

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک‌نگاشت‌های  
الگوی اسلامی ایران پیشرفت

# ماهیت پیشرفت و ضرورت تاملی در مبانی آن در الگوی اسلامی ایران پیشرفت

اردیبهشت ۱۳۹۳

رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

**باید در طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت  
بر چهار عرصه‌ی فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود  
که در این میان، موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه‌ی عرصه‌ها است**

در دیدار اعضای شورای عالی  
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت  
۱۳۹۱/۱۲/۱۴

سرشناسه	: مشکات، محمد، ۱۳۴۳ -
عنوان و نام پدیدآور	: ماهیت پیشرفت و ضرورت تأملی در مبانی آن در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت/ نگارش محمد مشکات.
مشخصات نشر	: تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	: ۱۰۰ ص.
فروست	: سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: ۲۷.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۷۶۱۱-۱۵-۹-۵۰۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: پیشرفت
موضوع	: پیشرفت - جنبه‌های مذهبی - اسلام
شناسه افزوده	: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۳ م ۲/م ۸۹۱/م HMA
رده بندی دیویی	: ۳۰۳/۴۴۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۶۴۸۴۴۲

**سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت:  
ماهیت پیشرفت و ضرورت تأملی در مبانی آن در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت**

نگارش: محمد مشکات (استادیار و مدیر گروه فلسفه دانشگاه اصفهان)

ناشر: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نوبت چاپ: اول، اردیبهشت ۱۳۹۳

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹-۱۵-۷۶۱۱-۶۰۰-۹۷۸

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

تلفن: ۰۲۱ ۸۸۰۱۴۶۴۸ - ۰۲۱ ۸۸۶۳۴۰۰۸

[www.olgou.ir](http://www.olgou.ir)

[Email:olgou@olgou.ir](mailto:Email:olgou@olgou.ir)

نشانی: تهران، خیابان جلال آل‌احمد، روبه‌روی بیمارستان شریعتی، شماره ۳  
تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است.  
مسئولیت دیدگاه‌های بیان‌شده در این تک‌نگاشت بر عهده مؤلفان محترم است.

## پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به صورت تک نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید. تک نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رساندند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.



## فهرست

۵	چکیده
۷	مقدمه
۱۱	فصل اول: ماهیت پیشرفت
۱۱	ماهیت پیشرفت در الگوی پیشرفت باوری غرب
۱۸	هرم پیشرفت در الگوی غربی
۲۹	فرجام پیشرفت باوری الگوی غربی
۳۷	ماهیت پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۴۰	منطق پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی
۴۱	منطق عقل معاش در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۴۴	منطق فلسفی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۵۷	منطق اسلامی پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی
۷۰	منطق ایرانی پیشرفت
۷۰	الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این برهه زمانی
۷۲	طالب تغییر بودن در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۷۴	سطوح پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی
۷۵	نسبت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و علم زدگی
۷۶	پیشرفت چونان قانونی حاکم بر تاریخ
۷۷	فرجام پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی
۷۹	فصل دوم: ضرورت تاملی در مبانی پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی
۸۰	ضرورت تاملی در مبانی پیشرفت از منظر جهانی شدن
۸۳	ضرورت تاملی در مبانی از منظر خلوص الگو از التقاط
۸۳	ضرورت تاملی در مبانی از منظر الگو بودن الگو
۸۳	ضرورت تاملی از منظر اسلامیت الگو (و راهکار تامل)
۸۹	ضرورت تاملی معطوف به ایرانیت
۹۰	نتیجه
۹۸	منابع



### چکیده

شرط تحقیق آن است که ما برای ترسیم ماهیت مطلوب پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی، ابتدا ماهیت موجود پیشرفت در جهان را، در عمر سیصد ساله‌اش شناسایی نماییم. در این جا، به همین دلیل و دلایلی دیگر، نخست ماهیت پیشرفت در الگوی غربی ترسیم می‌گردد. در آغاز باید پرسید که آیا پیشرفت‌باوری در الگوی غربی دارای منطق و الزامی فلسفی و یا دینی و زمینه‌ای فکری بوده است؟ چنان که خواهیم دید، این ایده تحت تاثیر الگوی (پارادایم) علم تجربی و البته شرایط پیچیده اجتماعی، و در نتیجه، با گذری روان‌شناختی شکل گرفته است. اعتقاد به قانون ترقی در غرب با همین گذر روان‌شناختی در هرمی با سطوحی ششگانه شکل گرفت. البته اندیشه دکارتی نیز به ویژه در یکی از سطوح ششگانه پیشرفت یعنی فناوری و صنعت، زمینه‌سازی فراوانی کرده است. اندیشه‌های دیگری نیز از قرن هفدهم در بالیدن قانون ترقی موثر افتاده‌اند. از آن جا که این اعتقاد به پیشرفت با گذر یاد شده طلوع کرده بود در برهه‌هایی مانند فاصله دو جنگ جهانی، دستخوش افول و بالاخره در عصر فرامردن جای خود را به یأس از پیشرفت و به پوچ‌گرایی داده است. مطالعه ماهیت این الگوی پیشرفت، آرام آرام، پرسش‌های لازم را برای طراحی و ترسیم ماهیت الگویی مطلوب و رقیب، یعنی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، پیش روی این نگارنده گذارده است. به‌طور مثال، منطق و الزامات پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی چیست؟ پیشرفت در این الگو از منطق‌ها و الزامات متعددی بهره‌مند است. منطق عقل معاش، منطق فلسفی و منطق دینی و الزامات ایرانیت. از لحاظ دینی، الزامات و منطق پیشرفت بر مبنای جهان‌بینی اسلامی مورد نظر قرار می‌گیرد. همچنین، به‌طور خاص، منطق و الزامات قرآنی و روایی پیشرفت نیز مورد توجه خواهد بود. از منظر فلسفی نیز امکانات فلسفه اسلامی برای حمایت از پیشرفت و منطق و الزام فلسفی آن مورد



پرسش قرار گرفته است. ایرانیت نیز به‌اشاره در وجوهی چهارگانه الزامات خاصی را برای پیشرفت ارائه نموده است. پرسش‌های دیگر: منطق الگوی اسلامی ایرانی برای پیشرفت فناوری و صنعت با منطق الگوی غربی در این زمینه چه تفاوتی دارد؟ و به‌طور کلی منطق آن در زمینه پیشرفت در سطح فناوری و صنعت چیست؟ سطوح دیگر پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی چیست؟ فرجام پیشرفت در این الگو چگونه است؟ آیا پیشرفت در الگوی ما نیز، همانند الگوی غربی، چونان قانونی حاکم بر تاریخ تلقی می‌شود؟ البته در دل این پرسش‌ها، در هر دو الگو، مسایلی فرعی نیز مطرح شده‌اند. اما چنان‌که گفته شد همه این پرسش‌ها برای نگارنده به‌طور پسینی ظهور کرده‌اند، یعنی پس از یا در خلال نظرورزی به ماهیت پیشرفت موجود در الگوی غرب. و آنچه در این‌جا مکتوب می‌گردد در واقع روایت سیر گام‌به‌گام اندیشه نگارنده است که تقریباً با همان حرکت گام‌به‌گام ذهن نگارنده، در شناسایی ماهیت پیشرفت موجود در غرب و ترسیم ماهیت مطلوب پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی را به قلم سپرده است تا خواننده نیز همان سیر ذهنی او را تعقیب و تماشای نموده و قضاوت نماید، و دیگران بتوانند این مسیر را آن گونه که خود می‌توانند تعقیب نمایند. لازم به توجه و تاکید است که ما در این‌جا طراحی ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را از الگوی غربی پیشرفت عاریت نمی‌گیریم، بلکه صرفاً پرسش‌های لازم برای این طراحی را با مطالعه در ماهیت الگوی غربی به دست می‌آوریم. در فصل دوم این تحقیق، که برخلاف فصل نخست کوتاه خواهد بود، گام دوم از چهارگام لازم برای تولد الگوی اسلامی ایرانی برداشته می‌شود. در حالی که خواننده محترم با مطالعه فصل نخست به نتایجی متعدد، از جمله ضرورت تأملی در مبانی اسلامی ایرانی پیشرفت به‌طور ملموس، دست یافته است، فصل دوم در راستای تقویت این یک نتیجه خاص، جدای از منظر ماهیت، از چند منظری دیگر، ضرورت تأملی در مبانی الگو را آشکارتر می‌سازد: منظر جهانی‌شدن، منظر خلوص الگو از التقاط، منظر الگو بودن الگو، منظر اسلامیت و منظر ایرانیت. در این فصل گاه به مناسبتی مهم، راهکارهایی عملی نیز ارائه شده است. ضمناً از جمله نتایج مهم دیگر فصل نخست آن است که، به‌طور قهری، در اثر شفافیت یافتن ماهیت پیشرفت در الگوی مطلوب، راه برای تشخیص و ترسیم مبانی، مولفه‌ها و اهداف الگو هموار و در معرض دید قرار می‌گیرد. هرچند این نتیجه قهری در زمره اهداف این تحقیق نبوده است.



## مقدمه

«وقتی می‌گوئیم الگوی ایرانی-اسلامی پیشرفت یعنی یک نقشه جامع. بدون نقشه جامع دچار سردرگمی خواهیم شد، همچنان که در طول این سی سال به حرکت‌های هفت‌وهشتی بی‌هدف و زیگزاگ مبتلا بودیم و به این در آن در زدیم گاهی یک حرکتی را انجام دادیم بعد گاهی ضد آن حرکت و متناقض با آن را هم در زمینه فرهنگ هم در زمینه اقتصاد و در زمینه‌های گوناگون انجام دادیم این به این خاطر است که یک نقشه جامع وجود نداشته است این الگو، نقشه جامع است که به ما می‌گوید که به کدام طرف به کدام سمت برای کدام هدف حرکت می‌کنیم.» (قسمتی از بیانات مقام معظم رهبری در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی: ۱۰).

این شاید بهترین بیانی است که نیاز ما را به تدوین الگوی جامع پیشرفت نشان می‌دهد. اما اگر الگوی اسلامی ایرانی مسیر (ریل) پیشرفت کشور ما خواهد شد، به نظر می‌رسد، خود این الگو هم نیازمند مبانی (ریلی دگر) است. ولی از سوی دیگر، طراحی مبانی دقیق آن بدون شناخت هرچه دقیق‌تر ماهیت پیشرفت ممکن نیست. بنابراین، پایه (یا ریل) اصلی الگوترسیم روشن کردن ماهیت پیشرفت در این الگوست. اگر این قدم برداشته نشود و یا سرسری و با مسامحه، یا در تاریکی و یا در سایه روشن و به اجمال و ابهام طی شود و یا کار و بار آن بر دوش وضوح و روشنی گذارده شود، بیم آن می‌رود که «دیوار» الگو نیز تا «ثریا» مانند حرکت‌های دیگر دچار حرکت «هفت و هشتی» شده و فرجامی «یأس» آلود یابد. به نظر می‌رسد چهار مرحله یا گام پی‌درپی، برای تولد سالم الگوی اسلامی ایرانی، لازم و ضروری است. در گام نخست باید ماهیت پیشرفت را در الگوی اسلامی ایرانی تبیین نمود. در گام دوم با توجه کامل به بصیرت‌هایی که در گام نخست به دست می‌آید و با توجه به چند منظر دیگر، از جمله جهانی‌شدن، نفس ضرورت



تأملی در مبانی الگو را بیش از پیش ملموس ساخت. آنگاه در گام سوم براساس بصیرت‌های ملموس شده، باید اقدام به ترسیم مبانی و اهداف الگو نمود و در گام چهارم به تدوین الگو بر اساس سه گام قبلی پرداخت. **تاکید می‌کنیم که اگر الگوی پیشرفت مسیر (ریل) حرکت کشور را مشخص می‌سازد گام اول و سوم نیز مسیر (ریل) تدوین الگو را مشخص می‌سازد.** بی‌شک کوچک‌ترین غفلت و سستی در این جا مانع تولد الگویی بدیع و ممتاز و مستقل می‌گردد. و این جای بسی دریغ خواهد بود که اینک که بعد از سه دهه، تجارب گوناگون ما را به ضرورت تدوین الگو رسانده است، تمام تلاش ما بر تدوین خود الگو قرار گیرد و از سنجش و دقت کافی در ماهیت و بنیادهای آن بازمانیم و یا از رصد جنبه‌ای از جنبه‌های مورد نیاز آن غفلت ورزیم. و در گام نخست نسبت ماهیت مطلوب آن را با ماهیت الگوی موجود غربی به دقت روشن نسازیم، آن هم الگویی که به دنبال قهر و غلبه و تحمیل خود بر هر فرهنگ و تمدنی در دهکده جهانی است و ابزارهای لازم برای این کار را نیز در اعماق ملل دیگر داراست. در این میان، اهمیت گام نخست بی‌تردید از هر سه گام دیگر بیشتر است، زیرا مادام که ماهیت پیشرفت به‌طور دقیق مورد شناسایی قرار نگرفته است، تدوین کنندگان آن چگونه بدانند که دقیقا به دنبال تدوین چه چیزی هستند؟! به این‌سان، این تحقیق دو هدف اصلی و فرعی دارد. هدف اصلی همان گام نخست و هدف فرعی همان گام دوم است. مسایل این تحقیق نیز دو مساله اصلی و فرعی است که به همین دو هدف بر می‌گردد. البته این تحقیق بدون آن که تعهدی نسبت به گام سوم یعنی تبیین مبانی و اهداف بسپارد، در ضمن تأملات خود در دو گام مورد تعهدش، گاه و بی‌گاه پرتوهای غیرعمدی بسیاری به منطقه مربوط به گام سوم می‌افکند. این پرتوها که مربوط به گام سوم هستند، به‌طور قهری و طبیعی پیش‌آمد می‌کنند، و نویسنده هم آن‌ها را برجسته نمی‌نماید و از کنار آن‌ها می‌گذرد. گویی این اقتضای پرداختن به ماهیت پیشرفت است که گاه و بی‌گاه به‌طور قهری منطقه مربوط به گام سوم، یعنی مبانی و اهداف پیشرفت، نیز در سایه روشن، اندکی، خودنمایی کنند. اما مخاطب باید بداند که آنچه در این باب که مربوط به گام سوم است، خودنمایی کند به صرافت طبع پیش‌آمده است و از تعهد و تعمد نویسنده خارج بوده و نویسنده از کنار آن‌ها می‌گذرد. البته نگارنده از این نتایج غیرعامدانه، که چون جرقه‌ای می‌درخشند، خشنود است زیرا چنین نتایجی مسلما برای کسانی که می‌خواهند سومین گام الگو را





طی کنند راه را هموارتر و در معرض دید بهتر قرار خواهد داد و حرکت در آن مرحله به سرعت و سهولت بیشتر خواهد بود. به هر حال، مساله اصلی مورد تعهد ما این است که ماهیت پیشرفت در این الگو چیست؟ و مساله فرعی ما این است که چگونه می توان ضرورت تأملی در مبانی الگو را در حدی فراتر از اعتقاد متعارف ملموس ساخت؟ مساله اصلی در فصل طولانی تر نخست و مساله فرعی در فصل کوتاه دوم مطرح می گردند. اما این مساله اصلی، ما را به تأملی در ماهیت پیشرفت غربی، که عمری سیصد ساله دارد، فرا می خواند، زیرا از جمله فواید مهمش این است که مسایل جزیی و عینی فراوانی را که همه در دل مساله اصلی قرار دارند، بر ما می گشاید و ما را از پژوهشی در خلا و عالم انتزاع رهانیده و فارغ از تجربه عینی دیرپا و مستمر ملل دیگر و بی بهره از تجارب و عبرت های آنان نمی سازد. البته چیزی که همواره در طول نگارش سبب نگرانی نگارنده بوده است، افزایش حجم این نوشتار از مقدار معین شده بوده است، اما ذات این موضوع و تعهد نگارنده به مسایل مندرج در آن، امکان پابندی دقیق به محدودیت تعیین شده را سلب کرده است. در عین حال، نگارنده بسیاری از مناطق بحث را به رغم خواست خود، به اجمال و یا به اشاره طی کرده است. اما مناطقی که در آن ها درنگ نموده است در این مبحث ضروری تر به نظر رسیده اند و هر بار که نگارنده خواسته است چیزی از آن ها بکاهد برای وی عملی نبوده است. امید است بتوان در مجالی بیشتر موارد یاد شده را نیز اندکی به روشنی تبیین نمود.





## فصل اول: ماهیت پیشرفت

در این فصل اولین و زیربنایی‌ترین گام از چهار گام لازم برای تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برداشته می‌شود. این فصل بخش عمده این نوشتار را به خود اختصاص می‌دهد، زیرا مساله اصلی از آن همین فصل است. در این فصل، نخست، ماهیت الگوی موجود پیشرفت در جهان مدرن مورد نظر قرار می‌گیرد و سپس به ماهیت مطلوب الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت خواهیم پرداخت. البته تأکید می‌کنیم که ما در این جا طراحی ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را از ماهیت الگوی غربی پیشرفت عاریت نمی‌گیریم، بلکه با مطالعه در ماهیت پیشرفت باوری غربی به پرسش‌های لازم برای طراحی الگوی مطلوب دست می‌یابیم.

### ماهیت پیشرفت در الگوی پیشرفت باوری غرب

اولین نکته بنیادین در کار تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت این است که بپرسیم ماهیت پیشرفت در این جا چیست؟ دقیقاً آنچه در ذهن طراحان این اصطلاح وجود داشته است چه بوده است؟ آیا پیشرفت در این جا معنایی مطابق یا متاثر و یا نزدیک به پیشرفت در اندیشه پیشرفت یا ایده پیشرفت که یکی از مولفه‌های مدرنیته است دارد؟ و یا کاملاً بدون ارتباط و قرابت با آن است؟ هرچه در ماهیت پیشرفت بیشتر تأمل بورزیم، گام دوم را بهتر خواهیم برداشت، یعنی ضرورت تأملی در مبانی آن را بیشتر لمس خواهیم نمود و در نتیجه گام سوم یعنی تأملی در مبانی و اهداف را با جدیت و استواری و موشکافی بیشتری طی خواهیم کرد. مادام که چیستی و ماهیت پیشرفت روشن نباشد مبانی و اهداف و در نتیجه، خود الگوی پیشرفت نیز هرچه بیشتر در غباری از ابهام فرو می‌ماند.



ماهیت پیشرفت چیست؟ امروزه ممکن است طرح چنین پرسشی پرسش از وضاحت به شمار آید. لکن باید مراقب بود که در اثر این وضوح دو نکته مغفول نماند. یکی آن که ماهیت پیشرفت در دوره مدرن غرب تحت عنوان ایده پیشرفت<sup>۱</sup> یا اندیشه پیشرفت و یا پیشرفت‌باوری<sup>۲</sup> مطرح بوده است. و این اندیشه دارای ماهیتی خاص است که نمی‌توان آنرا واضح به معنای بی‌نیاز از توضیح دانست. و نکته دوم این که پیشرفت، برای اهل نظر با پرسش‌هایی همراه است، این پرسش‌ها را نیز نمی‌توان به وضوح کلمه پیشرفت واگذار نمود. وضوح بیش از حد اما ظاهری واژه‌ها همان قدر در استعمال‌شان در طرح‌های کلان تمدن‌ساز لغزنده‌اند که واژه‌های دشوار سرشار از ابهام، گمراه‌کننده‌اند. برخی از پرسش‌ها در این جا از این قرارند: ماهیت پیشرفت چیست؟ و مقصود از آن کدام است؟ متعلق پیشرفت دقیقا چیست؟ آیا پیشرفت دارای سطوح مختلف است؟ آیا اساسا پیشرفت ممکن است؟ آیا پیشرفت به لحاظ تجربه محقق گردیده است؟ پیشرفت دارای چه الزام یا منطقی است؟ آیا به دلیل عقلی قائل به پیشرفتیم؟ یا علمی؟ یا روانی؟ یا دینی؟ یا...؟ آیا پیشرفت‌های علمی اخیر در ایران ما را به فکر تنظیم الگو انداخته است یا پیشرفت‌های علمی غرب؟ یا اندیشه پیشرفت به عنوان یک مولفه دوره مدرن در غرب؟ و اگر هیچکدام، پس چه چیزی پیشرفت را موجه می‌سازد و چه چیزی ما را به آن الزام می‌کند و الگوی ما چه تفاوت جوهری با اندیشه پیشرفت غربی به عنوان رقیب الگوی اسلامی ایرانی دارد؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهد که ماهیت پیشرفت نیازمند توضیح است. به علاوه به نظر می‌رسد بسیاری از قیل و قال‌ها، بر سر پیشرفت در کشور ما از سوی جریان‌های فکری متفاوت، به دلیل عدم توجه عمیق به این پرسش‌هاست. یعنی با اتخاذ موضع دقیق در این گونه پرسش‌ها بسیاری از این اختلاف آراء منحل خواهد شد و اساسا زمینه و مساله‌ای برای اختلاف باقی نخواهد ماند. ما البته در این نوشتار کوچکترین اشاره‌ای به این جریان‌های فکری و دیدگاه‌های آن‌ها نخواهیم داشت، زیرا این خود موضوع دیگری است که پژوهشی جداگانه می‌طلبد. بگذریم، به نظر می‌رسد برای تأملی در بسیاری از این پرسش‌ها یک راه عینی، که به دور از ذهنی‌بافی محض باشد، این است که نخست ماهیت پیشرفت محقق در جهان را، که همان پیشرفت غربی است، مورد تأمل قرار دهیم. البته در همین آغاز باید توجه و تاکید کرد که ما در این جا در صدد سیاه‌نمایی و نقد

1. The Idea of Progress

2. progressism



منفی پیشرفت غربی نیستیم. یعنی هدف این تحقیق نقد و رد پیشرفت غربی نیست. گو آن که نتیجه تحقیق ما نقد و ارزیابی پیشرفت باوری غربی خواهد بود. اما در این جا ما هرگز برای این هدف قلم نزده ایم. نگارنده در این جا صرفاً به ماهیت این الگوی غربی نظر خواهد کرد و در این کار از آنچه معمولاً برای خود متفکران غربی پذیرفته شده است، بهره خواهد برد. به علاوه، بسیاری از این نظرورزی‌ها به لحاظ تاریخ انکارناپذیر ایده پیشرفت صورت می‌گیرد. ما نگاه خود را به اعماق دوره پیش از مدرن می‌افکنیم تا بنگریم در آن دوردست‌ها چه اثری از ایده پیشرفت می‌توان دید. و بعد به سرآغاز دوره مدرن نظر می‌افکنیم؛ یعنی آن جا که نطفه ایده پیشرفت شکل می‌گیرد. و دقیق می‌نگریم تا بدانیم این ایده چگونه تولد می‌یابد و چگونه نزار می‌گردد و چگونه می‌میرد. تولد و نزاری و مرگ آن چیزی نیست که ما یا دیگری حکم براند، بلکه امری است که در تاریخ فلسفه مدرن و پست مدرن ثبت شده است. به عبارتی، بدون آن که در بحث عنوان‌گذاری نماییم نگاه ما به سه دوره پیشامدرن، مدرن و پسامدرن خواهد بود. و به ایده پیشرفت پیش از تولد آن و از تولد تا نمو و از نمو تا نزاری و مرگش در پست مدرن - فقط - نظر خواهیم کرد. و البته در این نظرورزی به حدیث متفکران غربی مراجعه خواهیم نمود. اما باز تکرار می‌کنیم که این کار به منظور نقد و ارزیابی ایده پیشرفت غربی صورت نمی‌گیرد، بلکه فقط برای تشریح ماهیت آن انجام می‌پذیرد، آن هم به این هدف که ذهن خود را برای طراحی ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت پرسش‌مندتر سازیم. آنگاه برای پاسخ به آن پرسش‌ها دیگر هیچ نظری به الگوی پیشرفت غربی نخواهیم داشت، و از آن چیزی به عاریت نخواهیم گرفت.

نکته دقیق درباره این تولد و نزاری و مرگ این است که این سه مربوط به ایده و اعتقاد به پیشرفت‌اند. بنابراین، اگر کسی از این نکته غفلت کند به نظر می‌رسد دچار حیرت گردد که چگونه در این جا سخن از نزاری و مرگ رانده می‌شود در حالی که ما هر روز با پیشرفت جدیدی در علوم و صنایع مواجهیم.

اعتقاد به ترقی، اندیشه پیشرفت، پیشرفت باوری یا ایده پیشرفت یکی از مولفه‌های تفکر مدرن غرب است. این اعتقاد در غرب مدرن، ماهیت فلسفی یا دینی ندارد یعنی خواستگاه آن تعقل و استدلال فلسفی و مذهبی نیست، بلکه ماهیتی کاملاً علمی دارد، به این معنا که خاستگاه آن علم تجربی و موفقیت‌های پی‌درپی آن است. یعنی موفقیت‌های پی‌درپی



علم تجربی منشا این اعتقاد و یا باور شده است که در تاریخ بشر یک الگوی دگرگونی قطعی و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد که تنها در یک جهت کلی صورت می‌گیرد و به طرف مطلوب‌تر شدن اوضاع و احوال نسبت به وضعیت قبلی پیش می‌رود. اندیشه ترقی فرضیه‌ای حاوی ترکیبی از گذشته و پیش‌بینی آینده است و مستلزم نوعی جبرگرایی<sup>۱</sup> است، (ر.ک. نک، فرانکل، ۱۳۷۵: ۲۲۵-۲۰۹). سیدنی پولارد در کتاب اندیشه ترقی تصریح می‌کند که امروزه اندیشه ترقی را مذهب جدید، یا جانشین جدید مذهب، می‌نامند و در قسمتی دیگر می‌افزاید: علم، اتکاء به انتظام سرمدی عالم را برانداخت، و خود به مهم‌ترین جنبه زندگی انسان تبدیل شد. و از این‌جا بود که انسان توانست به اصل پیشرفت و قوف حاصل کند (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۴ و ۲۱). باری پیشرفت‌های علمی گویا سبب شد تا بشر غربی به قانونی به نام قانون ترقی یا پیشرفت دست بیابد. این قانون البته به سطح علوم تجربی اطلاق نمی‌شد و به سطوح دیگری نیز که به آن، در هرم پیشرفت، اشاره خواهیم کرد کاربست یافت. اما چنانکه اشاره گردید، این قانون بر مبنای فلسفه و یا مذهب پدید نیامد، به عبارتی، گذر به این قانون یک گذر منطقی نبوده است، بلکه این گذر یک گذر روان‌شناختی است. در آن‌جا که ما از مقدماتی منطقی نتوانیم به یک نتیجه دست بیابیم این گذر منطقی نام می‌گیرد اما در جایی که منطقی از مقدماتی نتوان به نتایجی دست یافت، بلکه صرفاً به جهت احساس و تمایل درونی خواهیم به نتیجه‌ای باور پیدا کنیم این گذر، منطقی نیست و روان‌شناختی است. برخی در این‌جا مثال جالبی زده‌اند: مانند این که شما وقتی از معلم خود چند پرسش را می‌پرسید و او به درستی پاسخ می‌دهد، احساسی در شما ایجاد می‌شود که بقیه پرسش‌هایی که هنوز نپرسیده‌اید را نیز می‌داند. این گذرها در انسان مهار پذیرند، اما به نظر نمی‌رسد که تعطیل کردنشان به سادگی ممکن باشد. به بیان دیگر، در میان علوم فقط علوم تجربی هستند که می‌توانند جهان را تغییر دهند. زیرا اولاً به ما قدرت تبیین می‌دهند، یعنی به کمک علم تجربی پدیده‌های مشاهده‌شده را تبیین می‌کنیم؛ ثانیاً به ما قدرت پیش‌بینی نسبت به امور مشاهده‌ناشده می‌بخشند؛ و ثالثاً توانایی ضبط و مهار پدیده‌ها را ایجاد می‌کنند و رابعاً ما می‌توانیم برای تغییر طبیعت برنامه‌ریزی کنیم. از طرفی با ظهور فلسفه دکارتی انسان مبنا و تکیه‌گاه عالم شده است و می‌خواهد بر جهانی که خود را قوام‌بخش آن می‌داند

1. determinism



غلبه یابد و در آن به دلخواه خود تصرف و تغییر ایجاد نماید- این مطلب توضیح خود را می‌طلبد که فعلا از آن می‌گذریم- اینک برای کسی که خواهان تغییر جهان است علوم تجربی با توجه به آن چهار ویژگی بسیار مطلوبند. از سوی دیگر وقتی که انسان طالب تغییر جهان، این مطلوبیت مهم خود را در علم تجربی می‌یابد کم‌کم علم تجربی برای وی هاله‌ای از قداست می‌یابد و تبدیل به الگو (پارادایم) می‌شود. اما این جنبه الگو شدن علم تجربی، یعنی این که انسان بخواهد در سطوح دیگر غیر از سطح علم تجربی نیز از الگوی علم تجربی پیروی کند، یک گذر منطقی نبوده است، بلکه گذری روان‌شناختی است. اندیشه پیشرفت در این جاست که کم‌کم شکل گرفته است. یعنی پیشرفت‌های علم تجربی انسان را به فکر الگوی دگرگونی قطعی و اجتناب ناپذیر سطوح دیگری از زندگی بشر و تاریخ می‌اندازد که بسی فراتر از سطح علوم تجربی است. پس منطقی این پیشرفت مذهب و یا فلسفه نیست، بلکه صرفا الگوی (پارادایم) علم تجربی و یا قانون ترقی است که حاصل همان گذر روان‌شناختی است. این جاست که اگر به ما بگویند یکی از آثار مهم علم‌زدگی اندیشه پیشرفت است، با توضیحات گذشته مقصود کاملا روشن خواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۰). پولارد می‌نویسد: «درعین حال علم و روش‌های علمی چنان اعتباری کسب کرد که در دیگر زمینه‌های اندیشه نیز مورد تقلید قرار گرفت. در تحقیقات اجتماعی و حتی در بررسی مفهوم خود تاریخ، کوشش‌های بسیار در جهت یافتن تکیه‌گاهی علمی به عمل آمد و مورخین که در جستجوی قواعد تعیین‌کننده‌ای بودند تا بتوانند آن‌ها را به عنوان قانون ارائه دهند، دیری نپایید که به قانون ترقی انسان که نخستین پرتو خود را از علم گرفته بود، دست یافتند.» (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۱). تذکر این نکته در این جا لازم و مفید است که دو مولفه از مولفه‌های مدرنیته یا دو جزء از علل قوام ماهیت آن عبارتند از پیشرفت باوری (پروگرسیسم) و علم‌زدگی (سیانتیسم). بر اساس آنچه گفته شد، معلوم گردید که این دو مولفه را باید در ارتباط با هم درک نمود. به عبارت دیگر، درک دقیق هر یک معنای دقیق دیگری را نیز روشن‌تر می‌سازد. بنابراین، بعد از مطالب گذشته درباره پیشرفت به‌طور خاص مفهوم علم‌زدگی را نیز به‌اشاره‌ای کوتاه، مورد نظر قرار می‌دهیم. علم‌گرایی یا علم‌زدگی یک مکتب فکری نیست، بلکه یک روحیه و رویه، یا به عبارتی یک رویکرد است، گرچه از دل این رویکرد یک مکتب یعنی پوزیتیویسم نیز متولد شده است. البته علم‌گرایی را با علم و علمی بودن نباید خلط نمود.



