

انقلاب اسلامی و برخی ناسازدهای توسعه

صادق میروسی نیک*^۱
سید مرتضی هزاوه‌ای^۲

چکیده

انقلاب اسلامی ایران رخدادی در چارچوب هویت ایرانی- اسلامی و داعیه‌دار سامانی از توسعه و پیشرفت تمدنی بر اساس این هویت ملی و دینی بود. اما امروزه علی‌رغم گذشت چهار دهه بحث در مبانی و اصول توسعه و پیشرفت اسلامی از یک سو و پشت سر گذاشتن شش برنامه جامع توسعه از سوی دیگر، شاهد شکاف میان واقعیت تاریخی و اجتماعی انسان ایرانی با این مبانی و پیشرفت مورد نظر می‌باشیم. بررسی منطق درونی این ناسازه یکی از مهمترین هدف‌های پژوهش حاضر می‌باشد. این مقاله در صدد است با استفاده از روش تحلیلی و در چارچوب نظریه اسپریگنز پرتوی بر منطق درونی برنامه‌های توسعه در ایران پس از انقلاب افکنده و ارتباط راهبرد اقتصادی این برنامه‌ها را با هویت ایرانی- اسلامی بررسی نماید. نگارنده با فرض گسست‌ناپذیری مفاهیم «هویت»، «عدالت» و «توسعه» در منطق اندیشه سیاسی، به بررسی ناسازواری راهبرد اقتصادی برنامه‌های توسعه و سیاست تعدیل اقتصادی با هویت ایرانی- اسلامی پس از انقلاب می‌پردازد. در پایان نیز با ارائه رویکرد قابلیت آماریاسن به توسعه، به بررسی برخی امکانات آن در پردازش الگوی توسعه مورد نظر در گفتمان انقلاب اسلامی خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، هویت، عدالت، توسعه، قابلیت.

Email: s.mirvisinik@yahoo.com

۱- دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

Email: sm.hazavei@yahoo.com

۲- دانشیار علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا

مقدمه

پرسش از «من کیستم؟» و ابتدای جامعه بر آن کیستی، پرسش بنیادین انسان ایرانی در تاریخ معاصر اوست. در تاریخ مدرن ایران، برخورد غرب با انسان ایرانی او را به پرسش از وضعیت خود وادار ساخت و متوجه «کیستی» مسئله‌دار خویش در برابر تجدّد نمود. این وضعیت مشکله‌دار نیز انسان ایرانی را با پرسش «اکنون چه باید کرد؟» مواجه ساخت. اولین تلاش‌های انسان ایرانی برای خروج از این انحطاط در قالب اصلاحات دولت مردان قاجار صورت‌بندی شد که این اصلاحات در برخورد با ساختار انسداد یافته قدرت سیاسی و بافت سنتی جامعه ایرانی نافرجام ماند و جای خود را به انقلاب مشروطه سپرد. انقلاب مشروطه نیز از «تنبیه» و سپس «تنزیه» انسان ایرانی بازماند و نزاع درون‌گفتمانی و سلطه نیروهای سنتی از یکسو و فشار خارجی از سوی دیگر، به ناکامی آن دامن زد و نوسازی اقتدارگرایانه حاکمان پهلوی را جایگزین آن نمود. مدرنیزاسیون اقتداری دوره پهلوی اگرچه در حوزه‌های ساختاری چهره ایران را متحول کرد، اما به دلیل نقص‌های تقلیل‌گرایانه به تحولاتی دامن زد که در نهایت به انقلاب اسلامی منجر گردید. نوسازی پهلوی به دلیل انسداد ساختار سیاسی و تقلیل دل‌بخوایی تجدّد از یک سو و هویت ایرانی از سوی دیگر، نه توانست نیروهای اجتماعی جدیدی را که خود تولید کرده بود جذب سازد و نه از توان کنترل نیروهای سنتی برخوردار بود که سیاست مدرنیزاسیون آنها را در وضعیت آنومیک قرار داده بود. انقلاب اسلامی را می‌توان ائتلاف سلبی و ناسازگونه این نیروهای اجتماعی متنوع دانست که پیرامون گفتمان فراگیر اسلامی و تنوعات درونی آن به وقوع پیوست (ازغندی، ۱۳۸۵: ۶۸).

انقلاب اسلامی در زنجیره تفاوت و غیریت سازی با غرب و مدرنیزاسیون غربی قابلیت دسترسی و اعتبار پیدا کرد و در جریان همین غیریت سازی نیز به بازبینی مفاهیم و دال‌های نظیر «پیشرفت» و «توسعه» بر اساس هویت اسلامی پرداخت. در این غیریت سازی گفتمان حاکم بر انقلاب غرب و مدرنیزاسیون غربی را نفی نمود، اما صرف نفی الگوی توسعه غربی نمی‌توانست از توسعه به‌شیوه غرب جلوگیری کند، مگر اینکه جایگزینی بومی، اما عملیاتی در چارچوب ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی عصر حاضر برای آن طرح گردد. جایگزینی که شواهد و تعارضات اجتماعی و فرهنگی امروز نافی وجود موفقیت آمیز آن می‌باشند و علی‌رغم گذشت چهار دهه از تاریخ انقلاب اسلامی، انسان ایرانی هنوز درگیر پرسش تاریخی «چه باید کرد؟» است.

این مقاله در صدد است در منطق اندیشه و نظریه سیاسی از برخی ضرورت‌ها و الزامات درونی این الگوی جایگزین سخن بگوید. در همین راستا نگارنده در درجه نخست و بر اساس منطق درونی نظریه‌های توسعه، به بررسی برخی تعارضات میان مبانی فکری و فلسفی رویکردهای توسعه اقتصادی و سیاست تعدیل ساختاری با مبانی فکری و فرهنگی انقلاب اسلامی و آثار اقتصادی و اجتماعی آن خواهد پرداخت. در مرحله بعد نویسنده نظریه توسعه انسانی آمارتیاسن و مفهوم «قابلیت» را به‌عنوان یک چشم‌انداز مفهومی و راهبردی بدیل برای توسعه عادلانه و تعالی محور ارائه و دلایل آن را برجسته خواهد ساخت. سؤال اصلی این است که آیا نظریه توسعه انسانی می‌تواند انسان ایرانی را به برخی از مبانی و

الزامات توسعه عادلانه و هماهنگ با مبانی فکری و فرهنگی خویش رهنمون سازد؟ فرض ما این است که رویکرد توسعه انسانی با ارجاع به هنجار «قابلیت» و لوازم آن، امکانات مفهومی و راهبردی قابل توجهی را پیش روی توسعه اخلاق محور قرار می‌دهد که می‌توان از برخی تضمینات آن پیرامون هویت فرهنگی انسان ایرانی و در روایت انقلاب اسلامی بهره برد.

رویکرد اندیشه‌ای و هنجاری به توسعه و واکاوری آن در سطح مبانی یکی از نکات مهم و از نوآوری‌های پژوهش حاضر می‌باشد که غیاب آن را در مطالعات توسعه می‌توان مشاهده نمود. این رویکرد حاصل برخی گرایشات انتقادی در مطالعات توسعه می‌باشد که در نقادی رویکردهای جامعه‌شناختی و اقتصادی مسلط بر توسعه و برخی پیامدهای اجتماعی و اخلاقی آن طرح شده است. در ادامه و در بررسی رویکرد توسعه انسانی بیشتر به واکاوی این رویکرد خواهیم پرداخت.

چارچوب مفهومی و نظری

با توجه به اینکه این مقاله در رویکرد اندیشه سیاسی طرح‌ریزی شده است و نگاه اندیشه‌ای و هنجاری به مقوله توسعه دارد، لذا در فهم منطق توسعه از روش اسپریگنز بهره گرفته است. هدف اسپریگنز، طرح الگو و روشی است که بتواند در یک رهیافت غیر پوزیتیویستی و با استفاده از مطالعات تاریخی و انسان‌شناسانه به فهم نظریه‌های سیاسی بپردازد که بُعد «هنجاری»^۱ دارند. از نظر اسپریگنز هدف نظریه سیاسی ارائه تصویر و بینشی جامع از زندگی اجتماعی و سیاسی است و تفکر سیاسی اساساً در خدمت انسان و نیازهای او، طرح ابزارها و راه‌کارهای برای تأمین آنها می‌باشد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۹).

از نظر اسپریگنز هرگونه تصویر جامع از زندگی سیاسی و اجتماعی یک بُعد «توصیفی» و یک بُعد «هنجاری» دارد، که در بُعد توصیفی بازیگران مهم و عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی سیاسی و روابط میان آنها شناسایی و بررسی می‌شوند و در بُعد هنجاری جامعه مطلوب به تصویر کشیده می‌شود و در راستایی آن اصولی تجویز می‌گردد. در یک نگاه کلی نظریه سیاسی یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم می‌کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند. در ترسیم این نقشه مشکلات و مسائل عینی در وضع موجود نقطه آغاز است و ترسیم «جامعه خوب» که در آن نیازها و مشکلات وضع موجود ناپدید می‌شوند نقطه پایان. در فاصله میانی این دو نقطه نیز معیارها و ملاک‌ها و ارائه راه‌حل برای گزار از نقطه آغاز به مقصد مطلوب ارائه می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۲۹-۲۸).

نکته مهم این است که نه این راه‌حل‌ها و هنجارها می‌تواند انتزاعی باشد و نه «جامعه خوب» ترسیم شده، بلکه این مراحل باید از منطق درونی و مرتبط با هم پیروی کنند و نسبت خود را با وضع موجود و امکانات و قابلیت‌های انسانی از دست ندهد. با این توضیح اسپریگنز معتقد است که هر نظریه سیاسی از

چهار مرحله مرتبط با هم برخوردار است که به ترتیب عبارتند از: ۱. مشاهده بحران و بی‌نظمی ۲. تشخیص درد، ۳. ارائه وضع بدیل و مطلوب، ۴. ارائه راهکار.

بر اساس مراحل فوق می‌توان گفت که هر متفکر تفکر ورزی خود را با مشاهده بحران و مسائل یک جامعه آغاز می‌کند و تلاش می‌کند که چرایی آن را دریابد. در ادامه متفکر با پی‌بردن به دلیل این نابسامانی تلاش خواهد کرد آن را رفع کند و در همین راستا و با توجه به امکانات و نیازهای انسان‌های آن جامعه و براساس یک معیار و راه‌حل، وضع مطلوبی ترسیم می‌کند و برای تحقق آن به ارائه راهکار می‌پردازد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

منوچهری با بهره‌گیری از روش اسپریگنز یک روایت دلالتی از اندیشه سیاسی ارائه می‌دهد که می‌تواند در فهم نسبت هویت انسانی و توسعه یافتگی به‌عنوان وضع بدیل فقدان توسعه ما را یاری کند. از نظر منوچهری هر اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری عملی است که در بردارنده طرحی نظری برای سامان نیک جوامع انسانی است که دارای چندین گزاره است که این گزاره‌ها در ارتباط با هم وضع مطلوب و راه رسیدن به آن را ترسیم می‌کنند. او این گزاره‌ها را که همان مراحل اندیشه در رویکرد اسپریگنز می‌باشد، «دلالت» می‌نامد و از پنج دلالت در اندیشه سیاسی سخن می‌گوید که هریک به وجهی از امر سیاسی می‌پردازند. این پنج دلالت به ترتیب عبارتند از: تاریخی - تبیینی، بنیادین، هنجاری، راهبردی و کاربردی (منوچهری، ۱۳۹۴: ۵).

