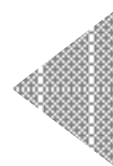


گفتمان توسعه با عقلانیت اسلامی سازگاری ندارد

عقلانیت اسلامی، سند چشم‌انداز ۲۰ ساله ایران اسلامی



محمد رضا قائمی نیک^۱

چکیده

در این نوشتار فرض اصلی ناسازگاری برنامه‌های توسعه اقتصادی-اجتماعی به عنوان تعیین کننده سیاست‌های خردتر اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با سازوکارهایی اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند برخاسته از عقلانیت اسلامی و دینی باشد، همان‌طور که برنامه‌های توسعه برگرفته شده از عقلانیت غربی و سرمایه‌دارانه است. نگارنده سعی دارد تا توجه مخاطب را به این امر معطوف نماید که برنامه‌های توسعه‌ای که اغلب در کشورهای جهان سوم اجرا می‌شوند چه پیشینه تاریخی دارند و از چه عقلانیتی بهره می‌برند.

از سویی با گذشت دو سال (۱۳۸۴) از تصویب سند چشم‌انداز بیست ساله کشور که تعیین کننده خط و مشی چهار برنامه توسعه کشور است (برنامه چهارم، پنجم، ششم و هفتم) دقت و توجه در این برنامه‌ها و اینکه تابع چه عقلانیتی هستند، قابل اهمیت می‌باشد. به عبارت دیگر این نوشتار سعی دارد تا رابطه میان عقلانیت به عنوان هسته اصلی گفتمان توسعه و به تبع آن برنامه‌های توسعه را تبیین نماید و با رد و نقد عقلانیت حاکم بر آن که روایتی روشنگرانه و متجددانه از عقلانیت است به عقلانیت اسلامی بپردازد که می‌تواند روایتی متفاوت از عقلانیت ارائه دهد. این روایت از عقلانیت زاینده شیوه متفاوتی از حرکت و فعالیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که با برنامه‌های رایج توسعه‌ای متمایز خواهد بود و منجر به شکل‌گیری آینده‌ای متفاوت برای کشور خواهد گردید و بایستی همین دیدگاه در تنظیم سند چشم‌انداز حاکم گردد.

۱- کارشناس برنامه‌ریزی اجتماعی Ghaeminik@gmail.com

به علاوه این نکته را نیز متوجه مسئولین تدوین سند چشم‌انداز بیست ساله کشور می‌داند که در تنظیم برنامه‌هایی که در این سند قابل اجرایی‌اند، توجه به روایت اسلامی از عقلانیت و سازوکارهای اقتصادی و اجتماعی آن را مد نظر قرار دهند.

آنچه در این نوشتار باید مورد توجه قرار داد این است که نگارنده برای تفاوت قائل شدن میان الگوی توسعه غربی و دیگر شیوه‌های فعالیت اقتصادی و اجتماعی از عبارت «مناسبات اقتصادی و اجتماعی» در مقابل عبارت «توسعه اقتصادی و اجتماعی» بهره برده است.

مقدمه

اجرای پنجمین برنامه عمرانی اقتصادی دوره پهلوی با وقوع انقلاب اسلامی ۵۷ متوقف شد. پیش‌نویس برنامه ششم عمرانی شاه با آمدن امواج خروشان انقلاب اسلامی، به فراموشی سپرده شد. شرایط ویژه انقلابی و بعدتر وقوع جنگ تحمیلی، امکان اجرای مدون و دقیق برنامه‌های توسعه را از دولتمردان سلب کرد. در این دوره به واسطه شرایط فوق‌العاده جنگ، توجه تصمیم‌گیران و برنامه‌ریزان، معطوف به تأمین حداقل نیازهای معیشتی و امکانات و تجهیزات نظامی گردید و در عرصه برنامه‌ریزی، تنها شبه برنامه‌ای تدوین شد که معطوف به مسائل جنگ بود. با پایان یافتن جنگ هشت ساله و با روی کار آمدن دولت سازندگی، برنامه اول توسعه (۱۳۶۷ - ۱۳۷۲) با جهت‌گیری بازسازی و ترمیم خرابی‌های جنگ، تدوین شد. همزمانی این برنامه با مطرح شدن ایده آزادسازی اقتصاد از سوی بانک جهانی موجب اتخاذ سیاستهای تعدیل ساختاری در این برنامه شد. (توفیق، ۱۳۸۲: ۵۶) برنامه دوم برای بازه زمانی سالهای ۱۳۷۸ - ۱۳۷۴ و در موقعیتی که دولت به بانک مرکزی مقروض بود، تهیه گردید. سومین برنامه توسعه این بار بلافاصله بعد از پایان عمر برنامه دوم برای سالهای ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۳ تنظیم شد که همزمانی کامل آن با دولت اصلاحات بود و برنامه چهارم در سال ۱۳۸۴ و با شعار اقتصاد دانایی محور در همین سال به تصویب رسید و تا سال ۱۳۸۹ قابل اجراست. (همان: ۶۳)

ملاحظه می‌شود که تدوین برنامه‌های توسعه بدون عطف به طرح کلی تری که از آن به «چشم‌انداز» یاد می‌شود، در هر دوره متناسب با اقتضات و شرایط خاص آن و به ویژه متناسب با رویکرد و جهت‌گیری سیاسی حاکم بر دولتمردانی که قدرت را به دست می‌گرفته‌اند، تدوین و اجرا می‌شده است. بر همین اساس، جهت‌گیری دولت هاشمی رفسنجانی با شعار «توسعه اقتصادی» متفاوت از جهت‌گیری دولت خاتمی با شعار «توسعه سیاسی»، در تدوین و اجرای برنامه‌های توسعه تأثیر به‌سزایی نهاده است.

بر همین اساس و مطابق با الگوی دیگر کشورهای توسعه یافته یا در حال توسعه نظیر مالزی، فکر تدوین «چشم انداز» به عنوان الگوی کلی تری که برنامه پنج ساله توسعه اقتصادی، اجتماعی ذیل آن، طراحی و تدوین می شود، مطرح شد.

سند چشم انداز ۲۰ ساله ایران

تفاوت چشم انداز که دوره زمانی طولانی تری، به طور مثال بیست یا سی سال را در بر می گیرد، با برنامه کوتاه مدت، پنج یا هفت ساله، در این است که چشم اندازها، جهت گیری کلی تر نظام سیاسی-اجتماعی را در حوزه های مختلف اعم از سیاست، اقتصاد، فرهنگ، فکر و اجتماع و به عبارت عام تر نحوه و سبک زندگی مردم یک جامعه را در دوره طولانی تری تعریف کرده و شکل می دهند. برنامه های توسعه، گام های کوچک تری در رسیدن به اهداف چشم اندازها هستند. چنانکه برنامه چهارم با شعار «رشد پایدار اقتصاد دانایی محور»، برنامه پنجم با «تثبیت مبانی رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی» و برنامه ششم و هفتم با «توسعه مستمر پایدار و تأمین عدالت اجتماعی» در چشم انداز بیست ساله تعریف شده اند. (سازمان مدیریت و برنامه ریزی، ۱۳۸۶ الف: ۱)

بر همین اساس، چشم انداز نسبت وثیق تری با عقلانیت حاکم بر آرمانها، اهداف و ارزش های کلانی که یک جامعه دنبال می کند، دارد. تعیین الگوی فعالیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در یک دوره زمانی طولانی، تأثیر به سزایی در شیوه زندگی و تفکر افراد آن جامعه خواهد گذاشت که می تواند آرمانها و اهداف هر جامعه ای را محقق سازد و یا منحرف نماید. همان گونه که در سند چشم انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران نیز چنین عباراتی آمده است: «ایران کشوری است توسعه یافته با جایگاه اول اقتصادی، علمی و فناوری در سطح منطقه، با هویت انقلابی و اسلامی، الهام بخش در جهان اسلام و با تعامل سازنده و مؤثر در روابط بین الملل.

