

برخی موانع ذهنی توسعه در ایران (پژوهشی پیرامون سنت و مدرنیته در نظام فرهنگی دانشجویان)

دکتر رسول ربانی^۱

دکتر نصراله پورافکاری^۲

محمد صادق کریمی کیا^۳

چکیده:

شاید هیچ مفهومی به اندازه توسعه و توسعه‌نیافتگی ذهن اندیشمندان و متفکران معاصر جامعه شناسی را (هم در کشورهای پیشرفته و هم در حال توسعه) به خود جلب نکرده باشد. این مقوله بحث‌جرائی توسعه را با این پرسش‌ها که علل و موانع توسعه یافتگی کدامند، به میان می‌کشاند. از سویی دیگر بحث توسعه را می‌توان از منظر سنت و مدرنیته نگریست؛ از این جهت که برخی از مقوله‌های سنتی مانع در راه رسیدن به توسعه هستند، هم از این نظر که متعلق به سنت هستند و هم اینکه در مقابل مقوله‌های مدرن قرار می‌گیرند. ما در بحث چارچوب‌تئوریکی موضوع، به تعاریف متعدد این مفاهیم و خاستگاه آنها بخصوص در فلسفه اشاره کرده‌ایم، در جایی که نقطه عزیمت مدرنیته را در فلسفه کانت می‌دانیم. این نوشتار با پرداختن به دو مقوله سنتی تقدیرگرایی و قومیت‌گرایی، که به نظر می‌رسد دو مسأله اجتماعی حال جامعه ما باشند، سعی دارد تا ضمن سنجش آنها در بین دانشجویان، عوامل مؤثر بر آنها را مانند میزان محرومیت نسبی، میزان دینداری و میزان احساس وجود نابرابری، را نیز به آزمون بگذارد.

مفاهیم کلیدی: تقدیرگرایی، قومیت‌گرایی، سنت، مدرنیته، توسعه

^۱ دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان

^۲ دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان

^۳ کارشناس ارشد جامعه‌شناسی

درآمد

تحولات و تغییرات سریع و شتابان جامعه بین‌المللی، گذر از جامعه صنعتی به جامعه اطلاعاتی و تغییر اقتصاد ملی به اقتصاد جهانی، راهکارهای مختلفی مطرح می‌شود که منجر به توسعه و رشد اقتصادی و حل معضلات اشتغال، عدالت اجتماعی و رفاه جامعه می‌شود. شاید یکی از مباحث جدید و مفاهیم نو همانا نقش فرهنگ در توسعه پایدار در جوامع باشد. از دیدگاه بسیاری از خیرخواهان، عاشقان و دلسوزان و توفیق خواهان هر کشور، به ویژه در جوامع رو به توسعه، آرزو و خواست عمومی این است که چرا کشورشان نسبت به جوامع دیگر عقب افتاده و چگونه می‌شود راه ترقی و مسیر پیشرفت را هموار کرد. امروزه روشنفکران، دانشگاهیان، نخبگان و کسانی که به نحوی با دنیای بیرون ارتباط دارند، این سؤال جدی در ذهنشان نقش بسته که آخر چطور می‌شود که هر روز به عقب‌تر رانده می‌شویم و هر روز به مشکلاتمان اضافه می‌شود و جالب اینکه از نظر فردی هر کس خود را با سایر افراد و کارگزاران در نظام‌های دیگر مقایسه می‌نماید به شدت این احساس در او تقویت می‌شود که در سطح فردی ما چیزی کم و کسر نداریم و از نظر سواد و هوش و مهارت و ... و مانند آنان، شاید قدرت تجزیه و تحلیل بهتری داشته باشیم.

از جهتی دیگر دگرگونی، تحول و تنش در ذات جوامعی است که در مرحله گذار از وضع سنتی به مدرن قرار گرفته‌اند. در چنین جوامعی که در معرض دو رویکرد، یکی مقولات سنتی که بر گرفته از داشته‌های فرهنگ یک ملت است و مقولات مدرنیته، که بر گرفته از تحولات و تغییرات جدید است، می‌باشد.

این دو رویکرد گاهاً متناقض، انسان را در یک برزخ قرار می‌دهد. انسان‌ها در این وضعیت آنومی و سردرگمی، که حاصل سست شدن موازین و اسلوب‌های پیشین از یک طرف و عدم تثبیت موازین و رویکردهای نوین از طرف دیگر است، قرار گرفته‌اند. این وضعیت را که می‌توان آن را هم به عنوان یک علت‌العلل و مانع در جهت مسیر توسعه نامید و هم بوجود آورنده مسائل دیگری که جامعه را از تعادل خارج و بسوی پرتگاه آنومی می‌کشاند.

در کشور ما نیز که روند نوسازی و حرکت تجدد خواهانه که از دوره قاجار همراه با اصلاحات امیرکبیر آغاز شده است، سبب آشنایی جامعه ما با تمدن‌های دیگر علی‌الخصوص غرب گردیده است. این آشنایی روند تغییرات فرهنگی را که حالتی آرام و تدریجی داشت را دچار شتاب و بحران نموده و جامعه را در برزخ سنت و مدرنیته قرار داده است.

در این اثنا ما در عرصه‌هایی به وضوح شاهد تقابل و تعارض رویکردهای سنتی و مدرن در مقابل هم، در بعضی عرصه‌های دیگر شاهد محو و تضعیف اسلوب‌های سنتی و عدم تثبیت و جاگیری موازین نوین مدرنیته هستیم. در هر دو عرصه یک نوع عدم تناسب

و ناهماهنگی بروز می‌کند، که به تبع آن در برخی حوزه‌ها مسائل خاص اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی را بوجود آورده است.

با عنایت به اینکه وضع و حال کشور ما چه به لحاظ فرهنگی، اقتصادی و حتی جغرافیایی منحصر به فرد بوده، مسائلی که از این قبیل ظهور می‌یابد، نیز خاص و ویژه است. بنابراین راه حلی را که هم برای رفع این‌گونه مشکلات و مسائل ارائه می‌شود می‌بایست تمام جوانب را رعایت کند و به الگو برداری صرف از دیگران نپردازد. حال که به نظر می‌رسد جامعه ما و مردم ما در این وضعیت یعنی حالت گذر از جامعه سنتی به مدرن قرار گرفته‌اند، جا دارد تا ضمن شناخت و بررسی مقولات سنتی و مدرنیته نقاط تلاقی و مشکل‌ساز آن را کشف و احیاناً رفع کنیم.

روش تحقیق

در این پژوهش ابتدا با مطالعه اولیه و اکتشافی درباره موضوع به بررسی نقطه نظرات اندیشمندان و متفکران پرداخته شده است. مرحله بعد با استفاده از روش پیمایشی (survey) به شاخص‌بندی و سنجش متغیرها در سطوح مختلف تحلیل پرداخته شد و نهایتاً با استفاده از نرم‌افزار SPSS آزمون فرضهای لازم انجام گردید.

روش به معنای شیوه دستیابی به شناخت، تابع مسأله تحقیق است. روش مورد استفاده در این بررسی پیمایشی است که از انواع تحقیق توصیفی است. پیمایش شیوه‌ای از بررسی است که گردآوری مجموعه‌ای ساختمان‌د یا منظم از داده‌ها است، که عمدتاً بر اساس پرسشنامه است، اما از فنون دیگری از قبیل مصاحبه، ساختمان‌د، مشاهده، تحلیل محتوا و جز اینها نیز استفاده می‌گردد (دواس: ۱۳۷۶، ۱۳۰).

از نظر دواس رایجترین تکنیک مورد استفاده در تحقیق پیمایشی پرسشنامه است. با این حال برخی از صاحب نظران در نوشته‌های خود درباره پیمایش، پیوند اساسی میان روش پیمایش و شیوه جمع‌آوری اطلاعات برقرار کرده‌اند. باید توجه داشت این روش فی‌نفسه نه بهترین است نه بدتر از روش‌های دیگر، همه چیز به هدف‌های تحقیق، مدل تحلیل و خصوصیات میزان تحلیل بستگی دارد.

مفهوم سنت در علوم اجتماعی

آلن بیرو در فرهنگ علوم اجتماعی در تعریف سنت می‌نویسد:

سنت از ریشه لاتین Traditio به معنای عمل باز پس دادن و انتقال، گرفته شده است و انتقال میراث فرهنگی گروهی ویژه در طی نسل‌هاست. اولین حامل سنت، زبان محاوره و حافظه جمعی و فردی است و پس از آن زبان مکتوب.

همچنین سنت، انتقال درست سلوک و رفتار جمعی است که موجبات بقای گروه را فراهم می‌سازد همچنین شیوه زندگی و مخصوصاً روش‌ها و فنونی نیز که امکان موفقیت در محیطی خاص را فراهم ساخته‌اند از طریق سنت به نسل‌های دیگر منتقل می‌شوند. لیکن چون تجربه گروه تنها محدود به موفقیت‌های مادی آن نیست، سنت انتقال تجربه‌های اجتماعی و معمولی گروه و همچنین مجموع آداب و رسوم، باورها، ارزش‌ها و آرمان‌های غالب را نیز موجب می‌شود (آلن بیرو ۱۳۷۰: ۴۳۲).

شیلز در تعریف خود از سنت به مشروعیت مقولات سنتی تأکید می‌کند که سنت این مشروعیت را از قدمت و دیرینگی خود بدست آورده است. وی در تعریف سنت آورده است: سنت‌ها منابع ارزش‌های حاضر و آماده برای افراد هستند و به ارزش‌هایشان مشروعیت می‌بخشند. سنت قدرت مشروعیت بخشی فراوانی دارد، امتیاز سنت این است که از تجربه انسان برخاسته و با آن آزموده می‌شود. سنت از اقتداری بهره می‌برد که در قدمتش نهفته است اما با خود ارزش‌های ناسازگاری نیز به همراه دارد (۵۷-۵۴: Shile, ۱۹۸۸).

بشیریه تعریف سنت را با تعریف مدرنیته همبسته می‌داند بدین نحو که اگر ما حوزه و محدوده مدرنیته را مشخص کنیم هر آنچه که باقی می‌ماند در قلمرو سنت جای دارد. وی بین سنت و مدرنیته یک نوع گسست قائل است که همانند یک خاکریز مرز این دو حوزه را از هم مشخص می‌کند. وی در تعریف سنت می‌نویسد: سنت یکی از غیریت‌های اساسی تجدد است، بطور کلی با ظهور تجدد است که مفهوم سنت و جامعه سنتی پدیدار می‌شود. خلق مفهوم سنت و جامعه سنتی به عنوان ابزار مقایسه لازمه خود فهمی تجدد است. سنت و تجدد بدین سان انسانیت را دوباره می‌کند بدون آنکه تبیین جامع از این تقابل کلی مفروض عرضه شود. آنچه مدرن نیست در اردوگاه سنت افکنده می‌شود. جامعه سنتی نخست وضع و سپس به عنوان عنصری بیرونی از دایره عقل تجدد طرد می‌شود و بطور کلی غیریت سنت هویت یافتن تجدد می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۹).

شایگان در تعریف سنت می‌نویسد که: سنت سلسله‌ای از ارزش‌هایی است که سینه به سینه منتقل می‌شود و تغییر نمی‌کند و هر بار در شخصیتی که به او به امانت رسیده است از نو احیاء می‌شود. همین که می‌گویید سنت چیست؟ شما خارج از سنت قرار گرفته‌اید. خود سنت نمی‌گوید سنت چیست؟ آن کسی که در سنت است نمی‌گوید سنت چیست؟ این که سنت چیست ناشی از نگاه بیرونی است یعنی هویت سنتی متزلزل شده است (شایگان، ۱۳۷۷: ۲۱). شایگان به چالش خواندن مقولات، سنت را خارج از چارچوب خود سنت می‌داند.

سنت بنا بر تعریف قول و فعل و دستورالعملی که منشاء آن هر چه باشد مستقیماً از فهم و عقل ما بر نیامده و اگر چه ضرورتاً با عقل و فهم ناسازگار نیست اما با اینها سنجیده نمی‌شود (داوری، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

بنابر نظر اگوست کنت که جامعه پیش از آنکه از زندگان تشکیل شده باشد از مردگان تشکیل شده است دقیقاً بیان‌کننده این مطلب است که سنت، مشروعیتش را از گذر زمان کسب کرده است. بنابراین جامعه حاصل تجربیات زندگی گذشتگان است و جامعه قبل از اینکه دستخوش تغییر توسط زندگان شود بوسیله زندگی جمیع مردگان تشکیل شده است.

بحث در مورد سنت با پیدایش تجدد به مباحثه علمی راه یافته است که مناقشات زیادی بر سر تعریف آن در گرفته است. بسیاری از اندیشمندان بخصوص فلاسفه و جامعه شناسان حتی بر سر نقطه عزیمت مدرنیته و اتمام سنت بحث و جدل دارند. بحث در مورد سنت در تاریخ اندیشه غربی زمانی امکان‌پذیر شد که در فاصله سده‌های شانزدهم تا هجدهم میلادی اندیشمندان مغرب زمین اندیشه خود را در مسیری نو هدایت کردند و از ماکیاولی و دکارت تا آدام اسمیت طرح‌هایی نو در سیاست، فلسفه، اقتصاد و اندیشه اجتماعی درآفکندند، که از آن به تجدد یا Modernite تعبیر شده است.

اگر چه تأسیس اندیشه تجدد با آغاز دوره جدید تاریخ مغرب زمین امکان‌پذیر شد اما شالوده‌های آن در درون تأملات سده‌های میانه فراهم آمده بود و به دنبال دریافت‌های نو در قلمرو بخش‌های کلامی و دینی که در برابر اصطلاح *Via antoigua* یا راه و روش متقدمان از آن به *Via moderna* یا به تعبیر ابن خلدن *طریقه المتأخرون* تعبیر شده است، راه تجدید تفکر درباره سنت مأثور همراه شد. بدین سان تجدد یا تجدید تفکر درباره سنت را می‌توان در معنای دقیق ژرف آن، چنان تعبیر دیگری از پایان سنت و خروج از آن دریافت (طباطبایی ۱۳۷۴: ۶۲).

آنتونی گیدنز نیز از زمره جامعه‌شناسانی است که معتقد به تضاد سنت و مدرنیته است. وی معتقد است که همه انسانها با زمینه‌های کنش‌شان به عنوان عنصر جدانشدنی عملکردهایشان پیوسته در تماس هستند. گیدنز این ارتباط را نظارت بازانديشانه کنش می‌نامد؛ به اعتقاد وی سنت یکی از شیوه‌های تلقین نظارت بازانديشانه کنش با سازماندهی زمانی و مکانی است. نسبت وسیله بر خود با زمان و مکان است و هر فعالیت، با تجربه خاص را در رشته تداوم گذشته حال و آینده جای می‌دهد. در تمدن‌های پیش از مدرن، در ترازوی زمان کفه گذشته سنگین‌تر از کفه آینده بوده و گذشته مورد احترام بوده و نما و ارزش داشته‌اند زیرا متضمن تجربه نسل‌ها و تداوم آن بوده‌اند؛ روال عادی بخشیدن به زندگی روزانه همچنان به سنت به معنای کهنه آن وابسته است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴۳).

هوزلیتز (Bert, Hoseliet. z) در تعریف سنت با توجه به آراء وبر می‌نویسد: وبر در اقتصاد و جامعه کلی‌ترین برخورد را در قیاس سنت داشته و میان کنش اجتماعی عقلانی و سنتی تمایز قائل می‌شود. بطور کلی گرچه او رفتار سنتی را رفتاری در نظر می‌گیرد که ارتباط نزدیکی با واکنش در قبال محرک‌های عادی دارد، اما اضافه می‌کند که کنش سنتی ممکن است به کنشی خودآگاهانه تبدیل شود و در اینجاست که کنش مذکور خصیلتی عقلانی معطوف به ارزش به خود می‌گیرد (وبر، ۱۳۷۴: ۳۰-۲۸).

هوزلیتز معتقد است که سنت همیشه معکوس و ضد توسعه نبوده و وجه مخالف عقل نیست وی معتقد است که چنانچه هنجارهای سنتی به طور خود آگاهانه پذیرفته و حفظ شوند بدون اینکه به مبادی مقدس منتسب گردند و بدون اینکه گفته شود اعتبار مشروع و عقلایی‌شان از ارتباط آنها با این مبادی ناشی می‌گردد در این صورت آسان‌تر در معرض دگرگونی و حتی انکار قرار خواهند گرفت (Hoselitze. 1961:95).

