

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۷۲-۲۴۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

## شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فراستمند

\* عباس منوچهری

\*\* سعید نریمان

### چکیده

رابطه «توسعه» به معنای ایجاد شرایط برای «بهبتر شدن زندگی»، با فلسفه سیاسی در سرآغازهای اندیشه مدرن به حاشیه رانده شد و در قرن بیستم، با اتکا به فایده‌گرایی و اقتصاد بازار، توسعه به مثابه «رشد» مدعی چیزی شد که دانش مدنی/سیاسی از ابتدا در پی آن بود، یعنی «زندگی خوب». در دهه‌های اخیر، علوم انسانی-اجتماعی به فرونسیس (حکمت عملی) ارسطو توجه کرده است. این مقاله تلاش می‌کند تا از این مفهوم برای نظریه‌پردازی در حوزه توسعه بهره بگیرد. این مقاله، با اخذ مفهوم «فرونسیس» و ارتقای آن، سعی در ارائه یک نظریه توسعه با عنوان «توسعه فراستمند» دارد. نظریه توسعه فراستمند سعی در احیای پیوند اخلاق، اقتصاد و سیاست با توسعه دارد. به تعبیری با واسازی نظریه «رشد اقتصادی» و نشان دادن تقلیل‌گرایی آن در معنا و اهداف توسعه، برای بازسازی نظریه توسعه با بهره‌گیری از مقومات اندیشه مدنی/سیاسی تلاش می‌شود تا نظریه فراستمندی توسعه با رویکرد دلالتی مطرح شود و نقش و جایگاه شهروندی به عنوان دلالت هنجاری توسعه فراستمند نشان داده شود. بدین معنا «شهروندی مبتنی بر ایده توسعه فراستمند»، مفهومی است که باید در پی تحقق آن باشیم و شاخص ارزیابی توسعه بر اساس میزان تحقق شهروندی در

Manoocha@modares.ac.ir

\*استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

\*\* نویسنده مسئول: استادیار پژوهشی، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ایران

saeednariman@gmail.com



جامعه اندازه‌گیری شود. دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی، مشارکت به معنای ارتقای فرونسیس شهروندان و آزادی، مهم‌ترین مؤلفه‌های تحقق شهروندی برای توسعه فراستمند هستند.

**واژه‌های کلیدی:** فرونسیس، توسعه فراستمند، شهروندی، مشارکت و دموکراسی مشورتی.



## مقدمه

### «نظریه توسعه» و «دانش سیاسی»

پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، علوم اجتماعی و از جمله «علم سیاست» در آمریکا در قالب علم الاجتماع «کارکردگرایی ساختاری»<sup>۱</sup> به نظریه پردازی برای دوام و ثبات نظام‌های سیاسی پس از جنگ در دنیای غرب پرداخت. این نظریه پردازی در نهایت متکی به بنیان‌های نظری در اندیشه سیاسی لیبرال دموکراسی یا دموکراسی «صیانتی» بود. همین دستگاه‌های نظری همچنین در قالب نظریه‌های مدرنیزاسیون و اقتصاد رشد سناریوهای تغییر در کشورهایی که آنها را «جهان سوم» نامیدند، پرداختند. از این رو ایجاد سامان بهتر زندگی در کشورهایی که مستعمره سابق قدرت‌های اروپایی در دو قرن ۱۸ و ۱۹ بودند، در قالب «نظریه‌های توسعه» صورت‌بندی شد.

این نظریه پردازی‌ها، اما در امتداد مطالعات شرق‌شناسانه اروپایی که به تعبیر ادوارد سعید یک «گفتمان استعماری» بود، شکل گرفت. گفتمان شرق‌شناسی با برساختن گفتمانی مقوله شرق و به‌ویژه جوامع و فرهنگ‌های جوامع اسلامی، آن را فاقد ظرفیت‌های لازم برای توسعه یافتن تعریف کرد و تنها راه را برای آنها، تقلید از آنچه الگوی تجربه‌شده غرب، «مراحل رشد اقتصادی» می‌نامید، می‌دانست. این در حالی بود که این الگو در بهترین حالت صرفاً یک برساخته گفتمانی (به تعبیری فوکویی) بود و در بدترین حالت، روایت وارونه‌ای از «تاریخی» بود که یکسوی مسیر آن «توسعه توسعه‌نیافتگی»<sup>(۱)</sup> جهان مستعمره‌شده بود و سوی دیگر آن، رشد و توسعه‌یافتگی جهان استعمارکننده.

در دهه ۶۰ قرن بیستم، ناخشنودی‌های حاصل از برنامه‌های توسعه شرق‌شناسانه در جوامع مختلف به صورت‌های گوناگون بروز کرد. گفتار رهایی‌بخش در آمریکای لاتین (پائولو فرییره، ادواردو گالیانو و انریکو داسل) و اندیشه سیاسی «مقاومت» در شمال آفریقا (فانون و کابرال) و ایران (آل‌احمد و شریعتی) با ناخشنودی از تجربه مستعمراتی و نیز برنامه نوسازی، به ارائه بدیل نظری برای بازسازی فکری و عملی در جوامع تحت سلطه پرداخت.

در مطالعات توسعه در دهه ۷۰ قرن بیستم، حرکت به سمت اصلاح نظریه توسعه رشد محور در غرب آغاز شد. گولت، متوجه پرسش‌های اخلاقی و ارزشی ایجاد شده در نظریه توسعه و برنامه‌ریزی و اجرای آن شد. درس مهمی که گولت داد این بود که توسعه به سبب هزینه‌هایش، از جهت ایجاد رنج بشری و از بین بردن معنی، می‌تواند به ضد توسعه ختم شود؛ در حالی که کاهش محرومیت و بیچارگی مردم کشورهای فقیر باید از مقومات هر تعریفی از توسعه باشد. همچنین پروژه‌های توسعه باید استراتژی‌هایی را دنبال کنند که خوب زیستن آدمیان و محیط سالم، هر دو تأمین شوند و مقوم متقابل یکدیگر باشند. به این معنی، یک جامعه توسعه یافته آن است که نهادهای تثبیت شده‌اش، اهداف ارزشمندی را مشخصاً عبور از محرومیت اقتصادی و اجتماعی در سطوح روستایی و ملی و منطقه‌ای محقق کرده باشد یا به آنها نزدیک شده باشد. به این معنا، گولت در اخلاق توسعه از انتخاب‌های ارزشی مرتبط با فرآیند توسعه اجتماعی و اقتصادی می‌پرسد.

از سویی دیگر در همین دوران، محبوب‌الحق -متفکر پاکستانی- نظریه توسعه انسان<sup>(۳)</sup> را به عنوان بدیلی برای نظریه‌های مسلط توسعه ارائه داد. سپس پل استریتن و آمارتیا سن به تبع محبوب‌الحق و نظریه «توسعه انسان» وی، به عوامل نابرابری اقتصادی جهانی و گرسنگی و عقب‌ماندگی اشاره می‌کنند و با توجه به این مسائل، مفهومی از توسعه را که به صورت غیر اخلاقی تدوین شده بود، به چالش کشیدند. به تعبیر سن، توسعه را نباید با «رشد اقتصادی»، «صنعتی شدن» و «مدرنیزاسیون» که در بهترین حالت وسیله هستند و آن هم نه وسائلی خوب، یکی دانست؛ بلکه بهتر است آن را گسترش قابلیت‌ها و کارکردهای ارزشمند به حساب آوریم. بدین معنی، شاخص توسعه چنین خواهد شد: «مردم چه کاری را می‌توانند یا نمی‌توانند انجام دهند. آیا می‌توانند طولانی زندگی کنند و گرفتار بیماری نشوند. خوب تغذیه کنند، بخوانند، بنویسند و ارتباط برقرار کنند و در فعالیتهای علمی مشارکت کنند؟» (Sen, 1999: 66).

بر این اساس می‌توان گفت که چرخش صورت گرفته در «اقتصاد»، «سیاست گذاری» و «توسعه»، چرخش به سوی اندیشه سیاسی است. این چرخش در حقیقت بازگشت نظریه‌های توسعه و علم اقتصاد به اندیشه سیاسی است که خود نیز چرخشی اخلاقی را

تجربه می‌کند. اهمیت این مباحث حداقل دو چیز است: یکی آنجا که بحث‌های توسعه به مقومات هنجاری رجوع کرده‌اند. دوم، مباحث مربوط به حدود و ثغور عمل حکومت (یا سیاست) در سیاست‌گذاری توسعه است. به این معنا که نوع رابطه حکومت با عرصه عمومی/حوزه مدنی از یکسو و نسبت آن با عرصه خصوصی (بازار) از سوی دیگر، حیثیت سرنوشت‌سازی در جوامع امروزی پیدا کرده است.

#### اخلاق، سیاست، اقتصاد و نسبت آنها با توسعه

حال که توسعه از توجه به ابزار «خوب زیستن» (مانند رشد اقتصادی) به خود هدف توسعه که همانا زندگی خوب است، چرخشی قابل توجه داشته است، به نظر می‌رسد که جای اندیشه سیاسی برای تعریف زندگی خوب در توسعه کاملاً روشن می‌شود. می‌توان گفت که این مسئله از دوره یونان کلاسیک، کلیدی‌ترین مسئله اندیشه سیاسی بوده است، اما در دوره مدرن به حاشیه رانده شد و اقتصاد، نه ابزار زندگی خوب، که خود زندگی خوب شد.