علم‌گرایی یا علم‌زدگی یعنی الگو(پارادیم) کردن روش علوم تجربی در همه عرصه‌های معارف بشری و در تمامی شئون زندگی. در واقع کارآمدی و قابلیت‌های خیره‌کننده‌ای که انسان در دوره جدید از روش علوم تجربی در مورد شناخت و سیطره بر طبیعت مادی مشاهده کرد، وی را با یک گذر احساسی و روان‌شناختی، و نه با یک گذر منطقی و استدلالی به این نتیجه رسانید که همه معارف و همه ساحت‌های زندگی را تحت ملاک و چارچوب این روش‌های علمی در آورده و رد و قبول و اثبات و انکار هر حکم و گزاره‌ای را با سنجش مشاهده، آزمون و تجربه بسنجد. به عبارتی، اندیشه مدرنیستی بر این باور شده است که یگانه راه وصول به معرفت حقیقی نه تنها در حوزه طبیعت، بلکه در همه حوزه‌های معرفتی راه تجربه حسی ظاهری است. به این ترتیب، کوشش تمدن مدرن بر آن بوده است که جهان‌نگری و فلسفه خود را بر روش (متدولوژی) علمی بنا کند. پس جهان‌بینی مدرنیستی را می‌توان یک جهان‌بینی علمی، به معنای یاد شده، قلمداد کرد (مشکات، ۱۳۸۱: ۵۳۱). اینک که منطق پیشرفت در الگوی غربی اجمالا روشن گردید، جای آن است که پرسیم چرا ایده پیشرفت پیش از این، یعنی پیش از قرن ۱۷ در غرب پدید نیامد؟ خلاصه‌ای از پاسخ چارلز فرانکل و سیدنی پولارد به این پرسش چنین است: علت عمده این است که سرعت تحولات و دست‌آوردهای جدید علمی به قدری کند و آهسته بود که برای مردم روزگاران قدیم قابل مشاهده نبود و اگر هم گهگاه ظاهر می‌شد در کلاف اسطوره‌ها و افسانه‌ها پیچیده بود. هرگونه تغییری، انتظار می‌رفت در اثر دخالت نیروهای فوق طبیعی رخ دهد. آنچه در قدیم به عنوان تاریخ می‌شناختند عبارت بود از شرح فتوحات و مبارزات و توصیف روش امپراطوران خوب یا بد. تاریخ هیچ جهتی نداشت و فقط تکرار وضعیت‌های مشابه گذشته بود. در جهان باستان اعتقاد بر آن بود که کوشش انسان باید فردی و درونی باشد، او باید مسایل حیات و ممات را برای خود فقط به عنوان یک فرد حل کند و نه به عنوان عضوی از یک جامعه روبرو کمال بشری. در جهان مسیحی-یهودی، هرچند تاریخ‌واره‌تر از جهانی بود که یونانی‌مآبان یهودی مسلک تصور می‌کردند، اما چیزی برای حمایت از تکامل و ترقی انسان وجود نداشت و اسطوره‌ها هم بر سقوط انسان از عصر طلایی پهلوانان صحنه می‌نهادند. از نظر متفکران مسیحی، خدا جهان را آفریده و اهداف آن را تعیین کرده است و فعالانه در کار آن دخالت می‌کند؛ هدف انسان و تاریخ او نیز این است که در این چند روزه اوامر خدا را اجرا نماید. البته اندیشه





قرون وسطایی، در حد اندیشه‌های افرادی مانند آگوستین، شرایط یا زمینه‌های اولیه‌ای از ترقی را در خود داشت، زیرا وی در مقابل حرکت دوری تاریخ، امید به آینده را القا می‌کند. اما در عین حال وی هرگز آغازگر ترقی نبود، زیرا نظریه وی بر مبنای مشیت الهی استوار بود. فکر ترقی تا قرن هفده برای انسان ناشناخته بود و فقط با آغاز دوره جدید، علم اتکا به نظام سرمدی عالم را برانداخت و خود به مهم‌ترین جنبه زندگی انسان تبدیل شد. یعنی در این دوره، پیشرفت‌باوری جانشین مشیت الهی گردید. ریشه‌های اعتقاد به پیشرفت را می‌توان در آثار دو سخنگوی بزرگ علم جدید، بیکن و دکارت، باز یافت. دکارت بر طبق اصول ریاضی یک جهان نو و اطمینان‌بخش بنا کرد و نیوتن جهان را در چند قانون عمومی گنجانید. فلاسفه قرن هفده این مزیت را بر فرانسیس بیکن داشتند که می‌توانستند بخش اعظم فلسفه علمی جدید را در اختیار خود داشته باشند. این قرن زیر سلطه دکارت بود، و چون که همه علمای دو قرن بعد مانند او از افکار کهنه بیزار بودند و مانند او به تصویری کلی از جهان که جنبه اجتماعی داشته باشد می‌اندیشیدند لذا همه آنان را می‌توان دکارتی نامید. درک دکارت از اندیشه ترقی به کمال امروزی خود رسیده بود. پاسکال نیز که در جوانی شدیداً متأثر از دکارت بود خوش‌بینی خود را به خط پیشرفت از دکارت دریافت نمود و خط‌سیر نسل‌های متوالی را در طی دوران و اعصار مانند خط‌سیر زندگی یک فرد انسانی دانست که همیشه زنده است. لایبنیتس در خوش‌بینی از پاسکال نیز فراتر رفت؛ جهان او بهترین جهان ممکن بود، ولی می‌کوشید اثبات کند که امکان تحقق جهانی بهتر از این نیز کاملاً وجود دارد، زیرا عقیده داشت که انسان هنوز راه بسیار دور و درازی تا کمال دارد که به‌مرور به آن دست خواهد یافت. نیوتن نیز چون معتقد به خداوند بود لذا به قوانین فیزیک بیش از هر مشاهده تجربی مستقل اعتماد داشت، زیرا خدای نیوتن همان کمال سرمدی قوانین فیزیکی بود. اندیشه‌های نیوتن که اوج آن در دو دهه آخر قرن هفدهم بود، به نوع خاصی در اندیشه ترقی تاثیر گذاشت. اعتبار عظیمی که وی به علم فیزیک داد، آنقدر در اندیشه و تصورات متفکران قرن بعد اثرگذار بود که محققین دیگر رشته‌ها، به ویژه تاریخ، بر آن شدند برای کارهای خود یک مبنای علمی که مشتمل بر تعداد قوانین ساده و اساسی مانند فیزیک باشد، پیدا کنند. این قوانین همان قوانین روان‌شناسی احساسی جان لاک، معاصر نیوتن، بود. این قوانین مبنای بسیاری از تئوری‌های مربوط به مفهوم ترقی را که روشنگران قرن



هجدهم ارائه کردند تشکیل می‌داد. به عبارت دیگر شالوده اندیشه پیشرفت و هر اندیشه‌ای که می‌کوشد از آینده سخن بگوید، اعتقاد به چند قانون تاریخی است که از یک سو وقایع گذشته را وحدت بخشیده و ارتباط می‌دهد، و از سوی دیگر پیش‌بینی از آینده را میسر می‌سازد. و این یعنی اعتقاد به این که تاریخ نیز مشابه علوم دیگر است، و به این بیان، تاثیر نیوتن در این جا معلوم می‌گردد. نکته مهمی که در تحلیل‌های بعدی خود در ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به آن نیازمند هستیم یک جمع‌بندی است که پولارد در انتهای پژوهش خود در زمینه قرن هفدهم نگاشته است: «به این سان، دوران ماقبل تاریخ اندیشه ترقی در حدود اواخر قرن هفدهم به کلی پایان پذیرفت. موانع و مشکلاتی که بر سر راه آن وجود داشت قدم به قدم مرتفع شد، شرایط مقدماتی نضح آن فراهم آمد و بذر اندیشه ترقی بارور گشت. در میان این موانع می‌توان جهان‌بینی غیرعقلانی مسیحی و نظریه (دکترین) آن را درباره مقصد زندگی انسانی ذکر کرد. پس از بر طرف شدن این مانع، شرایط اولیه فراهم شد و سپس اعتقاد به خردپذیر بودن هستی فزونی گرفت، و عاقبت اعتماد به رشد دائمی قدرت انسان و تسلط او بر محیط و در نتیجه بر سرنوشت خود وی اوج گرفت.» (فرانکل، ۱۳۷۵: ۲۱۰-۲۰۹؛ پولارد، ۱۳۵۴: ۲۶-۲۲). پولارد به همین منوال تک تک متفکران و فلاسفه موثر در اندیشه ترقی را در قرون بعد، با توجه به اوضاع اجتماعی آنان، از قبیل، متفکران عصر روشنگری، منتسکیو، ولتر، و دیگران مورد بحث قرار می‌دهد و نیز به تحولات علمی موثر در اندیشه ترقی از قبیل یافته‌های جدید زمین‌شناسی و نیز تحولات اجتماعی از قبیل مسافرت‌های بازرگانی و پیشرفت‌های فنی و کارگاهی، گسترش شهرنشینی و منافع طبقه سوداگر شهرنشین که سود خود را در پیشرفت علوم جدید می‌دیدند و به حاملان اصلی ایده ترقی بدل شدند، می‌پردازد (همان: ۲۷ - ۱۶۰).

### هرم پیشرفت در الگوی غربی

اینک وقت آن است که به مطلب اساسی‌تری که در خلال گذشته به آن اشارتی شد، بپردازیم. مطلب اساسی‌تر در مساله پیشرفت‌باوری این است که بر اساس گذر روان‌شناختی یاد شده، بشر غربی خواهان آن گردید که الگوی علم را به عرصه‌های دیگر زندگی بشر نیز حاکم نماید. اینک پرسش آن است که آن عرصه‌ها کدامند. سیدنی پولارد در این جا این



عرصه‌ها را به یک هرم تشبیه کرده است. قاعده این هرم، که بیشترین اتفاق نظر را به خود اختصاص داده و از رنسانس به بعد کمتر کسی در آن تردید کرده است، پیشرفت در علوم تجربی یا طبیعی است. همه کسانی که به نوعی ترقی اعتقاد دارند، در همین سطح جای می‌گیرند (همان: ۱۱). شاید بتوان گفت این نوع پیشرفت یکی از بهترین بیان‌های خود را در همان اوان رنسانس توسط فرانسیس بیکن دریافت کرده است. وی خود را منادی عصر جدید می‌دانست و در واقع هم چنین بود (کاپلستن، ۱۳۸۸: ۳۶۶). بیکن در کتاب پیشرفت دانش از مدینه‌های فاضله با عنوان جمهوری‌های خیالی صریحا انتقاد کرده بود، اما در اواخر عمر خود مدینه فاضله‌ای ترسیم کرد که در آن ماهیت اجتماعی پژوهش‌های علمی، مطرح، همیاری و همکاری پژوهشگران، پیش‌بینی، روش‌های تحقیق، ارائه و تقسیم کار در تحقیقات علمی، مورد توجه قرار گرفته است (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۸۰). آتلانتیس نو رساله ناتمام وی است که دو سال پیش از مرگش به نگارش آن دست یازید و پس از مرگش به سال ۱۶۲۷ انتشار یافت (همان: ۳۱). بیکن جزیره‌ای را به تصویر می‌کشد که خانه سلیمان (هم‌نام سلیمان معروف که نبی است) در آن جزیره جای دارد و این خانه موسسه‌ای است که وقف مطالعه و تحقیق در آثار و مخلوقات خداست. بیکن آگاه است که هدف موسسه ما شناخت علت‌ها و حرکت‌ها و رموز درونی طبیعت و تا آن‌جا که ممکن است توسعه بیشتر حدود سلطه و سیادت آدمی است. او از پژوهش‌ها و تحقیقات آن‌ها از جمله از زیر دریایی‌ها و هواپیماها سخن می‌گوید. همه این‌ها آشکار می‌کند که بیکن معتقد بوده که علم نقش عملی دارد (کاپلستن، ۱۳۸۸: ۳۶۶). او طرح خود را درباره این مدینه در قالب یک داستان فلسفی زیبا و فریبا نوشته است (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۹۰). اما سطح دوم پیشرفت، که بعد از قاعده هرم است، چیست؟ در آغاز خاطر نشان کنیم بحث ما در دومین سطح پیشرفت نسبت به سطوح پنج‌گانه دیگر، اندکی تفصیلی‌تر، بنیادی‌تر و، تقریبا بعد از نیمه‌های بحث (حدود سه صفحه) نسبتا عمیق خواهد بود. از خواننده محترم درخواست داریم مطالب آن را به دقت و صبورانه از نظر بگذرانند؛ زیرا یکی از جوهره‌های اصلی در فهم ماهیت هر دو الگوی پیشرفت، یعنی غربی و اسلامی ایرانی است. فهم ماهیت دو الگو بدون مطالبی که به‌ویژه از نیمه به بعد (در حد سه صفحه یاد شده) در تحلیلی فلسفی می‌آید، ممکن نیست. در سطح دوم پیشرفت کسانی قرار دارند که با گذر روان‌شناختی یادشده، معتقد شده‌اند این پیشرفت در علوم تجربی لزوما به



پیشرفت در فناوری و صنعت (تکنولوژی) می‌انجامد. پولارد می‌گوید کمتر کسی در این‌که پیشرفت در دانش تجربی به پیشرفت تکنولوژی می‌انجامد، تردید ورزیده است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۱). چنان‌که پیداست، لازمه این ترتیب هرمنی تقدم علم بر تکنولوژی است، هرچند در میان فلاسفه معاصر غربی کسانی یافت می‌شوند که در این‌جا دیدگاهی دیگر دارند. به‌طور مشخص، مارتین هایدگر بر آن است که تکنولوژی بر علم تقدم دارد. از آن‌جا که تعقیب این مطلب مقامی خاص و جدا می‌طلبد، از آن می‌گذریم. در این‌جا بر مبنای همان ترتیب یاد شده، ممکن است پرسش شود که مگر پیشرفت تکنولوژیکی نتیجه قهری و طبیعی پیشرفت علوم تجربی محض نیست؟ از نظر بسیاری پاسخ منفی است. از نظر آن‌ها ممکن است علوم تجربی پیشرفت کنند، ولی تکنولوژی، علوم فنی، فناوری و صنعت همپای آن پیشرفت ننماید. اتفاقاً برخی از متفکران در باب جهان اسلام، چنین ادعایی داشته‌اند، از جمله سیدحسین نصر در پاره‌ای از آثارش بر این نکته تاکید می‌کند که علوم تجربی در جهان اسلام پیشرفت کردند، اما هم‌زمان و متناظر با آن‌ها فناوری و صنعت پیشرفتی نکرد. از نظر آن‌ها در واقع هیچ ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد، زیرا پیشرفت در علوم تجربی هنگامی به پیشرفت در فناوری و صنعت می‌انجامد که انسان طالب تغییر شیوه زندگی در اطراف خودش، و حتی می‌توان گفت طالب تغییر جهان و طبیعت هم باشد. انسان در سه حالت فرضی به پیشرفت فناوری و صنعت کمکی نمی‌کند؛ اول، هنگامی که علم تجربی لازم برای ساخت آن را نداشته باشد؛ دوم، هنگامی که به‌رغم برخورداری از علم تجربی، خواست و اراده آن را نداشته باشد؛ سوم، هنگامی که نه علم و نه اراده ساخت آن را داشته باشد. تنها در یک مورد است که انسان خواهد توانست به پیشرفت فناوری و صنعت کمک کند و آن وقتی است که هم علم تجربی لازم و هم اراده تغییر جهان و زندگی‌اش را داشته باشد. بر اساس آرای افرادی مانند سیدحسین نصر، علوم تجربی در جهان اسلام در طی چند قرن پیشرفت کردند ولی فناوری و صنعت متناظر با آن به‌پیش نرفتند. نصر در تحلیل این مساله ادعا می‌کند مسلمانانی که علوم تجربی به دست آن‌ها رشد کرد، تحت تاثیر تفکر دینی معتقد بودند انسان پیش از تغییر اطراف باید خودش را تغییر دهد؛ آنان خواست و اراده تغییر جهان را نداشتند و به همین دلیل همپای پیشرفت علوم تجربی، فناوری را به پیش نبردند. (ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۱). در این‌جا چهار مدعا وجود دارد: ۱- نفی ملازمه بین پیشرفت علم تجربی محض و پیشرفت



فناوری و صنعت، زیرا علم تجربی به شرط طالب تغییر جهان بودن به پیشرفت فناوری و صنعت می‌انجامد. ۲- یک مدعای تاریخی، که به لحاظ تاریخی مسلمین در علوم تجربی پیشرفت داشتند اما در فناوری و صنعت همپای آن پیش نرفتند. ۳- باز یک مدعای تاریخی دیگر که مسلمین به لحاظ تاریخی طالب تغییر اطراف خود نبودند. ۴- یک مدعای دینی، که دین اسلام از مسلمین تغییر در خود را می‌خواست و نه تغییر در جهان را. نگارنده با مطلب نخست موافق است و تعلیل آن را نیز درست، اما ناقص می‌داند، زیرا تعلیل آن را محتاج تحلیلی جامع‌تر می‌بیند؛ ضمن آن که خود همین طالب تغییر بودن هم می‌تواند تحلیلی عمیق و فلسفی داشته باشد. به عبارت بهتر، طالب تغییر بودن به طور کلی می‌تواند علل متعدد و مختلفی داشته باشد، ولی طالب تغییر بودن غرب جدید بر اساس یک تحلیل عمیق فلسفی علت یا دلیل خاص خود را دارد. هم اینک به توضیح این مطلب باز خواهیم گشت. اما داوری در مدعای دوم و سوم را به اهل تاریخ، به‌ویژه به اهل تاریخ علم، واگذار می‌کنیم، افزون بر آن که بررسی آن در بحث حاضر چندان ضروری و موثر نیست. اما مدعای چهارم را در تعارض قطعی با نصوص دینی و حتی در تعارض قطعی و آشکار با نصوص قرآن کریم می‌دانیم. ما در ضمن بحث در ماهیت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، در قسمت منطق اسلامی پیشرفت، به این مطلب باز خواهیم گشت و پاره‌ای از نصوصی را که خلاف مدعای چهارم را نشان می‌دهد ذکر خواهیم کرد. اینک به تحلیل خود درباره نفی ملازمه یاد شده (بین پیشرفت علم تجربی محض و پیشرفت فناوری و صنعت) می‌پردازیم. تحلیل ما در این جا چنین است: ما هم می‌پذیریم که علوم تجربی برای آن که به فناوری و صنعت منتهی شوند، دارای شرطی هستند و می‌پذیریم که آن شرط این است که انسان باید طالب تغییر در اطراف خود باشد. باوجود این، اولاً این طالب تغییر بودن می‌تواند علل مختلفی داشته باشد، چنان که در منطق اسلامی پیشرفت، طالب تغییر بودن اهدافی متعدد دارد که خود سزاوار پژوهشی مستقل است و ما نیز در بحث منطق اسلامی پیشرفت اشاره‌ای از باب نمونه خواهیم داشت. ثانیاً، این طالب تغییر بودن بشرِ غربی جدید یک علت یا دلیل مخصوص به خود دارد که در یک تحلیل عمیق فلسفی می‌توان به آن پی برد. اینک به مطلب نخست می‌پردازیم. مطلب نخست این است که -چنان که گفتیم- این طالب تغییر بودن می‌تواند علل مختلف داشته باشد و این علل مختلف می‌توانند و باید مورد تامل‌ورزی و سنجش قرار



گیرند. در این سنجش و تأمل‌ورزی که می‌تواند بر مبانی گوناگونی از قبیل عقل، شرع، اخلاق، قوانین بین‌المللی، قوانین مدنی، علوم انسانی و علوم تجربی صورت گیرد، ممکن است برخی از این علل تصویب و برخی دیگر تخطئه گردند؛ در نتیجه ما متقاعد گردیم که در دایره تغییرات ممکن برای جهان لزوماً باید دست به انتخاب بزنیم. همچنین ممکن است متقاعد گردیم که پاره‌ای از تغییرات که در جهان امروز با علم تجربی دنبال می‌شود خطا بوده است، یا پاره‌ای دیگر از تغییرات لازم بوده است که در دنیای جدید کسی به دنبال آن نرفته است و یا در صد کمتری از حد لازم مورد توجه بشر قرار گرفته است، درحالی که لازم است بشر آن را در درصد بالاتری دنبال نماید. بنابراین، ضرورت دارد برخی از پژوهشگرانی که در زمینه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت کار می‌کنند، در پژوهشی مستقل تبیین نمایند که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دقیقاً باید به دنبال چه تغییراتی در سه سطح کشوری، منطقه‌ای و جهانی باشد و البته این سه سطح هر یک خود اقسامی خواهد داشت و این تقسیمات هم البته به‌اشکال گوناگون ممکن است انجام پذیرد. مثلاً در یک تقسیم کلی ممکن است محیط‌زیست، انسان و جامعه منظور گردد و یا در تقسیم کمی تفصیلی‌تر، ممکن است مواردی تفصیلی در ذیل آن سه و یا تقسیماتی به انحایی دیگر مورد نظر قرار گیرد. ممکن است در این جا پرسید که این علل مختلف چه چیزهایی را شامل می‌شود؟ یعنی ممکن است پرسیده شود این که شما در این قسمت از تحلیل خود می‌گویید طالب تغییر بودن می‌تواند علل مختلفی داشته باشد و یکی از زمینه‌های ضروری برای تأملی در ماهیت الگوی پیشرفت این است که در یک پژوهش مستقل دایره انتخاب ما از این علل ممکنه محدود و معین گردد، برای این علل مختلف مثال بزنید تا ما بدانیم این دایره به صورت تأمل‌ناشده و به صورت اولیه خود چگونه است، و ما باید در دل کدام دایره مفروض دست به سنجش و تعیین و انتخاب یک دایره کوچک‌تر بزنیم. پاسخ ما این است که اولاً خود همین دایره مفروض نیز نیازمند تأملی مستقل و جدی است، یعنی باید در تأملی مستقل صرفاً همه علل متصور و ممکن برای تغییر را، صرف‌نظر از درستی و نادرستی، جمع‌آوری کرد و آنگاه در تأملی دیگر پژوهش برمبانی<sup>۱</sup> مورد نظر ما به تعیین درست از نادرست متوجه گردد. اما در یک ارائه ارتجالی

۱- ممکن است اعتراض شود که در این جا دور حاصل می‌شود زیرا برای ترسیم ماهیت نیازمند مبانی گشتید و این در حالی است برای تعیین مبانی و اهداف در گام سوم نیازمند ترسیم ماهیت در گام اول هستید. پاسخ به‌اشکال این است که این گام‌های چهارگانه به اجمال و تفصیل، پیوسته به یکدیگر رجوع می‌کنند تا همدیگر را در حد رضایت‌بخشی تبیین نمایند. برای تقریب به ذهن، بدون آن که دقیقاً مراد باشد، دور در این جا از جهاتی شبیه دور هرمنوتیکی است که چنان که می‌دانیم محال نیست. این نکته هر چند به‌اشکال و آن هم در پانویست گذشت اما برای تدوین‌کنندگان الگو نکته مهمی است که باید همواره مد نظر باشد.



و ابتدایی، به نظر می‌رسد که پاره‌ای از علل متصور برای تغییر، صرف نظر از درستی و یا نادرستی، می‌توانند از این دست باشند: تغییر جهان و اطراف به دلیل آسایش، هرچند به بهای از دست رفتن رفاه؛ تغییر جهان و اطراف به دلیل رفاه، هرچند به بهای از دست رفتن آسایش؛ تغییر صرفاً برای قدرت مادی بدون هیچ مرزی، ولو موجودیت بشر در خطر قرار گیرد؛ تغییر برای قدرت مادی تا مرز حفظ موجودیت بشر؛ تغییر صرفاً برای سرمایه و موجودی داشتن به گونه‌ای که طبیعت و حتی خود بشر نیز برای بشر یک دارایی و سرمایه مادی نگر بسته گردد؛ تغییر به منظور سیطره بر طبیعت، هرچند به بهای تخریب طبیعت؛ تغییر در طبیعت به منظور نوازش و عمران طبیعت و تکامل آن و نه تخریبش به عنوان بستر تکامل همه جانبه انسان؛ و... این فهرست یا دایره مفروض، که صرفاً طی چند لحظه تمرکز و تأمل به صورت ارتجالی و ابتدایی ارائه شد، می‌تواند طی پژوهشی چند ماهه توسط یک گروه، تصویر و تکمیل گردد و در پژوهشی دیگر توسط گروهی دیگر یا همان گروه درستی یا نادرستی آن بر مبانی ما معین گردد؛ سپس به عنوان عوامل یا اهداف تغییر، به دست کسانی سپرده شود که به دنبال تحقیق در گام سوم الگوی پیشرفت، تدوین مبانی و اهداف هستند. بی‌شک در این صورت ما می‌توانیم شرط لازم برای فناوری و صنعت را برای علوم تجربی فراهم آوریم. مسیر (ریل) فناوری و صنعت و اهداف آن توسط این عوامل تغییر، که در دایره کوچک‌تر معین گشته است، مشخص می‌شود. بدیهی است در غیر این صورت، یعنی در صورتی که ما دست به تأملی در این دو دایره نزنیم، حرکت فناوری و صنعت در جامعه ما یکی از این فروض را خواهد یافت: یا اصلاً حرکتی نخواهیم داشت، یا حرکتی خواهد بود اما در هم و احیاناً متناقض، و یا حرکتی غیردرهم و غیرمتناقض اما کاملاً طبق الگوی غرب جدید و معاصر که هم اینک در مطلب دوم به ماهیت آن خواهیم پرداخت.

اینک وارد مطلب دوم می‌شویم. مطلب دوم این بود که این طالب تغییر بودن غرب جدید یک علت یا دلیل مخصوص به خود دارد که در یک تحلیل عمیق فلسفی می‌توان به آن پی برد. دلیل یا علت مخصوص طالب تغییر بودن بشر جدید و معاصر غربی چیست؟ تحلیل فلسفی اشاره شده در این باره چه چیز است؟ چنان که پیش از این خاطر نشان کردیم، سطح این قسمت از بحث اندکی متفاوت خواهد شد و از این رو، کسانی که به فلسفه اشتغال ندارند، شاید در این قسمت نیازمند صبوری و دقت نظر



بیشتری باشند. اما در مرحله‌ای از تحقیق قرار گرفته‌ایم که نمی‌توانیم از این تحلیل چشم‌پوشیم. اصلی‌ترین ویژگی بشر جدید غربی، آزادی و استقلال وی از ایمان قرون وسطایی خود است. انسان غربی قرون وسطایی دارای یقین ناشی از آموزه‌های جزمی یا ایمان بود. اما در دنیای مدرن، بشر جای خدا را گرفته و انسان خود را آزاد پنداشته است. اما اکنون که بشر متجدد استقلال را با نام آزادی برگزیده است، چه چیزی را جایگزین یقین از دست رفته می‌سازد؟ ناگزیر باید هر جایگزینی را از خود او و در خود وی جستجو کرد. به عبارت دیگر، در دوره جدید، دلیل یقین در خود-یقینی است. تکلیف دکارت این است که برای آزادی به معنای جدید مبنایی متافیزیکی فراهم آورد. دکارت همچنین بای دبرای همه یقین‌های بشر متجدد یقینی بنیادین و نهایی تدارک کند؛ یقینی که زیر ایستای هر یقین دیگر است. اینک باید پرسید دکارت این تکلیف خود را چگونه انجام داد و اصل بنیادین و تردیدناپذیر وی چیست؟ دکارت کار خود را با «می‌اندیشم پس هستم» به انجام می‌رساند. به عبارت دیگر، کوجیتو همان اصل بنیادین و تردیدناپذیر اوست. این کوجیتو نه تنها بنیاد هر یقین است، بلکه مقوم هستی موجودات نیز هست، یعنی کوجیتو و یا آگاهی، قلمروی است که موجودات در آن قلمرو وجود خود را می‌یابند و دارای وجود می‌گردند. در این تفسیر، که اینک درباره دکارت تقریر می‌کنیم، وجود به عنوان حاضر‌نمایی تلقی شده است و به همین دلیل چون حاضر‌نمایی موجودات متکی بر کوجیتو و یا آگاهی سوژه است، پس در واقع موجودیت موجودات، متکی بر آگاهی سوژه و یا کوجیتو است و موجودات تا آن‌جا معنا و حاضر‌نمایی دارند که درون گستره حاضر‌نمایی یعنی رابطه سوژه-ابژه دارای جایگاهی باشند. بنابراین، آنچه «در این حلقه نیست» از اساس «فارغ از» معنای وجود به معنای تفسیرشده دکارتی، یعنی حاضر‌نمایی، است. پس می‌توان اندیشه دکارت را اصالت موضوعیت نفسانی (سوژه‌کتیویسم) نامید. اصالت سوژه از آغاز مابعدالطبیعه وجود داشته است. برای مثال، افلاطون وجود را به عنوان چیزی که به وسیله بیننده دیده می‌شود تصور می‌کند. این معنای سوژه‌محوری با دکارت نه تنها صراحت بیشتری یافته است، بلکه به بشر منزلتی جدید نیز اعطا کرده است، که در این منزلت جدید بشر خود را به چشم مخلوق نمی‌نگرد، بلکه او دیگر یک سوژه یا یک بنیاد (sub-ject) است. چنان‌که مارتین هایدگر اعتقاد دارد، می‌توان گفت اصالت سوژه خصلت قطعی همه فلسفه مدرن است که با نیچه به اوج خود می‌رسد. توجه





ما در این جا به هایدگر هرگز به این دلیل نیست که ما در گرایش‌ها و دسته‌بندی‌های جامعه فلسفی ایران دست به انتخابی زده‌ایم و یا در این زمینه دارای موضعی هستیم، بلکه صرفاً از این جهت است که هایدگر یا هر فیلسوف دیگری را در مغرب زمین در نقد و تحلیل فلسفه آن دیار دارای امکانات مناسب برای فهم بهتر و دستیابی به تحلیلی مستقل می‌دانیم. نگارنده خود را در نقل قولی از هایدگر همان قدر محق می‌داند که در نقل قولی از پوپر و یا فیلسوفی از حوزه تحلیلی و مانند آن. در این انتخاب، گفته‌ها مورد نظرند و نه گوینده‌ها، تا چه رسد به صف‌آرایی‌های پیرامونی. هایدگر پاره‌ای از پیامدهای اصالت سوژه را از این قرار می‌داند:

۱- اصالت بشر: در قرون وسطی گرچه انسان در بین موجودات دارای جایگاه ممتازی بود، چرا که در کل دوره قرون وسطی نگرش به آدمی مبتنی بر این عبارت کتاب مقدس بود که «خداوند آدم را به صورت خویش آفرید» (تورات سفر تکوین)، اما همه موجودات بر حسب رابطه انسان-خدا تفسیر می‌شدند. با ظهور اصالت موضوعیت نفسانی (سوبژکتیویسم) انسان گرچه خود را خدای نمی‌داند، اما خویش را نقطه عطفی می‌شمرد که موجودات دیگر بر مبنای آن دارای مفهوم و معنا می‌گردند. بنابراین، ظهور اصالت بشر در جریان سوبژکتیویسم یک حادثه اتفاقی نبوده است.

۲- انسان‌شناسی فلسفی: مقصود هایدگر از کلمه *ontology* یا انسان‌شناسی فلسفی، آن تحلیل فلسفی است که تبیین و ارزیابی کل موجودات را بر مبنای سوژه صورت دهد، یعنی بشر را به عنوان نقطه عطف قرار دهد. با فرا رسیدن قرن نوزدهم و پیدایش فلسفه‌های حیات نیز الگوی اساسی همان است. در این فلسفه‌ها نیز موجودات صرفاً در آن گستره‌هایی که به طرز خاصی در زندگی بشر مجذوب و مستحیل گردند، یعنی آن جا که به عنوان یک تجربه زیسته<sup>۱</sup> در بطن خود زندگی به وجود می‌آیند، دارای منزلت هستند.

۳- جهان به مثابه یک تصویر: پیامد دیگر سوژه‌محوری دوره جدید این است که جهان به عنوان کل موجوداتی که به وسیله سوژه برابر-نهاد<sup>۲</sup> خود اوست، تلقی می‌گردد، یعنی در برابر بشر و وضع-شده یا پیش نهاد اوست، به سان تصویری که می‌تواند آن را بنگرد. جهان معنای خود را در نسبت با انسان می‌یابد. گویا جهان «فارغ از ماجرا»ی سوژه در «حلقه» عدم است. البته به نظر می‌رسد عدم را هم باید در مقابل وجود به معنای گفته



شده-حاضرنامایی-درک نمود. نکته مهم و کلیدی، که همه مطالب این تحلیل زمینه رسیدن ما به آن است و یا نکته‌ای که نقطه اوج آن است، این است که بشر موظف است تا بر جهان ابژه‌ها غلبه کرده، آن را فرمان‌بردار خویش‌تن سازد. بنابراین، می‌توان سرآغاز فناوری و علم جدید را تفکر دکارتی دانست.

۴- جهان‌بینی: در چنین شرایطی، جهان‌بینی خاص دوره جدید ضرورت یافته است، چرا که جهان به مثابه یک تصویر پنداشته شده است. پس باید روشی برای درنگ‌ریستن به آن دست و پا نمود. از نظر هایدگر متاسفانه بشر با همه تلاش خود به منظور سیطره بر جهان و یافتن منزلت در آن، خشت بر دریا زده و به انجمنی جز بی‌خانمانی نرسیده است، زیرا او در واقع به جای جهان، خود را در دایره‌ای که خود ترسیم کرده و می‌کند، زندانی ساخته است.

۵- ارزش‌ها و ناقوس مرگ: برمبنای سوژه‌محوری، ارزش‌ها نیز به سطح ابژه‌های صرف فروکاهیده شده‌اند و تا سطح اهدافی برای فعالیت‌های انسان در جهان همچون تصویر پایین نشسته‌اند. در این نقطه، ارزش‌ها به مثابه واقعیت‌های محضی که رخ در نقاب برده‌اند، سست و بی‌اساس شده‌اند تا آن‌که ناقوس مرگی را به صدا در آورند که نیچه صدای آن را بنیوشد (Richardson 1974 : 321-8؛ مشکات ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۶۹). اینک برمبنای این تحلیل فلسفی دانستیم که طالب تغییر بودن بشر غربی چه دلیل یا علتی دارد. دلیل یا علت آن این است که بشر غربی جدید به اقتضای آن جهان‌بینی که از تفکر فلسفی دوره جدید دریافت کرده است، تکلیف خود را قهر و غلبه و سیطره بر طبیعت می‌داند، زیرا شأن خدایی یافته است. او این شأن را از آن رو دارد که جهان برایش به مثابه تصویری است که قوام و اتکاء آن بر آگاهی خود اوست. از سوی دیگر، در این دوره ارزش‌ها مرده‌اند پس هیچ چیزی در کار نیست که طالب تغییر بودن او را مرزکشی و مهار کند. تغییر فقط و فقط برای سیطره و قدرت است و هیچ مرزی هم وجود ندارد. در این وضعیت بی‌مرزی، به نظر می‌رسد شاید بتوان بر بسیاری از واژه‌ها، وصف جنون را ملحق ساخت، مانند جنون قدرت، جنون ثروت، جنون تکنولوژی و... از قضا برخی از متفکران، از قبیل گابریل مارسل، به این مطلب این چنین ادعان کرده‌اند: «خطر واقعی برای روح انسان این است که نگرش فناورانه را به مرتبه یک اصل برکشند. از جانب فن پرستی<sup>۱</sup> یا جنون فناوری<sup>۲</sup> است که زندگی اصیل تهدید می‌شود».

1. technolatriy  
2. technomania



(کین، ۱۳۷۵: ۲۸). فناوری در دید این فیلسوف اگزیستانسیالیست، با تعبیر جنون و مورد پرستش واقع شدن همراه گشته است. البته دکارت یک شخص نیست، اهمیت دکارت و هر فیلسوفی که ماندگار می‌شود این است که توانسته است زبان دوره خود باشد، مساله دوره خود را بیابد و پاسخی در راستای آن مساله تدارک نماید. دکارت صدای دوره جدید غرب است، صدایی که بعد از او نیز تداوم یافت و حتی اندکی پیش از وی نیز با شروع رنسانس شنیده می‌شد. به‌طور مثال، رگه‌هایی از آنچه در دکارت و تحلیل فوق دربار او دیدیم، به‌طور نمونه، در فرانسیس بیکن قبلاً شنیده شده بود. راسل می‌گوید معمولاً بیکن را اولین کسی می‌دانند که گفته است علم قدرت است. بیکن علم منتهی به عمل را باعث برتری انسان‌ها بر یکدیگر می‌شناخت، تا آن‌جا که انسان عالم را خدای انسان‌های دیگر انگاشت. به عقیده وی، علم آن قدرت و سیطره بر طبیعت را که انسان هنگام هبوط از دست داده بود، به وی پس می‌دهد (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۷-۳۶). اما با این وصف، این دکارت است که توانست ذات دوره جدید را به بهترین شکل بر زبان فلسفی خود بر ملا کند. بعد از او نیز آنچه وی بر ملا کرد با قدرت هرچه بیشتر جریان یافت. حاصل آن که با تحلیل یاد شده به‌طور عمیق دانستیم که دلیل یا علت طالب تغییر بودن بشر غربی جدید چه بوده است؛ قدرت و سیطره بر جهان به‌مثابه تصویر که قوامش بر آگاهی بشر است و به همین دلیل بشر شأن خدایی یافته است و باید به‌منزله خدا بر طبیعت غلبه یابد و این تغییر که به دلیل سیطره و قدرت انجام می‌شود هیچ سقف و کف و محدودیتی نیز ندارد چون ارزش‌ها مرده‌اند (و منشا بحران‌های گوناگون اعم از محیط‌زیست و بحران در زندگی بشر در ابعاد گوناگون نیز همین جاست). سخن را در این قسمت متوقف می‌کنیم و در جای مناسب در تأملات بعدی از نتایج و فواید این تحلیل بهره‌گیری خواهیم کرد.

اینک به ادامه بحث در سطح سوم هرم پیشرفت می‌پردازیم. از نظر پولارد، سطح سوم پیشرفت به لحاظ این که نسبت به سطح دوم طرفداران کمتری دارد دایره کوچکتری را به خود اختصاص می‌دهد. مقصود از پیشرفت در این سطح این است که پیشرفت فناوری و صنعت در آینده به ثروت بیشتر و بهبود شرایط مادی و رفاهی زندگی خواهد انجامید (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۱). یادآور می‌شود که این اعتقاد نیز، به توضیح گذشته، از یک گذر روان‌شناختی به‌دست آمده است، نه با یک گذر منطقی. منظور از جنبه‌های رفاهی، یا به تعبیر روانشناسان، نیازهای اولیه، این هشت امر است: خوردن، آشامیدن، خواب،



استراحت، پوشاک، مسکن، غریزه جنسی و تفریح. اینان معتقدند بشر در طول تاریخ دایما جنبه‌های رفاهی زندگی خود را ارتقا داده است (ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۲).

سطح چهارم پیشرفت، معتقدان کمتری دارد زیرا عده کمتری با گذر روان‌شناختی یاد شده به سطح بالاتری از پیشرفت‌باوری رسیده‌اند. این سطح حوزه آرمان‌های اجتماعی، سازمان‌های سیاسی و اجتماعی است. منظور از آرمان‌های اجتماعی، نظم، امنیت، عدالت، آزادی و برابری و مقصود از سازمان‌های سیاسی و اجتماعی مورد نظر، در این سطح، حکومتی است که زیست عادلانه و آزادانه را تجهیز و مستحکم می‌سازد. پولارد در این زمینه می‌نویسد: «ولی عده بسیار کمتری، و شاید اقلیتی، نیز وجود دارند که معتقدند سازمان‌های سیاسی و اجتماعی نیز همراه با ترقی علم و صنعت تحول خواهند یافت. و جوامع انسانی از حکومت بهتری برخوردار خواهند شد، و عادلانه، آزادانه، و برابر خواهند زیست، مجهزتر و مستحکم‌تر خواهند شد و در نتیجه تکامل بیشتر شخصیت انسانی را میسر خواهند ساخت. در قرون گذشته این‌گونه عقاید رواج زیادی داشته است و برخی از بهترین نظریات اقتصادی و سیاسی نیز که تا کنون ارائه شده حاوی نکاتی در دفاع از اندیشه‌های فوق هستند» (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۱). وی سپس اشاره می‌کند که عده زیادی نیز وجود دارند که در این مطلب که در قرن بیستم نسبت به قرون هجدهم و نوزدهم و یا در دهه‌های اخیر نسبت به پیش از آن پیشرفتی در این سطح پدید آمده باشد، تردید دارند.