وی خاطر نشان می‌کند کنش مبتنی بر سنت یک شکل ساده از کنش نیست بلکه خود به انواع گوناگون کنش تقسیم‌پذیر است وی چهار نوع متمایز از کنش معطوف به سنت را مطرح نموده و معتقد است که در صورت حرکت از ساده‌ترین به خودکارترین اشکال کنش، به سمت پیچیده‌ترین و ارزشمندترین اشکال کنش می‌توانیم بین عادات، رسوم، هنجارها، ایدئولوژی‌ها که طبق سنت منتقل و تفویض می‌شوند تفکیک و تمایز قائل شویم (Hoselitz. 1961. 87).

جمع‌بندی

همان‌طور که ملاحظه کردیم ارائه تعریف واحد از سنت کار چندان آسانی نیست. ما سنت را در دو معنا یکی در حوزه دین که در متن قرآن کریم به عنوان قوانینی که جز لایتجزی از زندگی هستند یافتیم و دوم در معنای علوم اجتماعی که در نظر هر اندیشمندی معنای خاص یافته است. ولی به نظر می‌رسد که نقاط مشترک فراوانی در تعاریف مختلف متفکران وجود دارد، از جمله به بعد زمانی و انباشتگی مقولات سنتی که تقریباً در تمامی تعاریف به آن اشاره شده است که مبتنی بر این فرض بنیادین است که سنت مشروعیتش را از قبل قدمت و دیرینگی کسب می‌کند، و در صحت و درستی مقوله سنتی یا ارزش سنتی با تأکید بر اینکه گذشتگان نیز همین‌طور عمل می‌کردند پاسخ هر شک و تردید و سئوالی را از قبل داده است. البته با تمام این تفاسیر سنت در ارتباط با مدرنیته معنا یا حتی موجودیت پیدا می‌کند. در این پژوهش تأکید ما بر تعریف سنت در معنای علوم اجتماعی آن است، و تعریف دینی آن در این نوشتار نمی‌گنجد. سنت در تعریف علوم اجتماعی به یک سری از مؤلفه‌ها و مقولاتی گفته می‌شود که متعلق به حوزه و

محدوده سنت است: مقولاتی نظیر تقدیرگرایی، قومیت‌گرایی، روابط به جای ضوابط، تأکید بر پایگاه‌های انتسابی به جای پایگاه‌های اکتسابی.

مدرنیته

شاید هیچ مفهومی به اندازه مدرنیته چند پهلو و مبهم نبوده است که گاه به عنوان یک ساختار اجتماعی و فرهنگی و در نتیجه واقعیتی تاریخی مطرح شده و گاهی به مثابه یک حالت یا رویکرد فلسفی یا جهان‌بینی تازه‌ای مطرح می‌شود (احمدی: ۱۳۷۷، ۲۳).

مدرنیته یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌های دینی، اخلاقی و فلسفی) رشد اندیشه علمی و خرد باوری (راسیونالیسم)، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه که همه همراهند با سازمان‌یابی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین، مبادله کالاها و به تدریج سلطه جامعه مدنی بر دولت. به این اعتبار مدرنیته مجموعه‌ای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فلسفی است که از حدود سده پانزدهم و بهتر بگوییم از زمان پیدایش نجوم جدید، اختراع چاپ در آمریکا تا امروز یا چند دهه پیش ادامه داشته است (احمدی، ۱۳۷۳: ۹).

ژان بودریار در آثار اولیه خود تجدد را بر حسب رشد مقولاتی مانند جامعه مصرفی، فرهنگ توده‌ای، جنسیت و مانند آن تحلیل می‌کند. به نظر او ادراک و رفتار فرد در جهان مدرن بوسیله چنین نظامی از امور و اشیاء شکل می‌گیرد. با کالایی شدن زندگی روزمره اشیاء و کالاها به عنوان نشانه‌هایی ظاهر می‌شوند که نظامی معنایی را تشکیل می‌دهند. در تجدد ساختار نظام جدید اشیاء به نیازها، تصورات و کردار افراد شکل و صورت می‌بخشند. سوژه در مقابل چنین جهانی از اشیاء و ایزه‌ها که تشکیل دهنده زندگی روزمره‌اند قرار می‌گیرد و تحت سیطره آنها واقع می‌شوند. بودریار در آثار بعدی خود جامعه ماقبل مدرن و مدرن را از هم تمیز می‌دهد. ویژگی جامعه ماقبل مدرن مبادله سمبلیک است، در حالیکه تولید، ویژگی اصلی جامعه مدرن را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر ویژگی تجدد سرمایه‌دارانه ظهور مفهوم ارزش مبادله‌ای است. جامعه مدرن در مفهوم ارزش مبادله‌ای خلاصه می‌شود و به وسیله آن ساده‌سازی می‌گردد. همه چیز از جمله ارزش استفاده و مصرف به وسیله ارزش مبادله‌ای تعیین می‌شود؛ تجدد امور و نیازها را عقلانی می‌سازد و نظامی از اشیاء و سوژه‌های عقلانی شده را تولید می‌کند که خود، باز تولید کننده نظام کار و مصرف کالا است و بدین سان جامعه متجدد برخلاف جامعه قبل از تجدد که مبتنی بر مبادله نمادین هدایا و مراسم مربوط بدان بوده معطوف به تولید است. تجدد بدین سان نظامی سلطه‌گر است که در آن همه چیز باید فایده، ارزش و غایتی در نظام سرمایه‌داری داشته باشد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۴).

به زعم بشیریه در آغاز، واژه مدرن و مدرنیته در تمایز واژه نو و جدید در مقابل کهنه و منسوخ به کار می‌رفت تا وضع مورد نظر یعنی وضع پس از دوران قرون وسطی را نه صرفاً به عنوان وضعی تازه بلکه به عنوان گسستی از گذشته توصیف می‌کند. با این حال در این مرحله از تطور مفهوم تجدد، رنسانس یا رجوع به فرهنگ و تمدن باستانی در مقابل قرون وسطی مسیحی تعیین می‌یافت و یا دست کم آن فرهنگ و تمدن را در حدود علایق خود با گزینش‌ها و حذف‌هایی بازبایی می‌کرد. اما در مرحله بعدی طی قرون شانزدهم و هفدهم با عصر باستانی نیز تسویه حساب شد و آن عصر نیز جزئی از گذشته به شمار می‌رفت. بدین سان رنسانس جزئی از تاریخ و وضع مدرن شد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۰).

بشیریه برای تجدد عناصری قائل شده است، اندیشه تجدد را می‌توان در چند مفهوم اساسی به شرح زیر خلاصه کرد:

عقل‌گرایی، اومانیسیم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی، برابری، کارگزاری تاریخی انسان، داعیه معرفت انسان، و اصل ترقی و پیشرفت بی‌حد و حصر.

اومانیسیم با تأکید بر حقوق و خردمندی انسان هرگونه تمایزهای دیگر را باید نفی کند هویت انسان به عنوان انسان متضمن نفی هویت طبقاتی، ملی، قومی، نژادی و ... است. عقل‌گرایی با تأکید بر توانایی بی‌نهایت و به خود وابستگی عقل انسان اساس اندیشه ترقی به معنای تمهید وضعی کاملاً بدیع بوده دیگر برخلاف تصور مسیحی و ارسطویی تغییر و دگرگونی صرفاً گذار از قوه به فعل نیست، بلکه تاریخ، صحنه نقش آفرینی عقل انسان است. فردگرایی یکی از مظاهر عقل‌گرایی عصر مدرن است فرد در مقابل همه قید و بندهایی که بنیاد جامعه کهن را تشکیل می‌دهد، بطور مستقل ظهور می‌کند. انسان در عصر مدرن به عنوان موجودی واجد عقل و اراده و خواست هویت تازه‌ای می‌یابد.

مفهوم برابری در معنای حقوقی و سیاسی آن یعنی برابری در آزادی وقتی به نهایت منطقی خود برسد اندیشه‌ای انقلابی است. همه مناسبات مبتنی بر حسب و نسب و تمایزهای مختلف را در هم می‌شکند؛ بنابر قولی تجدد در حقیقت اعتراضی بود علیه اندیشه سرنوشت و اندیشه حسب و نسب. تجدد اندیشه سرنوشت از پیش تعیین شده طبیعی و الهی را نفی می‌کند و انسان را در جلو صحنه ظاهر می‌سازد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۶).

در نهایت امر، بشیریه به عنصر معرفت‌شناسانه تجدد اشاره دارد که با ظهور علم جدید در عرصه تجدد تنها تجربه و استقراء به عنوان مجاری دستیابی به حقیقت تلقی می‌شود. بدین سان علم برخاسته از عصر تجدد طبعاً نمی‌تواند لیبرالی باشد. بدین سان هرگونه عرضه تجربه از نوع دیگر و هر نوع شناخت از نوعی دیگر غیریت‌هایی می‌شوند برای تعیین هویت معرفت‌شناسی تجدد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۳۱).

جهانبگلو مدرنیته را چنین تعریف و توصیف می‌کند که آنچه را که اکنون به عنوان اندیشه انتقادی می‌شناسیم خصیصه اصل جوهر مدرنیته و سردمداران فکری و هنری آن است. اندیشمندان پسامدرن نیز به نوعی از این ویژگی انتقادی برای به چالش کشیدن مدرنیته و پاسخ به بحران‌های آن استفاده می‌کنند در واقع می‌توان گفت که اندیشه انتقادی که در قدرت بازنگری به گذشته بشری و دادن تفسیر جدیدی از آن تجلی می‌یابد پایه‌های اصلی مدرنیته است (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۳۳).

جهانبگلو در ادامه چنین عنوان می‌کند که زمانی که از مدرنیته سخن به میان می‌آید باید در نظر داشته باشیم که درباره یک جهان‌بینی بحث می‌کنیم، یعنی درباره نگرش جدید به زمان و مکان که تاریخ را حامل ترقی می‌داند و سوژه خردمندی را خود مختار و مسلط بر همه امور. پس در واقع مدرنیته در پنج محور گوناگون تجلی می‌یابد:

۱- اعتلای سرمایه‌داری تکنولوژیکی با خود بنیادی سوژه‌ای که سرور و مالک طبیعت می‌شود؛

۲- اعتلای لیبرالیسم و فردگرایی از طریق ایجاد قراردادهای اجتماعی برای ضمانت آزادی فرد در اجتماع؛

۳- اعتلای علم جدید از طریق دستیابی به دانش نو بر اساس تجربه؛

۴- اعتلای بوروکراسی و عقل‌ابزاری مدرن از طریق افسون‌زدایی جهان و فرایند عقلانی‌سازی؛

۵- اعتلای فلسفه‌های انتقادی از طریق ایده‌هایی چون شک، نقد، بحران به منزله ایده‌های منظم‌کننده مدرنیته (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

زیگموند باومن نیز در مورد مدرنیته چنین می‌گوید: مدرنیته را به بهترین وجه می‌توان عصری، توصیف کرد که ویژگی آن تحولات دائمی است جریاناتی که صرفاً باید تا اطلاعیه‌های بعدی به آنها باور داشت و عمل کرد و جریانی که در نهایت ارزش و اعتبار خود را از دست داده و جای خود را به جریاناتی جدید و بهتر می‌سپارند. تفکیک تجربه و جدایی در واقع مضامین ثابت در گفتمان نظری مدرنیته به شمار می‌روند. تقسیم کار و تجربه کارکردها به مثابه نیرومندترین و برجسته‌ترین عامل کارآیی و خلاقیت مدرن به شمار می‌رود تمام حوزه‌های زندگی مدرن، همانطور که وبر تأکید نمود، تمایل فزاینده‌ای به عقلانی شدن دارند عقلانیت نوعی گرایش و جهت‌گیری است تا نوعی واقعی انجام شده یا تمام شده مدرنیته (زیگمونت باومن، ۱۳۷۹: ۲۶).

همان طور که واضح و هویداست تعاریف و توصیفات اغلب جامعه‌شناسان از مدرنیته معطوف به نوع خاصی از تحولات و تغییراتی است که حداقل در سال‌های اخیر و به خصوص در غرب اتفاق افتاده است و مدرنیته را حاصل این تغییر و تحولات می‌دانند.

بشیریه می‌نویسد از دیدگاه اغلب صاحب نظران مفهوم تجدد به تجربه‌ای تاریخی و یا دورانی از تاریخ اشاره دارد، که یکسره از گذشته گسسته و معطوف به آینده‌ای پیش‌بینی ناپذیر است، و به گفته بودلر تجدد وضع و حالی گذرا و فرار و محتمل است. به سخن دیگر تجدد تجزیه تغییر دگرگونی در فراسوی حوزه ثابت طبیعت است. تجدد در مقابل سنت که بر تجربه استمرار و تداوم تاریخی تأکید می‌کند، متضمن مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها، گسست‌های پیش‌بینی ناپذیر است. از این رو تجدد به تجربه خاصی از زمان دلالت و اشاره دارد که از لحاظ تاریخی در جوامع غربی پدیدار شد. عصر و زمانه مدرن نه عصر و زمانه‌ای تاریخی به مفهوم انفعالی آن، یعنی به مفهوم ظرف وقوع رخدادها، بلکه عصر و دورانی تلقی می‌شود که در آن پروژه تجدد تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر عصر تجدد عصر انسان است. از دیدگاه فلسفی داعیه اصلی تجدد اندیشه دستیابی به معرفت کلی از طریق عقل و اصول عقلانی بوده است (بشیریه، ۱۳۷۹، ۲۶).

در مقابل این اندیشمندان که به زعم بشیریه مدرنیته را خاص عصر کنونی می‌دانند، هستند اندیشمندانی که مدرنیته را مختص شرایط فعلی عصر حاضر ندانسته، بلکه وقوع آن را در هر عصر و زمانی و مکانی دیگر متحمل می‌دانند. از جمله این متفکران میشل فوکو است که می‌نویسد اساساً درست نیست که مدرنیته را در دوره‌های تاریخی بجویم بلکه باید آن را بیش از هر چیز یک رویکرد بدانیم، رویکردی که همواره امکان‌پذیر بوده و هست اما در دو سده آخر تبدیل به جریان مسلط اجتماعی و فکری شده است (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۰)؛ و همچنین دریفوس و رایینو می‌نویسند که مدرنیته یک رخداد خاص تاریخی نیست، بلکه برهه‌ای تاریخی است که چند بار در تاریخ رخ داده است. البته هر بار به شکلی و با محتوایی تازه، به عنوان مثال از هم پاشی حقیقت سنتی در آتن در روزگار سقراط و آریستو فان، سقوط جهان یونانی یا پایان متافیزیک در روزگار کانت. اما بلوغ و کمال فکری و پذیرش مسئولیت مدرن شدن هر بار شکل نگرفت، بلکه آنچه پدید آمد که نگاه به امروز، زمان حال را تبدیل به معضل فلسفی کرد (احمدی، ۱۳۷۳، ۲۵۲).

البته ما در این پژوهش نظر گروه دوم از متفکران را یعنی کسانی که قائل به کثرت‌گرایی مدرنیته در ادوار تاریخی را داشته‌اند را پذیرفته‌ایم و بر همین مبنا نیز رد پای مقولات مدرنیته را حتی تا روزگار ابن خلدون و جامعه حضری وی نیز جستجو کرده‌ایم. زیرا که اعتقاد داریم که مدرنیته را می‌بایست به عنوان یک نمونه آرمانی (Ideal type) پذیرفت که نمونه اکمل و تمام آن در واقعیت بیرونی وجود نداشته، بلکه صرفاً یک ابزار تحلیلی برای مقایسه جوامع با هم از حیث دوری و نزدیکی با جامعه سنتی و مدرن بکار می‌رود و هر جامعه‌ای بنا بر دارا بودن هر یک از ویژگی‌های جامعه سنتی یا مدرن، جامعه سنتی یا مدرن لقب می‌گیرد.

ویژگی‌های مدرنیته

ویژگی‌های مدرنیته را می‌توان در چند مقوله خلاصه کرد، هر چند که مدعی نیستیم که تمام خصوصیات آن را در برگرد ولی به عنوان یک چارچوب کلی قابل قبول است:

۱. سوژه: موجودی است شناساگر که این شناسایی را بدون واسطه از عواملی بیرون از خود درک می‌کند، پس سوژه، انسانی است که تنها به وسیله عقل خود جهان پیرامون خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد. اساس مدرنیته تحول نگاه انسان به جهان بخصوص به خودش است و تعریف تازه‌ای که از خود و جایگاه خود در نظام عالم می‌کند (داریوش آشوری، ۱۳۷۵: ۳۸).

