



فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست‌گذاری عمومی، دوره ۳، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، صفحات ۲۷-۹

## فراسوی ریاضیات توسعه؛ چرخشی سوی الاهیات توسعه (اولویت متافیزیک توسعه بر فیزیک توسعه)

سجاد ستاری<sup>۱</sup>

استادیار علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۴/۲)

### چکیده

نویسنده با یادآوری نزاع قدیمی الاهیات و ریاضیات در تاریخ معرفت، تفکیکی نو در جامعه‌شناسی توسعه مطرح و نحوه نگاه به امر توسعه را در دو سنت «ریاضیات توسعه» و «الاهیات توسعه» گونه‌بندی کرده است. وی در ادامه ضمن شرح ماهیت معرفتی ریاضیات توسعه و نقد نارسایی‌هایش، بر آن است که تاریخ ذهنیت توسعه (به مثابه تاریخ جستجوی یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان) پیش از «عقل ریاضی مدرن» همواره تحت تاثیر چهار عنصر «غریزه بقا و بهزیستی»، «تصادف»، «اسطوره» و «الاهیات» بوده و هست. در این میان، اسطوره/الاهیات، بن‌مایه اصلی ساختار آگاهی انسان در تاریخ را برساخته و درک و تجربه فرد از «حقیقت، معنا و روش یک زیست ممکن بهتر» در هر جامعه، پیش از همه بازتاب جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در تاریخ آن جامعه است. بدین سان، امر توسعه در وجود اصیل و آغازین خود، بنیانی متافیزیکی داشته و ریشه انحطاط یک جامعه را نخست باید در ابتلاء جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در آن جامعه به «آپوریا» و «بحران کاتارسیس» جستجو نمود. نویسنده با این استدلال، «الاهیات توسعه» را بر «ریاضیات توسعه» اولویت داده و تعیین امر توسعه را با رهیافت ریاضیاتی صرف و فارغ از اسطوره/الاهیات، آشنکارا ناممکن و برخلاف تاریخ رخ داده توسعه می‌داند. وی در پایان، شرایط امکان یک الاهیات توسعه و امکانات خاص آن را شرح داده است.

**واژگان کلیدی:** توسعه، ریاضیات توسعه، الاهیات توسعه، جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی، آپوریا، کاتارسیس، آتاراکسیا، یوپوریا

<sup>۱</sup> - Email: sattari.s@ut.ac.ir

## ۱- مقدمه

تاریخ معرفت از جهتی تاریخ نزاع بی پایان «الاهیات» و «ریاضیات» است.<sup>۱</sup> احتمالاً هیچ یک از عناصر سازنده زیست جهان و زندگی روزمره ما مهم تر از الاهیات و ریاضیات نبوده و این دو سنت متعارض، بِنمایه‌های اصلی دعاوی حقیقت‌مندی در تاریخ را شکل داده‌اند.<sup>۲</sup> ریاضیات و الاهیات هر کدام تصوّراتی ریشه‌ای در باب خدا، انسان، جهان، طبیعت، زندگی، زمان و مکان به دست داده<sup>۳</sup> و این دو، همزمان در تمام لحظات زندگی دیونوسوسی یا آپولونی ما در جهان، حضوری فعّالانه و فراگیر دارند.<sup>۴</sup> اقتضای این واقعیت حادّه، بالأخص فهم نسبت الاهیات با امر توسعه است. به جهت تاریخی، تبار اولیّه چنین فهمی را می‌توان به طور خاصّ در جامعه‌شناسی کلاسیک قرن نوزدهم و اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری وبر بازیافت. با این حال، وبر پروتستانیسیم را مستعد و برخی دستگاه‌های الاهیاتی را نامستعد توسعه تلقی می‌نمود.<sup>۵</sup> بعدها از نیمه قرن بیستم، اکثر نحله‌های توسعه (ارتدوکس و رادیکال و پسا آنها)، عمدتاً اساس متافیزیکی یا اسطوره‌ای/الاهیاتی توسعه را فراموش یا فرعی ساختند. در برابر این سیطره عام جریان فیزیکالیستی توسعه، از اواخر دهه ۱۹۷۰ چند تحقیق غالباً مشورتی با عنوان «الاهیات توسعه» توسط رنتورف (۱۹۶۹)، دان (۱۹۷۰)، آلزگی و فلیک (۱۹۷۱)، بوئر (۱۹۷۰) و آروالو (۱۹۷۱) انجام شد که چند جهت‌گیری اصلی داشت. نخست، توسعه از دید کتاب مقدس، معیارهای خداوند برای توسعه و عقاید کلامی شورای جهانی کلیساها نسبت به امر توسعه را بازتاب می‌داد. دوم، بر سرنوشت ایمان در عصر توسعه و چالش‌های توسعه جهانی برای موقعیت کلیسا معطوف بود. سوم، بر جستجوی راه‌حلهایی برای معضلات اجتماعی و سیاسی انسان در جهان معاصر و تلقی الاهیات امید مسیحی به مثابه تکیه‌گاهی برای امر توسعه تأکید می‌نمود. چهارم، به طرح یک گفتمان مذهبی توسعه اجتماعی، نفی تبعیض، حیات معناگرا، مهر و عشق مینوی توجه داشت. پنجم، الاهیات و رفاه اجتماعی، فقر جهانی و

<sup>۱</sup>- در اینجا، «ریاضیات» و «الاهیات» را در وجه استعاری به کار برده‌ام و هر یک، شامل مفاهیم هم‌خانواده متنوع خود است. بر این اساس، استعاره ریاضیات شامل علم/عقل مدرن، پوزیتیویسم، ساینتیسیسم، فیزیکالیسم، فاهمه و امثال آن است و در مقابل، استعاره الاهیات نیز، منظومه‌ای از دین، ایمان و شهود گرفته تا اسطوره، عرفان، احساس و حتی عواطف را در بر می‌گیرد. (در رابطه با تاریخ نزاع ریاضیات و الاهیات ر.ک.؛ درپیر ۱۸۷۴؛ بروک و نامبرز ۲۰۱۱؛ داووز ۲۰۱۵؛ اکلاند ۲۰۱۰).

<sup>۲</sup>- (در باب دعاوی حقیقت‌مندی در ریاضیات و الاهیات ر.ک.؛ همپل ۱۹۴۵؛ فورد ۲۰۰۰؛ بارکر ۱۳۴۹؛ لاکوست ۱۳۸۹).

<sup>۳</sup>- (در مورد برخی مجادلات فکری در باب خدا، انسان و... ر.ک.؛ لویوت ۱۳۸۶؛ فراست ۱۳۸۷؛ کلوکسکو ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰).

<sup>۴</sup>- دوگانه آپولونی و دیونوسوسی را از «زایش تراژدی از موسیقی» نیچه گرفته‌ام. دیونوسوس در اساطیر یونان باستان، ایزد پریشان‌عنصری، باروری، وجد و شغف و در مقابل، آپولون خدای نظم، سامان و رویای شکل دادن مجدد به زندگی است. از دید نیچه، تراژدی در پیوند این دو تولد می‌یابد. بعدها مفاهیم آپولونی و دیونوسوسی توسط روث بندیکت، جیمز کلیفورد و برخی دیگر استفاده شد (ر.ک.؛ نیچه ۱۳۷۷: ۵۴-۲۵؛ استرن ۱۳۸۷؛ اسپینکز ۱۳۸۸؛ بندیکت ۱۹۳۴).

<sup>۵</sup>- برخلاف این برداشت وبر (۱۳۷۱)، در اینجا بر امکان خروج هر چند دشوار دستگاه‌های الاهیاتی مختلف از وضعیت آپوریا و حرکت سوی توسعه (در صورت کاتارسیس متهوّرانه جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی) تأکید نمودم.

همراهی با فقرا در فرایند توسعه، و مسئله اعانه و سخاوت را ترویج می نمود. ششم، بر بی‌قدرتی اکثر جمعیت جهان، همبستگی، و وحدت کلیساها در جهان تاکید داشت.<sup>۱</sup> بدین جهت، اغلب این آثار با برداشتی خاص از الاهیات توسعه، به جای توسعه ای نمودن الاهیات درصدد الاهیاتی کردن توسعه بوده و به دلیل مسیحت‌گرایی و شعارگونگی متکلمانه، نه تنها اهمیت و بازتابی در ادبیات قرن بیستمی توسعه نیافتند که نویسندگان آن نیز، هرگز در زمره محققان اصلی توسعه تلقی نشدند.<sup>۲</sup> به تدریج، در قرن بیست و یکم مطالعاتی جدید در باب نسبت الاهیات و امر توسعه آغاز و برخی چون کلیفورد (۲۰۱۰) به «الاهیات و توسعه بین‌الملل»، و فونهورز (۲۰۱۰) به مسئله مهم و کلاسیک «اسطوره زدایی از الاهیات» پرداختند. با این حال، به رغم وجود این گونه مطالعات سودمند اما تک افتاده، الاهیات توسعه همچنان فاقد هویت معرفتی مستقل به مثابه یک سنت، فقیر از نظر غنای درونی، و نارس به لحاظ رهیافت و روش باقی مانده است. با این برداشت، در این مقاله کوشیده‌ام تا با تعریفی متفاوت و رهیافتی نو، شرایط امکان تأسیس یک سنت الاهیات توسعه و امکانات خاص آن را واکاوی کنم.<sup>۳</sup> پرسش محوری آن است که «نسبت اسطوره/الاهیات با امر توسعه و شرایط وجودی الاهیات توسعه چیست؟». در اینجا، سه استدلال اصلی دارم:

**نخست آنکه؛** در جریان تلاش دائمی انسان برای دستیابی به یک وضعیت زیستی ممکن بهتر در جهان، عقل ریاضی قادر نیست به تنهایی و در آزادی مطلق «معنا، حقیقت و روش این زیست ممکن بهتر» را تعیین کند، چرا که جهان اسطوره/الاهیات به مثابه نوعی جهان مُثلی، در ذات خود حامل سخت‌ترین ضابطه‌های پیشینی در تعیین حقیقت، معنا و روش زیست ممکن بهتر در جهان است. در واقع، تصور انسان از وضعیت زیستی ممکن بهتر، در درجه نخست، رونوشتی از ایده‌های زیستی ایده‌آلی است که در جهان مُثلی اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در هر جامعه پیشاپیش وجود دارد.<sup>۴</sup> بدین سان، تعریف انسان از مقولات مهم زیستی چون «سعادت و

۱- (برای نمونه ر.ک؛ بوک و پلاتزی فن هوفل ۲۰۱۶)

۲- برای نمونه در متون تئوریک توسعه مانند آثار کیچینگ (۱۹۸۲)، پرستون (۱۹۸۲ و ۱۹۸۵)، روکس بوروگ (۱۹۷۹)، زاکس (۱۹۹۲)، رابرتس و همکاران (۱۹۹۵)، پیت و هارتویک (۲۰۱۵)، نمی‌توان نام و نشانی از الاهیات توسعه آنها یافت.

