

مبانی شناخت‌شناسی «توسعه سیاسی» ایران (رهیافت اجتهادگرا)

محمد پزشکی*

چکیده: پرسش از توسعه، سؤالی با قدمت زمانی بالا ارزیابی می‌شود و به همین دلیل، شاهد تحریر متون بسیاری در این ارتباط هستیم، اما آنچه که پرسش از توسعه را در حال حاضر ضروری و بداعت می‌بخشد، توجه به ابعاد ذهنی و ملاحظات نرم‌افزارانه آن است. رهیافت اجتهادگرایی مطرح در این نوشتار با همین رویکرد طرح شده است. نویسنده در نوشتار حاضر رهیافت اجتهادگرا را در باب مسئله توسعه سیاسی بررسی می‌کند و ضمن اشاره به ریشه‌های فرهنگی-ایدئولوژیک این مقوله در صدد است بنیادهای معرفت‌شناختی آن را بیان کند. مقاله با نشان دادن موضع‌گیریهای ایدئولوژیک نظریه‌های توسعه، تصورات و احکام و روش مطالعات توسعه سیاسی ایران و در نهایت، مفاهیم و متغیرهای شناخت‌شناسی توسعه سیاسی را بررسی می‌کند.

کلیدواژه: شناخت‌شناسی، توسعه سیاسی، رهیافت اجتهادگرا، دین و سیاست، عقل و شرع، حق تعیین سرنوشت.

* مدرس دانشگاه و پژوهشگر اندیشه سیاسی؛ (Pezeshki-mohammad@yahoo.com)

فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)

شماره ۲۶ - تابستان ۱۳۸۴

مقدمه

«توسعه» فرایندی است که در برگیرنده دو دسته تغییرات عینی - تمدنی و تحولات ذهنی - فرهنگی است. برخی از مسلمانان در مواجهه با تمدن غرب معاصر، در واکنش به احساس عقب ماندگی خود کوشیدند که به ابزار تمدن غرب مجهز شوند، اما نسبت به پذیرش تحولات فکری - فرهنگی آن واکنشهای محتاطانه تر و پراکنده تری از خود نشان داده اند که از پذیرش مطلق غرب گرایی، امثال سید حسن تقی زاده، تا نفی تمام عیار مشروطه توسط شیخ فضل الله نوری را می توان دو سر طیف وسیع مواجهه با این جنبه از تمدن غرب دانست (داوری، ۱۳۶۳، صص ۵۶-۷۸). بررسی وجهه ذهنی توسعه با عقاید و آداب ریشه دار سنت اسلامی - ایرانی مرتبط است و از این رو، بررسی آن با مطالعات فرهنگی ارتباط مستقیم می یابد. آنچه که در ذیل می آید، نقد تصور توسعه تک بعدی و نشان دادن فرهنگی بودن آن از یک سو و مروری بر نگرش اجتهادگرا به عنوان یکی از نگرشهای اسلامی در اندیشه اسلامی معاصر نسبت به موضوع توسعه سیاسی (political development) است.

۱. نقدی بر نظریه پردازی در حوزه توسعه سیاسی

در ادبیات توسعه «دگرگونی»، به هر گونه تغییری در وضع و شرایط موجود اطلاق می شود. بر این اساس، «دگرگونی اجتماعی» هر نوع تغییری در ساختارها و روابط اجتماعی را در بر می گیرد و «دگرگونی اقتصادی» بر هر گونه تغییری در الگوهای تولید یا توزیع دلالت می کند؛ در حالی که «دگرگونی سیاسی» به تحول در رهبری سیاسی، فرایندها و یا نهادهای موجود مربوط است، اما در هر سه نوع از دگرگونی، این نکته دارای اهمیت است که هیچ یک از آنها دارای بار ارزشی نیستند و خود به تنهایی مطلوب یا نامطلوب تلقی نمی شوند بلکه صرفاً بیانگر تفاوت میان وضع کنونی و گذشته هستند.

توسعه در کلی ترین کاربرد آن، یکی از صورتهای خاص تغییر و دگرگونی است. توسعه تغییر هدفدار برای حصول به هدفی خاص است. جامعه به مثابه فرد، مراحل گوناگونی از رشد و تکامل را طی می کند که به حد مشخصی از بلوغ فیزیکی و فکری

برسد. در توسعه سیاسی، باید نقطه شروع و پایان فرایند را مشخص و میزان توسعه‌نیافتگی سیاسی را تعیین کرد (قوام، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

در ادبیات توسعه سیاسی، این اصطلاح گاهی هم‌معنای «نوسازی سیاسی» (political modernization) تلقی می‌شود. «گابریل آلموند» و «جیمز کلمن» نوسازی سیاسی را فرایندی می‌دانند که به موجب آن نظامهای سیاسی سنتی غیرغربی ویژگیهای جوامع توسعه‌یافته را کسب می‌کنند (Almod & Colman, 1966). از نظر این دو نویسنده ویژگیهای مزبور عبارت‌اند از: جاذبه شهرگرایی؛ بالابودن سطح سواد و درآمد؛ وسعت جغرافیایی و اجتماعی؛ میزان نسبتاً بالای اقتصاد صنعتی؛ توسعه شبکه‌های ارتباط جمعی و مشارکت همه‌جانبه اعضای جامعه در فعالیتهای سیاسی و غیرسیاسی. در اغلب موارد نویسندگان، نوسازی سیاسی را در برابر سنت‌گرایی قرار داده‌اند و بر این اساس، معتقدند که جامعه‌ای به توسعه سیاسی دست می‌یابد که از حالت سنتی خارج شود و به صورت مدرن درآید. در علوم اجتماعی دانشمندانی مانند «ماکس وبر» بر تباین میان جوامع سنتی و مدرن تأکید کردند؛ چنین الگوهای ایده‌آلی نظریه‌های توسعه و نوسازی سیاسی را تحت تأثیر خود قرار داد: «ایزن اشتات» با الهام از نظریه وبر و تحت تأثیر «تالکوت پارسونز» نوسازی سیاسی را به صورت ساختارهای سیاسی متنوع و تخصصی‌شده و نیز توزیع اقتدار سیاسی در میان همه بخشهای جامعه توصیف کرد (Elisenstadt, 1964).

عده‌ای دیگر، در برابر دانشمندان مزبور، توسعه سیاسی را از نوسازی سیاسی تفکیک کرده‌اند و توسعه سیاسی را عام‌تر از نوسازی سیاسی می‌دانند. این دسته از نویسندگان معتقدند نوسازی سیاسی در بطن توسعه سیاسی جای می‌گیرد. در این روند، ویژگیهای آن را کنش متقابل میان ساختارها و کارکردها برای ابتکار و نوآوری، وجود ساختارهای انعطاف‌پذیر و تخصصی‌شده و وجود چارچوبهای خاص برای توسعه دانش و مهارتها می‌دانند. آنها معتقدند که نوسازی سیاسی را می‌توان فرایندی تلقی کرد که در آن نقشهای کارکردی جامعه به سازندگی و تولید مبادرت می‌کنند (Apter, 1965). در مجموع، مطالعات توسعه و نوسازی سیاسی در سه رویکرد «مطالعات مربوط به فرایند اجتماعی»، «مطالعات تاریخی - مقایسه‌ای» و «مطالعات

سیستم - کارکردی» در ادبیات توسعه انجام شده است (رک. قوام، ۱۳۷۴، صص ۳۲-۳۴).

پس از جنگ جهانی دوم نویسندگان علوم سیاسی به نظریه‌پردازی در زمینه نوسازی و توسعه سیاسی در کشورهای غیرغربی پرداخته‌اند؛ گرایش کلی این مطالعات در جهت بهره‌گیری از تجارب جوامع غربی بوده است؛ بر این اساس، هر گونه تحولی که در کشورهای غیرغربی با فرایند تاریخی توسعه و نوسازی غرب تطابق داشته، مطلوب تلقی شده است و جریان‌ات خلاف این فرایند عقب‌ماندگی تعبیر و تفسیر شده است. چنین برخوردی نسبت به جهان غیرغربی سبب شده است که نویسندگان این رشته به دور از واقعیات موجود، به نظریه‌پردازی در باب نوسازی و توسعه سیاسی اقدام کنند. برای اعتبار بخشیدن به نظریه‌های توسعه سیاسی در این جوامع ضروری است در مورد داده‌های تجربی، که مبتنی بر مطالعات مربوط به جوامع غربی است، تجدید نظر کلی شود و حتی در برخی از موارد در چارچوب رهیافت‌های جدید متغیرهای اساسی‌تری را وارد کرد.

