

اومنیسم و تئوئیسم، مطالعه‌ی تطبیقی در روش‌شناسی و مفهوم

شیرین آزادی

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی

عباس عباسی

کارشناس آمار

چکیده

مدتی است بحث از اسلامی کردن علوم و یا ارائه نظریه‌های علوم انسانی اسلامی در کشور مطرح شده و این بحث با تأکید مقام معظم رهبری پیرامون جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم، در محافل علمی و در بین صاحب‌نظران علوم انسانی قوت بیشتری گرفته، اما آنچه در این بین مغفول مانده، توجه به مفاهیم پایه‌ای و اساسی در علوم انسانی است.

به تبع سیطره همه‌جانبه غرب در همه علوم، علوم انسانی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و سال‌هاست که در حوزه علوم انسانی به‌جز ترجمه از نظریه‌های غربی کار اساسی دیگری صورت نگرفته است. آنچه نگران‌کننده است، اضافه کردن واژه اسلامی به‌دبیال همان نظریه‌های غربی مثل اومنیسم اسلامی برای اسلامی کردن علوم انسانی است! و این مسیری است که به‌طور قطع به‌التقاط می‌انجامد که تجربه آن را در سال‌های تسلط نظریه‌های چپ و ظهور مفاهیمی چون مارکسیسم اسلامی (!) داشته‌ایم. لذا با اضافه کردن

واژه اسلامی به پس و پیش عنوان یک نظریه، نمی‌توان مسیر آن را که از مفاهیم اساسی در یک پارادایم خاص نشئت گرفته است، به سمت دیگری تغییر داد.

هدف این تحقیق بحثی موجز پیرامون مقایسه پارادایم‌های اومانیسم و تئوئیسم و روند انتقال‌شناسی و استعلاح‌شناسی تفکر علمی در این دو پارادایم و تکامل مفاهیم بنیادی و حرکت جوامع در این دو مسیر است.

پرسش اصلی در این تحقیق و نیز در شروع ارائه هر نظریه‌ای در علوم انسانی اسلامی این است که علم انسانی اسلامی در هر شاخه‌ای که باشد فلسفه، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی و... با چه مفاهیم بنیادی و در چه پارادایم فکری باید آغاز شود؟ و نسبت این مفاهیم با مفاهیم فلسفه غرب چیست؟

برای پاسخگویی به این پرسش‌ها در تحقیق پیش‌رو چهارچوب نظری فلسفی غرب یعنی سوپر پارادایم اومانیسم و سوپر پارادایم تئوئیسم برگرفته از قرآن و تفکر شیعی در تبیین مفاهیم اساسی این دو مسیر مورد استفاده قرار گرفته است. روش تحقیق در این پژوهه که یک پژوهش بنیادی محسوب می‌شود، تبیین و توصیف مفاهیم موردنظر در چهار گام اتیمولوژی (ریشه‌شناسی)، ترمینولوژی (مفهوم‌شناسی)، متدولوژی (روش‌شناسی) و اپیدمیولوژی (فراگیرسازی‌شناسی) است و روش گردآوری اطلاعات روش کتابخانه‌ای و جستجوی اینترنتی است.

سرفصل‌های اصلی در این پژوهش عبارتند از:

- سوپر پارادایم اومانیسم و تئوئیسم
- انتقال‌شناسی و استعلاح‌شناسی
- توسعه و تعالی
- دکترین رشد

مقدمه

مدتی است که تولید علم بومی بهویژه در حوزه علوم انسانی که همواره عمدۀ آنچه که از آن گفته می‌شود، تفکر وارداتی بوده، دغدغه پژوهشگران و صاحب‌نظران این حوزه است و به خصوص عدم کفايت و تطابق تفکر فلسفی غرب با وجود سیطره‌ی همه‌جانبه‌اش در دنیا در به کارگیری آن برای ارائه‌ی سبک زندگی مطابق با فرهنگ ملی و دینی ما این دغدغه و نگرانی را بیشتر نموده است.

اما نکته‌ی اساسی در تولید علم بومی اسلامی، بازشناسی مفهومی آن چیزی است که تا کنون در تفکر حوزه‌ی علوم انسانی غالب بوده، تا در به کارگیری مفاهیم دینی مرزهای محتوا‌یی تفکر غربی و اسلامی روشن و مشخص باشد.

از آنجا که برای مقایسه‌ی علمی دو نوع از تفکر همواره باید معنا و ریشه‌ی شکل‌گیری آن دو تفکر مورد بررسی قرار گیرد، بنابراین برای مطالعه تطبیقی در اوامانیسم و تئوئیسم و ریشه‌یابی و ضرورت مقایسه‌ی این دو، و برای پرهیز از التقااط که خطری جدی در تولید علوم انسانی اسلامی است، ابتدا نگاهی خواهیم داشت به مبانی اصلی تفکر فلسفی غرب در شکل‌گیری مکاتب و نظریه‌های اصلی آن.

با بررسی فلسفه‌ی غرب از دیرباز تا کنون و سیر تکوینی آن در رشته‌های گوناگون علوم انسانی همچون جامعه‌شناسی و....، در مکاتب و نظریه‌های گوناگون آن همواره بحث بر سر عین و ذهن یا ابزه و موضوع و سوژه و انتخاب هر یک (و یا ترکیبی از هر دو) به عنوان مبنای شناخت و دانش انسان (و استخراج قوانین زندگی بشر از این دانش) دیده می‌شود. به عنوان مثال روبن اشتاین در پراکسیس اجتماعی آورده است:

«با قدری احتیاط می‌توانیم ابژکتیویسم را بیان علمی اجتماعی پوزیتیویسم توصیف کنیم. هر چند که پوزیتیویسم آموزه‌ای واحد نیست، در کل متضمن دریافتی از تجربه‌گرایی مبتنی بر داده‌های حسی، تعهد و اندازه‌گیری دقیق و این باور است که قوانین کلی پیش‌بینی کننده هدفی واحد در شناخت علمی هستند. یکی از معتقدات اصلی پوزیتیویسم که در مباحثه میان ابژکتیویسم و سوبژکتیویسم اهمیتی خاص دارد، این باور است که شناخت علمی

باید ریشه در داده‌های محضر داشته باشد.» (روبن اشتاین، ۱۳۸۶: ۲۴) و یا در جایی دیگر آورده: «رویکرد سوبژکتیویستی بر حسب حضور ذهن [در مقابل اصل قرار گرفتن عین در ابژکتیویسم] در موضوع علوم اجتماعی، علوم طبیعی را از علوم اجتماعی متمایز می‌کند. در این دیدگاه، تبیین کنش انسانی اقتضا می‌کند که سرچشمه‌های سوبژکتیو آن درک شوند و در نتیجه تبیین‌های نظم اجتماعی عمدتاً متکی بر روایت‌های توصیفی اندیشه‌ی فهم عامه‌اند. علوم اجتماعی متکی بر فهم تفسیری تصورات هستند. مکتب کنش متقابل نمادین، اتنومتدولوژی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه در حالی که برخی تفاوت‌های مهم با هم دارند، نمودهای معاصر اصول اساسی سوبژکتیویسم هستند.» (همان: ۳۶)

اما نکته‌ی مغفول‌مانده در مسیر طولانی فلسفه در اندیشه‌ی غربی این است که تفکر ابژکتیو باشد یا سوبژکتیو و یا ترکیبی از هر دو. این انسان است که محور و بنای شناخت، دانش و ادراک قرار گرفته و تنها آنچه صورت واقع و حتی حقیقی به خود می‌گیرد، که انسان از طریق حواس و یا خرد و یا هر دو بدان ادراک پیدا کند و این گونه می‌شود که تنها مفاهیم ساخته ذهن بشر در فیزیک و متفاصلیک مبنای حقیقت قرار می‌گیرند و در این انسان محوری خدا هم تنها مفهومی می‌شود متفاصلیکی که انسان آن را تعریف می‌کند! «... کانت به‌وضوح و صراحة چنین می‌گوید که مفهوم خدا مثال و کمال مطلوب ساخته ذهن انسان است؛ یعنی مخلوق فکر است و یک وجود الهی خارج از ذهن که مطابق با این مفهوم باشد، وجود ندارد.» (کاپلستون، ۱۳۸۹، جلد ششم: ۳۹۲) «شوپنهاور؛ جهان ایده (تصور) من است. این حقیقت درباره هر موجود زنده و دانا که نه خورشیدی می‌شناشد و نه زمینی، اما همواره چشمی دارد که خورشید را می‌بیند، دستی دارد که زمین را لمس می‌کند، صادق است. هر چیزی که در حوزه شناخت ما وجود دارد، همه این جهان، ایذه (موضوع شناسایی) است برای سوژه (عامل شناسایی)؛ منظری برای ناظر و در یک کلام ایده است.» (ساندروبکولا، ۱۳۸۹: ۴۰)

در نتیجه می‌توان فلسفه غرب را با همه‌ی مکاتب و پارادایم‌هایش در یک سوپر پارادایم به نام اومنیسم جای داد و این نقطه آغاز قیاس این فلسفه با حکمت اسلامی منتاج شده از

سوپر پارادایم تئویسم است که در این پژوهش به آن خواهیم پرداخت.

پارادایم اصالت بشر و پارادایم اصالت خدا

یک تبیین صحیح علمی، همیشه نیازمند تعیین و تبیین پارادایم موردنظر است. «پارادایم مدل یا یک برنامه کار عمومی است. در جامعه‌شناسی علم، پارادایم به معنای چهارچوب عمومی است که با رجوع به آن می‌توان مسائل را تحلیل نمود.»

«پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیز را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چهارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند.» (ریتزر، ۱۳۸۴: ۶۳۲)

قاعده مرکز پیرامون

یک پارادایم چگونه تعیین و تبیین می‌شود؟ برای تبیین هر پارادایم می‌توان از قاعده مرکز پیرامون استفاده کرد که در آن، هر پارادایم به عنوان یک کل، به مثابه یک دایره تصور می‌شود که همه چیز در آن با مرکز دایره تعریف می‌گردد. به عبارتی همه چیز در پیرامون به مرکز اقتدا می‌کند. در واقع تبیین و تنظیم ساختار تفکر در یک پارادایم، بستگی به تبیین انگاره مرکزی دارد که همه چیز با آن تعریف می‌شود. در قاعده مرکز پیرامون در محیط اجتماع بشری کنونی، دو گونه‌ی عمدۀ پارادایمی وجود دارد: سوپرپارادایم اومنیسم، و سوپر پارادایم خداگرایی. در سوپرپارادایم اومنیسم، بشر در کانون مناسبات هستی قرار دارد، و همه چیز و همه کس با او تعریف می‌شود، حتی خدا نیز در نسبت با بشر دیده و تبیین می‌شود.

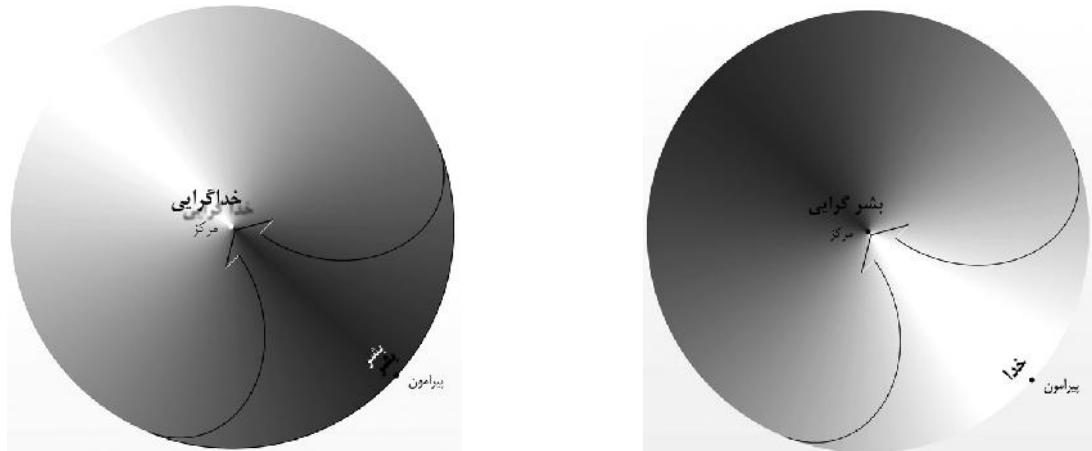
«کانت: تمامیت اشیا یعنی کل کائنات که شامل خدا و عالم است. این دو مفهوم نسبت متقابل با هم دارند و این نسبت، نسبت قسیم بودن نیست، عالم تابع و فرع خدادست و

حسی تابع فوق حسی و پدیداری تابع ناپدیداری دانسته می‌شوند. نسبت ترکیبی است نه تحلیلی، یعنی انسان به عنوان عامل اندیشنده است که فکر می‌کند و این مفاهیم را به هم نسبت می‌دهد. خدا و عالم و ذهن عامل معرفت که هر دو عین متعلق فکر را به یکدیگر مربوط می‌سازد.» (کاپلستون، ۱۳۸۹، جلد ششم: ۳۸۸)

در برخی مکاتب همچون اگزیستانسیالیسم حتی پا را از این فراتر گذاشته و انسان را فاقد آفرینشی بر مدار فطرت دانسته و معتقدند: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر (بشر پس از وجود یافتن و در جریان زندگی با کارهای خود، خود را می‌سازد، بنابراین نمی‌توان او را از پیش تعریف کرد. کارد برای بریدن است، اما بشر برای چه به وجود آمده؟ از پیش نمی‌دانیم) بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد که خویشتن را آن‌چنان می‌سازد. بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد، زیرا واجب الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بپرورد.» (سارتر، ۱۳۸۹: ۲۸)

«اکنون که معتقد شدیم طبیعت بشری وجود ندارد، می‌خواهیم بدانیم آیا کلیتی در بشر هست؟ آیا آدمیان وجه مشترکی دارند؟ آری، زیرا برای بشر حدودی معین است (که عبارت است از در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن و مردن و فانی شدن) و طرح‌های آدمیان نیز محدود است به گذشتن از این حدود یا عقب راندن آنها یا انکار آنها یا سازش با آنها. در نتیجه طرح‌های آدمیان داخل در این محدوده‌های مشترک قرار می‌گیرد و بدین سبب هر طرحی برای دیگران قابل فهم است... با توجه به این معنی می‌توانیم بگوییم که کلیتی در بشر هست، اما این کلیت ازلی و اعطایی نیست، پیوسته در حال ایجاد است. من با انتخاب خود (با انتخاب شخصیت و روش خود) کلیت می‌سازم و نیز با فهمیدن طرح افراد دیگر متعلق به هر عصری که باشند، کلیت می‌سازم.» (سارتر، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۰)

در آبروادی خداگرایی، به جای بشر یا هر پدیده‌ی دیگری، این خداست که مرکز و کانون هستی است و در مناسبات هستی، همه‌چیز با او تعریف و تبیین می‌شود.



در تلقی برخی افراد که در حیرت میان پذیرش اصالت انسان یا پذیرش اصالت خدا قرار دارند، نوعی «دو مرکزگرایی» یا «دوآلستریسم» وجود دارد که هم خدا و هم بشر، همزمان در کانون جهانی آنها قرار دارند. این تلقی با کلیات قاعده مرکز پیرامون در تعارض است، زیرا دایره‌ای که دو مرکز داشته باشد، یا مرکزی که دارای دو هویت ناهمگون باشد، وجود ندارد.

انتقال‌شناسی و استعلاح‌شناسی

در هر پارادایم کلان، روند حرکت اجتماع مورد بررسی قرار می‌گیرد. چنین حرکتی، موجب شکل‌گیری تاریخ است. بستر توسعه در تفکر مدرن، در مبحث انتقال‌شناسی یا ترانسفورمیسم¹ در حوزه فلسفه تاریخ است. آنچه مقوّم تاریخ است، انتقال از یک عصر به عصر دیگر، و انتقال از یک دوره با سلسله هنجار و ارزش مشخص، به دوره‌ای دیگر، با سلسله‌ای از هنجارها و ارزش‌های متفاوت است. این انتقال، یک متغیر کلیدی دارد: انتقال از گزاره‌ای قدیمی به انگاره‌ای جدید. آنچه گزاره‌ای قدیمی و دارای قدامت نامیده می‌شود در این معنا، ترادیسیون خوانده می‌شود که می‌توان مسامحتاً آن را «سنّت» ترجمه نمود². این مراحل انتقال‌شناسی حرکت یک جامعه از سنّت به تجدد و سپس به سنّت، در

1. Transformism.
2. Strategic Planning - www.Andishkadeh.ir

یک روند سینوسی و نوسانی ارزیابی و حتی مدیریت می‌شود.

روند جامع انتقال‌شناسی

روند انتقال‌شناسی، همیشه آن سادگی انتزاعی حرکت از سنت به تجدد و سپس به سنت را ندارد، بلکه در بسیاری از موارد، به طور گستره و عمیقی پیچیده است. این پیچیدگی در دکترین توسعه تأثیر عمیقی دارد و عدم درک صحیح آن می‌تواند روند توسعه را مختل نماید. روند جامع انتقال‌شناسی در دکترین توسعه، دوازده مرحله دارد که این مراحل دوازده‌گانه به خودی خود پیچیدگی مزبور را می‌نمایند.^۱

۱. پیشانوآندیشی: پس از ناکارآمدی سنت، ضرورت نواندیشی خودنمایی می‌کند. نواندیشی مقدماتی دارد که از جمله همین ضرورت نواندیشی است. جامعه باید در مورد ناکارآمدی سنت به باور رسیده باشد.

۲. نواندیشی: پس از دوره ضرورت، مرحله نواندیشی آغاز می‌شود. اندیشمندان و متفکران، انگاره‌های نو را تولید و تبیین می‌کنند. این نواندیشی، لزوماً باید پاسخی به ناکارآمدی سنت جاری باشد. در این مرحله، چاره‌اندیشی برای جایگزینی آن سنت ناکارآمد آغاز می‌شود. در اثر ممارست و تلاش، بالاخره یک انگاره جدید و جایگزین، ابداع می‌شود. این مرحله نخست را می‌توان «نواندیشی» نامید، زیرا در آن، اندیشه نوینی برای جایگزینی با اندیشه‌ی مبنایی سنت جاری اندیشیده شده است.

۳. پسانوآندیشی: اندیشه نو، اغلب نیازمند نقد و بررسی، بازنگری و حتی ترمیم و اصلاح است. این دوره واکاوری و اصلاح اندیشه نو که در معرض نظر و نقد نخبگان و اهل معنا قرار گرفته است، مرحله «پسانوآندیشی» است که بسیار ضروری است، زیرا بسیاری از اندیشه‌ها، هنگامی که قبل از نظر و نقد خواص وارد جامعه می‌شوند، موجب ایجاد تردید و تشویش در عموم مردم، و در نتیجه عدم دستیابی به افقی روشن در نسبت با آن اندیشه می‌گردند.

1. Strategic Planning - www.Andishkadeh.ir

۴. پیشانوگرایی: پس از نظر و نقد خواص، اکنون نوبت به آگاهی عوام و ایجاد دغدغه در آنها برای مطالبه این اندیشه نو می‌رسد. این دوره که حساسیت خاصی دارد، دوره پیشانوگرایی است. مرحله پیشانوگرایی، مرحله بسترسازی برای جلب مشارکت توده مردم در تحقیق اندیشه نو در عمل است.

