

## معرفت شناسی توسعه در سه دوره پیشا مدرن، مدرن و پسا مدرن

آمنه میرخوشخو<sup>۱</sup>

محمدتقی قزلسفلی<sup>۲</sup>

### چکیده

"معرفت شناسی توسعه" سعی در بررسی سرچشمه ها و بنیان های فلسفی و معرفتی "توسعه" دارد. اینکه چرا توسعه شکل گرفت، چگونه اهمیت پیدا کرد و از کجا آغاز شد. همچنین با بهره گیری از "معرفت شناسی توسعه" می توان به تحول مفهومی توسعه در درون گفتمان های گوناگون پرداخت. اگر چه مفهوم توسعه در عصر روشنگری و از آغاز مدرنیته معنایی واحد و یکسویه داشت ولی ماهیت آن در بستر گفتمان های گوناگون متفاوت می باشد. در این پژوهش نیز سعی گردیده با بررسی تحول مفهومی "توسعه"، آن را درون گفتمان های مختلف پیشامدرن، مدرن و پسامدرن مورد توجه قرار داد.

واژه های کلیدی: توسعه، معرفت شناسی، پیشامدرن، مدرن، پسامدرن

### مقدمه:

به نظر می رسد که مقوله توسعه یکی از موضوعات اساسی مطرح در علوم انسانی است. توسعه با مفاهیم متعددی که حامل آن است در بسیاری از علوم متعدد پی گیری می شود که با هدف شناسایی و شناخت توسعه درصدد توضیح و تبیین آنند. از این قبیل اند توسعه انسانی در علوم اجتماعی، توسعه سیاسی در علوم سیاسی، توسعه اقتصادی در علم اقتصاد، توسعه روان و روح در روانشناسی و بالاخره توسعه ی شناخت و آگاهی در فلسفه.

اما نکته جالب توجه این است که شاخه های مختلف علوم انسانی در بسیاری از مطالعات خود مجزا و منفکانه عمل نمی کنند بلکه تحت تاثیر مطالعات و پیگیریهای یکدیگرند. به همین جهت بسیار اتفاق می افتد که در بررسی دقیقتر یک پدیده یا موضوع برآیند مطالعات شاخه های مختلف علوم انسانی مد نظر قرار می گیرد.

مفهوم توسعه یکی از این مفاهیم است. واژه ای با وجوه متفاوت و متعدد که تصور معنای یکدست، نظام مند و مشخص از آن، مشکل می نماید. متعاقب چنین ویژگی، بدیهی است که شناخت و معرفت به آن نیز دچار روند های تدریجی و تکاملی متعددی می شود.

پس می توان چنین تصور کرد که مفهوم توسعه همراه با تغییر دانش و آگاهی انسان و موقعیت تاریخی او دچار دگرگونی و تحول شده باشد. تحولات و تغییراتی که درصددیم در پژوهش حاضر آن را از بعدی معرفت شناختی و اپستمولوژیک مورد بررسی قرار دهیم.

sa.mirkhoshkhou@gmail.com

Mohammad.Ghezelsouf@gmail.com

<sup>۱</sup> دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران

<sup>۲</sup> عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

## ۱. توسعه در پیشامدرن:

در تحلیل دوران ما قبل مدرنیته به کارگیری واژه توسعه نامناسب است چرا که "توسعه" محصول دوران مدرنیته است. در هیچ‌یک از تعابیر نظری پارادایم ماقبل مدرن، توسعه یا پیشرفت آن چنان که در دوران مدرن از آن مستناد می‌شد به چشم نمی‌خورد. چنان که در چارچوب تفکر یونانی، اساساً کلمه‌ای برای پیشرفت وجود نداشت و نزدیکترین معادل آن ..... بود که به معنای لفظی «به جلو هل دادن» تلقی می‌شد. اگر اندیشه پیشرفت چنین تعریف شود که قانون عام و ضروری ای است که بر توسعه ی گذشته، حال و آینده بشر حاکم است؛ آنوقت عرضه کردن متن باستانی ای که مستقیماً نافی نتیجه گیری بیج هات باشد دشوار است. هات در کتاب فیزیک و سیاست که در سال ۱۸۷۲ انتشار داده چنین نوشته است: «باستانیان انگاره پیشرفت را در ذهن نداشته اند، به این معنی که نه این اندیشه را مردود می دانسته اند و نه آن را مورد توجه قرار می داده اند.» (Bagehot, ۱۸۷۲) با این حال می توان گفت که تاثیر اندیشه ایشان را در موضوعات آینده نمی توان نادیده گرفت، همان طور که لودویگ ادلشتاین در اندیشه ی پیشرفت در دوران باستان<sup>۳</sup> گفته «باستانیان بسیاری از اندیشه ها و احساس هایی را صورتبندی کرده اند که نسل های بعدی تا قرن نوزدهم با کلمه خجسته یا نفرین گشته ی "پیشرفت" خو می گیرند و با آن مرتبط می شوند» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۵۸)

با اینکه تامل درباره گذشته انسان از عناصر مهم تفکر یونان می باشد اما تامل درباره ی آینده انسان بسیار کمیاب است. نزد یونانیان آینده جز عرصه ی بی یقینی کامل نبوده و تنها راه آدمی در مقابل آن پیش بینی یکسری استثناهای عمده در نزد دانشمندان علوم بود که دعوی شناخت و چیره دستی در آن حوزه را می کردند. راجع به سایر افراد نیز چاره ای جز این نداریم که پیش بینی در مورد آینده را از طرز تلقی شان نسبت به گذشته و حال استنباط کنیم. در یونان باستان نیز به مانند زمان کنونی، عرصه ای که پیشرفت گذشته در آن آشکارتر بوده عرصه ی تکنولوژی بوده است. ولی اندیشه ی پیشرفت - حتی در مفهوم محدود پیشرفت تکنولوژیکی - اندیشه ای نیست که به سهولت به ذهن آدمی آمده باشد چرا که در بسیاری جوامع بدوی که مقید به آداب و رسوم اند امکان دارد که ابداعات یا کشفیات خاص را به قهرمانان یا ایزدان نسبت دهند.

## ۱.۱ مفهوم پیشرفت در اندیشه افلاطون:

بی شک پرداختن به مفهوم پیشرفت در اندیشه افلاطون بدون توجه به نظام معرفت شناسی او امکان پذیر نخواهد بود. نظام معرفتی که در آن هرگونه شناخت از پست ترین به عالی ترین تقسیم و مجزا می شود. از پایین ترین آن که انگارش یا گمان است و در مرحله دوم به باور یا اعتقاد منتهی می شود. سپس در مرحله سوم به فهم یا ادراک و سرانجام به چهارمین و بالاترین مرحله شناخت یعنی عقل صعود می کند. در این مرحله ی نهایی ذهن با استفاده از روش دیالکتیک به "ایده ی نیک" که هدف و غایت همه چیز است، دست می یابد. اما مهم ترین بُعد نظریه شناخت افلاطون ایده ی مُثُل یا نظریه صُوراست. نزد افلاطون صورت ها تعاریف مفاهیم ابدی، تغییرناپذیر و مطلقاً حقیقی اند. آنها وجود حقیقی یا جوهر واقعی همه آن چیزها و مفاهیمی اند که ما به توسط حواس و یا ادراک حسی به آن ها دست می یابیم. صورت ها یا ایده ها دست یابی به دانش راستین را ممکن می گردانند. همچنین صُورناب و ابدی، کیفیات عینی، جهانی و تبدیل ناپذیری را تشکیل می دهند

<sup>3</sup> . Ludwing Edelstein, The Idea Progress in Classical Antiquity, 1967,

که مفاهیم ما را تعریف می کنند. آن ها با همین نشانه می توانند معیارها و ایده آل هایی را برقرار کنند که برحسب آن ها جهان اشیاء را مورد ارزیابی قرار دهند

نزد افلاطون ، پیشرفت مشتمل است بر « "قربت" با الگوی مقدم بوجود. این الگو تا ابد ، درجهان لایتغیر صور حضور داشته و خواهد داشت. به این ترتیب آینده عیانی در کار نیست و چیزی هم به نام ابداع وجود ندارد. آنچه ابداع می نامیم ، جز "تذکار" حقیقتی که حضور دارد نیست ؛ هیچ چیزیکسره تازه ای هرگز به وجود نمی آید.» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۶۳) و همه آنچه که تکامل و پیشرفت تلقی می شود درحقیقت عالم مُثل نهفته است. عالمی که نوع ایده آل و مطلوب هرچیزدرآن نهفته است و هرگونه نیاز به ابداع (چیزها یا مفاهیم) را منتفی می کند. کافی است که کمی همت به خرج داده و آن را جستجو کنیم. با این حال علاوه برنظریه مُثل می توان در نظریات او درباب سعادت و عدالت ، همچنین مراحل تکامل جوامع انسانی نیزدریافت هایی ازپیشرفت را جستجو کرد.

افلاطون دررساله نوامیس آغازجامعه انسانی را به شیوه ای تشریح می کند که درآن جوامع انسانی دستخوش نوعی "نظام دوری" (cyclical system) است. تمدنی به اوج می رسد وافول می کند . در پی آن تمدنی دیگرفرآ می آید وهمان راه را می پیماید. مراحل شبانی ، کشاورزی ، روستانشینی و سرانجام شهرنشینی پی درپی می آیند و هرمرحله نسبت به دیگری تکامل یافته تراست. البته مراحلی که افلاطون برای تکامل انسان برشمرده خیلی متفاوت از مراحلی که اسپنسر، مورگان وبوخریاد کرده اند نیست. (بارنز، ۱۳۸۴، ۲۳۰-۲۳۲) با این حال نظریات افلاطون درباب عدالت وسعادت را نیز نباید از نظر دورنگه داشت. از نظر او عدالت یا فضیلت یا تعالی برای انسان ونیز برای چیزهای دیگر، عبارت است از کارکردن مطابق با صورت یا گوهر خود. پس عدالت یا فضیلت برای یک موجود انسانی کارکردن مطابق با جوهری است که افلاطون در سه عنصر متمایز ردیف کرده است که ساختاری سلسه مراتبی را تشکیل می دهند از پایین ترین (امیال جسمانی) تا عالی ترین (تعقل). پس او معتقد است چون موجودات انسانی روانی سه گانه دارند ، خیراعلا، برای انسان لذت یا امیال جسمانی نمی تواند باشد. خیراعلا برای انسان باید حس رفاه یا سعادت باشد که از کارکردن مطابق با طبیعت او برمی خیزد. پس اگر هم درآراء افلاطون مواجه با مفهوم پیشرفت یا "حرکت روبه جلو" (آن طور که مفهوم پیشرفت در یونان باستان تلقی می شد) باشیم ، آن را باید در تطابق هر فرد با نقش مناسب خود، در نفس خود ساخته جستجو کرد که زندگی چنین شخصی را عادلانه می کند و او می تواند درآن هستی یا سعادت خود راتجربه کند. (لاوین، ۱۳۸۴، ۷۳-۸۲) آنچه آنکه که در جامعه کمال مطلوبش انسانها به سه گروه تولید کنندگان ، پاسداران وحاکمان تقسیم می شوند که هر کدام براساس آنچه که متناسب با ذات خود است نقش می پذیرند واگر چنین رخ دهد همان است که می توان از آن به تطابق هر فرد با نقش متناسب خویش نام برد. تناسبی که اگر هرکس درآن قرارگیرد به حد نهایی تکامل خویش نائل می شود. ازاین رو افلاطون در جستجوی عدالت ، سعادت وتناسب به طرح مدینه فاضله یا "ناکجا آباد"<sup>۴</sup> می پردازد که بیشتر از آن که عملیاتی شود طرح غایتی است که براساس آن می توان به سنجش وبررسی جوامع پرداخت وبه میزان نزدیکی یا دوری آنها به چنین غایتی (جامعه کمال مطلوب) حکم به پیشرفت (حرکت روبه جلو) ویا عدم آن داد.

4. utopia

## ۱.۲ مفهوم پیشرفت در ارسطو:

ارسطو در حالی که به اهمیت و معنای صورابدی شناخت اذعان دارد ولی جدایی میان صورت یا جوهر یک چیز را که در قلمروی دیگری از آن چیز موجود باشد (آنگونه که افلاطون در نظریه مثل معتقد بود) را نمی پذیرد. او معتقد است یک چیز وحدتی از صورت و ماده است. صورت یک چیز درون باشنده آن است و اصولاً ماده و صورت جنبه های جدایی ناپذیر هر جوهر معین هستند.