مطالعات نوسازی و توسعه سیاسی بر پایه تجارب تاریخی غرب بسیار سودمند است، اما به نظر می‌رسد ضعف این مطالعات این است که به جای تجزیه و تحلیل و درک جوامع غیرغربی از بعد تاریخی و فرهنگی، تلاش کرده‌اند به جنبه‌های انتزاعی جوامع سیاسی توجه کنند که به این وسیله بتوانند به راحتی وضعیت جوامع غیرغربی را با الگوها و نظریه‌های خود تطبیق دهند و بر اعتبار نظریه‌های خود بیافزایند. در بیشتر آثار نویسندگان این مطالعات مفروضاتی وجود دارد که در اغلب موارد اغواآمیز است. این مفروضات نوعاً از دو عامل نشئت می‌گیرد: پذیرش بی‌چون و چرای نظام حکومتی دولتهای غربی به وسیله کشورهای غیرغربی به منظور مبادلات تجاری در سطح بین‌الملل و تا اندازه‌ای ملی و عامل دوم، گرایش نخبگان سیاسی جوامع غیرغربی به انگاره‌های سیاسی، اجتماعی و آموزشی غرب و تعهدات آنها برای ساختن نهادهای سیاسی مانند غرب در دوران پس از استعمار. مجموع مطالعات پس از جنگ دوم گرفتار تعصبات ذهنی انتخابی می‌باشند. وجود این «دگم»‌های علمی مانع از آن است

که همه متغیرها را بررسی کرد. عبدالعلی قوام این دگمها را در پنج دسته تعصب دسته‌بندی می‌کند (قوام، ۱۳۷۴، صص ۱۹۷-۲۱۴):

تعصبات مفهومی: غریبها نسبت به واقعیات زندگی اجتماعی و سیاسی و پیچیدگی دگرگونیهای مستمر جوامع غیرغربی حساسیت اندکی داشته‌اند؛ حتی در شرایطی که پژوهشگران به این واقعیات و پیچیدگیها پی می‌برند، در صددند که آنها را بر اساس تجارب تاریخی، اجتماعی و سیاسی کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی توضیح دهند. بنابراین، این نویسندگان در توضیحات مفهومی و برداشتی خود اغلب بر فرضیات عام تأکید می‌کنند. اشکال اساسی آن است که پیامدهای نوسازی در همه جا یکسان تلقی می‌شود و با بهره‌گیری از معلومات نظری، که برای توضیح روند دگرگونی و توسعه در جوامع غربی به کار برده می‌شود، روند دگرگونی و توسعه جوامع غیرغربی توضیح داده می‌شود.

تعصبات ارزشی: بیشترین تعصبات ارزشی در توصیف توسعه سیاسی از خطای دوقطبی شدن «سنت‌گرایی» و «نوگرایی» نشئت می‌گیرد. نوگرایی در زمینه اقتصاد، صنعت و سیاست یک پدیده مثبت و مطلوب تلقی شده است. در شرایطی که سنت‌گرایی به عقب‌ماندگی تعبیر و تفسیر می‌شود و نوگرایی از ویژگیهای جوامع صنعتی پیشرفته به شمار می‌رود. به هر حال برچسب «نوگرایی» و «سنت‌گرایی» نه به عنوان ابزار تحلیل عینی مفید است و نه به درک واقعیتهای جوامع مختلف کمک می‌کند. در فرهنگ توسعه و نوسازی این اصطلاحات در نقطه مقابل یکدیگر یعنی برتر در برابر پست و حقیر، و پیشرفته در مقابل عقب‌مانده استفاده می‌شود.

تعصبات ساده‌سازی و تحدید آمیز: عده‌ای از نویسندگان سعی کرده‌اند به جای پرداختن به پیچیدگیهای جامعه سیاسی برای ساده‌سازی تحلیل خود، بخشهایی از ویژگیهای آن را از قسمتهای دیگر انتزاع کرده پس از ساده‌سازی متغیرهای گوناگون، ساختارها و کارکردهای نظام سیاسی را به طور محدود بررسی و تجزیه و تحلیل کنند. چنین شیوه برخوردی نسبت به مسئله توسعه سیاسی موجب شده است که این مطالعات به دلیل سرشت و کیفیت انتخابی آنها، منجر به عدم تعمیم نظریه‌های توسعه و نوسازی به همه مناطق در شرایط گوناگون شود.

تعصبات در انتشار نوگرایی و غرب گرایی در جوامع غیر غربی: در چارچوب مسائل توسعه بسیاری از نویسندگان چنین تصور می‌کردند که نیروی قوی فرهنگی برخاسته از غرب با تمام صفات قانونی، سیاسی، اقتصادی و اداری در جوامع غیر غربی، که سنتی تلقی می‌شدند، ترویج یافته و به مرور زمان تمام ترتیبات بومی سیاسی آنها را دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد کرد. و در نهایت، این جوامع از نظر اقتصادی و سیاسی مانند جوامع غربی نوسازی می‌شوند.

تجربه نیم سده گذشته نشان می‌دهد که به رغم وجود آموزش غربی، تعهدات عمیق نسبت به ارزشهای سیاسی و اجتماعی غرب و تقلید نهادهای سیاسی و قانونی از غرب به وسیله جوامع غیر غربی، هیچ یک از ارزشها یا نهادهای اجتماعی و فرهنگی بومی جوامع غیر غربی به طور کامل از بین نرفته است و در بیشتر موارد آنها خود تعدیلات لازم را در کارکرد و ساختار نهادهای تقلیدی انجام داده‌اند. به عنوان نمونه وضعیت سه کشور عمده آسیا، ژاپن، چین و هندوستان نشان می‌دهد که برخی از عناصر فرهنگی به صورت لایه نازکی بر عناصر مدرن، بنا به ادبیات مرسوم، باقی می‌ماند. در مورد جامعه اخیر سوزان و لویس رودلف (Rudolph, 1996)، بر خلاف «نظریه تک‌خطی آلموند» که برگرفته از «نظریه پارسنز» است و جهان را به موجب عقل درونی واحد و مشترکی در حال پیشرفت در مسیر یگانه و برگشت‌ناپذیر از سنت به تجدد می‌داند، از امکان ترکیب الگوهای سنت و تجدد، بر حسب پارادایم مدرن، سخن می‌گویند. به نظر این دو بر خلاف تصور رایج در نظریه ارتدکس نوسازی، کاستهای هندی نه تنها منسوخ نشده‌اند بلکه زمینه نوسازی سیاسی هندوستان را تشکیل داده‌اند؛ زیرا کارویژه‌های مهمی را احراز کرده‌اند. اینک انجمنهای کاستی به عنوان گروههای هم‌سود عمل می‌کنند. از سوی دیگر، کاستها مجاری بسیج اجتماعی نیز هستند. بدین ترتیب، آن دو نتیجه می‌گیرند که توسعه از خلا پدید نمی‌آید بلکه محصول نوسازی نهادها و فرهنگ سنتی است. به این ترتیب مشاهده می‌شود که الگوهای مسلط در نظریه نوسازی غربی، که میان سنت و تجدد قائل به تقابل هستند، آسیب می‌بیند.

تعصبات نسبت به ارزشهای غربی: مردم‌شناسان غربی در جریان مطالعه جوامع غیر غربی با تعصب به این جوامع برخورد کرده‌اند. برخی از این دیدگاههایی که آنها در مطالعه

مسائل جوامع غربی (در اصطلاح مدرن) و غیر غربی (به اصطلاح ماقبل مدرن)، بررسی کرده‌اند، بدین شرح است: جوامع غیرغربی همان راه جوامع غربی را خواهند پیمود، این جوامع در برخورد با حکومت‌های استعماری که آنها را به مبارزه طبقاتی مانند نظام‌های غربی کشانید، بسیاری از ویژگی‌های یکپارچگی بومی (به اصطلاح سنتی)، خود را از دست می‌دهند. در جوامع غیرغربی می‌توان ساختارها و کارکردهای مشابه جوامع غربی (به اصطلاح مدرن) را مشاهده کرد. همچنین از نظر نویسندگان توسعه از طریق نوعی نسبی‌گرایی، می‌توان به بررسی مسائل تمام جوامع پرداخت. به ندرت بتوان پژوهشگری را یافت که بدون تعصبات آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. آثار این تعصبات باید در ره‌یافته‌ها، الگوها، انتخاب نظریه‌ها و مفاهیم جستجو کرد. اصولاً تعصبات می‌توانند تمام اعمال، تفکر و شخصیت ما را تحت تأثیر قرار دهند. آگاهی از تعصبات شخصی و تحلیل هر یک از آنها، کمک وافر به درک ارتباطات موجود میان متغیرهای گوناگون می‌کند. تحت این شرایط است که پژوهشگر می‌تواند مراقب مبالغه‌گوییها، تحریفها، و غفلت‌های خویش باشد (Poppe, 1966, pp. 213-216). گذشته از مسئله تعصبات فرهنگی، مردم‌شناسان در بهره‌گیری از ابزارهای تحلیل نظری با تنگ‌نظریهایی مواجه بوده‌اند. از آن جایی که بسیاری از این نظریه‌ها ریشه در تجارب سیاسی و اجتماعی غرب دارد، یا بر اثر نتایج به دست‌آمده از یک تحقیق میدانی در جوامع غیرغربی، که آن هم در فضای دانشگاهی غرب شکل گرفته، حاصل شده است؛ از این رو، مسائل مربوط به نزدیک‌بینی پژوهشگران هم چنان به قوت خود باقی است.

