

پیشرفت به مثابه عدالت

(براساس تبیین انسان‌شناختی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۲/۲۰

عطاالله رفیعی‌آتانی*

۷۷

فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی / سال دوازدهم / شماره ۴۷ / پاییز ۱۳۹۱

چکیده

یکی از موضوعات چالش‌برانگیز همیشگی و دوگانه به ظاهر آشتی‌ناپذیر، عدالت و توسعه است؛ البته کوشش‌هایی صورت گرفته است تا عدالت در مفهوم گسترده توسعه جاسازی شود. مقاله پیش‌رو بر آن است تا اثبات کند که مبتنی بر فروض انسان‌شناختی اسلامی، عدالت و پیشرفت نوعی عینیت دارند؛ البته برای رسیدن به این مقصود تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه» و نیز «وضع الشیء فی موضعه» مفروض انگاشته می‌شود. برای تبیین این نظریه ابتدا مجموعه نظریه‌های رایج توسعه در چارچوب روش شناختی لاکاتوش به‌عنوان پارادایمی واحد بر مدار هسته سخت آن (نوع تلقی از انسان) توضیح داده می‌شود. پس از آن نقدهای وارده بر نظریه‌های غربی توسعه بر مدار هسته سخت آن به‌عنوان پایه نظریه‌ای واقع‌بینانه‌تر برای پیشرفت مرور شده است. آن‌گاه مبتنی بر معرفی اسلامی از انسان، ماهیت و عوامل پیشرفت انسان در بُعدهای فردی و اجتماعی به‌عنوان رویکردی واقعی‌تر مورد بحث قرار گرفته است. سرانجام با پی‌گیری استلزامات نظریه اسلامی پیشرفت نشان داده می‌شود که نظریه اسلامی پیشرفت به‌طور دقیق یک نظریه برای عدالت نیز خواهد بود؛ بنابراین پیشرفت و عدالت به یک واقعیت اشاره می‌کنند.

واژگان کلیدی: عدالت، پیشرفت، مبانی انسان‌شناسی.

طبقه‌بندی Z12, D63:JEL

مقدمه

طرح مسئله

ماهیت «پیشرفت»^{*} با هر تعریفی بر تغییر و حرکت و جهت (= هدف) حرکت و تغییر استوار است. بر این اساس توسعه به مفهوم و مصداق رایج و غربی آن به معنای حرکت و تغییر از هر وضعیتی به سمت تحقق وضعیت کنونی کشورهای توسعه یافته یا غربی است.

ماهیت عدالت نیز با هر تعریفی بر نوعی مقایسه در میزان برخورداری از حقوق و موهبت‌های زندگی میان افراد و جوامع انسانی استوار است؛ بنابراین تعیین ملاکی برای تشخیص وضعیت نسبی، جوهره اساسی یک نظریه برای عدالت را می‌سازد. از سوی دیگر، این مقایسه‌ها و نسبت‌ها گاه بیشتر در دنیای درونی افراد صورت می‌گیرد و گاه در دنیای درون ساختارهای اجتماعی. در رویکرد نخست، فرد یک وضعیت خود را با وضعیت دیگر خود یا دیگری براساس یک ملاک مقایسه می‌کند. در رویکرد دوم، وضعیت ساختارها و نهادهای اجتماعی با معیار خاصی مورد مقایسه قرار می‌گیرند. بر همین اساس در تعریف کلی و مشهور عدالت به «وضع الشیء فی موضعه» پیداست که اساساً وضعیت هر چیز (چه درون جهان فردی و چه درون جهان ساختارهای اجتماعی) با مقایسه معلوم می‌شود و در تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه» نیز همین مقایسه - البته به‌طور عمده درون جهان فردی - مطرح است. در مقاله پیش‌رو منظور از عدالت، هر دو رویکرد فردی و اجتماعی را شامل می‌شود.

در ادبیات متعارف یکی از مسائل چالش‌برانگیز همیشگی و دوگانه به ظاهر آشتی‌ناپذیر، مسئله عدالت و توسعه است. فرض مقاله آن است که هر اندازه گرایش‌های ذاتی و فطری فرد بیشتر و کامل‌تر محقق شوند و نیز به پیروی از آن، ساختارهای اجتماعی هر اندازه بیشتر در خدمت این هدف قرار گیرد، جامعه پیشرفته‌تر و نیز وضعیت فرد و جامعه عادلانه‌تر خواهد شد اما در هر صورت، بشر از دیرباز - مانند همه موارد مشابه دیگر از یونان باستان - در اندیشه یافتن ملاکی برای عدالت بوده است. عدالت به مثابه «تعادل و

*. در مقاله پیش‌رو واژه توسعه، ناظر به طرز تلقی غربی از آن و پیشرفت با رویکرد اسلامی آن به‌کار می‌رود.

تناسب» جزء تلقی‌های آغازین بشر درباره عدالت بوده که در فلسفه افلاطون مطرح شده است. این ملاک در یک رویکرد فردگرایانه به‌صورت پدیدساختن تعادل در شخصیت اخلاقی فردی با تسلط عقل انسان بر دیگر قوایش (غضب و شهوت) خود را نشان می‌دهد. در رویکرد جامعه‌گرایانه از آن‌سو که افلاطون جامعه را فردی می‌دانست که با حروف بزرگ نوشته شده است، عدالت به معنای تعادل آن‌گاه پدید می‌آید که افرادی که ذاتاً می‌توانند نقش عقل را ایفا کنند، حاکمان جامعه باشند، آن‌گاه است که افراد با قوه غضبیه ممتاز سربازان جامعه خواهند بود (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۶۱). عدالت به‌مثابه مساوات و برابری در برخورداری از موهبت‌های زندگی، رویکردی است که به ارسطو نسبت داده شده است اما در ادبیات رایج علمی مرتبط در غرب، نظریه‌پردازی اصلی این رویکرد دورکین است (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶-۲۷۶). پیداست که عدالت به این معنا محصول ساختارهای اجتماعی است. عدالت بر مدار ملاک شایستگی و لیاقت به مفهوم لزوم توزیع امکانات و مناصب براساس شایستگی و لیاقت‌هاست. عدالت به‌مثابه انصاف و بی‌طرفی و برابری فرصت‌ها تعبیری است از عدالت اجتماعی که در قرن بیستم از سوی جان رالز (۱۳۸۳) مطرح شده است. رالز در کتاب خود دو اصل را به‌عنوان اصول عدالت اجتماعی مطرح می‌کند: نخست آنکه هر کس باید از حقی برابر، متناسب با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگارتر باشد، برخوردار باشد. دوم آنکه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به‌گونه‌ای تنظیم شود که اولاً، بیشترین منفعت را برای کم‌بهره‌ترین افراد، در برداشته باشد؛ ثانیاً، موهبت‌های زندگی، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد. یکی دیگر از اندیشه‌های مهم و قابل توجه درباره عدالت، نظریه «قرارداد اجتماعی» است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸). براساس آن، عمل عادلانه در هر عصر از توافق عمومی به‌دست می‌آید؛ در نتیجه حتی توافق همگان در گذشته درباره ماهیت عمل عادلانه، نمی‌تواند برای حال الزام‌آور باشد. پیداست که براساس این مبنا در هر عصر و جامعه‌ای، عدالت در صورتی محقق می‌شود که ساختارهای اجتماعی با پیروی از خواست افراد جامعه بازسازی شود. بر این اساس، تعریف ملاکی واحد برای عدالت، در اساس محلی برای طرح ندارد. براساس ملاک مطلوبیت‌گرایی عدالت آن است که توزیع عادلانه درآمد چنان توزیعی است که

مجموع مطلوبیت حاصل از آن برای جامعه بیشینه باشد (بتنام، ۱۹۷۰م، ص ۱۲). این رویکرد، به طور کامل فردگرایانه است. براساس نظریه «شایستگی و لیاقت»، استحقاق به طور مستقیم وابسته به مقدار سهم و نقش فرد در فراهم ساختن محصولات در جامعه است. هر که سهم بیشتر دارد، استحقاق بیشتری دارد به شرطی که نقش وی ناشی از عواملی باشد که در اختیارش بوده است (کانو، ۲۰۰۳، ص ۱۲۰۷-۱۲۰۹). برخی از نظریه‌ها با یک رویکرد «زمینه‌محور» فقط عدالت را در نظر گرفتن تفاوت‌های محلی و منطقه‌ای در برخورداری از موهبت‌های زندگی می‌دانند. جان ایستر (۱۹۹۲) و مایکل والزر (۱۹۸۳) از جمله مدافعان این رویکرد عدالت بوده‌اند.