سطح پنجم پیشرفت چیست؟ گذر روان‌شناختی یاد شده عده باز هم کمتری را نسبت به معتقدان سطح قبلی به سطح بالاتری از پیشرفت در شخصیت اخلاقی و در آرمان‌های اخلاقی معتقد ساخته است و آن سطح پنجم در هرم پیشرفت است. در این سطح آنچه مورد نظر است صرفاً آرمان‌های اخلاقی بشر است. این تعداد بسیار اندک‌تر در نزدیکی راس هرم پیشرفت قرار دارند. اینان بر این باورند که بشر نه‌تنها خواهد توانست نهادهای اجتماعی را به زیر سلطه خود درآورد، بلکه در آرمان‌ها و شخصیت اخلاقی نیز پیشرفت می‌کند، و سرانجام این پیشرفت این است که در اثر آن عالم بشریت اخلاقی‌تر، مهربان‌تر و یاری‌دهنده‌تر خواهد شد (همان: ۱۲). این دسته با همان گذر روان‌شناختی بر این باور شده‌اند که بشر در طول تاریخ پیوسته از لحاظ آرمان‌های اخلاقی که هیچ جنبه حقوقی ندارند، پیشرفت کرده و همچنان نیز پیشرفت خواهد کرد؛ انسان قرون آینده در



مقایسه با انسان امروز بیشتر به آرمان‌های اخلاقی پایمند خواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۲). سطح ششم پیشرفت چیست؟ گذر روان‌شناختی مذکور عده بسیار کمتری را تا به راس هرم، یعنی سطح ششم پیشرفت باوری بالا برده است. این سطح، پیشرفت در ظرفیت‌های روانی و هوشی است. انسان‌ها پیوسته باهوش‌تر از گذشته می‌شوند و در احساسات و عواطف نیز بهتر از گذشتگان خود می‌شوند. بشر در غایت امر در ظرفیت‌های جسمی، روحی و روانی خود به چنان تکاملی زیستی می‌رسد که از حد بشر امروز در خواهد گذشت. بشر آینده قدرت خلاقه عظیمی کسب می‌کند، ظرفیت بالاتری برای تولید کارهای هنری و کسب لذت از آن‌ها می‌یابد و در هوشمندی به چنان اوجی می‌رسد که بسی فراتر از اندیشه انسان امروز است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۲). باز هم برای آن که از خاطر دور نماند بر دو نکته تاکید می‌کنیم، یکی آنکه بیشترین طرفداران پیشرفت در سطح نخست جای دارند و هر چه به سطوح بالاتر تا به سطح ششم حرکت کنیم، سطح به سطح، تعداد معتقدان به پیشرفت کمتر می‌شود. نکته دوم این که همه معتقدان به پیشرفت در هر سطحی که باشند اعتقاد خود را از یک گذر منطقی به دست نیاورده‌اند، بلکه تحت تاثیر الگوی علم تجربی و با شیفتگی حاصل از موفقیت‌های آن به لحاظ روانی به پیشرفت باوری در سطوح شش‌گانه گذر کرده‌اند. نکته سومی نیز در این جا لازم به توجه است که درجه خوش‌بینی شایع در غرب، در دوره‌ای که اعتقاد به پیشرفت بالنده می‌شده است، همواره دستخوش نوسان بسیار بوده است. گاه، به‌طور مثال، در اواسط قرن هجدهم یا در دهه‌های بعد از داروینیسیم، افراد زیادی در راس هرم جای گرفتند، در صورتی که در اوقاتی دیگر انبوه فراوانی به پایین‌ترین سطوح هرم اعتقاد می‌یافتند. در عین حال موضوع پیشرفت مورد مطالعه بسیاری از افراد قرار گرفت و سال به سال نیز بر حجم آن افزوده می‌شود (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۳-۱۲).

در این جا بحث هرم پیشرفت باوری را به پایان می‌بریم.

### فرجام پیشرفت باوری الگوی غربی

بنابر آنچه در مورد پیشرفت باوری گفته شد، دانستیم که پشتوانه اندیشه پیشرفت، اعتقادی ناشی از یک گذر روان‌شناختی است، و به موجب این اندیشه خوش‌بینانه، دست کم چند قانون تاریخی یا چند قانون دیرپای عمومی وجود دارند که به وقایع گذشته



وحدت و ارتباط می‌بخشند و پیش‌بینی آینده را ممکن می‌سازند. معنای این سخن این است که علم تاریخ از پاره‌ای جهات علمی است مشابه با علوم دیگر. اما دوره بعد از جنگ جهانی اول تا آغاز جنگ جهانی دوم را در تاریخ اندیشه، دوره رسوایی اندیشه پیشرفت می‌دانند، بدبینی به مقیاس وسیع آنگاه در غرب ظاهر شد که قرن نوزدهم به پایان رسید بی‌آن‌که از لحاظ مسایل اجتماعی فرجی حاصل آید و گشایشی در کارها دیده شود. برخوردها، منازعات، ویرانی و شکست‌های این کشورها طی سال‌های ۴۵-۱۹۱۴ که دوران جنگ و رکود پیایی بود، بر پیکر امید غرب جراحی سختی وارد کرد و بشر دچار چنان سرخوردگی و یاسی گردید که اعتقاد خود را به پیشرفت از دست داد. ممکن است این پرسش پیش آید که در این دوره هر نابسامانی، تلفات، ویرانی و شکستی که پیش آمده باشد منطقی نباید اندیشه پیشرفت را مخدوش سازد. پاسخ این است که اندیشه پیشرفت منطقی حاصل نشده بود که اینک با امری غیرمنطقی مترلزل نگردد، بلکه با گذری روان‌شناختی پدید آمده بود و در آن برهه نیز، به همان منوال، با گذر روان‌شناختی دیگری نتیجه‌گیری معکوسی پدید آمد. پولارد در این مورد می‌گوید ظهور اندیشه‌های نیهیلیستی و یأس آلود پر بی‌دلیل نیست. زیرا وقتی اندیشه‌های مزبور از جانب عده زیادی از مردم ابراز می‌شوند، باید بپذیریم که از تجربه اجتماعی این مردم سرچشمه می‌گیرد، همچنان که اندیشه خوش‌بینانه ترقی نیز چنین بوده است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱-۱۶۰؛ ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۲). البته بعد از جنگ جهانی دوم عده‌ای به رشد نیروهای تولید و تشدید جریان کالای مصرفی امید بستند و به تعبیر پولارد - که البته ما این نحوه تعبیر او را نمی‌پسندیم و صرفاً به جهت رسایی مقصود از قول وی نقل می‌کنیم - پیش‌بینی کردند که هنوز سگ پیر جانی در بدن دارد و آینده جامعه سرمایه‌داری لیبرال به کلی مسدود نشده است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۶۱). ناگفته نماند که خود پولارد نیز از جمله کسانی است که تلاش می‌کند تا برای بسیاری از بدبینی‌ها پاسخی دست و پا نماید. اما با این حال جریان یأس و بدبینی هرگز از بین نرفت و کم‌کم به یک مولفه اصلی برای دوره فرا مدرن تبدیل گردید. قبل از آن‌که تصویری اجمالی و بسیار کوتاه از وضعیت پیشرفت‌باوری در دوره فرامدرن ارائه دهیم تا در کنار تصویری که از اندیشه پیشرفت در دوره مدرن ارائه شد، قرار گیرد، اشاره‌ای به برخی از آرائی که در این دوره بدبینی در غرب پدید آمده است می‌تواند ضمناً در راستای تأملاتی در ماهیت الگوی اسلامی ایرانی



پیشرفت، در مورد قانون ترقی و سنت‌های تاریخ، واقع گردد. پوزیتیویست‌ها در سال‌های ۱۸۹۰ می‌خواستند تاریخ را به صورت یک علم تحقیقی صرف در آورند. روشن است که در صورت موفقیت آنان، حتمیت پیشرفت موجه می‌گردید. اما ریکرت در برابر آنان موضع گرفت. به عقیده او بین علوم طبیعی، که قانون‌پذیر هستند و علوم فرهنگی از جمله تاریخ که پندارانگاران‌اند و به وقایع خاص نامکرر ارتباط دارند خط فاصل بسیار واضحی وجود دارد. برخی دیگر مانند مانهایم، هایک، فون میسس، کالینگوود و دیگرانی بر این نکته تاکید کردند که علوم طبیعی عینیت دارند اما به علم تاریخ علم عینی نمی‌توان داشت و به همین دلیل از حتمیت قوانین اجتماعی، از جمله قانون پیشرفت و نتیجتاً پیشرفت‌باوری، نمی‌توان سخن گفت. دسته دیگری از بدبینان بیشتر در حقانیت حقایق تاریخی چون و چرا می‌کردند. به نظر آن‌ها اگر بر تاریخ، قوانینی از جمله قانون پیشرفت حاکم باشد، در این صورت کلیه اعمال و کردار هر فرد جامعه نیز تابع همان قوانین می‌شود و در این حال اراده آزاد، اخذ تصمیم، و مسئولیت‌های اخلاقی مطرح نخواهد بود و انسان نمی‌تواند در تاریخ خود موثر واقع گردد و یا آن را بسازد. این دسته برای آن که مقصود خود را در مورد اهمیت اراده آزاد در برابر هر قانون حاکم بر تاریخ، از جمله قانون پیشرفت، نشان دهند، می‌گویند حتی اگر فرض کنیم که رویدادهای اجتماعی تابع قوانین حاکم بر تاریخ، از جمله قانون پیشرفت، است باز در اکثر موارد اراده آزاد حرف اول را می‌زند. زیرا به‌طور مثال اگر ناپلئون در ایام صباوت بر اثر مرضی جان می‌سپرد، یا این که لنین پیش از اکتبر ۱۹۱۷ در سانحه‌ای می‌مرد، سیمای دوران آن‌ها به‌طور اساسی چیز دیگری از آب در می‌آمد و لذا زنده ماندن تصادفی آن‌ها و یا شاید مرگ رهبران نیرومند دیگری که برای ما ناشناس مانده‌اند در دایره فرضیه‌ای که از نظر تاریخ روشن‌تر باشد، نمی‌گنجد. اینان مساله اراده آزاد را در برابر جبرگرایی که لازمه اندیشه پیشرفت است پررنگ کرده‌اند. دسته دیگری از بدبینان نیز گفته‌اند اکثر یا کلیه پیش‌بینی‌هایی که بر مبنای تعمیمات تاریخی صورت گرفته‌اند، نادرست بوده‌اند. به نظر می‌رسد آنچه در فاصله دو جنگ جهانی از یأس و ناامیدی به پیشرفت حاصل گردید یک داوری در طیف وسیع در راستای سخن این دسته است. پولارد با توجه به این اشکالات در صدد بر می‌آید خود را به طرح حداقل شرایطی که لازمه اعتماد به پیشرفت است محدود کند. به‌طور مثال، می‌گوید به‌تازگی این تمایل پیدا شده است که باید از اعتماد مطلق به قوانین نیوتنی پرهیز کرد و لذا باید



فقط به تعریف دقیق محدوده‌هایی که قوانین، تمایلات و پیش‌بینی‌ها در حیطه آن عمل می‌کند اکتفا نمود. حتی تورگو در دترمینیسم خود چندان جامع نیست، او می‌گوید «تاریخ در چشم یک فیلسوف درجه اول باید روشنگر علل ضروری و کلی باشد، لیکن پی بردن به اثرات علل خاص و عمل آزاد مردان بزرگ نیز اهمیت وافر دارد. امروزه حتی در علوم فیزیکی بیشتر به احتمالات می‌پردازند نه به یقین مطلق، و سخن از قراین تاریخی است و نه علل مطلق.» فرمول‌های مورخین جدید نیز انعطاف‌پذیر شده است. همپل این فرمول‌ها را تحت عنوان توضیح طرح‌گونه و یا قوانین پراگماتیک و نه پیش‌گویانه توصیف کرده است. بالاخره قائلین به انعطاف، همگی به توافق رسیده‌اند که بایستی قانون و اصول کلی وجود داشته باشد و رویدادهای خاص و منحصر به فرد قابل توصیف نیستند. به نظر می‌رسد بتوان مقایسه نزدیکی از برخی جهات (متشابه و متفاوت) بین این اقوال اخیر با امر بین‌الامرین در بحث جبر و اختیار در کلام شیعی نمود. البته جای چنین مقایسه‌ای در یکی از دو مبحث آینده، یعنی الزام قرآنی پیشرفت با توجه به غایت‌مندی تاریخ و یا پیشرفت چونان قانونی حاکم بر تاریخ، خواهد بود. هرچند به دلیل پرهیز از بسط، در آن دو موضع به‌رغم میل خود، با اشاره خواهیم گذشت. در فرصتی بیشتر می‌توان با توضیح این دیدگاه، موضع الگوی اسلامی ایرانی را در برابر این دشواری‌ها و اختلافات موجود در الگوی غربی پیشرفت برجسته‌تر بیان نمود. در مقابل، برخی در غرب فقط در پیشرفت‌باوری تردید نکرده‌اند، بلکه حتی تلاش کرده‌اند که نظریه‌ای به عنوان انحطاط تاریخی ارائه کنند. اینان سعی کرده‌اند بر مبنای تجربه تاریخی و علم الاجتماع به‌طور قطع و یقین نشان دهند که آن حرکت صعودی که از نظر آن‌ها - از قرون وسطی بر آمده و تا این روزگار ادامه یافته بود، دچار انحطاط و تنزل شده است. این‌گونه نظریه‌ها در مقابل پیشرفتِ خطی تاریخ قرار دارد و حرکت ادواری را مبنای خود قرار می‌دهند. یک نمونه از این دیدگاه از آن اسوالد اسپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) در کتاب «انحطاط غرب» است. این کتاب در واقع ترکیبی از افکار یأس آلود و انتقادی زمانه اوست. این اثر در سال ۱۹۱۸ در هنگام شکست کوشش، آلمان، در جنگ جهانی اول انتشار یافت. نتیجه‌گیری‌های مایوسانه کتاب چنان با جو و روحیه مسلط زمانه تناسب داشت که نویسنده‌اش را فوراً به شهرت رساند، منتها شهرتی زودگذر. افرادی که بر او تاثیر گذاشته‌اند گوته و نیچه‌اند و علاوه بر بخشی از جامعه اروپا افرادی که از وی متأثرند افرادی از قبیل فروید، پاریتو،





برگسون و سورل<sup>۱</sup> هستند. البته برخی گفته‌اند وی بر افکار هایدگر در مورد تکنولوژی نیز تاثیرگذار بوده است.<sup>۲</sup> او هفت نوع تمدن را شناسایی می‌کند: مصری، بابلی، عربی، کلاسیک، هندی، چینی و غربی یا تمدن فاوستی. علاوه بر این هفت تمدن، از دو تمدن ناقص هم یاد می‌کند: تمدن مکزیک و روسی. از نظر او، این تمدن‌ها دارای منطقی متناظرند، اما هیچ تاثیری بر هم ندارند و از همدیگر چیزی نمی‌گیرند و واژه‌های مشترکی که دارند باید در چارچوب هر کدام به‌طور خاص شعور و شهود گردد. همه تمدن‌ها از جمله تمدن غرب از نظر او دارای دوره رشد و سپس تنزل و افولند و دارای مراحل و فصول چهارگانه بهار، تابستان، پاییز و زمستان‌اند. وی می‌گوید کسی که نمی‌تواند درک نماید که پایان تمدن غرب گریزناپذیر و اصلاح‌ناپذیر است، بایستی از آرزوی درک تاریخ، زندگی کردن در آن و ساختن آن در گذرد. اسپنگلر هیچ استدلالی نمی‌کند که چرا در یک تمدن باید مراحل و فصول چهارگانه به دنبال هم بیاید. البته فراموش نکنیم که معتقدان به پیشرفت هم هیچ استدلال منطقی بر لزوم آن نداشتند. او برای درک این مراحل بر شهود و شعور غریزی تکیه می‌کند (دری، ۱۳۷۵: ۲۹۴-۲۸۳؛ پولارد، ۱۳۵۴: ۱۸۲-۱۷۷). نمونه دیگر از این دیدگاه، هرچند با تفاوت‌هایی، آرنولد جوزف توین‌بی است. وی سرشناس‌ترین نماینده معاصر آنچه فلسفه نظری تاریخ نامیده می‌شود به شمار می‌رود. او کوشیده است به کشف قوانین حاکم بر رشد تمدن‌ها بپردازد و این کار را در متن نوعی بررسی تطبیقی جوامع مختلف تاریخی انجام می‌دهد. در همه آثار توین‌بی، خصوصاً کتاب‌های اخیر وی، گونه‌ای صبغه عرفانی و آرمان‌گرایی دینی به وضوح به چشم می‌خورد. اثر اصلی او مطالعه تاریخ است که ده جلد آن بین سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۵۴ منتشر گردید؛ و دو جلد دیگر به عنوان تجدید نظرها بعد از آن منتشر شد. او در روش استقرایی خود بیست و یک مورد تمدن گذشته و حال را شناسایی نموده است، گرچه اذعان کرده است که این مقدار هم برای ارائه و توضیح قوانین کافی است، لکن او استدلال کرده است که میزان قابل ملاحظه‌ای از شباهت میان سرگذشت‌های این جوامع به چشم می‌خورد، که بر اساس آن‌ها می‌توان الگویی از رشد، اضمحلال و فساد و فروپاشی نهایی را مشاهده کرد. در درون این الگو می‌توان برخی ضرب‌آهنگ‌های تکرار شونده

1. sorel

۲- نک: مشکات محمد (۱۳۹۱)، فلسفه تکنولوژی، بر مبنای صدرالمتهین، و از منظر هایدگر، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ج ۱، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: ۳۷۳



را کشف نمود. توین بی بر آن است که رشد و فروپاشی ضرورتاً مستمر و بی‌وقفه نیست. به‌طور مثال، در هنگام فروپاشی اغلب نوعی تجدید قوای موقت جانشین مرحله شکست و انهزام می‌گردد. (کاردینر، ۱۳۷۵: ۳۲۱-۳۱۳). اشنپنگلر و توین بی هردو مدعی‌اند که الگوی منظمی پیدا کرده‌اند که ظهور، رشد و پیشرفت، انحطاط و تجربه هر تمدن را نشان می‌دهد و هردو بر آنند که تمدن غرب دیری است که از بهار خود دور شده و بر طبق این الگو زوال آن بسیار نزدیک است. اما سبک توین بی از اشنپنگلر کمتر حماسی و به عقل نزدیک‌تر است و از آن‌جا که مذهبی است به ارزش‌های اخلاقی نیز توجه دارد. همچنین او برعکس اشنپنگلر که برقراری ارتباط بین تمدن‌های مختلف را در هیچ سطحی میسر نمی‌دانست، به امتزاج تمدن‌های مختلف اعتقاد دارد. البته او اظهار می‌دارد که اگر اروپا دست به دامان مذهبی بشود که گلچینی از بهترین مذاهب موجود باشد، می‌توان امید داشت که الگو درهم شکسته شود و فاجعه به تعویق افتاده و یا به‌طور کلی دور شود. توین بی که از لیبرالیسم آزرده است، آخرین ملجا خود را در اروپای مسیحی قرون وسطی جستجو می‌کند؛ با این توضیح که مقصود او قرون وسطای واقعی نیست، بلکه یک قرون وسطای آرمانی مد نظر اوست. او شکوه می‌کند که در آن ایام در اروپا وحدت و اطاعت برقرار بود، فقط یک مذهب وجود داشت که بر همه ارکان شخص مستولی بود. از آن به بعد همه چیز رو به اضمحلال رفته است اما وضع به این‌گونه نخواهد ماند و بر مبنای تمدن‌های سپری شده، در مرحله بعدی سیطره جهانی مذهبی والاتر برقرار خواهد شد. البته او در برخی دیگر از آثار خود اشاره دارد که جهان لیبرال و تعقل‌گرای غرب هنوز شکست نخورده است و در سال‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ نیروی سازندگی و زندگی از خود نشان داده است. سرمایه‌داری بالاخره خود را حفظ کرده و قدرت بنیانی زیادی از خود نشان داده که بسیاری از درگیری‌ها را به حد نامحسوس رسانده است. وی همچنین اذعان دارد که تمدن‌های دیگر که باقی مانده‌اند در جهت کسب مظاهر مادی به تقلید از غرب پرداخته‌اند و این تقلید سبب شده است که این تمدن‌ها خود را با تمدن غرب محک بزنند و در الگوی آن جای‌گیر شوند؛ همچنین، بیش از آن‌چه تصور می‌رود، ارزش‌های غرب را پذیرا می‌شوند. در همه جای دنیا، طبقات متوسط در حال نضج گرفتن‌اند و سنت‌های خود را فرو می‌ریزند و به راهی که غرب نشان داده است می‌روند. توین بی، به این‌جا می‌رسد که تکنولوژی و سازمان‌های اجتماعی که زمینه تعیین‌کننده‌ای در



کاربرد آن است تمدن‌ها را وادار می‌کند که با هم در آمیزند. نمونه سوم کارل مانهایم (۱۹۴۷-۱۸۹۳) است. نظام فکری مانهایم، آن‌طور که در اثر اصلی وی «ایدئولوژی و اتوپیا» ارائه شده است، جامعه‌شناسی شناخت نامیده شده است. به نظر مانهایم شناخت حاصل کوشش یک ذهن کاملاً نظری نیست، زیرا ذهن انسان محصول شماری از عناصر غیرنظری است که از مشارکت انسان در زندگی اجتماعی و جریان‌ها و تمایلات مختلفی که همزمان شکل می‌گیرد، پدیدار می‌شود. به همین دلیل معرفت‌شناسی‌هایی مانند کانت از نظر وی به کار نمی‌آید و باید جامعه‌شناسی معرفت را جایگزین آن کرد. به نظر وی جامعه‌شناسی معرفت فاش خواهد کرد که همه معرفت‌های بشری به مجموعه معینی از شرایط اجتماعی-تاریخی وابسته‌اند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۹-۲۰۸). مانهایم در فصلی که تحت عنوان گذار از نظریه ایدئولوژی به جامعه‌شناسی شناخت گشوده است می‌گوید: «با پیدایش فرمول‌بندی عام مفهوم کلی ایدئولوژی، نظریه ساده ایدئولوژی به جامعه‌شناسی شناخت تحول می‌یابد. آنچه روزی اسلحه فکری یک حزب به شمار می‌رفت، به یک روش تحقیق در تاریخ فکری و اجتماعی بدل می‌شود. حتی خدا هم گزاره‌ای درباره موضوعات تاریخی مانند  $2+2=4$  تنظیم نمی‌کند، زیرا آنچه را که در تاریخ قابل فهم است فقط با توجه به مسایل و ساختمان‌های عقلی می‌توان تنظیم نمود و خود این مسایل و ساختمان‌ها نیز در جریان حرکت همیشگی تجربه تاریخی سربرمی‌آورند. نه تنها محتوای اندیشه، بلکه ساختار مطلق آن نیز قابلیت تغییر دارد. هرگاه شالوده اجتماعی گروهی که دارای اندیشه‌های مخصوص به خود است فرو پاشد، یا بر اثر برخورد با دگرگونی اجتماعی تغییر شکل دهد، وجوه مسلط اندیشه، جای خود را به مقوله‌های جدید می‌دهد. (همان: ۱۳۰-۱۲۲). بر اساس این تفکر است که مانهایم نمی‌تواند پیشرفت‌باوری را بپذیرد، و معتقد شده است که یقین روشنگران بر این‌که به تاریخ علمی دست یافته‌اند و به وسیله آن کلید پیشرفت را پیدا کرده‌اند، خواب و خیالی بیش نبوده و از ایدئولوژی متعصبانه آن‌ها که به زعم خودشان نگرشی علمی تلقی می‌شد، ولی در واقع یک حقیقت نسبی بوده، سرچشمه گرفته است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۹۷-۱۸۸).

اینک نگاه خود را از آراء بدبینان به پیشرفت‌باوری با همه تنوع‌اش بر می‌گیریم و به‌طور بسیار اجمالی، به گونه دیگری به فرجام پیشرفت‌باوری می‌نگریم تا بتوانیم به شیوه‌ای



متفاوت، این شجره را برانداز نماییم. در این قسمت، نگاه ما به افراد نیست، بلکه بر حسب دوره به‌طور کلی است؛ یعنی با نگاهی کلی دریابیم در برابر دوره مدرن، چه تصویری از پیشرفت در دوره فرا مدرن پدید آمده است. ما پیش از این اندیشه پیشرفت را در دوره مدرن مورد تحلیل فلسفی قرار دادیم. دیدیم که اندیشه دکارت مهم‌ترین زیربنای فلسفه جدید است. همچنین، دیدیم که محور تفکر دکارتی و فلسفه مدرن، معرفت و شناخت‌شناسی است و وجودشناسی در آن محوریت ندارد. بشر چونان ذهنی مستقل بر فراز جهان سیطره یافته است و جهان در برابر وی منفعل است. انسان مهارکننده و تغییردهنده طبیعت است؛ موجودی است فراتر از جهان، زیرا قوام جهان به اوست؛ بشر نه در جهان است و نه در برابر آن مسئولیتی دارد.

اما در دوره پست مدرن این سوژه‌محوری محلی از اعراب ندارد زیرا در این دوره مرگ سوژه فرا رسیده است و یکی از اصلی‌ترین مولفه‌های پست‌مدرن مرگ سوژه و سوژه‌محوری اعلام می‌گردد. لیوتار، دریدا، لکان و دلوز تصریح می‌کنند که «من می‌اندیشم پس هستم» دیگر اعتباری ندارد، و به این‌سان موضع شناخت شناختی سوژکتیویسم مرده اعلام می‌شود. در این دوره به تبع مرگ سوژه، عقل نیز مورد ستیز قرار گرفته و برانداخته می‌شود. پست‌مدرن‌ها، همانند رمانتیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها، بر آن شده‌اند که از منظر عقل بی‌طرف و پالوده از احساسات، عواطف و غرایز نمی‌توان به جهان نگریست و حقیقت را دریافت. و چون عقل نمی‌تواند داوری غیرجانبدارانه داشته باشد، لذا مفاهیمی چون غایت و هدف به عنوان مفاهیمی جهانی و سرمدی انکار می‌شوند و با فرض انکار هدف، محلی از اعراب برای قانون یا ایده پیشرفت و باور به آن باقی نمی‌ماند. و این‌جاست که پوچ‌انگاری که چندی قبل در زمان نیچه در کوفته بود، اینک به عنوان جایگزین پیشرفت‌باوری برکرسی نشسته است. برخی از پوچ‌گرایان به راه نامیدی و نگرانی رفته‌اند و برخی بر گرد آن کرسی پوچ‌انگاری، به جشن و شادمانی روی کرده‌اند. به عقیده برخی، کارناوال‌سازی و خصوصیاتی که در کارناوال‌ها دیده می‌شود، یاد آور بسیاری از روحيات پست‌مدرنیستی است: مضحکه‌آمیزی، بی‌خودی، تجزیه و انشقاق، ابتذال، سرو صدا یا چند صدایی، بی‌محوری و بی‌مرکزی، مشارکت در هرج و مرج حیات و کنار آمدن با آن و مانند آن (مشکات، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱۱۷).



## ماهیت پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نخستین نیازمندی ما در هر مرحله از مراحل تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، طرح مسئله و یا مسایل است، زیرا پژوهش بدون مساله هرگز پژوهش نیست، بلکه مفهومی خود-متناقض است. گفته‌اند پرسش خوب نیمی از پاسخ است. موفقیت پژوهش و ارزش آن به موفقیت و ارزش پرسش وابسته است. اگر مسایل تحقیق درباره یک موضوع اجتماعی و عینی از تجربه واقعی و عینی ناشی شده باشد، یک ارزش دارد و اگر از نظرورزی فردی صرف و بدون توجه به تاریخ و پیشینه آن موضوع و فارغ دلانه از افت و خیزهای تجربه شده، ارزش دیگری دارد، که بر اهل نظر پوشیده نیست. البته این سخن به معنای ایجاد تقابل بین تجربه و تعقل نیست، تا چه رسد که مقصود تقدیم تجربه بر تعقل باشد؛ زیرا این دو هریک در جای خود برای تحقیق ارزشمند و بایسته‌اند. مقصود این است در تحقیق از هر موضوع باید به پیشینه آن توجه نمود، و با توجه به آن مشخص ساخت که مسایل مهم پدید آمده در آن تاریخچه -اعم از حل شده و حل نشده- کدامند. موضوع ما در این مرحله، ماهیت پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است. و مساله تحقیق ما، مساله اصلی و فرعی، نیز از همان آغاز به روشنی اعلام گردیده است، لکن برای تحقیق در این موضوع و مساله، ما نیازمند شناسایی مسایل متعددی که همه مرتبط و یا مندرج در آن مساله‌اند نیز هستیم. یک راه برای شناسایی این پرسش‌ها، چنان که اشاره شد، این است که هر کس در عالم ذهنیت خود بنشیند و به طرح پرسش در ذیل موضوع و مساله تحقیق، یعنی ماهیت پیشرفت بپردازد. مسلماً این پرسش‌ها از دنیای ذهنیت آن فرد بر می‌آید. اما راه مهم‌تری نیز وجود دارد، از آن‌جا که پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری عمری سیصد ساله داشته است، برای ما که امروز، پس از سه دهه در اندیشه تدوین الگوی پیشرفت شده‌ایم، می‌تواند یک منبع عظیم و حاضری برای توانمندی هر چه بیشتر در تأملات لازم برای تدوین الگویی رقیب و مستقل باشد. خوشبختانه تأملات گذشته ما در بحث انجام شده، اینک ذهن ما را بر اساس حرکت سیصد ساله پیشرفت در آن الگو، پرسش‌مند ساخته است. راه رفته سیصد ساله مغرب‌زمین در زمینه پیشرفت، چه در بعد تحقیقات و آثار متفکران آن دیار و چه در بعد عینیت جامعه و تاریخ‌اش، که قطعاً اولی هم ناظر و در ارتباط با دومی است، از خود، مسایل مهمی را بر جا گذاشته است، که احیاناً در حل آن‌ها نیز ممکن است



کامیاب و یا ناکام مانده باشد. بی‌شک الگوی در حال تولد ما می‌تواند بر سر این سفره آماده از پرسش‌ها بنشیند و با یافتن پاسخ‌های مناسب، حرکت خود را در جهت تدوین و تکاملش سرعت و سلامتی با ضریب چند صد ساله بخشد. البته بی‌شک با تأملاتی در ماهیت پیشرفت در الگوی غربی می‌توان دارای پرسش‌های بسیار زیاد در زمینه‌های متفرق و متنوع گردید، ولی ما در این جا صرفاً به طرح پرسش‌هایی می‌پردازیم که در طی تأملات خود در ماهیت پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری به آن‌ها آرام آرام برخورد می‌کردیم. ممکن است کسی بگوید که چرا می‌خواهید مسایل تحقیق خود را با توجه به الگوی بیگانگان و راه رفته آنان شناسایی کنید؟! چرا این مسایل را با توجه به کشور خودمان، نیازها، علایق، اهداف و پیش فرض‌های خودمان معین نمی‌سازید؟! پاسخ این است که اولاً آن، منافات با این ندارد؛ ثانیاً چنان که پیش‌تر هم گفته‌ایم، ما با مطالعه ماهیت الگوی پیشرفت غربی و ایده پیشرفت غربی صرفاً پرسش‌هایی را عاریت می‌گیریم تا ذهن خود را برای طراحی الگوی اسلامی ایرانی پرسش‌مندتر سازیم، اما در مرحله راه حل و پاسخ به این پرسش‌ها، به امکانات خود روی می‌آوریم و طراحی ماهیت الگوی مطلوب را بر مبنای داشته‌های خود انجام می‌دهیم. ثالثاً موضوع تحقیق ما در این مرحله ماهیت پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی است، و در تعریف یا ترسیم ماهیت هرچیز نیازمند شناسایی حدود و مرزهای آن هستیم؛ بدون حدود و مرزها نمی‌توان شناخت دقیقی از ماهیت چیزی داشت. همچنین، بدون تعریف یا ترسیم دقیق ماهیت، قطعاً الگوی اسلامی ایرانی نمی‌تواند موضع دقیق خود را از رقیب غربی‌اش معین سازد و در همه مراحل تدوین الگو ممکن است، در همان زمینه و زمانه حرکت نماید. شناخت ماهیت الگوی رقیب می‌تواند ژرف نگری و دقت ما را در ترسیم حد و مرزها و ترسیم ماهیت الگوی مقصود یاری دهد. از این گذشته، چنان که اشاره شد، اثبات چیزی لزوماً به معنای نفی غیر آن نیست، یعنی این که ما در شناسایی مسایل تحقیق به مسایلی که تأملات گذشته در زمینه الگوی پیشرفت در پیشرفت‌باوری، پیش روی ما نهاد توجه کنیم، لزوماً به این معنا نیست که از حاجات، آرمان‌ها و امکانات دیگر خود برای تعیین پرسش‌های تحقیق و ترسیم ماهیت مقصود بهره نبریم. حداقل این است که این مسایل برای تعریف و ترسیم اولیه ماهیت الگو لازم و حیاتی‌اند. محققان در گام‌های بعد می‌توانند بر مبنای امکانات مختلف باز هم در تعیین ماهیت الگو بیشتر تأمل ورزیده و به طرح پرسش‌های



دیگر تحقیق درباره موضوع ماهیت الگو اقدام کنند. البته مباحث گذشته ظرفیت زیادی برای طرح مباحث یا مباحثات ایجاد کرده است، که نگارنده را شایق می‌سازد که در مورد تک‌تک آن‌ها به بحث نشست و موضع خود را مبین سازد و از هر یک نقبی به الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی زده و نتیجه آن مباحث را در این الگو مشخص سازد، اما به دلیل ضیق مجال، این کار را به فرصت دیگری موکول می‌سازد.