به این ترتیب، الگوهای توسعه سیاسی علی‌رغم اینکه تظاهر به عام‌گرایی می‌کنند و کم و بیش به شکل انتزاعی و جوه مشترک تمام نظام‌های اجتماعی را نشان می‌دهند، اما در همان حال از سویی تجربه توسعه کشورهای غیرغربی متفاوت با تجربه توسعه کشورهای غربی می‌نماید و از سوی دیگر، برخی از مطالعات در باره تجربه توسعه کشورهای غربی نشان می‌دهد توسعه سیاسی در این کشورها نیز تابع یک الگوی توسعه نبوده است. بنابراین، تجارب به دست‌آمده به ما القا می‌کنند که این پدیده‌ها از تنوع بسیاری برخوردار هستند که ناشی از شرایط تحقق آنهاست. از این رو، ضرورت دارد از مرحله کنونی پا فراتر نهاده، در ورای الگوهای جهان‌شمول پیشین به درک

روندهای توسعه خاص در هر حوزه جغرافیایی، مانند جهان اسلام، خاورمیانه، شیوه تولید آسیایی... و فرهنگی نایل شویم. اما باید به این نکته توجه کرد که اختصاص‌گرایی مزبور تنها در سطح تفاوت‌های فرهنگی خلاصه نمی‌شود بلکه در مورد کشورهای غیرغربی با سابقه تمدنی زیاد، بر حسب نوع تمدن آن کشور، این خاص‌گرایی خود را در سطح تمدنی نیز نشان می‌دهد.

حال باید به این نکته توجه کرد که ما در این ادعای خاص‌گرایی سخن برخی از نویسندگان توسعه مانند «برینگتون مور»، «چارلز تیلی»، «اشتین رکان»، «والرشتاین»، «پری اندرسون» و... را تکرار نمی‌کنیم؛ چرا که دعوی این افراد رجوع به تاریخ برای دستیابی به توضیحی جامع و منحصر به فرد از توسعه سیاسی در هر جامعه است. آنها برای این منظور، اولاً با تأکید به خاص‌گرایی امکان یافتن قواعد عام را بسیار تضعیف می‌کنند. در واقع، به لحاظ روش‌شناختی دعوا بر سر اولویت به جهان‌شمول بودن و انتزاع ویژگیهای مشترک به زیان تمایزات تاریخی - فرهنگی یا اهمیت دادن و برجسته کردن تمایزات فرهنگی - تاریخی به هزینه تعمیم انتزاعی در مطالعه توسعه است؛ در حالی که به عقیده ما انسان به عنوان انسان بودن، علی‌رغم وجود تفاوت‌های تاریخی - فرهنگی، می‌تواند به ویژگیهای انسانی مشترک میان تمامی ابنای بشر دست یابد. ثانیاً به نظر می‌رسد تمامی الگوهای مطالعاتی توسعه غربی، حتی آنجا که به بررسی کشورهای غیرغربی می‌پردازند و حتی الگوهای خاص‌گرا، تمایزات تمدنی را چندان به جد نمی‌گیرند و از دیدگاه تجدد غربی به مطالعه جوامع غیرغربی می‌پردازند و از تنفس این کشورها در افق‌هایی غیر از افق تجدد چشم می‌پوشند؛ در حالی که جوامعی مانند جوامع مسلمان نوعاً در سه افق کلی «اسلامیت»، «ملیت» و «تجدد» زندگی می‌کنند. از اینجاست که مطالعات توسعه در سطحی کلان‌تر، سطح تمدنی، و موضوع اپیستمولوژیهای تمدنی مطرح می‌شود. در واقع، بحث توسعه در جهان غیرغربی مسبوق به بحث فلسفی از نظامهای دانایی هر تمدن، به عنوان مبانی معرفت‌شناختی آن، است.

۲. معرفت‌شناسی مطالعات توسعه سیاسی^۱

ساختار نظریه‌های توسعه سیاسی متشکل از یک مجموعه تصورات و مفردات، یک مجموعه گزاره‌ها و احکام و یک مجموعه قیاسها هستند؛ از این رو، می‌توان بررسی معرفت‌شناختی ساختار نظریه‌های توسعه را در دو عنوان بررسی کرد:

۲-۱. مفاهیم و تصورات نظریه‌های توسعه سیاسی

نظریه‌های توسعه سیاسی مفاهیم فرضی و قراردادی هستند که عینیتی در زندگی اجتماعی ندارند و ذهن نظریه‌پردازان توسعه آنها را از پیش مفهوم‌سازی می‌کند، ولی ذهن انسان چنین قدرتی را ندارد که از پیش خود مفهومی بسازد، چه آن مفهوم مصداق بیرونی داشته باشد و چه یک مفهوم صرف باشد.

در معرفت‌شناسی اسلامی تا زمانی که ذهن نظریه‌پرداز با یک واقعیت، اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد. به این ترتیب، نظریه‌پردازی عبارت از انواع تصرفاتی است که ذهن نظریه‌پرداز در آن تصویرات می‌کند. بر این اساس، نظریه‌های اجتماعی و از جمله نظریه‌های توسعه سیاسی بر مصادیقی استوار است که غروض آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق ممکن است، تنها تفاوتی که در باره مفاهیم توسعه سیاسی نسبت به مفاهیم فلسفی هست، این است که نظریه‌پرداز برای رسیدن به منظور و مقصود عملی از توسعه در ظرف ذهن خویش، چیز دیگری را مصداق مفاهیم توسعه فرض می‌کند و آن مصداق جز در ظرف ذهن همان نظریه‌پرداز و هوادارانش مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت، این عمل خاص ذهنی، که نام آن نظریه‌پردازی است، نوعی بسط و گسترشی است که ذهن بر اساس عوامل احساسی و انگیزه‌های حیاتی در مفاهیم حقیقی انجام می‌دهد. این فعالیت همانند فعالیتی است که ذهن در روند تفکر در باره مفاهیم فلسفی انجام می‌دهد، با این تفاوت که نظریه‌پردازی در باره توسعه سیاسی تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی، به صورت ارادی یا غیرارادی، واقع می‌شود و با تغییر آن نیازها نظریه‌های مزبور نیز تغییر می‌کند؛ در حالی که نظریه‌پردازی در مفاهیم فلسفی از نفوذ این عوامل آزاد است.

۲-۲. حکم یا گزاره‌های توسعه سیاسی

پیدایش تصدیقات و گزاره‌ها و قیاسات توسعه سیاسی، موخر بر تصدیقات تجربی است؛ تصدیقاتی که به منزله «بدیهیات اولیه تصدیقیه» در فلسفه نظری تلقی می‌شود و مهدی حائری آنها را «مستقلات عقلیه» می‌نامد (حائری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷). این اصول قواعد بنیادین مفهوم‌پردازی در باب توسعه سیاسی هستند و خود معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی گوناگونی است که ویژگیهای زیر را دارا هستند:

- این اصول بدیهی عقلانی مولود تجربه نیستند (همان گونه که نظریه منطق تعقلی نیز این را می‌پذیرد).

- پیدایش اصول بدیهی اولیه عقلانی در توسعه سیاسی همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی و اجتماعی انسان است و با تغییر این دو محیط قهراً تغییر و تبدیل پیدا می‌کند (همان طور که نظریه منطق تجربی معتقد است). بنا بر اصول مزبور، اولاً، در نزد همه مردمان یکسان نیستند و ثانياً، وضع ثابت و یکنواختی ندارند بلکه با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط هستند.

- اصول و مبادی عقلی توسعه سیاسی، گزاره‌های وضعی (اصول موضوعه) هستند که نظریه‌پرداز به منظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانی‌اش آنها را وضع می‌کند و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش نیازهای جدید، نظریه‌پرداز ناچار این اصول را ترک کرده و اصول دیگری را که متناسب با نیازهای جدید است مفهوم‌پردازی خواهد کرد. به این ترتیب، نظریه‌های توسعه سیاسی با احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولید کننده آنها است رابطه تابعیت و متبوعیت دارد. با این بیان آشکار می‌گردد که دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با محیط یا احتیاجات، عوامل ایجاد کننده نظریه‌های توسعه سیاسی هستند.

۳. روش مفهوم‌پردازی در توسعه سیاسی

یکی از مهم‌ترین قوانین تفکر آن است که مفاهیم و ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات فلسفی ارتباط منطقی پیدا کنند. فکر فعالیتی است که بر اساس آن، ذهن برای آنکه مطلبی را، که برای او مجهول است، برای خود معلوم کند معلومات و اطلاعات

پیشین خود را وسیله می‌سازد و آنها را به گونه‌ای مخصوص تجزیه، تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا سرانجام، مجهول را به معلوم تبدیل کند. ذهن به وسیله فعالیت فکری پیشروی می‌کند و مجهولی را تبدیل به معلومی می‌کند و از این راه بر معلومات خود می‌افزاید و ممکن است که این پیشروی ادامه یابد، اما پیشروی ذهن به خودی خود و ابداعی محض نیست بلکه در نتیجه تصرف و استفاده از معلومات پیشین ذهن است. در حقیقت، همان اطلاعات و ادراکات پیشین است که موجب این پیشروی می‌شود و ادراکات جدید را به وجود می‌آورد و از این جهت افکار و ادراکات جدیدی، که به وسیله عمل تفکر برای ذهن به دست می‌آید، همواره از نوع همان معلومات پیشین است و میان آنها سنخیت وجود دارد. این رابطه و بستگی اطلاعات و معلومات قبلی با نتیجه جدیدی که به وسیله تفکر بر اصول و قوانین منطبق به دست می‌آید، به «رابطه تولیدی» معروف است.