با ابداع اصول جدایی ناپذیر ماده و صورت، ارسطو می تواند بردو آلیسم افلاطون - جهان های معقول و محسوس غلبه کند. در نزد ارسطو، صورت معقول و ماده محسوس در اشیاء مفرد متحداند. هر چیز مفرد عبارت است از ماده صورت مند. صورت نیز مقصد یا هدفی است که ماده به آن خدمت می کند: درخت بلوط، مقصد یا هدفی است که ماده بلوط در خدمت آن است.

افزون بر اصول ماده و صورت، ارسطو اصول قوه و فعل را نیز ابداع می کند. این اصول ارسطو را قادر می سازد که تغییرات تکاملی را در جوهرها نظیر مراحل رشد از میوه بلوط به نهال بلوط و به بلوط بلند جثه را توجیه کند: هسته بلوط قوه ای است که به وسیله درخت بلوط فعلیت می یابد. بدین ترتیب نزد ارسطو، عالم عبارت است از سلسله مراتبی از هستی، جوهرهای مفردی از انواع و گونه های ابدی متنوع که به یکدیگر چونان ماده و صورت، قوه و فعل مرتبط اند.

ماده و صورت، قوه و فعل، به دست ارسطو چونان اصول تبیینی اشیاء و تغییرات آن ها ابداع شدند. ارسطو به این اصول نظریه علل چهارگانه خود را می افزاید. چهار اصل یا چهار نوع علت سرشت هر چیز مفردی را در عالم تعیین می کند اعم از جوهر طبیعی مثل درخت بلوط یا جوهر مصنوع انسان مثل یک خانه:

۱- علت مادی (مواد و مصالح لازم برای ساخت خانه)

۲- علت صوری (شکلی که باید فعلیت یابد، خانه ای که ساخته می شود)

۳- علت فاعلی (کاروازارهایی که خانه چونان معلول شان ایجاد می کنند)

۴- علت غایی (منظوری که خانه برای آن ساخته می شود)

به هر حال آنچه که می توان از نظام ارسطویی دریافت کرد این است که از نظر او، همه چیز در عالم، صورت یا غایت خودش را برای متحقق شدن دارد. بدین گونه نه تنها هدف اشیاء در "حرکت روبه جلو" رسیدن به غایت و صورت عالی خویش است بلکه حتی مفهوم خیر یا سعادت نیز آن چیزی تلقی می شود که سرشت یک چیز بدنبال تحقق صورت خویش در پی آن روان است.

« خیر آن چیزی است که سرشت یک چیز چونان علت صوری خود قصد می کند. خیر برای انسان کدام

است؟ آن چیزی که انسان به واسطه سرشت خود در پی آن است: خوشبختی » (لاوین، ۱۳۸۴، ۱۰۷)

اما مردم در مورد خوشبختی اتفاق نظر ندارند. آیا خوشبختی زندگی لذت بخش، یا ثروت، یا افتخار است؟ پاسخ ارسطو این است که ما بدنبال این هاییم زیرا فکرمی کنیم که آن ها موجب خوشبختی هستند در حالیکه آن ها فقط وسایل نیل به خوشبختی اند. خوشبختی چونان خیر اعلا برای انسان عبارت است از ایفای وظیفه اش چونان یک انسان، "فعالیت روح مطابق با فضیلت". خوشبختی برای موجودات انسانی در فعالیت مطابق با فضایل و کمالات اخلاقی است به شرطی که آنچنانکه در اخلاق نیکوماخوسی آمده است فعالیت فضیلتانه در طی یک عمر ادامه یابد و روح او در تمامی زندگی اش در راه کمال سیر کند... «زیرا همچنان که با یک

گل بهار نمی شود ، نیکی یک روزه یا چند روزه شخص را کامل و سعادت‌مند نمی سازد.»<sup>۵</sup> افلاطون، اخلاق نیکوماخوسی )

به نظر ارسطو آنجا که خوشبختی عبارت از تکمیل طبیعت ماست، پس بزرگترین خوشبختی ، تکمیل بهترین و نجیب ترین جنبه طبیعت ما می باشد : فعالیت تامل و تفکر کردن در حقیقت. پس زندگی تاملی ، خیرنهایی انسان و بزرگترین خوشبختی اوست.

بنابراین اگر که از نظر ارسطو طبیعت هر چیز غایت<sup>۵</sup> آن است پس می توانیم بگوییم که پیشرفت هر چیز، گسترش و رشد یافتنش به معنای رسیدن آن چیز به غایت تعیین شده خود است. برای ارسطو ، رشد، گسترش و تکوین یک چیز طبق سرشت و طبیعت<sup>۶</sup> آن چیز انجام می گیرد. همین تعریف تبدیل به روندی می شود که از طریق آن عنصرزنده به بلوغ خود می رسد. البته بلوغ<sup>۷</sup> در اینجا فقط بلوغ بیولوژیکی نیست بلکه همچنین مقصود بلوغ فکری و ذهنی نیز هست. یعنی آن چیزی که بعدها کانت از آن به عنوان خروج انسان از صغر خود نام برد و آن را شعاع سرروشنگری می کند. بدین صورت که در منظومه فکری ارسطویی منظور از پیشرفت، تکوین فرهنگی و پرورش ذهنی فرد و گذر از Potentia به Actus یعنی فعلیت یافتگی آنچه که غایت خود را به صورت بالقوه داشت ، مدنظر بود . به طوری که گسترش و رشد چیزی به معنای رسیدن آن چیز به غایت تعیین شده خود تلقی می شد و این بدین معنی است که از نظر ارسطو، زمانی که رشد و گسترش چیزی طبق سرشت و طبیعت آن انجام می گیرد و عنصری در پروسه شَوند یا گردیدن به شکل غایی خود می رسد؛ پیشرفته (یا توسعه یافته) تلقی می شود.

بدین ترتیب این مفهوم از پیشرفت دارای ماهیتی هستی شناختی بود . زیرا آن به صورت واقعیتی بیرونی و بیگانه به انسان داده نمی شد و بخشی از جایگاه هستی شناختی او را تشکیل می داد . ولی همزمان دارای ماهیتی پدیدارشناختی نیز بود چون به معنای تعلیم یافتگی و تحقق یافتگی آگاهی انسان در روند تمدنی بود . بنابراین پیشرفت یا همان "حرکت روبه جلو" در اینجا همراه با نوعی روند "پرورش یافتگی" ذهنیت انسان همراه است .

### ۱.۳ جهان مسیحیت و مفهوم پیشرفت در سده های میانه:

در نزد جهان بینی کاتولیک نخستین پرسش رابطه روح فرد ، با پدر- خدای همه توانا و کاملی است که جهان را چنان دوست می داشت که تنها پسر یگانه خود را برای رستگاری بشریت قربانی کرد. خود جهان و موجودات انسانی، آفریده خدا و کمال غایات او هستند. مساله خطیرومبیرم ، رستگاری شخصی برای نفس گناهکار در جامعه یی فاسد و ناعادلانه است. راه رستگاری از طریق خلوص نیت ، توبه از گناهان و عشق به خدا می گذشت. اساس رستگاری نیز اعتقاد به مسیح است که از طریق قربانی کردن خود ورنج نیابتی ، رستگاری بشریت گناهکار خریداری می شد. در چنین فضایی سنت آگوستین و توماس اکوئیناس قدیس به ترسیم نظامی می پردازند که در عین آنکه متأثر از جهان بینی مسیحی است همچنین شارح و توضیح دهنده آن نیز می باشد.

5. Telos

15. Physis

16. Maturity

سنت آگوستین برای رد نظر کسانی که مسیحیت را مسوول شکست روم از قبایل ژرمن می دانستند به نوشتن مهم ترین اثر خود یعنی شهر خدا<sup>۸</sup> پرداخت. آنچه که در این اثر اهمیت دارد بحث مربوط به دوگانگی ماهیت زندگی آدمی است. در اینجا تحت تاثیر آموزش های مانی به دوآلیسم میان خیر و شر، شیطان و مسیح، کلیسا و دولت، شهر خدا و شهر زمینی رو می آورد. در حالیکه جامعه زمینی نماینده خودپرستی و شر است، جامعه آسمانی نماینده خداپرستی و خیر است و چنانکه جامعه زمینی خاص گناهکاران است و گذرا، جامعه آسمانی از پاکان و برگزیدگان خدا فراهم می آید و ابدی است. همچنین این دوگانگی در نهاد آدمیان نیز به صورت دو نیروی نیکی و بدی پیوسته با یکدیگر در کشاکش است. کلیسا به عنوان نماینده جامعه آسمانی در این جهان مشغول آماده کردن آدمیان برای پذیرفته شدن به جامعه آسمانی است. از سوی دیگر دولت نیز نماینده جامعه زمینی است تا کارکرد حفظ صلح و نظم در آن را برعهده گیرد. آگوستین در شهر خدا اشاراتی به پیشرفت های انسان در دانش طبیعت، روش های شفابخشی، و کشاورزی و دریانوردی دارد. با وجود این "پیشرفتی" از این دست چندان اهمیتی ندارد. تنها یک پیشرفت واقعی وجود دارد و آن پیشرفت به سوی رستگاری است. آنچه در سیر تاریخ رخ می دهد تنها با امید پیروزی نهایی شهر خدا بر شهرت انسان ها قابل فهم می شود. اما شهر خدا آرمانی است که در این دنیا به تحقق نمی پیوندد.

شاید دردوآلیسم های آگوستینی بتوان همچین صدای افلاطون را شنید. تمایز افلاطونی میان جهان های محسوس و معقول به زبان مسیحیت چونان تمایز میان شهر زمینی سیلان عقیده و شهر آسمانی حقیقت جاوید خداوند بیان می گردد. این دوآلیسم بعدها در نظریات توماس اکوئیناس به تفکیک میان قانون طبیعی از قانون الهی منجر می شود. در حالیکه نظر بر این است که قانون طبیعی می تواند با عقل شناخته شود همچنین قادر است انسان را به آسایش و خوشی برساند. اما تاتفضل الهی شامل نشود، هیچ کس نمی تواند بر قانون الهی دست یابد. « ادراک تفضل الهی که پیش از هبوط، همگان را دست می داد، شرط کمال انسان است. ولی تفضل الهی از عقل جدا نیست و می توان به یاری معجزه الهی بتدریج بدان واصل شد. خدا حد اعلا کمال است و " همه انسان ها را به سوی خود می کشد. " همه هستی راهسپار این راهند.» (بارنز، ۱۳۸۴، ۲۹۶)

از این موجز می توان معنایی از پیشرفت یا "حرکت روبه جلو" را در قرون وسطی واز میان آراء آگوستین و اکوئیناس دریافت نمود. نوعی روند پرورش یافتگی و بلوغ جامعه زمینی که در تلاش و سعی او در پیوستن به شهر خدا یا جامعه آسمانی تلقی می شود. هر چند که از نظرایشان کسب سعادت دنیوی غایت نهایی هربشری در عرصه زندگی است اما نکته ای را که باید بدان افزود این است که این هدف را باید تابع و مادون هدفی بالاتر شمرد و آن چیزی نیست جز رسیدن به سعادت اخروی ای که به ایشان وعده داده شده است. سعادت را که به دلیل هبوط انسان از بهشت از او سلب شده است دوباره و در طی تکامل و پرورش یافتگی از انسانی زمینی به انسانی آسمانی و بلوغ اخلاقی و دینی اش به او بازگردانده می شود. اما همواره این اعتقاد برجا مانده است که کمال نهایی "فراسوی تاریخ" است و نمی توان هیچ اطمینانی به بهبود مداوم بر روی زمین داشت. حتی در نوشته های کلامی اخیر غالباً این ادعا مطرح می شود که عقاید پیشرفت نوین، شکل غیر دینی شده ی معاد شناسی یهودی و مسیحی است. آنچه مسلم است در هیچ یک از نظریات مربوط به سده های میانه اعتقادی به پیشرفت به مثابه یک فرآیند دگرگونی درونی مداوم و فزاینده وجود نداشت. چرا که این خدا بود که سیر تاریخ را شکل داد نه قدرت انسان. هیچ سخنی از پیشرفت تدریجی اخلاقی یا استفاده فزاینده از منابع طبیعی برای

<sup>8</sup>. Civitas Dei

برآورده ساختن نیازهای انسان در میان نیست. کل ماجرا از نوع دخالت اعجاب آمیز و ناگهانی ملکوتی است و حتی اشاره ای مفهومی ناظر بر مبارزه انسان برای خود مختاری عقلانی وجود ندارد.