۱. دلالت تاریخی - تبیینی: اندیشه‌ورزی سیاسی در مواجهه متفکر با بحران‌های موجود در زمانه متفکر آغاز می‌شود و اندیشه‌ورز باید معضل عمده جامعه را تبیین اجتماعی - تاریخی کند؛ یعنی باید به چرایی و چگونگی وضع موجود پاسخ دهد.

۲. دلالت بنیادین: «سعادت انسان» و «مصلحت دولت» مقولات اصلی در این دلالت هستند که با دو هویت، یکی هویت انسانی و دیگری هویت مشترک (دولت/عرضه عمومی) پیوند دارد. در اینجا تعبیر ما از انسان و مصلحت و سعادت او مهم می‌شود. مدلول این دلالت مبانی فکری است و دلالت بنیادین در بطن میراث فکری و فرهنگی معینی شکل می‌گیرد.

۳. دلالت هنجاری: «هنجار» یعنی میزان و الگو و دلالت هنجاری به معیار و ملاکی (نظیر عدالت، آزادی، حق و...) اشاره دارد که برای مناسبات مطلوب اجتماعی ارائه می‌شود تا مناسباتی که برای زندگی مطلوب «بهتر» است، پیرامون آن برقرار شود. مثل عدالت، آزادی، همبستگی و حق. دلالت هنجاری با توجه به دلالت تاریخی - تبیینی و دلالت بنیادین پردازش می‌شود.

۴. دلالت راهبردی: با دلالت راهبردی متفکر سیاسی الگوی مطلوب یا مناسب برای اقتدار در جامعه را ترسیم می‌کند تا دلالت بنیادین یعنی سعادت و مصلحت را از طریق دلالت‌های هنجاری مندرج در خود محقق سازد. دلالت راهبردی همان الگوی نظری اقتدار (نظریه‌های حکومت و قانون) است.

۵. دلالت کاربردی: دلالتی بیرونی/پسینی است و از این حیث با دیگر دلالت‌ها متفاوت است؛ به این معنا که در طول تاریخ، مکاتب فکری مختلف مبنای قوانین اساسی، انقلاب‌ها و تغییرات اجتماعی و

اصلاحات بوده‌اند. در اینجا اندیشه سیاسی مبنای خط مشی‌ها در سیاست‌گذاری اجتماعی و از جمله توسعه است. این دلالت اشاره به مبنای به کار برده شده در موارد ذکر شده دارد (منوچهری، ۱۳۹۴: ۸-۴). رویکرد دلالتی منوچهری از نظریه اسپریگنز می‌تواند فهم ما را از توسعه و منطق درونی آن ارتقاء بخشد. به این معنا که در بحث الگوی توسعه بومی، فهم هویت انسان ایرانی و طرح مصلحت بر اساس آن (دلالت بنیادین) را مهم می‌داند و معتقد است که دلالت هنجاری (عدالت) و دلالت راهبردی (توسعه یافتگی) باید معطوف به هویت انسانی در ساحت تاریخی و اجتماعی‌اش (و نه ساحت انتزاعی و فراتاریخی) باشند، زیرا اساس اندیشه سیاسی همان بهزیستی انسان است. عقل عملی ارسطو که اسپریگنز اندیشه سیاسی را متأثر از آن می‌داند و ما نیز توسعه را مصداقی از آن قلمداد می‌کنیم، تنها یک موضوع دارد و آن «بهزیستن» در جامعه‌ای است که در آن شرایط زندگی خوب فراهم است. در پایان اشاره خواهد شد که «قابلیت» که تعبیر آمارتیاسن از آزادی و توسعه است، مفهومی ارسطویی و معطوف به همین زیستی است که در آن ارزش‌های انسانی و هویتی هر جامعه مهم قلمداد می‌شوند.

اندیشه سیاسی؛ هویت، عدالت و توسعه

در این قسمت سعی بر آن خواهد بود که ضمن معرفی اجمالی رویکرد اندیشه سیاسی و ارتباط آن با مفاهیم ذکر شده، به نسبت سنجی و منطق درونی آنها در رویکردهای توسعه در ایران پس از انقلاب بپردازیم و نهایتاً به برخی از مبانی و الزامات رویکرد قابلیت آمارتیاسن به توسعه و اهمیت آنها در پردازش توسعه اخلاق محور و عادلانه مورد نظر انقلاب اسلامی اشاره نماییم.

در مباحث اسپریگنز و در رویکرد دلالتی منوچهری اشاره شد که اندیشه سیاسی به تبع عقل عملی ارسطو از ماهیت هنجاری برخوردار است. ارسطو در کتاب «سیاست»، دانش یا همان اییستمه یونانی را به نظری و عملی تقسیم نمود و سیاست را در ساحت عملی و پراتیک دانش قرار دارد که موضوع و غایت آن نه تنها زیستن بلکه چگونه «خوب زیستن» بود و خوب زیستن را «سعادت»^۱ می‌نامید (ارسطو، ۱۳۸۱). به عبارتی سیاست ماهیت «هنجاری» دارد و مسئله آن نیز بررسی اقتضائات یک زندگی خوب برای انسان است. در اینجا هنجاری بودن با اخلاقی بودن (به معنای خوب زیستن) پیوند دارد و اندیشه سیاسی همان اخلاق و خوب زیستن در عرصه عمومی و نه فردی می‌باشد (منوچهری، ۱۳۹۴: ۶).

در نظریه‌های اقتصادی لیبرال این بُعد تجویزی اندیشه سیاسی از سوی اقتصاددانانی چون فریدریش فون هایک نفی می‌شود و ماهیت آن اقتدارگرایانه معرفی می‌گردد. او معتقد است که نمی‌شود نهادهای اقتصادی و اجتماعی را بر اساس افکار انسانی طراحی کرد، زیرا سامان اجتماعی و اقتصادی تابع یک نظم خودجوش است و نباید با ایده‌های مانند عدالت در آن دخالت کرد. از نظر او دخالت در سامان اقتصادی و اجتماعی مستلزم شناخت همه واقعیت‌های آنها می‌باشد، حال آنکه هیچ کس قادر به چنین شناختی نیست

و ادعای چنین شناختی به اقتدار دولت و برهم زدن نظم بازار و جامعه منتهی می‌شود (هایک، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۳).

اما همان‌طور که در بحث اسپریگنز اشاره شد، نمی‌توان میان اقتدارگرایی و اندیشه سیاسی تلازم حتمی برقرار کرد. اندیشه سیاسی تفکر در باب امور مطلوب است نه طرح فرازمانی و فرامکانی صورت‌بندهای مطلوب که ممکن است تولید اقتدار کنند. اندیشه سیاسی زمینه‌مند و تاریخ‌مند است، و آنچه اندیشه سیاسی را معنا می‌کند همان تفکر و تلاش برای برون رفتن از وضعیت بحرانی و ورود پیدا کردن به وضعیت بهتر و لوازم آن است. اندیشمند سیاسی با بهره‌گیری از مفاهیم هنجاری (عدالت، آزادی، شهروندی، برابری و...) و با برداشتی که از هویت انسان و مصلحت او دارد، به تجویز اصول و راه‌حلهایی برای مشکلات جامعه می‌پردازد. این هنجارها مسائل عمومی جامعه بشری را شکل می‌دهند.

در میان مفاهیم هنجاری مفهوم «عدالت» همواره مورد توجه و پردازش اندیشه سیاسی بوده و می‌توان گفت که یکی از مهمترین پرسش‌های همیشگی اندیشه سیاسی، پرسش از عدالت و جامعه عادلانه بوده است، زیرا هیچ اجتماعی بدون عدالت ثبات پیدا نخواهد کرد. اما این مهم در مورد «توسعه» صدق نمی‌کند. مفهوم «توسعه» نیز در زمره مفاهیم هنجاری قرار می‌گیرند که قبل از هرگونه بررسی در شاخه‌های مختلف دانش اعم از اقتصاد، جامعه‌شناسی و حتی خود سیاست، لازم است در اندیشه سیاسی به‌عنوان شاخه‌ای که متولی تفکر در مورد هنجارها و بایدها می‌باشد صورت گیرد. اما با توجه به طرح مباحث توسعه در فضای گفتمانی علمی اثباتی، این مفهوم هنجاری گرفتار علمی شد که بیشتر توصیفی بودند و سایه نگاه محافظه‌کارانه خود را بر یک مفهوم هنجاری انداختند. تنها در دهه ۱۹۸۰ بود که با به چالش کشیده شدن تفکر اثباتی توسط جریان‌های انتقادی، پسا ساختارگرا و فمینیست زمینه برای رویکرد هنجاری و اندیشه‌ای به توسعه فراهم شد. در این مجال نیز محور بررسی این مفاهیم همان اندیشه سیاسی به معنای عام آن می‌باشد. در اینجا ما به بررسی جایگاه عدالت و توسعه و ارتباط آنها با هویت انسانی به‌عنوان سنگ بنای اندیشه خواهیم پرداخت.

اندیشه سیاسی و هویت انسانی

پرسش از «هویت»^۱، پرسش از ماهیت انسان و «چیستی» و «کیستی» اوست، که همواره در برابر یک «غیر»^۲ تعریف می‌شود. در واقع در هر «من، چنین یا چنانم» دو من نهفته است که اولی هویت است و دومی غیر یا دیگری (تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). به‌واسطه وجود همین «غیر» بیرون ایستاده از انسان، هویت دنیای درون را با دنیای بیرون و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند و ذهنیت فرد را از خود شکل می‌دهد. به واسطه این ذهنیت است که انسان به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شود و عمل

1. Identity

2. other

می‌کند. با این بیان انسان در برخورد با دیگران به «کیستی» و «چیستی خود» می‌پردازد و سعی می‌کند به‌گونه‌ای رفتار کند که از آن کیستی و چیستی انتظار می‌رود (تاجیک، ۱۳۸۷: ۶۴).

هویت امری پیچیده و چند لایه است و همین ویژگی‌ها فهم و بررسی آن را دشوار می‌سازد. اما از آنجا که رویکرد نگارنده در این متن ساحت اندیشه سیاسی و دلالت بنیادین آن می‌باشد، در پردازش مفهوم هویت بیش از هر چیز به ساحت فرهنگی و تاریخی انسان ایرانی توجه می‌شود. به‌عبارت دیگر تا جایی که به بُعد هستی‌شناختی انسان مربوط می‌شود، هویت انسان را چیزی جز نظام اجتماعی و فرهنگی او معین نمی‌سازد. تمرکز ما بر ساحت فرهنگی و اجتماعی «هویت» از این جهت است که آن را مقدم بر تعاریف خود از «عدالت» و «توسعه» در منطق درونی اندیشه سیاسی می‌دانیم. به‌عبارت دیگر، این برداشت ما از انسان و هویت اوست که مصلحت‌اش، یعنی «دلالت بنیادین» اندیشه سیاسی را تعریف می‌کند و مبنای «دلالت هنجاری» (عدالت) و «دلالت راهبردی» (توسعه) قرار می‌دهد.