بر این اساس، آشکار می‌شود که در نظریه‌پردازیهای توسعه سیاسی نمی‌توان روابط تولیدی ایجاد کرد. در مطالعات توسعه، همواره روابط موضوعات و محمولات، قراردادی و فرضی هستند و هیچ مفهوم قراردادی با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم قراردادی دیگر رابطه تولیدی ندارد، از این رو، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد مطالعات توسعه فراهم نیست و از این رو، در این مطالعات نمی‌توان به معنای دقیق فلسفی «برهان» تشکیل داد؛ چرا که رابطه میان دو طرف گزاره‌های توسعه سیاسی همواره قراردادی است و نظریه‌پردازان توسعه این قراردادها را برای رسیدن به هدف خاصی منظور می‌دارند و هر گونه که آنها را به تغییراتی در وضع موجود جوامع خود برساند، نظریه‌سازی می‌کنند. به این ترتیب، هیچ یک از قواعد فلسفه و منطق در نظریه‌پردازی توسعه سیاسی به کار برده نمی‌شود و تنها قاعده منطقی معتبر در نظریه‌پردازی توسعه آن است که نظریه پرداخته‌شده با نیازهای توسعه‌ای آن اجتماع ناسازگار نباشد، معیار لغویت یا عدم لغویت در اصطلاح فلسفی، البته باید توجه داشت که نظریه‌های توسعه، که بر اساس معیارهای ذهنی انسانی مفهوم‌پردازی شده‌اند، با نظریه‌های توسعه که به وسیله وحی الهی، مفهوم‌سازی می‌شوند، باید فرق گذاشت.^۲

نظریه معرفت‌شناختی بالا، لزوماً توسعه سیاسی هر جامعه‌ای را متناسب با نیازهای اجتماعی و محیطی آن جامعه تعریف می‌کند. هر جامعه‌ای تنها در صورتی در الگوی توسعه خود با جامعه دیگر شریک می‌شود که با آن جامعه، دارای نیازهای اجتماعی و محیطی مشترک باشد و این به معنای آرایه الگوهای توسعه منطقه‌ای (با تاریخ و فرهنگ مشترک) از سویی و ارائه یک الگوی جهانی توسعه بر اساس ویژگیهای مشترک انسانیت از سوی دیگر است. همچنین، بر اساس معرفت‌شناسی بالا مفهوم‌سازی و اصطلاح‌سازی توسعه سیاسی را، علاوه بر الگوپردازی، بر اساس مقتضیات اجتماعی و محیطی هر جامعه‌ای انجام داد. هر چند می‌توان به یک مفهوم جهانی از توسعه نیز دست یافت که البته در گرو الگوپردازی دینی مبتنی بر وحی است. بنابراین، الگوپردازی توسعه بر اساس فرایندهای ذهنی انسانی، الگوپردازیهای منطقه‌ای و فرهنگی خواهد بود؛ در حالی که الگوپردازی انسانی جهان‌شمول در گرو مفهوم‌پردازی مبتنی بر وحی است که نظریه‌پرداز آن پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) خواهد بود. این امر ما را به نکته دیگر رهنمون خواهد بود و آن توجه به تمایز الگوی توسعه با تجربه آن است. همواره الگوهای توسعه پس از پیاده شدن در جوامع انسانی با محدودیتهایی روبه‌رو می‌شوند که منجر به بازنگری در این الگوها و پیدایش مفاهیم جدید دیگر می‌شود که باید میان این مفاهیم جدید با مفاهیم اولیه الگوی توسعه تفاوت گذاشت.

۴. بستر تمدنی، محیطی و جغرافیایی توسعه سیاسی ایران

در این مقاله توسعه تغییر هدفدار تعریف شده است. در توسعه سیاسی، باید نقطه شروع و پایان فرایند توسعه را مشخص و میزان توسعه‌نیافتگی سیاسی را تعیین کرد. این امر متضمن تعریف هدف نیز می‌شود. مجموعه عوامل بالا توسعه را با انتخابهای هنجاری مواجه می‌کند؛ این هنجارها در تعریف اصطلاحات، تعیین متغیرها، مفهوم‌پردازی الگوها و... ایفای نقش خواهند کرد.

عملیات نظریه‌پردازی در باب توسعه سیاسی، شامل احساس نارضایتی از وضع موجود، درک تغییر محیط اجتماعی، پیدایش نیازهای جدید، تعیین وضعیت مطلوب، برنامه‌ریزی توسعه‌ای، فراهم نمودن فرهنگ تغییر و تربیت کارگزاران و... است. در

نهایت، نیز تمامی فرایندها مزبور با تمام دشواری آن امکان دارد که به نتیجه برسد. بنابراین، می‌توان از وجود رهیافتهای گوناگون در باب نظریه‌پردازی سیاسی سخن گفت. درست به همین دلیل است که با مرور در ادبیات مطالعات توسعه سیاسی جامعه‌ای مانند ایران می‌توان از رهیافتهای مارکسیستی، اثباتی و گفتمانی، و الگوهای دولت پاتریمونیا، شیوه تولید آسیایی، دولت مطلقه، و دولت تحصیل‌دار استفاده کرد. انگاره این نوشته آن است که علاوه بر رهیافتهای بالا می‌توان از رهیافت اسلامی نیز برای مطالعه توسعه سیاسی این جامعه بهره برد. از نظر این مقال، رهیافت اسلامی نه تنها دیدگاهی ممکن برای مطالعات توسعه جامعه ایران است بلکه نسبت به رهیافتهای بالا اولویت نیز دارد. این اولویت با توجه به آنچه در بخش شناخت‌شناسی مطالعات توسعه سیاسی این نوشته بیان شد، آشکار است؛ چرا که در این بخش بیان شد که مبانی نظریه‌پردازی در مطالعات سیاسی در نهایت، به نیازها و شرایط محیطی جامعه‌ای باز می‌گردد که مورد نظریه‌پردازی قرار می‌گیرد و پرواضح است که الگوهای دولت پاتریمونیا، شیوه تولید آسیایی، دولت مطلقه، و دولت تحصیل‌دار، به منظور نیازهای جوامع غربی و متناسب با شرایط محیطی، و در سطح تحلیلی کلان در شرایط تمدنی، آنها طراحی شده‌اند و برای تطبیق در مورد جامعه‌ای مانند ایران ضریب خطای بالایی دارند.

با توجه به مطالب پیشین، آشکار می‌شود که برای بسط معنای توسعه و فراتر رفتن از کاربرد عمومی آن، یعنی تغییری مبتنی بر هدف‌داری، و یافتن متغیرها و ویژگیهای خاص‌تر برای توسعه سیاسی، باید به یکی از ایدئولوژیها مانند «لیبرالیسم»، «سوسیالیسم»، «سوسیال-دموکراسی»^۳ و... مراجعه کرد. در این نوشته مرجع ایدئولوژیک انتخابی اسلام (به عنوان ایدئولوژی) است. اما پرسش مهم آن است که اسلام به مثابه دین چگونه می‌تواند منبع تغذیه‌گر نظریه‌پردازی قرار گیرد؟ در پاسخ باید گفت که تعالیم قرآن و سنت پیامبر(ص) و معصومان دوازده‌گانه(ع) در نگرش مذهب جعفری به عنوان طرح اولیه اسلام، تا توسط ایرانیان فهم نشود، امکان نظریه‌پردازی در پرتوی آن وجود ندارد. اما فرایند درک اسلام به وسیله ایرانیان در پرتوی سازوکارهایی

انجام می‌شود که اسلام اولیه را به ایدئولوژی تبدیل می‌کند (عمید زنجانی، بی‌تا، صص ۳۱۳-۳۱۶).

این امر با اعمال دو دسته از محدودیتهای مفهومی و ساختاری در طرح اولیه ممکن می‌شود. در توضیح تغییر اسلام از یک دین به یک ایدئولوژی برای امکان بهره‌برداری از آن به عنوان منبع نظریه‌پردازی نزد ایرانیان باید بیان شود که اسلام با ارائه مفاهیم اساسی توحید، عبودیت، سعادت، عدالت، امامت و خلافت، پاداش اخروی مرجع تمدنی اسلام پس از ساسانیان قرار گرفت. طرح اولیه اسلام به واسطه بستر تاریخی و جغرافیایی آن، در تجربه محصور شد و به این ترتیب، از مرحله اولیه تجربه اسلامی زاده شد. تجربه اسلام در مقایسه با طرح اسلام، تجربه ناخالصی بوده است و بستر تاریخی و جغرافیایی و نیز واقعیات، طرح اسلام را تحدید می‌کند؛ نتیجه آنکه طرح اسلام یکباره و به طور کامل اجرا نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۱۵۳-۱۵۵).