از دید اسلامی نیز هر چند هنوز نمی‌توان از نظریه واحدی سخن گفت (جمشیدی، ۱۳۸۰) اما مفروض این مقاله آن است که از مجموع نظریه‌های اندیشه‌وران اسلامی - که مؤید به نصوص اسلامی است- بر می‌آید که از دید فردی، اقتضائات، شایستگی‌ها و ظرفیت‌های افراد انسانی، حقوق طبیعی، تکامل و کمال انسانی، رضایت‌مندی از زندگی، نیاز و کاروکوشش از جمله ملاک‌های تخصیص عادلانه موهبت‌های زندگی است. افزون بر آن از دید اجتماعی رسالت ساختارهای اجتماعی، زمینه‌سازی برای توازن، تعادل، تکافل و تناسب در برخورداری از موهبت‌های زندگی از سوی افراد است؛ بنابراین عادلانه بودن ساختارهای اجتماعی به معنای آن است که در خدمت تحقق عدالت در قلمرو زندگی فردی انسان‌هاست.

روش‌شناسی

مجموعه نظریه‌های غربی توسعه با تمام تنوعی که دارند- به طور مثال هفت‌گانه‌ای که خانم هانت (هانت، ۱۳۸۶، ص ۱۰) برشمرده - درصدد نظریه‌مند کردن شرایط و ویژگی‌های دوران نوین زندگی مغرب‌زمین و نیز راه رسیدن به آن بر طبق تجربه و سیر تاریخی آن در غرب است. براساس این مفروض، بر مبنای روش‌شناختی لاکاتوش (برندان، ۱۹۹۸م، ص ۵۱). این نظریه‌ها با تمام اختلاف‌های ظاهری یک هسته سخت مشترک دارند که کنارگذاشتن آن به معنای کنارگذاشتن این نظریه‌ها خواهد بود. افزون بر این دارای مجموعه‌ای از نظریه‌های محافظ سلبی و ایجابی است که ابطال آنها به معنای ابطال نظریه نیست و بالطبع راه رشد نظریه‌پردازی بر مدار هسته سخت آن با ابطال نظریه‌های پیشین و

تأیید نظریه‌های جدید محافظ طی خواهد شد (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵). به همین علت هر نظریه رقیب در چارچوب نظریه غربی توسعه را باید در قلمرو نظریه محافظ جدید قلمداد کرد.

هسته سخت نظریه غربی توسعه

هسته سخت نظریه غربی توسعه را نوع تلقی فرهنگ، فلسفه و زیست غربی از انسان می‌سازد. انسان براساس تلقی غربی و در فرهنگ و فلسفه غربی عبارت است از:

انسان مانند تمام حیوانات دیگر، موجودی است خواهش‌گر، اساسی‌ترین وجه مشترکی که میان حیوانات می‌توان سراغ کرد. این است که تمام آنها با جدیت تمام و گاه با مایه‌گذاشتن جان، در پی تأمین امیال خود به حرکت در می‌آیند. اعم از اینکه با تأمین آن به لذتی دست یابند یا از رنجی برهند. انسان از این حیث در عداد حیوانات بلکه در رأس آنها قرار می‌گیرد زیرا انسان نه تنها عموم امیال حیوانات را گاهی به شدت و قوت بیشتری دارد بلکه امیال وی تنوع بیشتری نیز به خود می‌گیرد. تفاوت اساسی و مهمی که انسان را از حیوان جدا می‌کند این است که انسان برای تحقق امیال خود به ابزاری به نام عقل مجهز است که به وی امکان می‌دهد برای رسیدن به مقاصد طبیعی خود ابزارسازی کند، اعم از آن‌که این ابزار از جنس حیل‌های فکری یا وسائل مادی باشد (مردیها، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

این فرد عقلانی موجودی فراتاریخی، فرافرنگی و فرااجتماعی و در نتیجه جهانی است. وی در این باره نوشته است:

فرهنگ غرب در خطوط اصلی آن دموکراسی، لیبرالیسم، فردگرایی، حقوق بشر، پان‌سکسونالیسم، گریز از پابندی‌های آیینی و خانوادگی، تعادل سوژه - شهروند و ...، فرهنگ غرب نیست، فرهنگی است که هر جامعه‌ای بسته یا باز، دیر یا زود به آن خواهد رسید چرا که باز شدن طومار انسان مرکب از طبع خواهنده و عقل ابزارساز علی‌الاصول به همین چشم‌اندازها می‌رسد. غرب از قضا (تعبیری که منافی علل نیست) زودتر به این وضعیت رسیده است. هر فرهنگ و هر قوم دیگری نیز می‌توانست (اگر برخی علل معدّه چون آموزش زودتر برایشان مهیا می‌شد) پیش‌آهنگ این راه باشد. به تعبیر دیگر ریشه‌های هر فرهنگی از جمله فرهنگ غرب بسیار بیش از این‌که در عمق تاریخ و جغرافیای آن فرهنگ قرار داشته باشد، در طبیعت انسان قرار دارد (همان).

بنابراین در چارچوب نظریه‌های متعارف توسعه، فرهنگ، فلسفه، سیاست، اقتصاد و تمام ویژگی‌های دوران نوین زندگی غرب، محصول تحقق تمام‌قد این انسان است. براساس این مفروض اساسی نظام‌های گوناگون معرفتی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در غرب شکل گرفته است؛ بنابراین:

۱. معرفت در غرب در تمام عرصه‌ها فقط محصول تجربه عقلانی و عقل تجربه‌پذیر است. یک مفروض مهم و اساسی حجیت تجربه برای داوری نظریه‌های علمی، ثبات در موضوعات آن است. طبیعت به‌عنوان موضوع علوم طبیعی، این ویژگی اساسی را دارد. تقلید روش‌شناختی علوم انسانی از علوم طبیعی، علل و عوامل فراوانی داشت. ثابت‌پنداری ویژگی‌های ذاتی انسان - به‌عنوان موضوع علوم انسانی - در فرهنگ و فلسفه غرب یکی از آن علل است.

اگر انسان ویژگی‌های ثابت، مستمر و مستقر نداشت؛ در نتیجه دارای هویت فرهنگی، اجتماعی و تاریخی تلقی می‌شد، معقول نبود نظریه‌های علوم انسانی - که مسئولیت نظریه‌مند کردن رفتارها و پدیده‌های انسانی را بر عهده دارد - با داوری تجربه پذیرفته شود؛ زیرا اساس حجیت تجربه بر آن است که فرآورده مؤید به تجربه، قابلیت تعمیم دارد. مفروض اساسی تعمیم براساس تجربه، عینیت موارد تجربه شد و موارد تجربه نشده است. بر این اساس است که تجربه غربی توسعه قابل تعمیم برای همه انسان‌ها در تمام تاریخ و همه جوامع قلمداد می‌شود.

۲. نظام اقتصادی در غرب مناسب‌ترین عرصه زندگی است که انسان با تعریف غربی آن عربان‌تر و کامل‌تر از تمام نظام‌های زندگی در آن محقق می‌شود. فرد حداکثرکننده منفعت مادی (با دو جلوه اساسی مطلوبیت در زندگی مصرفی و سود در عرصه تولید) با عقل ابزارساز خود، مدار و هسته مرکزی نظام زندگی اقتصادی و در نتیجه هسته مرکزی تمام نظریه‌های اقتصادی را شکل می‌دهد. انسان با تلقی غربی در هیچ‌یک از عرصه‌ها و نظام‌های زندگی به راحتی و وضوح نظام اقتصادی خود را شکوفا نمی‌یابد. به همین علت است که نظام زندگی اقتصادی به‌صورت مدار، هسته اصلی و رهبر دیگر نظام‌های زندگی در مغرب‌زمین عمل می‌کند. این مبنای اساسی در طول تاریخ غرب از چند دید خود را نشان داده است:

۱. منفعت‌طلبی و عقلانیت پیش‌گفته به‌طور عمده به‌صورت اقتصادی تفسیر شده است. به همین علت رفتار عقلانی مترادف با رفتار اقتصادی تلقی می‌شود.

۲. نه‌تنها منفعت اقتصادی در حوزه زندگی فردی بر تمام عرصه‌های زندگی حاکمیت دارد بلکه از دید سیاست‌گذاری بخش عمومی، سیاست‌های عمومی حتی جنگ‌ها نیز بر مدار هزینه‌ها و منافع اقتصادی تجزیه و تحلیل می‌شود.

۳. بر همین اساس است که به لحاظ روش‌شناختی نیز روش تجزیه و تحلیل اقتصادی در حوزه‌های فرهنگ، سیاست و علم در قالب اقتصاد فرهنگ و اقتصاد سیاست و اقتصاد دانش به‌کار گرفته می‌شود. در منطق تجزیه و تحلیل اقتصادی، سیاست عرصه فعالیت فردی است که در جهت حداکثرسازی منفعت فردی خویش، انتخاب می‌کند و می‌شود. عناصر و فعالیت‌های فرهنگی نیز در چارچوب ضوابط نظام اقتصادی تداوم حیات می‌یابند و پایان می‌پذیرند. دانش اساساً با منفعت مادی آن ارزیابی می‌شود. چنان‌که اقتصاد روزگار ما دانش‌بنیاد است.