با توجه به این بیان می‌توان گفت که هویت واسطه میان فرد و نظام اجتماعی و فرهنگی است و این دو از یکدیگر تغذیه می‌کنند و نمی‌توانند در تقابل با یک دیگر قرار گیرند. در صورتی که فرد در تعارض میان هویت خود و نظام اجتماعی و فرهنگی قرار گیرد، احساس استمرار را از دست خواهد داد و در این صورت است که یا باید هویت جامعه را تغییر دهد و یا خود را با تغییر جامعه هماهنگ سازد. امر سیاسی دقیقاً در اینجا معنا پیدا می‌کند. سیاست همان ابتدای نظام اجتماعی مطلوب بر اساس ویژگی‌های است که برای هویت انسانی قائل می‌شود. در صورت تعارض میان فرد و نظام اجتماعی انسان حس تداوم خود را از دست می‌دهد و مسیری را طی خواهد کرد که گیدنز آن را فقدان «امنیت هستی‌شناختی»^۱ می‌نامد.

گیدنز بین هویت و امنیت وجودی و هستی‌شناختی ارتباط برقرار می‌کند و بیان می‌دارد که خود آگاهی عملی، لنگر عاطفی و شناختی و احساس امنیت هستی‌شناختی است. از نظر او احساس تدام و امنیت مستلزم این است که در تمامی حالات و زمان‌ها و به هر تعبیر و تفسیری، بدانیم که هستیم، چه می‌کنیم و چرا چنین می‌کنیم (گیدنز، ۱۳۸۲: ۵۸). «امنیت هستی‌شناختی همان نیاز به تجربه‌ی «خود» به‌عنوان یک شخص کامل و پیوسته در زمان، اشاره دارد» (Mitzen, 2006: 342).

نسبت هویت با امر اجتماعی و فرهنگی حکایت از باز و گشوده بودن آن دارد. هویت یک امر انسدادی نیست. همان‌گونه که برخی از متفکران بیان می‌نمایند هویت در نسبت خود با دو مقوله غیرثابت «امر اجتماعی»^۲ و «نظام دانایی»^۳ در تحول مستمر است (قادری، ۱۳۸۷: ۱۰۲). اندیشه‌ورزان سیاسی همواره پاسخ‌های مختلفی به پرسش‌های همیشگی هویت، عدالت، امنیت، آزادی و... داده‌اند، زیرا «امر اجتماعی» و «صورت‌بندی دانایی» مکان و زمانه آنها موجب برداشت‌های متنوع از انسان و هویت انسانی شده است.

1. Ontological security
2. The social
3. Regimes of knowledge

خلاصه می‌توان هویت را همان دلالت بنیادین اندیشه دانست. اندیشه‌ورز سیاسی با توجه به ساحت انسان‌شناسی خود و هویتی که برای او قائل است دولت مطلوب را بنیان می‌نهد. انسان‌شناسی اساساً علم هویت انسانی است و همان‌گونه که دیرکس بیان می‌کند آنچه در این علم مطرح می‌شود، در قالب شناخت خود (به صورت نظری) و تحقق بخشیدن به خود (به صورت عملی) در آدمی معنا پیدا می‌کند؛ انسان‌شناسی در این معنا به عنوان عاملی بنیادین و زیربنایی برای اندیشه‌ورزی سر بر می‌آورد (دیرکس، ۱۳۸۹: ۲).

اندیشه سیاسی و عدالت

واژه «عدالت»^۱ یکی از پرمنافشه‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی است. این واژه می‌تواند موصوف‌های گوناگون را بپذیرد و در مورد خداوند، فرد، جامعه، حاکم و قانون به کار برده شود. علاوه بر این عدالت در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی سوبه‌های متفاوتی پیدا می‌کند. به این دشواری‌های باید این پیچیدگی را نیز افزود که عدالت یک واژه و یا یک ارزش مجرد نیست، بلکه عدالت به عنوان یک فضیلت با فضایل و ارزش‌های دیگری نظیر حق، آزادی، خیر، استحقاق، برابری و بی‌طرفی نیز مرتبط است و بدون آنها شاید نتوان عدالت را نیز به فهم آورد (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۴). تمامی این مباحث به این نکته می‌انجامد که بگوییم عدالت هم حیطه گسترده‌ای را پیش روی خود دارد و هم با توجه به تفاوت در مورد ارزش‌های مهم انسانی، تشتت آراء در مورد آن فراوان است. تفاوت نوع نگاه‌ها به انسان و هویت انسانی را نیز نباید در این معادله فراموش کرد.

اکنون باید پرسید که در این میدان تشتت، جایگاه فکر سیاسی در مورد عدالت کجاست، زیرا یکی از مباحث جدایی‌ناپذیر اندیشه سیاسی که همواره در کنار بحث از جامعه مطلوب به آن توجه نموده است «عدالت» است. در مورد اینکه چرا عدالت همواره در فلسفه سیاسی طرح شده است، باید گفت که عدالت مبنایی است که جامعه بر اساس آن سامان می‌یابد و به واسطه آن شهروندان به یکدیگر، و سپس با هم به حکومت پیوند می‌خورند (میلر، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

همزیستی عدالت با تفکر در مورد جامعه مطلوب بیش از هر چیز ناشی از شرایط و چگونگی زیست اجتماعی بشر است. این شرایط زندگی انسان است که نیاز به مفهوم عدالت را برجسته می‌کند تا مبنایی را فراهم گرداند که روابط اجتماعی انسان‌ها و نحوه توزیع منابع و امکانات همگانی را تنظیم سازد. هرگونه تفکر فلسفی در مورد سیاست ناچاراً باید این شرایط را در مقابل خود قرار دهد و برای سامان آن معیاری ارائه دهد و این معیار همان «عدالت» است. زیست اجتماعی انسان، خودخواهی و نفع‌جویی نوع بشر و کمیابی منابع، سه عامل اساسی در مطرح‌شدن عدالت به عنوان ضرورت زندگی اجتماعی انسان می‌باشند. این سه عامل شروط طرح‌شدن عدالت‌اند که جان رالز نیز در نظریه عدالت خود از آنها به «شرایط زمینه‌ای عدالت» یاد می‌کند که ذیل آنها، همکاری انسان‌ها هم ممکن و هم ضروری می‌شود. جامعه

علاوه بر اینکه محل همکاری اعضای خود جهت منافع متقابل است، جایگاهی برای تعارض منافع نیز محسوب می‌شود. بر اساس همین تعارض منافع است که انسان‌ها نمی‌توانند به چگونگی توزیع منافع حاصل از همکاری‌های خود بی‌تفاوت باشند و همیشه درصدد منافع بیشترند. برای گزینش یک سامان اجتماعی که این تقسیم منافع را تعیین کند و نیز برای توزیع توافقی بر سر توزیع مناسب منابع و منافع، تدوین اصولی ضروری است و این ضرورت‌ها جایگاه و نقش عدالت را تعریف می‌کند (رالز، ۱۳۸۷: ۲۰۴). در اینجا به تأسی از رالز ما به مفهوم عدالت به‌عنوان کانونی تمرکز می‌کنیم که روابط اجتماعی میان افراد را تنظیم و جامعه سامان یافته با توزیع صحیح امکانات و منابع را برای ما ترسیم می‌نماید. این مفهوم از عدالت به معنای عام آن مدنظر عموم نظریه‌های فلسفه سیاسی است، اما اینکه مبنا و معیار مناسب ساماندهی نیک روابط اجتماعی و توزیع امکانات و منابع چگونه است، مسأله‌ای است که در مرحله دوم طرح می‌شود و بستگی به شرایط یک جامعه و تصور ما از انسان‌های آن جامعه دارد. این مهم خود شامل حال مفهوم توسعه نیز می‌شود که در زیر بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

اندیشه سیاسی و توسعه

«توسعه» مفهومی متأخر است و به جزء چند دهه‌ی اخیر جایگاهی در ادبیات سیاسی و فلسفی نداشته است. اما با کمی تساهل می‌توان آن را معادل امروزی همان چیزی دانست که در فلسفه سیاسی جامعه مطلوب نامیده می‌شد. اگر از چارچوب نظری اسپریگنز در مورد نظریه‌های سیاسی بهره بگیریم می‌توان گفت که مفهوم توسعه اعتراضی است علیه وضع موجود (توسعه نیافتگی) و ترسیم وضعی مطلوب (توسعه یافته) که در طی آن به بحران و مشکلات موجود پاسخ تجویزی داده می‌شود وضع بهتری برای انسان در وضعیت بحرانی ترسیم می‌شود.

در مقابل توسعه به‌عنوان جامعه مطلوب، مفهومی نهفته است که می‌توان آن را «استراتژی توسعه»^۲ نامید. استراتژی متوجه عمل به سیاست‌های است که عاملان و کنشگران باید انجام دهند تا به وضعیتی که توسعه نامیده می‌شود دست پیدا کرد (هتته، ۱۳۸۱: ۱۹۰). در چارچوب معادله اسپریگنز و منوچهری استراتژی توسعه همان ساز و کار و «دلالت راهبردی» ارائه شده برای توسعه یافتگی در حوزه اقتصاد است. تعدیل اقتصادی و بازار آزاد می‌تواند استراتژی توسعه برای توسعه یافتگی در نظریه‌های لیبرالی و نئولیبرالی باشد. استراتژی همیشه نسبت به توسعه امری پسینی است. تا یک جامعه بر اساس مبانی انسان شناسی خود و امکانات و قابلیت‌های تاریخی و اجتماعی‌اش به تصویری شفاف و منطقی از وضعیت مطلوبی که قابلیت آن را دارد دست نیابد، نمی‌تواند وارد مرحله چگونگی تحقق آن (سیاست‌گذاری و استراتژی توسعه) شود. اما در مطالعات توسعه تا قبل از دهه ۱۹۸۰ بعد استراتژیک توسعه هدف و غالب بود و بعد هنجاری توسعه که مدنظر فلسفه سیاسی جایگاهی در مطالعات توسعه نداشت. در این دوران

1. Development
2. Development strategy

مفهوم توسعه با استراتژی‌های که غرب متناسب با انسان‌شناسی خود برای رشد جوامع داخلی‌اش از آنها بهره می‌گرفت گره‌خورد و این استراتژی‌ها به‌عنوان الگوهای توسعه وارد جوامع در حال توسعه شدند که جامعه ایرانی نیز از عوارض آن مصون نماند.

در جمع‌بندی این بخش باید گفت که هر جا سخن از توسعه عادلانه و طرح الگوی متناسب با آن به میان می‌آید، بی‌تردید، موضوع اصلی آن یعنی «انسان» و «نوع نگاه به انسان» را نمی‌توان نادیده گرفت. نمی‌توان برداشتی فرهنگی و اسلامی از انسان داشت و به سمت الگوهای رفت که برداشتی اقتصادی از انسان دارند. توسعه نباید به قیمت از دست رفتن امکانات انسانی که مقوم یک نظریه عدالت‌اند رقم بخورد. با درک چنین اهمیتی از انسان و مطالعه آن تحت عنوان مطالعات انسان شناختی توسعه مسئله‌ای رخ می‌نماید که می‌توان از آن به ضرورت هماهنگی میان الگوهای توسعه و هویت انسان یاد کرد. نمی‌توان سخن از توسعه به‌میان آورد و از مبنایی‌ترین بحث آن یعنی «هویت» آغاز نکرد، زیرا همان طور که در بحث آمارتیا سن خواهیم دید توسعه باید در خدمت انسان قرار گیرد و به این پرسش پاسخ گوید که برای چه نوع انسانی طرح شده است؟ در اینجا است که سخن از الگوهای توسعه به‌میان می‌آید و باید دید در زیست تاریخی و فرهنگی انسان ایرانی چه رابطه منطقی و معناداری میان نگاه ایرانی-اسلامی به انسان و رویکردهای مسلط به توسعه وجود دارد؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش نگاهی اجمالی به رویکردهای توسعه در ایران پس از انقلاب می‌تواند راه‌گشا باشد.

