



نسبت توسعه و عدالت در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام

محمد منصورنژاد*

حبیب زمانی محبوب*

چکیده

نوشتار حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش است که عدالت و توسعه در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام چه جایگاهی دارد و نسبت این دو با هم چیست. مطالب، پس از مقدمه، تحت این عنوان‌ها سامان یافته است: اول - جایگاه عدالت در مدل‌های توسعه لیبرالی (که به دلیل تنوع برداشت‌ها، در این مقاله، تنها، دیدگاه رالز و هابز، به صورت تطبیقی، معرفی شده است)، دوم - عدالت در مدل‌های سوسیالی (که در اینجا سه روایت تخیلی، علمی و سوسیالیسم اصلاح طلب از تعامل عدالت با توسعه، به صورت مقایسه‌ای، مورد بحث قرار گرفته است) و سوم - عدالت در نگاه اسلامی (که، از باب نمونه، دیدگاه استاد مطهری در باره توسعه و نسبت آن با عدالت بررسی شده است). در پایان نیز نتیجه‌گیری، در قالب جدولی مقایسه‌ای، بر اساس مؤلفه‌های هفتگانه سه مکتب مورد بحث در موضوع عدالت و توسعه، سامان داده شده است.

واژگان کلیدی

* . دکترای علوم سیاسی - dr.m@mansoornejad.com

* . عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق (ع) - Zamani1358@Gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۲۱

مقدمه

موضوع توسعه و توسعه‌یافتگی، برای محیط‌هایی که به دنبال توسعه‌اند، در ابعاد گوناگون، مسئله‌آفرین است. بخشی از این مشکلات صبغه نظری و اندیشه‌ای دارد و برخی جوهره عملی و عینی. پژوهش حاضر دغدغه‌های مفهومی مسائل و مباحث توسعه را، با رویکرد عدالت‌طلبی و متناسب با فرهنگ و مبنای اسلامی، مورد توجه قرار داده است. از جمله مسائل توسعه برای مسلمانان و ایرانیان این است که آیا مبنای نظری توسعه و توسعه‌یافتگی با مبانی دینی تعارض ندارد یا اگر غرب جدید در واکنش به دین و جامعه دینی قرون وسطایی و با تأکید بر انسان‌گرایی و علم‌محوری به توسعه رسیده است، آیا این مبنای نظری و این خاستگاه علمی پتانسیل نفی و طرد فرهنگ غایی دین، از جمله اعاده قسط، را دارد؟ همه پرسش‌های یادشده - که البته پاسخ شفاف، صریح و مثبت بدان‌ها آسان نیست - حکایت از ظهور مسائل توسعه، در ابعاد نظری و عملی، در جامعه دینی، به تبع بروز توسعه، دارد.

از آنجا که ورود به همه مسائل مرتبط با دین و توسعه در یک مقاله ممکن نیست، در این نوشتار تنها به این پرسش توجه شده است که اگر از اهداف ارسال رسل و انزال کتب اعاده قسط و عدل است، آیا اهداف، مبانی و مظاهر توسعه با عدالت سازگار می‌افتد؟ با توجه به نگاه نظری این مقاله، پرسش اساسی نوشتار حاضر این است که عدالت و توسعه در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام چه جایگاهی دارد و چگونه تفسیر می‌گردد.^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. برای آشنایی با سایر ابعاد توسعه و نیز نسبت عدالت و توسعه به طور مبسوط، ر.ک. منصورنژاد، دین و توسعه، تهران،

تبیین واژه‌ها

عدالت

عدالت در علوم گوناگون معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. شهید اول، فقیه نامدار شیعه در تعریف عدالت، می‌نویسد:

(عدالت) ملکه‌ای نفسانی است که سبب ملازمت تقوا می‌گردد و آن اقامه به واجبات

و ترک گناهان کبیره، به صورت مطلق، است (جبل‌العالی ۱۴۱۰: ۱۱۶).

آیت‌الله مصباح یزدی عدل را، در علم کلام، این‌گونه تعریف می‌کند:

... گاهی توسعه‌ای در مفهوم عدل داده می‌شود و به معنای هر چیزی را به جای خود

نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن به کار می‌رود و به این صورت تعریف

می‌شود: «وضع کل شیء فی موضعه» و، طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت

و کار عادلانه مساوی با کار حکیمانه می‌گردد... حاصل آنکه، برای عدل می‌توان

دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی، رعایت حقوق دیگران و، دیگری،

انجام دادن کار حکیمانه، که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن می‌باشد

(مصباح یزدی ۱۳۶۸: ۱۹۲-۱۹۳).

از جمله کاربردهای مفهوم عدل و عدالت در علم اخلاق و فلسفه اخلاق است.

از این منظر، سه قوه اصلی آدمی قوای «ناطقه»، «غضب» و «شهوة» است؛ تفریط قوه

ناطقه را «بَلَه»، افراط آن را «سَفَه» و توسط در آن را «حکمت» گفته‌اند. توسط در

غضب را «شجاعت» و افراط و تفریطش را «تهور» و «جبن» خوانده‌اند. همچنین،

توسط در قوه شهوت را «عفت» و افراط و تفریطش را «شره» و «خمود» نامیده‌اند.

هنگامی که انسانی، در هر سه قوه، اعتدال را به دست آورد و حکیم و شجاع و عقیف شد،

از هماهنگی و اعتدال قوای سه‌گانه، فضیلت چهارمی پدید می‌آید که آن عدالت است

(فارابی ۱۳۶۱: ۶۰؛ مدرسی ۱۳۷۱: ۱۹۱-۱۹۲).

اصل عدالت از مباحث جدی فلسفه سیاسی نیز محسوب می شود و عمده فلسفه سیاسی، به نحوی، به بحث عدالت پرداخته اند.^۱ از دیدگاه فلسفه سیاسی، عدالت صفت نهادهای اجتماعی است نه افراد. البته، در بحث عدالت، بین اندیشمندان سیاسی، گرایش های مختلفی وجود دارد (حقیقت ۱۳۷۶: ۳۶۸-۳۹۰).