۴. در همین جهت آن‌گاه که پس از پایان دو جنگ جهانی و نیز استقلال کشورهای مستعمره پیشین، نخبگان سیاسی و علمی به تمایز کشورهای جهان به کشورهای شمال و جنوب، جهان‌های اول، دوم و سوم، توسعه‌نیافته و توسعه‌یافته و ... تفتن یافتند، تمام تفاوت‌ها به تفاوت‌های اقتصادی تفسیر شد؛ در نتیجه دانش اقتصاد توسعه به‌عنوان متکفل نظری نظریه‌مند کردن واقعیت موسوم به توسعه‌نیافتگی پدید آمد و تمام شاخص‌های توسعه میزان توفیق اقتصاد را برای رهبری تمام نظام‌های زندگی اندازه‌گیری می‌کند. چنان‌که فرایند توسعه به معنای پدیدساختن تمام تحولات در بن‌مایه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی برای تحقق توسعه با ماهیت پیش‌گفته است. واقعیت آن است که نظریه‌ها و الگوهای گوناگون توسعه باید به معنای تفاوت دیدگاه‌ها درباره تحقق انسان عقلانی یادشده قلمداد شود.

نقد هسته سخت نظریه غربی توسعه

تجربه ملاک درستی برای داوری درباره نظریه‌های توسعه نیست زیرا:

۱. زندگی اجتماعی در حال تحول‌های بنیادی است. دوران نوین زندگی مردمان مغرب‌زمین مانند دوران‌های گذشته زندگی مغرب‌زمینیان و دیگر ملل جهان در حال تغییر و تحول است. تحول‌های اجتماعی واقعیتی است که هیچ ناظر و نظریه‌پردازی

نمی‌تواند منکر آن شود. اگر عالم و انسان دچار تغییر و تحول نمی‌شدند، مردم جهان شاهد دوران نوین زندگی مردمان مغرب نیز نبودند البته برخی از مدافعان زندگی غربی بر آن هستند که شرایط و ویژگی‌های کنونی زندگی در غرب نقطه منتهی‌الیه، بام و پایان زندگی است؛ بنابراین هیچ تغییری را برای آن تصور نمی‌کنند. این ادعایی است که دست‌کم مورد تأیید تجربه انسان در گذشته‌ها نیست!

۲. فرد انسان نیز در حال‌شدن مستمر است. به باور ملاصدرا علیه السلام انسان برخلاف دیگر ممکنات هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد بلکه در ظرف طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی‌اش با بدن به‌طور دائم در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۳۴۳-۳۴۴).

۳. انسان عقلانی، انسان غیرواقعی است زیرا هدف انسان فقط منافع مادی نیست. افزون بر آن، انسان فقط به دنبال منافع فردی نیست زیرا در میان رفتارهای انسان، نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که از انگیزه نفع مادی شخصی ناشی نباشد. بیشتر اقتصاددانان، وجود نوع دوستی در رفتار انسان را درک می‌کنند و به آن اعتراف کرده‌اند. مهم‌تر از همه، انسان قدرت عقلانی مورد ادعای نظریه عقلانیت را ندارد.

نظریه عقلانیت، صلاحیت‌های شناختی و قدرت محاسباتی انسان را بسیار بزرگ تصور می‌کند؛ به‌طور مثال، حداکثرسازی مطلوبیت احتیاج دارد به این‌که کارگزاران اقتصادی برای تمام پیامدها ترجیحات روشن داشته باشند و نیز از آغاز احتمال‌های مشروط مربوط به هر وضعیت را بدانند و آن را مرتب به روز کنند. از نظر سایمون (سایمون، ۲۰۰۰م، ص ۲۵) مبدع نظریه عقلانیت محدود (Bounded rationality) قدرت عقلانی بشر با محدودیت‌های ذیل روبه‌رو است:

۱. دانش محدود درباره دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم؛
۲. توانایی محدود برای استحصال همین دانش محدود؛
۳. توانایی محدود برای استخراج پیامدهای اعمال و رفتار؛
۴. توانایی محدود برای چیره‌شدن بر ناطمینانی‌ها؛
۵. توانایی محدود برای داوری‌کردن درباره گزینه‌ها و خواسته‌های رقیب.

بر این اساس سایمون (۱۹۵۵) قانع‌کنندگی و راضی‌کنندگی (Satisficing) را به‌عنوان جانشینی در فرایند تصمیم‌گیری به جای بهینه‌سازی (Optimization) ابداع کرد.

۴. انسان فقط به‌صورت عقلانی رفتار نمی‌کند. واقعیت آن است که تمام کنش‌های انسانی، عقلانی به معنای متعارف آن نیست، هر چند انسان‌ها گرایش داشته باشند که کنش‌های غیرعقلانی (کنش‌های احساسی) خود را با توجیه‌های منطقی یا منطقی‌نما پیوشانند (آرون، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵).

۵. انسان عقلانی انسان مطلوب نیست. با فرض قبول این‌که انسان به‌طور طبیعی، تحت تأثیر انگیزه خودخواهی و نفع شخصی قرار دارد و نفع شخصی را هم منحصر در ثروت و درآمد می‌داند، آیا از نظر اخلاقی می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ آیا باید پذیرفت انسان گرگ انسان باشد؟

بنابراین یک نظریه برای پیشرفت باید بتواند بر مدار تحقق تمام انسان و تحقق تمام تمایل‌ها، هدف‌های مادی و غیرمادی، فردی و اجتماعی انسان، تحول‌های مستمر اجتماعی (از یک ظرف و ظرفیت اجتماعی به ظرف و ظرفیت اجتماعی دیگر) و شدن مستمر انسانی را توضیح دهد. تحول‌هایی که محصول تمام دارایی‌های انسان مانند قوای انسانی (حواس، عقل، احساس و زندگی اجتماعی) و قوای طبیعی و طبیعت و تمام مددهای ماورای طبیعت از جمله وحی است. به‌نظر می‌رسد نظریه اسلامی پیشرفت از این ظرفیت نظریه‌مند برخوردار است.

۵. هسته سخت نظریه اسلامی پیشرفت

هسته سخت نظریه اسلامی پیشرفت نیز نوع انسانی است که در معارف اسلامی معرفی می‌شود. درباره ویژگی‌های ذاتی انسان دو نظریه روشن وجود دارد (گرامی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). نخست آن‌که انسان ویژگی‌های ثابت، معین و شناخته‌شده ذاتی دارد که انسان مفروض در نظریه‌های رایج توسعه این‌گونه به‌نظر می‌رسد. دوم آن‌که انسان هیچ ویژگی ذاتی و سرشتین ندارد؛ بنابراین انسان فقط وجود پیدا می‌کند و هویت و ماهیت خویش را خود می‌آفریند. اگرستانسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها با تفاوت‌هایی در این دسته قرار می‌گیرند. انسان اسلام براساس نظریه فطرت مجموعه‌ای از تمایل‌ها و داشته‌های ذاتی دارد.

براساس همین ویژگی‌های ذاتی، ظرفیت بی‌پایان تغییر و تحول دارد. گرایش‌های فطری، انسان را از بی‌هدفی ملحوظ در نظریه آگزیستانسیالیست‌ها می‌رهاند زیرا کمال و انحطاط براساس اقتضائات فطری انسان معنا پیدا می‌کند. از سوی دیگر براساس نظریه فطرت انسان در طول عمر خویش و در طول تاریخ به سمت بی‌نهایت مطلق (در کمال و انحطاط) در تعبیر، تحول و شدن مستمر است. تغییر و تحولی که هر فرد را به نوعی متفاوت از دیگری تبدیل می‌کند، چنان‌که دوران‌های گوناگون تاریخی و نیز جوامع متعدد را از یکدیگر متمایز می‌سازد. در مقاله پیش‌رو نظریه اسلامی پیشرفت بر محور همین نگاه اسلام به انسان تبیین می‌شود. ابتدا با استفاده از آرای استاد شهید مطهری رحمته‌الله علیه (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۳) پیشرفت را چنین تعریف می‌کنیم:

آن‌گاه که جامعه از مجموعه‌ای معین از ویژگی‌های اجتماعی به مجموعه‌ای دیگر از ویژگی‌های اجتماعی منتقل می‌شود که هم‌زمان آرمان‌ها و هدف‌های زندگی را بیشتر تأمین می‌کند؛ این جامعه پیشرفت به معنای تکامل یافته است اما اگر جامعه‌ای در شرایط معین اجتماعی به گسترش کمی و کیفی آرمان‌های زندگی می‌پردازد، این جامعه پیشرفت به معنای توسعه یافته است؛ بنابراین پیشرفت هم در خود مفهوم تعالی عمودی و هم مفهوم توسعه و گسترش افقی ظرفیت‌های زندگی معطوف به تحقق هدف‌ها و آرمان‌های زندگی فردی و اجتماعی را دارد.