توسعه یافته، متناسب با مقتضیات فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی خود، «متکی بر اصول اخلاقی و ارزشهای اسلامی، ملی و انقلابی»، با تأکید بر: مردم سالاری دینی، «عدالت اجتماعی»، آزادیهای مشروع، حفظ کرامت و حقوق انسانها و بهره مندی از امنیت اجتماعی و قضایی».

جمهوری اسلامی، نظامی است که از بطن انقلاب اسلامی ۵۷ برآمد. بر همین اساس، ارزشها و جهت گیری های کلی جمهوری اسلامی به عنوان یک «نظام» سیاسی- اجتماعی، می بایست برگرفته از آرمانهای موجود در گفتمان انقلاب اسلامی باشد؛ آرمانهایی نظیر حفظ شأن و کرامت انسانی، عدالت، آزادی، دفاع از مستضعفین و ستمدیدگان جهان و نظایر آن. متأسفانه در

برنامه‌های توسعه- بالاخص برنامه اول و دوم - به جای بهره‌گیری از منبع ارزشی انقلاب اسلامی به منظور تدوین و نیز استخراج الگوهایی برای ساماندهی فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی، عموماً از منابع ارزشی و معرفتی غرب‌گرایانه و عقلانیت‌های حاکم بر آنها استفاده شده که این روند در سالهای اخیر تغییر یافته است. بنابراین به منظور رفع مشکلات ناشی از فقدان سندی برای برنامه‌ریزی طولانی مدت و نیز رهایی از الگوهای توسعه غربی، سند چشم‌انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران در دستور کار قرار گرفت.

در این نوشتار در تلاشیم تا نشان دهیم که منطق عقلانی گفتمان توسعه، در بنیان خود دچار مشکل بوده و نابسامان است. این نابسامانی را می‌توان از دو منظر بررسی کرد:

نخست: هسته اصلی گفتمان توسعه را روایتی از «عقلانیت» تشکیل می‌دهد که می‌توان آن را «روایت روشنگری» از عقلانیت نامید. این فراروایت به واسطه تحولات و دگرگونی‌هایی که در ساحت معرفتی و هستی‌شناختی تفکر مدرن پدید آمده، اعتبار خود را از دست داده و گذر زمان نوید جایگزینی روایت‌های دیگری به جای آن را می‌دهد. تلاش ما این است که نشان دهیم چگونه این روایت از عقلانیت، مورد تشکیک و تردید قرار گرفته است.

دوم: متناسب با آنچه که باید روح حاکم بر سند چشم‌انداز بیست ساله باشد و ملهم از گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷، عقلانیت حاکم بر برنامه‌های اقتصادی-اجتماعی باید برآمده از عقلانیت و خردورزی موجود در سنت و تفکر دینی باشد. اما روایت روشنگری از عقلانیت که در گفتمان توسعه حاکم است با تلقی سنت از اعتبار و کارکرد عقل، متفاوت و در مواردی نیز متناقض است. در این نوشتار سعی می‌کنیم تا سطوح «روایت اسلامی» از عقلانیت را که به نظر می‌رسد باید بر سند چشم‌انداز بیست ساله نیز حاکم باشد را بیان و در حد وسع، تفسیر کنیم. در ادامه ابتدا شرحی از «ماجرای» توسعه در کشورهای غیرغربی ارائه و به برخی از پیامدهای متنوع این برنامه در چنین جوامعی اشاره می‌شود.

گفتمان توسعه و بلوک شرق

برنامه‌های توسعه جوامع غیرغربی - برای نیل به آنچه جهان مدرن نوید آن را می‌داده است و می‌دهد - را به صورت‌های مختلفی می‌توان روایت کرد. نظریه «رشد اقتصادی» که با نظرات نئوکلاسیک‌هایی مانند آدام اسمیت، ریکاردو و مالتوس مطرح شد و سپس «نظریه نوسازی» و توسعه و بعدتر که نظریه «جهانی‌شدن» و «دموکراسی گسترده» را نیز شامل می‌شود، اقتضائات

متفاوت غرب در هر دوره تاریخی است که به منظور گسترش و بسط هژمونی خود صورت‌بندی کرده و به اجرا در آورده است (ر.ک: ازکیا و غفاری، ۱۳۸۶:۳۰۲). با این حال، برنامه‌های توسعه‌ای در سال ۱۹۴۹ میلادی با سخنرانی ترومن رئیس‌جمهور وقت ایالات متحده آمریکا و به طور مشخص با طرح مارشال کلید خورد. (دیویدهریسون، ۱۳۷۶: ۱۶). هدف انسان‌دوستانه حاکم در سخنرانی ترومن کمک به کشورهای آسیب‌دیده در جنگ بین‌الملل بود. اما برای فهم انگیزه چنین حرکتی از سوی ایالات متحده توجه به وقایع جاری آن زمان و در رأس آنها جنگ سرد و ضرورت جلوگیری از فراگیری کمونیسم و افتادن کشورهای جهان سوم به دامان بلوک شرق ضروری به نظر می‌رسد و جدیت در پیگیری برنامه‌های توسعه و نوسازی این گونه توجه می‌گردد. در سالهای بعد و در دهه ۱۹۶۰ میلادی که سازمان ملل آن را «دهه توسعه» نام نهاد، برنامه‌های توسعه به صورت فراگیرتری از سوی این نهاد بین‌المللی دنبال می‌شود و در دستور کار قرار می‌گیرد (همان: ۴۴). در ادامه و با گسترش انقلاب‌ها و جنبش‌های استقلال‌طلبانه که اتفاقاً در مخالفت با هژمونی جهان غرب و قدرت‌های طراز اول آن، از جمله آمریکا در حال شکل‌گیری بودند، لزوم تدوین برنامه‌های توسعه به منظور کاهش مخالفت و مبارزه با غرب بیش از پیش اهمیت یافت. در همین دوره، حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی از جمله جامعه‌شناسی و اقتصاد در خدمت طراحی و تدوین و نیز یافتن راه‌حلی برای رفع موانع و مشکلات فراروی اجرای این برنامه‌ها قرار گرفت؛ توجهات علمی که با ماکس وبر و «انسان اقتصادی» و «شیوه سرمایه‌داری جدید» آغاز گردید و در دیگران و بالاخص در پارسونز با «طرح معیار تکامل جهانی» و با بهره‌گیری از رویکرد کارکردی - ساختی سازمان یافت، در نظرات افرادی مانند روستو و به طور مشخص با طرح «مراحل پنج‌گانه توسعه» از جوامع سنتی به مدرن و مصرفی، کاربردی و عملیاتی گردید و تأثیر به‌سزایی در تدوین و القاء برنامه‌های توسعه در کشورهای موسوم به «جهان سوم» گذارد.

توسعه استعماری تا توسعه وابسته

گفتمان توسعه، توضیحی ساده دارد. این گفتمان تلاش دارد تا برخی جوامع را از وضعیت «سنتی» به وضعیت «مدرن» منتقل کند. جوامع سنتی که در ادبیات این گفتمان «کشورهای جهان سوم»، «عقب مانده» یا «توسعه نیافته» و نظایر آن خوانده می‌شوند، دارای مشکلات ساختاری هستند که در حوزه‌های مختلف فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آنها ریشه

دوانیده، صد البته این مشکلات به واسطه بافت «سنت»ی آن جوامع است. (ازکیاو غفاری، ۱۳۸۶:۳۱).

