

صورت‌بندی مفهوم پیشرفت در رویکردهای هگلی، پست‌مدرن و الگوی اسلامی - ایرانی

محمدجواد هراتی*

علی آزرمی**

چکیده

با توجه به تفاوت مفهوم پیشرفت متناسب با مبانی معرفتی و فلسفی، نگرش‌های فکری گوناگونی در ایران نسبت به صورت‌بندی این مسئله مبادرت ورزیده‌اند. بر این اساس مقاله حاضر با استناد به نگرش‌های فوکو، هگل و درنهایت نگرش‌های بومی به بررسی صورت‌بندی مفهوم پیشرفت در رویکردهای هگلی و پست‌مدرن و اسلامی - ایرانی پرداخته و در تلاش برای پاسخ به این سؤال است که چه ارتباطی میان رویکردهای هگلی و پست‌مدرن با الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت وجود دارد؟ نگرش‌های هگلی در ایران، نگاهی خطی به پیشرفت داشته و تنها الگوی ثابت در این امر را اخذ تجربه غرب می‌داند، در حالی که نگرش‌های پست‌مدرن، دیدگاهی غیرخطی (گسست تاریخ) به پیشرفت داشته و الگوی معیار در امر پیشرفت را الگوهای غیر خطی می‌داند. نگارندگان بر این باورند که الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، علی‌رغم تلاش برخی برای ارتباطش با رویکرد پست‌مدرن، ارتباط چندانی با این رویکرد به مفهوم پیشرفت نداشته و رویکردی مبتنی بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوت را ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی

پیشرفت، هگل، پست‌مدرن، انقلاب اسلامی، الگوی اسلامی - ایرانی.

mjharaty@yahoo.com

azarmi87@alumni.ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۷

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول).

** دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۰

طرح مسئله

توجه به مقوله «پیشرفت» همواره یکی از دغدغه‌های جدی روشنفکران و نخبگان در ایران بوده است. باتوجه به تفاوت جوامع مختلف در وضع موجود و با عنایت به اینکه وضعیت مطلوب و راه دستیابی به آن متناسب با مبانی معرفتی و فلسفی نگرش‌های فکری گوناگون، در جوامع متفاوت است، بررسی این امر در جامعه ایرانی ضرورت می‌یابد. هیچ نظریه‌ای در باب پیشرفت وجود ندارد، مگر آنکه بر یک فلسفه تاریخ استوار است؛ چراکه فلسفه تاریخ چارچوب مفهومی یک نظام معنایی را ترسیم می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه، این چارچوب مفهومی را به معنای کنش‌ساز تاریخی تبدیل می‌کند و کنش‌های تاریخ‌ساز به وجود می‌آورد. از آنجا که پیشرفت، دغدغه بسیاری از روشنفکران سده اخیر ایران بوده است، در مقاله پیش‌رو می‌کوشیم نشان دهیم نگرش‌های هگلی، پست‌مدرن و اسلامی - ایرانی، باتوجه به فلسفه تاریخی - که بدان معتقدند - مفهوم پیشرفت را چگونه صورت‌بندی می‌کند و کدامیک از آنها برای ایران مفید خواهد بود. بر این اساس سؤال مقاله بدین صورت است که نگرش‌های هگلی، پست‌مدرن و اسلامی - ایرانی با استناد از خاستگاه‌های نظری - که بدان متعلق هستند - چه ادراکی از مفهوم پیشرفت داشته و الزامات ادراکات این رویکردها در امر پیشرفت، چگونه است؟

نگارندگان بر این باورند که الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت نیز الگویی متفاوت از دو الگوی هگلی و پست‌مدرن ارائه می‌نماید، هرچند که در برخی از نقاط، اشتراک‌هایی با نگرش پست‌مدرن در آن دیده می‌شود. مقاله پیش‌رو از نظر روش‌شناسی از رویکرد توصیفی - تحلیلی با رهیافت و روش گفتمانی بهره برده است.

۱. چارچوب نظری (از سیر خطی تاریخ تا گسست‌های تاریخی)

هگل در توضیح فلسفه تاریخ خود بر این باور است که تاریخ بشر مبتنی بر روندی قانونمندی در حرکت به سوی سرنوشت خود است. مطابق نظر وی، تاریخ منطبق با سیر تکاملی به پیش می‌رود، این پیشروی فرآیندی همیشگی است و هیچ‌گاه دچار سکون نمی‌شود. هگل این نحوه حرکت تاریخ را، «فرآیند دیالکتیکی» می‌نامد. (hegel, 1977: 154) هگل این حرکت را با مفاهیم تز (نهاد)، آنتی‌تز (برابر نهاد) و سنتز (هم‌نهاد) تبیین می‌کند. (سینگر، ۱۳۷۵: ۵۸)

در فرآیند حرکت تاریخ، سنتز خود به تز تبدیل می‌شود و آنتی‌تز دیگری از آن به وجود می‌آید و این جریان همچنان ادامه می‌یابد. حرکت دائمی تاریخ به سمت مسیر تکامل است. تکامل، امری حتمی و ضروری است. در واقع هگل برای مسیر تاریخ هدفی تکاملی قائل است که این هدف، رشد و تکامل ذهن در مسیر آزادی است. (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۸۳) از این‌رو هگل تاریخ را روندی روبه‌پیش می‌انگارد که در آن

روح جهان - که تعبیر دیگری از روح مطلق است - رو به تکامل و انکشاف دائمی است و با حرکت آن به پیش، بر آگاهی و معرفت انسان افزوده می‌شود. هگل آن‌گونه که در بحث پدیدارشناسی روح مطرح می‌سازد، تاریخ جهان را به‌عنوان فرایندی یگانه و به‌عنوان تجلی روح یا ذهن یا آگاهی در نظر می‌گیرد که به‌گونه‌ای دیالکتیکی اتفاق می‌افتد. روح در بحث فلسفه تاریخ به یک موضوع مهم در فرهنگ جهانی یا روح جهانی تبدیل شده و در اینجا افراد و رخدادها در مقیاس جهانی با خود و با دیگران تعامل دارند. (فلاح‌رفیع، ۱۳۸۳: ۲۶)

هگل حرکت پیش‌رونده‌ای را در تاریخ فرض می‌گیرد که اروپا در نوک پیکان آن قرار دارد. بنابراین تصمیم انسان اروپایی بر تصمیم دیگران ارجحیت پیدا می‌کند حتی اگر به ضرر آنان باشد. (hegel, 1982: 37) بر این اساس فلسفه تاریخ او نیز بر مبنای مدل و طرح کلی و قابل‌تعمیم ارائه می‌شود. او در این طرح فریفتانه،^۱ «دولت موناک» (پروسی) را که به حد‌اعلای کمال خود رسیده «پایان تاریخ» و نماینده خدا بر روی زمین می‌داند. (forrest and Kaufmann, 1996: 261) بنابراین، تأکید بر فلسفه تاریخ و بر ساخته‌های نهادی آن که در سیری طبیعی و صیورورت محورانه به تکامل می‌رسد، از مشخصات فکر هگلی است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

به‌طور کلی به‌زعم هگل روحیات ملی در فرایند پیشرفت ضروری و اجتناب‌ناپذیر خود، صرفاً لحظه‌هایی از یک روح همگانی و جهان‌شمول به‌شمار می‌روند که از طریق آنها در جریان تاریخ در کلیت و فراگیری و همه‌شمولی خود و در یک مسیر خطی به حد‌اعلای کمال خود نائل می‌شوند. (hegel, 1975: 65) این روایت‌های تک‌خطی از تاریخ همچنان به راه خود ادامه دادند چنانچه به نیمه دوم قرن بیستم هم رسیدند و در اندیشه‌های افرادی مثل والت ویتمن روستو، ارگانسکی و دیگرانی از این قبیل - که تاریخ را به خطی مستقیم تشبیه می‌کردند - نمود یافت.