مقاله پیش‌رو بر آن است تا یک نظریه اسلامی برای پیشرفت را با تبیین ماهیت و عوامل پیشرفت - با فرض ثبات شرائط و ویژگی‌های زندگی اجتماعی یعنی پیشرفت افقی و نیز پیشرفت عمودی به معنای تغییر تکاملی ویژگی‌های اجتماعی - بر مدار هسته سخت آن ارائه دهد. هسته سخت نظریه اسلامی پیشرفت را نوع تلقی اسلام از انسان در چارچوب نظریه فطرت تشکیل می‌دهد. حضرت امام خمینی رحمته‌الله علیه در تعریف فطرت نوشته است: «مقصود از فطریات آن اموری است که جمیع سلسله بشری در آن متفق باشند، و هیچ عادتی، مذهبی، محیطی و اخلاقی در آن اثری نکند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

بنابراین ویژگی‌های فطرت عبارت هستند از:

۱. تحقق آنها به‌علتی غیر از علت وجود انسان نیاز ندارد.
۲. ثابت، پایدار و جاودانه هستند زیرا لوازم ذات یک چیز مانند ذاتیات آن، انفکاک‌ناپذیر هستند.

۳. همگانی و فراگیر بوده، کلیت و عمومیت دارند.

فطریات انسان بر دو دسته گریشات فطری و داشته‌های فطری تقسیم می‌شوند.

۱. گرایش‌های ذاتی انسان

گرایش‌های اصلی فطری انسان عبارت هستند از:

۱. حقیقت‌طلبی؛

۲. میل به جاودانگی؛

۳. منفعت‌طلبی؛

۴. لذت‌طلبی؛

۵. عشق‌ورزی؛

۶. زیبایی‌دوستی؛

۷. میل به پرستش؛

۸. قدرت‌طلبی؛

۹. آزادی‌خواهی؛

۱۰. حب به فضائل اخلاقی (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۵/مطهری، ۱۳۷۰).

البته ممکن است بر این فهرست افزوده شود. تمام این تمایل‌های فطری بر تمایل فطری اساسی حب ذات استوار است (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). انسان مفضول به این است که منبعث از حب ذات این تمایل‌های فطری خود را به حداکثر برساند. انسان بر آن است که این تمایل‌های فطری هر چه کامل‌تر از پیش محقق شود. بر همین اساس، ممکن است گاه حب ذات به‌عنوان یگانه‌گرایش فطری یا کمال‌طلبی و تنفر از نقص نیز به‌عنوان یگانه‌گرایش فطری انسان قلمداد شود. در صورتی که حب ذات مبنای پایه و سرچشمه گرایش‌های فطری است و کمال‌طلبی معیار، ملاک و عیار آن است. کمال‌طلبی به‌طور دقیق نقش میل به حداکثرسازی را در منفعت‌طلبی در مدل غربی انسان ایفا می‌کند؛ بنابراین کمال‌طلبی بر تمام گرایش‌های انسان سایه افکنده است؛ چنان‌که حضرت امام خمینی علیه السلام نوشته است: «باید دانست که عشق به کمال مطلق که از آن منشعب شود، عشق به علم مطلق، قدرت مطلقه، حیات مطلقه، اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عاقله بشر است» (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۵، ص ۸۰). نیز نوشته‌اند:

حق ﷺ که طینت انسان اول را مخمر فرمود، دو فطرت و جبلت به آن مرحمت فرمود: یکی اصلی و دیگر تبعی، یکی از آن دو فطرت - که سمت اصلیت دارد - فطرت عشق به کمال مطلق، خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی (و) دانی، مخمر و مطبوع است ... و دیگری از آن دو فطرت که سمت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفر از نقص نیز مطبوع و مخمر در انسان است (همان، ص ۷۶).

بر این اساس، انسان می‌خواهد تا تمام گرایش‌های ذاتی‌اش به کامل‌ترین وجه ممکن محقق شود. بر همین مبنا است که تحقق حداکثری تمایل‌های فطری هدف انسان در زندگی است. انسان دقیقاً هدف خود را در زندگی در درون خود می‌یابد. این موضوع خود را در تحقق تمایل‌های فطری به صورت افزون‌تر کمی و عالی‌تر کیفی نشان می‌دهد. انسان در هر مرتبه‌ای که در بهره‌مندی از هر چیزی قرار دارد، افزون‌تر و بالاتر آن را می‌خواهد. اگر به انسان تمام برخورداری‌های ممکن در قلمرو همه گرایش‌ها و دانش‌های فطری در این دنیا اعطا شود، وی بالاتر و بیشتر آن را می‌خواهد. انسان به دنبال آن است که تمام برخورداری‌های خویش را بی‌نهایت کند. بنابراین حب ذات چرایی وجود این گرایش‌های فطری در انسان را تبیین می‌کند و حب کمال معیار فطری میزان تحقق کمی و کیفی آن را توضیح می‌دهد. بر این اساس، انسان به خوبی خواهد یافت که مقصد وی در کامل‌ترین نقطه ممکن این سیر کمالی خداوند متعال ﷻ بوده است. با تجلی صفات الهی در وجود انسان، حرکت به سمت بی‌نهایت، انسان را به ساحل آرامش خواهد رساند؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام نوشته است:

هیچ‌یک از این‌ها آنچه را که دل‌باخته‌ی وی هستند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آنها نیست زیرا که هر یک از این امور، محدود و ناقص است و محبوب فطرت، مطلق و تام است و از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلق هستند، فرو ننشیند. چنان‌که اگر سلطنت یک مملکت را به یکی دهند که عشق به سلطنت داشت و گمان می‌کرد به رسیدن به آن، مطلوب حاصل است و آرزویی دیگر در کار نیست چون به آن محبوب خیالی مجازی رسید، سلطنت مملکت دیگر طلب کند و چنگال عشقش به مطلوب دیگری بند شود عشق متعلق به سلطنت محدوده

نیست بلکه عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است و از محدودیت متنفرد و گریزان است و خود نمی‌داند. پر واضح است که سلطنت مطلقه از سنخ سلطنت‌های دنیای مجازی، بلکه اخروی محدود نیست بلکه سلطنت الهیه سلطنت مطلقه و انسان طالب سلطنت الهیه و علم و قدرت الهی است (همان، ص ۸۱).

بنابراین انسان باید خویشتن را کامل کند مشوق به کمال نیز در فطرت وی نهاده شده؛ به‌گونه‌ای که عشق به کمال غایت تمام حرکات و شدن‌های اوست (همان، ص ۲۷۲). از آن سو که نسبت به هر نقطه کامل‌تر نیز وجود دارد؛ در نتیجه انسان می‌تواند به سوی بی‌نهایت به پیش برود. چنان‌که استاد محمدتقی جعفری رحمته‌الله به روشنی نوشته است:

اساسی‌ترین عنصری که انسان را از غیرانسان جدا می‌کند، عنصر «باید بشود» است که ناب‌ترین مختص انسان است. اگر عمر جهان هستی میلیاردها میلیارد برابر عمر واقعی‌اش باشد هیچ روزی فرا نخواهد رسید که یک جزء از این جهان (غیرانسان) یا کل مجموع هستی، آگاهانه و از روی احساس آزادی‌جویی به نام «باید بشوم» داشته باشد (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۵).