برنامه توسعه که در سازمان‌های بین‌المللی اعم از بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و نظایر آن تهیه می‌شد، به دنبال ارائه راهی برای برون رفت از وضعیت عقب‌ماندگی این کشورها بود. این برنامه که عموماً به وسیله کارشناسان غربی و متأثر از منطق علوم اجتماعی مدرن در توصیف و تبیین وضعیت جوامع مذکور تهیه و تدوین می‌شد، به دلیل برکنار ماندن این برنامه‌ها از دخالت ویژگی‌ها و مؤلفه‌های بومی جوامع هدف و به اصطلاح «توسعه نیافته» در آنها، در عمل و اجرا با موانع و مشکلاتی روبرو می‌شدند و در برخی موارد مانند امریکای جنوبی با شکست مواجه شدند. نظریه پردازان توسعه در سازمان‌های بین‌المللی که زیر نفوذ و هژمونی غرب بودند و نیز کارشناسان توسعه در خود جوامع توسعه‌نیافته، اغلب در هر مرحله تلاش می‌کردند تا به ترمیم گفتمان توسعه و نیز الگوهای اجرایی برنامه‌های توسعه پردازند. زمانی نظریه «رشد اقتصادی» و افزایش نرخ درآمد ملی اهمیت یافت ولی در ادامه و در دوره‌های بعدی است که «توسعه اجتماعی»، «توسعه انسانی»، «توسعه سیاسی»، «توسعه فرهنگی»، «توسعه پایدار» و... پیش می‌آید، که البته همگی در راستای تسهیل توسعه اقتصادی و دستیابی به الگوی کامل‌تری از گفتمان توسعه است (کچویان، راهبرد یاس، ۱۳۸۴:۱۱۴).

به رغم همه این حک و اصلاحاتی که در وجوه مختلف گفتمان توسعه شکل گرفت، همچنان توسعه جوامع توسعه نیافته در هاله‌ای از ابهام و تردید باقی می‌ماند و مؤلفه‌ها و شاخص‌های توسعه‌نیافتگی به مثابه دردی مزمن در این جوامع لاعلاج می‌نمود. با اینکه اجرای برنامه‌های توسعه در این کشورها مصوب شده بود همچنان شکاف میان فقیر و غنی و فاصله طبقاتی رو به افزایش می‌نهاد؛ گسترش بی‌رویه و غیرنظام‌مند شهرنشینی، تفاوت فاحش در دستمزدها و نابرابری در سطح قیمت‌ها و نظایر آن از جمله مشکلاتی بود که جوامع در حال توسعه با آن مواجه بودند. به علاوه، برنامه‌های توسعه تلاش می‌کردند تا سطح زندگی را در جوامع در حال توسعه روز به روز به سطح توسعه یافتگی در جوامع توسعه‌یافته نزدیک‌تر کنند؛ اما ملاحظه و مقایسه شاخص‌های توسعه یافتگی و متغیرهای زندگی در این دو نوع جوامع، اختلاف روزافزون و تفاوت فاحشی را بین این دو نوع جوامع نشان می‌داد. همین پیامدهای منفی، زمینه را برای شکل‌گیری دو جریان انتقادی از درون گفتمان توسعه فراهم آورد: «نظریه وابستگی» و «مکتب اکلا». (ازکیاو غفاری، ۱۳۸۶:۲۴۶)

نظریه وابستگی که متأثر از اندیشه چپ است، بر اقتضائات ذاتی نظام سرمایه‌داری جهانی تأکید دارد. پل باران بر وجه استعماری نظریه‌های توسعه تأکید می‌کند. وی معتقد است که مشکلات جوامع توسعه‌نیافته به واسطه رابطه تاریخی استعماری است که کشورهای توسعه‌یافته با آنها برقرار کرده‌اند و نه به واسطه مشکلات ساختاری که به زعم نظریه پردازان توسعه ممکن است در درون این جوامع وجود داشته باشد؛ و ادعای خود را با مقایسه هند و ژاپن و بررسی سابقه استعماری هند که ژاپن فاقد آن است، وضوح می‌بخشد. گوندر فرانک، معتقد بود که سرمایه‌داری به منظور حل مشکلات ذاتی‌اش، به تدوین برنامه‌های توسعه و گسترش آن به دیگر کشورها پرداخته است و مسأله امروز را، نه مسأله توسعه بلکه حل «بحران» موجود در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه می‌داند (همان: ۲۶۷-۲۶۶).

مکتب اکلا از بطن انتقادات به برنامه‌های توسعه در امریکای لاتین پدید آمد؛ اعضای این مکتب از اختلاف فاحش دستمزدها بین جوامع خودشان با سطح دستمزدها در جامعه آمریکا (شمالی) شروع می‌کنند و الگوی «توسعه برون‌زا» را به نقد کشیده و به جای آن الگوی توسعه «درون‌زا» را مطرح می‌سازند. بر مبنای الگوی جدید، سعی می‌شود الگوی توسعه تا حدی متناسب با شرایط بومی کشورهای در حال توسعه تدوین شود و به طور مشخص از سازوکار «جایگزینی واردات به جای صادرات» و یا به عبارت بهتر از کاهش واردات و افزایش صادرات بهره می‌برد. (همان: ۲۴۶)

با این همه، مکتب اکلا و نظریه وابستگی نیز امروزه خود به مثابه زیرگفتمانی از گفتمان توسعه عمل می‌کنند که برغم انتقاد از برنامه‌های توسعه، اما همچنان راه حل‌هایی در درون گفتمان توسعه هستند و قابلیت خروج از چارچوب گفتمان توسعه را ندارند. کاردوزو ذیل مکتب وابستگی، و با طرح ایده «توسعه وابسته» یا «توسعه متقارن با وابستگی» معتقد است که به رغم وجود رابطه «وابستگی استعماری» بین جوامع توسعه یافته و توسعه نیافته، اما برنامه‌های توسعه و در رأس آنها شکل‌گیری و گسترش شرکتهای چند ملیتی در نهایت به توسعه این جوامع می‌انجامد (همان: ۲۹۴) و در نهایت امر از برنامه‌های توسعه دفاع می‌کند.

به نظر می‌رسد که مکتب اکلا و نظریه وابستگی توان تبیین مسئله ذاتی که در گفتمان توسعه نهفته است را ندارند و صرفاً انتقاداتشان متوجه سازوکارها، مکانیسم‌ها و الگوهای اجرایی و بعضاً ساختاری برنامه‌های توسعه در جوامع توسعه نیافته بوده است؛ این ناتوانی در مبنای مکاتب

فوق‌الذکر در نهایت منجر به اضمحلال و هضم آنها در گفتمان توسعه شده است. به زعم ما این گفتمان از هسته مرکزی برخوردار است که هرگونه نقدی باید متوجه این بخش از گفتمان باشد. هسته مرکزی گفتمان توسعه «عقلانیت» و تفسیر خاص آن از عقل است.