در ادامه سعی می‌شود تا به صورت اجمالی با تأکید بر اندیشه‌های ارسطو، هابز، اسمیت و روسو، این چرخش تاریخی تاحدودی توضیح داده شود. در واقع مسئله اصلی این مقاله، تبیین این چرخش تاریخی در نسبت به حوزه‌های سیاست، اخلاق و اقتصاد است که در ادامه با بازگشت به ایده فرونیسیس ارسطویی، سعی در صورت‌بندی توسعه فراستمند و تعیین معیار و شاخص چنین نگرشی برای توسعه دارد.

در فلسفه ارسطو، دانش عملی بر معرفت نسبت به اعمالی تأکید داشت که در جهت خیر عمومی - فردی بودند و شامل اخلاق، اقتصاد و سیاست می‌شد. نزد ارسطو، سیاست چونان نظریه زندگی خوب و عادلانه فهمیده می‌شد و ادامه اخلاق به حساب می‌آمد که همان روش خوب زیستن بود. به تعبیر او، انسان جان‌داری کاملاً سیاسی/مدنی<sup>۱</sup> است؛ بدین معنا که وابسته به شهر<sup>۲</sup> است. بنابراین تنها یک سامان سیاسی مناسب می‌تواند امکان زندگی خوب را برای انسان در مقام شهروند فراهم آورد. بنابراین غایت «دانش سیاسی»، هدفی عملی یعنی «راهبری یک زندگی خوب و عادلانه در جامعه است». به

1. zoon politikon

2. polis

همین دلیل، ارسطو نام مصلحت عملی یا صلاح‌دید<sup>۱</sup> را بر آن نهاد. او در کتاب سوم سیاست، زندگانی همراه با خوشبختی را نخستین هدف مشترک همگان و هدف خصوصی هر فرد می‌داند. انسان‌ها خواهان گردهم‌آیی در اجتماع سیاسی برای زیستن و بهتر زیستن هستند.

ارسطو در ترسیم الگوی سامان مطلوب زندگی خود به اقتصاد به معنای امروزی نپرداخته و مسائل اقتصادی زمان خود را از دیدگاه‌های اخلاقی مطرح کرده است. در اندیشه ارسطو، اقتصاد با واقعیت اجتماعی مرتبط انگاشته می‌شد و از این‌رو اخلاق و اقتصاد در پیوند با یکدیگر قرار داده می‌شدند. به عبارت دیگر، مسائل اقتصادی در واقعیت اجتماعی و واقعیت اجتماعی در اخلاق اجتماعی دیده می‌شد. بنابراین راه‌حل مسائل و معضلات اقتصادی و پاسخ به پرسش‌های موجود به اقتصاد در اخلاق جست‌وجو می‌شد. به این معنا، دانش اقتصاد، بخشی از حکمت عملی بود؛ حکمتی که معطوف به نیکبختی آدمی بود و در این راستا سامان زندگی جمعی مطلوب را عرضه می‌کرد. اقتصاد در خدمت زندگی نیک انگاشته می‌شد و غایت نهایی آن، خیر فردی و جمعی بود. بر همین اساس نزد ارسطو، «پول این خدمت را انجام می‌دهد که به سهولت مبادله کمک می‌کند» و معیار ارزشی برای کالاهای دیگر به شمار می‌آید، بدون اینکه به خودی‌خود ارزشی داشته باشد (ایسینگ، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۲).

اما در فلسفه مدرن قرن هفدهم، فرونیسیس (حکمت عملی) در فلسفه طبیعی انسان و جامعه استحاله شد. هابز، انسان را با موازین علم جدید می‌شناخت و او را موجودی منفرد (اتمستی) می‌دانست که دارای خصوصیات طبیعی و مشخصاً «حرص» و «هراس» است. به همین سبب به زعم او، وضعیت طبیعی زندگی آدمیان، «جنگ همه با هم» بود. به این ترتیب، دیگر پرسش «چه باید کرد؟» که در حکمت عملی به معنای چگونگی عمل درست در عرصه زندگی اجتماعی بود، موضوعیت نداشت، بلکه عبور از جنگ و ستیز دغدغه اصلی بود. در نتیجه «اخلاق به عنوان نوعی معرفت به حاشیه رفت و دانش سیاسی تابع اصول و مبانی معرفتی جدید یعنی علم شد» (Dallmayr, 1985: 27). در

---

1. phronesis  
2. science

نتیجه «هنجار سیاسی» از اخلاق جدا شد و وظیفه «دانش سیاسی»، دیگر نه تحقق «زندگی خوب و عادلانه»، بلکه استقرار نظم بود که صلح اجتماعی را به جای جنگ همگانی مستقر کند. بنابراین «سیاست»، علم مدیریت اجتماعی برای استقرار صلح و امنیت اجتماعی شد.

در قرن هجدهم، دو جریان فکری متفاوت، یعنی لیبرالیسم اقتصادی آدام اسمیت و رادیکالیسم اجتماعی روسو، عملاً به دو صورت متضاد به «سیاست» پرداختند. جریان اول که به عنوان مکتب کلاسیک در علم اقتصاد شناخته شده است، عصری را در برمی گیرد که از قرن هجدهم تا اواسط قرن نوزدهم میلادی تداوم یافته است. این مکتب، ارتباط تنگاتنگی با نام‌های دیوید هیوم، آدام اسمیت، رابرت مالتوس، ژان باتیست سی، دیوید ریکاردو و جان استوارت میل دارد (زدلاچک، ۱۳۹۶: ۲۸۵-۲۹۶).

هرچند طرفداران این مکتب از لحاظ برخی نظریه‌ها و شیوه‌های تحقیق و موضوعات مورد بحث با یکدیگر اختلاف دارند، از لحاظ اندیشه‌های بنیانی و اشتراک در شناخت‌ها و معلومات اقتصادی و نتایج عملی‌ای که می‌گیرند، یک مکتب «به هم پیوسته و به هم وابسته» را تشکیل می‌دهند. بر اساس الگوی بنیادین و زیرساختی فکری آنان است که مسیر بعدی علوم اقتصادی، کم‌وبیش تا عصر حاضر شکل گرفته و نضج و قوام یافته است. به عقیده لرد رابینز، هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیت و توسعه و حتی پیشرفت تمدن بشری را در غرب به درستی دریابد و بفهمد، مگر اینکه اقتصاد سیاسی و کلاسیک و ریشه‌های آنها را بازشناسد (قدیری، ۱۳۸۷: ۴۲).

اسمیت، رمز توسعه و پیشرفت را در جامعه‌ای متشکل از بازیگران اقتصادی می‌داند که به طور ناخودآگاه از قوانین نهفته‌ای تبعیت می‌کنند که باعث همسویی نفع‌طلبی فردی با مصلحت عمومی می‌شوند: «افراد فقط به دنبال منافع خود هستند و در این مورد، مثل موارد بسیار دیگری به وسیله یک دست نامرئی به تحقق هدفی کمک می‌کنند که اصلاً مورد نظر آنها نیست» (زدلاچک، ۱۳۹۶: ۳۰۷). در جامعه تجاری/مدنی مورد نظر اسمیت، دست نامرئی باعث تلفیق منافع خصوصی و مصلحت عمومی، اعم از ثروت یا هماهنگی اجتماعی می‌شود و از این‌رو نیازی به حکومت نیست.

بنابراین مفهوم «جامعه مدنی»، معنای دیگری به خود گرفت که با آن سه حوزه زندگی، یعنی «اقتصادی/ خصوصی»، «سیاسی/ حکومتی» و «اجتماعی/ عمومی» از یکدیگر تفکیک شدند و عنوان «مدنی» برای ساحت اقتصادی به کار گرفته شد. «جامعه مدنی» به معنای «جامعه تجاری»، خصوصیت جوامع پیشرفته در مقابل جوامع بدوی تلقی شد (چاندوک، ۱۳۷۷: ۹۰).

بدین ترتیب هرچند اندیشه و دانش سیاسی همچنان هنجاری باقی ماند، هنجارهای آن خصوصیت اخلاقی خود را از دست داد. بدین معنا، موازین و الزامات «نظم درست» به عنوان وضع هنجاری، یعنی وضعیتی که وجود ندارد اما بهتر است باشد و به مثابه نظامی که «حقوق طبیعی» افراد را صیانت کند، به جای تصمیم و عمل اخلاقی شهروندان قرار گرفت. از این رو در مهندسی نظم درست، «مقولات تعامل اجتماعی- اخلاقی نادیده گرفته شد و محدود شد به ساختن شرایطی که در آن انسان‌ها، مانند چیزها در طبیعت، ضرورتاً به حالتی قابل محاسبه رفتار کنند» (Dallmayr, 1985: 37). در این میان، «هم مفهوم نظم<sup>۱</sup> تغییر کرد و هم قلمروی که باید نظم یابد» (Habermas, 1973: 61). بنابراین موضوع علوم سیاسی تغییر کرد و عمل فضیلت‌مندانه به قاعده‌مند کردن مناسبات میان افراد تبدیل شد. چنین بود که اندیشه سیاسی به علم استقرار نهادهای سیاسی مناسب برای مدیریت اجتماعی تبدیل شد و دیگر تمهیدگر زندگی خوب و عادلانه نبود. این جدایی هنجار سیاسی از اخلاق، با ضروری دیدن پیشرفت به عنوان سرشت تاریخ، در قرن هجدهم توجیهی تاریخی- فلسفی نیز پیدا کرد<sup>(۳)</sup>.