۳- مفهوم «شرایط امکان» را کانت در قالب «شرایط امکان معرفت چیست؟» مطرح و با این پرسش کوشید تا عصر خود را از اعصار پیش متمایز کند. بعدها، گادامر از این پرسش کانتی استفاده نمود اما با جایگزین کردن واژه «فهم» به جای «معرفت»، این سوال را مطرح ساخت که «شرایط امکان فهم چیست؟». در اینجا، از مفهوم «شرایط امکان»، برای تحقیق در تأسیس سنت الاهیات توسعه و گسست از ادبیات ریاضیات توسعه استفاده کرده‌ام. (در باره مفهوم شرایط امکان، ر.ک؛ شرت ۱۳۸۷: ۱۲۴)

۴- در اینجا از نظریه مُثلی افلاطون استفاده نموده‌ام؛ با این تفاوت که اولاً؛ در جهان مُثلی افلاطونی حقایق، ثابت فرض شده و مُثلی همواره کامل، دگرگون‌ناپذیر و غیر قابل زوال‌اند، در صورتی که در این مقاله، حقایق جهان مُثلی اسطوره‌ای/الاهیاتی ثابت تلقی نشده و طی زمان، هر چند به کندی و دشواری، در تغییر دایمی‌اند. بر همین اساس، الگوی زیست ممکن در جهان، واحد و ثابت بوده و در معرض شمار نامعینی از تفاسیر اسطوره‌ای/الاهیاتی قرار دارد. ثانیاً؛ در نظریه افلاطون، مثل خارج از زمان و مکان و در همه زمانها و مکانها یکسانند؛ در صورتی که در اینجا، هر جامعه جهان مثل اسطوره‌ای/الاهیاتی خاص خود را دارد و این جهان مثلی در هر جامعه وابسته به زمینه و تاریخ آن جامعه است. ثالثاً؛ در نظریه افلاطون، ورود به جهان مُثلی در انحصار فیلسوف است؛ اما در اینجا، جهان مُثلی اسطوره‌ای/الاهیاتی نوعی جهان تاریخی، ناتاب و کثرت‌مند فرض می‌شود که اهل تحقیق عمیق قادرند با ورود، فهم و کاتارسیس دایمی آن، سامان زندگی انسان در جهان را بازآفرینی و بهبود بخشند. (در

شقاوت، فضیلت و رذیلت، خیر و شر، رنج و لذت» و نظایر آن در هر جامعه، بدواً سایه‌ای از صور زیستی ایده‌آل تصویر شده در جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در تاریخ آن جامعه است که به نحو تاریخی، در ذهن خودآگاه و ناخودآگاه انسان در جامعه برساخته شده است. اندیشه و اراده انسان و فراتر از آن، عاطفه، خیال، حساسیت و احساس او در جهان و زندگی روزمره به شدت با همین جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی و آگاهی/روح ساری در آن، در هم تنیده شده است. فرد این صور زیستی اسطوره‌ای/الاهیاتی را با الگوهای عقلی/ریاضی زیست ممکن بهتر در می‌آمیزد و بدین سان، طرح نهایی زیست ممکن بهتر را تهیه و در زندگی خود به کار می‌بندد. به این ترتیب، هر طرح زیستی عقلی/ریاضی در صورت تضاد با انضباط اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در هر جامعه، حتی در صورت فرمان عقل ریاضی، قاطعانه توسط پیش ساختار اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در جامعه محدود می‌شود.<sup>۱</sup> بدین سان، شالوده اندیشه توسعه نه تنها استقلالی از اسطوره/الاهیات ندارد بلکه فراتر از آن، وضعیت کنونی حیات انسان در هر جامعه، نخست باید در ارتباط با ساختار زیرین معرفت اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در تاریخ همان جامعه جستجو و فهم شود. بنابراین، «اسطوره/الاهیات به مثابه متافیزیک توسعه» بر «ریاضیات به مثابه فیزیک توسعه» اولویت دارد.

**دوم؛** ریشه انحطاط یک جامعه در درجه نخست در ابتلاء جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در تاریخ آن جامعه به «آپوریا»<sup>۲</sup> است. با آپوریاتیک شدن این جهان مُثُل، دوره‌ای از حیرت، پریشانی، تشّت و سرگشتگی ناتمام در تعیین حقیقت، معنا و روش یک زیست ممکن بهتر در آن جامعه آغاز و با تداوم این وضعیت آپوریاتیک، یأس و رنج همگانی می‌شود. **سوم؛** آنگاه که حیرت و یأس عمومی در پیشبرد جریان توسعه در یک جامعه روی می‌دهد؛ بازگشت به اسطوره/الاهیات و تلاش متهورانه برای «فهم آپوریاهای بنیادی و بزرگ جهان مُثُل

باب نظریه مُثُل افلاطون ر.ک؛ افلاطون ۱۳۶۰؛ کاپلستون ۱۳۸۸: ۲۳۸-۱۹۳؛ استیس ۱۳۸۵: ۱۹۸-۱۷۷؛ فراست ۱۳۸۷؛ ضمیران ۱۳۹۲: ۶۵-۵۵

<sup>۱</sup> - در هایدگر، هیچ مفهومی بدون پیش مفهوم و هیچ فهمی بدون پیش فهم نیست. به زعم وی، هر فهمی متکی بر «پیش ساختار فهم» است. هایدگر مسئله پیش فهم را در درس‌گفتارهای ۱۹۱۹ مطرح کرد. بعدها در دروس ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۴، اجزاء پیش ساختار فهم را با طرح سه جزء «پیش‌داشت» (Vorable)، «پیش‌نگرش» (Vorsicht) و «پیش‌برداشت» (Vorgriff) کامل کرد. اما شکل دقیق آنها در هستی و زمان آمده است. در اینجا، با استفاده از مفهوم پیش ساختار کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه جستجوی امر توسعه در هر جامعه، خارج از فهم پیش ساختار اسطوره‌ای / الاهیاتی مسلط در تاریخ آن جامعه ممکن نیست (در باب مقوله پیش ساختار و اجزاء سه‌گانه آن، ر.ک؛ هایدگر ۱۳۹۴: ۳۷۸-۳۶۷؛ احمدی ۱۳۸۲: ۴۴۰-۴۲۰).

<sup>۲</sup> - Aporia اصطلاحی است در بلاغت یونانی دال بر مسئله‌ای که حل آن به خاطر وجود تناقضی در خود موضوع یا در مفهوم آن دشوار است. ارسطو در کتاب سوم متافیزیک یا بتا، آپوریا را به مثابه «برابری میان استنتاج‌های متناقض» تعریف کرده و به انواع آن پرداخته است. به این ترتیب، آپوریا به مثابه پرسش حل‌نشده‌ی، بن‌بست، وضعیت حیرت‌زایی، سرگشتگی، گذرناپذیری و مسائل دشواری است که تفکر درباره آن منجر به تناقضاتی می‌شود که از ذات خود موضوع بر می‌خیزد و لذا برای نفی یا اثبات آن نمی‌توان دلایل موجه اقامه کرد. آپوریا در تفکر پسا هگلی بار دیگر مطرح شد و این احیاء بدین خاطر بود که این مفهوم نشانگر تضاد/تناقض بدون در برداشتن یک ترفیع دیالکتیکی آتی است. بعدها هایدگر، دریدا و برخی دیگر از آپوریا در برداشت‌های مختلفی استفاده نمودند. در اینجا، از تعریف ارسطویی آپوریا بهره برده‌ام اما بر خلاف برداشت ارسطویی، بر امکان خروج از آپوریا از طریق کاتارسیس متهورانه تاکید نمودم. (در باب معانی آپوریا ر.ک؛ ارسطو ۱۳۶۶: ۹۷-۵۷؛ رویل ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۴۹؛ بین ۱۳۸۲: ۲۷۴ و ۵۳).

اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در تاریخ آن جامعه» و «آغاز کاتارسیس سراسری این جهان مُثلی»، اولین گام ضروری ممکن برای تحرک و حرکت جامعه به سوی غایت «آتاراکسیا/یوپوریا»<sup>۱</sup> (آرامش/زندگی شادمانه) و بسط چهار پایه اصلی آن یعنی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر» در آن جامعه است. بدین سان، بدون آمادگی و عمل قهرمانانه برای کاتارسیس یا پالایش جهان مُثلی اسطوره‌ای/الاهیاتی و رفع آپوریاها از آن، حلّ معمّای انحطاط، یأس و رنج یک جامعه، همچنان در تعلیق باقی خواهد ماند.

مقاله سه بخش دارد. در بخش اول، نحوه نگاه به امر توسعه در دو گانه «ریاضیات توسعه» و «الاهیات توسعه» گونه‌بندی شده است. در بخش دوم، ماهیت معرفتی ریاضیات توسعه و نارسایی‌های ذاتی آن تبیین گردیده و در بخش سوم و پایانی، نیاز ادبیات قرن بیست و یکمی توسعه به یک روح متفاوتی تازه و بالأخص شرایط امکان تأسیس یک سنت الاهیات توسعه و امکانات خاص آن شرح داده شده است.