برخی از مسایل اصلی و فرعی مهمی که تأملات گذشته ما در ماهیت پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری، پیش روی ما می‌نهد از این قرارند: منطق پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی چیست؟ آیا طراحان اولیه این الگو همانند طراحان الگوی پیشرفت‌باوری با یک گذر روان‌شناختی به لزوم پیشرفت در این الگو رسیده‌اند؟ یا با گذری عقلانی و فلسفی و یا دینی؟ صرف نظر از طراحان، به‌طور کلی یک ایرانی بر اساس چه منطقی به لزوم پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پی می‌برد؟ پرسش‌های فرعی مرتبط با این پرسش نیز، با توجه به تأملات گذشته، چنین است: پیشرفت‌باوری در ارتباط با جهان‌بینی مادی و علم‌زدگی قرار گرفت، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی در برابر علم‌زدگی و جهان‌بینی مادی چه موضعی دارد؟ مساله فرعی دوم این است که اندیشه پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری از قرن هفدهم طرح گردید، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی و خود این الگو چرا اینک در این برهه از زمان مطرح می‌گردد؟ آیا دقیقاً به همان دلیلی است که در الگوی غربی صادق است، که در این صورت باید اعتراف کنیم که ما به لحاظ رشد و بلوغ اجتماعی در حد و در جایگاه قرن هفدهم غرب قرار داریم و یا دقیقاً دلیلی معکوس دارد؟ مساله‌های اصلی دیگر این است که طالب تغییر بودن در طبیعت و محیط در الگوی اسلامی ایرانی نیز پذیرفته شده است یا نه؟ در صورت اول آیا این تغییر دارای شرایط، حدود و مرزهاست؟ مبنای تعیین حدود و مرزگذاری‌ها چیست؟ مساله فرعی مرتبط با این مساله این است که موضع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در برابر تغییر به منظور سیطره بر جهان و طبیعت چیست؟ پرسش اصلی دیگر، در ذیل موضوع ماهیت پیشرفت، این است که، با توجه به هرم پیشرفت که در الگوی پیشرفت‌باوری مطرح گردید، در الگوی اسلامی ایرانی آیا پیشرفت دارای سطوح است یا خیر؟ و اگر دارای سطوح است، سطوح این پیشرفت کدامند؟ و آیا آن سطوح پشتوانه منطقی دارند؟ منطق پیشرفت در این سطوح چیست؟ به عبارت دیگر ایرانیان در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت خود،



چگونه لزوم پیشرفت در این سطوح را پذیرفته‌اند؟ آیا با گذاری روان‌شناختی و متاثر از الگوی (پارادایم) علم تجربی یا با گذاری منطقی یا به گونه‌ای دیگر؟ پرسش اصلی دیگر این‌که آیا پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی، در اصل خود و نیز در همه سطوحش یک قانون تاریخی و حاکم بر جامعه است؟ موضع این الگو در برابر قانون ترقی چیست؟ اگر این الگو برخلاف الگوی پیشرفت‌باوری، ترقی را به عنوان یک قانون حاکم بر تاریخ قبول ندارد پس دقیقاً نسبت آن را با تاریخ و جامعه ایرانی و هر جامعه دیگر چگونه می‌داند؟ پرسش اصلی دیگری که تأملات گذشته در الگوی غربی پیش روی ما می‌نهد این است که فرجام الگوی اسلامی ایرانی در مقایسه با فرجام الگوی غربی چگونه خواهد بود؟ اینها بخشی از پرسش‌هایی است که به نظر می‌رسد تحقیق در مورد آنها می‌تواند ماهیت پیشرفت را در الگوی اسلامی ایرانی در برابر الگوی پیشرفت‌باوری مغرب‌زمین تبیین سازد. همچنین، چون این پرسش‌ها را نگارنده از رهگذر تأملاتی در ماهیت پیشرفت غربی به دست آورده است، به همین دلیل به نظر می‌رسد تأملاتی که در پاسخ‌ها می‌آید بتواند بیش از هر چیز الگوی اسلامی پیشرفت را در برابر الگوی شناخته شده غربی مطرح سازد. هرچه آیندگان و محققان بعدی در تقویت این پاسخ‌ها بکوشند موجب خواهند شد در این دوره یأس و ناامیدی فرامردن از پیشرفت، زمینه توجه جهانی به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت توسعه و تقویت یابد. به علاوه، نکته بسیار مهم دیگر این است که چون ترسیم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بر مبنای پرسش‌هایی صورت می‌گیرد که از حاق تجربه دوران مدرن غرب برخاسته است، به نظر می‌رسد الگوی اسلامی ایرانی هم‌زمانی و مفاهمه جهانی بسیار زیادی با ملل دیگر داشته باشد؛ برعکس هرگونه پژوهشی که فارغ‌دلانه از واقعیت‌ها و تجارب چند قرن گذشته جهان مدرن صورت گرفته باشد.

### منطق پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی

چنان‌که دیدیم پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری غرب، دارای منطق عقلانی یا دینی نبود، بلکه صرفاً با گذاری روان‌شناختی تحت تاثیر الگوی علم تجربی، یا حال و هوای ناشی از وضعیت و تجربه اجتماعی، این باور شکل گرفته بود. به همین جهت بدون هیچ گذر منطقی و عقلانی، به صرف تغییر اوضاع و تجربه اجتماعی، یأس و پوچ‌گرایی جایگزین ایده پیشرفت در دوره فرامردن شده است. اینک پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی چگونه





مطرح گردیده است؟ آیا در ایران هم مانند غرب دوره مدرن، الگوی علم تجربی و موفقیت‌های آن با گذری روان‌شناختی، و یا به عبارت دیگر حال و هوای ناشی از وضعیت و تجربه اجتماعی در بعد علمی، این احساس پیشرفت را برانگیخته است؟ آیا بیداری حس کار و تلاش و معادلات مربوط به آن در دهکده جهانی سبب شده است؟ آیا لزوم پیشرفت در ایران امروز پشتوانه عقلی و استدلالی دارد؟ آیا پشتوانه‌ای در فرهنگ و پیشینه ایرانی دارد؟ آیا پشتوانه‌ای دینی و مذهبی دارد؟ به نظر می‌رسد هیچ یک از این عوامل را نمی‌توان به‌طور کلی و مطلق از جامعه ایران نفی نمود. زیرا ممکن است عده‌ای در ایران در همان حال و هوای دوره مدرن قرار داشته باشند و یا حتی ممکن است برخی از این دسته معتقد باشند که ما باید از «فرق تا قدم» همه آنچه را غرب، اعم از درست و نادرست، سازگار با سنت اسلامی ایرانی یا ناسازگار، تجربه کرده است از سر بگذرانیم. چنین کسانی لزوم پیشرفت را به همان توضیحی که در مورد پیشرفت‌باوری داده شد دریافت می‌کنند. بی‌شک اگر تمام ماجرای پیشرفت‌خواهی در ایران به این ایده وارداتی خلاصه گردد، دیگر سخن از الگوی اسلامی ایرانی بی‌معنا خواهد بود، زیرا جریان پیشرفت‌خواهی در ایران امروز شعبه‌ای خواهد بود از همان جریان پیشرفت‌خواهی غربی که اینک با تاخیری سیصد ساله در ایران برآمده است و قصد بالیدن دارد. پس فرجام پیشرفت در ایران نیز همان خواهد بود که در بحث گذشته مشاهده کردیم. اما اگر در لایه‌هایی از موج پیشرفت‌خواهی چنین گرایشی موجود باشد، اما موج نیرومند پیشرفت‌خواهی در ایران از عوامل نیرومندتری برخاسته باشد، در آن صورت می‌توان امیدوار بود که در ایران، الگوی پیشرفت مستقلی که مسمای الگوی اسلامی ایرانی باشد، در برابر الگوی پیشرفت‌باوری غربی، شکل گیرد. ما در این نوشتار نشان خواهیم داد که پیشرفت‌خواهی در ایران از پشتوانه‌ها و منطقاتها و الزامات متعددی از جمله منطق و الزام عقلانی بهره‌مند است. ما سخن را درباره وجه عقلانی، در دو قسمت پی می‌گیریم: عقل معاش و عقل استدلالگر.

### منطق عقل معاش در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

عقل معاش اصطلاحی است که در روایات اسلامی بکار رفته است. در دوره جدید غرب نیز واژه خرد ابزاری یک اصطلاح آشناست. خرد ابزاری اهداف خود را از هیچ چیز جز



منافع مادی نمی‌گیرد. <sup>۱</sup>عقل معاش از جهتی به عقل ابزاری نزدیک و از جهتی از آن متفاوت است. وجه اشتراک هردو در این است که هردو معطوف به منافع مادی و دنیوی کار می‌کنند و وجه جدایی آن دو این است که اهداف خرد ابزاری را صرفاً منافع دنیوی و مادی و هواهای نفسانی معین می‌سازند، اما عقل معاش لزوماً چنین نیست و می‌تواند در هماهنگی با اهداف معین از سوی عقل معاد فعالیت نماید. ما تأمل خود را از عقل معاش آغاز می‌کنیم. پس پرسش یادشده که آیا لزوم پیشرفت در ایران امروز پشتیبان عقلی دارد، به این صورت طرح می‌گردد که منطق پیشرفت آیا از سوی عقل معاش تدارک شده است؟ آیا قانون پیشرفت و الزام به آن از سوی عقل معاش به ما متوجه گردیده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، که هست، معنایش چنین است که طراحان الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و همه ایرانیانی که این ایده را دنبال می‌کنند بعد از سه دهه از انقلاب خود پی برده‌اند که منافع مادی و دنیوی کشور در این سه دهه به درستی تأمین نشده و احیاناً به دلیل عدم برخورداری از عقلانیتی دستگامند صدمات خرد و کلان دیده است. اینک عقل معاش همه ایرانیان را به خود فرا می‌خواند تا بر اساس عقلانیتی دستگامند الگوی جامعی فراهم کنند تا منافع دنیوی و مادی آنان تأمین گردد. از این‌رو، ایرانیان نه با گذری احساسی و روان‌شناختی متأثر از الگوی علم تجربی، بلکه با گذری کاملاً منطقی و عقلی، که از سوی عقل معاش متوجه آنان گردیده است به لزوم پیشرفت رسیده‌اند. بنابراین، منطق انسان ایرانی امروزی با منطق بشر غربی قرن هفدهم کاملاً متفاوت است. بشر غربی با پیروزی‌های پی‌درپی علم تجربی به لحاظ روانی و بدون هیچ استدلالی دچار علم‌زدگی شد و گمان برد که برای پیشرفت در همه سطوح هرم یاد شده با شیوه تجربی و حسی لزوماً و حتماً - به عنوان یک قانون اجتناب‌ناپذیر - به پیشرفت نایل می‌شود. هرچند قطعاً در این میان خرد ابزاری او را هم برای پیشرفت به روش علمی فراخوانده است، اما از آن‌جا که خرد ابزاری اهداف خود را از عقل قدسی و عقل استدلال‌گر نمی‌گیرد، بلکه معطوف به منافع مادی تکاپو می‌کند، تشخیص و الزامش مبنایی غیر از همان گذر روان‌شناختی یاد شده ندارد. اما ایرانیان امروز، بیش از آن‌که از پیشرفت علوم تجربی دچار ذوق‌زدگی شده و از آن با گذری روان‌شناختی به پیشرفت در همه سطوح دیگر معتقد شوند، بعد از تجارب تلخ و شیرین خود در سه دهه اخیر



پس از انقلاب شکوهمند خویش، در دنیایی که جنون قدرت و ثروت همه معادلات آن را تنظیم می‌کند، به حکم عقل معاش به این الزام رسیده‌اند که برای زنده ماندن و زندگی به عنوان یک قانون اجتناب ناپذیر، لزوماً و حتماً باید دست کم همپای ملل پیشرفته، پیشرفت مادی و دنیوی کنند. این الزام و این حتمیت، لزوماً با گذری روان‌شناختی حاصل نشده است، بلکه این عقل معاش است که زندگی و زنده ماندن را در جنگلی پرقاب‌ت منوط به قانون پیشرفت مادی و دنیوی می‌نماید؛ آن هم پیشرفتی دست کم هم وزن ملل پیشرفته و در صورت امکان فراتر از آن. البته غلظت این قانون از یک نظر در حد غلظت قانون ترقی غرب نیست زیرا آن قانون مدعی پیش‌بینی آینده و تنظیم و وحدت بخشیدن به رویدادهای گذشته نیز بود، اما این قانون ادعای متواضعانه‌ای دارد، زیرا صرفاً به عنوان یک قانون عقل معاش ما را به پیشرفت صلا می‌دهد، ولی در مقام پیش‌بینی آینده و یا وحدت بخشی به رویدادهای گذشته نیست. البته منطبق پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی، فقط به عقل معاش خلاصه نمی‌شود؛ این الگو می‌تواند به پشتوانه منطق دینی خود بر مبنای بحث سنت‌های جامعه و تاریخ، سخنان دیگر و فراتری درباره قامت این قانون داشته باشد، که اگر مجال کافی می‌داشتیم در آن بحث می‌کردیم، منتها به آن در یکی دو موضع بازم اشاره‌ای گذرا خواهیم کرد. البته قانون ترقی در اندیشه ایرانیان از نظر دیگری نیز فربه‌تری دارد که در همین سطور به آن اشاره خواهد رفت. همچنین، در عرصه عقل معاش می‌توان گفت که قانون پیشرفت در غرب قرن هفدهم به بعد و در ایران امروز یک وجه مشترکی نیز دارند، زیرا در هر دو مورد منشا گرایش به قانون پیشرفت، اوضاع و احوال اجتماعی و واقعیت‌های عصر بوده است. در غرب چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، گذشته از تاثیر علم تجربی و نیز در کنار تحولات علمی موثر در اندیشه ترقی از قبیل یافته‌های جدید زمین‌شناسی، تحولات اجتماعی از قبیل مسافرت‌های بازرگانی و پیشرفت‌های فنی و کارگاهی، گسترش شهرنشینی و منافع طبقه سوداگر شهرنشین که سود خود را در پیشرفت علوم جدید می‌دیدند و به حاملان اصلی ایده ترقی بدل شده بودند اهم واقعیت‌های عصر آن دیار بوده است، و در ایران امروز هم واقعیت‌های موجود این دیار ایرانیان را به پیشرفت بر اساس یک الگوی جامع ملزم می‌سازد و پیشرفت را به مثابه قانونی حتمی فراروی آن‌ها می‌نهد. اگر در آن دیار گسترش شهرنشینی و سود سوداگران و مسافرت‌های بازرگانی همه و همه سبب حمایت



از قانون ترقی می‌شد، در این دیار نیز دهکده جهانی و جهانی که روز به روز در هم تنیده‌تر و کوچک‌تر می‌شود و روابط گریز ناپذیر با چنین جهانی افزون بر شرایط داخلی، بقای حیات و تامین منافع را متوقف بر پیشرفت می‌سازد. این واقعیت‌ها نیز به نوبه خود همه ایرانیان را به پیشرفت، تکلیف و الزام می‌کنند. به هر درجه‌ای که روابط پیچیده‌تر می‌گردد عقل معاش بر پیشرفت‌های لازم برای توفیق در این روابط بیشتر پای می‌فشارد و به هر اندازه که دنیای مدرن بر شیئی‌واره ساختن انسان و طبیعت و نظر کردن با انسان و طبیعت به‌مثابه ذخیره و موجودی و سرمایه، خشن‌تر و بی‌رحمانه‌تر عمل نماید و به هر اندازه که مناسبات خود را با ایران صرفاً بر پایه قدرت و سود خویش پی‌گیری کند، عقل معاش هم بر قانون بودن پیشرفت در دنیای فعلی مصمم‌تر و حریص‌تر می‌گردد. پس هم ما و هم غرب مدرن هر دو به دلیل وضعیت‌ها و واقعیت‌های متفاوت و مخصوص به عصر خود پیشرفت را یک الزام و، بلکه یک قانون گریز ناپذیر دانسته‌ایم. البته در این میان تفاوت‌های جوهرین که پاره‌ای از آن‌ها مورد اشاره قرار گرفت نباید مغفول افتد. چنان‌که دیدیم، هم وضعیت‌های عصر و دیار ما با یکدیگر متفاوت است و هم منشا گذار ما به این الزام یگانه نیست و هم قانون بودن پیشرفت در این دو نگاه تفاوت اساسی دارد. از سوی دیگر، تفاوتی مهم که به آن چندان نپرداختیم این است که در این جا لزوماً عقل منفعت نگر پشت پا به عقل استدلالی و عقل معاد نمی‌زند و به همین دلیل امکان این که قانون پیشرفت از آبخوره‌های دیگر فربهی و غلظت بیشتری یافته و الزام‌های دیگری دریافت کند وجود دارد.

گفتیم که پیشرفت در ایران از پشتوانه عقلی و یا منطق عقلانی نیز بی‌بهره نیست. و به دنبال آن در صدد بر آمدیم که بحث را در دو قسمت پی‌گیریم: عقل معاش و عقل استدلال‌گر. سخن را در باب عقل معاش کوتاه می‌کنیم و اینک به عقل استدلال‌گر روی می‌آوریم.

### منطق فلسفی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

یکی از محصولات عقل استدلال‌گر، فلسفه است و به عبارتی فلسفه حاصل عقل استدلال‌گر است. ما از واژه فلسفه آن معنایی را اراده می‌کنیم که با حکمت قابل جمع باشد بدون آن که لزوماً در همه موارد معنای اعم مقصود بوده باشد. آیا فلسفه اسلامی،



در ارتباط با پیشرفت، منطق یا دست‌مایه‌ای دارد که بتواند به نوبه خود از پیشرفت در جامعه ایرانی حمایت فلسفی به عمل آورد؟ به نظر می‌رسد خوشبختانه در فلسفه اسلامی امکاناتی وجود دارد که می‌تواند در عرصه فلسفی به قوی‌ترین وجه از پیشرفت حمایت کند و حتی آن را در حد یک قانون مورد تاکید قرار دهد. هرچند باز هم تکرار می‌کنیم که نحوه قانونیت این قانون با نحوه آن در غرب تفاوتی بزرگ دارد؛ تفاوتی که بر آن آثار مهمی نیز مترتب است. ما اینک در این جا به برخی از مهمترین این امکانات که مناسب این مقام است، می‌پردازیم و به برخی از امکانات دیگر در مقامی دیگر که مناسب خود آن است صرفاً اشاره خواهیم داشت.

در این جا ناگزیریم برای تفهیم درست مقصود خود، این بحث را از زاویه‌ای خاص و مناسب برای درک مقصود آغاز کنیم. چنان که می‌دانیم افلاطون یکی از فلاسفه بزرگ یونان باستان است. از جمله آثار مهم وی در زمینه فلسفه سیاست، «جمهوری»، «مرد سیاسی» و «قوانین» است. اما در میان این آثار، «جمهوری» جایگاه بزرگ و اهمیت ویژه‌ای دارد. جولیا اناس<sup>۱</sup> اهمیت «جمهوری» افلاطون را حتی در قرن نوزدهم و بیستم نیز محفوظ می‌داند. از نظر وی «جمهوری» افلاطون که یک اثر مهیج از فلسفه باستان است می‌تواند برای تفکر فلسفی معاصر جذاب باشد. وی اظهار می‌دارد این اثر در عمده قرن بیستم و بخشی از قرن نوزدهم بهترین اثر شناخته شده عهد باستان بوده است و در دانشگاه‌ها، کالج‌ها و مدارس در مباحث مقدمه‌ای فلسفه و فلسفه سیاسی اثر شاخصی به حساب می‌آمده است. «جمهوری» نقطه مرکزی و اوج اندیشه افلاطون است و جنبه‌های مهم اندیشه وی را بهتر نشان می‌دهد (Annas, 2000: 24-5). اینک پرسش این است که چرا این اثر افلاطون عهد باستان، در عصر ما، که ظهور فوجی از فلاسفه را پشت سر گذاشته است، باید دارای چنین اهمیتی باشد؟ در کنار این پرسش، مساله دگر این است که آیا اساساً مدینه فاضله افلاطون تحقق یافته است؟ اساساً آیا افلاطون، مدینه فاضله خویش را ممکن دانسته است؟ پاسخ را در بیان خود افلاطون جستجو می‌کنیم: «... تا آن جا که می‌دانم چنان کشوری در روی زمین نمی‌توان یافت...» (افلاطون، ۱۳۵۷، بند ۵۹۱). اینک با این پاسخ به پرسش دوم، مساله اول شگفت آورتر گردید. این شگفتی زمانی بیشتر می‌شود که به معنای اتوپیا توجه یابیم. اتوپیا در لغت یونانی به معنای



لامکان، یعنی «هیچ جا نیست» و یا «نیست در مکان» است. البته این واژه را که از زمان کارل مارکس در معنای مذموم و منفی استعمال یافته است نباید با معنای «ناکجا آباد» که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در رساله آواز پرجبرئیل به کار می‌برد یکسان گرفت<sup>۱</sup>، می‌توان گفت اتوپی مدینه رویایی است و مقصود از رؤیا معنای فرویدی آن یعنی گریز از واقعیت است. فروید و جامعه‌شناسان، اتوپی را یک مدینه خیالی و مظهر انحطاط می‌دانند. بسیاری از جامعه‌شناسان برآنند که اتوپی در سازمان‌های سیاسی و اجتماعی هیچ تأثیری نداشته است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۶-۱۵). این شگفتی احتمالی از آن رو برای مخاطب پیش می‌آید که ما در مطلب اول درسرخان جولیا اناس آن همه تمجید از جمهوری افلاطون در باب اهمیت آن برای فلسفه معاصر غرب می‌بینیم و بالطبع در این جا خواننده انتظار دارد که ادامه سخن ما چیزی در راستای همان اهمیت جمهوری باشد. اما با نقل عبارت یاد شده از افلاطون و اشاره به معنای اتوپیا به عنوان یک مدینه خیالی و مظهر انحطاط، خواننده احتمالاً دچار حیرت می‌شود که پس مقصود چیست و ما در این جا می‌خواهیم چه کنیم؟! در این جا اگر بخواهیم واقعاً به امکانات موجود در فارابی برای تقویت قانون پیشرفت به لحاظ فلسفی، یعنی به امکانات آن برای حمایت فلسفی از پیشرفت، پی ببریم باید اندکی صبوری ورزیده و این تحلیل را تا ظهور مقصود دنبال نماییم. به هر حال در این پژوهش ما باید ابعاد گوناگون بحث را تا آن جا به اختصار و گذرا مطرح‌سازیم که گوهر مقصود در پرده ابهام نماند. حسن برملاسازی این امکانات آن است که آیندگان نیز می‌دانند راه بر جای مانده از فارابی را در راستای حمایت فلسفی از پیشرفت از کجا باید پی‌گیری نمایند.

اینک باید دید آیا آرمان شهر افلاطون، فارابی و مانند آن اتوپیایی هستند؟ و اگر بر فرض اتوپیایی هستند آیا هیچگونه تأثیر خارجی و عینی در تاریخ و جوامع بشری نداشته‌اند؟ به نظر می‌رسد آرمان شهرهای مورد بحث نمی‌توانند اتوپیایی باشند، زیرا رؤیایی نبوده و نیستند و به منظور فرار از واقعیت و تاریخ نوشته نشده‌اند، بلکه هر یک در صدر تاریخی بزرگ قرار گرفته و منشأ تحولاتی در آن تاریخ بوده‌اند و حتی در مواردی تحقق خارجی یافته‌اند. اتوپیا رؤیانامه‌ای است که نویسنده آن برای گریز از واقعیت‌های تاریخی و موجود می‌نویسد، اتوپی‌نویس چون نمی‌تواند واقعیت‌های موجود را تحمل کرده و تغییر دهد به



آغوش خیال و رؤیای خود می‌رود تا در آن جا که در اختیار اوست آنچه می‌خواهد بنویسد و تصویر نماید و به آن دل خوش دارد. حال اگر این آرمان شهرها هر یک در گذشته با واقعیت‌های تاریخی نسبتی برقرار کرده باشند و یا بر مبنای استدلالی معقول و نه بر مبنای خیالبافی استوار بوده و بر مبنای آن استدلال‌ها قرار باشد که در آینده نسبتی با جوامع انسانی برقرار سازند، آیا می‌توان آن‌ها را رؤیایی و غیر واقعی خواند؟ هر چند برخی از آن‌ها به‌طور مثال مدینه افلاطونی در قسمت‌های زیادی نامتحقق باشد و حتی خود افلاطون هم از تحقق آن ناامید باشد؟ مؤلف کتاب «اتوپیی و عصر تجدد» در این زمینه اظهار نظر جالبی دارد: «نکته شایان توجه اینکه ادوار تاریخی لاقفل از لحاظ ظاهر با اتوپیی آغاز می‌شود. به شرط آنکه مسامحتاً «سیاست» افلاطون و «مدینه خدا»ی سنت آگوستین و «مدینه فاضله» فارابی را هم اتوپیی بنامیم. در صدر تاریخ تفکر غربی، افلاطون کتب «کریتیاس» و «سیاست» و «نوامیس» را می‌نویسد و قرون وسطای مسیحی با «مدینه خدا»ی سنت آگوستین آغاز می‌شود و معلم ثانی ابونصر فارابی در صدر تاریخ فلسفه اسلامی «آراء اهل مدینه الفاضله» و «السیاسه المدینه» را می‌نویسد» (همان: ۱۵-۱۴). هم او در جای دیگر می‌نویسد: «پس اگر اتوپیی که در مراحل بحرانی تمدن غربی ظاهر شده گاهی آغاز گشت تازه‌ای در تاریخ بوده است، چگونه می‌توان قبول کرد که اتوپیی گریز از آینده است» (همان: ۱۸) و نیز در موضع دیگری می‌نویسد: «اتوپیی صرفاً یک اثر ادبی یا فلسفی نیست هر چند که نویسندگان آن کم و بیش اهل فلسفه بوده‌اند. شاید تمام آن‌ها نظری هم به «جمهوری» افلاطون داشته‌اند، اما این همه اتوپیی که از قرن پانزدهم تا زمان ما نوشته شده است باید جهت دیگری غیر از تفنن ادبی و فلسفی و محاکات از «جمهوری» افلاطون داشته باشد. اصلاً اتوپیی از شئون لازم تمدن غربی است و چنان با فکر و عمل مردم زمانه آمیخته شده است که هر چه می‌بینند و هر چه می‌گویند در حدود چیزها و عقول مناسب با مدینه اتوپیی است» (همان: ۳۴). در اینجا یک مثال می‌تواند روشنایی بیشتری به مقصود ببخشد. چنان که پیش‌تر اشاره داشتیم، فرانسیس بیکن که در صدر دوره مدرن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) قرار گرفته است اتوپیی علم را نگاشته است. وی بر آن بود که هر گاه علم از قید و بند روش‌های سنتی رهایی یابد پیشرفت بزرگی حاصل خواهد شد و انسان بر طبیعت حاکم می‌شود و زندگی بشر بهبود پیدا می‌کند. می‌توان گفت بشر دوره جدید و تاریخ او کاملاً از بیکن اثر پذیرفته است. بشر



جدید هر چه را می‌بیند و می‌گوید در پرتو این تفکر جدید نسبت به علم درک می‌کند. اما آیا علم تجربی که رفاه را به ارمغان آورده است آسایش را نیز تأمین کرده است؟ اگر پاسخ منفی است، وعده بیکن در تحقق بهبود زندگی بشر از بسیاری از جنبه‌های مهم، و به‌طور مثال از لحاظ آسایش، تحقق نیافته است. حال اگر توجه یابیم علمی که قرار بوده است زندگی بشر را بهبود بخشد، با همه کامیابی خود در رفاه زندگی و علاوه بر ناکامی خود در تأمین آسایش، امروزه ابزاری قدرتمند در دست سوداگران سیاسی و اقتصادی شده است - و در خدمت امیال و خواسته‌های اقلیتی محدود از سرمایه‌داران بزرگ و بی‌رحم و بی‌مهر به خانواده و صلح جهانی و ... در آمده است - عدم تحقق اوتویی علمی بیکن را جدی‌تر خواهیم یافت. اما علی‌رغم همه این حقایق، آیا می‌توان گفت اوتویی علم بیکن هیچ نسبتی با تاریخ و واقعیت نداشته است؟ بی‌شک پاسخ منفی است. بنابراین به نظر می‌رسد یا باید برای مدینه‌های افلاطون، آگوستین، بیکن و فارابی واژه اوتوپیا را بکار نبرد و یا باید آن‌ها را با مسامحه اوتوپیا نامید، زیرا این مدینه‌ها هرگز اوتوپیا به معنای واقعی کلمه یعنی رؤیائی نیستند زیرا حتی اگر تحقق نیابند با تاریخ بدون نسبت و تأثیر نمانده‌اند. برخی از آموزه‌های «جمهوری» افلاطون که برای ما محال به نظر می‌رسد در شهر اسپارت عملاً تحقق یافته بود. «فیثاغورس به تشکیل حکومت فلاسفه اقدام کرده بود. هنگام مسافرت افلاطون به سیسیل و جنوب ایتالیا، اریخیتاس فیثاغورس در شهر تاراس دارای قدرت سیاسی بود و استخدام دانشمندان برای وضع قوانین در آن زمان امری متداول بود. قوانین آتن را سولون، و قوانین شهر توری را پروتاگوراس وضع کرده بودند. در آن روزگار مستعمرات به کلی خارج از دامنه قدرت شهرهای اصلی بودند، و کاملاً میسر بود که گروهی از افلاطونیان در سواحل اسپانیا جمهوری افلاطون را تشکیل دهند» (راسل، ۱۳۶۵: ۱۸۷). هر چند افلاطون در فصل آخر کتاب نهم جمهوری از تشکیل حکومتی که تصویر کرده است در دنیای ما اظهار ناامیدی می‌کند، اما در واقع او دو هدف را تعقیب کرده است، نخست آنکه جامعه ایده‌آلی را که از تحقق کامل آن ناامید است ترسیم نموده؛ دیگر آنکه، با نصب این برنامه آرمان و مطلوب‌های مهمی را سرلوحه کار دولت‌ها قرار داده است تا دولت‌ها هر یک در حدی که بتوانند دست کم بخشی از آن را محقق سازند. جولیا اناس با توجه به همین حقیقت، حکومت ایده‌آل افلاطون را یک یاری‌رسان جدی برای اندیشه سیاسی شمرده است. از نظر وی جمهوری افلاطون





توانست در مباحث سیاسی قرن نوزدهم تأثیر مثبت و منفی بگذارد. همچنین از نظر وی ایده پاسداران به عنوان شایسته سالاری نگریده شده است و نیز ایده‌های افلاطون درباره پاسداران زن ایده برابری سیاسی زنان و مردان را در دوره جدید الهام می‌کرد. از نظر وی، اصرار افلاطون بر یک نظام مشترک تعلیم و تربیت عمومی برای شهروندان، الهام بخش رشد جنبش مردم‌سالاری و گسترش تعلیم و تربیت نگریده شد و تحقق این امر وظیفه دولت به شمار آمد. شکایت افلاطون از دموکراسی و اینکه حکومت نیازمند دانش تخصصی است به مباحث در حال پیشرفت درباره دموکراسی کمک و یاری‌رسانی نمود (Annas, 2000: 29-30). برخی دیگر از مفسران دیدگاه‌های سیاسی افلاطون نیز به اظهار نظر مشابه در این باره پرداخته‌اند. و نیز اظهار داشته‌اند که مکاتب دموکراسی و مارکسیسم هر یک جزئی از آموزه‌های افلاطون را پذیرفته‌اند (فاستر، ۱۳۷۷: ۱۳۱-۱۲۸). همچنین اندیشه‌های آگوستین، همانند دست‌مایه‌هایی از مسیحیت، به اندیشه دموکراسی، بسیار وام‌دهنده بوده است، هرچند خود اندیشه دموکراسی اعتراف کمتری به این وام‌داری می‌نماید، زیرا در اندیشه دموکراسی نیز دولت محدود به امور دنیوی است. اینک در عصر دموکراسی قلمرو مافوق امور دنیوی چگونه پر می‌شود؟ کدام مقام مافوق باید درباره مقاصد و عملکرد دولت قضاوت کند؟ به‌طور مثال وقتی دول غربی به کشتار مردم در سایر کشورها می‌پردازند و می‌خواهند آن را با ادعای مبارزه با تروریست مواجه سازند، کدام مقام یا جایگاه است که این دعوی را مردود یا مقبول اعلام نماید؟ بی‌شک در دنیای دموکراسی هیچ مقامی غیر از وجدان شخصی افراد بشر وجود ندارد. بدون آنکه دموکراسی اعتراف نماید، وجدان فردی مردم غرب ناخودآگاه هنوز از متروکه‌های باقیمانده مذهب متأثر و الهام یافته است و به قول دکتر اینگه<sup>۱</sup> که گفته است قرن نوزدهم «قرن زندگی کردن اروپاییان بر روی پس‌انداز مسیحیت بود» به نظر می‌رسد هنوز این ذخیره ارزی در اعماق وجدان‌های فردی وجود دارد. بی‌شک روزی که جدایی و بی‌مهری به مذهب بیش از پیش مزمین گردد و این ذخیره به پایان رسد، دموکراسی پشتوانه بزرگی را از دست خواهد داد که هیچ چیز دیگر آن را پر نمی‌تواند کرد، زیرا قلمرو مافوق امور دنیوی دولت را هیچ چیز دیگر که جانشین مذهب باشد پر نمی‌تواند کرد (راسل، ۱۳۶۵: ۴۴۸-۹).



بنابراین، چنانکه می‌بینیم نمی‌توان دیوار حائل بین مدینه‌های فاضله افلاطون و آگوستین و واقعیت کشید و آن‌ها را کاملاً مربوط به عالم رؤیا و خیال پنداشت، زیرا آن‌ها در صدر دوره‌های بعد از خود ایستاده و در آن تأثیرگذار بوده‌اند، هرچند به‌طور کامل یا عمده محقق نشده‌اند. اینک که بر اساس این تحلیل، زمینه برای تبیین مقصود فراهم گردید، در مورد فارابی نیز می‌توان تحلیلی تقریباً مشابه و از جهتی متفاوت ارائه نمود. فارابی نیز، چنانکه پیش‌تر از برخی پژوهشگران ایرانی در فارابی نقل نمودیم، همچون افلاطون و آگوستین در صدر دوره فلسفه اسلامی ایستاده و در آن تأثیر خود را گذارده است. به نظر می‌رسد تفاوت فارابی، به‌ویژه با افلاطون، این است که او بیش از آنکه درصدد ترسیم مدینه فاضله باشد درصدد حل مسئله رابطه سعادت با مدینه و به‌دنبال آن متوجه کانون مدینه و رئیس آن بر مبنای فلسفه نبوت بوده است. مدینه فاضله اجتماعی است که امکانات سعادت انسان‌ها را فراهم می‌کند. افراد این جامعه سعادت (و وسایط و وسائل آن) را می‌شناسند و در همه کارهایی که آن‌ها را به هدف سعادت می‌رساند با یکدیگر همکاری و تعاون دارند. سعادت از نظر فارابی خیر مطلق است و اموری که برای رسیدن به سعادت سودمند می‌افتند از نظر وی خیر شمرده می‌شوند، اما خیریت آن‌ها ذاتی نیست بلکه از جهت سودمندی آن برای رسیدن به سعادت است. همچنین از نظر فارابی هر چیزی که عایق و مانع سعادت شود شر مطلق است (الفارابی، ۱۹۴۶: ۷۲).

اما نکته مهم در مورد فارابی این است که او متعلق به یک تفکر ریشه‌دار و گسترده در زمان پیش و بعد از خود است و صدای او در گذشته و آینده نیز طنین‌های مشابهی داشته است و صدای او نیز به موازات همان طنین‌ها به حرکت در آمده است. پیش از فارابی مدینه فاضله‌ای به رهبری خاتم‌انبیاء(ص) تشکیل شده است. مدینه‌ای که در آن جستجوی دانش ز گهواره تا گور، بر هر مرد و زن، از هر معلمی، هرچند منافق یا ملحد، در هر مکانی هرچند شاق و دشوار مانند چین یا ثریا واجب شمرده شده بود. این یعنی الغاء شرط سنی، جنسیت، عقیده، مکان و هرچیز دیگری از این قبیل. همین صلاها بود که به نهضت ترجمه و خلق تمدن بزرگ اسلامی انجامیده بود و این امتیاز به هیچ وجه درباره افلاطون و آگوستین مشاهده نمی‌شود. همچنین بعد از نبی اکرم(ص) امام علی(ع) نیز با شعار ادامه سیره نبی اکرم(ص) مدینه فاضله‌ای تشکیل داد که با وجود آن تاریخ بشر نمی‌تواند ضرب‌المثلی از عدالت مجسم، بهتر از او سراغ یابد. عدالت، دغدغه



مهم و اصلی افلاطون بود اما این آرزو برای همیشه با افلاطون مدفون شد. ملکه عدالت در تاریخ بشر بعد از نبی اکرم (ص) فقط در حکومت امام علی (ع) خود را کامیاب یافت. امام حسین (ع) نیز با هدف تشکیل مدینه جد و پدر خود نهضت تاریخی و ماندگار خود را به حرکت در آورد و در پیش روی ساکنان تاریخ نهاد. انقلاب شکوهمند اسلامی ایران نیز متأثر از مدینه النبی و حرکت امام حسین (ع) پدید آمد. حتی گاندی نیز با الهام از این حرکت هند را نجات داد. هیچ کس نمی تواند این واقعیت های تاریخی و یا حداقل تاثیرات تاریخی را انکار کند.