۲. انسان محوری: در مدرنیته هیچ‌گونه پایان‌نهایی برای زندگی وجود ندارد. جز اراده انسان، حرکت تدریجی بسوی عینیت علمی، بهره‌برداری عقلانی از طبیعت در جهت رفع نیازهای بشری، بازنمایی و تجسم بخشیدن به طبیعت در هنر و حقایق انسانی در داستان و مبارزه برای رهایی انسان (نوذری، حسین‌علی، ۱۳۷۹، ۲۱۷ - ۲۱۴).

۳. دینامیسم مدرنیته: دینامیسم فطری و ذاتی اقتصاد مدرن و آن فرهنگی که از این اقتصاد نشأت می‌گیرد، هر آنچه را که خود خلق می‌کند، به محیط‌های فیزیکی، نهادهای اجتماعی، ایده‌ها و افکار متافیزیکی، تصاویر و خیالات هنری و ارزش‌های اخلاقی نابود می‌کند، آن هم به منظور خلق بیشتر و ادامه فرایند بی‌پایان خلق مجدد جهان (برمن، ۳۵۲، ۱۳۸۰).

۴. خصلت دوگانه مدرنیته: در یک جمع‌بندی از نظریات مدافعان و نقادان تجدد می‌توان گفت که تجدد در مراحل مختلف خود به یک منوال نبوده و دارای خصلت دوگانه‌ای است. تجدد به عنوان پروژه اندیشه به خود مختاری و آزادی و آگاهی و کارگزاری انسان نظر داشته است لیبرالیسم، دموکراسی، روشنگری، عقلانیت تفاهمی، حوزه عمومی، جامعه مدنی و سوسیالیسم برخاسته از این وجه تجدد هستند؛ از سوی دیگر تجدد به عنوان وضعیت متحقق تاریخی با ترکیب با فرایندهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، هر دوران خلوص خود را به عنوان پروژه از دست داده و با ناسیونالیسم، جامعه طبقاتی، عقلانیت تکنولوژیک، دولت مداخله‌گر و انضباط اجتماعی درهم آمیخت، در هر مرحله و دوران یکی از این دو بعد تفرق و برتری داشته است (بشریه، ۱۳۷۹، ۱۸).

تفاوت مدرنیته با نوسازی، غربی‌سازی، صنعتی‌شدن، توسعه

تفاوت مدرنیته با نوسازی

نوسازی تلاش آگاهانه برای استفاده از فوائد مدرنیته است و بطور خود خواسته و ارادی به دنبال نو شدن است. نوسازی برخلاف تجدد، محصول عمل آگاهانه کارگزاران

اجتماعی بوده است. به سخن دیگر درحالی که تجدد غربی فرایندی خودجوش و محصول انقلاب فکری و نظری قرون جدید بود، که بعدها به وسیله انقلاب‌های صنعتی و سیاسی تکمیل شده است، روند نوسازی در کشورهای غیر غربی تجربه‌ای غیر خودجوش و بازتاب یافته و محصول مداخله یا تداخل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بوده است. همین خصلت نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت تاریخی تجربه نوسازی و سرزمین‌های غیر غربی داشت. تفاوت دیگر میان تجدد غربی و تجربه نوسازی را باید در سرعت تحولات یافت. تجدد غربی، فرایندی تدریجی و آهسته بود که در طی چندین قرن تکوین و تکامل یافت.

غربی‌سازی مفهومی است که در مورد کشورهای جهان سوم و عقب‌مانده بکار می‌رود. بدین ترتیب که تلاش‌ها و تقلاهای کشورها و جوامع عقب‌مانده برای رسیدن به یک توسعه - به دلیل وجود یک تمدن پیشرو در واقعیت بیرونی به نام تمدن غرب - در کوتاه مدت چاره‌ای جز پیمودن راه و مسیر توسعه آنها وجود ندارد. بنابراین هدف بسیاری از تلاش‌های آنها برای رسیدن به شاخص‌ها و همانندی‌های تمدن غرب است، این از یک طرف، از طرف دیگر خود کشورهای غربی نیز جهت حفظ استیلای جهانی خود در تلاشند تا وانمود کنند که تنها مسیر توسعه و پیشرفت همان مسیری است که آنان قبلاً پیموده‌اند و اینکه مسیری غیر از آن با شکست مواجهه می‌شود. پس از دو حیث، هم از طرف کشورهای عقب‌مانده و هم از طرف کشورهای توسعه‌یافته تمایل به غربی شدن و غربی سازی نمایان می‌شود.

گلدتورپ معتقد است که صنعتی شدن عبارت است از تغییر شیوه‌های کاربر به شیوه‌های سرمایه‌بر و این مستلزم تشکیل سرمایه می‌باشد. توسعه دارای مفهوم ذهنی است و متضمن حرکت کل نظام اجتماعی به سمت بالاست (گلدتورپ، ۱۳۷۰، ۲۰۴).

صنعتی شدن همچون انقلاب صنعتی در تاریخ کشورهای غربی بر تغییر و تحولات واقعی دلالت می‌کند که از نظر عینی قابل مشاهده و از جهت آماری قابل اندازه‌گیری‌اند. این تغییر و تحولات به ویژه شامل گذار از جامعه کشاورزی به جامعه صنعتی و از جامعه روستایی به جامعه شهری توأم با کاهش مرگ و میر و افزایش سطح سواد می‌باشد. مفهوم توسعه نیز تا اندازه‌ای با رشد تولید ناخالص ملی عموماً به عنوان ملاک و معیار در نظر گرفته می‌شود (گلدتورپ، ۱۳۷۰، ۲۰۳-۲۰۴).

بنابراین نتیجه می‌شود که مدرنیته را نباید با چنین مفاهیمی یکسان فرض کرد. به نظر می‌رسد که نوسازی، غربی شدن، صنعتی شدن، و توسعه، پیامد مدرنیته باشند. یعنی پیش زمینه و محرک این پدیده‌ها مدرنیته است نه اینکه اینها خود مدرنیته باشند. مدرنیته قبل از همه یک رویکردی است که در حوزه فکر و اندیشه بخصوص در افکار فلاسفه و متفکران زایش یافت و سپس به دیگر حوزه‌ها راه یافت. در پاسخ به سؤال اول

ما به ریشه تغییرات و تحولات در قرون اخیر در غرب پرداختیم تا بباییم که نقطه آغازین این رشد از کجا بوده است. ما از منظر سنت و مدرنیته به بحث توسعه و توسعه نیافتگی نگریده‌ایم. در این نوشتار مدرنیته را به عنوان یک دستاورد که حاصل کوشش متفکران و فلاسفه‌ای همانند کانت است می‌دانیم، که با تلاش‌های خود توانست تغییری بنیادین در فلسفه غرب و به تبع آن در دنیای آن زمان به وجود آورد.

کانت با نشانیدن انسان محوری به جای خدا محوری دکارت در فلسفه غرب انقلاب کپرنیکی خود را عرضه نمود. کانت با آگاه نمودن انسان از اهمیت خویش و استعدادها و توانایی‌های او به آدمی آموخت می‌بایست جسارت دانستن داشته باشد این آگاهی از توانایی‌های خویش بر دوش انسان، مسئولیت دانستن را نیز به همراه داشت این بود که انسان مدرن دنیا را به عنوان جولانگاه خود در آورد و خود را از تابوهای مذهبی و اسطوره‌ای رها کرد.

انسان مدرن دیگر مقهور طبیعت و نیروهای آن نبود، انسان مدرن جهان زیست خود را به مانند مجموعه‌ای از گره‌ها و مشکلات می‌دید که می‌بایست با تکیه بر قوه تعقل آنها را یکی یکی بگشاید. این نوع تفکر و این نوع خواستن که از فلسفه آغاز و به دیگر حوضه‌ها سرایت کرد، نقطه عزیمت و شروع مدرنیته است، از آن به بعد انسان دیگر در قید و بند وضع نامطلوب در نمی‌آمد بلکه در صدد تبدیل وضع نامطلوب به مطلوب بر آمد. تفکر انسان سنتی که با تسلیم در برابر طبیعت و نیروهایش خلاصه می‌شد جای خود را به تسلط بر طبیعت داد این تسلط در جاهایی حتی به نابودی طبیعت منجر شد.

مدرنیته در بعد علمی و معرفتی باعث ظهور علومی شد که موضوعشان انسان بود و آن هنگامی بود که علوم انسانی به صورت تخصصی و با جدایی از فلسفه شکل گرفتند. علومی مانند روانشناسی، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی، مردم‌شناسی و ...

به نظر می‌رسد که تغییر در تفکرات و اندیشه‌ها در دو سه قرن اخیر در غرب موجب تغییرات در حوضه‌های دیگر شده و زمینه را برای رشد و توسعه فراهم کرده است. در بحث سنت و مدرنیته انسان سنتی و تفکر سنتی جای خود را به انسان مدرن و تفکر مدرن می‌دهد. این اتفاق فقط و فقط در غرب اتفاق افتاده است، و دیگران قصد تقلید از آن را ندارند، بدین معنی که مدرنیته حاصل یک حرکت خود به خودی است که محصول تحولات در دنیای غرب است.

در صورتی که مدرنیته در کشورهای دیگر یک حرکت برنامه‌ریزی شده و مصنوعی است و الگو برداری از غرب است.

سنت و مدرنیته در ایران

با توجه به اینکه هر جامعه‌ای دارای تاریخ اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و حتی اقتصادی خاص خود می‌باشد، لذا تغییر و تحولات در هر جامعه‌ای دارای یک پیشینه تاریخی است که تقریباً می‌توان آن را در مفهوم خاص خود مختص همان جامعه دانست. سنت و مدرنیته نیز در جامعه ما با آنچه که در غرب اتفاق افتاده است تا حدودی متفاوت است؛ این تفاوت‌ها برمی‌گردد به زمینه‌های تاریخی گوناگون که متفاوت از قالب اروپائی آن است.

ما جهت شناخت مقوله سنت و مدرنیته در ایران می‌بایست که به گذشته این مرز و بوم برگردیم تا ببینیم در گذشته نه چندان دور این جامعه چه اتفاق افتاده است این برگشت به قبل، ما را در تحلیل هر چه بیشتر ابعاد مختلف سنت و مدرنیته کمک خواهد کرد.

اولین رویاروی جامعه ما را با تمدن غرب که منجر شد تا یک مقایسه‌ای بین ما و غرب در ذهن ایرانیان شکل گیرد، را می‌توان جنگ روس و ایران (در دو نبرد ۱۸۰۲ و ۱۸۲۸) دانست. این مقایسه نتیجه شکست ایران از روس بود. کاتوزیان در این رابطه می‌نویسد که پی بردن ایرانیان به ناتوانی خویش در برابر قدرت‌های اروپایی از اوائل قرن نوزدهم به ویژه در آستانه جنگ‌های ایران و روس آغاز شد. ایران از یک سو با روسیه و از سوی دیگر با بریتانیا و با فرانسه به عنوان دولت‌های رقیب روسیه تماس نزدیک‌تری پیدا کردند و با توسعه امپراطوری اروپایی وضع وخیم‌تر و عیان‌تر گشت. در پی شکست ایران از روس دولتمردان با پرسش اینکه علت شکست ایران از روس چه بود، بنیان اولین اصلاحات را در ایران پایه‌ریزی کردند.

عباس میرزا که پایه‌ریز اولین اصلاحات به خصوص اصلاحات نظامی بود، علت ناتوانی و شکست ما را در کمبود امکانات نظامی و در مقابل تجهیزات پیشرفته نظامی روس‌ها می‌دانست. وی تلاش‌های فراوانی جهت تقویت بنیه ارتش و نظامند کردن آن به وسائل پیشرفته نظامی انجام داد هر چند که چندان موفقیت آمیز نبود.

بعد از عباس میرزا دومین کسی که دست به اصلاحات زد اما به طریقی دیگر امیرکبیر بود. صدر اعظم ایران در سال‌های ۱۸۵۱-۱۸۴۸ هدف بلند پروازانه‌ای را در زمینه انجام اصلاحات در ساختارهای حکومتی و آموزشی ایران طرح‌ریزی کرد. سیاست‌های خاصی نظیر ایجاد کارخانجات دولتی، دارالفنون، حسابرسی، تعادل بودجه و خدمت نظام وظیفه عمومی را در پیش گرفت. نتایج این تلاش‌ها تا هنگام حضور امیر تقریباً موفقیت آمیز بود. اما این اصلاحات از طرف دیگر موجب به وجود آمدن ائتلاف

مخالفین امیر شد که با فشار بر شاه وقت زمینه قتل وی را فراهم ساختند، بعد از مرگ امیرکبیر روند اصلاحات وی نیز عقیم ماند.

بیست سال بعد از امیرکبیر ما شاهد اصلاحاتی هستیم که به رهبری میرزا حسین خان مشیرالدوله انجام شد. وی با مسافرت‌های زیاد به ممالک مختلف پیشرفت‌های ملل دیگر را به وضوح مشاهده کرده بود چاره‌جویی فوری برای قحطی، برنامه‌های بلند پروازانه توسعه اقتصادی، نوسازی نظامی، و بازسازی تشکیلات دولتی از جمله اقدامات اصلاحی مشیرالدوله بود. مشیرالدوله که راه توسعه ایران را گذر از غرب می‌دانست، بر سر ماجرای اعطاء امتیاز رویترو و فشار مخالفین وی بر ناصرالدین شاه مجبور به استعفا شد.

این سه نقطه عطف در تاریخ ایران سه تلاش و تقلا برای نائل آمدن به توسعه بودند، که البته از کانال اصلاحات و از بالا (دولت) اعمال شدند. در هر سه مورد به دلیل مخالفت گروه‌هایی که از این اصلاحات و پیامدهای آن متضرر می‌شدند عقیم مانده و راه به جایی نبردند.

تلاش‌های بعدی جهت مدرن شدن از راه‌های انقلابی و خشونت‌آمیز عبور کرد.

انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ایران

انقلاب مشروطه که آن را می‌توان محور تحولات اجتماعی ایران در عصر قاجار دانست در تاریخ ۱۹۰۵ روی داد. عوامل کلیدی تأثیر گذار در انقلاب مشروطه را می‌توان در سه بخش خلاصه کرد: ۱- تأثیر کم و بیش غرب بر گروه‌ها و طبقه‌های اجتماعی ۲- پیچیدگی درونی و ساختار اجتماعی و دولت ۳- فشار خارجی از ناحیه دو قدرت عمده روسیه و انگلستان.

ایرانیان به دنبال مشتبه کردن خود با غرب خواهان نظام مشروطه و شرکت عامه مردم در سیاست و حاکمیت شدند. پس از یک سلسله وقایع خونین بالاخره مشروطیت توانست با تشکیل یک مجلس کار خود را آغاز کند، ولی در نهایت بر اثر جابجایی سریع ائتلافها و فشار و مداخله خارجی در داخل، بی‌ثباتی حکم‌فرما شد و با بستن مجلس در ۱۹۰۹ انقلاب مشروطه به واقع شکست خورد.

هفتاد سال بعد در سال ۱۳۵۷ یا ۱۹۷۹ میلادی ما شاهد یک انقلاب بزرگتر در ایران هستیم. اگر انقلاب مشروطه خواهان همانند کردن ما با غرب بود، انقلاب اسلامی با تکیه بر اندیشه و ایدئولوژی اسلامی و مخصوصاً شیعه خواهان توسعه بود، ولی نه توسعه غربی، بلکه یک توسعه‌ای که ملازم و همگام با اندیشه اسلامی و شیعی باشد.

با وقایعی که در ۲۰۰ سال اخیر در ایران گذشته است، می‌توان به وضوح مشاهده کرد که تمام تلاش‌ها و تقلاهای ما رسیدن به توسعه و پیشرفت است. اقدامات اصلاحی قبل از

انقلاب مشروطه راههای مسالمت‌آمیز و بدون خشونت و آن هم از جایگاه قدرت و حاکمیت وقت صورت می‌گرفت. ولی اقدامات بعدی که با دو انقلاب بزرگ به نمایش در آمد حاکی از خواسته‌های سطوح پائین جامعه برای رهایی از مشکلات و مسائل رو در رو و رسیدن به توسعه است.