قسط

بین دو مفهوم «عدل» و «قسط» پیوند محکمی وجود دارد. واژه قسط در لغت به عدل داد، بهره و نصیب، مقدار، ترازو، روزی و بهره ای از وامی که باید پرداخته شود و «القسط» به جور و بیداد کردن و از راه حق بازگردیدن معنا شده است (خلیلی: ۶۷۶). قسط، در معنای مرادف با عدل، اخص از مفهوم عدل است، زیرا دایره عدل به عدل فردی و اجتماعی می رسد و حال آنکه قسط فقط صبغه اجتماعی دارد و، به عبارت منطقی، از نظر مورد و مصداق، بین عدل و قسط «رابطه عموم و خصوص مطلق» برقرار است؛ یعنی، عدل عام و قسط خاص است. در مجموع می توان معنا و مضمون قسط را معادل «عدالت اجتماعی» گرفت.

توسعه^۲

مفهوم توسعه، در اصطلاح، به تناسب حوزه هایی که مورد بحث قرار می گیرد متفاوت است. از دیدگاه اجتماعی، رشد هماهنگ و همبسته موزون در همه ابعاد مادی، روانی و معنوی است (ساروخانی ۱۳۷۰: ۱۹۲). هدف از توسعه ایجاد زندگی پرثمری است که فرهنگ آن را تعریف می کند. بنابراین، توسعه دستیابی فزاینده انسان به ارزش های فرهنگی خود است (مندراس و گوریچ ۱۳۶۱: ۱۶۱).

۱. با وجود این، «عدالت سیاسی»، در بین متفکران اسلامی و شیعی، به طور مشخص، مورد تدقیق نظر قرار نگرفته و به عدالت در علوم غیرسیاسی (مباحث کلامی، فقهی، اخلاقی و...) اهتمام جدی تری شده است، گرچه می توان از تعاریف و مطالب مربوط به عدالت در سایر رشته ها برای معرفی عدالت سیاسی نیز بهره برد.

در باره توسعه، در تعریف اصطلاحی - انتزاعی، می توان با دورویکرد فلسفی و تاریخی بحث کرد.

۱. رویکرد فلسفی

توسعه یکی از آثار و نتایج مدرنیسم می باشد. مفهوم توسعه، در فرهنگ غرب، به اصلی موسوم به اصل ترقی برمی گردد. در غرب و در تفکر غربی همه چیز، که دایره مدار آن ها نیز آدمی است، همواره در حال بسط و توسعه است. توسعه در تمام جهات و شئون فردی و جمعی مطرح شده است، ولی آن هایی که قدری نزدیک بین یا سطحی نگرند توسعه را بیشتر امری اقتصادی تلقی می کنند و ملاک و میزانش را هم یا مصرف قرار می دهند یا متوسط درآمد سالانه و ملاک هایی از این قبیل. در اینجا، یک نوع خوش بینی نسبت به آینده بشر به وجود می آید (داوری اردکانی ۱۳۷۳: ۱۱۷-۱۲۰).

سید جواد طباطبایی، در کتاب *جدال قدیم و جدید*، توسعه را پیشرفت معنا کرده، می نویسد:

در بستر سنت های مذهبی مسیحی، این مفهوم قابل توضیح است. در فلسفه های تاریخ، مفهوم پیشرفت عرفی شده مشیت در الهیات تاریخ است و، از این رو، «لویت» آن را «دیانت جدید پیشرفت» می نامد.^۱ مفهوم پیشرفت، مانند بسیاری از مفاهیم اندیشه جدید، به سبب وابستگی آن به دستگاه مفهومی الهیات مسیحی، خالی از ابهام نیست و، چنان که لویت می گوید، نظریه پیشرفت خاستگاه آن مسیحی و به لحاظ جهت تحول آن ضد مسیحی است. مفهوم کلی پیشرفت فرآورده

۱. «کارل لویت»، متفکر آلمانی، در کتاب *تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفه ی تاریخ*، سه مفهوم از پیشرفت را مورد بررسی قرار می دهد که معنای سوم مورد بحث حدوداً معادل توسعه، به معنای امروزی، است. این سه قسم عبارت است از: (۱) پیشرفت دینی، که ناظر بر سلوک انسان به سوی روز جزا و رستگاری نهایی است (۲) پیشرفت دیانت، به این مفهوم که همه ادیان تاریخی به ضرورت در مسیر تحول تاریخی (پیشرفت یا قهقرا) قرار دارند (۳) دیانت جدید پیشرفت، که ایمان راسخ به کمال تدریجی بشریت است زیرا به این اصل دینی اعتقادی ندارد که کمال مطلق، برای همیشه، از طریق وحی آشکارا شده است.

جانشین شدن عنصر فلسفی بر عنصر الهیاتی و، به این اعتبار، نتیجه تغییر در مبانی است (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۳۷ و ۱۵۰).

۲. رویکرد تاریخی

رویکرد دیگر مباحث توسعه، در جهان و ایران، صبغه تاریخی دارد؛ بدین معنا که قبض و بسط مفهومی توسعه بر اساس فراز و نشیب عملی این موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد. مطابق این رویکرد، مفهوم توسعه، طی چند دهه اخیر، معنایی بسیار متغیر و وسیع داشته است.

در سال‌های اولیه پس از جنگ جهانی دوم، این مفهوم را مترادف رشد و در همان معنای صرف اقتصادی به کار می‌بردند، اما به زودی روشن شد که یکسان انگاشتن توسعه با رشد اقتصادی چندان درست نیست و، از این رو، هم صاحب نظران و هم برنامه‌ریزان تلاش کردند که تعریف و مشخصات وسیع‌تری را برای توسعه در نظر گیرند. بر این اساس، توسعه، با گنجانده شدن مشخصاتی نظیر کاهش فقر و نابرابری در مفهوم آن، معنای بهبود زندگی اجتماعی یافت.

با وجود این، چه در این گونه تعاریف از توسعه و چه در برنامه‌های مبتنی بر این تعاریف، به ضرورت اصلاح و دگرگونی خود دولت (یعنی مجری برنامه توسعه) و نظام سیاسی کشورها توجهی نشده بود.