تفاوت دیگر دیدگاه فارابی با افلاطون در این است که افلاطون صرفاً افکار شخصی خویش را ترسیم کرده است؛ اما آراء فارابی دربارهٔ رئیس مدینه از پشتوانه و حمایت یک آئین بزرگ یعنی اسلام برخوردار است. البته در متون دینی، تفصیل طرح فارابی مطرح نیست، بلکه اصل دیدگاه او درباره نبی و امام بدون توجیهات فلسفی خاص فارابی مطرح است. به این سان، دست کم برای مؤمنان به اسلام، بسیاری از سخنان فارابی - فی الجمله - ارزشی بسیار فراتر و غیرقابل قیاس با آراء افلاطون و حتی آگوستین در سنت غربی دارد. نکته بسیار مهم این است که چنانکه دانستیم مدینه های فاضله حتی آنچه با مسامحه و یا حتی به طور جدی اتوبی خوانده می شود در تاریخ بعد از خود تأثیرگذار است. طرح فارابی نیز صرف نظر از امتیازهای یاد شده (تحقق در دو جامعه یاد شده و نیز برخوردار از پشتوانه دینی) می تواند تأثیری مشابه در همه ادوار تاریخ مسلمین و حتی غیرمسلمانان داشته باشد.

حاصل آنکه بر مبنای تفکر فارابی، بهترین مصداق مدینه فاضله که در واقعیت عینی شکل گرفته است مدینه هایی است که به رهبری نبی اکرم (ص) و امام علی (ع) تشکیل شد، هر چند «دولت مستعجل بوده اند» و مصداق پایدار و «غیرمستعجل» آن جامعه موعودی است که در متون اسلامی - اعم از سنی و شیعه - و حتی در ادیان دیگر وعده داده شده است. تفاوت جامعه ایده آل اسلامی با مدینه های افلاطون و آگوستین آن است که هم بر تحقق آن در حجم عظیمی از متون دینی وعده داده شده است و هم رئیس آن موجودی زنده و ذخیره در دنیای معاصر معرفی شده است. بر اساس آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که اندیشه های فارابی، به ویژه با توجه به ظرفی که در آن پدید آمده است، یعنی دنیای اسلامی، و باز هم تاکید می کنیم که به ویژه در ظرف مخاطبان مسلمان و



به ویژه مخاطبان ایرانی‌اش، قدرت نهفته عظیمی است که می‌تواند در سطح فلسفی به شکلی بسیار قدرتمند از پیشرفت، حمایت فلسفی نماید. البته اگر فارابی و امکانات دیگر را در فلسفه اسلامی بر ایستگاه‌های تاریخی‌ای که در آن متولد شده‌اند، تنها بگذاریم و انتظار داشته باشیم با گذر زمانه آن‌ها به دنبال ما حرکت کرده و دائم با ما حدیثی به روز کنند و خود هیچ تلاشی برای تداوم آن حرکت فلسفی نکنیم، مَثَل ما چونان کسانی است که به موسی گفتند تو و خدایت به جنگ بروید و ما در این جا نشسته‌ایم. در چنین حالتی، سرانجام کار فلسفه اسلامی آن خواهد بود که راحت طلبان حکم به کهنگی آن و یا حکمی مانند آن نمایند، در حالی که غربیان، چنان که دیدیم، با اسلاف خود چنین نکرده‌اند و «جمهوری» عهد باستان و «شهر خدا»ی قرون وسطی را آن‌گونه قرائت می‌کنند که در عبارات گذشته مواردی از آن را دیدیم. اگر افلاطون و آگوستین و بیکن هریک بر صدر دوره‌های خود ایستاده‌اند و نسل‌های بعد را به دموکراسی، حقوق زنان و بسیاری نیازمندی‌های سیاسی و اجتماعی قرن بیستم فرا خوانده‌اند، فارابی نیز در صدر دوره فلسفه اسلامی ایستاده است و نسل‌های بعد از خود را به تشکیل مدینه‌ای که غایتش سعادت باشد فرا می‌خواند. سعادت نیز بی‌شک دست کم بسیاری از سطوح شش‌گانه هرم پیشرفت را مطالبه می‌کند. هر مفهومی در هر عصری از اعصار برجسته شود، در صورتی که مصداقی از سعادت باشد یا -به تعبیر مطابق با فارابی- در صورتی که از کارها یا اموری باشد که به سعادت منتهی می‌شوند، فلسفه فارابی آن را تصویب و الزام می‌کند. او کلیه کارها و اموری را که به سعادت منتهی می‌شوند لازم و ضروری دانسته است. به‌این‌سان، این پرسش که آیا پیشرفت بر مبنای فلسفه فارابی الزامی فلسفی دارد، این است که همه الزاماتی که در فلسفه فارابی برای سعادت هست، پیشرفت را نیز در همه سطوحی که منتهی به سعادت گردد الزام می‌کند. پولارد در کتاب خود، «اندیشه ترقی»، در تاریخ غرب پیش از قرن هفده بسیار کاوش می‌کند، اما از این‌که در عقبه فلسفی و یا دینی غرب، بذری و شرایطی برای اندیشه ترقی بیابد ناامید می‌گردد، به جز آگوستین که اندیشه‌های او را نیز در حدی نمی‌بیند که وی را از حامیان جدی ترقی بیابد و بالاخره با ناامیدی اظهار می‌دارد: «به‌این‌سان می‌بینیم که میراث باستانی ما چیزی برای حمایت از تکامل و ترقی ندارد» (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۹). بحث گذشته ما نشان داد که غرب مدرن الزام به پیشرفت را صرفاً از الگوی علم تجربی با گذری احساسی و روان‌شناختی به دست



آورد و به همین دلیل با ظهور ناملایمات و ناکامی الگوی علم تجربی در همان دوره مدرن و اینک در دوره فرا مدرن دچار یأس و اندیشه ضدپیشرفت گردید؛ زیرا با منطقی فلسفی به رویای پیشرفت گام نگذاشته بود که با گامی منطقی از آن به در شود. اما یک امتیاز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت این است که ناملایمات هر چند سخت و جهان سوز نمی‌توانند ایرانی را از اندیشه پیشرفت مایوس سازند و وی را دچار یأس فلسفی نمایند؛ زیرا ایرانیان در عقبه فلسفی حداقل هزارساله خود ریشه‌های این الزام را دارند. ایرانیان اندیشه پیشرفت را به لحاظ فلسفی از اندیشه سعادت بر می‌گیرند و الزامات فلسفی اندیشه سعادت برای آن‌ها الزام به پیشرفت را ارمغان آورده است. شاید کسی چنین بیندیشد که چند درصد از ایرانیان فارابی را می‌شناسند؟ و چند درصد از آن‌ها با جوهره فلسفه وی آشنایی دارند تا ما بتوانیم نگاه ایرانیان را به پیشرفت این‌گونه توجیه نماییم؟ یک پاسخ نقضی این است که در دوره جدید چند درصد از غربیان، دکارت را که موسس دوره جدید غرب است می‌شناختند و چند درصد از آن‌ها با آن‌چه در تحلیل یاد شده از دکارت گذشت آشنایی داشته‌اند تا نگاه آن‌ها به مساله طالب تغییر بودن چنان شود که پیش از این توصیف گردید؛ اما حقیقت در یک پاسخ حلی این است که رویکردهای فلاسفه بزرگ و جوهره آموزه‌های آن‌ها همواره به آرامی به اعماق فرهنگ عصرها و نسل‌ها رسوخ می‌کرده است، هر چند مردمان از تبیین آن‌ها ناتوان و یا حتی بی‌خبر بوده باشند. این حقیقت آن زمانی تشدید می‌گردیده است که صدای آن فیلسوف با وضعیت و واقعیت‌های عصر همراهی بیشتری داشته است. اساساً راز ماندگاری فلاسفه این است که صدای اوضاع و احوال عصر خویش و واکنشی در برابر آن بوده‌اند، هر چند این واکنش‌ها خود متقابلاً در اوضاع و احوال بعدی تاثیرگذار می‌شده است.

اینک آیا سهم و ظرفیت فارابی در حمایت فلسفی از پیشرفت به همین مقدار خلاصه می‌شود؟ یعنی به همین مقدار که او بر صدر تاریخ فلسفه اسلامی ایستاده است و جامعه اسلامی و همه جوامع و نسل‌های بعد از خود را به سعادت و امور منتهی به آن صلاح می‌دهد؟ همین مقدار که همه آحاد جامعه را به تعاون در رسیدن به آن فرا می‌خواند؟ همین مقدار که الزاماتی که وی در فلسفه خود برای سعادت و امور منتهی به آن دارد همگی در واقع الزاماتی برای پیشرفت هستند؟ شاید بر خواننده محترم پوشیده نیست که هرگز سهم و ظرفیت فارابی به این مقدار خلاصه نمی‌شود. در فارابی باز هم ظرفیت



بسیار بیشتر و بالاتری برای حمایت و تقویت فلسفی پیشرفت وجود دارد. برای درک این ظرفیت بالاتر لازم است ابتدا به یک نکته، توجه نماییم. پیش‌تر در تأملات خود در ماهیت پیشرفت غربِ مدرن دیدیم که درگیری‌ها، منازعات و جنگ، آن هم در مقیاسی جهانی، یک دلیل و عامل مهم برای شکست اندیشه ترقی، و تبدیل آن به یأس و ناامیدی در مقطعی از همان دوره مدرن و تبدیل آن به یأس و پوچ‌گرایی به‌عنوان یکی از مولفه‌های مهم دوره فرا مدرن بود. چنان‌که دیدیم، توین‌بی راز انحطاط غرب را وحدت از دست‌رفته می‌دانست و برای رهایی از انحطاط و بازگشت به پیشرفت، چاره را آن می‌دانست که گلچینی از مذاهب را به عنوان عامل وحدت‌بخش بیابد. بنابراین، یکی از شرایط مهم ترقی یا پیشرفت وجود وحدت در جامعه است. شرط مهم دیگر پیشرفت نیز، عقلانیت حاکم بر جوامع است. غرب مدرن درست از همان زمانی که زمزمه پیشرفت‌باوری را سرداد، زمزمه خردگرایی را نیز به ویژه در قرن هجدهم سر داده بود. به عبارت دیگر، دو مولفه مهم از مولفه‌های مدرنیته یکی پیشرفت‌باوری است و دیگری خردگرایی. جالب است که افول این دو در دوره فرا مدرن نیز دقیقاً با یکدیگر رخ می‌دهد و هر دو جای به اضدادشان سپردند: پوچ‌گرایی به جای پیشرفت‌باوری و عقل‌ستیزی به جای خردگرایی. اندیشه ترقی در غرب هرگاه جان داشته و یا جان گرفته است بی‌تردید با شرایطی بوده است که این دو، از اهم آن شرایطند. برعکس، هرگاه مورد تردید و یا انکار قرار گرفته است در جایی است که این دو شرط مخدوش و یا غایب گشته‌اند. اگر در عصر فرا مدرن دو مولفه یادشده، خردستیزی و نفی اندیشه پیشرفت، هم‌کنار می‌گردند، این هم‌کناری، یک پدیده تصادفی نیست، بلکه به دلیل یاد شده است، یعنی از آن‌رو که خردگرایی شرط پیشرفت است.

حاصل آن‌که ما برای پیشرفت به دو عامل مهم وحدت و عقلانیت نیازمندیم. و تجربه غرب در یأس از اندیشه پیشرفت کاملاً این دو شرط را تایید می‌کند. اینک بزرگترین ظرفیت و سهم فارابی در حمایت از اندیشه پیشرفت چیست؟ برای دریافت پاسخ باید دریابیم که مرکز ثقل توجه فارابی در مدینه‌اش چیست؟ مرکز ثقل توجه فارابی به رئیس مدینه است. گویا وجود رئیس مورد نظر فارابی برای تحقق مدینه فاضله کافی است. فارابی اهل مدینه فاضله را همانند اعضای بدن و رئیس آن‌را، که رئیس فیلسوف یا نبی حکیم است، به منزله قلب آن می‌شمارد (الفارابی، ۱۹۴۶: ۴-۲۶۰). به نظر فارابی،



حکمت فیلسوفان و وحی پیامبران از جانب عقل فعال افزای می‌گردد. از نظر فارابی اتصال عقل فیلسوف به عقل فعال حکمت فیلسوف را به بار می‌نشانند و اتصال قوه متخیله نبی به عقل فعال وحی را پدید می‌آورد. البته باید توجه داشت که خیال در نزد فارابی به معنای منفی و مبتدل عامیانه نیست و یک اصطلاح خاص فلسفی است که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد. همچنین باید توجه داشت که چنان‌که اشاره خواهیم کرد، ابن‌سینا اتصال نبی را به عقل فعال، بر خلاف فارابی، هم از طریق عقل می‌داند و هم از طریق متخیله. به‌این‌سان، از نظر فارابی هر عضوی از اعضای مدینه فاضله نمی‌تواند رئیس شود، زیرا ریاست مشروط به دو امر است: نخست آنکه شخص از حیث سرشت و طبیعت، آماده آن مقام باشد، و دوم آنکه واجد ملکه و هیئت ارادی این کار باشد. چنین انسانی، انسان کاملی است که بالفعل هم عقل است و هم معقول و چنین مرتبه‌ای از آن کسانی است که نفس آن‌ها به عقل فعال متصل شده باشد. سپس فارابی دوازده شرط برای رئیس مدینه بر می‌شمارد که ما علاقمندان را به مطالعه آن موارد ارجاع می‌دهیم (همان: ۲۷۷-۲۷۱). یک پرسش مهم در اینجا که ممکن است با شگفتی نیز همراه باشد این است که چرا فارابی به عنوان اولین فیلسوف سیاسی بیشتر مباحث خود را بر رئیس مدینه متمرکز ساخته است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این مسئله چنین باشد که دلیل این مطلب را باید در نگاه وی به جامعه جستجو نمود. چنان‌که اشاره کردیم، فارابی جامعه را هدف نمی‌داند، بلکه هدف از نظر وی سعادت است و جامعه وسیله‌ای است که انسانها با تعاون جمعی به سعادت دست یابند. از طرف دیگر، هر تعاونی نمی‌تواند سبب تشکیل جامعه‌ای شود که مددکار سعادت است. مدینه فاضله تنها جامعه‌ای است که آدمیان را به سعادت می‌رساند و تنها تعاونی است که بین اجزاء این جامعه تحت فرمان قلب آن (نبی، امام یا فیلسوف) می‌تواند شرایط سعادت را فراهم نماید. حاصل مهم این شد که بر مبنای فارابی می‌توان چنین اندیشید که برای سعادت به‌طور کلی و برای پیشرفت به عنوان یکی از وسایل و سائط مهم آن در همه سطوحی که به سعادت واقعی منتهی می‌گردد، نیازمند مدینه‌ای فاضله هستیم، و مرکز ثقل این مدینه عقل یا عقلانیت است؛ و آن انسانی است که در اثر تربیت‌یافتگی خاص به نحوی از انحاء به عقل فعال اتصال یافته است. چنان‌که می‌بینیم در مدینه فارابی وحدت به عالی‌ترین شکلی امکان تحقق می‌یابد زیرا در این مدینه به عالی‌ترین شکل عقل یا عقلانیت، محکم، استوار و حاکم گشته است. و به همین دلیل نیز



در این جامعه وحدت و تعاون واقعی ممکن می‌گردد. در این جا، اگر پرسش شود که تحقق چنین جامعه‌ای آیا دور از امکان و به دور از واقعیت نیست، یادآور می‌شویم که پاسخ این پرسش پیش از این تقریباً به تفصیل داده شد. آنچه در این جا مهم است این است که از نظر فارابی پیامبر و فیلسوف هردو با عقل فعال در اصطلاح فلسفه و یا با روح القدس در زبان دینی اتصال یافته‌اند. ما در این جا در صدد تایید یا رد کامل همه اجزاء اندیشه فارابی و حتی داوری در مورد آن و یا بی‌توجه به تفسیرهای گوناگون از برخی از لوازم سخنان وی نیستیم و فارابی را نیز تنها امکان در فلسفه اسلامی نمی‌دانیم و یا تنها امکانات در اندیشه وی را به آنچه ما به آن اشاره کردیم محدود نمی‌کنیم. مقصود ما تنها این بود که امتیاز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را بر اندیشه پیشرفت غربی نشان دهیم، که بر خلاف آن، می‌تواند از فلسفه اسلامی حمایت و الزام قوی فلسفی دریافت نماید. در نتیجه، نهال امید این الگو، برخلاف الگوی غربی پیشرفت، می‌تواند در برابر تندبادهای شرایط متغیر اجتماعی همچنان سرپا باشد.

آنچه در فارابی برای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اهمیت دارد این است که وی به عنوان کسی که در صدر تاریخ فلسفه اسلامی ایستاده است، الگوی پیشرفت امروز ایرانیان را از این که بتواند مایحتاج فلسفی مورد نیاز خود را برای ترقی، از فلسفه اسلامی دریافت نماید، امیدوار می‌سازد؛ زیرا هم عنصر عقلانیت را در مرکز مدینه می‌نشانند، هم اسلامیت را در پیوند با عقلانیت قرار می‌دهد، هم وحدت جامعه را بر مبنای عقلانیت در حد اعلی تدارک می‌نماید و هم از سعادت و اموری که در هر عصر از وسایل و وسایط سعادت هستند و نیز از تعاون اجتماعی برای رسیدن به آن‌ها سخن می‌گوید. به علاوه، چون این همه در قالبی فلسفی به الگوی پیشرفت، به عنوان یکی از امور منتهی به سعادت، تقدیم می‌شود می‌تواند در جهت حل مساله منطقی پیشرفت قرار گیرد. البته قصد نگارنده هرگز این نبوده است که فارابی در این جا با همه محتوای فلسفه‌اش بدون نقد و بدون آنچه سایر فلاسفه از قبیل ابن سینا، خواجه، ملاصدرا ناظر به مطالب فارابی آورده‌اند، مورد نظر باشد. به طور مثال ابن سینا با توجه به این که نظریه فارابی (البته در یک تفسیر) مستلزم تنزل مرتبه نبوت است، وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را به عنوان عالی‌ترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دستیابی است توصیف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۲۱-۱۱۶). از نظر ابن سینا عقل پیامبر نه تنها به وسیله عقل فعال اشراق می‌شود، بلکه قدرت





تخیل وی نیز چنان می‌شود که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله وی نیز صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ می‌یابد. ملاصدرا نیز در این جا دیدگاهی متفاوت دارد که به دلیل ضیق مجال، از آن می‌گذریم. چنان که پیداست تعقیب و تحقیق در این آراء مقام مستقل دیگری را می‌طلبد.

آنچه برای ما در این جا مهم است این است که در یابیم الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی نیازمند آن است که در تقویت پایه فلسفی خود، که ما آن را منطلق فلسفی پیشرفت نامیدیم، جد و جهد نماید. به علاوه، مهم دیگر آن است که در فلسفه اسلامی امکانات و ظرفیت امیدوارکننده برای آن جد و جهد وجود داشته باشد؛ زیرا چنان که دانستیم این درس عبرتی است که از الگوی پیشرفت غربی آموخته است. در نتیجه، پیشنهاد نگارنده این است که برای غنی‌سازی این منطقه بنیادی از الگوی پیشرفت، پژوهشی مفصل تحت عنوان منطق فلسفی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت انجام گیرد. هدف چنین پژوهشی این خواهد بود که در آن امکانات فلاسفه اسلامی از فارابی، ابن سینا، خواجه، ملاصدرا، علامه طباطبایی، امام خمینی و دیگر فلاسفه از قدما و متاخرین و تا معاصرین در باب منطق پیشرفت رصد و جمع‌آوری گردد. سپس، از این امکانات فلسفی ناگفته‌های ممکن بر ملا گردد. مراد از ناگفته‌ها، تفسیر به رای نیست، بلکه مقصود آن است که راه ناتمام و ظرفیت‌های بالقوه هر یک با توجه به حاجات عصر ما شکفته و آشکار گردد. این کاری است که ما در این تحقیق در مورد فارابی در حد مجال انجام دادیم. در این صورت به یک کرشمه دو هدف تامین می‌گردد، اول آن که در موضوع پیشنهادی ما، منطق فلسفی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، کاری نوین خلق می‌گردد که نیاز امروزین کشور است؛ دوم این که طعم شیرین کشاندن فلسفه از حوزه انتزاع محض به حوزه حاجات و اهداف زندگی نیز ذوق می‌گردد و این شاید نسیمی باشد که شعله زیر خاکستر فلسفه‌های مضاف را از فلسفه اسلامی برافروزد.

### منطق اسلامی پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی

این منطق را با دو نگاه اجمالی و معین می‌توان پی گرفت. در یک نگاه اجمالی، چنان که بر کسی پوشیده نیست، در دنیای اسلام، بر خلاف دوره قرون وسطی در غرب که بین علم و دین تخاصم افتاده بود، در اثر نظر موافق، تحریک‌ها و تحریص‌های اولیاء دین، نهضت



ترجمه و نهضت علمی راه افتاده و به دنبال آن تمدن اسلامی و پیشرفت علوم تجربی برای قرن‌ها پدید آمد. همچنین بدیهی است که این پیشرفتِ مسلم در علوم تجربی از پشتوانه عظیم اسلامی سرچشمه می‌گرفت و منطق و الزامی دینی آن را به راه انداخته و ترغیب می‌کرد. اما در نگاهی مشخص و موردی جمع‌آوری همه متون قرآنی، نبوی، متون برجای مانده از اهل بیت(ع) و نمونه‌های تاریخی واقعا از مجال باقی مانده برای ما و حتی از وسعت یک تحقیق مستقل خارج است. ما در این جا فقط به اندکی از موارد اکتفا می‌کنیم. ضمنا این موارد پاسخی است به کسانی که در مباحث گذشته مدعی بودند که اسلام فقط طالب تغییر در درون است و تغییر در جهان و اطراف را نمی‌طلبد.

**الزام قرآنی پیشرفت با توجه به غایت‌مندی تاریخ:** از بذره‌های اولیه و از شرایط مهمی که با وجود آن‌ها پیشرفت دارای منطق و الزام می‌گردد، خوش‌بینی به آینده، هدفمندی تاریخ و وحدت در تاریخ و جامعه است. وحدت به این معنا که جامعه و تاریخ به سوی غایتی معین در حرکت باشد. چنان که دیدیم، از نظر پولارد الگوی پیشرفت غربی از چنین شرایطی بی‌بهره بود. هر چند در مقطعی از دوره قرون وسطی آگوستین امید به آینده راه در برابر حرکت دوری تاریخ، تقویت می‌کرد. اما غرب پس از دوره مدرن نیز شرایط یادشده لازم را با گذری احساسی و روانی متأثر از الگوی علم تجربی به دست آورده بود، که آن هم به همین دلیل بی‌اصالتی در مقاطعی از دوره مدرن و عصر فرامدرن از دست رفت. اما الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، این شرایط لازم را از نگاه قرآن کریم و سایر متون اسلامی به آینده تاریخ اخذ می‌نماید. قرآن کریم به‌طور قاطع، آینده تاریخ و زمین را از آن صالحان می‌داند. یعنی تاریخ به سوی غایتی انسانی و سعادت بخش در حرکت است. «و لقد كتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء: ۱۰۵). بنابراین، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی منطق و الزام خود را از قرآن کریم نیز در باب آینده جامعه و تاریخ اخذ می‌کند. از همین رو، این الگو در برابر ناملازمات اجتماعی و رویدادهای ناگوار و سخت، از الگوی پیشرفت غربی مقاوم‌تر است زیرا منطق و الزام خود را از گذری احساسی و روانی نگرفته است، بلکه آن را از نگاه قرآنی نیز دریافت کرده است. این الگو سرسختانه بر اساس منطقی اسلامی و قرآنی، به آینده بشر امیدوار است. پس هیچ حادثه‌ای او را دچار یأس نساخته و به ورطه پوچ‌گرایی فرو نمی‌غلطاند. این قانون قرآنی خبر از تقدیری حتمی می‌دهد، لکن در منطق قرآنی، اختیار و آزادی انسانی نیز



در زمره عللی است که در مجموع، آفریننده آن تقدیر محتومند. براساس همین مطلب است که در الگوی اسلامی ایرانی از یک سو همانند قانون ترقی در الگوی غربی می توان به آینده خوشبین بود و از سوی دیگر برخلاف قانون ترقی غربی در صورت بروز هرگونه نامایماتی از قبیل جنگ و مانند آن، روح یأس و بدبینی بر جامعه حاکم نمی گردد، زیرا عامل انسانی یکی از بازیگرانی است که در هر شرایطی می تواند صحنه را در راستای آن قانون تغییر دهد. تبیین کامل این بحث از یک سو متوقف بر بحث سنت های تاریخ از نظر قرآن کریم است و از سوی دیگر بر مبحث رابطه اختیار آدمی با تقدیر و به ویژه شرح اختیار بر مبنای قاعده امر بین الامرین توقف دارد. یکی از نقاط مبنایی بسیار مهمی که دو الگوی غرب و اسلامی ایرانی در برابر هم قرار می گیرند و در این مقایسه برتری الگوی ما بر غرب آشکار می گردد، همین جاست که به دلیل پرهیز از بسط، شرح آن را به فرصتی دیگر موکول می نماییم.

**الزام قرآنی پیشرفت با توجه به مسئولیت انسان درباره زمین:** در تأملات گذشته در الگوی پیشرفت غربی دیدیم که -طبق گفته پولارد- به مدد تحولات قرن هفدهم، عاقبت اعتماد به رشد دائمی قدرت انسان و تسلط او بر محیط و در نتیجه بر سرنوشت خود وی اوج گرفت. به این ترتیب، شرایط ترقی و بذریه های اولیه آن فراهم گشت، و جز این چیز دیگری در فرهنگ فلسفی و دینی غرب وجود نداشته است که وی را به این اعتماد نایل سازد (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۶-۲۲). اما جامعه اسلامی برای دستیابی به چنین شرایطی هرگز مانند غرب دچار تهی دستی فکری و اعتقادی نبوده است؛ زیرا قرآن کریم عمران و آبادانی زمین را به انسان تفویض کرده است و حتی انسان را به آن ملزم ساخته و این مسئولیت را به وی سپرده است. قرآن کریم انسان را به عمران زمین امر فرموده و چنان که علمای علم اصول گفته اند، امر بر وجوب دلالت دارد، پس امر به عمران، دلالت بر وجوب و لزوم آن دارد. بنابراین، منطق پیشرفت و لزوم آن در الگوی اسلامی ایرانی، از ناحیه قرآن کریم نیز در قوی ترین سطح، یعنی سطح فرمان یا امر که دال بر لزوم و وجوب است، حمایت و تقویت می شود. در سوره هود آیه ۶۱ آمده است: «و الی ثمود اناهم صالحا قال یقوم اعدوا لله ما لکم من اله غیره هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها فاستغفروه ثم توبوا الیه ان ربی قریب مجیب». راغب در مفردات می گوید عمارت نقیض خراب است و امرتہ الارض و استعمرتہ در جایی گفته می شود که عمارت را به کسی تفویض نمایند



(المفردات: ۳۴۷). در المیزان ذیل این آیه با اشاره به قول راغب در معنای انشاء که به معنای ایجاد شیء و رشد و پرورش دادن است، آمده است که مقصود از عمارت این است که زمین را به صورتی تغییر دهد که بتواند از فواید آن بهره ببرد. و سپس می‌افزاید کلام در این جا بیانگر حصر است یعنی این فقط خداوند است که موجودی به نام انسان را از مواد زمینی ایجاد کرده و او را گام‌به‌گام رشد داده و به مرحله‌ای رسانده است که قادر باشد در زمین تصرف نماید و آن را عمران بخشد؛ یعنی آن را به صورتی در آورد که برای زندگی وی سودمند باشد (طباطبایی، ج ۱۰: ۳۱۰-۳۰۹). در تفسیر نمونه نیز، با توجه به رای ارباب لغت و بسیاری از مفسران، بیان شده است که واژه استعمار و اعمار در لغت عرب در اصل به معنی تفویض آبادی زمین به کسی است و لازمه چنین واگذاری و تفویضی این است که وسایل لازم را در اختیار او بگذارد، بنابراین کلمه «واستعمرکم» هم عمران و آبادی را دربر دارد، هم تفویض اختیارات و هم این که خداوند وسایل و ابزار لازم را نیز برای این کار در اختیار انسان نهاده است (مکارم، ج ۹: ۱-۱۵۰). بنابراین، به نظر می‌رسد که با توجه به مضمون آیه و تفاسیر یاد شده از این آیه بتوان به این نکات دست یافت که اولاً خداوند از خاک و مواد زمینی، با علم و قدرت خویش موجودی پدید آورده است که توانایی تصرف و تغییر جهان و عمران آن را دارد؛ ثانیاً خداوند این آبادانی و عمران را به او تفویض نموده است؛ ثالثاً این عمران و آبادانی با الزامی الهی و قرآنی همراه است؛ رابعاً این عمران برای آن است که زمین برای انسان سودمندتر گردد؛ خامساً چون این عمران بدون وسایل و ابزار ممکن نیست، خداوند وسایل و ابزار، از قبیل توانمندی‌های هوشی و بدنی و امکانات لازم در طبیعت را برای این کار در اختیار او نهاده است؛ سادساً الزام قرآنی دیگری نیز متوجه انسان است که وی ابزار مورد نیاز دیگری را که بشر خود توانایی تحصیل آن‌ها را دارد، از قبیل فناوری و صنایع مورد نیاز برای عمران و سودمندتر ساختن زمین لزوماً باید به دست آورد، زیرا چنان که علمای اصول گفته‌اند مقدمه واجب نیز واجب است؛ سابعاً دایره این عمران، تصرف، تغییر و سودمندسازی زمین باید با روحیه عبودیت و بندگی و بازگشت انسان به خدا انجام پذیرد و این درست برخلاف شأن خدایی دادن به انسان، مرگ ارزش‌ها و اصالت یافتن قدرت و سودمندی مادی در دوره مدرن است؛ ثامنناً تعبیر عمران و آبادانی در فرهنگ قرآنی در برابر تعبیر سیطره و قهر و غلبه در فرهنگ مدرن غربی خالی از لطف نیست، زیرا در اولی نوازش و



پرورش طبیعت نهفته است و تخریب و افساد با آن در تنافی قرار دارد، درحالی که منطق قدرت و سیطره غرب و نگاه آن به زمین و انسان چونان ذخیره و سرمایه لزوماً با تخریب و افساد انسان و زمین در تنافی قرار ندارد.

نکته جالب در این جا این است که قرآن کریم در سوره دیگری در مورد قوم صالح می‌فرماید: «وکانوا ینحتون من الجبال بیوتا آمینین» (حجر: ۸۲). این آیه دلالت دارد که آن‌ها از دانش و توانی بهره‌مند بوده‌اند که در دل کوه‌ها خانه‌های امن و امان می‌ساخته‌اند. می‌توان گفت این آیه به نوعی مکمل آیه ۶۱ هود است و یک نمونه از عمران و تصرف آن‌ها در طبیعت را نشان می‌دهد. نکته جالب دیگر در این آیه این است که به سطحی از پیشرفت که همان پیشرفت در آسایش و رفاه و امنیت است دلالت دارد. حال اگر مضمون دو آیه را با هم ترکیب کنیم نتیجه این می‌شود که الزام و منطق قرآنی پیشرفت (در این دو آیه)، علاوه بر سطوحی از پیشرفت که در ضمن هشت نکته اخیر گفته شد، سطح دیگری از پیشرفت، یعنی امنیت، آسایش و رفاه لازم برای زندگی، را نیز دربرمی‌گیرد.

**الزام قرآنی پیشرفت با توجه به مفهوم قوه:** آیه دیگری از قرآن که به نوعی دیگر الزام پیشرفت را می‌رساند، آیه ۶۱ سوره انفال است: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم لاتعلمونهم الله یعلمهم و ماتنفقوا من شی فی سبیل الله یوف الیکم و انتم لاتظلمون». امروزه کمتر کسی است که با این آیه آشنا نباشد ولی دقایقی هست که باید در ذیل آن مورد توجه قرار گیرد. نکته اول در مورد لفظ قوه است. قوه هر آن چیزی است که با وجود آن عملی از اعمال ممکن می‌گردد (طباطبایی، ج ۹: ۱۱۴). نکته ظریف این‌که از طرفی لفظ قوه به صورت نکره آمده است تا عمومیتی نامحدود داشته باشد و هرگونه نیرو یا قدرتی را شامل گردد و از طرفی تعبیر «ما استطعتم» نیز دارای مفادی بی‌مرز است، به این معنا که هرچه بتوانید باید قدرت خود را افزایش دهید و این افزایش باید پیوسته با سعی و تلاش شما افزایش یابد، به گونه‌ای که هیچ قدرتی در جهان حتی تصور دست‌اندازی به شما را نداشته باشد. قوه، کلمه‌ای کوچک اما پر معناست که نه تنها وسایل جنگی و آخرین و بهترین سلاح‌های پیشرفته و امکانات جنگی نوین هر عصری را در بر می‌گیرد، بلکه تمام نیروها را که به نوعی در پیروزی بر دشمن موثر است - اعم از امکانات مادی و معنوی - شامل می‌شود. پیشرفت‌ها، امکانات و ابزارهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی نیز در مفهوم قوه مندرج‌اند



و نقش بسیار موثری برای پیروزی بر دشمن دارد. جالب آن که در روایات اسلامی برای کلمه «قوه» تفسیرهای گوناگونی شده است که از وسعت مفهوم این کلمه حکایت می‌کند، مثلاً گاه قوه به تیر و گاه به هر گونه اسلحه و گاه به شمشیر و سپر تفسیر شده است، که روشن است این‌ها قوه‌های آن روزگار بوده‌اند. نکته جالب دیگر این که در بیان مصادیق قوه «منه الخضاب السواد»، خضاب یا موهای سفید را رنگ سیاه کردن، آمده است. و این نشان می‌دهد که تا چه اندازه مفهوم قوه در آیه فوق وسیع است. نکته بسیار آموزنده در این جا این است که در ایام جنگ حنین به پیامبر(ص) خبر دادند که به تازگی در یمن سلاح نوینی اختراع شده است، پیامبر(ص) بلادرنگ کسانی را گسیل داشتند تا آن سلاح را برای ارتش اسلام تهیه کنند. بنابراین، امروزه که اقتصاد، هنر، شعر، فیلم و رسانه و جنگ روانی نیز از ابزار قوه شده است، الزام پیشرفت ناشی از آیه آن موارد را نیز فرا می‌گیرد. در جنگ احد در مقابل شعار بت پرستان «اعل هبل، اعل هبل»، رسول خدا(ص) بلادرنگ شعاری نافذتری را به مسلمین یاد داد دادند که بگویند «الله اعلی و اجل». آنگاه آنان شعار دیگری سر دادند که «ان لنا العزی و لا عزی لکم» و پیامبر نیز فوراً دستور دادند مسلمین بگویند «الله مولانا و لا مولا لکم». این نشان می‌دهد که پیامبر اسلام(ص) حتی از تاثیر یک شعار قوی و موثر نیز غافل نبودند. نکته جالب دیگر این که چنان که می‌دانیم در اسلام شرط بندی و برد و باخت مالی جایز نیست، اما همین کار در زمینه مسابقه تیراندازی و اسب سواری که در آن روزگار از مهمترین عوامل قدرت بوده‌اند، جایز شمرده شده است و حتی بر آن تشویق نیز شده است (مکارم، ج ۷: ۲۲۶). به این سان، این آیه حاکی از الزامی به پیشرفت در دایره‌ای آن چنان وسیع است که شاید هیچ واژه‌ای مانند «قوه» بر آن دلالت نکند. قوه چیزی است که با آن عمل و اقدام ممکن می‌گردد. یعنی جامعه اسلامی در هر امر خرد و کلانی که سبب قوه اوست، به گونه‌ای که او را بر هر اقدام موثری در هر عرصه از عرصه‌های زندگی و حیات اجتماعی توانا می‌سازد، لزوماً باید پیشرفت کند و این پیشرفت باید به آن پایه برسد که دشمنان را از هر اقدامی در هر عرصه‌ای از عرصه‌ها منصرف سازد؛ عرصه اقتصاد، فرهنگ، هنر، رسانه، نظامی و مانند آن. دایره قوه آنچنان وسیع است که حتی از رنگ مو و یا از تولید کوچک‌ترین اثر هنری در جایگاه لازم خود چشم نمی‌پوشد و از اخبار ملل دیگر در پیشرفت‌هایشان نیز بی‌خبر و بدون اقدام نمی‌ماند. نکته بسیار مهم دیگر این است که دایره مخاطبان این الزام به



چنین پیشرفتی چه کسانی را در برمی گیرد؟ جالب‌ترین و مهم‌ترین نکته از نظر ما همین پرسش و پاسخ آن است. میزان در این جا ما را توجه می‌دهد که خطاب در آیات پیش‌تر متوجه شخص پیامبر (ص) بوده است: «فاما تثقفنهم فی الحرب فشرده بهم من خلفهم» و نیز «فانبذ الیهم علی سواء» و نیز «ولاتحسبن الذین کفروا سبقوا» و نیز «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و مانند این موارد، اما در آیه مورد بحث خداوند خطاب خود را متوجه همه مسلمانان ساخته است (طباطبایی، ج ۹: ۱۱۵). زیرا منافعی که از ناحیه دشمنان مورد تهدید قرار می‌گیرد، منافع تک‌تک آنان است. پس به همین دلیل الزام به پیشرفت در قوه، با توجه به توضیحات یادشده، متوجه تک‌تک افراد جامعه اسلامی است. این احاد جامعه اسلامی هستند که هریک در خرد و کلان امور شخصی، علمی و اقتصادی و فرهنگی و سایر توانمندی‌ها، مخاطب این تکلیف قرآنی و الزام الهی هستند. پس این تکلیف، چنان که در میزان بیان شده است (همان: ۱۱۵)، یک تکلیف همگانی است.

