

PROGRESSIVENESS IN THE PRESENT EPOCH

<http://www.ghandchi.com/352-taraghikhahi-plus.htm>

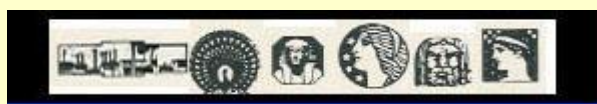
متن پیشگفتار بزبان انگلیسی

<http://www.ghandchi.com/352-taraghikhahiEng.htm>

ترقی خواهی در عصر کنونی (متن کامل)-ویرایش دوم



سام قندچی



Progressiveness in the Present Epoch-Second Edition

فهرست مطالب

[پیشگفتار 2004](#)

[سراغاز](#)

[افکار روشفکران ایران و تطور انقلاب اسلامی](#)

[گروه بندیهای سیاسی و مفاهیم ترقی خواهی](#)

[ترقی و پیشرفت در عرصه اعتقادات](#)

[صوفیگری اسلامی و اندیشه ترقی](#)

[آینده نگری مدرن](#)

[تمدن نوین و جنبش عصر جدید](#)

پیشگفتار 2004

متن اولیه این رساله را در سال 1984 نوشتم، و از 20 نوامبر 1987 تا 8 ژانویه 1988 در هفته نامه ایران تایمز واشنگتن چاپ شد. اگر من این رساله را امروز مینوشتم، بیشتر آنرا به همینگونه که هست مینوشتم، بغیر از بخش آخر.

در قسمت آخر، درباره جنبش تمدن جدید، من در آنزمان نوشته بودم که در نفي جامعه صنعتي امروز، اکثر آنها که خود را جنبش عصر جدید مینامند، در یک واپس گرایی، بسوي دیدگاه هاي ماقبل صنعتي، به عقب میروند، نظیر اکثر شرکت کنندگان در انقلاب 1357 ایران، بجای آنکه بسوي جامعه قرصنعتي آینده به پیش بروند. جنبش عصر جدید، در مقایسه با آینده نگری، بیشتر و بیشتر از علم دور شده است.

امروزه آینده نگرها، اساساً کوشش های خود برای درک تغییرات عصر ما را ادامه داده و جلو میروند، در صورتیکه آنهایی که در جنبش عصر جدید هستند، همانگونه که 20 سال پیش در این رساله نوشتیم، بیشتر و بیشتر بسوی خرافات و دیدگاه های عقب مانده میروند.

طرفداران جنبش عصر جدید، من را به یاد جلال آل احمد در ایران میاندازند، که در مخالفتش با غرب گرایی، به دیدگاه نفي ترقی و صنعتی شدن رسید، و بازگشت به جامعه کشاورزی ماقبل صنعتی را، ترویج میکرد.

در مقایسه، آینده نگرها، نظیر متفکرین رنسانس و قرن نوزدهم، که در یک تحول نوین تمدن بشر قرار داشتند، به جلو نظر داشته، و سعی در درک ابعاد جامعه فراصنعتی دارند، و طلوع مشابه عصر نوینی در قرن بیست و یکم را مطرح میکنند، نظیر آنچه من در مقاله [ابزار هوشمند](#) ذکر کرده ام.

لطفاً به کتاب های بسیار زیادی که آینده نگرها در عرصه های مختلف، راجع به تغییرات مربوط به این تحول تاریخی نگاشته اند در [لیست کتاب انجمن جهان آینده](#) و نیز در [لیست کتاب ایرانسکوپ](#) توجه کنید.

همانگونه که میتوان دید، در سطح جهانی، نظیر ایران، تغییر گلوبال بسوی جامعه فراصنعتی، همراه با بوجود آمدن متفکرینی بوده است که برای یافتن پاسخ به مسائل تحول عصر ما، به پیش نظر دارند، و در عین حال کسانی هم هستند که قادر نیستند با بغرنجی های این تحول عظیم پایه ای دست و پنجه نرم کنند، و بازگشت به واپس گرترین خرافات ماقبل صنعتی گذشته را، برای آسوده کردن خود از ارائه راه حل برای معضلات جهان کنونی، ترویج میکنند.

به امید جمهوری آینده نگر، فدرال، دموکراتیک، و سکولار در ایران

سام قندچی، ناشر و سردبیر
ایرانسکوپ

<http://www.iranscope.com>

9 آبان 1383

Oct 30, 2004

ترقی خواهی در عصر کنونی (سراغاز)

ترقی خواهی یا واپسگرایی هر جامعه به عریان ترین شکل خود، نه در اقتصاد و مناسبات اجتماعی، بلکه در عرصه اعتقادات آن جامعه نمایان است. به همین علت نیز واپسگرایی منسجم ترین جلوه اش نه در میان روستائیان و چادرنشینان، بلکه میان روشنفکران مشاهده میگردد. چرا که تفوق عنصر اندیشه به کار، این گروه بندی اجتماعی را مظهر اعتقادات جامعه کرده است. البته شگفت انگیز است که چگونه عده ای را بتوان روشنفکر نامید و در عین حال افکار و رفتار ایشان را از روستائیان و چادرنشینان نیز واپس گرا تر یافت! اما کافی است در نظر گیریم که در طی تا ریخ، روشنفکران نه تنها نقش بیش فراولی ترقی خواهی، بلکه همچنین پیش کسوتی واپس گرایی را بعهده داشته اند، مثلاً میتوان دوره ای از تاریخ اروپا، یعنی قرون وسطی را بخاطر آورد، و مشاهده نمود که چگونه دسته ی مهمی از روشنفکران عصر، یعنی رهبانان فرقه فرانسیسکن، مامورین محاکم تفتیش عقاید بوده و بخاطر اعتقادات واپس گرای خود از هرگونه آزار و اذیای مخالفین، فروگذار نمیگردد. بنا بر این شاید بی فایده نباشد برای درک ترقی خواهی در عصر کنونی، قبلاً نگاهی به روشنفکران، یعنی حاملین اصلی اعتقادات جامعه بیافکنیم.

اساساً ترقی خواهی یا واپس گرایی روشنفکران به موقعیت شغلی ایشان مربوط نمیگردد، بلکه ناشی از موقعیت فکری و نوع اندیشه ی ایشان است. اگر کار با تراکتور یا مهاجرت به شهر میتواند عامل مهمی در جهت گیری اجتماعی و تحول فکری دهقانان گردد، کار با پیشرفته ترین دستگاههای علمی یا حتی زندگی در ایستگاههای

فضائی ممکن است تغییر چندانی در جهت گیری اجتماعی روشنفکران بوجود نیاورد! امکانات روشنفکران برای کسب دانش و تبادل افکار در خارج از محیط کار باعث میشود که زندگی شغلی آنان نسبت به دیگر گروه‌بندی‌های اجتماعی نقش بمراتب کمتری، در جهت گیری اجتماعی‌شان ایفا نماید، و شغل تا آنجا حائز اهمیت شود که امکان کسب دانش و تبادل نظر خارج از محیط کار را فراهم آورد. بطور خلاصه فراز و نشیب افکار اجتماعی روشنفکران را، نمیتوان بسادگی بر مبنای تحولات تکنولوژیکی-اقتصادی، و یا حتی تغییرات سیاسی-اجتماعی توضیح داد. به همین سبب برای تشخیص رشد اندیشه‌های ترقی خواهانه یا واپسگرایانه در میان روشنفکران، بهتر است که بجای مطالعه زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آنها، افکار، اندیشه‌ها، و بویژه کلی‌ترین اعتقادات آنان را در مورد جهان، جامعه بشری، و بالاخره کشورشان، مورد توجه قرار داد. بویژه در دو قرن اخیر که مفهوم ترقی جایگاه والائی در افکار روشنفکران جهان می‌یابد، درک مشخص روشنفکران از این مفهوم، در هر مقطع زمانی، خود نقش بسزائی در سمت‌گیری فکری روشنفکران ایفا کرده است.

ظاهراً عجیب بنظر میرسد که برای تشخیص سمت‌گیری اجتماعی دهقانان که به خرافی بودن زبانزد خاص و عام هستند، مطالعه دیگر عرصه‌های زندگی به عرصه اعتقادات مقدم شناخته شود، اما برای تعیین سمت‌گیری اجتماعی روشنفکران عرصه اعتقادات حائز اهمیت درجه اول تلقی گردد. با این حال دقت بیشتر نشان میدهد که اندیشه‌های روشنفکران به مراتب بیش از دیگر گروه‌بندی‌های اجتماعی با اعتقادات آنان مرتبط است. مثلاً مردم عادی (غیر روشنفکر) به هر دلیل مذهبی را می‌پذیرند و پذیرش این مذهب (اعتقاد) به انجام پاره‌ای فرایض و شعائر منظم و تبعیت از دستورات معینی در زندگی ایشان می‌انجامد. همین مردم در زندگی روزمره‌شان بر مبنای مقتضیات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، اندیشه‌های گوناگونی را می‌پذیرند، که گاه آشکارا با اعتقادات مذهبی‌شان در تضاد قرار می‌گیرد. برای عوام بر مبنای مصلحت‌زمان، معمولاً اعتقاداتی که انعطاف یافته و اندیشه‌های بیگانه را در خود بنوعی مستحیل میکنند.

ولیکن برای روشنفکران روند معمولاً بعکس است. برای آنان قبول اعتقادات بمعنی انجام فرایض مذهبی و امثال آن نیست، بلکه اعتقادات موضوعی بمراتب همه‌جانبه‌تر و مداوم‌تر و گاه حتی مترادف با کل زندگی است. اعتقادات نه تنها اندیشه‌های روشنفکران را در عرصه‌های دیگر زندگی، بلکه گاه حتی خود مقتضیات زندگی آنان را تحت الشعاع قرار میدهد. مثلاً دسته‌ای از روشنفکران اسلامی، یعنی صوفیان، به درجه‌ای که "روشنفکر" تر میشدند، بیشتر از انجام شعائر مذهبی (نظیر نماز و روزه) سرباز می‌زدند. علت امر هم نه عدم اعتقاد آنان به مذهب، بلکه بالعکس، به این خاطر بوده است که اعتقادات برای آنان بسیار وسیع‌تر و مقدس‌تر از انجام فرایض مذهبی محسوب میشده، و همه زندگی را در برمیگرفته است. در نتیجه صوفیان نمی‌خواستند ارزش اعتقادات خودشان را با انجام فرایض عادی، به سطح اعتقادات عوام، که فقط بخش ناچیزی از زندگی خود را به این مقدسات اختصاص میدهند، تنزل دهند.

بنا بر این، اگر بازتاب‌های عقب‌ماندگی اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی را میتوان در زندگی روستائیان ایران بهتر مشاهده کرد، نمودهای عقب‌ماندگی در عرصه اعتقادات را می‌بایست در میان آن بخش جامعه مورد پژوهش قرار داد که بیش از هر گروه دیگر اجتماعی، زندگی و فعالیتش با این اعتقادات پیوند دارد. دهقانی که روزانه حد اکثر دو ساعت برای انجام فرایض مذهبی صرف میکند، و زمان کمتری را هم به تبادل اعتقادات و افکار اختصاص میدهد، نمیتواند آنقدر در پیشبرد و تکوین عقب‌ماندگی‌های این عرصه زندگی اجتماعی مستقیماً نقشی ایفا کند، حال آنکه روشنفکری نظیر جلال‌آل احمد، نه تنها همه عمر خود، بلکه همچنین از طریق کتابها و نوشته‌هایش، در خارج از محدودیتهای زمانی-مکانی فردی، به تکامل و توسعه افکار واپس‌گرا هستی‌می‌بخشد، و نسلهای و جامعه‌ای را تحت تأثیر قرار میدهد.

بنظر من جهت درک واپس‌گرایی ایران قبل از انقلاب اسلامی، بی‌حاصل نیست اگر به افکار روشنفکران ایران بلافاصله قبل از این واقعه نظری افکنیم. به این طریق شاید بهتر بتوانیم یا ابعاد واپس‌گرایی در عرصه اعتقادات جامعه ایران آشنا شده و در نتیجه دیدگاه عمیق‌تری از عقب‌ماندگی جامعه ایران بدست آوریم. بالاخره اینکه درک صحیح از پدیده‌ی ویژه انقلاب ایران شاید خود بهترین وسیله‌آگاهی از مفهوم ترقی‌خواهی در عصر کنونی در جهان باشد. در واقع از زمان انقلاب کبیر فرانسه، که مفهوم ترقی را در ابعاد وسیعی به جهان معرفی

نمود، تاکنون، همواره انقلاب و ترقی همسو تلقی میشدند. به نظر من انقلاب ایران اولین انقلاب در تاریخ معاصر است که در آن نقش انقلاب اساساً ارتجاعی بوده است. در نتیجه مطالعه شرايطی که به چنین واقعه ای انجامید، میتواند بسیاری سوالات عصر کنونی و مشخصاً موضوع ترقی خواهی را توضیح دهد.