به همین علت است که به باور ملاصدرا رحمته‌الله حقیقت انسان قابل شناسایی نیست زیرا انسان برخلاف دیگر ممکنات هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد بلکه در ظرف طبیعت به مقتضای حرکت جوهری، اتحاد و یگانگی‌اش با بدن به‌طور دائم در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۳۴۳-۳۴۴/ اخلاقی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱).
شهید مطهری رحمته‌الله با استناد به همین نظرهای ملاصدرا رحمته‌الله تفاوت اساسی انسان و حیوان را همین ویژگی تغییر انسان تلقی می‌کند:

انسان یک تفاوت اساسی با حیوان دارد و آن این است که انسان از هر حیوانی بیشتر بالقوه است و کمتر بالفعل؛ یعنی چه؟ یعنی به‌طور مثال یک اسب، اسب است و بالفعل؛ یعنی هر چه از اسب بودن باید داشته باشد، دارد. مقدار کمی از اسب بودن هست که به‌طور مثال باید با تمرین به‌دست آورد. اسب، اسب بالفعل به دنیا می‌آید. یک گربه بالفعل به دنیا می‌آید و همین‌طور دیگر حیوانات اما انسان است که به‌صورت موجود صددرصد بالقوه به دنیا می‌آید یعنی اولی که به دنیا می‌آید اصلاً معلوم نیست که در آینده چه می‌شود. ممکن است

واقعیت وی در آینده، واقعیت یک گرگ باشد، ممکن است واقعیت گوسفند باشد، در صورتی که شکل، شکل انسان است. نیز ممکن است واقعیتش واقعیت یک انسان باشد. صدرالمتألهین^ع، فیلسوف بزرگ اسلامی و ایرانی اصراری دارد. روی این مطلب که اشتباه است که مردم خیال می‌کنند افراد انسان همه افراد یک نوع هستند. می‌گوید: به عدد افراد انسان، انواع انسان‌ها وجود دارد چون انسان جنس است نه نوع؛ البته وی یک فیلسوف است، از نظر زیست‌شناسی نگاه نمی‌کند. از نظر یک زیست‌شناس که فقط اندام‌ها و جهازها را می‌بیند، تمام افراد انسان یک نوع هستند. اما یک فیلسوف که انسان را مطالعه می‌کند و واقعیت انسان را وابسته می‌داند به ملکاتش و آنچه که انسانیت نامیده می‌شود، نمی‌تواند باور کند که تمام افراد انسان، افراد یک نوع هستند، می‌گوید: به عدد افراد انسان، انواع گوناگون وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۶).

چنان‌که حکیم سبزواری^ع گفته است: «نفس انسان مراتب بی‌شماری دارد و در تکامل خود حد نهایی ندارد. به هر مرتبه‌ای که می‌رسد مرتبه بالاتری وجود دارد؛ پس نفس نمی‌تواند ساکن شود و آرام گیرد (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

بنابراین هسته سخت نظریه اسلامی پیشرفت، انسان در حال تغییر مستمر و پایان‌ناپذیر به سمت بی‌نهایت مطلق است. انسانی که آجر به آجر هویت خویش را با کمک داشته‌های ذاتی خود می‌سازد. داشته‌هایی که با انباشت فراورده‌های خویش سعه وجودی می‌یابد و در نتیجه در انسان‌سازی قوی‌تر از پیش عمل می‌کند.

نتیجه مهم این مقدمه‌ها این خواهد بود که انسان با این ویژگی‌ها عریان‌تر از تمام نظام‌های زندگی خود را در نظام تعلیم و تربیت شکوفا می‌یابد؛ در نتیجه نظام تعلیم و تربیت نقش‌مدار و هسته مرکزی و رهبر دیگر نظام‌های زندگی را خواهد داشت. بر این اساس نظام اقتصادی عرصه تعلیم و تربیت انسان در حال شدن به سمت بی‌نهایت مطلق است؛ چنان‌که افراد در نظام زندگی اقتصادی سرمایه‌داری به انسان مورد نظر فرهنگ و فلسفه غرب تبدیل می‌شود. همه ما در تجربه خویش افراد فراوانی را می‌شناسیم که با زندگی در نظام اقتصادی جاری به فردی با هویت متفاوت از پیش خود تبدیل می‌شود. براساس مبانی اسلامی، کارگزار اقتصادی مانند شاگردی در مدرسه نظام اقتصادی براساس فلسفه مفروض آن تربیت می‌شود؛ بنابراین براساس نظریه اسلامی پیشرفت نظام اقتصادی باید به‌عنوان مدرسه تعلیم و تربیت انسان مورد نظر اسلام طراحی شود. به نظر می‌آید اگر

خلاقیت و نوآوری، فضائل اخلاقی، توزیع نرمال درآمد (نه توزیع برابر درآمد) و ... به عنوان شاخص‌های اسلامی پیشرفت قلمداد شود، نظام اقتصادی اسلام باید عرصه تعلیم و تربیت انسان خلاق، مشارکت‌جو، دارای فضایل انسانی و ... باشد. براساس همین تفسیر از زندگی است که اقتصاد نقش مکمل برای تعلیم و تربیت انسان ایفاء می‌کند؛ به طور مثال، در نظام اقتصاد اسلامی ربا به عنوان دریافت ثابت بهای زمانی پول بدون مشارکت در فعالیت اقتصادی، ممنوع است. دریافت دستمزد ثابت و غیرمرتبط با کمیت و کیفیت کار، ناپسند است. کسب سود بیش از متعارف مذموم است. تمام عقده‌های تنظیم روابط اقتصادی مانند مضاربه، مساقات، شرکت و ... به گونه‌ای است که همگان به نسبت کوشش و خلاقیت و مشارکت خویش از بازدهی فعالیت اقتصادی بهره‌مند می‌شوند. به روشنی پیداست که نظام اقتصادی چونان مدرسه‌ای در خدمت بودن مستمر و رشد خلاقانه و پیشرفت انسان است.

نظام سیاسی، عرصه تعلیم و تربیت انسان سیاسی با تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های پیچیده در عرصه سیاست‌گذاری و مدیریت و برنامه‌ریزی در قلمرو بخش عمومی است. پیچیدگی، نااطمینانی، آثار چندجانبه و گسترده در تصمیم‌گیری‌های بخش عمومی بالاترین ظرفیت خلاقیت و نوآوری و شدن و تغییر کمال‌طلبانه را برای انسان سیاسی فراهم می‌سازد. در این چارچوب نظری هر انتخاب و عمل به مثابه آجری است که ساختمان وجود انسان را می‌سازد.

۲. داشته‌های ذاتی انسان

انسان برای تغییر مستمر به سمت بی‌نهایت مطلق افزون بر گرایش‌های فطری امکانات فطری و داشته‌های ذاتی ذیل را دارد:

۱. قوای انسانی (فردی و اجتماعی)؛

۲. قوای حیوانی؛

۳. قوای نباتی.

درباره ذاتیات انسان بر آن نیستیم که تمام گرایش‌ها و نیز داشته‌های ذاتی انسان اساساً در حیوان یا حتی گیاهان وجود ندارد بلکه کیفیت و کمیت انسانی آن در آن مرتبه وجودی دیده نمی‌شود. به همین ترتیب قوای حیوانی و قوای نباتی در وجود انسان با کمیت و

کیفیت ویژه انسان ابزاری هستند که انسان برای تحقق خواسته‌های خودش در اختیار دارد. بر این اساس در الگوی اسلامی پیشرفت به این گونه نقش‌آفرینی می‌کند.

بنابراین انسان همیشه و در هر شرایط تاریخی و اجتماعی می‌کوشد تا فضیلت‌خواهی، حقیقت‌طلبی، قدرت‌طلبی، لذت‌طلبی، میل به جاودانگی، زیبایی‌دوستی، میل به پرستش، میل به آزادی، منفعت‌طلبی و میل به محبت و دوستی را به سمت کمال مطلق به‌وسیله قوه عقل، قوه خیال، قوه ابداع و نوع‌آوری، قدرت زندگی اجتماعی، قوای حیوانی و قوای نباتی تا حداکثر ممکن محقق سازد. بر این اساس عقل و زندگی اجتماعی و قدرت نوآوری مانند قوای حیوانی و نباتی انسان ابزاری هستند که در خدمت تحقق گرایش‌های وی قرار می‌گیرند.

بنابراین تمام مکاسب بشر در قلمرو فرهنگ و تمدن محصول کمال‌طلبی انسان در قلمرو تمام گرایش‌های فطری است که به‌وسیله داشته‌های ذاتی انسان تولید شده‌اند. بر این اساس انسان در فرایند کمال‌طلبی بی‌منتهای خویش با تحقق عینی تمایل‌های فطری خویش به آفرینش‌های گوناگون در طول تاریخ دست می‌زند و محصول این آفرینش در متن تاریخ و جامعه ذخیره می‌شود و با جاری‌شدن در متن جامعه خاصیت برهم‌افزایی نیز پیدا می‌کند؛ بنابراین ذخیره و انبار ثروت، قدرت، دانش، فضائل اخلاقی، ایمان و باورها و ... در متن جامعه، محصول تحقق حداکثری این گرایش‌های ذاتی انسان است که برهم انباشته می‌شود. براساس این دیدگاه فرد و جامعه هر دو حیثیت وجودی دارند. هر اندازه جامعه ذخیره‌های بیشتری داشته باشد، فرد بیشتر و کامل‌تر می‌تواند گرایش‌های فطری خود را محقق سازد و فرد در چنین وضعیتی بر ذخیره‌های جامعه بیش از پیش می‌افزاید؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد در طول تاریخ هر چه به جلوتر آمده‌ایم هم بر فردیت فرد افزوده می‌شود هم بر ذخیره‌ها و موجودیت جامعه و این دقیقاً به معنای پیشرفت است.