در مورد علت‌ها و یا دلایل عدم توسعه در ایران نزد متفکران غربی و ایرانی نظرات مختلفی بیان شده است، بعضی‌ها با تأکید بر عوامل فرهنگی، معتقد هستند که در جامعه ایرانی مناسبات فرهنگی و اجتماعی ویژه‌ای حاکم است که از پیدایش اندیشه‌های نوین، عقلی، ابداعی و خلاقیت‌های انسانی جلوگیری می‌کند. به طور خلاصه این فرهنگ یا نازاست یا ویرانگر است؛ فرهنگی که به دین و فلسفه اسلامی آغشته شده است مانع می‌شود که انسان به گونه دیگر بیاندهد بنابراین عامل باز دارنده رشد در ایران ذهنی بوده است. صاحب‌نظران نظریه فرهنگی معتقد هستند که فکر خلاق و سازنده در فرهنگ فرسوده و ناتوان و غیر مولد ایرانی کمیاب و نادر بوده است و از آنجا که فرهنگ ویرانگر چیرگی دارد هر زمان که عناصر آگاه و صاحب اندیشه نو و خواهان سازندگی پا به عرصه عمل گذاشتند این فرهنگ غالب هر گونه فرصتی را از آنها گرفت.

بعضی دیگر بر ارزش‌های انسانی و نقش شخصیت و روانشناسی اجتماعی تأکید دارند. بر اساس این نظریه شرط توسعه جامعه وجود ارزش‌های نوین و خلاق انسانی و نوآوری‌های فردی و اجتماعی است. این نظریه معتقد است که در جوامع پیشرفته انسان‌ها ارزش‌هایی را باور دارند که سازنده مناسبات رشد است، این گونه انسان‌ها که صاحب انگیزه پیشرفت، خلاقیت و ابداع‌گری هستند، در جوامع عقب‌مانده کمیاب هستند.

دلیل یا دلایل این کمیابی را می‌توان اختناق سیاسی یا غلبه ارزش‌های سنتی دانست که هر نوع دگرخواهی و نوگرایی را سرکوب می‌کند یا با هر گونه تجرید جدید مخالفت می‌ورزد که نتیجه آن به عقب‌ماندگی جامعه می‌انجامد (علمداری، ۱۳۸۱، ۴۳).

زیبا کلام در مورد عدم توسعه نیافتگی ایران معتقد است که عوامل داخلی، بیشتر مؤثر بوده و هستند تا عوامل خارجی، ایشان ضمن تأکید بر شناخت تاریخ و حوادث و وقایع گذشته، ریشه ناکامی‌ها و عدم توسعه را در تاریخ و گذشته این مرز و بوم جستجو می‌کنند. وی معتقد است که به جای تبدیل تاریخ به یک محکمه صحرایی، نظامی سریع و انقلابی و صدور احکام شتاب‌زده، خائن و خادم، برای شخصیت‌ها و وقایع تاریخی و تقلیل تاریخ به مجموعه‌ای سیاه و سفید، می‌بایست نقش نیروهای اجتماعی را که سازنده افراد و شخصیت‌ها هستند را بررسی کرد (زیبا کلام، ۹۷).

پاسخ به سؤال علت عقب‌ماندگی ایران را بسیاری پاسخ داده‌اند یک دسته علت عقب‌ماندگی را در وجود شاهان و دربار قاجار دانستند، شاهان قاجار به نوبه خود علت عقب

ماندگی را در فقر اقتصادی، عقب‌ماندگی رعیت، و مردم نیز آن را در فقدان رجال اصلاح‌گر می‌دانستند، رجال اصلاح‌گر علت این بدبختی را در فقدان یک ارتش نیرومند و یک بوروکراسی مدرن می‌پنداشتند، قوای مسلح به نوبه خود رجال سیاسی و امنای حکومت را مانع ترقی می‌دیدند، برخی از روشنفکران اسلام را عامل عدم پیشرفت ایران به حساب می‌آوردند، گروهی دیگر اعراب و حمله آنان را به ایران علت عقب افتادن ایران می‌دانستند. تا اینکه سرانجام و در چند دهه اخیر به تز جدید و آخرین متهم که استعمار باشد می‌رسیم (صادق زیبا کلام، ۱۱۰).

ما ضمن رد تمام این قضاوت‌ها که علت عقب‌ماندگی را هر کدام با تک علت بینی به گردن گروهی، شخصی، حاکمی یا عامل خارجی می‌دانند، هم صدا با تحلیل‌گران و جامعه شناسان توسعه اعتقاد داریم که آنچه که دنیای غرب را به چنین پیشرفت و توسعه مادی رساند، نوع تفسیر جدید و نوین از انسان و جهان بود. آنچه که در افکار کسانی همانند دکارت، کانت و بعدها بیکن روی داد. اینان با پایه‌گذاری مقولاتی نظیر آزادی، برابری و تغییر جهان، زمینه‌های فکری مدرنیته را آماده کردند که پیامدهای آن، صنعت، سرمایه‌داری، علوم تجربی، خردگرایی، اومانیسیم و سکولاریسم بود. این پر واضح است که تأثیر ایده‌ها و اندیشه‌ها به چه نتایج عملی و مادی می‌انجامد.

نقش ایده‌ها و ارزش‌ها در فرایند توسعه موضوعی است که بسیاری از متفکران و اندیشمندان به آن پرداخته‌اند. سردمدار اینان ماکس وبر است که در اثر خود اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری آن را به خوبی بیان نموده است.

وبر توسعه را چنین تعریف می‌کند: توسعه یک مسیر گسترده از موانع بین جامعه سنتی و مدرن است. از دیدگاه وی این مسیر در بین طبیعت اولیه و سالم بشری در جوامع ساده و طبیعت نادرست و کژ بشری در جوامع مدرن و سرمایه‌داری قرار دارد. در این مسابقه، دوندگان (یعنی ملت‌های در حال توسعه) که موفق شدند، همه موانع را پشت سر بگذارند، جایزه خود را که تمدن جدید است می‌گیرند، ولی در عین حال به دام عقلانیت آن نیز می‌افتند (واینر - هانتینگتون، ۱۳۷۹، ۲۶۷).

وبر در عین حال که محسنات مدرنیته را می‌بیند به بعد منفی (قفس آهنین) آن نیز توجه دارد. وبر فرایند توسعه را دارای سه مجموعه از موانع می‌داند: مجموعه اول متشکل از ویژگی‌های اساسی نظام سرمایه‌داری است. عقلانیت آن، ریاضت (حداقل در مرحله اول کاپیتالیسم)، تداوم (در تولید و بازار) و بطور رسمی بازار کار آزاد؛ مجموعه دوم موانع مربوط به اصل نظام اقتصادی نیست بلکه به محیط‌های اجتماعی است، کشورهای در حال توسعه باید نهادهایی ایجاد کنند که به اقتصاد آنها اجازه دهد پایگاه‌های خویشاوندی اقتصاد را به نظام سازمان‌های اداری عقلانی و نهادهای فانونی تبدیل کنند آنها باید اماکن

تجاری را از محل سازمان‌های اداری عقلانی و نهادهای قانونی مجزا کنند؛ سرانجام وبر در مقابل کشورهای در حال توسعه، مجموعه سومی از موانع را می‌بیند که مربوط به انگیزش یا روح و ذهن است. همچنین توسعه یابندگان باید یک خصوصیت روحی را که وبر همراه ریشه‌های سرمایه‌داری غربی می‌داند کسب کنند. یعنی وظیفه کارکردن در پیشه خود، (که اخلاق کار نامیده می‌شود) طرد امور غیبی و ایجاد تنش اگزستانسیالیستی بین جهان آن‌گونه که هست و خواسته‌های اخلاقی یک الوهیت غیر مادی (واینر - هانتینگتون، ۱۳۷۹، ۲۶۸).

ما از سه مجموعه مانعی که وبر ذکر می‌کند بیشتر بر بعد انگیزه‌ها و ارزش‌ها تأکید داریم. به نظر می‌رسد که فرهنگ ما ناتوان از ایجاد یک انگیزه قوی برای تولید مادی است، همین امر باعث شده است که علیرغم اخذ بسیاری از جلوه‌های مدرنیته در کشورمان هنوز هم ما شاهد عقب‌ماندگی باشیم. جهت هر گونه تغییر و تحولی آن هم از نوع مثبت و به سمت توسعه، می‌بایست بعضی از نظام ارزشی را که مانع دستیابی به توسعه است را تغییر دهیم.

به نظر می‌رسد که نظام ارزش‌ها خود در مقابل هر تغییری به یک مقاومت درونی مجهز است. مثلاً ارزش‌ها قادرند اهمیت انگیزه‌های مادی را به حداقل برسانند یا روش‌های فرهنگی دیگران را بی‌اعتبار کنند یا مستلزم چنان روابطی بین افراد گروه‌ها باشند که بر شرایط یک جامعه مدرن انطباق پذیر نیست، برخی نگرش‌ها نیز مانع دگرگونی می‌شوند. توسعه اقتصادی تا زمانی که مردم از تمایل همکاری، پیشرفت، احترام به کار یدی و غیره تلقی مثبتی نداشته باشند در حالت رکود باقی خواهد ماند (اج. لاور، ۱۳۷۳، ۵).

ما در این نوشتار یکی از مهمترین عواملی را که باعث عقب‌ماندگی ما شده است را بررسی می‌کنیم.

در این بخش با توجه به اینکه تأکید ما بر مسائل ذهنی و فرهنگی توسعه می‌باشد، جای دارد تا تحلیل ماکس وبر از تأثیر ایده‌ها بر فرایند توسعه را و همچنین تحلیل ایشان از اسلام را به اجمال بررسی کنیم.

کار اصلی وبر و موضوعی که تقریباً تمام مدت عمرش با آن درگیر بود، تأثیر عوامل مذهبی و فکری بر اقتصاد و واقعیت زندگی مادی بود. وی در کتاب اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری ضمن مرتبط دانستن این دو مقوله عنوان کرد که تفسیر نوین از مذهب مسیحیت توسط لوتر و کالون چگونه زمینه را برای گسترش سرمایه‌داری فراهم ساخت. وبر در مورد دین اسلام مطالعات خود را ادامه داد ولی در اواسط کار درگذشت و کارش نا تمام ماند، ولی همان بخش از کار نیز برای ما مفید فایده است.

وبر در تمام طول عمر علمیش به دنبال جواب دادن به این سؤال بود که چه نوع رابطه‌ای بین حوزه‌های مختلف کنش اجتماعی نظیر رابطه بین عرصه دینی و اقتصادی وجود دارد؟ آیا عوامل یک حوزه خاص همیشه تعیین کننده تحولات عناصر دیگر حوزه هستند؟

اساسی‌ترین مسأله نظری که وبر در رساله اولیه اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری مطرح کرد این است که آیا درک بشر از جهان هستی و علایق دینیشان در قالب یک چنان چارچوب ادراکی می‌تواند در مناسبات اجتماعی و کنش‌های عینی‌شان به خصوص در حوزه کنش اقتصادی متأثر باشد (تامسون، ۱۳۸۱، ۶۳).

وبر تأثیر رفتار دینی را مخصوصاً روی اخلاق و اقتصاد و به طور جزئی بر روی سیاست و تعلیم و تربیت مطالعه کرده است. رفتار دینی دست کم به طور نسبی عقلانی است البته نه از لحاظ مناسب وسیله به هدف، بلکه از لحاظ اعتماد به قواعد عمومی تجربه (ترنر، ۱۳۷۹، ۱۸۸).

با وجود این باید میان دین اقتصادی معطوف به رستگاری در آخرت، که عموماً به وجهی زندگی در این دنیا را خوار می‌شمارد و این صرفاً مناسکی یا شریعتی که دنیا را ارج می‌نهد و کوشش می‌کند با آن همسازی یابد فرق اساسی قائل گردد. نمونه بارز این نوع اخیراً آئین کنفوسیوسی چینی و از پاره‌ای جهات یهودیت تلمودی است.

وبر قبل از هر چیز علاقه‌مند به پرداخت نگرش‌ها، انگیزه‌ها و جهان‌بینی‌های کنشگران اجتماعی است که در موقعیت‌های معنادار به کنش متقابل می‌پردازد، برای وبر کنش اجتماعی عبارت است از نسبت دادن معنا به اشخاص و موقعیت‌ها. از این رو جامعه شناسی دین وبر را می‌توان کوششی برای مقوله‌بندی انگیزه‌ها و نگرش‌های مسلطی دانست که سنت‌های دینی گوناگون واجد آنها هستند و می‌توانند به وسیله کنشگران اجتماعی فرا گرفته شوند. وی در روانشناسی اجتماعی ادیان جهانی، برای مثال یادآور می‌شود که در مفهوم پروتستانی فراخوانی یک انگیزه فعال، این جهانی و عقلانی خلاصه شده بود که در جهت کاملاً مخالف انگیزه‌های دیگر جهانی ادیان آسیایی مختلف به ویژه آئین بودا بود. مقصود وبر از واژه انگیزه، مجموعه‌ای از معانی ذهنی است که به نظر می‌رسد برای خود کنشگر یا برای مشاهده‌گر مبنای مناسبی برای رفتار مورد بحث است.

از لحاظ جامعه‌شناسی انگیزه، یک شرح زبانی است، که به فراهم عنوان توصیف، تبیین یا توجیه در مورد رفتاری می‌پردازد که انجام آن به وسیله یک کنشگر اجتماعی جلب توجه کرده است. انگیزه‌ها پاسخ‌های قابل قبول به پرسش‌هایی نظیر چرا که این کار را کردی هستند. انگیزه‌های ذهنی روابط بین فردی در اساس تحت تأثیر تغییرات

اجتماعی بزرگ مقیاس در شرایط فرهنگی و اقتصادی جوامع قرار دارد (ترنر، ۱۳۷۹، ۲۳۷).

توجه وبر به دین به طور اخص و ذهن و ایده‌ها به طور اعم به عنوان یک محرک تغییر اجتماعی است نه منبع قوام ثبات اجتماعی. وبر با پیگیری‌های روش‌شناختی خود به دنبال علت به وجود آمدن سرمایه‌داری در غرب بود. وبر دریافت که سرمایه‌داری آن جوری که در غرب اتفاق افتاده دارای زمینه‌های مساعد فکری بوده است که مختص تغییر و تحولات دوران نوزایی غرب بوده است.

وی توضیح می‌دهد که تفسیر نوین از مذهب و دین در آئین پروتستانسیم پیورتینی که در آرا و اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی لوتر و کالون تحقق یافت پایه روحیه سرمایه‌داری را آفرید.

آموزه‌هایی که انسان را به تلاش در جهت موفقیت در دنیا تشویق می‌کند، اسراف و صرف سود را محدود می‌کند، و اینها را نشانه رستگاری انسان مسیحی در آخرت می‌داند. تأثیر این آموزه‌ها در کنش خرد یک انسان مسیحی به خوبی متجلی شد. تغییرات شگرف و عظیمی که از قبل این تفسیر به وجود آمد، نشان از تأثیر زیاد ایده‌ها بر ماده دارد. البته وبر تأثیر این ایده‌ها و تفسیر را علت تامه به وجود آمدن نظام سرمایه‌داری نمی‌داند بلکه به عنوان یکی از علل و زمینه‌های آن ذکر می‌کند.

کار بعدی وبر در مورد ادیان دنیا ادامه یافت او دین اسلام و علت افول آن را فقدان یک تفسیر این جهانی و مادی از زندگی می‌داند، یعنی همان چیزی که در غرب وجود داشت و در اسلام و آئین آن غائب بود.

وبر اسلام را چنین تفسیر می‌کند که نخست بوسیله جنگ آوران بادیه نشین که وبر مدعی است حاملان اجتماعی اصلی ایمان اسلامی بودند، اسلام به صورت یک دین نفسانی سازش با مقتضیات محیط و تطابق تغییر شکل یافت؛ دوم، انجمن‌های صوفی با طرد تجملات دنیوی اسلامی، یک دین عاطفی معطوف به جهان آخرت را برای توده‌ها به وجود آوردند. نتیجه این بود که اسلام در درون خود حاوی یک اخلاق طرح جهانی می‌باشد. نه جنگجویان و نه صوفیان هیچ یک نتوانستند به خلق مجموعه‌ای از انگیزه‌ها بپردازند که قادر به تطبیق یافتن با حاجات سرمایه‌داری عقلانی باشد (برایان ترنر، ۱۳۷۹، ۲۳۸).