بنا به اقتصاد سیاسی کلاسیک، زندگی خوب مساوی بود با داشتن مناسبات منظم اقتصادی، نه داشتن شأن شهروندی و مشارکت سیاسی. از این رو تجارت و بازار و سودآوری به محورهای آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی تبدیل شد. علم اقتصاد به جای دانش سیاسی، وظیفه سامان بخشیدن به زندگی افراد و سیاست‌گذاری‌های کلان را برعهده گرفت و نهاد حکومت، غیرضروری اعلام شد. علم اقتصاد دقیقاً آن نوع فعالیتی را که ارسطو مذموم می‌شمرد، محور قرار داد و با تقسیم کار مادی، «اقتصاد» را به جای

---

1. order



«سیاست» نشاندهنده تضمین عمده مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک این بود که حیات اقتصادی، جانشین حیات سیاسی شد؛ یعنی عرصه اصلی زندگی، بازار شد و در آن شهروند به مبادله گر کالا تبدیل شد. به همین جهت تمام مفهوم‌پردازی‌های رایج درباره حکومت و رابطه آن با جامعه به چالش کشیده شد<sup>(۴)</sup>.

بدین ترتیب اخلاق، نه با «زندگی خوب»، بلکه با «درست عمل کردن در عرصه بازار» تعریف شد. به همین سیاق، رسیدن به «پیشرفت»، نه با هنجارهای اخلاقی - سیاسی، بلکه با معیارها و ضرورت‌های اقتصادی امکان‌پذیر دانسته شد. تا اواخر قرن هجدهم، «اقتصاد» در دانشگاه‌های اروپا، بخشی از فلسفه اخلاق بود؛ ولی به تدریج از آن جدا شد. از اواخر قرن نوزدهم، روند کمی شدن از یکسو و تلاش برای کشف قوانین عام و جهان‌شمول که بتوانند توضیح‌دهنده حیات مادی و روابط آدمیان در حوزه اقتصاد باشند از سوی دیگر، قلمرو دانش اقتصاد را در بر گرفت (Cowen & Shenton, 1996: 12-18).

با گسترش اولیه مناسبات جدید اقتصادی و بروز مسائل اجتماعی جدید، از جمله نابرابری‌ها و تنش‌های اجتماعی، مجدداً پرسش از زندگی خوب را متفکرانی چون ژان ژاک روسو مطرح کردند. در همان زمان که آدام اسمیت، علم اقتصاد را به جای دانش سیاسی قرار می‌داد، روسو در فرانسه، دانش سیاسی را با مقومات نظری ارسطویی بازسازی کرد؛ البته با نظر به اقتضائات زمانه خود که نابرابری اقتصادی، معضل اصلی آن بود. عرصه عمومی در اندیشه و دانش سیاسی روسو به گونه‌ای ترسیم شد که در آن عموم افراد با تبادل آرا و نه تبادل کالا، سرنوشت خود را تعیین می‌کردند<sup>(۵)</sup>.

در همان زمان که اسمیت از طریق «علم اقتصاد»، اصول و راهبرد بازار را ارائه می‌کرد و به عدم ضرورت حکومت در عرصه عمومی قائل شده بود، روسو با منطقی متفاوت، رأی به عدم ضرورت حکومت داد و دانش مدنی را برخلاف جریان فکری‌ای که قائل به پیشرفت تکاملی جامعه به سوی جامعه مدنی/بازاری و مالکیت و فردگرایی بود، به طریقی متفاوت بازسازی کرد. روسو، «مبادلاتی» شدن مناسبات یعنی نشستن بازار و مناسبات اقتصادی به جای مناسبات شهروندی در عرصه عمومی را علت فساد و بحران در جوامع قرن هجدهم اروپا می‌دانست. از نظر او، این روابط مبادلاتی با ایجاد تمایلاتی پست و فاسد در افراد موجب می‌شود تا همه به همدیگر آسیب برسانند. با روسو، دانش

سیاسی ارسطویی با تعبیر متفاوتی از کار و شهروندی تداوم یافت. روسو مانند ارسطو، اصل «فرمان برداران باید فرمان‌روا باشند» را مطرح کرد که به معنای رد تمایز هابزی بین حکومت و مردم بود.

با این مقدمه هرچند طولانی ولی ضروری، بهتر می‌توان مسئله مورد نظر مقاله را تبیین کرد. در قرن بیستم مبتنی بر جریان اصلی اقتصاد، نظریه‌های توسعه با رویکرد رشد محور برای سامان زندگی خوب انسان‌ها و کشورها، به‌ویژه کشورهای جهان سوم اقداماتی انجام دادند که در عمده موارد، نه تنها به زندگی بهتر منجر نشد، که گاه ناخوشنودی آنها و اعتراضات فراگیری را به بار آورد. در این مقاله تلاش می‌شود تا با بازگشت به اندیشه سیاسی و برقراری پیوند میان توسعه و دانش سیاسی از یکسو و وام‌گیری فرونسیس ارسطو و کاربست آن در توسعه از سوی دیگر، نظریه توسعه فراستمن را تبیین و هسته مرکزی این نظریه که همانا شهروندی به مثابه مهم‌ترین شأن انسان مدرن و مقوم‌های آن است، تشریح شود. هرچند توجه به ساحات وجودی انسان به غیر از مقوله رشد و اقتصاد، در برخی از نظریه‌های توسعه مورد توجه قرار گرفته است، این توجه همواره در قالب جریان اقتصادی بوده است و به همین دلیل، اصالت و استقلال نداشته است و دیگر اینکه مفهوم شهروندی هیچ‌گاه به عنوان معیار و شاخص توسعه مورد توجه قرار نگرفته است.

### فرونسیس و توسعه

فرونسیس، بخشی از مکتوبات مفصل ارسطو در باب اخلاق است. به‌طور خاص، این مفهوم بر نحوه عمل انسان در موقعیت‌های روزمره دلالت دارد و با مدنظر قرار دادن این پرسش که «در این موقعیت چه باید انجام داد؟»، عمل انسان را برحسب موقعیت‌های عملی بررسی می‌کند و بر اساس وضعیت صحیح و معقول توانایی انجام عمل با توجه به چیزهایی که برای انسان خوب یا بد هستند، تعریف می‌شود. اسکاچمن، فرونسیس را به صورت کوتاه چنین تعریف می‌کند: «توانایی خوب فکر کردن به خاطر خوب زیستن» (Schuchman, 1980: 33). وی در این باره می‌گوید: «به نظر می‌آید [نشانه] انسان با بصیرت این باشد که بتواند به‌درستی درباره چیزهای خوب و

مفید برای خودش تعمق کند، نه در یک بخش-برای مثال چه چیزهایی با سلامتی یا قدرتمندی مرتبط هستند-بلکه آن چیزهایی که به طور کلی با زندگی خوب مرتبط هستند» (Schuchman, 1980: 25-26). اروین در ترجمه کتاب «اخلاق نیکوماخوس» به انگلیسی درباره فرونسیس می گوید: «به نظر درست می آید کسی که باهوش است، بتواند درباره آنچه برای او خوب و مفید است به خوبی تعمق کند و نه در حوزه محدودی-برای مثال درباره آنچه تندرستی یا توانمندی را افزایش می دهد- بلکه درباره آنچه به خوب زندگی کردن به طور کلی کمک می کند» (Irwin, 1985: 153).

در این تعاریف، فرونسیس به عنوان بخشی از فعالیت انسان معرفی می شود که هدف او، خیر برای نوع انسان است. این تعریف از آنجایی که با مفهوم خوب زیستن و سعادت انسان ارتباط تنگاتنگی دارد، به مفهوم توسعه ارتباط برقرار می کند و از سویی دیگر از آنجایی که نوعی خردورزی انسان در اجتماع برای عمل درست به اقتضای زمان و مکان است، با مفهوم شهروندی ارتباط دارد و در نهایت چون مفهوم خیر و خوبی در آن مستتر است، واجد سویه های اخلاقی و هنجاری نیز هست.

