بهای این کار را با نقدهایی که در طول تاریخ از سوی عوام و خواص به آنها شد به جان خریدند، نگاه شدیداً نظری در تمدن اسلامی ایرانی تأثیرهای منفی به جای گذاشته که از آن میان می‌توان به نگاه آرمان‌گرایانه و صرف‌سیاه و سفید نظر داشت که عوام را کوتاه‌بین و خواص را منزوی یا خودبزرگ‌بین ساخته و در مقابل، صاحبان قدرت را نیز از یک تکثر در عین توحد محروم ساخته است. یک فقدان نگرش استراتژیک و غایت‌گرایی سیستمی برای درک اعمال و رفتار بزرگان دین و دانش حتی در دوران زعمات ائمه کرام دیده می‌شود که باعث شده تا مردم نتوانند از نظر به عمل گذار نمایند. از یک نگاه فلسفی رحیم محمدی به نقل از کلانتری (۱۳۸۴) معتقد است از آنجا که فلسفه اسلامی متأثر از سنت فلسفی یونانی بوده است و یونانیان ارزش و اهمیت درجه اول را به عقل نظری می‌دادند، مسلمانان نیز بر عقل و حکمت نظری تأکید داشته‌اند. بدین ترتیب،

حوزه عقل عملی، یعنی اعیان جامعه و امور مربوط به عقل اجتماعی (به تعبیر وبر) اعم از ابعاد معیشتی، حکومتی و فنازی، بیرون از توجه جدی و تأمل عقلانی باقی ماند. (همان) البته در این مسیر استشناهایی چون ابن خلدون نیز یافت می‌شود که با نگرشی عمل‌گرایانه به بسط و گسترش عقل عملی و تجربی پرداختند. اما این استشناها نتوانست مسیر تطور عقل و عقلانیت را آنچنانکه در غرب مشاهده می‌کنیم عوض کند. (همان) در همین رابطه ملاصدرا عقلانیت نظری و کانت عقل عملی را معیار اصلی کرامت انسان دانسته و از وزن بیشتری برخوردار ساخته‌اند. (دهکردی و دیگران، ۱۳۸۸) یعنی از نظر صدرا شأن و کرامت انسان به چیزی است که می‌داند (عقل نظری) در حالی که از نظر کانت این شأن به چیزی است که انسان می‌خواهد (عقل عملی)<sup>(۱)</sup>. (همان) طبعاً در حکمت اسلامی نیز اوضاع بدین منوال سپری شده و بُعدی میان حکمت نظری و حکمت عملی در فلسفه اسلامی پدید آمده (جوادی آملی به نقل از لکزایی، ۱۳۸۷) و خلائی به‌ویژه در بُعد حکمت عملی دیده می‌شود. یعنی برخلاف نظر و عمل غربی که تقریباً به‌خوبی با هم به کار افتاده‌اند، یک نظام تدبیر امور زندگی و رفتاری بشری منشعب از فلسفه و حکمت اسلامی - ایرانی یا وجود ندارد، یا بسیار کمرنگ است<sup>(۲)</sup>. نوع دیگری از روایت این مسئله عبارت از عدم اجرایی شدن فلسفه‌های مضاف در فلسفه اسلامی است. (فردمنش، ۱۳۸۵) (جوادی آملی به نقل از لکزایی، ۱۳۸۷) فلسفه مضاف شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود که یک پدیده یا حوزه دانشی را با نگاه فلسفی مورد تحلیل قرار می‌دهد، مانند فلسفه زبان، فلسفه ذهن یا فلسفه سیاسی. به‌هرتقدير فلسفه‌های مضاف اسلامی و الگوهای مدیریت و سیاست‌گذاری مبتنی بر فلسفه و جهان‌بینی اسلامی - ایرانی در دوران معاصر و برای حرکت به‌سوی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت یک الزام به‌نظر می‌رسد. (رشاد، ۱۳۸۶) در هرحال، گستالت میان نظر و عمل اسلامی - ایرانی از دوران صفوی به بعد آغاز و در تقابل با مدرنیته غربی هر روز بیشتر شد و در دوران قاجار به اوج خود رسید. سرخوردگی ناشی از عدم دستیابی به یک ساحل آرامش علمی و نظری، رواج خرافه، به‌جای دین واقعی در کنار مشاهده دستاوردهای به‌ظاهر برجسته

غرب و در نهایت ناآرامی‌های سیاسی- اجتماعی منطقه خاورمیانه به‌طور اعم و ایران به‌طور اخص در طی چهارصد سال اخیر مانع شده است تا یک حرکت روشن برای ترجمان حکمت نظری اسلامی - ایرانی به حکمت عملی انجام و اجرایی شود. بنابراین، سؤال این پژوهش را می‌توان به‌شرح زیر بیان نمود:

آیا یک نظام تطبیقی - بومی برای تقریب عقول و حکم نظری و عملی در تمدن ایرانی - اسلامی موجود است؟ اگر پاسخ مثبت است، این نظام حائز چه خصوصیاتی باید باشد؟

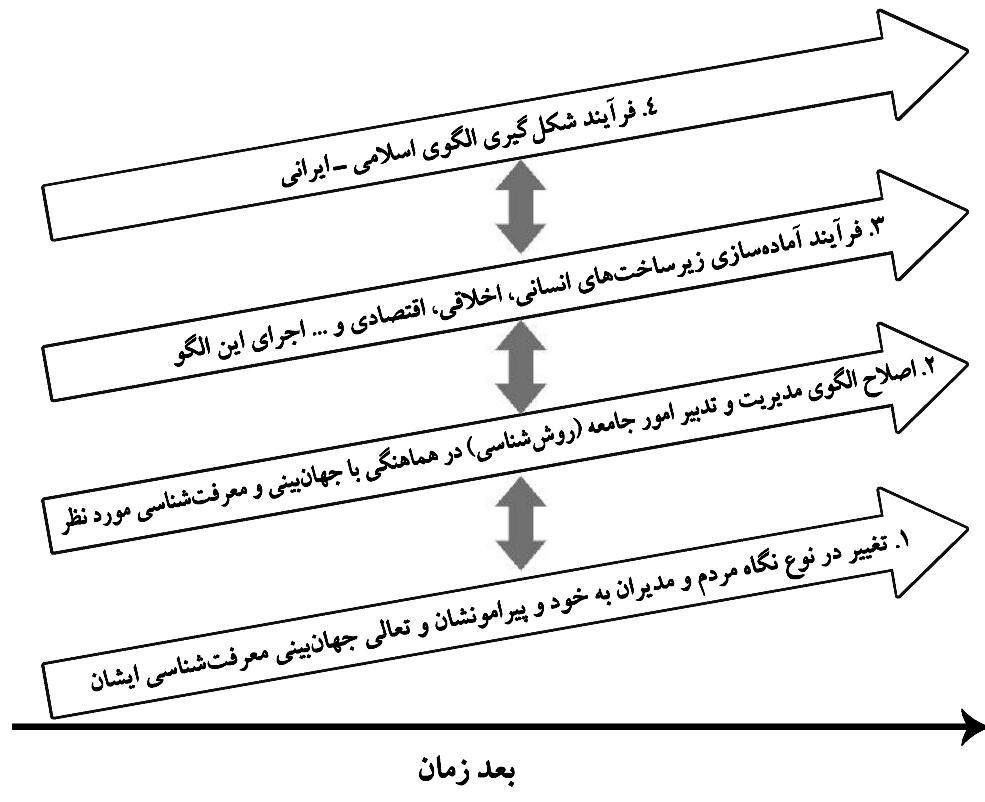
## ۲. الگوی پارادایمیک رهیافتی برای تحلیل نظر و عمل غربی: از پارادایم تا پراگما