در برابر رویکرد هگلی به تاریخ، پست‌مدرنیسم و اندیشه‌های افرادی چون فوکو قرار دارد. اساساً اندیشمندان متعلق به جریان فکری - فلسفی پست‌مدرنیسم با دست‌گذاشتن بر مؤلفه‌های موجود در مدرنیته، ضمن گرایش‌های شالوده‌شکنانه، مدعی وجود گفتمان‌های متکثر و متنوع در طول تاریخ بوده و به‌نوعی این نظریات تلاش دارند تا به نفی هژمونی و استیلای یک مسیر و گفتمان خاص در تاریخ بپردازند. (نوریس، ۱۳۸۰: ۹۶) در نظام فکری و منظومه معرفتی پست‌مدرنیته، معرفت و شناخت خارج از چارچوب‌های گفتمانی وجود ندارد و معرفت خود معلول و برآیند گفتمان است و فضاهای فکری همه به وسیله گفتمان‌ها تصرف و اشغال شده است. (اسکات، ۱۳۸۴: ۹۲)

1. Seductive design.

یکی از ویژگی‌های رویکرد پست‌مدرن، نقد «فراروایت» است. فراروایت به معنای نظریه‌ای است که ادعای جهان‌شمولی و قابلیت تعمیم به همه مکان‌ها و زمان‌ها را دارد. از این منظر، از آنجا که خاستگاه اندیشه‌ها و نظریه‌های مدرن، غرب است، تعمیم‌شان به سایر نقاط جهان پیامدی ندارد جز سیطره فرهنگی غرب بر شرق. از نظر پست‌مدرن‌ها کارکرد دیگر فراروایت‌های ساخته و پردازش‌شده در غرب، حذف روایت‌های بومی و محلی در شرق است که دارای محتوایی غنی است. (تاجیک، ۱۳۹۰: ۶۸)

میشل فوکو فیلسوف، جامعه‌شناس، مورخ و تحلیلگر اجتماعی فرانسه، از بانفوذترین اندیشمندان پست‌مدرن و از چهره‌های اصلی تفکر پست‌مدرنی در قرن بیستم است. یکی از اصول روش‌شناسی فوکو - که در تبارشناسی و دیرینه‌شناسی نقش عمده‌ای دارد - «روش گسست» است. فوکو در تبارشناسی برخلاف روش تاریخ سنتی، در پی کشف تداوم و پیوستگی میان رویدادها و وقایع نیست، بلکه تلاش می‌کند تا گسست‌ها و ناپیوستگی‌هایی را که در روند حرکت‌های اجتماعی و تاریخی بسیار مؤثر بوده‌اند و از آنها غفلت شده است، نشان بدهد. (نوذری، ۱۳۷۹: ۴۵۷) به عبارت دیگر، فوکو براساس اصل واژگونی، عدم تداوم و گسست را اصل موضوع تحقیقات بعدی خود قرار می‌دهد و سعی می‌کند آن را در طول تجربه تاریخی انسان غربی نشان دهد. (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۹۶) بر همین اساس، فوکو در نگاهش به تاریخ، روند تکامل یا پیشرفت را نوعی حرکت از جوامع پست به جوامع پیشرفته عصر حاضر - که بر پایه دانش عمیق استوار شده باشد - تلقی نمی‌کند، بلکه تاریخ را به مثابه نوسان از یک نظام سلطه (مبتنی بر دانش خاص خود) به دیگر نظام‌های سلطه (با دانش خاص خود) می‌داند. (فوکو، ۱۳۹۲: ۶۰)

فوکو تاریخ را جریانی مستمر از سلسله‌حوادث و وقایع مرتبط به هم چونان دانه‌های زنجیر نمی‌داند که در بستری رودخانه‌وار از گذشته تا حال و به آینده در سیلان دائمی و سیر مداوم و مستمر باشد. (کوزنزی هوی، ۱۳۸۰: ۳۴۱) این اصل که پایه تبارشناسی فوکو بر آن قرار دارد، تاریخ را تاریخ واژگون می‌داند. در واقع فوکو با اصل واژگونی به معارضه با تاریخ سنتی می‌پردازد. (نوذری، ۱۳۷۹: ۴۵۰)

در تفکر فوکو مفهوم بسیار متفاوتی از «تاریخ» وجود دارد، مفهومی که عمیقاً با نظریه پیشرفت در تاریخ مغایرت دارد. نمونه بارز رویکرد فوکو به تاریخ را می‌توان در دو اثر اصلی وی، یعنی مراقبت و مجازات یعنی: تولد زندان و تاریخ جنسیت^۱ مشاهده کرد. (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۱)

برای فهم نظریات فوکو درباره تاریخ باید روش‌های تبارشناسی و دیرینه‌شناسی او را شناخت. منظور از تبارشناسی، نگرشی است که بر مبنای آن جهت‌دار بودن ذاتی تاریخ و جامعه نفی می‌شود. (استونز، ۱۳۸۸: ۳۸۴)

۱. فوکو در کتاب سه جلدی تاریخ جنسیت به بررسی روند تاریخی جنسیت پرداخته که در ایران جلد اول آن با نام اراده به دانستن منتشر شده است.

به‌نظر فوکو، تبارشناسی وجهی جدید از تاریخ‌نگاری است که پیش‌داوری‌های تاریخ رسمی را کنار می‌گذارد. به‌نظر او در تاریخ سنتی، نوعی تداوم، تکامل و پیشرفت را در حرکت از جوامع پست به جوامع پیشرفته مشاهده می‌کنیم که بر پایه دانش عمیقی استوار است، درحالی‌که از نگاه تبارشناس، در تاریخ، خبری از مفهوم تداوم و پیوستگی نیست. (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۴۰) براساس روش تبارشناسانه، اندیشه سیاسی به‌جای اینکه در قالب الگوها و سنت‌های فکری واحدی طبقه‌بندی شوند، به مثابه رخدادهایی که در یک مقطع زمانی به صورتی خاص - تحت تأثیر گفتمان عصر خویش - سر بر آورده‌اند، در کانون توجه قرار می‌گیرند. (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۱)

به‌نظر فوکو دیرینه‌شناسی نیز به این معناست که در هر دوره و جامعه‌ای فرهنگ خاصی غالب است که پایه این فرهنگ شرایطی است که باعث‌شده این فرهنگ پدید آید و این شرایط به زبان و گفتمان حاکم در آن فرهنگ بازمی‌گردد. (ضمیران، ۱۳۸۷: ۴۸) از نظر فوکو در گفتمان مدرنیته، تاریخ گفتمان‌های غیرغربی انکار شده است و همه این گفتمان‌ها فاقد تاریخ و هویت تاریخی عنوان شده‌اند. (پل، ۱۳۷۹: ۵۷) فوکو در تبارشناسی تلاش می‌کند تا پدیده‌ها و اموری که در پارادایم مدرنیته و در گزارش راوی آن (خرد مدرن) از تاریخ محروم شده‌اند، با اعمال و به‌کارگیری رهیافت بازخوانی تاریخ جهت بازنمایی حلقه‌های کتمان‌شده زنجیره‌ای تاریخ و تبیین این موضوع که دانش وابسته به زمان و مکان است، تاریخت آنها را بازتولید کند و گفتمان‌های غیرغربی را از حالت انتزاعی و خلأ وجودی خارج کرده و در جغرافیای عینی، تجربی و حسی تاریخ قرار دهد. (سلیمی، ۱۳۷۸: ۱۲۷)

به تعبیر دیگر، فوکو برای تبیین تاریخت پدیده‌ها و امور فراموش‌شده دست به مهندسی معکوس می‌زند تا نه همچون یک مورخ - که پروژه تحقیقاتی‌اش را از گذشته شروع می‌کند و به زمان حال می‌رسد - بلکه به‌عنوان یک تبارشناس، فرآیند تحلیل و واکاوی و جراحی تئوریک‌اش را از حال شروع می‌کند و به‌سوی گذشته گام برمی‌دارد تا به‌خوبی علل و عوامل و ریشه‌های آن را بازنماید. (فوکو، ۱۳۸۸: ۴۰)

در نظام اندیشه فوکو به تأثیر از گاستون باشلار ریاضی‌دان، فیزیک‌دان و فیلسوف قرن نوزدهم میلادی اهل فرانسه مفهوم «گسست شناخت‌شناسانه» مقامی کلیدی یافته است. گسست شناخت‌شناسانه مدنظر فوکو، بر این اساس استوار است که در تاریخ تکامل بشر، نمی‌توان یک فرایند تکامل عقلایی را جستجو کرد. (تاجیک، ۱۳۷۷: ۶۱)

هر فرهنگ و هر دورانی، الگوی خاص خود را از عقلانیت و خردباوری می‌آفریند و نمی‌توان به کمک یک سرمشق و الگوی واحد، موقعیت اندیشه علمی روزگاری دیگر را مورد سنجش قرار داد. با این اعتبار، مسیر تکاملی اصولاً در میان نیست. کوهن هم با طرح «انقلاب شناخت‌شناسانه» و گذار از

سرمشق مسلط و پذیرفته شده (کوهن، ۱۳۸۹: ۳۸) تا حدود زیادی به مفهومی که فوکو از گسست ارائه کرده است، نزدیک می‌شود. (چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۱۳)