به دلیل همین ارتباط است که فرونسیس را مبتنی بر اندیشه های معاصر می توان «تدبیر عقل شهروند» نامید (منوچهری، ۱۳۹۵: ۷۶). در همین راستاست که هابرماس می گوید عقل عملی (فرونسیس) را در دوران معاصر باید همان تعامل زبانی سوژه ارتباطی (شهروند) محسوب کرد (همان: ۹۶). بنابراین گفت و گو و بحث با دیگران، جمع آوری و به اشتراک گذاری شواهد و دلیل آوردن برای آنچه خوب و کاربردی است، از ملزومات فرونسیس است. زمانی که خردورزی و کنشگری ذیل فرونسیس کارا باشد، می گوئیم چیزی یاد گرفته ایم. فرونسیس، فرایندی است که در صورت به کارگیری، هر شهروند را از سطوح پایین ارزیابی به سطوح بالاتر سوق می دهد و بدین سان نقش تعیین کننده ای در تعالی و کمال شهروندان ایفا می کند.

امر «توسعه» که همانا ایجاد تغییر برای بهتر کردن زندگی است، اگر در لفظ مقوله ای جدید است، در معنا همان تغییر وضع موجود برای «زندگی بهتر» است. با این معنا می توان گفت که توسعه، موضوع فرونسیس<sup>۱</sup> ارسطویی است. توسعه فراستمند که برای

1. phronesis

نخستین بار در این مقاله مطرح می‌شود، متضمن نوعی نظریه توسعه است که وجه هنجاری به معنای تعیین معیار برای «توسعه خوب» در آن برجسته است. بنابراین نظریه فرااستمندی توسعه، یک منظومه گفتاری- عملی است که در بردارنده طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی است.

به عنوان منظومه‌ای گفتاری<sup>۱</sup>، نظریه فرااستمندی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و/یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم کرده، راه دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها، «دلالت<sup>(۶)</sup>»هایی هستند که «بحران موجود» را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» را ترسیم و راهکارهای مناسب را تمهید می‌کنند. بدین ترتیب بر اساس این دلالت‌ها می‌توان پارادایم جدیدی در نظریه‌های توسعه پی افکند. به این معنا، آنها دلالت‌هایی عملی و معطوف به زندگی مدنی نیک یا همان سامان مطلوب اجتماعی هستند.

از این منظر می‌توان گفت که نظریه توسعه، یک منظومه دلالتی است مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر توسعه می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی- نظری، یک مکتب توسعه را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است.

نظریه توسعه فرااستمند شامل پنج دلالت است<sup>(۷)</sup>. هر دلالت خود یک خرده منظومه گفتاری است که پرسشی مطرح کرده، سعی در پاسخ به آن دارد. اولین دلالت بیانگر چیستی معضلات و چالش‌های عمده است. نظریه توسعه با مواجهه با معضلات و/یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانه خود آغاز می‌شود. دومین دلالت به ریشه‌های معضلات و چالش‌ها می‌پردازد. متفکر، معضل عمده جامعه را به صورت اجتماعی- تاریخی تبیین می‌کند؛ بدین معنا که به چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود پاسخ می‌دهد.

دلالت سوم، دلالت نظری (فلسفی- وحیانی) بنیادین است. در این دلالت، استدلال می‌شود که هر نظریه توسعه علاوه بر نیاز به شناخت تاریخی از سیر تحولات در جامعه معین و چرایی آنها، برای پردازش نظریه برای ایجاد تغییرات مطوب، نیازمند شناخت انسان که در نهایت به عنوان زیستنده‌ای که نحوه زیستن وی، موضوع اصلی توسعه

است، می‌باشد. دلالت چهارم که در امتداد دلالت سوم صورت‌بندی شده است، دلالت هنجاری است. هنجار<sup>۱</sup> یعنی «میزان»؛ یعنی الگویی برای کردار آدمیان که با هم در عرصه عمومی هستند و زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر، هنجار یعنی مناسبات معیار برای جامعه و برای کردار آدمیان در عرصه عمومی. دلالت هنجاری با توجه به دلالت وضعیتی که اوضاع موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند و نیز با ابتنا به دلالت بنیادین، که مبانی نظری و فکری را ارائه می‌کند، با عطف به دستیابی افراد جامعه به خیر و مصلحت فردی/جمعی آنها پردازش شده است. دلالت پنجم به راهبردها می‌پردازد. دلالت راهبردی با توجه به چالش‌ها و ریشه‌ها به راهکار برای تحقق هنجار اصلی، یعنی پروراندن شهروندی می‌پردازد.

به این معنا، توسعه فراستمند، درک امکان‌های توسعه (مبانی، مسائل و چشم‌انداز) بر اساس جامعه‌شناسی تاریخی (تغییرشناسی)، تاریخ فکری توسعه (تحولات نظریه‌های توسعه) و اندیشه/فلسفه سیاسی (فکر سامان نیک زندگی) است. این نظریه، نوعی اندیشه‌ورزی است که وجه مشخصه آن، «هنجاری بودن» است؛ یعنی در پی معیاری برای خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. نظریه توسعه فراستمند، با توجه به مشکلات و معضلات در عرصه عمومی و با شناخت و اتکا به میراث فکری جامعه، با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی، معیار و ملاک می‌دهد و «وضعیتی مطلوب» یا «آنچه را که بهتر است در عالم واقع مستقر شود» ترسیم می‌کند. به این معنا، نظریه توسعه فراستمند همانا نوشتن تاریخ امکانی برای جامعه است. به عبارت دیگر، نظریه توسعه طرح سامان نیک حاصل از یک منظومه گفتاری- عملی است که به نوبه خود شامل منظومه‌های گزاره‌ای منسجمی است که به وجه معینی از امر توسعه می‌پردازد.

### شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فراستمند

شهروندی، از آن منظر که حاکی از رابطه متقابل میان فرد و اجتماع است، پیوندی اساسی بین فرد و جامعه را نمایان می‌سازد. آنگاه که فرد در قالب شهروند تعریف

---

1. norm

می‌شود، می‌توان مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی را از ذیل آن اخذ و به آن نسبت داد. به عبارت دیگر می‌توان مفهوم شهروندی را چون چارچوبی اخلاقی برای زندگی بهتر لحاظ کرد. ورود مفهوم شهروندی به توسعه مبتنی بر توسعه فراستمند از یکسو می‌تواند مبنای فلسفی و نظری عمیقی برای مفهوم انسان و تبیین هویتی فردی که محور توسعه قرار دارد ایجاد کند و آن را از نارسایی مفهوم انسان برهاند و با مشارکت شهروندان در توسعه، امکان تحقق زندگی خوبی که مطلوب آنان است ایجاد شود.

چنان‌که آمد، در فرونسیس ارسطویی، شهروند محور اصلی در ایجاد زندگی بهتر است، تا آنجا که فرونسیس را می‌توان به تدبیر عقل شهروندی در دنیای معاصر تعبیر کرد. از سویی دیگر، توجه به مقوله شهروندی در توسعه نیز مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس گزارش توسعه انسانی، تقویت حقوق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مدنی، «فضایی را پدید می‌آورد که در آن فقرا می‌توانند از حقوق خود دفاع کنند، قابلیت‌های خویش را افزایش دهند و از فقر نجات یابند» (HDR, 2000: 73-85). آنچه توسعه را در تحقق این حقوق بیشتر موفق می‌کند و به صورت توأمان به مقوله مسئولیت مدنی و فردی هم توجه نشان می‌دهد، مفهوم شهروندی و ورود آن به عنوان معیاری برای سنجش توسعه است. در توضیحاتی که در تبیین مفهوم فرونسیس آمد، اهمیت مفهوم شهروندی در آن کاملاً مشخص شد. از سویی دیگر مبتنی بر دلالت هنجاری، شهروندی به عنوان کارگزار تغییر در رابطه با عالم زندگی و ساختارهای موجود و نیز امتداد انسان فراستی، موضوع و طریق توسعه است. در نتیجه می‌توان گفت که مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فراستمند، مفهوم شهروندی است.

مطالعه شهروندی به‌طور عمده در حوزه مطالعات سیاسی و فلسفه که روابط دولت-ملت را بررسی می‌کنند، به کار می‌رفته است. از دهه ۹۰ میلادی، مطالعات توسعه بر شهروندی متمرکز شده است. شهروندی به‌عنوان یک مفهوم و شیوه در دهه ۹۰ قرن بیستم، اندیشمندان مطالعات توسعه را به دلیل برخاستن جنبش‌های جهانی حقوقی که خواستار اعمال حکمرانی خوب<sup>۱</sup> جهت نیل به توسعه مطلوب بودند، شروع به جذب کردن کرد. عامل محرک دیگری که این اشتیاق را ایجاد کرد، فهمی عمل‌گرایانه بود که

---

1. good governance

تسکین فقر و احقاق حقوق ممکن نخواهد شد تا زمانی که مردم بدون حقوق و امکان دسترسی به نهادهای دادرسی، صدایشان را بالا ببرند و حرفی در تصمیم‌گیری‌های مؤثر بر زندگی‌هایشان داشته باشند (Mukhopadhyay & Singh, 2007: 264). بدین ترتیب مفهوم شهروندی در توسعه، از یک مفهوم صرفاً قانونی- حقوقی و شهروندی رسمی به سمت دیدن شهروندی به‌عنوان قالبی از هویت فرد که حقوق را به عاملیت مدبر وصل می‌کند، تغییر مکان داد.