**الزام روایی پیشرفت با توجه به مفهوم علو و تمامت یافتگی:** همین الزام در روایات اسلامی نیز به اشکال گوناگون دیگر بیان شده است که تحقیق در همه آن‌ها مستلزم پژوهشی مستقل است. ما در این جا به دو نمونه اکتفا می‌کنیم، نمونه نخست الزام پیشرفت با توجه به مفهوم علو و تمامت یافتگی است.

رسول خدا (ص) همه آنچه را در ذیل آیه فوق گذشت به بیان دیگری اظهار داشته‌اند: «الاسلام یعلو و لایعلی علیه»، (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲: ۵۱۸). اسلام غالب می‌گردد و مغلوب نمی‌شود. یعلو مضارع علا و از مصدر علو به معنای غلبه یافتن و یا برتری یافتن و بلندمرتبه گشتن است. هریک از معادل‌ها را که برگزینیم، نتیجه یک چیز است: لزوم پیشرفت مسلمین در همه سطوح متصور پیشرفت. لازمه غلبه یا برتری اسلام و یا بلند مرتبه‌تر شدن، تحقق همه این معانی در تک‌تک مسلمانان و جامعه اسلامی نیز هست، زیرا اسلام یک واقعیت انتزاعی و بی‌ارتباط با انسان‌ها نیست، بلکه آمده است تا در عینیت انسانی تبلور یابد. لذا لازمه غالب بودن یا برتری و بلند مرتبه‌تر بودن فرد و جامعه، پیشرفت در همه سطوح لازم برای این غلبه و برتری یافتگی است. در روایت مشابهی نیز از همان حضرت آمده است: «الاسلام یزید و لاینقص: اسلام زیادت می‌یابد و کاستی نه» (همان). که به نظر می‌رسد به قرینه واژه نقصان مقصود از زیادت، کمال و تمامت است. یعنی اسلام و به دنبال آن فرد و جامعه اسلامی باید از همه افراد و جوامع دیگر



کاملتر و تمامت یافته‌تر باشد، زیرا خود اسلام دینی کامل و تمامت یافته است. به نظر می‌رسد این احادیث در واقع بیان دیگری است از آیه «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله» که در سه موضع قرآن کریم (توبه: ۳۳، فتح: ۲۸، صف: ۹) آمده است.

**الزام روایی پیشرفت با توجه به رقابت با دنیا داران:** روایت انتخابی دوم از امام علی (ع) است: «و اعلموا عبادالله ان المتقین ذهبوا بعاجل دنیا و آجل الاخره، فشار کوا اهل دنیا فی دنیاهم و لم یشارکهم اهل دنیا فی آخرتهم. سکنوا دنیا بافضل ماسکنت و اکلوها بافضل ما اکلت، فحظوا من دنیا بما حظی به المترفون و اخذوا منها ما اخذه الجباره المتکبرون... اصابوا زهد دنیا فی دنیاهم و تیقنوا انهم جیران الله غدا فی آخرتهم لاترد لهم دعوه و ل اینقص لهم نصیب من لذه: و بندگان خدا بدانید که متقیان مردند و بهره دنیای زودگذر و آخرت دیرپا را بردند. با اهل دنیا در دنیاشان شریک گشتند و اهل دنیا در آخرت آنان شرکت نداشتند. در دنیا در بهترین خانه‌ها زیستند و بهترین خوراک‌های دنیا را خوردند، از دنیا همانند دنیا داران نصیب برند و آنگونه که سرکشان و متکبران از دنیا بهره‌مند بودند از آن بهره گرفتند... در دنیا طعم لذت زهد چشیدند و یقین کردند که فردا در آخرت همسایه خدا گردند و در آن [جایگاه] دعایشان پذیرفته گردد و هر لذتی در اختیارشان قرار دارد» (نهج البلاغه، نامه ۲۷؛ شهیدی: ۲۸۹). این حدیث نیز متقیان را به رقابت در همه سطوح زندگی، لذت‌ها و نعمت‌ها، آسایش و رفاه و نیازهای اولیه هشتگانه، که پیش‌تر در سطح سوم هرم پیشرفت به آن اشاره شد، با دنیا داران فرا می‌خواند؛ رقابتی که در آن برتری خود را به ثبوت برسانند. البته متقیان در این بیان مکلف‌اند که در عین حال از لذت زهد نیز بهره‌مند باشند. بی‌شک کسانی که از زهد برداشت منفی به معنای تارک دنیا بودن دارند در فهم این حدیث دچار سرگشتگی می‌شوند. ما در این جا مجال پرداختن به معنای زهد را نداریم، ولی اجمالا اشاره می‌کنیم که زهد در اسلام نوعی قدرت روحی است و فلسفه‌های متعدد معنوی، اجتماعی و تربیتی دارد، که از آن می‌گذریم. زاهد حقیقی از نظر قرآن کریم (حدید: ۲۳) کسی است که هرگاه واجد بالاترین قدرت یا ثروت یا شهرت و مانند آن‌ها گردد تغییری در روح و روحيات وی ایجاد نمی‌شود و اگر همه اینها را نیز از دست دهد، خود را نمی‌بازد. اسلام طرفداران خود را در کنار دعوت به این قدرت روحی به قدرت و برتری اقتصادی نیز دعوت کرده است.





در واقع اسلام خواهان زهد در کار، تولید و مالکیت و برخورداری از مواهب الهی نیست، هر چند زهد را به معنای قدرت روحی توصیه می‌کند. البته چنین قدرت روحی‌ای خود را به صورت زهد در مصرف در چارچوب و منظور فلسفه‌هایی که برای آن مطرح است و به منظور اهدافی معین نشان می‌دهد. متقیان از لذت نعمت‌ها بهره‌مندند اما باکسب قدرت روحی زهد و تحصیل اهداف آن، از لذت زهد نیز بهره می‌برند. زهد منفی، یعنی تارک دنیا بودن، که در اسلام وجود ندارد اما در مسلمین به صورت یک بیماری وارداتی یافت می‌شود، هرگز لذت‌بخش نیست، اما زهد قرآنی، که یک قدرت روحی با اهداف سازنده برای فرد و جامعه است، لذتی است در کنار سایر لذت‌ها. به هر حال زهد حقیقی مانع رقابت با دنیاداران نیست، و به همین دلیل در این‌جا امام علی (ع) الزامی دینی را متوجه متقیان ساخته است که اولاً با دنیاداران در کسب مواهب مادی رقابت نمایند و ثانیاً در این رقابت باید تفوق و برتری داشته باشند. تاکید می‌کنیم که در این‌جا فهم دقیق‌تر مطلب بر درک دقیق معنای زهد از نظر اسلام توقف دارد، که شرح آن مقام دیگری را می‌طلبد.<sup>۱</sup>

روشن است که ادامه این بحث یعنی تبیین منطق و الزامات اسلامی پیشرفت، در این نوشتار امکان ندارد، و همین مقدار کوتاه نیز صرفاً به منظور آن بود که اشاره‌ای کوتاه به این جنبه از منطق و الزام پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت داشته باشیم. شایسته است این موضوع در پژوهشی مستقل برای جامعه ایرانی و جهانی تولید گردد.

**منطق پیشرفت و جهان بینی اسلامی:** می‌توان در نگاهی کلان و بدون تفحص جزء به جزء آیات و روایات اسلامی، منطق پیشرفت را بر مبنای جهان بینی اسلامی نیز مورد توجه قرار داد. چنان‌که دانستیم عقلانیت و وحدت از شرایط مهم یا علل معده پیشرفت است. جهان بینی اسلامی علاوه بر عقلانیت کامل خود، جهان، تاریخ و جامعه را نیز بر مبنای عقلانیت می‌نگرد. این جهان بینی علاوه بر هدفمندی و وحدت در تاریخ که بحث آن گذشت، می‌تواند وحدت اجتماعی را نیز به قدرتمندترین شکل ایجاد نماید. میشل فوکو عامل حضور ایرانیان را با وجود همه تمایزات طبقاتی و با وجود تفاوت سطوح در انقلاب علیه شاه، وجود اراده مطلقاً جمعی می‌داند که ناشی از اسلام شیعی به‌عنوان تجربه زیسته آنان است. او می‌گوید اسلام در آن سال روح یک جهان بی‌روح بوده است (فوکو، ۱۳۸۹: ۶۸-۵۱). و درست به همین دلایل است که با مراجعه به تاریخ نیز می‌بینیم



هرگاه این جهان‌بینی حاکمیت یافته است، مسلمین در عرصه جامعه به پیشرفت نایل شده‌اند. اما پیشرفت در الگوی غربی هرگز از چنین موهبت و الزامی از ناحیه جهان‌بینی مسیحی برخوردار نبوده است و به همین دلیل جهان‌بینی مسیحی مانع ترقی شمرده شده است. چنان که دانستیم، پولارد از جمله موانع اندیشه ترقی را جهان‌بینی غیرعقلانی مسیحی و آموزه (دکترین) آن درباره مقصد زندگی انسانی ذکر کرد که پس از بر طرف شدن این مانع شرایط اولیه فراهم شد، سپس اعتقاد به خردپذیر بودن هستی فزونی گرفت و عاقبت اعتماد به رشد دایمی قدرت انسان و تسلط او بر محیط و در نتیجه بر سرنوشت خود وی اوج گرفت (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۶). به نظر می‌رسد مقصود پولارد از آموزه غیرعقلانی مسیحیت در خصوص مقصد زندگی، علی القاعده همان آموزه معروف نجات است. چنان که دیدیم، پولارد خوش‌بینی به آینده را در بیکن و دکارت یافت. دکارت بر طبق اصول ریاضی یک جهان نو و اطمینان بخش بنا کرد و این خط خوش‌بینی به آینده در کارترین‌ها تداوم یافت. پاسکال نیز متأثر از دکارت چنین می‌اندیشید و لایبنیتس در خوش‌بینی از پاسکال فراتر رفت. لایبنیتس نیز ضمن نظریه خود، بهترین جهان ممکن، می‌کوشید اثبات کند که امکان تحقق جهانی بهتر از این نیز کاملاً وجود دارد، زیرا عقیده داشت که انسان هنوز راه بسیار دور و درازی تا کمال دارد که به‌مرور به آن دست خواهد یافت. نیوتن نیز چون معتقد به خداوند بود، لذا به قوانین فیزیک سخت اعتماد داشت، و چنان که دیدیم به نوع خاصی در اندیشه ترقی تأثیر گذارد. در اثر اعتباری که وی به علم فیزیک داد، محققین دیگر رشته‌ها، به ویژه تاریخ، بر آن شدند برای کارهای خود یک مبنای علمی که مشتمل بر تعداد قوانین ساده و اساسی مانند فیزیک باشد، پیدا کنند. این قوانین همان قوانین روان‌شناسی احساسی جان لاک معاصر نیوتن بود. این قوانین مبنای بسیاری از نظریه‌ها (تئوری‌ها)ی مربوط به مفهوم ترقی را که روشنگران قرن هجدهم ارائه کردند تشکیل می‌داد. همچنین، چنان که دانستیم، شالوده اندیشه پیشرفت و هر اندیشه‌ای که می‌کوشد از آینده سخن بگوید، اعتقاد به چند قانون تاریخی است که از یک سو وقایع گذشته را وحدت بخشیده و ارتباط می‌دهد و از سوی دیگر پیش‌بینی از آینده را میسر می‌سازد. و این یعنی اعتقاد به این که تاریخ نیز مشابه علوم دیگر است و به این بیان تأثیر نیوتن در این جا معلوم می‌گردد.

جالب آن است که حاصل اصلی این موارد را جهان‌بینی اسلامی با ویژگی‌های خاص



خود، در حد اعلی به جامعه اسلامی تزریق می‌کند. عقلانی بودن جهان در این جهان بینی یک اصل مسلم است زیرا جهان، مصنوع خدایی حکیم وعلیم است که به‌طور هدفمند کار می‌کند. در جهان بینی اسلام، خداوند که فعال است «فعال لما یرید» (هود: ۱۰۷ و بروج: ۱۶) هر دم در کاری دگر است «کل یوم هو فی شان» (الرحمن: ۲۹) و در عین حال کاری بی‌هدف نمی‌کند «و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لعبین ما خلقنهما الا بالحق» (دخان: ۳۷ و ۳۸). بنابراین، اگر اندیشه ترقی در غرب باید تا قرن هفده منتظر می‌ماند تا دکارت، لایبنیتس و نیوتن از راه برسند و مواد یادشده (عقلانیت جهان و قانون‌مندی آن) را در افکار متفکران قرن هفده و هجده تزریق نمایند تا موانع اندیشه ترقی مرتفع گردیده و شرایط آن فراهم شود، اسلام از قرن‌ها پیش این فضای فکری مساعد را ایجاد کرده بود و به همین دلیل نیز مسلمین طی قرون بیداری نسبی خود صاحب علم و تمدن و پیشرفت گردیدند. همچنین چنان که در بحث الزام قرآنی پیشرفت با توجه به مسئولیت انسان درباره زمین اشاره کردیم، اگر غرب برای مسئولیت انسان درباره عمران و آبادانی زمین می‌باید تا قرن هفدهم منتظر می‌ماند تا به قول پولارد «عاقبت اعتماد به رشد دائمی قدرت انسان و تسلط او بر محیط و در نتیجه بر سرنوشت خود وی اوج گیرد» (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۶)، مسئولیت انسان نسبت به سرنوشت خویش «و ان لیس للانسان الا ما سعی» (نجم: ۳۹) و جهان (هود: ۶۱) یکی از اصول انسان‌شناسی و جهان بینی اسلامی است که ما در بحث یاد شده تنها به موردی از موارد مسئولیت وی در برابر جهان، در تعالیم اسلامی (هود: ۶۱) اشاره نمودیم.

در این جا ممکن است پرسش شود که با وجود چنین جهان بینی، منطق و الزامی که مسلمین از دین خود دریافت کرده‌اند، گذشته از سابقه طولانی خود در تمدن و پیشرفت علمی، چرا اینک قرن‌هاست که دچار انحطاط هستند؟ چرا از ملل پیشرفته عقب مانده‌اند؟ مسلم است که کاویدن علل این انحطاط، خارج از حیطه موضوع و اهداف این نوشتار و نیازمند تحقیق گسترده‌ای است. ما در این جا فقط به مطلبی اشاره می‌کنیم که ضمن آن که پاسخی به پرسش حاضر است به نوعی جایگاه و سهم این جهان بینی را نیز در پیشرفت مشخص می‌سازد. پیدایش علم جدید و پیشرفت آن و پیشرفت به‌طور کلی یک پدیده پیچیده اجتماعی است که از عوامل متعددی تاثیر می‌پذیرد. نیروهای اقتصادی، نظیر تجارت و سوداگری، افزونی ثروت و رفاه، حاجاتی که در دریانوردی، تجارت و



تسلیمات نظامی پیش می‌آمده است از جمله عواملی هستند که علاقه به پیشرفت در علم و فناوری را برمی‌انگیخته است. البته زمینه‌های فکری، فرهنگی، دینی، فلسفی و مانند آن نیز می‌توانند در پیدایش پیشرفت و یا توقف آن و یا در سرعت و کندیش موثر باشند. آنچه ما در زمینه تاثیر و نقش جهان‌بینی اسلامی در پیشرفت بیان کردیم همه مربوط به زمینه‌های فکری آن می‌شود. برای تحقق پیشرفت و تسریع آن باید عوامل پیچیده اجتماعی آن را نیز فراهم ساخت. پولارد در تحلیل خود از راز پیشرفت و اندیشه آن در غرب، همین مطلب را به این صورت بیان می‌کند که اگر چه فلاسفه‌ای بودند که دارای افکار عجیب و غریبی بودند و فرضیه‌های گوناگون و کاملاً تازه‌ای در اثبات فلسفه طبیعی ارائه می‌دادند، اگر چه حتی پادشاهان برای سرگرمی خود یا در بیشتر موارد برای پیدا کردن روش به دست آوردن طلا، این فلسفه را زیر و رو می‌کردند، ولی در واقع امر، مردان زندگی و عملی نیز بودند که در خلال کوشش‌های خود برای کسب نان روزانه به اهمیت نتایج عینی و فایده خدمت به خلق و اجتناب از افسانه‌های دست‌وپاگیر پی بردند و با اتخاذ طریق علمی و نگرش تعقلی دانشمندان را مطمئن ساختند که تفکرات اهل دانش در جهت منافع جامعه است و به این وسیله با حمایت مادی خود، آن‌ها را در ادامه کارشان تشویق کردند. هنوز در بین فضلا عده جویندگان اکسیر و کیمیا کم نبود، ولی این مهندسان و یا زمین‌شناسان بودند که با اتکاء به اصول جدید دست به استخراج معادن و حفر کانال‌ها می‌زدند و موتورها را به ید تسلط خود در می‌آوردند و راهنمای مردم قرار می‌گرفتند. بنابراین، درست نیست که کشف قاره‌ای را به علما و جهان‌شناسی جدید آن‌ها منتسب کنیم؛ برعکس، این بازرگانان و ماجراجویان و کشتی‌رانان بودند که به جغرافی‌دانان این حقیقت را قبولاندند که زمین کروی است. در تکامل علم بیش از علما و اهل دانش به کریستف کلمب مدیونیم. از کشفیات بزرگ که بگذریم می‌بینیم بخش عمده علوم دوران رنسانس نه در لابراتوارهای در بسته، بلکه در کارگاه‌های پیشه‌وران و صنعتگران نضج گرفته است. در همین کارگاه‌ها بود که مفاهیمی مانند ترقی علمی به‌خاطر خود علم یا ترقی علمی به خاطر شکوه و عظمت کشور، به‌ویژه اندیشه همکاری علمی، مطرح شد و رشد و نمو پیدا کرد (پولارد، ۱۳۵۴: ۹-۲۸).

یک نتیجه بسیار مهم که از پرسش و پاسخ اخیر می‌گیریم این است که برای شتاب گرفتن موج پیشرفت در ایران باید از ظرفیت فوق‌العاده معارف اسلامی در خصوص



فرهنگ کار نیز بهره برد؛ کار چونان جهاد، کار چونان عبادت، کار به مثابه نه قسم از ده قسم عبادت، نگاه تنفرآمیز پیامبر اسلام(ص) به فرد نیکونام اما بی کار، تشویق ائمه به شروع کار از نخستین ساعات بامداد، پرهیز از گداپروزی و سرزنش از کل بر دیگران بودن، نفی رهبانیت، نفی توکل منفی، زهد منفی، تقدیر منفی و مانند آن. بسیاری از مفاهیم دینی مسخ شده‌اند و به جای شور زندگی، مردگی و واپس ماندگی می‌آفرینند. حامیان پیشرفت در ایران باید جبهه‌ای مستقل تحت عنوان احیای فکر دینی بگشایند و این مفاهیم را از مسلخ مسخ و تحریف برهانند، تا ظرفیت اسلام در خلق قدرت و حیات را جایگزین مفاهیم مرده‌ای کنند که در طول تاریخ یا از رهبانیت مسیحی و یا از افکاری از آن دست مشروب شده‌اند. بی‌شک، اگر فرهنگ کار اسلامی بر مبنای جهان‌بینی آن در ارتباط با پیشرفت به اعماق جامعه اسلامی تزریق و تثبیت گردد، پیشرفت در جامعه ایرانی امروز شتاب و حیاتی دیگر خواهد گرفت. در غیر این صورت ممکن است روزی همانند غرب قرن هفده، رهایی از این مفاهیم راز پیشرفت تلقی گردد. به‌طور مثال، تا وقتی که در ایران با عدم رعایت قوانین رانندگی سالانه هزاران نفر به کام مرگ می‌روند، و مرگ این افراد دهان‌به‌دهان به حساب تقدیر الهی گذارده می‌شود، کمتر کسی از نقض حقوق مدنی متاثر و اندوهگین می‌گردد، و پیشرفت در حاکمیت حقوق مدنی در این عرصه به کندی صورت می‌گیرد.

در پایان این قسمت ذکر مطلبی به‌اشاره برای اهل تحقیق لازم است. ممکن است اعتراض شود که چنان‌که ایان باربور و دیگران در بحث یاری‌های دین به علم (باربور، ۱۳۷۴: ۵۴) نشان داده‌اند، علم پیش‌فرض‌های مهم و بنیادین خود و همچنین روش تجربی خود را از ادیان ابراهیمی، از جمله مسیحیت، گرفته است و این با آنچه پولارد و ما در این‌جا تحلیل کردیم، منافات دارد. پاسخ در حد‌اشاره این است که باربور و دیگران نظر به جوهره اصلی ادیان ابراهیمی از جمله مسیحیت دارند، یعنی در این‌جا تکیه بر تفاسیر نادرست کلیسا از آموزه‌های مسیحیت نیست، اما پولارد به آنچه بر فرهنگ قرون وسطی و جوامع آن دوره، توسط کلیسا با تفاسیر نادرستش سیطره داشت، نظر دارد. پس تعارضی بین این دو دیدگاه نیست.



## منطق ایرانی پیشرفت

ایرانیت نیز از وجوهی ایرانیان را به پیشرفت الزام می‌کند. نخست سابقه هزاران ساله تمدنی. بر کسی پوشیده نیست که ایرانیان -چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام- طی قرون متمادی پیشرو علوم و فنون و تمدن بوده‌اند. ذکر یک نمونه در این جا خالی از لطف نیست. مدرسه طب جندی شاپور از شهرت عظیمی برخوردار بود. این موسسه عظیم را اردشیر بنیانگذاری کرد و در دوره شاپور اول پایان یافت. وی به‌هنگام افتتاح آن گفت: «شمشیرهای ما مرزها را می‌گشاید، و دانش و فرهنگ ما دل‌ها و مغزها را به زیر درفش ما فرو خواند» (حجتی، ۱۳۵۵: ۱۰-۹). دوم، سابقه کهن فلسفی. این مطلب پیش از این ضمن منطق فلسفی تا حدودی توضیح داده شد. سوم، جریان و تشکیلات فتوت که در طی قرن‌ها در این کشور ساری و جاری بوده است. چهارم، با عطف نظر به آنچه در زمان معاصر جامعه شناسان معرفت در باب رابطه شناخت و جامعه می‌گویند، البته با اصلاحات و اضافاتی بر دیدگاه آنان. برای توضیح مطلب سوم و چهارم مجال باقی نیست. در انتهای این نوشتار، تحت عنوان ضرورت تأملی معطوف به ایرانیت، باز هم اشارتی گذرا به مطلب‌های اول، دوم و سوم خواهیم داشت.

## الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این برهه زمانی

یکی از مسایل فرعی که در پرتو تأملات خود در الگوی غربی پیشرفت پیش روی ما نهاده شد این بود که با توجه به این‌که اندیشه پیشرفت در الگوی پیشرفت‌باوری غرب از قرن هفدهم طرح گردید، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی و خود این الگو چرا اینک در این برهه از زمان مطرح می‌گردد؟ آیا دقیقاً به همان دلیل است که در الگوی غربی صادق است، که در این صورت باید اعتراف کنیم، ما به لحاظ رشد و بلوغ اجتماعی در حد و در جایگاه قرن هفدهم غرب قرار داریم و یا دلیلی دقیقاً معکوس دارد؟ براساس آنچه تا کنون گذشت کاملاً معلوم گشت که دین در غرب به دلیل تفاسیر نادرست کلیسا از مسیحیت، نه تنها شرایط و امکان پیشرفت را مهیا نمی‌ساخت، بلکه سد راه برآمدن و بالیدن آن نیز بوده است. و این در حالی است که در مورد اسلام هم با توجه به جهان‌بینی و آموزه‌های آن و هم به شهادت تاریخ، امر برعکس بوده است. اگر در غرب با دست کشیدن از اقتضانات و الزامات کلیسا و فرهنگ قرون وسطایی مشروب از آن و علل دیگری



که در بحث پیشرفت‌باوری غرب اشاره شد، در قرن هفدهم علم و عمل و نشاط علمی و عملی همه‌جا بالا گرفت، اکنون، برعکس در ایران پس از انقلاب اسلامی، به دلیل بازگشت به جهان‌بینی توحیدی اسلامی و بازگشت به الزامات و اقتضائات اسلامی و منطق آن، علم و عمل و نشاط علمی و عملی، اوج گرفته است. البته چنان‌که در غرب علاوه بر فراهم آمدن فضای فکری مناسب، واقعیت‌های عملی و اجتماعی یاد شده نیز در امید به ترقی و شکل‌گیری اندیشه پیشرفت نقش‌آفرین بوده است، در ایران امروز نیز به‌نوعی دیگر اوضاع و احوال جهانی به همراهی عقل معاش، با توضیحاتی که در ذیل آن گذشت، عوامل دیگری برای برآمدن پیشرفت‌خواهی و اندیشه تنظیم‌الگوی اسلامی ایرانی آن هستند. ممکن است اعتراض شود که پیشرفت‌خواهی در ایران به هیچ‌وجه منتظر ظهور انقلاب اسلامی نبوده است زیرا از زمان رضاخان و با اقدامات وی و پسرش در ایران آغاز گردیده بود. میشل فوکو، فیلسوف به‌نام دوره فرامدرن، با این سخن خود گوشه‌ای از پاسخ را روشن می‌سازد: «ایران [قبل از انقلاب] گویا پنجمین ارتش جهان را داشته باشد از هر سه دلار در آمد کشور یک دلارش خرج این بازیچه گرانیقیمت می‌شود اما اصل قضیه این است: تنها با بودجه، با تجهیزات، با هواپیماهای شکاری و با هاورکرافت ارتش ساخته نمی‌شود...توان خارج از اندازه ارتش ایران را نمی‌توان با نیازهای ملی توجیه کرد، اگر روزی شوروی حمله کند در مدت هشت دقیقه این ارتش از روی زمین محو خواهد شد...ارتشی چنین بی‌تناسب جز برای تامین امنیت در داخل کشور یا برای اجرای نقش ژاندارم منطقه معنایی ندارد... این ارتش مجموعه‌ای است از واحدها با تجهیزات آمریکایی و نه ارتشی از نوع آمریکایی (فوکو، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۱). این یک نمونه از پیشرفتی است که در الگوی مناسب موطن خود برنیامده است. پیشرفت قبل از انقلاب پیشرفت بود اما اولاً در سایه‌ای از الگوی غربی و نه در الگوی اسلامی ایرانی؛ ثانیاً حتی یک پیشرفت اصیل غربی که در موطن خود روییده و بالیده باشد نیز نبود، بلکه در امتداد تامین منافع قدرت‌های غالب جهان اجازه برآمدن و بالیدن داشت. ازسوی دیگر، هرگز برای آن الگویی اسلامی ایرانی تعریف نمی‌شد تا در قوالب (ریل) آن حرکت نماید؛ ثالثاً حتی اگر یک پیشرفت تمام عیار غربی اصیل نیز می‌بود به همان فرجامی مبتلا می‌گشت که پیشرفت‌باوری امروزه غرب به آن مبتلا گشته است (نگاه کنید به بحث فرجام پیشرفت‌باوری الگوی غربی). فوکو در این‌جا به نکته دوم از این سه نکته اشاره کرده است و اظهار داشته است که این ارتش با



همه تجهیزات خود که در حد پنجمین ارتش جهان است بیش از هشت دقیقه در برابر تجاوز احتمالی شوروی دوام نمی‌آورد و از زمین محو می‌گردد. البته ما در این جا ارتش را تنها به عنوان یکی از مظاهر پیشرفتِ پیش از انقلاب ذکر کردیم. یک هشدار مهم در این جا این است که حتی پیشرفت در عصر جمهوری اسلامی نیز اگر خارج از قوالب (ریل) الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت صورت پذیرد، هیچ تفاوتی با پیشرفت عصر پهلوی نخواهد داشت و ماهیت و فرجام آن همان چیزی است که در بیان میشل فوکو در خصوص ارتش زمان شاه و در ضمن سه نکته یاد شده برای پیشرفت عصر پهلوی بیان داشتیم.

### طالب تغییر بودن در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

مسئله‌های اصلی دیگر این است که طالب تغییر بودن در طبیعت و اطراف در الگوی اسلامی ایرانی نیز پذیرفته شده است یا نه؟ در صورت اول آیا این تغییر، دارای شرایط، حدود و مرزهاست؟ مبنای تعیین حدود و مرزگذاری‌ها چیست؟ مسئله فرعی مرتبط با این مسئله این است که موضع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در برابر تغییر به منظور سیطره بر جهان و طبیعت چیست؟ پیش‌تر دیدیم که عده‌ای ادعا کرده‌اند که اسلام طالب تغییر در اطراف نیست و فقط تغییر در درون را خواسته است. از آن جا که مجال مقدر و مجاز برای این نگارنده رو به پایان است برخلاف میل خود، ناگزیر است که در نهایت اختصار و به‌اشاره به این پرسش‌ها و پرسش‌های بعدی بپردازد. این مسایل را می‌توان بر سه مبنای جداگانه بررسی کرد: مبنای دینی و مبنای عقل معاش و مبنای فلسفی. از نظر دینی با توجه به آنچه در منطق دینی پیشرفت گفته شد، طالب تغییر بودن برای جهان و اطراف نه تنها جایز، بلکه دارای الزامی قرآنی و روایی است، اما بی‌شک این تغییر نمی‌تواند بدون شرایط و حدود باشد، زیرا این تغییر معطوف به اهدافی معین است. شرایط و مرزهای این تغییر را باید با سرجمع اهداف و غایات آن سنجید. چنان‌که دانسته‌ایم، بحث اهداف مربوط به گام سوم و خارج از مساله و تعهد ما در این تحقیق است. اما به‌طور مثال پاره‌ای از این اهداف را با توجه به آنچه در منطق دینی پیشرفت بیان کردیم می‌توان استخراج کرد: هدف صلاح و کمال، با توجه به غایت تاریخ، یعنی حکومت صالحان؛ عمران و آبادانی زمین با توجه به تکلیف آدمی نسبت به زمین؛ قوه





به توضیحات گذشته در مورد آن، که البته نسبت به معادلات عصری و نسلی متغیر و دارای مصادیق نوشونده است؛ رقابت با دنیا داران در عین زهد به معنای مثبت و زنده، به توضیح مذکور در ذیل آن؛ و اهدافی که از نوع جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی قابل استخراج است. این اهداف نیز باید در تحقیقی جداگانه استخراج گردد تا بتوان شرایط و مرزهای تغییر را با توجه به آن‌ها نیز دقیق‌تر ترسیم نمود. اما از نظر عقل معاش نیز گریزی از پذیرفتن لزوم تغییر نیست و شرایط و مرزهای آن نیز با توجه به منافع ترسیم می‌گردد. البته از آن‌جا که منافع براساس معادلات جهانی متغیرند، این مرزها نیز تغییرپذیر خواهند بود، اما از آن‌جا که عقل معاش برخلاف خرد ابزاری غربی ملزم به پیروی از امیال مادی نیست، می‌تواند در مرزگذاری‌ها و تعیین شرایط خود بر مبنای خرد استدلالی و دین حکم براند. با وجود این، از نظر خرد استدلالی نیز، با توجه به آنچه در منطق فلسفی پیشرفت گفته شد، بسته به آن‌که مبنای کار، فارابی و یا فیلسوفی دیگر از فلاسفه اسلامی قرار گیرد، بحث با آهنگ آن فیلسوف طرح می‌گردد؛ به‌طور مثال، اگر همان مطالبی که از باب نمونه از فارابی آوردیم ملاک قرار گیرد، از آن‌جا که سعادت غایت اصلی است و مدینه به دست وحی (نبی) یا خرد (فیلسوف) سپرده می‌شود، اصل تغییر تا آن‌جا که مصداقی از سعادت باشد جایز و بلکه لازم است و حدود و مرزهای آن نیز براساس تامین سعادت و رعایت حدود دینی و عقلی جایز و لازم خواهد بود.