۵. نوگرایی: پس از آنکه اندیشه نو به خواص و عوام معرفی شد و با اقبال عموم مواجه گردید، دوره‌ی مطالبه‌ی آن آغاز می‌شود. مرحله مطالبه اندیشه نو از سوی عموم جامعه، مرحله نوگرایی است. اکنون عموم جامعه ضمن اذعان به ناکارآمدی سنت جاری، خواهان اندیشه نو و جایگزینی هستند که تبیین و معرفی شده است. در واقع در این مرحله، همگان می‌دانند که چه را نمی‌خواهند (سنت جاری) و در صدد تحقیق چه هستند (تجدد). پس از آنکه اندیشه نوینی پرداخته شد، در میان نخبگان و سپس توده‌ها مطرح و ابعاد آن به نقد و بررسی گذارده می‌شود. به مرور به این اندیشه نو، اقبال عمومی و گرایش به وجود می‌آید. به این اقبال و گرایش «نوگرایی» گفته می‌شود، که حاکی از اقبال عمومی در جایگزینی این اندیشه نو، با آن سنت پیشین است.

۶. پسانوگرایی: مطالبه عمومی برای تحقیق اندیشه نو کافی نیست. بسترسازی برای تحقیق اندیشه‌ای که با اقبال عمومی مواجه شده است، در مرحله پسانوگرایی صورت می‌پذیرد. تغییرات اجتماعی دفعی و آنی انجام نمی‌شود و عنصر صبر اجتماعی در این مرحله حکم اکسیر گرانبهایی را دارد که عدم آن می‌تواند منجر به شتاب‌زدگی در کنش مدیریتی رهبران یا در یأس و دلسردی توده‌ها از تحقق نسخه شفابخش نوین مشکلات و دردهای اجتماع گردد.

۷. پیشانوسازی: در مرحله‌ی پیشانوسازی، اندیشه نو، در قالب قانون و سیاست و طرح عملیاتی، ضمانت اجرایی می‌یابد. در واقع این دوره، مرحله قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری و طرح‌ریزی است.

۸. نوسازی: در این مرحله، قوانین، سیاست‌ها و طرح‌های عملیاتی، به اجرا درآمده و

بنای نوین جامعه پی‌ریزی و ساخته می‌شود. هنگامی که اندیشه نو با اقبال مواجه شد و «نوگرایی» در جامعه بروز یافت، مطالبه آن به «نوسازی» می‌انجامد. نهادهای متولی، از نهاد قانون‌گذار تا دستگاه‌های تصمیم‌ساز و سیاست‌گذار، آن اندیشه نو را در قالب طرح و قاعده و قانون، ضمانت اجرا می‌بخشند. در این مرحله است که به مرور بنای جامعه مبتنی بر آن اندیشه نو، «نوسازی» می‌شود. در تفکر مدرن، به مرحله‌ی نوآندیشه‌ی «مدرنیتۀ^۱»، به مرحله‌ی نوگرایی «مدرنیسم^۲»، و به مرحله‌ی نویسازی «مدرنیزاسیون^۳» می‌گویند.

در جوامع غیر غربی که در آن‌ها مقوله‌ی توسعه درون‌زا نیست و از جوامع غربی اقتباس می‌شود، غالباً توسعه را با مدرنیزاسیون یکسان می‌پنداشتند. همچنین به دلیل اینکه مدرنیزاسیون به سبک غربی، اقتباس از آن چیزی است که در غرب پیاده و اجرا شده است، مفاهیم توسعه و مدرنیزاسیون، مترادف «وسترنیزاسیون^۴» شناخته می‌شود^۵.

۹. پسانویسازی: ساختمندان نوین اجتماعی که ایجاد شد، آحاد و ساکنان آن به مرور نسبت به هنجارها و ارزش‌های جدید اجتماعی، در عمل آشنا شده و مشق اجتماعی کرده و روند جامعه‌پذیری نوین را طی می‌کنند. این مرحله، دوره پسانویسازی نامیده می‌شود.

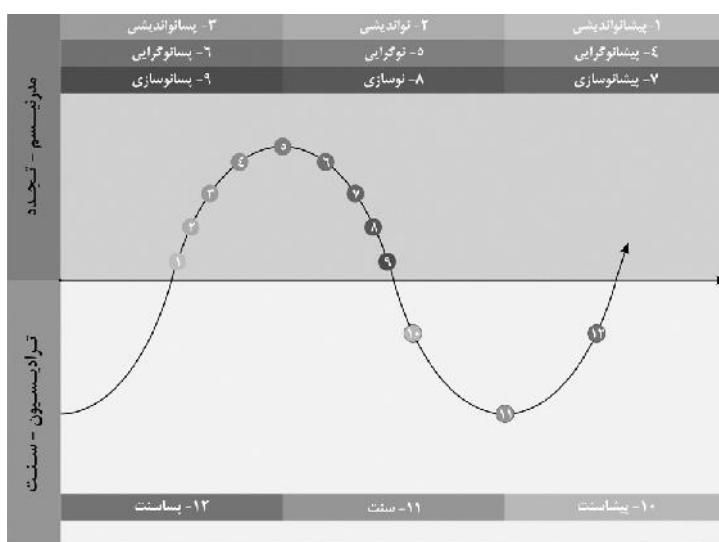
۱۰. پیشاستن: پس از جامعه‌پذیری شهر و ندان نسبت به هنجارهای نوین، دوره‌ی تثبیت و فرهنگ‌سازی آن در نظام آموزشی و رسانه‌ای از یکسو، و در نظام تقنینی و اجرایی در ایجاد و اصلاح مقررات از سوی دیگر آغاز می‌شود. این مرحله، پیشاستن خوانده می‌شود.

۱۱. سنت: با نهادینه شدن ارزش‌های نوین در جامعه و با شکل‌گیری جامعه مبتنی بر آن‌ها، مرحله‌ی سنت شکل می‌گیرد. در این مرحله، آحاد جامعه، به انگاره‌های اندیشه نوینی که تولید و محقق شده، نه تنها باور دارند، بلکه آن‌ها را در عمل در زندگی

-
1. Modernity.
 2. Modernism.
 3. Modernization.
 4. Westernization.
 5. Strategic Planning - www.Andishkadeh.ir

اجتماعی خود اجرا می‌کنند. مرحله سنت، مرحله‌ای است که انگاره‌های نوین ملکه رفتار آحاد جامعه شده است و برای انجام آن‌ها با ابهام و پرسش مواجه نمی‌شوند. پس از نوسازی جامعه و محقق شدن آن اندیشه نو در قالب طرح‌ها و قوانین، به مرور این بنای نو، شامل مرور زمان شده و قدمت می‌یابد. این قدمت، آن را کهنه می‌نمایاند و گزاره‌های آن به گونه‌ای نهادینه و جاری می‌گردد که از آن به «سنت» یاد می‌شود. در این مرحله است که آن گزاره، دیگر «جدید» نیست و به «سنت» تبدیل شده است.

۱۲. پساست: پس از گذشت یک دوره نامشخص، هر سنت بشری، شامل مرور زمان شده و اثربخشی و کارآیی خود را از دست می‌دهد. در این دوره، ترمیم آن سنت برای استمرار کارآمدی آن، صورت می‌پذیرد. شارحان اندیشه بنیادین آن سنت و استراتژیست‌های حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی، برای حفظ ضریب اثربخشی آن، به تلاشی مستمر مبادرت می‌کنند. اما خود نیز می‌دانند که دوره سنت مزبور به پایان رسیده است و ضرورت جایگزینی آن خودنمایی می‌کند. این مرحله، پساست نامیده می‌شود.



روند انتقال‌شناسی در دکترین توسعه

توسعه

توسعه مفهومی مدرن است که در قرن بیستم جایگاه ممتازی در حوزه علوم اجتماعی بهویژه در جامعه‌سازی یافت. مفهوم عربی توسعه، ترجمه انگلیسی واژه‌ی Development (از مصدر to develop) به معنی خروج از لفافه اخذ شده است. در این معنا، لفافه همان انگاره‌های ارزشی سنتی جاری در جامعه است. بنیان نظری توسعه بر مفهوم «تاریخ» قرار دارد. روند حرکت تاریخ، بستر توسعه است و این گزاره ظریف، مبنای فلسفه توسعه را شکل می‌دهد.

«فرآیند توسعه به حسب تجربه تاریخی تحقق آن بیش از هر چیز با دو مفهوم عملیاتی صنعتی شدن و رفاه اجتماعی پیوستگی دارد و مترادف پایه‌ای آن در بخش مهمی از عمر به نسبه کم‌دامنه این اصطلاح، مفهوم افزایش تولید ناخالص داخلی و رشد اقتصادی بوده است. به این اعتبار، ریشه‌ی توسعه به‌مثابه یک دوره متمایز در سازمان‌یابی اقتصادی جوامع به پیدایش شکل‌بندی اقتصادی نوین نظام سرمایه‌داری و خردمناظم‌های سیاسی و فرهنگی وابسته به آن، یعنی تمدن بورژوازی در قرن هجدهم، باز می‌گردد.» (Zahedi، ۱۳۸۶: ۱۱۱) «شاخص توسعه‌ی انسانی ترکیبی از سه نماگر زیر است:

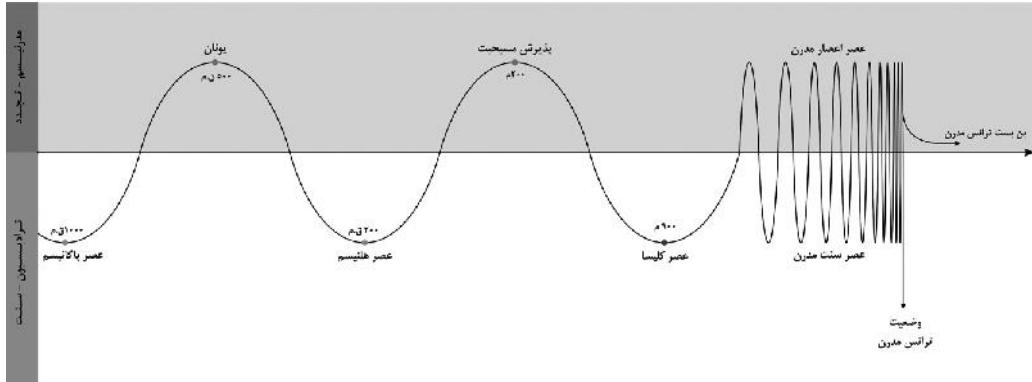
- امید زندگی که معرف زندگی سالم و طولانی است.
- پیشرفت آموزش که معرف دانش است
- GPD واقعی (در قدرت خرید به دلار) که معرف استاندارد شایسته زندگی است.»

