



سید محمد امین قانعی راد

اوتوپای مشارکتی در نظریه چند فرهنگی آینده اندیشی

مقدمه

زمان نه تنها به عنوان یک امر عینی و قابل سنجش، بلکه بیش از آن، به عنوان یک مقوله ذهنی و فرهنگی همواره برای معرفت و هویت انسانی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. کانت با تفکیک بین صورت و محتوای شناخت بر ویژگی‌های پیشین مقولات گوناگون ذهنی و از جمله مقوله زمان و نقش آن در صورت‌بندی معرفت انسانی تأکید دارد. جامعه‌شناسانی چون امیل دورکیم و ژرژ گورویچ با تحلیلی مشابه، اما در قلمروی فرهنگ، بر اهمیت مقوله زمان اجتماعی در تکوین فرهنگ انسانی تأکید دارند. در واقع تغییر و دگرگونی گفتمانی و فرهنگی، چیزی جز تغییر شاخه‌های زمانی نیست؛ در این میان می‌توان انواع زمان‌های اسطوره‌ای، ایدئولوژیک و اتوپیک را با تاکیدشان بر گذشته، حال و آینده از همدیگر تفکیک کرد. فرهنگ‌های مختلف معمولاً بر یکی از ابعاد سه‌گانه زمانی تأکید دارند و با ویژگی‌های گذشته‌گرایی، حال‌گرایی و آینده‌گرایی از یکدیگر تمایز می‌پذیرند. بر خلاف فرهنگ‌های اکنون‌گرا، سایر فرهنگ‌ها گذشته یا آینده (ریشه‌ها یا غایبات) را به عنوان دو معیار نقد وضع کنونی به کار می‌برند.

زمان همچون مقوله‌ای بنیادی به عنوان اصل نظم‌دهنده فرهنگ و به واسطه آن، به مثابه اصل نظم‌دهنده معرفت و هویت عمل می‌کند. مقولات بنیادی، سازمان‌دهنده و نظم‌دهنده معرفت و هویت هستند. آن‌ها از یک سو شیوه‌های مفهوم‌سازی، تفسیر، تبیین و توضیح مردم را شکل می‌دهند و از سوی دیگر، خود و دیگری اجتماعی را تعیین می‌کنند. در میان همه مقولات تفکر یا مقولات معرفت و هویت، دو مقوله زمان و مکان و یا بهتر گفته شود، زمان و مکان اجتماعی از اهمیت بالایی برخوردارند. زمان و مکان اجتماعی شیوه‌ای از رده‌بندی کردن افراد و اشیاء، یعنی قراردادن آن‌ها

در زمان‌ها و مکان‌های معین است که این خود شیوه‌ای برای نامگذاری دیگران و در عین حال شناختن خویش است (جنکینز، ۱۳۸۵: ۴۶-۳۹). مقولات زمان و مکان اجتماعی با تفکیک‌های تاریخی و جغرافیایی خود، هویت اجتماعی را شکل می‌دهند. به قول لادریر (۱۳۸۰) شاخه زمانی یا طریقه تنظیم زمانی از اساسی‌ترین مقولات یا تعیین‌کننده‌های فرهنگی است. شاخه زمانی شکل فرهنگ را تعیین می‌کند و از آن شکل می‌پذیرد، بدون این که بتوان گفت کدام یک تأثیر بیشتری بر دیگری دارد. فرهنگ مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و فنون دارای ابعاد زمانی و مکانی است. توسعه فرهنگی همان گسترش ابعاد زمانی و مکانی فرهنگ است که از لحاظ عینی برای مثال حاصل مهاجرت، مسافرت و گسترش وسایل حمل و نقل و تکنولوژی‌های ارتباطی است. فرهنگ مقوله‌ای مکان‌مند و زمان‌مند و دارای جغرافیا و تاریخ است. این جغرافیا و تاریخ دارای لایه‌های واقعی و تخیلی هستند که تلاطم، ثبات و استمرار در معرفت و هویت را ممکن می‌سازند. این تاریخ و جغرافیا یا این مقولات دوگانه زمان و مکان، دنیای آشوبگون ما را نظم و سامان می‌دهند؛ درک ما از زمان و مکان، تجربیات و ادراکات ما را از جهان انسجام و معنا می‌بخشند. مفهوم زمان و مکان با ایجاد یک خاطره جمعی، در عین حال خود جامعه را به مثابه روابط اجتماعی شکل می‌دهند. درک ما از زمان و مکان، خود امکان بازاندیشی و آینده‌اندیشی و فراتر رفتن از قیود زمانی و مکانی را فراهم می‌کند. اندیشیدن به آینده می‌تواند بر مبنای دو روش فرارونده و درون‌مان صورت گیرد. روش‌ها و فنون پیش‌بینی آینده جنبه فرارونده دارند، یعنی از بیرون از هستی فرهنگی ما به سوی هدف خود که شناخت آینده است حرکت می‌کنند. آینده‌اندیشی اما تنها از طریق روش درون‌مان یا حضور آن در مقوله بنیادی فرهنگ

ممکن است. امکان جامعه‌شناختی آینده‌اندیشی توسط یک نظام معرفتی-هستی‌پیشینی و یا مقوله زمان اجتماعی فراهم می‌شود. بر اساس مفروضه این مطالعه، گروه یا جامعه‌ای که تاریخ ندارد یا تاریخ خود را انکار می‌کند، یا گذشته خود را همچون یک فاجعه درک می‌کند، قادر به آینده‌اندیشی نیست. گسست تاریخی با دوران پیشین یا پرش انقلابی به دنیای آینده امکان ذهنی و بالاتر از آن، ظرفیت فرهنگی برای آینده‌اندیشی را نابود می‌کند. در این شرایط، آینده همچون یک ریزش و نه به مثابه انتخاب رخ می‌دهد. آینده‌اندیشی به معنای آزادی انسان از گذشته نیست؛ زیرا اندیشه به طور همزمان اندیشیدن به گذشته، حال و آینده است.

فوکو آگاهی از بعد تاریخی یا اولویت زمان بر مکان در اواخر قرن هجدهم را که با تکوین اندیشه و تکامل همراه بود، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شکل‌گیری سامان دانایی مدرن می‌داند (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۱۱۵). در اندیشه مدرن، آینده به حوزهای مبدل شده است که در آن باید عمل کرد و آن را در راستای طرح‌ها و برنامه‌های خود سامان بخشید. آینده دیگر واقعیتی در حال رخداد نیست که فقط باید خود را با آن تطبیق داد، بلکه واقعیتی ناتمام و محتمل است که با پیش‌نگری و کنشگری می‌توان آن را تحت تأثیر فعالیت‌های انسانی شکل داد. زمان کنونی، به واسطه "طرح‌های انسانی" به چیزی فراتر از خود دست می‌یابد و به منظور تحقق اهداف موجود در این طرح‌ها به آینده‌ای نسبتاً معلوم و قابل محاسبه تبدیل و متصل می‌شود (لادریر، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

اما در شرایطی که اندیشه مدرن جهان را نه به مثابه "کیهان" از پیش مقدر، بلکه به مثابه دنیایی متأثر از فعالیت‌های انسانی درک می‌کند، پاره‌ای از متفکران بر این نکته تأکید دارند که برای آینده‌اندیشی باید از آینده پیش‌نگرش داشت و آن را پیشاپیش دید. به قول بوردیو (۲۰۰۸: ۳۸۱)

تنها در فرایند مشارکت در یک کردار^۶ معطوف به آینده است که می‌توان به آن اندیشید. کسانی آینده را بهتر می‌بینند و می‌سازند که از هم اکنون آن را بازی می‌کنند. از سوی دیگر، هر چند آینده از پیش مقدر نیست، ولی مقدر هست و چندان باز و آزاد نمی‌باشد. به این ترتیب تغییر، نقد وضعیت موجود و حرکت به سوی وضعیت مطلوب، تنها با داشتن یک نگرش پیشین و در فضای مقصورات ممکن است و تنها با کاربرد روش‌ها و فنون ظریف و دقیق نمی‌توان آینده را پیش‌بینی کرد، بلکه باید تا حدی آینده را بازی کرد و از اکنون باید در آن مشارکت داشت. به این ترتیب اکنون دیدگاه‌های جدید آینده‌اندیشی بار دیگر توجه ما را به زمان به عنوان یک مقوله بنیادی فرهنگ جلب می‌کنند. امروزه در برابر روش‌های پیش‌بینی آینده که بر مبنای علوم تجربی و کاربرد مدل‌های علی قرار دارد و هدف‌شان پیشگویی دقیق آینده است، روش‌های آینده‌نگاری^۷ گسترش یافته که هدف‌شان پیش‌بینی فعال آینده است که بر مبنای تصمیمی برای ملاحظه در آینده صورت می‌گیرد. به این ترتیب آینده‌اندیشی به جای پیش‌بینی، بر انتخاب آینده تاکید می‌کند و متناسب با تغییر هدف خود نیز از الگوهای فنی و عقلانی برنامه‌ریزی به الگوهای تعاملی روی می‌آورد. در این میان آنچه اندیشیدن در باب آینده را بیش از پیش از مدل‌های فنی دور می‌کند اهمیت یافتن فرهنگ در جهان معاصر و در بسیاری از موارد سر برآوردن سودهای متنوع فرهنگی است. شرایط جهان کنونی را می‌توان از یک سو به عنوان شرایط بحران فرهنگی و از سوی دیگر به عنوان شرایط چندفرهنگی توصیف کرد. این شرایط از یک سو رویکردهای تکنوکراتیک آینده‌اندیشی را به میدان می‌آورد و از سوی دیگر آن‌ها را به پرسش می‌کشد.

در این مقاله امکان آینده‌اندیشی در شرایط بحران فرهنگی یا شرایط چندفرهنگی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این بررسی با طرح مجموعه‌ای از پرسش‌ها همراه است. شرایط بحران فرهنگی در غرب توسط مانهایم و ماسینی در دو برهه مختلف توصیف شده‌اند. اولین بحران فرهنگی با رویارویی انواع اوتوپیاها یا تصورات فرهنگی آینده در هنگام گسترش دموکراسی‌های غربی در دهه‌های آغازین قرن بیستم رخ می‌دهد که مانهایم آن را به عنوان "بحران فرهنگی دموکراسی" توصیف می‌کند. مانهایم که در ابتدا می‌کوشد با رویکردی اشتی‌جویانه و با توسل به روشنفکران آزاد و سیال^۸ با این بحران مواجه شود، به تدریج به رویکردی تکنوکراتیک برای شکل دادن به آینده کشانیده می‌شود.

دومین بحران فرهنگی نیز با رویارویی انواع تصورات فرهنگی آینده در شرایط جهانی شدن در دهه‌های پایانی قرن بیستم رخ می‌دهد که ماسینی آن را "بحران فرهنگی جهانی شدن" می‌خواند. دومین بحران فرهنگی از یک سو با گسترش رویکرد تکنوکراتیک و از سوی دیگر با گسترش رویکردهای مشارکتی در باب آینده همراه است. در شرایط جهانی شدن بار دیگر این سوال مطرح می‌شود که در شرایط ناهم‌زمانی گروه‌های مختلف اجتماعی چگونه می‌توان در باب آینده اندیشید؟ آیا می‌توان اوتوپیاها یا گروه‌های اجتماعی گوناگون را در فرایندهای اندیشیدن در مورد آینده دخالت داد؟ آینده‌اندیشی به عنوان یک علم یا سبک اندیشه چگونه می‌تواند با نقش گروه‌های مختلف مردم در ترسیم آینده خود سازگاری یابد؟

اندیشیدن در باب رابطه اوتوپیاها یا گوناگون با آینده در شرایط ایران نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر من شرایط فرهنگی ایران با بحران مضاعف فرهنگی روبروسته زیرا از یک سو بحران فرهنگی دموکراسی و از سوی دیگر بحران فرهنگی جهانی شدن را از سر می‌گذراند. در ایران کنونی انواع زمان‌های فرهنگی، تاریخی، اسطوره‌ای و هزاره‌گرایی به دنیای سیاست هجوم آورده‌اند و دموکراسی را با بحران مواجه ساخته‌اند. از سوی دیگر، در این شرایط جهانی شدن انواع زمان‌های سنتی، مدرن و پسامدرن در مواجهه با یکدیگر قرار دارند. فرهنگ چندوجهی در ایران کنونی انواع تفاسیر فرهنگی زمان را اغلب در شکل اوتوپیاها یا گوناگون به مصاف یکدیگر آورده است. به گونه‌ای که تخیل‌های موجود در باب آینده که از طرح‌واره‌های زمانی ذخیره در پهنه گسترده فرهنگ ایرانی و اسلامی برآمده است، در پیوند با انواع تفاسیر زمانی الهام یافته از رویارویی با غرب به تورم آینده‌انجامیده است. در شرایط تورم آینده‌های تخیلی، چگونه می‌توان در دستگاه آینده‌پژوهی اندیشید و این تنوع فرهنگی را به عنوان یک ظرفیت برای غنی ساختن این دستگاه به کار گرفت؟ آیا می‌توان بدون ریشه‌کنی این فرهنگ‌های متنوع موجود در عرصه اجتماعی و سیاسی ایران، انواع مقولات بنیادی زمانی را به عنوان متغیرهای ندمخل در پیش‌بینی آینده وارد کرد؟ در این نوشتار هر چند بر وضعیت ایران تاکید نمی‌شود ولی در عین حال می‌توان دیدگاه‌های مطرح شده را برای فهم شرایط ایران و ارائه راهبردهایی برای اندیشیدن به آینده در این شرایط نیز به کار گرفت.