جدول شماره ۱، تمایز معرفت شناسی یونان باستان و سده های میانه

الگو	یونان باستان	سده های میانه
مینا	عقل گرایی کلی ، استدلال قیاسی	الهیات مسیحی
ماهیت	نظم و سامان کیهانی	نظم و سامان الهی
فرآیند	شدن طبیعی	شدن الهی
غایت	تکامل شناخت، تکامل طبیعت، فعلیت یافتن قوه	ادراک تفضل الهی، رستگاری، بلوغ جامعه زمینی
شاخص	افلاطون ، ارسطو	اگوستین

## 2 مفهوم توسعه در دوره مدرن:

مفهوم مدرن "پیشرفت" یا آنچه که بعدها (عمدتا پس از جنگ جهانی دوم) "توسعه" خوانده می شد در دوره ی منازعه ی قرن هفدهمی "دوستاناران عهد باستان" و "مدرن ها" شکل گرفت. این منازعه اساسا درباره ی مقایسه ی شایستگی ها و برتریهای تمدن یونان باستان و تمدن اروپای مدرن بود ، که از بطن آن نظریه ی فونتن درباره ی "پیشرفت نامعین معرفت" پدید آمد. تشخیص مقوله فزونی یافتن معرفت در فاصله ی میان این دو تمدن ، نشانه ای از فرایند پیشرفت در رشد بشری محسوب می شد. در طی سده هجدهم تصور پیشرفت و مفهوم فرایند تکامل طبیعی رشد بشری ، از حوزه ی معرفت به کل شرایط اجتماعی و مادی حاکم بر موجودیت بشر گسترش یافت. این دو جریان ، یعنی پیشرفت تراکمی معرفت و پیشرفت مادی و اخلاقی و اجتماعی ، محور تحلیل هایی بود که طی سده های نوزدهم و بیستم از زندگی اجتماعی مدرن ، فرایندهای تغییر اجتماعی و تصویرهای آینده ی ممکن به عمل می آمد.

همان طور که در پیش تر از این مشاهده شد، فلاسفه ی روشنگری سده ی هجدهم ، دو عنصر از اندیشه های فلسفی و روشنفکری را که خصیصه ی اصلی تتبعات قرن هفدهم بودند با هم تلفیق کردند، یعنی فلسفه ی "عقل گرا" و "تجربی". فهم یا شناخت واقعیت طبیعی و اجتماعی به وحدت عقل و مشاهده گره خورد و با به کارگیری روش های کاوش علمی امکان پذیر گشت. تصور بر این بود که با کندوکاو دقیق در پدیده ها نه تنها نظم حاکم بر اشیا درک خواهد شد ، بلکه همچنین توان های بالقوه ای که در صورت های موجود نهفته اند و در انتظار فعلیت یافتن هستند نیز شناسایی خواهد شد. به این ترتیب ، معرفتیدر باره ی صورت های فعلی زندگی و صورت های احتمالی زندگی در آینده به دست می آمد؛ همچنین فناوری های اجتماعی لازم برای دستیابی به طرح و نقشه ی فراتر رفتن از نظم فعلی به مرحله ی بالاتر و پیشرفته تر زندگی ابداع می شد. این فکر که تحلیل و استدلال علمی ، شالوده ی "عقلانی" مناسبی فراهم می آورد که بر پایه ی آن می توان زندگی اجتماعی را از نو سازماندهی کرد و مسایل و تعارض های اجتماعی را اگر نتوان حل کرد دست کم تخفیف داد، همچنان ویژگی تفکر سیاسی و اجتماعی معاصر باقی مانده است.

سیمای خاص برداشت ها و نظریه ها در باب تغییر اجتماعی و مقوله "پیشرفت" در طی سده هجدهم متبلور شد. یعنی در جریان بحث و مناظره بر سر شایستگی های تحسین برانگیز آثار یونان باستان در مقابل اروپای نوپای مدرن. دیدگاه "مدرن ها" که معرفت در طول زمان انباشته می شود و بنابراین ذهن بشر وارد مرحله یا شکل بالاتر و برتری شده است ، بالاخره بر دیدگاه "دوستاناران عهد باستان" تفوق یافت که

در حمایت از برتری "عصر طلایی" پیشین استدلال می کردند. این تلقی از رشد تاریخی و ضروری معرفت راه را برای فلاسفه ی روشنگری گشود تا این استدلال را مطرح کنند که فرایند عام تری از پیشرفت بشریت وجود دارد که فرهنگ ها و تمدن ها نیز در معرض آن هستند. این فرایند حرکت و تغییر ، که حقیقت آن را کاربست عقل و فنون علمی مشاهده سرانجام عیان خواهد کرد، چشم انداز تنظیم عقلانی یا تجدید نظم پیشرونده ی زندگی اجتماعی را خواهد گشود. یکی از نتایج کلیدی تلقی فوق این بود که تغییرات مترقی را باید خصیصه ی ذاتی زندگی اجتماعی مدرن و صورت های وجودی انسان مدرن محسوب داشت. این تلقیات توسط نوشته های گروه پرتنوعی از فلاسفه ی روشنگری برای مثال در فرانسه ( مونتسکیو، روسو و کندرسه )، ایتالیا ( ویکو ) ، اسکاتلند ( هیوم ، فرگوسن و میلار ) و به میزان کمتری در آلمان و آمریکا دنبال می شود. در آثار فلاسفه ی روشنگری می توان عناصر کلیدی تفکر مدرن در باب ارزش علم ، قدرت عقل ، ترقی یا پیشرفت مقاومت ناپذیر بشریت و امید به آزادی از ستم را یافت که برای نخستین بار به طور منظم تدوین و پشتیبانی شده است.

اعتقاد به پیشرفت مانند تمامی عقاید قدرتمند از چند جریان اندیشه سرچشمه می گرفت:

- اعتقاد نشئت گرفته از عصر روشنگری مبنی بر اینکه ارتباطی ضروری بین پیشرفت در حوزه ی دانش و بهبود اجتماعی وجود دارد.

- نظریه های فلسفی پیشرفت در شکل هگلی و مارکسیستی خود.

- گسترش نظریه تکامل اندامی به حوزه ی ذهن و جامعه.

اعتقاد به قدرت عقل که در عصر روشنگری به جای اعتقاد به قدرت خداوندی در دوره ی قبل از آن قرار گرفته است به عنوان یگانه اصل بنیادین این دوره معرفی می شود که تنها وسیله برای خروج انسان از صغر خویش مطرح است. بنابراین توسعه یافتگی در دوره مدرن در معنای رویارویی با سرنوشت مدرن و ذهنی کردن و درونی کردن آن جلوه می یابد. این رویارویی به شکل جهان بینی ای ظهور می کند که دارای ۵ محور اصلی است و مفهوم توسعه را نیز از این جهت تحت تاثیر قرار می دهد:

۱. اعتلای سرمایه داری و تکنولوژی همراه با خودبنیادی سوژه ای که می کوشد تا مالک و سرور طبیعت

شود؛

۲. اعتلای فردگرایی از طریق ایجاد قراردادهای اجتماعی جدید؛

۳. اعتلای علم جدید که از طریق دستیابی به دانشی نو بر اساس تجربه نمایان می شود؛

۴. اعتلای بوروکراسی و عقلانیت بوروکراتیکی که ماکس وبر آن را « قفس آهنین » می نامد؛

۵. اعتلای تاریخی گری که تجلی فلسفی پیشرفت در تاریخ است.

این جهان بینی و متعلقاتش همه چیز را مهیا می کند تا هگل با ایده تغییر و تحول تاریخی خود توسعه را بسان امری پدیدار شناختی بداند که با حرکت عقل در تاریخ همراه است و راهی را بگشاید تا از این دوره به بعد حاکمیت عقل در تاریخ تعیین کننده مفهوم فلسفی، اقتصادی و جامعه شناختی توسعه واقع شود. از این پس گشایش و پیشرفت در شناخت و پروژه فلسفی روشنگری تبدیل به پروژه ای صنعتی و سیاسی می شود که می توان آن را به وضوح در نوشته های مارکس و لیبرال های قرن ۱۹ و ۲۰ دید که در آن دو مفهوم رشد<sup>۹</sup> و توسعه اقتصادی جایگزین مفهوم پیشرفت می شود. بدین صورت توسعه عقلانیت که هیچ حد و مرزی برای شناخت

<sup>۹</sup>. growth



ومعرفت قائل نیست منجر به شکل‌گیری نوع جدیدی از عقلانیت می‌شود که می‌توان از آن با عقلانیت توسعه‌یاد<sup>۱۰</sup> یاد کرد. عقلانیت توسعه‌یاد که در روند تسلط یافتگی خود بر طبیعت هیچ محدودیتی را پذیرا نمی‌شود و مسأله‌اساسی خویش را اندازه‌گیری و کمیت‌پذیری‌ای می‌داند که به پیشبرد عقلانیت اقتصادی یاری می‌رساند و ضمن تأکید بر مفهوم توسعه اقتصادی نتیجه می‌گیرد که تمامی جوامع به طور طبیعی برای پیشرفت و رشد اقتصادی ساخته شده‌اند. در نتیجه آنکه در این جهت‌گیری هستی‌شناسانه، عقلانیت توسعه‌یاد خود را با عقلانیت فراگیر تکنولوژیک همراه می‌سازد که هردو آنها تبدیل به محرک‌های اصلی ایده تسلط می‌شوند که در آن، غایت انسان را (برخلاف دوره قبل) خارج از انسان و در پروژه عقلانی توسعه یافتگی قرار می‌دهند.

## ۲.۱ قوانین تاریخ:

درک مفهوم "ثبات قوانین طبیعت" در فهم عقیده پیشرفت لازم و ضروری است. اگر این فرضیه پذیرفته نشود، می‌توان گفت دیگر هیچ اطمینانی مبنی بر تداوم پیشرفت علمی یا اجتماعی تا مدت نامحدود وجود نخواهد داشت. مونتسکیو از اولین کسانی بوده که مفهوم دکارتی قانون طبیعی را به واقعیت‌های اجتماعی بسط داد. مونتسکیو بر آن است که هر جامعه‌ای ساختاری ویژه و اصل بنیادی خاص خود را دارد. این امر در مورد تغییر اجتماعی نیز صادق است. تغییر در هر قسمت از ساختار فشارهایی به وجود می‌آورد که بر بقیه قسمت‌ها اثر می‌گذارد و تعادل جامعه را به مثابه‌ی یک کُل به هم می‌زند چنانکه برای مثال جمهوری رم با گسترش فیزیکی دچار زوال شد. بعدها کانت به تأثیر از مونتسکیو در مقدمه گفتار خود بیان می‌دارد که اعمال انسان همانند هر پدیده‌ی دیگری تابع قوانین ثابت است.

کانت بر آن بود که رویدادهای تاریخی که به صورت انفرادی نامنسجم و بدون قانون به نظر می‌رسند، هنگامی که در ارتباط با کل گونه‌ها در نظر گرفته شوند، معلوم می‌شود که سیری منظم را دنبال می‌کنند: تحقق‌کند اما یکنواخت قابلیت‌های انسان. چنانچه خود او می‌گوید:

«من ممکن است اجازه داشته باشم فرض کنم که ... نوع بشر دستخوش اصلاحات مترقی در رابطه با غایات اخلاقی وجود خویش است. این پیشرفت ممکن است گاه متوقف گردد اما هرگز قطع نمی‌شود.» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۴)

البته کانت ادعا نکرد که قوانین پیشرفت تاریخی را می‌داند بلکه نظر او آن بود که شاید یکی از نوابغ آینده همان کاری را برای پدیده‌های اجتماعی انجام دهد که کپلر و نیوتن برای اجرام آسمانی انجام دادند. او به سهم خود سرنخی را برای تاریخ پیدا کرد که از طریق آن طبیعت از تمناهای متضاد انسان بهره می‌برد تا اخلاق‌گرایی و عقل‌گرایی او را به ارمغان آورد. در حالی که فیلسوفان کلاسیک با آغاز از فرد، نظریه شناخت (خرد‌گرا یا تجربه‌گرا) و اخلاق (رواقی یا اپیکوری) را محور نگرش خود قرار داده بودند و متفکران مسیحی با آغاز از خدا دین‌پژوهی را شالوده‌ی دستگاه‌های شان ساخته بودند، کانت برای نخستین بار امکان فلسفه‌ای را به وجود آورد که بر پایه اجتماع و شخص انسان یعنی بر فلسفه تاریخ استوار بود. در همین سمت است که تکامل اندیشه‌ی فلسفی کانت در آثار هگل، مارکس و لوکاچ تداوم می‌یابد.