روشنگری، عقلانیت و توسعه

همچنان که دیگران نیز گفته‌اند عقلانیت پیش‌زمینه‌ای برای توسعه به حساب می‌آید. و می‌دانیم که «عقلانیت مستلزم فایده‌گرایی و جست‌وجوی بالاترین میزان کارایی در ابعاد گوناگون زندگی صنعتی و شهری است». (رحیم محمدی، ۱۳۸۲: ۲۴) چنین درکی از عقلانیت، محصول «عصر روشنگری» است. عصر روشنگری، قرن هیجدهم، نقطه عطفی در تاریخ تفکر مدرن است. از سویی دیگر اگر «توسعه را بیان دیگری از همان نظریه پیشرفت و اصل تاریخی ترقی که خود از ارکان جهان بینی عصر روشنگری بوده است» (زرشناس، ۱۳۷۷: ۲۱) بدانیم، اینگونه فهم می‌شود که بر مبنای این ایده جهان در حال پیشرفت دائمی و مستمر است. تاریخ جهان، مرحله بندی‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است و عالم، پیشرفتی تک‌خطی را دنبال می‌کند و از آن گریزی نیست. باافزوده شدن ایده تکامل در قرن نوزدهم به ایده ترقی، جایگاه این ایده در نظریات مدرن بیش از پیش تحکیم شد. در یک نگاه جامع‌تر «اندیشه ترقی» در قرن هیجدهم به کمال می‌رسد. مهمترین تحولی که در این قرن اتفاق می‌افتد، کامل شدن همان طرحی است که در قرن هفدهم ناقص مانده است و آن تمرکز اندیشه ترقی بر تاریخ و تحولات اجتماعی به جای تکیه بر تحولات دانش و صنعت است. اندیشه ترقی به ویژه در سنت انگلیسی به اعتلاء می‌رسد، آنجا که نه تنها دانش، علم، ثروت، سازمان اجتماعی و رفتار اخلاقی بلکه خود انسان نیز به طور نامحدودی در معرض تکامل و ترقی است. داروین یکی از مهمترین نظریه‌پردازان تکاملی این دوره است که تلاش کرد تا تکامل بیولوژیکی را به عرصه مناسبات اجتماعی تسری دهد و با اسپنسر، نظریه بقای اصلح او وارد حوزه جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی شد. پیروزی انقلاب فرانسه در اواخر قرن هیجدهم، به مثابه پیروزی کامل اندیشه ترقی بر مخالفان واپس‌گرای مذهبی است. وقوع انقلاب صنعتی در همین قرن و رشد تولیدات مادی، هرگونه تردید در حتمیت و قطعیت اصل ترقی را از بین برد. در این قرن، اندیشه ترقی در تلاقی اقتصاد سیاسی انگلستان، رادیکالیسم انقلابی فرانسه و ایده آلیسم آلمانی نشو و نما می‌یابد. به علاوه، قرن نوزدهم، قرن بورژوازی است؛ در این قرن قدرت، ثروت، فرهنگ و منزلت بورژوازی به اوج خود رسید و اندیشه ترقی در تطابق کامل با خواست و موقعیت این طبقه بود. بورژوازی غرب، در زمینه‌های

سیاسی، بر سایر نقاط جهان، تسلط امپریالیستی و استعماری و نیز سلطه اقتصادی یافت (سیدنی پولارد، ۱۳۵۴).

در این دوره، جایگاه تازه‌ای برای انسان مدرن تعریف شد که بر مبنای آن امکان انتظام امور عالم، جامعه و نیز تعیین سرنوشت خودش را به دست آورد. در این دوره امکان هستی‌شناختی تازه‌ای برای انسان تعریف می‌شود که بر مبنای آن انسان می‌تواند با اتکای به «عقل خودبنیاد» و فارغ از دخالت خدا و نیروهای ماوراءطبیعی، به شناخت عالم دست یازد. ابزار معرفت‌شناختی انسان در این امکان هستی‌شناختی تازه «عقل ناب» است که البته از ابزار «تجربه» برای نیل به معرفت سود می‌برد؛ و با بهره‌گیری از آزمون تجربی-منطقی و آزمایشگاهی استدلال‌ات خود را موجه نشان می‌دهد. نگاه کمی‌گرایانه و دکماتیستی مبتنی بر تجربه‌گرایی و تعمیم‌روشهای استقرایی به دیگر حوزه‌های شناخت، نتیجه عقلانیت مدرن بود. از پیامدهای چنین عقلانیتی صدور قوانین کلی برای تمامی پدیده‌ها اعم از مادی و ماورایی است که با تکیه بر روابط فیزیکی، ریاضیاتی و تجربی ارائه می‌شدند. عقل مدرن، معیارهای شناخت خود را نیز خودش تعیین می‌کند، اعطای چنین امکان معرفتی به عقل مدرن، مستلزم ارائه نگرش تازه‌ای از «انسان» بود که او را از علایق ماوراءطبیعی و آرمان‌های الهی پایین کشید و در غایت او را نیل به ارزش‌های این جهانی قرار داد. انسانی مادی که ذیل فراروایت عقل مدرن است، انسانی این دنیایی تعریف می‌شود. انسان ارتباطش با ماوراء خودش قطع می‌شود و حیات و مماتش در همین دنیا و با معیارهای همین جهانی تفسیر می‌شود. چنین انسانی، علایق فرامادی‌اش محدود است و علاقه‌چندانی به فراتر رفتن از آنچه در زندگی پیرامونش می‌گذرد، ندارد. انسان مدرن، انسان خود حسابگر، خودمختار و خودبسنده‌ای است که نیازی به هیچ منع و مرجعی بالاتر از خود ندارد. او خود به سود و زیانش می‌اندیشد و می‌داند که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. کی‌پر کیگارد در تبیین مراحل سه‌گانه سیر انسان، در مرحله استحسانی و لذت‌جویی، تفسیری به دست می‌دهد که برای روشن شدن بحث ما مفید می‌نماید؛ از منظر او «انسان در این مرحله خود را کانون همه عالم تلقی می‌کند، خواسته‌هایش جزئی است و همه همت او در کسب لذت بیشتر است، همواره در حال زندگی می‌کند و پیوستگی زمان برای او مفهومی ندارد. هیچ چیز او را به تفکر و تأمل نمی‌کشاند، از سطح عبور نمی‌کند چرا که لاقید و بی‌عار است. از هر چه که عیش آنی او را بر هم زند، از انتخابی که او را متعهد کند و در طول زمان ملزم سازد، اجتناب می‌کند.

(مصلح، ۱۳۷۲: ۵۰). هرچند ممکن است توصیف کیگارد قدری افراطی تحلیل شود، اما با بیانی صریح و روشن، ذات انسان مادی مدرن را به ما می‌نمایاند. همچنان که در تلقی وبری از انسان اقتصادی «او باید در پی کسب سود بیشتر باشد که منحصرأً به فکر تزیاید سود شخصی از طریق محاسبه عقلانی و بر پایه عقلانیتی صوری است و با جست و جوی بی‌پایان ثروت و سرمایه‌گذاری مجدد مازاد، به فعالیت صرفاً اقتصادی خود ادامه می‌دهد.» (محمدی، ۱۳۸۲: ۴۷) متناسب با چنین تلقی از انسان و امکان تازه‌ای که برای او و عقل بشری تعریف شد، برنامه‌ریزی برای زندگی در جوامع مدرن نیز آغاز گشت. حوزه‌های مختلف زندگی مدرن ذیل چنین تلقی تازه‌ای از انسان و توان عقلانی‌اش شکل گرفت. در سیاست، نظریه «قراردادگرایی»، در اقتصاد نظریه «تقسیم کار و مالکیت خصوصی» و در فرهنگ نظریه «لیبرالیسم» که همگی دستاوردهای انسان مدرن با اتکا به عقل خودبنیادش بود، پدید آمد.

همین عقلانیت مبنای گفتمان توسعه است. توسعه‌یافتگی یک برخورد عقلی و منطقی می‌خواهد و مهمترین اصل برنامه‌ریزی تربیت عقلی و منطقی انسانهاست که به طور خودکار و پایدار زمینه‌های درونی و توسعه‌یافتگی را فراهم سازد (با توجه به سریع القلم، ۱۳۷۲: ۹۷). بر همین اساس شاخص‌هایی نظیر «پیش‌بینی»، «کارایی بیشتر»، «محاسبه پذیری»، «کنترل عدم اطمینان‌ها» و «استخدام تکنولوژی برتر» در برنامه‌ریزی توسعه‌ای وارد می‌شود. (محمدی، ۱۳۸۲: ۲۴)

برنامه‌های توسعه؛ پیگیری عقلانیت در مانده

روایت روشنگری از عقلانیت که مبنای گفتمان توسعه قرار گرفت و پیش از این گفته شد، در مرحله دیگری از حیات غرب، مورد تشکیک و تردید قرار گرفت. در اینجا تلاش می‌شود تا ایرادات وارد بر عقلانیت مدرن را شرح دهیم. عقلانیت مدرن بر شالوده‌ای از عقلانیت مادی و مبتنی بر تفکر این جهانی که به شدت متأثر از فلسفه‌های عصر روشنگری بود، بنا شد. عقلی که در برابر قدرت کلیسا و هر قدرت ماورایی و با توسل به علم تجربی، علم مقابله را برافراشت و نویدبخش آزادی و رهایی انسانهای رها شده از سنت بر پایه عقلانیت مدرن گردید. روایتی از عقل که از علم مدرن به عنوان ابزاری برای توجیه عقلانیت محض روشنگری بهره جست.