تعاریف جامع‌تری نیز از توسعه مطرح شد، که انواع مشخصه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حتی روان‌شناختی در آن‌ها گنجانده شده بود، اما این گونه تعاریف، بیشتر، توصیفی از یک وضعیت آرمانی بود که برای سنجش آن‌ها معیارهایی مشخص و برای دستیابی به آن‌ها راه و روشی معین وجود نداشت.

اصولاً، یکی از علل اصلی ابهامات و نارسایی‌های تعاریف توسعه ماهیت مقوله توسعه است. مقوله توسعه ماهیتی ارزشی، هنجاری و نسبی دارد. به عبارت دیگر، توسعه مفهومی است که هر فرد، گروه و جامعه‌ای معنا و ارزش‌های

مورد نظر خود را از آن استنباط می‌کند و روشن است که این معانی و ارزش‌ها، بسته به موقعیت و حتی مسئولیت افراد و گروه‌ها، کم و بیش متفاوت است؛ برای مثال، اقتصاددانان ارزش را در رشد اقتصادی و افزایش سطح زندگی، جامعه‌شناسان در نظم و تعادل اجتماعی و آگاهان سیاسی در کارآمدی و مشروعیت نظام سیاسی می‌دانند. در هر حال، به دلیل ماهیت ارزشی مقوله توسعه، برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند از توسعه تعریفی به دست دهند که متضمن ماهیت ارزشی و نسبی آن باشد (ساعی ۱۳۸۰: ۱۸-۲۱).

عدالت و برابری از اهداف توسعه

ادبیات مباحث توسعه - که با توجه به واقعیات جوامع و کشورها، در نیمه دوم قرن بیستم، شکل گرفت - از جمله چالش‌های مرتبط با مسئله عدالت اجتماعی بود، که در غرب، بیشتر، تحت عنوان «برابری» مورد مطالعه قرار می‌گرفت؛ با بررسی این ادبیات جایگاه عدالت و برابری و نیز نسبت آن با توسعه معلوم می‌شود.

در اواخر دهه شصت میلادی، روشن شد که رشد اقتصادی، لزوماً، به تنهایی، وضعیت زندگی میلیون‌ها نفر را در جهان سوم بهبود نبخشید. از نگاه هانتینگتون، که درباره مباحث توسعه تألیفاتی اساسی دارد، درخواست برابری بر دو هدف عمده، که اغلب ضرورتاً با یکدیگر مرتبط نیست، متمرکز است: ۱. کاهش فقر مطلق، که همان قرار داشتن سطح زندگی مردم در زیر سطح ویژه و داشتن حداقل لوازم برای خوب زیستن است و با متغیرهایی چون درآمد و مصرف رابطه مستقیم دارد، ۲. کاهش نابرابری، که همان تفاوت گروه‌های مردم در درآمد یا ثروت است.

در حدود اوایل دهه هفتاد میلادی، برابری و رشد، که هدف مرکزی اقتصاددانان توسعه به شمار می‌آیند، به طور روشنی، به هم ملحق شدند. در حدود نیمه دهه هفتاد، بخش اصلی نوشته‌ها دربرگیرنده شرح دقیق اهمیت پنج هدف اساسی زیر در

توسعه بود: رشد،^۱ برابری،^۲ دموکراسی،^۳ ثبات^۴ و استقلال داخلی.^۵ دربارهٔ تحقق‌پذیر بودن یا نبودن هم‌زمان همهٔ این اهداف (عدالت و برابری با سایر هدف‌ها) برداشت‌ها واحد نبود؛ هانتینگتون در مقاله‌ای با نام *The Goals of Development* (اهداف توسعه)، که در سال ۱۹۹۴ م منتشر شد، مجموعهٔ برداشت‌ها را از توسعه در سه رویکرد خلاصه نمود:

۱. **نظریه‌های سازش‌پذیری:** این نظریه، در مباحث توسعه، خاص متفکران لیبرال بود. نظریه‌های سازش‌پذیری در علوم اجتماعی امریکا، اساساً، در مفاهیمی که سیریل بلاک،^۶ دانیل لرنر،^۷ دئویچ کارل^۸ و دیگران، به‌دقت، شرح داده بودند ریشه داشت. از نظر اینان، مدرنیته شدن (نوسازی) فرآیندی کامل و نظام‌مند است که در آن جوامع، به‌طور بنیادی، تغییر می‌یابند و یکسره از مدل سنتی به مدل مدرن گذر می‌نمایند؛ اجزای متعدد نوسازی با یکدیگر مرتبط شده، از سنتی به مدرن تغییر می‌یابند و تغییرات در یک بخش یا بعد با تغییرات مشابه در سایر بخش‌ها مرتبط می‌شود و تقویت می‌گردد. پس، نه تنها هر یک از اهداف توسعه با اهداف دیگر سازگاری دارد، در مواردی بسیار از دیگر اهداف حمایت می‌نماید. این دسته از متفکران جوامع اروپای غربی و امریکای شمالی را جوامعی مدرن می‌دانند که در آن حرکت به سوی ثروت، برابری، ثبات، دموکراسی و استقلال داخلی عموماً هماهنگ و طولی صورت پذیرفته است.

-
- 1 . Growth
 - 2 . Equity
 - 3 . Democracy
 - 4 . Stability
 - 5 . Autonomy
 - 6 . Cyril Bluck
 - 7 . Daniel Lerner
 - 8 . Deutsch Karl

۲. **نظریه‌های اختلاف:** جریان‌های چپ و سوسیالیستی، در مقابل نظریه‌سازی پذیر، بر ضرورت انتخاب میان اهداف تأکید داشتند. این‌ها پنج هدف توسعه (رشد، برابری، دموکراسی، ثبات و استقلال داخلی) را جمع‌شدنی نمی‌دانستند. آن‌ها، به‌ویژه، بر اختلاف میان رشد و برابری و رشد و آزادی تأکید داشتند.