با استناد به این نظریات، می‌توان به این نتیجه رسید که هرگونه تلاش برای تحمیل الگوی توسعه خطی به سبک مدرنیته غربی در جوامع جهان سوم، محکوم به شکست خواهد بود. به‌طور کلی، اندیشمندان پست‌مدرن از جمله فوکو، دریدا و لیوتار مدعی هستند که تاریخ مراحل اجتناب‌ناپذیر ندارد. هیچ جبر تاریخی و هیچ قانونمندی کلی در کار نیست که همه گفتمان‌ها تابع آن باشد، بنابراین نمی‌توان هیچ نظریه عمومی عرضه کرد که ناظر و شامل بر تجربه همه کشورها و همه زمان‌ها باشد. براساس این دیدگاه علوم اجتماعی نمی‌تواند به قواعد کلی دسترسی پیدا کند، بلکه تنها می‌تواند روایت‌های تاریخی ارائه دهد و هرگز قادر نیست که یک نظریه عمومی تدوین کند و تجربه کشورهای مختلف را تبیین نماید. (منوچهری، ۱۳۷۴: ۵۷)

۲. رویکرد هگلی و پیشرفت بر مبنای تعمیم تجربه غرب به ایران

نگاهی به تاریخ معاصر ایران به‌ویژه پس از آغاز اعزام دانشجویان به اروپا برای تحصیل و پیش از انقلاب مشروطه، نشان‌دهنده ظهور و بروز جریان‌هایی در داخل کشور است که رویکردهای هگلی را به‌صورت افراطی و تام‌وتمام پذیرفته بودند و پیشرفت را از دریچه غربی شدن می‌دیدند. (جهانبخش، ۱۳۷۵: ۱۶۵) شاید این جمله معروف از سیدحسن تقی‌زاده را بتوان تمام حرف این جریان دانست که می‌گفت: «باید از نوک پا تا فرق سر شبیه فرنگی‌ها شویم.» ابوالحسن خان ایلچی، میرزا ملکم‌خان، تقی‌زاده، آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف و دیگران نیز این نوع از پیشرفت را تجویز می‌کردند. (پدرام، ۱۳۷۵: ۱۸۷)

نظریه پیشرفت تک‌خطی تاریخ - که بعضاً صورت دیگری از آن با اصطلاح «جهانی‌شدن» بیان می‌شود - مشخصاً حاوی دو گزاره بنیادین است: وجه اول، وجه اخلاقی و تجویزی آن است که زندگی و جامعه غربی را کمال مطلوب زندگی بشر معرفی می‌کند و وجه دوم، وجه جبری و علی آن در این بیان است که چاره‌ای جز حرکت به سوی غرب وجود ندارد و اصولاً راه دیگری به روی ملل و تمدن‌های دیگر گشوده نیست. (طالب و عنبری، ۱۳۸۵: ۷۲) توسعه‌یافتگی یا غربی‌شدن، مولود جبری و حتمی تاریخ بشری است. در همین راستا آقای سریع‌القلم می‌نویسد:

در رابطه با توسعه عقیده من این است که توسعه، لغت و یا مفهوم جدیدی نیست. توسعه تعریف جدیدی است از تکامل بشری. بشر به‌طور فطری به تکامل و بهبود علاقه‌مند است و در این راه دائماً کوشش می‌کند ... اگر مدرنیسم را به‌عنوان

توسعه‌یافتگی به معنای علمی آن تعریف کنیم، این نوع مدرنیسم امری است طبیعی، عقلی و منطقی. (سریع‌القلم، ۱۳۸۵: ۴۰)

درواقع سریع‌القلم در چارچوب رویکرد هگلی و مکتب‌نوسازی - که ریشه در نگرش‌های تک‌خطی به تاریخ دارد - به امر پیشرفت در ایران می‌پردازد.

رویکردهای هگلی، با نگرش‌هایی ایدئولوژیک، دعوی توضیح و تبیین علل عقب‌ماندگی جوامع جهان سوم را داشته و به ارائه راهکار برای توسعه این جوامع می‌پردازد. آنها با بهره‌گیری از «روش آرمانی» به برجسته‌سازی ویژگی‌های جوامع در قالب‌های کلی و عام مبادرت نموده و به تقابل جوامع سنتی و جوامع مدرن حکم داده و با وصف جوامع سنتی به عقب‌مانده بودن، راه وصول به توسعه را گذار از سنت‌ها و اتخاذ ویژگی‌هایی که خصوصاً در غرب تجربه شده است فراخواندند. (برمن، ۱۳۷۹: ۲۸۱) بنا به چنین تحلیل تاریخ‌گرایانه‌ای، مسیر توسعه جوامع حرکت به سوی تجدد بود؛ زیرا از منظر آنان، تجدد، تاریخی است که جهان پیش روی دارد.

نظریات توسعه منبعث از رویکردهای هگلی، در یک سطح انتزاعی صورت‌بندی شده‌اند و با خصایصی چون تقلیل‌گرایی، جهان‌شمولی، حقیقت‌مداری و استیلاطلبی شناسایی می‌شوند. این دعوی جهان‌شمولی و خودمحوری در آراء لوسین پای که در ایران نیز پیروانی دارد، به شکل بارزی نمایان می‌شود به نحوی که مدرنیزاسیون را فرایند غربی شدن دانسته و آن را به مثابه پیدایش یک فرهنگ جهانی قلمداد می‌کند و مؤلفه‌های این فرهنگ جهانی را نیز یک‌به‌یک برمی‌شمارد. (Pye, 1960: 5)

انگاره تاریخ‌گرایی مفروض در رویکردهای هگلی، بساط تحلیلی را برای پیروان این رویکرد در ایران فراهم می‌آورد که در آن، ایران و جوامع مختلف را بر حسب میزان حرکت‌شان در مسیر سنت تا مدرنیته دسته‌بندی نموده و سپس با تکیه بر مفهوم تکامل‌گرایی، توسعه را فرایندی تک‌خطی و رو به پیشرفت برمی‌شمارد. (قوام، ۱۳۸۳: ۹۷)

به این ترتیب، پیشرفت و توسعه یک حرکت تجانس‌آفرین قلمداد می‌گردد که گرایش به هم‌گرایی را تشدید می‌کند. در اینجا با تحمیل یک قضاوت ارزشی به این فرایند تکاملی روبه‌رو هستیم، که در آن فروریختن نظم اجتماعی سنتی و تکوین نظم جدید و حرکت از اجتماع به جامعه را ارزشمند تلقی کرده و آن را نشانه پیشرفت و تمدن معرفی می‌کنند. این امر ویژگی‌هایی چون، ایدئولوژیک، قوم‌مدارانه، تجویزی و یک‌سونگرایانه را در رویکردهای هگلی آشکار می‌سازد. این اعتقاد به توسعه تک‌خطی، منجر به غفلت از نظریه‌های بدیل برای توسعه می‌شود و در پرتو چنین تحلیل و ترسیم دوگانگی‌ای، برتری و سیادت غرب را نتیجه می‌گیرد. (هال، ۱۳۸۶: ۹۰)

رویکردهای هگلی به پیشرفت و فلسفه تاریخ در ایران، هدف خود را تبیین الگوهای عام، گرایش‌های کلی و تعیین چشم‌اندازی مشترک برای توسعه کشور قرار داده و با طرحی فراگیر، تغییرات واقعی در همه جنبه‌های رفتار اجتماعی را خواستارند و توسعه و پیشرفت را به مثابه فرایند غربی شدن، با شاخص‌هایی چون صنعتی‌شدن برشمرده و به‌عنوان الگویی برای توسعه سایر کشورها تعریف می‌نمایند و در تکوین فرایند توسعه و تعمیم و تسری‌اش بر ساختارهای نمونه آرمانی و تعیین شاخصه‌های آن تکیه نموده‌اند. از این رو قائلین به فرایند توسعه‌های توسعه در ایران، به مثابه نوعی مدرنیته سازمان‌یافته در قالب یک ایدئولوژی متعارف، براساس تجربه غرب، نسخه واحدی را برای همه جهان ارائه می‌دهد. (فرمانفرمائی‌ان، ۱۳۸۱: ۶۲)

در این رویکرد، توسعه و پیشرفت مترادف با غربی‌سازی و به‌معنای پذیرش کلی ایده‌ها، نهادها و قالب‌های مدرن است. دعوی این فرایندها، تعیین قاعده و الگویی برای دگرگونی و پیش‌بینی رویدادهای آینده است. رویکردهای هگلی، اصول هستی‌شناسانه خود را یک ارتباط و تعامل میان جوامع توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته بدست نیاورده بلکه این اصول از منظر درونی مدرنیته و تلقی غرب از «خود و دیگری» حاصل آمده است. در اینجا ما شاهد یک تمایز هستی‌شناسانه بین جوامعی که تحت عنوان سنتی و مدرن از آنها یاد می‌شود، هستیم که مبنای معرفت‌شناسی نظریات توسعه قرار گرفته و آن را قوام بخشیده و رابطه فروتری و برتری جوامع سنتی و مدرن را ترسیم کرده است. محور نظام ارزشی آنها را ارزش‌های اقتصادی و عقلانیت ابزاری تشکیل می‌دهد و بر این مبنای سلسله‌مراتب ارزشی خود را ترسیم می‌نمایند و حکم به فراتری قواعد فرهنگی مبتنی بر عقلانیت و فروتری اصول فرهنگی مبتنی بر سنت، می‌دهد و بر مبنای میزان عام‌گرایی و تمرکزگرایی، به ارزش‌گذاری مؤلفه‌های متناسب به خود و دیگری مبادرت می‌ورزند. به این ترتیب، «همه نظریات توسعه، الگوی ارزشی مدرنیته را تجویز کرده و آن را به‌عنوان اصل معرفت‌شناسانه خود ساخته‌اند». (قوام، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

برخی دیگر از ویژگی‌های رویکرد هگلی به مفهوم پیشرفت در ایران را این‌چنین می‌توان عنوان نمود: یک. آشتی‌ناپذیر بودن سنت و تجدد: جوامع هم‌زمان نمی‌توانند هم توسعه‌یافته باشند و هم عناصر و ارزش‌های سنتی را با خود حمل کنند. سنت و تجدد در این نگاه، مانع‌الجمع است. آشتی‌ناپذیری سنت و تجدد به معنی برجسته‌سازی نگاه‌های ایدئولوژیک در باب پیشرفت و توسعه است.

