

الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی؛ در گرو رابطه دوسویه دین با توسعه احمد غیاثوند^۱

چکیده

پیشرفت را می‌توان برنامه‌ای هدفمند در جهت حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب دانست. با توجه به تفاوت جوامع مختلف در وضعیت موجود و با عنایت به این نکته که وضعیت مطلوب هر جامعه‌ای متناسب با مبانی معرفتی، فرهنگی، فلسفی، اخلاقی و ایدئولوژیک آن تعریف می‌شود؛ می‌توان ادعا کرد که وضعیت مطلوب جوامع مختلف با هم متفاوت است. این سخن به این معناست که هیچ برنامه و الگوی پیشرفتی تعمیم‌پذیر نیست و نمی‌توان نسخه آن را دقیقاً برای فرهنگ و کشوری دیگر پیچید؛ اما با توجه به اینکه کلیه الگوهای پیشرفت معطوف به اهداف انسانی است، می‌توان مشترکاتی را میان این الگوها یافت و از تجارب سایرین استفاده کرد. البته از منظر جامعه‌شناسی آنچه مهم است این است که با توجه به تغییر و تحولات جوامع مدرن چگونه می‌توان بین دو بعد مادی و معنوی دین در جامعه پیوند برقرار کرد تا بتوان به وضع مطلوب رسید. در واقع تحلیل جامعه‌شناختی این قضیه به رابطه انگیزه و قصد ذهنی افراد با نتایج و دستاوردهای عینی توسعه بر می‌گردد. بر این اساس جای این سؤال است که از منظر جامعه‌شناسی دین چگونه می‌تواند مبانی توسعه و پیشرفت را با دستاوردهای پیشرفت پیوند زند تا ابعاد مادی و معنوی پیشرفت در عین اینکه به تکامل و تعالی اجتماعی حرکت می‌کند سطح رفاه و زندگی مردم را بهبود بخشد. به عبارتی در یک بحث مشخص‌تر و دقیق شاید بتوان این سؤال را پرسید که رابطه دین با پیشرفت چگونه است؟ در واقع می‌توان به دو گونه به طرح سؤال پرداخت: یکی اینکه دین از فرایند و اهداف پیشرفت چه انتظاری دارد؟ و دیگر اینکه انتظار پیشرفت از دین چیست؟ البته در بیشتر نظرات غالب بر این نکته اذعان شده که در فرایند توسعه و پیشرفت، انتظارات دین برآورده شود و در مسیر توسعه و پیشرفت تعالی و تکامل بشری مد نظر گیرد. گر چه در مقابل جای این سؤال از اعضای محترم شورای عالی مرکز است که در بحث از رابطه پیشرفت با دین، به انتظارات پیشرفت از دین هم توجه داشت؛ به عبارتی دقیق‌تر دین و متفکران دینی با توجه به منابع و

^۱ دکتری جامعه‌شناسی و مدرس دانشگاه

پتانسیل دینی جامعه چگونه و چطور می‌توانند به امر توسعه و پیشرفت در یک جامعه کمک کنند؟ به تعبیر دیگر دین چگونه می‌تواند به فرایند توسعه یعنی گذر از وضع موجود به مطلوب یاری رساند؟ در واقع از دین انتظار می‌رود بر اساس ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی که دارد، در رفع موانع و محدودیت‌های پیشرفت یاری رساند. پس این دو نگاه در عین اینکه در سر طیف رابطه دین و توسعه قرار می‌گیرند می‌توانند در یک رابطه دیالکتیکی پویا در مسیر الگویی متناسب با پیشرفت در جامعه اسلامی ایرانی ما باشد.

واژگان کلیدی: دین، پیشرفت، رابطه دوسویه، توسعه

۱- بیان موضوع

در طول تاریخ جوامع مختلف همواره با دو پدیده مهم یعنی؛ «نظم» و «تغییر» روبرو بوده‌اند، به نحوی که اساس هر تغییر توجه مجدد به بهبود و بهشتگت اجتماعی بوده است. در واقع از زمان بوجود آمدن علم جامعه‌شناسی تاکنون، تمام جامعه‌شناسان به این امر معترف بوده‌اند که تغییر اجتماعی در میان سایر پدیده‌های اجتماعی از اهمیت برخوردار است. ملاحظه‌ای برخوردار است، ولی از قرن نوزدهم و نیمه قرن بیستم به بعد است، که بحث در این زمینه مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفته است. «اگوست کنت» برای اولین بار جامعه‌شناسی را به دو بخش عمده تقسیم «استاتیک» و «دینامیک» کرد. موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی استاتیک نظم حاکم بر جامعه است؛ یعنی شیوه‌ای که بر اساس آن افراد یک جامعه در بین خود نوعی تفاهم بوجود می‌آورند که در حقیقت ضامن وجود و ادامه حیات و عملکرد آن جامعه است؛ یا به عبارتی روشن‌تر، اساس و بنیاد سازمان‌ها و اعمال اجتماعی است. بر عکس موضوع جامعه‌شناسی دینامیک، پیشرفت و توسعه است (گی‌روشه، ۱۳۷۴: ۶-۷).

در این راستا بررسی‌ها نشان می‌دهد که در مطالعه توسعه و پیشرفت، سه ویژگی اساسی هستی‌شناسی، هدف‌شناسی و امکان‌شناسی دخیل هستند؛ یعنی بررسی وضعیت موجود، مطلوب و امکان‌گذار از وضعیت موجود به مطلوب مورد توجه قرار می‌گیرد. هستی‌شناسی، شامل توصیف و تحلیل وضعیت موجود می‌شود. هدف‌شناسی در برگزیده ارزش‌ها و اهداف مطلوبی است که در فرایند توسعه، تحقق آن‌ها مورد توجه است. در امکان‌شناسی توسعه مقدرات و محدودیت‌ها یا عوامل و موانعی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که تحقق اهداف توسعه محدود و مشروط به آن است. از این طریق است که می‌توان به توصیف

توسعه و نیز تبیین اوضاع آن پرداخت. «توسعه و پیشرفت در بعد هنجاری ناظر به اهداف توسعه‌اند؛ یعنی حرکت از آنچه که باید باشد؛ ولی در بعد اثباتی ناظر به محدودیت‌ها و موانع توسعه است؛ یعنی آنچه که حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب را مقید و مشروط می‌سازد (Boudin, 1989 به نقل از عبدالهی، ۱۳۹۰).

از این رو، اگرچه توسعه ذاتاً یک امر مادی است، لیکن نتایج آن می‌تواند در راستای اهداف ارزشی قرار گیرد. به همین دلیل، شاید به خاطر ارزشی بودن مقوله توسعه است که اندیشمندانی مانند «گی‌روشه» در تعریف توسعه گفته‌اند: «توسعه عبارت است از کلیه کنش‌هایی که به منظور سوق دادن جامعه به سوی تحقق مجموعه منظمی از شرایط زندگی جمعی و فردی که در ارتباط با بعضی ارزش‌ها مطلوب تشخیص داده شده‌اند، صورت می‌گیرد (گی‌روشه، ۱۳۶۶: ۲۱۲).

توسعه و پیشرفت را می‌توان برنامه‌ای هدفمند در جهت حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب دانست. با توجه به تفاوت جوامع مختلف در وضعیت موجود و با عنایت به این نکته که وضعیت مطلوب هر جامعه متناسب با مبانی معرفتی، فرهنگی، فلسفی، اخلاقی و ایدئولوژیک آن جامعه تعریف می‌شود؛ می‌توان ادعا کرد که وضعیت مطلوب جوامع مختلف با هم متفاوت است. این سخن به این معناست که هیچ برنامه و الگوی پیشرفتی تعمیم‌پذیر نیست و نمی‌توان نسخه آن را دقیقاً برای فرهنگ و کشوری دیگر پیچید؛ اما با توجه به اینکه کلیه الگوهای پیشرفت معطوف به اهداف انسانی است، می‌توان مشترکاتی را میان این الگوها یافت و از تجارب سایرین استفاده کرد. البته از منظر جامعه‌شناسی آنچه مهم است این است که با توجه به تغییر و تحولات جوامع مدرن چگونه می‌توان بین دو بعد مادی و معنوی دین در جامعه پیوند برقرار کرد تا بتوان به وضع مطلوب رسید.

در واقع تحلیل جامعه‌شناختی این قضیه به رابطه انگیزه و قصد ذهنی افراد با نتایج و دستاوردهای عینی توسعه بر می‌گردد. بر این اساس جای این سؤال است که از منظر جامعه‌شناسی دین چگونه می‌تواند مبانی توسعه و پیشرفت را با دستاوردهای پیشرفت پیوند زد تا ابعاد مادی و معنوی پیشرفت در عین اینکه به تکامل و تعالی اجتماعی حرکت می‌کند سطح رفاه و زندگی مردم را بهبود بخشد. به عبارتی در یک بحث مشخص‌تر و دقیق شاید بتوان این سؤال را پرسید که رابطه دین با پیشرفت چگونه است؟ در واقع می‌توان به دو گونه به طرح سؤال پرداخت: یکی اینکه دین از فرایند و اهداف پیشرفت چه انتظاری دارد؟

و دیگر اینکه انتظار پیشرفت از دین چیست؟ البته در بیشتر نظرات غالب بر این نکته اذعان شده که در فرایند توسعه و پیشرفت، انتظارات دین برآورده شود و در مسیر توسعه و پیشرفت تعالی و تکامل بشری مد نظر گر چه در مقابل جای این سوال است که در بحث از رابطه پیشرفت با دین، به انتظارات پیشرفت از دین هم توجه داشت؛ به عبارتی دقیق‌تر دین و متفکران دینی با توجه به منابع و پتانسیل دینی جامعه چگونه و چطور می‌توانند به امر توسعه و پیشرفت در یک جامعه کمک کنند؟ به تعبیر دیگر دین چگونه می‌تواند به فرایند توسعه یعنی گذر از وضع موجود به مطلوب یاری رساند؟ در واقع در نگاهی تکمیلی از دین انتظار می‌رود بر اساس ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی که دارد، در رفع موانع و محدودیت‌های پیشرفت یاری رساند. پس این دو نگاه در عین اینکه در سر طیف رابطه دین و توسعه قرار می‌گیرند می‌توانند در یک رابطه دیالکتیکی پویا در مسیر توفیق توسعه و پیشرفت یک جامعه بکار گرفته شود.