افکار روشنفکران ایران و تطور انقلاب اسلامی

شاید بی فایده نباشد اگر یکی از معیارهائی را که در چند دهه ی گذشته به عنوان معیار "ترقی خواهی" از طرف بخش بزرگی از روشنفکران ایران قبول شده بود را مورد بررسی قرار دهیم. این معیار معمولاً با اصطلاحاتی نظیر "مردمی" بودن، انگیزه "خدمت به خلق" داشتن، و امثالهم بیان میشود. ظاهراً هرکس که طرفدار منافع "مردم" و "خدمت به مردم" بوده، مترقی، و مرتجعین کسانی هستند که نه در فکر "مردم"، بلکه در فکر منافع خودشانند! به عبارت ساده تر، در این نگرش، نفی فردگرایی (individualism) به مثابه جوهر "ترقی خواهی" تلقی میشود. بیهوده نیست که یکی از ارتجاعی ترین دسته های روشنفکران ایران، یعنی روشنفکران روحانی یا "جامعه روحانیت" موفق شد با بکار گرفتن موبذیان و ستادانه های این معیار، بقیه ی روشنفکران را نیز با خود هم آوا سازد و مبارزه ی ارتجاعی خویش را با دستگاه سلطنت، مترقی جلوه دهد. سوء تفاهم نشود، منظور این نیست که من روحانیت را در این زمینه نیز فریبکار قلمداد میکنم. برعکس بنظر من، روحانیت ایران از ته قلب ضد فردگرایی بوده است. نقش فرد در مذهب تشیع چنان اندک است که حتی در رابطه فرد با خدای خویش هم، روحانیان و اندیشمندان شیعی، وجود او را سطره ای را ضروری دانسته و مردم را به تقلید و مراجع تقسیم کرده اند. حتی مراجع نیز ارتباط مسنقیمی با "خالق" خویش ندارند و تنها امام زمان است که با خدای خویش مرتبط است. به سر رشته گسسته ی کلام برگردیم. اگر ضدیت با فردگرایی به خودی خود معیار ترقی خواهی باشد، روحانیون بیش از همه حق دارند مدعی پرچمداری در این زمینه باشند. مضافاً اینکه با پذیرش چنین معیاری، منطقی بود که اکثریت روشنفکران سیاسی ایران که اکثراً هم چپ بودند، و چند دهه ی پیش از انقلاب 1357، تعلق خاصی به این معیار داشتند، روحانیت را نیز مترقی قلمداد کنند، و بدینگونه روحانیتی که جمح گرائی اش حکایت از اتحاد جامعه کهن ایران داشت، به پیشوائی این نوع "ترقی خواهی" برگزیده شد.

قبول جمع گرائی (collectivism) به مثابه معیار ترقی خواهی، تئوری مناسبی برای همکاری روشنفکران ضد امپریالیست با روحانیت شد. روشنفکران که اساساً بخاطر دموکراسی بر علیه رژیم شاه برخاسته بودند، تنفر خود از دولت های غربی پشتیبان آن رژیم را از طریق ضدیت با مبنای اجتماعی آن جوامع، یعنی به شکل ضدیت با فردگرایی سرمایه داری بیان میکردند. کوششهای رژیم شاه برای جلوه گر ساختن خود به مثابه سمبل مدرنیزاسیون و پشتیبانی دولت های سرمایه داری غرب از آن رژیم، بیش از پیش به این توهم دامن زد که استبداد آن رژیم نتیجه مدرنیزاسیون نگریسته شود، نه آنکه بالعکس، عدم رشد موزون مدرنیزاسیون در ایران به دلیل سیستم سیاسی-فکری عقب مانده سلطنت قرون وسطائی کشور درک گردد. رژیم شاه که بخاطر درآمد سرشار ناشی از افزایش قیمت نفت در سال 1973 توانست برخی تولیدات پیشرفته حتی فراصنعتی را به ایران وارد کند، دقیقاً بخاطر فساد رژیم سلطنتی (رشوه، استبداد و جهل)، از پیشرفت، جز پاره ای صنایع ناهمگون نتوانست هدیه ی دیگری برای جامعه به ارمغان آورد. به عبارت دیگر، سرازیر شدن پول نفت امکان عریان شدن استبداد و بی عدالتی های جامعه را در وسیع ترین ابعاد خود ممکن ساخت، و متأسفانه این امر باعث شد که خود "پیشرفت" مقصر شناخته گردد، تا آنکه ابعاد دهشتناک عقب ماندگی سیستم اجتماعی درک شود. در انظار مردم نیز هرچه بیشتر مدرنیزاسیون به مثابه مسئول بی عدالتیهای جامعه جلوه گر شد. با ورنکردنی است که حتی پاره ای روشنفکران ایران نیز از نظر فکری، ضدیت با سلطنت را، مترادف ضدیت با پیشرفت تصور میکنند.

از سوی دیگر، عدم وجود افق روشنی در دورنمای سرمایه داری و سوسیالیستی در سطح جهانی، روشنفکران مترقی ایران را، که فقط با ترقی جامعه صنعتی آشنا بودند، بیشتر خلع سلاح نموده و راه را برای آنان که راه حل جامعه را در تاریخ گذشته میجستند، هموارتر ساخت. با به زیر سوال رفتن برنامه های پیشرفت سرمایه داری و سوسیالیستی، اندیشه ی پیشرفت هم در عرصه اعتقادات از هر محتوای برنامه ای تهی شده و به عبارات شعارگونه "جمع گرائی" یا "فرد گرایی" نقلی یافته بود. این بی اعتباری ایده پیشرفت باعث شد که روشنفکران ایران پشتیبانی مردم از روحانیت جمع گرا را در انقلاب 57 جشن گرفتند. بویژه روشنفکران چپ، جمح گرائی "خلقی" روحانیت را ستوده، و نگران همکاری

فرد گرایان لیبرال و گاه "ضد خلقی" نهضت آزادی و جبهه ملی با امپریالیستها بودند. روشنفکران چپ از جمع گرایی روحانیت سمبل ترقی ساختند و نه ارتجاع، و روشنفکران لیبرال ایران نیز بجای دفاع از حقوق فردی، از وحشت کمونیسم، تا توانستند به روحانیت خود را نزدیک ساخته و معجونهای نظیر "ملی گرایی اسلامی" را، برای جامعه اختراع و تجویز کردند. به این ترتیب روحانیت سمبل ترقی خواهی برای اکثریت روشنفکران ایران شد، و برای جامعه نیز که از پاشیده شدن جامعه کهنه و فساد جامعه "نوین" سلطنتی بستوه آمده بودند، روحانیت بدون رقیبی جدی به رهبری عصیان مردم رسید.

اما جدا از تصور روشنفکران از "ترقی خواهی" روحانیت، اعتقاد عمیق خود روحانیت به ضدیت با ترقی، از این نیروی سربر آورده از گورستان تاریخ، بهترین رهبر یک انقلاب ارتجاعی را پدید آورد. منظور من این نیست که همه نیروهای شرکت کننده در انقلاب هدف ارتجاعی دنبال میکردند، بلکه منظور من این است که اساس حرکت در جهت ارتجاع بوده است (هما نظور که برعکس در انقلابات ترقی خواهانه نظیر انقلاب کبیر فرانسه، نیروهای نیز بودند که هدف ارتجاعی دنبال میکردند، اما اساس حرکت آن انقلابها در جهت ترقی بوده است). روحانیت در طی انقلاب و بعد از آن تا توانست سمبل های پیشرفت در جامعه را نابود و سمبل های استبداد را دست نخورده نگهداشت. این حرکت دیگر آنقدر قدرتمندی خود را نشان داده که امروز مجریان رژیم سلطنتی گذشته نیز، از خود نه بخاطر گذشته استبدادی شان، بلکه بخاطر "سرعت زیاد" در پیشرفت دادن جامعه، انتقاد می کنند. خلاصه کنم، در شرایطی که دیگر مفاهیم ترقی و پیشرفت در سطح جهانی و جامعه ایران در حال تطور تازه بود، یعنی در شرایطی که دیگر ترقی مساوی رشد سرمایه داری یا رشد سوسبالیسم نبوده و تمدن نوینی در جهان در حال تولد است، در چنین زمانی، ملتی که برای حل بنیادین مسائل جامعه خویش برخاسته بود، خود را در دنیایی یافت که برایش همانند "عصر ابهامات" مبنمود. در نتیجه، جستجو برای یافتن ساختاری قابل اتکاء برای تعریف معنای زندگی و فراغ خیال، راه حل خود را در تاریخ اندیشی قرون وسطایی روحانیت تشیع پیدا کرد، که برای هر چیز پاسخ فوری ارائه داده و بدون رقیب عرض اندام میکرد. اما آیا موضوع جمع گرایی یا فردگرایی طی تاریخ در همه جوامع چنین سرنوشتی داشته است؟

مخالفت با فردگرایی در اواسط قرن نوزدهم در اروپا (خاصه در عرصه سیاست) معیار ترقی خواهی بخش مهمی از روشنفکران این جوامع میشود، چرا که جنبش سنتی لیبرالیسم در این جوامع در حال پایان یافتن و جنبش سوسیالیستی در شکوفایی بود. اما حتی آنزمان هم این معیار به عنوان مفهوم اصلی ترقی و پیشرفت تلقی نمی شد. در یک دوره ی تا ریخی جمع گرایی میتواند شکل اصلی پیشرفت جامعه و آنهم در عرصه سیاست باشد و در زمان دیگری فردگرایی میتواند می تواند نمود بیشتری در ترقی جامعه بیابد. فردگرایی یا ضدیت با آن، به خودی خود، دلیلی بر ترقی خواهی در جامعه نیست. مثلاً در زمان حاضر بسیاری روشنفکران ایران فردگرایی را سمبل پیشرفت و ترقی تلقی میکنند، و نوعی آنارشیزم را پرچم زندگی خود کرده اند. سقوط معیارهای اخلاقی و از دست دادن آنچه دست آوردهای بشریت، حتی در جوامع ماقبل صنعتی بوده است، نظیر ده فرمان موسی، به مثابه فردیت و آزادی فردی تلقی شده، و ضدیت با هر سنتی و به اصطلاح سنت شکنی، "نو" گرایی فرض میشود، و اینگونه اضمحلال تعهدات و مناسبات سالم انسانی توجیه میشود. دورانی از تاریخ سقوط تمدن یونان تداعی میشود، که عده ای در مخالفت با برده داری جامعه قبلی یونان، زندگی کردن نظیر سگ را، سمبل "نوین" بودن تلقی میکردند، و عقب رفتن خود به ماقبل گذشته بلاواسطه را، به مثابه "نو" نمودار مینامیدند. آن پیش کسوتان آنارشیزم (cynics)، زیر پرچم "نو" گرایی و ضدیت با برده داری گذشته، مبخواستند هر آنچه دستاوردهای جامعه ماقبل از خود بوده را نیز، به دور بریزند. مخالفت آنها اساساً با جوانب مضر و غیر عادلانه جامعه برده داری نبود، بلکه ضدیت آنها با تمدن و پیشرفتهای آن جامعه قبلی بود، و "نو" گرایی شان هم در نتیجه بازگشت به همان زندگی حیوانی ماقبل تمدن بود.

پاره ای روشنفکران ایران نیز که از سوئی در تجربه انقلاب ایران تنفر از نهادها و تشکیلاتهای استبدادی را به حق آموخته اند، و از سوی دیگر در سطح جهانی اضمحلال مناسبات انسانی جامعه صنعتی را مشاهده کرده اند، به جای جستجو برای نهادها و تشکیلاتهای مترقی، و نیز بجای تکامل دادن نهادها موجود، به ضدیت با سیاست و نیز ضدیت با هر نهاد و سازمانی کشیده شده اند. این بینش فردگرایانه آنارشیزمی، روی دیگر سکه "جمع گرایی" عصر انقلاب است. تجربه ی مشابه غرب در این زمینه، ونتایج دهشتناک آنرا، جامعه شناسانی نظیر دانیال پنکلوویچ (Daniel

Yankelovich) در کتاب Down New Rules of Self-Fulfilment in a World Turned Upside ، به بهترین وجه جمع بندی کرده، و نیازی به تکرار من در این مقاله نیست. اما فقط لازم است یادآوری کنم که اگر نتایج آن دیدگاه غلط از ترقی خواهی بعنوان جمع گرائی، باعث موفقیت روحانیت در انقلاب اخیر ایران شد، این نگرش آنارشویی نیز، روشنفکران مترقی را خلع سلاح، و عملاً عرصه را برای سلطنت ونیروهای مشا به خالی خواهد کرد. چرا که آنارشویی میتواند فقط مسکن عصیان موقتی عده ای روشنفکر از بند رسته باشد، و جامعه پاسخ خود را در سامانه های بالغ تری خواهد جست. در نتیجه درک عمیق از ترقی خواهی در عرصه اعتقادات، در درجه اول، و سپس در عرصه های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، و اخلاق، برای روشنفکران ایران بسیار ضروری است، تا که از دایره ی شوم جمع گرائی- فردگرائی برهیم. اما قبلاً بی فایده نیست بینیم که ایده ی ترقی به جامعه ایران در چه پیش وضعیت معرفی شده است و تفاوت آن پیش وضعیت با اروپا در چه بوده است.