## ۲- «ریاضیات توسعه» و «الاهیات توسعه»: به سوی یک گونه‌بندی نو

اگر تاریخ ذهنیت توسعه را «تاریخ جستجوی یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان» تعریف کنیم، با این برداشت، ذهنیت توسعه را نمی‌توان پدیداری خلق الساعه در یک لحظه خاص از تاریخ حیات بشر یعنی «مدرنیته» دانست، بلکه ازلیت و دیرینگی تاریخی داشته و حاصل فرآیندهای تاریخی نامنظم و بالأخص فرآورده پنج عنصر «غریزه بقا و بهزیستی، تصادف، اسطوره، الاهیات و عقل مدرن» بوده و هست.<sup>۲</sup> در میان این عناصر اصلی پنج‌گانه، تاثیر اسطوره و الاهیات بنیانی‌تر است، چرا که اولاً دین، جادو، توتّم، تابو و اسطوره، تار و پود اولیه روح و آگاهی انسان در تاریخ را بر ساخته<sup>۳</sup> و ثانیاً زندگی انسان پیش از آنکه بر پایه عقل ریاضی استوار شود، عمیقاً با نظام نمادها و فرآیندهای نمادین اسطوره‌ای/الاهیاتی گره خورده و مناسکی مانند دعا، قربانی و سماع، همچنان مؤلّد و سلسله جُنبان قدرت، اوتوریت و معنا در

<sup>۱</sup> - اوپوریا یا یوپوریا (Euporia) در اصل از الاهیگان هورانه (Horae) یا الاهیگان نظم طبیعی فصول، زمان طبیعی، عدالت طبیعی، چرخه و تناوب طبیعی در اساطیر یونان بود. آگامین، یوپوریا را به معنای وفور نعمت، غنا و نیک‌بختی در مقابل آپوریای دریدا قرار داده و استفاده آگامین از این واژه، عمدتاً در قالب نظریه سیاسی/اخلاقی او، و مبتنی بر این پیش‌فرض فلسفی است که سیاست باید بر شالوده سعادت و نیک‌بختی انسان یا همان «زندگی شادمانه» استوار باشد. من در اینجا، تعریف یوپوریا به مثابه زندگی شادمانه را از آگامین گرفته‌ام، اما در ادامه، اولاً، آتاراکسیا (آرامش) را بر یوپوریا (زندگی شادمانه) مقدم دانسته‌ام. ثانیاً، آتاراکسیا و یوپوریا را یک زوج مفهومی غیر قابل تفکیک از هم، در نظر گرفته‌ام. ثالثاً، تحقق آتاراکسیا/یوپوریا در جامعه را منوط به کاتارسیس یا پالایش جهان مُثلی اسطوره‌ای/الاهیاتی و بسط چهار غایت «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» برای بیشترین تعداد اعضای جامعه تلقی نموده‌ام (درباره برداشت آگامین از یوپوریا ر.ک؛ ایمانی بی تا و در باب معنای آتاراکسیا در یونان باستان و سابقه آن در مکتب رواقی و اپیکوری ر.ک؛ کلوسکو ۱۳۸۹: ۳۲۶-۳۲۲)

<sup>۲</sup> - عناصر زیربنایی سازنده تاریخ ذهنیت توسعه و نیروی حرکت‌دهنده آن در مقاله «بازی تمایز و تضاد» آمده است (ر.ک؛ ستاری ۱۳۹۴: ۹۷-۸۱).

<sup>۳</sup> - کاسیرر در جلد دوم فلسفه صورت‌های سمبلیک به خصلت آگاهی اسطوره‌ای از شیء و جهت‌گیری آن پرداخته است (ر.ک؛ کاسیرر ۱۳۷۸: ۱۳۸-۷۹).

زندگی روزمره اند.<sup>۱</sup> این مقولات اسطوره‌ای/الاهیاتی فراتر از هر عامل دیگری در تاریخ، منشأ وحدت روحی و قوام اخلاقی جوامع بوده و با نفی آنها، زندگی روح و معنای خود را از دست می‌دهد.<sup>۲</sup>

حال اگر از منظری کلی، عقل/علم مدرن را در ذیل استعاره «ریاضیات» و اسطوره/الاهیات را در ذیل استعاره «الاهیات» قرار دهیم،<sup>۳</sup> آنگاه آشکار است که این دو بر اثر ماهیت معرفتی متعارض خود، همواره در نزاعی دائمی در تاریخ معرفت به سر برده اند. نخست، به این جهت که مقولات اسطوره‌ای/الاهیاتی خصلتی پیشینی یا پیشاتجربی داشته و به تعبیر ژیلسونی، ما آنها را از اشیاء و امور بدست نمی‌آوریم بلکه بر اشیاء و امور تحمیل می‌کنیم. دوم، به این دلیل که برخلاف ریاضیات که به نحو مکانیستی از بیرون، آگاهی فرد را هدایت می‌کند؛ اسطوره/الاهیات از درون، این کار تاریخی را به انجام می‌رساند. سوم، به این جهت که اسطوره/الاهیات به شدت وابسته به زمینه و زمانه بوده و در عمل نمی‌تواند ماهیتی ثابت در تاریخ و بیرون از مکان داشته باشد اما ریاضیات ذاتاً میل به فرازمانی و فرامکانی کردن براهین آهین خود دارد. و چهارم، به این خاطر که اسطوره/الاهیات از حیث ماهیت و حدود شناسایی، تصاویری متنوع از حقیقت به دست می‌دهد؛ حال آن که قواعد ریاضیاتی در همه اذهان بر اشیاء واحد به شیوه واحد دلالت دارند.<sup>۴</sup> در نتیجه، برخلاف گرایش ذاتی ریاضیات به قطعیت و انسجام درونی، قلمرو آگاهی اسطوره‌ای/الاهیاتی همواره آشفته و متناقض است.<sup>۵</sup> من با استفاده از همین ماهیت معرفتی متعارض ریاضیات و الاهیات، در ادامه نحوه نگاه به امر توسعه را در دو سنت بزرگ «ریاضیات توسعه» و «الاهیات توسعه» گونه‌بندی و از هم متمایز نموده‌ام.

<sup>۱</sup> - بسیاری به وجوه انسان‌شناختی اسطوره/الاهیات و نسبت این دو با قدرت، اوتوریت و معنا در زندگی روزمره پرداخته‌اند. (ر.ک؛ لوی استروس ۱۳۷۶ و ۱۳۸۶؛ فروید ۱۳۴۹ و ۱۳۴۰؛ الیاده ۱۳۶۲ و ۱۳۷۶؛ باستید ۱۳۷۰؛ بالاندیه ۱۳۷۴؛ کمبل ۱۳۷۷؛ فریزر ۱۳۸۳؛ یونگ ۱۳۸۶).

<sup>۲</sup> - در این زمینه مطالعات مهمی صورت گرفته است (برای نمونه ر.ک؛ کمبل ۱۳۷۷؛ بالاندیه ۱۳۷۴).

<sup>۳</sup> - در اینجا، دلیل اصلی قرار دادن اسطوره و الاهیات در ذیل استعاره کلی «الاهیات» آن است که بسیاری از اساطیر ماهیتی الاهیاتی/ایمانی داشته و ناظر بر امور رازگونه قدسی مانند تاریخ مینوی، منشأ جهان، عروج، جاودانگی، روح، رستاخیز، اهریمن، و نظایر آن است. این وجه را می‌توان در آثار دورکم (۱۳۸۳)، کاسیرر (۱۳۷۸)، الیاده (۱۳۷۶)، فریزر (۱۳۸۳)، روزنبرگ (۱۳۷۹)، مک کال (۱۳۷۳ و ۱۳۸۵)، ژیران (۱۳۷۵)، روتون (۱۳۸۷)، گرین (۱۳۶۶)، برن (۱۳۸۱)، کوپ (۱۳۸۴) و همیلتون (۱۳۷۶) باز یافت.

<sup>۴</sup> - به تعبیر ژیلسون، مقولات الاهیاتی نه تنها مأخوذ از تجربه نیستند بلکه به تجربه تحقق می‌بخشد. (ر.ک؛ ژیلسون ۱۳۸۹: ۱۸۱-۱۸۰ و ۶۲).

<sup>۵</sup> - (در رابطه با ساختار ایمان و علم ر.ک؛ پلکینگ هورن ۲۰۰۰).

### ۳- ریاضیات توسعه؛ سنتی غالب در جامعه‌شناسی توسعه

در اینجا، مراد از ریاضیات توسعه رهیافتی با سه پایه است. نخست آنکه، ریاضیات توسعه در تعیین مسیر، محتوا و فرم توسعه (مستقیم یا غیرمستقیم) بر رئالیزم هستی/شناخت‌شناسانه تکیه دارد.<sup>۱</sup> دوّم آنکه، در این سنت نیرویی که جامعه را به تحرک و حرکت بزرگ وا می‌دارد، عقل/علم ریاضی بوده و ریاضیات توسعه هر آنچه را که با ضابطه‌های سخت و ثابت آن در تعارض باشد، نادیده انگاشته و نفی، طرد یا کم‌اهمیت می‌سازد. در نتیجه، ریاضیات توسعه با نگاهی بدبینانه به امر متافیزیکی، نقش اسطوره و الاهیات را در فرآیند توسعه به حالت تعلیق در می‌آورد. سوّم آنکه، زبان ریاضیات توسعه، شفاف و قضایای آن خصلتی قانونمند داشته و به صورتی خطی یا شبه‌خطی، از تعداد محدودی اصول موضوعه، قضایای جهان‌شمولی درباره روش و نظریه توسعه استنتاج می‌شود.<sup>۲</sup> در نتیجه، غایت ریاضیات توسعه، استخراج قوانین عام توسعه‌یافتگی (در نظریات ارتدوکسی توسعه) و قوانین عام توسعه‌نیافتگی یا کم توسعه‌یافتگی (در نظریات رادیکالی آن) است.