سیمن کوزمتز،^۱ با ارائه منحنی U، رابطه بین سطح توسعه اقتصادی و نابرابری درآمد را ترسیم کرد. از نگاه او، کشورهایایی که از سطوح پایین توسعه اقتصادی به سطوح بالای آن حرکت نمودند، در آغاز، با افزایش نابرابری اقتصادی مواجه شدند. وی رابطه منفی مهمی را میان نرخ رشد اقتصادی و برابری درآمد نشان داد. از نگاه او، فرآیند پویای توسعه اقتصادی به عمل نسبی علیه فقرا و به سود طبقه متوسط و سطوح بالاتر درآمد گرایش دارد. پس، نظریه‌های اختلاف بین اهداف توسعه روابط ناهمگون فرض می‌نمایند. برای مثال، در این نظریه‌ها، تضاد بین رشد و برابری اصلی کلی تصور می‌شود.

۳. **سیاست‌های تلفیقی:** در این برداشت، پرسش اساسی این بود که جوامع در حال توسعه از طریق اعمال چه سیاست‌هایی می‌توانند انتظار داشته باشند که به سوی دو یا چند هدف از اهداف توسعه حرکت کنند. به عبارت دیگر، اگر پیشرفت هم‌زمان به سوی اهداف چندگانه توسعه دشوار یا غیرممکن است، می‌توان پیشرفت به سوی آن‌ها را به طور متوالی تصور کرد؛ نخست بر یک هدف و سپس بر اهداف دیگر تأکید نمود. اما مسئله آن بود که، در صورت گزینش بین اهداف پنج‌گانه، درباره تقدم و تأخر اهداف، در بین کارشناسان، وحدت نظر وجود نداشت. برای مثال، بین تحلیل‌گران اقتصادی در زمینه تقدم داشتن رشد یا برابری هیچ توافقی وجود ندارد؛ برخی استدلال می‌کنند که تأکید زیاد بر رشد سریع مبنای گسترش درهم‌ریختگی اقتصادی در مسیری است که برابری تا حدی ممکن می‌گردد. از سوی دیگر، در دهه هشتاد میلادی، اقتصاددانان استدلال کردند که به نظر می‌رسد نه تنها بین میزان رشد اقتصادی با درجه

نابرابری در نقطه‌ای از زمان که با روند نابرابری در سرتاسر زمان نیز روابط روشنی وجود ندارد و رشدکنندگان سریع هم جوامع برابر و هم جوامع نابرابر را شامل شده‌اند. هانتینگتون، که در صدد دفاع از رویکرد سوم است، گزینش اهداف در جوامع گوناگون را به مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی گره می‌زند. او معتقد است که تفاوت میان کشورها، در نیل به رشد و برابری، هم به محیطی که رشد در آن رخ می‌دهد و هم به تصمیمات سیاسی اتخاذ شده بستگی دارد (Huntington 1994).
حاصل آنکه:

۱. از نگاه کارشناسان توسعه، عدالت و برابری قطعاً یکی از اهداف اساسی توسعه است.
۲. درباره جمع پذیر بودن برابری با سایر اهداف توسعه بین لیبرال‌ها و دارندگان نگرش‌های غیر لیبرالی (مارکسیستی، سوسیالیستی و کارشناسان کشورهای در حال توسعه) وحدت نظر وجود ندارد و، در حالی که لیبرال‌ها جمع اهداف پنج‌گانه را میسور می‌دانستند، نگرش‌های غیر لیبرال تحقق هم‌زمان اهداف، از جمله رشد و برابری، را امکان‌پذیر نمی‌دانستند.
اکنون، به بررسی جایگاه توسعه و عدالت در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام می‌پردازیم:

اول - توسعه و عدالت در لیبرالیسم

ترسیم منحنی اهمیت بحث عدالت در فلسفه سیاسی غرب، از قدیم تاکنون، نشان خواهد داد که هر چند مفهوم عدالت نقطه کلیدی مباحث افلاطون در کتاب جمهوری است و برای ارسطو نه تنها مفهوم عدل، به طور مطلق، که حتی عدالت سیاسی نیز از مفاهیم هشت‌گانه عدل است، رفته‌رفته، در فرهنگ غرب مفهوم «عدالت» کم‌رنگ شده است. اگر در لیبرالیسم، که نظریه غالب سیاسی در آن سامان است، به دنبال معادلی برای عدالت باشیم، نزدیک‌ترین مفهوم «برابری» است. از این رو، در میان اصول سه‌گانه مشترک همه دموکراسی‌های غربی از اصل برابری یاد شده است (نقیب‌زاده ۱۳۷۳: ۱۳).

توسعه، در معنای اصطلاحی آن، در درون سیستم سرمایه‌داری و در بطن نظام‌های لیبرال جوشیده است^۱ و، از این رو، ضرورتی برای طرح بحث تعامل و ترابط توسعه با لیبرالیسم، به صورت مستقل، وجود ندارد. به عبارت دیگر، غریبان در گفتمان توسعه سایر مباحث و مسائل خود را طراحی، برنامه‌ریزی و اجرایی کنند و ناگزیر بیان تطورات لیبرالیسم، به طور خودکار، سخن را به تحولات و مسائل توسعه می‌کشاند؛ از این رو، فراز و فرودهای توسعه یافتگی جهان غرب با فراز و فرودهای لیبرالیسم پیوندی اساسی دارد.

در چند قرن اخیر، اگرچه در بستر مدرنیته مکاتب متعددی جوشیده‌اند، یا اندک اندک رنگ باخته‌اند یا حداکثر در قالب یک نظام فلسفی باقی مانده‌اند. اما، از میان همه این مکاتب‌ها، لیبرالیسم، با تطوراتی، به شکل لیبرال دموکراسی، در بین کشورهای به اصطلاح توسعه یافته، پذیرفته شده و صاحب نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... گردیده است، تا آنجا که برخی از نویسندگان، همچون فوکویاما، لیبرال دموکراسی را «نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک بشریت» و «آخرین شکل حکومت بشری» دانسته‌اند (Fukuyama 1992: 25). بنابراین، امروزه، غرب توسعه یافته با مکتب لیبرالیسم باز شناخته می‌شود.