۲- ملاحظات نظری

۱-۲) مروری بر مفاهیم رشد، توسعه و پیشرفت

شناخت علمی توسعه و پیشرفت در جامعه ایران محصول بررسی تاریخ روندهای گذشته توسعه، تئوری‌ها و تبیین‌های توسعه و تجربیات توسعه در ایران و جهان می‌باشد. بنابراین لازم است ابتدا، اشاره‌ای گذرا به تعریف مفاهیم رشد (growth)، توسعه (development) و پیشرفت (progress) داشته باشیم تا بتوان به روشنی معنا و معیارهای آنها را از همدیگر شناخت.

دیدگاه رشد عمدتاً حاصل تلاش اقتصاددانان کلاسیک توسعه است که توسعه را با ابعاد کمی و فیزیکی آن تعریف می‌کند. این مکتب بر مفاهیم رشد اقتصادی، انباشتگی سرمایه، سیاست‌های تجارت آزاد، بازارهای آزاد و تصمیم‌گیری فردی متمرکز است. این تعاریف کمی‌گرایانه و صرفاً اقتصادی در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و نیمه اول دهه‌های ۱۹۷۰ بر ادبیات توسعه غالب بود (تودارو، ۱۳۷۸ و دوپوئی، ۱۳۷۴).

در واقع مروجان اولیه توسعه، این مفهوم را به نیاز و رشد اقتصادی تقلیل داده‌اند. صاحب‌نظرانی مانند آرتور لویس (۱۳۷۴)، روستو (۱۳۷۴) و پل باران (۱۳۵۸)، اساساً مفهوم توسعه را در معنای اقتصادی آن و بر حسب افزایش تولید کالاهای مادی تعریف کرده‌اند.

این روند همچنان تکرار شد تا اینکه در پایان دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ که به نام «دهه توسعه» شهرت دارد، انقلابی در اصطلاحات این رشته به وجود آمد. عبارت‌هایی نظیر نیازهای بشر، کیفیت زندگی، توسعه اجتماعی، توسعه مشارکتی، توسعه انسان‌گرایانه، توسعه یکپارچه، توسعه درون‌زا، توسعه پایدار، توسعه انسانی و غیره جایگزین اصطلاح مرسوم تر «توسعه اقتصادی» شدند (دوب، ۱۳۷۷؛ زاکس، ۱۳۷۷؛ استوار و دیگران، ۱۳۷۷؛ Hall, 1988; Peet, 1999).

در زمینه توسعه نیز تعاریف مختلفی ارائه شده است. مایکل تودارو، در کتاب «توسعه اقتصادی در جهان سوم»، در تعریف توسعه می‌نویسد: توسعه را باید جریانی چند بعدی دانست که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه کن کردن فقر مطلق است. همچنین در تعریف دیگری، بیان می‌کند: «توسعه عبارت است از ارتقای مستمر یک جامعه یا نظام اجتماعی به سوی یک زندگی بهتر و انسانی تر» (تودارو، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

«سن»، توسعه را فرایند توسعه آزادی‌های بشری می‌داند. در این نگرش، آزادی به طور همزمان، هدف و ابزار توسعه به شمار می‌آید. پنج نوع آزادی در فرایند توسعه مورد تأکید قرار می‌گیرد که عبارتند از: آزادی سیاسی، امکانات اقتصادی، فرصت‌های اجتماعی، تضمین شفافیت و امنیت (سن، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۴۸).

توسعه را می‌توان از دیدگاه نظریه رفاه نیز چنین تعریف کرد. از این دیدگاه در جامعه توسعه‌یافته حداقلی از زندگی به لحاظ مسکن، آموزش، تغذیه و بهداشت و درمان برای آحاد ساکنان فراهم می‌شود. چنین توسعه‌ای مستلزم اتخاذ یک سیاست اجتماعی مناسب است. سیاست اجتماعی مناسب، روندی است که طی آن، رفاه به حداکثر برسد. چشم‌اندازهای رفاه جامعه نیز عبارتند از: شادکامی، تأمین، ترجیحات، نیازها، استحقاق و مقایسه‌های نسبی (مقایسه رفاه فرد با سایرین) (پتريک، ۱۳۸۳: ۲۰-۱۹).

به عقیده دادلی سیرز (Dudly seers) توسعه، علاوه بر بهبود میزان تولید و درآمد، شامل دگرگونی اساسی در ساخت‌های نهادی، اجتماعی اداری و همچنین ایستارها و وجه نظرهای مردم است. توسعه در بسیاری از موارد حتی عادات و رسوم و عقاید مردم را نیز در بر می‌گیرد (به نقل از ازکیا، ۱۳۶۷: ۱۸۳). «توسعه نوعی فرایند مشارکت مردمی عام‌گراست که در جهت به حداکثر رساندن انرژی مهارشده به منظور پاسخگویی به نیازهای جسمانی،

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی معانی و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

ارده‌بشت و خرداو، ۱۳۹۳

روانی و اجتماعی مردم و برای رشد و شکوفایی استعدادهای آنان در جامعه سازماندهی می‌شود» (عبداللهی و چلبی، ۱۳۶۹). «پویش توسعه، معطوف به گسترش نهادهای تنظیم‌گرا، هدایت‌گر و مهارکننده رفتار و نیازهای انسانی، و هدف آن بسط انتخاب‌های فردی در زندگی اجتماعی است». همچنین توسعه از طریق بسط نهادهایی اتفاق می‌افتد که انتخاب‌های فردی و اجتماعی را با تأکید بر اهداف فرهنگی جامعه ممکن می‌سازد. هدف توسعه گسترش دامنه انتخاب‌های انسانی برای توانمند کردن است. توسعه مولد نهادهای متعددی برای بر طرف کردن نیازها و تحقق اهداف انسان و جامعه است. این اهداف به قرار زیرند: ۱- توانمندسازی و قدرت‌بخشی به انسان ۲- برابری و عدالت اجتماعی ۳- پایداری و استمرار توسعه ۴- بهره‌وری و ظرفیت‌سازی برای تأمین نیازهای مادی و معنوی خود (عنبری، ۱۳۹۰).

در مجموع سه هدف تأمین معاش، اعتماد به نفس و آزادی، به عنوان اهداف توسعه مطرح می‌شوند. این اهداف به نیازهای اساسی انسان باز می‌گردند و کمابیش در تمام جوامع و فرهنگ‌ها وجود دارند. برای تحقق توسعه، نخست باید نیازهای ناظر بر «بقا» یا «تداوم‌بخشی زندگی» (نظیر غذا، مسکن، بهداشت و امنیت) تأمین شود. دومین هدف فرایند توسعه، افزایش اعتماد به نفس و عزت نفس در جامعه است. تمام جوامع به دنبال نوعی اعتماد به نفس هستند که در احترام، افتخار و استقلال نمود می‌یابد. سومین هدف در خصوص توسعه، آزادی است. مقصود از آزادی، رهایی از شرایط مادی از خود بیگانه کننده و نیز از قیود طبیعت، جهل، بدبختی و باورهای جزمی است (تودارو، ۱۳۶۶: ۲۵).

تاکنون معنی و مفهوم توسعه از تحولات فراوانی برخوردار گردیده است، به گونه ای که امروزه دیگر برخلاف گذشته که در تعریف توسعه بر جنبه های اقتصادی و به تعبیر دیگر بر جنبه های مادی آن تأکید می‌گردید، بیشتر جنبه انسانی توسعه مورد توجه قرار می‌گیرد. براین اساس می‌توان برای توضیح بهتر مطلب برای تحولات مفهومی توسعه سه دوره را در نظر گرفت:

۱- دوره آغاز و شروع توسعه، که از اواخر دهه ۱۹۴۰ تا دهه ۱۹۷۰ ادامه دارد. در این دوره مفهوم و معنای توسعه در رشد و پیشرفت اقتصادی به کار برده می‌شود. از این رو، توسعه در این دوره مفهومی کاملاً کمی دارد و توسعه صرفاً یک پدیده کاملاً اقتصادی است (ر. ک. به: لوئیس، ۱۳۷۰: ۱۱۷).

۲- دوره دوم، که در واقع از این دوران می‌توان به دوره توقف و یا تجدید نظر نام برد، که خواستار تجدید نظر در مفهوم توسعه، به سبب بروز و ظهور آسیب‌های اجتماعی بسیاری است که این نوع از توسعه به همراه داشت، که به تعبیر نویسنده کتاب «توسعه و نوسازی» چنین توسعه‌ای با درجه‌ای از شقاوت و بی‌رحمی همراه بوده است (ر. ک. به: دیوب، ۱۳۷۷: ۱۷).