بحران فرهنگی دموکراسی

در دیدگاه مانهایم (۱۳۸۰) در مقابل عقاید سازگار با موقعیت اجتماعی مشخص، دو دسته عقاید عمده

وجود دارند که از حدود آن موقعیت فراتر می‌روند: ایدئولوژی‌ها و اوتوپیاها. ایدئولوژی‌ها عقایدی هستند فراتر از موقعیت که هرگز به صورت بالفعل در تحقق مضامین مورد نظر خود توفیق نمی‌یابند. اوتوپیاها نیز از حدود موقعیت اجتماعی فراتر می‌روند، اما تا جایی که به سبب فعالیت مخالفت‌آمیز در راه تبدیل واقعیت تاریخی موجود به یک واقعیت دیگر موفق شوند، ایدئولوژی به شمار نمی‌آیند. اوتوپیاها از حدود موقعیت موجود فراتر می‌روند و ممکن است روی نظم تاریخی-اجتماعی موجود تاثیر دگرگون‌کننده‌ای داشته باشند. یک نظام عملاً موجود اجتماعی یک توپیا^۹ است که در برابر آن تصورات آرزوماندانه^{۱۰} ای که وظیفه‌ای انقلابی بر عهده می‌گیرند، به اوتوپیا^{۱۱} تبدیل می‌شود.

هانری دروش تخیل جمعی را واقعیتی می‌داند که هنوز تحقق نیافته است (شریعتی، ۱۳۸۵: ۵۵). در دیدگاه مانهایم نیز اوتوپیاها گاه تنها حقایق نارس هستند که می‌توانند واقعیت پیدا کنند؛ اوتوپیاها امروز ممکن است واقعیت‌های فردا باشند. برای مثال "آزادی" در اندیشه بورژوازی تا حدی یک اوتوپیا واقعی بود، یعنی عناصری معطوف به تحقق یک نظام اجتماعی جدید را در خود داشت که برای فروپاشی نظام پیشین سودمند بودند و بعد از تحقق‌شان، تا اندازه‌ای به واقعیت تبدیل شدند. در سازمان‌یابی تدریجی برای عمل جمعی، طبقات اجتماعی فقط هنگامی در دگرگون ساختن واقعیت تاریخی موثر می‌شوند که آرزوهای آنان در اوتوپیاها متناسب با موقعیت در حال دگرگونی تجسم یابند. مانهایم با طرح مفهوم ضد اوتوپیاها^{۱۲}، می‌گوید اوتوپیاها به مثابه ضد اوتوپیاها یا متقابل متعارض به صحنه هستی می‌آیند و خودشان را حفظ می‌کنند. امکان همزیستی بین اوتوپیاها یا گوناگون نیز وجود دارد و صورت‌های گوناگون اوتوپیا که در آغاز در توالی زمانی پذیرش شده‌اند، ممکن است با یکدیگر همزیستی پیدا کنند.

نکته اساسی از نظر مانهایم این است که اوتوپیا فقط یک عنصر اساسی از محتوای ذهنیت را تشکیل نمی‌دهد و بر ساختار آگاهی و گستره کلی ذهنیت نفوذ می‌کند. در این صورت عنصر اوتوپیا در هر جنبه ذهنیت زمانه می‌دمد و صورت‌های تجربه، کنش و چشم‌انداز را می‌سازد. عنصر اوتوپیا، یعنی سرشت آرزوی غالب، به عنوان اصل سازمان‌دهنده^{۱۳} نه فقط توالی، نظم و ارزشیابی تجربیات منفرد، بلکه

حتی شیوه تجربه ما از زمان را شکل می‌دهد. بنابراین ژرف‌ترین ساختار ذهنیت یک گروه را هنگامی به روشنی می‌توان به چنگ آورد که دریافت

آن گروه از زمان را در پرتو آمیخته آرزوها و مقاصدش بفهمیم. یک ذهنیت معین، بر بنیان این مقاصد و انتظارات، نه فقط رخدادهای آینده، بلکه گذشته را نیز نظم می‌بخشد. زمان اجتماعی صرف نظر از جهت‌گیری آن ذهن انسان را از امور جزئی به امور کلی معطوف می‌کند و در فقدان آن یا زوال اراده بشری، مقوله شیء‌شدگی انسان و بحران معنا رخ می‌دهد. مانهایم واقعیت فرهنگی معاصر خود را به عنوان بحران دموکراسی و به شیوه‌ای دوگانه تحلیل می‌کند. او جامعه معاصر را درگیر تضاد بین نگرش خشنود و گرایش‌های متنوع اوتوپوایی می‌داند. سرشت جامعه معاصر آمیخته به تش است و در آن دو گرایش خشنود و اوتوپوایی وجود دارد. غلبه نگرش قشرهای اجتماعی خرسند با فقدان تش بین ایده‌های این قشر و واقعیت‌های جاری، گسترش رئالیسم و توجه به امر واقعی^{۱۴}، محو مفاهیم تعالی جوینده بر واقعیت^{۱۵}، دست شستن از فعالیت سیاسی و شوق علمی و در نهایت زوال اراده انسان همراه است. از نظر مانهایم پیروزی نگرش خشنود به معنای ناپذیری کامل عنصر اوتوپوایی از فکر و کنش انسانی است که ممکن است به سرشت جدید انسان^{۱۶} و حالت ایستای امور بینجامد و به این ترتیب انسان به شیء تبدیل شود. این استحاله انسان چیزی است که مارکس با عنوان از خود بیگانگی، وبر با عنوان سکولاریزم و لو کاج با عنوان چیزوارگی از آن نام می‌برند.

مانهایم در جامعه معاصر نشانه‌هایی از زوال اوتوپویا را می‌یابد. گویا آدمی پس از یک دوره تحول پیچاپیچ طولانی، درست در والاترین مرحله آگاهی، وقتی که تاریخ دیگر همان سرنوشت کور نیست و بیش از پیش به صورت آفرینش خود انسان درمی‌آید با دست شستن از اوتوپویا، اراده‌اش را برای شکل دادن به تاریخ و همراه با آن توانایی‌اش برای فهم تاریخ را از دست خواهد داد. عنصر اوتوپوایی به طور مداوم در حال جذب شدن در زندگی روزمره است. گویا پیروزی آزادی در نهایت به سترونی می‌انجامد و فرایند انهدام کامل همه عناصر معنوی، اوتوپوایی و اینتولوزیکه در متاخرترین روندهای زندگی مدرن دیده می‌شود. به همان نسبتی که اوتوپویا از بین می‌رود، چشم‌انداز کلی^{۱۷} نیز نابود می‌شود و تخصص‌گرایی به فقدان چشم‌انداز جامع می‌انجامد. در جامعه معاصر سیاست به تدریج به اقتصاد تقلیل می‌یابد. مفهوم گذشته و زمان تاریخی به طور آگاهانه‌ای طرد می‌شوند و از هرگونه آرمان فرهنگی، ذهن‌زدایی می‌شود.

اما در دوران معاصر، نیروهای اجتماعی متعددی با گرایش‌های اوتوپوایی خود در برابر وضعیت

قشرهای خشنود، مقاومت می‌کنند. اولین تهدید در برابر این وضعیت از سوی قشر اجتماعی افراطی صورت می‌گیرد که سودهایش برآورده نشده و در جهت کمونیسم و سوسیالیزم حرکت می‌کند. دومین تهدید نیز از سوی قشر متوسط و روشنفکرانی صورت می‌گیرد که به چیزی بیش از موفقیت در شاکله رقابتی جامعه سرمایه‌داری علاقه‌مندند. این روشنفکران چهار گزینه در برابر خود می‌یابند: بیوستگی با جناح افراطی پروولتاریای سوسیالیست و کمونیست؛ روشنفکران بدون اوتوپویا، شکاک و ویران‌کننده عناصر اینتولوزیک در علم به نام کمال فکری؛ پناه بردن به گذشته، بازسازی رمانتیک به منظور معنوی‌سازی زمان حال، احیای حس مذهبی، ایده‌آلیسم، نمادها و اسطوره‌ها؛ پناه بردن به درون، شور و خلسه غیرتاریخی، کنارگذاری اوتوپویا از بطن سیاست و فرهنگ.

مانهایم در دوران خود انواع اوتوپوهای کیلیاستی، عقلی، محافظه‌کارانه و کمونیستی را در حال جدال با یکدیگر می‌بیند. کیلیاسم^{۱۸} اعتقاد به بازگشت مسیح و حکومت هزار ساله او، با ریشه‌های خود در دیدگاه‌های مذهبی دوران پیشین در آستانه عصر مدرن اندیشه قشرهای محروم را به تصرف خود درمی‌آورد. به قول مانهایم نقطه عطف تاریخ جدید لحظه‌ای بود که کیلیاسم به خواست‌های اقتدار ستمدیده جامعه وحدت بخشید؛ آرزوهایی که تا آن زمان به هدفی مشخص تکیه نداشتند یا بر اهداف اخروی و آن‌جهانی متمرکز بودند، ناگاه بشرهای دنیوی به خود گرفتند. این امر به روحانی ساختن سیاست و آغاز سیاست در مفهوم جدید کلمه انجامید. در این فرایند طبقات پایین به تدریج در مورد اهمیت اجتماعی و سیاسی خود به هوشیاری رسیدند. با این تحول کارمایه‌های خلسه‌ای^{۱۹} در زمینه‌های دنیایی به کار افتادند و هیجان‌های روحی به عوامل انفجار تبدیل شدند. ذهنیت کیلیاستی به معنای مداخله مطلق در کار جهان و حضور مطلق در این جای بی‌واسطه و اکنون آنی است. کیلیاست برقراری اتحادی با اکنون بی‌واسطه را انتظار دارد. از این رو ذهن او در زندگی روزانه‌اش به امیدهای خوش‌بینانه‌ای برای آینده یا یادبودهای رمانتیک مشغول نیست. او گوش به زنگ لحظه موعوداسته ولی او را با هزاره‌ای که باید بیاید کاری نیست. آنچه در چشم او مهم می‌نماید این است که هزاره در این جا و اکنون روی دهد و از هستی دنیوی بر دمد و در رهگذر نوسانی ناگهانی، نوع دیگری از هستی را جلوه‌گر سازد. در این اوتوپویا میل به در هم پاشیدن ناگهانی جهان به طور کامل از بیرون دیده می‌شود و در فقدان مفهومی از فرایند شدن،

تنها به آن لحظه ناگهانی تحول توجه می‌شود. در این اوتوپویا زمان آینده غیرقابل کنترل و غیرقابل پیش‌بینی است؛ انسان در ساختن تاریخ نقشی ندارد؛ تاریخ امری بی‌ارزش است و تنها آنچه از فراز تاریخ و به گونه‌ای متعالی فرا می‌رسد اهمیت دارد. در مورد دلایل شکل‌گیری اندیشه هزاره‌گرایی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. مانهایم این اندیشه را پیشاسیاسی^{۲۰} و ناشی از ورود توده‌های بی‌تجربه به قلمرو سیاسی می‌داند. موفقیت پیشاسیاسی از یک سو در برابر سیاست نهادین تهدید تلقی می‌شود و از سوی دیگر، تمرین بلوغ سیاسی برای توده‌ها و صورت‌آغازینی برای پیدایش مفهوم دگرگونی و درک تاریخی است. ملکم همیلتون جنبش‌های هزاره‌گرایی را پس‌اسیاسی^{۲۱} می‌داند، زیرا: اغلب پس از یک دوره سرخوردگی ناشی از شکست راه‌های سیاسی عادی پیش می‌آیند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۶۳). جنبش‌های کیلیاستی در موفقیت ناامیدی شکل می‌گیرند. دگرگونی اجتماعی، از چشم‌انداز هزاره‌گرایی، نه با کوشش انسان‌ها، بلکه از طریق دخالت نیروهای فراطبیعی یا راه‌های تخیلی دیگر امکانپذیر می‌شود. این جنبش‌ها کوشش‌هایی برای فهمیدن رخدادهایی خلاف انتظار و شگفتی‌آور و بنابراین، ادراک ناشدنی‌اند، به عبارت دیگر تلاش برای سر درآوردن از یک موقعیت سر در گم‌کننده (همان، ۱۶۷) هستند.