تحدید طرح اولیه اسلام به واسطه دو دسته از عوامل صورت می‌پذیرد: نخست، عواملی که مربوط به خود طرح اسلام است و دیگری به دست عواملی که مربوط به حوزه‌های مقاومت در برابر طرح اولیه است؛ به عنوان مثال، ثنویت زرتشتی با ظهور اندیشه توحیدی اسلام، طرد می‌شود و به این ترتیب، شرک و توحید به عنوان ابزارهای مقایسه جامعه جاهلی و جامعه اسلامی تبدیل می‌شود و جامعه‌ای که توحیدی نباشد، جاهلی به شمار می‌آید. مردمان جامعه جاهلی در ذهنیت مسلمانان، در دنیای دیگری زندگی می‌کنند که هرچند تفاوت مکانی در کار نیست، اولویت‌بندی ارزشی جامعه جاهلی پایین‌تر از جامعه توحیدی قرار می‌گیرد و جامعه جاهلی تنها به شرط نفی خود، امکان ورود به جامعه توحیدی را می‌یابد. این بدان معناست که دیگر نباید خودش باشد و این خود بودن یا نبودن را نیز طرح اسلام تعیین می‌کند؛ بنابراین، مفهوم جامعه جاهلی و جامعه توحیدی پس از اسلام دو سطح زیستی پیدا می‌کند و میان این دو جامعه هیچ پیوندی تصور نمی‌شود. همین برداشت از شرک و توحید در نزد فیلسوفان ایرانی سده چهارم قمری به بعد باز تولید شد و مفهوم جامعه فاضله در مقابل جامعه غیرفاضله شکل گرفت. در تعالیم فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، ملا صدرا،

سید جعفر کشفی و... جامعه فاضله با انواع جوامع غیرفاضله (فاسقه، ضاله، جاهله) متباین است (عمید زنجانی، بی تا، صص ۱۰۹-۲۱۵).

دومین عامل در طرح اسلام، خدامحوری در برابر انسان‌محوری است. اسلام خودبنیادپنداری انسان را عامل همه گونه طغیان معرفی می‌کند و همه نگرشهایی را که با فرض انسان‌محوری به مسائل انسانی پرداخته‌اند، در نیل به مقصود خویش ناموفق ارزیابی می‌کند (امام خمینی (ره)، بی تا، صص ۲۵۰-۲۶۳).

این دیدگاه اساسی‌ترین محور اسلام در باره ریشه جوامع اقتداری، استعمار و امپریالیسم است. به این ترتیب، در برابر مفهوم قرآنی تزکیه، که نشان جامعه پاک به شمار می‌رود، جامعه برتری طلب قرار می‌گیرد که برخاسته از مفهوم طغیان است. دیدگاه انتقادی مصلحانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحمان کواکبی، نایینی و... به سلطنتهای مطلقه معاصر و توسعه سیاسی آنها نیز حول همین نکته اساسی می‌چرخد؛ از این رو، بیشتر اهتمام طرح اسلام به زدودن توهم انسان‌محوری آدمی مربوط می‌شود.

از منظر قرآن، افراد و اقوامی همچون ثمود، فرعون و هامان، قوم لوط و نوح، اصحاب رأس، قوم ثُبُع، اصحاب ایکه، صاحبان باغی که برای انفاق نکردن دسیسه می‌کردند، گروههایی از مشرکان، اهل کتاب به ویژه یهودیان، منافقان و مسلمانان، جملگی طغیانگر بودند. بر اساس مفهوم طغیان است که ویژگیهای جوامع توسعه‌نیافته در این طرح مشخص می‌شود. از ویژگیهای مفهومی طرح اولیه اسلام در این زمینه جلوگیری دیگران از پیروی فرمانهای الهی، برتری جویی، سبک و خوار شمردن مردمان، آزار مردم خود و ناتوان کردن آنهاست. جامعه طغیانگر جامعه‌ای است که به جای «خدامحوری» بر اساس «انسان‌محوری» فرد مستبد یا بر اساس خود بنیادانگاری جمعی به پا شده است؛ چنین حکومتی یا جامعه‌ای اجازه خروج مردم خود را از سیطره انسانی به سیطره الهی نمی‌دهند، فرهنگ برتری جویی میان حکمرانان و مردم از یک سو، و میان طبقات مختلف مردم نسبت به هم از سوی دیگر، و میان لایه‌های مختلف حکومت از دیگر سو به شدت رواج دارد. به این ترتیب، اصالت انسان به عنوان میزان

تمایز تمدن غیراسلامی از تمدن اسلامی به شمار می‌رود^۴ (برزگر کلیشمی، ۱۳۷۲، بخشهای ۲-۳).

سومین مفهوم که تمدن اسلامی را از تمدنهای متباین آن جدا می‌کند، مفهوم «ماتریالیسم» در تمدنهای دیگر است. نگرش اسلام به آخرت نزد معتقدان به آن با توضیح ماتریالیسم شناخته می‌شود؛ چرا که چیزها به وسیلهٔ زدهایشان شناخته می‌شوند؛ بنابراین عامل زندگی دنیوی آدمی حقیقتی پذیرفته شده است، اما مسلمانان با پرهیز از دنیاگرایی، ضمن بهره‌مندی از مواهب دنیوی، از ماتریالیسم در ابعاد مختلف باز می‌دارد. این امر نگرشی لاهوت‌نگر به ایرانیان در امر زندگی روزمره و تقدیرگرایی می‌دهد (رک. جعفری، ۱۳۶۹).

در کنار عوامل مفهومی که ایرانیان از طرح اولیهٔ اسلام برای تمدن‌سازی خود استفاده کرده‌اند، باید از محدودیت‌های ساختاری (اجتماعی، سیاسی و اقتصادی) که تجربهٔ اسلام را شکل داده‌اند، نام برد؛ این محدودیتها با ورود اسلام به ایران و مسلمان شدن آنان آغاز شد. ایرانیان به لحاظ تاریخی با مسائلی مانند قیامهای ضد نژادی (نهضت موالیان) در برابر حاکمان عرب، انتقال سازمان دیوانی و سیاسی ساسانی به خلافت اسلامی، مشارکت در براندازی خلافت اموی و روی کار آوردن عباسیان، تصدی پُستهای مهم سیاسی مانند وزارت، دیوان کتابت، دیوان اموال و... در خلافت عباسی، ایجاد سلطنتهای ایرانی در برابر خلافت عباسی، ایجاد سلطنتهای شیعی طبرستان و زیاری و بوعلی، نفوذ معنوی بر اشغالگران مغول و در پیامد آن، ایجاد سلطنتهای شیعی صفوی، تغییر مذهب رسمی کشور به مذهب جعفری و روبه‌رو شدن با تجدد غرب خود را نشان دادند. این حوادث تاریخی موجب پیدایش مفاهیم جدیدی در تجربهٔ تمدنی ایران پس از اسلام شد؛

نژادگرایی عربها در برابر ایرانیان و دیگر ملت‌های مسلمان، باعث توجه به زبان فارسی و سرایش شاهنامهٔ فردوسی و دیگر دیوانهای شعری شد؛ این امر هویت ایرانی را در کنار هویت اسلامی آنها آشکار کرد. سازمانهای اداری و سیاسی ایرانیان، موقعیت آنان را در نفوذ در ساختار خلافت عملی کرد، اما باعث انتقال سلسله مراتب اجتماعی زمان ساسانی به دوره ایران پس از اسلام نیز شد و به این ترتیب، علی‌رغم پیام برابری

اسلام، ایرانیان در دو دسته اربابان و رعایا تقسیم شدند. ساختار سیاسی ساسانی و بیزانسی مفهوم ولایتعهدی را در خلافت اسلامی جا انداخت و این امر، پس از پیدایش سلطنتهای ایرانی به عنوان سازوکار انتقال قدرت به جانشینان تداوم یافت.

اخذ مالیات به شیوه ساسانی و واگذاری زمین به فرماندهان و نظامیان در قبال خدمات نظامی، تقسیم‌بندیهای منابع تولید و بازتوزیع پیش از اسلام را تقویت کرد و به این ترتیب، نظام اقتصادی ارباب و رعیتی تداوم یافت. جنبشهای گریز از مرکز ایرانیان ضد خلفای عرب از سویی و تمرد قبایل ایرانی ضد سلطنتهای ایرانی از سوی دیگر، نظم و امنیت را به عنوان مهم‌ترین کارکرد سلطنت و معنایی مرکزی عدالت، مانند دوران پیش از اسلام، مطرح کرد؛ این امر تداوم خودکامگی دولتهای ایرانی را در کنار عدم تمرکز آنها، به دلیل تقسیم زمین میان نظامیان و زمینداران بزرگ، سبب شد. با این بیان شرایط محیطی و جغرافیایی ایرانیان موجب پیدایش مفاهیم ایرانیت، سایه خدا بودن پادشاه، موروثی بودن سلطنت، خودکامگی سیاسی، قدسیت نظم و ثبات، مفاهیم ارباب و رعیت، توأمان بودن دین و سلطنت، و... شد. این مفاهیم در کنار مفاهیم جامعه جاهلی، استکبار و استضعاف، تقدیرگرایی و...، برخاسته از محدودیتهای غیرساختاری، دستمایه‌های تمدنی توسعه سیاسی ایران زمین را فراهم می‌آورند. توجه با این نکته ضروری است که این مفاهیم، مبانی شناخت‌شناسی توسعه سیاسی ایران نمی‌باشند، چرا که بر اساس تعریف عمومی ما از توسعه سیاسی، توسعه تغییری هدفمند و جهت‌دار و خودآگاهانه است، هر چند که نتیجه این امر خودآگاهانه منتهی به مطلوب نشود. به نظر می‌رسد زمان تغییرات خودآگاهانه پس از آشنایی ایرانیان با تجدد و احساس عقب‌ماندگی در برابر تمدن غرب و در مرحله بعد تلاشهای هویت‌یابی در برابر هویت غرب باشد.^۶