<sup>۱۰</sup> اصطلاحی که رامین جهانگل در مقاله «معرفت‌شناسی توسعه» به کار برده و من نیز به دلیل معنا مند بودن آن استفاده فراوانی از آن نموده‌ام.

تلاش برای فرموله کردن قوانین پیشرفت پس از کانت در آثار سن سیمون و کنت دنبال می شود. هر دو فیلسوف خود را مدیون کندرسه می دانند ولی درعین حال از او به دلیل تناقضات و اغراق هایش خرده می گیرند. بی تردید آن ها مشترکا دارای عقاید ابداعی مشخصی هستند: اول اینکه انسان باید به مثابه یک گونه و نه صرفا به مثابه فرد مورد مطالعه قرار گیرد و دیگر اینکه پیشرفت انسان تابع قانون است و سرانجام اینکه انسان درکل متریقی بوده و خواهد بود. اما تفاوت اصلی عقاید آنها این است که سن سیمون و کنت هر دو تاکید بیشتری بر تداوم در پیشرفت می نهند. برای مثال آنها برآن اند که قرون وسطی که به نظر کندروسه و پیروانش به مثابه دوره های بحران و سردرگمی قلمداد شده بودند ، در واقع مرحله ای ارزشمند و ضروری در پیشرفت انسان بوده اند. در نظریه پیشرفت کنت ، اساس نظریه دراین قانون جمع بندی شده است که اندیشه انسان از سه مرحله می گذرد که عبارتند از: مراحل ربانی ، مابعدالطبیعی و تحقیقی . (واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۶) به عبارت کلی تر، پیشرفت انسان ، چه فردی و چه جمعی در تفوق فزاینده ویژگی های انسانی بر ویژگیهای حیوانی یا کاملا اندامی نهفته است و این تفوق از رهگذر استیلای فزاینده عقل بر تمنا و تمایلات مشفقانه بر تمایلات خود بینانه حاصل می شود.

عقیده پیشرفت و نسبت آن با قوانین تاریخ، در نظریات مارکسیستی نیز در شعور اجتماعی زمان و به مثابه تفکر نیروهای فعال در مرحله ای که تولید سرمایه داری غالب است قلمداد می شود. به همین سان آنها چیزی را که به زعم خودشان زوال یا افول است به بدبینی حاصل از شکستهای سرمایه داری در حل مسائلی که خودش به وجود آورده است ، نسبت می دهند. به همین طریق آنها ادعا می کنند که صرفا تفکر سوسیالیستی است که به تنهایی آنچه را در عقیده ی پیشرفت عقلانی است زنده نگه می دارد و با پیروزی سوسیالیسم انقلابی اعتبار آن را به اثبات می رسد. مهم ترین نکات نظریه ایشان در باب پیشرفت و توسعه در متن یکی از کتابهای رسمی شوروی تحت عنوان بنیادهای مارکسیسم لنینیسم<sup>۱۱</sup> ، بدین گونه خلاصه می شود:

- ۱- پیشرفت شامل رشد تسلط انسان بر طبیعت و توانایی او در کاستن یا امحای تسلط انسان بر انسان است.
- ۲- این رشد به پیشرفت نیروهای تولید بستگی و ارتباط دارد . جامعه ای متریقی است که امکانات تازه ای برای پیشرفت نیروهای تولید به وجود آورد و رشدی سریع تر را تضمین کند و در آن تغییرات نیروهای تولید با تغییرات اجتماعی کاهنده ی اشکال مختلف وابستگی شخصی و سرکوب طبقات کارگری دنبال شود.
- ۳- مشکل اصلی موجود در سه راه کاستن تسلط انسان بر انسان همانا مالکیت خصوصی و وسایل تولید است . تنها در پرتو سوسیالیسمی که به سوی کمونیسم در حرکت است آزادی امکان پذیر می شود.
- ۴- مسلم گرفته شده است که پیشرفت نیروهای تولیدی و نتایج حاصل از آن در روابط اجتماعی از ضروریات ترقی است زیرا در هر مرحله سطح نیروهای تولیدی رشد کرده و هر پیشرفتی امکانات پیشرفت بیشتر را فراهم می آورد. از این واقعیت استنباط می شود که « حرکت روبه جلوی جامعه ضرورتی تاریخی است که نه افراد و نه طبقات نمی توانند مانع این حرکت شوند یا جهت آن را تغییر دهند.»
- ۵- هدف نهایی را می توان در کلمات پایان بخش مانیفست کمونیسم نشان داد:

<sup>11</sup>. Kuusinen, Fundamentals of marxism Leninism.

« اجتماعی که در آن پیشرفت آزاد هر عضو شرایطی است برای پیشرفت آزاد همه.» (به نقل از واینر، ۱۳۸۵، ۸۸۰-۸۸۱)

مارکس در تحول و پویایی سرمایه داری - هم در تحول فرد و هم در تحول جامعه به طور کلی - خیال نو زندگی خیر را می بیند. زندگی ای که به کمال خاصی نرسیده است و تبلور یک جهان مثالی ثابت و با قاعده نیست بلکه جریانی است از رشد مداوم و ناآرام و فرجام گشوده و بی حد و مرز. به نظر مارکس آدمیان جملگی در وضعی قرار دارند که نه فقط فاعل (سوژه) بلکه موضوع (ابژه) جریانی نافذ و گسترده هستند، جریانی که "هرآنچه را که سخت و استوار است، دود می کند و به هوا می فرستد." چنانکه بخش اول مانیفست "بورژوازی و پرولتاریا" مروری است بر آنچه اکنون جریان مدرنیزاسیون نامیده می شود.

پس او هسته نهادی سخت و استوار مدرنیته را چنین توصیف می کند: نخست، ظهور بازار جهانی و دوم، ستایش از بورژوازی مدرن؛ چرا که "بورژوازیها نخستین کسانی بوده اند که نشان داده اند فعالیت انسان چه نتایجی می تواند به بار آورد." و فعالیت انقلابی - و فعالیت انتقادی - عملی که بورژوازی را سرنگون می کند توان های عملی و عمل گرایانه ای خواهد بود که خود بورژوازی آزاد کرده است. دومین دستاورد بورژوازی رهایی بخش و قابلیت انسانی برای توسعه بود. تغییر مداوم و نو سازی پیاپی در تمام جنبه های زندگی شخصی و اجتماعی. (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۳-۱۱۷)

بنابراین مارکس درمی یابد که آرمان انسان گرایانه ی "رشد و تحول نفس" از واقعیت در حال ظهور توسعه و تحول اقتصاد بورژوایی سر بر می آورد. لذا پیش بینی می کند که بعد از انقلاب، "در جریان تحول" بعد از اینکه ثروت تقسیم شد و امتیازات طبقاتی لغو گردید بالاخره «به جای جامعه بورژوایی با طبقات و تخصم های طبقاتی اش، ما در اجتماعی گرد هم خواهیم آمد که تحول آزاد هر فرد شرط تحول آزاد همه خواهد بود.» (برمن، ۱۳۷۹، ۱۲۰) برای مارکس از اولین نوشته های او گرفته تا آخرین آنها، آرمان تحول مهم بوده است. رساله "درباره کاریگانه شده" (۱۸۴۴) اعلام می کند جانشین کاریگانه شده کاری است که فرد را قادر می سازد تا «آزادانه توان های جسمی و روحی خود را تحول دهد.» چنین کاری شایسته آدمی است. درایدنولوژی آلمانی (۴۶-۱۸۴۵) هدف کمونیسم «تحول تمام قابلیت های فرد است.»

اگر به تعبیر باومن کمونیسم را "فداکارترین، پرشورترین و دلیرترین قهرمان مدرنیته" بدانیم باید بگوییم که در واقع بیشتر تحت الطاف و مراحم کمونیستی، و نه لزوما سرمایه داری بود که جسورانه ترین رویای مدرنیته، رها از موانع دولت بی شفقت و ظاهرا قادر مطلق، به آخرین حدود خود رانده شد: طرح های عظیم، مهندسی اجتماعی بی حد و حصر، تکنولوژی عظیم و پر حجم، دگرگونی کامل طبیعت و... همگی توسط طراحی نظریه های کمونیستی و معماران کمونیسم تحقق می یافت.

ایده مدرن، درست از لحظه ورود پیروزمندانه و باشکوه خود به عرصه گفتمان عمومی، در صدد قالب ریزی مجدد و طرح و باز تدوین پدیده ی "کهن" به مثابه جریانی مهجور، منسوخ، عاطل و بیفایده و ازدور خارج شده برآمد، جریانی که به حق در آستانه فراموشی و نسیان قرار گرفته بود و می بایست جای خود را به پدیده ای تازه و جدید بسپارد. این جریان نقطه نظرات و دیدگاههایی ابراز می کرد که بنیان های اعتماد و اطمینان آن عبارت بود از نخست این عقیده که در عرصه علم و تمام دیگر عرصه های آفرینش معنوی، نوبه مراتب بهتر (حقیقی تر، مفیدتر، صحیح تر و زیاتر) از کهنه است؛ دوم اینکه توانمندی، استعداد، ظرفیت و قوه ابتکار و عملکرد عقل و مهارت بشر نامحدود است؛ و بالاخره اینکه تاریخ بشر همواره گام های بی وقفه ای روبه

بالا و روبه پیش است. بدین طریق مجموعه‌ی واژگانی در دوران مدرن پدید آمدند که خصلت غایت‌شناسانه‌ی این دوران را به خوبی به نمایش می‌گذاشتند: پیشرفت، خوش‌بینی به تاریخ عقلانیت و جست‌وجوی آگاهی مطلق، کسب دانش، اداره‌ی منظم امور، فناوری، بهبود شرایط زندگی، گسترش اقتدار انسانی و... این نظم نوظهور مدرن در مدار پیشرفت، به زبان گزنده‌ای در عبارت کوتاه و با معنای آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) تجسم یافته است: «ترقی منظم و نظم مترقی.» (باومن، ۱۳۷۳، ۱۹)

تعریف مشهور بری در ۱۹۲۰ در باب پیشرفت، نقطه‌ی کمال چنین غایت‌مندی مدرن بود: «عقیده‌ی پیشرفت بدان معناست که تمدن در جهتی مطلوب در حال حرکت بوده، هست و خواهد بود.» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۰) تعریف ای.آ. لاجوی<sup>۱۲</sup> هم بر این اساس است: «تمایلی ذاتی در طبیعت یا انسان برای عبور از مراحل متوالی و منظم پیشرفت در گذشته و حال یا آینده که در آن هر مرحله، بالاتر از مرحله‌ی قبلی است.» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۱) ژوزف پرودون که در شرایط امیدوارکننده‌ی پس از روشنگری و انقلاب فرانسه می‌زیست با قرائتی ایدئولوژیک تصریح داشت: «پیشرفت همانا خود توجیه‌گری انسان‌ها تحت انگیزه و کشش آرمان است» (واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۱) پیشرفت حرکت آزادی است که با انقلاب‌ها برانگیخته می‌شود و به هر حال موفقیت آن هرگز تضمین شده نیست.