بر این اساس هر گاه که به حداکثرسازی کمال‌طلبانه تمایل‌های فردی در شرایطی، ظرف و ظرفیت ثابت اجتماعی توجه داریم، فرایند پیشرفت افقی مد نظر ماست و هر گاه که به علت انباشت فرآورده‌های تمایل‌های ذاتی انسان بیش از ظرفیت نهادهای اجتماعی نظر داریم - که در این صورت باید ظرف و ظرفیت نهادهای اجتماعی موجود جای خود را به ظرفیت‌های بالاتر اجتماعی بدهند - به پیشرفت توجه کرده‌ایم. از سوی دیگر از آن سو که افراد گوناگون در ذات ترکیب ویژه‌ای از تمایل‌های ذاتی دارند هر اندازه که بتوانند

بیشتر و کامل تر ترکیب ویژه تمایل های فطری خود را محقق سازند یعنی هر فرد بیشتر و کامل تر به حق ویژه خویش دسترسی یافته است؛ بنابراین پیشرفت و عدالت به عنوان دو اسم برای یک واقعیت تحقق پیدا کرده اند و هر اندازه که ظرفیت نهادهای اجتماعی به عنوان محصول انباره و انباشت تحقق تمایل های فطری کامل تر می شود؛ یعنی بیش از گذشته تحقق یافته اند که به معنای آن است که پیشرفته تر است. از سوی دیگر هر اندازه ظرفیت های بیشتر و کامل تر اجتماعی در خدمت تعالی و کمال فطری انسان قرار گیرد، به معنای آن است که نهادهای اجتماعی بیش از گذشته می توانند کار ویژه خود را انجام دهند؛ بنابراین عدالت اجتماعی به عنوان جایگزینی هر چیز بر سر جای شایسته خود بیشتر محقق می شود. بر همین اساس است که در جامعه مهدوی، هر فرد به کامل ترین وجه ممکن تمایل های فطری خود را محقق می سازد؛ چنان که جامعه نیز بیشترین حد مساعدت خود را برای این تعالی به افراد خواهد داشت. فرد و جامعه در بالاترین حد نقطه کمال و پیشرفت و نیز بالاترین حد تحقق عدالت به معنای احقاق حقوق هر فرد و وضع هر چیز بر موضعش قرار می گیرد. از سوی دیگر این تعالی حداکثری به معنای تعالی معنوی حداکثری است. از آن سو که هر فرد در حداکثر ممکن ویژگی های فردی خودش را محقق می سازد فردیت وی در کامل ترین نقطه ممکن محقق می شود؛ یعنی آزادی فردی نیز در نقطه کمال خود محقق می شود؛ بنابراین تمایل های فطری و داشته های فطری در نقطه کمال خود قرار می گیرند. داشته های فطری مانند عقل، خیال، قدرت زندگی اجتماعی و قدرت نوآوری در طول زمان با تغذیه از انباره و تجربه علمی، نوآوری و زندگی اجتماعی توانمندتر می شوند. همان گونه که هر یک از تمایل های فطری به طور مستقل و در عرض یکدیگر در وجود انسان نهاده شده است بر کیفیت و کمیت تحقق یکدیگر اثر متقابل دارند؛ بنابراین برای هم به صورت متقابل مکمل شمرده می شوند. هر چند این مکمل بودن به صورت کامل نیست؛ یعنی روند تحقق حداکثری کمال طلبانه هر یک وابسته به دیگری است اما این وابستگی به گونه ای نیست که در صورت عدم رشد دیگری ارزش مستقل نداشته باشد. بر این اساس تحقق زیبایی دوستی که به طور مثال به تولید هنر می انجامد در صورتی که در کنار تحقق حقیقت طلبی که به تولید دانش می انجامد، دارای کمیت و کیفیت متفاوت از حالتی است که فرد انگیزه حقیقت طلبی ضعیف تری به موازات زیبایی دوستی داشته باشد اما هیچ فرد

انسانی وجود ندارد که گرایش فطری نداشته باشد؛ بنابراین تابع هدف هر فرد به صورت حاصل ضرب است.

بنابراین نه تنها هیچ یک از تمایل‌های فطری با یکدیگر سر جنگ ندارند بلکه بین آنها تضاد و تناقض واقعی نیست. هر کدام از آنها سهمی و حظی و بهره‌ای دارند. اگر سهم و حظ و بهره هر یک از آنها به عدالت داده شود، هماهنگی کامل میان آنها برقرار می‌شود. ناهماهنگی، جنگ و ستیز آن‌گاه بر می‌خیزد که انسان بخواهد سهم برخی از آنها را به دیگری بدهد، یکی را گرسنه نگه دارد و دیگری را بیش از حد لازم اشباع کند؛ بلکه حتی بالاتر از این ویژگی‌های فطری بر یکدیگر تأثیر متقابل نیز دارند. اثر متقابل آنها می‌تواند بر هم‌افزایی داشته باشد. انسان حداکثر کننده قدرت و حقیقت هر اندازه که ماندگاری و زیست طولانی‌تری داشته باشد بر انباره قدرت و حقایق وی افزوده می‌شود. بالطبع از لذت بیشتری بهره‌مند خواهد بود. چنان‌که قدرت و حقیقت (دانایی) گاه به فایده‌های لذت‌بخشی می‌انجامد. یکی از مختصات دین اسلام این است که تمام تمایل‌های فطری انسان را در نظر گرفته، هیچ کدام را از قلم نینداخته و برای هیچ کدام سهم بیشتری از حق طبیعی آنها نداده است.

ملازمات نظری هسته سخت نظریه اسلامی پیشرفت

۱. در وجود هر فردی، تحقق هر کدام از تمایل‌ها می‌تواند به صفر بسیار نزدیک شوند اما صفر شدن هر یک، خود به معنای بهره‌مندی از درجه صفر انسانیت است؛ بنابراین هیچ فرد انسانی وجود ندارد که از داشتن هیچ کدام از این گرایش‌ها محروم باشد؛ چنان‌که حضرت امام خمینی علیه السلام می‌گوید:

باید دانست که عشق به کمال مطلق که از آن منشعب شود، عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

۲. هر فردی در عمل، ترکیب خاصی از این تمایل‌ها دارد. این ترکیب خاص به معنای استعداد و آمادگی ویژه هر فرد است؛ بنابراین فطری بودن این احساس‌ها و گرایش‌ها مانند فطری بودن ادراکات و شناخت‌ها به معنای استعداد و توانایی‌های بالقوه در نهاد انسان است

یعنی انسان در نهاد خود سلسله استعدادهای متعالی دارد که می‌تواند با فراهم کردن زمینه، آن استعدادها را به فعلیت برساند یا با از بین بردن زمینه، آنها را نابود کند. شهید مطهری رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد:

گرایش‌های فطری و فطرت مانند هر استعداد دیگری قابل رشد دادن است و باز مانند هر استعداد دیگری قابل محو کردن و از بین بردن است که این در حقیقت به منزله خشکاندن است و حتی قابل این است که ضدش بر آن تحمیل شود که در نتیجه صورت روح انسان (دگرگون می‌شود) چون شخصیت انسانی انسان به همان فطرت‌های انسانی وی است، هر چه انسان آن فطرت‌ها را رشد بدهد آن صورت ملکوتی انسانی خودش را رشد داده یعنی همان‌طور که جسماً و بدناً انسان است، روحاً هم انسان خواهد بود اما ممکن است درست در جهت عکس باشد یعنی بر ضد فطرت‌های خودش رفتار کند و هر عمل ضدی نیز یک صورت ضدی در انسان منقش می‌سازد و اگر این صورت ضد فراوان تکرار شود و به صورت یک ملکه درآید، صورت باطن عوض می‌شود و تبدیل به صورت دیگری می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲ (الف)، ص ۱۶۲).

بنابراین در بهترین حالت، استعداد و تمایل ذاتی و آمادگی ویژه هر فرد بالفعل خواهد شد. در این صورت هر فرد به استحقاق خود که تحقق حداکثری ترکیب ویژه تمایل‌ها و گرایش‌های ذاتی وی است، دسترسی پیدا می‌کند. این خود یعنی تحقق عدالت کامل به معنای اعطای حق هر صاحب حق به وی است.

۳. براساس این الگو اثر تغییرهای تحقق هر کدام از تمایل‌های تحت تأثیر تمایل‌های دیگر نیز مورد توجه است؛ بنابراین لذت‌طلبی و زیبایی‌دوستی با میل بسیار پایین یا بسیار بالا به فضائل اخلاقی دو نوع متفاوت لذت‌طلبی و زیبایی‌دوستی را در فرد پدیدار می‌سازند. فرد در صورت نخست زمینی‌تر و در صورت دیگر آسمانی‌تر خواهد شد.