دو. مترادف بودن پیشرفت و غربی‌سازی: در رویکردهای هگلی، پیشرفت به معنی غربی‌سازی و رسیدن به وضعیت جوامع اروپایی است. مترادف‌دانستن پیشرفت و غربی‌سازی به معنی ترجیح یک تجربه بر تجربه‌های دیگر است. رویکردهای هگلی و مکتب نوسازی - که ریشه در نگاه تک خطی به تاریخ دارند

- این باور وجود دارد که وقتی سخن از توسعه به میان می‌آید، به معنی بسط تجربیات موجود در کشورهای اروپایی و امریکا بر سایر کشورهاست. هرگاه سایر کشورها مثل کشورهای مقصد، تحول و دگرگونی مشابه را پیشه ساخت، امکان توسعه‌یافتگی نیز فراهم خواهد شد، در غیر آن صورت هیچ‌گونه مجال برای توسعه وجود ندارد.

سه. خطی بودن پیشرفت: تغییر، فرایند یک‌سویه و تکاملی است. جامعه انسانی حتماً از یک خط مشخص و روشن می‌گذرد. سیر از بدویت به مدنیت این خط تکاملی در دنیای غرب تجربه شده و هر کشور دیگری که قصد رسیدن به توسعه را دارد باید از همان خط و مطابق با تجربه دنیای مغرب‌زمین حرکت‌شان را عیار بسازند. (Harrison, 1988: 32 - 35) زمانی که حرکت توسعه‌ای یک کشور هم آغاز شد، دیگر امکان بازگشت وجود ندارد. این سخن یادآور گفته لوی در باب توسعه است که ارتباط میان کشورهای توسعه‌نیافته را با توسعه‌یافته به عنوان عامل توسعه در نظر گرفته و می‌گوید: زمانی که ذائقه کشورهای توسعه‌نیافته با پیپسی و کوکاکولای امریکایی آشنا شود، محال است دوباره به آب غیربهداشتی کشورهای خود روی بیاورند. معنی این سخن آن است که در توسعه آغاز مهم است. زمانی که حرکت‌های توسعه آغاز شد، این حرکت لزوماً تکاملی است و هیچ‌گاه تنازلی نیست. ثانیاً امکان برگشت نیز در آن وجود ندارد. (نقیب‌زاده و ارشاد، ۱۳۹۱: ۱۰)

در ایران روشنفکرانی هستند که تحت تأثیر فلسفه تاریخ هگل و به عبارت بهتر، با عادت‌واره هگلی، مفهوم پیشرفت را در ایران براساس ویژگی‌هایی - که ذکر گردید - صورت‌بندی کرده‌اند. باتوجه به آنچه که طباطبایی از ایدئالیسم آلمانی و چارچوب هگلی به‌طور خاص اخذ کرده، می‌توان مهم‌ترین مفاهیم و پیش‌فرض‌ها و شاکله‌های تحلیل وی را به این شکل توضیح داد: اول: توجه فلسفی به تاریخ مبتنی بر ایدئالیسم آلمانی، دوم: اعتقاد به تاریخ جهانی، سوم: تقسیم تاریخ به دوره‌های جدید و قدیم، چهارم: اخذ مفاهیم از غرب و پنجم: از آنجاکه تجربه غرب قابل تعمیم به سایر تمدن‌هاست، اخذ الگوها و ابزارهای موردنیاز برای تحلیل از تجربه غرب و تعمیم به ایران. (فیرحی و علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۲۳۱)

رویکردهای هگلی در ایران مفهوم تاریخ جهانی یا کلی هگل را پذیرفته و معتقدند که باید سرشت آن را درک کرد و خود را با الزامات آن هماهنگ کرد؛ چراکه تاریخ جهانی در غیاب ما راه خود را می‌پیماید و درنهایت خود را بر ما تحمیل می‌کند و تعافل ما چیزی را عوض نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۹) روح جهانی هیچ‌گاه افول نمی‌کند و همواره در تکاپوی و پویندگی است حتی اگر بخشی از تاریخ یا تمدن دچار سکون و بی‌تفاوتی شود. (همو، ۱۳۷۴: ۳۶۳) در مسیر حرکت روح جهانی خللی ایجاد نمی‌شود و جز اینکه آن بخش از تاریخ یا تمدن عقب‌مانده و از قافله پیشرفت جا می‌ماند. (فیرحی و علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۲۳۴)

تاریخ جهانی برای برداشت هگلی از اندیشه تاریخی و تاریخ اندیشه، مفهومی اساسی است که در اندیشه سیدجواد طباطبایی نیز جایگاه مهمی دارد. در یک گزاره کلی باید گفت که طباطبایی در پی راهی برای وصول به تاریخ جهانی است. او این ایده را مطرح می‌کند که ما با خودآگاهی - که آگاهی بر انحطاط ایرانی یعنی عبور از بانندیشگی به بی‌اندیشگی ماست - ایرانی را که این‌گونه پردازش نظری یافته به تاریخ جهانی می‌پیوندانیم. با نوزایش اندیشه ایران رنسانسی را آغاز می‌کنیم و از این وضعیت منحطی به‌در می‌آییم که دیرزمانی در آن گرفتار هستیم. او جوهر ثابتی را در نظر می‌گیرد به نام ایران. این جوهر را چونان ذهن تصور می‌کند و بر آن می‌شود با گذاشتن آن در مسیر یک پدیدارشناسی آگاهی - که مستقل از تاریخ اجتماعی است - این ذهن را به خودآگاهی برساند. (نیکفر، ۱۳۸۵: ۱۱)

به‌نظر می‌رسد کوشش طباطبایی برای برخورد با مسئله تجدد در ایران‌زمین، ترجمان برخورد آگاهانه هگل با تجدد در غرب است. از نظر او، خودآگاهی هگلی برای ما ایرانیان - که می‌خواهیم مسیر مغرب‌زمین را بازکوی و بازروی کنیم - واجب‌تر از هر چیزی است. (همان) در اندیشه سیدجواد طباطبایی از دوره صفویه است که ایران جسماً وارد «تاریخ جهانی» می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۹)

تکوین دولت ملی ایران - به قول والتر هینتس - مربوط به عصر صفویه است و این عصر مقارن است با آغاز تمدن «جدید» غرب که عمود خیمه آن تجدد است. (هینتس، ۱۳۷۸: ۲۰۱) از طرفی، در نگاه هگلی طباطبایی، دریافت سنتی از سنت تعلیق به محال است و با شکل‌گیری دوران جدید در غرب باید متناسب با اقتضائات دوران جدید متحول شد؛ تحولی که در دوران جدید در غرب بوجود آمده است باید به تقدیر تاریخی همه عالم تبدیل شود. به نظر طباطبایی تمدن جدید غربی به همراه فرهنگ آن به شالوده تمدن و فرهنگ جهانی تبدیل شده است. به زعم ایشان باید دستگاه مفاهیم و مقولات را خارج از سنت و الزاماً با توجه به تجربه تجدد در غرب از رویکردهای غربی اتخاذ کنیم. در نگاه وی پیشرفت در نهایت جز با تکیه بر تجربه غربی ممکن نیست؛ زیرا هیچ تمدن دیگری نتوانسته است در عمل راه دیگری را بیابد. بحث درباره پیشرفت باید مبتنی بر ضوابطی باشد که شالوده آن در مغرب‌زمین است. پیشرفت جز با تفکر و اندیشه تجدد امکان‌پذیر نیست. به نظر طباطبایی اگر برخی از کشورها همچون ژاپن و کره پیشرفت کرده‌اند به علت قرار گرفتن آنها در حوزه تمدن غربی و از نظر فرهنگی به مبادی تجدد گردن نهادن است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲)