با این سه معیار، بخش عمده ادبیات معاصر توسعه را باید درون سنت «ریاضیات توسعه» جای داد چرا که اسطوره و الاهیات در آن غایب بزرگ است. برای آشکار ساختن این غیبت، باید از دهه‌های آغازین قرن بیستم بویژه دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ آغاز کرد که جریان ارتدوکسی مدرنیزاسیون سیطره عام داشت. در این جریان مسلط و از آن جمله، در مکتب توسعه سیاسی بایندر و همکاران؛ نظریات رشد اقتصادی روستو و شومپیتر؛ ادبیات نوسازی اجتماعی هوزلیتز، لوی، آیزنشتاد، مور، اسملسر؛ و تاحلای در متون نوسازی روائشناختی مک کلند، راجرز و هیگن، روح غالباً ریاضیاتی حاکم بود. مباحث این ارتدوکسها عمدتاً پیرامون دموکراسی، مشارکت پلورال، نظام چند حزبی، سیاست رقابتی، اقتصاد بازار، صنعتی‌شدن، آموزش، توسعه نهادهای دموکراتیک، جمعیت، شهرنشینی، تحرک اجتماعی بالا، ملت‌سازی و نظایر آن بود. اینان با تکیه بر فیزیکالیسم قرن بیستم، جنبش رفتاری و اصول کارکردگرایی ساختاری (مانند تعادل، نظم، انسجام، یکپارچگی، کلیت و ثبات)، الگو و مراحل نوسازی جوامع را خطی فرض نموده و از مدل‌های تبیین تعمیم‌گرا (*nomothetic*) پیروی می‌کردند. نتایج حاصله نیز چونان قوانین ثابت توسعه تلقی می‌شد که باید به نحوی مطلق توسط جوامع توسعه‌نیافته دنبال شود.<sup>۳</sup> این یونیورسالیسم باعث شد تا از اواخر دهه ۱۹۶۰ نظریات ارتدوکس مدرنیزاسیون از سوی

<sup>۱</sup> در رئالیسم هستی/شناخت‌شناسانه جهان ساختاری مستقل از ذهن انسان است (ر.ک؛ ستاری ۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۳۹).

<sup>۲</sup> (در بسیاری از متون تئوریک توسعه، این ماهیت خطی و جهان‌شمول‌گرایی نظریات عام توسعه نقد شده است. برای نمونه ر.ک؛ کیچینگ ۱۹۸۲؛ هاینس ۲۰۰۵؛ پیت و هارتویک ۱۹۹۹).

<sup>۳</sup> (برای مطالعه بیشتر در این زمینه و مآخذ مرتبط با آن ر.ک؛ ستاری ۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۳۹؛ چنری و سیرکوبین ۱۹۷۵).

هولت، ترنر، کسِلْمَن، کِلْمَنْت داد، میلز، دیوب، بودنهايمر، آقا و خانم رودلف، آيزنشتاد، بنوری، گسفیلد و برخی دیگر مورد انتقاد قرار گیرد. از دید منتقدین، نظریات ارتدوکس مدرنیزاسیون از یکسو فردیت تاریخی و شرایط ساختاری خاص جوامع غربی و جوامع غیرغربی را نادیده می‌گرفتند و از سوی دیگر، از آنجا که خواهان تحول روحیات فردی و اجتماعی جوامع توسعه نیافته بر پایه هنجارها و ارزشهای غربی بودند؛ لذا ماهیتی ایدئولوژیک و قوم مدارانه داشتند. در نتیجه، از دهه ۱۹۷۰ زمینه برای بازسازی و ظهور نظریات پسارتردوکسی مدرنیزاسیون توسط برخی چون اینگلهارت، دیویس، وانگ، بنوعزیزی و هانتینگتون هموار شد. با وجود این، در نگرش‌های تجدیدنظرطلبانه مدرنیزاسیون نیز با وجود اهمیت‌یابی امر فرهنگی، اسطوره و الاهیات، موضوعیت عام و محوری نیافت.<sup>۱</sup> به مرور، با ورود به دهه ۱۹۷۰ نظریات رادیکال وابستگی ظاهر شد و این پارادایم انتقادی، حول سه گرایش تئوریک متداخل یعنی «توسعه سرمایه‌داری در مرکز و کم توسعه‌یافتگی در پیرامون»، «توسعه نابرابر» و «توسعه ناهمگون» شکل گرفت. مباحث اصلی آن نیز بر «امپریالیسم، کم توسعه‌یافتگی، وابستگی، نفوذ خارجی، عقب‌انداختگی پیرامون و انحصارات سرمایه‌دارانه» تمرکز داشت. در همین چارچوب بود که فرانک به مسئله توسعه توسعه‌نیافتگی پرداخت؛ کیت گریفین و والتر رادنی تحلیل‌های مشابهی درباره کم توسعه‌یافتگی آمریکای لاتین و آفریقا ارائه دادند؛ آرگیری امانوئل و سمیر امین به نقد نظام جهانی سرمایه‌داری و مسائل مربوط به توسعه نابرابر پرداختند؛ بری بلوستون نظریه توسعه ناهمگون را صورت‌بندی کرد؛ الیو خاگواربیه نظریه توسعه ملکی مستقل را ارائه داد؛ پل باران و پل سوئیزی و هری مگداف نظریه سرمایه‌داری انحصاری بین‌المللی را طرح کردند؛ دوس سانتوس و اسوالدو سونکل به بسط نظریه وابستگی و نووابستگی پرداختند؛ هیلفردینگ نظریه سرمایه‌داری، و فرناندو کاردوسو نظریه وابستگی ساختاری و سرمایه‌داری وابسته را ارائه داد؛ لنین، آنیبال کیخانو و روئی مارو مارینی نظریه امپریالیسم، خرده‌امپریالیسم و وابستگی را مطرح نمودند و یوهان گالتونگ نظریه ساختاری امپریالیسم را صورت‌بندی کرد. اما کماکان نقش اسطوره و الاهیات در توسعه‌نیافتگی و کم توسعه‌یافتگی جوامع، مورد توجه محققان مکتب وابستگی قرار نگرفت. مضافاً آنکه منتقدانی چون فاگن، پتراس، تریمبرگر، پورتنس و وارن مکتب وابستگی را اساساً «فاقد منزلت علمی»، «انتزاعی» و «تعمیم‌گرا» معرفی کردند، چرا که اولاً در طرح یک الگوی عام وابستگی برای جهان سوم، همه مناطق پیرامونی را یکسان می‌پنداشت و با استفاده از یک رویکرد قیاسی در مطالعات موردی و ملکی، می‌کوشید تا این

<sup>۱</sup> - اگرچه برخی از مطالعات پسارتردوکس مدرنیزاسیون (مانند تحقیق وانگ در باب نقش مذهب ژاپنی در توسعه این کشور) به بررسی نسبت الاهیات و امر توسعه پرداخته است، اما اینگونه آثار را به دلیل تمرکز صرف آنها بر توصیف تاریخی ماهیت و ساختار یک مذهب (ژاپنی)، و شرح آثار آن در توسعه اقتصادی یک جامعه (ژاپن)، باید پژوهشهای توصیفی ایستا تلقی نمود. این آثار چندان در درون تعریف ما از «الاهیات توسعه» (که در ادامه مقاله ارائه شده) نمی‌گنجد (در رابطه با مطالعه وانگ در باب نقش مذهب توکوگاوا، رک: سو ۱۳۸۰).



مطالعات را با آنچه بطور منطقی طبق الگوی وابستگی انتظار می‌رفت، تطبیق دهند؛ و ثانیاً در مطالعات سنتی وابستگی، کمتر می‌توان تلاشی جدی برای بررسی توسعه کشورهای جهان سوم در یک مقطع تاریخی خاص و مشخص پیدا کرد و از آنجا که در این ادبیات، وابستگی به عنوان پدیده جهانی مورد بررسی قرار می‌گرفت، بنابراین تحلیل تنوع‌ات ملی اساساً جایگاه چندانی در آن نداشت. در پاسخ به این انتقادات گسترده، نظریه‌پردازان نووابستگی همچون گیلرمو اودانل، فرناندو کاردوزو و توماس گلد، وابستگی را نه «یک فرآیند عام، خارجی و صرفاً اقتصادی» که «فرآیندی خاص، تاریخی، داخلی و سیاسی اجتماعی» نیز تلقی کردند که حتی گاهی می‌تواند به توسعه برخی جوامع پیرامونی منجر شود. با وجود تمام این بازسازی‌ها، کماکان اسطوره و الاهیات در ادبیات نووابستگی نیز مورد توجه نبود. در همان دهه (۱۹۷۰)، متأثر از ادبیات وابستگی و مکتب فرانسوی آنال، نظریه «نظام جهانی» والراشتاین ظاهر شد و به کلیت نظام جهانی در سه لایه مرکز، نیمه پیرامون و پیرامون و نحوه تغییرات آن پرداخت. به تدریج، از اواخر این دهه با افزایش انتقادات، محققین نظام جهانی به اصلاح مفروضات اصلی خود پرداختند و در روایت اصلاح شده، مفهوم نظام جهانی به جای «یک واقعیت شیء‌گونه» به عنوان «یک ابزار تحقیقاتی صرف» در نظر گرفته شد. آنها همچنین توجه خود را به هر دو سطح تحلیل ملی و جهانی (نه فقط سطح تحلیل جهانی) معطوف ساختند و تحلیل‌های طبقاتی به مثابه مکمل تحلیل اقشار اجتماعی به آن اضافه گردید. با این بازسازی‌ها، نحله «مطالعات ملی در پارادایم نظام جهانی» شکل گرفت اما با این حال، نه در برداشت سنتی و نه در روایت جدید از نظریه نظام جهانی، اسطوره و الاهیات حتی به مفهومی حاشیه‌ای نیز تبدیل نشد.<sup>۱</sup>