۳- دوره سوم، که دوره تغییر نگرش در معنی و مفهوم توسعه است، که در حقیقت در این دوره انسان کانون و محور اصلی توسعه قرار می‌گیرد، و در نتیجه مفهوم توسعه انسانی، انسان را در مرکز الگوهای توسعه قرار می‌دهد (ر. ک. به: گریفین و کنلی، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۵). در این راستا، بر اساس مطالعات به عمل آمده می‌توان سه پارادایم را پیرامون رویکردهای مختلف توسعه از هم متمایز نمود: نخست؛ «پارادایم توسعه» که در زمینه‌ای اروپایی، با بینش و نگاهی کارکردی و درون‌گرایانه و روشی سیستمی بر تقابل سنت و مدرن به عنوان واحد مطالعه و مقایسه شکل گرفته است. دوم «پارادایم ضد توسعه» که در زمینه غیرغربی (جهان سومی) با بینشی تضادی و برون‌گرایانه و روشی تاریخی و ساختی متمرکز بر تقابل مرکز و پیرامون به عنوان الگوی تحلیل بسط یافته است. سوم «پارادایم پساتوسعه» که با فراتر رفتن از الگوهای توسعه و ضد توسعه، گاهی با روش‌های چندگانه مونوگرافیک و ساختی - تاریخی، دیالکتیک و غیره، واقعیت توسعه مورد تحلیل قرار می‌گیرد. توسعه‌گرایان بر اصول سرمایه‌داری و صنعتی توسعه تأکید می‌کنند و ضد توسعه‌گرایان بر تناقضات صنعتی شدن و سرمایه‌داری و تأثیر آن بر توسعه نیافتگی جهان سوم تأکید دارند. در هر صورت، مفهوم توسعه در کانون توجه این دو رویکرد است. اما در دیدگاه پساتوسعه، بر مفهوم کلان و جادویی توسعه بسیار کم تأکید می‌شود. این کم توجهی به دو شکل متجلی است: اول اینکه توسعه با مفاهیم زیر مجموعه و گاهی رقیب یا مترادف آن توصیف و طرح می‌شود به گونه‌ای که گاهی دیگر از توسعه نام برده نمی‌شود و این مفاهیم به جای آن می‌نشینند مثلاً دموکراسی، مشارکت، سرمایه اجتماعی و غیره. دوم اینکه؛ اگر توسعه نیز ذکر می‌شود کلمه یا پسوندی به آن اضافه می‌شود که معنابخش این مفهوم است. مثلاً توسعه وابسته، توسعه پایدار، توسعه اقتصادی، توسعه مطلوب، توسعه انسانی و غیره. در این مفاهیم جدید، واژه دوم مؤید و معنابخش توسعه است و گاهی معنای اصلی اصطلاح در آن نهفته است (عنبری، ۱۳۹۰: ۴۰۶). بنابراین مشاهده می‌گردد در آغاز دهه ۱۹۷۰ به عنوان

دومین دهه توسعه، همواره تأکید می‌شد که باید از اقدامات و شاخص‌های مادی معطوف به رشد اقتصادی فراتر رفت. در این دهه، تلاش می‌شد، جوانب اجتماعی و فرهنگی توسعه نیز به جنبه اقتصادی افزوده شود. در واقع پارادایم پساتوسعه نتیجه انتقادهای مختلف بر توسعه است که بیش از هر چیز ریشه در فرهنگ و طبیعت و به بیان روشن‌تر، ریشه در انسان دارد (عنبری، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

این جایگزینی واژگان بیانگر انتقال پارادایمی و معنایی در امر توسعه است. در پارادایم جدید از توسعه انسان و کیفیات زیستی او (ارزش‌های فرامادی و خوداظهاری) حمایت می‌شود و در این رویکرد می‌توان جایگاه و شأنی برای مفهوم پیشرفت اسلامی ایرانی پیدا نمود؛ در عین اینکه از ویژگی‌ها و پیشوانه نظری و تجربی توسعه لازم برخوردار است؛ وضعیت و نقش ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و در یک کلام شرایط زمانی و مکانی در آن موثر است.

«طی فرایند توسعه، تغییراتی بنیادین در ویژگی‌های یک جامعه رخ می‌دهد؛ تغییراتی که انتظار می‌رود جامعه را به سوی شرایط مادی و معنوی بهتری هدایت کند و به لحاظ توان آحاد جامعه برای تأمین معاش، اعتماد به نفس و آزادی، در جایگاهی مطلوب‌تر از قبل قرار دهد (تودارو، ۱۳۶۶: ۲۵).

درباره مراد ما از «توسعه»، شایان ذکر است که اصولاً یکی از علل اصلی ابهامات و نارسایی‌های تعاریف توسعه، خود ماهیت مقوله توسعه است. مقوله توسعه ماهیتی ارزشی، هنجاری و نسبی دارد. به عبارت دیگر، توسعه مفهومی است که هر فرد و گروه و جامعه‌ای معنا و ارزش‌های موردنظر خود را از آن استنباط می‌کند و روشن است که این معانی و ارزش‌ها بسته به موقعیت و حتی مشغولیت افراد و گروه‌ها کم‌وبیش متفاوتند. مثلاً، اقتصاددانان ارزش را در رشد اقتصادی و افزایش سطح زندگی، جامعه‌شناسان در نظم و تعادل اجتماعی و آگاهان سیاسی در کارآمدی و مشروعیت نظام سیاسی می‌دانند. در میان توده مردم هم عده‌ای ارزش را در رفاه و ثروت، برخی در نظم و امنیت، عده‌ای در گسترش اخلاق و معنویت و بعضی نیز در گسترش آزادی و عدالت می‌دانند. از خود این ارزش‌ها نیز افراد، گروه‌ها و جوامع مختلف، تعریف و تفسیرهای بسیار متفاوتی ارائه کرده‌اند (ساعی، ۱۳۷۷: ۲۰).

در ضمن، اگرچه توسعه ذاتاً یک امر مادی است، لکن نتایج آن می‌تواند در راستای اهداف ارزشی قرار گیرد. به همین دلیل، شاید به خاطر ارزشی بودن مقوله توسعه است که اندیشمندانی مانند گی‌روشه در تعریف توسعه گفته‌اند: «توسعه عبارت است از کلیه کنش‌هایی که به منظور سوق دادن جامعه به سوی تحقق مجموعه منظمی از شرایط زندگی جمعی و فردی که در ارتباط با بعضی ارزش‌ها مطلوب تشخیص داده شده‌اند صورت می‌گیرد (گی‌روشه، ۱۳۶۶: ۲۱۲).

بر این اساس، پیشرفت را می‌توان برنامه‌ای هدفمند در جهت حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب دانست. با توجه به تفاوت جوامع مختلف در وضعیت موجود و با عنایت به این نکته که وضعیت مطلوب هر جامعه متناسب با مبانی معرفتی، فرهنگی، فلسفی، اخلاقی و ایدئولوژیک آن جامعه تعریف می‌شود؛ می‌توان ادعا کرد که وضعیت مطلوب جوامع مختلف با هم متفاوت است. این سخن به این معناست که هیچ برنامه و الگوی پیشرفتی تعمیم‌پذیر نیست و نمی‌توان نسخه آن را دقیقاً برای فرهنگ و کشوری دیگر پیچید؛ اما با توجه به اینکه کلیه الگوهای پیشرفت معطوف به اهداف انسانی است، می‌توان مشترکاتی را میان این الگوها یافت و از تجارب سایرین استفاده کرد. بنابراین چنانچه در تغییرات جامعه به ابعاد کمی و کیفی توسعه نیز توجه گردد می‌توان گفت در حال پیشرفت هستیم و توسعه‌ای هدفمند را طی می‌نمائیم.

از این رو، توسعه و به عبارتی دقیق‌تر پیشرفت در معنای عام عبارت است از: فرایند حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب. بنابراین فرایند مطالعه پیشرفت مشتمل بر سه امر است:

۱- تحلیل وضعیت موجود

۲- تبیین وضعیت مطلوب

۳- راهبرد حرکت از وضعیت موجود به مطلوب.

توسعه در بعد هنجاری ناظر به اهداف توسعه است؛ یعنی حرکت از آنچه که هست به آنچه که باید باشد. ولی در بعد اثباتی ناظر به محدودیت‌ها و محظوریت‌ها و موانع توسعه است؛ یعنی آنچه حرکت از وضع موجود به مطلوب را مقید و مشروط می‌سازد (Boudin, 1989 به نقل از عبدالهی، ۱۳۷۳).

مدل ۱: اجزا و فرایند توسعه



۲-۲) رابطه توسعه با دین

در تلقی و برداشت از رابطه انسان و دین می‌توان دو دیدگاه را از یکدیگر تمیز داشت: یکی دیدگاه سنتی، در رابطه انسان و دین که بیان می‌دارد انسان برای دین است و براین اساس باید پرسید که «دین از انسان چه انتظار دارد؟» که منسوب به «انتظار دین از بشر» است. دوم، دیدگاه متجددانه در رابطه انسان با دین، این‌که دین برای انسان است، و چون چنین است پیش از رجوع به دین باید دید که انسان چه انتظاری از دین دارد و چه نیازی او را به سوی دین می‌کشاند که منسوب است به رابطه «انتظار بشر از دین» که در واقع انگیزه رجوع به دین از آن استنباط می‌شود.

«براین اساس موضوع انتظار بشر از دین، به دو صورت قابل طرح است: این‌که انسان‌ها از دین چه انتظاری دارند؟ و دیگر این‌که از دین چه انتظاری باید داشت؟ پرسش اول، تجربی و تاریخی است و پرسش دوم، اخلاقی. روش تحقیق در مسئله اول، روش تجربی و تاریخی است؛ در حل این مسئله نمی‌توان به استدلال‌های انتزاعی و کلی‌گویی‌هایی که مستند عینی ندارد و ابطال‌پذیر نیست، بسنده کرد. در پاسخ به این سؤال باید رفت و دید که این انگیزه‌ها چیست؟ نه این‌که نشست و حدس زد، یا با فرافکنی، انگیزه‌های خود را به همگان نسبت داد. تحقیق تجربی نشان می‌دهد که اولاً، انگیزه همه انسان‌ها در رویکرد به دین، انگیزه واحدی نیست. ثانیاً، این انگیزه در موارد بسیاری غیر از ارضای غریزه حقیقت‌جویی یا کمال‌جویی یا سعادت‌آخروی است. اما پرسش دوم، در حقیقت، پرسشی ارزشی و اخلاقی است و در حل آن ناگزیریم از تلفیقی از مقدمات عینی و مقدمات اخلاقی استفاده کنیم... سؤال اول از طریق کاوش‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه قابل بررسی است و کشف پاسخ آن متأخر از دینداری است. زیرا نخست باید، دین در روان فرد و جامعه انسانی

تحقق یافته باشد، تا بعد بتوان دید که انگیزه دین باوران و دین شناسی است. بدین ترتیب بحث انتظار بشر از دین مقدم بر دین شناسی و دینداری و سؤالی است بیرون دینی (فناپی، ۱۳۷۵: ۷-۲۸۶).