گروه بندیهای سیاسی و مفاهیم ترقی خواهی

جربانات سیاسی ترقی خواهانه تا ریخ معاصر، یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم در زمان انقلاب مشروطیت به جامعه روشنفکری ایران معرفی شدند و آنهم بطور ناقص، و اساساً در عرصه ی سیاست. در نتیجه کشاکش این دو مکتب اجتماعی نیز از پیش وضعیت مشابه اروپا، که در آن تحولات رنسانس و عصر خرد، ایده ی ترقی را در عرصه های فلسفه، علم، هنر، و سیاست، تا مغز استخوان جوامع اروپائی رسوخ داد، برخوردار نبوده است. در حقیقت در اروپا، ایده ی ترقی، قرنهای قبل از کشمکشهای لیبرالیسم و سوسیالیسم، جایگاه محکمی یافته بود، و در آغاز این دو جنبش اجتماعی، ترقی خواهی به صورت "عقل سلیم" برای هر دو جنبش فرض میشد، و موضوع مجادله نبود. در اروپا، حتی بسیاری از کشمکشهای سلسله های پادشاهی، نظیر بقدرت رسیدن شارل مانیه و فردریک کبیر، زیر پرچم ترقی و پیشرفت انجام شد. در کشمکشهای مذهبی رفرماسیون (و حتی قبل از آن در زمان کنستانس)، موضوع ترقی مذهبی، از موضوعات مهم مجادلات درباره سازمان کلیسا بود. در عصر رنسانس، در زمینه های فلسفه، علم، هنر، و سیاست، موضوع ترقی و پیشرفت، مرکز توجه یک عصر تاریخی قرار گرفت، و چه بسیاری بخاطر ترقی خواهی به بالای چوبه دار رفتند.

اما در شرق، مثلاً در ایران، کشمکش سلسله های مختلف پادشاهی، یا گروههای مذهبی، بر سر موضوع ترقی نبوده است، و گروههای رقیب یکدیگر را واپس گرا یا مترقی نمی نامیدند. در واقع کشمکشها، مشروعیت خود را در برابر فرآشتن پرچم اتحاد و یکپارچگی سرزمین، در برابر تفرقه یا در احیاء سلطنت راستین و مذهب راستین آباء و اجدادی، در برابر غاصبین، بیان میکردند. حتی در زمینه های فلسفی یا هنری، وجود تقابل و کشمکشها، نه تنها به مفاهیم ترقی و واپس گرائی ارتقاء نیافت، بلکه حتی این تقابل و کشمکشها، اساساً صورتی تصور شده، و یکسانی و یگانگی در ماوراء کشمکشها حقیقت ذاتی تصور میشده است. این روحیه را در شعر زیر از مولوی میتوان بخوبی مشا هده کرد وقتی می سراید:

وربه شک گوید، شکش گردد یقین
ای کژی که راست را آراستی

گر بگوید کفر، دارد بوی دین
گر بگوید کژی، نماید راستی

اینکه چرا در شرق اساساً تفکیک ترقی خواهی و واپس گرائی وجود نداشته و مبانی فلسفی-تاریخی آن چیست را در قسمت بعد توضیح خواهیم داد، اما واقعیت موضوع با نگاه مختصری به تاریخ ایران غیر قابل انکار است.

پس همانطور که قبلاً ذکر کردم، حقانیت کشمکش برای تمیز ترقی خواهی از واپس گرائی، که قرن ها در عرصه های مختلف زندگی اجتماعی غرب جریان داشته است، اساساً در زمان مشروطیت به جامعه روشنفکران ایران معرفی شده است، و آنهم بشکل محدود و در عرصه ی سیاست. در نتیجه هنوز هم این اندیشه نتوانسته جایگاه شایسته ای در افکار و اندیشه ها بدست آورد. آنچه از مفهوم "پیشرفت" در جامعه ی ما فهمیده شده، در ارتباط با برنامه های سیاسی بوده است، و در مرتبت دوم هم در ارتباط با برنامه های اقتصادی بوده. در عرصه اعتقادات، جز کوششهای محدود کسانی نظیر احمد کسروی و صادق هدایت، هیچگاه موضوع ترقی بطور جدی مورد بحث قرار نگرفته است. بی سبب نیست

که در میان روشنفکران ایران تا بگوئیم پیشرفت فوراً عرصه سیاست بنظر همه میرسد، و گروهی از روشنفکران مخالفت با فردگرایی را حتی تا حد قبول دولت گرا ترین نوع سوسیالیسم مساوی پیشرفت میداند، و گروه دیگری، نیز حکومت قانون را حتی با واپس گراترین مبنای ملی-مذهبی پیشرفت می‌شمارند. در عرصه اقتصاد، هر دو گروه، جامعه صنعتی در ایران را بمثابه ایده آل ترقی خواهی می‌انگارند و در عرصه اجتماعی در گذشته ترجیح حقوق اجتماعی به حقوق فردی، یا امروز در نظر برخی، نقطه مقابل آن، یعنی ترجیح حقوق فردی به حقوق اجتماعی، بمثابه ترقی خواهی تصور میشود. در عرصه سیاست، حکومت نمایندگان مردم، بشکل شورائی یا بشکل پارلمانی، ایده آل روشنفکران ایران است.

در همه عرصه های بالا دیگر ترقی خواهی فراسوی ایده آلهای ذکر شده است. در عرصه اقتصاد، دیگر جامعه صنعتی، چه بشکل سرمایه داری و چه بشکل سوسیالیستی، عقب مانده است، و اقتصاد فراصنعتی در جهان در حال شکل گیری است. در این زمینه برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به کتاب دانیال بل تحت عنوان فرارسیدن جامعه فراصنعتی *The Post-Industrial Society Coming of*. در عرصه مناسبات انسانی، دیگر طرح مساله بشکل حقوق فردی-حقوق اجتماعی، مبنای ترقی خواهی نیست، و مبنای نوینی برای نهادهای اجتماعی شکل گرفته است، که مهمترین آنها، تحت عنوان رفتار برابر در مناسبات بین افرادی *Interpersonal Relations Equal Treatment* بیان میشود، یعنی بجای مساوی فرض کردن افراد در تئوری و بعداً نفي آن در عمل، نابرابری افراد قبول میشود و بعداً بر مبنای قرارداد پذیرفته شده مناسبات متقابل شکل میگیرد. در این زمینه به کتاب سابق الذکر دانیال ینکلویچ *Yankelovich* مراجعه کنید. در عرصه عدالت اجتماعی دیگر ترقی خواهی فراسوی لیبرالیسم و سوسیالیسم رفته و بدست آوردن بیشترین رفاه حداقل در جامعه، مبنای تفکر در مورد عدالت اجتماعی است. در این زمینه به کتاب جان رالز تحت عنوان *تئوری عدالت* مراجعه کنید. در عرصه سیاست نیز ترقی خواهی فراسوی حکومت مردم، چه بشکل شورائی و چه بشکل پارلمانی، رفته است، و اولین کوشش های منظم تئوریک برای درک این پدیده را آلین تافلر *Alvin Toffler* و جان نیزبیت *John Naisbitt* شروع کرده اند. در عرصه اخلاق نیز دیگر شکاک بودن در این عصر "شک"، سمبل ترقی فرض نشده، و نتایج مخرب اندیشه های که لزوم اشتراک مبنای اخلاقی برای جامعه را نفي میکردند، آشکار شده است. دیگر روانشناسی رایش در جامعه پاره پاره شده کنونی تشعشع خیره کننده ای ندارد، هر چند هنوز برای جوامعی نظیر ایران، که تازه از نوعی *Victorianism* خارج میشوند، ممکن است جذابیت داشته باشند. کوششهای کسانی نظیر *James Gardner*، در کتاب *Self-Renewal*، اولین کوششهای جدی برای تدوین مبنای اخلاق نوین است، تا که به تنهایی بشریت احاطه شده بین دو تمدن قدیم و جدید پایانی داده شود. خلاصه کنم، در شرایط عدم وجود آلترناتیو های مترقی در این عرصه ها، فقط مشتکی کالت های واپس گرا میتوانند یک نوع معنای زندگی را برای مردم پاره پاره شده در این عصر فراهم آورند.

اما من در این نوشته نمیخواهم به موضوع ترقی و پیشرفت در عرصه های مختلف بپردازم، و فقط این موضوع، در عرصه ی اعتقادات، که کمتر مورد توجه روشنفکران ایران بوده است، مورد نظر است. پیشرفت در این عرصه، حداکثر بمعنی غیر مذهبی بودن فهمیده شده است (یا حتی غیرخرا فی بودن، تا جایی که امثال **مجاهدین خلق** هم، در جرگه "ترقی" خواهان قرار گرفته اند). متأسفانه حتی در میان مارکسیستهای ایران، قبول جهان بینی **مارکسیسم** در عرصه اعتقادات، تهی از عناصر اصلی آن در زمینه ی ترقی و پیشرفت، و بیشتر به صورت تکرار طوطی وار چند فرمول ماتریالیسم دیا لکتیک بوده است. لیبرالهای ایران نیز گویی در عرصه اعتقادات نیازی به آموختن از غرب را احساس نکردند، و در این عرصه نه تنها دکارت و اسپینوزائی خلق نکردند، بلکه به تعدیل اسلام بسنده کرده، و حتی در عرصه سیاست هم، ترقی لیبرالیسم را به نوعی ملی گرایی به معنی ایجاد یکپارچگی در مقابل نفی شعاع سلاطین قرون وسطائی ایران، تنزل دادند. البته با این تفاوت که معتقد بودند اتحاد از دست رفته را هیأت دولت و پارلمان ایران می‌توانند بازگردانند، و نه سلاطین کنونی، که می‌بایست "فقط سلطنت میکردند!" به عبارت دیگر اندیشه ترقی و پیشرفت در عرصه اعتقادات، از طرف اغلب گروه بندی های سیاسی، فدای مقتضیات سیاسی شده، و هر چه بیشتر از محتوای عقیدتی خود تهی گردید.

در نتیجه تدقیق مفهوم ترقی و پیشرفت در عرصه ی اعتقادات، بسیار فراتر از یک کنجکاو ی پژوهشگرانه بوده، و برای روشنفکران و جامعه ایران، معنای مرگ و زندگی پیدا کرده است، و تأکید بر نیاز به کنکاش جدی در این زمینه، اغراق نیست.

ترقی و پیشرفت در عرصه اعتقادات

برای درک مفهوم درست ترقی خواهی و پیشرفت در عرصه اعتقادات، نخست باید روشن کرد که چه پیش شرط هائی برای تبلور چنین مفهومی ضروری است. بنظر میرسد که نخستین شرط، داشتن مفهوم زمان، یعنی تفکیک گذشته، حال، و آینده از یکدیگر است. پیشرفت همواره نسبت به گذشته سنجیده میشود و در نتیجه میبایست ارزش گذشته در ارتباط با شکل گیری آینده پذیرفته شده باشد. بعبارت دقیق تر، بردار زمان برای جامعه لازم است بعنوان بردار یکطرفه (غیر قابل بازگشت Irreversible) قبول شود. زیرا اگر بردار زمان دوطرفه فرض شود، دیگر پیشرفت هم از معنی تهی خواهد شد، چه در آنصورت، تفاوت بین پیش و پس محو شده، و تاریخ از معنای تکاملی تهی خواهد شد. بهمین سبب نظریات فلسفی بودائیسیم، که در آن مفهوم زمان نفی می شود، حامل درک ترقی نبوده و حتی تکامل انواع در آنگونه سیستم های فلسفی، بشکل دوران تناسخی نگریسته میشود، پس، اعتقاد به موجودیت "گذشته" (یعنی مخالفت با نیهیلیسم)، با اینکه الزاماً تفکری را مترقی نمیکند، شرط لازمی است برای باور داشتن به ایده ی پیشرفت.