از دهه ۱۹۸۰ به بعد، پنج موج تئوریک فراگیر دیگر در ادبیات معاصر توسعه ظاهر شد. **موج اول** نظریات دولت توسعه‌خواه جانسون، لفت ویچ، ایوانس، چانگ و وید. **موج دوم** ظهور روایت نئولیبرالی توسعه در قالب اجماع واشنگتن و تحت تاثیر مکتب شیکاگو با تاکید بر ضابطه‌هایی چون مقررات‌زدایی، انضباط مالی، تخصیص بهینه اولویت هزینه‌های عمومی، اصلاح نظام مالیات‌ستانی، آزاد کردن بازار سرمایه، نرخ مبادله رقابتی، آزادسازی تجاری/مالی و رفع موانع سرمایه‌گذاری خارجی در داخل، خصوصی‌سازی و تبدیل دخالت دولت به نظارت دولت و حقوق‌داری. **موج سوم** ظهور ادبیات پساواشنگتنی توسعه در پی ناکارآمدی اجماع واشنگتن و ناکامی برنامه تعدیل ساختاری در شرق اروپا، آفریقا، آمریکای لاتین، جنوب آسیا. **موج چهارم** ظهور «اجماع پکن» به مثابه الگوی چینی توسعه حاوی دو اصل متعارض «انبساط اقتصادی و انقباض سیاسی». و **موج پنجم** ظهور ادبیات پساتوسعه یا ضد توسعه با آثار کسانی

۱- (ر.ک: ستاری ۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۳۹)

چون آرتور اسکوبار، سرژ لاتوشه، ولفگانگ زاکس، ایوان ایلچ، فرگوسن، رهنما، باتری و برخی دیگر عموماً تحت تاثیر آراء پسا‌ساختارگرا/پست مدرن.<sup>۱</sup>

اساساً هر چه به دوران متأخر نزدیک می‌شویم؛ از یکسو به جای مدل تک خطی توسعه بر مدل‌های چندخطی توسعه (متناسب با شرایط تاریخی/ساختاری هر جامعه) تاکید می‌شود و از سوی دیگر، به جای تمرکز حاداً ارتدوکسی و رادیکالی بر اهمیت انباشت سرمایه مالی و نقش ترتیبات نهادی، به تدریج میان توسعه و فرهنگ نسبتی نیرومند برقرار می‌گردد. در این ضمن، عناصری چون نظام ارزش‌ها، همکاری، مشارکت، سرمایه اجتماعی و سرمایه انسانی، مقدمه ضروری افزایش قابلیت پیگیری اهداف توسعه در جامعه تلقی می‌شوند.<sup>۲</sup> با این حال، به رغم موقعیت‌یابی امر فرهنگی، نقش اسطوره/الاهیات در ادبیات متأخر توسعه، چندان محوری نبوده و ریاضیات توسعه هنوز همچنان سیطره عام دارد.<sup>۳</sup>

#### ۴- محدودیتهای ذاتی سنت «ریاضیات توسعه»

ریاضیات توسعه با وجود سیطره و سودمندی، از سه جهت نارساست. نخست آنکه، حامل تفکر تکنیکی متصلب و محافظه‌کار است، چرا که بر اثر گسست چشمگیر از متافیزیک ساری و جاری در تاریخ حیات یک جامعه، قادر نیست از حدود قواعد شبه ریاضیاتی فراتر رفته و اهمیت تاریخی معرفت پیش‌ساخته اسطوره‌ای/الاهیاتی را در فرآیند توسعه جوامع درک نماید. بدین‌سان ریاضیات توسعه فاقد امکانات معرفتی کافی برای تحقق امر توسعه (به مثابه وضعیّت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان) است. دوم آنکه، حتی اگر موقتاً تجربه جوامع مدرن را به مثابه الگوی نهایی توسعه بپذیریم، آنچه در تاریخ واقعی توسعه این جوامع رخ داده، امتزاجی از نقش عناصر متافیزیکی (اسطوره/الاهیات) و فیزیکی (عقل/علم مدرن) بوده است.<sup>۴</sup> با وجود این، سنت ریاضیات توسعه به جای آغاز از مقولات پیشاتجربی، عمدتاً اصل توسعه و اصول اساسی آن را از عناصر تجربی و گاه از انتزاع غیرتاریخی أخذ نموده<sup>۵</sup> و این تقلیل‌گرایی، تحریف تاریخ واقعی و رخداده توسعه در ادبیات ریاضیاتی توسعه است. سوم آنکه، نظریات ریاضیاتی توسعه با سرکوب یا سبک پنداشتن نقش مقولات اسطوره‌ای/الاهیاتی در خلق یک وضعیّت زیستی ممکن بهتر برای انسان، اندیشه توسعه را از روح، آگاهی، امیال، عواطف و

<sup>۱</sup> - (ر.ک؛ همان).

<sup>۲</sup> - (در باب رشد مطالعات مربوط به نقش فرهنگ در توسعه اقتصادی، برای نمونه ر.ک؛: بورن‌شایر ۲۰۰۵).

<sup>۳</sup> - در نظریه‌های اقتصادی توسعه و هفت پارادایم مرسوم آن نیز یعنی «هسته در حال گسترش سرمایه‌داری»، «ساختارگرایی»، «نئومارکسیستی»، «وابستگی»، «مانوئیستی»، «نیازهای اساسی» و «نئوکلاسیک» نیز، مفاهیم کلیدی نه اسطوره و الاهیات که «بازار، دولت، تولید، برنامه‌ریزی، برابری، محیط زیست، جهان واحد، فقر، منابع، مشارکت، جمعیت و سطح زندگی» بوده است. (ر.ک؛ هانت ۱۳۹۵).

<sup>۴</sup> - (در باب نقش عناصر متافیزیکی در برآمدن علم مدرن، برای نمونه ر.ک؛: برت ۱۳۶۹).

<sup>۵</sup> - برخی نظریات ریاضیات توسعه نظیر توسعه سیاسی بایندر و همکاران، غیرتاریخی و دچار انتزاع خام اند (سو ۱۳۸۰).

احساسات اسطوره‌ای/الاهیاتی جدا نموده و بدین سان، غریزه اسطوره‌خواهی و الاهیات‌گرایی انسان را بدون پاسخ و ناکام گذارده است.<sup>۱</sup> در نتیجه، با احاله امر توسعه به سنت اصالت ریاضیات، زندگی روزمره روز به روز در معرض خطر ابتلاء به بی‌معنایی بیشتر قرار گرفته و این چالش نه با ریاضیات توسعه که با اسطوره و الاهیات چاره‌پذیر است. این سه محدودیت ریاضیات توسعه، ضرورت بازگشت به نقش اسطوره/الاهیات در ادبیات جدید توسعه را موجه و معقول می‌سازد.

### ۵- نیاز ادبیات قرن بیست و یکمی توسعه به یک روح متافیزیکی تازه

با وجود مطالعات سودمند اما پراکنده در باب نسبت الاهیات و امر توسعه، ادبیات توسعه نیازمند تأسیس یک سنت مستقل «الاهیات توسعه» بوده و این گام از چند جهت بهنگام است. نخست آنکه، اسطوره و الاهیات امور پیشینی الزام آور برای عقل و اراده در تاریخ بوده اند.<sup>۲</sup> آگاهی پیش‌ساخته اسطوره‌ای/الاهیاتی و روح آن، خود را در سراسر آنات حیات فرد جاری و ساری ساخته و انسان، دائماً (آگاهانه یا ناخودآگاهانه)، درگیر فهمی از خود و حقیقت، معنا و روش زندگی ممکن بهتر برای خود در جهان است که پیش و بیش از فرمان عقل، از کهن الگوهای اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در تاریخ آن جامعه سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳</sup> اقتضای این تقدّم ذاتی و زمانی اسطوره و الاهیات بر عقل و ریاضیات، تأسیس یک سنت الاهیات توسعه است. دوم آنکه، چون الاهیات توسعه مقدّم بر ریاضیات توسعه و شرط اولیه امکانیت توسعه در هر جامعه است، بنابراین ریشه اصلی توسعه نیافتگی و انحطاط یک جامعه را نیز، در وهله نخست نه در مقولات ریاضیاتی که باید در اسطوره و الاهیات به مثابه متافیزیک توسعه جستجو نمود. با سنت الاهیات توسعه می‌توان این ریشه و رازگونگی را به نحوی بنیادی تر آشکار ساخت، و از اسطوره/الاهیات چونان منبعی برای حرکت سوی توسعه (به مثابه یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان) بهره برد. سوم آنکه، بازگرداندن اسطوره و الاهیات به کانون ادبیات جدید توسعه، با «چرخش متافیزیکی» در این ادبیات ممکن است. این چرخش، باعث گشوده‌شدن فضاهای نو برای مناقشات فکری و افزودن ابعاد تازه به مطالعات توسعه آن هم در شرایطی می‌شود که ادبیات امروزی توسعه، به سرزندگی و پویایی تئوریک بیشتری نیاز دارد. چهارم آنکه، در جوامع سنتی و جوامع گذار، میل به تبعیت از اسطوره/الاهیات بیش از عقل و ریاضیات بوده و این امر، بازگشت به نقش اسطوره/الاهیات در ادبیات توسعه را ثمربخش تر

<sup>۱</sup> - (در باب مقولات ویژه اندیشه اسطوره‌ای و نیز ساختار مفصل‌بندی جهان، زمان و مکان در ادبیات اساطیری ر.ک؛ کاسیرر ۱۳۷۸: ۱۵۱-۱۳۸).

<sup>۲</sup> - (در مورد خصلت پیشینی روح و آگاهی اسطوره‌ای/الاهیاتی و الزام آوری آن برای عقل و اراده ر.ک؛ تیلور ۱۳۸۱).

<sup>۳</sup> - (در رابطه با کهن الگو یا آرکی تایپ، ر.ک؛ یونگ ۱۳۳۸ و ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶).

می‌سازد. پنجم آنکه، با تأسیس یک سنت قوی الاهیات توسعه، می‌توان تا حدی سیطره عام ریاضیات توسعه را تعدیل نمود و با فراخوان این دو سنت به گردهمایی و گفتگوی انتقادی، تعادلی نسبی میانشان برقرار ساخت.<sup>۱</sup> آشکار است که نه الاهیات و نه ریاضیات هیچ یک به تنهایی قادر نیست جانشین مطلق دیگری شود چرا که دامنه عمل و اثر هر دو محدود است. در نتیجه، نمی‌توان در ریاضیات توسعه توقف کرد و ادبیات جدید توسعه، نه تنها به یک سنت قوی الاهیات توسعه به اندازه ریاضیات توسعه که پیش و بیش از آن نیاز ذاتی دارد. با این حال، سودمندی الاهیات توسعه نیز مقید و مشروط به شرایط امکان خاصی است.