آشنایی ایرانیان با تجدد غرب، طرح اولیه تجدد غرب و تجربه آن، مفاهیم دیگری را وارد نظام دانایی آنها کرد. مفاهیمی مانند عقل‌گرایی، اومانیسیم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی، برابری، ترقی و پیشرفت، کارگزاری تاریخی انسان، مفهوم سنت در برابر مفهوم تجدد، جامعه وحشیان در برابر جامعه متمدن، وضع طبیعی و وضع قراردادی، هویت طبقاتی، هویت جنسی، جامعه مدنی، مردم سالاری، قوم‌گرایی و نژادپرستی،

سوسیالیسم، مارکسیسم، دولت حداقل، دولت رفاه، از خودبیگانگی، نخبه‌گرایی، اقتصاد کینزی در برابر اقتصاد اسمیتی، جامعه مصرفی، مشارکت توده‌ای، احزاب سیاسی، فاشیسم، توتالیتریسم، علوم انسانی مدرن، علوم فرهنگی، پساتجددگرایی، و... تنها بخش کوچکی از این مفاهیم هستند که مربوط به سه موج تجدد از سویی، و ناشی از طرح‌های تجدد و تجربه‌های هر یک از سه موج مزبور از سوی دیگر می‌باشند. ویژگی عمده در این مفاهیم آن است که مفاهیم مزبور در پیشینه تاریخی، فرهنگی، و تمدنی‌ای به وجود آمده‌اند که با بستر فکری و شناخت‌شناسی جامعه ایران متفاوت است و رابطه جامعه ایران با این مفاهیم گزینشی بوده است. اساساً در جامعه‌ای مانند ایران مبانی متافیزیکی تجدد، علم مدرن و نگرش فنی وجود نداشت تا اینکه تجدد بتواند به شکل خالص آن وارد این جامعه شود (داوری، ۱۳۶۳، صص ۷۸-۸۶). این امر باعث می‌شود که مفاهیم برخاسته از تجدد با مفاهیم تمدنی انباشته‌شده در ذهنیت ایرانی، مسئله اساسی تمدنی صد ساله اخیر ایران شود. جامعه ایران در برخورد با امواج سه‌گانه تجدد غربی واکنش‌های متفاوتی از خود نشان داده است؛

ایران در مواجهه با موج اول تجدد، شاهد پیدایش انقلاب مشروطه‌خواه از یک سو، و انجام اصلاحات و نوسازی دولتی از سوی دیگر شد. هدف انقلاب مشروطه، تحدید قدرت خودکامه حاکمان به قانون و آماده‌سازی شرایط توسعه اجتماعی و اقتصادی بود؛ اما به دلیل چینش موزایکی مفاهیم شناخت‌شناسی ذهنیت ایرانی، از همان ابتدا میان عناصر ایدئولوژیک لیبرالی و اسلامی بر سر هدایت این تحولات اختلاف پیدا شد که خود را به شکل چالش روشنفکران با روحانیان، ظهور ساختارهای دوگانه بومی و مدرن غربی نشان داد. برآیند چنین ترکیب نامتجانسی، جامعه ایران معاصر را با مسئله‌گزینش میان توسعه اقتصادی (با ویژگیهای کمی و مربوط به رشد) و توسعه سیاسی (با معیارهای کیفی) و خواست تمایز میان فناوری به عنوان دستاورد تجدد و اندیشه تجدد به عنوان زیرساخت توسعه مواجه کرده است. به نظر می‌رسد که جامعه ایرانی هنوز از وجود سه ذهنیت «ایرانی»، «اسلامی» و «تجدد» سخن می‌گوید و به مرحله ایجاد یک ذهنیت از طریق ترکیب انداموار سه جزء بالا نایل نشده است؛ در صورتی که نخستین پیش‌شرط تمدنی توسعه ایران همین امر است.

۵. مفاهیم و متغیرهای شناخت‌شناسی توسعه سیاسی ایران

اصولاً توسعه سیاسی مانند هر برنامه توسعه دیگر، فرایندی آگاهانه است. مصلحان ایرانی همواره الگوی غرب را برای اقتباس در مقابل چشمان خود داشته‌اند، هرچند برخی آن را به کلی طرد، گروهی کاملاً جذب و سومین دسته گزینش کرده‌اند، این امر به معنای آن است که توسعه سیاسی ایران بر خلاف تحولات نظری الگوهای خلافت، خلافت - سلطنت و سلطنت مطلقه، آگاهانه صورت می‌گیرد، اما همین آگاهی، سرمشق غرب، امکان پیدایش دیگر آگاهیها را محدود می‌کند؛ از این رو، مبانی شناخت‌شناسی توسعه سیاسی پیرامون بنیانهای توسعه غربی شکل می‌گیرد. نکته دیگر در باره توسعه سیاسی ایران آن است که تجربه توسعه سیاسی در ایران پرشتاب است. صرف نظر از جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این امر، در سطح شناخت‌شناسی همچنین پدیده‌ای عینی است. وجود دیدگاههای سنتی، سنت‌گرایی، اجتهادگرایی، نوسلفی‌گری، مدرنیسم اسلامی، پسامدرنیسم اسلامی در اندیشه اسلامی معاصر خود بهترین شاهد این مدعاست.^۷ هر یک از دیدگاههای شناختی بالا، هویت خود را در سنجش با طرح تجدد غربی و نوع جهت‌گیری با آن تعریف کرده‌اند.^۸ در این قسمت از سخن با توجه به دو «انقلاب مشروطه» و «انقلاب اسلامی» به بررسی مبانی شناخت‌شناسی نویسندگان اسلامی با گرایش اجتهادی دو مقطع مزبور می‌پردازیم.

پس از آشنایی با ایرانیان با شکل جدید حکومت و دولت مدرن و دیگر ملزومات زندگی سیاسی جدید غربی، به تدریج مفهوم سلطنت مطلقه به عنوان شاخص زندگی سیاسی جای خود را به مفهوم حکومت اسلامی داد.^۹ این مفهوم خود را در مقایسه با مفهوم دولت مدرن بازسازی کرد و در ایران معاصر با دو قرائت «سلطنت مشروطه» و «جمهوری اسلامی» تحقق عینی یافته است. حیدر ابراهیم علی می‌گوید: اندیشه دولت و سرشت آن برخاسته از تحولات تاریخی اروپا طی سده شانزدهم و پیدایش ملت‌ها و انقلاب صنعتی و ظهور بورژوازی است و این بدان معناست که اجتماعات عربی - اسلامی بخشی از این تحول تاریخی نیستند. مفهوم دولت مدرن به تمدن اسلامی از بیرون آن وارد شده است. او می‌گوید: به رغم پیدایش مفهوم دولت و سیاست مدرن در اندیشه اسلامی معاصر، با مراجعه به تاریخ و تمدن اسلامی درمی‌یابیم که هیچ سندی

وجود ندارد که نشان‌دهنده کاربرد مفهوم دولت در اندیشه اسلامی گذشته باشد، در حالی که اندیشه اسلامی معاصر خود را امتداد سنت فکری گذشته می‌داند. او می‌افزاید: فقیهان از مفهوم حکومت، که مفهومی مغایر مفهوم دولت مدرن است، استفاده کرده‌اند و بیشتر به بیان نصایح و مواعظ اخلاقی به حاکمان در مدارا با رعیت پرداخته‌اند؛ اما آنها از اصطلاح «دولت» و «حکومت» استفاده کرده‌اند که بتوانند در برابر مفهوم دولت مدرن، الگوی زندگی معاصر خود را بیان کنند (حیدر، ۱۹۹۶م، صص ۹۸-۱۰۱).

به این ترتیب، حکومت اسلامی مفهومی است که برخاسته از شرایط جدید جغرافیایی و محیطی ایران و در مقابل دیدگاه‌های غیردینی به وسیله اجتهادگرایان معاصر ایران ساخته و پرداخته شده است. این مفهوم ضمن تأکید بر تغذیه از طرح اولیه اسلام (کتاب و سنت) و تجربه اسلامی (نظریه امامت شیعی)، برخاسته از وضعیت ایران جدید است. از این رو، مشابهت‌های اصطلاحات نباید موجب پیدایش مغالطه‌های لفظی و مفهومی در بررسی آنها شود و لوازم تجربه سیاسی پیش از آشنایی تجدد به تجربه کنونی تسری یابد. در واقع، دیدگاه اجتهادگرا برای دو وضعیت ماقبل تجدد و مابعد تجدد دیدگاه‌های متناسب با آن ارائه کرده است. این دو نوع دیدگاه برخاسته از اندیشه اسلام و نظریه امامت شیعی هستند، اما برای دو وضعیت متفاوت سیاسی و فرهنگی در تمدن اسلامی طراحی شده‌اند. دیدگاه اجتهادگرا در وضعیت غیبت کبرا دو دیدگاه کاملاً متفاوت نسبت به حکومت ارائه کرده است.