بیشتر نوشته‌های معاصر تأکید می‌کنند که شهروندی را باید اقدامی فعال و نیز وضعیتی دانست که دامنه‌ای از حقوق و وظایف را روا می‌دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که بین شهروندی به‌عنوان یک وضعیت و شهروندی به‌عنوان یک اقدام، تفاوت وجود دارد. «شهروند بودن از منظر قانونی و اجتماعی بدین معناست که از حقوق لازم شهروندی برای عاملیت و مشارکت اجتماعی و سیاسی برخوردار باشیم. عمل کردن و اقدام کردن به‌عنوان یک شهروند بدین معناست که پتانسیل‌های این وضعیت را محقق کنیم» (Lister, 1998: 41). بارنز نیز با تمییز بین این دو مفهوم، سه روش پیشنهاد می‌دهد که در آنها از طریق عمل جمعی می‌توان شهروندی را در سیاست اجتماعی وارد کرد: به‌عنوان یک حق اجتماعی، گونه‌ای از عاملیت و اقدام و به‌عنوان ارتباط مبتنی بر پاسخگویی بین فراهم‌آوردندگان خدمات عمومی و استفاده‌کنندگان از این خدمات (Barnes, 1999: 82). بنابراین با جمع مفاهیمی مانند حق، مشارکت، عاملیت و مسئولیت متعهدانه، می‌توان مفهومی از شهروندی را به دست آورد که به‌عنوان مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فراستمند مورد توجه قرار گیرد.

بدین ترتیب از یکسو اندیشه توسعه با قائل شدن نقش برای انسان، راه را برای ورود شهروندی به این حوزه باز کرد و از سوی دیگر، مفهوم شهروندی با بسط حقوق و مسئولیت‌ها در خود توانست ظرفیت لازم برای اثبات ضرورت توجه به این مفهوم را فراهم آورد. هرچند محوریت انسان و اهمیت نقش‌آفرینی انسان در توسعه، تاحد زیادی از فرایندهای سخت و مکانیکی توسعه کاسته است و راه را برای اخلاقی‌تر شدن توسعه و همچنین توجه به آحاد انسان‌ها به جای توجه به شاخص‌های کلان باز کرده است.

مفهوم حقوق اجتماعی، تعبیر مثبت آزادی را در مقوله شهروندی وارد می‌کند که عبارت است از حقوق دستیابی به رفاه و منابع، مانند حق سلامت، تحصیلات و سطح آبرومندان‌های از معیشت اجتماعی - اقتصادی، صرف‌نظر از جایگاه فرد در بازار (ر.ک: Ellison, 1997). در نتیجه اعطای مجموعه‌ای از حقوق اجتماعی به همه شهروندان، به آنها کمک می‌کند تا نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را مورد توجه قرار دهند و «به گروه‌هایی که از نظر منابع و قدرت دچار محرومیت هستند، کمک کنند تا حقوق سیاسی و مدنی خود را با تأثیرگذاری بیشتری مورد استفاده قرار دهند» (Lister, 1998: 16-17).

علاوه بر مسئله حقوق، مسئولیت نیز در مفهوم شهروندی، اهمیت ویژه‌ای دارد. اساساً حقوق و مسئولیت‌های شهروندی منطقاً ارتباط نزدیکی باهم دارند؛ زیرا در عالم واقع، روابط میان شهروندان، روابطی متقابل و وابسته به یکدیگر است. این بدان معناست که حقوق بر مسئولیت‌ها دلالت دارد؛ چراکه حقوق در خلأ وجود ندارد. برای اینکه حقوق مؤثر باشند، دیگران باید حقوق ما را به رسمیت بشناسند و محترم بشمارند و ما نیز مسئولیم که متقابلاً به حقوق آنها احترام بگذاریم (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

به‌طور کلی از مفهوم مسئولیت، دو معنا به ذهن متبادر می‌شود. یک معنا از مسئولیت، آنجا به ذهن متبادر می‌شود که فردی را مسئول عملی قلمداد می‌کنیم. این همان معنا از مسئولیت است که سازوکار قضاوت درباره درستی یا بدی عمل فرد، خود را نشان می‌دهد. معنای دوم مسئولیت اینگونه است که فرد تنها زمانی مسئولانه عمل می‌کند که بداند عمل کردن در یک بستر خاص، چه اهمیتی دارد و همچنین زمانی که تصدیق می‌کند عمل کردن، پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت، حتی اگر هرگز نداند این پیامدها چه خواهد بود. هانا آرنست، چنین ایده‌ای را بیان می‌کند و بر این باور است که توانایی انجام یک عمل، به معنای برخورداری از «قابلیت آغاز امری جدید است؛ قابلیتی که با رنج برگشت‌ناپذیری و غیر قابل پیش‌بینی بودن همراه است» (Arendt, 1998: 9).

فرد تنها زمانی مسئولانه عمل می‌کند که به این واقعیات توجه کند و اجازه دهد که این واقعیات، عمل وی را تحت‌الشعاع قرار دهند و تنها زمانی با بی‌پروایی و عاری از هرگونه مسئولیت عمل می‌کند که پیچیدگی و عدم قطعیت عمل را نادیده بگیرد. در



این معنا می‌توان مسئولیت را به معنای توانایی پاسخ دادن<sup>۱</sup> به یک موقعیت و نه صرفاً واکنش نشان دادن<sup>۲</sup> به آن تعریف کرد. این معنا از مسئولیت، آنچه را ارزش مسئولیت می‌نامیم، به ذهن متبادر می‌سازد و احتمالاً به ارزش فرونسیس ارسطویی یا همان عقل عملی شبیه است (Griffiths, 2015: 9).

هنگام بررسی برخورداری‌های هر یک از بزرگسالان مسئول، شاید بهتر باشد مطالبات مردم را از جامعه برحسب نیل به هدف (با توجه به مجموعه فرصت‌های حقیقی) بسنجیم و نه با خود دستاوردهای بالفعل. مثلاً برخورداری از تضمین مراقبت‌های بهداشتی پایه، در درجه اول با بهره‌مند کردن مردم از قابلیت ارتقای وضعیت سلامت ایشان مربوط است. اگر فردی از فرصت‌های مراقبت‌های بهداشتی ارائه‌شده توسط جامعه برخوردار باشد، ولی با آگاهی کامل تصمیم بگیرد که از آن فرصت‌ها استفاده نکند، در این صورت می‌توان گفت که این محرومیت به اندازه شکست در فراهم کردن فرصت مراقبت‌های بهداشتی برای هر فرد از دغدغه‌های اجتماعی جدی نیست (سن، ۱۳۹۰: ۲۶۷).

#### دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی، بستر تحقق فراست شهروندان

در این معیار به دموکراسی به مثابه وضعیتی که منجر به ارتقای خرد جمعی شهروندان در قالب «فرونسیس (عقل عملی)» می‌شود، پرداخته می‌شود. دموکراسی از سه جهت متفاوت، زندگی شهروندان را غنی و پر بار می‌کند. اول اینکه آزادی سیاسی، بخشی از آزادی‌های بشری است و داشتن حقوق سیاسی و مدنی، بخش بسیار مهمی از زندگی انسان‌ها به‌عنوان یک موجود اجتماعی محسوب می‌شود. مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی از ارزش‌های ذاتی زندگی بشری است. جلوگیری از مشارکت در زندگی سیاسی جامعه، یکی از محرومیت‌های بسیار بزرگ است. دوم آنکه دموکراسی ابزاری ارزشمند برای رساندن صدای مردم و خواسته‌های آنها به گوش سیاستمداران است (از جمله نیازهای اقتصادی، برخلاف دیدگاه رایج که در آن دموکراسی با توسعه اقتصادی تعارض دارد). سوم اینکه تمرین دموکراسی به مردم این فرصت را می‌دهد که از همدیگر فراگیرند و به جامعه خود کمک کنند و ارزش‌ها و اولویت‌های خود را شکل

1. respond  
2. react

دهند. حتی ایده «نیاز» و از جمله «نیاز اقتصادی» محتاج این است که درباره آن بحث شده، اطلاعات، نظرها و تحلیل‌ها مبادله شوند. در اینجا است که دموکراسی اهمیت بسیار سازنده‌ای پیدا می‌کند و علاوه بر ارزش ذاتی آن برای تغییر زندگی شهروندان، نقش ابزاری آن، بستری برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌شود (Sen, 1999: 14).