۴. در این چارچوب نظری، پیشرفت عمودی به معنای انتقال از یک ظرفیت اجتماعی به ظرفیت بالاتر اجتماعی، در دو حالت رخ می‌دهد: الف) زمانی اتفاق می‌افتد که ظرفیت‌ها و نهادهای اجتماعی ذخیره‌کننده محصولات ناشی از تحقق تمایل‌های فطری با ناتوانی و محدودیت روبه‌رو شوند. در این صورت این ظرفیت‌ها و نهادهای اجتماعی باید جای خود را به ظرفیت‌ها و نهادهای اجتماعی دیگر بدهد که توانایی‌ها و ظرفیت بالاتری برای این ذخیره‌سازی دارند. ظرفیت و توانایی بالاتر برای ذخیره‌سازی دانش، فضائل اخلاقی، ثروت،

قدرت، هنر و ... به معنای پیشرفته‌تر شدن زندگی اجتماعی است یا پیشرفت عمودی زمانی اتفاق می‌افتد که قوای انسانی به هر علت دارای یک ظرفیت و به تبع آن نقش‌آفرینی ویژه شوند که در محل خود تبیین خواهد شد.

۵. پیشرفت افقی به معنای تحقق حداکثری تمایل‌های ذاتی در یک ظرف معین اجتماعی است. بر این اساس اگر فلسفه زندگی در غرب انحصار تمایل‌های فطری بشر را در منفعت‌طلبی و لذت‌طلبی به‌درستی فهمیده بود، به‌نظر می‌رسد که ویژگی‌ها و نهادهای اجتماعی و فرهنگی معاصر مغرب‌زمین زمینه تحقق حداکثری این گرایش ذاتی را فراهم ساخته است؛ بنابراین توسعه با تعریف‌های مرسوم در این چارچوب نظری نیز جای خود را خواهد داشت. از این دید روشن است که دانش مرسوم توسعه ویژگی‌ها و ظرفیت اجتماعی و فرهنگی معاصر غرب را ویژگی‌ها و ظرفیت جهانی و ابدی تلقی می‌کند که غیر قابل تغییر است. بنابراین براساس مبانی غربی پیشرفت عمودی با تعریفی که آوردیم موضوعاً معنا پیدا نمی‌کند. ضمن آن‌که با حذف نقش دیگر گرایش‌های فطری پیشرفت افقی نیز با تعریفی که این مقاله ارائه می‌کند، مفهوم و مصداق جامع‌تر و البته کامل‌تر از مفهوم توسعه غربی است.

۶. تحولات اجتماعی و نیز تغییرها در بستر یک ظرف و ظرفیت معین و ثابت اجتماعی همیشه و لزوماً مثبت نیست؛ بنابراین پیشرفت و انحطاط هر دو امکان‌پذیر هستند زیرا ممکن است افراد یک جامعه به جای مدیریت قوای انسانی بر قوای حیوانی قوای انسانی را با مدیریت قوای حیوانی به‌کار گیرند، قوای انسانی را زیرسلطه قوای حیوانی قرار دهند و تمایل‌های خویش را به‌وسیله قوای حیوانی محقق سازند. قوای حیوانی به‌گونه‌ای هستند که بسیاری از تمایل‌های فطری انسان را نمی‌شناسند و به‌صورت طبیعی در خدمت آن‌دسته از تمایل‌هایی که برای آنها قابل فهم است قرار می‌گیرند. مسئله روشن است در این صورت قوای حیوانی مانند قوه شهوت در خدمت تحقق تمایل ذاتی لذت‌طلبی قرار خواهد گرفت؛ در نتیجه دیگر تمایل‌ها تعطیل خواهند شد و ممکن است فرد دارای فطرت ثانویه شود. فطرت ثانویه حالتی است که برخی از گرایش‌های متعالی در وی خواهد مرد؛ بنابراین با افرادی روبه‌رو خواهیم بود که تمایل چندانی به حقیقت‌طلبی، فضائل اخلاقی و ... نخواهد داشت، چرا؟ زیرا ره‌آورد قدرت‌طلبی و لذت‌طلبی ناشی از به‌کارگیری مفرط

قوه غضب و قوه شهوت در نهادهای اجتماعی ذخیره می‌شود و جامعه و نهادهای با این ویژگی در کنار دیگر قوای حیوانی در خدمت تحقق این امیال قرار می‌گیرد و بالطبع این حالت به هم فزاینده ادامه خواهد یافت.

در این صورت، نهادهای اجتماعی موجود با نهادهای اجتماعی که ظرفیت خدمات‌رسانی به این فطرت ثانوی را خواهند داشت جابه‌جا و متحول خواهند شد و این تحول به معنای پسرفت خواهد بود. هر اندازه که در هر ظرفیت معین اجتماعی نیز تمایل‌های لذت‌طلبی و منفعت‌طلبی بیشتر محقق شود، جامعه توسعه‌نیافته‌تر خواهد بود. بر این اساس از آن‌سو که نهادهای اجتماعی و نیز قوای حیوانی در وضعیت کنونی زندگانی مغرب‌زمین در حال گسترش و توسعه حکمرانی قوای حیوانی برای تحقق امیال لذت‌طلبی و منفعت‌طلبی انسان هستند، در حقیقت به جای توسعه به سوی پسرفت در حال گسترش است البته اگر بر آن باشیم که تمایل‌های انسان منحصر در لذت‌طلبی و منفعت‌طلبی است، در این صورت تمام قوای انسانی مانند عقل و قوای حیوانی نظیر شهوت و غضب در خدمت تحقق این امیال قرار خواهند گرفت که در این صورت زندگی هر اندازه حیوانی‌تر به معنای زندگانی توسعه‌یافته‌تر خواهد بود؛ چنان‌که یک قرائت ایرانی از تمدن، توسعه و عقلانیت در مغرب‌زمین بر همین باور بود.

۷. براساس این چارچوب نظری، پیشرفت به‌طور دقیق به‌مثابه عدالت در مرتبه تعالی معنوی است. نوعی عینیت بین مصداق‌های این سه مفهوم و مطلوب اساسی پدید خواهد آمد حتی ممکن است بر آن باشیم که الفاظی هستند که معنای واحد دارند زیرا توضیح داده شد که پیشرفت و توسعه یعنی آنکه هر فرد هر اندازه کامل‌تر بتواند ترکیب ویژه تمایل‌های فطری خود را محقق سازد. تمایل به حقیقت‌طلبی، لذت‌طلبی، فضائل اخلاقی و ... و این به‌طور دقیق به معنای آن است که هر فرد هر اندازه کامل‌تر بتواند به حق خود دست یابد که با تعریف عدالت به‌مثابه اعطای حق افراد به آنها، منطبق است و از سوی دیگر هر اندازه که در پی تحول‌های مستمر نهادها و ظرفیت‌های اجتماعی خدمات‌رسانی جامعه به تحقق تمایل‌های فطری انسان افزایش یابد، به معنای این خواهد بود که نهادهای اجتماعی مانند نهادهای اقتصادی، سیاسی، سلامت، خانواده، دولت و ... وظیفه‌های خویش را کامل‌تر انجام خواهند داد. در این صورت است که بر سر جای شایسته خویش نزدیک‌تر و