(همان: ۳۰)

دکترین توسعه

بر کرسی زمان در تاریخ، حرکت سینوسی جوامع شکل می‌گیرد. حرکت سینوسی مزبور، کنشی متناوب است که فراز آن را مدرنیسم (Modernism) و فرود آن را ترادیسیون یا سنت تشکیل می‌دهد. دکترین توسعه در این تناوب حرکت سنت و مدرنیسم، موجب پدید آمدن نسبت تاریخ و توسعه با یکدیگر می‌شود.

این دکترین، قلب فلسفه توسعه است و در این تلقی، توسعه معنایی فرهنگی می‌یابد، یعنی آنچه موجب پیشرفت جوامع است، زدودن سنت‌های ناکارآمد و روی‌آوری به طرح‌ها و اندیشه‌های عصری و نوین است، که همه‌ی شقوق توسعه اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و... را در بر می‌گیرد. نسبت فلسفه‌ی توسعه با فلسفه‌ی تاریخ از این دکترین مشخص می‌شود. در واقع آنچه در فلسفه تاریخ، انتقال‌گرایی نامیده می‌شود، در دکترین توسعه، همان حرکت سینوسی و روند کنش متناوب انتقال از سنت به مدرنیسم، و مجدداً به سنت است. به عنوان مثال، تاریخ غرب را می‌توان تاریخ توسعه استراتژیک آن نامید، به گونه‌ای که روند تناوب حرکت آن از سنت عصر پاگانیسم در هزار قبل از میلاد، به نوگرایی آتن پانصد قبل از میلاد، سپس به سنت عصر هلنیسم دویست قبل از میلاد، تا نوگرایی دینی در پذیرش مسیحیت در دویست میلادی توسط امپراتور کنستانتین، و در ادامه، شکل‌گیری سنت مسیحی در عصر کلیسا در نهصد میلادی، و در نهایت از رنسانس در ایتالیا و آن‌گاه عصر روشنگری در فرانسه، آلمان و انگلیس، و در واقع عبور از قرون وسطی و ورود به عصر مدرن، در یک نوسان مستمر بوده است. البته غرب در دوران چهارصد ساله‌ی اخیر، هرچه جلوتر آمده است، تراکم عصرهای بیشتری را شاهد بوده است و از این حیث می‌توان دوران مدرن غرب را دوران «اعصار» گوناگون، مانند عصر دریا، عصر صنعت، عصر اتم، عصر فضا، عصر ارتباطات، عصر دیجیتال و... نامید که هریک به منسوخ شدن پدیده‌هایی و پیدایش ظرفیت‌ها و پدیده‌های نوینی منجر شده‌اند.^۱



تحول و توسعه و تاریخ در غرب

سوپرپارادایم اومنیسم

رونده انتقال‌شناسی¹ در تمدن غرب به سه دوره‌ی کلی تقسیم می‌شود:

الف) دوره اومنیسم نخست. این دوره از هفت‌صد قبل از میلاد تا دویست پس از میلاد را در بر می‌گیرد و ابتدا یونان و سپس امپراتوری روم تا عصر کنستانتین در آن به سر می‌برند. اومنیسم نخست، که در آن همه چیز حول انسان تعریف می‌شد و چه از سوی «آناسکاگوراس» و «پرووتاگوراس» که انسان را مبنای همه‌چیز می‌دانستند، و چه دریافت سروش آسمانی در معبد دلفی توسط «سقراط» مبنی بر اینکه «خودت را بشناس!». «پرووتاگوراس عقیده داشت آدمی نمی‌تواند بداند آیا خدایان وجود دارند یا نه. او مصدق همان چیزی بود که اکنون می‌توان لادری نامید. حقیقت مطلقی که شناسایی پذیر باشد وجود ندارد، چه سرشت هرکس در داوری‌هایش تأثیر می‌گذارد. این سخن معنای گفته‌ی مشهور او است که «انسان میزان همه‌ی چیزهاست»). (هالینگ دیل، ۱۳۸۱: ۱۰۵) «ارسطو می‌گوید: خدا آفریننده نیست، بلکه محرک عالم است، او عالم را می‌گرداند نه مانند یک قوه مکانیکی، بلکه به عنوان علت العلل همه‌ی شئون و افعال و اعمال عالم...، خدای ارسطو نمونه‌ای از خود او است». (ویل دورانت، ۱۳۸۰: ۶۹)

همه‌ی عوامل معرفتی دست به دست یکدیگر دادند تا یونان باستان از عصر اسطوره‌ها یا میتوولوزیسم عبور کرده و به عصر اومنیسم نخستین و باستانی وارد شود. دوره‌ی

1. Transformism.

او مانیسم نخست به عصر پاگانیسم (کفر کیشی) نیز شناخته می‌شود.
ب) دوره کریستانیسم. این دوره که از دویست پس از میلاد آغاز و تا اواخر قرن پانزدهم استمرار می‌یابد، یک دوره طولانی اصالت ایمان الهی، از نوع مسیحی آن است که به عصر مسیحی گرایی یا کریستانیسم معروف شده است. از این دوره به قرون وسطی یاد می‌شود.

ج) دوره او مانیسم دوم. پس از رنسانس در ایتالیا، که عصر نو زایی و بازگشت به انگاره‌های دوره طلایی یونان خوانده شد، با شکل‌گیری عصر روشنگری در اروپا، دوره‌ی او مانیسم دوم پدید آمد. او مانیسم جدید، یک او مانیسم مدرن است که مشخصه آن «سکیولاریسم» است. در واقع به تبع آغشته شدن تمدن غرب به برخی انگاره‌های مسیحی و یهودی، در نتیجه او مانیسم دوره جدید نتوانست یک سره دین را از صحنه خارج کند. لذا به جای تکیه بر «پاگانیسم»، از ممیزه تلطیف شده‌تری به نام «سکیولاریسم» بهره‌برداری می‌شود. هرچند که در سال‌های اخیر، مفهومی جدید به نام «نوپاگانیسم» در ادبیات ژورنالیستی فلسفی غرب، ارائه و پیگیری می‌شود که دوره او مانیسم جدید را با عبور از سکیولاریسم، با این مفهوم معرفی می‌کند.

مبتنی بر این سه دوره کلی، ساختار سوپرپارادایم او مانیسم از قواره چهار مرحله‌ای مشخصی بهره‌مند بوده است. این چهار مرحله را می‌توان در حکم یک قطار که دارای چهار واگن است، ارزیابی نمود:

مرحله یکم: ترادیسیون

این مرحله، مربوط به دوره قرون وسطی است. در آن دوره، اصالت از آن خدای کلیسا بوده، و ساز و کار ایمان مسیحی، نوعی «تئوئیسم» یا خداگرایی تثلیثی را مبنای جامعه و سبک زندگی مردم اروپا قرار می‌داد.

مرحله دوم: مدرنیسم

این مرحله، مربوط به دوره قرون جدید است، که در آن اصالت از خدای کلیسا نفی شده و سازوکار ایمان مسیحی، به عنوان مبنایی برای روش زندگی، به چالش کشیده می‌شود. این مرحله، دارای سه گام کلی بود:

گام نخست: مدرنیته

مدرنیته، نوعی «نواندیشی» محسوب می‌شود که به جای اصالت‌بخشی به «شرع»، در آن به «عرف» اصالت داده می‌شود. در غیبت خدا از صحنۀ اجتماع و زندگی بشری، سکیولاریته (عرفی‌اندیشی) و سکیولاریسم (عرفی‌گرایی) و سکیولاریزاسیون (عرفی‌سازی) مبنا قرار می‌گیرد. این روند، به‌طور طبیعی، به اومنیته (بشری‌اندیشه)، اومنیسم (بشرگرایی) و اومنیراسیون (بشری‌سازی) مناسبات اجتماعی انجامید. نفی عقباً و آخرت، به بر جسته شدن بیش از پیش «دنیا» متنج شد و دنیاسازی، از دستاوردهای مهم سکیولاریسم خوانده شد.

«سکولاریزم فرزند فلسفه‌ی عقلانی متفاصلیکی است و از وقتی که فیلسوفان (و قدیم‌تر از همه، فیلسوفان یونانی) اقدام به فلسفی کردن نظام عالم کردند (یعنی کوشیدند آن را در قالب مفاهیم متفاصلیکی فهم کنند) در را بر روی تفکر سکولار یعنی دور کردن خداوند از جهان و تفسیر و تبیین امور عالم، مستقل از مشیت و تصرف و تقدير او، گشودند. همین فلسفه بود که به آدمی جرئت داد تا جهان را بدون حضور خداوند تحلیل و توجیه عقلانی کند و نهایتاً زمام امر را به دست علم تجربی بی خدا بسپارد تا دمکراسی و تکنولوژی پدید آید.» (سروش، ۱۳۸۷: ۴۳۷)

«نهضت اصلاح دینی تحولاتی را در الهیات مسیحی به وجود آورد که راه را برای قداست‌زادایی از احکام لایتغیر آن تهیه کرد. یکی از آموزه‌های مهم پس از عصر رفورم درخصوص جمع مصالح دنیوی و اخروی توسط متّلهینی مثل سنت آنسلم، گروتیوس و راجر بیکن با شعار «ایمان ما خرد ماست» تأسیس شد. فرض اصلی این دسته از متّلهین

این بود که کلیه قواعد و مقررات شرعی دایر مدار مصلحت بشریت هستند و از لطف خدا به دور است که حکمی برخلاف مصالح نوع بشر تنفیذ نماید. لذا می‌توان نوعی تئولوژی عقلانی (یا طبیعی) تأسیس کرد که احکام از طریق توسل به نصوص استخراج و استنتاج نشوند، بلکه با تکیه بر فلسفه اصلی احکام که همانا مصالح و ارزش‌های عموم بشری هستند، پایه حقوق گذاشته شود. به این ترتیب، قانون طبیعی (بشری) جای قانون الهی را می‌گیرد.» (همان: ۶۰۷)

به همین نسبت او مانیسم یا اصالت بشر، به مرور در چهار حوزه‌ی معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، بشرشناسی (آنتروپولوژی)، هستی‌شناسی (انتولوژی) و خداشناسی (تئولوژی) به ظهور و بروز انگاره‌های متفاوتی نسبت به عصر کلیسا و ایمان مسیحی نایل شد. دگرگونی در این چهار حوزه، موجب تعمیق مدرنیته گردید.^۱

گام دوم: مدرنیسم

مدرنیسم، نوعی «نوگرایی» نسبت به اندیشه نوینی است که در مدرنیته تولید شده است. ظهور و بروز مدرنیسم در حوزه معرفت‌شناسی متأثر از مدرنیته، به سه مکتب کلی انجامید: رسیونالیسم یا خردگرایی، آمپریسم یا تجربه‌گرایی، و پوزیتیویسم یا اثبات‌گرایی. این سه گرچه در روش علمی تفاوت دارند، اما همگی در پارادایم او مانیسم تعریف می‌شوند.