۳. رویکرد پست‌مدرن و مقوله پیشرفت در ایران

تحت تأثیر معرفت‌شناسی دوره پسامدرن، منطق دوانگاران خود و دیگری نفی می‌شود؛ تقریر فراروایت‌ها

فروپاشیده می‌گردد؛ و ترقی و رهایی و روایت تک‌خطی از تاریخ به پرسش کشیده می‌شود. هر مفهوم و روایتی که نسبتی با این موضوعات داشته است نیز متزلزل می‌شود. (قرلسفلی، ۱۳۷۶: ۱۵)

در رویکردهای پسامدرنی پیشرفت یک معنای جهان‌شمول و همه‌جا صادق ندارد و شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، ارزش‌ها و در یک کلام، شرایط زمانی و مکانی در آن موثر است. (روسائو، ۱۳۸۰: ۱۷)

به نظر پست‌مدرن‌های ایرانی، نادیده گرفتن این واقعیت می‌تواند به بروز ناهنجاری‌ها و تناقض‌هایی در جوامعی که به کپی‌برداری از الگوهای پیشرفت سایر کشورها - بدون توجه به شرایط بومی کشور محل اجرای الگوی پیشرفت - می‌پردازند، منجر شود. از این‌رو در دهه‌های اخیر گروهی از روشنفکران منتقد که بسیاری از پست‌مدرن‌های ایران نیز از آنها تأثیر می‌گیرند، رویکردهای جدیدی را به‌منظور فهم مبانی معرفت‌شناختی مفهوم پیشرفت و گفتمان پیشرفت و توسعه آغاز کرده‌اند. علاوه بر ادوارد سعید، آرتور شبر، تیموتی میچل، ندروین پیترز، آرتور اسکوبار، رویکردهای هگلی و تک‌خطی را به «اروپامداری» متهم می‌کنند. (لایون، ۱۳۸۰: ۲۲) پرسش‌های آنان باتوجه‌به بررسی‌های مربوط به جوامع غیرغربی طرح می‌گردد. به‌همین دلیل برای شالوده‌شکنی آن نیز سلسله‌مراتب ارزشی در متافیزیک غرب را مورد پرسش قرار می‌دهند. پیشرفت از منظر رویکردهای پست‌مدرن، استراتژی است که هدف آن، حفظ هژمونی غربی است. (Escobar, 1995: 37)

از نظر اندیشمندان رویکرد پست‌مدرن در ایران، گفتمان پیشرفت، روابط مبتنی بر سلطه و بهره‌کشی را عقلانی می‌کند؛ نقش عوامل خارجی را در «توسعه‌نیافتگی» نادیده می‌گیرد و درنهایت تصویری از جوامع غیرغربی عرضه می‌کند که بر مبنای آن، این جوامع تا آخر، نیازمند ارشاد و راهنمایی «جهان توسعه‌یافته» هستند. (احمدیان و نوری، ۱۳۹۰: ۹۱) بدین‌گونه گفتمان پیشرفت، جوامع غیرغربی را در نسبت با جهان اول «غیر» معرفی می‌کند و متعاقباً در چارچوب روابط دانش - قدرت به بررسی آن می‌پردازد. برهمین اساس، چنین تلقی می‌شود که رویکردهای تک‌خطی، با نگرشی گفتارمحورانه دچار نوعی تک‌گویی و روایتگری شده است؛ گفتمانی که مبتنی بر تمایزهای دوگانه «ما» و «دیگری» است. (فکوهی، ۱۳۷۸: ۱۴) اگر بدین‌منظور به این مقوله بپردازیم، درمی‌یابیم که از این جهت «غرب» برساخته‌ای تاریخی است و نه جغرافیایی. منظور از «غربی» آن نوع جوامعی‌ای است که با مشخصات توسعه‌یافته، صنعتی، شهری، سرمایه‌دار، سکولار و مدرن از سایرین متمایز می‌شوند. (هال، ۱۳۸۶: ۶۹)

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. درنتیجه امروزه هر جامعه‌ای در هر کجای نقشه جغرافیا، که از این ویژگی‌ها برخوردار باشد، می‌توان گفت

که به غرب تعلق دارد. (آدلمن و هاوگرود، ۱۳۸۶: ۱۵۴) بنابراین در پس خلق فراروایت توسعه و صورت‌های گفتمانی مدرنیته، مفهوم «جهان سوم» برساخته می‌شود که بر رابطه دانش - قدرت استوار است. (Friedman, 1992: 37)

ساخت جهان سوم از خلال گفتمان‌ها و رویه‌های توسعه، باید در ارتباط خویش با تاریخ وسیع‌تر مدرنیته غربی که به نظر می‌رسد توسعه یکی از آخرین و زیرکانه‌ترین فصول آن بوده است نگریسته شود. (Escobar, 1995: 29) از این نظرگاه، پیشرفت می‌تواند به‌عنوان دستگاهی توصیف شود که اشکالی از دانش درباره جهان سوم را با استعمال اشکالی از قدرت و مداخله‌گری، به یکدیگر پیوند می‌دهد که به ایجاد و تصویرگری جهان سوم منتج می‌شود. (frangie, 2011: 86) این نوع گفتمان‌های غربی، جهان سوم معاصر را در سکوت بنا می‌کند، بدون آنکه ما متوجه آن بشویم. (ازکیا، ۱۳۶۷: ۱۸۱) بر این اساس رویکردهای پست‌مدرن در امر پیشرفت با استفاده از مفاهیم فوکویی قدرت، دانش و گفتمان، دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تلاش می‌کند تا مفهوم پیشرفت را از نو صورت‌بندی کند. رویکردهای پست مدرن در ایران نیز به این موضوع اشاره می‌کنند که چگونه مفهوم پیشرفت در سلسله‌مراتب کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، باعث می‌شود که کشورهایی که عنوان پیشرفته‌تر دارند در یک سلسله‌مراتب فوقانی و تحطانی، نیاز کشورهای در حال توسعه را به سوی خود جلب می‌کنند تا کشورهای توسعه‌یافته به آنها کمک کنند. (خوشروزاده، ۱۳۸۳: ۳۲)

همان‌طور که اشاره شد این نگاه پست‌مدرن در صورت‌بندی مفهوم پیشرفت تأکید می‌کند که گفتمان توسعه اغلب قوم‌مدارانه (اروپامحور) جهان‌شمول و براساس مدل‌های غربی است و با توجه به منابع محدود دنیا، بر این امر تأکید می‌کند که راه درست همان راه غرب است، و استفاده از زمینه‌های محلی، فرهنگی و تاریخی مردم باعث می‌شود تا آنها در جهل مفرط توسعه‌نیافتگی و بی‌ثباتی باقی بمانند. (Willis, 2005: 111-113)

اساس کار رویکردهای پست‌مدرن ترویج کثرت‌گرایی در ایده‌های مربوط به توسعه است و درواقع آنها تأکید می‌کنند که مکتب توسعه با رویکرد هگلی، توسعه را در خود توسعه می‌بیند، اما رویکرد پست‌مدرن توسعه را در جنبه همگانی و مردمی آن می‌بیند. (Shaffer, 2012: 177)

ازجمله نقاط شروع و مفروضات اساسی اندیشه پست‌مدرنی در امر پیشرفت، این است که طبقه متوسط، سبک زندگی غربی و همه مشتقات آن از جمله خانواده هسته‌ای، مصرف انبوه، زندگی در حومه شهر، فضای گسترده خصوصی و ... نه واقع‌گرایانه است و نه یک هدف مطلوب برای اکثریت جمعیت جهان. در این بعد، معنای توسعه به‌عنوان، نابودی عمدی فرهنگ بومی و دیگر روش‌های زندگی پر بار

است که رویکردهای هگلی برای رسیدن به سبک غربی تبلیغ می‌کند. (Pieterse, 2000: 181 - 182)

بنابراین رویکرد پست‌مدرن، با نقد مسیر خطی توسعه، خواستار تنوع بخشیدن به چشم‌انداز و اولویت‌های فرهنگی هستند. هرگونه نگاه یک‌دست و خطی نسبت به توسعه مردود است و هیچ‌گاه نباید برای رسیدن به قانون واحد و جهان‌شمول و به‌عبارت بهتر، نسخه‌های یک‌دست در پیشرفت کوشش نمود. کوشش‌های معطوف به یک‌دستی و خطی بودن توسعه، بدون در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و اقتضات محیطی آنها، به معنی انحراف و نادیده گرفتن عوامل و تفاوت‌های فرهنگی است. درحالی‌که این تفاوت‌ها یک امر واقعی بوده و با انکار آن نمی‌توان معادلات عینی را تغییر داد. (هریسون، ۱۳۷۷: ۹۶)