از این منظر، دموکراسی باید بیشتر از منظر ظرفیت غنا بخشیدن به دخالت مستدل شهروندان در حوزه عمومی از طریق تقویت دسترسی به اطلاعات و امکان‌پذیری مباحثات تعاملی مدنظر قرار گیرد و قضاوت درباره دموکراسی صرفاً نباید با نهادهای رسمی صورت پذیرد، بلکه باید با میزانی که صدای بخش‌های مختلف مردم را به گوش می‌رساند، انجام شود. این تعریف به این معنا، یک تعریف تجویزی و هنجاری است. این تعریف، تصویر یک «سیستم دشوار و پرزحمت» از دموکراسی را ترسیم می‌کند. پرزحمت است، چون پهن‌پیکر است؛ زیرا در این مفهوم از دموکراسی، مشارکت واقعی گسترده، از جمله مشارکت گسترده محروم‌ترین مردم و توزیع منصفانه قدرت وجود دارد. همچنین دموکراسی دشوار و پرزحمت است، چون عمق‌پیکر است؛ زیرا مستلزم شیوه‌های صحیح‌تری از مشارکت در قیاس با رأی دادن و حاکمیت اکثریت است. فی‌المثل گفت‌وگوهای آزاد و بده‌بستان استدلال‌های مخالف، ضروری است. دست آخر، دموکراسی با عنایت به حیطة گسترده پرسش‌هایی که شهروندان باید به‌طور مردم‌سالارانه درباره آنها گفت‌وگو کنند و درباره آنها تصمیم بگیرند نیز دشوار و پرزحمت است (کراکر، ۱۳۸۵: ۲۳۸).

در این نگاه، دموکراسی تجسم نهادی خردورزی جمعی<sup>۱</sup> و تجربه‌گرایی درباره این امر است که چگونه باید با یکدیگر زندگی کرد. این تصور از دموکراسی به‌عنوان یک مشارکت جمعی<sup>۲</sup> در عقل عملی<sup>۳</sup> - عقل عملی یعنی خردورزی در باب اینکه چه باید کرد - در مرکز ادعای دموکراسی قرار دارد (سن، ۱۳۹۰: ۳۴۳-۳۵۹).

بر اساس تلقی شورایی، دموکراسی نوعی از فرمانروایی است که از طریق گفت‌وگو میان افراد برابر پیش می‌رود. دموکراسی مشورتی بدون پیش‌فرض گرفتن یک توافق از

---

1. public reasoning  
2. collective engagement  
3. practical reason

پیش موجود، فرض را بر آن می‌گذارد که شهروندان درباره آنچه باید انجام شود، وفاق ندارند (گاه عمیقاً و شدیداً اختلاف دارند). این شرایط، یک مشورت جمعی را به‌عنوان فرآیندی که شهروندان (شهروندانی که اساساً باهم مخالفند و می‌توانند به این مخالفت خود ادامه دهند) از طریق آن می‌توانند یک تصمیم اجتماعی را سامان دهند، ایجاب می‌کند (کراکر، ۱۳۸۵: ۲۵۴). آرمان استدلال جمعی، ارتباط نزدیکی با دو پراکسیس اجتماعی خاص دارد که باید به آنها توجه خاصی کرد: تساهل درباره دیدگاه‌های متفاوت (همچنین پذیرش مخالف) و ترویج بحث جمعی (همچنین تأکید بر ارزش یاد گرفتن از دیگران (همان: ۲۵۵)).

این نگاه، از نگاه رفاه‌گرایانه به دموکراسی فاصله می‌گیرد. در تلقی رفاه‌گرایانه، دموکراسی مکانیسمی ایستاست که اولویت‌های افراد را در تصمیم‌گیرهای اجتماعی جمع‌آوری می‌کند. در مقابل، نگاه شورایی، دموکراسی را نهادی پویا می‌داند که به صورت جمعی، سیاست‌های متفاوت عمومی را می‌آزماید؛ سیاست‌هایی که شهروندان را قادر می‌سازد تا بیاموزند که کدام‌یک از اهداف جمعی برای آنها مناسب است و چگونه به بهترین شکل می‌توان آنها را به دست آورد. آموختن از تجربه، امتحان سیاست‌های متفاوت برای انتخاب بهترین آنها و اقدام کردن بر اساس گفت‌وگو و شور درباره چگونگی زندگی کردن با یکدیگر، همگی از نمونه‌های فرونسیس است. بنابراین دموکراسی، تجسم نهادی فرونسیس برای یک عاملیت جمعی است که از شهروندان برابر تشکیل شده است. گفت‌وگوی دموکراتیک، تا جایی نقش دگرگون‌کننده دارد که شهروندان قادر باشند از طریق گفت‌وگو، چارچوبی از استدلال‌ها را استخراج کنند تا از طریق آنها بتوانند درباره سیاست‌های دولت گفت‌وگو کنند. «حتی در بحث از «نیازها» ... گفت‌وگوی عمومی و تبادل اطلاعات، نگاه‌ها و تحلیل‌ها، ضروری است. در این معنا، دموکراسی اهمیت سازنده دارد» (سن، ۱۳۹۰: ۳۷۱). گفت‌وگوی عمومی، همچنین درک افراد را از آنچه امکان‌پذیر است تغییر می‌دهد. به‌ویژه این امر را با بسط احتمالات اقدام جمعی انجام می‌دهد. بنابراین می‌تواند در تغییر اولویت‌هایی که افراد، آنها را با محرومیت خود و یا احساس تسلیم و اجتناب‌ناپذیری سازگار کرده‌اند، تغییر دهد (همان: ۳۷۲).

در نتیجه دموکراسی، فرایندهای بسط عقل عملی شهروندان را در وهله اول تحقق می‌بخشد، سپس آن را ارتقا می‌دهد و در نهایت اصولاً هدف چنین فرایندهایی است. این چرخه به رشد دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی می‌انجامد و رشد این نوع دموکراسی، فهم شهروندان جامعه از وضعیت خوب را بالا می‌برد و بالا رفتن این فهم منجر به مشارکت بیشتر در فرایند توسعه خواهد شد.

#### مشارکت به مثابه بستر ارتقا شهروند فراستمند

در دل مفهوم شهروندی، مشارکت مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که رنگ‌وبوی اخلاقی دارد. مشارکت، مفهومی چنان قوی دارد که در بسیاری از مفاهیم اجتماعی و اخلاقی آن را می‌توان یافت. بدین معنا که هرگونه چارچوب مفهومی از مقوله شهروندی باید در دل خود، مفهوم مشارکت را برجسته نماید تا بتواند ادعای رویکردی هنجاری و اخلاقی داشته باشد. درواقع شهروندی عبارت است از مشارکت و نقش فعال و مؤثر ایفا کردن در جامعه. به‌عنوان یک مؤلفه مهم، شهروندی این باور وجود دارد که جامعه وقتی خوب می‌شود که همه به عنوان شهروند در آن به خوبی مشارکت داشته باشند. در این معنا، توسعه با مثابه تحقق زندگی خوب وقتی محقق می‌شود که مشارکت فراگیر شود.

گاونتا، ظهور شهروندی توسعه را به شماری از تغییرات پارادایمی در توسعه نسبت می‌دهد (ر.ک: Gaventa, 2002). مهم‌ترین تغییر به معنا و به کار بستن «مشارکت انسانی» برمی‌گردد. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری درباره توسعه خودشان، یک ارزش و روش کار به حساب می‌آید. این تغییر، بخشی از نتیجه در دستور کار قرار گرفتن حکمرانی خوب در توسعه بود که تأکیدش بر نیاز به پاسخگو ساختن حکومت و نهادهای عمومی و پاسخگویی آنها به بخش نابرخوردار و جدا افتاده‌ای از مردم که وظیفه دارند به آنها خدمت کنند، می‌باشد (ر.ک: Cornwall, 2000).

در این چارچوب، شهروندی در پی توانمندسازی افراد و اجتماعات است و فرایند مشارکت را امری فی‌نفسه ارزشمند تلقی می‌کند. ازاین‌رو شهروندی چیزی بیش از افزایش صرف مشارکت عمومی است. شهروندی، خواهان مشارکت هدفمند است؛ یعنی شهروندان برای تبدیل اجتماع و محل زندگی‌شان به مکان بهتری مشارکت نمایند و در این راستا در فرایند تصمیم‌گیری‌ها در زمینه مسائل شهر و محل زندگی‌شان، مشارکت فعال داشته باشند. بدین‌سان به شهروندان، امکان مشارکت در

برنامه‌ریزی‌ها و ارائه خدمات عمومی داده می‌شود. اینگونه شهروندی از مردم می‌خواهد که فقط خواستار حقوقشان نباشند، بلکه باید مسئولیت‌های شخصی و اجتماعی گسترده‌تری را نیز برعهده بگیرند. نظر بر این است که دیگر ساختارهای سنتی قدرت مانند دولت‌ها، شرکت‌های بزرگ و خصوصی، مدارس و نظایر آن نمی‌توانند همه مسائل زندگی را حل و فصل کنند و بدون مشارکت فعال خود شهروندان، امکان توسعه خوب وجود ندارد.