بر اساس یک دیدگاه در این دوران، حکومت اسلامی تعطیل است و از آنجا که زندگی انسانی تعطیل نمی‌شود و از مسلمانان خواسته نمی‌شود از زندگی اجتماعی دست برداشته و به صورت انفرادی زندگی کنند، طرحی از زندگی در شرایط اضطرار ارائه می‌شود. در مقابل این دیدگاه، دیدگاهی قرار می‌گیرد که ایده تعطیل حکومت در عصر غیبت را نمی‌پذیرد؛ این دیدگاه به دو دسته حکومت‌های فردی و حکومت‌های شورایی تقسیم می‌شود. به این ترتیب، دیدگاه اجتهادگرا در ایران معاصر ارائه‌کننده نظریه‌های سلطنت مشروطه، نظریه ولایت انتصابی عامه فقیه، نظریه ولایت انتصابی عامه شورای فقیهان، خلافت امت و نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی عامه فقیه، نظریه دولت انتخابی اسلامی و نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع است (رک. کدیور، ۱۳۷۸).

بدیهی است که بر اساس این دیدگاهها توسعه و دیگر مفاهیم مرتبط با آن، منابع و مخازن نظریه‌پردازی، نوع استدلالات، نتایج به دست آمده، امکان کاربردی و چگونگی ارزیابی وضعیت کنونی تفاوت خواهد کرد. پرداختن به این مسائل، خارج از حدود مقاله حاضر است و تنها چیزی که در اینجا بدان پرداخته می‌شود، مبانی شناخت‌شناسی این نظریه‌هاست. این مبانی که در ذیل مبانی شناخت‌شناسی تمدنی اسلام، که پیش از این بیان شد، قرار می‌گیرند و عبارت‌اند از:

۵-۱. توأمان بودن دین و سیاست

این نظریه به دو شکل کاملاً متفاوت به عنوان بنیاد معرفتی نظریه‌های حکومت اسلامی و توسعه سیاسی بر اساس آن قرار گرفته است. بر اساس یک برداشت دیدگاههای تعطیل حکومت در دوران غیبت، باید میان امر دین و امر شریعت در عصر غیبت تفاوت گذاشت؛ در این دوران بنا به لزوم جهت‌گیری سیاسی توحیدی، اصل توحید نه تنها اصلی اعتقادی و اساسی در حوزه کلام و الهیات است بلکه به جهت عملی و سیاسی نیز اساسی‌ترین بنیان اسلام تلقی می‌شود، تأسیس حکومت شرعی غیرممکن است، اما از آنجا که زندگی مسلمانان در این شرایط باید تداوم یابد و از آنها خواسته نشده است که در دوران غیبت، زندگی اجتماعی را رها و به صورت انفرادی زندگی کنند، نظریه ضد آنارشیسمی اسلام، از روی ناچاری باید تا به سر آمدن دوران غیبت زندگی سیاسی را به شیوه معمول و مرسوم ادامه دهند، ولی این شیوه، باید تا حد امکان با شرایط زندگی مؤمنانه آنها هماهنگی داشته باشد؛

به این ترتیب، نظریه توسعه سیاسی برآمده از این بنیان معرفتی، نظریه‌ای اسلامی در برابر نظریه‌های دیگر نخواهد بود؛ از این رو، مفهوم حکومت اسلامی بر اساس آن منتفی است، سکولاریسم دینی. در دومین تفسیر از توأم بودن دین و سیاست، امر عرفی و امر شرعی از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند و از این رو، مفهوم حکومت اسلامی به صورت نظری امکان‌پذیر می‌نماید. تفسیر این دسته از نظریه‌های حکومت اسلامی و توسعه سیاسی مرتبط با آن در گروی دیگر بنیانهای معرفتی است.

۲-۵. اصل حق تعیین سرنوشت

این اصل خود برخاسته از اصل تمدنی اعتقاد به نظام احسن خلقت است. بر اساس این اصل تمدنی، نظام خلقت موجود، بهترین نظام ممکن است و از این رو، قواعد و سنن گرداننده آن کامل‌ترین قواعد هستی می‌باشند. سیطره این قواعد نه تنها طبیعت بلکه عرصه زندگی انسانی و قواعد شریعت‌ساز و قانون‌ساز را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، حکومت اسلامی باید همواره خود را با نظم و سنت الهی هماهنگ گرداند. از این رو، نظریه توسعه سیاسی نمی‌تواند بیرون از چارچوب قوانین شرع طراحی شود. بر اساس این پیش، انسان یکتاپرست باید از روی میل و رغبت، اراده زیست خود را با اراده خداوند، که به صورت تشریح و احکام بیان شده‌اند (مقتضای توحید سیاسی) هماهنگ کند. این امر سه گونه از حق تعیین سرنوشت را نشان می‌دهد. نظریه تعطیل حکومت بنا به شرایط اضطرار ناشی از غیبت، حق تعیین سرنوشت مؤمنان را به صورت مطلق به آنها می‌دهد، اما این حق بر اساس نظریه‌های امکان حکومت اسلامی در دوران غیبت به دو گونه دیگر تفسیر می‌شود:

بر اساس یک تفسیر، اصل اولیه آزادی انسان به دلیل لزوم هماهنگی زندگی مؤمنانه با قواعد کامل هستی، توسط خداوند، اعطاکننده حق تعیین سرنوشت به انسان، به پیامبر (ص)، امام (ع) و در زمان غیبت به یک فقیه یا شورایی از فقیهان داده شده است؛ تفسیر دیگر در باره حق تعیین سرنوشت، ضمن پذیرش ایده هماهنگی زندگی انسانی با قواعد کامل هستی، این حق به امت اسلامی واگذار، با نظارت فقیه بر اساس بعضی نظریه‌ها و بدون آن بر اساس دسته دیگر از طرحهای حکومت اسلامی، شده است.^{۱۰}

۳-۵. قلمروی عقل و اسلام در زندگی سیاسی

دیدگاه اجتهادگرا در این زمینه متأثر از دستاورد تمدنی خود از اسلام است و کمتر از دستاورد تجدد غربی تأثیر پذیرفته است. این امر به دلیل ارتباط این مسئله با نبوت، دومین اصل اعتقادی اسلام، است. دعوی میان عقل و شرع در جهان اسلام یکی از دعوی است که منجر به پیدایش مکاتب کلامی مختلف در جهان اسلام شده است. این

مسئله نه تنها به شکل درون دینی توسط متکلمان و فقیهان پیگیری می‌شد بلکه فیلسوفان مسلمان نیز آن را با استدلال‌های بیرون دینی دنبال می‌کردند؛ مدافعان سنت ارسطویی به نمایندگی مکتب بغداد ادعا می‌کردند که عقل یگانه معیار استدلال بشری است. فیلسوفانی مانند نظام (متوفای حدود ۲۳۰ق.)، کندی، سرخسی (مقتول در سال ۲۸۶ق.)، ابن راوندی (متوفای ۲۹۷ق.) و زکریای رازی (متوفای ۳۱۳ یا ۳۲۰ق.)، عقل را معیار تمامی معارف دینی و دنیوی تلقی می‌کردند. در این میان، نظام و کندی در صدد برآمدند که به حکم قوت نظر تجربیدی در جهت تقویت اعتبار عقل بشری گام بردارند، بدون آنکه عقیده اسلامی خود را به شئون الهی از دست بدهند یا در مفهوم صحت معرفت و حیانی تردید کنند. به این ترتیب، کندی معرفت و حیانی را برتر از معرفت بشری دانست؛ چرا که معتقد بود قدرت الهی که سرچشمه آن است، برتر از وسایل بشری کسب معرفت است که در نهایت، ریشه در ادراک حسی دارند (پزشکی، ۱۳۸۲، صص ۱۴۰-۱۴۱)؛

اما سرخسی، ابن راوندی و رازی گام در مسیر دیگری گذاشته و به انکار معرفت و حیانی پرداختند. ابن راوندی استدلال کرد که بشر به دلیل آنکه به وسیله عقل شایستگی امر و نهی را دارد و سزاوار پاداش و مجازات است، دیگر مفاد معرفت و حیانی بدون اعتبار است؛ زیرا عقل توان درک آن مفاد را دارد. او از این مقدمات به این نتیجه رسید که ارسال پیامبران به این ترتیب امری بیهوده است و زکریای رازی در همین جهت بیان کرد که عقل بشری توان رسیدن به نهایت منافع دنیوی و اخروی قابل تصور برای موجوداتی مانند ما را دارد. در برابر این فیلسوفان عقلی مسلک، گروه عمده فیلسوفان ایرانی مانند فارابی، ابن عامری، سجستانی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و... قرار دارند که به صورت کلی وجود دو معیار را برای نظریه‌پردازی و زندگی انسان لازم می‌دانند. فارابی معتقد بود مفاد وحی مثال‌های مفاد عقلی هستند و از این رو، عقل و وحی دو وجه مختلف یک حقیقت واحد هستند. به این ترتیب، او معتقد بود که آنچه را که قوه عقل آدمی درک می‌کند، قوه تخیل او نیز می‌تواند درک کند. این ایده او را بر خلاف رازی و ابن راوندی به پذیرش ضرورت نبوت می‌رساند. ابن عامری و سجستانی اساساً جوهره وحی و عقل را متفاوت از هم دانستند و علوم

شرعی را شریف‌ترین و والاترین دانشها به شمار آوردند که دانشهای بشری را هرگز توان برابری با آنها نیست. ابن سینا با بسط نظریه فارابی، همان مضمون را تکرار کرد و در تکمیل نظریه او اضافه کرد که وجهه دین اصالتاً عملی و وجهه فلسفه اصولاً نظری است و از این رو، مبدأ دانشهای عملی از شریعت الهی مستفاد است و مبادی دانشهای نظری از باب آیین الهی بر سبیل خودآگاهی به دست می‌آید (پزشکی، ۱۳۸۲، صص ۱۴۰-۱۴۱).