وبر در ادامه می‌نویسد که طی سه قرن نخست اسلام، نوآوری، و گسترش فوق‌العاده اخلاقی، هنری، و صنعتی وجود داشت در نتیجه سلسله‌ای از واژگان انگیزه قابل دسترس بود که برای توصیف، تدارک، تصدیق فعالیت‌های جدید تأکید بر انواع قدیم به کار می‌رفت. تحت حاکمیت سلسله‌های اسلامی قرون میانی که با عباسیان آغاز می‌گردد، واقعه‌ای که صورت گرفت این بود که فرهنگ متفاوتی همراه با عقیده وابسته‌اش درباره انگیزش

مناسب که بر انضباط، احترام، تقلید، اصرار می‌ورزید، آغاز به تسلط بر اسلام نمود. با شکل‌گیری اتحاد لازم بین نیروی نظامی و علما، شریعت به عنوان یک قانون رسمیت یافته و نامتغیر زندگی، به تجسم تنها زبان مشروع در باب سلوک پرداخت. از سال ۱۱۰۰ و یا حتی سال ۹۰۰ با مسدود شدن باب اجتهاد، اظهار رأی مستقل در مسائل حقوقی پایان یافته بود. این امر چنین استنباط شد که بهترین حالت معنوی عبارتست از تقلید، پذیرش بی چون و چرای بیانات آمرانه شریعت. بنابراین تحت شرایط نظام وراثتی، فرهنگ واژگان جدیدی از انگیزه‌ها توسط علما ساخته شد و تدریجاً توسط مدرسه، مؤسسه جدید راست کیشی که کاملاً با نیازمندی‌های قانون نظم طبقه مسلط متناسب شده بود تزریق گردید. به دلیل اینکه مهارداری خود از طریق انقیاد به قانون الهی مبدل به بالاترین انگیزه‌ها گردید نوآوری گناه تلقی شد، تحت چنین شرایطی بود که اسلام به عنوان یک دین بنده‌وار، تقدیرگرایی دینی که با مقتضیات حکومت از در سازش در می‌آید توصیف شد. اما این سخن بدان معنا نیست که مجموعه‌ای از انگیزه‌های بدیل، انتقادی و مخالف باقی نماند. تشیع، جنبش قرامطه، معتزلیان، مکاتب فلسفی خاص، تلاش در حفظ معنای آزادی انسانی و از آنجا تعهد به ایده‌گزینش اخلاقی داشتند. اما واژگان مسلط و متداول انگیزه‌های سنی و محافظه کار بود به علوم تقدیرگرایی انگیزش انسانی تا دوران جدید بخصوص در قسمت‌های دورتر از جامعه اسلامی باقی ماند.

سبب چه بود که اسلام که دینی کامل و برگزیده الله است در سرآشوب زوال و عقب نشینی قرار گرفت و یا به بیان دیگر اگر مسیحیت مذهبی کذب و نادرست بود، پس سر قدرت و تفوق اروپایی چه بود؟ پاسخ می‌بایست به صورتی داده می‌شد که به حقیقت اسلام هجوم نشود بلکه دلایلی مشروع برای تغییر جهان جدید فراهم آید. در حالی که گروه‌های اصلاح‌گرای گوناگون شماری، نگرش‌های مختلف را بکار گرفتند، یک مضمون مسلط در پاسخ اسلام به سلطه اروپایی وجود داشت این پاسخ اظهار می‌دارد که اسلام نخستین در جلوه اصلی خود یک اخلاق پیرو عمل، این جهانی و اجتماعی و سیاسی بود که به طور کامل با تمدن صنعتی جدید سازگار بود. اما این اسلام اصیل در اثر افزوده‌ای بیگانه به فساد گرائیده و دچار خفتگی شد. مسیحیان از آن رو موفق شدند که دین آن جهانی خود را به خاطر یک ذهنیت مادی ترک کرده‌اند. اسلام در حالت عقب‌نشینی قرار دارد زیرا مسلمانان اخلاق اسلامی را ترک یا تباه کردند (ترنر، ۱۳۷۹، ۳۵۰).

دیگر اینکه وبر می‌نویسد که مردمان مسیحی قوی شدند زیرا کلیسا در داخل دیواره‌های امپراطوری روم به بلوغ رسیده و فضائل و اعتقادات مشرکین را در خود آمیخت. مردمان مسلمان ضعیف شدند زیرا که حقیقت اسلام بوسیله امواج پی در پی تحریف به

تباهی گرائید. مسیحیان قوی هستند زیرا به واقع مسیحی نیستند، مسلمانان ضعیفند زیرا به واقع مسلمان نیستند (ترنر، ۱۳۷۹، ۲۵۰).

برای اینکه واقعاً مسلمان شد لازم است اسلام را از افزوده‌های غیر عقلانی رسوم و تأثیر بیگانه رها کنید تا به کشف مجدد اسلام اصیل و خالص دست یافت، که اصلاح طلبان آن را کاملاً سازگار با علم و تمدن صنعتی تلقی می‌کردند. در پرتو این امر، دشمن اسلام و جامعه جدید مجموعه‌ای از نگرشها - تقدیرگرایی، تقلید و انفعالی بودن است که بوسیله تصوف وارد اسلام سلف گردید.

از نظر مذهبی، تصوف مسئول وارد کردن عقاید و اعمال غیر راست کیشانه شد که به تباه نمودن سنت‌های اصیل اسلامی - سنتی پرداخته بود. از نظر اجتماعی تصوف به خلق بی علاقه‌گی و انفعالی بودن بوسیله تمرکز روی حیات پس از مرگ پرداخت. ارزش‌های تصوف بی مسئولیتی اجتماعی را تشویق می‌کرد و مراسمشان دستاویزی برای خروج از اصول اخلاقی بود. صوفی‌گری همچون یک تحمیل بر منافع اقتصادی و نیز پدیده‌ای ناسازگار با جدیت در عمل و تغییر اجتماعی دیده می‌شود (ترنر، ۱۳۷۹، ۲۵۱).

با این تحلیل از چگونگی افول اسلام یکی از اصلی‌ترین مقوله‌های سنت یعنی تقدیرگرایی که گریبان‌گیر ما در عصر کنونی شده است مشخص می‌شود. این مقوله که در نزد بسیاری از متفکران جامعه‌شناسی یک ارزش سنتی است جلوی هر گونه تغییر و تحولات را می‌گیرد و جامعه را به رکود می‌کشاند.

آنچه که در نظرات وبر کاملاً مشهود است تفکیک بین اسلام در اوائل ظهورش با اسلام بعد از آن تاکنون است. وی اسلام اولیه را با تأکید بر زندگی این جهان، پویا، متحرک و پیشرو می‌داند و اسلام بعدی را منجمد، آن جهانی، ثابت و ارتجاعی. تصوف و گریز از دنیا، تقدیرگرایی، اعتقاد بر جبری بودن وقایع، گذرا دیدن این جهان، ناچیز شمردن دنیا و متعلقاتش همه و همه جزء صفات لایتجزا فرهنگ اسلامی شده است. این بینش از دنیا و به طور کلی هستی دست و پای انسان را جهت هر گونه تغییر وضع مطلوب می‌بندد، روح را می‌آزارد و دل را افسرده می‌کند.

به گفته اقبال لاهوری روش صوفیانه در جهان اسلام که براساس وحدت وجود، پایه گذاری شده است حقیقت خودی را مورد انکار قرار داده است. این آموزه آثار و پیامدهای جهان را غیر حقیقی و موهوم می‌پندارد و انسان را به جایی می‌برد که باید معتقد شود که خدا وجودی ثابت و لایزال است و آن چه در جهان وجود دارد در یک سیر سلسله مراتبی و با واسطه از فیض او به وجود آمده است.

بدین لحاظ رب‌النوع یا وجود جایگزین ذات باری تعالی یا خدای اسلام می‌شود. این نگرش عمده، بسیاری از مسلمانان را به سوی لابلایی‌گری و نفرت و انزجار از فعالیت و

زندگی سوق داده است. اندیشه‌ایی که بر این نگرش و آموزه مبتنی است، انرژی و نیروی انسان‌ها را به کلی از بین می‌برد. زندگی فقط به صورت رویایی جلوه‌گر می‌شود که هیچ گونه سعی و کوششی در آن ارزش نخواهد داشت (لاهوری، ۹۹، ۹۸).

بنا به نظر سروش لازمه توسعه، تغییر نوع تفکر حاکم بر فرهنگ یک جامعه است. وی معتقد است که جدی گرفتن دنیا در برابر آخرت و اسطوره‌زدایی از عالم و عدم تکیه به عوامل ماورای طبیعی و بریدن از آسمان و رو آوردن به خاک و تدبیر عقلانی امور معیشت و طمع و تکاثر ورزیدن در بهره‌جویی از طبیعت و چشم بستن از شرور فردی در برابر خیرات جمعی و گریختن از عالم درون و اقبال به عالم بیرون و حرمت نهادن به علم و عالمان طبیعت (در تقابل با عالمان شریعت) و قناعت ورزیدن به ظن و یأس از یقین و مشارکت بخشیدن عموم مردم در عموم امور و تقدس‌زدایی فکر و محرم دانستن همه کس در کشف رازهای هستی و تجدید نظر در حقوق بشر و ... از اهم ارزش‌ها و بینش‌هایی است که مادر توسعه نوین هستند.

سروش با تأکید بر فرهنگ تصوف به عنوان مانعی در راه توسعه می‌نویسد: مسلماً فرهنگ تصوف و یا صوفیانه از دین با توسعه به معنای رایج آن هیچ سر آشتی ندارد. درازی آرزو، توکل، رزق مقسوم، تقدیر، دنیا، زهد، قناعت و ... نزد صوفیان و کثیری از پیروان و هواخواهان‌شان و بلکه کثیری از دینداران (که نادانسته از آنان متأثرند) معناهایی دارند که مانع جدی توسعه‌اند.

تحقیر عقل، ذم دنیا، پرهیز از برنامه‌ریزی، تکیه بر تقدیر، قناعت کردن به اندک، و زهد ورزیدن در معیشت، و تلخ کام بودن از زیستن در دنیا و شاکر و آرام بودن بر رزق مقسوم و عبث دانستن تلاش برای افزودن رزق و منفعل نشستن که همه از تعلیمات شایع صوفیانه است؛ مطلقاً با توسعه جویی امروزمین هماهنگی ندارد که آدمی را ناآرام، فزون طلب، بلند پرواز، آینده‌نگر، برنامه‌ریز، دنیاخواه، خرد ورز، محاسبه‌گر، فعال و زندگی ساز می‌خواهد (سروش، ۳۴۵، ۱۳۷۸).

این نگرش یا بینش که بر فرهنگ ما سایه افکنده است را می‌توان تقدیرگرایی نامید، البته جهت جلوگیری از اختلاط با بحث قضا و قدر در مفهوم مذهبی آن، ما آن را چنین تعریف کردیم: اصالت را به تقدیر و سرنوشت دادن در جاهایی که اراده انسان قادر به تصمیم و عمل است؛ در جایی که انسان مختار است که کدام عمل را انجام دهد، عدم فعالیت و توجیه واقعه به تقدیر و سرنوشت یک فاجعه عظیم است.

انسان بر اساس دیدگاه‌های روانشناسی تمایل دارد علت شکست‌ها و ناکامی‌های خود را به بیرون حواله کند و به عوامل بیرونی متوجه شود و عوامل بیرونی را علت بدبختی خود بداند. تقدیر و سرنوشت به عنوان نیروی فراطبیعی و مابعدالطبیعت، عامل بیرونی خوبی

جهت توجه شکست است. مثلاً در مورد حمله مغول به ایران سروش در این باره می‌گوید: در حمله مغول به ایران عده‌ای واقعاً معتقد بودند که منتقم الهی ظهور کرده است، خداوند است که چنگیز را فرستاده تا از ناسپاسان انتقام بگیرد و از ما چه بر می‌آید جز رضایت و لاتسلیم به انتقام الهی (سروش ۱۳۵۷: ۵۴، ۵۵).

پر واضح است که این بینش و نگرش تا چه اندازه خطرناک است به راحتی قصور و سهل‌انگاری خود را توجیه می‌کنند.

سروش در جایی دیگر می‌نویسد: این سخن که هر کسی هر جا که هست و هر مرتبه-ایی و وضعی از نظر روحی و اجتماعی دارد به خواست خدا بوده و خدا او را در آنجا نهاده است، گاه باعث شده است که عده‌ای درویش مسلک و تصوف، منحط انحرافی را از آن بفهمند و خویشتن را در این عالم بیکاره بدانند و نقشی صد درصد انفعالی را پیشه کنند که بلی نباید تکان خورد و به وضع موجود دست زد. هر چه هست خواست خداست و تا او نخواهد چیزی عوض نمی‌شود و خواه در مسائل فردی مثل توسعه کسب و کار و دوندگی بیشتر برای دستیابی به زندگی مرفه و خواه در مسائل اجتماعی و سیاسی، باید منتظر نشست و دید چه پیش می‌آید (سروش، ۱۳۵۷، ۵۵۰).

تقدیرگرایی و اصالت را به سرنوشت دادن به روشنی پیدا است که چگونه می‌تواند یک جامعه را فلج کند و تمام رمق را جهت هر گونه تغییر بگیرد، که به نظر می‌رسد یکی از عوامل عقب‌ماندگی ما از دنیای معاصر وجود این ته‌نشست در کنه ذهنیت ما ایرانیان است.

سنت و مدرنیته‌ایی که ما در این پژوهش هدف مطالعه خویش قرار داده‌ایم به دو عنصر کلیدی و پر اهمیت که از یک سو می‌تواند به عنوان موانع ذهنی توسعه محسوب شود و از طرف دیگر به عنوان مقولات سنتی در مقابل مقولات مدرن به ترتیب: تقدیرگرایی (سنت) در مقابل اراده‌گرایی (مدرنیته) و قوم‌گرایی (سنت) در مقابل فردگرایی (مدرنیته) است.

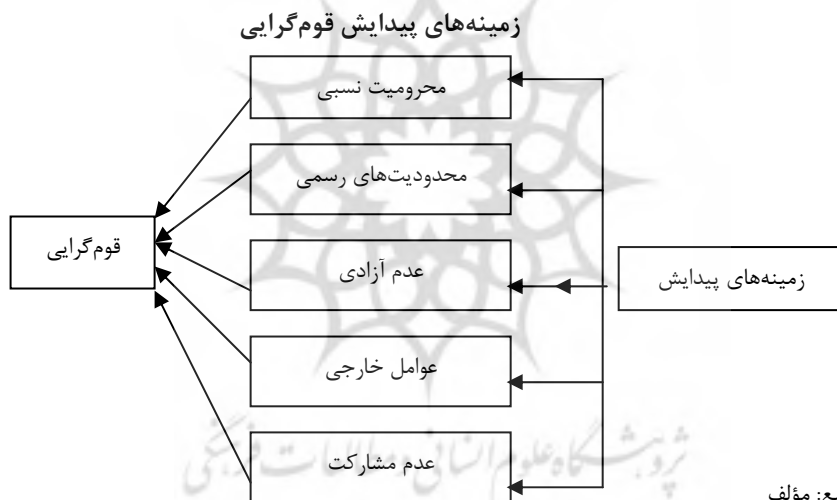
عامل دوم که به عنوان مانع ذهنی توسعه قلمداد شده است قوم‌گرایی است. در مورد قوم‌گرایی می‌توان گفت که دلیل انتخاب مسأله اقلیت‌ها و قوم‌گرایی در این پژوهش این است که به نظر محقق این مقوله در کشورهایی نظیر ما دارای اهمیت زیادی است علی‌رغم اینکه به آن کمتر توجه می‌شود، زیرا جوامعی که با تعدد اقلیت‌ها در کشورشان مواجه با مشکلاتی هستند، ناشی از وجود چنین موقعیت جمعیتی است در چنین جوامعی می‌بایست تدابیری اندیشیده شود که پاسخگوی مناسب به حقوق و جایگاه این گروه‌های خرده فرهنگ باشد تا با ایجاد زمینه مشارکت این گروه‌ها وفاق ملی استحکام یابد.

پر واضح است که بی توجهی و نادیده انگاشتن حقوق این گروه‌ها چه تبعاتی در پی خواهد داشت.

جامعه ما نیز که به دلیل کثرت اقوام و گروه‌های مختلف از این قاعده مستثنا نیست. شرایط خاص اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و حتی جغرافیایی کشور، ما را ملزم به اتخاذ تدابیری می‌کند که در تصمیمات و اقدامات خود تمامی جوانب را رعایت کنیم. آنچه که در حافظه کوتاه مدت ما ایرانیان نقش بسته موضوع قوم‌گرایی و در بعضی موارد استقلال طلبی بعضی از آنها است که هر از چند گاهی اذهان عمومی را به خود جلب می‌کند. نمونه اخیر آن حوادث فروردین ماه سال ۱۳۸۴ در خوزستان است. این اقدامات علاوه بر داشتن هزینه‌های مختلف انسانی و غیر انسانی خود گویای یک نارضایتی از وضع موجود برای این اقوام است.