لذا اصل در پذیرش تعدد الگوهاست. افرادی که تاریخچه متفاوتی دارند متفاوتند و از اساس هم متفاوتند. نگاه تاریخی داشتن به توسعه به دلالت التزامی به ما می‌فهماند که در درون توسعه، ارزش‌ها و اقتضات زمانی و مکانی وجود دارد که فهم پیشرفت و توسعه از رهگذر همان اقتضات میسر است بدون در نظر گرفتن اقتضات زمانی و مکانی توسعه، ورود به دروازه پیشرفت ناممکن خواهد بود. (فکوهی، ۱۳۷۷: ۱۲۱)

در نتیجه یک‌دست کردن جوامع انسانی به بهانه توسعه غیرممکن است زیرا توسعه در متن خود ارزش‌ها و ایده‌های عصری یک مقطع را جای داده است که فهم آن وابسته به فهم ارزش‌های درهم‌تنیده و ایده‌های مسلط آن دوره است و چه‌بسا که میان ارزش‌های یک دوره با دوره دیگر انقطاع و گسست وجود داشته باشد و بلکه پاره‌ای از ارزش‌های اجتماعی در یک جامعه از طریق گسست با ارزش‌های پیشین آن جامعه موجود می‌آید. در نتیجه نمی‌توان توسعه را در یک سلسله به‌هم‌پیوسته از ارزش‌ها و ایده‌ها ثابت و عام مورد مطالعه قرار داد. (عاملی، ۱۳۸۸: ۴۵)

پیشرفت یک ایده در یک تاریخ مشخص است که امکان کاربست آن در تاریخ و در عصر دیگر بدون در نظر گرفتن تمهیدات لازم آن عصر، ممکن نخواهد بود. (باومن، ۱۳۸۴: ۱۶۰) بر این اساس رویکرد پست‌مدرن به توسعه - که در متون توسعه‌ای از آن با عنوان رویکرد مشارکت اجتماعی نیز نام برده می‌شود - خواستار ساختار شکنی از معرفت مسلط و غالب توسعه خطی است که با عنوان نظریه‌های جهان‌شمول، بی‌طرف و علمی پردازش شده است. (Gellner, 1992: 317)

۴. شالوده‌شکنی رویکردهای غیربومی و صورت‌بندی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی بر مبنای اصول و تعالیم دین اسلام، سرآغاز دوران جدیدی در تاریخ ایران و جهان اسلام محسوب می‌شود؛ زیرا این انقلاب، نویدبخش تلاش برای دستیابی به الگوی نوینی از حکومت الهی در عصر حاضر، در مقابل الگوهای رایج حاصل از گفتمان مدرنیته غالب غربی بود.

با پیروزی انقلاب اسلامی، تغییر شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، برای اولین بار زمینه مناسب برای بررسی و طرح مباحث و مفاهیم مختلف علمی از دیدگاه اسلامی فراهم گردید. بازسازی تمدن اسلامی و اعاده هویت و عزت به مسلمانان، طراحی و ارائه الگوهای مختلف برای اداره امور مختلف جامعه اسلامی در عصر حاضر، بازتولید فرهنگ سیاسی و دینی و ارائه دانش نوین با تأکید بر منابع اسلامی، هویت‌شناسی و هویت‌سازی در عرصه‌های مختلف مورد توجه اندیشمندان بوده است.

هواداران نگرش بومی معتقدند که الگوی پیشرفت در ایران باید با توجه به ویژگی‌های تاریخی و ارزش‌های بومی کشور طراحی گردد. در همین راستا یکی از موضوعات مورد تأکید این گروه، محتوا و الگوی پیشرفت است که به تفصیل در نقد جهت‌گیری و الگوهای غربی و تک‌خطی رایج توسعه و تعارضات آن با بخش‌هایی از آموزه‌های اسلام و قرآن سخن می‌گوید؛ از جمله مسئله اصالت لذت، اصالت مصرف، اسراف و تبذیر، فقر و تکاثر، تخریب طبیعت و غیره. آوینی معتقد است که باید به دنبال توسعه‌ای بود که از خاستگاه دینی (نه سکولار)، با نگاه جامع به انسان (نه انسان صرفاً غریزه) و با لحاظ اهداف اجتماعی - سیاسی اسلام تدوین شود. (آوینی، ۱۳۷۶: ۲۳۰) همچنین الگوی بومی پیشرفت، نمودی از عدم‌پذیرش طرح مدرنیته غربی و الگوی توسعه غربی است. از این رو مهم‌ترین گامی که در طرح الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت برداشته شده، نفی انگاره‌ها و مفروضه‌های فرانظری و بنیادین الگوی توسعه غربی اعم از هگلی و پست‌مدرن است؛ بنابراین در گام نخست، تبعیت و اقتباس محض از غرب را نفی و طرد می‌کند؛ اما این بدان معنا نیست که فرایند طی شده در غرب را نادیده گرفته، برای دستیابی به تحول و پیشرفت در جامعه، از بخش‌هایی که با مبانی تمدنی ما اختلاف ندارد، به تدوین الگوی مناسب اقدام کنیم؛ یعنی نگاهی تطبیقی میان این طرح و الگوی توسعه غربی، ما را به مقایسه و بیان اصول و مفروضه‌های دو طرح می‌کشاند.

در واقع، رویکردهای بومی به پیشرفت در ایران، با نقد الگوهای رایج غربی و نگاه‌های خطی در امر توسعه معتقد به طراحی و ساختن الگوی توسعه بومی با تأکید بر فرهنگ و هویت اسلامی و ایرانی به‌عنوان بدیلی برای الگوهای ارائه شده غربی می‌باشند. (قرلسفلی، ۱۳۷۶: ۱۲۲)

طبقه‌بندی گذشته امور به سنتی و مدرن، خود از متافیزیک دوران مدرن برمی‌خاست و ما متأثر از این متافیزیک، تصور می‌کردیم که جهان در تحولی تک‌خطی از سنت به مدرن قرار دارد. فکر می‌کردیم سنت منزل‌هایی است که باید هرچه زودتر پشت سر گذشته شود تا هرچه سریع‌تر به دنیای مدرن متصل شویم. امروزه، نه اروپا قلب جهان است و نه امریکا، هر دو خصلت اوتوپییایی خود را از دست داده و

نگاهی انتقادی به خود دارند. ما هم لازم است به خود با تأمل بنگریم. امروزه سنت، جدی‌تر از گذشته، می‌تواند مورد تأمل قرار گیرد و دیگر همچون منزلی بازدارنده به حساب نمی‌آید. به هر حال ما هستیم و ادبیات مدرن که به جهان سوم و دولتمردان آن تزریق شده است و آنان از این منظر در تاریخ معاصر وضعیت خود را دیده‌اند؛ مدیران و تکنوکرات‌ها و رهبران جهان سوم دغدغه‌شان این بود که فاصله خود را با غرب کم کنند و این مسئله پدیده‌ای را به نام غرب‌زدگی، خودباختگی و خودبیگانگی به وجود آورد. راهکار انقلاب، الگوگیری از توسعه مدرن و غرب‌محور نبود، بلکه بازگشت به توسعه و پیشرفت اسلامی با اتکا به هویت و امت اسلامی، ساختار قدرت سیاسی را - که در حاشیه جهان مدرن شکل گرفته بود - فروریخت (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۷۲) اساساً و به طریق اولی سنت این موقعیت را می‌یابد که خود را عرضه کند و دین می‌تواند، به‌عنوان مهم‌ترین شالوده عرصه فرهنگ، موضوعیت یابد. (عبادیان، ۱۳۸۵: ۶۲)

این‌چنین است که شاید بتوان الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را هم به‌خوبی صورت‌بندی کرد. رهبر انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان مبتکر اصلی این الگو، شاخص‌های پیشرفت کشور را شامل شاخص‌های مشترک با دیگران و شاخص‌های ویژه ملت ایران می‌داند. ایشان معتقدند که پیشرفت براساس الگوهای غربی، هم غلط است و هم خطرناک. این الگوها با شرایط و اصول خود آنها سازگار هستند و در ضمن، به‌رغم آنکه آنها را به قدرت و ثروت رسانیده است، اما با قربانی کردن اخلاق و معنویت، بشریت را دچار فاجعه کرده‌اند و لذا الگوهای ناموفقی بوده‌اند. ایشان بر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تأکید دارند که از طرفی بر مبانی نظری و فلسفی اسلام و مبانی انسان‌شناختی اسلام استوار است که پیشرفت مادی را به‌عنوان وسیله مطلوب می‌داند، اما هدف را رشد و تعالی انسان می‌داند و از طرف دیگر، فکر و ابتکار ایرانی آن را به دست آورده است. (رفیعی آتانی، ۱۳۹۵: ۱۱۳) آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند که برخی جوامع غربی اگرچه پیشرفت‌هایی نیز داشته‌اند اما پیشرفت‌ها تا اعماق آن جوامع نفوذ نکرده و به «اخلاق، عدالت، معنویت و امنیت» منتهی نشده است. بنابراین، باید الگوی پیشرفت بومی خود را متکی بر مبانی اسلامی و فرهنگ ایرانی تعریف و ارائه کنیم.^۱