### ۲-۱. منطق پیشرفت و تعالی همزمان ظرف و مظروف

در جهان امروز گویا دیگر گوش‌ها به شنیدن اخبار فقر، جنگ و تباہی انسان در اقصی نقاط عالم خو گرفته است. با گذشت بیش از نیم قرن از اجرای نسخ توسعه غرب از تئوری مدرن‌سازی و تئوری وابستگی<sup>۱</sup> تا نیازهای پایه و برنامه‌های اصلاح ساختار<sup>۲</sup> و این اواخر اهداف توسعه هزاره<sup>۳</sup> به اذعان خود غرب هیچ‌کدام از اینها نتوانسته تا مرهمی جدی بر آلام بشری و بحران‌های اقتصادی، اجتماعی، زیست محیطی، امنیتی و اخلاقی موجود باشند. (Hayness, 2008) لذا امروز بیش از هر زمان دیگر لزوم تغییر در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی<sup>۴</sup> در نگاه به مسائل بشری احساس می‌گردد. به دیگر سخن، شاید چشم‌ها را باید شست و جور دیگر باید دید. در چنین فضایی و با توجه به یک احساس نیاز داخلی از بُعد سیاسی - اجتماعی، یا تدبیر رهبر معظم جمهوری اسلامی ایران بحث الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت مطرح شده که به‌نظر مؤلف می‌تواند آخرین تلاش انقلابی بشر برای تغییر در پارادایم‌های فعلی امنیستی - سرمایه‌داری و نیل به جامعه متعالی تلقی گردد. این مسئله وظیفه‌ای سترگ را بر دوش پژوهشگران ایران‌زمین می‌نهد تا هریک به‌قدر بضاعت خویش در این جهاد مقدس

1. Modernization and Dependency theories
2. Basic needs and Structural Adjustment Programs
3. Millennium Development Goals
4. Ontological, Epistemological and Methodological

مشارکت نمایند. علی‌رغم تلاش‌ها و ابتکارات صورت‌گرفته، کماکان چالش‌هایی پیش روی تدارک و اجرای چنین الگویی وجود دارد: این الگو باید در فرآیندی تدریجی و درگذر زمان شکل گرفته و به‌طور همزمان اثرات وضعی - اعتباری خود را نیز بر جای گذارد. به بیان ساده‌تر نمی‌توان منتظر ماند تا بعد از چند سال یا چند دهه الگویی نوشته شده و از روز اتمام به بعد آن را در جامعه به اجرا درآوریم. با عنایت به شرایط امروز ایران و جهان و قیود زمانی و مکانی موجود، الگو باید همزمان، هم خود را بسازد و هم ظرف خود را آماده مظروف سازد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۹) از طرف دیگر الگو باید در جامعه‌ای اجرا شود که خود در حال حاضر نامتعال است، بنابراین، بسیاری از زیرساخت‌های آرمانی مورد نیاز نظیر جامعه واقعاً انسانی با انسان‌های فرهیخته و دنیای پیرامونی اخلاقی موجود نیست. (جوادی آملی به نقل از لکزایی، ۱۳۸۷) جهان واقعی را جز در ذهن نمیتوان از جهان اعتباری جدا ساخت، همچنان‌که حیات اخروی وابسته به حیات دنیوی ماست. ازین‌رو باید نظامی اجتماعی ساخت که با نظام فلسفی ما همخوان باشد و برعکس. (کیاشمشکی به نقل از لکزایی، ۱۳۸۷) بنابراین، باید زیرساخت‌ها نیز همزمان اصلاح یا ایجاد شده و مرزهای مادی و معنوی تعامل جامعه با محیط خارج نیز به‌نحو مقتضی تحکیم و تقویت گردند. به عبارت دیگر، فرم و محتوا و نظر و عمل باید همزمان باهم تعالی پیدا کنند. شاید بتوان این کار را نوعی تدبیر متقابل و همزمان امور داخلی یک کشور در مدت زمان طی شده تا رسیدن به الگوی نهایی دانست. بنابراین، در دوران گذار باید همزمان با تدارک الگو، زیرساخت‌های انسانی مورد نیاز آن نیز آماده شود که این کار نیز خود نیازمند اصلاح الگوهای مدیریت مسئولان و ایجاد تحول در نظامات معرفت‌شناسی و جهان‌بینی ابنای جامعه می‌باشد. (شکل ۱) این یک رویکرد بالا به پایین و نیز به‌طور همزمان پایین به بالاست و براساس آن طرح مبحث الگوی اسلامی - ایرانی خود را در عناصر سیستم پذیرنده خویش از صدر تا ذیل بازتولید می‌نماید. به بیان ساده در فضای ایرانی - اسلامی باید ظرف و مظروف را همزمان ساخت و نظر و عمل را به صورت متقابل و از طریق چرخه‌های بازخور تدبیر نمود.



شكل ۱) مفهوم مدیریت متقابل و همزمان در اثنای تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

بنابراین، سؤال اینجاست که در دوران گذار، الگوی مدیریتی مورد نیاز برای طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، و زمینه‌سازی و اجرای همزمان آن چیست؟ و آیا اصولاً چنین الگوی مدیریتی وجود دارد یا خیر؟ یعنی ترجمان الگو در ذهن و عمل کارگزاران فعلی جامعه باید یا بهتر است چگونه باشد تا الگو به تدریج خود را و زیرساخت خود را بسازد؟

در بحث فوق مهم‌ترین رهیافت همانا لزوم همزمانی تعالی در جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و عمل مدیریتی بود. با نگاهی به ادبیات موضوع فلسفه علم و برنامه‌های پژوهشی نزدیک‌ترین چهارچوبی را که شامل مؤلفه‌های فوق به‌طور همزمان باشد، می‌توان در مفهوم پارادایم (Paradigm) مشاهده نمود. بنابراین، الگوی موردنظر ما در این مقاله که هم ایجابی است و هم تحلیلی، مفهومی است به نام پارادایم که در معنای عام از فلسفه