۱. عدالت در اندیشه متفکران لیبرال

از اصول لیبرالیسم عدالت و برابری است، اما در میان لیبرال‌ها برداشت واحدی از مبانی، حدود و جایگاه آن وجود ندارد و آنان، در بعضی ابعاد، به عدالت اجتماعی نگاهی متعارض و متضاد دارند. از آنجا که، در این مکتوب، طرح همه آرا نه ضروری است و نه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. لیبرالیسم به گونه‌ای با سرمایه‌داری و اقتصاد بازار آزاد آمیخته است که بسیاری از اندیشمندان چپ‌گرا معتقدند لیبرالیسم ایدئولوژی سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری، به عنوان یک مکتب اقتصادی، به لیبرالیسم تکیه زده است.

ممکن، تنها، برای مدلل نمودن مدعا، دیدگاه دو تن از متفکران سرشناس این مکتب، هایک^۱ و رالز^۲ بررسی می شود:

یک - هایک و عدالت: فردریک هایک، اندیشمند اتریشی تبار، که از لیبرال‌های نو و منتقد جدی لیبرالیسم مدرن است، دربارهٔ عدالت اجتماعی، هم با سوسیالیست‌ها و هم با سایر لیبرال‌های مدرن به مخالفت برخاسته است. بر اساس گزارش جان گری (از دانشگاه آکسفورد) در کتاب *فلسفهٔ سیاسی هایک*، برداشت هایک را از عدالت می توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

اول - در نگاه هایک، مفهوم مدرن عدالت اجتماعی صفتِ عدالتِ یابیِ عدالتی را به کل الگوی زندگی اجتماعی، با همهٔ سود و زیان‌هایش، نسبت می دهد، نه به رفتار افراد تشکیل دهندهٔ اجتماع و، با این کار، معنای اصلی و اصیل آزادی را، که در آن عدالت و بی عدالتی به درستی فقط به اعمال افراد نسبت داده می شود، وارونه می کند. مفهوم عدالت را نمی توان در مورد الگوهای ناشناخته‌ای که این اعمال شکل می دهد به کار برد، بلکه فقط می توان آن را در مورد چهارچوب و بستری که این اعمال در آن رخ می دهد استفاده کرد.

دوم - حکومتِ قانون باید در رفتار و معامله با شهروندان، در خصوص نابرابری‌های افراد از نظر موهبت‌های اولی و ثروت‌های مادی اولی، به صورت گمنام و برابر اقدام کند. اگر حکومت قصد کند که نوعی برابری در این زمینه‌ها پدید آورد، در واقع، باید با افراد رفتاری متفاوت و نابرابر داشته باشد؛ بدین ترتیب، نخواهد توانست از به بار آوردن بسیاری از بیدادها و بی عدالتی‌های جدی پرهیز کند.

1 . Hayek

2 . Rawls

سوم - اصل پاداش دادن به افراد، برحسب ارزش خدماتی که به دیگران می دهند، در صورتی که ورود به هر شغلی آزاد باشد، آشکارا نشان می دهد که یگانه اصل عدالت، که باید در مورد توزیع در جامعه‌ای آزاد جاری شود، اصل عدالت مبادله‌ای است.

چهارم - هاید منکر آن است که عدالت اجتماعی، اصلاً، معنای واضحی داشته باشد. این امر، تا حدودی، ناشی از آن است که مفهوم عدالت اجتماعی معنای اصلی و اصیل عدالت را، که در آن عدالت فقط به اعمال افراد اطلاق می شود، وارونه می کند.

پنجم - آخرین و شاید مهم ترین و مجاب کننده ترین استدلال هاید علیه عدالت اجتماعی استدلالی شناخت شناسانه و مفهومی است؛ حتی اگر بتوان اصول واضح و روشنی برای اصلاح توزیع بازاری معین کرد، هیچ مرجع حکومتی ای نمی تواند شناخت کافی و مطمئنی برای اجرای آن اصول داشته باشد.

ششم - ادعای مهم تر هاید این است که اجزای سازنده مفهوم فعلی عدالت اجتماعی - انگاره های اخلاقی استحقاق، نیاز، شایستگی و ... - هیچ سازگاری یا ربط عقلانی با یکدیگر ندارد. ناتوانی از درک این نکته سبب می شود که معتقدان واقعی عدالت اجتماعی برای ارتقای آرمانی همکاری کنند که هیچ محتوای مورد توافقی ندارد (گری ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۱۱).

دو - رالز و عدالت: جان رالز (متولد ۱۹۲۱ م)، استاد سابق دانشگاه هاروارد، از لیبرال هایی است که در سنت کانتی می اندیشد و نظریه پردازی اش درباره عدالت مشهور است. دیدگاه مبسوط او را، در منابع در خور مراجعه، بهتر از همه، کریستیان دلاکمپانی در کتاب *فلسفه سیاست در جهان معاصر خلاصه نمود*، که در ادامه، ضمن انعکاس آن، نکات تکمیلی دیگران را نیز خواهیم آورد:

اول - عدالت اجتماعی رالز بر اساس قرارداد اجتماعی شکل می گیرد و حدود و شیوه کاربرد آن معین می گردد.

دوم - آدیان، از طریق موافقت جمعی، به نظامی رسیدند که در آن دو توقع فراهم

می‌آید: اول آنکه، بیشترین آزادی فردی ممکن برای همه موجود باشد (در صورتی که این افراد در خانواده‌های معین متولد شده باشند) و، دوم آنکه، بالاترین میزان برابری کامل از جهت امکان کسب توفیق (بخت یا اقبال) برای همه فراهم باشد (خصوصاً برای افرادی که در خانواده‌های تنگ‌دست چشم به جهان گشوده‌اند).