پروبلماتیک هویت دینی و توسعه در ایران پس از انقلاب

انقلاب اسلامی در نقطه‌ای از تاریخ ایران متولد شد که در درون خود آرمان‌های یک قرن را تجمیع کرده بود. آرمان‌های که انسان ایرانی در برخورد با مدرنیته و در واکنش به آن به آنها نیاز احساس می‌کرد ولی نه دولت مردان قاجار از عهده آن برآمدند نه ققنوس برآمده از خاکسترهای انقلاب مشروطه و نه عزم اقتدارگرایانه شاهانی که در صدد بودند با قطعه قطعه کردن تاریخ هزاران ساله انسان ایرانی او را صرفاً بر سکوی باستان‌گرایی و تجدد اقتداری بنشانند و تاریخ ۱۴۰۰ ساله‌ای که واسط‌العقد میان این دو بود کنار زنند.

هویت اسلامی پردازش شده در انقلاب اسلامی نیز حاصل صورت‌بندی‌های دانایی است که آن را از صورت‌بندی‌های غربی متفاوت می‌سازد. قرائت انسانی ایرانی از خدا، جهان خلقت و جایگاه انسان از یک سو و اثرگذاری این امر بر تعریف او از هویت و حقوق انسانی از سوی دیگر همواره متحول بوده است و انقلاب اسلامی نیز تجلی‌گاه تمامی این تحولات می‌باشد. همان‌طور که سید جواد طباطبایی بیان می‌کند تفکر ایرانی‌شهری زمانی با جهان‌بینی و معرفت‌شناسی اسلامی برخورد نمود و سپس در مسیر خود با فلسفه‌ورزی یونانی هم‌آوا شد تا اینکه در دوران جدید خود به تجدد و انگاره‌های آن رسید (طباطبایی، ۱۳۸۴). تمامی این برخوردها سایه خود را بر صورت‌بندی‌های دانایی انسان ایرانی افکنده و با اثرپذیری از امر اجتماعی و تحول هم‌زمان آن، پیش‌پیش رفته است.

برخورد تقلیل‌گرایانه با این هویت چند لایه در دوران پهلوی به انقلابی دامن زد که پیرامون هویت انسان ایرانی، از «بازگشت به خویشتن» سخن می‌گفت. خویشتنی که در آن سنت ایرانی-اسلامی در مقابل سنت هویتی غرب قرار می‌گیرد. میشل فوکو فیلسوف نقاد مدرنیته یکی از مهمترین اندیشمندان است که از زاویه هویتی به بحث انقلاب اسلامی می‌پردازد. او در بحث از ناکامی سکولاریسم و نوسازی دوران پهلوی، به ماهیت مذهب اشاره می‌کند و آن را بنیاد اساسی آگاهی ملی ایرانیان قلمداد می‌کند. او با ارجاع مبانی نوسازی و سکولاریسم دوران پهلوی به مبانی و سبک توسعه اروپایی، مشکل این برنامه‌ها را نه صرفاً در ناکامی‌ها و سیاست‌های شاه، بلکه در همین مبانی می‌داند و در نسبت با هویت فرهنگی ایران، نفس نوسازی سکولار را سربار برنامه‌های توسعه شاه قلمداد می‌کند (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۱-۲۰).

از نظر فوکو مذهب در ایران صرفاً ایدئولوژی و زبان بیان خواسته‌ها و ایده‌ها نیست، بلکه نوعی شیوه‌ی با هم بودن است و به زبان مشترک فرا می‌خواند. او مذهب‌گرایی در انقلاب ایران را نه صرف بازگشت به اطاعت از فرامین شرع، بلکه وسیله تغییر سوژکتیو و ذهنیت انقلابیون قلمداد می‌کند. فوکو بر نقش «هویت بخش» اسلام تأکید دارد و بیان می‌کند که مذهب اراده تغییر کل هستی ایرانیان و بازگشت آنها به معنویت را فعال نمود و به این معنا مذهب در انقلاب ایران «روح یک جهان بی‌روح است» (فوکو، ۱۳۹۱: ۶۱-۶۰). فوکو در میان تعابیر مختلف از مفهوم «حکومت اسلامی» نیز بر همین بُعد معنویت تأکید دارد و آن را فصل تمایز بخش انقلاب اسلامی از تفکران زمانه خود می‌داند: «من دوست ندارم که حکومت اسلامی را «ایده» یا حتی «آرمان» بنامم، اما به‌عنوان «خواست سیاسی» مرا تحت تأثیر قرار داده است. چون کوششی است برای پاسخگویی به مسایل امروزی... برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند» (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۰).

فوکو به درستی از خلاء معنویت در تئوری‌های مدرن سیاست، پیشرفت و توسعه در جهان جدید سخن می‌گوید و بازگشت به خویشتن اسلامی مردم ایران را واکنشی به این خلاء قلمداد می‌کند. اما با توجه به نگاه هستی‌شناسی این پژوهش به هویت، نگارنده معتقد است، این بازگشت نمی‌توانست از لایه‌های دانایی غربی و عناصر آن به دور باشد، زیرا این خود غرب بود که از مشروطه تا انقلاب اسلامی سوزن خود را بر تن ایرانی می‌کوبید و او را آرام نمی‌گذاشت. وجدان و ناخودآگاه ایرانی در برخورد با غرب عناصری نظیر آزادی، برابری، دموکراسی، قانون و امنیت را در خود جای داد و همواره در مبارزات سیاسی خود در مشروطه، نهضت ملی و نهایتاً انقلاب اسلامی آنها را پیگیری می‌کرد. پیروزی انقلاب اسلامی نه در رد این عناصر بلکه در پذیرش آنها و صورت‌بندی‌شان در «خویشتن ایرانی-اسلامی» بود که صورت گرفت. از نظر امام خمینی(ره) و شهید مطهری این عناصر در تجدد تنها در ساحت مادی انسان و بدون توجه به ساحت اخلاقی و معنوی او پردازش شده‌اند (کچوئیان، ۱۳۸۷: ۱۸۶).

اما در گفتمان انقلاب اسلامی این عناصر پیرامون اسلام پردازش می‌شوند. در اینجا اگرچه اسلام و قرآن در گفتمان هویتی انقلاب اسلامی دال مرکزی است، اما آنها در روایت انقلاب اسلامی و متفکران آن از افق فرهنگی و اجتماعی خاص و مقتضیات معین تاریخی پیروی می‌کنند و تابع نیازها و

ضرورت‌های خاص دوران خود هستند (کاشی و صادقی، ۱۳۹۰: ۵۱). بی‌جهت نیست که در این «بازگشت به خویشتن» و تعریف هویت ایرانی زبان روشنفکرانی مانند شریعتی که نسبتی با تجدد دارند، و روحانیتی مثل امام(ره) و مطهری که لباس عقل و فلسفه را بر تن ذات دین پوشانده‌اند از برنده‌گی بیشتری نسبت به زبان روشنفکر سکولار و روحانی سنتی برخوردار بود.

زبان شریعتی اسلام و تشیع را در متن و زمینه مدرن معرفی کرد و همین امر بود که مارکسیم و لیبرالیسم را کنار زد و روشنفکر و دانشگاهیان زمان خود را با اسلام پویا آشتی داد. همین نکته در مورد مطهری نیز صحیح است. مطهری روحانی است که دغدغه او دمیدن روح تازه به اسلام در برابر اندیشه‌های مدرن است. او در پردازش فلسفه تاریخ، انسان، اخلاق، عدالت، جبر و اختیار همواره متوجه «غیر» است و به همین دلیل است که در آثار خود همواره با مارکس، هگل و کانت به گفت‌وگو می‌پردازد. اما نکته مهم این است که این افراد در مواجهه با تجدد منطق درونی و فطری اسلام را گم نمی‌کنند و نمی‌خواهند با وارد کردن معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تجدد آن را زنده نگه دارند. این امر در مورد مطهری بیشتر صدق می‌کند.

حاصل سخن آنکه انقلاب اسلامی در حالی قابلیت دسترسی و اعتبار پیدا کرد که با قرائت اسلامی و اخلاقی از انسان، به سامانی توسعه یافته با دال‌های چون آزادی، عدالت، جمهوریت، استقلال و حقوق و تکامل مادی و معنوی ارجاع می‌داد. روح اخلاقی و معنویت حاکم بر انسان شناسی اسلامی به میزانی اهمیت دارد که شهید مطهری در بحث از انسان شناسی اسلامی واژه «پیشرفت» را ناکافی می‌داند و از مفهوم «تکامل» بهره می‌گیرد. این مهم می‌تواند پرتوی متفاوت به توسعه در رویکرد انقلاب اسلامی در مقایسه با رویکردهای غربی بتابد. از نظر مطهری پیشرفت مفهومی افقی است، اما تکامل به «تعالی» و صعود اشاره دارد. «هر تکاملی پیشرفت هست؛ اما هر پیشرفتی تکامل نیست» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۳۷۷-۳۷۸).

همین ویژگی تعالی جویانه است که نباید در دلالت بنیادین اندیشه سیاسی در ایران و بنای توسعه بر آن نادیده گرفته شود. مطهری فطرت انسانی را تعالی‌جو می‌داند و معتقد است که این ویژگی نمی‌تواند با هر فرهنگ و نظام اجتماعی سازگار باشد. هر سیستم فرهنگی و اجتماعی که در تضاد با این فطرت تعالی جویانه هویت انسانی باشد او را بیگانه و دچار مسخ‌شدگی می‌سازد (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۳). «تعالی» در این جا ساحتی دینی پیدا می‌کند و بر اساس مباحث مطهری می‌توان گفت که جامعه توسعه یافته جامعه‌ای است که در کنار پیشرفت مادی، در ساحت معنوی نیز رو به سوی تعالی داشته باشد؛ به این معنا که در آن انسان روحیه و اخلاق خداجویانه پیدا کند.

خصلت تعالی‌جویانه و فطرت تعالی‌گرا واسطه‌العقد مباحث امام خمینی(ره) در حوزه سیاست و اندیشه است. امام نیز در چارچوب نظام ارزشی اسلام به انسان می‌نگرد و در اندیشه ایشان اسلام و انسان به یکدیگر گره خورده‌اند. کانون و محور بحث‌های امام در مورد انسان، فطرت است و آراء و اندیشه‌های سیاسی ایشان نیز عموماً با نظر به برداشتی که از فطرت دارند ارائه می‌شود. در بحث امام در مورد فطرت

شاهد نوعی نگاه اخلاقی به انسان می‌باشیم به‌نحوی که انسان با فطرتی پاک متولد می‌شود و در ابتدا از هر گونه کینه و کدورت مبرا است و ذاتاً حب به خیر و نیکی دارد. از نظر امام(ره) خداوند انسان را آفرید و بالضروره در ذات او عشق به کمال مطلق که همان خدای تعالی باشد را قرار داد. به همین سبب است که هر انسانی عاشق قدرت، زیبایی، علم و تمام کمالات و خوبی‌هاست و همه آنها را نیز به‌صورت مطلق و نامحدود می‌طلبد (خمینی، ۱۳۷۷: ۸۲-۷۹).