## علم غرب و ام گرفته‌ایم.

### ۲-۲. پارادایم: از یک نحله خاص تا مفهومی عام

در نیمه دوم قرن بیستم از سوی کسانی چون کارل پوپر، ایمولاکاتوش، توماس کوهن و فایرابند انتقاداتی تحت عنوان پسالثبات‌گرایی<sup>۱</sup> به جریان اثبات‌گرایی وارد و مسائلی چون تقابل نظریه‌ها، اعتقاد به انباشتی بودن علوم و شکل‌گیری آن‌ها با مشاهده مورد تشکیک واقع شده و متافیزیک و ارزش، وارد مطالعات شدند. (خادمی، ۱۳۸۵) کارهای پوپر، ایمولاکاتوش و کوهن هر یک در قالب یک برنامه پژوهشی در صدد تبیین و بازسازی عقلانی نظام معرفتی و پیشرفت علمی در آن دوران برآمد. (موحد ابطحی، ۱۳۹۰) پوپر به طور خاص با الگوی ابطال‌گرایی مشهور است که امروزه آن را با استراتژی پژوهش قیاس می‌شناسیم. (بلیکی، ۱۳۸۸) اما مفهوم پارادایم از کوهن صادر شد؛ مفهومی که بعدها بیش از آنچه موردنظر نویسنده بود توسعه یافت و امروزه حتی به معنایی متفاوت هم استفاده می‌گردد؛ چنان‌که در این رساله هم ما چنان کردہ‌ایم. پوپر و کوهن دو دیدگاه اساسی را در این‌باره ارائه دادند و دیدگاه‌های مقایسه‌ای نیز متعاقب آن‌ها مطرح شد که از آن میان می‌توان به برنامه پژوهش ایمولاکاتوش اشاره نمود. (موحد ابطحی، ۱۳۹۰) در الگوی پیشنهادی لاكتوش، برخلاف اثبات‌گرایی بیکنی و ابطال‌گرایی پوپر که واحد دستاورده علمی را یک فرضیه منفرد قلمداد می‌کردند، نظریه‌های علمی در قالب یک ساختار به تصویر کشیده شده و معنا می‌یابند که اجزای این ساختار را هسته سخت (hard core)، مفروضات اساسی غیر قابل ابطال) و (belt protective، کمربند محافظ شامل فرضیه‌های صریح، گزاره‌های مشاهدتی و مفروضاتی می‌شود که در توصیف شرایط اولیه نهفته‌اند) تشکیل می‌دهند. (همان)

در مجموع واژه پارادایم به‌طور مشخص در سال ۱۹۶۲ کتاب ساختار انقلاب‌های فکری و توسط توماس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶) مطرح گردید و چنان‌که گفتیم در ادامه مخالفت

با جریان غالب پوزیتیویسم به ویژه پوزیتیویسم منطقی قابل ملاحظه است. (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰) اما کوهن چنان‌که در اثر بعدی اش اقرار نموده، حدود ۲۱ معنای متفاوت را برای پارادایم در طی این اثر بر شمرده که نوعی ابهام را در معنای واقعی این کلمه رقم زده است. (محمد‌پور، ۱۳۸۹۵) این ۲۱ مفهوم را در کل می‌توان به چهار معنای پارادایم‌های متافیزیکی جامع یا فراپارادایم، پارادایم‌های جامعه‌شناسی و پارادایم‌های مصنوع تقسیم‌بندی کرد. علی‌پور و حسنی (۱۳۹۰) با جمع‌بندی بر روی تعاریف ارائه‌شده، پارادایم را نظرگاهی دانسته‌اند حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، و روش‌شناسانه مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش‌های معینی در حوزه‌های علمی و معرفتی هدایت می‌کند، چهارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشف و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود.

از تعاریف متعدد چنین به‌نظر می‌رسد که از مفهوم پارادایم می‌توان و باید که عناصر زیر را استفاده نمود:

۱. جهان‌بینی و ارزش‌شناسی: چه چیزهایی اصیل‌ند یعنی واقعیت دارند؟ شکل و ماهیت خود واقعیت چیست؟ یعنی مثلاً غیرت به‌عنوان یک امر یا ارزش، اصیل است یا وجود دارد؟

۲. معرفت‌شناسی: ماهیت میان واقعیت به‌عنوان یک پدیده و آنچه درک می‌شود به‌عنوان یک پدیدار چیست؟ یعنی آنچه را وجود دارد حالا می‌خواهیم بدانیم که چیست و ما چه از آن در می‌یابیم؟

۳. روش‌شناسی: معرفت‌جو چگونه می‌تواند به یافتن و شناسایی پدیده‌هایی که به وجود آن‌ها و امکان کسب معرفت به آن‌ها باور دارد، اقدام نماید؟ (محمد‌پور، ۱۳۹۰a)

۴. سایر عناصر: مدل‌هایی برای شناخت واقعیت عمده‌تاً مصنوع و انتزاعی و در اثر کشفیات و دستاوردهای علمی در این گروه طبقه‌بندی شده و بعضًا از مفهوم

پارادایم استفاده می‌شود. (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰) مانند فضای فیزیک نیوتونی و فیزیک کوانتوم و یا شیمی معدنی و شیمی آلی.

نکته مهم در تفاوت روایت پژوهشگرانه از پارادایم و روایت مدیریتی و عمل‌گرایانه از آن است که این مسئله به‌ویژه خود را در مفهوم روش‌شناسی بیشتر نشان می‌دهد. به‌طور مشخص، در تعریف پژوهشگری از روش‌شناسی پارادایم آن را نحوه تولید معرفت معتبر و پایا تعریف می‌کنند (ایمان، ۱۳۹۰) در حالی که در تعریف مدیران روش‌شناسی یعنی روش عمل و تصمیم‌گیری با عنایت به آنچه از جهان‌بینی دانسته شده و در معرفت‌شناسی نسبت بدان علم پیدا کرده‌ایم. (دانایی‌فرد، ۱۳۸۶) در نگاه این مقاله این معنای دوم مورد نظر است، زیرا هدف این مقاله تقریب میان عقل نظری و عملی در قالب یک الگوست.

در فضای فلسفه سیاسی هم اگر وارد شویم، می‌توانیم با تعاریف فوق‌الذکر از پارادایم قائل به وجود پارادایم‌های دیگری شویم. بنا به نکات اجمالی مورد اشاره در مقدمه، و روایت عمل‌گرایانه ما از یک پارادایم به‌عنوان یک مجموعه می‌توان کاپیتالیسم، مارکسیسم، پراغماتیسم و پست‌مودرنیسم و شاید ماسونیسم را به‌عنوان یک سری متاپارادایم در عصر حاضر تلقی نمود که در سایه یک نظام جهان‌بینی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفی - مذهبی و به صورت تکی یا مشترکاً نظر و عمل قشر وسیعی از مردم جهان را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

### ۳-۲. پارادایم‌های عمدۀ در حوزه فلسفه علم

محمد‌پور (۱۳۸۹a) پارادایم‌های رایج در برنامه‌های عمومی پژوهش را شامل، اثبات‌گرایی و پوزیتیویسم، تفسیر‌گرایی یا هرمنوتیک، انتقادی، فمینیسم، و پراغماتیسم بیان می‌کند. البته وی در جای دیگری از واقع‌گرایی انتقادی هم به‌عنوان یک پارادایم نام می‌برد که ظاهراً می‌توان آن را زیر عنوان نظریه انتقادی نیز طبقه‌بندی نمود. (محمد‌پور، ۱۳۸۹b) دانایی‌فرد (۱۳۸۶) در بیان پارادایم‌های رایج در مطالعات سازمان و مدیریت از

اثبات‌گرایی، تفسیر‌گرایی، تئوری انتقادی، فمینیسم، پست مدرنیسم و تئوری آشوب نام می‌برد. البته وی در پایان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که در حوزه مدیریت همه پارادایم‌های مذکور مورد استفاده قرار می‌گیرند. لذا محققان مدیریت هم به صورتی ناخودآگاه بر استنیلا و تفوق پارادایم پراگماتیسم صحه می‌گذارند؛ پارادایمی که در سایه آن سایر پارادایم‌ها به صورتی ترکیبی و عمل‌گرایانه به منظور نیل به هدف و عمل مثبت و بدون محدودیت مورد استفاده قرار می‌گیرند.