مبتنی بر این معیار، نقطه تمرکز توسعه، به مشارکت سیاسی و تأثیر افراد فقیر و محروم بر تصمیم‌گیری‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، تغییر می‌یابد (Gaventa & Valderrama, 1999). این فهم عمل‌گرایانه از شهروندی منجر به این مسئله خواهد شد که تسکین فقر و احقاق حقوق ممکن نخواهد شد تا زمانی که مردم بدون حقوق و امکان دسترسی به نهادهای دادرسی، صدایشان را بالا ببرند و حرفی در تصمیم‌گیری‌های مؤثر بر زندگی‌هایشان داشته باشند (Mukhopadhyay & Meer, 2004). از آثار و پیامدهای اخلاقی مشارکت این است که باعث می‌شود سامانه فرهنگ آمریت - تابعیت شکننده‌تر گردد. در فرهنگ آمریت- تابعیت، فرصت‌های رشد و شکوفایی فضائل اخلاقی نیز از شهروندان سلب می‌شود و جامعه در یک مسیر نزولی اخلاقی قرار می‌گیرد. «به‌طور کلی در فرهنگ سیاسی تابعیت، رفتارهای سیاسی افراد، ترکیبی است از فرصت‌طلبی، انفعال و کناره‌گیری، اعتراض سرپوشیده و ترس. چنین فرهنگی روی هم‌رفته توانایی افراد در همکاری و اعتماد نسبت به یکدیگر را تضعیف می‌کند» (بشیریه، ۱۳۷۵: ۷۸). بنابراین هرچه احساس مسئولیت، دغدغه، تعهد و نگرانی شهروندان نسبت به همدیگر به‌عنوان موجودات انسانی صاحب حق واجد مسئولیت، بیشتر باشد، آنها با جدیت بیشتری برای ایفای وظایف اخلاقی‌شان تلاش می‌کنند تا مشارکت بیشتری داشته باشند.

اندیشه مشارکت، شهروندی را به مفهومی پویا تبدیل می‌کند که نه تنها شهروندان، بلکه دولت را از طریق نظام‌های مشارکتی دموکراتیک به انجام وظایفی موظف می‌کند. رابطه میان دولت و شهروندان بیشتر از طریق مداخله‌کنندگان، نمایندگان انتخاب‌شده و ساختارهای حزبی سیاسی حاصل می‌آید. اما برای دستیابی به یک جامعه خوب، این وجه از مشارکت در حکومت، مستلزم رابطه مستقیم بین شهروندان و دولت است.

رابطه‌ای که بر مشارکت شهروندان و پاسخگویی دولت مبتنی باشد. این امر به نوبه خود، مستلزم اصلاحات نهادی است تا برای دستیابی به مشارکت دموکراتیک، روابط جدیدی بین جامعه مدنی و دولت ایجاد شود.

بنابراین توسعه فراستمند، شهروندان را قادر می‌سازد تا در تصمیم‌گیری‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، حضور داشته باشند و دولت‌ها را تشویق می‌کند تا تکیه بر مکانیسم نظارت شهروندان، پاسخگویی خود را افزایش دهند. در حقیقت وقتی شهروندان، خود را در امر حکومت، فعال احساس کنند و خود را دریافت‌کنندگان منفعل خدمات عمومی و سیاست‌ها ندانند، بیش‌ازپیش قادر خواهند بود تا با مشارکت در شکل دادن به فعالیت‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نیز با پاسخ خواستن از دولت، شهروندی خود را اعمال کنند.

با مطرح شدن مسئولیت‌های «یک حکمرانی خوب»، بازتعریف مشارکت شهروندی به نمود عاملیت انسانی و حقوق شهروندی، سبب شد نه‌تنها مسئله «مطالبات و صدا»ی شهروندان، بلکه موضوع تأثیرگذاری و پاسخگویی نیز مورد توجه قرار گیرد. به‌عنوان مثال گاونتا و والدراما، مشارکت شهروندی را به «راه‌های مستقیمی» تعریف می‌کنند که «شهروندان از طریق آنها بر دولت تأثیر می‌گذارند و آن را کنترل می‌کنند». این نشان می‌دهد که اندیشه‌های حول مفهوم مشارکت بر مداخله مستقیم شهروندان در فعالیت‌های اجتماعی و پاسخگویی دولت‌ها و دیگر نهادهای مسئول در قبال شهروندان تأکید دارد (Gaventa & Valderrama, 1999: 5).

اهمیت این معیار است که آمارتیا سن را متقاعد می‌کند که فهرست قابلیت‌های مورد نیاز توسعه نباید به واسطه نظریه‌پردازی ارائه شود: «...چنین فهرست لایتغیری که صرفاً از نظریه‌ها حاصل آمده است، به منزله انکار مشارکت ثمربخش عمومی جهت انتخاب قابلیت‌ها و نیز دلیل این انتخاب است» (Sen, 2005: 158). سن در این نقل قول به درستی بر اهمیت ارزش‌های اجتماعات برای مشارکت در امر توسعه مبتنی بر دموکراسی گفت‌وگویی تأکید می‌کند.

**آزادی به مثابه شاخص شهروند فراستمند**

اندیشه‌ای که آزادی را هدف توسعه می‌داند، هدف غایی زندگی انسانی را دستیابی به

کمال واقعی وی می‌داند. چون خودیابی و خودشکوفایی، ارزش نهایی تلقی می‌شود، طبعاً آزادی اگر بخواهد به مثابه ارزشی مثبت شناخته شود، باید با خودیابی و شکوفایی خویشتن، پیوندی نزدیک داشته باشد. انسان وقتی واقعاً آزاد است که خود واقعی خود را درک کرده باشد. بر این اساس، رشد آزادی در واقع توسعه شهروندی به حساب می‌آید. پیش فرض اساسی حاکم بر این دیدگاه این است که اگر نخواهیم با آزادی صرفاً به مثابه مفهومی تهی و انتزاعی برخورد کنیم، باید شرایطی فراهم کنیم که افراد بتوانند به میزان بالایی از خودشکوفایی نائل آیند. به عبارت دیگر، خودیابی یا خودشکوفایی با گسترش دامنه آزادی و حقوق شهروندی رابطه دارد (ر.ک: افروغ، ۱۳۹۱).

مهم‌ترین نظریه پرداز آزادی برای توسعه، آمارتیا سن است. وی، آزادی را کاراترین ابزار برای رسیدن به سطح مطلوبی از رفاه می‌داند. مفهوم آزادی در اندیشه سن، به وضوح ریشه در آرای ارسطو دارد (Sen, 1999: 24). از دید آمارتیا سن نیز بی‌گمان آنچه ارزشمند است، برخورداری از زندگی خوب و طولانی است، نه زندگی سخت در نبود آزادی که در آن راه به روزی و پیشرفت بسته باشد. سن، آزادی را هم هدف و هم وسیله دستیابی به توسعه و رفاه در نظر می‌گیرد و سایر مفاهیم اخلاقی را در لوای این مفهوم مفصل‌بندی می‌کند. صراحتاً مفهوم آزادی و توسعه آزادی محور سن، ریشه در فرونسیس ارسطویی دارد. به اعتقاد ارسطو، کارکرد انسانی به معنای توانایی انتخاب (آرنت، ۱۳۹۳: ۸۴) و برخورداری از یک زندگی سعادت‌مندانه<sup>۱</sup> است (اخلاق نیکوماخوس کتاب اول)<sup>(۸)</sup>. طبق گفته ارسطو، دسترسی به ثروت، کالا، یا منابع برای برخورداری از یک زندگی شکوفا و خوب انسانی، کافی نیست (سن، ۱۳۹۲: ۱۲۴). بدین‌سان او همچون ارسطو معتقد است غایت تلاش انسان، برخورداری از آزادی برای رسیدن به زندگی مطلوب است (همان: ۱۳۶).

سن در یک تقسیم‌بندی برای آزادی در مفهوم توسعه، دو سویه ذاتی و ابزاری قائل است، آزادی افراد دارای ارزش ذاتی است و هر جامعه باید این ارزش ذاتی آزادی را به‌عنوان خیر اجتماعی ترویج دهد (Sen, 1992: 41). ارزش ذاتی آزادی «به‌خودی‌خود برای آزادی کلی فرد ارزشمند است» (Sen, 1999: 18). ارزشمند بودن آزادی را از اینجا می‌توان

درک کرد که فرد را نمی‌توان با سلب آزادی از انتخاب و ایجاد محدودیت برای اعمال به سوی خودشکوفایی سوق داد. هرچند خودیابی یا خودشکوفایی افراد یا هرگونه ارزش دیگر که به نظام ارزشی آن جامعه بستگی دارد، می‌تواند ارزش نهایی تلقی شود، تحقق و دستیابی به آن در صورتی ارزشمند است که آزادانه و از روی انتخاب به دست آید.

سن می‌گوید که آزادی ذاتی نه تنها به‌عنوان یک کالای اجتماعی حائز اهمیت است، بلکه «در پرورش فرصت‌های فرد برای برخورداری از نتایج ارزشمند نیز بسیار مهم است» (همان). در این معنا، آزادی برای دستیابی به دیگر امور ارزشمند در جامعه، حکم ابزار را دارد (Sen, 1992: 41). آزادی در معنی ابراز است که پیش‌شرطی برای دستاورد رفاه یا دستاورد عاملیت فرد تلقی می‌شود. آزادی در معنای ابزاری آن «در قضاوت اینکه فرد در جامعه از چه جایگاهی برخوردار است» (همان)، اهمیت دارد. بنابراین درباره توسعه باید با توجه به هر دو معنای ذاتی و کاربردی آزادی قضاوت کرد.