سوم - اما این دو توقع یا تقاضا منجر به تثبیت دو اصل می‌شود که، به تنهایی، می‌تواند چیزی را که از یک جامعه «با انصاف» حق داریم انتظار داشته باشیم تعریف کند. اصل اول (اصل آزادی): هر شخصی باید حقی داشته باشد برابر با گسترده‌ترین سیستم تام و تمام آزادی‌های اساسی برابر برای همه و سازگار با یک سیستم برای همه. اصل دوم (اصل اختلاف): نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید، اولاً، به طور کامل و آن هم در محدوده اصل عادلانه پس انداز، به سود تنگ‌دست‌ترین مردم باشد و، ثانیاً، مربوط به مشاغل و مناصبی باشد که، مطابق اصل منصفانه برابری بخت آدم‌ها، باید در اختیار همه قرار گیرد. چهارم - این دو اصل را دو قاعده تکمیل می‌کند: قاعده اول این است که، علی‌رغم نظر مارکسیست‌ها، اولویت منطقی یا لفظی اصل اول نسبت به اصل دوم محرز است؛ یعنی، «آزادی‌های اساسی را نمی‌توان محدود کرد مگر به نام آزادی» و قاعده دوم این است که، علی‌رغم نظر فایده‌گرایان، در هر وضع و موقعی، دغدغه عدالت باید بر اصل «کارایی و رفاه» اولویت داشته باشد.

پنجم - این تلقی جدید از عدالت را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد: «کلیه ارزش‌های اجتماعی، آزادی و امکانات در اختیار فرد، یعنی عواید و ثروت و مبانی اجتماعی عزت نفس، باید به طور مساوی میان مردم تقسیم شود، مگر اینکه توزیع نابرابر یکی از ارزش‌ها یا همه آن‌ها به سود هر یک از انسان‌ها نباشد» (دلاکمپانی ۱۳۸۲: ۱۷۵-۱۷۸).

سه - تفاوت دیدگاه رالز و هایک درباره عدالت با نگاهی مقایسه‌ای: از نگاه رالز، عدالت بر مبنای قرارداد اجتماعی است و، از نگاه هایک، مبتنی بر اصل طبیعی است. از نظر رالز، نابرابری‌های افراد فرادست و فرودست قابل اندازه‌گیری است و اقدام برای رفع تبعیض مجاز، ولی، از نگاه هایک، اصلاح توزیع بازاری و وضوح مفهومی ندارد و نیز

هیچ مرجع حکومتی ای نمی تواند شناختی کافی برای اجرای آن اصول در رفع تبعیض داشته باشد. به نظر رالز، نه تنها رفتار آدمی که نظام سیاسی و اجتماعی می تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد، اما هایدک معتقد است که رفتار انسان را می توان عادلانه یا ناعادلانه خواند، اما نمی توان وضعیتی همچون فرایند حاکم بر بازار را، که انسان در آن دخالتی نداشته است، عادلانه یا غیر عادلانه شمرد.

چهار - نتیجه گیری از مباحث فوق: از آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت: یک - در گفتمان لیبرالی، آزادی بر عدالت مقدم است. دو - می توان با اندرو لوین هم عقیده بود که معتقد است: نظریه لیبرال دموکراسی، اگر به معنای خاص یک نظریه سیاسی فهم شود، با تعلقات وسیع تر لیبرالیستی درباره عدالت عموماً سازگار است و می توان چنین تعلقاتی را در مناسبات سیاسی جای داد، لیکن این نظریه تحویل پذیر به یک نظریه عدالت نیست (لوین ۱۳۸۰: ۲۵-۲۶). او مدعایش را پیش تر می برد و، در نهایت، به اینجا می رسد که به دلیل احترام جدی به تمایزی که لیبرالیسم کلاسیک میان حوزه سیاسی و حوزه اجتماعی قائل است، امروز، فراگیر شده است که، ضمن حفظ تلویحی وفاداری به نظریه سیاسی لیبرال دموکراسی، عدالت را به منزله «توسعه فضیلت نهادهای اجتماعی» در نظر گیرند و، بدین روی، برای جامعه چیزی را حفظ و حراست کنند که از قلمرو سیاست حذف شده است. واضح است که توجه به عدالت، بدین شیوه، نواقص نظری نظریه سیاسی در لیبرال دموکراسی را مرتفع نخواهد کرد. اگر چه محور قرار دادن عدالت بینش لیبرال دموکراسی را از جامعه سعادت مند مداوامی کند، به خود نظریه لیبرال دموکراسی کمکی نمی کند. نظریه لیبرال دموکراسی، صرفاً به منزله یک بینش، بی کفایت نیست، بلکه به لحاظ نظری نقصان دارد (لوین ۱۳۸۰: ۲۳۳-۲۳۵). سه - گرچه لیبرال ها در اهداف توسعه ای خود در پی عدالت و برابری بودند، پدید آمدن جنبش های اجتماعی متعدد - از قبیل جنبش های کارگری، دانشجویی، زنان و ... - حکایت از آن دارد که محصول کشورهای توسعه یافته به اعاده قسط منتج نگردیده است. برای مثال، در غرب، از بین امواج مختلف فمینیست ها، حتی نزدیک ترین گرایش ها

به لیبرالیسم (ابوت و الاس ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶) نیز از وضعیت موجود ناراضی و به دنبال مطالبه حقوق بانوان اند. همچنین، گزارش شده است که از نتایج اجتماعی تحقق نظام اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال آن است که شرایط اقتصادی، هر روز، به شکاف بیشتر میان طبقه‌های کارگر و کارفرما می‌افزاید و دشمنی طبقاتی را شدت می‌بخشد (نمازی ۱۳۷۴: ۷۵-۷۶). البته، چنان‌که در مقدمه اشاره شد، این اشکال صرفاً در عمل نبوده است و، از این رو، بسیاری از نظریه‌پردازان توسعه از ناهماهنگی اهداف توسعه در نظام لیبرالی، از جمله تعارض رشد با برابری، سخن به میان آورده‌اند.