نخستین ضرورت جهت تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت در نگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ناکارآمد بودن الگوهای غربی در امر پیشرفت است. نقد الگوهای غربی پیشرفت اعم از مدرن یا پست‌مدرن، در نگاه ایشان به ماهیت غیردینی و مادی این الگوها اختصاص دارد. در نگاه‌های غربی، نه‌تنها از آموزه‌ها و ارزش‌های دینی صحبتی به میان آورده نمی‌شود، بلکه اساساً ضدیت با دین و الهیات نیز به وفور موج می‌زند. این در حالی است که اسلام، هم به پیشرفت مادی و اقتصادی توجه دارد و هم به بعد

۱. دیدار اعضای شورای عالی «مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»؛ رهبر انقلاب: ۶ / ۲ / ۱۳۹۵

معنوی و متعالی انسان، و هریک را بدون دیگری ناقص و ناکارآمد می‌داند. (جعفری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۱۴) ایشان همچنین پیشرفت را برای همه کشورها و همه جوامع عالم، دارای یک الگوی واحد ندانسته و مبانی معرفتی، فلسفی و اخلاقی هر جامعه و هر ملتی و نیز شرایط گوناگون - انسانی، طبیعی، تاریخی، جغرافیایی، جغرافیای سیاسی و شرایط زمانی و مکانی - را در ایجاد الگوهای پیشرفت، اثرگذار می‌دانند. (آیت‌الله خامنه‌ای، اولین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹)

رویکردهای بومی به پیشرفت در ایران، نشان می‌دهد که الگوی مدرنیته غربی چه در قالب کلاسیک و چه در قالب‌های متأخر آن تنها الگوی موجود توسعه نیست و نظام‌های سیاسی و فرهنگی متنوع می‌توانند الگوی بومی خود را در متن اجتماعی خود دنبال کنند. براساس نگرش‌های بومی به فلسفه تاریخ، و به اعتقاد اندیشمندان بومی‌نگر در ایران، نسخه‌های ارائه‌شده برای توسعه و پیشرفت کشور بدون در نظر گرفتن تجربه‌های خاص ایرانی در سیاست، فرهنگ و اقتصاد و تأکید بر تکرار تجربه‌های غرب، امری محکوم به شکست می‌باشد. (فوزی، ۱۳۷۸: ۶۱)

زیست غربی به انحای مختلف، قابل نقد است و نمی‌توان آن را همانند گذشته، الگویی مطلق در باب توسعه‌یافتگی دانست. اروپا و به‌طور کلی غرب، به‌عنوان قلب و قبله عالم، از چشم افتاده است؛ از این رو می‌توان و باید، ابعاد درهم‌تنیده این زندگی را از هم تفکیک کرد. (نکوروح، ۱۳۷۸: ۱۲۹) بر این اساس مهم‌ترین ادعای «رویکردهای بومی در ایران نیز درباره مفهوم پیشرفت، اعتقاد به طراحی الگوی توسعه بومی» است که به معنی این است که نباید الگوی توسعه را منحصر به یک نمونه و آن هم از نوع غربی آن دانست. شرایط تاریخی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی در دنیای غرب، منجر به شکل‌گیری جامعه‌ای از نوع غربی آن شده و ما امروزه باید با مطالعه این نمونه و بر مبنای مقتضیات بومی و آموزه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود، الگوی مورد نیاز برای پیشرفت ایران اسلامی را پایه‌گذاری کنیم. (نجم‌آبادی، ۱۳۷۷: ۵۳)

الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت ماهیتاً با آنچه عالم غرب از مکاتب فکری همچون لیبرالیسم، مارکسیسم و رویکردهای مدرن و پست‌مدرن اتخاذ می‌کند، تفاوت زیادی دارد. الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت مورد نظر رهبر انقلاب اسلامی یک منظومه جامع و فراگیر است که تماماً ریشه در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی دارد و نه یک گفتمان تاریخی بدان‌گونه که گفتمان پست‌مدرن ادعای مسلط شدن آن را دارد.

نتیجه

از زمانی که توجه علوم انسانی و اجتماعی به بحث پیشرفت جلب شد، بسیاری از محققان ایرانی با مبانی

فکری هگلی و متعلق به دوران مدرنیته چنین فرض کردند که راه توسعه و پیشرفت یکی است و آن راهی است که کشورهای غربی طی کرده‌اند. لذا با اتخاذ رویکرد تک‌خطی به تاریخ به بازتولید نسخه‌های غربی و مکتب‌نوسازی و ارائه نسخه‌هایی شبیه به آنچه که در غرب تجربه شده است در ایران نمودند. از سویی دیگر، رویکردهای پست‌مدرن در ایران، به این موضوع اشاره می‌کنند که چگونه مفهوم پیشرفت در سلسله‌مراتب کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، باعث می‌شود که کشورهای که عنوان پیشرفته‌تر دارند در یک سلسله‌مراتب فوقانی و تحطانی، نیاز کشورهای در حال توسعه را به‌سوی خود جلب می‌کنند تا کشورهای توسعه‌یافته به آنها کمک کنند.

رویکرد پست‌مدرن، با نقد مسیر خطی توسعه، خواستار تنوع بخشیدن به چشم‌انداز و اولویت‌های فرهنگی هستند. بر این اساس مهمترین ادعای «رویکرد پست‌مدرن‌ها در ایران درباره مفهوم پیشرفت، اعتقاد به طراحی الگوی غیرخطی» است که به معنی این است که نباید الگوی توسعه را منحصر به یک نمونه و آن‌هم از نوع غربی آن دانست.

اما از نظر رویکردهای بومی، بدون در نظر گرفتن اقتضات زمانی و مکانی پیشرفت، ورود به دروازه پیشرفت ناممکن خواهد بود. شرایط تاریخی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی در دنیای غرب، منجر به جامعه‌ای از نوع غربی آن شده و ما امروزه باید با مطالعه این نمونه و بر مبنای مقتضیات بومی و آموزه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود، الگوی مورد نیاز برای پیشرفت ایران اسلامی را پایه‌گذاری کنیم. بر این اساس و با چنین نگاهی می‌توان الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را نیز به علت تأکید بر توجه به ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی ایران نوعی رویکرد بومی به‌حساب آورد. اندیشمندان این نوع تفکر معتقدند نمی‌توان از فرآیند پیشرفت خطی، محتوم و جبری یا غیرخطی به سبک غرب، سخن به میان آورد.

در ایران پس از انقلاب اسلامی و با تغییر شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، برای اولین بار زمینه مناسب برای بررسی و طرح مباحث و مفاهیم مختلف علمی از دیدگاه اسلامی فراهم گردید. در عصر حاضر، بازتولید فرهنگ سیاسی و دینی و ارائه دانش نوین با تأکید بر منابع اسلامی، هویت‌شناسی و هویت‌سازی در عرصه‌های مختلف مورد توجه اندیشمندان بوده است. در ایران پس از انقلاب با شالوده‌شکنی زیست غربی و رویکردهای غیربومی و غربی به پیشرفت در کنار طرح الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت منطبق با زمینه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه اسلامی، به طراحی و ساختن الگوی پیشرفت بومی با تأکید بر فرهنگ و هویت اسلامی مبادرت ورزیده است. لکن الگوی اسلامی - ایرانی علی‌رغم شباهت در برخی از موارد به الگوی پست‌مدرن، با آن تفاوت

معرفت‌شناسانه دارد. درحقیقت این الگو برخلاف نگاه پست‌مدرن که قائل به گسست‌های تاریخی و شکل‌گیری گفتمان‌های مختلف است، با نگاهی به هویت اسلامی - ایرانی، از یک‌سو به پیوستگی تاریخ باور دارد اما این پیوستگی، متفاوت از پیوستگی نگاه خطی در رویکرد هگلی است.