## جمع‌بندی این بخش

با نگاهی به بحث عقول و حکم نظری و عملی می‌توان به صورتی نسبی جهان‌بینی و معرفت‌شناسی را با عقل نظری و روش‌شناسی را در مفهوم پارادایم با عقل عملی متناسب دانست. لذا پارادایم و الگوی پارادایمیک البته با تعریفی نسبتاً متفاوت و عمل‌گرایانه‌تر از تعریف خود کوهن می‌تواند به عنوان فضایی برای تجمیع عقل نظری و عملی در قالب یک نظام فلسفی منسجم به کار رود.

در ادامه به بررسی اجمالی سه متابارادایم عمدی یعنی کاپیتالیسم، مارکسیسم و پراگماتیسم از منظر نظر و عمل خواهیم پرداخت.

### ۳. دو متابارادایم غربی: هگلیسم و پراگماتیسم از منظر جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی

رهیافت این بخش عبارت است از استخراج خصوصیات یک متابارادایم. یک متابارادایم در تعریف این مقاله عبارت است از یک الگوواره مبتنی بر مذهب - فلسفه به‌نحو نظر و عمل اقشار جامعه (از فیلسوف و اقتصاددان و سیاستمدار تا مدیر و توده مردم) به‌نحو شبه‌سیستماتیک و در طیفی از خودآگاه تا ناخودآگاه صورت‌بندی نماید، به‌نحوی که پدیدارهای منطقی از این سیستم صادر گردد. در تحلیل این بخش این خصوصیات

استخراج شده و ما را قادر خواهد ساخت تا به سمت الگوواره عمل گرایانه اسلامی - ایرانی موردنظرمان حرکت نماییم.

### ۱-۳. کاپیتالیسم

سرمایه‌داری مبتنی بر اصل انسان اقتصادی و طراحی بازی‌هایی مبتنی بر تمایلات فطری انسان توانسته در عصر پسارنسانس خود را به عنوان قوی‌ترین جریان شکل دهنده کره زمین و انسان‌هاش معرفی نماید. جالب اینکه این نوع تفکر ریشه در پروتستانیزم و رسوخ عقاید یهودی در آن و یا حداقل رسوخ جریان فکری امنیته در جهان‌بینی و معرفت‌شناسی انسان معاصر دارد.

### ۲-۳. مارکسیسم یا ماتریالیسم دیالکتیک

هگل با تأسی از مفهوم مجادلات سقراطی در قالب مفهوم تز، آنتی تز و سنتز برای دستیابی به حقیقت یک معرفت‌شناسی دیالکتیک و البته اخلاق گرایانه‌ای از تجلی مثال مطلق در ماده را ارائه داد. (هائینگ دیل، ۱۳۸۷) فلسفه هگل به‌واسطه ضعف منطق و سنتی پایه‌های عقلی‌اش مورد انتقادهای متعددی قرار گرفت و از جمله دو خط کمایش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۰) در قرن ۱۸ مارکس با توسعه فلسفه هگل نوعی ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی را طرح کرد که نوعی تحلیل روند تاریخی و صرفاً مادی از تجلی اندیشه به ماده ارائه نموده بود. مارکس به‌زعم خویش، فلسفه روی سر ایستاده هگل را بر روی پاهایش استوار می‌سازد تا مبدل به بنیان جهان‌بینی مارکسیسم - لینینیسم گردد. (مطهری، ۱۳۸۵) ماتریالیسم دیالکتیک به‌وسیله مارکس و انگلیس به وجود آمد و جوهر آن را انکار ماورای طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان ماده براساس قوانین دیالکتیک و مخصوصاً قانون تضاد و تناقض تشکیل می‌دهد. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۰) ماتریالیسم معتقد است که ماده در خارج از ذهن وجود دارد و ماده موجود روح است و جهان حقیقتی

است عینی نه ذهنی. در حقیقت درست برخلاف ایده‌آلیسم که می‌گوید زمان و مکان غیر از فکر و محتویات ذهنی و انعکاس آن چیز دیگری نیست، ماتریالیست می‌گوید ماده در حرکت است و در زمان و مکان وجود دارد.

نکته مهم در کار مارکس توانمندی وی در ارائه ترجمانی فلسفی و البته عملیاتی از فلسفه سنگین هگل بود، بهنحوی که قشری زیادی از مردم از رهبران سیاسی تا توده‌ها با آن ارتباط برقرار نموده و در صحنه عمل توسط لینین، مائو و دیگران به اجرا در آمد. در حقیقت یک بیان سهل ممتنع از دیالکتیک تاریخی میان بورژوازی و پرولتاپیا و ترسیم آرمانشهری به نام کمونیسم کافی بود تا پیروان زیادی را حول فلسفه مارکس جمع کند. و بدین ترتیب، جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و عمل منطبق بر آن را شکل دهد.

### ۳-۳. پراغماتیسم

یک شاگرد دیگر هگل، سورن کییرکگارد کشیش دانمارکی بود. وی در قرن ۱۹ ابتدا برای مدتی پیرو هگل بود ولی پاسخی به دغدغه‌اش پیرامون بحران وجود آدمی نیافت. لذا در متنی که نوشت آدمی را *existence* نامید که هستی‌اش متفاوت با دیگر موجودات است؛ یعنی هست، ولی اعتبار و هویتش را خودش معلوم می‌کند یا باید معلوم کند. وی گفت: آنچه در فکرم برایم نامشخص است، این است که چه باید بکنم، نه آنچه باید بدانم. جریان فکری کگارد، اگزیستانسیالیسم دینی بود، یعنی در نظر وی در این جهان ناکجا آباد، عقل ره به جایی نمی‌برد و راه حل مشکلات بشر اتصال به نور الهی است. بعد از وی و تحت تأثیر شرایط جنگ جهانی اول نحله‌ای موسوم به اگزیستانسیالیسم الحادی توسط نیچه شکل گرفت که معتقد بود انسان واقعیتی است که هست ولی در دنیایی پوچ و توضیح ناپذیر وجود دارد که باید در تمام ارزش‌های این دنیا با دیده شک نگریست. این نظر بعدها به نیهیلیسم یا پوچ‌گرایی معروف گردید. کسانی چون سارتر مارتین هایدگر نیز تبیین اگزیستانسیالیسم را ادامه دادند که چنان‌که گفتیم بعدها سهم بزرگی را در شکل‌دهی نظام فکری دیویی ایفا نمود. اما اصولاً باید مشخص کرد که منظور از