مراد از انتظار بشر از دین، انتظاراتی است که از «پذیرش دین» می‌رود، نه انتظاراتی که با مجرد «شناخت دین» برآورده می‌شود. شناختی که مقدمه ایمان است، مشروعیت و ضرورت خود را از ایمان کسب می‌کند. ایمان از جنس فکر نیست، از مقوله اراده است؛ ایمان نوعی، تصمیم و گزینش و انتخاب است. ایمان از افعال قلبی است و به خودی خود از مقوله علم نیست. پس رویکرد انسان به دین از رهگذر ارضای غریزه حقیقت جویی، قابل توجیه نیست و باید انگیزه و انگیزه‌های دیگر در کار باشد که بر نتایج دنیوی و اخروی ایمان، استوار باشد و این یعنی رویکرد کارکردگرایانه به دین (همان: ۲۸۶). از سویی، انتظار بشر از دین، تعیین کننده قلمرو دین است. به این معنا که به ما نشان می‌دهد چه سؤالی‌هایی را از دین «از آن نظر که دین است» بپرسیم و حل چه معضلات و مشکلاتی را از دین بخواهیم. البته این بحث صرفاً نشان می‌دهد که دین به چه نیازهایی پاسخ می‌دهد، اما محتوا و چگونگی پاسخ را نشان نمی‌دهد. یعنی فقط چارچوب کلی پاسخ را مشخص می‌کند (فناپی، ۱۳۷۵: ۳۰۰-۲۹۹).

ملاحظات روش‌شناسی مطالعه

روش تحقیق این مطالعه اسنادی - تاریخی است که با توجه به رابطه دو سویه دین و توسعه سعی دارد؛ اسناد و مدارک موجود را با موشکافی و مورد تحلیل و تفسیر قرار دهد. بنابراین در بخش زیر به تشریح و تحلیل این رابطه پرداخته می‌شود.

۳) جایگاه و نقش توسعه در منابع دینی و متفکران اسلامی

در بحث از رابطه دین با توسعه و پیشرفت، آنچه مهم است توجه به مبانی دینی نظام ارزشی مستقر در جامعه است تا دورنمای پیشرفت را مشخص نموده و نیز در عین حال در ابعاد مختلف توسعه‌ای متوازن و متعادل داشته باشیم. بنابراین برای تعیین وضع مطلوب

توسعه و نیز شاخص‌های آن نیازمند مراجعه و بازخوانی متون و منابع دینی و اجتماعی مختلف هستیم. البته ارزش‌های اساسی یک جامعه دینی همانند کشور ما، فراتر از ابعاد کمی و کیفی توسعه، جهت‌گیری و نتایج توسعه را مد نظر دارد. از سوی دیگر، اینکه چگونه یک جامعه در ابعاد مختلف را با ارزش‌های خود منطبق کند بستگی به نحوه بازسازی و بازتولید مفاهیم دینی و متفکران مسلمان دارد.

۳-۱) منابع دینی

برای تشریح مبانی پیشرفت نیازمند بهره‌مندی از منابع دینی و نظرات متفکران دینی مختلف هستیم. در این مطالعه مراد ما از منابع دینی قرآن و نهج‌البلاغه می‌باشد.

الف) قرآن

کتاب قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی دربردارنده خطوط اصلی هدایت بشر برای همیشه است و اگر موضوعی در آیات محکم قرآن آمده باشد می‌توان به آن به عنوان یک آموزه اسلامی توجه کرد و آن را مبنای عمل قرار داد.

در بحث از توجه به تغییر و تحول در جوامع به دست انسان، خداوند در سوره رعد آیه

۱۱ می‌فرماید:

"إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ".

در واقع آیه مورد اشاره به این حقیقت نیز اشاره دارد که انسان قبل از هر چیز و هر کس خودش مقدرات و سرنوشت خویش را رقم می‌زند و در بسیاری از موارد عامل خوشبختی و یا بدبختی به خود او بر می‌گردد و در واقع اراده و خواست انسان‌ها و تغییرات درونی آن‌هاست که آن‌ها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خداوند می‌کند؛ یعنی اراده خداوند متعال در طول اراده و اختیار انسان است و سرنوشت فرد یا ملتی در گرو اعمال خود آن‌هاست. (ر.ک: تفسیر المیزان، علامه طباطبایی؛ ج ۱۱، ص ۳۰۸ - ۳۱۱؛ تفسیر نمونه، آیت الله مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۰، ص ۱۴۲ - ۱۴۷).

در اسلام یک تعامل دوجانبه بین رفع نیازهای معنوی و رفع نیازهای مادی برای رسیدن به هدف توسعه وجود دارد. در مورد این رابطه، می‌توان به آیات و روایات متعددی در اسلام مراجعه نمود. برای مثال، در آیات متعددی «داشتن تقوا عامل رفع نیازهای مادی

انسان معرفی شده است» (اعراف: ۳۵، ۵۸ و ۹۶ / طلاق: ۴ / مائده: ۶۵، ۶۸، ۸۷ و ۱۰۵ / یونس: ۶۲ و ۶۴ / محمد: ۳۶).

قرآن کریم صریحاً در آیه ۹۶ سوره «اعراف» می‌فرماید: «چنانچه اهل آبادی‌ها ایمان آورده و تقوا پیشه می‌کردند، به یقین (درهای) برکات آسمانی (توسعه معنوی) و زمینی (توسعه مادی) را به روی ایشان می‌گشودیم. همچنین در مورد ابعاد مادی توسعه، در قرآن کریم آمده است:

«هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱)؛

او (خدا) شما را از زمین ایجاد کرد و به آبادانی در آن گماشت.

علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان» در ذیل این آیه می‌فرماید: عمارت، تغییر دادن زمین به محصولی است که بدان‌گونه بتوان از فواید مورد انتظار از آن استفاده کرد (طباطبائی، ج ۱۰، ص ۳۲۱).

با توجه به آیه مذکور، خدا انسان را مأمور آبادانی زمین قرار داده است، طبقاً این مأموریت مستلزم در اختیار قرار دادن امکانات و ابزارهای لازم برای عمران و آبادی زمین است که ظاهراً اعطای منصب خلافت الهی به انسان در زمین به همین منظور است:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛

به یاد آر هنگامی که خداوند به فرشتگان فرمود: من در روی زمین خلیفه قرار می‌دهم. با توجه به اینکه انسان خلیفه خدا بر روی زمین است، پس خداوند زمین و آنچه را در آن است برای زندگی او آفریده:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛

خداوند برای شما، همه آنچه در زمین وجود دارد آفریده است.

همچنین خداوند می‌فرماید:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا» (ملک: ۱۵)؛

او (خدا) است که برای شما زمین را رام قرار داد.

از آیات قرآن استفاده می‌شود که عمران و توسعه مورد نظر اسلام تنها دارای بعد مادی و اقتصادی نیست، بلکه برای عمران و توسعه ابعاد انسانی، اخلاقی، روانی و معنوی نیز در نظر گرفته شده است. بر این اساس، زمین آن‌گاه آباد (توسعه یافته) است که رشد و افزایش ثروت انسان‌ها همراه با آرامش و آسایش آنان باشد. به همین خاطر، برخی آیات قرآن یک

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی معنایم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۳

رابطه معنوی بین ایمان به خدا، عبادت او و آبادی زمین و رفاه مادی انسان‌ها را مطرح می‌سازد:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶)؛
و چنانچه اهل آبادی‌ها ایمان آورده و تقوا پیشه می‌کردند، به یقین (درهای) برکات آسمانی (توسعه معنوی) و زمینی (توسعه مادی) را به روی ایشان می‌گشودیم.

ب) نهج‌البلاغه

امام علی (ع) در خطبه ۹۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«فأحبطه بعد التوبة ليعمر ارضه بنسله»؛

خداوند پس از توبه، آدم را به زمین فرود آورد تا زمین را با نسل او آباد کند.

همچنین ایشان در نامه خود به مالک می‌فرماید:

«باید نگرستن به آبادانی بیشتر از گرفتن خراج باشد، که گرفتن خراج جز با آبادانی میسر نشود. و آنکه خراج گیرد و به آبادانی نپردازد، شهرها را ویران کند و بندگان را هلاک سازد (نهج‌البلاغه، خ ۵۳).

امام علی (ع) نیز عدل را به عنوان «رستگاری و کرامت»، «برترین فضیلت»، «بهترین خصلت» و «بالاترین موهبت الهی» می‌داند. «مأنوس خلاق» و رعایت آن را موجب «افزایش برکات» ذکر می‌کند. به نظر امام علی (ع)، جوهره و هسته اصلی ایمان عدالت است و تمام نیکویی‌ها از آن سرچشمه می‌گیرند. از نظر ایشان، ملاک حکمرانی عدل است. و عدالت محکم‌ترین اساس و بنیانی است که در نظام اجتماعی وجود دارد (شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۳، ص ۲۰۵).