به رغم گسترش اولیه، بسیاری از فلاسفه با طرح اندیشه‌های پست مدرنیستی، ایده روشنگری که پدیدآورنده مدرنیته بود، را به سخره گرفته‌اند. (راجر تریگ، ۱۳۸۴: ۳۳۱) مقابله و مقاومتی که عقلانیت مدرن با سنت نشان داد در این دوره با وسوسه بازگشت به تعیین‌کنندگی سنت در شیوه

عقلانیت پاسخ گفته شد. طرح مفاهیمی مانند تقدم فرهنگ، زبان و جامعه بر عقلانیت، گفتمانی را شکل داد که عقلانیت تک بعدی و جهانشمول عصر روشنگری را مورد تردید قرار می‌داد. هر چند گزاره‌های این چینی بیش از این سه مورد است اما توضیح همین سه نکته بحث ما را به پیش خواهد برد.

فرهنگ: عقلانیت روشنگرانه در مواجهه با آداب و رسوم و باورهای جوامع مختلف که در قالب جادوها، آیین‌ها، دعاها و مناسک به صورت بندی فرهنگ‌ها منجر گردیده‌اند به چالش کشیده شد. حضور فرهنگ‌های دیگر و درگیری انسان مدرن با آداب و رسوم نهفته در آنها این تلقی را در ذهن به وجود آورد که انسانها چیزی جز سنت‌هایشان نیستند و در دنیای سنت‌ها محاصره شده‌اند. عقل روشنگرانه به این معتقد بود که باورهای مذهبی در حوزه کشش‌های غیرمنطقی‌اند. هرآنچه مربوط به ماوراء و متافیزیک بوده، در حوزه عقل نمی‌گنجد و حداکثر با بینش ایمانی قابل فهم و توجیه است. بنابراین آموزه اصلی عصر روشنگری یعنی ادعای جهان شمولی و فهم همه پدیده‌ها با عقلانیت محدود عصر روشنگری با عدم توانایی ذاتی‌اش در درک فرهنگ‌های دیگر دچار معضله‌ای جدی شد.

پیتر وینچ به زیرکی نشان می‌دهد که «معیار» ما در مورد عقلانیت از فرهنگی است که به آن تعلق داریم و آداب و رسوم هر فرهنگی از صافی عقلانیت اعضای آن فرهنگ گذشته‌اند(همان، ۱۳۸۴: ۱۳۸). به بیان دیگر هر فرهنگی پدیده‌های خود را کاملاً عقلانی می‌داند و لزوماً غیرعقلانی تلقی کردن آنها نمی‌تواند مربوط و محدود به آن فرهنگ باشد، بلکه می‌توان در عقلانیت معیار و یا عقلانیت لحاظ شده در کار پژوهشگر اجتماعی نیز تردید کرد.

جامعه: جامعه عنصر دیگری است که عقلانیت محض روشنگری با آن دچار مشکل می‌شود. اجتماع گرایان ایده مدرنیستی خود را زیر سؤال می‌برند. در لیبرالیسم «خود» فرد انسانی به عنوان فاعل اخلاقی مختاری قلمداد می‌شود که مفهوم زندگی را مبتنی بر «خیر» و به طور آزادانه برای خود، انتخاب می‌کند، در حالی که اجتماع گرایان، مفهوم «خود» را موقعیت‌مند می‌دانند و شأن تفسیری برای آن قائل هستند.

اجتماع‌گرایان بر این باورند که درک ذاتاً فردگرایانه‌ای که لیبرالیسم از «خود» ارائه می‌دهد، خودآگاهی واقعی ما را از این مفهوم در بر نمی‌گیرد چرا که ما با توجه به پیوندها و روابط اجتماعی‌مان درباره خود می‌اندیشیم. لذاست که برخلاف مباحث لیبرالیستی، افراد، ضرورتاً

دارای چیزی به عنوان «برترین منفعت» که با توجه به آن راه زندگی خود را انتخاب می‌کنند، نیستند؛ آنها تنها از طریق دیدگاه‌های موقعیت‌مند اجتماعی به درک و فهم اندیشمندان از منفعت خود می‌رسند.

زبان: تقدم زبان بر اندیشه ایده دیگری است که گادامر تحت تأثیر ویتگنشتاین مطرح می‌کند. (همان، ۱۳۸۴: ۳۲۹) در اینجا نوع عقلانیت و تفکر ناشی از زبانی دانسته می‌شود که گفتمان عقلانی در آن صورت می‌گیرد؛ زبان با تعریف واژه‌ها و شیوه چیدمان دستوری خود عقلانیت‌های متفاوتی را سامان می‌دهد که منجر به تفسیری «هرمنوتیکی» از عقلانیت می‌شود و زبان‌های متفاوت قادر به درک عقلانیت شکل گرفته در دیگر زبان‌ها را ندارند. به عبارت روان‌تر هر زبانی گفتمان عقلانی خاصی را شکل می‌دهد که گفتمان‌های عقلانی موجود در زبان‌های دیگر قادر به درک آن نیستند.

در این بین علوم اجتماعی تنها گزارشگری دیده می‌شود که عقلانیت‌های متفاوت را به صورت راه‌های دستیابی به حقیقت‌های متفاوت و متکثر بیان می‌کند و در روش خود به ناچار از روش‌های موسوم به اتنومتودولوژی بهره می‌برد.

اما به رغم انتقاداتی که به این گفتمان نیز وارد شده است، سؤالات جدی را نسبت به عقلانیت روشنگری طرح ساخت که آن را به چالش کشید و عقل مدرن و مبتنی بر علم تجربی در جواب آنها عاجز ماند.

راجر تریگ (۱۳۸۴: ۳۳۵) شباهت این دو روایت از عقلانیت را نشان می‌دهد. به زعم وی بینش روشنگرانه بینشی معطوف به بازار است که در آن مصرف‌کننده فردی جزئی تلقی می‌شود و بینش هرمنوتیک فرد را به شدت متأثر از زمان، مکان و محل می‌داند. اما هر دو عقلانیت به نحوی «ابزار گرایانه» دنیا و عقلانیت را محدود به ابداع وسایل برای رسیدن به اهداف در نظر می‌گیرند و لذا هر دو به هنگام استدلال در مورد ارزش‌ها معذب‌اند. در واقع بنابر روشنگری حقیقی حتی پرسش از «تناسب عقلانیت و هدف» چالشی برای اختیار فرد تصور می‌شود.

عقل این جهانی و تهاجم به سنت و اخلاق

همزمانی طرح چنین نقدهایی به عقلانیت روشنگری با صورت‌بندی مباحث توسعه‌نشانگر این نکته است که توسعه‌ابزاری است که تجدد بناشده بر روایت روشنگرانه از عقلانیت برای برون‌رفت از بحران‌های خود به کار می‌گیرد. مسئله تنها موفقیت یا عدم موفقیت پروژه توسعه نیست، بلکه مشکل در ذات عقلانیتی است که هسته اصلی این گفتمان را شکل می‌دهد.