از این رو، او نمی‌توانست قانونگذاری بشری را در مخیله خود جا دهد و به صراحت اذعان می‌کرد که قانونگذاری از جانب خداوند است و این کار از انسان عاقل بر نمی‌آید؛ اما به عقیده ابن سینا انسان عاقل می‌تواند در باره امر قانونگذاری و هر امر دیگر الهی نگریسته و چگونگی آن را دریابد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۵۰۸). به نظر او مبدأ حکمت عملی از سوی شریعت الهی مستفاد است و کمالات حدود آن به برکت شریعت الهی بیان می‌شود و بعد از آن، قوه نظری بشری از راه شناخت قوانین و استعمال آنها در جزئیات، در آن حکمت عملی دخالت می‌کند (ابن سینا، صص ۲-۳). این برداشت به برداشت عمومی متکلمان و فقیهان شیعه تبدیل شده است که بر اساس آن، پس از آنکه عقل انسان را به وحی رساند، در روشنایی گام برداشته و به صورت مستقل حرکت نمی‌کند. از این رو، نظریه‌پردازی در باب حکومت اسلامی و توسعه سیاسی آن مشروط به آن است که همه مصالح آن اندیشه از وحی استنباط شده باشد.

جمع‌بندی

بر اساس دیدگاه اجتهادگرا هر گونه نظریه‌پردازی در باب توسعه سیاسی ایران باید بر پایه مبانی تمدنی و معرفت‌شناختی برخاسته از طرح اولیة اسلام و تجربه اسلام در محیط جغرافیایی و فرهنگی ایران باشد. نقش مذکور برای محیط، صرفاً دلالت بر این معنا دارد که در فرایند نظریه‌پردازی توسعه سیاسی علاوه بر تعالیم قرآن و سنت پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) باید به دستاوردهای نظری و تاریخی ایران اسلامی نیز توجه شود چراکه دستاوردهای تمدنی مبدأ حرکت علمی در ایده‌پردازی برای توسعه

سیاسی هستند؛ اما باید به این نکته نیز توجه کرد که تا به این دستاوردها، تجارب مواجهه با تجدد غربی اضافه نشود، نمی‌توان ادعای نظریه‌سازی برای جامعه کنونی را کرد. خلاصه کلام آنکه نظریه‌پردازی توسعه بدون توجه به مبانی شناخت‌شناسی تمدنی و توسعه‌ای دوران کنونی غیرممکن است. این مبانی عبارت‌اند از: جامعه جاهلی و جامعه توحیدی؛ لاهوت‌گرایی در برابر ماتریالیسم؛ خدامحوری در برابر اومانیزم؛ توأمان بودن دین و سیاست؛ عقل تقویت‌شده توسط شرع در برابر عقل‌رها؛ اصل حق تعیین سرنوشت انسان.

یادداشتها

۱. مطالب این بخش با استفاده از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و توضیحات شهید مرتضی مطهری از مقاله ۶ «کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم» (مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۷۰-۳۹۸) در حوزه نظریه‌پردازی در باب توسعه اقتباس شده است.
۲. برای مطالعه بیشتر در باره ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی رک. پزشکی، ۱۳۸۳، فصل ۱-۲.
۳. به عنوان نمونه در ایدئولوژی سوسیال-دموکراسی شاخصهایی مانند جاذبه شهرگرایی، بالا بودن سطح سواد و درآمد، وسعت جغرافیایی و اجتماعی، میزان نسبتاً بالای اقتصاد صنعتی، توسعه شبکه‌های ارتباط جمعی و مشارکت همه‌جانبه اعضای جامعه در فعالیتهای سیاسی و غیرسیاسی را به میزان توسعه سیاسی نام برد.
۴. برای آشنایی با مفهوم قرآنی طغیان رک. پزشکی، ۱۳۸۱.
۵. به عنوان نمونه به نظر کمال عبداللطیف مهم‌ترین مفاهیم ساختاری محدودکننده طرح اولیه اسلام عبارت‌اند از: سلسله‌مراتبی بودن اجتماع، متافیزیک شر، و توأم بودن دین و سلطنت (برای آگاهی بیشتر با این مفاهیم رک. عبداللطیف، ۱۹۹۹م، صص ۱۰۸-۱۲۴).
۶. شایان توجه است که نظریه‌پردازیهای دوره میانی تاریخ ایران، مانند نظریه‌پردازیهای خلافت، خلافت-سلطنت، سلطنت مطلقه که به وسیله کسانی مانند ماوردی، فراء، غزالی، خواجه نظام‌الملک، لطفعلی خنجی و دیگران ارائه شده بیشتر برای حفظ وضع موجود و تداوم آن بوده است؛ در حالی که توسعه سیاسی بر اساس تعریف منتخب این نوشته

- عبارت از حرکت از وضع نامطلوب کنونی به وضعیتی مطلوب است که در زبان دین اصطلاح نامیده می‌شود.
۷. این گرایش‌ها تنها گرایش‌های اسلامی معاصر است و اگر به آنها گرایش‌های عرفی را بیفزاییم، مشاهده می‌شود که در سطح شناخت‌شناسی دچار نوعی آنارشیزم شناخت‌شناسی شده‌ایم.
۸. توضیح هر یک از دیدگاه‌های اندیشه اسلامی معاصر خارج از موضوع مقاله حاضر است و بررسی آنها مجال دیگری را می‌طلبد.
۹. در دوران معاصر به کوشش نظری محمد رشید رضا برای احیای نظریه خلافت و جنبش اجتماعی احیای خلافت در هندوستان، مفهوم حکومت اسلامی در میان بیشتر دیدگاه‌های اسلامی مورد توجه جدی قرار گرفت.
۱۰. برای آشنایی با الگوهای دموکراتیک اسلامی از منظر اجتهادگرایان ایرانی رک. پزشکی، ۱۳۷۷.

کتابنامه

- ابن سینا. منطق المشرقیین. رساله اولی، تسع رسائل، قاهره.
- برزگر کلشمی، ابراهیم (۱۳۷۲). جامعه از دیدگاه نهج البلاغه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پزشکی، محمد (۱۳۷۷). «شیوه حکومت دینی در نظریه‌های معاصر ایران». پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، موسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، قم.
- همو (۱۳۸۱). «استبداد از نظر قرآن». فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۹، سال ۵، پاییز.
- همو (۱۳۸۲). «روش تفکر سیاسی براساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء». فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۲، سال ۶، تابستان.
- همو (۱۳۸۳). چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی. قم: نشر بوستان کتاب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- حایری، مهدی (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی. تهران، نشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

- حیدر، ابراهیم علی (۱۹۹۶م). التيارات الاسلامية و قضية الديمقراطية. بيروت: منشورات: مركز دراسات الوحدة العربية.
- خمینی (ره)، امام روح‌الله (بی‌تا)، ولایت فقیه و جهاد اکبر. تهران: السمیت فقیه.
- داوری، رضا (۱۳۶۳). شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما. تهران: سروش.
- عبداللطیف، کمال (۱۹۹۹م). فی تشریح اصول الاستبداد: قراءه فی نظام الآداب السلطانية. بيروت: منشورات: دار الطلیعه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (بی‌تا). مبانی اندیشه سیاسی اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۷۴). نقد نظریه‌ای نوسازی و توسعه سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مسئله شناخت. تهران: صدرا.
- Apter, David E. (1965). **The Politics Of Modernization**. Chicago: Chicago Press University.
- Almond, Gabriel & Colman, James (1966). **The Politics Of Developing Area**. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl (1966). **Open society and Its Enemies**. London: Routledge & Kegan Paul, Voll.
- Rudolph, Liloyd & Susanne H. (1996). **The Modernity Of Tradition Development in India**. Chicago: Chicago Press University.
- Eisenstadt, S.N. (1964). **Modernization and Condition Of Sustained Growth**.