مثلاً ممکن است که ما نند کمونیسیم عامیانه تصور کنیم که جامعه ی اولیه، ایده آل بشر در مناسبات اجتماعی بوده است، یا اینکه مانند برخی مذاهب تصور کنیم که ابتدا بشر در بهشت برین جایگزین بوده، و بعداً به زمین خاکی سقوط کرده است. در اینصورت بازگشت به گذشته، ایده آل ما خواهد شد، و ساختمان آینده در حدی که آن گذشته ایده آل را تجدید بنا کند، اهمیت مییابد. در چنین حالتی، شرط اولیه برای ایده ترقی وجود دارد، ولیکن عدم حضور شرایط بعدی که جلوتر توضیح خواهیم داد، باعث واپس گرایی است، برعکس اگر بشر بودن و رفتن فراسوی نیا زهای اولیه را، به حیوان بودن و محصور ماندن در برآوردن نیازهای اولیه ترجیح دهیم، زندگی بشر را چه از نظر تکنیکی-علمی و چه از نظر مناسبات انسانی، *عموماً* در حال تکامل خواهیم دید، و عقب گردها را نیز درک خواهیم کرد. یعنی مشا هده اینکه هر چه بعقب تر رویم، زندگی بشر بیشتر به زندگی حیوانات شبیه است، میتواند بشر دوستی را در این محدوده، مترادف ترقی خواهی گرداند. بی سبب نیست که حتی مفهوم بشریت نیز، بموازات مفهوم ترقی (پروگرس)، در جوامع غربی شکل گرفته است و خود اصطلاح بشریت humanity، اول بار در قرن دوم میلادی، یعنی در زمان تدوین اولین قوانین مدون روم، بکار برده شده است. (رجوع کنید به کتاب تاریخ ایده ترقی نوشته رابرت نیزبیت Robert Nisbit که بررسی جامعی از تاریخ ایده ی ترقی است. لازم به تذکر است که در زبان انگلیسی، دو لغت ترقی progress و پیشرفت development تفکیک بیشتری شده اند، و اولی کیفیت و دومی کمیت را میرساند. من در این نوشته این چنین تفکیکی قائل نشده ام و استفاده ام از این دو لغت casual است). پس قبول وجود گذشته و نیز ارزش گذشته بخاطر دستاوردهای آن، واضح ترین این دستاوردها، تفاوت انسان و حیوان در زمینه و نیازهای اجتماعی، اولین دسته از پیش شرط های تبلور ایده ی ترقی در عرصه اعتقادات هستند.

اما بعد، ترقی اساساً در رابطه با آینده است که موجودیت مییابد، و اگر گذشته در رابطه با آینده طرح نشود، هیچگاه نیازی برای تفکیک پیشرفت از پس رفت نخواهد بود. منظور اینکه ارزش گذشته در دستاوردهای آن منعکس شده، و در روابط اجتماعی، تحولات تکنولوژیک، رشد افکار، و کلاً همه ی عرصه های زندگی قابل تمیز است. یا اینکه ممکن است برای درک این دستاوردها به بیش از عقل سلیم نیازی نباشد، اما ارزش آینده را مطمئناً نمیشود تنها با حسیات بلاواسطه فهمید، و درک آینده بدون عقل و دانش غیرممکن است. یعنی ایمان به عقل و دانش، که امکان تمیز طرح های مختلف از آینده را فراهم میآورد، عنصر مهم بعدی در عرصه ی اعتقادات برای شکل گیری ایده ی ترقی و پیشرفت است. بیخود نیست که خردگرایی و آینده نگری، از هنگام کشمکش های فلسفی در یونان باستان تا امروز، همواره بخش لاینفکی از ترقی خواهی بوده اند، و این تداعی فقط منحصر به مکاتب فلسفی قرن هفدهم نبوده است.

بطور خلاصه، ترقی خواهی در عرصه اعتقادات از سه عنصر مهم یعنی اعتقاد به دستاوردهای گذشته، اعتقاد به عقل و دانش، و اعتقاد به ساختمان آینده تشکیل میشود. اگر با درک امکانات و پتانسیل های جامعه کنونی در زمینه های اجتماعی-سیاسی و تکنولوژیکی-علمی، بتوانیم جامعه ای را هدف قرار دهیم که از این پتانسیل ها حداکثر استفاده را برای اکثریت بشریت امکان پذیر سازد، در آنصورت میتوانیم ادعای ترقی خواهی کنیم. اما بالعکس اگر ایده آلهای ما آنقدر عقب مانده باشند، که جهت تحقق خود، ما را ناگزیر به انکار امکانات تکنولوژیکی یا دستاوردهای اجتماعی-سیاسی

کنونی کنند، یا در مقابل آن دست آورد ها قرار دهند، صرفنظر از حسن نیت ما ن، روشنفکران واپس گرائی خواهیم بود. اگر بجای دستاوردهای گذشته، به اصول گذشته دل بندیم، اگر بجای عقل و دانش، نادانی و صوفیگری را پیشه خود سازیم، اگر بجای آینده نگری، افسوس رویاهای طلائی گذشته را بخوریم، بهتر است نظیر مخالفین ایده ی ترقی در غرب، به ضدیت خود با ترقی خواهی اذعان کنیم، تا آنکه از واپس گرائی پرچم "ترقی" بسازیم. در واقع خردگرائی و آینده نگری اصلی ترین اعتقادات نیروهای مترقی در طول تاریخ بوده اند، و متأسفانه کهنه شدن دیدگاههای ترقی خواهانه تا ریخ معاصر، نظیر لیبرالیسم و سوسیالیسم، و عدم توان این بینش ها جهت پاسخ به معضلات کنونی جهان، باعث ضربه شدیدی به ایده پیشرفت شده، و متقابلاً خردگرائی و آینده نگری را نیز در عرصه اعتقادات تضعیف نموده است.

اگر محصولات کاربرد خرد درباره ی طبیعت و جامعه قرن هفدهم کهنه شده اند، ضرورت کاربرد خرد درباره ی طبیعت و جامعه قرن بیستم (یا قرن بیست و یکم) صد چندان شده است. فلسفه ی نوین نیازمند رفتن فراسوی علم کنونی است، نه آنکه چون علم جامعه ی صنعتی نفی شده است، به مرحله ی ما قبل آن علم در فلسفه سقوط کرده، و خرافات ما قبل جامعه ی صنعتی، بمثابه فلسفه "نوپن" ارائه شود. اینکه مینویسم آینده نگری قرن هجدهم کهنه شده است، بمعنی نیاز به دستیابی افق های جدید، فراسوی آن آینده نگری است، نه بازگشت به گذشته و صوفیگری. فروپاشی جنبش مارکسیستی در چند دهه اخیر در جهان، و بویژه یک دهه اخیر در ایران، بیشترین عامل رشد ضدیت با خردگرائی و آینده نگری، و کلاً ضدیت با اندیشه ترقی بوده است، چرا که این جنبش بی شک بزرگ ترین مظهر خردگرائی در یک قرن گذشته بوده است. با اینکه عدم تطابق مارکسیسم با پیشرفتهای نیم قرن گذشته در جهان، و عدم توجه این مکتب به نیاز تکامل دادن نهادها ی اجتماعی نظیر مالکیت، دولت، و خانواده و نیز درک اشتباهات اساسی این مکتب نظیر قائل شدن رابطه محکم بین توزیع قدرت و توزیع ثروت در جامعه، حائز اهمیت ویژه است، ولیکن بازگشت به گذشته، مطمئناً بدترین آلترناتیو برای روشنفکران سابق مارکسیست است.

تجدید پیمان با ترقی خواهی، بمعنی شناختن خردگرائی و آینده نگری در عصر حاضر است، و از این زاویه، ارزیابی گذشته، بیشتر میتواند معنی بخش شود. به زیر سوال بردن مفهوم ترقی، بعنوان یک ایده ی جامعه صنعتی، و ترویج عرفان، نه تنها زودن فاصله پیشرفت و عقب ماندگی است، بلکه در عین حال غلط است، چرا که همانطور که ذکر کردم ایده ی ترقی حداقل از ابتدای تمدن یونان وجود داشته است، و منحصر به جامعه صنعتی نبوده و از ارزشهای انسانی است که فراتر از مشخصه های هر جامعه معینی بوده، و جزئی مهم از گنجینه ی دستاوردهای بشریت متمدن بایستی در نظر گرفته شود.

صوفیگری اسلامی و اندیشه ترقی

اما آنچه در پایان قسمت قبلی سوال کردم، یعنی علت عدم وجود کشمکش برسر ترقی خواهی و واپس گرائی در تاریخ سنی-مذهبی ایران، شاید بخاطر رشد بطنی مفهوم زمان در شرق باشد. در واقع دورانی دیدن حرکت در فلسفه ی هند، در سیستمهای صوفیگری شرق و از جمله ایران (حتی قبل از اسلام) نقش داشته است، و باعث ممانعت از رشد ایده ی ترقی در جامعه ما بوده است. حتی تحولات زندگی ارگانیک در نوشته های صوفیان، بشکل تناسخ metamorphosis درک میشده است، تا بشکل تکامل از دانی به عالی در راستای یک بردار غیر قابل بازگشت زمان. و بموازات توسعه اندیشه های صوفیگری در میان متفکرین ایران، امکان رشد ایده ی ترقی، بیشتر و بیشتر تضعیف میشود. حتی مذهب رسمی کشور بعد از صفویه، یعنی تشیع، از نفوذ صوفیگری بی نصیب نبوده، و مستقیماً با آن در ارتباط بوده است. بی دلیل نیست که امام محمد غزالی، با وجود سنی بردن، هم در مدارس الهیات شیعیان ایران، و هم در محافل صوفیان، بعنوان قطب نگریسته میشود. او کسی است که در فلسفه ارسطویی، علت فاعلی را به علت غائی تقلیل میدهد، و در نتیجه معنای پیشرفت علی را نیز بی ارزش مینماید، یعنی آنچه ترقی است، گوئی از پیش تعیین شده است. خلاصه کنم، صوفیگری چه در پیش و چه پس از اسلام، در جلوگیری از رشد اندیشه ترقی در میان روشنفکران ایران، نقش بسزائی داشته است، و خردگرای بزرگ ایران احمد کسروی، بدرستی اهمیت مقابله با این اندیشه ی تاریخی در جامعه ایران را، جهت راهگشائی اندیشه های ترقی خواهانه، درک کرده بود.

اندیشه های صوفیگری اسلامی بسیار متفاوت و ریشه در فلسفه های هندی (بوژه بودائیسیم)، فلسفه های قدیمی ایرانی و نیز فلسفه رواقیون یونان دارد. آنچه در اینجا مورد نظر من است، نه موضوعات مورد توجه این سنت فکری-اعتقادی، بلکه نگرش به موضع این بینش در برابر اندیشه ی ترقی است. مثلاً گاهی اشعاری از مولوی که ظاهراً تکامل از جامدات به انسان و بالاتر را بیان میکند، بعنوان اثبات دیدگاه تکامل در فلسفه وی ذکر میشوند. در صورتیکه در فلسفه ی مولوی بیان این تغییرات از این نظر انجام میشود که صورتی بودن آنها تاکید شود و ثابت ماندن جوهر نشان داده شود. در نتیجه تفسیر از مولوی بمثابه پشتیبان ایده ی تکامل غلط است و آنچه او طرح کرده، اندیشه تناسخ است، که میراث فلسفه ی بودائی هند است، و نه بیان اندیشه ی تکامل. در واقع زمان برای او حامل تغییر واقعیت از دانی به عالی نبوده، بلکه بیان چنین ظاهری است که میبایست با درک عمیق تر ناپدید شود. تناسخ حداکثر جهان را دایره وار ترسیم میکند و فاقد ایده ی پیشرفت و ترقی است. حتی جنبه صوفیانه هگل، ایده ی زمان را از دست نداده و حرکت مارپیچی تکامل را ترسیم مینماید، در صورتیکه غیر صوفیانه ترین نوشته های عرفانی ایران، زمان را صورتی دانسته، و با ایده ی پیشرفت قرابتی نمی یافتند. در نوشته های مولوی، بخصوص تفاوت واپس گرایی و ترقی خواهی، راست و چپ، همه جا انکار شده، و این کشاکش ها بمثابه اختلافات لفظی در کلام بشریت تلقی شده و ادعا میشود که اگر این پوسته ی خاکی کنار زده شود، در خصلت جهان و در کلام الهی، همه چیز یکسان است. شاید تکرار ابیات سابق الذکر مولوی این بار این حقیقت را بیشتر بخاطر آورد، وقتی مینویسد:

وربه شک گوید، شکش گردد یقین
ای کژی که راست را راستی

گر بگوید کفر، دارد بوی دین
گر بگوید کژ، نماید راستی

در حقیقت حالت های صوفیانه، همانند حالت مرگ یا لذت میتوانند بخش مهمی از مجموعه حالات روانی هر فرد یا جامعه ای باشند ولیکن غلبه این مشرب به افکار یک فرد یا جامعه، جز دامن زدن به احساسات انتظار مرگ و محسورشدن با "حق"، و در نتیجه عملاً واپس گرایی در زمینه اجتماعی، نتیجه ی دیگری به ارمان نمی آورد. صوفیگری هر سه اصل ترقی و پیشرفت را نفی می کند. برای صوفیان دستاوردهای گذشته اهمیتی نداشته و آنان به تاریخ، نه مانند کسروی، برای جمع بندی دستاوردها، بلکه بسان خیام، برای بی حاصلی اش مینگریستند:

یک چند به استادی خود شاد شدیم
از خاک در آمدیم و بر باد شدیم

یک چند ز کودکی به اسناد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید

همچنین خرد گرایی برای صوفیان با ضد آن تفاوتی نمیکرده است. مثلاً خیام در جایی عقل و خرد را هم وزن خرافات و مذهب تلقی میکند. نمونه های مشابه در نوشته های صوفیان ایران آنقدر زیاد است که حتی اگر خیام صوفی خوانده نشود، به منابع دیگر میتوان رجوع کرد:

جمعی متحیرند در شک و یقین
کای بیخبران راه نه آن است و نه این

قومی متفکرند در مذهب و دین
ناگاه منادی در آید ز کمین

دیگر اینکه آینده نگر در میان صوفیان اصلاً گونی معنایی نداشته است و همیشه منتظر مرگ بوده اند تا که با حق یکی شوند. در نظر آنها این جهان خاکی آنقدر ارزش ندارد و نادانند آنهایی که فکر آینده چنین جهان مادی باشند. افتخار صوفی در این نیست که منشأ اثری در آینده بشریت در این جهان فانی باشد، افتخار او در رهنمون شدن بشریت بسوی خواست الهی و علت غائی است، تا که با او محسورشده و وحدت وجود را در جهان باقی نحقق بخشد. یعنی که همه ی آینده دفتری است که از پیش نگاشته شده است و اگر بقول مولوی بشریت آن را به زبان آزادی اراده میخواند، در زبان الهی همه ضرورت است. در حقیقت اختراع این دو "زبان"، ارائه راه حل برای مسائلی بود که امام محمد غزالی را بر سر دو راهی خردگرایی و صوفیگری بل تصمیم گذاشته بود. همین معنی حتی در اشعار سعدی، با وجود اینکه بیش از دیگر صوفیان تعلق به این جهان "فانی" احساس مبر کرده، وجود دارد:

اعتقاد به علت غائی چنان گریبانگیر صوفیان ایران بوده است که بزرگترین متفکرین صوفی منش این ملک نتوانستند پوسته‌ی عرفان را شکافته و به خردگرایی برسند، یعنی با اینکه صوفیگری در ایران جنبش روشنگری‌ای بود که خیلی زودتر از اروپا در مقابل روحانیت قد علم کرده بود، لیکن هیچگاه نتوانست به رنسانس و خردگرایی تکامل یابد، در صورتیکه ضدیت با روحانیت در غرب خیلی زود به خردگرایی تکامل یافت. اسپینوزا در غرب توانست، که حتی حذف علت غائی از فلسفه ارسطویی را مطرح کند، و راه را برای خردگرایی در فلسفه مدرن هموار سازد. اما کوششهای خردگرایان ایرانی نظیر ابوعلی سینا و فارابی، نتوانست این قدرت عظیم صوفیگری در جامعه ما را درهم شکنند.

البته نمیتوان علت عدم رشد ایده‌ی پیشرفت را فقط در صوفیگری خلاصه کرد، چرا که این خود معلول عوامل دیگر بوده است. مثلاً هر قدر جامعه‌ای همگون‌تر و ساکن‌تر باشد، بهمان نسبت نیز ایده‌ی پیشرفت که در رابطه مستقیمی با تغییرات زمانی-مکانی است، کمتر زمینه‌ی عینی مینماید. همچنین هر قدر که جامعه‌ای کهن‌تر باشد، توجه زیاد از حد به *خود* گذشته، بجای دستاوردهای آن گذشته، از پویایی جامعه میکاهد، و در نتیجه جامعه، آینده‌نگری لازم را از دست میدهد. شاید مهمترین علت واپس‌گرایی در کشورهای شرق همبن داشتن تاریخ طولانی و گذشته‌ها بسیار دور است، و چه بسا افتخار به *خود* این گذشته، عامل جلوگیری در برابر پیشرفتی بوده است. جالب است که نمونه‌های مشابهی هم در تمدن‌های غرب میتوان دید، مثلاً مفتون شدن یونانیان به *خود* گذشته‌شان، تا دستاوردهای آن، شاید بدعتی بوده که آنان کمتر دستاوردهای تمدن خود را جذب کرده‌اند، تا انگلیسیان که تمدن یونان را منشأ خود دانسته، ولی خود آن گذشته نظیر کینه‌توزی ایرانیان و یونانیان برایشان علی‌السویه بوده، و دستاوردهای تمدن‌ی‌نان باستان، نظیر دموکراسی‌اتن، برایشان ارزشمند بوده است. حتی انگلستان صنعتی امروز، با مشکل مشابهی روبرو است، یعنی مفتون خاطرات امپراطوری صنعتی خود بودن، باعث شده که حتی ژاپن، دستاوردهای تمدن صنعتی انگلیس را، بیشتر بکار گرفته است، تا خود انگلستان، که مهد آن تمدن بوده است. در نتیجه مفتون *خود* گذشته‌شان، بجای دستاوردهای آن، ممکن است دلیل مهمی برای عدم رشد ایده‌ترقی در ایران باشد.

شاید بتوان فهرست طولانی‌ای از همه اینگونه علت‌های عینی درست کرده و از حمله مغول تا استبداد شرق را، به آن اضافه کرد، اما نکته حائز اهمیت، این موضوع است که، صوفیگری بیان مقاومت در برابر این عوامل ضد ترقی نبوده، بلکه سمبل سر فرود آوردن در برابر این عوامل منفي بوده است. در واقع واپس‌گرایی در جامعه و صوفیگری در عرصه اندیشه، گویی متقابلاً یکدیگر را در جامعه ایران تقویت میکرده‌اند. در صورتیکه در غرب پیشرفت علمی-صنعتی و خردگرایی متقابلاً به کمک یکدیگر میشتافتند، و تنها امروز بنظر میرسد برخی پیشرفتهای علمی-تکنیکی در غرب، تقویت‌کننده صوفیگری شده است تا خردگرایی، و این موضوعی است خارج از محدوده‌ی این مقاله.

کوشش برای رشد ایده‌ی پیشرفت در میان روشنفکران ایران، جدا از شناخت اندیشه‌های صوفیگری نیست. آموختن از خردگرایان قدیم ایران نظیر ابوعلی سینا (که یکی از دو مفسر اصلی ارسطو در جهان شناخته میشود، و تعلق خاصی که او به رشد عقل و علم داشته است) و فارابی (که در تاریخ ایران آینده‌نگری را با قدرت خاصی طرح کرده و کتاب مدینه فاضله اش، با الهام از جمهوریت افلاطون، توانسته است نوعی آینده‌اندیشی غیر مذهبی را در جامعه امروز ایران مطرح سازد) حائز اهمیت است. از خردگرایان معاصر ما، احمد کسروی نیز از جنبه دیگر ایده‌ی پیشرفت، یعنی آموختن از دستاوردهای گذشته، بجای "تعلق" به گذشته، سر مشق خوبی برای ما بجای گذاشته است. کوششهای وی برای تدوین تاریخ ایران، درس انگیز و سعی او برای پایه‌گذاری یک سنت خردگرا در ایران، شایسته قدردانی ویژه از آن شخصیت متفکر و خردمند تاریخ فکری ایران است.

خلاصه اگر بخواهیم اندیشه‌ی پیشرفت را در عرصه اعتقادات در جامعه ایران توسعه دهیم، می‌بایست که با آنچه همه پیش‌کسوتان این راه دریافته‌اند تسویه حساب کنیم، و آنها صوفیگری در این مرزوبوم است. امروز این مهم را هم بایستی در چارچوب پیشرفتهای کنونی جهان انجام داد. متأسفانه خیزش قوی صوفیگری در سطح بین‌المللی این مهم را مشکل

ترمیسا زد. پیشرفت یعنی درس گیری از دستاوردهای گذشته، کاربرد عقل و دانش درباره طبیعت و جامعه امروز، و بالاخره نرسیم دورنمای آینده.

آینده نگری مدرن

برای اطلاعات بیشتر درباره آینده نگری مدرن به کتاب *The Future File* اثر Paul Dickson که در سال 1978 نوشته شده است مراجعه کنید، و همچنین به کتاب قدیمی تر الوین تافلر تحت عنوان *The Futurists* که در سال 1972 نگاشته شده است.

مبحث (discourse) آینده نگری مبحث قدیمی نیست. این مبحث بعد از جنگ جهانی دوم به شکل آنچه ما آینده نگری مدرن می‌شناسیم توسط آسیب فلختایم **K. Flechtheim Ossip** آلمانی الاصل در آمریکا و برتراند دوژوونول **Bertrand de Jouvenel** در فرانسه مطرح شده است. همانطور که در **ترقی خواهی در عصر کنونی** نوشته ام، قبل از این تاریخ، آینده نگری بعنوان یخشی از مبحث (discourse) ترقی اقل از زمان ارسطو بطور آشکار در فلسفه غرب قابل مشاهده است. در واقع هر دو اصطلاح بشریت و ترقی، همزمان در حدود قرن دوم میلادی بوجود آمده اند. درباره ی جنبش اجتماعی آینده نگری بعداً بیشتر توضیح خواهم داد. اما در اینجا مرکز توجه من خود بینش آینده نگری است.

نطفه بندی اولیه جامعه صنعتی باعث شد که پتانسیل های عظیمی برای ساختمان جامعه آینده شکل گیرد. در نتیجه یش بینی های جامعه آینده به معیار مهم ترقی خواهی تبدیل شد، و جامعه شناسان بسیاری به بررسی ساختار جامعه آینده برخاستند. نوشته های ماکیاولی و توماس مور در عصر رنسانس ترسیم کننده دو الگوی اصلی جامعه صنعتی آینده بودند. جامعه ای که طی چهار قرن بعد از آن صورت تحقق یافت. دو قرن بعد از این دو، نخستین کسی که به اهمیت مطالعات آینده شناسی، بعنوان یک عرصه علمی اشاره میکند، فیلسوف وطنز نویس توانای فرانسوی ولتر است. شاید وی بیش از هر کس دیگری به اهمیت آنچه امروز آینده شناسی تحلیلی خوانده میشود، پی برده بود.

تحولات رعد آسای نیم قرن اخیر و شکل گیری جامعه فراصنعتی (نگاه کنید به کتاب **آمدن جامعه فراصنعتی** اثر دانیال بل) ، باعث پیدایش شرایط مشابه آغاز جامعه صنعتی در جهان شده است ، و نگرش به آینده ، بار دیگر در چارچوب جامعه ئی با پتانسیل های زیاد، اهمیتی تازه یافته است.

لازم به یاد آوری است که تنها ، جهان مورد مطالعه آینده شناسان نیست که، دنیائی متفاوت از جامعه صنعتی گذشته است، بلکه خود آینده شناسی نیز دقیق تر شده، و بسیاری جنبه های مختلف آن، به عرصه های گوناگون دانش بشر تبدیل شده است. دیگر اینکه در حال حاضر این جریان فکری نسبت به جامعه فراصنعتی در حال شکل گیری، در جایی است که، جریان های فکری لیبرالی و سوسیالیستی، در اوائل قرن هجدهم نسبت به جامعه صنعتی بودند.

معهدا بایستی یاد آوری کنم که سرعت ترقی جهان فراصنعتی، بسیار سریعتر از سرعت ترقی جهان صنعتی گذشته است، و پروسه بلوغ دیدگاه های جدید ممکن است فقط دو دهه طول بکشد، و نه دو قرن، که برای بلوغ جامعه صنعتی طول کشید.

0-آینده نگری مدرن-انواع اصلی

نگرش به آینده میتواند برای پاسخ به یکی از سه سوال زیر باشد:

1- چه چیزی به احتمال قوی اتفاق خواهد افتاد؟ (آینده نگری **تحلیلی (analytic)**)

2- چه چیزی میتواند در آینده اتفاق افتد؟ (آینده نگری **نظری (visionary)**)

3- چه چیزی بایستی که اتفاق افتد؟ (آینده نگری مشارکتی participatory)

در میان آینده شناسان معروف، مطالعات جان نیزیبت John Naisbitt و کتاب مگاترندهز Megatrends وی، بهترین نمونه آینده نگری *تحلیلی* است. کارهای باک مینستر فولر نظیر کتاب راهنما برای سفینه زمین Operating Manual for Spaceship Earth نمونه خوب آینده نگری *نظری* است. و کارهای جامعه جهان آینده WFS و آلون تافلر، نظیر موج سوم، نمونه خوب آینده نگری *مشارکتی* است.