اگزیستانسیالیسم به روایت چه کسی منظور نظر است؛ سورن کییرکگارد، هایدگر، نیچه یا ژان پل سارتر. معروف‌ترین نز در حال حاضر از آن اگزیستانسیالیسم سارتر است. در نگاه فلسفی او، خدا انسان را در عالم رها کرده، پس انسان مختار نیست و مجبور است به آزادی و این مسئولیت انتخاب را برای او رقم می‌زند که با دله‌ره و اضطراب همراه است. از نگاه اگزیستانسیالیسم سارتر انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد که این همان درون‌گرایی یا سوبیژکتیویسم است. (گرامی، ۱۳۸۸) به‌طورکلی محور اصلی اگزیستانسیالیسم، اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است. این گرایش با انگیزه الهی و به‌وسیله یک کشیش دانمارکی به نام کییرکگارد و با تأکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال بنیاد گردید، ولی رفته‌رفته به صورت یک گرایش امنیستی و بی‌تفاوت نسبت به دین در آمد و امروز معروف‌ترین شاخه‌های آن همان شاخه الحادی سارتر است. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۰) اما آخرین مکتب فلسفی مورد بحث که کلید بحث ما در این مقاله و مقاله بعدی است، پراگماتیسم یا مکتب آمریکایی است که به‌نوعی پایه‌گذار فرهنگ و تمدن نوین آمریکایی به‌شمار می‌رود. پراگماتیسم امر اصیل را امری می‌داند که تأثیری مثبت از آن بر زندگی آدمی صادر شود، که اساس آن را اهتمام به کار و ابتکار در برابر اندیشه و تعقل تشکیل می‌دهد و حتی حقیقت را مساوی با فکری می‌داند که در مقام عمل به کار آید. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۰) پایه‌گذار این مکتب ویلیام جیمز است، روان‌شناسی که قائل به اثرات مثبت معنویت و نماز و دعا در درمان بیماران بود و بر اراده آدمی تأکید داشت. (همان) نکته مهم اینکه در نظر بسیاری نظریه‌برتر (۱۹۶۲) ویلیام جیمز برترین اگزیستانسیالیست آمریکای شمالی بوده که احتمالاً حکایت از تأثیرپذیری زیاد وی از اگزیستانسیالیسم الهی کگارد دارد. اصولاً پراگماتیسم یعنی اصالت عملی که نتیجه مثبت از آن در زندگی انسان تجلی یابد، لذا این سهل ممتنع هم بر پایه یک انگاره اگزیستانسیالیستی برای کاهش اضطراب ناشی از انتخاب برای انسانی که خداوندگارش در این دنیا رهایش کرده، حداکثر تلاش را رقم زده است و چنین است که تمامی پارادایم‌ها و عقول ابزاری دیگر را با آغوش باز در قالب روش‌های

ترکیبی می‌پذیرد.

### ۳-۴. رهیافت‌های بخش ۳ پیرامون یک متاپارادایم

- متاپارادایم‌هایی نظیر مارکسیسم، کاپیتالیسم و پراغماتیسم سهل ممتنع هستند، به‌طوری‌که مخاطب آماج را - از فیلسوف تا سیاستمدار و مدیر و کارگزار اجرا - تحت تأثیر قرار داده و به درجاتی با ایشان ارتباط برقرار می‌کند.
- شامل مبانی قابل شناسایی در حوزه عقل نظری از قبیل شناخت، معرفت، ارزش‌ها، نظام اخلاقی مبتنی بر یک شبه‌مذهب شبه‌فلسفه می‌باشد.
- بهترین سازوکار در متاپارادایم در قالب یک نظام فلسفه مطلق و حداقل یک فلسفه مضاف مستخرج از آن در حوزه مدیریت و سیاست‌گذاری می‌باشد که این دو یعنی فلسفه مطلق و حداقل یک فلسفه مضاف مدیریتی می‌توانند یک متاپارادایم را برای آن تمدن شکل دهند.
- این متاپارادایم با توجه به ابعاد فلسفی - تحلیلی خود می‌توانند در مقام محاجه با سایر تمدن‌ها و مکاتب بشری براساس یک زبان مشترک که همانا فلسفه و منطق است، برآید.
- طراحی بازی‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در آن دیده می‌شود؛ نظیر متاپارادایم کاپیتالیسم.
- یک متاپارادایم موفق نظیر پراغماتیسم از تمام نظمات فکری و پارادایم‌های دیگر استقبال می‌کند، لذا در بعد عقلانیتی هم متاپارادایم تمامی نظمات تفکر ابزاری غرب نظیر تفکر انتقادی، استراتژیک، سیستمی، خلاقانه و نقدی را می‌پذیرد.

### ۴. اندیشه ایرانی - اسلامی: آیا می‌توان بر جزء یا کل آن‌ها عبارت پارادایم یا متاپارادایم را اطلاق نمود؟

بررسی اندیشه‌های بر جسته معاصر ایرانی - اسلامی، حاکی از فقدان عناصر یک متاپارادایم در آن‌ها به صورت کلی و جزئی است. تنها استثناء در این رابطه را می‌توان

تئوری ولایت فقیه دانست که آن هم البته نیازمند برخی توجهات و تجهیزات خاص در این رابطه می‌باشد. هدف این بخش عبارت از نگاه به تعدادی از نظریه‌های عمدۀ معاصر در باب اسلامیت و ایرانیت و تحلیل آن‌ها از زاویه نگاه یک متاپارادایم است. این نظریه‌ها را می‌توان در روی یک پیوستار جانمایی نمود:

در یک سوی پیوستار کثرت‌گرایان قرار می‌گیرند اعم از سکولاریا سنت‌گرا. عبدالکریم سروش تحت تأثیر پلورالیسم دینی جان هیک، خود را فردی کثرت‌گرا می‌داند. در همین رابطه با جرح و تعديل در هرمنوتیک به روایت گادامر تئوری قبض و بسط شریعت را بیان نموده و معتقد است که میان پدیده دین و پدیدار ما از دین تفاوت وجود دارد. لذا از نظر او دین واحد معنا ندارد و اخلاق و دین نسبی هستند. وی تحت تأثیر کارل پوپر قائل به نوعی از لیبرالیسم گشته که در سنتز با عقاید مذهبی اش و نیز یک نوع سرخوردگی ناشی از ایده‌آلیسم در نهایت به اصطلاح به یک سکولاریسم دینی منجر شده که در آن سعی نموده دینداری را در صورتی مدرن و متکثر ارائه نماید. البته سؤال اینجاست که در حوزه عقل عملی، تز سروش تا چه حد برد دارد؟ آیا دین نوعی صورت قانون (اکثریت‌پسند) دارد و اگر چنین باشد آیا نباید در عین تکثر در عین حال قاطع و واحد هم باشد. در غیر این صورت اگر صورت قانون نیابد، پس چه اثری از آن صادر می‌شود؟ در جامعه‌ای که همه در آن فیلسوف یا عالم کامل نیستند تا دین خوب را بشناسند، پس نمیتوانند در فضایی کاملاً متکثر درست انتخاب کنند؛ لذا نمیتوانند در پرتو تکثرگرایی در طی مسیر کشف شخصی همگی به راه صحیح گام بردارند. منطقاً اینکه شریعت (قدسی و عقلایی که می‌توان آن را اجتهادی شده نامید) و قانون در جامعه چنانچه پشت‌به‌پشت هم قرار گیرند، یک مزیت برای مدیریت سیستم بشری محسوب می‌گردد، لیکن در سیستم سکولاریستی دینی هیچ تضمینی برای وقوع چنین اتفاقی نیست؛ چون دین جدا از مدیریت به حیات خود ادامه می‌دهد. این همان جدایی مجدد میان حکمت نظری و حکمت عملی را تداعی می‌کند. احتجاج دکتر سروش و همفکران ایشان احتمالاً به کاستی‌هایی اشاره دارد که در مسیر تزویج دین و دولت در طول تاریخ پدید آمده و این اندیشه‌وران احتمالاً کم‌طاقة