مانهایم در میان جریان‌های فرهنگی دهه‌های اول قرن بیستم، علاوه بر اندیشه‌های کیلیاستی که هر چند در دوران میانه پدید آمده‌اند، ولی هنوز تداوم دارند، انواع دیگری از ذهنیت اوتوپوایی را می‌یابد که برخی از آن‌ها حاصل دگرگون‌شدگی ذهنیت اوتوپوایی پیشین و ظهور مجدد آن‌ها در دوران مدرن هستند: اوتوپوایی بورژوازی، اوتوپوایی محافظه‌کارانه و اوتوپوایی سوسیالیستی. ذهنیت اوتوپوایی بورژوازی با مکتب انسان‌دوستی آزادیخواهانه با بنیان‌های اجتماعی وابسته به قشرهای رو به اوج بورژوازی و روشنفکران و متأثر از دوره روشنگری یا به عرصه وجود می‌گذارد. اوتوپوایی عقلی همان ایده و هنجار یا هدفی صوری در راستای آینده‌ای نامعین برای سر و صورت بخشیدن به امور دنیوی است. بر اساس مفهوم پیشرفته واقعیت در جهت همانند شدن هر چه بیشتر با امور عقلی سیر می‌کند. اوتوپوایی‌گرایی بیش از پیش به فرایند شدن مرتبط می‌شود. ایده به صورت هنجاری درمی‌آید که هرگاه درباره جزئیات به کار بسته شود، بهبود تدریجی به بار می‌آورد. اوتوپوایی هنجارگرا تحقق واقعی هنجارها را در آینده‌ای بس دوردست منتظر است و در عین حال، بر خلاف کیلیاست که تحقق آن

را در نقطه شورانگیزی آن سوی تاریخ پیش بینی می‌کنند آن را ناشی از فرایند شدن در این جا و اکنون و ناشی از حوادث زندگی روزانه ما می‌انگارد. با وجود این، مانهایم عقیده آزدیخواهانه را - به دلیل جنبه انتزاعی، گرایش به اراده آزاد احساس نامشروط بودن و عدم تعین آن - رونوشت ذهنیت فوقی و وجدآمیز کیلیاستی با پس‌نمایی خردگرایانه می‌داند که در آن، پایه‌های تجربه از سطح وجد و فوق به سطح علم و آموزش تغییر کنند.

در این دوران اوتوپوئیای محافظه‌کارانه نیز سر برآورده و دست‌اندرکار اندیشه و عمل است. ذهنیت محافظه‌کارانه به خودی خود دارای هیچ اوتوپوئیایی نیست و از لحاظ ساختاری، با واقعیتی که بر آن تسلط یافته هماهنگی کامل دارد. اما گرایش طبقات متضاد به در هم شکستن نظم موجود موجب می‌شود در تفکر محافظه‌کارانه ضد اوتوپوئیایی پدید آید که به عنوان وسیله‌ای برای جبهه‌گیری و دفاع از خویش به کار می‌رود. اوتوپوئیای محافظه‌کارانه در برابر تقابل کیلیاستی بین روح و هستی و بین ایده و واقعیت از پیوند آن‌ها سخن می‌گوید؛ ایده با واقعیت موجود هماهنگی تام دارد و جذب آن شده است. واقعیت (این‌جا و اکنون) را نباید به منزله واقعیتی منفور و اهریمنی، بلکه باید به عنوان تجسد والاترین ارزش‌ها و معانی پنداشت. صرف هستی یک چیز، ارزش والایی به آن می‌بخشد. بنابراین قوانین جاری حکومتی تعینات فرهنگ هنر، علم، زبان، رسوم و خانواده را باید به عنوان تجلی ایده‌ها محسوب کرد. برای رسیدن به هنرها نباید به انگیزه‌های ذهنی متکی باشیم، بلکه باید به آن نیروها و ایده‌هایی توجه کنیم که در ما و در گذشته ما عینیت یافته‌اند. آینده برای لیبرالیسم همه چیز بود و گذشته هیچ چیز، اما تجربه محافظه‌کارانه با بی‌بردن به اهمیت گذشته و با کشف زمان به عنوان آفریننده ارزش‌ها، احساس تعین‌شدگی را تقویت کرد. تجربه حضور و بی‌واسطگی کل گذشته از بنیان‌های اوتوپوئیای محافظه‌کارانه در سوسیالیسم نیز عنصری اوتوپوئیایی وجود دارد که نشانه نوعی ترکیب در صورت‌های اوتوپوئیاهای موجود است. سوسیالیسم مانند اوتوپوئیای لیبرال و به دلیل تضاد مشترک‌شان با محافظه‌کاری، معتقد است قلمرو آزادی و برابری تنها در آینده‌ای نوردست پدید خواهد آمد؛ همچنین مانند اوتوپوئیای لیبرال بر این باور است که انرژی‌های فوقی پنهان باید از طریق آرمان‌های فرهنگی تصدیع شوند. اینها به هیچ روی تمناها، رویاها یا اصولی تخیلی نیستند که از قلمرو مطلق به ما رسیده باشند؛ آن‌ها در یک فرایند کلی از زندگی ملموس خویش و کارکردی معین برخوردارند و هنگامی که فرایند اجتماعی به

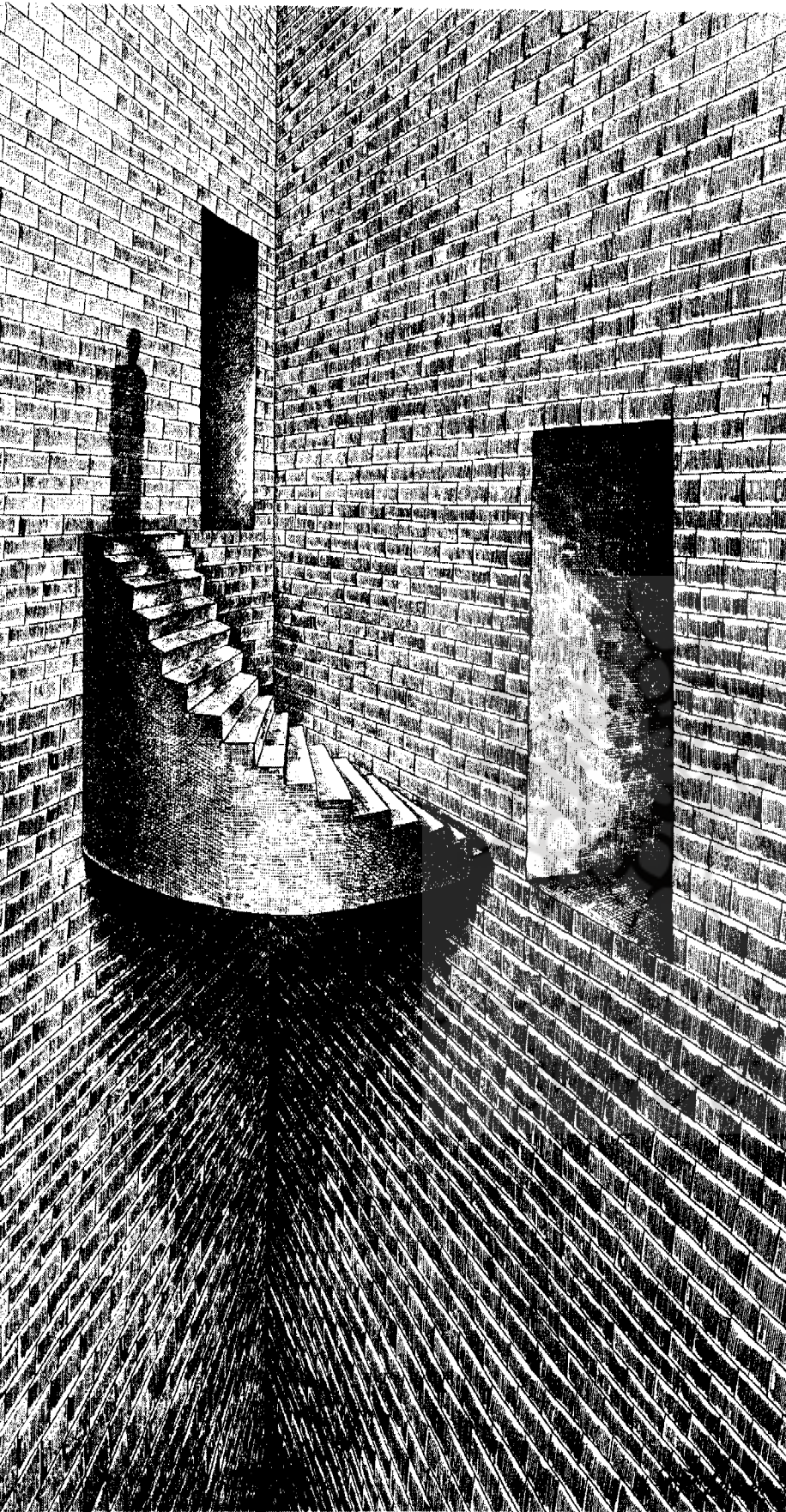
موقعیت ساختاری معینی برسد می‌توانند تحقق پذیرند و هنگامی که کهنه شوند نیز زوال می‌یابند. در ذهنیت سوسیالیستی، جنبه‌های مادی هستی که قبلاً به عنوان عوامل منفی و بازدارنده انگاشته می‌شدند مورد ستایش قرار می‌گیرند و شرایط مادی، عامل دگرگونی تاریخی و اجتماعی فرض می‌شوند. در این اوتوپوئیای دریافت آینده فرایند انضمامی شدن تدریجی^{۲۲} است.

مانهایم پس از تحلیل وضعیت معاصر و در پاسخ به این سوال که "آینده چه در خود دارد؟" می‌گوید نمی‌توان پیش‌بینی کرد که کدام یک از دو گرایش متضاد خشنود و اوتوپوئیایی پیروز خواهد شد، زیرا سیر واقعیت تاریخی که این پیروزی را تعیین خواهد کرد هنوز در آینده قرار دارد. پیشگویی^{۲۳} کار پیامبران است و هر پیامبری الزام‌آوری^{۲۴} تاریخ را به یک نظام صرفاً تعیین شده تبدیل می‌کند و به این وسیله ما را از امکان انتخاب و تصمیم محروم می‌سازد. یگانه صورتی که آینده خود را در آن بر ما نمایان می‌سازد صورت "امکان" است. از نظر مانهایم، وظیفه ما این است که با پرده برداشتن از انگیزه‌های تصمیمات افراد و قرار دادن آنان در وضعی که به نحو واقعی انتخاب کنند، بر سرچشمه دشواری‌ها فائق آییم. در این شرایط، دانش می‌باید از تامل انفعالی به خودارزیایی انتقادی^{۲۵} تبدیل شود. به نظر او تنها با دانستن منافع و الزامات دگر در موقعیت کنونی می‌توان در امکانات آن تحقیق کرد. آینده را تنها از طریق انتخاب تعمدی راه خویش می‌توان دید؛ برای پیش رفتن به یک اوتوپوئیای نیاز داریم. مانهایم برای فائق آمدن بر شرایط تضاد و تنوع اوتوپوئیاهای گوناگون به جایگاه متمایز "روشنفکران ناوابسته" و توانایی آنان برای خودارزیایی انتقادی و غلبه بر سوگیری‌های موقعیتی امید می‌بندد. چشم‌انداز ویژه روشنفکران که ناشی از زمینه‌های آموزشی و تحصیلی و توانایی آنان در غلبه بر وابستگی‌های طبقاتی خود است، امکان ترکیب‌سازی را فراهم می‌سازد. روشنفکران، حاملان اجتماعی و سیاسی ترکیب‌سازی هستند؛ این ترکیب‌سازی سرچشمه‌ای خارج از میدان سیاست ندارد و محصول کوشش آنان برای جستجوی راه مصالحه و سازش، به صورتی پویا و بر هم نهادن همه چشم‌اندازهای موجود به منظور ایجاد سازگاری پویا میان آن‌هاست. چشم‌انداز روشنفکران بر خلاف رویکرد بوروکراتیک همه مسائل قلمروی سیاست را به مسائل فنی و اجرایی تبدیل نمی‌کند و می‌کوشد در درون قلمروی سیاست از راه سنتزگری به کلیت دست یابد. مانهایم با تردید در امکان گفت‌وگوهای نظری، بر گفت‌وگوی نیروهای اجتماعی تاکید دارد:

در پس هر نظریه‌ای نیرویی جمعی وجود دارد که مقاصد قدرت و منافع گروهی را متجلی می‌سازد. مذاکرات پارلمانی به هیچ وجه جنبه نظری ندارند و ممکن نیست که از طریق آن‌ها بتوان به حقیقتی عینی دست یافت. آن‌ها مربوط به مسائلی بسیار واقعی‌اند که برخورد منافع تکلیف‌شان را معین می‌کند؛ روابط متقابل در حوزه سیاسی را می‌توان فقط در جریان مذاکره و گفت‌وگو بین نیروهای واقعی در زندگی اجتماعی درک کرد.