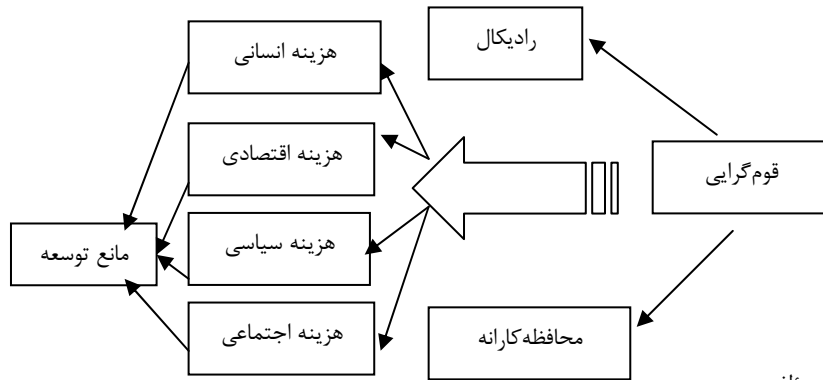
ما در این پژوهش با این مسأله نه به عنوان یک مسأله سیاسی امنیتی، بلکه به عنوان یک مسأله اجتماعی پرداخته‌ایم.

این مقوله همانند بسیاری از مسائل اجتماعی دارای زمینه‌ها و همچنین پیامدهایی است.



منبع: مؤلف

عوامل زمینه‌ساز قوم‌گرایی



منبع: مؤلف

پیامدهای قوم‌گرایی

این مقوله به عنوان یکی از مقولات سنتی دیگر عامل عقب‌ماندگی در کشورهای نظیر کشورمان است.

در بحث هویت ما دو نوع هویت را از هم جدا می‌کنیم:

هویت قومی: هویتی است که همبستگی خاصی بین اعضای گروه‌های قومی به وجود می‌آورد.

هویت ملی: هویتی است که همبستگی بین مردم را در سراسر یک کشور ایجاد می‌کند.

بدین سبب مثلاً ایرانی را از غیر ایرانی جدا می‌کند این هویت ملی در خیلی از موارد کاملاً بر هویت قومی منطبق است و در پاره‌ای از موارد منطبق نیست. گاهی عنصر قومی بر عنصر ملی پیشی می‌گیرد و یک کرد یا بلوچ بیش از آنکه به هویت ایرانی خود افتخار نمایند، بر کرد بودن و یا بلوچ بودن خود تکیه دارند (جلایی‌پور ۴، ۱۳۷۲).

این مفهوم که قرابتی واضح با مفاهیمی نظیر ناسیونالیسم و راسیم دارد را می‌توان چنین تعریف کرد: یک حس تفکیک قائل شدن بین خودی و دیگران که در مورد قوم‌گرایی این قوم است که ملاک تفکیک قائل می‌شود. افراد یک قوم خود را در قومیت و هویت فرد و اجتماعی در اشتراک می‌بینند و سعی در حفظ انسجام و وفاق خود دارند. قوم‌گرایی که با یک قضاوت ارزشی درباره دیگران نیز توأم است، هر چه را که متعلق به خویش باشد خوب و شایسته و متعلقات دیگران را بد و ناشایست می‌داند. قوم‌گرایی وقتی بیشتر خطرناک و مانع توسعه است که در مناسب تخصصی و حرفه‌ای نیز رخنه کرده و احتراز یک پست در یک سازمان وابسته به قومیت فرد باشد، نه شایستگی و مهارت و تخصص وی. در این وضعیت که شایسته‌سالاری در عمل مفهوم پیدا نمی‌کند و رابطه‌ها

جای ضوابط می‌نشینند انتظار توسعه و پیشرفت در چنین جامعه‌ای خیالی خام و رویایی گذرا است.

اگر در یک جامعه که از قومیت‌های مختلف تشکیل شده است هریک از اقوام قوم‌گرا شوند، اولین چیزی که به خطر می‌افتد وفاق و همبستگی اجتماعی است، که زمینه را برای فروپاشی جامعه مهیا می‌کند.

یک مسئله اساسی و حیاتی برای هر جامعه و پایداری نظام اجتماعی‌اش آن است که آیا از نظر اعضاء تعلق به گروه بزرگ مهمتر است یا به گروه کوچک زیرا گاه این گروه‌های کوچکتر با هم در تقابل و یا فراتر از آن در تضاد بوده و هستند.

هر چه احساس تعلق خاطر به گروه و جمع بزرگتر، بیشتر باشد، وحدت و انسجام آن جامعه بیشتر خواهد بود. برعکس هرچه تمایلات اقلیتی و قومی ترک، کرد، فارس، ترکمن و بلوچ بیشتر باشد وحدت و انسجام کاهش و تضادهای گروهی افزایش می‌یابد.

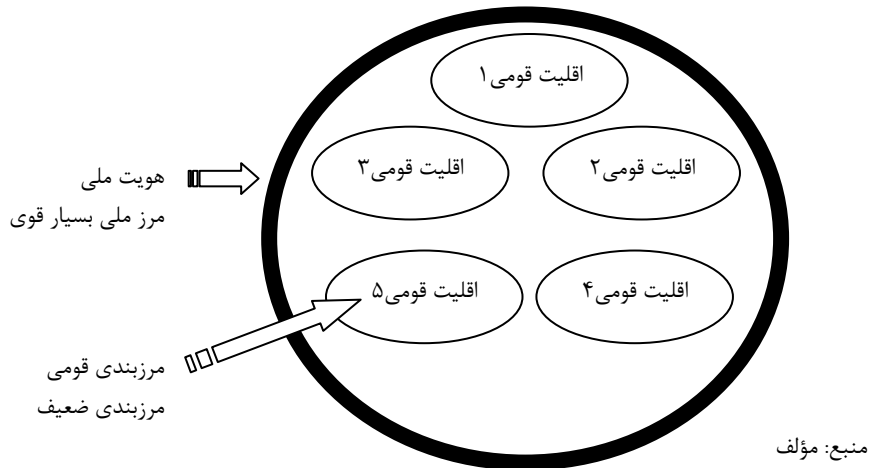
رفیع‌پور در مورد روش‌های تجزیه گروه‌های بزرگ به کوچک موارد زیر را برمی‌شمارد:
 ۱. تقویت حس قوم‌گرایی، ملی‌گرایی و پرورش تفاوت‌های مذهبی اقلیت‌ها، مثل برگزاری شب‌های شعر ترکی، کردی، گیلکی و گردهمایی گروه‌های کوچک در دانشگاهها به معنای اهمیت گروه‌های کوچک و کاهش انسجام در گروه بزرگ ملی.

۲. اشاعه ارزش‌های گوناگون در جامعه تا در پی آن اعضاء جامعه تجزیه شوند و هر تعدادی به دنبال یک ارزش خاص روند و از این طریق ارزش‌های جامعه تجزیه و افراد متفرق می‌شوند (رفیع‌پور، ۱۳۷۶، ۱۴۹).

همان طور در که شکل زیر مشاهده می‌شود در جامعه‌ای که دارای زیر گروه‌هایی مانند اقلیت‌های قومی است، اگر که اقلیت‌ها ضمن حفظ چهارچوب فرهنگی خود کل جامعه را بپذیرند و به هر دلیلی خود را تافته جدا بافته از کل نظام جامعه تلقی نکنند و در جامعه یک پلورالیسم قومی قوی رایج باشد، آن جامعه نه تنها با خطر تجزیه‌طلبی و فروپاشی مواجهه نخواهد شد بلکه اقلیت‌های آن از ادغام در کل آن جامعه احساس افتخار خواهند کرد.

نمای زیر (شکل ۱) بیانگر قوی بودن مرز ملی و کم‌رنگ بودن مرزهای قومی است. پر واضح است که هر چه مرز ملی و انسجام ملی افزایش یابد، مرزبندی‌های قومی کمتر خواهد شد.

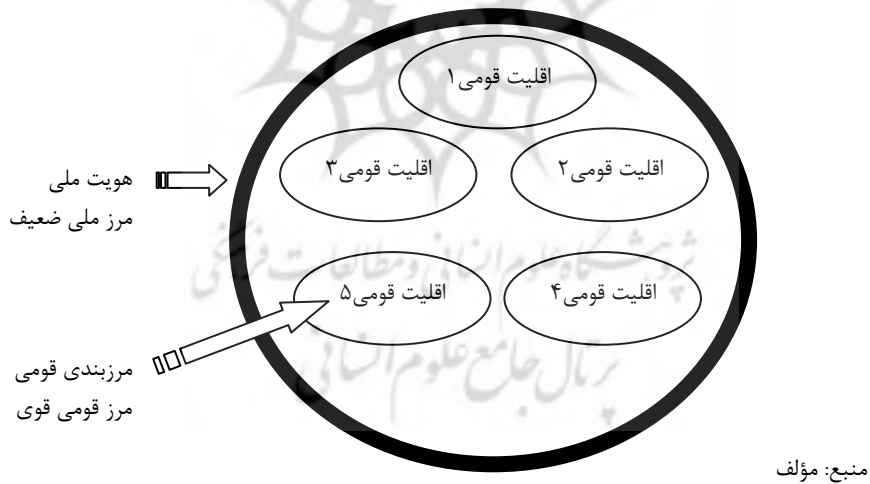
شکل ۱: قوی بودن مرز ملی و کم‌رنگ بودن مرزهای قومی



همبستگی کل

برعکس نمایه بالا شکل ۲ را داریم، در این جامعه به جای هویت ملی، ناسیونالیسم قومی را داریم. بدین معنا که اقلیت‌ها به جای پرداختن به وفاق کلی نظام اجتماعی به وفاق قومی می‌پردازند و مرزهای قومی را هر چه قوی‌تر می‌کنند. چنین جامعه‌ای بیشتر در خطر فروپاشی و تجزیه‌طلبی اقوام مواجهه است.

شکل ۲: کم‌رنگ بودن مرز ملی و قوی بودن مرزهای قومی



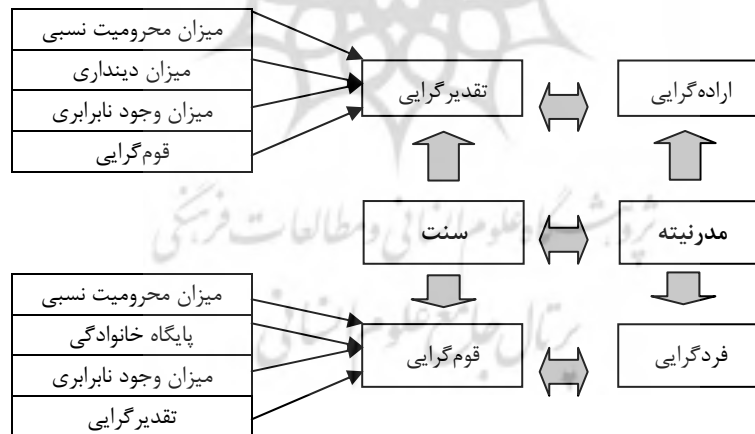
ناسیونالیسم قومی

پس جهت جلوگیری از هر گونه قوم‌گرایی افراطی در ایران می‌بایست زمینه‌های نارضایتی اقوام را از بین برد و حقوق شهروندی آنان را مانند سایرین رعایت کرد. به هر حال آنچه مهم است این است که هر دو شاخصه سنت یعنی تقدیرگرایی و قوم‌گرایی به نظر می‌رسد که دو مانع ذهنی جهت رسیدن ما به توسعه همه جانبه و پایدار هستند.

الگوی نظری تحقیق

ما در این تحقیق سعی نموده‌ایم تا دو تا از مهم‌ترین شاخص‌های سنتی و مدرن را که به لحاظ موقعیت خاص فرهنگی کشورمان مورد بررسی قرار دهیم. ما در مطالعات اکتشافی خود دریافتیم که تقدیرگرایی (به عنوان یک مقوله سنتی) می‌تواند مانعی در راه رسیدن به توسعه باشد. زیرا که اعتقاد به بی ارادگی انسان در برخورد با حوادث و رویدادهای واقع شده، انسان را به انجماد می‌کشد و جلوی هر گونه تغییر وضع موجود را می‌گیرد. دیگر شاخص مورد مطالعه ما مقوله قوم‌گرایی (از مؤلفه سنت) است که در مقابل مقوله فردگرایی (از مؤلفه‌های مدرنیته) قرار می‌گیرد. پر واضح است که ملاک واقع شدن این مقوله در یک جامعه مانند ما که از اقوام و قومیت‌های زیادی تشکیل یافته است، چقدر خطرناک است. پیامد آنی این پدیده عدم شایسته‌سالاری و بی‌عدالتی حاصل اعمال این تمایلات و عدم احقاق حقوق شهروندی برای همه ایرانیان است. ما در این تحقیق این دو مقوله را مورد بررسی قرار داده و متغیرهای مرتبط با آن را که به نظر می‌رسد با آن دو ارتباط باشند را مورد آزمون قرار دادیم.

شکل ۳: شمای کلی تحقیق



منبع: مؤلف

در شکل ۳ شمای کلی تحقیق آورده شده است. بدین ترتیب که ما دو مقوله تقدیرگرایی و قوم‌گرایی را از منظر سنت و مدرنیته نگریسته‌ایم. این دو مؤلفه سنتی در مقابل اراده‌گرایی و فردگرایی که از مظاهر مدرنیته هستند قرار می‌گیرند. همچنین ما در پژوهش خود این دو مقوله را با متغیرهایی نظیر دینداری، محرومیت نسبی، احساس وجود نابرابری و پایگاه خانوادگی مورد سنجش و آزمون قرار داده‌ایم.

فرضیات تحقیق

- بین تقدیرگرایی و دینداری رابطه معناداری وجود دارد.
- بین احساس وجود نابرابری و قوم‌گرایی رابطه معناداری وجود دارد.
- بین پایگاه خانوادگی و قوم‌گرایی رابطه معناداری وجود دارد.
- بین احساس وجود نابرابری و تقدیرگرایی نوعی رابطه معناداری وجود دارد.
- بین محرومیت نسبی و تقدیرگرایی رابطه معناداری وجود دارد.
- بین میزان دینداری و قوم‌گرایی رابطه معناداری وجود دارد.
- بین تقدیرگرایی و قوم‌گرایی رابطه معناداری وجود دارد.

آمار استنباطی

در آمار استنباطی ما در صدد هستیم تا فرضیات تحقیق را به آزمون بگذاریم. در این تحقیق ما متغیرهایی را با متغیر وابسته به آزمون گذاشتیم که در مطالعات اکتشافی خود آنها را مرتبط و تأثیرگذار بر متغیر وابسته می‌دانستیم.

فرض اول: بین تقدیرگرایی (از ابعاد سنت) و محرومیت نسبی رابطه معناداری وجود

دارد.

جدول ۱: جدول دو بعدی تقدیرگرایی با محرومیت

		محرومیت نسبی			جمع
		پایین	متوسط	بالا	
تقدیرگرایی	کم	۱۲ ٪۴/۵	۶ ٪۲/۳	۲ ٪۰/۱۸	۲۰ ٪۷/۶
	متوسط	۵۱ ٪۱۹/۳	۸۵ ٪۳۲/۲	۶۸ ٪۲۵/۱۸	۲۰۴ ٪۷۷/۳
	زیاد	۱۰ ٪۳/۸	۹ ٪۳/۴	۲۱ ٪۸/۰	۴۰ ٪۱۵/۲
جمع		۷۳ ٪۲۷/۷	۱۰۰ ٪۳۷/۹	۹۱ ٪۳۴/۵	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

همان طور که مشاهده می‌شود نتایج جدول حاکی از این است که تعداد افرادی که محرومیت آنها در سطح کم بوده و تقدیرگرایی‌شان نیز در سطح کم بوده حدود ۱۲ نفر یا حدود ۴/۵ درصد کل می‌باشند.

تعداد کسانی که محرومیت آنها در حد متوسط و تقدیرگرایی‌شان در سطح کم است ۶ نفر یا ۲/۳ درصد کل را تشکیل می‌دهند. حدود ۲۳٪ از کل پاسخگویان دارای محرومیت نسبی متوسط و تقدیرگرایی متوسط هستند و حدود ۲۵٪ درصد نیز دارای محرومیت بالا و تقدیرگرایی متوسط می‌باشند.

نتایج جدول گویای این مطلب است که ارتباط مستقیم و مثبتی بین محرومیت نسبی و تقدیرگرایی وجود دارد. با افزایش میزان محرومیت نسبی در جدول تقدیرگرایی نیز افزایش می‌یابد. حال برای آزمون فرضیه به علت اینکه متغیرهای ما در سطح رتبه‌ای هستند از Kendall tau - b و Spearman's rho استفاده می‌کنیم.