تحولات علمی سده‌ی هفده به بعد چنان که مادن ساراپ آشکار ساخته است مبنای دو اسطوره‌ای را که نقش غایت‌انگارانه برای دوران مدرن را ایفا کرده اند و درعین حال زمینه‌ی اصلی غایت‌شناسی جدید می‌باشد را بیان می‌دارد: یکی اسطوره‌ی آزادشدن بشر متأثر از سنت قرن هجدهمی انقلاب فرانسه که از اعتقاد نشئت گرفته از عصر روشنگری مبنی بر این‌که ارتباطی ضروری بین پیشرفت در حوزه‌ی دانش و بهبود اجتماعی وجود دارد، سرچشمه می‌گرفت. دیگری وحدت نظری دانش‌ها که به نوعی تمامیت<sup>۱۳</sup> منجر می‌شد. اما درست‌تر است بگوییم ایده‌ی پیشرفت از شرایط رنسانس نشأت می‌گرفت. چه این دوره که مجال تازه برای بیان انواع خوشبینی‌ها و امید و سکولاریسم را پدید آورد، به بال و پر گرفتن آرای اتوپیایی میدانی داد. با شدت گرفتن سفرها در دریاها و اقیانوس‌پیمایی که منجر به کشفیات سرزمین‌های جدید شد، این علاقه و امیدواری به پیشرفت و توسعه جان گرفت.

ایده‌ی واقعی پیشرفت، در آرای سران بزرگ روشنگری سده‌ی هجدهم مورد توجه جدی قرار گرفت. آنان بر آن بودند که نوع انسانی به کمال می‌رسد و می‌تواند آینده را چنان که می‌خواهد بسازد. «وقتی انسان می‌توانست همه‌ی خطاهای احمقانه‌ی گذشته را محو کند و از طبیعت به‌طور عاقلانه بهره‌برداری کند، دیگر برای پیشرفت انسانی مرزی نمانده بود که از آن نتوان گذشت.» (رنال، ۱۳۷۶، ۴۲۳)

فکر پیشرفت و ساختن جامعه‌ی آماری، در جهان قدیم سابقه نداشت. برای مثال یونانیان و رومیان اعتقاد داشتند که دوران طلایی در روزگار گذشته پدید آمده و سپس همه‌چیز انحطاط یافته است. برای مثال آگوست کنت، در فلسفه‌ی تحصلی<sup>۱۴</sup> در تمایز فکرت آن دوره با دوره‌ی جدید می‌گفت «یونانیان اطلاعات تاریخی یا مشاهده‌های کافی در اختیار نداشتند و تحت تأثیر این عقیده بودند که انسان‌ها محکوم به توالی دلخواسته‌ای از دوره‌های یکسان‌اند بدون آن‌که دگرگونی تازه‌ای را ببینند که معطوف به هدفی باشد که از

12 . Lovejoy

13 . Totality

14 . Philosophiepositive

رهگذر کل نهاد طبیعت انسانی رقم بخورد» (کنت: ۱۸۷۵، ۴۵). فکر قرون وسطی نیز با این امر بیگانه بود. با جسارت امثال فونتئل، دکارت، کوندرسه، ایمان به پیشرفت ترقی کرد.

در سده‌ی هجدهم و در دل آثار متفکرانی چون ژاک تورگو، مارکی دوگندرسه، بارون دولباخ، آدرین هلوسیوس نظریه‌های پیشرفت پی گرفته شد. برای مثال طرح یک نقشه‌ی تاریخی از پیشرفت (۱۷۹۴) کندورسه، طرحی از وضع بشری در آینده است که سرانجام به زندگی آزادانه در یک نظم اجتماعی عقلانی و طبیعی می‌رسد. اما پشتوانه‌ی اتوپیانسیسم در قرن هجدهم و قرن ۱۹ اولاً اعتقاد به ناگزیری پیشرفت و ثانیاً اعتقاد گسترده به تربیت‌پذیری یا کمال‌پذیری طبیعت بشری بود که القاء کننده‌ی این نظر بود که ذهن و شخصیت انسان را می‌توان به سرعت با تعلیم و تربیت چنان شکل داد که اگر نه به کلی، دست کم بسیار متفاوت از آنی شوند که هستند. وقتی به این مجموعه نام هردر، ویکو و کانت را اضافه می‌کنیم، ایده‌ی یگانگی نوع بشر و امکان وجود یک «تاریخ جهانی» متمایز از تاریخ مرکب ملل مختلف ظهور می‌کند. کتاب ولتر، گفتار در باب آداب و روحیات ملل که در سال ۱۷۵۶ منتشر شد، ایمان به پیشرفت را زنده کرد. پیشرفتی که به وضوح در رشد علوم و هنرها و اخلاقیات و قوانین و نیز در تجارب و صنعت هویدا بود. موانع بزرگ پیشرفت عبارت بودند از جنگ‌ها و مذاهب. اگر این دو و تعصباتی که موجب آن‌هاست از میان برداشته شوند، دنیا به سرعت پیشرفت می‌کند. ولتر مکرراً اعتماد خود به قدرت عقل را برای هدایت پیشرفت بیان می‌کرد: «به رغم تمامی تمناهایی که جنگ با عقل را در پیش می‌گیرند و به رغم تمامی مستبدین که عقل را به مسلخ می‌کشند و به رغم شیادانی که آن‌را با خرافات به عرصه‌ی نیستی می‌کشانند.» (به نقل از واینر، ۱۳۸۵، ۸۷۳) در آرای اتوپیایی سده نوزده که با علاقه به توسعه و نوسازی توأم شد، آرزوی غلبه بر بیماری و مرگ، فقر، بی‌نظمی، جهالت و بیسوادی، جرم و جنایت و جنگ مطرح شده بود. نکته‌ی جالب آن‌که در همین سده و در واکنش به سرعت پیشرفت و ناممکن بودن سد شدن آن که از دید نقادانه آزردهنده می‌نمود گفته می‌شد: «عصر پیشرفت است دیگر، نمی‌شود کاری کرد».

خرد ابزاری و علم اثباتی پایه‌ی تأمین این آرمان و غایت‌های نهفته در آن بود. «در این‌جا قرار بود مشاهده‌ی تجربی، انسان را متوجه شرایط موجود کند و خرد عملی با سازماندهی رفتار و برخوردهای انسان اجازه دهد تا از داده‌های به دست آمده به بهترین نحو استفاده شود.» (عبادیان: ۱۳۷۷، ۱۲-۱۳). فوریه<sup>۱۵</sup>، سن سیمون<sup>۱۶</sup> و کنت نمایندگان این تفکر بودند. در تفکر غایت‌شناختی عصر مدرن، فکر پیشرفت، ممکن بود کند یا تند شود اما امکان بازگشت به گذشته غیرممکن بود. تنظیم معرفت به صورت بهتر و به کار گرفتن هوش در بهتر کردن وضع انسان موجود، نه تنها بیماری‌ها را از میان می‌برد و معدل زندگی انسانی را به طور نامحدود بالا می‌برد، بلکه بهترین شرایط زندگانی خوب را عملاً برای انسان فراهم می‌کرد. کندرسه با خوش‌بینی رویای چنین فرجامی را چنین می‌سرود:

«هرچه وضع دلفریبی خواهد داشت نوع انسانی وقتی از قیود رهایی یافته و از بندگی تصادف آزاد شده، یعنی از دشمنان پیشرفت نجات یافته باشد. آن‌گاه با قدم‌های ثابت و محکم به راه حقیقت و فضیلت می‌رود. نیکبختی به فیلسوف رخ می‌نماید و او را در قبال خطاها و جنایت‌ها و مظلومه‌ها، که در زمین رایج است و غالباً خود وی قربانی آن می‌شود، تسلیت می‌دهد. پاداش تلاش‌هایی که برای پیشرفت عقل و دفاع از آزادی کرده، تأمل در این رویاست.» (راندلف، ۴۲۵)

15 . Fourier

16 . Sain- Siman

خوشبینی به عقل در رویکرد غایت‌شناختی این دوران که به منزله‌ی پیشرفت در تاریخ و اتکا به رویکرد خطی در آن محسوب می‌شد در قیاس با وضعیت آن در دوران ماقبل مدرن بهتر سنجیده می‌شود. برای مثال در عصر ماقبل مدرن، تصوّر کلی بر آن بود که عقل آدمی تنها به کشف حقایق از پیش تعیین شده و مندرج در طبیعت دست می‌یابد اما در دوران مدرن و با استناد به مبانی معرفتی عقل جدید و به مثابه‌ی نیروی فعال و خلاق تصور می‌شود که سرنوشت انسان در تاریخ روشن است و او می‌تواند جهان و جامعه را به دلخواه خود و فارغ از قیود سنت از نو بسازد. پس هستی اجتماعی، هم‌چون طبیعت، مشمول قانون‌گذاری از قوه به فعل است و در نهایت فراتر از قوانین طبیعت هم نخواهد رفت.

دوران مدرن را در بهترین وجه می‌توان عصری توصیف کرد که ویژگی شاخص آن تحولات دائمی است- لیکن عصری آگاه از این ویژگی شاخص خود؛ عصری که اشکال حقوقی خود، آفرینش‌های مادی و معنوی خود، دانش و اعتقادات خود را ب‌مثابه جریاناتی سیال، گذرا، متغیر، غیرثابت و غیرقطعی تلقی می‌کند، جریاناتی که صرفاً باید تا "اطلاعی بعدی" به آن‌ها باور داشت و عمل کرد، و جریاناتی که در نهایت ارزش و اعتبار خود را از دست داده و جای خود را به جریاناتی جدید و بهتر می‌سپارند. آن چنان که شارل بودلر از مدرنیته تعریف می‌کند: «نیمه گذرا، فانی، فرار، سیال وابسته و مشروط که نیمه دیگر آن ثابت، ابدی، ماندنی، جامد، مستقل و غیرمشروط است.» (به نقل از نوذری، ۱۳۸۶، ۲۱۲) به عبارت دیگر، دوران مدرن عصر یا دوره‌ای است که نسبت به تاریخ‌مندی خود اشعار و آگاهی دارد. نهادهای انسانی جریاناتی خودساخته، خودآفریده و تابع پیشرفت و بهبود تلقی می‌شوند؛ تنها در صورتی می‌توان آن‌ها را حفظ کرد که خود را در مواجهه با خواسته‌های دقیق و سختگیرانه عقل وفق داده و توجیه نمایند - و اگر از عهده این آزمون برنیایند می‌توان آن‌ها را کنار گذاشت. جایگزینی طرح‌های جدید به جای طرح‌های قدیمی و کهنه را می‌توان حرکتی مترقی و پیشروانه دانست، گامی تازه به سمت گسترش و افزایش روند توسعه و تکامل انسان.

پیشرفت اساساً یک اقدام انسانی دانسته می‌شود و با آن چنان که زیگموند بامن<sup>۱۷</sup> می‌گوید: «پیشرفت متضمن بکارگیری عقل انسانی (خردورزی) در عرصه وظیفه یا رسالت ایجاد دنیای بهتری است که مناسب با نیازهای انسانی باشد.» (بامن در نوذری، ۱۳۸۰، ۲۸) یا آنگونه که گوته در فاوست اظهار می‌دارد، برای انسان مدرن یگانه راه دگرگون ساختن خویشتن، ایجاد دگرگونی ریشه‌ای در کل جهان فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی‌ای است که در آن زندگی می‌کند. این رابطه دوسویه میان ترقی و تکامل جهان بیرون و درون همچنان در مدرنیته به صورت قوی‌ای مورد حمایت قرار می‌گیرد. بنیان‌تغییر در جهان برون در فردیت و استقلال عقل انسانی و قدرت برخاسته از نیروهای خویشتن انسانی دانسته می‌شود و از طرف دیگر تغییر در محیط بیرونی راه‌های آزادی از قید و بندهای بسیار و ساختن جهانی نو و پیشرفته را مژده می‌دهد. چنان که فاوست گوته به عنوان نمونه‌ای از انسان عصر مدرن با جهان کهن می‌جنگد، جهانی که او از قید و بندش رها شده است، البته به لطف تبدیل خود به انسانی نوعاً متفاوت، انسانی که نفس خود را می‌شناسد و آن را تصدیق می‌کند، انسانی که بواقع از طریق گسترش بی وقفه و بی پایان نفس به خود بدل می‌شود. چنانکه یکی از اصیل‌ترین و ثمربخش‌ترین ایده‌های نهفته در فاوست گوته، ایده قرابت و نزدیکی موجود میان آرمان فرهنگی رشد و تحول نفس و جنبش اجتماعی و واقعی حرکت به سوی رشد و توسعه اقتصادی است. به اعتقاد

<sup>17</sup>. Zygmunt Bauman

گفته این دو وجه توسعه و رشد باید وحدت یافته و درهم ادغام شوند تا از این طریق الگوهای ازلی وعده های زندگی مدرن، ممکن شوند.