و کم توجه به نگرش سیستمی را به وادی سکولاریسم دینی کشانده است. اما در همین سوی طیف کثرت‌گرایی و در باور دکتر سید حسین نصر، فعلیت یافتن عقل شهودی – که وی آن را بر عقل استدلالی اصالت داده است – با توسل به منبع وحی مقدور می‌شود، نه علم اکتسابی و حضوری. (نصری، ۱۳۸۶) اندیشه وی و نهایتاً ایده جستجوی امر قدسی احتمالاً در اثر نوعی سنتز میان سه عامل (باورهای مذهبی شخصی، سنت فلسفه اسلامی ملهم از ابن‌عربی، ملاصدرا و سهروردی، جاویدان خرد یا حکمت خالده تحت تأثیر رنه گونو و فریتهوف شوئون) شکل گرفته و او را به یک فیلسوف سنت‌گرا و صاحب سبک بدل ساخته است. از نگاه نصر و به تأسی از جهان‌بینی مولوی، آدمی با هبوط به زمین از معرفت قدسی محروم شده و لذا خود را در یک غربت و انفصال می‌بیند به جای وحدت و ارتباط با حق، (همان) بنابراین، می‌بایست که انسان متجدد عالم خود را عوض کند یعنی عوالم سنتی را دوباره احیا کند. (همان) لیکن انتقاداتی هم به این گفتمان وارد شده است: نگاه نصر صرفاً عرفانی است و انگاره وی از ماوراء الطیعه به احیای تصوف می‌اندیشد و ایدئولوژی اسلامی را بر نمیتابد و تکثر‌گرایی دینی را مجدداً پیشه می‌کند. به هر حال، این نظریه بیش از حد برای عقل شهودی اصالت قائل شده است. به نظر می‌رسد نگاه سروش و نصر، هر دو در ساحت حکمت نظری مانده و به ساحت حکمت عملی در نیامده، چنان‌که بتوان از آن رهیافت‌های عملی و واقع‌گرایانه پیشرفت اسلامی - ایرانی را دریافت؛ یعنی آن‌چنان قوی نبوده که بتواند از خود حکمت عملی مؤثر و مفید زایش کند و بپرورد. لذا صورت یک پارادایم را نخواهد یافت.

در جایی از این طیف نوعی از اسلام انقلابی به روایت دکتر علی شریعتی بیان گردیده که از دیرباز تاکنون در میان جوانان مسلمان در مقبولیت بسیار بالایی برخوردار است. آثار وی در سه دسته کویریات، اجتماعیات و اسلامیات قابل طبقه‌بندی است. آنجا که از عبارت از املیسم تا فکلیسم نامبرده که تلاش او را برای گریز و گذار از افراط و تفریط‌های زمانش نشان می‌دهد. با این همه نقطه ضعف کار شریعتی چنان‌که سروش هم به نوعی بر آن اشاره دارد، این است که بیشتر به سمت ایدئولوژی و حس‌آمیزی حرکت

می‌کند تا یک پارادایم نظر و عمل اسلامی - ایرانی، که قوی است اما بر دی مشخص دارد. در سوی دیگر این طیف و پیوستار متفکران و اندیشمندان دینی حضور دارند: استاد شهید مرتضی مطهری یک مصلح اجتماعی اعتقادی است. وی با طرح مسئله خدمات متقابل اسلام و ایران و حضور در حوزه و دانشگاه تلاش می‌کند همان مسیر تعادل ایرانی - اسلامی را دنبال کند. وی در کلام قوی است و برخوردار از فلسفه است، اما بیشتر متکلم است تا فلسفه‌دان، لذا نمی‌تواند یا فرصت نمی‌یابد که به‌طور جدی از عقل نظری به‌سوی تبیین عقل ابزاری غربی گذار نماید. مسئله تقریباً مشابهی در رابطه با علامه سید محمد حسین طباطبایی نیز مشاهده می‌شود و با رحلت نامبرده در اوان انقلاب اسلامی، اندیشه متعالی نامبرده در حوزه فلسفه مطلق باقی مانده و به حوزه فلسفه مضاف به‌ویژه در حوزه مدیریت امور جامعه، کفاف نمی‌دهد. با این همه، خلاصه تمامی این تفکرات در متاپارادایم ولايت فقيه به تدبیر امام خمینی(ره) فرصت تکامل یافته است. اما یک تدبیر انقلابی در این رابطه به‌زعم نویسنده این سطور با نظارت عالی حضرت آیت‌الله جوادی آملی<sup>۲</sup> و قالب بحث سیاست متعالیه به‌عنوان یک حکمت مضاف در حال تکامل است. و این نگاه است که احتمالاً می‌تواند یک صورت متاپارادایمیک به‌خود بگیرد و مقوم و مددکار تئوری کلامی (و نه احتمالاً فلسفی) ولايت فقيه باشد.

به‌نظر آیت‌الله جوادی آملی(۱۳۸۷) دلیل عمدۀ کاربردی نشدن فلسفه اسلامی، عدم شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف (از جمله فلسفه سیاسی اسلام) به‌صورت منسجم و مدون، و نیز نقش سانسوری شرق‌شناسان و استعمارگران در ایجاد تردیدها و سؤال‌های بسیاری پیرامون اندیشه سیاسی اسلام و بحث ولايت فقيه و به‌تبع آن مباحث سیاسی و اجتماعی در فلسفه ملاصدرا بوده است. ایشان معتقد است که نمیتوان برای تأمین خواسته یا به‌عبارتی استخراج یک عقل عملی مستقیماً به سراغ فلسفه اسلامی به‌طور اخص و حکمت متعالیه ملاصدرا به‌طور اخص رفت. و دو دلیل را برای این منظور برشمرده است:

۱. حکمت متعالیه، فلسفه‌ای مطلق و فلسفه سیاسی، فلسفه‌ای مضاف است و هیچ فلسفه مطلقی جز در ارائه مبانی، پاسخگوی نیاز فلسفه‌های مضاف نیست.