بنا بر نظر بسیاری (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۲) عقلانیت موجود در توسعه به لحاظ ذات این جهانی و محدود خود در مرحله اول عقل نظری را از عقل عملی منفک می‌نماید. انفکاک که از کانت و هیوم آغاز گشته و محدود به حوزه هدف و وسیله می‌شود؛ اندیشیدن در باب اهداف توجیهی عقلانی نمی‌یابد و قضایا و گزاره‌های اخلاقی عموماً مهملاً و یا غیرعقلانی قلمداد می‌شوند و گزاره‌های ماورایی در بهترین صورت خود به ایمان و نگرش ایمانی محدود شده که از حوزه عقلانیت جداست. و در مرحله بعدی، عقلانیتی که متوجه اصالت سود است به عنوان ایدئولوژی حاکم برگفتمان توسعه قرار می‌گیرد؛ که در وجه سرمایه‌داری خصلتی فردی‌تر و در نظریه مارکسیستی ویژگی دولتی‌تر و اجتماعی‌تر به خود می‌گیرد و همین اصالت سود است که در گفتمان توسعه منجر به استعمار کشورهای دیگر می‌شود.

عقلانیتی روشنگرانه و تک‌بعدی مبنای شکل‌گیری گفتمان مدرنیته شد و این گفتمان برای بسط و گسترش و حل‌بحران‌هایی که از همان ابتدا در ذات این عقلانیت نهفته بود به صورت‌بندی گفتمان توسعه پرداخت. گفتمانی که به رغم نوید دادن زندگی دگرگون و مرفه و مبتنی بر مصرف افسار گسیخته، در دوره بعد از جنگ بین‌الملل برای کشورهای غیر غربی نه تنها در عمل به موفقیت دست نیافت و زندگی ایده‌آلی را که ترسیم می‌کرد محقق ننمود، بلکه ماهیت مشکل‌دار عقلانیت حاکم بر آن در دوره‌های بعدی چه در داخل همان گفتمان و چه در خارج از آن روشن گردید. عقلانیتی که حریم آن محدود به عقلانیت ابزار است و قدرت مانور آن در استدلال‌های بی‌طرف برای اهدافی است که هیچ ارتباطی به عقلانیت ندارد. و لذا عقل قدرت داوری نسبت به اهداف، ارزشها و آرمانها را نمی‌تواند داشته باشد. در چنین گفتمانی به عقیده کچویان (راهبرد یاس، ۱۲۲) تاریخ دو بعد می‌یابد. آنچه نو یا متجدد شده و آنچه که هنوز در مسیر نوسازی قرار نگرفته است و تحت عنوان سنت محکوم به زوال است. سنت آنی است که از طریق گذر از آن، توسعه حاصل می‌شود... و آنچه در تقابل با این نوع زندگی (تجدد) خواه اخلاق، خواه دین و خواه هر امر انسانی دیگری قرار گیرد، برچسب سنت و مانع توسعه‌یافتگی می‌خورد. از این قبیل است نگاهی که زندگی را حیرت‌آور و رازآمیز می‌داند و یا آنکه در حیات، هدفی غیر از توسعه دنیایی، رفاه مادی و جمع‌آوری ثروت را ارج می‌نهد. اعتقاد به کفاف، عفاف و قناعت در زندگی از جمله سنتی‌ترین امور و در نتیجه مانع توسعه‌یافتگی قلمداد می‌گردد.

گفتمان توسعه در جهان کنونی گویا تنها شیوه تنظیم مناسبات اقتصادی و اجتماعی برای جوامع قلمداد می‌گردد که هر کشوری بایستی به آن دست یابد و در مسیر آن حرکت نماید. گفتمانی که تابع روایتی متجددانه از عقلانیت است که در پی کسب سود بیشتر، رشد بی‌پایان و بی‌هدف اقتصادی به هر وسیله‌ای و رواج شیوه زیست غربی در کشورهایی است که خود آنها را «توسعه‌نیافته» نام نهاده است. این گفتمان با تمام سازوکارهایی که دارد تابع عقلانیت این جهانی است که کمال انسان را در کسب ثروت و قدرت بیشتر می‌داند و لذا برای دست‌یابی به آن استعمار و استثمار دیگر کشورها را جایز می‌شمارد.

اما عقلانیت اسلامی عقلانیتی است که به لحاظ برقراری رابطه عقلانی با ماوراء این جهان، مقولاتی مانند کمال معنوی انسان، رشد و تعالی روحی، عدالت‌خواهی، خیرخواهی برای انسان‌های دیگر و رعایت حقوق هم‌نوعان را در مناسبات اقتصادی و اجتماعی خود وارد می‌سازد.

اگر عقلانیت را مبنای ساماندهی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بدانیم، روایت‌های متفاوت از عقلانیت برنامه‌ها و شیوه‌های مدیریتی متفاوتی را پیش روی قرار می‌دهند. روایتی که مبتنی بر اصالت سود مادی است و دست‌یابی به حداکثر ثروت و قدرت را اصل قرار می‌دهد با روایتی از عقل که خیرخواهی، عدالت محوری و رواج تفکر توحیدی را سرلوحه خویش می‌سازد، متفاوت است. این تفاوتها در حوزه مسائل اقتصادی و اجتماعی هر گفتمان تجلی می‌یابد. انفاق، عدالت اجتماعی، مساوات، حد و حدود حقوق مالکیت، تعیین سطح زندگی بر اساس سطح زندگی تمامی افراد جامعه، اصل شرکت فقرا در دارایی‌ها، اصل اخوت، حرمت ربا در مناسبات اقتصادی، دادن وام‌های قرض‌الحسنه برای گسترش فعالیت‌های تولیدی و... عناصر توسعه‌ای هستند که ناشی از تعمیم عقلانیت اسلامی در حوزه اقتصاد و اجتماع است. (حسینی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۱) و کسب سود حداکثر، توجیه تضاد طبقاتی برای تحریک فقرا به فعالیت اقتصادی، ترویج نابرابری، اصالت بهره در مناسبات اقتصادی، دور نگه داشتن قشر عظیمی از جامعه از دارایی‌ها و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و... همگی حاصل روایت مدرن و متجددانه از عقلانیت می‌باشد.

هر چند این دو روایت از عقلانیت در وجوه مادی با هم اشتراکاتی دارند اما به سبب تفاوت در تفسیر و روایت از عقل ماهیتاً با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین و با توجه به روشن شدن نقش روایت از عقلانیت در شیوه شکل‌گیری مناسبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در ادامه

به طرح و بررسی اجمالی روایت اسلامی از عقلانیت می‌پردازیم.

گفتمان عقلانیت اسلامی

عقلانیت اسلامی در فرهنگ اسلامی در سه سطح به لحاظ تئوریک مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما جدایی آن در عمل امری ناممکن است.

سطح اول: عقلانیت در مقیاس کلی (عقل بنیادین): که مبتنی بر شناخت فلسفه حیات، ماوراء و رابطه انسان با هستی و خداوند است که از آن به حکمت نیز تعبیر شده است. عقلانیتی که شروع و بستر هرگونه تفکر و عقلانیت دیگر قرار می‌گیرد و تلازم عقل و علم در آن مشهود است. آگاهی از مبدأ و معاد جهان و انسان و از فلسفه مرگ و حیات جزء دستاوردهای این عقلانیت است.

سطح دوم: عقلانیت اخلاقی (اخلاقیات و ارزشها): این سطح از عقلانیت انسان را متوجه ابعاد فراتر و وسیع تری از آنچه تحت عنوان سود در عقلانیت روشنگرانه و لیبرالیستی تعریف می‌شود می‌نماید. باید توجه داشت که دستگاه هزینه-فایده به قوت خود باقی است با این تفاوت که دقیق تر، کامل تر و جامع تر می‌گردد. عناصری مانند مسئولیت و تکلیف عناصری کاملاً عقلانی اند؛ همانطور که مفاهیمی مانند انفاق، ایثار، فداکاری، عفاف، قناعت، دوری از اسراف و تبذیر و دیگر ارزشهای اخلاقی عقلانی دانسته می‌شوند و در تنظیم مناسبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثراند.