۲-۳) فلاسفه و متفکران مسلمان

در بین متفکران مسلمان معیار حرکت یک جامعه در مسیر توسعه و تکامل رسیدن به مدینه فاضله و فاصله گرفتن از مدینه جاهله است. در زیر به طور مختصر به تشریح مدینه فاضله از منظر فلاسفه ایرانی می‌پردازیم:

الف) فارابی

فارابی سعادت را غایت مطلوبی می‌داند که همه انسان‌ها به سوی آن حرکت می‌کنند؛ زیرا سعادت، کمال و برترین خیرات است. ویژگی‌های مدینه فاضله از دیدگاه فارابی عبارتند

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی معانیسم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

ارده‌پشت و خرداد ۱۳۹۳

از: تعاون، خداوند و غایت قصوی بودن آن، معرفت خداوند، فضیلت مندی مردم، عدالت، محبت و الفت، صلح و تشبیه به اوصاف خداوند.

ب) ابوعلی سینا

ابن سینا مدینه فاضله را مدینه‌ای می‌داند که اهالی آن در طلب سعادت عاجله (دنیا) و آجله (آخرت) هستند. وی درباره ویژگی‌های این شهر به تعاون برای سعادت، عدالت، عدم تعارض و فساد، دینداری و دنباله‌روی شریعت تأکید می‌ورزد.

ج) خواجه نصرالدین طوسی

خواجه نصرالدین مدینه فاضله را مدینه‌ای می‌داند که در آن عدالت حاکم است و مردم دنبال خیرات هستند و جویای کمال. وی الف و محبت، امنیت و عدم تعاند، صداقت و عدالت را از ویژگی‌های مدینه فاضله می‌داند.

د) صدرالمتألهین

از دیدگاه ملاصدرا، امت مدینه فاضله برای رسیدن به خیر حقیقی و سعادت، یکدیگر را یاری می‌کنند. خدامحوری، حضور گسترده شریعت، عدالت و تعاون برای نیل به سعادت از وجوه مدینه فاضله ملاصدرا است.

با مرور اندیشه‌های فلاسفه در مورد مدینه فاضله می‌توان گفت که مدینه فاضله حکمای مسلمان، با تمامی مراتب و انواعی که برای آن تصور می‌شود، مدینه‌ای بر حق است، بهره‌وری آن از حقیقت ناشی شده و بر مبنای عقلانیتی حاصل می‌شود. ساکنان مدینه فاسقه (نقطه مقابل مدینه فاضله) به لحاظ نظری الزامات تشکیل یک مدینه فاضله؛ یعنی مبدا و معاد، سعادت، فضیلت و خیر را می‌شناسند، اما به لحاظ عملی به این الزامات پای‌بند نیستند و مطابق با جوامع جاهلی زندگی می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۸۴).

ج) استاد مطهری

در نگاه شهید مطهری توسعه به مفهوم انسانی آن، که کمال انسانی و انسانیت انسان را هدف و جهت خود قرار می‌دهد، می‌تواند، جهان خشک و سرد مکانیکی و مادی را به جهانی جاندار و ذی شعور و آگاه تبدیل کند، همچنان که ایمان مذهبی تلقی انسان را نسبت به جهان و خلقت دگرگون می‌سازد. و لذا وی با استناد به نظر ویلیام جیمز، فیلسوف و روانشناس آمریکایی اوایل قرن بیستم، که می‌گوید: دنیایی که یک فکر مذهبی به ما

عرضه می‌کند، نه تنها همان دنیای مادی است که قیافه‌ی آن عوض شده باشد، بلکه در ساختمان آن عالم چیزهای بیشتری است از آنچه یک نفر مادی می‌تواند داشته باشد. همچنین معتقد است: «گذشته از همه اینها گرایش به سوی حقایق و واقعیاتی مقدس و قابل پرستش در سرشت فرد بشر هست. انسان کانون یک سلسله تمایلات و استعدادهای غیر مادی بالقوه است که آماده پرورش است. تمایلات انسان منحصر به تمایلات مادی نیست و گرایش‌های معنوی صرفا تلقینی و اکتسابی نیست. این حقیقتی است که علم آن را تایید می‌کند.» (همان، ۱۳۷۰: ۶۵).

در نگرش شهید مطهری عامل اصلی و اساسی توسعه، نیاز بشر است، که این اختصاص به دورانی خاص نداشته و ندارد. از دیدگاه وی، به طور کلی نیازها و نیازمندی‌ها در دو بخش جای می‌گیرند: ۱- نیازمندی‌های اولی؛ ۲- نیازمندی‌های ثانوی. نیازمندی‌های اولی از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، تا انسان انسان است و تا زندگی وی زندگی اجتماعی است، آن نوع نیازمندی‌ها هست. این نیازمندی‌ها یا جسمی است یا روحی و یا اجتماعی. نیازمندی‌های جسمی از قبیل نیازمندی به خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و غیره؛ نیازمندی‌های روحی از قبیل علم، زیبایی، نیکی، پرستش، احترام و تربیت؛ نیازمندی‌های اجتماعی از قبیل معاشرت، مبادله، تعاون، عدالت، آزادی و مساوات. نیازمندی‌های ثانوی، نیازمندی‌هایی است که از نیازمندی‌های اولی ناشی می‌شود؛ نیازمندی‌ها به انواع آلات و وسایل زندگی که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر فرق می‌کند از این نوع است. نیازمندی‌های اولی محرک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، اما نیازمندی‌های ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی است و در عین حال محرک به سوی توسعه‌ی بیشتر و کمال بالاتر است (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۰).

بنابراین، پویایی و نوآوری، که در راستای رفع نیازهای بشر به وجود می‌آید، چیزی نیست که بتوان آن را پدیده دوران مدرنیته و تجدد دانست، بلکه تا بشر بوده و هست این نیاز در او وجود داشته و دارد، و انسان در هر عصر و زمانی بر مبنای علم و دانش آن عصر به برآوردن نیازهای خود می‌پردازد.

خود پیشرفت و توسعه تمدن خواه ناخواه منجر به یک سلسله بیداری‌ها می‌شود. ماشین چاپ که اختراع شد، مطبوعات خواه ناخواه زیاد می‌شود؛ استعمار چه بخواد چه

نخواهد، افکار پخش می‌شود و انواع وسایل ارتباطی دیگری که هست؛ این بود که به فکر نیرنگ دیگری افتادند و آن این است که آن‌ها را دیگر را خراب کنند. بال دیگر چیست؟ بال اراده، بال احساس شرف و کرامت ذات و این که من انسان هستم، بال اخلاق. تا وقتی که مردم جاهل بودند، برنامه فاسد کردن انسان‌ها از نظر اخلاق چندان برای استعمار مطرح نبود، نیازی به آن نبود، ولی از روزی که دیدند آگاهی تدریجاً دارد پیدا می‌شود، نمی‌شود جلوی آگاهی را گرفت و مردم را برای همیشه در بی‌خبری گذاشت، گفتند حالا وقت این است که آن‌ها را دیگر از مردم بگیریم و آن، بال اخلاق، بال پاکی و طهارت است. اینجا بود که به مسأله اشاعه انواع فساد اخلاق‌ها به عنوان یک مخدر و یک امر تخدیر کننده پرداختند، ولی این مسأله را به این نام نمی‌گفتند، همان را هم به نام تمدن می‌گفتند، به نام پیشرفت، به نام آزادی، به نام تمدن و پیشرفت و آزادی، از راه فساد اخلاق، بی‌حسی ایجاد می‌کردند. انسان اگر عالم و آگاه هم بشود، وقتی که خلقش، روحیه اش فاسد شد، نه تنها آن آگاهی به سود خودش و به سود جامعه اش نیست، بلکه همان آگاهی بیشتر به زیان جامعه اش تمام می‌گردد. چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا، تا روزی که دزد نبود چراغ نداشت، از روزی که چراغ پیدا کرد، دزدش کردند که از آن چراغ به نفع دزدی استفاده کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۵۶).

در نگرش توحیدی انسان آفریده‌ای است، «ذاتمند»، «دو ساحتی»، «مختار»، «مسئول» و «هدفمند»، از این رو، رسالت انسانی او در آن است که جامعه و نظام اجتماعی خود را به سوی کمال حقیقی (إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) سیر دهد، و این سیر در عین حال باید هماهنگ و همگام با حرکت طبیعت نیز باشد. زیرا انسان با شناخت و قدرتی که از قوانین طبیعی دارد، می‌تواند آگاهانه، با انتخاب خود، با استفاده از قوانین طبیعی بر جهت حرکت جامعه تأثیر گذاشته و آن را در جهت مطلوب و مقصود خود قرار دهد. و به تعبیر شهید مطهری «انسان‌ها با اراده‌ی خودشان، با اختیار خودشان با طرح ریزی خودشان برای جامعه‌شان راه تکامل یا توقف و یا عقب‌گرد را برگزیده‌اند (همان، ۱۳۷۲: ۱۵).

در پرتو چنین نگرشی به انسان و جایگاه و ارتباط او با طبیعت است که توسعه متوازن و متعادل، به عنوان یک استراتژی کارآمد در حوزه دین، از اهمیت بسزایی برخوردار است، و در حقیقت می‌توان گفت، نگاه دین به توسعه نگاه جامع و کامل به انسان و نیازهای اساسی و حقیقی او و نیز چگونگی و میزان بهره‌گیری از طبیعت و ارتباط او با طبیعت است

(مطهری، ۱۳۶۷: ۱۵۷). بنابراین، توسعه ای را که دین در پی آن است توسعه ای است که بتواند در راستای تعادل و توازن و کمال انسان ها قرار داشته باشد؛ همان چیزی که در فرایند توسعه ی غربی به فراموشی سپرده شد؛ اگر نگوییم عمدی در کار بوده است (اصغری، ۱۳۸۵: ۱۷۸-۱۴۳).