### ۶- به سوی الاهیات توسعه؛ ماهیت و شرایط امکان

در اینجا، مفهوم «الاهیات توسعه» را نه به الاهیات به نحو کلی، بلکه به الاهیاتی خاص با پنج ویژگی مشخص اطلاق می‌کنم.<sup>۲</sup> نخست، الاهیات را همچون یک چتر مفهومی بزرگ به کار می‌برم که دایره شمول آن فراتر از دین و امر قدسی شامل اسطوره، عرفان، حماسه، شهود، حکمت، روح، اخلاق (و تخیلات، خاطرات، حساسیتهای احساسات و عواطف برآمده از آنها) بوده و بر این مبنا، حوزه و زمینه تحقیق در الاهیات توسعه، نه فقط متون مقدس بلکه همزمان تاریخ اساطیر، مآثر تمدنی و آثار باستانی، نظم حقوقی، ادبیات، هنر، زیبایی‌شناسی، مناسک، موسیقی، نمایش و نظایر آن نیز هست. دوم، موضوع و هدف اصلی الاهیات توسعه، توصیف صرف ماهیت و ساختار دستگاههای الاهیاتی (اعم از کاتولیکی، پروتستانی، اسلامی، یهودی، ژاپنی، هندی، چینی و ...)، و داوری نهایی در مورد امکان یا امتناع توسعه در هر یک از این دستگاهها (نظیر آنچه ماکس وبر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری انجام داده) نیست. بلکه برخلاف برداشت وبری، در اینجا فرض بنیادی الاهیات توسعه، امکان توسعه ای نمودن اسطوره و الاهیات در هر جامعه، در صورت آمادگی تاریخی آن جامعه برای عملی قهرمانانه (یعنی کاتارسیس یا پالایش فعالانه جهان مثل اسطوره ای/الاهیاتی مسلط در تاریخ آن جامعه و رفع آپوریا از آن) است. سوم، غایت الاهیات توسعه «جستجوی آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) برای انسان در جهان از طریق بسط چهار عنصر «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر» در زندگی روزمره او است. الاهیات توسعه برای نیل به غایت خود یعنی «آتاراکسیا/یوپوریا» و کاهش تشویش و رنج انسان در جهان و زندگی، باید به پالایش و بازآفرینی مداوم و بی پایان جهان مثل اسطوره ای/الاهیاتی به نحوی بپردازد که زمینه ساز

<sup>۱</sup>- (در زمینه گفتگوی ریاضیات و الاهیات ر.ک؛ هوگ ۱۹۹۵).

<sup>۲</sup>- (در باب معنا، سیر تحول تاریخی و شاخه های سنتی و جدید الاهیات، برای نمونه ر.ک؛ مک گراث ۱۳۷۵ و ۱۳۸۴؛ تیلیش ۱۳۷۶؛ هوردن ۱۳۶۷؛ لین ۱۳۸۱؛ فورد ۲۰۰۰).

تامین و تضمین «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر» برای بیشترین اعضای جامعه باشد.<sup>۱</sup> در واقع، اگرچه هیچ الگوی مطلق و ثابت زیستی در جهان وجود نداشته و ندارد، و همه الگوهای زیستی اساساً «زمانمند، مکانمند و موقتی» اند، با این حال، اساس «آتاراکسیا/یوپوریا» (یا همان آرامش/زندگی شادمانه) را باید بر چهار پایه جدایی ناپذیر یعنی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» استوار ساخت. این چهار بُن، عناصر ذاتی و مطلق یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای نوع انسان در جهان اند و هر انسان در هر جامعه در صورت برخورداری از حداقل شعور متعارف و تعادل روان، میلی ذاتی/غریزی به دوگانه «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) و چهار پایه اصلی تفکیک ناپذیر آن یعنی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر» دارد. نفی و فقدان هر یک از این دو/چهار بُن در زندگی انسان، انسانیت انسان را مخدوش و به مرور محو می‌سازد. بنابراین، الاهیات توسعه باید کار خود را با فهم و توصیف ماهیت و ساختار زیرین جهان مُثلِ اسطوره‌ای/الهیاتی مسلط در تاریخ هر جامعه آغاز کند، اما در ادامه، اساس کار خود را بر نقد متهوّرانه و سراسری این جهان مُثلی از منظر آپوریا و بویژه کاتارسیس (پالایش) و بازآفرینی آن قرار دهد تا در نهایت، بیشترین حد «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) را از طریق بسط بیشترین حد ممکن «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» برای «بیشترین تعداد اعضای جامعه» به ارمغان آورد. اصولاً در جهانی که بر اثر بسط تاریخی تکنولوژی، وضع واقعی امور و اشیاء در دگرگونی دائمی است، اسطوره و الاهیات نمی‌تواند ثابت، مطلق و بدون پالایش باقی بماند. این پالایش و بازآفرینی جهان مُثلِ اسطوره‌ای/الهیاتی، نه تنها برای بهبود وجه مادی حیات بلکه برای وجوه اخلاقی و معنایی زندگی انسان در جهان دائماً در حال تغییر، ضروری است. چهارم، به دلیل خصلت متحول اسطوره و الاهیات در تاریخ<sup>۲</sup>، در الاهیات توسعه باید از حیث شناخت شناسی، تاریخ اسطوره/الاهیات را همانند تاریخ علم و فلسفه، دارای گسست‌های مختلفی فرض نمود<sup>۳</sup> و بر این مبنا، برای فهم ماهیت و ساختار این جهان مُثلی و درون‌مایه‌های آن (بویژه از منظر نقد آپوریاتیک)، با تعلیق متد پوزیتویستی، از بعضی رهیافت‌ها و روش‌های جذاب و پیچیده مانند نقد اسطوره‌ای، هرمنوتیک، باستان‌شناسی، مردم‌نگاری، روانکاوی و تحلیل کهن‌الگویی، نشانه/معناشناسی، تحلیل روایت‌شناسانه، پدیدارشناسی و امثال آن استفاده نمود. و پنجم آنکه، الاهیات توسعه درصدد نفی سودمندی «ریاضیات توسعه» و طرد تمامیت آن نیست، بلکه نافی استبداد ریاضیات توسعه و کوششی جهت کاستن از تقلیل‌گرایی آن است. بر اساس این شالوده، الاهیات توسعه را می‌توان در عمل نیازمند طی چهار مرحله دانست:

<sup>۱</sup> - در اینجا، مفهوم «برای بیشترین تعداد اعضای جامعه» را از مکتب اصالت‌فایده گرفته‌ام. (در باب مکتب اصالت‌فایده ر.ک؛ میل ۱۳۸۸؛ کاپلستون ۱۳۷۰؛ کاپالدی ۱۳۸۳).

<sup>۲</sup> - در باب تحول تاریخی اسطوره/الاهیات و تأثیرپذیری آن از جامعه و زمانه، از جمله می‌توان به آثار بارت (۱۳۷۵)، شوارتس (۲۰۰۵) و پیکاک (۱۹۹۳) اشاره نمود.

<sup>۳</sup> - در این زمینه، از گاستون باشلار (۱۳۸۵) الهام گرفته‌ام.

نخست) به میدان کشاندن اهمیت جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی: چون اسطوره/الاهیات ماده‌المواد توسعه یا انحطاط یک جامعه است، بر این اساس، ناگزیر باید از به میدان کشاندن جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی آغاز نمود. در این میان، دریچه ورود ما به این جهان مُثُل، متون مقدس، تاریخ اساطیری، ادبیات، نظم حقوقی، مآثر تمدنی و آثار باستانی، عرفان، هنر، موسیقی، ناخودآگاه جمعی، نمایش، مناسک آیینی و امثال آن است.

دوم) تلاش برای ورود به درون جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی و فهم ساختار زیرین معرفت اسطوره‌ای/الاهیاتی مسلط در یک جامعه: با یادآوری آراء لوی استروس و نورترتوپ فرای، نظام آگاهی اسطوره‌ای و الاهیاتی را باید چونان مخزنی پنداشت که به رغم آشفتگی و اندراج جزئیات پراکنده و متعارض فراوان در درون آن، دارای یک ساختار کلی منسجم است. بر این مبنا، می‌توان ساختارهای روایی گزاره‌های اسطوره‌ای/الاهیاتی جدا از هم را، به ساختار کلی و جامعی مربوط ساخت که پی‌ریزنده اساس همه آنها است. هر گزاره اسطوره‌ای/الاهیاتی نمودی از عملکرد این ساختار کلی است و این گزاره‌ها را باید در ارجاع به یکدیگر و به منظور کشف روابطی که روایت‌ها آنها را ساختار می‌بخشند، مورد مطالعه قرار داد.<sup>۱</sup> به همین ترتیب، رابطه میان اسطوره/الاهیات و آگاهی ما، نه در یک جزء مجزا بلکه در مجموع اجزاء و دقایق آگاهی و تجربه فردی ما است. آگاهی و حس مشترک الاهیاتی درست مانند آگاهی زیبایی‌شناختی، باعث آن می‌شود تا یک انتقال‌پذیری کلی مستقیم از سوژه به سوژه وجود داشته باشد که لازم نیست با واسطه عینیت مفاهیم انتقال یابد.<sup>۲</sup>

سوم) نقد آپوریاتیک متهورانه و سراسری: با ورود به جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی و انکشاف ماهیت و ساختار زیرین آن در یک جامعه، نقد آپوریاتیک اصالت و محوریت می‌یابد. حوزه نقد آپوریاتیک از متون مقدس و تاریخ اساطیر تا ادبیات، هنر، موسیقی، شعر، نمایش، نظم حقوقی، مناسک و آیین‌های ادواری و نظایر آن را در بر می‌گیرد و در این میان، واکاوی نحوه نگاه در این جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی به «فلسفه و غایت انسان، جهان، زندگی»، «جایگاه انسان در جهان و نحوه بودن او در زندگی»، «روح و نفس»، «رنج و لذت»، «سعادت»، «جاودانگی»، «ارزش حیات»، «فیض و نظام فضیلت»، «مشیت»، «حقیقت عشق»، «تقدیر و اقبال»، «وجدان»، «تکلیف و کیفر»، «گناه»، «کیفر»، «توبه و آمرزش»، «شرّ و شیطان»، «خیر و رستگاری» و امثال آن ارزش و اهمیت کلیدی دارد<sup>۳</sup> چرا که انسان بر اساس نحوه نگاه به این گونه مضامین بنیادی در جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی غالب در یک جامعه، طرح زیستی خود

<sup>۱</sup> (در این زمینه ر.ک: لوی استروس ۱۳۷۶؛ فرای ۱۳۷۹؛ پین ۱۳۸۹: ۳۰۲).