1- آینده نگری تحلیلی analytic

پاسخ به سوال اول، یعنی اینکه "چه چیزی به احتمال قوی اتفاق خواهد افتاد"، یعنی آینده شناسی تحلیلی، از طریق مطالعه گرایشات و روندهای اقتصادی و اجتماعی موجود، و نیز از طریق تحقیقات علمی بدست میآید.

مثلاً در متد *دلفی Delphi*، جمعی از متخصصین برای یک عرصه مورد نظر، مشترکاً آلترناتیوهای مختلف را طرح میکنند (از طریق brainstorm جمعی).

این نوع سؤال در مورد آینده، یعنی اینکه به احتمال قوی چه اتفاقی خواهد افتاد، کمتر مورد توجه متفکرین گذشته بوده است، در صورتیکه امروزه بصورت یک علم مثبت مدون می شود، و social forecasting خوانده میشود، و اکثر برنامه های "مطالعات آینده" در دانشگاه ها، این شاخه ی آینده شناسی را دنبال میکنند.

مطالعات آینده یا آینده شناسی تحلیلی، در چهاردهه اخیر، در ارتباط با برنامه ریزی های دولت ها، و شرکت های سهامی، رشد چشمگیری کرده است. کارهای تحقیقاتی در موسسه تحقیقات استنفورد Stanford Research Institute SRI نمونه خوبی از چنین تحقیقات است.

در محدوده ی این شاخه آینده شناسی، آینده شناسان هرچه بیشتر مدل ها و متدهای جدید را آزمایش کرده و رشد داده اند، نظیر تئوری سیستم و سیبرنتیک، که تا حدی قادر به پیش بینی برخی تغییرات کیفی آینده نیز شده اند.

مثلاً موسسه Group Futures آقای جان نیزیبت John Naisbitt از متدولوژی معینی بنام context analysis برای مطالعه روند های اقتصادی و اجتماعی آینده جهان استفاده میکند. به این معنی که این متد، مقدار فضایی داده شده به موضوعات مختلف، در روزنامه های گوناگون در زمان ها و نقاط مختلف را، بعنوان اطلاعات استفاده میکند، و به این طریق روندهائی که هنوز آشکار نبوده، و لیکن در حال شکل گیری در جامعه هستند را کشف میکند. تحقیقات کتاب پر فروش مگاترندهز وی بر این متدولوژی استوار بود.

آخرین دستاوردهای آینده شناسی *آنالتیک*، مطالعه نتایج آینده های مختلف *futures alternative* است. یعنی سناریو های مختلف از آینده و نتایجی که هرکدام از آن ها میتوانند در عرصه های مختلف زندگی ببار آورند، مطالعه میشوند. سپس برای خنثی کردن تأثیرات ناخوشایند پیشرفت یک عرصه، بر روی عرصه های دیگر، برنامه ریزی میشود. و گاه حتی این نتایج فرعی side-effects باعث صرفنظر کردن از یک پیشرفت معین میشود (مثلاً مطالعه نتایج محیط زیستی، میتواند باعث اجتناب از یک توسعه معین صنعتی شود).

در برخی کشور ها نظیر سوئد، حتی وزارتخانه ای برای این نوع مطالعات آینده شناسی تأسیس کرده اند، که مطالعات آینده، برای تمام ارگان های دولتی و اقتصادی را، همگون کرده (یا حتی مستقلاً انجام میدهد). مراکز آینده شناسی در تمام کشورهای پیشرفته، در سه دهه گذشته، رشد فراوانی کرده اند.

ارزش این نوع آینده نگری را کمتر دولت یا موسسه اقتصادی دور اندیشی است، که در عرصه مورد توجه خود انکار کند. هر چند این مطالعات در خود ممکن است آنقدر برای ترسیم ایده آل ما حائز اهمیت تلقی نشوند، ولیکن در ارتباط با دو شاخه دیگر آینده شناسی، نوعی آزمایش از نتایج آن ایده آل ها میتواند تلقی شود. مجله بررسی آینده Future Survey، از انتشارات **جامعه جهان آینده**، بر روی آینده شناسی *تحلیلی* متمرکز است.

2- آینده نگری نظری visionary

دومین نوع آینده شناسی یعنی آینده شناسی نظری در پاسخ به سوال "چه میتواند اتفاق افتد؟" شکل گرفته است.

این نوع آینده شناسی قرن ها پیش از ولتر، افکار روشنفکران را بخود جذب کرده است. حتی قبل از مدینه فاضله افلاطون، طرح های مختلفی درباره آینده، در متون مذهبی و فلسفی ارائه شده اند.

این نوع آینده نگری بیشتر هنر است تا علم، و شاید بهترین نمونه آن هم کتاب جمهوری افلاطون باشد، که قرن ها بر افکار بشریت تأثیر گذاشته است (نگاه کنید به کتاب **جامعه باز** کارل پاپر برای نقد بسیار عمیق جمهوری افلاطون). همچنین کتاب **پرنس ماکیاولی**، نمونه دیگری از این نوع آینده نگری است. بنظر من حتی کتاب **سوسیالیسم از تخیل تا علم** فردریک انگلس، بایستی از اینگونه هنر تلقی شود تا یک اثر علمی.

علت هم این است که عرصه آینده شناسی نظری و ترسیم دورنماهای visions مختلف آینده، اصلاً نمیتواند موضوع علم باشد، و فراسوی آن است، هر چند از علم میتواند استفاده کند. مثلاً آینده شناسی تحلیلی میتواند برای آزمایش نظریات طرح شده در آینده شناسی نظری بکار رود، اما خود آینده شناسی *نظری* بیشتر هنر است تا علم.

در زمینه ی آینده نگری *نظری* دو گرایش اصلی در تاریخ وجود داشته است:

1- گرایش اول در آینده نگری نظری، مدل مذهب یهود است، که یک تصویر روایی عصر طلایی در ابتدای خلقت را ارائه میکند، و هدف بشریت را رسیدن مجدد به همان بهشت گمشده برین، که یک بار بشریت از آن رانده شده، اعلام میکند.

این الگو حتی در مارکسیسم تا حدودی بکار برده شده است. به این معنی که در مدل مارکسیستی، جامعه بی طبقه اولیه بشریت، از طریق جامعه طبقاتی نفي شده است، و بعداً در آینده، پس از نفي جامعه طبقاتی، یک جامعه بی طبقه در سطح بالاتری، که شکل تکامل یافته کمونیسم اولیه است، شکل میگیرد. یعنی بجای حرکت دورانی مذهب یهود، حرکتی مخروطی شکل (نظیر مارییچ هگلی) ارائه شده است.

ویژگی مهم این مدل در این خصوصیت نهفته است که، به نوعی طرح و نقشه قبلی در جهان اعتقاد دارد. یعنی نقشه آینده، در گذشته کشیده شده است. حالا بندگان خاطمی میتوانند گوشه هایی از این نقشه و طرح از پیش موجود را در یابند، یا بر مبنای برخی از سیستم های اعتقادی، افراد غیر معتقد یا غیرروحانی، ممکن است هیچگاه واجد شرایط لازم برای دانستن این طرح و نقشه از پیش نوشته شده نشوند، و لیاقت درک آن را بدست نیاورند.

قائل شدن به این نوع علیت از پیش مقدر شده (در اصطلاح فلسفی *علت غائی*)، که در آن معلول بر علت تقدم دارد، نه تنها به مسائلی در زمینه آزادی اراده، در بسیاری مکاتب مذهبی و فلسفی دامن زده است، بلکه این دیدگاه یک ضعف آشکار دیگر را همواره با خود حمل میکرده است. مشکل این است که این بینش ترسیم آینده را نه در ارزیابی دستاوردهای گذشته، یا در ارزیابی جهان حاضر با بکار گیری عقل و دانش، بلکه از طریق اعتقاد به اصول اعلام شده توسط پیغمبران و مصلحین اجتماعی می بیند.

به عبارت دیگر، در این بینش، دورنمای آینده به صورت یک ایده آل و آرزو بیان نمیشود، تا دیگران بتوانند با آن موافقت یا مخالفت کنند، بلکه تصویر آینده، بصورت وحی منزل ارائه میشود، که برای همه زمانها و همه مکانها اعلام

میشود. در نتیجه طرفداري یا مخالفت با این مدل ها، مثلاً در مکاتیب فکري نظیر کالت های معاد نگر apocalyptic cults، گاهی شکل بسیار فناتیک مذهبی بخود میگیرد.

بایستی خاطر نشان کنم که، همه تفسیر های مذهبی فناتیک نیستند، و همه نقطه نظر های لامذهب نیز آزادیخواه نیستند. بسیاری از دیدگاه های ملحدانه نیز، به این نوع فناتیسم دچارند، و گاهی از نظرات مذهبی مشابه نیز فناتیک ترند.

2- دومین گرایش در آینده شناسی نظري در نوشته های ارسطو و پس از وی در آثار لوکریوس Lucretius، متفکر رومی سالهای 99 تا 55 قبل از میلاد، قابل مشاهده است.

این نوع آینده شناسی نظري، آینده را بصورت تکامل واقیعت های عینی موجود می بیند، که بوسیله هدفی جدا از این واقیعات، که از پیش فرض شده باشد، قابل تبیین نیست، و تنها با فرض عدم تعین، بمعنی محدود کلمه، گفتار درباره ی آینده برای این گرایش دوم آینده شناسی نظري، مفهوم مییابد.

ارسطو در کتاب پنجم متافیزیک خود، تکیه بر * علت غائی* دارد، و در نتیجه در آنجا بیشتر تئولوژیک teleological است. همچنین در بیشتر آثار بیولوژیک خود، و مفهوم انتلخی entelechy در آن آثار، از علت موثر efficient فاصله گرفته، و بر علت غائی تکیه دارد. اما بنظر من، اساساً بیشتر نوشته ها و دیدگاه عمومی ارسطو، دیدگاهی غیر تئولوژیک non-teleological است، و وی از نظریه ای تکاملی از آینده دفاع کرده است.

لازم به یاد آوری است که دنبال کردن گرایش *دوم* در آینده نگری نظري، در موقع پاسخ به سؤال "چه در آینده میتواند اتفاق افتد؟" لزوماً به ارزیابی علمی روند ها و شرایط حاضر محدود نیست، و اگر بود، آینده نگری نظري به آینده شناسی تحلیلی تقلیل مییافت.

در گرایش دوم آینده شناسی نظري، با استفاده از عقل و راسیونالیسم، و با درس گیری از دستاورد های گذشته، امکانات آینده های گوناگون حدس زده میشود، که لزوماً نتیجه روندهای فوری یا کنونی نیستند.

بنابر این گرایش دوم آینده شناسی نظري از آینده شناسی تحلیلی کماکان متفاوت است، زیرا آینده شناسی تحلیلی، اضافه بر عینی بودن objectiveness، اساساً بر روی روند ها و تقدم های *موجود* تکیه دارد، در صورتیکه گرایش دوم آینده شناسی نظري، ممکن است یک انتخاب از آینده را بعنوان ایده آل آینده طرح کند، در صورتیکه آن تصویر در واقیعت، ممکن است روند قدرتمندی در آینده قابل تصور، نباشد.

بنظر من گرایش دوم آینده شناسی نظري، هر چند علمی تر بنظر میرسد، اما در عین حال همین حقیقت، ضعفی بزرگ برای این گرایش است. عنصر خیال در هنر و مذهب، کیفیت خلاق قدرتمندی دارد، و آن عنصر بسیاری اوقات در تاریخ، باعث شروع روند ها و نهادهای نوینی در جامعه شده است، که در بسیاری موارد، اشکال برتر اجتماعی را رشد داده اند، که بر تکامل روندها و نهادهای موجود رجحان داشته اند.

البته مانند آثار شیستها (لطفاً به مقاله من درباره [آثار شیسم](#) رجوع کنید)، نباید تکامل همه ی نهادها و روند های موجود را "سنتی"، و در نتیجه "بد" قلمداد کرد، و هر آنچه نهاد نوین است را ستود. اگر ستودنی در کار باشد، شاید نهادهای آزمایش شده چندین هزار ساله بیشتر قابل ستایش باشند، تا نهادهای نوینی که چه بسا ممکن است نهادهای مضر باشند، و زمان لازم باشد تا مضرات فرعی side-effects خود را نشان دهند.