گفته نیز دریگانگی با سایر مدرنیست ها در این عصر، مدرنیزاسیون جهان مادی را نوعی دستاورد معنوی والا می داند. فاوست گفته در مقام "توسعه گری" که جهان را در مسیری نو به حرکت می اندازد، نمونه ازلی قهرمان مدرن است. در نتیجه در این دوره هر آنچه نیاز انسانی تشخیص داده شود، یا به عنوان وضعیت و شرایطی سازگار با زندگی تلقی شود، با اولویت یا تقدم نامحدود بر تمام دیگر ملاحظات همراه می گردد: بخش غیرانسانی جهان (یعنی طبیعت) به تنهایی فاقد معنا و مفهوم است و هر معنا یا مفهومی که برای آن در نظر گرفته شود یا به آن داده شود تنها از منظر استفاده های انسانی ای است که از آن بعمل می آید. طراحی و ایجاد نظم ساختگی و عقلانی درباره سکونتگاه و بودباش انسانی یک انتخاب یا گزینه ارادی نیست، بلکه یک ضرورت است، یک وضعیت یا شرایط اجتناب ناپذیر انسانی است، زیرا جهان برای آنکه ماوایی قابل سکونت باشد باید برای رفع نیازمندی های انسان از طریق تکنولوژی مبتنی بر علم، مناسب و مهیا گردد. لذا علم و موارد کاربردها و استفاده های تکنولوژیک آن، منابع و ابزارهای اصلی پیشرفت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی بشمار می روند. علم و تکنولوژی و کاربردهای آنها، هم تجلی سیطره انسان بر طبیعت محسوب می شوند و هم موتور محرکه آن به حساب می آیند. آن طور که مارشال برمن معتقد است، «مدرن بودن یعنی پیدا کردن یا یافتن خودمان در محیطی که ماجراجویی، قدرت، لذت، رشد، و دگرگونی ما و جهان را وعده می دهد... مدرنیته تمام بشریت را متحد می سازد، لیکن این وحدت یا اتحاد... وحدت تفرقه یا وحدت عدم اتحاد پراکندگی هاست.» (برمن، ۱۳۷۹، ۴۸)

### ۳. مفهوم توسعه در پست مدرن

با توجه به معرفت شناسی پست مدرن که آمیزه ای از چند پاره گیها، نفی کلیت ها و عدم تعینات است با اوضاعی مواجه هستیم که این دوران را از دوران های قبل از آن مجزا می کند. ویژگی ها و شرایط متفاوتی که در آن ذهنیت های یک جانبه و کلی درباب همه گونه مفاهیم خطی و کلی فرو پاشیده می شود؛ و البته این اوضاع خیلی نمی تواند بی نسبت با آنچه باشد که ما قصد داشتیم از آن با عنوان معرفت شناسی توسعه در پست مدرن نام ببریم.

شاید که با توجه به روند کلی این رساله بخش مجزایی از آن می بایست به معرفت شناسی توسعه در این دوره اختصاص می یافت، ولی به نظر می رسد که با فروپاشی همه بنیادهای اساسی و تشکیل دهند ه ی مفهوم توسعه نتوان صفحاتی جداگانه ای را به آن اختصاص داد. تفکیک شدن ها، چند پاره گشتن ها، و ناپیوستگی های ذاتی تکوین جامعه ی مدرن، به اتفاق، منطبق عامی را در دوره ی پسا مدرن پی ریختند که می توان آن را منطق ناهمگنی<sup>۱۸</sup> نامید. چند پارگی، سیمای یکپارچه فرد مدرن را متزلزل ساخته و به جایش سوژه پست مدرن را به صحنه آورده که ماهیتی پاره پاره و موقعیتی چند گانه دارد و اکنون در مقام مصرف کننده ی انواع واقسام رسانه ها و سایر کالاها واقع شده است. آنچه می تواند وضع و حال این سوژه را وصف کند، نه آگاهی او نسبت به گذشته ای از دست رفته یا آینده ای پیش بینی شده بلکه چک و چانه زدن های

<sup>18</sup>. heterogeneity

اوست در اکنونی عاجل و مبهم و ابدی. روشن است که برای چنین سوژه‌ی متفاوت از دوره‌ی مدرن مفهوم توسعه نیز متفاوت از توسعه خطی و روایت تک مدارانه‌ی غربی آن است.

پس براساس آنچه که پیش از این اشاره شد عصرپسامدرن با هر چهره‌ای که ترسیم شود این نکته اساسی را در خود دارد که حوزه "شناخت شناسی" مدرنیته را مورد چالش بنیادین آموزه‌های خود، قرار داده است. این سخن می‌تواند بدین معنا اشاره داشته باشد که بنیاد آنچه که تا به امروز علوم اجتماعی و انسانی خوانده می‌شد درهم ریخته است. پیش‌گویی‌ها، پیش‌بینی‌ها و ترسیم آینده‌ی روندهای کنونی به توسط "ماشین‌های فکری"<sup>۱۹</sup>، موسسه‌ها و خیال‌پردازی‌های "آینده‌گرایان"<sup>۲۰</sup> از اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ تا کنون ارائه شده‌اند که بیانگر مشروعیت و قطعیت علم بودند. البته آینده‌شناسان به حقیقت تحقق پیش‌بینی‌های خود اطمینان داشتند و این کار را نوعی تحلیل علمی و توصیه‌ی سیاسی می‌دانستند و نه گونه‌ای از تصویر سازی اتوپیا. اما "آینده‌شناسان" نیز همچون نظریه‌پردازان اجتماعی سده‌ی نوزدهم موفقیتی در رها ساختن طرح‌های خود از "محرک اتوپیا" کسب نکردند. با این که آنها خود را به همه‌ی فناوریهای نرم افزاری و سخت‌افزاری کامپیوتری مجهز کرده بودند، اما در عمل همچون غیبگویان و پیامبران عمل کردند که «نگاه‌شان به آینده دوخته شده بود ... و در عین حال به جنبه‌ی ظاهرا مسلطی از زمان حال چنگ می‌انداختند و سپس آن را به آینده فرافکنی می‌کردند.» (اسمارت، ۳۹) پیش‌بینی‌ها علی-الظاهر بر پایه‌ی معرفت علمی متکی بود و سرسختانه از هرگونه دستور ارزشی پنهان یا محرک اتوپیا پرهیز می‌شد و تصور می‌رفت که به این ترتیب شالوده‌ی راسخ و معتبری برای برنامه‌ریزی اجتماعی، اقدامات سیاسی و توسعه‌ی اجتماعی فراهم می‌آید. معرفت علمی و نوآوری‌های فناوری و مداخله‌های مرتبط با آن ظاهرا نوید کنترل و مهار چیزی را می‌دهند که گیدنز آن را "غلتک عظیم مدرنیته"<sup>۲۱</sup> نامیده است. پس از رویاروی شدن با مسایل، خطرها، زیان‌های فزاینده و سویه‌ی تاریک مدرنیته و بهایی که باید برای منافع حاصل از آن پرداخت شود، هم‌سیمای زمان کنونی و هم چشم‌اندازهای آینده قدری متفاوت به نظر می‌رسند. جیم جورج در گفتمانهای سیاست جهانی (۱۹۹۴) از چنین وضعیتی سخن می‌گوید که در آن مسائل قومی، مذهبی، نژادی، فرهنگی، اخلاقی، جنسی، زیست‌محیطی، اقتصادی، طبقاتی، توسعه‌ای، حقوق بشر و غیره در دهه ۱۹۹۰ نارسایی طرحها و نظریه‌های عام و کلی برای اعمال کنترل و ایجاد نظم را نشان داده‌اند. (بزرگی، ۱۳۷۶، ۲۴۴)

اگر تحت تاثیر معرفت شناسی دوره پسامدرن؛ انسان مدرن و سوژه آگاه ناپیدا می‌شود؛ منطق دوانگاران خود و دیگری نفی می‌شود؛ تقریر فراروایت‌ها فروپاشیده می‌گردد؛ و ترقی و رهایی و روایت تک خطی از تاریخ به پرسش کشیده می‌شود، هر مفهوم و روایتی که نسبتی با این موضوعات داشته است نیز سست و متزلزل می‌شود. اگر تصور پیشرفت اکنون به بن بست گرفتار آمده است بطور نسبتا وسیعی به این دلیل است که مفروضات و مقدمات اساسی سازنده‌ی آن، اگر نگوییم بی اعتبار شده‌اند، حداقل در معرض تردیدهای جدی پسامدرنیسم قرار گرفته‌اند. رنگ باختن: (۱) معنایی از گذشته که برای همگان ارزشمند و محترم است؛ (۲) تصورات مربوط به برتری تمدن غرب؛ (۳) مطلوبیت هدف رشد اقتصادی؛ (۴) ایمان به خرد و معرفت علمی؛ و (۵) اعتقاد به ارزش ذاتی موجودیت دنیوی و "این جهانی"، ظاهرا به این نتیجه‌گیری منتهی می‌شود که

<sup>19</sup> . Think tank ، موسسه‌های تخصصی علمی که مجهز به وسایل و دستگاههای علمی پیشرفته هستند.

<sup>20</sup> . futurologist

<sup>21</sup> . Juggernaut of modernity



تصور پیشرفت در لبه ی پرتگاه است و « زمان کنونی ... ملغمه ای است از نوستالژی، سردرگمی و دور نمایی سرسام آور.» (اسمارت، ۴۱)

پسامدرن با اطلاق واژه‌ی «پایان» بر جغرافیا، تاریخ، پیشرفت، فلسفه و انسان از به زانو در آمدن تاریخ، دگرگونی زمان و تحریف جغرافیا سخن می‌گوید. بر این اساس گواهی و تصدیق درباره‌ی ایده‌ی پیشرفت، در تاریخ طبق یک اصل از پیش مشخص اعتبار ندارد. و اساساً تحقیق درباره‌ی اصول و مبادی یا درک مستقیم ادراک علیتی بی‌اهمیت است. اصولاً «پست- مدرنیست‌ها تاریخ را به عنوان آشکارکننده‌ی نظم و ترتیب دوران‌ها و اعصار که می‌تواند به تنهایی، اصطلاحات و ویژگی‌های ضروری را توصیف کند، نمی‌نگرند.» (روسنائو، ۱۳۸۰، ۱۱۳) برخی متفکران رادیکال‌تر همین پارادایم، برآنند که تاریخ بر اساس ایده‌ی دکامبی که می‌گفت «افسانه‌ی غربی است»<sup>۲۲</sup>، به شدت اندیشه محور<sup>۲۲</sup> یا صدا محور است. «تاریخ منبع جعلیات و افسانه‌پردازی و ایدئولوژی و تنفر و تمایل بی‌جهت و تعصب و پذیرفتن پایان مذاکرات یا پذیرفتن یک خاتمه است، تاریخ واقعیت ندارد. تاریخ یا به صورت مبهم و یا به صورت قطعی و معین، به وسیله‌ی فاجعه، ایست ناگهانی از زمان حال مورد رسیدگی قرار گرفته است... ما در زمان حال به عنوان یک متن و به عنوان یک سلسله از قطعه اکنون‌های پیوسته زندگی می‌کنیم. به این معنا که آینده فقط انتظار یک حضور است و گذشته فقط، حضور گذاشته است.» (روسنائو، ۱۱۳، ۱۳۸۰-۱۱۵)

در اندیشه پست مدرن دیگر نمی‌توان از تاریخ سخن گفت. به این دلیل که رخداد های پراکنده در شکل "تاریخ عمومی" جای آن را گرفته است. در تاریخ نوع اول نوعی نگرش وجود دارد که براساس یک اصل و مفهوم مرکزی تمام پدیده‌ها به وحدت می‌رسند و جریانی مستقیم و ماندگار را طی می‌کنند. این اصل ممکن است خودآگاهی، تکامل، پیشرفت، رهاییو غیره باشد. اما نوع دوم گرایش‌ها و جریان‌های پراکنده‌ای در تاریخ وجود دارد که هیچ رابطه‌ای منطقی در بین آنها نیست. هیچ جستار تاریخی، جستاری دیگر را توجیه نمی‌کند. عدم قطعیت بر تاریخ حاکم است و به همین دلیل گذشته غیر قابل درک و فردا غیر قابل پیشگویی است.