<sup>۲</sup> (ر.ک: لاکوست ۱۳۸۹: ۶۷).

<sup>۳</sup> بسیاری از این مفاهیم در تاریخ فلسفه یونان و نیز در فلسفه قاره‌ای (بویژه سنت آلمانی)، به تفصیل بحث شده است (برای نمونه ر.ک: کاپلستون ۱۳۷۵ و ۱۳۸۸؛ لویت ۱۳۸۷).

را تعریف می‌کند و در ادامه، بسته به میزان سازگاری طرح‌های زیستی دیگر، با این طرح زیستی خود، نسبت به آنها دچار بیگانگی یا آشنایی می‌شود.

در اینجا، می‌توانیم دو نوع کلی جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی را از یکدیگر تفکیک کنیم: نخست، «جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی آپوریاتیک» که سرشار از «استنتاجهای متناقض برابر» در باب معنا، ارزش و مرزهای «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» در یک جامعه بوده<sup>۱</sup> و نتیجه آن، زوال «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) و نهایتاً، غلبه ترس/یأس/تصلب/انفعال/رنج بر انسان در تاریخ آن جامعه است. و دوم، «جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی یوپوریاتیک» که حاصل کاتارسیس یا پالایش سراسری جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی و رفع آپوریا از آن بوده و با تولید استنتاجهای بنیادی غیرمتناقض در باب معنا، ارزش و مرزهای «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» در یک جامعه، باعث بسط «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) و در نهایت، تأسیس جامعه‌ای با جسارت/امیدوار/منعطف/فعال/شادمان می‌گردد.

اساساً نتیجه دچار شدن جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی به آپوریا، ابتلاء زندگی روزمره انسان به «بحران آتاراکسیا/یوپوریا» (بحران آرامش/زندگی شادمانه)، در جهان است چراکه با آپوریاتیک شدن این جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی در یک جامعه مانند جامعه ایران، اکثریت اعضای آن جامعه در باب چیستی و چگونگی ایجاد «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) در جامعه و بالأخص در تعیین معنا، ارزش و مرزهای «آزادی، عدالت، صلح و رفاه»، دچار سردرگمی، حیرت، تشنّت، بن‌بست، ستیز و کشمکش می‌شوند. به این ترتیب، آپوریا و بحرانهای ناشی از آن، بن‌بست‌هایی نشانه/معنایی بزرگی در جامعه برپا ساخته و زندگی را مملو از رنج و یأس، و کلیت جامعه را از رسیدن به وحدت روحی در تعیین مسیر توسعه باز می‌دارد.

**چهارم) کاتارسیس جهان مُثلی و جستجوی آتاراکسیا/یوپوریا:**<sup>۲</sup> اقتضای این مرحله مهم، آمادگی و عمل تاریخی قهرمانانه برای پالایش بنیادی جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی و رفع آپوریا از آن است. بدون کاتارسیس متهورانه، امکان خروج جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی ساری و جاری در یک جامعه، از یأس/بن‌بست/تصلب/انفعال/رنج و بسط معقولیتی که با بهبود وضع واقعی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» در آن جامعه تطابق بیشتری داشته باشد، ممکن نیست. به

<sup>۱</sup> - همانگونه که پیشتر اشاره شد، در اینجا از معنای ارسطویی آپوریا به مثابه «برابری استنتاج‌های متناقض» استفاده نموده‌ام، اما در ادامه، بر امکان پذیری خروج جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی از آپوریا از طریق کاتارسیس متهورانه این جهان مُثلی تأکید کرده‌ام. (در باب معنای ارسطویی آپوریا، ر.ک: ارسطو ۱۳۶۶: ۹۷-۵۷؛ بین ۱۳۸۲: ۵۳).

<sup>۲</sup> - در اینجا، کاتارسیس را از ارسطو گرفته‌ام. ارسطو در «سیاست» (کتاب هشتم، فصل هفتم) و بخصوص در «فن شعر»، از این مفهوم استفاده نموده و بعدها مناقشات مختلفی در باب معنای آن شکل گرفته است. تئودور گمپرتس ضمن تفکیک دو نوع کاتارسیس، به برداشت دقیق هاینریش ویلس (Heinrich Weils) و یاکوب برنیس (Jacob Bernays) اشاره نموده و کاتارسیس را چونان پالایش و تزکیه نفس از انفعالات، هیجانها و گشودن عقده‌های عواطف بخصوص ترس و شفقت در نظر گرفته است. در این مقاله، منظور من از کاتارسیس جهان مُثل اسطوره‌ای/الاهیاتی، پالایش آن از آپوریا است. (در رابطه با کاتارسیس ارسطویی ر.ک: ارسطو ۱۳۴۳؛ گمپرتس ۱۳۷۵: ۱۶۵۴-۱۶۵۳).

دلیل همزادی زبان و اسطوره استلزام اولیه کاتارسیس این جهان مُثلی، کاتارسیس یا پالایش زبان اسطوره‌ای/الاهیاتی است،<sup>۱</sup> چرا که جستجوی آتاراکسیا/یوپوریا (آرامش/زندگی شادمانه) اصولاً با یک زبان آرمانی نو و از طریق حذف تعارض، تضاد، ابهام و در کل، اعوجاجات زبان اسطوره‌ای/الاهیاتی در باب معنا، ارزش و مرزهای «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» آغاز می‌شود. بنابراین با فهم ساختار زیرین معرفت اسطوره‌ای/الاهیاتی جاری در یک جامعه و بررسی میزان مطابقت آن با وضع واقعی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه» انسان در یک جامعه، کاتارسیس زبان ضرورت و اولویت می‌یابد. با این پالایش، جدایی و جدال پایان‌ناپذیر الاهیات و ریاضیات را می‌توان در پرتو مصلحت «توسعه» کم نمود و زمینه گردهمایی و گفتگوی انتقادی الاهیات و ریاضیات برای پیشبرد غایت نهایی واحد (ایجاد یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان) را تا حد امکان مساعدتر ساخت. شرط اولیه امکان این امر بزرگ، آزاد کردن اراده از «ریاضیات‌گرایی محض» و «الاهیات‌گرایی تام» و نقد هر دو با هدف جستجوی راه حل‌ها و پاسخ‌های جدید برای تحقق «آتاراکسیا/یوپوریا» (آرامش/زندگی شادمانه) و چهار بُن اصلی و جدایی‌ناپذیر آن از هم یعنی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر» برای بیشترین آحاد جامعه، به عنوان عناصر مطلق یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان است.

## ۷- برداشت نهایی

نه «اسطوره/الاهیات صِرف» و نه «عقل ریاضی محض» هیچ کدام به تنهایی برای تعیین حقیقت، معنا و روش یک زیست ممکن بهتر برای انسان در جهان، کفایت و کارایی نداشته و هر یک بدون دیگری، فرایند توسعه را در معرض تزلزل، تناقض و خشونت قرار می‌دهد. بنابراین، جستجوی توسعه نمی‌تواند به یکی از دو سَنّت «انتزاع الاهیاتی» یا «انضمام ریاضیاتی» مشروط شود چرا که اساساً تقلیل‌گرایانه و برخلاف تاریخ رخ داده توسعه خواهد بود. در نتیجه اندیشه توسعه در جستجوی وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان، باید ورای مقولات ریاضیاتی حرکت کند چرا که الگوهای ارتدوکسی/رادیکالی توسعه و سرخوردگی‌های بعدی ناشی از آن، از جهتی محصول همین نگرش ریاضیاتی غالب به امر توسعه بوده است. اگرچه بعدها، پس‌ارتدوکس‌ها و رادیکال‌های جدید تغییراتی در مفروضات پایه‌ای خود ایجاد کردند، اما کماکان نتوانستند از سیطره عام سَنّت ریاضیات توسعه رها شده و نقش اصیل و ریشه دار اسطوره/الاهیات را در فرآیند توسعه، درک کنند. در نتیجه دوران بازگشت بنیادی به اسطوره و الاهیات در فرآیند توسعه فرا رسیده و سَنّت الاهیات توسعه قادر است با بخشیدن روح متافیزیکی تازه به ادبیات جدید توسعه، حرکت به سوی غایت «آتاراکسیا/یوپوریا»

<sup>۱</sup> - به تعبیر کاسیرر، زبان و اسطوره همزادند (ر.ک.؛ کاسیرر ۱۳۶۷: ۱۵-۱۳).



(آرامش/زندگی شادمانه) و چهار بُن اصلی آن (یعنی «آزادی، عدالت، صلح و رفاه بیشتر») برای انسان در جهان را به نحو معقول‌تری تامین و تضمین نماید. آشکار است که بدون یک سنّت قوی الاهیات توسعه، رهیافت ریاضیاتی نیز امکان و قابلیت خود برای پیشبرد امر توسعه در جامعه را از دست می‌دهد. بدین سان، الاهیات توسعه از طریق فهم آپوریاهای جهان مُثُل اسطوره‌ای/الاهیاتی، کاتارسیس این جهان مُثلی و رفع آپوریاهای آن قادر است نقشی در فرآیند توسعه ایفا نماید که از توان تفکر ریاضیاتی محض خارج است. با این حال، الاهیات توسعه را نباید به مثابه بدیل ریاضیات توسعه، که باید به عنوان مکمل مقدم بر آن تلقی کنیم.