مفهوم آزادی در این دیدگاه، دو بعد اصلی دارد: نخست یک بعد اجتماعی-اقتصادی که شرایط مناسب را برای افراد ایجاد می‌کند تا دست به انتخاب بزنند و بعد دوم که به عاملیت یا قدرت ابتکار عمل فرد معطوف است تا آن زندگی را که خود انتخاب کرده است، پیش ببرد (Sen, 1993: 39). به همین منظور، همه انواع آزادی‌ها واجد اهمیت هستند؛ اعم از آزادی‌های سیاسی، مدنی و اقتصادی. او برای آزادی‌های سیاسی و مدنی، ارزشی ذاتی قائل است، نه اینکه صرفاً برحسب تأثیر آنها بر اقتصاد مورد توجه واقع شوند. «حتی وقتی مردم بدون آزادی سیاسی یا حقوق مدنی با فقدان امنیت اقتصادی کافی مواجه نیستند (و چه‌بسا از شرایط اقتصادی مطلوبی نیز بهره‌مند باشند)، از آزادی‌های مهمی برای هدایت زندگی‌شان محروم هستند و آنها فرصت مشارکت در تصمیمات مهم مربوط به امور اجتماعی و سیاسی را محدود می‌کنند و باید به آنها به صورت محرومیت‌های سرکوبگر نگریست، حتی اگر منجر به مصائب دیگر (همچون بلایای اقتصادی) نشوند. از آنجایی که آزادی‌های سیاسی و مدنی، قوام‌بخش آزادی انسانی هستند، نفی آنها فی‌ذاته یک تنگنا و عامل بازدارنده است» (سن، ۱۳۹۲: ۱۲۸). در این معنا، تحقق توسعه فراستمند بدون تحقق شهروندان دارای حق آزادی قابل تصور نیست.



## نتیجه‌گیری

بنیان توسعه در دوران مدرن مبتنی بر انسان اقتصادی بنا شده است و بر همین مبنا، شاخص‌های توسعه نیز رشد اقتصادی، ثروت و درآمد بوده است. هرچند در دهه‌های گذشته تلاش‌هایی برای توجه به دیگر ابعاد وجودی انسان در نظریه‌های توسعه شده است، عملاً از اقتصادگرایی راهی به بیرون نیافته است و به همین دلیل، توسعه هرچند در برخی مکاتب و پارادایم‌ها، انسانی‌تر شده است، همچنان تا توسعه برای انسان‌ها فاصله وجود دارد. با وجود این «مطالعات توسعه» و «علم اقتصاد» در چند دهه اخیر با «اخلاق توسعه» و «اقتصاد هنجاری» و با محوریت بخشیدن به امر «زندگی خوب»، بازگشتی تاریخی به اندیشه سیاسی به معنای تأمین زندگی خوب داشته‌اند.

در این مقاله، نظریه توسعه فرااستمند با دلالت هنجاری «شهروندی» به عنوان نظریه‌ای بدیل معرفی شده است. بر این اساس توسعه فرااستمند، انسان را هدف توسعه می‌داند و سعی می‌کند با مهم‌ترین شأن انسان در عصر حاضر یعنی مفهوم شهروندی، مؤلفه‌هایی مانند مشارکت، دموکراسی و آزادی را به عنوان شاخص‌های اصلی توسعه برجسته نماید، تا هم در راستای رهایی از نارسایی مبانی انسان‌شناسی دیگر نظریه‌های توسعه باشد و هم دیگر ساحات کمتر دیده‌شده انسانی در مفهوم توسعه جریانات رایج فلسفی اقتصادی مدرن پررنگ شود.

بر این اساس شهروندی به عنوان مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فرااستمند معرفی شده است؛ به این معنا که معیار توسعه به جای مطلوبیت‌هایی مانند درآمد و رشد که اتفاقاً مهم هستند، در ساحت ابزاری باید معیار اصلی توسعه تحقق شهروندی باشد. تحقق شهروندی مستلزم توسعه دموکراسی مشورتی پهن‌پیکر، مشارکت آگاهانه و آزادی انتخاب است. این معیارها بر این اساس انتخاب شده‌اند که توسعه آنها در جامعه منجر به بسط فرااستمندی (فرونسیس) در جامعه خواهد شد و ماهیت فرونسیس، چیزی نیست جز انتخاب خوب در بستر زمان و مکان مختلف.

## پی‌نوشت

۱. این تعبیر از آندره گوندر فرانک، نظریه‌پرداز «وابستگی»<sup>۱</sup> است.

۲. «توسعه انسان» مابه‌ازای Human Development است. «توسعه انسانی» ترجمه Humane Development است.
۳. این تفکیک در نهایت به قول هابرماس به تفکیک «سیستم» از «زیست‌جهان» (یا عالم زندگی)<sup>۱</sup> در عصر حاضر رسید و عرصه عمومی (عالم زندگی) مستعمره عرصه سیاسی (سیستم) شد.
۴. البته عملاً نظام بازار با کمک نهاد حکومت مستقر شد و گسترش یافت. در این زمینه نگاه کنید به: کارل پولانی (۱۳۹۱) دگرگونی بزرگ خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما ترجمه محمد مالجو، نشر شیرازه.
۵. در این میان، در حالی که لاک از رفورمیسم آلمانی و فرگوسن و اسمیت با وساطت جان ناکس از الهیات کالونی متأثر شده بودند، روسو از میراث یونان و از آموزه «فضیلت‌های مدنی» ماکیاولی تأثیر پذیرفته بود.
۶. برای مطالعه بیشتر درباره روایت دلالتی ر.ک: منوچهری (۱۳۹۴) اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای: روایتی دلالتی- پارادایمی. فصل نامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۲۶، صص ۱-۲۲.
۷. ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۵: مقدمه جلد ۱.
۸. ارسطو در نظریه شهروندی خود از واژه prohairesis به معنای «انتخاب» استفاده کرده است.



## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۳) حیات ذهن، جلد دوم: اراده، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- افروغ، عماد (۱۳۹۱) «مفهوم آزادی و مناقشات آن»، نشریه معارف.
- ایسینگ، اتمار (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌ها و عقاید اقتصادی، ترجمه هادی صمدی، تهران، مؤسسه پژوهش‌های سیاسی و اقتصادی بین‌الملل.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵) «ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۷، صص ۷۴-۸۵.
- پولانی، کارل (۱۳۹۱) دگرگونی بزرگ خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، کاوش‌هایی در نظریه سیاسی، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران، مرکز.
- زدلاچک، توماش (۱۳۹۶) اقتصاد خیر و شر، ترجمه احد علی‌قلیان، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سن، آمارتیا (۱۳۹۰) اندیشه عدالت، تهران، کندوکاو.
- (۱۳۹۲) توسعه یعنی آزادی، تهران، نی.
- فالكس، کیت (۱۳۸۱) شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
- قدیری اصل، باقر (۱۳۸۷) سیر اندیشه‌های اقتصادی، تهران، دانشگاه تهران.
- کراکر، دیوید (۱۳۸۵) «آمارتیا سن و مردم‌سالاری شورایی»، ترجمه حامد حاجی حیدری، راهبرد یاس، شماره ۴، صص ۲۳۰-۲۹۰.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

- Arendt, h (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barnes, M (1999) Users as citizens: collective action and the local governance of welfare. *Social policy and administration*, 73-90.
- Cornwall, A (2000) Making a Difference? Gender and Participatory development. IDS Discussion Paper.
- Cowen M. P and R. W. Shenton (1996) *DOCTRINES OF DEVELOPMENT*, London and New York, Routledge.
- Dallmayr, Fred R (1985) *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory*, Cambridge, The MIT Press.
- Ellison, N (1997) Towards a New Social Politics: Citizenship and Reflexivity in Late Modernity. *Sociology*, 697-717.
- Gaventa, j (2002) 'Introduction: Exploring Citizenship, Participation and Accountability. *IDS Bulletin*.
- Gaventa, & Valderrama (1999) 'Participation, Citizenship and Local Governance- Strengthening Participation in Local Governance. Brighton.
- Griffiths, J (2015) *Capability, Freedom, Life: The Politics and Metaphysics of*

- Capability. University of St Andrews Graduate Conference in International Political, (pp. 1-13).
- Habermas J (1973) Theory and Practice, Tr. John Viertel. Boston, Beacon. Press.
- HDR (2000) Human Development Report. undp.
- Irwin, t (1985) Nicomachean Ethics. Indianapolis: Hackett.
- Lister, R (1998) Citizenship: Feminist Perspectives. NYU Press.
- Mukhopadhyay, M. & Singh, N (2007) Gender Justice, Citizenship and Development. Ottawa: International Development Research Centre.
- Mukhopadhyay, & Meer (2004) Creating Voice and Carving Space: Redefining governance from a gender perspective. Amsterdam: KIT Publishers.
- Schuchman, p (1980) Aristotle and the Problem of Moral Discernment. Berne: Peter Lang.
- Sen, a (1992) Inequality Re-examined. Oxford: Clarendon Press.
- (1993) Capability and Well-Being. In M. C. Sen, The Quality of Life (pp. 30-53) Oxford: Oxford University Press.
- (1999) Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press.
- (2005) Human Rights and Capabilities. Journal of Human development, 151-166.