«خردگرایی در معنای کلی و گستردۀ واژه به نظریه‌ای گفته می‌شود که معرفت به جهان خارج را با فرآیند تفکر محض که راه آن از راه تجربه جداست، میسر می‌داند. تجربه‌گرایی در معنای کلی و گستردۀ واژه به نظریه‌ای می‌گویند که کل معرفت به جهان خارج را برگرفته از تجربه حسی می‌داند.» (هالینگ دیل، ۱۳۸۱: ۱۷۰-۱۷۱)

«اثبات‌گرایی عبارت است از رهیافتی فلسفی، که یک نظریه یا نظام مبتنی بر این دیدگاه بر آن تأکید دارد که هم در دانش‌های طبیعی و هم در دانش‌های انسانی تجربیات و پردازش منطقی و ریاضی آن‌ها سرچشممه اطلاعات درست به حساب می‌آیند... به نظر

کنت امر اثبات شده دارای پنج صفت است : واقعی بودن، قطعی بودن، سودمند بودن،

دقیق بودن، آلی بودن.» (سارو خانی، ۱۳۸۸، جلد یک: ۳۱ و ۳۰)

«... پوزیتیویست‌ها کوشیده‌اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند؛ یعنی حقیقت را عبارت دانسته‌اند از شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن را با تجربه حسی اثبات کرد.» (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۱۴)

«قائلین به اصالت حس در تصدیقات که معمولاً به نام تجربیین (آمپریست‌ها) نامیده می‌شوند، معتقد‌اند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی‌تواند هیچ حکمی را صادر کند. ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآئند که عقل [خرد] مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آن‌ها را مستقلًا و بدون نیاز به تجربه حسی درک می‌کند.» (مصطفی، ۱۳۸۸: ۲۱۷)

«تجربه گرایی، عبارت است از اینکه ادراک انسانی سرچشمه و معیار تمامی دانش است. از طریق ادراک به وسیله حواس پنج‌گانه می‌توان به دانش دست یافت. براساس اندیشه فرانسیس بیکن شناخت واقعی، شناخت ناب است، بدون پیش‌داوری و تفکراتی که مایلیم آن‌ها را با تجربه خالص مخلوط کنیم.» (سارو خانی، ۱۳۸۸، جلد یک: ۳۴)

همچنین مدرنیسم در حوزه انسان‌شناسی، در دو بخش فردی و جمعی، به بازتعریف مفاهیمی مانند اندیویدوآلیسم یا تفرّد، کلکتیویسم یا تجمع، هدونیسم یا لذت‌گرایی، و آمورالیسم یا اخلاق‌زدایی اجتماعی منتج شد. مدرنیسم در حوزه تئولوژی یا خداشناسی، با شتابی گسترش دارد، به «آته‌ایسم» یا «بی‌خدایی» درغلتید.

«ابرهارت ریشتتر، روانکاو آلمانی، این خداگونگی انسان را که در آن زمان [دوران نوزایی] نشان‌دهنده خودانگاره نخبگان بود، به خود شیفتگی و همذات پنداری با خداوند تعبیر می‌کند، در عین حال، رهایی یافتن از قیوموت الهی به نوعی احساس انزوا و بی‌پناهی انجامید، ولی افراد توانستند با توهمندی کمال و قدرت طلبی قدسی که از ناخودآگاهانه قرار دادن خویش در سطحی مساوی با خدا سرچشمه می‌گرفت، از این احساس انزوا بگریزند. از این‌رو، هر کسی به معنایی خدای خود شد [اگوستریزم]. یکتاپرستی در خداشماری

«من» خود به حیاتش ادامه داد. پارادایم راهنمای عصر مدرن در این ایده انسان خداگونه متمرکز است.» (ساندروبکولا، ۱۳۸۹: ۲۴)

گام سوم: مدرنیزاسیون

مدرنیزاسیون، نوعی «نوسازی» مبتنی بر مدرنیته و مدرنیسم است. مدرنیزاسیون در حوزه معرفت‌شناسی به اصالت دانش انجامید، که در آن اصالت یا از آن صاحبان دکترین است یا از آن دکترین‌های آنان که دکترینالیسم خوانده می‌شود. مدرنیزاسیون در حوزه انسان‌شناسی، هنگامی که به ایجاد نظام‌های اجتماعی رسید، ایدئولوژی‌های گوناگونی را رقم زد که از تلقی سوسیالیسم در چپ تا ناسیونالیسم و لیبرالیسم و گلوبالیسم در راست صحنه بلوک‌بندی اجتماعی، طیف‌نمایی شد که همگی با وجود تفاوت‌های ظاهری مصدق‌های گوناگون اومنیسم و انسان محوری فردی یا جمعی و البته ترجیحاً انسان با فرهنگ غربی هستند: «جهانی شدن فرآیندی است که به پیدایش تمدن نوینی منجر شد که بعدها تمدن و فرهنگ بورژوازی یا مدرنیزم لقب گرفت، جهانی شدن را می‌توان در عین حال عالی‌ترین مرحله تکامل تمدن بورژوازی و محتملاً پایدارترین شکل تحول فرهنگ مدرنیزم و از همه مهم‌تر ضامن رهایی انسان‌ها از قید و بندهای غیر عقلانی، سنت‌گرایی تحریرآمیز و خرافه‌گرایی‌های وهم‌آلود به‌شمار آورد... شواهد موجود نیز نشانه آن است که جهان از طریق ادغام مهارناپذیر اقتصاد، فرهنگ، سیاست و سبک زندگی به‌سوی همگنی و همگرایی هرچه بیشتر پیش می‌رود.» (Zahedi، ۱۳۸۶: ۳۱۷-۳۱۶)

مرحله‌ی سوم: پست‌مدرنیسم

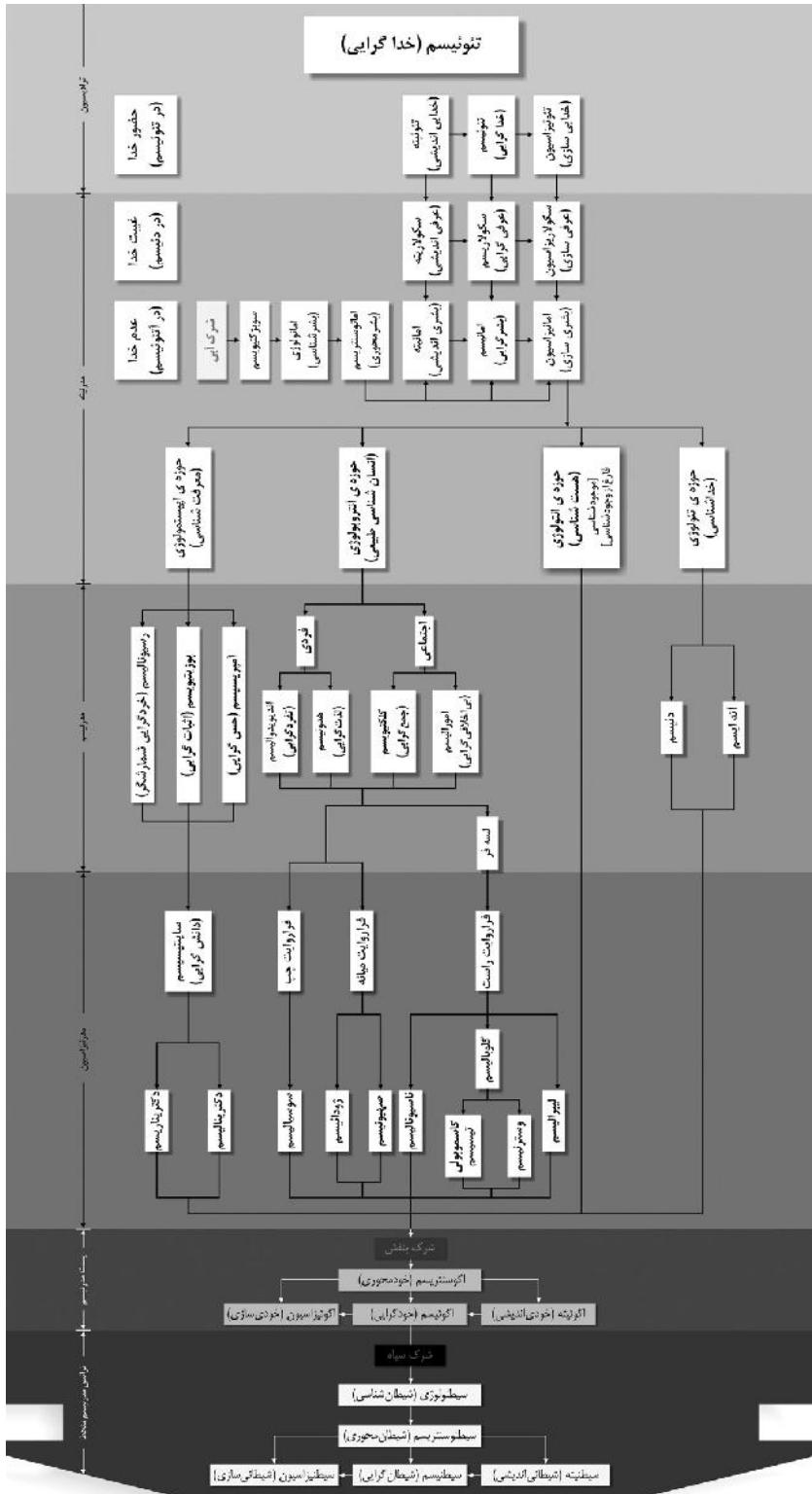
به عقیده لیوتار پست‌مدرنیسم یک وضعیت است. «تفکر مابعد نوین بنیادگرایی را طرد می‌کند و گرایش به نسبی‌اندیشی، عقلانیت‌گریزی و هیچ‌باوری دارد. مابعد نوگرایان به پیروی از نیچه و فوکو بنیادهای منطقی تفکر را مورد تردید قرار می‌دهند... به نظر لیوتار