شهید مطهری، قائل به تفکیک میان پیشرفت و تکامل می‌باشد، و معتقد است هر تکاملی، پیشرفت است، ولی هر پیشرفتی تکامل نیست، و در مفهوم تکامل، تعالی اخذ شده است، توسعه به مفهوم انسانی آن را می توان مترادف و هم معنی با تکامل دانست. زیرا «تکامل این است که یک شی، یک مرتبه واقعیتی را داشته باشد، بعد در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد. در واقع تکامل، تعالی در وجود و اشتداد در هستی است. هر چه کثرتها و تغایرها و اختلافها به وحدت بیشتری می‌رسند و هر چه تنازع ها و تضادها جای خود را به تعاون و هماهنگی بیشتری می‌دهند و وحدت ارگانیک زیادتری می‌یابند، کامل تر می‌گردند» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۷۶).

در آثار استاد مطهری به مفهوم توسعه اجتماعی تحت عنوان «تکامل اجتماعی» پرداخته شده است. ایشان در کتاب «نقدی بر مارکسیسم»، تکامل را تعالی در وجود و تکامل اجتماعی را حاصل وفاق، هماهنگی، تعاون، همسازی و سازگاری جمعی دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۶۳: ۶۷۲). از دیدگاه ایشان، تکامل جامعه به معنای حرکت در مسیری است که استعدادهایی که در خلقت در نهاد جامعه انسانی قرار داده شده است، به فعلیت برسند. استاد مطهری پیچیدگی جامعه و گسترش امکانات آن و نیز التزام افراد جامعه به امور معنوی و ارزش‌های انسانی را از معیارهای تکامل جامعه می‌دانند. از دیدگاه ایشان؛ در مفهوم تکامل، تعالی پنهان است. بنابراین، پیشرفت هنگامی که با تعالی انسان همراه باشد، تکامل اجتماعی را پدید می‌آورد (مطهری، ۱۳۶۶: الف. ۱۰).

۴) جایگاه و نقش دین در توسعه و پیشرفت جامعه

با توجه به دو سؤال اساسی این مطالعه، پیرامون موضوع انتظار بشر از دین یعنی، انسان‌ها از دین چه انتظاری دارند؟ و دیگر این‌که از دین چه انتظاری باید داشت؟ در این بخش به بحث انتظار توسعه از دین می‌پردازیم. در واقع در مباحث فوق مطرح شد که دین

از توسعه انتظار سعادت و کمال دارد. در این میان می‌توان به تشریح وجه دیگری از این انتظار پرداخت:

صاحب‌نظران جامعه‌شناسی، دو رویکرد اصلی در مطالعه دین و ماهیت و تأثیر دین در زندگی اجتماعی وجود دارد: «این که هدف دین این جا، اکنون و این جهانی است یا آن جهانی و اخروی موضوعی به شدت چالش برانگیز است. به بیان دیگر، قائل شدن به کارکرد دنیایی یا اخروی برای دین یا دوگانگی (Dualism) نقشی و کارکردی دین، مباحث و دیدگاه‌های جدیدی را مطرح و عمل اجتماعی (Practic) مشخصی را بر جای می‌گذارد و پیامدهای متفاوتی به همراه دارد. لذا اعتقاد به هر یک از دو کارکرد دین، مستلزم تعریف جداگانه از دین است» (مرجایی، ۱۳۸۰: ۲۴). بنابراین دو رویکرد اصلی در مطالعه دین وجود دارد: نخست، گروهی که بر بعد مناسکی و اعمالی دینی تأکید کرده‌اند نظیر؛ اسمیت و دورکیم. دوم، گروهی که به جنبه‌های معنایی، ذهنی و نمادین دین توجه خاصی نشان داده و آن را پدیده‌ای بشری دانسته‌اند نظیر؛ وبر، گیرتز، برگر، کلمن و استارک و بین‌بریج - که عمده‌ترین نظریه پردازان این دو رویکرد وبر (ساختی) و دورکیم (کارکردی) می‌باشند.

نظریه جامعه‌شناسی دین دورکیم، در سر طیف نظریه وبر قرار دارد، در عین این که می‌تواند هم تکمیل کننده آن باشد. چنانچه که وبر تعریفی حصرگرا (Exclusivist) از دین داشته، در مقابل دورکیم تعریفی شمول‌گرا و کارکردی ارائه داده است (Rebertson, 1969, &Thompson, 1921).

دورکیم، دین را نظام یکپارچه‌ای از اعتقادات و اعمال مربوط به امور مقدس تعریف می‌کند که یک اجتماع اخلاقی را گرد هم می‌آورد. وی در هر حال دین را شیوه‌ای می‌داند که به صورت واقعیت اجتماعی غیر مادی متجلی می‌گردد و چیرگی جامعه بر افراد، موجب اقتدار اخلاقی جامعه می‌شود تا وجدان جمعی شکل گیرد. بنابراین جامعه برای بقاء باید در درون افراد احساس الزام اخلاقی نسبت به مصالح اجتماعی پدید آورد (S.Lukes, 1973). گر چه دین فقط نظامی از باور داشت‌ها نیست بلکه در برگیرنده مناسک عملی است. سرانجام دورکیم دین را زاییده مناسک می‌داند، چرا که از طریق مشارکت در مناسک مذهبی احساسات اخلاقی و اجتماعی تقویت می‌شود (همیلتون، ۱۳۷۷). بنابراین آیین‌های دینی قابل تفکیک به دو دسته آیین‌ها و مراسم منفی و مثبت می‌باشند (شریفی، ۱۳۷۵). البته آنچه از نظر دورکیم مهم تلقی می‌گردد کارکردی است که مناسک دینی در جامعه دارند.

«آلپرت» این کارکردها را در قالب چهار مورد دسته‌بندی می‌کند: ۱- انضباط بخشی ۲- انسجام بخشی ۳- حیات بخشی ۴- خوشبختی بخشی (گیویان، ۱۳۷۷ و فراستخواه، ۱۳۷۷).

بر این اساس دورکیم در نگاهی مناسکی - کارکردی به دین، اهمیت بسیاری برای عملکردهای مذهبی مانند؛ مناسک و تشریفات قائل است، به گونه‌ای که «عملکرد» اهمیت بیشتری نسبت به «باور» می‌یابد. و در عین توجه به مناسک اجتماعی و نمایشی از دین به آثار و پیامدی آن به عنوان واقعیتی اجتماعی و الزام آور تکیه می‌کند؛ چرا که موجب ارتقای همبستگی اجتماعی، پرهیزگاری، آرامش بخشی و انتقال ارزش‌های اجتماعی به نسل‌های بعدی می‌شود.

ماکس وبر در رهیافت خود کوشید، ماهیت دین و نوع رفتار و انگیزش حاکم بر آن را بررسی نماید. وی ماهیت دین را فراهم کننده «معنا» در برابر جهانی که گرایش به «بی‌معنایی» دارد می‌داند و آن را واکنشی در برابر تهدید به بی‌معنایی و جزئی از الگوی معنی‌دار. بنابراین دین به زندگی انسان معنا و آرامش می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۷).

اگر چه وبر دیدگاه جامعه‌شناختی‌اش را «تفهیمی» می‌نامد، با وجود این به تبیین ساختاری پدیده‌هایی قشربندی و سرمایه‌داری نیز دست زد. در واقع دو گانگی وبر تا حدودی ناشی از آگاهی به این امر بود که نتایج کنش‌های متقابل اجتماعی، اغلب با آنچه کنشگران درگیر در کنش انتظار یا در نظر دارند، بسیار متفاوت است. از این رو، در کتاب «اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری» نشان داد که گر چه قصد اولیه پیورتین‌ها خدمت به خداوند بود، ولی به ایجاد شرایط ضروری سرمایه‌داری نوین کمک کرد (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱). به عبارتی اساسی‌ترین مسئله نظریه‌ای که وبر در رساله اولیه اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری مطرح کرد این است که آیا درک بشر از جهان هستی، و علائق دینی‌شان در قالب یک‌چنان چارچوب ادراکی، می‌تواند مناسبات اجتماعی و کنش‌های عینی‌شان را، به‌خصوص در حوزه کنش اقتصادی، متأثر سازد.

برای پاسخ به این پرسش، وبر دو جهت‌گیری نظری فراهم آورد: در جهت‌گیری اول، او سعی کرد کنش را از نظر ذهنی (Subjective) و از طریق فهم انگیزه‌های کنشگر تفسیر کند. در این جهت‌گیری جامعه‌شناس سعی می‌کند خود را به‌جای کنشگر قرار دهد. وبر می‌پنداشت که این تفسیر ذهنی لزوماً منجر به یک‌سری تفسیرهای به کلی فردگرایانه

نمی‌شود، زیرا الگوهایی از معنا (Typical patterns of meaning) وجود دارند که جامعه‌شناس می‌تواند آنها را انتزاع کند. او این موارد را به صورت نمونه‌های آرمانی، مانند اخلاق پروتستانی و سرمایه‌داری نوین تدوین کرد. دومین جهت‌گیری نظری وبر، بر ارتباط بین نظام‌های معنایی (که به عنوان تعاریف موقعیت‌های کنش‌های افراد می‌تواند مورد استفاده و تفسیر قرار گیرد) و علائق افراد (به تعبیر روان‌شناختی انگیزه‌های آنها) مبتنی بود (تامسون، ۱۳۸۰: ۳-۶۲).

وبر به برقراری یک نوع همخوانی یا قرابت عام بین اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری بسنده نکرد. او برای این‌که گرایش‌ها و اعتقادات دینی را به عنوان یک عامل مستقل مهم در فرایند توسعه اقتصادی نوین در نظر بگیرد این قضیه را از طریق ردیابی شیوه‌ای که این اندیشه‌های الاهیاتی بر اساس آن به علائق صرفاً دینی معتقدان پاسخ می‌دهند، مورد حمایت قرار داد. وبر نشان داد که اخلاق پروتستانی چگونه از وضعیت اولیه کالونیستی (یعنی وضعیتی که در آن فرد بی هیچ نشانه‌ای از برگزیده بودن یا مقدر بودن رستگاری‌اش رها شده بود) به وضعی تحول پیدا کرد که در آن، موفقیت در تکلیف دنیوی می‌تواند نشانه‌ای از برگزیده بودن و رستگاری تلقی شود. وبر این موضوع را بر حسب نوعی فشار روان‌شناختی تبیین کرد. کالونیسم نوعی نگرانی مداوم پدید آورد؛ زیرا شخص می‌خواست بداند رستگار است یا نه، اما در ابتدا نه نشانه‌ای ارائه کرد و نه راه‌هایی از آن فشار را، آن چنان که کالونیسیسم و لوترانیسم چنین کرده بودند. بدین ترتیب، سرانجام این نگرانی کاملاً دینی سبب شد که اعتقاد پروتستانی مجدداً در جهتی هدایت شود که اتفاقاً باعث همخوان‌تر شدن آن با این نوع از روحیه مورد نیاز سرمایه‌داری جدید گردد (همان: ۶۸).