۲. از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه باید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از این ذخیره اساسی مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت می‌توانیم با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را بفهمیم. در حقیقت در جامعه بعد از انقلاب اسلامی و به همراه نظام سیاسی ناشی از تئوری کلامی ولایت فقیه، یک نگاه پارادایمیک لازم به نظر می‌رسد و این نگاه تنها در پرتو ایجاد همگرایی میان فقه و اصول و فلسفه (تبعاً اسلامی - ایرانی) ایجاد می‌گردد، به‌نحوی که به ایجاد یک الگوی عمل یا مدیریت اسلامی - ایرانی منجر گردد؛ چرا که مدیریت، خواهی نخواهی امری است برهانی و عقلی و نه صرفاً مبتنی بر تصدیق ناشی از تصور. (چنان‌که گفتیم منظور از پارادایمیک در اینجا به معنای عام است یعنی ترکیب و کمپلکس منسجم و همسازی از یک جهان‌بینی (ارزش‌شناسی)، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به معنای عمل و تصمیم مدیریتی)

در مجموع با نگاهی به تاریخ فلسفه اسلامی و موانع اجرایی شدن آن، می‌توان موارد زیر را ذکر نمود:

- در طول تاریخ، فلسفه اسلامی عمدۀ تمرکز خود را بروی عقل و حکمت نظری گذاردۀ تا حکمت عملی.
- عقل و حکمت عملی ایرانیان مسلمان نه مهلّم از حکمت نظری ایشان، بلکه متاثر از حکمت نظری غربی بوده است. این تأثیر پذیری به‌ویژه در سیصد سال اخیر (قاجار تا کنون) و در بُعد روش‌شناسی و نظام ارزشی و زیبایی‌شناختی بوده است.
- کمتر تلاشی شده تا با عنایت به دستاوردهای نظری و عملی غرب میان حکمت نظری و حکمت عملی اسلامی - ایرانی یعنی عمل و نظر اسلامی - ایرانی پیوند منسجمی برقرار شود.
- روش‌نفکران و حتی فیلسوفان ایرانی - اسلامی بعض‌اً از زاویه یک نگاه تلفیقی (اسلامی - غربی) به واقعیات جامعه خود نگریسته و لذا دچار دوبینی و اشتباه در تشخیص سازوکارهای جامعه و علل عقب‌ماندگی مردم شده‌اند. این مسئله آن‌ها

را، هم از دولت به دور داشته و هم از توده مردم.

به نظر می‌رسد طرح یک تئوری فلسفه‌مدار مدیریت اسلامی - ایرانی با عنایت به ایجاد اتصال میان عقول نظری و عملی می‌تواند علاوه بر بستر سازی و راهبری جریان پیشرفت اسلامی - ایرانی انگاره‌های معارض را هم در دیالکتیک منطقی مقاعده، مجذوب و یا شاید منکوب نماید.

##### ۵. به سوی یک پارادایم نظر و عمل اسلامی - ایرانی: مختصات بایدها و شایدها

چنان‌که انسان غربی از گذشته تا به امروز در طیفی از دگماتیسم کلیسا تا امانیت، پروتستانیسم، کاپیتالیسم، لیبرالیسم، نیهالیسم، سوسیالیسم، نازیسم، فاشیسم، کمونیسم، فرویدیسم و "ایسم"‌های افراطی و تفریطی دیگر در سرگردانی به سر می‌برد، امروزه اسلامیت و ایرانیت ما نیز در پیوستاری مابین گُلات به اصطلاح شیعه، افراطیون مسلمان و حتی سلفی‌ها و وهابیون، و دیگر متعصبان از این دست - که فقط راه را قانون خود دانسته و خارج این حلقه را مستوجب عقاب - از یکسو، و تکثر و لیبرالیسم بی‌رویّه، روشنفکری، ابا‌حه‌گری، عرفان‌های کاذب و معنویت‌های نوظهور و مصنوعی از سوی دیگر سرگردان است. یا متکثر است به‌غايت یا متعصب است به جهالت. حد وسطی و نقطه تعادلی که در آن حرف و عمل و وجود آدمی آرام و قرار گیرد و مجالی برای اندیشه در باب تعالی یافت می‌نشود که آنم آرزو است.

در قالب مقاله دوم ارائه شده به این کنگره و با توجه به اهمیت نگاه پارادایمیک به عمل و نظر اسلامی - ایرانی، یک پارادایم مدیریتی بدیع و مستخرج از حکمت متعالیه ملاصدرا شیرازی تحت عنوان تئوری مدیریت متعالیه (Transcend or Motaali) (Management معرفی شده است. در ابتدا و پس از مروری بر مکاتب مدیریتی و فلسفه علم مدیریت، به‌طور اخص بر روی پرآگماتیسم دیویی به‌عنوان منشأ علم مدیریت نوین متمرکز شده‌ایم. با عنایت به بنیان اگزیستانسیالیستی پرآگماتیسم و رویکرد ترانس مدرنیستی این مقاله در رجعت به جاویدان خرد و حکمت اسلامی - ایرانی به سراغ روایت

بر حسته، متعالی و اصالت وجودگرای فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه ملاصدرا رفته، در قالب مقوله‌بندی و محوربندی سیستماتیک به تحلیل مدیریتی آن اقدام نموده‌ایم. نتیجه این مرور سیستماتیک در قالب یک تئوری برای مدیریت تعالی سیستم‌ها بدین شرح ارائه گردیده که: وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت برای هر سیستم بشری یک تناقض معماگونه و چندسطحی است و سیستم به میزان تفوق بر مصادیق ذاتی و صوری این تناقض به تعالی دست خواهد یافت.

با نگاه به اصالت وجود عام در حکمت متعالیه ما معتقدیم که اصل تشکیک(وحدة در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) در تمام عناصر سیستم‌های بشری حاکم است. اما این وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت در سیستم‌های بشری، مولد یکسری تناقض در ذهن انسان خواهد بود، چرا که وی به سبب علم محدودش قادر به درک این موارد – البته به طور نسبی – نخواهد بود. این تناقضات را می‌توان به دو نوع ذاتی و صوری طبقه‌بندی نمود. هر سیستم بشری با انتخاب یک هدف متعالیه (ر.ک. مقاله دوم) خواهد توانست تناقضات ذاتی میان وحدت و کثرت را به صورت بالقوه در ذاتش مرتفع نماید. به هر میزان که بشر بتواند با مثلث‌بندی اجتهادی جاویدان خرد (عقل شهودی) و عقل استدلالی مصادیق صوری این تناقض را شناخته و تبیین نماید، خواهد توانست که آن‌ها را از پیش رو برداشته و به‌سوی تعالی رهنمون شود.

در حوزه اسلام سیاسی، اجرای تئوری مدیریت متعالیه به صورتی ناخودآگاه، و به درجات، تلویحاً و تصریحاً در گفتار، کردار و پندار رهبرانی نظیر امام خمینی(ره)، امام موسی صدر و آیت‌الله سید علی خامنه‌ای قابل تعقیب است.