مهاجرت مانهایم از آلمان به انگلستان در سال ۱۹۳۳ در دیدگاه‌های او تغییراتی به وجود آورد و توجه او از جامعه‌شناسی معرفت به مطالعات برنامه‌ریزی اجتماعی و بازسازی اجتماعی معطوف کرد. به این ترتیب در اندیشه او حرکتی از تاملات اقتصاد سیاسی اروپایی به سوی روانشناسی‌سازی و فرهنگ‌پردازی در جامعه‌شناسی آمریکایی و انگلیسی مشاهده می‌شود. او در این مرحله از زندگی خود و البته متأثر از شرایط اجتماعی و بحران‌های دموکراسی در انگلیس، به موضوعاتی مانند رهبری فکری و اخلاقی جامعه برای بازسازی دموکراتیک؛ ممانعت از طغیان امواج نابخردانه از اعماق حیات توده‌ها؛ خطرات ناشی از پوپولیسم یا خیزش توده‌ها برای جامعه و نخجگان؛ توزیع عادات فکری خردمندانه در جوامع جدید؛ ممانعت از بروز نامعقولیت‌های گوناگون ناشی از صنعتی شدن، تشدید تقسیم کار و سازمان‌یافتگی شدید؛ جلوگیری از عدم تعادل ناشی از اقتصاد رقابتی و فعالیت‌های ناهماهنگ بازار و لزوم ایجاد انقلابی خاموش برای بازسازی بنیادی دموکراتیک جوامع توجه نشان می‌دهد. بحران فرهنگی جامعه معاصر در واقع همان بحران ناشی از گسترش فرایند دموکراتیزاسیون است. گسترش دموکراسی با خطر شکل‌گیری جامعه توده‌ای مواجه است. در جامعه معاصر فشار توده‌ها برای مشارکت اجتماعی و سیاسی افزایش می‌یابد و به قول مانهایم ذهنیت چرخ‌دستی^{۲۶} ابزارهای تکنولوژیک پیشرفته را برای ارضای انگیزه‌های ابتدایی به کار می‌برد. الگوهای فکری پیشین تلاوم می‌یابند و افکار پیشامدرن اوتوپیک در قلمروی مشارکت سیاسی کاربرد پیدا می‌کنند. توده‌ها به نادیده گرفتن جایگاه نخجگان در جامعه تمایل می‌یابند. تمایلات افراد در جوامع توده‌ای به ایجاد شوک‌های ناعقلانی^{۲۷} در جامعه منجر می‌شود و بدویان معاصر^{۲۸} وسایل ارتباط جمعی را برای دادن به انسان‌ها و نظام‌های سلاح پیشرفته را برای حفظ روابط انسانی کهن به کار می‌گیرند (رملینگه ۱۹۷۵: ۱۰۳-۸۴).

اندیشه‌های مانهایم در مورد بحران دموکراسی، یادآور تحلیل‌های توکویل (۱۳۶۵) یک سده قبل از اوست.



مانهایم فرهنگ و سیاست را در حال دموکراتیک شدن می‌یابد و بنابراین بحران‌های دوران خود را به طور همزمان بحران فرهنگی، بحران سیاسی و بحران دموکراسی می‌نامد. او مانند توکویل گرایش به دموکراسی را سرنوشت مقدر همه انسان‌ها می‌داند که نه فقط در عرصه سیاست بلکه به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر و برگشت‌ناپذیر در کل حیات فکری و فرهنگی جوامع رخ می‌دهد. اما با وجود گرایش غالب زمانه به سوی گسترش الگوهای اندیشه و رفتار دموکراتیک، او در سال ۱۹۳۳ به بررسی "برخی مشکلات دموکراسی‌های سیاسی" (۱۳۸۵: ۱۷-۱۳) پرداخت. یکی از جلوه‌های متناقض زمانه، غلبه شتابناک دیکتاتوری‌ها بر دموکراسی‌هاست؛ به نظر مانهایم ظهور این دیکتاتوری‌ها ثابت نمی‌کند که واقعیت سیاسی در ذات خود کمتر دموکراتیک می‌شود: دیکتاتوری‌ها فقط در نظام‌های دموکراتیک رشد می‌کنند. سیالیت قابل توجهی که دموکراسی به حیات سیاسی می‌بخشد، پیدایش دیکتاتوری‌ها را امکان‌پذیر می‌کند. این نکته‌ای است که یک قرن قبل از مانهایم به وسیله توکویل به عنوان خطرات گسترش فرایندهای دموکراتیک مورد تحلیل قرار گرفته بود. به نظر مانهایم با گسترش دموکراسی، گروه‌های جدیدی پا به عرصه سیاست می‌گذارند که فعالیت ناشیانه آنان می‌تواند به شرایط بحرانی و انسداد سیاسی بینجامد، یعنی شرایطی که در آن سازوکارهای تصمیم‌گیری سیاسی کاملاً فلج می‌شود. در چنین شرایطی مدار فرایند سیاسی کوتاه می‌شود و جامعه به دوران دیکتاتوری قدم می‌گذارد. به نظر او، این خطر جوامعی را تهدید می‌کند که دموکراسی سیاسی در آن‌ها ناگهان به رشد کامل رسیده باشد. او بین مراحل اولیه دموکراسی و مرحله رشد آن تفکیک قائل می‌شود. در مرحله اولیه، فرایند تصمیم‌گیری سیاسی در اختیار گروه‌های نخبگان متجانس و واقع‌گراست که معمولاً به طرح‌های آرمانخواهانه متوسل نمی‌شوند. اما در مراحل بعدی و با همگانی شدن مشارکت گروه‌هایی در عرصه سیاسی پیدای می‌شوند که هیچ شناختی از واقعیات سیاسی ندارند و نمی‌دانند چه کارهایی واقعاً عملی است. در این شرایط، وضعیتی تضادآمیز پیدای می‌شود و گروه‌هایی که تفکر سیاسی واقع‌گرایانه دارند، در برابر مردمی قرار می‌گیرند که اولین تماس‌های خود را با سیاست تجربه می‌کنند. این وضعیت تضادآمیز، ویژگی عصر مانهایم است: "در عصر ما که مردم سالاری کامل پا به عرصه تاریخ نهاده است، گروه‌هایی با هم در حال منازعه‌اند که دیدگاه‌هایشان از لحاظ تاریخی

بسیار ناهم‌زمان هستند و همین نکته اختلال به وجود می‌آورد. مانهایم به وجود این بحران در صد سال قبل از خود، یعنی مقارن با زمانه توکویل نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد که نخبگان بورژوا نیز این مرحله را در یک قرن پیش از این پشت سر گذاشته‌اند. تحقق دموکراسی طیف وسیعی از اختلال‌ها را به همراه خود می‌آورد. در این شرایط معتقدان به دموکراسی از آن نوید می‌شوند زیرا با تعجب درمی‌یابند که در یک دموکراسی سیاسی ممکن است اکثریت مردم طرفدار دیدگاه‌ها و آرمان‌های ترقی‌خواهانه نباشند. هر چند مردمی شدن حیات سیاسی در آغاز گرایش‌های چپ را تقویت می‌کند اما اصلاً عجیب نیست که جریان‌های محافظه‌کار یا ارتجاعی در یک رقابت آزاد نیروهای سیاسی دست بالا را پیدا کنند. دموکراسی آن گونه که در زمانه مانهایم مشاهده می‌شود "ضرورتاً ابزار خردگرایی نیست بلکه به خوبی می‌تواند همچون اسباب بیان فشارهای عاطفی لحظه‌ای عملی کند". دموکراسی بستر آزادی و رشد شخصیت فردی است اما وقتی افرادی که هنوز از بلوغ کافی برای پذیرش مسئولیت سیاسی برخوردار نیستند ناگهان سهمی از قدرت پیدا می‌کنند ممکن است از استقلال خود چشم‌پوشند و حق عمل مطابق وجدان خویش را به کناری نهند و به ناشناسی و غرق شدن در آنچه توده مردم می‌کنند پناه ببرند. به این دلیل مانهایم حتی به عنوان "یک قاعده" نتیجه می‌گیرد که "دموکراسی را دشمنان غیردموکرات از میان نمی‌برند بلکه آن‌ها اغلب قربانسی عوامل خنثی‌سازنده‌ای می‌شوند که از درون نظام دموکراتیک سر برآورده‌اند". در شرایط بحران فرهنگی دموکراسی و با ورود توده‌های مردم به دنیای سیاست انواع اوتوپیاها هزاره‌گرایی، آخرالزمانی و کیلیاستی در عرصه تعارض‌های فرهنگی و سیاسی سر برمی‌آورند. مانهایم در شرایط بحران

دموکراسی، بیش از همه از خطر فاشیسم نگران است و برای رفع این خطر، بازسازی اجتماعی از طریق برنامه‌ریزی دموکراتیک و آینده‌نگرانه^{۳۳} را ضروری می‌داند. برنامه‌ریزی اجتماعی از پیوند تفکر متخصصان فنی با عمل تصمیم‌گیران سیاسی انجام می‌شود. در این فرایند به جای روشنفکران، اجتماع متخصصان برنامه‌ریزی علمی اهمیت می‌یابد که به نخبگان حاکم برای حکومت خردمندانه مشاوره می‌دهند. مانهایم که در آلمان بر نقش تاریخی روشنفکران برای ایجاد تعادل در جامعه معاصر تأکید داشته اکنون در برنامه‌ریزی دموکراتیک به پیوند متخصصان حرفه‌ای و سیاستمداران دل می‌بندد و نقش روشنفکران را تا حد نیروهای بوروکراتیک تقلیل می‌دهد. او در ارائه راه‌حل‌های خود حتی به مقولات مورد استفاده دولت‌های توتالیتر، چون برنامه‌ریزی و تبلیغات نیز توجه می‌کند؛ اما به جای برنامه‌ریزی مبتنی بر عقلانیت کارکردی در توتالیتریزم بر برنامه‌ریزی دموکراتیک نخبگان مسئول و به جای تبلیغات ضدانسانی از انجام تبلیغات انسان‌گرایانه حمایت می‌کند. نخبگان به عنوان اقلیت هوشمند و دارای آموزش دانشگاهی باید در جامعه معاصر از قدرت لازم برخوردار باشند. نخبگان می‌توانند به شیوه‌های دموکراتیک به کنترل توده‌ها بپردازند. او با یادگیری از حکومت‌های توتالیتر و متأثر از کار جامعه‌شناسان آمریکایی، کاربرد دموکراتیک فنون اجتماعی (یا ابزارهای کنترل اجتماعی) را می‌پذیرد. بازسازی اجتماعی نیازمند بازسازی شخصیت انسانی، یا تفکر و رفتار آدم‌هاست. بی‌سازمانی و فروپاشی اجتماعی با بی‌سازمانی و فروپاشی شخصیتی رابطه دارد. در بحران‌های اجتماعی معاصر عوامل نشان‌دهنده فروپاشی روحی چون ناخودآوری، تفرق از خود، شک و ترس از زندگی در بین افراد گسترش یافته است. مانهایم در این مرحله با ترکیب روش‌شناسی رفتارگرایی، عمل‌گرایی و روانکاوی برای هدایت برنامه‌ریزی شده زندگی مردم، حتی از خلق یک نوع جدید انسانی از راه آموزش بزرگسالان، مسئولیت جمعی برای آموزش، هدایت و راهنمایی شفلی، تحلیل گروه و هدایت درمانگاهی سخن می‌گوید. به نظر مانهایم تفکر برنامه‌ریزی از طریق توجه به فرایندهای طولانی به جای مسائل و مقاصد فوری، درک علمی پیوندهای چندگانه و دارای وابستگی متقابل در یک ساختار اجتماعی، عقلانیت جوهری در برابر عقلانیت ابزاری و مبتنی بر راه‌حل‌های عملی برای مسائل مجزاه امکان‌پذیری بر بحران فرهنگی، بحران دموکراسی و بحران سرمایه‌داری را فراهم می‌سازد. او در مقابل برنامه‌ریزی تمامیت‌خواه برای هم‌شکلی،

از ضرورت برنامه‌ریزی دموکراتیک برای آزادی دفاع می‌کند. برنامه‌ریزی دموکراتیک به جای مبارزات قدرت و تضادهای طبقاتی بر اهمیت تلاش‌های همکارانه برای توسعه فنون اجتماعی عملگرا تأکید دارد. اما بسیاری از منتقدان مانهایم و از جمله زیتلین (۱۹۸۱: ۳۲۰) دیدگاه او را یک رویکرد مهندسی اجتماعی و سخنان او را یادآور نگاه اثبات‌گرایانه، تکنوکراتیک و پترسالارانه به تغییر اجتماعی می‌دانند.

بحران فرهنگی جهانی شدن

التونورا ماسینی^{۳۴} در "نگاهی به آینده فرهنگ‌ها" (۱۳۷۸) از شش روایت جهانی سخن می‌گوید. اولین روایت به گونه‌ای بدبینانه، بر آن است که همه فرهنگ‌ها اصالت خود را از دست می‌دهند یا به صورت موزهای در می‌آیند. روایت دیگر آمیزش سنت و نوگرایی به شکل "ثبات در عین دگرگونی" را مطرح می‌کند. روایت مقاومت فرهنگی از ایستادگی فرهنگ‌های جوامع بی‌شمار در برابر فرهنگ حاکم سخن می‌گوید. روایت چهارم نسبی بودن و کامل نبودن فرهنگ‌ها را می‌پذیرد. روایت پنجم به نام "آشفته بازار" امکان نفوذ فرهنگ‌ها و آگاهی‌ها در یکدیگر در یک جنگل فناوری ارتباطی را روایت می‌کند. آخرین روایت امکان نفوذ فرهنگ شرقی در دیگر فرهنگ‌ها را نشان می‌دهد.