چنان‌که دیدیم، از هر یک از مسیرهای فارابی و یا عقل معاش و یا منطق دینی پیشرفت که حرکت کنیم، قدر مشترک هر سه در مرزگذاری و تعیین حدود، این است که معیارهای شرعی منظور قرار گیرد. یکی از محورهای مهم تحقیق برای تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، که بسیار مهم و قابل توجه است، همین نقطه است. یعنی بر مبنای اسلام، حد و مرز و شرایط تغییر در طبیعت و اطراف، چیست؟ و پرسش فرعی یاد شده نیز دقیقاً در ضمن همین پژوهش است که پاسخ خود را مطالبه می‌کند. آن پرسش فرعی این بود که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در برابر تغییر به منظور سيطرة بر طبیعت به‌نوعی که از نگاه دکارتی در دوره مدرن غربی برآمده و بالیده است چیست؟ اشتیاق نگارنده از آغاز آن بود که زمانی که به این پرسش می‌رسد، آن را در برابر فلسفه دکارتی بر مبنای دینی و نیز بر مبنای فلسفه صدرایی پاسخ گوید، یعنی از حکمت صدرایی در این‌جا استفهام نموده و از آن استنتاج جوید و امکانات آن را در پاسخ به این پرسش بر ملا سازد، تا در



این مساله مهم که به لحاظ دکارتی بحث نمودیم، ار منظر تا حدودی هم‌سنگ آن نیز بحثی بر مبنای حکمت ایرانی و مکتب اصفهان انجام داده باشیم، تا اینک که در ماهیت پیشرفت در الگوی منظور بحث می‌کنیم این جنبه مهم نیز به تحقیق در آید. اما متأسفانه اتمام مجال مجاز، تحقق این اشتیاق را ناممکن ساخت و علی‌رغم خواست نگارنده این نقصان در این جا باقی ماند. فقط از باب نمونه و به‌اشاره بگوییم که در منطق اسلام سیطره بر طبیعت مجاز و لازم است، اما قهر و غلبه و تخریب آن مصداق «اسراف» و «فساد برّ و بحر» است. انسان در سیطره‌جویی خود بر طبیعت، از یک‌سو، باید آن را چونان امانت و نعمت پاس دارد و به عمران آن همت گمارد نه تخریب و فساد آن؛ و از سوی دیگر انسان از موضع خلیفه باید در آن تصرف کند و نه با شأن‌خدایی. بر مبنای حکمت صدرایی نیز انسان برخلاف دوره مدرن نباید خود را چونان سوژه و جهان را به‌مثابه تصویر بینگارَد، بلکه باید خود را در جهان و در نسبت با وجود حقیقی و نه در برابر آن بیابد. و این دقیقاً یکی دیگر از امکانات مهم فلسفه اسلامی است که نیازمند تبیین و توضیح است و در برابر الگوی پیشرفت غربی، می‌تواند مبنای فلسفی مهمی ارائه دهد. شرح این مطلب و مطالب مرتبط دیگر در این جا حتی به اختصار نیز ممکن نیست.<sup>۱</sup>

### سطوح پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی

پرسش اصلی دیگر، در ذیل موضوع ماهیت پیشرفت، این است که، با توجه به هرم پیشرفت که در الگوی پیشرفت‌باوری مطرح گردید، در الگوی اسلامی ایرانی آیا پیشرفت دارای سطوح است یا خیر؟ و اگر دارای سطوح است، سطوح این پیشرفت کدامند؟ و آیا آن سطوح پشتوانه منطقی دارند؟ منطق پیشرفت در این سطوح چیست؟ به عبارت دیگر، ایرانیان در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت خود، چگونه لزوم پیشرفت در این سطوح را پذیرفته‌اند؟ آیا با گذری روان‌شناختی و متأثر از الگوی (پارادایم) علم تجربی یا با گذری منطقی یا به گونه‌ای دیگر؟ نظر به اتمام مجال، پاسخ این پرسش‌ها را نیز به‌اشاره‌ای بسیار کوتاه‌تر برگزار می‌کنیم. بی‌تردید، سطوح پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی به علم و فناوری خلاصه نمی‌شود و دست کم همه سطوحی که در هرم پیشرفت پولارد دیدیم در این الگو نیز مطرح است. منطق و الزامات یاد شده برای اصل پیشرفت، منطق و الزامات



سطوح آن نیز هست. با این وجود، دو مساله در این ارتباط می ماند که فرصت بحث در آن دو نیست. آیا سطوح دیگری غیر از آنچه در هرم پولارد مطرح شده است برای پیشرفت می توان تصور نمود؟ آیا پیشرفت در همان سطوح یاد شده در هرم پیشرفت پولارد با همان سطوح در الگوی اسلامی ایرانی تفاوت هایی دارد؟ پاسخ این پرسش ها در مجال دیگری جای بررسی دارد.

### نسبت الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و علم زدگی

پیشرفت باوری در ارتباط با جهان بینی مادی و علم زدگی قرار گرفت. حالا باید این سؤال را پرسید که پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی در برابر علم زدگی و جهان بینی مادی چه موضعی دارد؟ از مجموع آنچه درباره دو الگوی غرب و ایرانی پیشرفت گفته شد، پاسخ این پرسش نیز روشن می گردد. توضیح مختصر این نسبت چنین است: از آن جا که پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی لزوماً منطبق خود را از الگوی علم تجربی نمی گیرد و لزوماً از گذری احساسی و روانی حاصل نمی گردد، منطبق های متعدد یاد شده، منطبق عقل معاش، منطق فلسفی و منطق اسلامی آن را حمایت و تقویت کرده و آن را الزام می نماید، بنابراین، با علم زدگی وحدت و بستگی ندارد و همچنین بر روش حسی و تجربی محض تکیه نداشته و لزوماً به جهان بینی مادی منتهی نمی گردد، بلکه ضمن بهره گیری از شیوه حسی و تجربی در جایگاه خود، از روش های دیگر نیز متناسب با موضوعات تحقیق بهره می برد و جهان بینی آن نیز لزوماً مادی نیست، بلکه با توجه به مبانی خود در ارتباط با جهان بینی اسلامی قرار دارد. نکته مهم دیگر در این جا این است که چون در غرب دوره قرون وسطی بین علم و دین تخصص افتاده بود، طبعاً پیروزی های علم تجربی در دوره مدرن به گذر احساسی و روانی یاد شده دامن می زده و آن را تشدید می نموده است. این در حالی است که در تاریخ اسلام از بدو پیدایش، وضعیت درست عکس دوره قرون وسطای غرب و در جهت تشویق و تحریک حرکت های علمی بوده است. چنان که می دانیم، پیدایش تمدن اسلامی و پیشرفت علوم تجربی نیز در ارتباط مستقیم با نظر مساعد و موافق اسلام با علم، و تشویق، تحریک و تحریص اولیاء دین به کسب علوم و پیروی حاکمان در برخی از برهه ها از آن بوده است. به این سان، از این نظر نیز در دنیای اسلامی، پیشرفت علمی زمینه ای برای علم زدگی و جهان بینی مادی نمی یابد.



## پیشرفت چونان قانونی حاکم بر تاریخ

پرسش اصلی دیگر این که آیا در الگوی اسلامی ایرانی، پیشرفت در اصل خود و نیز در همه سطوحش، همانگونه که پیشرفت باوری غربی گفته می‌شد، یک قانون جبری تاریخی و حاکم بر جامعه است؟ موضع این الگو در برابر قانون ترقی چیست؟ اگر این الگو برخلاف الگوی پیشرفت باوری، ترقی را به عنوان یک قانون حاکم بر تاریخ قبول ندارد، پس دقیقاً نسبت آن را با تاریخ و جامعه ایرانی و هر جامعه دیگر چگونه می‌داند؟ یکی از مناطق مهم بحث که می‌تواند تفاوت ماهیت پیشرفت را در دو الگو نشان دهد، همین جاست. بررسی این بحث حتی به اختصار حجم این نوشتار را افزایش می‌دهد و مسکوت گذاردن آن نیز بحث ماهیت پیشرفت را در الگوی اسلامی ایرانی ناقص می‌گذارد. همچنین پاسخی به اشاره نیز برای این قسمت از بحث ناممکن است. از این رو، برخلاف میل خود از آن عبور می‌کنیم، ولی حداقل مدعای خود را در این باب مطرح می‌سازیم. البته پیش از این، ضمن بحث منطق اسلامی پیشرفت ذیل عنوان الزام قرآنی پیشرفت با توجه به غایت‌مندی تاریخ اشارتی در این خصوص آوردیم. با توجه به آن اشاره، به نظر می‌رسد در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بتوان چنین گفت که ماهیت پیشرفت به مثابه ماهیت به شرط شئی است. به عبارت دیگر، پیشرفت بر تاریخ بشر چونان اصلی مقدر حاکم است، ولی این اصل «لا بشرط» نیست، بلکه به شرط خواست و اراده کافی از جانب انسان‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین، یک امتیاز دیگر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برخلاف رقیب غربی‌اش این است که در صورتی که رویدادهایی از قبیل جنگ و مانند آن پیش آمد کند، انسان مسلمان برخلاف بشر غربی دستخوش تردید به قانون ترقی نمی‌شود و یأس و پوچ‌انگاری را جایگزین آن نمی‌کند. از اثبات فلسفی و دینی این مدعا در این نوشتار می‌گذریم. چنان که در آن اشاره گفته شد، شرح پاسخ در این جا بر بحث سنت‌های تاریخ از منظر اسلام و فلسفه تاریخ و نیز بر بحث اختیار و به ویژه تحلیل قاعده امر بین الامرین توقف دارد. با تبیین این مطلب، در این جا می‌توان در برابر جبرانگاری (دترمینیسم) قانون ترقی در الگوی پیشرفت غربی به گفتگو پرداخت. چنان که پیداست چنین بحثی، در واقع در مرکز ثقل دو الگو جای دارد.



## فرجام پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی

پرسش اصلی دیگری که تأملات گذشته در الگوی غربی پیش روی ما می‌نهد این است که فرجام الگوی اسلامی ایرانی در مقایسه با فرجام الگوی غربی چگونه خواهد بود؟ آیا پیشرفت در ایران نیز فرجامی چونان پیشرفت در غرب خواهد یافت؟ آیا ایرانیان نیز به همان راه غرب می‌روند و بعد از دوره‌ای پیشرفت دچار یأس و پوچ‌گرایی می‌شوند. برای این پرسش نیز مجالی نمانده است، و پاسخ آن را باید در فرصتی دیگر پی گرفت. صرفاً مخاطب محترم را توجه می‌دهیم که برای بحث در این پرسش می‌توان به دو صورت پیشینی و پسینی بحث نمود. یک نمونه از پاسخ پیشینی، یا پیش از تجربه، همان بود که در ذیل عنوان قبلی به‌اشاره بیان داشتیم. و مقصود از پسینی، یا پس از تجربه، بررسی پاسخ با توجه به تجربه محقق پیشرفت در غرب است. البته این روش پسینی کاملاً هم پسینی نخواهد بود، چون مبدا مقایسه، ماهیت الگوی در حال تدوین با تجربه محقق غرب خواهد بود. در این جا ممکن است بحث تا اندازه‌ای از مسایل مربوط به بحث معناداری زندگی را نیز به‌نسبت مورد اشاره قرار دهد.





## فصل دوم:

### ضرورت تأملی در مبانی پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی

تأملات گذشته در ماهیت پیشرفت در دو الگو، طراحان و تدوین کنندگان الگوی پیشرفت را عمیقاً متوجه می‌سازد که پیش از تدوین خود الگوی پیشرفت، ضروری است که مبانی این الگو در همه ابعاد فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و غیره با تأملاتی کافی تعیین و تدوین گردند. به عبارت دیگر تأملاتی که در بحث ماهیت پیشرفت در دو الگو صورت گرفت، ما را عمیقاً به ضرورت تأملی در مبانی الگو متوجه می‌سازد. به عبارت دیگر، ما را متذکر می‌سازد که بعد از این تأملات در ماهیت پیشرفت، و قبل از شروع تدوین اهداف الگو و پیش از آغاز تدوین خود الگوی پیشرفت ضرورت دارد که پژوهشی دقیق و جامع در مبانی این الگو صورت گیرد. زیرا مادام که پیشرفت با دو ماهیت یادشده، در برابر دید ما قرار دارد، ضرورت تامل‌ورزی در ترسیم مبانی الگو را کاملاً احساس می‌کنیم و کاملاً درک می‌کنیم که کوچکترین غفلت یا سستی در ترسیم دقیق مبانی الگو، ما را از ماهیت پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی دور ساخته و به ماهیت غربی آن نزدیک می‌سازد. بنابراین، مباحث گذشته عمیقاً ما را به ضرورت تأملی در مبانی واقف می‌سازد. در واقع آنچه گذشت، غیر از آن که تبیین ماهیت پیشرفت در دو الگو است، در عین حال ضرورت تأملی در مبانی پیشرفت را از منظر ماهیت پیشرفت نیز روشن ساخته است. به بیان دیگر، مباحث گذشته تا به این جا ضمن آن که گام نخست از چهار گام یاد شده است، به نوعی در جهت گام دوم نیز واقع شده است. بنابراین، کار در این گام دوم در واقع در ادامه و تکمیل یکی از نتایج مهم گام اول آغاز می‌گردد.

پس اینک در صدد هستیم تا ضرورت تأملی در مبانی پیشرفت، یعنی گام دوم را، با توجه به چند منظر دیگر نیز ملموس‌سازیم، تا کسانی که گام سوم، تعیین دقیق مبانی و



اهداف الگو، را برخواهند داشت، گام خود را با درک کامل این ضرورت‌ها بردارند.

### ضرورت تأملی در مبانی پیشرفت از منظر جهانی شدن

جهانی شدن<sup>۱</sup> فرآیندی است که از یک سو مورد توجه پژوهشگران امور بین‌الملل و سیاست است، و از سوی دیگر، نظر به اینکه ماهیت اقتصادی نیز دارد از جنبه اقتصادی نیز مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بر این اساس، مقصود از آن فراگیر شدن نظام اقتصاد بازار، یا به عبارت دیگر، کیفیت اصلی سرمایه‌داری لیبرال است. به این سان، این واژه همانند معادل فرانسوی‌اش<sup>۲</sup> مفهومی سیاسی-اقتصادی دارد.

الگوی اقتصاد بازار از دهه ۸۰ م از مرزهای کشورهای صنعتی گذشته و به کشورهای اروپای شرقی، آسیایی، آفریقا و آمریکای لاتین رسیده و تقریباً الگوی اصلی اکثر کشورهای جهان شده است. این الگوی اقتصادی دارای مولفه‌هایی است که هرچند در مواردی (مانند کاهش نقش دولت در اقتصاد و تشویق رقابت فردی) می‌تواند با الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت سازگار باشد، اما بی‌شک در مواردی (مانند ترجیح بازار بر منافع فرد و جامعه و خلق حاجات مصنوعی و آسایش‌زدا) به شدت ناسازگار و چالش‌برانگیز است.

الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اگر در پژوهشی جامع و مانع، به لحاظ فلسفه اقتصاد مستنبط و مبتنی بر فلسفه اسلامی و نیز مبانی اسلامی، نسبت خود را با الگویی که به عمد یا به اقتضای طبع (علی قولین)، خواهان جهانی شدن است، تدوین و تعریف نکند، باید منتظر باشد تا خود را عنقریب در دامان آن الگو ببیند. در چنان وضعیتی، دچار دو بحران و مشکل بزرگ می‌شود: نخست، بحران‌های ناشی از ذات سرمایه‌داری افراطی غرب یعنی لیبرالیسم اقتصادی؛ دوم، بحران‌های ناشی از ناسازگاری‌های ساختارهای خاص جامعه ایرانی که به لحاظ اسلامیت و ایرانیت خود همراهی و همخوانی لازم را با مبانی آن اقتصاد ندارد.

اما جهانی شدن علاوه بر اقتصاد اضلاع دیگری نیز دارد، زیرا سرمایه‌داری لیبرال غرب فقط یک الگوی اقتصادی نیست، بلکه در ذات خود پدیده‌ای چندوجهی است که در کوتاه‌ترین تعبیر شاید بتوان آن را یک نظام سیاسی-اجتماعی چندجانبه خواند. بنابراین، پدیده‌ای جهانی در کار است که می‌خواهد در عرصه اجتماعی از جمله سیاست، ملل دیگر را

1. Globalization  
2. Mondialisation





به عمد یا به اقتضای طبع خود فروبلعد. فرانسیس فوکویاما جهانی شدن دموکراسی لیبرال را آخرین صورت حکومت بشری می‌شمارد (4: fukuyama, 1989). وی همچنین سخن از فرآیندی بنیادی به نام لیبرال دموکراسی می‌راند که خود را بر همه جوامع بشری تحمیل می‌کند (48: Fukuyama, 1992).

همچنین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت باید بر مبنای پژوهشی دقیق در زمینه فلسفه سیاست مستنبط و مبتنی بر مبنای اسلام، نسبت دموکراسی را با اسلام روشن سازد. در این الگو باید مفهوم آزادی و نسبت آن با عدالت و نیز نسبت مردم و خدا و کلیه مولفه‌های دموکراسی به دقت تعریف گردد. همچنین، نشان داده شود که دشواری‌های موجود بر سر راه دموکراسی در سنت لیبرال، در سنت اسلامی چه راه حلی می‌یابد،<sup>۱</sup> وگرنه خلاء پاسخ در این الگو را اندیشه لیبرال پر خواهد کرد، چنان‌که در مقطعی نسبتاً طولانی از ساختارهای جمهوری اسلامی ایران دولتی لیبرال بیرون تراوید، در حالی که تاریخ لیبرال دموکراسی غرب نشان نمی‌دهد که از ساختارهای لیبرال، دولتی اسلامی برآمده باشد.

اما پدیده جهانی شدن، هم به موجب سرشت لیبرال خویش و هم به اقتضای جنبه اقتصادی‌اش، نمی‌تواند از ضلع دیگری که همانا فرهنگ است عاری باشد. آنتونی گیدنز بعد از ترسیم چهار ضلع جهانی شدن (سامان نظامی جهانی، اقتصاد سرمایه‌داری جهانی، تقسیم کار بین‌المللی و نظام دولت ملی) می‌گوید: «این تفسیر ما را به جنبه بعدی و کاملاً بنیادی‌تر جهانی شدن می‌کشاند، این جنبه را که در پشت هر یک از بعدهای گوناگون نهادی یادشده قرار دارد، می‌توان جهانی شدن فرهنگی نامید» (گیدنز، ۱۳۸۸: ۹۳-۸۵). امروز کسی نمی‌تواند انکار کند که این فرهنگ لیبرال با ارزش‌های خود چون مهاجمی جهانی به سرعت فرهنگ‌ها و ارزش‌های ملل توسعه‌نیافته را تبدیل و استحاله می‌کند و به عبارتی در آن جوامع دوگانگی ارزشی و بحران پدید می‌آورد.

اگر قرار است الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت ماندگار باشد، باید در ضلع فرهنگ نیز به موازات سایر اضلاع آنچنان الگوئی ترسیم و تعریف کرده باشد که نه تنها در بطن فرهنگ لیبرال هضم نشود، بلکه به موجب الگو بودن خود رقیبی جهان‌گستر به شمار آید. در این جاست که به نظر می‌رسد بایستی در جامعه ما کسانی به نام مدیران یا مهندسان فرهنگ تربیت شوند تا همواره در این زمینه ایفاء نقش نمایند. البته مقصود از این واژه



چیزی جدای از مهندسی فرهنگی یا مدیریت فرهنگی است که آن‌هم در این پیشنهاد لازم، ولی در مرتبه عملیاتی قرار دارد. همچنین، به نظر می‌رسد به لحاظ رکن دین در فرهنگ ما وجود کسانی به نام مهندسان یا مدیران و برنامه‌ریزان فکر دینی نیز ضروری است. تعریف تفصیلی این سه واژه به همراه دروس لازم برای تربیت آن‌ها کاری است که در مقامی مستقل هرچند بسیار استعجالی انجام گرفته است.<sup>۱</sup> البته تا پیش از تربیت چنین افرادی، ضرورت مورد بحث، یعنی ضلع فرهنگ در پدیده جهانی شدن، ایجاب می‌کند تا افرادی به‌طور جامع و مانع در مبانی فلسفی و دینی ضلع فرهنگ در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت تأمل نموده و آن را تدوین نمایند. زیرا آنچه راه نفوذ پدیده جهانی شدن را در ضلع فرهنگ، همچنان که در سایر اضلاع، می‌بندد ظهور رقیب قدرتمند است. آنچه می‌تواند تفکر را چاره کند صرفاً تفکر است، و اگر تفکر، قابل دفاع و قدرتمند نباشد، اندیشه باطل جولان‌گاه می‌یابد، و از هیچ راهی نمی‌توان آن را از جامعه دور ساخت.

جهانی شدن را، همچنین، می‌توان و باید از منظر تشدید روابط اجتماعی جهانی نظر کرد؛ همان روابطی که موقعیت‌های مکانی دور از هم را چنان به هم پیوند می‌دهد که هر رویداد محلی، تحت تأثیر رویدادهای دیگری که فرسنگ‌ها با آن فاصله دارند شکل می‌گیرد و برعکس. آنچه در یک محله از یک شهر رخ می‌دهد، می‌تواند تحت تأثیر عواملی مانند عملکرد بازارهای پولی و کالایی جهانی شکل گرفته باشد، عواملی که از فاصله بسیار دور از آن محله شهری عمل می‌کنند.

بر اساس آنچه گفته شد، یقین حاصل می‌شود که اگر فرضاً پدیده‌ای به نام جهانی شدن وجود نمی‌داشت، عدم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و یا وجود چنین الگویی بدون پی‌ریزی نیکوی مبانی آن، احتمالاً با تنها زبانی که مواجه می‌شد این بود که چیزی بیشتر از حرکت‌های تناقض‌آمیز و هفت‌وهشتی در کشور نمی‌بود. اما با وجود پدیده جهانی شدن، این ضایعه کوچکترین زیان متصور است و خسارت بزرگتر، زوال و استحاله درفرآیند و دیالکتیک جهانی است، جهانی که به سرعت کوچک می‌شود و به‌همان میزان که سرعت کوچک شدن آن شدت می‌گیرد، سرعت چنان استحاله‌ای نیز بیشتر و ناباورانه‌تر خواهد بود.

۱- جزوای که تحت عنوان پردیس الهیات، معارف و علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان، به صورت داخلی در سطح دانشکده تکثیر شده است.



### ضرورت تأملی در مبانی از منظر خلوص الگو از التقاط

اینک که از رهگذر تجارب گذشته ضرورت تدوین الگوی پیشرفت ملموس شده است و حالا که از سوی دیگر ما در شناسایی ماهیت پیشرفت در دو الگوی غربی و اسلامی ایرانی تلاشی چند نمودیم، همچنان اکنون که از سوی سوم به واقعیت جهانی شدن توجه یافته‌ایم، در نگاهی آسیب شناسانه، می‌توان بزرگترین آسیب و خطر را عبارت از این دانست که در مسیر تدوین این الگو، بیشترین تاکید و همت بر تدوین خود الگو مستقر گردد تا بر تأمل در مبانی آن. بی‌شک به هر نسبت که از تأملی در مبانی دینی و فلسفی این الگو کاسته شود، الگو به همان نسبت از مبانی همان ماهیت یا پدیده‌ای مشروب می‌شود که بی‌قراری‌اش را در جهانی ساختن خود در بحث فوق از وجوه مختلف دانستیم.

### ضرورت تأملی در مبانی از منظر الگو بودن الگو

تأملاتی از آن دست که در بحث جهانی شدن گذشت، ضرورت تأملی در مبانی پیشرفت را با عطف توجه به الگو بودن الگو آشکار می‌سازد. زیرا وقتی در برابر الگوی اقتصاد، سیاست، فرهنگ و جامعه لیبرال سخن از الگوی جدیدی گفته می‌شود، انتظار می‌رود که با پدیده‌ای «دیگر» مواجه شویم و «دیگر» بودن یک پدیده در گام نخست بر ترسیم روشن ماهیت دو الگو و تعیین نسبت دقیق دو پدیده متوقف است؛ و در گام دوم ضروری می‌نماید که مبانی الگو نیز به‌طور جامع و مانع و شفاف تعیین گردند، در غیر این صورت، «دیگر» بودن آن پدیده مشخص نخواهد شد.

### ضرورت تأملی از منظر اسلامیت الگو (و راهکار تأمل)

در بحث ماهیت الگو، پی بردیم که برای ترسیم ماهیت الگوی پیشرفت، جهان‌بینی اسلامی، منطق و الزامات اسلامی پیشرفت، نقش مهمی در ماهیت این الگو دارد. توجه به این نقش اسلامیت در ماهیت الگو، تأملی در مبانی الگو را ضروری می‌سازد. زیرا ماهیت اسلامی پیشرفت، که تا اندازه‌ای در این نوشتار با آن آشنا شدیم، ما را ضرورتاً بر آن می‌دارد که مبانی الگو را نیز با توجه به همین ماهیت اسلامی یاد شده، در بحث ماهیت الگو، تعیین نماییم. قید اسلامیت در نام الگو نیز علاوه بر تأملات گذشته در ماهیت الگو، ضرورتاً ما را به تأملی در مبانی نیز می‌خواند. از سوی سوم، هشدارهای برآمده از بحث



جهانی شدن نیز در این جا ضرورت تأملی در مبانی را مضاعف می‌کند. با گذشت سه دهه از عمر انقلابی که با ظرفیت اسلام حدوث و استمرار یافته است، هنوز انقلابی جامع در ساختارها صورت نپذیرفته است. الگوی پیشرفت می‌خواهد اولین گام اساسی را بردارد، اما چگونه؟ آیا بدون استمداد از عالمان اقتصاد، علوم اجتماعی، علوم سیاسی و مانند آن چنین چیزی ممکن است؟ اما آیا این علوم بر مبانی معینی استوارند یا فاقد هرگونه مبنا هستند؟ بی‌شک این علوم واجد مبانی خاصی هستند و مبانی آن‌ها نیز برای موافق و مخالف شناخته شده است. در این جاست که باز هم به مبحث علوم انسانی و لزوم تحول در مبانی آن برمی‌خوریم. چه باید کرد؟ آیا باید تا زمان ظهور علوم انسانی مورد نظر کار و بار تدوین الگوی اسلامی ایرانی را بر زمین نهاد؟ در این صورت ممکن است تا قافله چنان علومی از راه برسد، تلفات، سانس رنگین سیاسی و آشفستگی فرهنگی آن چنان نفس گیر شود که زمین و زمانی برای چنین مطالبه‌ای بر جای نماند. به نظر می‌رسد چاره در راهی است میانه؛ میانه تثبیت و تعطیل. توضیح پیشنهاد در خصوص تدوین الگوی پیشرفت و تأمل در مبانی آن این است که اولاً گروهی فعال با روحیه تتبع و گردآوری، متصدی شناسائی و گردآوری و سامان‌دهی قطره قطره پژوهش‌هایی شوند که تاکنون در زمینه تولید علوم انسانی مورد نظر انجام شده است، چه در دوره انقلاب و چه در دوره پیش از آن، و خواه در ایران یا خواه در سایر کشورهای اسلامی. چنین حرکتی نه پژوهشگرانی مولد می‌طلبد، و نه زمانی نامعلوم را مصرف می‌سازد، تنها سازماندهی و صرف بودجه لازم دارد. آنچه از این نقطه به بعد اهمیت دارد چگونگی انجام کار است. یک پیشنهاد می‌تواند این باشد که یک گروه پژوهشگر در کنار آن گروه گردآورنده، محصولات تتبع آنان را در قالب مقاله‌های کوتاه به دبیرخانه نشست ارائه کند. اما آنچه در این جا اهمیت دارد این است که این کار برای این دو گروه به هیچ‌وجه کار جنبی نباشد، بلکه این دو گروه به‌طور تمام وقت و شبانه‌روزی در خدمت این کار باشند. حاصل کار این دو گروه جمع‌آوری (جذب) و مصرف (هضم) قطره قطره آثاری است که در گوشه و کنار عرصه تحقیق بر جای مانده، یا تدریجاً به‌عرصه می‌آید. بهترین نیروها برای این دو کار آن دسته از دانش‌آموختگان حوزه و دانشگاه در حد دکترا هستند که برای یکی از این دو کار یادشده مناسب تشخیص داده شوند. ثانیاً، گروهی دیگر با روحیه تجسس و اکتشاف، صرفاً به دنبال شناسائی افرادی باشند که توانائی بالفعل و بالقوه برای تدوین



الگو، و به‌ویژه، تحقیق و تثبیت مبانی و اهداف مورد نیاز درالگو را دارا باشند. حاصل این تجسس و اکتشاف، استادان و صاحب‌نظرانی هستند که در طی مقالات کوتاه راه تدوین الگو را هموار می‌سازند. به نظر می‌رسد این همین کاری است که اینک در این نشست‌ها دنبال می‌شود. ثالثاً، پیشنهاد می‌شود «کار گروهی» ویژه در دبیرخانه تشکیل گردد که از یک‌سو چشم بر خروجی‌های دو بند گذشته داشته باشد، از سوی دیگر، چشمی بر زمینه‌های پژوهش مورد نیاز داشته باشد و پیوسته برای تامین آن زمینه‌ها وارد قرارداد پژوهشی با موسسات، پژوهشکده‌ها و یا حتی افراد متخصص گردد.

نکته مهم دیگر این است که تمام این تلاش‌ها توسط جمعی از دانشمندان و تحت مدیریت واحدی رهبری و سازماندهی شود؛ مدیریتی که این امر خطیر، کار دوم و فرعی او نباشد، بلکه موكداً تمام وقت، وقف آن باشد.

اما هرگونه دستاوردی تا آنگاه که کاروان فراگیر علوم انسانی اسلامی به راه افتد باید استعجالی و استعلاجی به‌شمار آید. بدیهی است به موازات رشد علوم انسانی بومی شده، سند الگو نیز جرح و تعدیل خواهد یافت.

چنان که می‌بینیم، این اولین بار نیست که در نظام اسلامی در گردش کارها نیاز ما به علوم انسانی و تحول آن‌ها گره می‌خورد، همچنان که اگر از بانک‌داری اسلامی، اسلامی شدن دانشگاه‌ها، اقتصاد اسلامی، دموکراسی مبتنی بر اسلام، حقوق زنان، سینما و هنر مبتنی بر اسلام و مانند آن سخن می‌رود، چنین احساسی پدید می‌آید. پس به تناسب بحث جاری (هر چند به نیتی فراگیر) چند نکته در باب این علوم اظهار می‌شود:

الف - ممکن است عده‌ای از متعاطیان فلسفه غرب و دانش آموختگان علوم انسانی متداول، نسبت به افزایش قید «اسلامی» به علوم انسانی شگفت‌زده شوند، و در مفهوم این واژه و یا در امکان آن (تا چه رسد به ضرورت‌اش) تردید کنند. به‌طور مثال می‌گویند: آگوست کنت پدر پوزیتیویسم و بنیانگذار جامعه‌شناسی است، شما چگونه می‌خواهید علمی را که از پدری ضد الاهیات به وجود آمده است بر الاهیات بنا کنید؟ بهترین راه برای رفع شگفتی این افراد این است که دانش و تأمل خود را در همان تخصص مورد ادعای خویش، یعنی در فلسفه و علوم انسانی غرب، افزایش دهند. به این نمونه‌ها توجه کنید: پوزیتیویست‌های حلقه وین، از ویتگنشتاین متقدم، و البته به صورت گزینشی، تغذیه



می‌کردند (استرول، ۱۳۸۳: ۱۰۲-۹۰) اما ویتگنشتاین متاخر مطلقاً هیچ نسبتی با آن‌ها ندارد و بلکه به گفته کارناپ وی از سال ۱۹۲۹ ارتباط خویش را با کارناپ و سایر اعضای حلقه وین در مخالفت با آن‌ها قطع کرده است (همان: ۱۲۲)؛ همچنان که حلقه وین و همه پوزیتیویست‌های دیگر نیز خود را با ویتگنشتاین متاخر سازگار نمی‌دانند؛ زیرا آن‌ها در اندیشه زبان علمی به‌عنوان زبانی خنثی بودند، اما ویتگنشتاین در اندیشه بازی‌های زبانی، که کاملاً زبان را غیرخنثی می‌دید، بود. بنابراین، پوزیتیویسم و ویتگنشتاین متاخر در دو قطب کاملاً متعارض قرار می‌گیرند. اینک چگونه است که برخی از فیلسوفان اجتماعی در غرب مانند پیترو وینچ در کتاب «ایده علم اجتماعی» (Winch, 1958) در صدد بر می‌آیند که علوم اجتماعی و از جمله جامعه‌شناسی را از آغوش پدر پوزیتیویست‌اش بیرون کشیده و در آغوش ضدپوزیتیویستی جدی به نام ویتگنشتاین متاخر در افکنند؟ چرا آنان که چند دفتری از تفکر غربی از بر کرده‌اند، در این جا لبخند عالمانه و استهزا بر لب نمی‌آورند؟!

نمونه دیگر انسان‌شناس نامدار آمریکایی، کلیفورد گیرتز، است که بحث‌هایش هم در زمینه مباحث روش‌شناختی در علوم اجتماعی و مشخصاً انسان‌شناسی و نیز فلسفه علوم اجتماعی بسیار تاثیرگذار بوده است. وی با تاثیری که از آثار هایدگر، گادامر، ریکور گرفته است پیوندی عمیق و پویا بین انسان‌شناسی و فلسفه به‌وجود آورده است. به‌راستی آنان که از امکان (تا چه رسد ضرورت) تحول و جابه‌جایی علوم از مبنایی به مبنای دیگر در اعجابند، در برابر این حرکت‌ها چه سخنی دارند؟ اینک، اگر در دیار ما هم فیلسوفانی اجتماعی پدیدار شوند که بخواهند علوم اجتماعی و انسانی را بر مبنای اسلامی و یا بر مبنای فلسفه و حکمت اسلامی بازخوانی کنند، ایراد آن چیست؟ نمونه دیگر، مباحث جدید جامعه‌شناسان معرفت است، که اساساً نه مبنایی ثابتی برای علوم انسانی قائلند و نه حتی برای علوم تجربی. این‌ها مبنای علوم را در جامعه و فرهنگ موجود در آن جستجو می‌کنند. این نظریه جدید که از ماکس شلر و کارل مانهایم در قرن ۲۰ آغاز شده است و اینک گروهی به نام جامعه‌شناسان معرفت را به خود اختصاص داده است، دیدگاه ما نیست اما اگر فرضاً این جدیدترین دیدگاه را- که در مقام نسخ شناخت‌شناسی پوزیتیویستی، کانتی، و بسیاری از دیدگاه‌های فیلسوفان علم ظاهر شده است- بپذیریم چه می‌شود؟ جالب که نتیجه آن است که به جواز تدوین علوم انسانی اسلامی قائل



نشویم، بلکه به حتمیت و وجوب و ضرورت آن قائل باشیم. زیرا فرض این است که ما جدیدترین نظریه غربی را در باب توجیه شناخت پذیرفته‌ایم و به موجب آن قائل گشته‌ایم که علوم آنگاه علم محسوب می‌شوند که دارای مبانی باشند و مبانی هم صرفاً در جامعه و فرهنگ موجود معنا یافته و قابل جستجو هستند.

ب - در تاریخ انقلاب اسلامی نمونه‌های درس‌آموزی هست، که هر چند این نمونه‌ها مربوط به موضوعات دیگری است، اما می‌تواند برای توفیق در تدوین این علوم الهام‌بخش باشد؛ مانند دفاع مقدس، انرژی هسته‌ای، سلول‌های بنیادین و... که بسیاری از این پیشرفت‌ها غیرقابل باور بوده‌اند. نکته مهم در این جا این است که جهش در علوم انسانی اسلامی امکان‌پذیر است مشروط به آن که قواعد پیشرفت در آن نمونه‌های درس‌آموز کشف و در مورد علوم انسانی عملی شود. به‌طور مثال، یکی از عوامل پیروزی در دفاع مقدس این بود که به ساختارهای موروث از نظام گذشته بسنده نشد، همچنان که ساختارهای موروث و موجود ریشه‌کن نیز نگردید. ارتش مورد اصلاح قرار گرفت و در عین حال سپاه نیز تشکیل شد و حتی به آن نیز اکتفا نگردید و بسیج نیز با پایگاه‌هایی که در هر مسجد و مدرسه و محله نقش‌آفرین بود، پدید آمد. نتیجه، خلق معجزه دفاع مقدس بود. ساختار اجتماعی<sup>۱</sup> به روابط و مناسبات تقریباً ثابت و پایداری می‌گویند که میان افراد یا گروه‌های اجتماعی یک جامعه، که تحت مجموعه مشترکی از هنجارها و ارزش‌های فرهنگی گرد آمده‌اند، برقرار باشد. یکی از عناصر مهم در ساختارهای اجتماعی نهاد‌های اجتماعی هستند. نهاد‌های اجتماعی<sup>۲</sup> مجموعه ثابتی از ارزش‌ها، هنجارها، پایگاه‌ها، نقش‌ها و گروه‌هایی هستند که حول محور یک نیاز اجتماعی حیاتی بوجود می‌آیند. این جاست که اهمیت نهاد‌های اجتماعی به عنوان مهم‌ترین عامل ساختارهای اجتماعی رخ می‌نماید. چرا که جامعه نیز مانند موجودات اندام‌وار مرگ و زندگی دارد و جوامعی که طالب زندگی هستند باید نیازهای حیاتی خاص خود را تامین کنند. آنچه نیازهای حیاتی اجتماعی را بر آورده می‌سازد نهاد‌های اجتماعی است، پس ضرورت و اهمیت اصلاحات در نهاد‌های اجتماعی اولاً، و تاسیس نهاد‌های اجتماعی مورد نیاز ثانیاً، اهمیتی در حد مرگ و زندگی دارد. در دوران دفاع مقدس نیاز جامعه حفظ تمامیت کشور و نظام اسلامی بود. نهاد‌های



اجتماعی موجود، یعنی ارتش، دستخوش اصلاحات شدند و نهادهای لازم دیگر، یعنی سپاه و بسیج، نیز پدید آمدند؛ و البته همه این‌ها نیز تحت فرماندهی واحد عمل کردند. اما اینک که نیازهای حیاتی جامعه ما کاملاً وابسته به علوم انسانی بومی شده است، چه؟ آیا ساختارهای اجتماعی مربوط تحول مناسب یافته‌اند؟ یعنی آیا روابط و مناسبات تقریباً پایداری میان افراد و گروه‌های اجتماعی مرتبط با علوم انسانی (حوزه، دانشگاه و مراکز پژوهشی). حت مجموعه ارزش‌ها، هنجارها و اهداف اسلامی برقرار شده است؟ و پرسش مهم‌تر این که آیا نهادهای مرتبط با علوم انسانی، به‌عنوان مهم‌ترین عنصر ساختارهای اجتماعی لازم برای تامین و تولید علوم انسانی اسلامی خلق شده است؟ آیا نهادهای موروث و موجود خود را برای تامین نیازهای حیاتی جامعه در زمینه علوم انسانی بازسازی و اصلاح کرده‌اند؟ آیا مدیریت و رهبری واحدی برای این فرآیندها وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است باید این بار نیز منتظر خلق معجزه‌ای دیگر در تاریخ این انقلاب بود و معنای منفی بودن پاسخ این است که جامعه ما در عرصه هرگونه حرکت گره‌خورده با علوم انسانی، نیازهای اساسی خود را برآورده نمی‌بیند، که این به معنای مرگ و اضمحلال است. حاصل آن که همان قواعد و رموز دفاع مقدس، که همانا خلق ساختارهای مناسب در کنار بازسازی ساختارهای موجود برای تامین نیازهای حیاتی جامعه است، اکنون مورد نیاز علوم انسانی است.