جدول ۲: آزمون فرضیه اول

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	تقدیرگرایی	محرومیت نسبی M1
Kendall's tau_b	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1/000	.202(**).
		Sig. (2-tailed)	0	.000.
		N	264	264
	محرومیت نسبی	Correlation Coefficient	.202(**).	1.000
		Sig. (2-tailed)	.000.	0
		N	264	264
Spearman's rho	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1.000	.218(**).
		Sig. (2-tailed)	0	.000.
		N	264	264
	محرومیت نسبی	Correlation Coefficient	.218(**).	1.000
		Sig. (2-tailed)	.000.	.
		N	264	264

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

T=0/202 n=264 ;p</05

R=0/218 n=264 ;p</05

t بدست آمده بدلیل اینکه از t جدول کوچکتر است پس فرضیه صفر را نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود. این مطلب نشان می‌دهد که حدس علمی ما در مورد ارتباط بین

محرومیت و تقدیرگرایی قابل قبول می‌باشد، پس با به آزمون گذاشتن این دو متغیر دریافتیم که رابطه معناداری مابین تقدیرگرایی و محرومیت نسبی وجود دارد، به نحوی که افرادی که احساس محرومیت نسبی بیشتری می‌کنند دارای تقدیرگرایی بیشتری هستند. هنگامی که انسان احساس محرومیت کند و این محرومیت را ناشی از عوامل بیرونی بداند، نه قصور شخصی، به تدریج این توجیه را می‌پذیرد که سرنوشت او اینگونه رقم زده شده است. پس به نظر می‌رسد برای کاهش میزان تقدیرگرایی می‌بایست اقداماتی جهت کاهش محرومیت مطلق و نسبی صورت گیرد.

فرض دوم: بین تقدیرگرایی (از ابعاد سنت) و احساس وجود نابرابری رابطه معناداری وجود دارد.

جدول ۳: جدول دو بعدی بین تقدیرگرایی و احساس وجود نابرابری

		احساس وجود نابرابری			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
تقدیرگرایی	کم	۹ ٪۳/۴	۴ ٪۱/۵	۷ ٪۲/۷	۲۰ ٪۷/۶
	متوسط	۷۶ ٪۲۸/۸	۷۳ ٪۲۷/۷	۵۵ ٪۲۰/۸	۲۰۴ ٪۷۷/۳
	زیاد	۳ ٪۱/۱	۱۵ ٪۵/۷	۲۲ ٪۸/۳	۴۰ ٪۱۵/۲
جمع		۸۸ ٪۳۳/۳	۹۲ ٪۳۴/۸	۸۴ ٪۳۱/۸	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

همان‌طور که مشاهده می‌شود حدود ۲۷٪ از کل پاسخگویان دارای احساس وجود نابرابری متوسط و تقدیرگرایی متوسط هستند و همچنین ۲۰٪ از آنان دارای احساس وجود نابرابری زیاد و تقدیرگرایی متوسط هستند.

از جدول توافقی چنین بر می‌آید که با افزایش میزان وجود نابرابری تقدیرگرایی نیز افزایش می‌یابد.

جدول ۴: آزمون فرضیه دوم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	تقدیرگرایی	وجود نابرابری
Kendall's tau_b	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1.000	.202(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.000
		N	264	264
	وجود نابرابری	Correlation Coefficient	.202(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.000	.
		N	264	264
Spearman's rho	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1.000	.218(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.000
		N	264	264
	وجود نابرابری	Correlation Coefficient	.218(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.000	.
		N	264	264

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

T=0/202 n=264 ;p</05

r=0/218 n=264 ;p</05

t بدست آمده بدلیل اینکه از t جدول کوچکتر است پس فرضیه صفر را نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود. نتایج جدول نشان می‌دهد که فرض ما در مورد ارتباط معنادار بین میزان احساس وجود نابرابری و تقدیرگرایی درست است، و فرضیه ما در سطح ۹۹٪ اطمینان پذیرفته می‌شود. این نشان از ارتباط احساس وجود نابرابری و تقدیرگرایی است. این در حالی است که هر چه نابرابری و عدالت توزیعی در جامعه کمتر باشد، اعتقاد به سرنوشت و تقدیر بیشتر است.

فرض سوم: بین تقدیرگرایی (از ابعاد سنت) و دینداری رابطه معناداری وجود دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

جدول ۵: جدول دو بعدی بین تقدیرگرایی و دینداری

		دینداری			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
تقدیرگرایی	کم	۵ ٪۱/۹	۷ ٪۲/۷	۸ ٪۳/۰	۲۰ ٪۷/۶
	متوسط	۶۶ ٪۲۵/۰	۶۶ ٪۲۵/۰	۷۲ ٪۲۷/۳	۲۰۴ ٪۷۷/۳
	زیاد	۲۲ ٪۸/۳	۱۳ ٪۴/۹	۵ ٪۱/۹	۴۰ ٪۱۵/۲
جمع		۹۳ ٪۳۵/۲	۸۶ ٪۳۲/۶	۸۵ ٪۳۲/۲	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

نتایج جدول نشان می‌دهد که حدود ۲۵٪ از کل پاسخگویان دارای دینداری متوسط و تقدیرگرایی متوسط هستند، و حدود ۲۷٪ دارای تقدیرگرایی زیاد و دینداری زیاد می‌باشند. نتایج حاکی از ارتباط این دو مقوله با هم است. یعنی با افزایش یکی، دیگری نیز افزایش می‌یابد.

جدول ۶: آزمون فرضیه سوم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	تقدیرگرایی	دینداری
Kendall's tau_b	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1.000	.177(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.002
		N	264	264
	دینداری	Correlation Coefficient	.177(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.002	.
		N	264	264
Spearman's rho	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	1.000	.193(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.002
		N	264	264
	دینداری	Correlation Coefficient	.193(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.002	.
		N	264	264

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

T= .177 n=264 ;p</05

r= .193 n=264 ;p</05

t بدست آمده بدلیل اینکه از t جدول کوچکتر است پس فرضیه صفر را نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود. نتایج بدست آمده گویای این مطلب است که بین دو متغیر تقدیرگرایی و دینداری ارتباط مثبت و مستقیمی وجود دارد. این احتمالاً به دلیل این باشد که دین و تقدیر قرابت زیادی با همدیگر دارند.

در بین دانشجویان کسانی که در سطح دینداری مرتبه بالایی را کسب کرده بودند در مقیاس تقدیرگرایی نیز در سطح بالایی قرار گرفتند. قرابت تقدیرگرایی و دینداری کاملاً مشهود است، و به نظر می‌رسد این قرابت مربوط به بحث قضا و قدر در اسلام باشد. تقدیرگرایی یک تفسیر نامطلوب از قضا و قدر بوده که در جایی که اراده انسان مسئول تصمیم و انجام است نیز انسان را بی‌اراده و منفعل می‌کند.

فرض چهارم: بین تقدیرگرایی و قوم‌گرایی رابطه معناداری وجود دارد.

جدول ۷: جدول دو بعدی بین قوم‌گرایی و تقدیرگرایی

		قومیت‌گرایی			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
تقدیرگرایی	کم	۱۱ ٪۴/۲	۴ ٪۱/۵	۵ ٪۱/۹	۲۰ ٪۷/۶
	متوسط	۶۸ ٪۲۵/۸	۷۳ ٪۲۷/۷	۶۳ ٪۲۳/۹	۲۰۴ ٪۷۷/۳
	زیاد	۸ ٪۳/۰	۱۴ ٪۵/۳	۱۸ ٪۶/۸	۴۰ ٪۱۵/۲
جمع		۸۷ ٪۳۳/۰	۹۱ ٪۳۴/۵	۸۶ ٪۳۲/۶	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

نتایج جدول حاکی از این است که تقریباً ۲۵٪ از پاسخگویان تقدیرگرایی متوسط و قومیت‌گرایی کم دارند. و ۲۷٪ دارای تقدیرگرایی متوسط و قومیت‌گرایی متوسط و ۲۳٪ نیز دارای تقدیرگرایی زیاد و قومیت‌گرایی زیاد می‌باشند. نتیجه کلی مؤید ارتباط مثبت قوم‌گرایی و تقدیرگرایی است.

جدول ۸: آزمون فرضیه چهارم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	قوم‌گرایی	تقدیرگرایی
Kendall's tau_b	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.148(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.009
		N	264	264
	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	.148(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.009	.
		N	264	264
Spearman's rho	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.160(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.009
		N	264	264
	تقدیرگرایی	Correlation Coefficient	.160(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.009	.
		N	264	264

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

T = .148 n=264 ;p</05

r = .177 n=264 ;p</05

t بدست آمده بدلیل اینکه از t جدول کوچکتر است پس فرضیه صفر را نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود.

نتایج نشان می‌دهد که بین تقدیرگرایی و قومیت‌گرایی که هر دو از شاخص‌های بارز جامعه سنتی هستند رابطه معناداری از نوع مثبت وجود دارد. بدین نحو که کسانی که از مقیاس تقدیرگرایی امتیازات بالا را دریافت کردند در مقیاس قومیت‌گرایی نیز در سطح بالایی قرار گرفتند.

آزمون فرض ما نشان می‌دهد که فرضیه را می‌توان به جامعه دانشجویی تعمیم داد.

فرض پنجم: بین قوم‌گرایی (از ابعاد سنت) و احساس وجود نابرابری رابطه معناداری وجود دارد.

جدول ۹: جدول دو بعدی بین قوم‌گرایی و احساس وجود نابرابری

		احساس وجود نابرابری			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
قوم‌گرایی فردی	کم	۳۱ ٪۱۱/۷	۲۹ ٪۱۱/۰	۲۷ ٪۱۰/۳	۸۷ ٪۳۳/۰
	متوسط	۳۱ ٪۱۱/۷	۳۷ ٪۱۴/۰	۲۳ ٪۸/۷	۹۱ ٪۳۴/۵
	زیاد	۲۶ ٪۹/۸	۲۶ ٪۹/۸	۳۴ ٪۱۲/۹	۸۶ ٪۳۲/۶
جمع		۸۸ ٪۳۳/۳	۹۲ ٪۳۴/۸	۸۴ ٪۳۱/۸	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

نتایج حاکی از این است که با افزایش احساس وجود نابرابری، قومیت‌گرایی نیز افزایش می‌یابد؛ یعنی کسانی که قوم‌گرایی بیشتری دارند احساس وجود نابرابری بیشتری می‌کنند.

جدول ۱۰: آزمون فرضیه پنجم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	قوم‌گرایی	وجود نابرابری
Kendall's tau_b	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.173(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.002
		N	264	264
	وجود نابرابری	Correlation Coefficient	.173(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.002	.
		N	264	264
Spearman's rho	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.191(**)
		Sig. (2-tailed)	.	.002
		N	264	264
	وجود نابرابری	Correlation Coefficient	.191(**)	1.000
		Sig. (2-tailed)	.002	.
		N	264	264

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

T= .173 n=264 ;p</05

R= .191 n=264 ;p</05

t بدست آمده بدلیل اینکه از t جدول کوچکتر است پس فرضیه صفر را نمی‌توان پذیرفت و رد می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که بین احساس وجود نابرابری و قومیت‌گرایی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. بدین نحو که دانشجویانی که قومیت‌گرایی‌شان در سطح بالایی قرار دارد، احساس وجود نابرابری نیز می‌کنند. نتیجه اینکه برای کاهش قومیت‌گرایی در بین دانشجویان می‌بایست از نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی کاسته شود.

فرض ششم: بین قوم‌گرایی (از ابعاد سنت) و محرومیت نسبی رابطه معناداری وجود دارد.

جدول ۱۱: جدول دو بعدی بین محرومیت و قوم‌گرایی

		محرومیت			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
قوم‌گرایی	کم	۳۳ ٪۱۲/۵	۳۰ ٪۱۱/۴	۲۴ ٪۹/۱	۸۷ ٪۳۳/۰
	متوسط	۲۲ ٪۸/۳	۴۳ ٪۱۶/۳	۲۶ ٪۹/۸	۹۱ ٪۳۴/۵
	زیاد	۱۸ ٪۶/۸	۲۷ ٪۱۰/۲	۴۱ ٪۱۵/۵	۸۶ ٪۳۲/۶
جمع		۷۳ ٪۲۷/۷	۱۰۰ ٪۳۷/۹	۹۱ ٪۳۴/۵	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

جدول ۱۲: آزمون فرضیه ششم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	قوم‌گرایی	محرومیت
Kendall's tau_b	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.062
		Sig. (2-tailed)	.	.258
		N	264	264
	محرومیت	Correlation Coefficient	.062	1.000
		Sig. (2-tailed)	.258	.
		N	264	264
Spearman's rho	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1.000	.069
		Sig. (2-tailed)	.	.263
		N	264	264
	محرومیت	Correlation Coefficient	.069	1.000
		Sig. (2-tailed)	.263	.
		N	264	264

نتایج جدول نشان می‌دهد که بین قوم‌گرایی و محرومیت نسبی رابطه مثبت وجود دارد، ولی آنقدر قوی نیست که بتوان فرضیه صفر را رد کند یعنی اینکه فرض ما در سطح ۹۵ درصد رد می‌شود ولی در سطح ۹۰ درصد پذیرفته می‌شود.

فرض هفتم: بین قوم‌گرایی (از ابعاد سنت) و پایگاه خانودگی رابطه معناداری وجود دارد.

جدول ۱۳: جدول دو بعدی بین قوم‌گرایی و پایگاه خانودگی

		پایگاه خانودگی			جمع
		کم	متوسط	زیاد	
قوم‌گرایی	کم	۳۸ ٪۱۴/۴	۳۰ ٪۱۱/۴	۱۹ ٪۷/۲	۸۷ ٪۳۳/۰
	متوسط	۳۶ ٪۱۳/۶	۳۳ ٪۱۲/۵	۲۲ ٪۸/۳	۹۱ ٪۳۴/۵
	زیاد	۳۰ ٪۱۱/۴	۳۲ ٪۱۲/۱	۲۴ ٪۹/۱	۸۶ ٪۳۲/۶
جمع		۱۰۴ ٪۳۹/۴	۹۵ ٪۳۶/۰	۶۵ ٪۲۴/۶	۲۶۴ ٪۱۰۰/۰

جدول ۱۴: آزمون فرضیه هفتم

آزمون‌های مناسب	متغیرها	فرضیه بدون جهت	قوم‌گرایی	پایگاه خانوادگی
Kendall's tau_b	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1	0.068769
		Sig. (2-tailed)	.	0.210797
		N	264	264
	پایگاه خانوادگی	Correlation Coefficient	0.068769	1
		Sig. (2-tailed)	0.210797	.
		N	264	264
Spearman's rho	قوم‌گرایی	Correlation Coefficient	1	0.077112
		Sig. (2-tailed)	.	0.211726
		N	264	264
	پایگاه خانوادگی	Correlation Coefficient	0.077112	1
		Sig. (2-tailed)	0.211726	.
		N	264	264

نتایج جدول نشان می‌دهد که ارتباط معناداری بین پایگاه خانوادگی و محرومیت نسبی به دست نیامد و ارتباط متغیرها به طریقی است که نمی‌توان فرضیه صفر را رد کرد.

نتیجه‌گیری

خلاصه

آگوست کنت بنیانگذار شهیر جامعه‌شناسی اولین کسی بود که بین ایستایی و پویایی جامعه تفاوت قائل شد. وی از این دو بخش، اهمیت زیادی برای بخش پویایی قائل شد و معتقد بود که بحث ایستایی به مانند گرفتن یک تصویر عکاسی از جامعه است. در حالی که تصور ایستایی و سکون برای جامعه در واقعیت امری محال است، و صرفاً مفهومی است به منظور درک و توضیح بهتر. در بحث پویایی ما روند تغییرات را در جامعه می‌توانیم درک کنیم، تغییراتی که در اثر گذر زمان جامعه را دستخوش حرکات و نوسانات پی‌درپی می‌کند.