جهانی شدن، فرایندی پیچیده و دارای لبه‌های تاریک و روشن و مملو از تعارض‌ها و تناقض‌هاست (مایلارد، ۲۰۰۰؛ روسو، ۱۹۹۷)؛ این پیچیدگی با توجه به جنبه فرهنگی این فرایند بیش از پیش افزایش می‌یابد. آپاتورای (۱۹۹۶) پیچیدگی و چندوجهی بودن فرایند جهانی شدن را از دیدگاه فرهنگی به خوبی بازگو می‌کند. او از یک سو بر نقش تخیل^{۳۵} در همه اشکال عاملیت^{۳۶} به عنوان عنصر کلیدی نظم جهانی جدید تأکید دارد و از سوی دیگر، پیچیدگی این نظم جهانی را با توجه به پنج چشم‌انداز قومی، رسانه‌ای، فنی، مالی و اندیشه‌ای بیان می‌کند. این چشم‌اندازها، به عنوان قالب‌های سازنده جهان‌های تخیلی معاصر، یک تعبیر فضایی جایگزین از زمان معاصر ارائه می‌دهند که متنوع، بی‌شکل و در جریان است.

از میان روایت‌های موجود درباره جهانی شدن، می‌توان همچون جهان معاصر مانهایم، از دو روایت پیروزی نگرش خشنود و همسان‌شدگی فرهنگی و روایت سر برآوردن انواع اوتوپیاها و دیدگاه‌های فرهنگی معارض سخن گفت. روایت فوکویاما نمونه‌ای از روایت نگرش خشنود است. فوکویاما با طرح تز پایان تاریخ، بر این باور است که الگوی جامعه غربی با پایان جنگ سرد به فرهنگ غالب

جهانی-تبدیل شده و جهانی شدن معنایی جز جهان شمول شدن الگوی مزبور ندارد. به نظر او نوع ویژه‌ای از همگونی و یکپارچگی در جهان امروز در حال تحقق است. جهان به لحاظ آرمان مشترک و از نظر ارزش‌های بنیادین فرهنگی به سوی یکپارچگی و یکسانی پیش می‌رود. برخی از نویسندگان از پایان هویت فرهنگی سخن می‌گویند و بر این باورند که سوپرمارکت فرهنگی جهانی^{۳۳} با عرضه کالاها، فرهنگی و رسانه‌های متفاوت، جای عناصر فرهنگی محلی را می‌گیرد و هویت فرهنگی به "هویت بازار"^{۳۴} تبدیل می‌شود. فرهنگ دیگر با ملیت و سنتی که فرد بدان تعلق دارد، تعریف نمی‌شود، بلکه به عنوان سبک زندگی، با ذوق و سلیقه شخص و انتخاب‌های فردی در یک بازار متنوع رابطه دارد. احساس پیوستگی به یک ملت یا سنت با ایده انتخاب آزاد در اقتصاد بازار جایگزین می‌شود (متیوس، ۲۰۰۰). در شرایط جهانی شدن فرهنگی نه تنها اندیشمندان جهان سوم، بلکه نظریه‌پردازان کشورهای توسعه یافته همچون فرانسه، استرالیا، ژاپن و... نیز نگرانی‌هایی در مورد امپریالیسم فرهنگی، آمریکایی شدن و غربی شدن (لاتوچه، ۱۹۹۶؛ امیسون، ۱۹۹۷؛ بل و بل، ۱۹۹۸؛ هولتون، ۱۹۹۸؛ دی، ۱۹۹۸) خواهند داشت.

اما روایت دیگر در ادبیات جهانی شدن، نه نگرش خشنود، بلکه روایت رخداد تنوع ناسامان و تعارض فرهنگ‌هاست. در شرایط گسترش فرایندهای همگون‌سازی فرهنگی و به عنوان عکس‌العمل فرهنگی، اقلیت‌های ملی و مذهبی برای هویت‌های خویش تلاش می‌کنند (کاستلز، ۲۰۰۰؛ عاملی، ۲۰۰۲). فرهنگ با جنبه‌های خاص خود تا حد زیادی در مقابل فرایند کالایی شدن و گسترش بازارهای جهانی مقاومت می‌کند. زبان‌ها، مناسبات شخصی و پیوندهای مذهبی، قومی و سیاسی در برابر گسترش فرهنگ یکپارچه جهانی ایستادگی می‌کنند (تاملینسون، ۱۹۹۹).

در نظر گیدنز (۱۳۷۹) در عصر کنونی تقابل با آگاهی جهانی منجر به گسترش و بازسازی گرایش‌های خاص گرایانه می‌شود. بازسازی خاص گرایانه، در انواع جنبش‌های بنیادگرایانه فرهنگی، سنت را به مصاف یکپارچگی جهانی آورده است. بنیادگرایی نه تنها در مذهب، بلکه در تمایلات ناسیونالیستی و قومی و حتی در میان آموزه‌های بوم‌شناسی یا سیاسی نیز پیدا می‌شود. یکپارچگی جهانی علاوه بر فشار وارد کردن به سمت بالا، به سمت پایین نیز فشار وارد می‌کند، فشاری که دلیل احیای گرایش‌های ناسیونالیستی و شکل‌های محلی هویت فرهنگی است.

رابرتسون (۱۳۸۰) علاوه بر تأکیدی که بر عام‌گرایی فرهنگی دارد، از جستجوی بنیادها یا حقیقت محلی نیز یاد می‌کند و آن را یکی از وجوه جهانی شدن می‌بیند. به نظر او جهانی بودن جستجوی بنیادها، در چارچوب اندیشه‌های مربوط به سنت، هویت، قومیت و جماعت، جالب‌ترین وجه جهانی شدن است. به نظر والرشتاین (۱۳۷۷) در عرصه جهانی مقاومت‌های زیادی در مقابل فرهنگ جهانی صورت می‌گیرد. شعار این مقابله‌های فرهنگی، مبارزه با همسانی است. در دهه‌های اخیر برخی دوباره به خدا، فرهنگ و هویت خویش رو آوردند تا دوباره موقعیت پیشین را به دست آورند. به نظر کاستلز (۱۳۸۰) ما وارد جهانی واقعا چند فرهنگی و همبسته شده‌ایم که درک آن تنها از دیدگاهی کثرت‌گرا میسر است؛ دیدگاهی که هویت فرهنگی، شبکه‌سازی جهانی و سیاست‌های چندبعدی را با یکدیگر ترکیب می‌کند. ربع پایانی قرن بیستم، شاهد خیزش تظاهرات نیرومند هویت‌های جمعی بوده که در دفاع از یگانگی فرهنگی و کنترل مردم بر زندگی، فرایند جهانی شدن را به مبارزه طلبیده‌اند. اجتماعات فرهنگی، به عناصر هویت بخش فرهنگی خاص متوسل می‌شوند و بر بی‌همتایی شیوه‌ها، اعمال و ایده‌های یک گروه یا جماعت معین تأکید می‌کنند. اجتماعات فرهنگی با تکیه بر هویت‌های بنیادین از قبیل هویت‌های دینی، قومی، سرزمینی و ملی که اکنون مورد تهدید نیروهای منسجم و متعارض اقتصادی و تکنولوژی قرار گرفته‌اند، در برابر جهانی شدن به معنای هم‌شکلی فرهنگی، مقاومت می‌کنند. ماسینی در مقاله "چشم‌اندازی از مطالعات آینده"^{۳۵} (۲۰۰۲) با تأثیرپذیری از یک رویکرد انسان‌گرایانه و در واکنش به همسان‌سازی فرهنگی بر اثر جهانی شدن، خواهان یک آینده انسان‌گرا برای همه مردم و برای همه فرهنگ‌هاست. در عصر جهانی شدن، قدرت سیاسی و اقتصادی به طور فزاینده‌ای در حال تمرکز است و اکثریت جمعیت‌های فاقد توان رقابت به حاشیه رانده می‌شوند. در این شرایط یک آینده انسان‌گرا برای همه ضروری است. او این آینده را یک چشم‌انداز و نه یک تصور می‌داند، زیرا مردم به طور ملموس امکان تحقق بخشیدن به آن را دارند. در شرایط کنونی مردم در حال به دست آوردن آگاهی هستند؛ آنان در حال دستیابی به آگاهی از ظرفیت‌ها و غنای خویش، نه تنها در عرصه اقتصاد یا قدرت، بلکه در عرصه‌های تاریخی، فرهنگی و معنوی می‌باشند. او از نقش مردم و اندیشمندان جهان

سوم در تزریق خون جدید به مطالعات آینده، بویژه در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، یاد می‌کند. ماسینی جهان کنونی را دستخوش بحران فرهنگی و بحران توسعه می‌داند. به نظر او در این لحظه تاریخی تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی درونی حتی به اندازه‌ای است که دیگر نمی‌توان از کشورهای پیشرفته و صلح‌آمیز سخن گفت. او که نگران افزایش تعارض و جنگ در شرایط کنونی است، از لزوم انطباق فرهنگ آینده‌اندیشی با فرهنگ صلح دفاع می‌کند. بحران کنونی در قلمروی فرهنگ و توسعه قرار دارد. فرهنگ بنیان توسعه است، چون توسعه همیشه بخشی از یک زمینه فرهنگی، اجتماعی-اقتصادی و طبیعی است. مردم بر مبنای فرهنگ و فرایندهای تاریخی که طبق آن زندگی و رفتار می‌کنند، به تصمیم‌گیری می‌پردازند و اولویت‌های متمایز توسعه را تعیین می‌کنند. مناسبات بین انواع مختلف توسعه، مبتنی بر شالوده‌های فرهنگی گوناگون، با اولویت‌های متمایز، چیزی است که بحران آینده را تعیین می‌کند. در این شرایط تنها با شناخت این بحران جهانی توسعه می‌توان به حل آن امید داشت. به نظر ماسینی فرهنگ را باید به عنوان فرهنگ‌ها فهمید، این دیدگاه تنوع ایده‌ها را حفظ می‌کند. اگر مطالعات آینده خواهد در ساختن جهانی با عدالت بیشتر و حاشیه‌ای شدن کمتر و فاقد تأکید بر پیشرفت فزاینده تکنولوژیک و تسلط مالی، مشارکت داشته باشد، بویژه باید بر فرهنگ صلح تأکید کند. این آینده نه یک رویا، بلکه چشم‌اندازی قابل تحقق است، با این شرط که افراد واقعا آن را بخواهند و از توانایی خود برای تحقق آن آگاه باشند.

نقش اوتوپیا در آینده‌اندیشی

با در نظر گرفتن مباحث پیش گفته، جوامع کنونی حداقل در دو مقطع که می‌توان آن‌ها را به ترتیب برهه مانهایمی و برهه ماسینیایی نامید، با بحران فرهنگی مواجه می‌شوند. بحران فرهنگی در برهه مانهایمی همان بحران دموکراسی است که از هجوم افرادی به دنیای سیاسی ناشی می‌شود که اولین تماس‌های خود را با سیاست تجربه می‌کنند. اما بحران فرهنگی در برهه ماسینیایی به وجه جهانی جستجوی بنیادها و یا ظهور انواع اجتماعات فرهنگی با گرایش‌های قومی، مذهبی، سرزمینی و ملی در شرایط جهانی شدن مربوط می‌شود که می‌توان آن را بحران جهانی شدن نامید. در دو بحران دموکراسی و بحران جهانی شدن، جوامع گوناگون شرایط چندفرهنگی را تجربه می‌کنند که در برخی موارد،

با نارواداری و تقابل ذهنیت‌ها، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌های گوناگون همراه است. یکی از ویژگی‌های این شرایط چندفرهنگی، ظهور انواع ذهنیت‌های اوتوپییایی دینی و غیردینی است که از حیث ساختار تفکر، یادآور اندیشه‌های پیشین کیلیاستی و هزاره‌گرایی هستند. آیا باید این تصاویر متنوع آینده، هر چند تخیلی و نابخردانه را نادیده گرفت و یا می‌توان آن‌ها را در یک دستگاه مشارکتی آینده‌اندیشی مدخلیت داد؟ هر

ماسینی کاربرد اوتوپیاها را به عنوان شیوه‌ای برای فهمیدن روابط متقابل در حال تغییر بشریت، جامعه و محیط تلقی می‌کند. او سه نوع رویکرد در مطالعات آینده را از یکدیگر تفکیک می‌کند: فرافکنی روندها، اتوپیا و چشم‌انداز. فرافکنی روندها^{۳۳} آنچه را که ممکن است در رابطه با داده‌ها، اطلاعات و دانش مربوط به گذشته و اکنون اتفاق بیفتد، تحلیل می‌کند. رویکرد اتوپییایی^{۳۴} به معنای "ساختن یک آینده متفاوت