نمونه‌های دیگر که چنین درسی را می‌آموزد در موضوع انرژی هسته‌ای و سلول‌های بنیادین و مانند آن یافت می‌شود. در همه این موارد، اگر جامعه ما به انتظار ساختارهای موجود می‌ماند و نیز ساختارهای موجود را در جهت تامین نیازهای حیاتی خاص بازسازی نمی‌کرد، هیچ جهش یا حرکتی خلق نمی‌شد.

نکته اساسی در این جا این است که چنین رویدادی هرگز پدید نمی‌آید مگر آنکه رستاخیزی سراسری در کشور برای دو امر خطیر خلق و اصلاح ساختارها پدید آید؛ و چنین رستاخیزی پدید نمی‌آید مگر آنکه نفخه احیاء و ابقای آن از رفیع‌ترین مقام و البته با سازوکار مناسب خود سرچشمه دائمی گیرد، زیرا هر انقلابی رهبری واحد و متمرکز می‌طلبد. چنین انقلابی، یک انقلاب خاص و لازم در طول انقلاب اسلامی ایران خواهد بود.

ج- البته در کاربست قواعد پدیده‌ای برای پدیده دیگر، باید تفاوت‌ها و شرایط ویژه را





لحاظ نمود، از جمله تفاوت‌ها، تفاوت در سرعت است که از تفاوت در موضوع و روش ناشی می‌شود. پیچیده بودن انسان و ناکافی بودن روش‌های معمول در علوم تجربی برای علوم انسانی از سرعت رشد این علوم می‌کاهد. علوم انسانی در غرب تدریجاً در طی دو یا سه سده شکل گرفته است، هر چند ممکن است وفور نظریه‌ها و راه‌های طی شده در غرب (صرفنظر از درستی و نادرستی آن‌ها) باعث شود که سرعت نوآوری و تولید نظریه‌های جدید در جامعه ما بسی بیشتر باشد. اما حتی در چنین فرضی، سرعت رشد در علوم انسانی بعید است همانند جهش‌ها در علوم تجربی باشد. بنابراین، در این جا، هم کار مضاعف لازم است وهم صبر و بردباری. شتابزدگی در این کار آفت است. به عبارت دیگر، توجه به تفاوت‌ها از یک سو دامنه وظایف و از سوی دیگر سطح انتظارات را در قبال هزینه‌های زمانی و مالی تغییر می‌دهد.

### ضرورت تأملی معطوف به ایرانیت

چنان که می‌دانیم، ایرانیت نیز در عنوان الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت سهمی دارد. سهم ایرانیت در این جا چیست؟ ما در این جا به چهار وجه متعدد اشاره می‌کنیم و چنان که خواهیم دید، این چهار وجه در باب ایرانیت ما را ضرورتاً به تأملی در مبانی الگو فرا می‌خوانند. یعنی این چهار وجه در باب ایرانیت ما را ضرورتاً بر آن می‌دارند که در تدوین مبانی، تأملات لازم را به کار بندیم که مبانی الگو با توجه به این چهار وجه معین گردند. وجه نخست این است که چنان که در طی مباحث مربوط به ماهیت الگو اشاره شد، ایرانیان از زمان‌های بسیار دوردست، در جهان پیشتاز علم و تمدن مستقل، و در جهان خود قومی بسیار پیشرفته بوده‌اند. ملتی که در اعماق و اعقاب خود دارای چنین کارنامه غرور آمیزی بوده است، اکنون که به یمن انقلاب اسلامی از خواب طولانی خود بیدار گشته است، می‌خواهد به شرافت و استقلال لایق خود دست یابد. بی‌شک چنین ملتی هر گاه به ماهیت پیشرفت غربی، چنان که گذشت، واقف گردد، و از سوی دیگر، به پدیده جهانی شدن نیز هشیاری یابد، به همان وزن و شدتی که به استقلال خویش متمایل گشته، ضرورت تأملی در مبانی الگوی پیشرفت خود را لمس می‌نماید.

وجه دوم را با توجه به آنچه در منطق فلسفی پیشرفت آوردیم، می‌توان درک نمود. الگوی پیشرفت نیازمند پشتوانه فلسفی است. فلسفه‌ای که بتواند منطق پیشرفت و الزامات آن



را در اختیارش قرار دهد؛ زیرا در غیر این صورت، مانند الگوی غربی، پیشرفت بر پایه‌ای لرزان بنا خواهد شد، و آنگاه در اثر لرزه‌های اجتماعی، از قبیل جنگ و نابسامانی، فرو ریخته و به یأس و پوچی می‌انجامد. از طرفی در همان قسمت از بحث ماهیت پیشرفت، به نمونه‌ای از ظرفیت بالای فلسفه ایرانی توجه یافتیم. گذشته از آنچه در آن جا گفته شد، ظرفیت فلسفی ایرانی به فلسفه فارابی خلاصه نمی‌شود، زیرا ایرانیان همواره چه پیش از فارابی و از زمان‌های بسیار دوردست، یعنی دوره فلهویون، و چه بعد از فارابی تا ظهور مکتب اصفهان که منتهی به مکاتب متعدد تهران، قم، سبزوار و نجف شده است، همواره متوغل در فلسفه بوده‌اند. بنابراین، ملتی که از صدها سال پیش از فارابی تا کنون همواره تفلسف داشته است، امروزه که در صدد تدوین الگوی پیشرفت است، الگویی که برای تولد خود دست نیاز به حمایت فلسفی دراز کرده است، چنین ملتی ضرورت تأملی در مبانی الگوی خود را بر مبنای فلسفه بومی خود لمس می‌نماید. در این جا از مخاطب محترم می‌خواهیم آنچه را در منطق فلسفی پیشرفت گذشته است، بار دیگر از نظر بگذرانند.

وجه سوم را با توجه به جریان و تشکیلات جوانمردی و فتوت در تاریخ کهن ایرانی می‌توان دریافت. بی‌شک رسوبات آن جریان، که در طول قرن‌ها در این سرزمین ساری بوده است، هنوز در ارتکاز قوم ایرانی موجود است. این رسوبات نیز علاوه بر آن که ایرانیان را به سطوحی از سطوح شش‌گانه پیشرفت فرا می‌خواند، طراحان الگو را نیز دعوت می‌کند که در طراحی خود میراث‌های موجود فتوت را در ارتکاز و سابقه ایرانی منظور دارند. شرح این ماجرا نیز خود در خور تحقیقی مستقل است. ما به همین اشاره از این خرمن بزرگ عبور می‌کنیم.

وجه چهارم را با توجه به آنچه جامعه‌شناسان معرفت در باب نقش جامعه در معرفت و شناخت می‌گویند، می‌توان درک نمود. البته با این قید که این نقش را دوسویه بدانیم. شرح این وجه نیز مجال دیگری می‌طلبد، که جداً در اختیار نگارنده نیست.

### نتیجه

وضوح بیش از حد اما ظاهری واژه‌ها همان قدر در استعمال‌شان در طرح‌های کلان تمدن ساز لغزنده است که واژه‌های دشوار سرشار از ابهام، گمراه‌کننده‌اند. به همین دلیل، پرسش از ماهیت پیشرفت، بنیادی‌ترین و ضروری‌ترین پرسش است. برای دستیابی به



ماهیت مطلوب پیشرفت، کار پژوهش و تأمل را از ماهیت موجود در جهان مدرن آغاز کردیم، البته با این توجه و تأکید که ما در این جا طراحی ماهیت پیشرفت را در الگوی اسلامی ایرانی از الگوی غربی عاریت نمی‌گیریم، بلکه پرسش‌های لازم برای این طراحی را از رهگذر مطالعه در ماهیت الگوی غربی تحصیل می‌کنیم. اعتقاد به ترقی، اندیشه پیشرفت، پیشرفت‌باوری یا ایده پیشرفت یکی از مولفه‌های تفکر مدرن غرب است. این اعتقاد در غرب مدرن، ماهیت فلسفی یا دینی ندارد، یعنی خاستگاه آن تعقل و استدلال فلسفی و مذهبی نیست، بلکه ماهیتی کاملاً علمی دارد، به این معنا که خواستگاه آن علم تجربی و موفقیت‌های پی‌درپی آن است. یعنی موفقیت‌های پی‌درپی علم تجربی منشا این اعتقاد و یا باور شده است که در تاریخ بشر یک الگوی دگرگونی قطعی و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد که تنها در یک جهت کلی صورت می‌گیرد و به طرف مطلوب‌تر شدن اوضاع و احوال نسبت به وضعیت قبلی پیش می‌رود. اندیشه ترقی فرضیه‌ای حاوی ترکیبی از گذشته و پیش‌بینی آینده است و مستلزم نوعی جبرگرایی<sup>۱</sup> است. حال منطبق این پیشرفت چیست؟ چنان که گفته شد نه مذهب و نه فلسف، بلکه صرفاً الگو (یا پارادایم) علم تجربی و یا قانون ترقی که حاصل همان گذر روان‌شناختی است. اینک باید بپرسیم چرا ایده پیشرفت پیش از این یعنی پیش از قرن هفده در غرب پدید نیامد؟ زیرا در فرهنگ، دین و فلسفه مغرب‌زمین منطق و الزامی بر پیشرفت وجود نداشت. غرب باید منتظر قرن هفدهم می‌ماند تا در اثر موفقیت‌های پی‌درپی علم تجربی با گذری روان‌شناختی به الزامی روان‌شناختی به پیشرفت اعتقاد یابد و البته در فلسفه مدرن و علم فیزیک نیوتنی نیز زمینه‌های این اعتقاد را پیدا کند. درک دکارت از اندیشه ترقی به کمال امروزی خود رسیده بود. افکار خوش‌بینانه دکارت و کارترین‌ها زمینه‌های اعتقاد به پیشرفت را تقویت کرد و اعتبار عظیمی که نیوتن به علت اعتقادش به خداوند به قوانین علم فیزیک داد، آنقدر در اندیشه و تصورات متفکران قرن بعد اثرگذار بود که محققین دیگر رشته‌ها، به ویژه تاریخ، بر آن شدند برای کارهای خود یک مبنای علمی که مشتمل بر تعداد قوانین ساده و اساسی مانند فیزیک باشد، پیدا کنند. این قوانین همان قوانین روان‌شناسی احساسی جان لاک معاصر نیوتن بود. این قوانین مبنای بسیاری از تئوری‌های مربوط به مفهوم ترقی را که روشنگران قرن هجدهم ارائه کردند تشکیل می‌داد. به عبارت



دیگر شالوده اندیشه پیشرفت و هر اندیشه‌ای که می‌کوشد از آینده سخن بگوید، اعتقاد به چند قانون تاریخی است که از یک سو، وقایع گذشته را وحدت بخشیده و ارتباط می‌دهد و از سوی دیگر، پیش‌بینی از آینده را میسر می‌سازد. این یعنی اعتقاد به این که تاریخ نیز مشابه علوم دیگر است. به همین منوال، در قرون بعد، متفکران و فلاسفه دیگر دوره جدید با توجه به اوضاع اجتماعی خود، در اندیشه ترقی موثر افتادند. همچنین تحولات علمی خاصی از قبیل یافته‌های جدید زمین‌شناسی و نیز تحولات اجتماعی از قبیل مسافرت‌های بازرگانی و پیشرفت‌های فنی و کارگاهی و گسترش شهرنشینی و منافع طبقه سوداگر شهرنشین، که سود خود را در پیشرفت علوم جدید می‌دیدند و به حاملان اصلی ایده ترقی بدل شدند، در اندیشه پیشرفت موثر بود. اعتقاد به ترقی در غرب در شش سطح هر می‌یادشده مطرح گردید و طرفدارانی یافت. دومین سطح آن، که اعتقاد به پیشرفت فناوری و صنعت بود، بیشترین بحث را نسبت به سایر سطوح به خود اختصاص داد. آنچه سبب پیدایش این سطح پیشرفت شده است علم تجربی به تنهایی نبوده است، بلکه علم تجربی به انضمام طالب تغییر بودن بشر غربی در جهان و اطراف بوده است. اما در تحلیلی دقیق، اولاً، خود طالب تغییر بودن می‌تواند علل متعدد و مختلفی داشته باشد، که کشف این علل در پژوهشی مستقل قابل پی‌گیری است. پیشنهاد نگارنده ضمن بیان چند نمونه، آن بود که با انجام این پژوهش توسط پژوهشگران در واقع می‌توان فهرست اهداف الگوی پیشرفت را دقیق‌تر و کامل‌تر نمود. ثانیاً، طالب تغییر بودن غرب جدید بر اساس یک تحلیل عمیق فلسفی علت یا دلیل خاص خود را دارد. بر مبنای این تحلیل فلسفی دانستیم که طالب تغییر بودن بشر غربی به آن علت است که او به اقتضای آن جهان‌بینی که از تفکر فلسفی دوره جدید دریافت کرده است، تکلیف خود را قهر و غلبه و سیطره بر طبیعت می‌داند، زیرا شأن‌خداایی یافته است. او این شأن را از آن رو دارد که جهان برایش به‌مثابه تصویری است که قوام و اتکاء آن بر آگاهی خود اوست. از سوی دیگر، در این دوره ارزش‌ها مرده‌اند پس هیچ چیزی در کار نیست که طالب تغییر بودن او را مرکز‌کشی و مهار کند. تغییر فقط و فقط برای سیطره و قدرت است و هیچ مرزی هم وجود ندارد. برای اختصار نتیجه، پنج سطح دیگر پیشرفت را باید در متن ملاحظه نمود. اما از آن جا که اعتقاد به ترقی با گذری روان‌شناختی و بر مبنای اوضاع و احوال اجتماعی و برخی از زمینه‌های فلسفی و علمی هم‌سو با این دو



حاصل شده بود، و ریشه عمیق فلسفی، فرهنگی و دینی نداشت، کافی بود شرایطی برعکس این شرایط پدید آید تا پیشرفت باوری نیز جای خود را به یأس از پیشرفت و بدبینی به آینده بشر دهد. این تأملات در ماهیت پیشرفت موجود سیصد ساله غربی، ما را بر طرح این پرسش‌ها درباره ماهیت مطلوب پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی توانا ساخت: منطق پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی چیست؟ آیا طراحان اولیه این الگو همانند طراحان الگوی پیشرفت باوری با یک گذر روان شناختی به لزوم پیشرفت در این الگو رسیده‌اند؟ یا با گذری عقلانی و فلسفی و یا دینی؟ و یا صرف نظر از طراحان، به طور کلی، یک ایرانی بر اساس چه منطقی به لزوم پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی پی می‌برد؟ پرسش‌های فرعی مرتبط با این پرسش نیز، با توجه به تأملات گذشته، چنین است: پیشرفت باوری در ارتباط با جهان بینی مادی و علم زدگی (و نه علمی بودن) قرار گرفت، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی در برابر علم زدگی و جهان بینی مادی چه موضعی دارد؟ مساله فرعی دوم این است که اندیشه پیشرفت در الگوی پیشرفت باوری از قرن هفدهم طرح گردید، پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی و خود این الگو چرا اینک در این برهه از زمان مطرح می‌گردد؟ آیا دقیقاً به همان دلیلی است که در الگوی غربی صادق است، که در این صورت باید اعتراف کنیم که ما به لحاظ رشد و بلوغ اجتماعی در حد و در جایگاه قرن هفدهم غرب قرار داریم و یا دقیقاً دلیلی معکوس دارد؟ مساله‌های اصلی دیگر این است که طالب تغییر بودن در طبیعت و محیط در الگوی اسلامی ایرانی نیز پذیرفته شده است یا نه؟ در صورت اول آیا این طالب تغییر بودن، چه دلایلی دارد؟ آیا این تغییر دارای شرایط، حدود و مرزهاست؟ مبنای تعیین حدود و مرزگذاری‌ها چیست؟ مساله فرعی مرتبط با این مساله این است که موضع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در برابر تغییر به منظور سیطره بر جهان و طبیعت چیست؟ پرسش اصلی دیگر، در ذیل موضوع ماهیت پیشرفت، این است که با توجه به هرم پیشرفت که در الگوی پیشرفت باوری مطرح گردید، در الگوی اسلامی ایرانی آیا پیشرفت دارای سطوحی است یا خیر؟ و اگر دارای سطوحی است، سطوح این پیشرفت کدامند؟ و آیا آن سطوح پشتوانه منطقی دارند؟ منطق پیشرفت در این سطوح چیست؟ به عبارت دیگر ایرانیان در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت خود، چگونه لزوم پیشرفت در این سطوح را پذیرفته‌اند؟ آیا با گذری روان شناختی و متأثر از الگوی (پارادایم) علم تجربی یا با گذری منطقی یا به گونه‌ای



دیگر؟ پرسش اصلی دیگر این‌که آیا پیشرفت در الگوی اسلامی ایرانی، در اصل خود و نیز در همه سطوحش یک قانون تاریخی و حاکم بر جامعه است؟ موضع این‌گو در برابر قانون ترقی چیست؟ اگر این‌گو برخلاف الگوی پیشرفت‌باوری، ترقی را به عنوان یک قانون حاکم بر تاریخ نمی‌پذیرد پس دقیقاً نسبت آن را با تاریخ و جامعه ایرانی و هر جامعه دیگر چگونه می‌داند؟ پرسش اصلی دیگری که تأملات گذشته در الگوی غربی پیش روی ما می‌نهد این است که فرجام الگوی اسلامی ایرانی در مقایسه با فرجام الگوی غربی چگونه خواهد بود؟ این‌ها بخشی از پرسش‌هایی است که به نظر می‌رسد تحقیق در مورد آن‌ها می‌تواند ماهیت پیشرفت را در الگوی اسلامی ایرانی در برابر الگوی پیشرفت‌باوری مغرب‌زمین تبیین سازد. همچنین، از آن‌جا که این پرسش‌ها را نگارنده از رهگذر تأملاتی در ماهیت پیشرفت غربی به دست آورده است، به نظر می‌رسد تأملاتی که در پاسخ‌ها می‌آید بتواند بیش از هر چیز الگوی اسلامی پیشرفت را در برابر الگوی شناخته شده غربی مطرح سازد. هرچه آیندگان و محققان بعدی در تقویت این پاسخ‌ها بکوشند موجب خواهند شد در این دوره یأس و ناامیدی فرامردن از پیشرفت، زمینه توجه جهانی به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، توسعه و تقویت یابد. به‌علاوه نکته بسیار مهم دیگر این است که چون ترسیم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بر مبنای پرسش‌هایی صورت می‌گیرد که از حاق تجربه دوران مدرن غرب برخاسته است به نظر می‌رسد، الگوی اسلامی ایرانی، هم‌زبانی و مفاهمه جهانی بسیار زیادی با ملل دیگر داشته باشد، برعکس هرگونه پژوهشی که فارغ‌دلانه از واقعیت‌ها و تجارب چند قرن گذشته جهان مدرن صورت گرفته باشد. فرآورده این پژوهش تا این نقطه، دستیابی به این مسایل و نهادن آن‌ها در برابر الگوی اسلامی ایرانی مطلوب است. این پژوهش در حد مجال کوتاه خود برخی از این پرسش‌ها را به تفصیل بیشتر و -به ناچار- برخی دیگر را به‌اشاره بررسی کرده است. منطقی و الزام پیشرفت در الگوی مطلوب بر مبنای عقل معاش، فلسفه و جهان‌بینی و متون اسلامی -اعم از قرآن کریم و روایت- مورد نظر قرار گرفت. نظر به ضیق مجال در فلسفه، فقط به امکانات فلسفه فارابی توجه و به ابن‌سینا اشارتی گذرا نمودیم. همچنین، در بخش منطقی دینی به موارد بسیار معدود و اندکی پرداختیم. نشان دادیم که فلسفه اسلامی چگونه می‌تواند حاجات مهمی را که پیشرفت برای تحقق خود به آن‌ها نیازمند است، که از جمله آن‌ها دو عامل عقلانیت و وحدت اجتماعی است، تامین نماید. امکان دیگر در فلسفه فارابی



مساله سعادت بود. همه الزاماتی که در فلسفه فارابی برای سعادت هست، پیشرفت را نیز در همه سطوحی که منتهی به سعادت گردد الزام می‌کند. ایرانیان، در عقبه فلسفی حداقل هزارساله خود، ریشه‌های این الزام را دارند. ایرانیان اندیشه پیشرفت را به لحاظ فلسفی از اندیشه سعادت برمی‌گیرند و الزامات فلسفی اندیشه سعادت برای آن‌ها الزام به پیشرفت را ارمغان آورده است. آنچه برای ما در این جا مهم است این است که دریابیم الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی نیازمند آن است که در تقویت پایه فلسفی خود که ما آن را منطق فلسفی پیشرفت نامیدیم کوشش نماید. همچنین، نکته مهم دیگر آن است که در فلسفه اسلامی امکانات و ظرفیت امیدوارکننده برای آن کوشش وجود داشته باشد؛ زیرا چنان که دانستیم این درس عبرتی است که از الگوی پیشرفت غربی آموخته است. همچنین اگر در دیار غرب گسترش شهرنشینی و سود سوداگران و مسافرت‌های بازرگانی سبب حمایت از قانون ترقی می‌شد، در این دیار، دهکده جهانی و رابطه گریزناپذیر با این جهانی که روزبه‌روز درهم‌تنیده‌تر و کوچک‌تر می‌شود، افزون بر شرایط داخلی، بقای حیات و تامین منافع را متوقف بر پیشرفت می‌سازد. این واقعیت‌ها به نوبه خود همه ایرانیان را به پیشرفت، تکلیف و الزام می‌کنند. به هر درجه‌ای که روابط پیچیده‌تر می‌گردد، عقل معاش بر پیشرفت‌های لازم برای توفیق در این روابط بیشتر پای می‌فشارد؛ به هر اندازه که دنیای مدرن بر شیئ‌واره ساختن انسان و طبیعت و نظر کردن به انسان و طبیعت به مثابه ذخیره و موجودی و سرمایه، خشن‌تر و بی‌رحمانه‌تر عمل نماید، به هر اندازه که مناسبات خود را با ایران صرفاً بر پایه قدرت و سود خویش پی‌گیری کند، عقل معاش هم بر قانون بودن پیشرفت در دنیای فعلی مصمم‌تر و حریص‌تر می‌گردد. پس هم ما و هم غرب مدرن هر دو به دلیل وضعیت‌ها و واقعیت‌های متفاوت و مخصوص به عصر خود پیشرفت را یک الزام و بلکه یک قانون گریزناپذیر دانسته‌ایم. از بذره‌های اولیه و از شرایط مهمی که با وجود آن‌ها پیشرفت دارای منطق و الزام می‌گردد، خوش‌بینی به آینده، هدفمندی تاریخ و وحدت در تاریخ و جامعه است. وحدت به این معنا که جامعه و تاریخ به سوی غایتی معین در حرکت باشد. چنان که دیدیم از نظر پولارد الگوی پیشرفت غربی در دوره قرون وسطی، چه در فلسفه و چه در آیینی که از طریق کلیسا عرضه می‌شد، از چنین شرایطی بی‌بهره بود و باید منتظر قرن هفده و گذر روان‌شناختی یاد شده می‌ماند، اما الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی این شرایط لازم را از نگاه قرآن کریم و



سایر متون اسلامی به آینده تاریخ اخذ می‌نماید. از نگاه قرآن کریم، با توجه به تفاسیر آن، اول، خداوند با علم و قدرت خویش از خاک موجودی پدید آورده است که توانایی تصرف و تغییر جهان و عمران آن را دارد؛ دوم، خداوند این آبادانی و عمران را به او تفویض نموده است؛ سوم، این عمران و آبادانی با الزامی الهی و قرآنی همراه است؛ چهارم، این عمران برای آن است که زمین برای انسان سودمندتر گردد؛ پنجم، چون این عمران بدون ابزار و وسایل ممکن نیست، خداوند وسایل و ابزار، از قبیل توانمندی‌های هوشی و بدنی و امکانات لازم در طبیعت، را نیز برای این کار در اختیار او نهاده است؛ ششم، الزام قرآنی دیگری نیز متوجه انسان است که وی ابزار مورد نیاز دیگری را که بشر خود توانایی تحصیل آن‌ها را دارد، از قبیل فناوری و صنایع مورد نیاز برای عمران و سودمندتر ساختن زمین، لزوماً باید به دست آورد، زیرا چنان‌که علمای اصول گفته‌اند مقدمه واجب نیز واجب است؛ هفتم، دایره این عمران، تصرف، تغییر و سودمندسازی زمین باید با روحیه عبودیت و بندگی و بازگشت انسان به خدا انجام پذیرد و این درست برخلاف شأن‌خداایی دادن به انسان، مرگ ارزش‌ها و اصالت یافتن قدرت و سودمندی مادی در دوره مدرن است؛ هشتم، تعبیر عمران و آبادانی در فرهنگ قرآنی در برابر تعبیر سیطره و قهر و غلبه در فرهنگ مدرن غربی خالی از لطف نیست، زیرا در اولی نوازش و پرورش طبیعت نهفته است و تخریب و افساد با آن در تنافی قرار دارد، درحالی‌که منطق قدرت و سیطره غرب و نگاه آن به زمین و انسان چونان ذخیره و موجودی و سرمایه، لزوماً با تخریب و افساد انسان و زمین در تنافی قرار ندارد؛ نهم، الزام و منطق قرآنی پیشرفت علاوه بر سطوحی از پیشرفت که در ضمن هشت نکته اخیر گفته شد، سطح دیگری از پیشرفت، یعنی امنیت، آسایش و رفاه لازم برای زندگی، را نیز در بر می‌گیرد؛ و دهم، جامعه اسلامی در هر امر خرد و کلانی که سبب قوه اوست، به گونه‌ای که او را بر هر اقدام موثری در هر عرصه از عرصه‌های زندگی و حیات اجتماعی توانا می‌سازد، باید پیشرفت کند و این پیشرفت باید به آن پایه برسد که دشمنان را از هر اقدامی در هر عرصه‌ای از عرصه‌ها منصرف سازد؛ عرصه هنر، رسانه، اقتصاد، فرهنگ، نظامی و مانند آن. دایره قوه آنچنان وسیع است که حتی از رنگ مو و یا از تولید کوچکترین اثر هنری در جایگاه لازم خود چشم نمی‌پوشد و از اخبار ملل دیگر در پیشرفت‌هایشان نیز بی‌خبر و بدون اقدام نمی‌ماند. ذکر خلاصه موارد دیگر در باب منطق دینی پیشرفت، کلام را طولانی‌تر می‌سازد. خواننده





محترم برای آن موارد به متن مراجعه نماید. ایرانیت نیز از وجوهی ایرانیان را به پیشرفت الزام می‌کند. نخست سابقه هزاران ساله تمدنی. دوم سابقه کهن فلسفی، سوم جریان و تشکیلات فتوت و جوانمردی با سابقه چندقرنی و فراز و نشیب‌های آن و چهارم با عطف نظر به آنچه در زمان معاصر جامعه شناسان معرفت در باب رابطه شناخت و جامعه می‌گویند، البته با اصلاحات و اضافاتی بر دیدگاه آنان. مسایل فرعی دیگری نیز در این جا به اختصار مورد اشاره قرار گرفتند که خواننده محترم را به همان اشارات در متن ارجاع می‌دهیم. در فصل دوم نیز ضرورت تأملی در مبانی الگوی پیشرفت را از چند منظر پی گرفتیم. ضرورت تأملی از منظر جهانی‌شدن از آن جهت آشکار می‌گردد که ما در خلا، دست به کار تدوین الگوی پیشرفت نمی‌زنیم، بلکه ما در محاصره و هجوم اندیشه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌ای قرار داریم که خواهان یک‌دست‌سازی جهان و غلبه مطلق بر تفکر ملل دیگرند. در چنین شرایطی تنها ضامن خلاصی از چنین اراده‌ای تأمل جدی و مستمر در مبانی دو الگو (ی غرب و اسلام) و تعیین دقیق نسبت آن دو با هم، جهت مرزبندی شفاف است. اگر پدیده جهانی‌شدن وجود نمی‌داشت، ضرورت تأمل در مبانی الگوی پیشرفت صرفاً از آن جهت بود که بدون تأمل در مبانی، تدوین الگو و در نتیجه حرکت‌های جاری در کشور احیاناً تناقض آمیز و هفت‌وهستی می‌شد؛ اما با وجود پدیده جهانی‌شدن، عدم تأملی در مبانی، استحاله در فرآیند جهانی‌شدن را نیز در پی دارد. ضرورت تأمل در مبانی به منظور خلوص الگو و الگو بودن الگو نیز از همین منظر اهمیت یافت. ضرورت تأمل در مبانی از حیث تضمین اسلامیت الگو، ما را به بحث علوم انسانی و راهکاری در این باب کشانید. راهکاری استعجالی و استعلاجی جدای از بحث علوم انسانی نیز برای تضمین بعد اسلامیت الگو پیشنهاد گردید.



## منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- استرول، اورام. (۱۳۸۳)، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
- افلاطون. (۱۳۵۷)، دوره کامل آثار افلاطون، جمهوری، ج ۴، ترجمه محمدحسن لطفی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول.
- الفارابی، ابونصر. (۱۹۴۶م)، السياسة المدنیة المقلب بمبادئ الموجودات حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، جامعه ولایه مشغن، بیروت.
- باربور، ایان. (۱۳۷۴)، علم ودین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- پولارد، سیدنی. (۱۳۵۴)، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، حسین اسدپور پیرانفر، تهران، امیرکبیر.
- توکل، محمد. (۱۳۸۸)، جامعه شناسی معرفت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه ۱۹.
- جونز، وت. (۱۳۷۶)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، علی رامین، تهران، علمی فرهنگی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۵)، فرانسیس بیکن، تهران، علمی فرهنگی، چاپ سوم.
- حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۵۵)، سهم فرهنگ ایران در پیشرفت بشریت، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹)، اوتویی و عصر تجدد، نشر ساقی، تهران، چاپ اول.
- دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی. (۱۳۸۹)، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، پیام عدالت.
- دری، دابلویو. اچ، اشپنگلر. (۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ، مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه پل ادواردز، بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، کتاب پرواز، چاپ پنجم، ج ۱.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۲)، پدیده جهانی شدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات آگاه، تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن ج ۵ و ۹ و ۱۰، قم المقدسه، جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- فاستر، مایکل. (۱۳۷۷)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۱ ترجمه جواد شیخ الاسلامی، شرکت انتشارات علمی



- فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
- فرانکل، چارلز. (۱۳۷۵)، اندیشه پیشرفت. (فلسفه تاریخ، مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه پل ادواردز)، بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۶)، ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟ حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس، چاپ چهارم.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹)، ایران: روح یک جهان بی روح، نیکو سرخوش و افشین جهانپدیده، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه ج ۳، ابراهیم دادجو، تهران، علمی فرهنگی.
- کاردینر، پتریک. توین، بی. (۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ، مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه پل ادواردز، بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کین، سم. (۱۳۷۵)، گابریل مارسل، مصطفی ملکیان، تهران، گروس.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، نشر مرکز، تهران.
- مانهایم، کارل. (۱۳۸۰)، ایدئولوژی و اتوپیا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
- محمدی، الری شهری. (۱۳۶۲)، میزان الحکمه ج ۴، مرکز-مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- مشکات، عبدالرسول. (۱۳۸۱)، درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های سیاسی فرهنگ واژه‌ها، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ دوم.
- مشکات، محمد. (۱۳۸۲)، منابع، مبانی و مولفه‌های مردم‌سالاری دینی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، دانشگاه اصفهان.
- (۱۳۸۴)، آسیب‌شناسی دموکراسی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، دانشگاه اصفهان.
- (۱۳۸۵)، دکارت به قرائت هیدگر، مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۴۶، صص ۱۷۹-۱۶۹.
- (۱۳۸۷)، مدینه فاضله از آرمان تا واقعیت (۱)، مجموعه مقالات همایش آرمان شهر اسلامی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، صص ۴۳۱-۴۰۵.
- (۱۳۸۷)، مدینه فاضله از آرمان تا واقعیت (۲)، مجموعه مقالات همایش آرمان شهر اسلامی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، صص ۴۴۷-۴۳۳.
- (۱۳۹۱)، فلسفه تکنولوژی، بر مبنای صدرالمتالهین، و از منظر هیدگر، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ج ۱، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، صص ۳۹۷-۳۷۱.
- (۱۳۸۵)، سنجش لیبرال دموکراسی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، دانشگاه اصفهان.
- (۱۳۸۶)، پردیس الهیات، معارف اسلامی و علوم اجتماعی. (مجموعه یادداشت‌هایی تاییبی که ویژه کمیته‌ای داخلی در دانشگاه اصفهان تهیه شده است).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷)، حق و باطل به ضمیمه احیای فکر دینی، تهران، صدرا، چاپ هشتم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا)، تفسیر نمونه ج ۹، تهران، دارالکتب الاسلامیه.



ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶)، انسان مدرن و اندیشه پیشرفت، آیین، ش ۱۱، صص ۴۸-۵۲.  
هودشتیان، عطا. (۱۳۸۱)، مدرنیته، جهانی شدن و ایران، انتشارات چاپخش، تهران.

Annas, Julia, 2000, Ancient Philosophy, a Very short Introduction, Oxford, New York.

Fukuyama F (1989) The End of History The National Interest file:///G:/Classes/End%20of%20History\_files/content\_files/Fukuyama\_the\_end\_of\_history.htm

Fukuyama F (1992) The End of History and the Last Man. Free Press New York Macmillan.

Richardson, William, (1974) Heidegger through phenomenology to thought, Printed in the Netherlands, third edition.

Winch p (1958) The Idea of a Social Science London Routledge & Kegan Paul.