## بحث و نتیجه‌گیری

یکی از بایسته‌های کلیدی طرح الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت از دید این مقاله عبارت است از تقریب میان عقول و حکم نظری و عملی در قالب یک نظام منسجم و منطقی فلسفی و مدیریتی. در فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب بر روی این هماهنگی و

انسجام کار زیادی انجام شده، ولی در تمدن‌های شرقی به‌طور اعم و تمدن اسلامی - ایرانی به‌طور اخص، در طی سه سده اخیر و در مواجهه با جریان مدرنیته غربی تلاشی برای این تقریب انجام نشده و کمتر فلسفه مضافی با قوّت اجرایی از دریای حِکم مطلق ایرانی - اسلامی سرچشمه گرفته‌اند. در این مقاله رهیافت قابل ارائه برای تقابل و تدبیر این مسئله در قالب رویکرد تعالی تدریجی ظرف و مظروف، آن هم در یک متابارادایم پیشنهاد گردید. (شکل ۱) رویکرد پارادایمیک در همین رابطه برای تحلیل تمدن غربی و دستاوردهای آن به کار گرفته شده و خصوصیات یک متابارادایم پراگماتیک استخراج گردید. این خصوصیات و مباحث راه را برای شروع معرفی یک پارادایم مدیریتی مستخرج از حکمت ملاصدرا هموار می‌نماید تا در مقاله دوم ارائه شده در همین کنگره، به‌طور مبسوط تبیین گردد. الگوی مدیریتی معرفی شده می‌تواند به عنوان یک فلسفه مضاف ایرانی - اسلامی در زمینه مدیریت مطرح باشد. به هر روی برای مواجهه با مسئله تقریب نظر و عمل در یک رویکرد فلسفی باید که الگو و عمل اسلامی - ایرانی در قالب یک پارادایم مدیریتی به‌طور همزمان به ساختن و پرداختن یکدیگر اقدام نمایند که این نه یک رویه دفعی و ابلاغی که نوعی تکثرگرایی وحدت‌بخش، هوشمندانه و نوآورانه است. بنابراین، معماری دوسویه الگو و عمل می‌بایست در زیر سایه همیشگی یک الگوواره (پارادایم) اسلامی - ایرانی صورت پذیرد که شامل جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و الگوی مدیریتی (متدول‌وزی) با نگاهی به تجربه‌های جهانی است و حائز خصوصیت وحدت در عین کثرت آن هم براساس یک هدف متعالیه می‌باشد.

## پی‌نوشت

- اما در غرب چنان‌که ویر تصریح کرده و تأکید می‌کند، ترکیب و به کارگیری عقل عملی شامل سیاست، مدیریت، علوم اجتماعی و اقتصادی به محوریت ارزش‌های ناشی از یک عقل نظری رنسانسی انجام شده است. به بخشی از این ارزش‌ها و مصادیق حکمت نظری از قبیل پروتستانتیزم، امانیسم، لیبرالیسم، کاپیتالیسم، امپریسیزم، پوزیتیویسم، و... و این اوآخر جریانات پست مدرنیستی پیش‌تر اشاره نمودیم که چگونه در فلسفه عمومی و فلسفه علم غرب رخ نمودند.
- البته در فقه و سازوکار اجتهادی وضعیت فرق میکند و فقه شیعه پیرامون تدبیر امورات مردم از دریچه مذهب سازوکارهای متقن و استواری دارد که نیاز به توضیح ندارد. شاید بتوان از نظام تفقه و اجتهاد در اسلام رهیافت‌هایی برای پژوهش و مدیریت استخراج نمود، ولی این مسئله خارج از مرکز این مقاله (که به فلسفه و حکمت اسلامی و غربی توجه نموده) می‌باشد.
- در همین رابطه چندی است که بحث سیاست متعالیه ملهم از حکمت متعالیه در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مورد مطالعه اندیشمندان قرار گرفته و مجلداتی در این باب انتشار یافته است.

## کتابنامه

### الف) کتاب‌ها

- ایمان، محمد تقی، ۱۳۹۰، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کیفی در علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- امیر، آرمین، ۱۳۹۰، نظریه‌های جامعه شناسی: (شرح مفاهیم و سؤالات چهارگزینه‌ای) نشر جامعه شناسان.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۸، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه: حسن چاوشیان، نشر نی.
- بهمن پور، محمد سعید، ۱۳۷۹، فرازنیشیب عقلانیت، انتشارات نوادر.
- علی پور، مهدی؛ حسنه، سید حمید رضا، ۱۳۹۰، پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- لکزایی، شریف، ۱۳۷۸، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: (دفتر اول نشست‌ها و گفتگوها)، پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمد پور، احمد، (۱۳۹۰a)، ضد روش (منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی)، تهران، نشر جامعه شناسان.
- محمد پور، احمد، (۱۳۹۰b) و فراروش: (بنیان‌های فلسفی و عملی روش تحقیق ترکیبی در علوم اجتماعی و رفتاری) تهران، نشر جامعه شناسان.
- صبح‌یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۰، آموزش فلسفه، انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، و طباطبائی، سید محمد حسن، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا.
- موحد ابطحی، سید محمد تقی، ۱۳۹۰، روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی، پرتاب جامع علوم انسانی.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۶، انسان‌شناسی حکمت خالده به روایت سید حسین نصر، قبسات.

۱۳. هالینگ دیل، رجینالد جان، ۱۳۸۷، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، نشر ققنوس.

### ب) مقاله‌ها

۱. خادمی، عزت، ۱۳۸۵، تحولات روش‌شناسختی پژوهش در علوم انسانی، حوزه و دانشگاه، سال ۱۲، شماره ۴۹.
۲. دانایی فرد، حسن، ۱۳۸۶، پارادایم‌های رقیب در علم سازمان و مدیریت، رویکرد تطبیقی به هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی، دو ماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، سال چهاردهم، دوره جدید، شماره ۲۶.
۳. فردمنش، سمانه، (۱۳۸۵/۱۲/۲۰)، قلمرو فلسفه مضاف، روزنامه رسالت، شماره ۶۱۰۴
۴. گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۶.
۵. عباسی، حسن، ۱۳۹۰، سایه روشن‌های سبک زندگی بورژوازی به مثابه یک دین، مصاحبه با هفته نامه پنجره، بازیابی از سایت اندیشکده یقین:  
<http://www.andishkadeh.ir/News/Content/?n=40>
۶. هدایتی، محمد؛ شمالی، محمدعلی، ۱۳۸۸، جستاری در عقل نظری و عقل عملی، فصلنامه معرفت فلسفی، سال ششم، شماره ۳.
۷. محمد پور دهکردی، سیما؛ اکبریان، رضا؛ و اعوانی، شهین، ۱۳۸۸، نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملاصدرا و کانت، معرفت فلسفی، سال ششم، شماره ۴.

### ج) منابع لاتین

1. Barratt, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Knopf Doubleday Publishing Group, 1962
2. Türengül, Mustafa,(2007), “The Philosophical Foundations of Management Thought” Research Journal of Social Sciences, 2: 33-37
3. Koslowski, Peter(a),. (Koslowski, P), Elements of a Philosophy of Management and Organization, Chapter1: The Philosophy of Management: Philosophy as a Challenge to Business, Management as a Challenge to Philosophy ,Springer-2010
4. Koslowski, Peter(b),. (Rendtoref, Jacob Dahl), Elements of a Philosophy of Management and Organization, Chapter1: Philosophy of Management: Concepts of Management from the Perspectives of Systems Theory, Phenomenological Hermeneutics, Corporate Religion, and Existentialism, Springer-2010