پایان تاریخ، پایان هر نوع انگیزه‌ی مبارزاتی به خاطر آرمان‌های اصیل و پایان هر نوع سیاست‌های رهایی‌بخش و همه‌ی مدینه‌ی فاضله‌گرایی‌هاست. ضد غایت‌گرایی پسامدرن، از چنین وضعیت آشوب‌گونه حمایت می‌کنند. مثلاً فوکو به ما توصیه می‌کند که امر مثبت و چندگانه را [به امر منفی و یگانه‌ی مدرن]، تفاوت‌ها را به یک شکلی، حرکت را به اتحاد، و قرار و مدار متحرک را به نظام ترجیح دهیم. لذا به نظر می‌رسد وضعیت فراتاریخی کنونی، به استناد آرای فوکو و تأملات بودریار در کتاب آمریکا، هتروتوپیا<sup>۲۳</sup> است که در آن جهان‌های آشکارا ناسازگار [یا غایت‌های به فرجام آمده] در همزیستی به سر می‌برند. (لایون، ۱۳۸۰، ۱۳۳) گرچه غایت‌های پیشین فرسایش یافته‌اند، ظاهراً موجبی برای تأسف نیست. برعکس، آرمان جدیدی برای رهایی پیدا می‌شود، آرمانی این‌بار مبتنی بر نوسان، کثرت و در نهایت زوال اصل واقعیت. دیگر کسی حسرت [دنیای] ثابت، پایدار و دائمی را نمی‌خورد. تجربه‌ی نوسان پسامدرن در نفی غایت‌های ابرروایت، فرصتی است برای یافتن راه جدیدی برای (شاید سرانجام) گونه‌ای انسان بودن.

22 . Logo centric

۲۳ . این وجه از نادیده‌نگاشتن خطی زمان و مکان در بخش عمده‌ای از ژانر ادبی پسامدرن به‌ویژه در رمان‌های امبرتو اکو یا کمدی‌های کیهانی (Cosmogonies) امثال ایتالو کالوینو به چشم می‌خورد.

در سال ۱۹۷۳، برنارد جیمز متخصص مردم‌شناسی با حال و هوایی آخرالزمانی<sup>۲۴</sup> در کتاب مرگ پیشرفت نوشت:

«حسی از یأس و درماندگی در فضا موج می‌زند، حسی حاکی از آن که انسان تحت فشار چنگک علم و تکنولوژی، به درون عصری نو و خطرناک و نامطمئن رانده می‌شود، در این عصر یعنی دوره‌ی نهایی پوسیدگی و زوال جهان غربی ما، وضعیت کاملاً روشن است، ما در سیاره‌ای بیش از حد شلوغ و غارت‌شده‌ی [حاصل از توسعه] زندگی می‌کنیم و حال یا باید از غارت دست کشیم و یا نابود شویم.» (برمن، ۱۰۳)

چند سال بعد سوزان سونتگ پسامدرن با همان لحن و در طنزی گزنده به غایت‌شناسی خوش‌بینانه‌ی پارادایم مدرن، که مبتنی بر فراچنگ آوردن تمام آرزوها در آینده‌ای نزدیک بود نوشت: «نگاه به آینده، که زمانی به پیشرفت خطی گره خورده بود و مجهز به چنان دانشی بود که کسی خودش را هم نمی‌توانست ببیند، به بینش فاجعه تبدیل شد.» (لایون، ۱۳۸۰، ۱۲۸)

بعدا ژان بودریار در نظریات خود وضعیت متناقض و درهم برهم این زمان را تشریح می‌کند. وضعیتی که در آن درباره‌ی چیزی نوشته می‌شود که حاضر نیست، چیزی که از دست رفته و دیگر وجود ندارد، چیزی که خمیره، شالوده یا بنیان خود را از دست داده است. بودریار اصرار دارد که خصلت اصلی زمان ما غیبت و ناپیدایی است. تاریخ متوقف شده است. پیشرفت نیز متوقف مانده است، البته اگر چنین چیزهایی بوده باشند. بنابراین هر تغییری به چیزی مربوط می‌شود که وجود داشته است اما ازین پس دیگر وجود ندارد، یا به چیز دیگری که سیما یا عادات و روال قدیمی خود را از دست می‌دهد. اما بودریار از تغییری سخن می‌گوید که عادی نیست. بلکه تغییری است که به همه تغییرات خاتمه می‌دهد. تغییری که پس از آن دیگر نمی‌توانیم از تغییر سخن بگوییم. حتی عبارت "دیگرنه" معنای خود را از دست می‌دهد. (باومن، ۱۳۸۴، ۲۵۹-۲۶۰)

البته در سطح فکری، این بازآرایی و تنظیم دوباره در عدم محبوبیت بی سابقه‌ی "ذهنیت مهندسی اجتماعی"، "طرد آرمانشهرگرایی"، و "بنیان‌گرایی"، و در علاقه‌ی مشتاقانه و جدید به همان خودانگیختگی و "بی‌نظمی" فرایندهای اجتماعی طبیعی منعکس است که پروژه‌ی مدرن جامعه‌ی مدیریت شده، روزی در پی حذف یا رام کردن آن بود. این دو تغییر در چیزی با هم می‌آمیزند که غالباً آن را پیدایش پست مدرنیته می‌نامند. خوشه‌ای از ایستارهای فکری، از پذیرش غمزده‌ی غیر واقعی بودن رویاهای مدرن جامعه‌ی منظم و عقلانی، تا طرد خشم‌آگین سوداها و بلند پروازی‌های مدرن که محکوم به نخوت و تفرعن، غیرانسانی بودن و پیامدهای به ناگزیر مهلک هستند.

جدول شماره: تصویری از مدل غایت‌شناسی در ادوار سه‌گانه

	پارادایم زمانی	غایت‌شناسی
۱. Providence	ماقبل مدرن	مشیت یا تقدیر
۲. Progress	دوران مدرن	پیشرفت
۳. Heterotopias	دوران پسامدرن	هتروتوپیا (پایان اتوپیا)

به تاسی از معرفت شناسی پست مدرن، این فرآیندهای فکری منتهی به وازدگی "واقعیتی" می شود که تا قبل از این "چیزی" کامل و یکپارچه تلقی می شد و توانایی شناسایی کلی گرایانه و تمامیت گرای آن بدیهی تصور می شد. اکنون دیگر "واقعیت" همواره با ابهام، چند پارگی، ناسازگاری، تضاد، تمایز و تفاوت درآمیخته است. این موضوع در مورد واقعی بودن مفهوم "توسعه" و "پیشرفت" نیز صادق است. معرفت شناسی پست مدرن نیز با تکیه بر رویه های گفتمانی و تحت تاثیر نظریات فوکو سعی در بازخوانی و بازنویسی همین "واقعیت" ها دارد. بر همین اساس گفتمان است که به واقعیت معنا می دهد و آن را برمی سازد و قالبی از رویه های اجتماعی تلقی می شود که نحوه شناخت ما از خودمان و رفتارمان را تعیین می کند. از نظر پسا مدرن ها، باز نمود گفتمانی<sup>۲۵</sup> واقعیت، با روابط قدرت پیوندی ناگسستنی دارد. گفتمان هرگز بی طرف نیست و همواره با قدرت و اقتدار در آمیخته است. با تحلیل گفتمانی نحوه شکل گیری قدرت یا رژیمهای سرکوبگرانه، اندیشه های انتقادی شکل می گیرند. دریدا بدین گونه به نقد گفتارمحوری گفتمان یا فرا روایت نوگرایی پرداخت و فوکو به همین سان به تبار شناسی تاریخ غرب دست زد. در رویکرد تبارشناختی به تاریخ، هیچ چیزی طبیعی و جبری و تغییر ناپذیر نیست. بلکه فاعل و موضوع شناسایی به گونه ای اجتماعی- تاریخی به وسیله رویه های گفتمانی ساخته می شوند. رویکرد تبارشناختی نه به وجود یک تاریخ واحد بلکه به وجود کشمکش میان "تاریخها" و رویه های گفتمانی مختلف باور دارد. گفتارمحوری مدرنیته به گفتمان خاصی تفوق می بخشد و "تاریخهای" دیگر را حذف می کرد. در حالی که فرا روایت مدرنیته بر وجود بنیادی نهایی برای دانش تکیه می کند، پسا مدرن به خطرات چنین باوری اشاره دارد. این باور به وجود اساس و بنیادی واحد، با رژیمهای قدرت بسته و سرکوبگر همراه است، رژیمهایی که تاب تحمل "تمایز و تفاوت" و "دیگری"<sup>۲۶</sup> را ندارند. دریدا با روش انتقادی و سازی نشان می دهد که هر نظام اجتماعی به برخی از ساختارها ی معنایی مشروعیت می بخشد و برخی دیگر را به وسیله رویه های حذف<sup>۲۷</sup> به حاشیه می راند. از این دیدگاه، مفهوم "توسعه" بر اساس رویه های معنایی ای استوار است که "دیگران" یا "توسعه نیافته" را به گونه ای متمایز از سایرین یا "توسعه یافته" بر ساخته می کند.

ریچارد اشلی<sup>۲۸</sup> (۱۹۸۹) با اشاره به مفهوم "گفتارمحوری" دریدا می گوید: «گفتار محوری با تکیه بر تقابلهایی مثل روبنا/ زیربنا، مرکز/ پیرامون، شمال/ جنوب، تداوم/ تغییر، طبیعت/ فرهنگ، فردی/ جمعی، واقعی/ ایدئولوژیک، عمیق/ سطحی، مردانه/ زنانه، داخلی/ بین المللی، توسعه یافته/ توسعه نیافته و غیره به یکی از دو قطب این تقابلها برتری می بخشد و قطب دیگر را زاید و بی اهمیت می سازد.» (به نقل از بزرگی، ۲۵۳) بدین سان گفتار محوری به وجود نوعی اصل و مرکز قائل است که حضور حقیقت و معنا را تضمین می کند. در اینجا به این امر توجهی نمی شود که پدیده ها لزوما ماهیتی تاریخمند و زمانمند دارند و نمی توان خصلتی ذاتی به آنها نسبت داد. گفتار محوری می کوشد تا تمایزات و تفاوتهای تاریخی را به نوعی وحدت فرا تاریخی تحویل دهد، وحدتی که بر اساس بنیاد و تکیه گاهی در بیرون از تاریخ مبتنی است. بدین ترتیب، گفتارمحوری به خود مساله تفاوت و تمایز، و به این مساله که هیچ تکیه گاهی در بیرون از تاریخ نمی توان یافت، توجهی ندارد.

25. Discursive representation

26. otherness

27. Exclusion practices

28. R. Ashley

دریدا معتقد است که: اندیشه فلسفی - علمی همواره زندانی عناصری دو قطبی بوده است که خود آفریده و بعد پنداشته است که واقعیت دارد. اندیشه‌ی متافیزیکی هرگز نتوانسته است خود را از بند این زندان برهاند. بد در برابر نیک، دروغ در برابر حقیقت، تمایز در برابر همانندی، ذهن در برابر ماده، جسم در برابر روح، مرگ در برابر زندگی، زن در برابر مرد، طبیعت در برابر فرهنگ و... این دو قطب هرگز برای خود به گونه‌ای مستقل و قائم به ذات وجود نداشته‌اند. (احمدی، ۱۳۷۰، ۳۸۳-۳۸۴)

با این وجود در اندیشه مدرنیته، "دیگری" مطلق نیست، بلکه آنچه به عنوان دیگری خوانده می‌شود، در یک نظام سلسله مراتبی در مرتبه پایین مستقر می‌شود و در دوری دیالکتیکی فرو می‌افتد. در این نظام سلسله مراتبی، "خود" آمریت دارد و به نامگذاری، تعریف و نمایش "دیگری" می‌پردازد و لذا به عنوان نتیجه نظریات توسعه از منطق دو انگارانه خود و دیگری به "مقایسه پذیری" تمدن‌های غیر غربی با توسعه در اروپا می‌پردازد.