در شرایط جهانی شدن بار دیگر این سوال مطرح می‌شود که در شرایط ناهمزمانی گروه‌های مختلف اجتماعی چگونه می‌توان در باب آینده اندیشید؟

چند مانع‌هایم در برخورد با بحران دموکراسی و چالش ناهمزمانی ذهنیت‌های فرهنگی تا حدی از دیدگاه "روشنفکران ترکیب‌گرا" به دیدگاه متخصصان آینده‌اندیشی پناه می‌برد، ولی پاره‌ای از آینده‌اندیشان معاصر در شرایط بحران جهانی شدن از لزوم گفت‌وگو و تعامل بین تصورات آینده سخن می‌گویند. در این بخش برخی از این دیدگاه‌های مشارکتی مورد بحث قرار می‌گیرند. پاره‌ای از جامعه‌شناسان بر اهمیت تخیل جمعی و عدم امکان نادیده گرفتن آن تأکید دارند؛ برای مثال، دروش تخیل جمعی را نه متعین و ساخته شده توسط واقعیت اجتماعی انسان، بلکه تعیین‌کننده و گشاینده آینده‌های ممکن می‌داند. او می‌گوید اوتوپیا محکوم به شکست و در همان حال، ناگزیر از بازسازی خود در شکلی جدید است. آرمان تحقق می‌یابد و در تحقق خویش به پایان می‌رسد؛ اما هر نقطه پایانی، آغاز فصل دیگری است. رویای دیگری نطفه می‌بندد و باز جستجوی همواره است و از سر دویدن و میل به رسیدن. تخیل، واقعیتی است که "هنوز" تحقق نیافته است (شریعتی، ۱۳۸۵: ۵۵-۵۴). با توجه به مقوله‌بندی سه‌گانه آمارا^{۳۵} (۱۹۸۱) از آینده‌های ممکن، محتمل و مرجع، می‌توان به بررسی جایگاه اوتوپیا در این میان پرداخت. اوتوپیاها آینده‌های مرجع^{۳۶} هستند، بدون این‌که لزوماً از دل آینده‌های ممکن^{۳۷} و آینده‌های محتمل^{۳۸} برآمده باشند. به نظر آینده‌اندیشان مشارکتی باید ابتدا بر مبنای چشم‌اندازها، تصورات و حتی اوتوپیاها به برساختن آینده ممکن پرداخت و پس از آن به شیوه‌ای مشارکتی و تحلیلی، آینده‌های محتمل را ارزیابی کرد. این جاست که می‌توان از میان آینده‌های محتمل، آینده مطلوب‌تر را برگزید.

آن‌هاست. به نظر او بویژه در شرایطی که تغییرات اجتماعی گسترده‌ای رخ می‌دهند و فرایندهای اجتماعی - اقتصادی دچار بی‌ثباتی می‌شوند، این مشارکت ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. در موقعیت‌های بحرانی، پشتیبانی گروه‌های بیشتری از مردم در طراحی و اجرای گزینه‌های آینده و برای گذار از شرایط مزبور مورد نیاز است. در این شرایط باید به اندیشه‌ها و علایق جمعیت‌های گسترده‌تر توجه کرد و با توجه به اندیشه‌های مردم عادی، طیف گسترده‌تری از گزینه‌های آینده را مطرح نمود و آینده مشترک قابل قبول را بر مبنای توافق اجتماعی تعیین کرد. (نوواکی، ۲۰۰۶).

آینده‌ها را می‌توان در درون یک "مثلت وزن گذشته، فشار حال و کشش آینده" تحلیل کرد. ساختارها و الگوهای عمیقی که نسبت به تغییر مقاوم هستند، همچون وزن گذشته عمل می‌کنند، روندهای کنونی جمعیتی شناختی، تکنولوژیک و جهانی شدن نیز ما را به سوی آینده می‌رانند؛ در این میان کشش آینده که از طریق تصورات متعدد و در حال منازعه درباره آینده رخ می‌دهد، بسیار تأثیرگذار و تعیین‌کننده است. وزن گذشته و فشار حال از متغیرهای ساختاری و عینی تشکیل شده‌اند، اما کشش آینده مجموعه‌ای از ذهنیات، تصورات، آرمان‌ها و اشتیاق‌هاست. کشش آینده همان ذهنیات معطوف به آینده گروه‌های مردم است که در حال حاضر زندگی می‌کنند (عنایت‌اله، ۲۰۰۶: ۶۶۰). در شرایط تعارض تصورات از آینده، برای دستیابی به یک تصویر جدید^{۳۹} در این مثلثه باید بیش از تلاش برای کاهش وزن الگوها و ساختارهای متعلق به گذشته و بیش از تلاش برای تأثیرگذاری بر متغیرهای کنونی، به ایجاد تعامل و گفت‌وگو بین تصورات مختلف از آینده پرداخت. به نظر عنایت‌اله مقاومت یا ترس باید به عنوان بخشی از فرایند آینده‌اندیشی تلقی شود و بنابراین نمی‌توان از آن گریخت: "مقاومت یا ترس باید مورد مذاکره قرار گیرد و به رسمیت شناخته شود" (همان، ۶۶۴). آینده با فهمیدن دیگران تعمیق پیدا می‌کند. آینده بر خلاف رویکرد متعارف چیزی نیست که "آن‌جا"^{۴۰} قرار دارد و باید کشف شود. آینده مقوله‌ای تمایز یافته است و ایدئولوژی‌های مختلف می‌توانند در مورد آن موضع‌گیری‌های جایگزین داشته باشند (همان، ۶۶۰). رویکرد اتوپیک را در میان انواع سه‌گانه "علایق دانش"^{۴۱} مورد نظر هابرماس، می‌توان با علاقه رهایسی‌بخش دانش^{۴۲} مرتبط دانست. مانرما (۱۹۸۶) دیدگاه هابرماس در مورد علاقه و دانش

با اکنون^{۴۳} است. این رویکرد بر ابتداء، نوآوری و تخیل درباره آینده‌های بسیار مطلوب یا نامطلوب تمرکز دارد. رویکرد چشم‌انداز^{۴۱}، دور رویکرد اول را با همدیگر ترکیب می‌کند. این رویکرد ملاحظات ارزشی اوتوپیاها را از طریق ارتباط دادن آن‌ها با داده‌ها، اطلاعات و دانش مربوط به آینده و اکنون به سطح برنامه‌های ملموس فرو می‌نشانند. به نظر فرد پولاک^{۴۲} تصور آینده^{۴۳} در ظهور و افول فرهنگ‌ها نقشی چشمگیر داشته است. تا زمانی که تصور یک جامعه از آینده مثبت و شکوفاست، گل‌های فرهنگ نیز در شکوفایی کامل به سر می‌برند. هنگامی که تصور مزبور زوال می‌یابد و سرزندگی خود را از دست می‌دهد، آن فرهنگ دیگر توانایی خود برای بقا را از دست داده است. در این رویکرد، آینده تنها نباید درک شود، بلکه باید شکل نیز داده شود. به قول گالتونگ^{۴۴} داشتن یک رویای گیرا^{۴۵} درباره آینده، ابزاری قدرتمند برای دگرگونی است (به نقل از استیونسون، ۲۰۰۶: ۶۶۸). استیونسون هر چند امیدهای فرهیخته^{۴۶} را بر مفهوم اوتوپیا ترجیح می‌دهد، اما نقش تفکر اتوپیک را به عنوان بخشی از فرایند طراحی آینده^{۴۷} برای تخیل درباره رویاهای جایگزین نادیده نمی‌گیرد. پس از برانگیخته شدن این رویاها و چشم‌اندازهای آینده است که می‌توان در یک فرایند یادگیری عملی آینده‌گرا^{۴۸} این چشم‌اندازها را در یک زمینه تعاملی و گفت‌وگویی به نقد و بازبینی فراخواند (استیونسون، ۲۰۰۶). همان‌طور که نوواکی^{۳۹} می‌گوید، جستجوی آینده‌هایی که برای بشر جذاب یا حداقل قابل قبول باشد، به عبارت دیگر، دستیابی به آینده پایدار^{۴۰}، مستلزم مشارکت مردم عادی^{۴۱} در طراحی گزینه‌های آینده ممکن و کوشش برای تحقق

روانی دموکراسی مشارکتی (عنصری از ضدفرهنگ) بدون از دست دادن نیروی محرک علم و تکنولوژی (عنصری از توسعه اجتماعی)، اصل ساختاری سازمان لانه زنبوری^{۶۰} یا سازمان شبکه‌ای و نقش بازآموزش انسان برای بازسازی آینده‌گرایانه جامعه را مطرح می‌کند (رملینگه ۱۹۷۵: ۱۴۷-۱۴۶).

هیلی^{۶۱} با کاربرد مفهوم چندگرایی معرفت‌شناختی^{۶۲} با دفاع از مشروعیت و کاربرد سبک‌های مختلف دانستن، به انتقاد از تأثیرات

شرایط فرهنگی ایران با بحران مضاعف فرهنگی روبروست، زیرا از یک سو بحران فرهنگی دموکراسی و از سوی دیگر بحران فرهنگی جهانی شدن را از سر می‌گذرانند

زمینه تاریخی موقعیت را تجزیه و تحلیل می‌کند، روابط قدرت موجود در زبان در بین شرکت‌کنندگان مختلف را آشکار می‌سازد، روابط قدرت را ارزیابی و در صورت نیاز دگرگون می‌کند و به این ترتیب آینده را به سوال می‌کشد.

نظریه و روش چندفرهنگی آینده‌اندیشی

مشارکت دیدگاه‌های فرهنگی گوناگون، حتی ذهنیت‌های اوتوپایی و جستجوگران رهایی این جهانی و آن جهانی، در طراحی آینده، یک راه‌حل انسانی برای خروج از شرایط بحران فرهنگی دموکراسی و جهانی شدن است. به این دلیل، صرف‌نظر از مفهوم اوتوپیا، باید دید که چگونه می‌توان از ادبیات آینده‌اندیشی، نظریه‌ها و روش‌هایی را برای گسترش یک شرایط مشارکتی پیدا کرد. این بخش شواهدی از تلاش برای یافتن یک دستگاه معرفت‌شناختی و روش شناختی چندفرهنگی به منظور اندیشیدن نظام‌مندتر درباره آینده را شامل می‌شود.

فریدمن با ترکیب دیدگاه‌های مانهایم با تغییرات آگاهی ناشی از جنبش ضدفرهنگ سبک برنامه‌ریزی مذاکره‌ای^{۵۹} را مطرح می‌کند. هدف این شیوه برنامه‌ریزی، فائق آمدن بر حلقه بسته متخصصان و نفوذ بر نقش‌های رسمی موجودات انسانی و جایگزینی گفت‌وگوی بین‌شرکای برابر به جای روابط سلسله‌مراتبی بین متخصصان و گیرندگان تخصص یا ترکیب کردن دانش پردازش شده متخصصان برنامه‌ریزی با دانش شخصی (تجربه روزمره) مراجعان است. فریدمن خواهان گسترش یادگیری متقابل ناشی از پیوند برابری طلبانه دانش پردازش شده با دانش شخصی و یا آمیختن نظام‌های هدایت اجتماعی با ظرفیت تجربه‌گری و خوداصلاح‌گری است. فریدمن در دو گرایش تکنولوژیک و دموکراتیک، فوایدی می‌بیند و برای بهره‌برداری از انرژی‌های

انسانی را در مورد آینده‌اندیشی به کار می‌برد. هدف آینده‌اندیشی با کاربرد علاقه فنی دانش، جستجوی روندهای عینی است. در این رویکرد ارزش‌ها به عنوان مقولاتی غیراساسی، غیرعلمی یا بدیهی تلقی می‌شوند. هدف اصلی در علاقه‌تأویلی دانش، ایجاد ارتباط بین مردم در جامعه است، رسالت پژوهش آینده نیز به ایجاد یک درک مشترک از واقعیت اجتماعی معطوف می‌شود. هدف آینده‌اندیشی در علاقه‌رهایی‌بخش دانش، افزایش تبدیل گزینه‌های ناممکن به ممکن است. در مدل رهایی‌بخش، آینده محتمل بیشتر گزینه‌های است که باید آن را مورد نقد قرار داد. عمل کردن در جهت آینده مطلوب از جستجوی گزینه محتمل اهمیت بیشتری دارد.