دوم - توسعه و عدالت در سوسیالیسم

اصطلاح سوسیالیسم، در مکاتب گوناگون تقریباً مستقل از هم، ولی تحت شرایط و اوضاع و احوال مشابه، تکوین یافته است. سوسیالیسم، در نیمه اول قرن نوزدهم، در انگلستان و فرانسه، برای مشخص کردن جریانی که در نتیجه انقلاب صنعتی، سیاسی و اقتصادی به وجود آمده بود، به کار رفت. این اصطلاح بر ساخته مکتب رابرت اوون، از آغاز کنندگان عمده سوسیالیسم در انگلستان، است؛ اوون، در سال ۱۸۳۵ م، «جمعیت تمام طبقات از تمام ملل» را به وجود آورد و این اصطلاح در ضمن بحث‌های آن جمعیت رواج یافت. رابرت اوون، در سال ۱۸۴۱، رساله سوسیالیسم چیست را منتشر ساخت و، با افشای این رساله، اصطلاح سوسیالیسم معروف و مشهور گردید. در فرانسه نیز پیر لارو، از پیروان مکتب سن سیمون، ظاهراً برای نخستین بار، این اصطلاح را به معنای نسبتاً دقیق مفهوم آن به کار برد (علی‌بابایی ۱۳۶۹: ۳۸۲-۳۸۵).

۱. الگوها و اصول سوسیالیسم

بنا بر گزارش آلن بیرو، در کتاب علوم اجتماعی، از یک و نیم قرن پیش، سوسیالیسم اشکالی بسیار متنوع یافته و، در هر زمان، گرایش‌های نوی را برانگیخته است. علی‌رغم تنوع الگوها، می‌توان اصول مشترکی را برای مکتب‌های سوسیالیستی برشمرد؛ برخی

سه اصل زیر را جامع دیدگاه‌های سوسیالیستی دانسته‌اند: اصالت جمع، مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی (نمازی ۱۳۷۴: ۱۵۹-۱۶۱).

عدالت اجتماعی: به طور قطع، باید به اصول یادشده اصل مهم و تعیین‌کننده عدالت اجتماعی را نیز افزود. به درستی گفته شده است که عدالت اجتماعی یکی از شعارهای اصلی همه ایدئولوژی‌ها و نهضت‌های سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی است. سوسیالیست‌ها، در انتقاد به جامعه بورژوازی یا نظام مبتنی بر حکومت قانون (لیبرالیسم)، می‌گویند: آرمان عدالت خواهی این نظام (لیبرالیسم) محدود به جنبه خاصی از زندگی سیاسی، یعنی لغو امتیازهای طبقات اشراف و استقرار برابری همه در برابر قانون، است و در آن مسئله اجتماعی بسیار مهم دیگر، یعنی نابرابری اقتصادی (درآمدی) میان افراد و گروه‌های گوناگون جامعه، جایی ندارد. سوسیالیست‌ها معتقدند که عدالت سیاسی (برابری همگان در برابر قانون)، اگرچه لازم است، کافی نیست و برای تکمیل آن باید عدالت اقتصادی یا، به اصطلاح، عدالت اجتماعی نیز تأمین گردد. نکته مهمی که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که عدالت اجتماعی، با اینکه قربت زیادی با عدالت توزیعی دارد و در واقع شکل یا نسخه جدید آن است، از لحاظ مفهومی و مصداقی، تفاوت‌هایی اساسی با آن دارد. مفهوم قدیمی عدالت توزیعی بر تصور سلسله‌مراتبی یا ارگانیک از جامعه‌ای مبتنی است که در آن هر کدام از افراد در مرتبه معینی قرار دارند و عدالت، در حقیقت، به معنای تناسب میان زندگی واقعی و منزلت «طبیعی» افراد و گروه‌های اجتماعی است، در حالی که عدالت اجتماعی مفهوم جدیدی است که پیش‌فرض اولیه آن عبارت است از برابری همه افراد جامعه (غنی‌نژاد ۱۳۷۶: ۲۶).

۲. تفکرات سوسیالی و عدالت

در این قسمت، برای نمونه و به صورت گذرا، با نگاه یکی از متفکران هر یک از الگوهای

سه گانه اصلی سوسیالیسم، درباره برابری و نابرابری های نظام های لیبرالی، آشنایمی شویم.

یک - سوسیالیسم تخیلی: مارکسیست ها به آن دسته از عقاید سوسیالیستی که قبل از مارکس ارائه شده بود «سوسیالیسم تخیلی» و، در مقابل، به اصول عقاید و ایدئولوژی مارکسیسم «سوسیالیسم علمی» می گفتند. در میان فلاسفه و متفکران اوایل قرن نوزده، کسی که بیش از همه در پی ریزی شالوده سوسیالیسم تخیلی سهم داشت مورلی^۱ بود. او، با نگرش خاص به مبانی اخلاقی و انسانی، بر این باور بود که، به طور کلی، مالکیت خصوصی دشمن بشریت و اخلاق و ایمان است. حذف مالکیت خصوصی زمینه اصلی افکار و عقاید او در مورد سوسیالیسم بود. به بیان ساده تر، مورلی پایه های نظام سوسیالیستی را بر لغو مالکیت خصوصی بنا نهاد و معتقد بود که «طمع بزرگ ترین گناه بشر است» و این خصلت گناه آلود ناپسند است که انسان را به راه ضلالت و پستی و خصومت با دیگر انسان ها می کشاند. انسان، برای آنکه زیاده طلبی خود را ارضا و ولع خواستن و مالک شدن خویش را فرو نشانند، به دنبال مال اندوزی، از هر طریقی، می رود و در این راه خود را تا مرحله حیوانیت به پیش می برد. از این رو، این حرص و طمع او را باید با لغو مالکیت خصوصی و تملک اموال مهار کرد. مورلی، در کتاب *قانون طبیعت*، طرحی برای یک جامعه اشتراکی ارائه کرد، که قسمتی از آن چنین است: ۱. در اجتماع هیچ چیز متعلق به فرد نیست، خواه به نام وسایل شخصی یا به نام مال التجاره و سرمایه، جز آن مقدار از اشیا و لوازم که مورد استفاده فوری و ضروری شخص است.