مثلاً مضرات نهاد قدیمی کلیسا را همه میدانستند، و لیکن مضرات احزاب نوینی نظیر حزب نازی را کسی نمیدانست، و وقتی آن حزب از ستون های قدرت در آلمان بالا میرفت، و تجربه ناگوار قتل عام ها و کوره های آدم سوزی جنگ دوم جهانی لازم بود، تا مردم این شر تازه در اروپا را درک کنند.

به موضوع دو گرایش آینده نگری نظری بر گردم. بایستی یاد آور شوم که اگر عنصر خیال بدرستی درک شود، و با احتیاط از آن سود جسته شود، گرایش دوم آینده شناسی نظری میتواند تکمیل شود، تا ثمر بخش تر گردد. بنظر من وجود اتویی در آینده شناسی نظری، لزوماً بمعنی آن نیست که یک مکتب فکری به گرایش اول آینده نگری نظری تعلق دارد.

در نتیجه طرح مدینه فاضله در آینده شناسی نظری، بمثابة ایده ال جامعه کنونی، بیان گرایش اول نیست. ایده ال اتوپیک به معنی سرنوشت ابدی نیست، و ممکن است که فقط ایده ال اجتماعی برای جامعه کنونی باشد، و نه آنچه مدینه فاضله در گرایش اول فرض میشود، که طرحی از پیش تعیین شده است. شاید بتوان گفت که آینده شناسی نظری، در نوشته های کسانی نظیر فردریک انگلس ترکیبی از هر دو گرایش را بیان میکند.

3- آینده نگری مشارکتی participatory

سومین نوع آینده نگری، یعنی آینده نگری *مشارکتی*، با پاسخ به سوال "چه چیزی بایستی اتفاق افتد؟" مشخص میشود.

این دسته از آینده شناسان، در واقع در اعمال و برنامه شان، در یک یا چند عرصه زندگی، مشخصاً آینده معینی را در نظر دارند، مثلاً آموزش و پرورش، و به این معنی آگاهانه در شکل گیری آینده مشارکت میکنند. آنها عمل خود را بر روی دستیابی به نتایجی که در طرح خود دارند، متمرکز میکنند. اگر برای بقیه مردم، تصاویر و انتظاراتشان از آینده، بطور ناخود آگاه، باعث شرکتشان در ساختن آینده میشود، برای کسانی که به آینده شناسی مشارکتی باور دارند، این عمل برای خلق آینده، آگاهانه صورت میگیرد.

پس برای این دسته از آینده نگرها، موضوع پیدایش و شکل گیری *آینده های متفاوت*، اهمیت عملی مییابد، و فقط به آینده شناسی تحلیلی و نظری محدود نمیشود. هر چند آینده شناسی مشارکتی لزوماً نوع های دیگر آینده شناسی را شامل نمیشود، اما این آینده نگرها، تصمیم های خود را بر مبنای ایده الهای خود از آینده اتخاذ میکنند، تا معلوم کنند که "چه چیزی بایستی* اتفاق افتد، و عملاً از آن برنامه های اجتماعی، برای رسیدن سریع تر و بهتر به ایده ال های خود پشتیبانی میکنند.

مثلاً یک نمونه خوب از عملکرد آینده نگری مشارکتی در فعالیت برای [طرح رای مستقیم](#) Proposition 13 در کالیفرنیا امریکا بود. برای توضیح مبسوط در این باره، به کتاب آلوین تافلر تحت عنوان [موج سوم](#) مراجعه کنید.

از دیر باز، سومین شکل آینده نگری، یعنی آینده شناسی مشارکتی، در میان فلاسفه سیاست، بیش از دیگر متفکرین، موضوع توجه بوده است. موضوعات اخلاق و حقوق در این عرصه ی آینده نگری اهمیت مییابند، چرا که ارزش ها و ترجیح های اجتماعی، در هر قدم عملی این نوع آینده شناسی، تعیین کننده است.

به همین سبب فلاسفه سیاست، از افلاطون تا جان لاک، به این موضوعات اخلاق و حقوق، توجه بسیار خاصی میزول کرده اند. در واقع بدون تفکیک سوال "چه میتواند باشد"، از سوال "چه بایستی باشد"، تفکیکی که در فلسفه کانت تأکید شده، این عرصه آینده نگری بی معنی میشود.

حتی فعالین اجتماعی مارکسیست-لنینیست، با وجود مخالفت با کانت، قادر نبودند مبنای تئوریک کوششهای خود را، بدون قبول مشروعیت تفکیک دو سوال فوق الذکر در ایدئولوژی خود، توضیح دهند. البته کماکان پاسخ آنها این است که به اصطلاح در "تحلیل نهائی" تفکیکی وجود ندارد!

یکی از بهترین نمونه های آینده شناسی مشارکتی در عصر مدرن، مانیفست کندورسه و نسخه تکامل یافته آن، مانیفست مارکس و انگلس، و بالاخره برنامه های حد اقل و حد اکثر احزاب کمونیست بوده است.

امروزه، آینده‌شناسان، به حای اصطلاح برنامه‌حداقل و حد اکثر، از اصطلاح برنامه‌دراز مدت، میان مدت، و کوتاه مدت استفاده میکنند، و آنها همچنین برنامه‌های خود را از نظر جغرافیایی به محلی، کشوری، منطقه‌ای، و جهانی تقسیم میکنند.

در عرصه آینده‌نگری مشارکتی، موضوع آینده‌شناسی فقط با روندهای عمومی موجود تبیین نمیشود، و یا به ایده‌آل‌های شرکت‌کنندگان محدود نمیشود. در این عرصه، آینده‌مقابلاً با ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی، حقوقی، و سیاسی، در محیط محلی و جهانی خود ارتباط مییابد، و به عبارتی در این نوع آینده‌نگری، *آینده* ارزش خود را، در تبدیل شدنش به *حال* مییابد.

4- نتیجه‌گیری-آینده‌نگری

با شرح مختصر بالا، تا حدی با هر سه نوع آینده‌شناسی آشنا شدیم و دریافتیم که چگونه آینده‌نگری، از ایده پیشرفت‌جدائی‌ناپذیر است. در واقع شکل‌گیری تمدن‌های نوین فراصنعتی در جهان، نیاز توجه به توسعه‌ی هر سه نوع آینده‌شناسی را افزایش داده است.

توسعه‌توع اول آینده‌شناسی، آینده‌نگری تحلیلی (آنالیتیک)، توجه اصلی آینده‌نگرها در چهار دهه گذشته بوده است، و کماکان موضوع اصلی مورد نظر آنها است، و در موسسات آکادمیک محصور است.

نوع دوم آینده‌نگری، یعنی آینده‌نگری نظری (visionary)، در عصر ما، بیشتر از طرف نویسندگان داستان‌های تخیلی، نظیر ایساک آسیموف، آرتور کلارک، و جین رادبری، دنبال شده است. همچنین نویسندگانی نظیر ژرارد اونیل Gerard O'Neil، در کتاب 2081، بر روی توسعه کولونی‌های فضایی تأکید دارد، و بینش‌های ارزشمندی از انتخاب‌های آینده‌نسل بشر را ارائه میدهد.

شایان توجه است که برای نویسندگان داستان‌های تخیلی عصر ما، بیشتر شرایط و نوع تولید قابل‌تغییر فرض میشود تا مناسبات اجتماعی. حتی سریال "نسل بعد Next Generation" از مجموعه Star Trek، در دیدش از روابط اجتماعی، چندان با دنیای زمان ما متفاوت نیست، در صورتیکه پندار و ابتکار در زمینه تغییرات تکنولوژیک آینده در آن فراوان است.

در مقایسه، در آثار نویسندگان تخیل‌گرایی گذشته نظیر فوریه، تولید اساساً ثابت فرض شده است، و درباره تولید فرا سویی تولید کارخانه‌ای حتی خیال‌پردازی هم نشده بود، اما بعضی آلترناتیو مناسبات اجتماعی در مرکز توجه اتوپی‌های گذشته بود.

به هر حال نوع دوم آینده‌شناسی، یعنی آینده‌نگری نظری، در نوشته‌های دو شخصیت مهم جنبش آینده‌نگری، یعنی باک مینستر فولر Buckminster Fuller و ژرارد اونیل Gerard O'Neil مورد توجه قرار گرفته است. بایستی اضافه کنم که افق‌های ترسیم‌شده، فاصله‌چندانی با فلاسفه گذشته، نظیر افلاطون و جان لاک، ندارد.

بالاخره این که نوع سوم آینده‌شناسی، یعنی آینده‌شناسی مشارکتی (participatory)، بر عکس دوران انقلاب صنعتی، اساساً به عرصه سیاست محدود نبوده، و در عرصه‌های مختلف زندگی، نظیر تعلیم و تربیت، بهداشت، و ارتباطات جمعی، در میان فعالین فیوچریست، اهمیت یافته است. نگاهی به برنامه‌های کانال‌های تلویزیونی PBS، این حقیقت بالا را بخوبی نشان میدهد.

و در پایان، نیازی به تکرار نیست، که گرچه آینده‌نگری و اندیشه‌خردگرا، مفاهیم جدیدی را نسبت به گذشته با خود حمل میکنند، اما کماکان هر دو، از اندیشه‌ترقی و پیشرفت غیر قابل‌تفکیک هستند.

تمدن نوین و جنبش عصر جدید

مفهوم ترقی (پروگرس) در فلسفه راسیونالیستی غرب همواره، و بویژه بعد از رنسانس، از موضوعات کلیدی مکاتب فلسفه اجتماعی بوده است. من در این نوشتار، به تاریخ این مبحث، در عرصه های فلسفه و مذهب مختصراً اشاره کردم. در اینجا فقط میخوام یا دآوری کنم که حتی در مسیحیت غرب نیز این مفهوم ترقی آنقدر حضور داشته است که برخی مولفین مخالف ایده ی ترقی، امروزه آنرا بعنوان مفهومی مسیحی مورد حمله قرار میدهند، و این دیدگاه را مستول تکنوکراسی و یکجانبه اندیشی فلسفه مدرن می پندارند. این مباحث از حوصله ی این نوشتار بیرون است، ولی لازم است ذکر کنم که بنظر من عدم درک صحیح از ترقی خواهی در *عصر حاضر*، و عدم درک ابعاد تمدن نوین فرا صنعتی، عواملی است، که باعث شده بسیاری جهت خلاصی خود از تار عنکبوت معضلات تئوریک خردگرایی عصر حاضر، به نفی ایده ی ترقی پناه برند، و این تصور را القاء کنند که بشریت بدون تفکیک ترقی خواهی و واپس گرایی میتواند باشد. زندگی بهتری برای خود خلق کند. گوئی مثلاً هندوستان میتواند ایده آل بشریت تلقی شود و آنهم بدون صنایع "غربی" آنکشور، یعنی جامعه ای شبیه تبت و نپال.

یکجانبه نگری تکنولوژی غرب، که در تمدن صنعتی به اوج خود رسید، بدلیل ترقی خواهی غرب نبود، بلکه بالعکس، محدودبتهای تمدن صنعتی، بویژه بخاطر مرکزی شدن کار انسان در این تمدن، باعث یکجانبه گری تکنولوژیکی در محتوای ترقی خواهی تمدن صنعتی شد. اتفاقاً با ورود اقتصاد جهانی به اقتصاد فراصنعتی، که در آن نقش انسان بمثابة بازار اصلی تولید هر چه بیشتر از بین میرود، امکان خروج از محدودیتهای تکنولوژیکی و گسترش ترقی خواهی به زندگی خلاق بشر فراهم شده است.