اما تا آنجا که به دلالت راهبردی اندیشه امام مرتبط می‌شود، این نیک سرشتی فطری انسان لزوماً به این معنا نیست که در مقام فعل نیز انسان آینه تمام نمای فطرت خود باشد. در بینش سیاسی امام، انسان وجه اجتماعی دارد و نمی‌توان بدون در نظر گرفتن این وجه انسان کمال یافته را در خلاء تولید کرد. در بینش سیاسی امام نقش تربیتی جامعه در نظر گرفته می‌شود به‌نحوی که هر نوع جامعه‌ای نمی‌تواند این فطرت سعید را شکوفا سازد. ساختار و محتوای نظام تربیتی که بخش مهمی از نظام اندیشه و سیاستگذاری است در تحول این فطرت نقش اساسی ایفا می‌کند. امام تربیت نادرست و حاکم بودن نظام اجتماعی مبتنی بر چپش غیر اسلامی را عامل مهمی در انحراف از این فطرت نیک می‌داند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۳۳).

همین فطرت نیک و هویت اخلاقی و تعالی جویانه زمانی که در ساحت جامعه می‌نشیند، به یک حق تبدیل می‌شود و به عدالت نیز متصل می‌گردد. به عبارتی همین حق است که الگوی توسعه اسلامی را به عدالت توزیعی و ضرورت توجه به مستضعفین وصل می‌نماید. در الگوی انقلاب اسلامی رفاه اقشار ضعیف مهم و معیار است و برقراری توازن نسبی از لحاظ سطح درآمد و معیشت‌ها به‌عنوان هدف اصلی مطرح می‌شود. اما در انتساب الگوی عدالت توزیعی باید به این نکته توجه کرد که مبنای عدالت توزیعی در اسلام امام(ره) نه مفهوم «نیاز» بلکه «حق» و استحقاق است. اساساً هرگونه قائل شدن حق رفاه در خود یک نوع محاسبه استحقاق نیز دارد و سیاست ارتقاء جایگاه مستضعفان در آرمان امام(ره) ناشی از قائل شدن استحقاقی در وجود آنهاست. همین نکته است که سیاست بازتوزیعی در آرمان انقلاب را از الگوی سوسیالیستی جدا می‌سازد. این برداشت با مفهوم «عدالت رویه‌ای» پیوند می‌خورد. بر خلاف عدالت توزیعی که معطوف به نتایج و پیامدهاست، عدالت رویه‌ای معطوف به ابزارها و رویه‌ها است. عدالت رویه‌ای بر ابزارها و رویه‌هایی اشاره می‌کند که در نهادها و ساختارها تعبیه شده است تا زمینه توانمندی فقرا و نیازمندان را در راستای تحقق آنچه استحقاق آن را دارند فراهم سازد (براتعلی‌پور، ۱۳۹۴: ۴۵). حال با توجه به این نوع نگاه به انسان و محوریت تعالی می‌توان با برخی اندیشمندان سیاسی موافق بود که برخلاف حقوق بشر غربی که «حق» را به ساحت خاصی از انسان تقلیل می‌دهد، در اندیشه اشراقی و اسلامی و با توجه به چند ساحتی بودن انسان می‌توان از «حق کمال» و تعالی در هویت انسانی و ابتدای عدالت و توسعه بر آن سخن به میان آورد (Manoochehri, 2014).

نگاه تعالی جویانه به انسان و محوریت آن در مباحث توسعه یکی از اهداف کلان انقلاب اسلامی و رهبری آن محسوب می‌شود و امروزه نیز نمود خود را در چارچوب اسناد و تفکرات مربوط به الگوی

ایرانی - اسلامی پیشرفت و مبانی، آرمان‌ها و اهداف آن پدیدار ساخته است. این نوع نگاه به هویت انسانی و عدالت و قرار دادن توسعه بر آن، دقیقاً در برابر الگوی توسعه لیبرالی و قرائت آن از انسان قرار می‌گیرد. عموم رویکردهای مسلط توسعه در تئورهای غربی مبتنی بر نظریه‌های «فایده‌گرایی»^۱ بنتمام و «اختیار گرایی»^۲ هایک و نوزیک‌اند و در این رویکردها نوع برداشت از انسان و عدالت چشم‌انداز مناسبی در این زمینه الگوی تعالی جویانه ارائه نمی‌دهد. بنتمام معتقد است که طبیعت انسان را تحت تأثیر دو خداوند مقتدر قرار داده است که عبارتند از: لذت و الم. همه‌ی انسان‌ها به ضرب جاذبه لذت و دافعه الم به‌کار واداشته می‌شوند و این دو هستند که تعیین می‌کنند که ما چه چیزی را بخواهیم و چه چیزی را نه! (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۴).

هایک نیز هویت انسان را در «آزادی» و پیوند آن با مالکیت خصوصی می‌داند و معتقد است که تنها در حوزه اقتصاد و بازار آزاد است که این هویت می‌تواند خود را نشان دهد. این قرائت از انسان و هویت انسانی (دلالت بنیادین) بر تعریف فایده‌گرایی و اختیارگرایی از عدالت نیز سایه انداخته است. بنتمام با اصالت دادن به دو عنصر فوق بیشینه کردن فایده را مبنای عدالت می‌داند و همان را مبنای برای برپایی ساختارهای اجتماعی قرار می‌دهد. طبق نظر بنتمام، همان‌گونه که ما در مقام فرد زندگی‌مان را با انتخاب چیزهایی راه می‌بریم که به گمانمان خوشبختی‌مان را بیشینه می‌کنند، دولت هم باید در انتخاب اینکه چه اعمالی را انجام دهد و چه سیاست‌هایی را اختیار کند، مبنای تعیین این مسئله قرار دهد که چه چیزی فایده جامعه در معنای کلی آن را بیشینه می‌کند (همبتن، ۱۳۸۵: ۲۱۷). در مورد هایک و فلسفه اختیارگرایی نیز باید گفت که این همانی میان آزادی (به‌عنوان هویت انسانی) و بازار موجب می‌شود که هرگونه سخن گفتن از عدالت یکسره منتفی شود. برای هایک عدالت همان آزادی در وجه سلبی‌اش است. او معتقد است که سامان اجتماعی و اقتصادی تابع یک نظم خودجوش است و نباید با ایده‌هایی مانند عدالت در آن دخالت کرد (بشیریه، ۱۳۹۲: ۸۵).

این نوع نگاه به انسان و تعریف عدالت بر مبنای آن است که موجب می‌شود این نظریه‌ها توسعه را همان رشد اقتصادی تعریف کنند و نظام بازار و مالکیت خصوصی را مهمترین استراتژی و دلالت راهبردی در تحقق آن قلمداد نمایند. حال با این برداشت بهتر می‌توان پرتوی بر ناهنجاری‌های اقتصادی و تأثیرات هویتی آن در جامعه ایران افکند. توسعه در ایران از الگوهای متعارض رنج می‌برد و در حالی که در ساحت فرهنگی از تکامل اخلاقی و دینی سخن رانده می‌شود، در ساحت اقتصادی رویکردهایی محوریت دارند که بر اساس الگوی انسان اقتصادی و فردگرایی روش شناختی بنا شده‌اند. نمی‌توان در حوزه اقتصاد از الگویی سخن به میان آورد که مبتنی بر سودنگری و فایده‌گرایی است و در عین حال انتظار داشت جامعه‌ای اخلاقی و تعالی جویانه برپا کرد. بکارگیری الگوهای توسعه با برداشتی اقتصادی از انسان منجر به تبدیل ثروت به ارزش و به تبع آن تحول سایر ارزش‌های اجتماعی می‌شود که نسبتی با ارزش‌ها و

1. Utilitarianism
2. Libertarianism

هویت سنتی و تاریخی جامع ایرانی ندارد. در این بخش کوتاه نگاهی اجمالی به این موضوع خواهیم انداخت و بیان خواهیم کرد که مشکله ناسازگاری میان «تعدیل اقتصادی» به عنوان دلالت راهبردی و استراتژی توسعه یافتگی، در ساحت اقتصادی نظریه‌های توسعه با هویت انسان ایرانی به مشکلاتی دامن زده است که نسبتی با وضعیت توسعه یافتگی و آرمان‌های انقلاب اسلامی نداشته است.

تعدیل ساختاری؛ هویت و عدالت

برنامه‌های توسعه ایران بعد از انقلاب اسلامی عملاً در ۱۳۶۸ و بعد از جنگ به صورت ۵ ساله تدوین شد. اهداف کلی تدوین شده در این برنامه بدون تعریف در مفاهیم و الگوها و صرفاً به صورت کلی طرح شده است به نحوی که می‌توان شاهد اهداف و عناوینی نظیر: بازسازی و تجهیز بنیه دفاعی، بازسازی ظرفیت‌های تولیدی و زیربنایی خسارت دیده و تأکید بر رشد اقتصادی و خودکفایی محصولات کشاورزی در برنامه اول (۱۳۶۸-۱۳۷۲)، عدالت اجتماعی با توجه به محورهای تأمین بهداشت عمومی، گسترش بیمه همگانی، توجه به مناطق محروم با اولویت اشتغال در برنامه دوم (۷۸-۱۳۷۴)، ارتقاء فرهنگ مشارکت عمومی با تأکید بر اصل حقوق شهروندی و مسئولیت اجتماعی، نهادینه کردن آزادی‌ها و حقوق مصرح در قانون اساسی، گسترش مشارکت مردم و اعمال نظارت عمومی بر امور گوناگون کشور از طریق گسترش نهادهای مدنی در قالب احزاب، گروه‌ها، تشکل‌های صنفی در برنامه سوم (۸۳-۱۳۷۹)، هدفمند نمودن یارانه‌ها، استقرار نظام شناسایی خانوارهای کم درآمد، برپایی نظام کارآمد تأمین اجتماعی، تأمین حداقل معیشت مردم، ساماندهی نهاد و دستگاه‌های حمایتی و توانمند سازی فقرا و نهادینه کردن امنیت غذایی» در برنامه چهارم (۸۸-۱۳۸۴) و پنجم (۹۴-۱۳۹۰) بود. (سازمان برنامه و بودجه، به نقل از غفاری، ۱۳۹۳).