دیگر جنبه مهم تحول اخلاقی پروتستانی، گرایش آن به تأکید روز افزون بر تلاش و مسئولیت فردی بود. بعدها نیز کالونیسم از مسئولیت و استقلال فردی حمایت کرد؛ مخصوصاً آن جاها که پیروان آیین او در اقلیت بودند. کالونیسم بر وظیفه فردی مطابق با آنچه خدا انجام آن را تکلیف کرده بود، تأکید می‌کرد. این اجبار تلاشی جدی بود برای صرفه‌جویی و نه مصرف، که نتیجه آن سرمایه‌گذاری مجدد و مداوم در کسب و کار بود. حتی وقتی که سرانجام ضمانت کلامی تضعیف شد؛ یعنی، موقعی که کالونیسم ضمن فرآیند «دنیوی شدن» تضعیف گردید جذب آن شد. هنوز عنصری اخلاقی از دل‌بستگی

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی معانی و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

ارویش‌ت و خرداد ۱۳۹۳

ریاضت‌گرایانه به وظایف غیر شخصی برای خاطر خود آن وظایف باقی مانده بود. نمونه‌هایی از روحیه ناب سرمایه‌داری که وبر از نوشته‌های بنیامین فرانکلین، یکی از برجسته‌ترین آمریکاییان قرن هجدهم ترسیم کرده است، شاهد این مدعا است (Fischhoff and Greth and Mills, 1948:447 & Reader:428-9 به نقل از (تامسون، ۱۳۸۱:۶۶). (همان: ۷۱-۶۶).

«به نظر وبر، بر خلاف مذهب کاتولیک، این برداشت پروتستانی از وظیفه باعث می‌شود که فعالیت روزانه اعتبار مذهبی پیدا کند. به باور یک پروتستان ریاضت جو، تنها شیوه پذیرفتنی زندگی از دیدگاه مذهبی، فراتر نرفتن از همین جهان، ولی زندگی کردن برابر با الزام‌های زندگی در این جهان است، این برداشت با رویکردهای کاتولیکی و حتی لوتری (Luther) یکسره تضاد دارد (همیلتون، ۱۳۷۷:۲۶۰). شایان ذکر است مفهوم وظیفه تنها مختص سرمایه‌داری عقلانی نمی‌شود. به اعتقاد لوتر «فرد همیشه باید در مقام یا وظیفه‌ای باشد که خداوند برایش مقرر کرده است و فعالیت‌های دنیوی‌اش را باید در چارچوب محدودیت‌های مقام مقرر شده‌اش در زندگی، انجام دهد (همان: ۲۶۱ و Weber, 1930:85).

۵) بحث و نتیجه‌گیری

چنانچه تشریح گردید این مطالعه بر دو پرسش اساسی بنا نهاده شده که پاسخ به هر دو منجر به طرح «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» خواهد شد. از این رو، مفهوم پیشرفت و کاربرد آن در مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، در پارادایم پساتوسعه قابل تحلیل و مطالعه است، به نحوی که می‌توان آن را نوعی نگاه بازاندیشانه به توسعه و دین و آثار آن بر جامعه دانست، به گونه‌ای که توسعه را فراتر از قاعده‌های از پیش تعیین شده و مشخص می‌دانند. در واقع نظریه پیشرفت یک شرح توصیفی محض از مدل‌های توسعه‌ای نیست، بلکه پیشرفت باید مشخصات اهداف و ارزش‌هایی را که باید در ترکیب‌بندی معیارها و ضوابط بکار می‌رود، را ارائه کند. همین طور به ابعاد فرامادی و معنوی که معمولاً در مباحث توسعه غایب است اشاره می‌شود. در این راستا توجه به کاهش نقش و مداخله دولت و در مقابل افزایش مشارکت اجتماعی مردم در فرایند و مباحث پساتوسعه از اهمیت بسزایی برخوردار است. بنابراین نظریه پیشرفت اسلامی ایرانی باید به گونه‌ای باشد که برای اهداف، ارزش‌ها و هنجارهای دینی و نیز ظرفیت و موقعیت سرزمینی کشور مد نظر قرار گیرد بنابراین می‌توان پیشرفت را چنین تعریف نمود: هدایت جامعه از وضع موجود در جهت

ایجاد شرایط مطلوب بر اساس نظام ارزشی‌های متعالی اسلامی و واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی کشور ایران.

در واقع این تدوین الگو در گرو رابطه دوطرفه و دیالکتیکی دین با توسعه است، به عبارتی در تدوین و تهیه الگو بایستی هم از ظرفیت‌ها و منابع دینی کمک گرفت و هم از ظرفیت‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی لازم. به عبارتی در بیشتر منابع و نظرات دینی مطالعه شده بر این نکته اذعان شده که در فرایند توسعه و پیشرفت، انتظارات دین برآورده شود و تعالی و تکامل بشری مد نظر گیرد. البته در نگاهی تکمیلی از دین انتظار می‌رود بر اساس ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی که دارد، در رفع موانع و محدودیت‌های پیشرفت یاری رساند. پس می‌توان بیان داشت که دین بایستی به فرایند توسعه یعنی گذر از وضع موجود به مطلوب کمک کند.

در باب مسئله توسعه، تاکنون نظریات متعددی از جانب اندیشمندان این حوزه مطرح گردیده و مورد بررسی قرار گرفته است. هدف نظریات غربی از توسعه، تنها دست‌یابی، به رفاه مطلق مادی است. این موضوع از نظر اسلام برای انسان کمال مطلوب نبوده و هدف از آفرینش و خلقت انسان نیز تنها آن نبوده است، بلکه رفاه مادی به صورت ابزاری برای رسیدن به اهداف عالی که دین اسلام تعیین نموده است جلوه‌گر می‌شود (رضایی، ۱۳۸۹). در واقع اسلام، مکتبی است که بر جنبه‌های مادی انسان نیز تأکید نموده، لکن آنها را به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف متعالی انسان در نظر گرفته است. بدین‌سان، اگر ما رسیدن به اهداف متعالی را که از خلقت انسان مدنظر بوده است، هدف پیشرفت در اسلام تلقی نماییم، بدون شک، رسیدن به این اهداف مستلزم در دست داشتن ابزار مادی و معنوی است؛ یعنی توسعه در اسلام به معنای رسیدن به اهداف متعالی انسان بوده که دارای ابعاد مادی و معنوی می‌باشد. اصلی‌ترین انتظار انسان‌ها از دین رهنمون شدن به کمال نهایی و سعادت است که انسان فطرتاً و یا بر حسب گزینه به‌دنبال کمال خویش است و حس کمال جویی در وی چنان قوی است که حتی اگر بگوید «کمال خویش را نمی‌خواهم» به دین می‌گردد تا طریق کمال را بیابد و به سعادت خویش رهنمون شود (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۳۲).

در مقابل و در راستای پاسخ به سؤال دوم می‌توان اذعان داشت. از منظر جامعه‌شناسی آنچه مهم است این است که با توجه به تغییر و تحولات جوامع مدرن چگونه می‌توان بین

دو بعد مادی و معنوی دین در جامعه پیوند برقرار کرد تا بتوان به وضع مطلوب رسید. به تعبیر «گی‌روشه» ایده‌ها موقعی بر تغییر اجتماعی موثر واقع می‌شوند که تبدیل به ارزش‌هایی گردند که قادر به تحرک انگیزه‌ای قوی باشند و یا موقعی که به صورت یک سیستم انگیزه‌ای قوی باشند و یا موقعی که به صورت یک سیستم ایدئولوژیکی پیشنهادی به تمامی مردم یک جامعه ارائه گردد. بنابراین باید گفت که جامعه‌شناسی معاصر امروزی اساساً نقش ایده‌ها را در تغییر اجتماعی از ورای ارزش‌ها و ایدئولوژی مورد مذاقه قرار می‌دهد (گی‌روشه، ۱۳۷۴: ۸۲).