همانطور که در نوشتار دیگری نگاشته ام، بنظر من تمدن نوینی در جهان در حال شکل گیری است [ارجوع کنید به رساله من تحت عنوان [ابزار هوشمند، شالوده تمدن نوین](#)]. تمدن نوین از تمدن کهن بر مبنای فعالیت مرکزی بشر جدا میشود. انسان تا کنون هم بعنوان ابزار تولید و هم بعنوان موجودی خلاق فعالیت کرده است. اگر برده داری از بین رفت، به این دلیل اجتماعی بود، که دیگر تنزل همونوع به یک ابزار محض، برای جامعه ی متمدن غیر قابل قبول و تحمل بود، وگرنه بنظر من تولید کنندگان جوامع مابعد برده داری میتوانند از انسان حتی بصورت برده صرف استفاده کنند. شاید به همین دلیل هم بود که با وجود ابزارهای تولید پیشرفته، در آمریکا دوباره برده داری توانست زنده شود، چرا که مبنای تکنولوژیکی آن از بین نرفته بود. بنظر من با توسعه تولید ابزارهای هوشمند، دیگر الزام تکنولوژیکی برای استفاده از انسان بمثابة ابزار از بین میرود و شرایط اینکه انسان بتواند تمام زندگی خود را بعنوان یک موجود خلاق بگذراند، فراهم میشود. البته بحث من باین معنی نیست که بطور اتوماتیک به استفاده از انسان بمثابة ابزار پایان داده خواهد شد. حتی امروز بسیاری کارهایی که نیازی به انسان ندارد، بخاطر مناسبات اجتماعی موجود، برای ارزان تر بودن، یا کار ایجا کردن، و امثالهم، آن کارها از طریق انسان انجام میشوند، و دلیل امکان آن هم، وابستگی درآمد به کار است. نکته مورد بحث من در اینجا، این موضوع است که از نظر تکنولوژیکی، *اجباری* برای استفاده از انسان بمثابة ابزار در تمام نمدنهای گذشته وجود داشته است، که اکنون آن مبنای تکنولوژیکی در حال از بین رفتن است، و پیشرفت های شعور ماشینی و ژنتیک در این رابطه، تا کنون نقش مرکزی را در از بین بردن این مبنای تکنولوژیکی ایفا کرده اند، با وجود آنکه موانع اجتماعی-اقتصادی، پایان استفاده از انسان بمثابة ابزار تولید را کند کرده اند. در نتیجه بنظر من بزرگترین شکاف در تمدن بشری در حال شکل گرفتن است و آن پایان یافتن زندگی بخش اعظم بشریت بمثابة ابزار تولید است. بعقیده من این شکاف باعث رشد شعور بشر به عالی ترین سطوح، رشد ثروت بشریت و بالاخره گسترش آزادیهای سیاسی-اجتماعی خواهد شد. اما موضوع [عدالت اجتماعی](#) مسأله مرکزی در این تمدن نوین است که من در [رساله دیگری](#) به آن پرداخته ام.

باور به شکاف در تمدن بشری، نقطه اتحاد جنبش آینده نگری است. هر چند متفکرین آینده نگر، درک یکسانی از مبنای این شکاف ندارند، همگی این جنبش متفق القولند که شکافی در تمدن بشریت بوجود آمده است، و تمدن نوینی در برابر تمدن های گذشته صنعتی و ماقبل صنعتی در حال نشو و نماست. در عرصه عمومی تر اجتماعی، آنچه جنبش عصر جدید خوانده میشود، بر همین مبنای تعریف میشود، هر چند لزوماً شرکت کنندگان در آن جنبش، آینده نگر نیستند، چرا که جریان آینده نگر، نقطه اشتراک دیگری هم دارد، و آن داشتن دورنمای آینده نگرانه، یعنی کوشش برای یافتن بهترین آینده، و

طرح آلترناتیوهای مختلف از آینده است، هرچند لزوماً همه آینده نگرها، آینده مشترکی را دنبال نمیکنند. دیگر اینکه اتحاد فلسفی هم ندارند، یعنی با اینکه آینده نگرها اکثراً تئوری سیستم را باور دارند، آنرا مبنای اتحاد خود نمیدانند. لازم به یاد آوری است که جریان آینده نگر، اساساً یک جریان فکری است، در صورتیکه جنبش عصر جدید یک جریان بزرگ اجتماعی است. همچنین جریان آینده نگر futurism اساساً بسیار علم گرا است، در صورتیکه بسیاری از جریانات جنبش عصر جدید new age movement از علم بیشتر و بیشتر فاصله گرفته اند.

اساس جنبش های عصر جدید و آینده نگر، بر روی شکاف در تمدن بشریت است، و اتحاد فلسفی و سیاسی در این جنبش ها موجود نیست. دوگرایش مهم تئوریک-فلسفی موجود است، یکی آنانی هستند که در پی ایجاد مذهب نوین میباشند (نظیر David Spangler در انگلستان) و دیگری آنهایی هستند که در پی طرح تئوری های فلسفی-اجتماعی نوین میباشند (نظیر دانیال بل در آمریکا).

سوسبا لیستها نظیر Lucien Goldmann در فرانسه، با این دیدگاه شکاف در تمدن بشری مخالفت ورزیده، و معتقدند که عصر عوض نشده است و معضل اصلی جهان کماکان حل مساله عدالت اجتماعی درون جامعه ی صنعتی است. با اینکه من معتقدم موضوع عدالت اجتماعی درون تمدن نوین مهمترین مساله جنبش آینده نگری است، اما در زمان حاضر مبارزه بین تمدن نوین و تمدن کهن را موضوع اصلی کشاکش اجتماعی در سطح جهانی میدانم. در درون جنبش های عصر جدید و آینده نگر، مرکزی ترین اختلافات، عدالت اجتماعی و خردگرائی هستند. برای آشنائی بیشتر با نظریات جنبش عصر جدید، مطالعه مهمترین موضوعات مورد توجه این جنبش نقطه شروع میتواند باشد. از این جمله اند مساله رفتن فرا سوی جنگ طلبی (War Beyond) در خصلت بشر، که تشکیلاتی هم با همین نام در زمان کشمکش آمریکا و شوروی، در پالو آلتو (Palo Alto) کالیفرنیا، شروع و به همه نقاط دنیا گسترش یافت. از بنیان گذاران تشکیلات فراسوی جنگ، دوست من **جک لی** بود، که در زیر بیانیه **یک نقطه نظر آینده نگر** را، با من در سال 1989 امضا کرد. جک در سال 1994 فوت کرد. نظریات این جنبش ها در مورد مسائل محیط زیست، جایگاه مذهب و اعتقادات، مشکل جمعیت، و مساله فقر و بالاخره عدالت اجتماعی، ترسیم کننده ابعاد مختلف نظریات عصر جدید و آینده نگر هستند.

بنظر من اکثر نظریاتی که امروزه در جنبش جهانی عصر جدید (New Age Movement) طرح میشوند، خرافات قدیمی و غلط میباشند. این جنبش در مرحله حاضر شاید جائی است که سوسبالیسم در زمان سن سیمون (قرن هجدهم) بوده، که اساساً مسیحیت "واقعی" را دنبال میکرد. هرچند بنظر من سرعتی که این جنبش تکامل خواهد یافت، دو قرن نخواهد بود، و شاید دو دهه بکشد، چرا که سرعت تحول جهان فراصنعتی خیلی سریعتر از جهان صنعتی است. از آنجا که این جنبش، بر مبنای تفکیک دو تمدن شکل گرفته است، بنظر من بالاخره راه حل معضلات آینده بشریت در این جنبش فرموله خواهد شد، و پوسته خرافی آن زوده خواهد شد. اگر در زمان تطور جنبشهای لیبرالی و سوسیالیستی، جامعه ما از آنها مطلع نبوده، و پس از شکل گیری نهائی، آنها را به ایران وارد کرده است، شاید این بار روشنفکران ایران بتوانند نقش مستقیمی در تطور این جنبش جهانی ایفا کنند، جنبشی که در مرحله طفولیت است.

از آنجا که نهاد دانشگاه در جوامع غربی، قدرتی نظیر کلیسا در قرون وسطی پیدا کرده است، جنبش عصر جدید که غیر ارتدکس است، با بسیاری از افکار پذیرفته شده در مجامع علمی در تضاد قرار گرفته است، و عملاً برای طرح شدن خود، در مقابل نهاد دانشگاه قرار گرفته است. البته این امر دلیل بردرست بودن افکار موجود در این جنبش، در برابر نظریات مجامع علمی نیست، و اتفاقاً متأسفانه بخاطر تقابل با نهاد دانشگاه، در این جنبش ضدیت با علم خیلی پایه گرفته است. هماهنگی که مخالفت با نهاد کلیسا در حرکت علمی-فلسفی رنسانس و عصر خرد، باعث شدیداً ضد مذهبی شدن خردگرایی قرن نوزدهم، و حتی قبل از آن باعث رشد شیطان پرستی در عصر رنسانس بود.

در جنبش عصر جدید، جریاناتی نظیر فال گیری، کف بینی، و امثالهم، توانسته اند خیلی رشد کنند. حتی بسیاری از cult های واپس گرا، خود را به این جنبش ملحق کرده اند. این امر به دو علت است، یکی مورد حمله قرار گرفتن نهاد های علمی-سنتی توسط این جنبش، و دیگری عمومی شدن سریع این حرکت است. جالب ترین پییده ای که در این جنبش رشد کرده است، **یک موسیقی جهانی** است که مانند هنر رنسانس، یک سبک معینی نبوده، و سبکهای مختلفی را در بر میگیرد. آنچه این موسیقی را بعنوان یک پییده مشخص تعریف میکند، دیدگاه فلسفی آن است. هماهنگی که هنر رنسانس بر مبنای

فلسفه بشر دوستی (هوما نیسم) آن تعریف می‌شد، و نه سبک آن، این موسیقی نیز بر مبنای الهام فلسفی اش که موضوعات جهانی است مشخص می‌شود. مثلاً برخی قطعات، موضوعات محبط زیست (نظیر بیابان و جنگل)، بعضی فضا یا نیازهای جهانی نظیر صلح، و یا حالات عمومی بشر، نظیر استراحت یا شادی را، موضوع موسیقی خود قرار داده اند. در صورتیکه از نظر سبک، از کلاسیک تا جاز می‌توانند تغییر کنند، و جالب است که حتی یک مارش نظامی در این موسیقی وجود نیامده است.

با وجود تمام اشکالات و انحرافات که در درون جنبش عصر جدید موجود است، میبایست این واقعیت را شناخت که این حرکت، آینده اجتماعی کل بشریت را از زاویه شکاف در تمدن بشریت هدف قرار داده است، و برای پیدا کردن راه حل معضلات بشریت، خارج از محدوده تمدن صنعتی، در حال جستجو است. در نتیجه قابل درک است که برخی در جستجو در خارج از محدوده تمدن صنعتی، خود را در افکار ماقبل صنعتی بیابند، و تصور کنند که جهان تازه ای را کشف کرده اند. جنبش روشنفکری ایران نیز نمیتواند جدا از این حرکت عمومی جهانی، به معضلات ایران و جهان پاسخ دهد.

همانطور که ذکر شد، ضدیت با علم باعث شده که صوفیگری در این جنبش خیلی طرفدار پیدا کند. در مقایسه با جنبش عصر جدید، جریان آینده نگر با اینکه خیلی محدودتر بوده، و بیشتر یک حرکت فکری را تشکیل می‌دهد، علم گراتر است. برای جا معه ایران، آشنا شدن با جریان آینده نگر اهمیت بیشتری نسبت به جریانات جنبش عصر جدید دارد، چرا که روشنفکران ما که بیشتر با صوفیگری آشنا هستند، حرد گرائی نوین برایشان اهمیت بیشتری دارد. شاید روشنفکران ایران بتوانند در نقد صوفیگری در جنبش بین المللی عصر جدید به جریان آینده نگر یاری رسانند.

دیگر اینکه تجربه ی انقلاب ایران برای جنبش جهانی عصر جدید بسیار مفید میتواند باشد، چرا که این تجربه میتواند نشان دهد که بی برنامه‌گی روشنفکران متری، چگونه میتواند مردم را بسوی سنت گرائی سوق دهد. بویژه زیاده روی های آن رشیستی در جنبش عصر جدید در سطح جهانی، باعث وحشت بسیاری مردمی شده که از وحشت این آنارشیسم به بنیاد گرائی Fundamentalism پناه برده اند.

خلاصه کنم، بنظر من روشنفکران ایران در ارتباط متقابل با این جنبش بین المللی میتوانند راه یابی برای مسائل جامعه ایران و ساختمان ایران آینده کرده و نیز متقابلاً به راه یابی برای حل مسائل جهانی کمک و باینگونه در ایجاد آینده ای درخشان برای بشریت سهمی ایفا کنند. دیگر در عصری که یک بمب اتمی میتواند کل بشریت را نابود کند، نمیتوان مسائل یک ملت را در عزلت بقیه جهان پاسخ گفت.

بعدالتحریر-مقالات دیگر مربوط به این موضوع

[ابزار هوشمند شالوده تمدنی نوین](#)

[رقص در آسمان](#)

[یک تنوری ارزش ویژه](#)

[تأثیر ابزار هوشمند بر روی زندگی](#)

[سکولاریسم و پلورالیسم-چند نوشتار](#)

[ایا نانو تکنولوژی واقعی است؟ \[2003\]](#)

[تولید فرا انسان مرکزی \[2004\]](#)

[ثروت و عدالت در ایران فردا \[2004\]](#)

[کتاب ایران آینده نگر: آینده نگری در برابر تروریسم \[2004\]](#)

مقالات تئوریک

<http://www.ghandchi.com>

فهرست مقالات

<http://www.ghandchi.com/SelectedArticles.html>