منابع و مأخذ

۱. آدلمن، مارک و آنجلیکو هاوگرود، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی توسعه*، ترجمه و تلخیص احسان شاقاسمی، تهران، مرکز ملی مطالعات جهانی شدن.
۲. آوینی، مرتضی، ۱۳۷۶، *توسعه و میانی تمدن غرب*، تهران، ساقی.
۳. احمدیان، قدرت و مختار نوری، ۱۳۹۰، «گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی ایران: بازخوانی و ساختارشکنی الگوی توسعه مدرن»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال هشتم، ص ۹۱ - ۱۱۴.
۴. ازکیا، مصطفی، ۱۳۶۷، «نظریه‌های توسعه‌نیافتگی»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، ش ۱، ص ۱۹۲ - ۱۷۵.
۵. استونز، راب، ۱۳۸۸، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.
۶. اسکات، لش، ۱۳۸۴، *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز.
۷. باومن، زیگمونت، ۱۳۸۴، *اشارت‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، ققنوس.
۸. برمن، مارشال، ۱۳۷۹، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
۹. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۸، «بومی‌سازی جامعه‌شناسی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۴، ص ۷۹ - ۶۱.
۱۰. پدرام، مسعود، ۱۳۷۵، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران، گام نو.
۱۱. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۷، «فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان»، *روزنامه ایران*، سال پنجم، ش ۱۲۲۵، ص ۶.
۱۲. _____، ۱۳۹۰، *پسا سیاست: نظریه و روش*، تهران، نشر نی.
۱۳. جعفری‌نژاد، بهمن شعیب و علیرضا گلشنی، ۱۳۹۵، «ضرورت‌های تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت از نظر آیت‌الله خامنه‌ای»، *فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، سال پنجم، ش ۱۲۹، ص ۱۱۹ - ۱۰۷.
۱۴. جهانبخش، بهنام، ۱۳۷۵، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران، فرزانه روز.
۱۵. چالمرز، آلن، ۱۳۷۴، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، علمی فرهنگی.
۱۶. خوشروزاده، جعفر، ۱۳۸۳، «انقلاب اسلامی از نظریه‌پردازی توسعه تا توسعه نظریه‌پردازی»، *فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی*، ش ۱۹، ص ۱۷۶ - ۱۵۷.

۱۷. رفیعی آتانی، عطاءالله، ۱۳۹۵، ماهیت پیشرفت اسلامی از منظر امام خمینی علیه السلام، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ش ۱۷، ص ۱۱۳ - ۹۳.
۱۸. روسائو، پائولین، ۱۳۸۰، پست‌مدرنیسم و علوم اجتماعی، ترجمه محمدحسین کاظم‌زاده، تهران، آتیه.
۱۹. ساراپ، مادن، ۱۳۸۲، راهنمایی مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
۲۰. سریع‌القلم، محمود، ۱۳۸۵، عقل و توسعه‌یافتگی (مبانی ثابت پارادایم توسعه)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. سلیمی، اصغر، ۱۳۷۸، گفتمان در اندیشه فوکو، کیهان فرهنگی، ش ۲۱۹.
۲۲. سینگر، پیترو، ۱۳۷۵، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۲۳. ضمیران، محمد، ۱۳۸۷، میش فوکو: دانش و قدرت، تهران، هرمس.
۲۴. طالب، مهدی و موسی عنبری، ۱۳۸۵، «دلایل ناکامی نظام برنامه‌ریزی توسعه در ایران عصر پهلوی دوم»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۷، ص ۲۰۳ - ۱۸۱.
۲۵. طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۲، «میزگرد بحران هویت، باطن بحران‌های معاصر: نامه فرهنگ، ش ۹، ص ۲۷ - ۸».
۲۶. _____، ۱۳۷۴، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو.
۲۷. _____، ۱۳۸۵، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر.
۲۸. عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۸، جهانی‌شدن‌ها، مفاهیم و نظریه‌ها، تهران، وزارت ارشاد.
۲۹. عبادیان، احمد، ۱۳۸۵، «جایگاه رشته علوم سیاسی در تحقق الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، تهران، دومین کنگره پیشگامان پیشرفت، ص ۴۲ - ۲۵.
۳۰. فکوهی، ناصر، ۱۳۷۷، «کاربرد انسان‌شناسی سیاسی در کشورهای در حال توسعه»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۱۱، ص ۱۳۵ - ۱۲۱.
۳۱. فکوهی، ناصر، ۱۳۷۸، از فرهنگ تا توسعه با تأکید بر مسائل توسعه، تهران، فردوس.
۳۲. فلاح رفیع، علی پائیز، ۱۳۸۳، «تحلیل پدیدارشناسی هگل، ابعاد و تأثیرات آن در آموزش و پرورش»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۵، ص ۱۳۲ - ۱۰۹.
۳۳. فوزی، یحیی، ۱۳۷۸، «مذهب و توسعه در ایران: بررسی سه دیدگاه پس از انقلاب اسلامی ایران»، پژوهشنامه متین، ش ۲، ص ۲۱۹ - ۲۰۵.

۳۴. فوکو، میشل، ۱۳۹۰، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
۳۵. _____، ۱۳۸۰، *نظم‌گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
۳۶. _____، ۱۳۸۸، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
۳۷. _____، ۱۳۹۲، *نیچه، تبارشناسی، تاریخ در تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
۳۸. _____، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
۳۹. فیرحی، داوود و علی‌علی حسینی، ۱۳۸۹، «عادت‌واره هگلی و گذار از سنت در ایران معاصر»، *رهیافت سیاسی و بین‌المللی*، ش ۲۲، ص ۷۹-۵۲.
۴۰. قزلسفلی، محمدتقی، ۱۳۷۶، «پست‌مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۱۲۱ و ۱۲۲، ۶۳-۵۰.
۴۱. قوام، عبدالعلی، ۱۳۸۳، *جهانی‌شدن و جهان سوم*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۴۲. کوهن، تامس، ۱۳۸۹، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۴۳. کوزنزی هوی، دیوید، ۱۳۸۰، *فوکو در بوته نقد*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
۴۴. لایون، دیوید، ۱۳۸۰، *پسا مدرنیته*، محسن کریمی، تهران، آشیان.
۴۵. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۰، *درباره هگل و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر.
۴۶. منوچهری، عباس، ۱۳۷۴، «تقابل سنت و مدرنیسم، مروری تحلیلی بر متون توسعه»، *مجله خاورمیانه*، سال دوم، ش ۴، ص ۹۷-۶۹.
۴۷. نجم‌آبادی، افسانه، ۱۳۷۷، «بازگشت به اسلام، از مدرنیسم به نظم اخلاقی»، ترجمه عباس کشاورزی شکری، *پژوهشنامه متین*، ش ۱، ص ۳۸۲-۳۵۹.
۴۸. نقیب‌زاده و ذاکر حسین ارشاد، ۱۳۹۱، «الزامات و دستاوردهای روش‌شناسی توسعه»، *مجله توسعه اجتماعی ایران*، ش ۱، ص ۲۱-۷.
۴۹. نکوروح، محمود، ۱۳۷۸، *در جست‌وجوی هویتی تازه*، تهران، چاپخش.
۵۰. نوریس، کریستونر، ۱۳۸۰، *شالوده شکنی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر شیرازه.
۵۱. نیکفر، محمدرضا، ۱۳۸۵، «هویت و ایدئولوژی»، *نگاه نو*، ش ۶۹.

۵۲. هاشمی، محمدمنصور، ۱۳۸۱، *صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل*، تهران، کویر.
۵۳. هال، استوارت، ۱۳۸۶، *غرب و بقیه: گفتمان و قدرت*، ترجمه محمود متحد، تهران، آگه.
۵۴. هریسون، دیوید، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی نوسازی و توسعه*، ترجمه علیرضا کلدی، تهران، نشر دانشگاه علوم بهزیستی.
۵۵. هگل، ویلهلم فردریش، ۱۳۵۶، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی تهران.
۵۶. هینتس والتر، ۱۳۷۸، *تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
۵۷. هیوبرت دریفوس، رابینو پل، ۱۳۸۷، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۵۸. ون پل، ۱۳۷۹، *میشل فوکو تاریخ را دگرگون می‌کند*، بهنام جعفری و حامد فولادوند، در ماهنامه بخارا، ش ۱۱، ص ۶۱ - ۵۲.
59. Escobar, Arturo, 1995, "Encountering Development": *The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University
60. Forrest. E. and haufmann, Walter Baird (1996): *Fron Plato to Derrida*, Vol. IV, Prentice Hall. New jersey.
61. Frangie, Samer, 2011, "Post-Development, Developmental State and Genealogy: condemned to developed?", *Third world Quarterly*, vol. 32.
62. Friedmann, J, 1992, "The end of the Third World", *Third World Planning Review*, vol. 14.
63. Gellner, Ernest, 1992, "*Postmodernism, reason and religion*", Psychology Press
64. Harrison, David (1988) *The sociology of Modernization and Development* London: Unwin Hyman.
65. Hegel, Georj.w.f, 1975, *Encyclopedia of philosophy*, new York.
66. _____, 1977, "*Lectures on The Philosophy of world history*", by H.B nibest, Cambridge university press.
67. _____, 1982, *Lectures on history of philosophy*, Haldane and simpson, London.
68. Pieterse. J. N, 2000, "After post-development", *Third World Quarterly*, Vol. 21.
69. Pye, Lucian, 1960, *Political Culture And Political Development* Princeton University Press.
70. Shaffer, Paul, 2012, "Post-development and Poverty: an assessment", *Third world quarterly*, Col. 33.
71. Willis, Katie, 2005, "*Theories and Practices of Development*", New York, Routledge