تغییر و تحولات در چند دهه اخیر در دنیا موجب گردیده است که جهان زیست ما تفاوت‌های بسیار زیادی با دنیای گذشتگان داشته باشد تغییر و تحولاتی که کمتر کسی می‌توانست روند و جهت آنها را پیش‌بینی کند. این در حالی است که تغییرات جزء ذاتی جوامع بشری است، و در هر جامعه‌ای می‌توان شکلی از آن را رؤیت کرد. در اصل تصور جامعه ساکن و ثابت محال است. حال این سؤال پیش می‌آید اگر تغییرات جزء نایتجزای

جوامع بشری است پس چرا جوامع، در حال حاضر این قدر از هم فاصله دارند؟ به نظر می‌رسد که آنچه جوامع بشری را از هم تفکیک نموده و موجب عقب‌ماندگی یکی و یا پیشرفت دیگری می‌شود، همانا سرعت، نوع و جهت تغییرات است. گره‌ها و مشکلاتی که می‌بایست انسان با تکیه بر قوه تعقل آنها را یکی‌یکی بگشاید. این نوع تفکر و این نوع خواستن که از فلسفه آغاز و به دیگر حوضه‌ها سرایت کرد، نقطه عزیمت و شروع مدرنیته است. از آن به بعد انسان دیگر در قید و بند وضع نامطلوب در نمی‌آمد بلکه در صدد تبدیل وضع نامطلوب به مطلوب بر آمد. تفکر انسان سنتی که با تسلیم در برابر طبیعت و نیروهایش خلاصه می‌شد جای خود را به تسلط بر طبیعت داد. این تسلط در جاهایی حتی به نابودی طبیعت منجر شد. مدرنیته در بعد علمی و معرفتی باعث ظهور علومی شد که موضوعشان انسان بود؛ و آن هنگامی بود که علوم انسانی به صورت تخصصی و با جدایی از فلسفه شکل گرفتند. علومی مانند روانشناسی، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی، مردم‌شناسی و ...

به نظر می‌رسد که تغییر در تفکرات و اندیشه‌ها در دو سه قرن اخیر در غرب موجب تغییرات در حوضه‌های دیگر شده و زمینه را برای رشد و توسعه فراهم کرده است. در بحث سنت و مدرنیته انسان سنتی و تفکر سنتی جای خود را به انسان مدرن و تفکر مدرن می‌دهد. این اتفاق فقط و فقط در غرب اتفاق افتاده است و دیگران قصد تقلید از آن را دارند؛ بدین معنی که مدرنیته حاصل یک حرکت خود به خودی است که محصول تحولات در دنیای غرب است در صورتی که مدرنیته در کشورهای دیگر یک حرکت برنامه‌ریزی شده، مصنوعی و الگو برداری از غرب است.

کشور ما نیز که به عنوان جامعه‌ای در حال گذر از سنت به مدرنیته قرار گرفته است چنین وضعی دارد یعنی از یک طرف پای در مقولات مدرنیته دارد و از طرف دیگر با ارزش‌ها و مؤلفه‌های سنتی دست به گریبان است. از یک طرف می‌خواهد توسعه و پیشرفتی را که غرب به آن دست یافته را نائل گردد و از طرف دیگر می‌خواهد اسلوب‌های سنتی را حفظ کند. ایرانیان چندین دهه است که با غرب و مدرنیته و مظاهر آن آشنا شده‌اند. در اوائل آشنایی سعی در هر چه بیشتر مشتبه کردن خود با آنها را داشتند تا شاید به مانند آنها پیشرفت کنند. به قول تقی‌زاده از فرق سر تا نوک پا فرنگی شوند، ولی آنچه که نصیب ما از این مشتبه کردن‌ها شد جز مصرف‌گرایی و عقب‌ماندگی بیشتر نبود. تنها چیزی که برای ما باقی ماند مصرف روز افزون تولیدات و وابستگی به آنها بود.

به نظر می‌رسد که آنچه ما از غرب دریافتیم درکی سطحی و صوری بوده است و به اصل و اساس مدرنیته که همانا نوع تفکر حاکم بر آن است دست نیافتیم. ما درک نکردیم

که گذرا دیدن جهان و حواله کردن همه جبران‌ها و باز پس گرفتن‌ها و مطلوب‌ها به جهانی دیگر با روح مدرنیته در تضاد است. جامعه ما با تضادهای بنیادینی مواجه شده است که مسیر را جهت رسیدن به توسعه پایدار بسیار سخت کرده است. در جامعه کنونی ما مسائلی به وجود آمده است که به نظر می‌رسد تا برطرف نشود ما همچنان از دست یافتن به توسعه‌ای در خور ناکام باشیم. در این کنکاش سعی نمودیم به مسائلی بپردازیم که از نظر اهمیت و ضرورت در الویت باشند. مقولات سنتی نظیر تقدیرگرایی و قومیت‌گرایی را از دایره مؤلفه‌های سنتی انتخاب نمودیم که به نظر می‌رسد از معضلات بزرگ جامعه فعلی ما هستند. برای سنجش این مقولات از روش پیمایشی استفاده گردید، که ضمن تعریف عملیاتی این دو مؤلفه گویه‌های مناسب جهت سنجش آنها ساخته شد. ما ضمناً عواملی را که فکر می‌کردیم با این دو مقوله در ارتباط باشند مانند: محرومیت نسبی، دینداری، میزان احساس نابرابری و پایگاه خانوادگی را با متغیر وابسته، به آزمون گذاشتیم. نتایج بررسی نشان داد که تقدیرگرایی با محرومیت نسبی، و میزان وجود نابرابری و دینداری رابطه مثبت و مستقیمی وجود دارد؛ و قومیت‌گرایی با محرومیت نسبی و میزان وجود نابرابری ارتباط مستقیمی دارد.

نتیجه‌گیری از یافته‌های تجربی تحقیق

قصد ما در این تحقیق این بود که نظام فرهنگی دانشجویان را از منظر مقولات سنتی و مدرن مورد بررسی قرار دهیم. البته به دلیل وسعت کار و تعدد شاخص‌ها فقط دو مقوله را که به نظر می‌رسید از همه مهمتر بودند را مورد بررسی قرار دادیم. بدین نحو که با ساختن گویه‌های مناسب برای هر کدام آن را مورد سنجش قرار دادیم. همچنین متغیرهایی را که به نظر می‌آمد با این دو مقوله در ارتباط هستند را نیز در تحقیق گنجانیدیم.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که:

- ۱- میزان تقدیرگرایی در میان دانشجویان به طور متوسط وجود دارد، یعنی اینکه این مؤلفه سنتی که در مقابل اراده‌گرایی (مؤلفه مدرن) قرار می‌گیرد در بین دانشجویان به طور متوسط وجود دارد، پس دانشجویان از این حیث بطور متوسط تقدیرگرا هستند، و خودشان را تا حدودی منفعل در مقابل حوادث و رویدادهای زندگی می‌دانند پس به نظر می‌رسد این دیدگاه تأثیر منفی بر توسعه داشته باشد.
- ۲- در مورد قومیت‌گرایی نیز نتایج تحقیق نشان داد که دانشجویان نمونه ما به طور متوسط قوم‌گرا هستند، یعنی اینکه قومیت‌گرایی که از مؤلفه‌های سنتی است و در مقابل

فردگرایی (از مؤلفه‌های مدرن) قرار می‌گیرد، در بین دانشجویان به طور متوسط وجود دارد و حدس تحقیق ما در رابطه با وجود این مؤلفه درست بوده است.

در مرحله بعد ما خواستیم ببینیم که این دو با چه متغیرهای مستقلی در ارتباط هستند. بدین منظور متغیرهای مستقلی نظیر میزان دینداری، محرومیت نسبی، احساس وجود نابرابری، پایگاه خانوادگی را با متغیر وابسته به آزمون گذاشتیم.

۳- نتایج تحقیق نشان داد که تقدیرگرایی با متغیرهای میزان دینداری، محرومیت نسبی و احساس وجود نابرابری رابطه مستقیم و معناداری دارد بدین نحو که با افزایش میزان دینداری و افزایش محرومیت نسبی و همچنین افزایش احساس وجود نابرابری، تقدیرگرایی نیز افزایش می‌یابد.

۴- در مورد قومیت‌گرایی نیز نتایج تحقیق نشان می‌دهد متغیر وابسته ما با متغیرهای محرومیت نسبی، و احساس وجود نابرابری رابطه معناداری وجود دارد. یعنی هر چه احساس وجود نابرابری بیشتر باشد قومیت‌گرایی بیشتر است و هر چه احساس محرومیت نسبی بیشتر باشد قومیت‌گرایی بیشتر است و همچنین با متغیر پایگاه خانوادگی رابطه معناداری به دست نیامد.

همچنین ما این دو مقوله را نیز با هم در رابطه قرار دادیم، نتایج نشان داد که این دو مقوله با هم رابطه مثبت و مستقیمی دارند.

خصوصیات و باورهای لازم فرهنگی برای توسعه

۱- باور به حاکمیت نگرش علمی: این اعتقاد همان است که اینکلس از آن به ایمان به علم و تکنولوژی و ریمون آرون به روح دانش و فن تعبیر کرده است. مقصود این است که در فرهنگ جامعه اعتقاد به قانونمندی و قابل پیش‌بینی بودن امور غلبه داشته باشد و از بینش تقدیری فاصله گرفته شده باشد. مضافاً این باور گسترش یافته باشد که برای حل مشکلات می‌باید از روش‌های علمی استفاده کرد و از ارزش‌های سنتی مغایر با آن دست برداشت.

۲- باور به برابری انسان‌ها: این اعتقاد بر اساس تفسیر جدید انسان پس از رنسانس از نظم و حق و عدالت و رابطه انسان با خالق و دیگران پیدا شده است و به عبارتی پایه نظریه حقوق بشر نوین است. بر این اساس لازم است در سطح اعتقادی باور به برابری انسانها از آن جهت که صرفاً انسان هستند شایع باشد. تحرک اجتماعی و طبقاتی جدید حاصل همین نگاه جدید است که از طریق جهت‌گیری اکتسابی در تخصیص نقش‌ها و پاداش‌ها اعمال می‌گردد.

۳- باور به رعایت حقوق دیگران: این اصل تا حد زیادی از اصل قبلی ناشی می‌شود. قرارداد اجتماعی، فلسفه اجتماعی این اصل و نظام قانونی جنبه سازمان یافته آن است. رواج این اعتقاد موجب ثبات تصمیم‌گیری و ایجاد امنیت اجتماعی است که هر دو برای توسعه لازمند.

۴- باور به نظم‌پذیری جمعی: این باور مربوط است به فهم درست جامعه توده‌وار نوین و کارکردهای آن. توفیق در برنامه‌ها عمدتاً مرهون وجود این خصیصه است.

۵- باور به آزادی‌های سیاسی: حاکمیت فرهنگ علمی، اعتقاد به برابری انسانها و لزوم رعایت حقوق دیگران همه از اصولی هستند که زمینه‌ساز این اعتقاداند. اعتقاد به آزادی‌های سیاسی نباید صرفاً به معنی اعتقاد به لزوم وجود دولتی آزادمنش و ساخت قانونی دموکراتیک قلمداد شود بلکه این باور ترویج و حاکمیت فرهنگ دموکراتیک را به همراه دارد.

۶- باور به لزوم توجه معقول به دنیا: با توجه به دنیا به عنوان مقدمه‌ای لازم برای توسعه، عقاید صوفیانه ناسازگار با توسعه است.

۷- باور به تغییر: این اصل با حاکمیت روحیه علمی ارتباط وثیقی دارد. حاکمیت این اعتقاد از آن جا لازم است که خلاف آن به محافظه‌کاری و حفظ بی‌چون و چرای سنت‌ها می‌انجامد و توسعه را که گذر از سنت است متوقف می‌کند این اعتقاد همچنین مستلزم نظر داشتن به آینده است.

بومی کردن راه حل‌ها با فرض قبول حرکت کلی امری است که جنبه فرهنگی یا ایدئولوژیک ندارد، بلکه جنبه کارکردی آن به اعتباری می‌چربد زیرا پذیرش عناصر دنیای جدید در زمینه سنتی به دلیل ناسازگاری عمیق آنها که ناشی از مبادی و اصول متفاوت فکری می‌باشد به سادگی صورت نمی‌گیرد و معمولاً با تنش‌ها و بحران‌هایی مواجهه می‌شود، بنابراین تنها راه ممکن برای ترویج خصوصیات فرهنگی مدرن و مساعد توسعه، بازسازی و تفسیر مجدد عناصر سنتی است به نحوی که با مقتضیات دنیای جدید سازگار شود.

فهرست منابع:

- آشوری، داریوش (۱۳۷۵). سنت، مدرنیته، پست مدرن، به کوشش اکبر گنجی، تهران مؤسسه فرهنگی صراط.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳). مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷). معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- انصاری، منصور (۱۳۷۹). هانا آرنست و نقد فلسفه سیاسی، تهران، نشر مرکز.
- باومن، زیگموند (۱۳۷۹). مدرنیته، ترجمه حسین علی نوذری، انتشارات نقش جهان.
- برمن، مارشال (۱۳۸۰). تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی تجدد (۱)، نشریه نقد و نظر، سال سوم، شماره ۱، زمستان.
- بیرو آلن (۱۳۶۶). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
- بیلینگتون، روزاموند (۱۳۸۱). جامعه و فرهنگ، ترجمه عرب دفتری، تهران، نشر قطره.
- تریاندیس، هریس (۱۳۷۸). فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه نصرت فتی، تهران، انتشارات رسا.
- تورن، آلن (۱۳۸۰). نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیپا، نشر گام نو.
- جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۷۲). "هویت قومی"، مجله سیاست خارجی، سال هفتم، فصلنامه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۴). اندیشه انتقادی، نشریه گفتگو، شماره ۱۰، زمستان.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۹). ایران و مدرنیته، تهران، نشر گفتار.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹). گذار از مدرنیته، نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، نشر آگه.
- داریاپور، مریم (۱۳۸۱). جایگاه سنت و مدرنیته در نظام ارزشی بزرگسالان شهر تهران، دانشگاه اصفهان.
- داوری، رضا (۱۳۷۵). سنت، مدرنیته، پست مدرن، به کوشش اکبر گنجی، مؤسسه صراط.
- دواس، دی‌ای (۱۳۷۶). پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران، نشر نی.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۰). آناتومی جامعه، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۶). توسعه و تضاد، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۸). سنت و مدرنیته، ریشه‌یابی علل ناکامی نوسازی سیاسی و اصلاحات در ایران در عصر قاجار، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه.

- سرمد، زهره، بازرگان، عباس، و حجازی، الهه (۱۳۶۷). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری، چاپ اول، تهران، انتشارات آگه، پاییز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، نشر صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۷). "گفت و گو با اکبر گنجی"، مجله راه نو، شماره ۱۲، ۲۰ تیر.
- علمداری، کاظم (۱۳۸۱). چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟ چاپ هفتم، تهران، نشر توسعه.
- غروی‌زاد (۱۳۷۳). تغییرات اجتماعی، تهران، نشر جهاد دانشگاهی.
- فروند، ژولین (۱۳۶۸). جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشر رایزن.
- قاسمی، وحید (۱۳۸۰). گونه‌شناسی و تبیین فرهنگ سیاسی دانشجویان، دانشگاه اصفهان.
- گرانپایه، بهروز (۱۳۷۳). فرهنگ و جامعه، جلد اول، تهران، نشر شریف.
- گلدتورپ، جی‌ای (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم، ترجمه جواد طهوریان، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی.
- گیدنز، آنتونی و دیگران (۱۳۷۹). مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسین‌علی نوذری، تهران، انتشارات نقش جهان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
- گیدنز (۱۳۷۸). آنتونی، تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی.
- میلانی، عباس (۱۳۷۸). تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران، نشر آتیه.
- واینر - هانتینگتون (۱۳۷۹). درک توسعه سیاسی، تهران، نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ونیر، میرون (۱۳۵۰). نوسازی، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، مؤسسه انتشارات فرانکلین.

Hoselitz, bert f. (1961) tradition and economic growth in Ralph Braidanti & gospel g. spengler (ed), tradition values and socio-economic development, Cambridge university press, pp 83-120.

Some Mental Impediments to Development in Iran (Research on Tradition and Modernity in Students' Cultural System)

Dr. Rasoul Rabani
Dr. Nasrollah Poorafkari
Mohammad Sadeq Karimi Kia

Abstract:

Perhaps the concepts of mental development and underdevelopment have attracted the attention of sociologists (in both developed and developing countries) more than any other concept. This subject deals with the factor affecting development as well as with its impediments. Tradition and modernity are also dealt with in such a discussion, because some aspects of tradition may be considered to be obstructs to development. In this article we deal with theoretical framework of development and review the related concepts and their origins in philosophy, believing that the start point of modernity can be traced in Kaunt's philosophy. The present article studies the two traditional concepts of racial character and fate which seems to be our current social problems. To this end, we study these two concepts using a relevant student population to find out the effects of such determinants as relative deprivation, religiousness and feel of unjust discrimination.

Key Concepts: fate, racial tendency, tradition, modernity, development