سطح سوم: عقلانیت ابزاری و عقل معاش: عادی ترین سطح عقلانیت تعریف می‌شود که از معیشت خانواده تا اقتصاد ملی و مدیریت کلان را در بر می‌گیرد. عقلانیت حاکم بر گفتمان توسعه سرمایه‌داری تنها معطوف و محدود به این سطح از عقلانیت است که گویا قرار نیست در رابطه با سطوح دیگر درک گردد. از ملزومات این عقلانیت دقت، جمع‌آوری اطلاعات کافی، استنتاج صحیح، بررسی احتمالات، مشورت و مطالعه جوانب مختلف یک تصمیم، رفتار و مدیریت علمی سنجیده، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، میل به کار و تلاش و خدمت به خلق، احترام به مالکیت شخصی و حق ابتکار فردی و... است که در رابطه با عقلانیت اخلاقی و ارزشی و نیز عقلانیت بنیادین فهم می‌شوند. (رحیم پورازغدی، ۱۳۸۲)

در عقلانیت اسلامی نه رابطه انسان با ماوراء بریده می‌شود و نه در تبیین ارزشهای اخلاقی معذب می‌ماند. انسان تعریف شده در گفتمان اسلامی با حفظ حدود عقل خود را بریده از نیروهای

فرامادی نمی‌داند و حسن و قبح ارزشها تنها با ملاکهای این دنیایی تعیین نمی‌گردند؛ در عقلانیت اسلامی «وحی» به عنوان راهنمای عقل انسانی موجودیت می‌یابد و مطرح می‌شود. و لذاست که ارزشهایی مانند عدالت خواهی، معنویت و تعالی روحی، عقلانی و منطقی دیده می‌شوند. غرض نفی رفاه معیشتی یا زندگی به دور از فقر نیست، بلکه چینش گفتمانی است که در آن رفاه اقتصادی در سایه عدالت، رشد معنوی و ارزشهای اخلاقی و تعالی روحی میسر باشد و در آن از الگوهای اقتصادی استفاده شود که نه بر مصرف افسار گسیخته، بلکه بر تولید بیشتر و اندیشه آبادانی و صرفه جویی در مصرف و عدم اسراف مبتنی باشد. شیوه ساماندهی مناسبات اقتصادی و اجتماعی به گونه‌ای است که در آن انسان به رشد و تعالی معنوی دست یابد نه آنکه روز به روز انسانی مصرف‌زده و سرمایه‌محور شود. و نه تنها برای معضله فقر مادی بشر ایده، طرح و برنامه داشته باشد بلکه برای فقر معنوی و اخلاقی او نیز راهگشا باشد.

مؤخره

شیوه تفکر و عقلانیت انسان‌ها از ساختار و شاکله‌ی اقتصادی و اجتماعی که در آن زیست می‌کنند متأثر است. اعتقاد به نابرابری، تبعیض و بی‌عدالتی میان انسان‌ها و نیز عدم داشتن تعریف مشخص از مسئولیت اجتماعی، کفاف و صرفه‌جویی اقتصادی، تولید و خدمت بیشتر به خلق و... اگر در جامعه‌ای رواج داشته باشد ناشی از وجود همین مقولات در ساختار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن جامعه است. برنامه‌ریزی و تعریف شیوه‌های ساماندهی به فعالیت‌های اقتصادی و روابط اجتماعی که منجر به شکل‌گیری ساختارهای متفاوتی می‌شود، تابع عقلانیت‌های متفاوتی است. در این تعریف چشم‌انداز بیانگر نیاز به شکل‌دهی به ساختاری است که در راستای ارزش‌ها و آرمان‌ها و تابع عقلانیتی خاص باشد که آن گفتمان پذیرفته است. در گفتمان انقلاب اسلامی چشم‌انداز بایستی به سمت آرمان‌ها و ارزش‌هایی پیش رود که در ابتدای وقوع انقلاب تعریف شده است. اما نمود عینی چشم‌انداز در ایران، چشم‌انداز بیست ساله ایران اسلامی است که برای رسیدن به آنچه در متن سند خود تعریف نموده، اقدام به تدوین برنامه‌های توسعه چهارم تا هفتم کرده است. هر چند درازای سابقه برنامه‌ریزی در ایران زبانزد است، اما بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بایستی عقلانیت حاکم بر تنظیم مناسبات اقتصادی و اجتماعی با عقلانیت حاکم بر آرمان‌های این گفتمان منطبق می‌بود. اما به دلیل مشکلاتی که در دو دهه اول انقلاب ایجاد شد توجه چندانی به این امر صورت نگرفت.

چشم‌انداز بیست ساله ایران اسلامی و تعریف خط و مشی اصلی چهار برنامه توسعه‌ای کشور

فرصت خوبی برای پرداختن به این مهم است. در این بین باید توجه داشت که عقلانیت به عنوان هسته اصلی توسعه مقوله‌ای است که امروزه به لحاظ مسلم فرض کردن این گفتمان مورد توجه جدی قرار نمی‌گیرد. فرض حقیقت دانستگی گفتمان توسعه با تمام چالش‌های آن موجب حرکتی تک خطی و بدون انعطافی تحت عنوان گذار از سنت به مدرنیته می‌شود؛ گفتمانی که در آن جای هیچ تشکیکی نیست و به تبع آن روایتی از عقل که مبنای تدوین و بسط تمام نظریات موجود در آن است مورد تردید یا بازنگری قرار داده نمی‌شود.

روایت روشنگرانه‌ای از عقل که مبنای گفتمان توسعه است تعاریفی متفاوت از واقعیت در حوزه‌های اقتصاد، اجتماع، سیاست و فرهنگ ارائه می‌دهد؛ و این تعاریف متفاوت وقتی مبنای عمل قرار می‌گیرد شرایط هر جامعه‌ای را دگرگون می‌سازد. روایتی این جهانی، با تأکید بر اصالت سود و با توجه‌های لیبرالیستی از عقل شرایط سرمایه‌دارانه‌ای را ایجاد می‌کند که روایت اخلاقی و ماورایی در آن جایگاهی نمی‌یابد. مقولات عدالت خواهی، حفظ حرمت ربا، کمک به مستضعفان و انفاق همان اندازه غیرعقلانی‌اند که اعتقاد به ماوراء و تأثیر نیروهای فرامادی در جهان، غیر عقلانی نمایش داده می‌شوند.