همچنان که دانش نوین با فراروایت‌ها مشخص می‌شود، دانش مابعد نوین مستلزم طرد چنین روایت‌های فراگیر است. به گفته‌ی لیوتار: به بیان بسیار ساده من مابعد نوین را با ناباوری به فراروایت‌ها تعریف می‌کنم.» (ریترز، ۱۳۸۴: ۸۰۵ – ۸۰۴)

در وضعیت پست‌مدرن، جامعه، با نفی فراروایت‌ها، به‌نوعی از اصالت انسان عبور کرده و به مرحله‌ی اصالت «خود» در تک‌تک شهروندان رسید. زیرا در مدرنیسم، اصالت از «عام بشر» و بشر نوعی بود، اما در پست‌مدرنیسم، به دلیل مصدقایابی بشر، در تک‌تک شهروندان، در نتیجه مفهوم «اگوئیسم» یا خودگرایی و خودمداری مطرح شد. اما وضعیت پست‌مدرن نیز در دامنه همان مدرنیسم، و اگوئیسم نیز در بستر اومنیسم پدید آمد. لذا خودگرایی در این دوره، در دامنه‌ی بشرگرایی تعریف می‌شود نه چیزی فراتر از آن.^۱

مرحله‌ی چهارم: ترانس‌مدرنیسم

وضعیت ترانس‌مدرن نیز واکنشی به ناکامی‌های پست‌مدرنیسم محسوب می‌شود. این وضعیت که از سال ۲۰۰۰ به این سو ابتدا در حوزه خردۀ فرهنگ‌های اجتماعی، به‌ویژه در میان نوجوانان و جوانان بروز یافت و سپس در هنر، به‌ویژه در موسیقی و سینما تعمیق شد، و سپس به سایر حوزه‌ها بسط یافت، پیامد طبیعی اصالتبخشی به خود در برابر پذیرش فراروایتی کلان مانند خدا یا انسان است. پلورالیسم یا کثرت‌گرایی حاصل از اصالتبخشی به خود، موجب پیدایش تلقی‌های اجتماعی فرهنگی، اخلاقی ویژه‌ای شد که نه از خرد این «خود»‌های منفرد، که برخاسته از نفسانیت آنان بود. این تلقی‌ها در بر جسته‌ترین شکل خود به شکل‌گیری و تعمیق جنبش‌های اجتماعی فرهنگی شیطان‌پرستی منجر گردید، که به خودی خود مبین انحطاط اجتماعی نوینی محسوب می‌شود. روند انتقال‌شناسی در سوپرپارادایم اومنیسم، در یک نگاه کلی، این چهار مرحله را از «ترادیسیون» به «مدرنیسم»، و سپس به «پست‌مدرنیسم» و از آن به «ترانس‌مدرنیسم» می‌نمایاند.



ترنس مدرنیسم در ابر پارادایم اومانیسم (بشرگرایی)

آبروادی تصویری خداگرایی

آبروادی تصویری خداگرایی یا سوپرپارادایم تئوئیسم، بر بستر استعلاح‌شناسی شکل می‌گیرد، نه صرفاً بر روند انتقال‌شناسی. جهت‌گیری حرکت در آبروادی خداگرایی، گزاره «تعالی» است و جوهر حرکت در آن، مفهوم «هجرت» است که اساس جامعه‌ی هجری را شکل می‌دهد.

استعلا شناسی

استعلا در آبروادی خداگرایی نیز همچون انتقال در سوپرپارادایم اومانیسم، دارای چهار مرحله است که به مثابه چهار واگن یک قطار در امتداد یکدیگرند.

مرحله‌ی یکم: سنت سیئه

سنت سیئه، سنت گناه‌آلودی است که مشتمل بر هر قاعده‌ای می‌شود که در تقابل و تعارض با دین حنیف و فطرت الهی بشر باشد. اصالت‌بخشی به شیطان (که به تعبیر قرآن مجید برای انسان دشمن آشکار است)، یا قرار دادن انسان در جایگاه خدا (که شرک است و به تعبیر لقمان حکیم در قرآن، شرک، ظلمی است عظیم)، از موارد سنت سیئه محسوب می‌شوند. سنت سیئه برای هجرت، مبدأ است که باید از آن رهید.

مرحله‌ی دوم: سنت الهی

رسول گرامی اسلام، حضرت محمد(ص)، در روایت ثقلین فرمود که شما مسلمانان را ترک می‌کنم در حالی که دو میراث گرانبهای در میان شما بر جای می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم را. میراث گرانبهای نخست، یعنی کتاب خدا در برگیرنده‌ی تمام و کمال «سنت الهی» است. سنت الهی، در روند تحقق اجتماعی، سه گام کلی را دربردارد:

گام نخست: نوآندیشی دینی

نوآندیشی دینی، حرکتی است که با اصالت‌بخشی به شرع، آغاز می‌شود: شرع‌محوری و شرعی‌سازی، ساز و کار نوآندیشی دینی محسوب می‌شوند. شرعی‌سازی، در سنت الهی، در چهار حوزه کلی متباور می‌شود: معرفت‌شناسی، خودشناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی.

گام دوم: نوگرایی دینی

نوگرایی دینی، از بستر نوآندیشی دینی بر می‌خizد. در حوزه معرفت‌شناسی، به حکمت نیل می‌کند که بهره‌گیری از ظرفیت تفکر و تعقل و تذکر در انسان، به صورت همه‌جانبه و یک‌پارچه است. در حوزه خودشناسی، در بخش فردی به شناخت و مدیریت نفوس اماره، لواحه، مسوله، ملهمه و مطمئن‌هی خود، و در بخش اجتماعی، به تقوای الهی و نظم در امور، متمایل می‌شود. در حوزه انسان‌شناسی نیز در بخش فردی به ادراک مناسب از مالکیت بر مال و نفس و ناموس، و در بخش اجتماعی به جایگاه عدل و قسط و انصاف می‌پردازد. در حوزه‌ی هستی‌شناسی، به موجود بر بستر وجود اصالت می‌دهد نه بدون آن. همچنین مقوله غیب‌باوری که از ارکان ایمان است و اصل معاد مورد توجه جدی در نوگرایی دینی است.

گام سوم: نوسازی دینی

نوسازی دینی، در دو بخش محقق می‌شود:

الف) در عصر نبوت، بر تافقن انبیا، و در عصر پس از نبوت، باور به ارسال انبیاست.
ب) در عصر پس از انبیا، بر تافقن امامت و ولایت، و توجه و باور توأمان به اصل امامت در کنار اصل نبوت.

مرحله‌ی سوم: سنت حسنہ دینی

پس از سنت الهی (قرآن)، دیگر میراث پیامبر اسلام(ص)، یعنی عترت، مبنای سنت

حسنه دینی هستند. در واقع تجلی قرآن کریم و قرآن مجسم، خود چهارده مقصوم(ع) محسوب می‌شوند. سیره و روش این چهارده تن، سنت حسن دینی است که از محمديت تا مهدويت را دربرمی‌گيرد.

مرحله چهارم: تعالی

حرکت و هجرت از مبدأی به نام سنت سیئه، در سبیل و صراطی به نام سنت الهی (قرآن) و سنت حسن دینی (عترت)، به مقصدی منتج می‌شود که حوزه آن، تعالی نام دارد. تبلور تعالی‌یافتگی در توحید است که در این مرحله، خدایاندیشی، خداگرایی و خدایی‌سازی فرد و جامعه محقق می‌شود. در آبروادی خداگرایی، نیل به تعالی و قرب الهی، مقصد است. هجرت از مبدأ سنت سیئه، به مقصد تعالی، هجرتی انفسی است که صیرورت و شدن انسان از انحطاط به استعلا را در بر دارد و غایت آن «رضایت» خدادست.

تشیع و توسعه

همان‌گونه که اشاره شد، توسعه مفهومی نسبتاً جدید و مدرن است، اما اسلام و بهویژه تشیع با آن بیگانه نیست. رویکرد حکمت اسلامی، و همچنین فقه شیعه به «نوگرایی» و لحاظ نمودن اقتضایات عصری و مقتضیات زمان، رویکردی جدی بوده و هست. بهویژه دستگاه فقهی تشیع، عنصر زمان را که قلب ملاحظات عصری است، به عنوان مؤلفه‌ای کلیدی برمی‌تابد. ویژگی ممتاز تشیع در انطباق عصری است و لا جرم چنین انطباقی، تناوب میان سنت و نوگرایی را به عنوان روش کار، در متن خود می‌پذیرد. البته باید خاطر نشان نمود که این تناوب سنت و نوگرایی در تشیع شامل سنت الهی نمی‌شود و همان‌گونه که در قرآن مجید ذکر شده است، سنت الهی تبدیل بردار نیست. فضای مواجهه با سنت الهی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوْا مَا بِأَنفُسِهِمْ»^۱ این‌گونه نیست که در گذشته تغییر الهی در هر قومی منوط به تغییر انفسی آنان از سوی خودشان بوده باشد، اما اکنون

۱. سوره الرعد، آیه ۱۱.

این سنت متحول شده و بتوان شاهد بود که قومی بدون تغییر در نفس خود، شاهد تغییر الهی در میان خود باشند.