عنایت‌اله، دو نوع علاقه‌تأویلی و رهایی‌بخش دانش را در رویکرد فرهنگی-تفسیری^{۵۵} خود با هم‌دیگر ترکیب می‌کند و آن‌ها را در برابر رویکرد پیش‌بینی-تجربی^{۵۷} قرار می‌دهد. رویکرد اخیر شامل شیوه‌های ابزاری و عقلانی پیش‌بینی دقیق آینده است و بر مبنای علاقه فنی بر مدل‌سازی ریاضی تأکید می‌کند. رویکرد فرهنگی-تفسیری، درک ارزش‌ها و فرهنگ‌های مختلف، مذاکره درباره گزینه‌های متفاوت و عمل کردن برای نیل به آینده مطلوب را در بر می‌گیرد. رویکرد پیش‌بینی خواهان حل مسائل فنی و رویکرد فرهنگی معطوف به تعیین آینده‌های جایگزین^{۵۸} است. اما عنایت‌اله رویکرد انتقادی را نیز برای به پرسش کشیدن آینده مطرح می‌کند. رویکرد انتقادی هابرماس و مانرما بر مبنای پروژه روشنفکری بنا شده که به نظر عنایت‌اله نه یک منبع برای بهبود امور، بلکه خود یک مساله بالفعل است. به این دلیل او رویکرد انتقادی خود را بر پساساختارگرایی فوکو بنا می‌کند. این دیدگاه از موقعیت برنامه‌ریزی ملموس فاصله می‌گیرد.

بخش‌های خصوصی و عمومی و... امکان مشارکت فرهنگی مردم و حوزه عمومی (قلمروهایی چون سازمان‌های غیردولتی، گروه‌های ذی‌نفع، سازمان‌های ساکنین، اجتماعات مذهبی، جنبش‌های سازمان‌یافته و نیز افراد شهروند) را نیز فراهم سازند. تایپو و هیتانن (۲۰۰۲) با مرور ادبیات مطالعات آینده و نظریه‌های برنامه‌ریزی، هفت مکتب فکری را مورد بررسی قرار می‌دهند. این مدل‌های هفتگانه را می‌توان بر حسب نقش سه گروه حرفه‌ای،

روش‌شناسی کارگاه‌های آموزشی آینده‌اندیشی، گروه‌های سه‌گانه در تعیین آینده‌های ممکن همکاری دارند ولی ارزیابی بر مبنای مباحث عمومی بین تصمیم‌گیران و عامه مردم صورت می‌گیرد و تصمیم‌نهایی توسط تصمیم‌گیران اخذ می‌شود. توصیه‌های سیاستی در عملگرایی انتقادی از دانش و ارزش‌های میان‌ذهنی برگرفته می‌شوند. عملگرایی نسبی‌گرا: ^{۷۳} در این رویکرد با استفاده از کاربردهای روش‌شناختی داستان‌گویی و نوشتن سناریوهای اکتشافی، تصمیم‌گیران و عامه مردم،

ارزشی و علاقه‌ای ^{۷۸} تلقی می‌شود. جان فورستر به عنوان نظریه‌پرداز برنامه‌ریزی با ترکیب آموزه‌های فلسفه عملگرا ^{۷۹} و نظریه انتقادی، مفهوم عملگرایی انتقادی را طرح می‌کند. ترکیب این معرفت‌شناسی با روش‌هایی چون کارگاه‌های آموزشی آینده، کارگاه‌های آموزشی تلویین سناریو و روش‌های تلویین چشم‌انداز، می‌توانند گفت‌وگوهای اجتماعی قاعده‌مند را بر حسب توصیه‌های ارتباطات آرمانی در سنت انتقادی مقلور سازد. مکتب عملگرایی انتقادی به دیدگاه

تصمیم‌گیران و مردم در تعیین آینده‌های ممکن، ارزیابی مطلوبیت آینده‌ها و تصمیم‌گیری در خصوص انتخاب آینده مرجع و نیز نقش دانش و ارزش در تلویین توصیه‌های سیاستی از یکدیگر تفکیک کرد. این مدل‌های هفتگانه عبارتند از: ۱. اثبات‌گرایی: ^{۸۰} این رویکرد با کاربردهای روش‌شناختی مبتنی بر مدل‌های جبرگرایانه در سه مرحله ساختن، ارزیابی و انتخاب آینده‌های ممکن بر نقش انحصاری حرفه‌ای‌ها تأکید دارد. توصیه‌های سیاستی در این رویکرد از دانش عینی ناشی می‌شود و ارزش‌ها مورد نیاز نیستند. ۲. انسان‌گرایی خوشبینانه: ^{۸۱} در این رویکرد، با مدل دلالتی معرفتی، ساختن و ارزیابی آینده‌ها توسط حرفه‌ای‌ها و تصمیم‌گیری‌نهایی توسط تصمیم‌گیران صورت می‌گیرد. توصیه‌های سیاستی در این رویکرد از دانش عینی و ارزش‌های عینی ناشی می‌شود. ۳. انسان‌گرایی چندگرا: ^{۸۲} در این رویکرد حرفه‌ای‌ها آینده‌های ممکن را شناسایی می‌کنند، آن‌ها را به کمک تصمیم‌گیران ارزیابی می‌کنند و تصمیم‌نهایی را به عهده اینان می‌گذارند. توصیه‌های سیاسی نیز از دانش عینی و ارزش‌های فرهنگی مشتق می‌شوند. ۴. دموکراسی مبتنی بر نظرسنجی: ^{۸۳} در این رویکرد، با نگرشی مشارکتی‌تر، آینده‌های ممکن توسط حرفه‌ای‌ها تعیین می‌شوند، ولی برای ارزیابی‌گزینه‌ها، سنجش دیدگاه‌های تصمیم‌گیران و پیمایش افکار عمومی مورد استفاده قرار می‌گیرند. در پایان، تصمیم‌گیری هم توسط تصمیم‌گیران انجام می‌شود. در این رویکرد، توصیه‌های سیاستی از دانش عینی و از جمله دانش عینی در خصوص ارزش‌های ذهنی، برگرفته می‌شوند. ۵. عملگرایی انتقادی: ^{۸۴} در این رویکرد با

بدون استمداد از حرفه‌ای‌ها، آینده‌های ممکن را برآورد و مطلوبیت آن‌ها را ارزیابی می‌کنند و تصمیم‌گیران نیز آینده مرجع را بر می‌گزینند. به این ترتیب توصیه‌های سیاستی نیز از بطن دانش ذهنی و ارزش‌های ذهنی استخراج می‌شوند. ۷. بی‌دولتی دموکراتیک: ^{۸۵} این رویکرد با اتکاء به روش‌شناسی افسانه‌های علمی ^{۸۶} هر سه مرحله ساختن آینده‌های ممکن، ارزیابی مطلوبیت و تصمیم‌گیری‌نهایی را به عامه مردم می‌سپارد. از این رویکرد نمی‌توان دلالت‌های سیاستی استنباط کرد، چون همه دانش بشری دارای تورش است و ارزش‌ها بیش از آن ذهنی‌اند که بتوان بر مبنای آن‌ها توصیه‌هایی ارائه داد. به نظر می‌رسد از میان این مدل‌های هفتگانه، عملگرایی انتقادی که در اندیشه‌های فورستر (۱۹۹۳) با الهام از اندیشه‌های اپل و هابرماس در مورد ارتباطات و شرایط آرمانی گفت‌وگو بیان شده است، می‌تواند در شرایط تنوع دیدگاه‌ها و تقابل بین رویکردهای حرفه‌ای و رویکردهای عامه مردم، در ایجاد توافق‌های گفت‌وگویی موثر باشد. در رویکرد عملگرایی انتقادی، طرح آینده‌های ممکن، بر خلاف رویکردهای تکنوکراتیک و اثبات‌گرایانه، تنها توسط حرفه‌ای‌ها صورت نمی‌گیرد، در این میان تصمیم‌گیران و مردم نقش بیشتری دارند و نقش حرفه‌ای‌ها کمک به دو گروه دیگر برای شکل‌دادن به گزینه‌های خودشان است. ارزیابی این گزینه‌ها باید از طریق گفت‌وگو و بحث عمومی در میان تصمیم‌گیران و مردم صورت گیرد و تصمیم‌گیری‌نهایی که باید به خوبی به مراحل پیشین متکی و مستند باشد، توسط مسئولان ذیربط تعیین می‌شود. در این رویکرد حداقل در هنگام شکل‌دادن به توصیه‌های سیاستی ^{۸۷} تمایز بین دانش‌ها و ارزش‌ها ممکن نیست و دانش مرتبط با تصمیم‌گیری دارای بار

مانرا در مورد علاقه‌تولایی / عملی دانش، رویکرد فرهنگی - تفسیری عنایت‌اله و رویکرد چشم‌انداز ماسینی شباهت دارد. نتیجه‌گیری این نوشتار بر مبنای علاقه به حضور همه ذهنیت‌های فرهنگی در اندیشیدن پیرامون آینده نگاشته شده است؛ این تمایل شاید خود مبتنی بر یک علاقه‌رهای بخش و اتوپیک است که در برابر توییایی موجود که فرهنگ‌ها را به حاشیه می‌راند و تنوع و غنای آن‌ها را نادیده می‌گیرد، سر برآورده است. اما باید امیدوار بود که این ذهنیت که می‌توان آن را "اتوپییای مشارکتی" نامید، تنها حقیقتی نارس باشد که بتواند به مثابه اتوپییای واقعی تا اندازه‌ای به واقعیت تبدیل شود. گادامر برای فهم متن، گفت‌وگوی انتظار متعالی و "وحدت درون‌ماندگار معنا" را ضروری می‌داند. به نظر او در فرایند خوانش متن "نه فقط وحدت درون‌ماندگار معنا که به خواننده جهت می‌بخشد، بلکه انتظار متعالی معنا که پیوسته درک خواننده را هدایت می‌کند هر دو پیش‌فرض‌هایی ضروری هستند" (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۳۰۸). با رویکردی هرمنوتیستی درباره تاریخ و از طریق تشبیه آن به متن می‌توان گفت برای ارزیابی آینده تنها تأکید بر تاریخ سپنجی و وحدت درون‌ماندگار تاریخ کفایت نمی‌کند و در کنار آن انتظار متعالی آینده نیز پیش‌فرضی ضروری است. از سوی دیگر، برای نگاه به آینده نیز تنها یک افق متعالی و منحصر به فرد وجود ندارد و می‌توان از منشور انتظارات فرهنگی گوناگون به آینده نظر کرد. اتوپیا می‌کوشد وحدت درون‌ماندگار تاریخ را به نفع افق انتظارات متعالی خود نادیده بگیرد. تاریخی‌گری یا عینیت‌گرایی در پیش‌بینی آینده می‌کوشد از مفهوم یک تاریخ دارای روند و جهت واحد حمایت کند که به کمک روش‌های فنی و

عینی شناخته می‌شود. اما قرار دادن تاریخ در چارچوب هرمنوتیک و یا دریافت هرمنوتیکی از آینده‌اندیشی به جای تاریخی‌گری و یا زمان اوتوپییایی، امکان گسترش آینده‌اندیشی را به عنوان یک عملکرد فرهنگی معنادار ممکن می‌سازد. روش‌های آینده‌نگاری و آینده‌اندیشی دارای پشتوانه فرهنگی یا مجموعه‌ای از ارزش‌های انتخابی و هنجارهای رفتاری است و بنابراین بیشتر فرهنگ-روش است. آینده‌نگاری در یک پارادایم فرهنگی خاص قرار دارد که با تمرکز بر موضوعات بلندمدت، ارتباطات میان دست‌اندرکاران عرصه آینده‌نگاری، تنظیم و هماهنگ‌سازی راهبردهای کنشگران به وسیله تعامل‌ها و ارتباطات، توافق و

اجماع بر حسب پیش‌های مشترک آینده و تعهد به نتایج فرایند آینده‌نگاری مشخص می‌گردد. ویژگی‌هایی همچون ارتباطات، تعاملات، اجماع و توافق، تعهد و... اغلب ویژگی‌های فرهنگی‌اند تا آن که فقط روش شناختی باشند. بنابراین آینده‌اندیشی به عنوان یک سبک فرهنگی درون‌مان را باید از آینده‌اندیشی به مثابه یک روش‌شناسی متعالی متمایز ساخت. تلقی آینده‌اندیشی به عنوان سبک فرهنگی به معنای حذف دستگاه‌های فرهنگی بالفعل برای کارا ساختن روش‌های آینده‌اندیشی نیست. این نوشتار بیشتر تلاشی است برای ارائه یک رویکرد چندفرهنگی در آینده‌اندیشی که دستگاه‌های آینده‌اندیشی کنونی را به عنوان سبک فرهنگی تلقی می‌کند و در عین حال می‌کوشد امکان به کارگیری تصورات فرهنگی متنوع از جمله اوتوپیاها را به بحث بگذارد. تلقی از آینده به عنوان مقوله بنیادی فرهنگ اغلب به رویکرد امتناع یا ناممکنی گذار به آینده‌ای فراگیرتر و انسانی‌تر می‌انجامد، زیرا زمان‌های اسطوره‌ای و هزاره‌ای بر فرهنگ سنگینی می‌کنند و با امکان گسترش عقلانیت‌سازگاری ندارند. اما مقولات فرهنگی در عین حال با تحولات تاریخی در ارتباط هستند. در بسیاری از موارد خیزش زمان کیلیاستی، نه نشانه امتناع گذار، بلکه بیانگر شرایط گذار است. در این شرایط موقعیت دگرگونی شدید و فروریختگی الگوهای سنتی اغلب از یک سو امنیت هستی‌شناختی توده‌ها را بر هم می‌زند و از سوی دیگر، آن‌ها را به عنوان قشرهای مذهبی-سنتی وارد عالم سیاست می‌کند. در این شرایط توده‌هایی که از شرایط واقعی و امکانات تاریخی، شناخت واقع‌بینانه‌ای ندارند، برای اعاده امنیت هستی‌شناختی خود رویکرد تخیلی را پیش