در راستای راهبرد و استراتژی‌های تحقق اهداف مورد نظر، این برنامه‌ها بدون تعریف در مفاهیم و الگوها و صرفاً در راستای بازسازی کشور و بر اساس سیاست «تعدیل اقتصادی» نهادهای اقتصادی بین‌المللی صورت گرفت که میانی آن را نظریه‌های اقتصادی لیبرال تشکیل می‌داد. در راستای همین سیاست‌ها در زمینه‌های اجتماعی بخشی از فعالیت‌های دولتی به بخش خصوصی انتقال پیدا کرد و مسئله توزیع درآمد در اولویت ثانوی قرار گرفت و موقوف به رشد اقتصادی کشور شد. رویکرد تعدیل اقتصادی در این برنامه‌ها از یک استمرار برخوردار است و در برنامه چهارم و پنجم توسعه در سیاست هدفمندی یارانه‌ها و آزادسازی حامل‌های انرژی اوج می‌گیرد و مقولاتی همچون عدالت، امنیت انسانی، ارتقای سلامت و حفظ محیط زیست همگی در چارچوب این سیاست پردازش شدند. از مهمترین ارکان سیاست‌های تعدیل اقتصادی می‌توان بر کاهش ارزش پول ملی، آزادسازی تجاری، آزاد سازی نرخ ارز، افزایش نرخ بهره، کاهش بروکراسی دولتی و آزادسازی قیمت‌ها اشاره کرد که اوج آن در سیاست هدفمندی یارانه‌ها بود. این سیاست‌ها به‌طور مستقیم با فعالیت‌های بخش‌های تولیدی در ارتباط بوده و

شوک‌های ناشی از آن یکی از موانع افزایش بهره‌وری، عوامل تولید و رکود و تورم در ساختار اقتصادی کشور بوده است (صف شکن و مومنی، ۱۳۹۵: ۲۷۱).

در حوزه اقتصادی مطالعات حاکی از آن هستند علی‌رغم گذشت چند دهه از انقلاب اسلامی و علی‌رغم آرمان عدالت اجتماعی نهفته در آن کاهش فقر و نابرابری چشم‌انداز مطلوبی ندارد و شکاف طبقاتی به مرحله قابل توجهی رسیده است. در این مطالعات همواره به اهمیت و محور بودن عدالت اجتماعی و رفع نابرابری در برنامه‌های توسعه اشاره شده است، اما حکایت دستاوردهای این برنامه‌ها حکایت ناکامی است. رویکرد رشد محور به توسعه، فقدان مشارکت اجتماعی مردم به خصوص فقرا، کاهش هزینه‌های اجتماعی و آموزشی، محوریت نداشتن سیاست اشتغال و عدم لحاظ نمودن شرایط اجتماعی و فرهنگی در برنامه‌های توسعه از جمله عوامل مهم این ناکامی در تحقیقات صورت گرفته است (راغفر و دیگران، ۱۳۹۴: مومنی، ۱۳۹۵؛ رئیس دانا، ۱۳۸۶؛ مکنون و دیگران، ۱۳۹۳).

مسئله تمام ماجرای نافرجامی توسعه در ایران به مباحث تعدیل اقتصادی بر نمی‌گردد و مواردی نظیر اقتصاد رانتی، فساد اقتصادی، اشغال شدن بازار توسط نیروهای دولتی و شبه دولتی، تعارض منطق سیاسی و اقتصادی و... مهم و قابل توجه است. اما ما توجه خود را به مبانی اندیشه‌ای توسعه و تعدیل اقتصادی معطوف می‌کنیم که با منطق بازار صورت می‌گیرد. منطق تعدیل و خصوصی‌سازی حاکم بر آن در جامعه‌ای که معیشت مردم نه مبتنی بر اقتصاد تولیدی و دانش بنیان، بلکه مبتنی بر اقتصاد رانتی و درآمدهای نفتی است، بخش اعظم مردم را که از نظر اجتماعی در وضعیت نامطلوبی قرار داشتند و قادر به رقابت در حوزه بازار نبودند را کنار زد و زمینه‌ساز نابرابری‌ها، آشفتگی‌ها و گسست‌ها در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی شد. وضعیت اقتصادی و شکاف طبقاتی، ناچیز بودن امنیت اقتصادی خانواده‌های ایرانی و میزان پایین درآمد سرانه در مقایسه با سرمایه‌های طبیعی و انسانی کشور خود زمینه و موجبات گرایش به سمت ارزش‌های مادی را فراهم نمود است.

در حوزه فرهنگی و اجتماعی نیز امروزه پس از گذشت چند دهه از انقلاب شاهد یک گذار ارزشی از ارزش‌های سنتی به مدرن، از ارزش‌های دینی به ارزش‌های دنیوی، از ارزش‌های ناظر بر وفاق و نوع دوستی به ارزش‌های ناظر بر فردگرایی و خودمحوری، و از ساده زیستی به تجمل‌گرایی هستیم. یک تحقیق پیمایشی در اولین برنامه‌های توسعه و تعدیل اقتصادی حکایت از آن دارد که در دولت سازندگی و از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۶ سبد هزینه‌های مذهبی خانواده‌های ایرانی ۱۸۷/۵ درصد رشد داشته در حالی که در همین دوره هزینه‌های تفریحاتی و سرگرمی و هزینه‌های شخصی و آرایشی به‌عنوان دو شاخص غیر مذهبی به ترتیب ۱۶۷۱/۳ و ۶۴۱ درصد رشد داشته است. به‌عبارت دیگر هزینه‌های شخصی ۳/۵ و هزینه‌های تفریحاتی ۹ برابر هزینه‌های مذهبی رشد داشته است (تاجیک، ۱۳۸۶: ۷۷). این تغییر و رشد شاخص‌های غیرمذهبی در موارد دیگر نظیر میزان کتاب‌های مذهبی و کتاب‌های غیرمذهبی، نام‌گذاری فرزندان و برخی شاخص‌های دیگر نیز رخ داده است. مسلماً علی‌رغم محدودیت‌های که در انجام تحقیقات پیمایشی در این زمینه و نشر آنها در سال‌های اخیر وجود داشته، نگاهی به واقعیت‌های اجتماعی

می‌تواند گویای بسیاری از مسائل و مشکلات جدید نظیر ازدواج سفید، طلاق و رشد اعتیاد در کنار ناهنجاری‌های دیگر باشد.

نسبت دادن تمامی این ناهنجارها به صرف برنامه‌های توسعه غیرمنطقی است، اما اگر نسبت میان ناامنی اقتصادی و ناهنجاری‌های فرهنگی و اجتماعی را بپذیریم، می‌توانیم نقش برنامه‌های توسعه را در این امر مهم قلمداد کنیم. نکته مهم این است برای برخی از حامیان توسعه بازار محور این هزینه‌ها امری طبیعی است و نباید توسعه را تماماً بهشت قلمداد کرد (غنی نژاد، ۱۳۷۹). از نظر طرفداران منطق اقتصاد و بازار آزاد، منطق عدالت اجتماعی در تضاد با عملکرد خنثی و بی‌طرفانه بازار رقابتی یا اقتصاد آزاد است. در جامعه مبتنی بر بازار آزاد، تخصیص منابع و نهایتاً توزیع درآمد از طریق مکانیسم قیمت‌ها (عرضه و تقاضا) صورت می‌گیرد. این مکانیسم خودجوش و غیرسازمانی است و نباید به اسم عدالت و بی‌عدالتی در آن دخالت نمود. در اینجا نتایج رقابت مانند یک بازی از پیش معلوم نیست و علاوه بر مهارت بازیکنان، عوامل خارجی و غیر قابل پیش‌بینی (مثل شانس) در نتیجه آن تأثیر دارد و نتیجه آن هرچه باشد، هرچند ناخوشایند، قابل پذیرش است و نباید ناعادلانه خوانده شود. عدالت در اینجا تنها به نحوه انجام بازی و رعایت قواعد آن مربوط می‌شود (غنی نژاد، ۱۳۷۹: ۱۷).

زمانی که رشد اقتصادی بازار محور و تعدیل اقتصادی صورت می‌گیرد و دست‌های سیاست اجتماعی در برابر سلطه دست نامرئی بی‌رمق می‌شود، زمینه برای شکاف طبقاتی و نمایش ثروت فراهم می‌شود. همان‌طور که فرامرز رفیع‌پور بیان می‌کند با آغاز نمایش ثروت، مقایسه‌ها و احساس محرومیت‌ها نیز شروع می‌شود و به تدریج ظواهر و ارزش‌های مادی مانند اتومبیل، لباس و طلا مقیاس ارزیابی می‌شوند و دقیقاً اینجاست که ظاهرسازی و تجمل‌گرایی در جامعه رواج می‌یابد و ساخت فرهنگی پیدا می‌کند. این نمایش از قشر بالایی جامعه شروع می‌شود و پس از آنکه قشر بالا نمایش ثروت را آغاز کرد و این نمایش نه توییح بلکه تشویق شد، سپس قشر متوسط و بعد قشر پایین پیروی را آغاز می‌کند و هویت جامعه شکل می‌گیرد (رفیع‌پور، ۱۳۸۴: ۲۴۲).

حال انسان ایرانی در این وضعیت فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی در برابر نیروهای جهانی شدن و نئولیبرالیسم در ساخت‌های مختلف زندگی اجتماعی به‌ویژه فرهنگ و خانواده قرار گرفته است. به تعبیر محمد رضا تاجیک انسان ایرانی امروز در مسیر تأثیرات ژرف و گسترده جهان اطلاعاتی قرار گرفته است که در مهندسی آن سهم و نقش چندانی ندارد. در این فضا او همواره در حال مصرف کالاهای است که در «بازار جهانی نشانه‌ها» عرضه شده است و زندگی او در چرخش بی‌وقفه نشانه‌ها هدایت می‌شود. امروزه شبکه‌های متعدد و کانال‌های متعدد تجربه‌هایی از فرهنگ مسلط را به خانه‌های ایرانی آورده و انسان و جامعه ایرانی را از درون به چالش طلبیده‌اند و آرامش او را به هم زده‌اند و چشم‌اندازهای آنان را به‌شدت تحت تأثیر خود قرار داده‌اند (تاجیک، ۱۳۸۵: ۷۲).

در این مجمل است که می‌توان حدیث مفصل مشکلات هویتی انسان ایرانی را خواند. مشکلاتی که برخی از آن به «چهل تکه‌شدن هویت و سیارشدن تفکر» ایرانی یاد می‌کنند. در هویت چهل تکه فرد به

حال خود رها می‌شود و هیچ نسبتی ذاتی میان تکه‌های هویتی که فرد برای خود تعریف می‌کند، نمی‌بیند. چنین هویتی بی‌قرار، سیال، و فاقد عمق است و مدام از یک لایه به لایه دیگر می‌رود (شایگان، ۱۳۸۱). اما آیا چنین روح سرگردانی می‌تواند نسبت معناداری با انسان تعالی‌جویانه گفتمان انقلاب اسلامی داشته باشد؟

انقلاب اسلامی در گذار از مرحله «خودیایی» به مرحله «خودسازی» با تحولات اجتماعی جدید و صورت‌بندی‌های دانایی جدیدی مواجه شد که جهانی‌شدن، نئولیبرالیسم اقتصادی، فرهنگ مصرفی جهانی، ... پیش روی او قرار داد. در این شرایط ما از حیث نظرورزی سیاسی فاقد اندیشه سیاسی پویایی بودیم که به روی تحولات اجتماعی گشوده باشد و در آنها تأمل نماید و هویت ایرانی را در بستر آنها پردازش نماید. این در حالی است که ماهیت متغیر اوضاع و احوال اجتماعی و ویژگی عملی حیات انسانی تغییرات هویتی را ضروری می‌سازد. اگر اندیشه‌ای بخواهد در انتزاع از تحولات عینی تصویری جامد و همیشگی از هویت انسانی ارائه کند به ناچار از تحولات اجتماعی جا خواهد ماند. امروز اندیشه ایرانی از امر اجتماعی جامانده است و همین امر آن را دچار برخی تعارض‌های جدی در حوزه توسعه نموده است. نکته اخیر در افق تحلیل فوکو از انقلاب اسلامی نیز حاضر بود. او پس از تحلیل فرهنگی و هویتی انقلاب اسلامی و ایده حضور معنویت در حکومت اسلامی، پرسش مهمی را پیش روی انقلابیون نهاد که از زاویه این پژوهش و دلالت‌های راهبردی آن حائز اهمیت است: «آیا این اراده آن قدر ریشه‌دار هست که به صورت یکی از داده‌های همیشگی زندگی سیاسی در ایران در آید؟ یا اینکه وقتی آسمان «واقعیت سیاسی» به اندازه کافی صاف شد و امکان حرف زدن از برنامه و حزب و قانون اساسی و ... فراهم آمد مثل ابری پراکنده خواهد شد؟» (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۱).