برهمن اساس چنین تلقی می‌شود که مدرنیته با نگرشی گفتارمحورانه دچار نوعی تک‌گویی و روایتگری شده است. نوعی ساختار روایی که بر همین اساس به تحلیل و تعریف "توسعه" می‌پردازد. گفتارهایی که مبتنی بر تمایزهای دوگانه "ما" و "دیگری" است. مبتنی بر نظریات مدرنیزاسیونی که بر دوگانه‌های بربر/متمدن و مدرن/سنتی استوار است تا بتواند برای متمایز کردن ملت‌های لیبرال و مدرن که به لحاظ اقتصادی "توسعه یافته‌اند" از ملت‌های "نابالیده" و "توسعه نیافته" عامل تفکیکی پدید آید. گفتار توسعه‌ای که با نام "غرب" و "غربی شدن" عجین شده است و مسیر آن از راه متجانس شدن با غرب مدرن (از حیث اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) می‌گذشت. اگر بدین منظور به این مقوله بپردازیم درمی‌یابیم که از این جهت "غرب" برساخته‌ای تاریخی است و نه جغرافیایی. منظور از "غربی" آن نوع جوامعی است که با مشخصات توسعه یافته، صنعتی، شهری، سرمایه دار، سکولار و مدرن از سایرین متمایز می‌شوند. چنین جوامعی حاصل مجموعه مشخصی از فرایندهای تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بودند که تقریباً طی قرن شانزدهم، پس از قرون وسطی و شکست فئودالیسم سربرآوردند. در نتیجه امروزه هر جامعه‌ای در هر کجای نقشه جغرافیا، که از این ویژگیها برخوردار باشد، می‌توان گفت که به غرب تعلق دارد. بنابراین غرب یک ایده و نیز یک مفهوم است که می‌تواند در باب نظریات و طرح‌های توسعه چندین کارکرد داشته باشد:

اول، این مفهوم اجازه می‌دهد تا ویژگیهای جوامع گوناگون را بشناسند و آن‌ها را در گروه‌های مختلف طبقه بندی کنند - به عبارتی غربی و غیرغربی.

دوم، این مفهوم تصویر یا مجموعه‌ای از تصاویر است. این مفهوم شماری از ویژگیهای مختلف را در یک تصویر خلاصه می‌کند. در این تصویر آن چه که نشان داده می‌شود به منزله‌ی بخشی از یک زبان، یک "نظام بازنمود"، عمل می‌کند که در پیوند با سایر تصاویر و ایده‌هایی که با آن‌ها مجموعه‌ای را می‌سازد کار می‌کند؛ برای مثال، "غربی" = شهری = توسعه یافته؛ درحالی که "غیرغربی" = غیرصنعتی = روستایی = کشاورزی = توسعه نیافته.

سوم، ملاک یا مدلی برای مقایسه فراهم می‌کند. به این نظریات امکان می‌دهد تا مقایسه کنند که جوامع مختلف تا چه اندازه شبیه، یا متفاوت با یکدیگرند. به همین ترتیب، قادر می‌شوند که بگویند که

جوامع غیرغربی " نزدیک به " یا " دواز" یا " درحال رسیدن به " غرب اند. بنابراین به این مقوله کمک می کند که تفاوت را توضیح دهند.

چهارم، ملاکی برای ارزیابی فراهم می کند که به کمک آن سایر جوامع رتبه بندی می شوند و احساسات قدرتمند مثبت و منفی حول آن جمع می شوند. در نتیجه نوع خاصی از شناخت راجع به سوژه و نگرش های معینی نسبت به آن تولید می کند. برای مثال، "غرب" = توسعه یافته = خوب = خوشایند؛ یا "غیرغربی" = توسعه نیافته = بد = ناخوشایند. (هال، ۱۳۸۶، ۳۶)

طرح ایده و مفهوم "غرب" تحت لوای گفتمان مدرن به یکسری از سلسله " تقابل های دوتایی " <sup>۲۹</sup> انجامید که برای گفتمان مدرنیته به منظور تولید معنا، بنیادین تلقی می شد. در نتیجه از حیث نمادین به خوب- بد، ما- آنان، جذاب- نفرت انگیز، متمدن- نامتمدن، غرب- دیگران تقسیم شد.

به هر حال در دهه های اخیر گروهی از روشنفکران منتقد، رویکرد های جدیدی را به منظور فهم مبانی معرفت شناختی گفتمان " توسعه " آغاز کرده اند. علاوه بر ادوارد سعید؛ آرتور شبر، تیموتی میچل، ندرین پیترز، آرتور اسکوبار، ندرین پیترز... گفتمان توسعه را به " اروپا مداری " متهم می کنند. پرسشهای آنان با توجه به بررسیهای مربوط به جوامع غیر غربی طرح می گردد. توسعه از منظر آنها استراتژی ای است که هدف آن، حفظ هژمونی غربی است. از نظر آنان، گفتمان توسعه، روابط مبتنی بر سلطه و بهره کشی را عقلانی می کند، نقش عوامل خارجی را در " توسعه نیافتگی " نادیده می گیرد و در نهایت تصویری از جوامع غیر غربی عرضه می کند که بر مبنای آن، این جوامع تا آخر نیازمند ارشاد و راهنمایی جهان " توسعه یافته " هستند. بدین گونه گفتمان توسعه، جوامع غیر غربی را در نسبت با جهان اول " غیر " معرفی می کند و متعاقباً در چارچوب دانش- قدرت تحلیلها به بررسی آن می پردازد.

بنابراین در پس خلق فراروایت توسعه و صورت های گفتمانی مدرنیته مفهوم "جهان سوم" بر ساخته می شود که بر رابطه دانش/ قدرت استوار است. ادبیات انتقادی توسعه از مفاهیم فوکویی قدرت، دانش و گفتمان استفاده می کند تا تلاش های مربوط به توسعه را از نو بررسی کند. اثر پیشگام اسکوبار (۱۹۹۲)، گفتمان ها و اقدامات مربوط به توسعه را که "جهان سوم" را به وجود می آورند به عنوان آخرین فصل خائنانه تاریخ عظیم گسترش اندیشه مدرن غربی تلقی می کند. (Escobar، ۲۰، ۱۹۹۲-۵۶) او به پیروی از فوکو پروژه خرد درباره آزادی جهانی را با وجه تاریک سلطه آن مقایسه می کند، یعنی دانش مبتنی بر خرد با استفاده از زبان آزادی، نظام هایی از قدرت را در دنیایی مدرن شده ایجاد می کند. توسعه یکی از این زبان هاست. اسکوبار می گوید در شرایط سیاسی جنگ سرد ( ۱۹۶۰-۱۹۴۵) نگاه علمی غرب دوباره بر آسیا، آفریقا و امریکای لاتین متمرکز شد. اصطلاحاتی نظیر " نواحی توسعه نیافته " و " توسعه " که در این دوره ابداع شدند همگی اجزایی از امپریالیسم نو بودند. تحت سلطه ابزارهای مولد دانش مبتنی بر " توسعه " ( بانک جهانی، آژانسهای برنامه ریزی و توسعه...) اقتصاد سیاسی جدیدی مبتنی بر حقیقت، متفاوت با اقتصاد سیاسی عصر استعمار) در مقایسه با شرق شناسی ادوارد سعید، به عنوان شیوه غربی تسلط، بازسازی و اعمال نفوذ بر شرق) ایجاد شد. یک شبکه سازمانی گسترده، قلمرو ادراکی، یا " فضای توسعه " را تعریف می کرد که این فضا آنچه را می شد گفت، اندیشید و تصور کرد تعیین می کرد. از آغاز صنعتی شدن و در طول انقلاب سبز تا توسعه روستایی منسجم، سیاست ها همگی این " حقیقت " بنیادین را تکرار می کردند که توسعه عبارت است از دست یابی

<sup>29</sup>. binary opposition

به شرایط ویژه جوامع ثروتمند کنونی. گفتمان توسعه آن چه را که در بررسی آینده جوامع جهان سوم می توان اندیشید، عمل کرد و حتی تصور کرد تعیین می کرد:

« توسعه را می توان به عنوان ابزاری تعریف کرد... که اشکال مختلف دانش پیرامون جهان سوم را با به کارگیری اشکال قدرت و مداخله پیوند می دهد و منجر به ترسیم و تولید جوامع جهان سوم می شود ... از راه این گفتمان، افراد، حکومت ها و اجتماعات " توسعه نیافته " محسوب می شوند ( یا در شرایطی قرار می گیرند که خود را آن گونه می بینند) و به همین گونه با آنها رفتار می شود.» (Escobar, 1992, 23)

امروزه بسیاری از منتقدان پارادایم پسامدرن، در پس تصاویر واضح و روشنی از امکان فجایع هسته‌ای، اشکال مهیب جنگ میکروبی و مهندسی ژنتیک، برآند که ظاهراً مدرنیته دیگر راه به هیچ کجا نمی برد. حتی امیدهای حاصل از اتکا به جامعه‌ی پیشرفته‌ی پسا صنعتی و روندهای ناشی از پست مدرنیزاسیون هم کمی به این وضعیت نمی کند: «در این بینش، کامپیوترها و ارتباط از راه دور نقش محوری داشتند. اما همین که جامعه‌ی پسا صنعتی پرده‌ی دیگر ساخت و ساز جامعه‌ی پسامدرن را کوک کرد، پیشرفت دود و هوا شد و فقط دنیای پیکره محور و سیبرنتیک داده پردازی، نظارت الکترونیکی انبوه و واقعیت‌های مجازی را به جا گذاشت که هنوز شمار اندکی آن را درمی یافتند.» (لایوین، ۱۳۸۰، ۱۲۵) اضافه بر آن چه گفتیم، فاجعه‌ی اکولوژیکی، و وحشت اخلاقی ناشی از بیماری ایدز، تا بیماری‌های جنون گاوی و آنفولانزای مرگی و... نشان می دهد که هیچ راه نجاتی از آن وجود ندارد.

ظاهراً راه خروج آسانی از این بن بست وجود ندارد. بشریت چنان بهای گزافی برای اعتیاد تک گویانه‌ی مدرنیته پرداخته است که دیگر نمی خواهد با تهدید دور دیگری از نظم های برنامه ریزی شده ونوبت دیگری از مهندسی اجتماعی برخورد بلرزد. یافتن راه بینابین طلایی میان وسوسه های استعمارگری و خودپرستی انزواجویی قبيله ای امکان ندارد کار آسانی باشد. هیچ یک از این دو بدیل ، پیشنهاد جالبی نیست. هیچ آمیزه ای از این دو نیز خالی از اشکال به نظر نمی رسد و شانسی برای استمرار وبقا نیز ندارد.

## منابع:

- احمدی، بابک. ساختار و تاویل متن، جلد دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_ مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- اسمارت، بری. شرایط مدرن، مناقشه های پست مدرن، حسن چاووشیان، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۳.
- بارنز و بکر. تاریخ اندیشه اجتماعی ، جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی ، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- باومن، زیگمونت. اشارت های پست مدرنیته ، حسن چاووشیان، تهران: ققنوس ، ۱۳۸۴..
- برمن، مارشال. تجربه مدرنیته، مراد فرهادپور، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- بزرگی، وحید. دیدگاههای جدید در روابط بین الملل ، نشرنی، ۱۳۷۶ .
- رنдал، هرمن. سیر تکامل عقل نوین، ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی ، ۱۳۷۶.
- روسنائو، پائولین. پست مدرنیسم و علوم اجتماعی ، محمد حسین کاظم زاده، تهران: نشر آتیه، ۱۳۸۰.
- لاوین، ت.ز. از سقراط تا سارتر، پرویز بابایی ، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۴.
- لایون، دیوید. پسا مدرنیته، محسن کریمی، تهران: آشیان، ۱۳۸۰.
- نوذری، حسینعلی. صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_ مدرنیته و مدرنیسم، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.

دوین کتفانس الکومی اسلامی ایرانی پیشرفت: مناسیم، مانی و ارکان پیشرفت؛ اردیبهشت ۱۳۹۲

هال، استوارت. غرب و بقیه، محمود متحد، تهران: آگه، ۱۳۸۶.

عبادیان، محمود. «دریدا و ساخت شکنی»، زیباشناخت، .....

عبادیان، محمود. «گذری به مفهوم توسعه، تطور و ژه»، هنر، پاییز ۱۳۸۵، شماره ۶۹.

Escobar, A. imaging a post- development era? Critical thought, development and social movements. Social text, 31/32, 20-56, 1992.

Walter Bagehot, Physics and Politics, 1872,

Ludwing Edelstein, The Idea Progress in Classical Antiquity, 1967