می‌گیرند. به این ترتیب ضربه ناشی از فروریختگی الگوها که هویت شخصی، حرمت و منزلت آنان را نیز دچار زوال ساخته است، از طریق تلاش مجدد برای بازیابی جایگاه خود، حداقل به گونه‌ای ذهنی، درمان می‌شود. زمان کیلیاستی بی‌سامانی ذهنیت فرهنگی جوامع در حال گذار از وضعیت سنتی به وضعیت تاریخی را گزارش می‌دهد. این گذار که با پدیده‌هایی چون انقطاع از شیوه‌های پیشین زندگی، شرایط آنومی فرهنگی، بحران‌های گذار، توسعه نامتوازن، شکست در فرایندهای توسعه، تعلیق توسعه یا توسعه معلق همراه است، زمینه‌های گسترش طرح‌واره‌های کیلیاستی، اپوکالیپتیک و هزاره‌ای را فراهم می‌سازد. ویژگی

مشترک برخی از زمان‌های فرهنگی، چون زمان اسطوره‌ای و کیلیاستی، به قول الیاده (۱۳۶۵)، همانا گریز از وحشت تاریخ و رهایی از هراس تاریخ از طریق تاریخ‌زدایی یا واژگون‌سازی زمان تاریخی است. به این ترتیب تاریخ معاصر بر مبنای یک اسطوره ازلی و یا یک لحظه نهایی، تفسیر و گزارش می‌شود. این سامان فرهنگی تاریخ‌ستیزانه و چشم‌انداز فراتاریخی، تلاشی برای تداوم امنیت عاطفی و فرهنگی در شرایط ثابت و برای ساختن آن در شرایط بی‌ثباتی است. نیاز به زمان مقدس، به شکل اسطوره‌ای یا اتوپیک، یک نیاز هویتی برای درمان ناامنی هستی‌شناختی حاصل از هیوط به زمان تاریخی است. به این ترتیب هرگاه از یک سو ذهنیت فرهنگی مبتنی بر اسطوره‌ها و اوتوپیاها به حساب آورده شود و از سوی دیگر، فرایندهای گذار به گونه‌ای مشارکتی سامان داده شوند تا پوسته حفاظتی و هویتی گروه‌های اجتماعی گوناگون را به ناگهان نشکافند و امنیت هستی‌شناختی آنان را در هم نریزند، امکان گذار از بحران‌های دموکراسی و جهانی شدن به گونه انسانی‌تر و صلح‌آمیزتر فراهم می‌شود. این فرایندهای مشارکتی در عین حال باید با توزیع متعادل تر ثروت و قدرت همراه باشند و شرایط عادی زندگی را برای همه شهروندان جامعه فراهم سازند.

در ایران به دلیل همزمانی بحران دموکراسی و بحران جهانی شدن یعنی به دلیل وجود وضعیت مضاعف مان‌هایمی-ماسینیایی، تصورات متعددی از آینده با هم به منازعه برخاسته‌اند، این تصورات تا حدی به مثابه مجموعه‌ای از مقولات بنیادی فرهنگ دارای ریشه‌های عمیقی در خیال و خاطره گروه‌های مختلف اجتماعی‌اند. سنگینی و دیرپایی تصورات عامه از آینده به حدی است که اغلب برای

فائق آمدن بر آن‌ها و برای ارائه یک تصویر مناسب از آینده به روش‌های از بالا به پایین، تکنوکراتیک و آموزش‌های پدمایانه تکیه می‌شود. اما در این شرایط دو نوع آینده‌اندیشی علمی و اتوپیک که به ترتیب مبتنی بر علاقه فنی و نظم‌دهی بر مبنای نظام‌های اقتصادی و سیاسی موجود و به وسیله یک طبقه تکنوبوروکرات توسعه‌گرا و علاقه رهایی‌بخش توده‌های هجوم آورده به عالم سیاست برای شکل‌دهی به آینده‌های متفاوت و بسیار آرمانی هستند معمولاً در رویارویی با همدیگر قرار می‌گیرند. در شرایط تقابل بین رویکرد تکنوکراتیک و رویکردهای متنوع اتوپییایی، می‌باید بر مدل‌های ارتباطی و تاولی آینده‌اندیشی

تاکید بیشتری گذاشت و انواع رویکردها را به یکدیگر نزدیک کرد و بین آن‌ها گفت‌وگو، تعامل و تبادل درانداخت. این امر با ایجاد درک مشترک از واقعیت اجتماعی، تحول به سوی آینده را به گونه‌ای بهداشتی مقدور می‌سازد. تصورات گوناگون بنیادی فرهنگ می‌توانند در یک فرایند یادگیری و فهم متقابل رویارویی یکدیگر قرار گیرند و به گفت‌وگو با یکدیگر بپردازند. ظهور نقطه نورانی در آینده تنها با اتوپییای مشارکتی یعنی با اندیشیدن ارتباطی و تاولی به آینده تاریخی ممکن است. رویکرد فرهنگی-تفسیری و دیدگاه تلفیقی آینده‌اندیشی که حاصل ترکیب دو رویکرد روندیابی و اتوپییاست، تا حدی می‌تواند امکان گذار دموکراتیک از عصر یکجانبگی‌های ذهنیت اتوپیک به عصر چشم‌اندازهای مبتنی بر مشارکت‌های گسترده مردم و نیز استفاده از ظرفیت‌های فرهنگی برای ساختن آینده را فراهم سازد.

پانوشته‌ها

1. Temporal schemes
2. Chaotic
3. Cosmos
4. Preview
5. Pre-seeing
6. Practice
7. Forecasting
8. Foresight
9. Topia
10. Wish-images
11. Utopia
12. Counter-utopias
13. Organizing principle
14. Matter-of-fact
15. Reality-transcending
16. Spiritual elements
17. Total perspective
18. Chiliaism
19. Orgiastic energy

Hall-Taylor, B.: "Deconstructing organizational politics: a causal layered approach", *Futures*, 34(6): 547-559, 2002.

Healy, S.: "Epistemological pluralism and the politics of choice", *Futures*, 35(7): 689-701, 2003.

Hollinshead, M.: "The brain, the mind, and social and cultural learning: the emergence of a new paradigm of future research", *Futures*, 34(6): 509-521, 2002.

Hofton, R.: *Globalization and The Nation-State*, Hound mills: Macmillan, 1998.

Inayatullah, S.: "Deconstructing and reconstructing the future: predictive, cultural and critical epistemologies", *Futures*, 22(2): 115-141, 1990.

-: "Layered methodology: meaning, epistemic and the politics of knowledge", *Futures*, 34(6): 479-4910, 2002.

-: "Anticipatory action learning: theory and practice", *Futures*, 38(6): 656-666, 2006.

Latouche, S.: *The westernization of the world*, London: policy press, 1996.

Maillard, J. D.: *The Dark side of Globalization, publication of international movement for a just world*, 2000.

Mannermaa, M.: "Futures research and social decision-making: alternative futures as a case study", *Futures*, 18(5): 658-670, 1986.

Masini, E. B.: *Why futures studies?* London: Grey seal, 1993.

-: "A vision of futures studies", *Futures*, 34(3/4): 249-259, 2002.

Mathews, G.: *Global Culture, individual identity: searching for home in the cultural supermarket*, London: Routledge, 2000.

Novaky, E.: "Action oriented futures studies in Hungary", *Futures*, 38:685-695, 2006.

Remmling, G.W.: *The sociology of Karl Mannheim*, London: Routledge Keyan Paul, 1975.

Roseanu, J. N.: "The complexities and contradiction of Globalization", *Current History*, November 1997.

Salugheter, R. A.: "Beyond the mundane: reconciling breath and depth in futures enquiry", *Futures*, 34(6): 493-507, 2002.

Stevenson, T.: "From vision into action", *Futures*, 38(6): 667-672, 2006.

Tamlinson, J.: *Globalization and Culture*, Cambridge polity press, 1999.

Tapio, P. & O. Hietanen: "Epistemology and public policy: using a new typology to analyse the paradigm shift in finnish transport futures", *Futures*, 34(7): 597-620, 2002.

Wallerstein, I.: *The capitalist world economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Wright, D.L.: "Applying Foucault to a future-oriented analysis in post-bubble Japanese community", *Futures*, 34(6): 523-534, 2002.

Zeitlin, I. M.: *Ideology and the development of sociological theory*, London: Pntence-Hall International, Inc, 1981.

منابع

الیاده میرچا: اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه‌ای بر فلسفه از تاریخ ترجمه بهمن سرکارتی، تبریز، انتشارات نیمه، ۱۳۶۵.

بورديو، پی‌یر: نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مریدیه، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱.

توکویل، آلکسی دو: انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۵.

جنگینز، ریچارد: پی‌یر بورديو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.

رابرتسون، رونالد: جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگی، ترجمه کمال یولادی، تهران، ثالث، ۱۳۸۰.

شریعتی، سارا: هانری دروش: جامعه‌شناسی در مواجهه با دین، تهران، نشر کوچک، ۱۳۸۵.

ضیمران، محمد: میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

کاستلز، مانوئل: عصر اطلاعات، گروه مترجمان، ۲ جلد تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

کوزنز هوی، دیوید: حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱.

گیدنز، آنتونی: جهان رها شده، مترجمان علی‌اصغر سمیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، علم و ادب، ۱۳۷۹.

لادریز، ژان: رویارویی علم و تکنولوژی با فرهنگ‌ها، ترجمه پروانه سپرده، تهران، موسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۰.

ماسینی، الینورا: نگاهی به آینده فرهنگ، در: آینده فرهنگ‌ها، ترجمه زهرا فروزان سپهر، صص ۳۲-۳۰، تهران، موسسه فرهنگی آینده پویان تهران، ۱۳۷۸.

مانهایم، کارل: ایدئولوژی و اوتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

مانهایم، کارل: دموکراتیک شدن فرهنگ، ترجمه پرویز اجمالی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.

والرشاین، ایمانوئل: سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی، ترجمه پیروز کمال یولادی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.

همپلتون، ملکم: جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.

Amara, R.: "The Future field: searching for definition and boundaries", *Futures*, 15(1): 25-29, 1981.

Ameli, S. R.: *Globalization, Americanization and British Muslim Identity*, London: ICAS press, 2002.

Appadurai, A.: *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1996.

Bell, P. and R. Bell, (eds): *Americanization and Australia*, Sydney: UNSW Press, 1998.

Castles, S.: *Ethnicity and globalization*, London: Sage, 2000.

Day, D., (eds): *Australian Identities*, Melbourne: Australian Scholarly publishing, 1998.

Emmison, M.: "Transformation of taste: Americanization, generational change and Australian cultural consumption", *Australia and New Zealand Journal of sociology*, Vol.33, No.3, Nov. 1997.

Forester, J.: *critical theory, public policy, and planning practice: toward a critical pragmatism*, Albany: State University of New York press, 1993.

20. Pre-political
 21. Post-political
 22. Gradual concretization
 23. Prediction
 24. Prophecy of necessity
 25. Critical self-examination
 26. Handcart mind
 27. Irrational shocks
 28. Primitive Contemporary
 29. Futurological
 30. E. masini
 31. Imagination
 32. Agency
 33. Global cultural supermarket
 34. Market identity
 35. R. Amara
 36. Preferable
 37. Possible futures
 38. Probable futures
 39. Extrapolation
 40. Utopian approach
 41. Vision approach
 42. F. Polak
 43. Image of the future
 44. J. Galtung
 45. Compelling vision
 46. Educated hopes
 47. Future design process
 48. Anticipatory action learning
 49. E. Novaki
 50. Sustainable future
 51. Grassroots
 52. New image
 53. Out there
 54. Interests of knowledge
 55. Emancipatory interest of knowledge
 56. Cultural-interpretative approach
 57. Predictive-empirical approach
 58. Alternative futures
 59. Transactive style of planning
 60. Cellular organization
 61. S. Healy
 62. Epistemological pluralism
 63. Knowledge politics
 64. Multi-layered
۶۵. مجله آینده‌ها (Futures) به عنوان یک مجله مطالعات سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و آینده‌اندیشی در اگوست ۲۰۰۲ یک شماره ویژه به این روش‌شناسی‌ها اختصاص داد. در این شماره مقالات عنایت‌الله سلان، هالینشده رایب و هال تیلور از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.
66. Expert culture
 67. Epistemic sovereignty
 68. Multicultural theory
 69. Positivism
 70. Optimistic humanism
 71. Pluralistic humanism
 72. Polling democracy
 73. Critical pragmatism
 74. Relativistic pragmatism
 75. Democratic anarchism
 76. Science fictions
 77. Recommendation
 78. Theory-interest and value-laden
 79. Pragmatism philosophy