پرسش فوکو پرسشی مهم و زیرکانه است و بیش از هر چیز به لوازم و امکانات نظری و عملی تز انقلابیون برای تداوم در ساحت عینی حیات سیاسی اشاره دارد. انتخاب راهبرد مناسب توسعه و نهادمند کردن آن در ساختارهای نهادی یکی از مهمترین این الزامات بود. اما واقعیت تاریخی ایران پس از انقلاب حکایت از فقدان این راهبرد و تأمل در لوازم و امکان‌مندی‌های آن می‌باشد. این فقدان در اسناد و مباحث پیرامون الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت نیز مشاهده می‌شود. در سند پایه مربوط به این الگو ما شاهد تأکید و بازخوانی هویت ایرانی - اسلامی و تأکید بر تمدن و پیشرفت اسلامی در قالب مبانی، آرمان‌ها و افق‌های جهان‌بینی دینی و گفتمان انقلاب اسلامی می‌باشیم، اما تا جایی که به دلالت راهبردی مباحث پیشرفت و توسعه مربوط می‌شود، بخش مربوط به تدابیر و استراتژی‌های توسعه در سند مذکور از قالب برخی اصول کلی فراتر نرفته است. این در حالی است که تحقق تدابیر اندیشیده شده در این سند در حوزه‌ای اجتماعی و فرهنگی، بیش از هر چیز نیازمند راهبردهای کاربردی و اندیشیده شده در ارتباط با هویت انسان ایرانی و اصول و مبانی مورد ذکر در سند مربوطه می‌باشد. در آخرین بخش این پژوهش با معرفی رویکرد توسعه انسانی آمارتیاسن، مفهوم «قابلیت» را به‌عنوان چشم‌اندازی طرح خواهیم کرد که انسان ایرانی می‌تواند با الهام‌گیری از برخی مؤلفه‌های آن ارزش‌های خود به‌ویژه ارزش و حق کمال‌یابی

را در روند توسعه نهادینه سازد و لوازم منطقی آن را در روند توسعه عادلانه و تعالی جویانه مورد بررسی قرار دهد.

توسعه انسانی و قابلیت؛ تأملاتی در لوازم و راهبردهای توسعه تعالی جویانه

نظریه «توسعه انسانی»^۱ که با محبوب الحق آغاز شد و در اندیشه آمارتیاسن به شکوفایی رسید حاصل نوعی واکنش به پیامدهای الگویی است که انسان بیشینه‌کننده سود، بازار آزاد و فردگرایی فلسفی را محور مباحث خود قرار داده بود. شکاف فزاینده میان اقلیت‌های ثروتمند و اکثریت‌های فقیر، نابرابری حیرت‌انگیز میان جنس مونث و مذکر، مخاطرات زیست محیطی، شیوع بیماری‌های ناعلاج مثل ایدز و انواع متنوعی از بیماری‌های اخلاقی و اجتماعی از مهمترین پیامدهای این الگو بودند که در نهایت انسان را قربانی مکانیزم‌های خود نمودند. همین قربانی شدن بود که توسعه را دوباره به تأمل در بنیادهای انسان‌شناسی و اخلاق معطوف نمود. از این دهه است که مباحثی مانند اخلاق، عدالت، برابری و محیط زیست وارد مباحث توسعه می‌شود و در یک شیفت پارادایمی مفهوم توسعه با مفهوم «کیفیت زندگی» پیوند می‌خورد (دیوب، ۱۳۷۷: ۸۷). اندیشه توسعه انسانی ناشی از همین تحول فکری در نسبت با انسان و توسعه است.

آمارتیا کومارسن^۲ اقتصاددان و اندیشمند برجسته‌ی هندی و از جمله منتقدان جدی توسعه به‌عنوان «فرایند رشد و تولید ثروت» است و در کتاب «توسعه یعنی آزادی» که مهمترین اثر او در حوزه توسعه است، ضمن نقد جریان غالب توسعه از «توسعه انسانی» مبتنی بر اخلاق و توانمندی دفاع می‌کند. نکته محوری که سن در آثار خود به آن اشاره می‌کند، این است که در اقتصاد معاصر که مبانی خود را از فایده‌گرایی اخذ کرده است و به بنیادی برای مباحث توسعه بدل شده، اخلاق و بهزیستن به فراموشی سپرده شده است و وسیله جای هدف را گرفته است. این در حالی است که او معتقد است که انسان هدف توسعه است و توسعه نباید آثاری تولید نماید که با اخلاق و بهزیستی انسانی در تضاد باشد.

سن در یک چشم‌انداز هنجاری جدید رویکردی را تجویز می‌کند که به رویکرد توانمندی یا قابلیت مشهور است و نقطه ثقل آن مفهوم «قابلیت»^۳ است. این مفهوم مبتنی بر سنت فلسفی و اخلاقی ارسطویی است که به مفهوم «بهزیستن» مرتبط می‌باشد. «بهزیستن» برای سن غایت و هدف توسعه است و همین جاست که او پای اخلاق را به میان می‌آورد و با ارجاع به ارسطو بیان می‌کند که اقتصاد و رشد وسیله این غایت‌ها هستند ولی در روند توسعه هدف شده‌اند (سن، ۱۳۷۷: ۳-۴). سن درصدد است با ارائه «رهیافت قابلیت و توانمندسازی» این روند را معکوس سازد. او در آثار خود مفاهیم سه‌گانه «آزادی»، «عدالت» و «توسعه» را طوری پردازش کند که معطوف به زندگی واقعی و بهتر نمودن آن

1. Human Development

2. Amartya Kumar Sen

3. Capability

باشند. مفهومی که سن برای این بهزیستن پردازش می‌کند و ارزش‌های سه‌گانه فوق را پیرامون آن به وحدت می‌رساند، «قابلیت» است. قابلیت در تعریف سن «مجموعه‌ای از عملکردهای مختلفی می‌باشد که برای فرد با ارزش‌اند و فرد می‌تواند در میان آنها دست به انتخاب بزند» (سن، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

فهم مفهوم «قابلیت» که برای سن معادل «آزادی»^۱ است نیازمند، مفهوم کلیدی «عملکرد»^۲ است. مفهوم عملکرد که ریشه ارسطویی دارد، نشان‌دهنده‌ی چیزهای است که انجام آنها و یا نیل به آنها برای فرد ارزشمند است. عملکرد می‌تواند امور ابتدایی نظیر تغذیه کافی و رهایی از بیماری را تا امور پیچیده نظیر عزت نفس و مشارکت سیاسی را در برگیرد. مجموع عملکردهایی که فرد، آزادی دست‌یابی به آنها را دارد قابلیت است که در مجموع زندگی انسان را تشکیل می‌دهد. سن زیستن را مجموعه‌ای از عملکردهای به هم مرتبط می‌داند که متشکل از بودن‌ها و انجام دادن‌های زندگی فرد است. «قابلیت مجموعه متفاوتی از عملکردهای است که دست‌یابی به آن برای فرد امکان‌پذیر و عملی است. پس قابلیت نوعی آزادی است، آزادی دست‌یابی به ترکیبات مختلفی از عملکردها و یا به عبارتی ساده‌تر دست‌یابی به سبک‌های گوناگونی زندگی که فرد می‌تواند آن را انتخاب کند» (سن، ۱۳۸۹: ۱۹۱).

«آزادی» برای سن همان «قابلیت» است و او زمانی که از «توسعه به مثابه آزادی» سخن می‌گوید همین امر را در نظر دارد. توسعه فرایندی است از گسترش آزادی‌های اساسی بشر و مبنای ارزیابی این فرایند نیز همین گسترش آزادی و عملکردهای اساسی است که در مجموع سازنده کیفیت زندگی افرادند (سن، ۱۳۸۹: ۱۴۸). نکته مهم اندیشه سن این است که ما در رویکرد قابلیت‌ی او به تلاقی هم‌زمان دو مفهوم عدالت و توسعه می‌رسیم به نحوی که تلاش برای توانمندسازی افراد و رفع موانع قابلیت‌ی آنها از یکسو توسعه و از سوی دیگر رفع موانع عدالت از طریق کاهش بی‌عدالتی است (میروسی نیک، ۱۳۹۴: ۶۳).

در نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت که سن توسعه در معنای هنجاری آن را با مفهوم «قابلیت» گره می‌زند. «قابلیت» کانونی است که برای سن هم محور «توسعه» و هم محور «عدالت» است و در نهایت نیز با مفهوم «آزادی» رابطه این همانی پیدا می‌کند. توسعه و عدالت باید معطوف به رشد قابلیت‌ها باشند و «آزادی» یعنی همین رشد قابلیت‌ها. مارتا نوسپام معتقد است زمانی که ما زندگی واقعی و کرامت انسانی را در نظر بگیریم و آن را حق افراد ناتوانمند مثل، زنان، کودکان، سالمندان بدانیم که عموماً قربانی نظریه‌های رشد محور توسعه بوده‌اند، در آن صورت رویکرد قابلیت‌ی سن می‌تواند چشم‌انداز قابل توجهی را پیش روی ما قرار دهد (Nussbaum, 2003:51). نوسپام که جزء ارسطو شناسان معاصر است خود در صدد است که با یک رویکرد ارسطویی مفهوم قابلیت را در راستای فضیلت‌گرایی ارسطو پردازش کند و عقل عملی را به یکی از قابلیت‌های مهمی تبدیل کند که توسعه و عدالت باید معطوف به آن نیز باشند (Nussbaum, 1987).

1. freedom

2. function

سن بازار آزاد و رشد اقتصادی را فرع بر قابلیت‌ها می‌داند و معتقد است که باید در خدمت این قابلیت‌ها باشند. در این راستا او از فرصت‌های حمایتی و اجتماعی که لازمه توانمندی‌اند دفاع می‌کند. در کل قابلیت شیوه و امکان زیستنی است که برای فرد با ارزشمند است. قابلیت همان توانمندی و آزادی دست یافتن به چیزهای است که فرد آنها را ارزشمند می‌داند و زندگی چیزی جز همین قابلیت و عملکردهای ارزشمند فرد نیست. این نوع نگاه به مفاهیم آزادی، عدالت و توسعه رویکرد سن را ناگزیر از برخی راهبردهای کلان و خدشه‌ناپذیر در زمینه تعدیل بازار آزاد، حمایت دولت از فرصت‌ها و خدمات آموزشی و اجتماعی و دفاع از نوعی دموکراسی مشورتی و آزادی‌های سیاسی اساسی نموده است. در رویکرد قابلیت‌سن منطق فقر، سودنگری و چهل تکه‌شدن هویت جای خود را به منطق عدالت، اخلاق مسئولیت و هویت اخلاقی توأم با امنیت هستی‌شناسانه می‌دهد.