عقلانیت توسعه، عقلانیتی است که از اساس بر چنین مفاهیمی بنا نهاده شده‌است. اصالت سود، دستیابی به رشد اقتصادی به هر قیمت و محدود کردن تعقل در حوزه مقولات ماتریالیستی، انسان اقتصادی و توسعه‌یافته‌ای را می‌سازد که هر چه بیشتر برای رفاه صرفاً مادی و در حوزه فردی تلاش می‌کند. و این گفتمان از اساس با گفتمان مبتنی بر عدالت خواهی، اصالت ارزشهای اخلاقی و دخیل دانستن عوامل ماورایی در زندگی متفاوت است، هر چند در سطوحی خاص اشتراکاتی داشته باشد. مشخص است که چنین عقلانیتی سازوکارهای عملیاتی و اجرایی خود را در دوره‌های تاریخی گذشته شکل داده و در قالب گفتمان توسعه - با تمام تئوریهای خود - به کشورهای دیگر صادر گردیده‌است، تا دیگر جوامع بر مبنای الگویی تک خطی و تکاملی و به دور از توجه به ویژگی‌های فرهنگی خاص خود به نقطه‌ای برسند که کشورهای غربی چه به لحاظ تمدنی و چه به لحاظ معرفتی از آن گذر کرده‌اند و عقلانیت آن مورد نقد قرار گرفته‌است. اگر گفتمان انقلاب اسلامی را گفتمانی در جهت تحقق مفاهیمی مانند آنچه گفته شد بدانیم نمی‌توان از الگو و سازوکارهایی که در عرصه اجتماعی و اقتصادی برای نیل به این آرمانها لازم الاجرایند غافل ماند. ذکر و آوردن الفاظ، عبارات و قیده‌های اسلامی و اخلاقی در برنامه‌های

توسعه به تنهایی نمی‌توانند به ایجاد شرایط ایده‌آل جامعه اسلامی کمک زیادی نمایند. یافتن «هویت انقلابی و اسلامی و الهام بخش در جهان اسلام و یا توسعه یافتگی متکی بر اصول اخلاقی و ارزشهای اسلامی، ملی و انقلابی» که در سند چشم‌انداز ذکر گردیده، مستلزم به کارگیری مکانیزم‌ها و الگوهایی است که بر پایه عقلانیت اسلامی باشد. عقلانیتی که گفتمان انقلاب اسلامی را شکل داد و آن را به عرصه آورد و مفاهیمی مانند عدالت‌خواهی، حفظ کرامت‌انسانی و تعالی روحی و معنوی را زنده کرد.

بنابراین و با توجه به تأثیر گسترده سند چشم‌انداز در عرصه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، اجتماع، نوع تفکر و سبک زندگی توجه به عقلانیتی که گفتمان حاکم بر آن را شکل می‌دهد بسیار ضروری است. عقلانیتی که در آن فضایل اخلاقی و جایگاه انسان در عالم و تعریف وی از رابطه با ماوراء و دیگر انسانها به طور جامع دیده و فهم شود، نمی‌تواند با عقلانیت سود محور و این جهانی که گفتمان توسعه را شکل داده یکی انگاشته شود.

بنابراین در تنظیم مناسبات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که در سند چشم‌انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران لحاظ شده بایستی سعی شود تا مانند ذکر الفاظ و قیده‌های اسلامی در «متن سند»، نسبت به سازوکارهای اجرایی و عملیاتی، از عقلانیت اسلامی که مبنای انقلاب اسلامی بوده، بهره بیشتری برده شود، تا شاهد تناقض میان آنچه در متن می‌آید و آنچه در عمل رخ می‌دهد نباشیم. کاهش شدید نرخ بهره، ایجاد مساوات میان آحاد مردم جامعه، مشارکت فقرا در دارایی‌های عمومی، مبارزه با مفاسد اقتصادی مانند رشوه و رباخواری، تشویق مردم به تولید بیشتر بر اساس انگیزه خدمت‌رسانی به خلق و نه استفاده از نابرابری و تبعیض اقتصادی برای رسیدن به این مهم، حمایت از تولیدات داخلی و سازندگی کشور، ایجاد عدالت اجتماعی، ترویج فرهنگ صرفه‌جویی و کفاف اقتصادی، حفظ کرامت انسانی و حمایت از مستضعفان نه به عنوان خیرخواهی بلکه به عنوان وظیفه‌ای انسانی و... نمونه‌هایی اندک از مقولاتی است که در ساماندهی به مناسبات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گفتمان انقلاب اسلامی و در چشم‌انداز ملی بایستی مورد توجه جدی قرار گیرد. چرا که در عقلانیت اسلامی، مناسبات اقتصادی و اجتماعی بایستی در جهت باشد تا کرامت انسانی حفظ شود و انسانها نه به انگیزه کسب سود مادی بیشتر و انباشت ثروت و فخرفروشی و بهره‌کشی از دیگر انسانها، بلکه برای خدمت به بشریت و آبادانی جهان و رشد و تعالی روحی و معنوی، تعقل و به تلاش اقتصادی بپردازند.

بر اساس اتخاذ عقلانیت‌های مدرن، روشنگرانه و این جهانی است که وقتی در حوزه‌ی مسائل

اقتصادی و اجتماعی غربی وارد می‌شویم در می‌یابیم که «انسان غربی، وجود خدا، دین و ارزشهای اخلاقی را در عرصه فعالیت‌های اقتصادی بر نمی‌تابد و به طور روزافزون با انواع ابزارهایی که در دست دارد با آن می‌ستیزد تا زمینه را به طور گسترده برای خواسته‌های نفسانی و آرزوهای سودجویانه‌اش فراهم آورد. (محمدامیرنوری، ۱۳۸۰ ج ۲: ۳۸۵) چنین عقلانیتی که در خود غرب نیز مورد تشکیک جدی قرار گرفته است باعث شده تا دم از مقولاتی مانند توسعه اخلاقی بزنند و یا مسئله اصلی را دیگر نه توسعه، بلکه حل بحران‌های سرمایه‌داری بدانند. سخن کوتاه اینکه بازنگری و رویکردی عمیق و در عین حال کاربردی به گفتمان عقلانیت اسلامی باعث تفاوت در شکل‌گیری برنامه‌ها و ساختارهایی می‌شود که مناسبات اقتصادی و اجتماعی را به گونه‌ای متمایز شکل می‌دهد. این نوع نگرش به روایت‌های اسلامی از عقلانیت در سالهای اخیر و با توجه به کاهش مشکلات عمومی کشور نسبت به دو دهه اول انقلاب، گسترش یافته که نمود آن در متن سند چشم‌انداز ایران اسلامی دیده می‌شود، هرچند نیاز به مذاقه بیشتری را می‌طلبد.

منابع

- ۱- ازکیا، مصطفی و غفاری، غلامرضا (۱۳۸۶)، «**جامعه‌شناسی توسعه**»، چاپ ششم، تهران: انتشارات کیهان.
- ۲- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، «**اندیشه ترقی، تاریخ و جامعه**»، ترجمه: حسین پیران فر. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۳- تریگ، راجر (۱۳۸۴)، «**فهم علم اجتماعی**»، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- ۴- توفیق، فیروز (۱۳۸۲)، جزوه «**سیر تاریخی برنامه‌ریزی در ایران**»، تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش در مدیریت و برنامه‌ریزی.
- ۵- حسینی، سیدهادی (۱۳۸۰)، «**پدیدشناسی فقر و توسعه**»، ج ۲، نظارت: محمد حکیمی، قم: بوستان کتاب قم.
- ۶- رحیم پورازغدی، حسن (۱۳۸۲)، «**عقلانیت، بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه**»، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیش معاصر.

- ۷- زرشناس، شهریار (۱۳۸۰)، «توسعه»، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتاب صبح
- ۸- سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی (۱۳۸۲) (الف)، «لایحه برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران-۱۸۱» (۱۳۸۴)، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی.
- ۹- سریع القلم، محمود (۱۳۷۶)، «عقل و توسعه یافتگی»، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- کچویان، حسین (۱۳۸۴)، «گفتمان توسعه، سرابی و ویرانگر»، فصلنامه راهبرد یاس، تهران: شماره سوم، پاییز ۱۳۸۴.
- ۱۱- محمدی، رحیم (۱۳۸۲)، «درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت»، تهران: مرکز باز شناسی اسلام و ایران.
- ۱۲- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)، «تقریری از فلسفه‌های اگزستانس»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۳- نوری، محمدمیر (۱۳۸۰)، «پدیده‌شناسی فقر و توسعه»، ج ۱، نظارت: محمدحکیمی، قم: بوستان کتاب قم.
- ۱۴- هریسون، دیوید (۱۳۷۶)، «جامعه‌شناسی نوسازی و توسعه»، ترجمه: علیرضا کلدی. تهران: انتشارات دانشگاه علوم بهزیستی و توان بخشی.