پس مقوله پذیرش کنش متناوب سنت و نوگرایی به عنوان یک روش از سوی مکتب تشیع، مادامی که متعرض سنت الهی نشود، امری ممدوح است، اما در تلقی اسلامی، مقوله توسعه، جامع همه ویژگی‌ها برای حرکت رو به جلو نیست؛ زیرا هر پیشرفت و هر حرکت رو به جلو در جامعه، مادامی که به «رشد» منتج نشود، پذیرفته نیست. «رشد» مفهومی قرآنی است که در برابر «غی»^۱ قرار دارد و بن‌ماهیه کنش‌های اجتماعی «ارشادی» در مقابل فعل و انفعالات اجتماعی «اغوایی» است. در اینجا پرسش این است: توسعه، چگونه به رشد مورد نظر اسلام منتج می‌شود؟

تعالی

توسعه یافتگی، لزوماً به رشد نمی‌انجامد و در تلقی اسلامی، مقوله «تعالی» در کنار «توسعه» مقوم «رشد» خواهد بود. در دکترین توسعه، مبحث انتقال‌شناسی از سنت به نوگرایی و مجددًا به سنت مطرح است، اما در «تعالی»، مبحث «استعلا شناسی» روند تعالی فرد و جامعه در یک حرکت دورانی، مانند پیچش اتومبیل در گذرگاه پارکینگ طبقاء‌تی، روند از پایین به بالا با سازوکاری مشخص است.

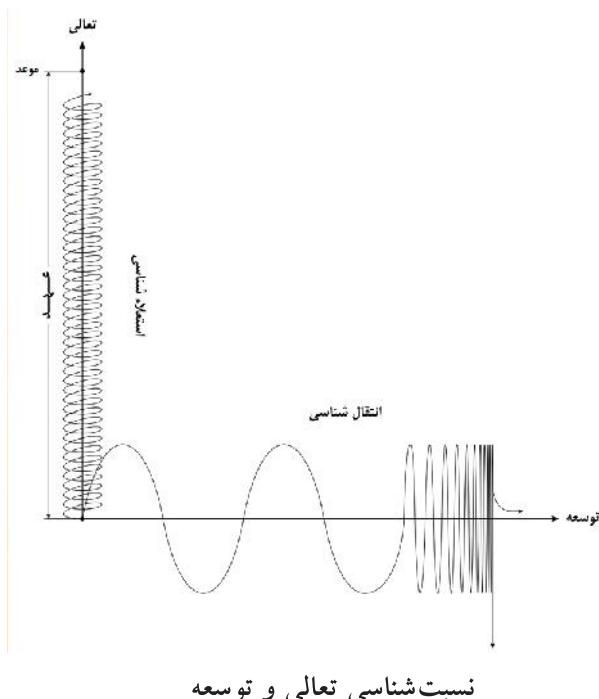
وصیت پیامبر اکرم(ص) در روایت «تقلین» مبنای دکترین تعالی در تشیع محسوب می‌شود. تقلین یا «کتاب خدا» و «عترت» پیامبر(ص) دو منبع هدایت در اسلام هستند. عترت و امامت، در مهم‌ترین کارکرد خود، به عنوان امام متقین (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً)، مسلمین را به مقام تقدیم رسانده، و در آنجا قرآن (هُدًی لِلْمُتَّقِينَ^۲) آن‌ها را تا مرحله بعد هدایت می‌نماید. مجددًا گزاره بعدی در زندگی فردی یا نظام اجتماعی مطرح می‌شود، و یک‌بار دیگر رویه‌ها و آموزه‌های معصومین (علیهم السلام) راهگشای فرد یا جامعه تا

۱. سوره البقره، آیه ۲۵۶.
۲. سوره الفرقان، آیه ۷۴.
۳. سوره البقره، آیه ۲.

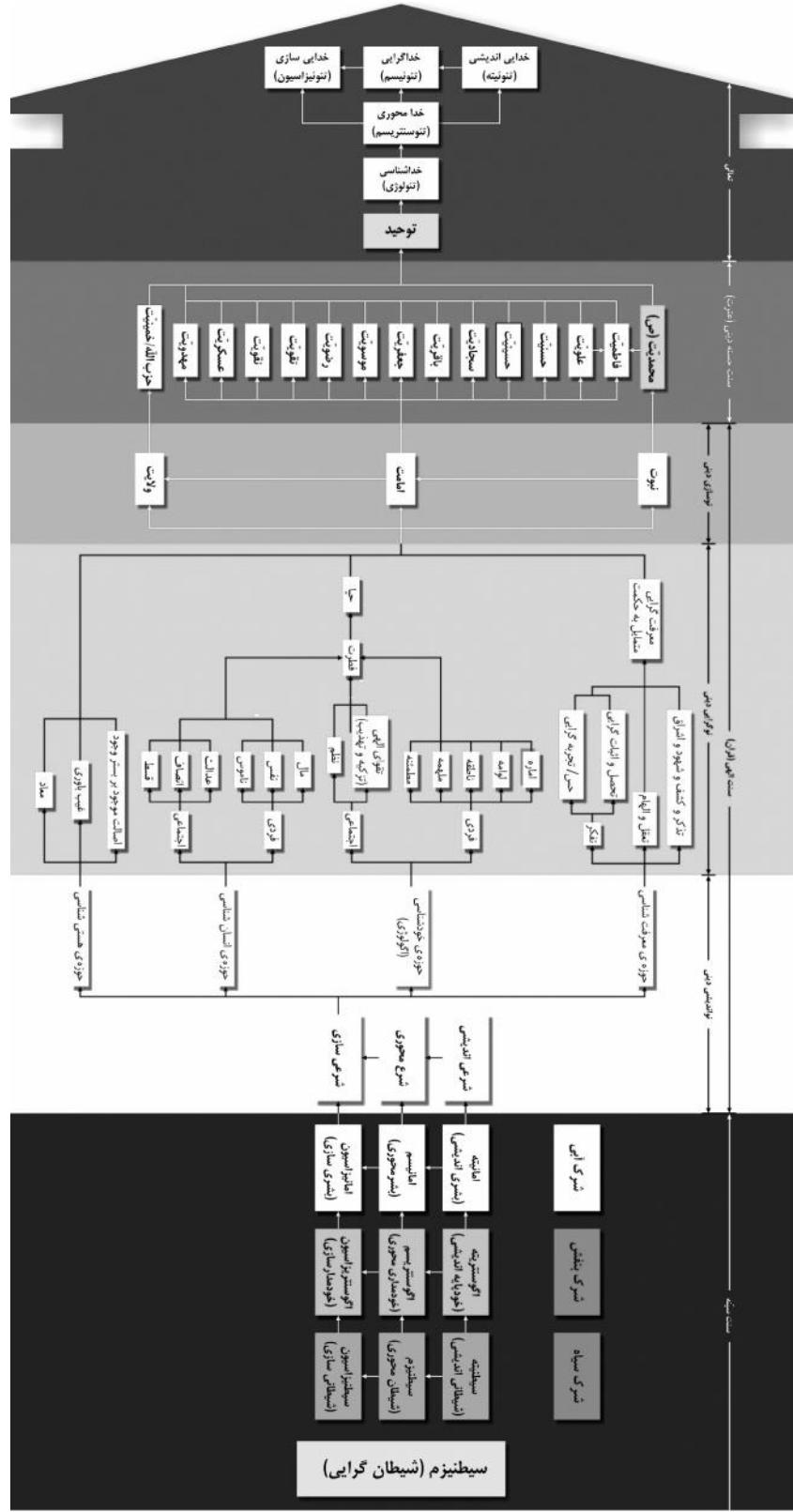
مقام تقواست، و مجدداً نقش قرآن در هدایت تا مرحله بعد متجلی می‌شود. این تناوب میان «هدایت تا مقام تقوا»، و «هدایت قرآنی از مقام تقوا» به بعد، اساس روش «استعلا شناسی» است.^۱

در «توسعه» روند انتقال‌شناسی از سنت به تجدد، روند انطباق «توسعه» با «تاریخ» محسوب می‌شود. اما در «تعالی»، مقوله‌ی تاریخ، موضوعیت ندارد، بلکه «عهد» مطرح است. در واقع استعلا شناسی در حرکت «به مقام تقوا» و حرکت «از مقام تقوا» بر کرسی عهد، و یا بر تحقق عهد استوار است.

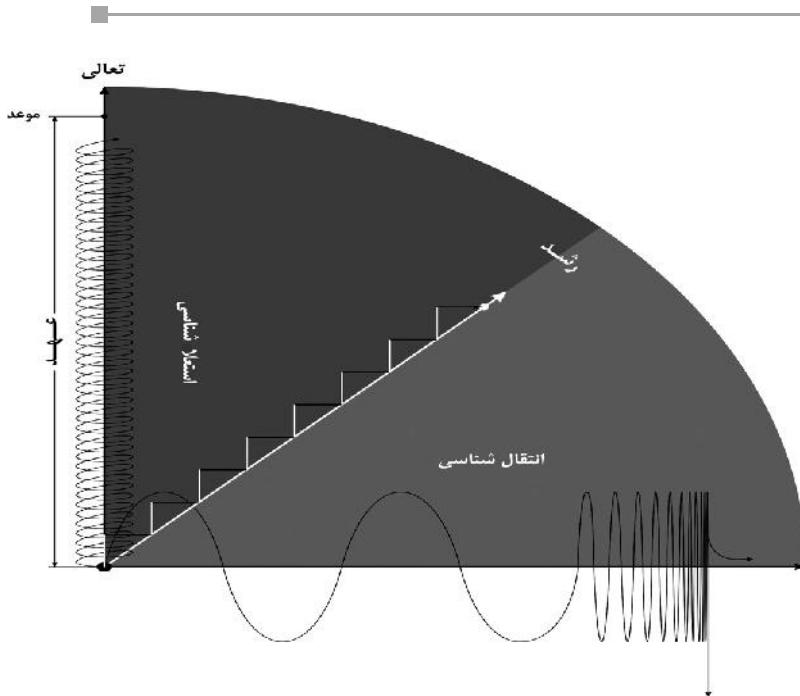
روند انتقال از سنت به تجدد و مجدداً به سنت، در دانش توسعه، «مدیریت^۲» نامیده می‌شود. مدیریت توسعه، مدیریت بر روند انتقال از سنت به تجدد و مجدداً به سنت است، اما در روند تعالی مبتنی بر حرکت «تا مقام تقوا» و سپس حرکت «از مقام تقوا»، در تعالی شناسی «هدایت» خوانده می‌شود. در واقع حرکت در توسعه، کنشی بیرونی و مدیریت‌پذیر است، و حرکت در تعالی، کنشی درونی، و هدایتمند.