مطابق دیدگاه سن می‌توان گفت که هر گونه راهبرد توسعه مبتنی بر تعالی انسان ایرانی، باید معطوف به قابلیت او برای حیات تعالی جویانه به‌عنوان یکی از ارزش‌های حیاتی فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی و الزامات راهبردی آن باشد. رویکرد او از این جهت که پیوند اخلاق و توسعه را تجویز می‌کند و هدف توسعه را توانمند کردن انسان برای شکوفایی ارزش‌ها و قوای خود می‌داند، می‌تواند رویکردی مناسب برای راهبرد توسعه یافتگی باشد. با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های رویکرد قابلیت‌سن می‌توان گفت که اگر قرار است راهبردهای توسعه در خدمت انسان ایرانی و اعتلای ارزش‌های او باشند، باید در درجه نخست معطوف به قابلیت عینی و عملی او در راستای یک زندگی تعالی جویانه و راهبردهای هماهنگ با آن باشند.

با الهام از رویکرد سن می‌توان گفت که حق انسان بر کمال انسانی و اخلاقی یک مسئله است و قابلیت او برای احقاق این حق مسئله‌ای دیگر. این مهم بیش از هر چیز نیازمند تفکر و تأمل در راهبردهای توسعه تعالی جویانه است. هر گونه راهبرد تعالی جویانه برای توسعه در انقلاب اسلامی و اهداف پیش روی آن ناگزیر از تعریف برخی قابلیت‌های مبتنی بر هویتی تعالی جویانه از یک سو و نهادمند کردن آن در ساختارهای قانونی و نهادی توسعه از سوی دیگر است. این قابلیت‌ها باید در درجه نخست به‌عنوان یک حق در نهادهای قانونی تضمین و سپس در نهادهای سیاسی محافظت و حمایت شوند.

طبیعی است که صرف اندیشه‌پردازی گزاره‌ای و انتزاعی در حوزه هویت دینی و ایرانی و پناه بردن صرف به ایدئولوژی «آنچه خود داشت...»، ما را به تعالی واقعی در حوزه امنیت انسانی و روانی نخواهد رساند. این مهم قبل از هر چیز نیازمند ترسیم دقیق هویت تعالی جویانه در حوزه فکر سیاسی از یک سو و اجماع بر سر مفاهیم و قابلیت‌ها و مؤلفه‌های اساسی آن در حوزه سیاست‌گذاری توسعه از سوی دیگر است. اما ترسیم این هویت تعالی جویانه و تعریف مؤلفه و ارزش‌های آن باید در افق گذشته، واکاوی اکنون و نگاه به آینده صورت گیرد. در ترسیم هویت انسان ایرانی گشوده بودن به روی تحولات جدید و فهم منطق آن مهم است، در غیر این صورت ما همچنان با پرسش بنیادین «چه باید کرد؟» گلاویز خواهیم بود.

نتیجه گیری

بررسی نقادانه و فکری مقوله توسعه در ایران پس از انقلاب و تأمل در آثار و پیامدهای آن حکایت از شکاف و ناسازگاری میان مبانی، آرمان‌ها و اهداف با دستاوردها و واقعیت‌های تاریخی و عینی آن دارد. در پردازش و واکاوی این شکاف و ناسازه عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در دو حوزه داخلی و خارجی نقش دارند. اما تاجایی که به منطق درونی برنامه‌های توسعه و در چارچوب اندیشه سیاسی مربوط می‌شود، مقوله توسعه از تضاد و تنش میان مبانی هویتی و فرهنگی با راهبردها و استراتژی‌های عملیاتی آن رنج می‌برد. به عبارتی در برنامه‌ها و رویکردهای توسعه در ایران دوره جمهوری اسلامی ما از یکسو شاهد ترسیم هویت انسان ایرانی و سعادت او بر اساس مبانی دینی و اسلامی می‌باشیم، اما از سوی دیگر استراتژی‌های توسعه در حوزه اقتصادی از الگوهای توسعه سرمایه‌دارانه و تعدیل ساختاری تبعیت می‌نماید که کانون و مبنای آنها را انسان اقتصادی و پیشینه‌کننده سود تشکیل می‌دهد. نگارنده این سطور با عطف به پیوند معنابخش مفاهیم «هویت»، «عدالت» و «توسعه» و در چارچوب منطق درونی اندیشه سیاسی و نظریه توسعه، درصدد بود با ترسیم نقادانه تعارض درونی برنامه‌های توسعه و برخی پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن به ضرورت بازبینی رویکردها و راهبردهای توسعه بپردازد. در همین راستا نویسنده مقاله با عطف به رویکرد توسعه انسانی آمارتیاسن و مفهوم محوری «قابلیت»، به پردازش برخی ضرورت‌ها و الزامات توسعه تعالی جویانه بر اساس رهیافت کلان انقلاب اسلامی و الگوی مورد نظر آن پرداخت. بر اساس رویکرد قابلیت به توسعه، انسان باید از حق و قابلیت زندگی اخلاقی و کمال جویانه برخوردار باشد. در همین راستا سیاست‌های توسعه باید در درجه نخست در صدد ترسیم مبنایی و اصولی این حق در حوزه نظری و سپس تضمین نهادی و قانونی آن در ساختارها و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مناسب و هماهنگ با این مبانی باشند.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، چاپ اول، تهران: نشر قومس.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۹۴)، «الگوپردازی سیاست عدالت اجتماعی در ایران پس از انقلاب اسلامی؛ پاسخی به ناسازنمایی دو روایت هستی‌شناختی و هنجاری»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، سال سوم، شماره هشتم، ۱۳۹۴: ۳۳-۵۶.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، جلد دوم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، چاپ دوازدهم، تهران: نشر نی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، روایت هویت و غیریت در میان ایرانیان، چاپ اول، تهران: نشر فرهنگ گفتمان.

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۵)، «انسان ایرانی؛ سیاست و آینده شناسی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره ۲: ۱۰۷-۵۵.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶)، *شکاف یا گسست نسلی در ایران امروز*، تهران: انتشارات مرکز پژوهش‌های استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۸)، «رسانه و بحران در عصر فرا واقعیت؛ با تأکید بر بحران هویت در ایران»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره اول، ۱۳۸۷: ۸۳-۵۱.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۹)، *انسان شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
- دیوب، اس.سی (۱۳۷۷)، *نوسازی و توسعه*، ترجمه احمد موثقی، چاپ اول، تهران: نشر قومس.
- راغفر، حسین؛ باباپور، میترا و یزدان‌پناه، محدثه (۱۳۹۴)، «رابطه رشد اقتصادی با فقر و نابرابری در ایران طی برنامه‌های اول تا چهارم توسعه»، فصلنامه مطالعات اقتصادی کاربردی ایران، سال چهارم، شماره ۱۶: ۷۹-۵۹.
- رالز، جان (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ربیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۴)، *توسعه و تضاد*، چاپ ششم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- رئیس دانا، فریبرز (۱۳۸۶)، «سخنی درباره توسعه و عدالت اجتماعی»، مجلس و پژوهش، سال هشتم شماره ۳۳: ۲۶-۱۲.
- رئیس دانا، فریبرز (۱۳۸۶)، «رشد اقتصادی و عدالت اجتماعی؛ بزار یا برنامه؟»، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال ششم، شماره ۲۴: ۵۳-۳۱.
- سن، آمارتیا (۱۳۷۷)، *اخلاق و اقتصاد*، ترجمه حسن فشارکی، چاپ اول، تهران: نشر شیرازه.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۹)، *توسعه یعنی آزادی*، ترجمه محمد سعید نوری نائینی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- سن، آمارتیا (۱۳۹۰)، *اندیشه عدالت*، ترجمه وحید محمودی و هرمز همایون‌پور، چاپ اول، تهران: نشر کندوکاو.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۱)، *افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، چاپ سوم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- صف‌شکن، محدثه و مؤمنی، فرشاد (۱۳۹۵)، «دور باطل رکود تورمی در ایران از منظر اجرای سیاست‌های تعدیل اقتصادی»، فصلنامه مجلس و راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۵: ۲۹۴-۲۶۳.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات کویر.
- غفاری، غلامرضا (۱۳۹۳)، «آسیب‌شناسی و توسعه اجتماعی در ایران»، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۲۲: ۵۰-۲۵.
- غلامرضا کاشی، محمد جواد؛ صادقی، الهه (۱۳۹۰)، «قرآن و هویت متکی بر اسلام سیاسی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره سوم، ۱۳۹۱: ۷۷-۴۱.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۹)، «توسعه بهشت برین نیست»، مجله کار آفرین شماره ۱.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۹)، «عدالت، عدالت اجتماعی و اقتصاد»، فصلنامه اقتصاد و تأمین اجتماعی، شماره ششم: ۲۲-۷.

- فوکو، میشل (۱۳۹۱)، *ایران روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفت‌وگوی دیگر*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ هشتم: تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲)، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ ششم، تهران: نشر هرمس.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷)، *سویه‌های هویت*، چاپ اول، تهران: انتشارات شیرازه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه* (جلد ششم)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۷)، *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- لسانف، مایکل. ایچ (۱۳۸۹)، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ سوم، تهران: نشر ماهی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، تاریخ و جامعه، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.
- مکنون، رضا؛ سلیمی، جلیل و بهرامی، محسن (۱۳۹۳)، «فراتحلیلی بر آسیب‌شناسی‌های برنامه‌های توسعه در ایران»، فصلنامه راهبرد اقتصادی، سال سوم، شماره دهم: ۱۶۸-۱۳۷.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۹۵)، «بنیه تولید ملی؛ بررسی انتقادی برنامه‌های توسعه و عملکرد اقتصادی»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، دوره ۵، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵: ۱۶۹-۱۴۷.
- میروویسی نیک، صادق (۱۳۹۴)، «توسعه انسانی و عدالت جنسیتی در رویکرد قابلیت‌های آمارتیا سن»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره ۴: ۷۲-۴۷.
- میلر، دیوید (۱۳۸۸)، *فلسفه‌ی سیاسی*، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هتته، ژورن (۱۳۸۱)، *تئوری توسعه و سه جهان*، ترجمه احمد موثقی، چاپ اول، تهران: نشر قومس.
- همپتن، جین (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: نشر طرح‌نو.
- Manoochehri, Abbas (2014), *The Right to Excellence: Illumination and Human Rights*. Sophia Perennis, Spring and Summer 2014-2015, Serial Number 27.
- Mitzen, J. Sep (2006), *Ontological security in world politics: state identity and the security dilemma*. European Journal of international relations, 3(12), 341-370.
- Nussbaum, Martha (1987), "Nature, Nunction, and Capability: Aristotal on political distribution", Department of Philosophy, brown University Providence.

–Nussbaum, Martha (2000), “Women’s Capabilities and Social Justice” Journal of Human Development, Vol. 1, No. 2.