نزدیک‌تر می‌شوند یعنی جامعه عادلانه‌تر خواهد شد. آن‌گاه که نهادهای اجتماعی هر اندازه به سوی روند رو به پیشرفت خود ادامه می‌دهند یعنی فرد را برای حرکت به سوی کمال مطلق مساعدت بیشتری می‌کنند؛ در حقیقت فرد به سوی تعالی معنوی در حرکت است. افزون بر این تحقق کامل‌ترین نقطه تمایل‌های فطری، بر مساعدت زندگی اجتماعی با مساعدت قوای انسانی، قوای حیوانی و قوای نباتی انسان امکان‌پذیر می‌شود، باید این قوا نیز در بالاترین و کامل‌ترین حد توان و به‌کارگیری قرار داشته باشند. به‌نظر می‌رسد در جامعه مهدوی که پیشرفت و عدالت در بالاترین حد خود قرار دارند، قوای انسانی، حیوانی و نباتی نیز همین ویژگی‌های پیش‌گفته را خواهند داشت. جالب است که بدانیم در روایت‌های مربوط به عصر ظهور به همان سیاقی که آمده، عدالت تحقق خواهد شد. در روایت‌ها آمده که عقل انسان نیز کامل خواهد شد؛ چنان‌که از حداکثر ظرفیت انسان و طبیعت و زمین نیز بهره برده خواهد شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. ماهیت پیشرفت بر تغییر در زندگی فردی و اجتماعی استوار است. تغییر در زندگی فردی به سمت کمال خود را به‌صورت توسعه وجودی انسان نشان می‌دهد. انسانی که تمایل‌های فطری خود را به کمک داشته‌های فطری به‌صورت حداکثری پی‌گیری می‌کند. این پدیده انسانی خود را در فرآورده‌های انسانی در قلمرو زندگی علمی، اخلاقی، فرهنگی، هنری و اقتصادی نشان می‌دهد. به‌صورت طبیعی برون‌دادهای انسانی در طول تاریخ در ظرف نهادهای اجتماعی ذخیره می‌شود. این ذخیره‌های انسانی به‌صورت علم، ثروت و ... در خدمت تحقق تمایل‌های فطری انسان‌های آینده قرار می‌گیرد. انباشت تدریجی فرآورده‌های فطرت انسان در نهادهای اجتماعی باعث می‌شود که ظرفیت ثابت این نهادها با لزوم تغییر برای افزایش ظرفیت و قابلیت روبه‌رو شوند. تغییر ظرفیت نهادهای اجتماعی آن‌گاه که به‌وسیله انباشت فرآورده‌های کمال‌طلبانه فطری پدید می‌آید، به معنای تکامل اجتماعی خواهد بود (پیشرفت عمودی). این در صورتی است که قوای حیوانی تحت مدیریت قوای انسانی در خدمت تحقق تمایل‌های فطری انسان باشد اما اگر قوای انسانی تحت مدیریت قوای حیوانی در خدمت تحقق تمایل‌های فطری انسان قرار گیرند انباشت

فرآورده‌های آن در راه زندگی نهادهای اجتماعی را به سمت عقب‌ماندگی دچار تحول و تغییر خواهد کرد. در این حالت بهره‌برداری انسان‌های آینده از انباشت ذخیره‌ها در نهادهای اجتماعی باعث شکل‌گیری فطرت ثانوی برای انسان می‌گردد. فطرتی که انسان را به زندگی حیوانی‌تر خواهد برد. به نظر می‌رسد الگوهای غربی توسعه چنین نتیجه‌ای را در پی داشته است. قوای حیوانی در خدمت تحقق حداکثری لذت‌طلبی مادی قرار گرفته است و به همین علت زندگی اقتصادی نقش‌مدار و رهبر دیگر نظام‌های زندگی را بر عهده گرفته است. براساس این تحلیل، توسعه غربی به عقب‌ماندگی حقیقی شبیه‌تر خواهد بود چنان‌که اندلس اسلامی آن‌گاه که به انحطاط کشیده شد به اسپانیای غربی تبدیل شده است.

۲. هر فردی از جامعه انسانی ترکیب ویژه‌ای از گرایش‌های فطری دارد که استعداد فرد را تعریف می‌کند. آن‌گاه که هر فرد تا حداکثر ممکن موفق شد تا ترکیب تمایل‌های فطری ویژه خود را در عمل محقق سازد، عدالت به معنای اعطای حق هر ذی‌حق درباره وی تحقق یافته است. چنان‌که نهادهای اجتماعی هر اندازه بیشتر در خدمت تحقق تمایل‌های فطری افراد قرار گیرد به صورت شایسته‌تری در موضع خویش قرار گرفته که به موازات قرار گرفتن هر فرد در وضعیت شایسته خویش، عدالت به معنای وضع هر چیزی در موضع خود اتفاق افتاده است. چنان‌که پیش‌تر معلوم شد این حقایق توضیح ماهیت پیشرفت نیز است.

۳. براساس این نظریه جامعه نیز مانند فرد، اصالت و هستی دارد چنان‌که منطبق با نظریه علامه طباطبایی رحمته‌الله فرد جامعه را در جهت تحقق هدف‌های خویش استخدام می‌کند. از نظر علامه طباطبایی رحمته‌الله مدنی بالطبع بودن انسان به همین معناست.

۴. عوامل پیشرفت را باید در سعه وجودی و افزایش ظرفیت داشته‌های فطری انسان یعنی قوای انسانی مانند عقل و زندگی اجتماعی و نیز افزایش روزافزون مدیریت قوای انسانی بر قوای حیوانی و نباتی جست‌وجو کرد؛ بنابراین برنامه‌ریزی برای پیشرفت به معنای برنامه‌ریزی برای تعالی قوای انسانی و نیز تسلط قوای انسانی بر قوای حیوانی و نباتی خواهد بود. بر این اساس است که نظام تعلیم و تربیت هسته مرکزی، مدار و رهبر دیگر نظام‌های زندگی خواهد بود. بنابراین براساس الگوی غربی توسعه، نظام آموزشی مانند نظام سیاسی با ملاک‌های اقتصادی توفیق‌سنجی می‌شود. در حالی که در نظریه

اسلامی پیشرفت نظام‌های اقتصادی و سیاسی با معیارهای نظام تعلیم و تربیت انسان که خود را در خلاقیت و نوآوری، فضائل اخلاقی، مشارکت، آزادی مسئولانه، توزیع نرمال درآمد و ... نشان می‌دهد، توفیق‌سنجی می‌شود. بر این اساس راهبرد اسلامی پیشرفت توسعه ظرفیت‌های انسانی با به‌کارگیری تمام نظام‌های زندگی است. این رویکرد را نباید با استراتژی توسعه انسانی برابر دانست زیرا استراتژی توسعه انسانی در چارچوب نظریه غربی توسعه مطرح شده که توسعه انسانی به معنای توسعه ظرفیت‌های اقتصادی و تولیدی انسان است. از این دید نظام تعلیم و تربیت باید در خدمت نظام اقتصادی قرار گیرد. جالب توجه است که مطالعه‌ها نشان داده است که از میان راهبردی‌های گوناگون توسعه غربی نیز استراتژی توسعه انسانی برای تحقق هم‌زمان رشد و توزیع برابر درآمد از راهبردهای دیگر مناسب‌تر است. گویا قرابت بیشتر راهبرد توسعه انسانی به ماهیت پیشرفت واقعی (پیشرفت اسلامی) نتایج نزدیکتری به آن را نیز در پی داشته است.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی؛ ترجمه باقر پرهام؛ ج ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۲. اخلاقی، مرضیه؛ «حقیقت انسان و امکان شناخت آن در مکتب صدرایی»؛ مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۶، ۱۳۸۳.
۳. جعفری، محمدتقی؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
۴. جمشیدی، محمدحسین؛ نظریه عدالت از دیدگاه ابونصر فارابی رحمته‌الله، امام خمینی رحمته‌الله و شهید صدر رحمته‌الله؛ تهران: پژوهشکده امام خمینی رحمته‌الله و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۵. چالمرز، آلف؛ چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ تهران: سمت، ۱۳۷۴.
۶. رالز، جان؛ عدالت به مثابه انصاف؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.
۷. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۸. گرامی، غلام‌حسین؛ انسان در اسلام؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۷.
۹. مردیها، سیدمرتضی؛ دفاع از عقلانیت؛ تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۱۰. مصباح، مجتبی؛ فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ آزادی معنوی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ (ب).
۱۲. _____؛ انسان کامل؛ تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۱۳. _____؛ تکامل اجتماعی انسان؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶.
۱۴. _____؛ جامعه و تاریخ؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸.
۱۵. _____؛ سیری در نهج البلاغه؛ ج ۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۴.
۱۶. _____؛ فطرت متفکر شهید استاد مرتضی مطهری علیه السلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۱۷. _____؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ (الف).
۱۸. _____؛ قیام و انقلاب مهدی علیه السلام؛ ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ (الف).
۱۹. _____؛ گفتارهای معنوی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ (ب).
۲۰. _____؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۱. ملاصدرا (شیرازی)، صدرالدین؛ اسفار اربعه؛ ج ۸، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
۲۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۵.
۲۴. هانت، دایانا؛ نظریه‌های اقتصاد توسعه: تحلیلی از الگوهای رقیب؛ ترجمه غلام‌رضا آزادارمکی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۲۵. همپتن، جین؛ فلسفه سیاسی؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۶. واعظی، احمد؛ نقد و بررسی نظریه‌های عدالت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.

27. Simon, Herbert; **Bounded Rationality in Social Science; Today and Tomorrow, Mind & Society, 2000.**

28. Simon, Herbert; **a Behavioral Model of Rational Choice**; in Simon, 1955.
29. Brendan larvor; **lakatos: an introduction**; London: routledge, 1998.
30. James, konow; “a Positive Analysis of Justice Theories”; **Journal of Economic literature**, December 2003.
31. Bentham, Jeremy; “an Introduction to Principles of Morals and Legislation”; London: **Athlone Press**, 1970.
32. Elster, Jon; **Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens**; NY: Russell Sage Foundation. 1992
33. Walzer, Michael; **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**; NY: Basic Books, 1983.