1. Strategic Planning - www.Andishkadeh.ir
 2. Management.



تعالی در ابرپارادایم خداگرایی



قاعده رشد مبتنی انتقال‌شناسی و استعلاء‌شناسی

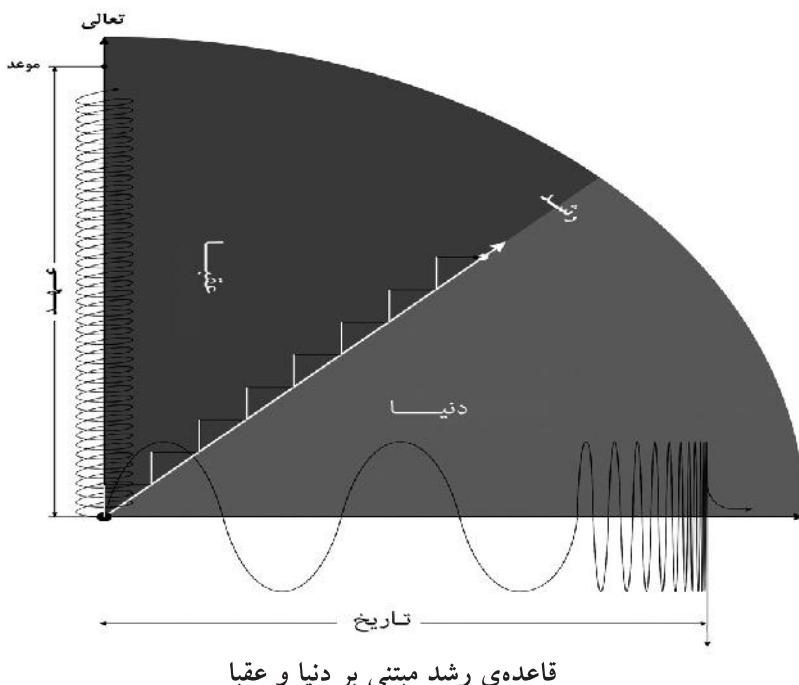
دکترین رشد

توسعه بدون تعالی، صرفاً حرکتی خطی است که اگر به انحطاط نینجامد، لزوماً به استعلا نیز نخواهد انجامید. از سوی دیگر، تعالی نیز، صرفاً کشی انتزاعی می‌نماید که محیط و مناسبات مادی عالم را نادیده انگاشته است، حال آن که «دنیا» مزرعه «آخرت» است، و «عقباً» در نسبت با «دنیا» پدید آمده و شکل می‌گیرد. طرح «توسعه» منهاهی «تعالی» یا طرح «تعالی» بدون «توسعه»، یکسو نگری است و امکان تحقق نخواهد یافت. «بردار» توسعه و تعالی، به «رشد» متجه می‌شود. در این نظام برداری، «آهنگ» توسعه، با «درجه» تعالی، هماهنگ و متوازن شده و مانند کسی که برای رسیدن به «بام» یک ساختمان، پلکانی ایجاد می‌کند و در هر پله، قدم به جلو، و گامی به بالا بر می‌دارد، تا در اثر این حرکت رو به جلو و رو به بالا، به مرور از کف زمین به بام بنا برسد. انسان و جامعه اسلامی نیز ضرورتاً باید در هر قدم توسعه، یک گام تعالی را به صورت هماهنگ و منطبق با ملزمات یکدیگر برداشته، و در قالب برنامه‌های رشد کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت، توسعه و تعالی را در قالب «رشد» محقق نماید. در اینجا «رشد»، حرکت هماهنگ و متوازن «رو به جلو»، و «رو به بالا» در «توسعه» و «تعالی» است که انتظام «عهد» و «تاریخ» را به صورت یکپارچه

«مدیریت» و «هدایت» می‌کند.

نسبت‌شناسی دنیا و عقبا در قاعده رشد

پیچیدگی روند توسعه و الگوهای متعدد آن که تجربه بشری است و نظریه‌پردازی در آن اگر نه به حد اشباع، اما به حد قابل قبولی در فرهنگ جامعه‌سازی و مدیریت بر جوامع امروزی رسیده است، متولی «دنیاسازی» است. رویه‌های توسعه، می‌تواند روش‌های دنیاسازی خوانده شود، که سنت‌های دنیوی ناکارآمد را با تجدد دنیوی جایگزین نماید. از سوی دیگر، با عنایت به عدم کفايت الگوهای توسعه برای ساخت و پرداخت آخرت و عاقبت مطلوب و مورد نظر انسان مسلمان، «تعالی» و روند حاکم بر سازوکار تحقق آن، متولی «عقبا» و عاقبت فرد و جامعه اسلامی است. قرآن مجید عاقبت مطلوب را از آن اهل تقوا معرفی می‌نماید. (إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ). در اینجا «بردار رشد»، حاصل انطباق دنیاگرایی با عقباگرایی است.^۲



۱. سوره هود، آیه ۴۹.

2. Strategic Planning - www.Andishkadeh.ir

نتیجه‌گیری

در ضرورت تبیین و بازخوانی مبانی و مفاهیم بنیادی تفکر فلسفی و مقایسه آن با مفاهیم بنیادی در تفکر حکمی شیعی که برگرفته از مفاهیم قرآنی است و سیر در ادوار گوناگون تفکر فلسفی غرب، مکاتب و نظریه‌های گوناگون آن - که در این تحقیق به صورت موجز مورد بررسی قرار گرفت - آنچه بهوضوح قابل مشاهده است، سیطره‌ی اولانیسم در مکاتب فکری غربی در دوره‌های گوناگون به اشکال و عنایین مختلف است؛ و همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، اولانیسم با محوریت انسان، همه چیز را با بشر تعریف می‌کند، حتی خدا و الگویی از قوانین و مقررات عرفی و آنچه که انسان چه فردی و چه جمعی درست بداند، برای زندگی ارائه می‌دهد و این یعنی سکولاریزم و سبک زندگی غربی یا به عبارت دقیق‌تر سبک زندگی آمریکایی که امروزه سبک زندگی غالب در جهان است.

اما در مقابل، تفکر تئوئیستی با محوریت خدا، همه چیز را با خدا تعریف می‌کند، حتی انسان و الگویی برای زندگی ارائه می‌دهد از آنچه خدا درست می‌داند؛ و این یعنی سبک زندگی دینی یا به عبارت دقیق‌تر سبک زندگی محمدی(ص)؛ و پر واضح است قوانین و مقررات این الگوی زندگی از قرآن و شرع برگرفته شده است.

نکته قابل توجه این است که گرچه می‌توان از روش علمی مورد استفاده در تفکر فلسفی غرب جهت تبیین مفاهیم و استخراج قواعد بهره گرفت، اما به لحاظ محتوایی و مفاهیم بنیادی، تفکر اسلامی شیعی و به تبع آن، قوانین آن و سبک زندگی دینی با محتوا و قوانین و سبک زندگی غربی کمترین سنتیت و وجه اشتراک را داشته و حتی در بسیاری از موارد در تضاد با یکدیگر هستند.

نکته‌ای که در پایان اشاره به آن خالی از لطف نیست این است که در مقابل مفهوم کلان جامعه مدنی و انسان متمدن که آرمان قائلان به تفکر غربی و نتیجه‌ی نهایی این تفکر است، در تفکر تئوئیستی مفهوم «هجرت» و انسان مهاجر و جامعه هجری مطرح است. وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَ سَعَةً وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَ رَسُولِهِ

ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا (نسا / ۱۰۰)

کسی که در راه خدا هجرت کند، جاهای امن فراوان و گستردگی در زمین می‌یابد. و هر کس به عنوان مهاجرت به سوی خدا و پیامبر او، از خانه خود بیرون رود، سپس مرگش فرا رسد، پاداش او بر خداست؛ و خداوند، آمرزنده و مهربان است.

(البته سیر شکل‌گیری جامعه هجری در یک مطالعه تطبیقی و تبیین نسبت این دو، توسط نگارنده مورد بررسی قرار گرفته است.)

کتابنامه

- قرآن کریم
- ۱. بکولا، ساندرو، ۱۳۸۹، هنر مدرنیزم، تهران، نشر فرهنگ معاصر، چاپ دوم
- ۲. دورانت، ویل، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ شانزدهم
- ۳. روین اشتاین، دیوید، ۱۳۸۶، پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی، تهران، نشر نی، چاپ اول
- ۴. ریترر، جورج، ۱۳۷۴، نظریه جامعه‌شناسی دوران معاصر، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم
- ۵. زاهدی، محمدجواد، ۱۳۸۶، توسعه و نابرابری، تهران، انتشارات مازیار، چاپ سوم
- ۶. سارتر، ژان پل، ۱۳۸۹، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ سیزدهم
- ۷. ساروخانی، محمدباقر، ۱۳۸۸، روش‌های تحقیق در علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ شانزدهم
- ۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، مدارا و مدیریت، تهران، انتشارات صراط، چاپ سوم
- ۹. سلسله درس گفتمانی کلبه کرامت (حسن عباسی) www.andishkadeh.ir
- ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، آموزش فلسفه، جلد یک، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ نهم
- ۱۱. هالینگ دیل، ز.ج، ۱۳۸۱، تاریخ فلسفه غرب، تهران، انتشارات فقنوس، چاپ چهارم
- ۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۹، تاریخ فلسفه، جلد ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

ششم