بحث انتظار ما از دین در واقع به دو مسئله «توانایی‌های دین» و «نیازهای ما به دین» تحلیل می‌شود. اما در موضوعات مورد بحث مشکلی در توانایی‌های دین وجود ندارد، بدین معنا که دین می‌تواند تمام آنچه را ما بدان نیاز داریم، برآورد. زیرا هم نیازهای ما مخلوق خدا هستند و هم دین (البته نه به معنایی که موجب سلب اختیار گردد) و خداوند می‌تواند این دو را به‌گونه‌ای بیافریند که با یکدیگر سازگار و هماهنگ باشند. بنابراین، آنچه بر جای می‌ماند، مسئله «نیازهای ما به دین» است. یعنی باید ببینیم دین چه فوایدی برای ما دارد. در مجموع می‌توان دو دسته آثار مهم برای دین برشمرد: ۱- نقش معرفت بخشی دین ۲- نقش انگیزشی دین. همچنین از منظر وبر می‌توان اذعان داشت که وی از یک‌سو، به طرح نظریه معنا درباره زندگی می‌پردازد. این نگاه به شناخت مؤمنان از باور داشت‌ها، عملکردها و تجاربشان بسیار نزدیک است و رفتارهای دینی آنها را توجیه می‌کند، به‌گونه‌ای که استارک و بین‌بریج از آن به‌عنوان «جبران‌کننده» ها یاد می‌کند. از سویی دیگر، با بیان انواع اخلاق پروتستانی دو نوع اخلاق صوفیگری و ریاضت کشی را در قالب رفتار این‌جهانی دینی تشریح می‌نماید؛ که ریاضت کشی این‌جهانی رفتار عقلایی بر مبنای انگیزه تقرب به پروردگار می‌باشد. رفتاری که در عین این‌که از منافع مادی برخوردار می‌شود در آن دنیا نیز شامل الطاف الهی می‌گردد. بنابراین وبر چشم اندازی معنایی - عملکردی را در نوشته‌های خود درباره دین ارائه می‌دهد و تأثیر دین در زندگی افراد، هویت‌دهی، معنا بخشی و آرامش بخش می‌باشد. البته آنچه از نظر دورکیم مهم تلقی می‌گردد کارکردی است که مناسک دینی در جامعه دارند. این کارکردها را در قالب چهار مورد دسته‌بندی می‌کند: ۱- انضباط بخشی ۲- انسجام بخشی ۳- حیات بخشی ۴- خوشبختی بخشی.

از این رو، ملاحظه می‌گردد در بحث از رابطه پیشرفت با دین، به انتظارات پیشرفت از دین هم توجه داشت. همچنین در جامعه دینی ما بایستی از هر دو منظر (دورکیمی و وبری) به تاثیر دین در زندگی اجتماعی افراد پرداخت تا بتوان «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» را از آن استخراج نمود. به عبارتی مبانی پیشرفت بایستی سازگار و بازتولید فرهنگ این‌جهانی دینی (دنیا) و آن‌جهانی دینی (آخرت) باشد. به عبارتی در کنار توجه نظام دینی به مناسک دینی و رعایت شأن و منزلت یک جامعه اسلامی، بایستی به بحث معنا و دینی کردن اعمال و رفتارهای اجتماعی پرداخت. این دو نگاه در عین اینکه در سر طیف تاثیر دین بر زندگی اجتماعی قرار می‌گیرند می‌توانند در یک رابطه دیالکتیکی پویا در سطح زندگی روزمره با هم بکار گرفته شود. بخشی از این کار با توجه به اصول و آموزه‌های مختلف دینی مختلف در دین اسلام مانند سنت وقف، نذر، انفاق، صدقه، ایثار، و... قابل اجرا می‌باشد. به عبارتی واضح‌تر می‌توان بیان داشت با استفاده از این اصول می‌توان با انگیزه‌بخشی دینی، نیت‌مند کردن رفتار، انضباط بخشی کردن، اخلاقی کردن جامعه، تفسیر مجدد برخی امور دینی به ارزش‌های مادی و معنوی توسعه و پیشرفت کمک نمود. استفاده از این ظرفیت‌ها دینی در کنار فقه پویای اسلام با توجه به تغییر و تحولات جوامع به سوی مدرن می‌تواند موجب گردد طرح الگوی اسلامی ایرانی گردد تا ابعاد مادی و معنوی پیشرفت در عین اینکه به تکامل و تعالی اجتماعی حرکت می‌کند سطح رفاه و زندگی مردم را بهبود بخشد. بنابراین نظام ارزشی هر جامعه، اهداف و مسیر توسعه و پیشرفت آن را مشخص می‌کند. در این میان نظام دینی حاکم در جامعه ما می‌تواند با استفاده از منابع دینی و نظرات متفکران این آرمان را دقیق‌تر و روبه تعالی تبیین و تشریح نماید.

منابع و مأخذ

- ازکیا، مصطفی (۱۳۸۶). مقدمه ای بر جامعه شناسی توسعه روستایی. تهران. نشر اطلاعات. چاپ چهارم
- ازکیا، مصطفی. غفاری، غلام رضا (۱۳۸۶). جامعه شناسی توسعه. تهران. نشر کیهان. چاپ ششم
- الیاده، میرچاد (۱۳۵۵)؛ دین پژوهشی، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باربو، ایان (۱۳۷۴)؛ علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پارسونز، تالکوت (۱۳۷۹)؛ ساخت‌های منطقی «جامعه‌شناسی دین» ماکس وبر، مجموعه‌مقالات از کتاب عقلانیت و آزادی، ترجمه‌ی یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس.
- پیترسون و دیگران (۱۳۷۷)؛ عقل و اعتقادات دین، ترجمه‌ی احمد نراقی سلطانی، تهران: طرح نو.
- پیت ریچارد و الین هارت ویک، ۱۳۸۴، نظریه‌های توسعه، ترجمه مصطفی ازکیا و صفری شالی و رحمانپور، تهران: نشر لویه
- تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۱)؛ دین و ساختار اجتماعی (مقالاتی در جامعه‌شناسی دین)، ترجمه‌ی علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: کویر.
- تودارو، مایکل. توسعه اقتصادی در جهان سوم. مترجم؛ فرجاد، غلامعلی (۱۳۸۶). چاپ ۱۵. نشر کوهسار
- روشه، گی، تغییر اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۶۶.
- ریتزر، جورج. مبانی نظریه جامعه شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن. مترجم؛ مسمی پرست، شهناز (۱۳۸۹). نشر ثالث. چاپ اول
- زاهدی، محمدجواد (۱۳۹۰). توسعه و نابرابری. تهران: انتشارات مازیار. چاپ ششم
- سن، آمارتیا. توسعه به مثابه آزادی. محمودی، وحید (۱۳۸۱). انتشارات داستان. تهران
- سو، ی. آلون (۱۹۵۳). تغییر اجتماعی و توسعه؛ مترجم؛ حبیبی مظاهری، محمود (۱۳۷۸). چاپ اول. انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. تفسیر/المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۶.
- علیزاده، عبدالرضا (۱۳۷۵)؛ جامعه‌شناسی دین، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، ش ۸، بی‌جا: بی‌نا.
- عنبری، موسی (۱۳۹۰). جامعه شناسی توسعه از اقتصاد تا فرهنگ. چاپ اول. تهران. نشر سمت.

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی مفاهیم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

ارویدشت و خرداد ۱۳۹۳

- غیاثوند، احمد (۱۳۸۰)؛ بررسی فرایند جامعه‌پذیری دینی جوانان، پایان‌نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، تهران: دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- فرانک آندره گوند، توسعه و توسعه نیافتگی در برزیل، ترجمه: سهراب بهداد، چاپ سال ۱۹۷۱، ۱۳۵۹
- فروند، ژولین (۱۳۶۸)؛ جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: رایزان.
- فنایی، ابولقاسم (۱۳۷۵)؛ انتظار بشر از دین؛ درنگی در صورت‌مسأله، مجله‌ی نقد و نظر، سال ۲، ش ۳ و ۴.
- لاریجانی، صادق (۱۳۶۷-۷۷)؛ حسن و قبح عقلی و قاعده‌ی ملازمه، مجله‌ی نقد و نظر، سال ۴، ش ۱ و ۲، بی‌جا: بی‌نا.
- لاور، رابرت، اوج (بی‌تا)؛ دیدگاه‌هایی درباره‌ی دگرگونی اجتماعی، ترجمه‌ی کاووس سیدامامی، تهران.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)؛ هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نور.
- مرجایی، سیدهادی (۱۳۸۰)؛ بررسی جامعه‌شناختی زمینه‌های احیای فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر، فصلنامه‌ی اطلاع‌رسانی پژوهشی نمایه‌ی پژوهش، سال ۵، ش ۲۰، بی‌جا: بی‌نا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، انسان کامل، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا، چاپ دوازدهم، ج ۱ و ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، بیست گفتار، تهران، صدرا، هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا، دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا، یازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ چهارم، ج ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۱۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران، صدرا، هشتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، چاپ شانزدهم.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)؛ سخنرانی درباره‌ی نیازهای بشر به دین، روزنامه‌ی جوان، ۲۳ تیر.
- موقن، یدالله و احمد تدین (۱۳۷۹)؛ عقلانیت و آزادی (مجموعه‌مقالات)، تهران: هرمس.
- نصیری، حسین (۱۳۷۹) توسعه پایدار؛ چشم انداز جهان سوم، چاپ اول. انتشارات فرهنگ و اندیشه
- نهج‌البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی: مشرف

واکاوی معنایم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: بر سوی نظریه اسلامی ایرانی مشرف

اردهشت و خرداد ۱۳۹۳

- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)؛ جامعه‌شناسی دین، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
- وبر، ماکس (۱۳۷۷)؛ اخلاق پروتستان و روحیه‌ی سرمایه‌داری، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)؛ جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.
- Casanova, Jose (1994); *Public Religion in The Modern World*, Chicago: The University of Chicago press.
- Durkheim, E (1915); *The Elementary Form of The Religion Life*. London: Allen and uniwin.
- Geertz, C. (1966); *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (ed). London: Tavistock.
- Glock, Charles Y. and Rodney Stark (1965); *Religion and Society in Chicago*: Rand ms Nally.
- Mc. Guire M. (1981); *Religion: The social context*, wadsworth.
- Weber, M. (1930); *The Protesant Ethic and The Spirit of Capitalism*. London: Allen and uniwin.
- _____ (1965); *The Sociology of Rligion*. London: Methuen.
- _____ (1970); *The Social Psychology of The World Religions*, in H. Gerth and C.W. Mills (eds) from Max Weber: *Essays in social theory*. London: Routlege.
- Karakosta, C. and D. Askounis (2010). "Developing countries' energy needs and priorities under a sustainable development perspective: A linguistic decision support approach." *Energy for Sustainable Development* 14(4): 330-338.
- T. Marshall Egan (2002). *Grounded Theory Research and Theory Building*. *Advances in Developing*.