## منابع

### الف) فارسی

- ۱- استرن، جوزف پیتر. (۱۳۸۷). نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- ۲- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، تهران، دانشگاه مفید.
- ۳- اسپینکزی، لی. (۱۳۸۸). فردریش نیچه، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، مرکز.
- ۴- افلاطون. (۱۳۶۰). جمهور(ی)، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۵- ارسطو. (۱۳۴۳). فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۶- ارسطو. (۱۳۶۶). متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- ۷- الیاده، میرچا. (۱۳۶۲). چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
- ۸- الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ۹- احمدی بابک. (۱۳۸۲). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، مرکز.
- ۱۰- ایمانی، پویا (بی تا). از رخداد آینده، مواجهه دریدا و آگامبن، مندرج در <http://www.academia.edu/23393520/>
- ۱۱- بارت، رولان. (۱۳۷۵). اسطوره، امروز، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، مرکز.
- ۱۲- باستید، روژه. (۱۳۷۰). دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.
- ۱۳- باشلار، گاستون. (۱۳۸۵). معرفت‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران، پژوهش‌های فرهنگی.
- ۱۴- بالاندیه ژرژ. (۱۳۷۴). انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه فاطمه گیوه‌چیان، تهران، آران.
- ۱۵- بارکر، استیون فرانسیس. (۱۳۴۹). فلسفه ریاضی، ترجمه احمد بیرشک، تهران، خوارزمی.
- ۱۶- برن، لوسیلا. (۱۳۸۱). جهان اسطوره‌ها، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- ۱۷- بین، مایکل. (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی (از روشنگری تا پست مدرنیته)، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- ۱۸- تیلور، چارلز. (۱۳۸۱). هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.
- ۱۹- تیلیش، پل. (۱۳۷۶). الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۰- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور ابتدائی حیات دینی، باقر پرهام، تهران، مرکز.
- ۲۱- روزنبرگ، دانا. (۱۳۷۹). اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر.
- ۲۲- روبل، نیکلاس. (۱۳۸۸). ژاک دریدا، ترجمه پویا ایمانی، تهران، مرکز.
- ۲۳- روتون کنت نولز. (۱۳۸۷). اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، مرکز.
- ۲۴- ژیلسون، اتین. (۱۳۵۷). نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
- ۲۵- ژیران، فلیکس. (۱۳۷۵). اساطیر یونان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز.

- ۲۶- ستاری سجاد. (۱۳۹۴). بازی تمایز و تضاد، فصلنامه سیاستگذاری عمومی، دوره ۱، شماره ۳.
- ۲۷- ستاری سجاد. (۱۳۹۵). تاریخ ذهنیت توسعه در غرب، فصلنامه سیاستگذاری عمومی، دوره ۲، شماره ۱.
- ۲۸- سو، آلوین. (۱۳۸۰). تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۲۹- سیگال، رابرت آلن. (۱۳۸۸). اسطوره، ترجمه احمدرضا تقاء، تهران، ماهی.
- ۳۰- شرت، ایون. (۱۳۸۷). فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- ۳۱- ضمیران، محمد. (۱۳۹۲). گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، هرمس.
- ۳۲- فراست، اس تی. (۱۳۸۷). آموزه های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه غلامحسین توکلی، تهران، حکمت.
- ۳۳- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۹). رمز کلّ (کتاب مقدس و ادبیات)، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر.
- ۳۴- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۳). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمندی، تهران، آگاه.
- ۳۵- فروید، زیگموند. (۱۳۴۹). توتم و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۳۶- فروید، زیگموند. (۱۳۴۰). روانکاوی تحریم زناشویی با محارم، ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران، زهره.
- ۳۷- کاپالدی، نیکولاس. (۱۳۸۳). بتام، میل و فایده گرایی، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران، اقبال.
- ۳۸- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه (از بتام تا راسل)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۹- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۰- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۱- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، قطره.
- ۴۲- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸). فلسفه صورتهای سمبلیک، یدالله موفق، تهران، هرمس.
- ۴۳- کلوکسو، جورج. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه سیاسی (دوران کلاسیک)، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- ۴۴- کلوکسو، جورج. (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه سیاسی (قرون وسطا)، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- ۴۵- کمبل، جوزف. (۱۳۷۷). قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- ۴۶- کوپ، لارنس. (۱۳۸۴). اسطوره، ترجمه محمد دهقانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۴۷- گرین، راجر لنسلین. (۱۳۶۶). اساطیر یونان از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس، ترجمه عباس آقاجانی، تهران، سروش.
- ۴۸- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). متفکران یونانی، ۳ جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ۴۹- لاکوست، ژان. (۱۳۸۹). فلسفه جدید قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت.
- ۵۰- لین، تولی. (۱۳۸۱). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- ۵۱- لوی استروس، کلود. (۱۳۷۶). اسطوره و معنا، ترجمه شهرام خسروی، تهران، مرکز.
- ۵۲- لوی استروس، کلود. (۱۳۸۶). توتمیسم، ترجمه مسعود راد، تهران، توس.
- ۵۳- لوویت، کارل. (۱۳۸۷). از هگل تا نیچه، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد، نیکا.
- ۵۴- مک کال، هنریتا و دیگران. (۱۳۸۵). جهان اسطوره‌ها، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- ۵۵- مک کال، هنریتا. (۱۳۷۳). اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- ۵۶- مک گراث، آلیستر. (۱۳۷۵). درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، روشن.
- ۵۷- مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، ادیان و مذاهب.
- ۵۸- میل، جان استوارت. (۱۳۸۸). فایده گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نی.
- ۵۹- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۷). زایش تراژدی از روح موسیقی، ترجمه رویا منجم، تهران، پرسش.
- ۶۰- وبر، ماکس. (۱۳۷۱). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبد انصاری، تهران، سمت.
- ۶۱- هانت، دایانا. (۱۳۹۵). نظریه‌های اقتصادی توسعه، ترجمه غلامرضا آزاد ارمکی، تهران، نی.

- ۶۲- همیلتون، ادیت. (۱۳۷۶)، سیری در اساطیر یونان و روم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر.
- ۶۳- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- ۶۴- هوردون، ویلیام. (۱۳۶۷)، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۶۵- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس.
- ۶۶- یونگ کارل گوستاو. (۱۳۸۶)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی.
- ۶۷- یونگ کارل گوستاو. (۱۳۸۵)، ضمیر پنهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان.

## ب) انگلیسی

- 68- Alszeghy, Z. Flick M. (1971), *Theology of development: A quest of method*. In Land, P. (ed.). *Theology meets progress: Human implications of development*, Rome: Gregorian University Press.
- 69- Arevalo, C. G. (1971), *Notes for a Theology of Development*, *Philippine Studies*, Vol. 19, No. 1, in: <http://www.jstor.org/stable/42634793>.
- 70- Bauer, G. (1970), *Towards a theology of development: an annotated bibliography*. Geneva: Ecumenical centre.
- 71- Benedict, Ruth (1934), *Patterns of the Culture*, Boston: Houghton Mifflin.
- 72- Beukes, Jacques and Mary-Ann Plaatjies van Huffel. (2011), *Towards a Theology of Development in the United Reformed Church in Southern Africa (URCSA)*, in: [www.scielo.org.za/pdf/mission/v44n2/08.pdf](http://www.scielo.org.za/pdf/mission/v44n2/08.pdf)
- 73- Bornschiefer Volker. (2005), *Culture and Politics in Economic Development*, London: Routledge.
- 74- Brooke, John Hedley and Ronald L. Numbers (eds.). (2011), *Science and Religion Around the World*, Oxford: Oxford University Press.
- 75- Chenery Hollis and Syrquin Moises. (1975), *Patterns of Development 1950\_1970*, Oxford: Oxford University Press.
- 76- Clifford, P. (2010), *Theology and international development*, Oxford: Christian Aid Report.
- 77- Dawes, Gregory. (2016), *Galileo and the Conflict between Religion and Science*, London & New York: Routledge.
- 78- Draper, John. (1874), *History of the Conflict between Science and Religion*, New York: Appleton.
- 79- Dunne, G. H. (ed.). (1969), *In search of a theology of development*, Geneva: Sodepax Report.
- 80- Ecklund, Elaine H. (2010), *Science vs Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- 81- Ford, David F. (2000), *Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- 82- Hampel, C. G. (1945), *On the Nature of Mathematical Truth*, *The American Mathematical Truth*, 52 (10).
- 83- Haught, John F. (1995), *Science & Religion: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press.
- 84- Haynes, Jeffrey (eds). (2005), *Development Studies*, Plagrave: Macmillan.
- 85- Kitching, G. (1982), *Development and Underdevelopment in Historical Perspective*, London: Routledge
- 86- Peacocke, A.R. (1993), *Theology for a Scientific Age*, Minneapolis: Fortress Press.
- 87- Peet Richard, Hartwick Elaine. (2015), *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*, London and New York: Guilford.
- 88- Preston, P. W. (1985), *New Trends in Development Theory*, London: Routledge.
- 89- Preston, P.W. (1982), *Theories of Development*, London and New York: Routledge.
- 90- Polkinghorne, John. (1998), *Science and Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- 91- Polkinghorne, John. (2000), *Faith, Science and Understanding*, New Haven: Yale University Press.
- 92- Roberts R., Cushing Robert G., Wood Charles. (1995), *The Sociology of Development*, 2 Vol, UK: Elgar.
- 93- Rendtorff, Trutz. (1969), *A Theology of Development? In Search of a Theology of Development*. Geneva: Sodepax Report.
- 94- Roxborough, I. (1979), *Theories of Underdevelopment*, London: Macmillan.
- 95- Sachs, Wolfgang, (ed.). (1992), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books.
- 96- Schwarz, Hans. (2005), *Theology in a Global Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 97- Van Hoozer, K.J. (2010), *Demythologizing theology: Divine action, passion and authorship*, Cambridge: Cambridge University Press.