۲. هر شهروند عضوی از جامعه است که، به خرج عموم، از او نگاهداری و حمایت خواهد شد و نیز به کار گمارده خواهد گشت. ۳. هر شهروند، در فعالیت های جامعه، سهم خود را متناسب با قدرت، استعداد و سن خواهد پرداخت و وظایف او طبق قانون توزیع خدمات تعیین می شود. در جامعه اشتراکی مورلی کسبه، چون نانوا و قصاب، آرد و گوشت را از انبار عمومی شهر دریافت می دارند و اهالی، به میزان

تعیین شده، از آنان می‌گیرند. در واقع، کسبه واسطه بین انبار عمومی و شهروندان می‌باشند، و موظف‌اند احتیاجات مردم را آماده نموده، در اختیار آنان بگذارند (خطیبی ۱۳۸۲: ۳۲-۳۴). باری، مورلی جامعه‌ای را بر پایه سوسیالیسم طراحی کرده بود که، چون مدینه فاضله افلاطون و جزیره تخیلی یوتوپیای توماس مور، اجرای آن در یک جامعه حقیقی، آن هم در عصری که تکنولوژی غوغایی در صنعت به پا کرده بود، غیرممکن به نظر می‌رسید.

دو - سوسیالیسم علمی: مارکس در اندیشه‌های خود انقلاب‌هایی را که بر پایه احساسات و عواطف بنا نهاده شده است مستحق شکست می‌دانست و، برای نمونه، از شکست انقلاب کمون فرانسه یاد می‌کرد (همان: ۳۷). از نگاه او کارگران، این قشر محروم و رنجبر، برای دریافت حقوق حقه خود باید، چون کوهی ستبر، محکم، بر جای خود بایستند و تنها راه حل برای آنان دیکتاتوری پرولتاریاست. با این همه، مارکس و انگلس، با همه تأکیدی که در ابتدا بر انقلاب‌های خونین برای پیروزی کارگران داشتند، با گذشت زمان، در اصول نظرات خود، در مورد کشتارهای بی‌امان، تجدید نظر نمودند و تعالیم خود را بالحنی ملایم‌تر، بر پایه تأمین عدالت اجتماعی، از طریق وجدان آگاه اهالی، ارائه کردند. مارکس سوسیالیسم را تنها راه رسیدن به عدالت اجتماعی می‌دانست و می‌گفت: «وقتی ما از عدالت صحبت می‌کنیم می‌دانیم [منظور] آن عدالتی نیست که در قوانین و رویه‌های قضایی رومی‌ها وجود داشت... ما از عدالتی صحبت می‌کنیم که تنها بر پایه وجدان بشری نهاده شده است» (همان: ۳۸). بر اساس این نگرش، در ماتریالیسم تاریخی^۱ مارکس، سوسیالیسم باید از درون سرمایه‌داری و در اعتراض بدان و به‌عنوان مدخل مرحله پنجم تاریخ (مرحله اشتراکی و کمونیستی شدن) جوامع غربی ظاهر

۱. ماتریالیسم تاریخی بخشی از فلسفه مارکسیستی است که عام‌ترین تئوری و اسلوب شناخت جامعه را، همانند یک سیستم یگانه و در حال تکوین و تکامل، مطالعه می‌کند. به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی یک علم فلسفی درباره رابطه بین هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی، درباره عام‌ترین قوانین و قوای محرکه تکامل جامعه بشری و تحولات اساسی آن است.

می‌شد. این نگرش، هرگز، به شکل پیش‌بینی شده در اندیشه مارکس، شکل خارجی و عینی به خود نگرفت، اما امثال لنین توانستند، با روایت‌هایی متفاوت، در جامعه به اصطلاح فئودالی روسیه، در سال ۱۹۱۷ م، طی انقلابی، دولت سوسیالیستی را به حکومت برسانند، حکومتی که سرانجام در سال ۱۹۹۰ م به بن‌بست رسید و موجب شد عملاً قوی‌ترین تجربه سوسیالیستی با شکست مواجه گردد و، متعاقب آن، دومینوی دولت‌های کمونیستی و سوسیالیستی در اکثر نقاط عالم بر هم ریزد. حاصل برخی پژوهش‌ها نشان داد، پس از انقلاب روسیه، برابری و برادری، که از شعارهای اساسی سوسیالیست‌ها بود، از ایدئولوژی سوسیالیسم مدرن حذف شد، که نظام سوسیالیستی شوروی نمونه کامل و روشن آن بود (خطیبی ۱۳۸۲: ۳۰). محصول طرح‌های توسعه دولت سوسیالیستی اتحاد جماهیر شوروی، به جای اعاده عدالت، استقرار سلطه احزاب سیاسی و نظام سیاسی توتالیتر بود، که بر طبقات ضعیف ستم‌روامی داشت. سقوط چنین نظامی بازتاب بسیار وسیع و عمیقی در جهان داشت، که آثار آن بر اندیشه سوسیالیستی چنین بیان شده است: فروپاشی کمونیسم نه تنها ادامه اعتبار و بقای سوسیال‌دموکراسی و سوسیالیسم دموکراتیک بلکه خود سوسیالیسم را زیر سؤال برده است (مکنزی و دیگران ۱۳۷۵: ۱۶۴).

سه - سوسیالیسم اصلاح طلب: سوسیالیسم اصلاح طلب یا غیر مارکسیستی نحله فکری بزرگی است که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم انواعی داشته است. از جمله انواع سوسیالیسم اصلاح طلب، در انگلستان، می‌توان از سوسیالیسم مسیحی، سوسیالیسم صنفی و سوسیالیسم فابین نام برد. سوسیالیسم مسیحی در پی استقرار عدالت و نظام عادلانه مسیحی، از طریق اصلاح نظام تولید و توزیع کالاها، بود. سوسیالیسم صنفی جنبش سوسیالیستی دیگری بود که، در دهه بیست از قرن بیستم میلادی، در انگلستان پدیدار شد. سوسیالیسم اصلاح طلب فابین، با تأسیس انجمن فابین، در سال ۱۸۸۴ م پدید آمد. فابین‌ها بیشتر روشنفکر و اهل اندیشه بودند تا مرد انقلاب و عمل. از چهره‌های برجسته سوسیالیسم فابین برنارد شاو، اچ. جی.

ولز، گراهام والاس، دی.اچ. کول، سیدنی و بیترس وب بودند. در ادامه، برخی نکات اندیشه ولز، به عنوان نمونه این گونه تفکر، معرفی می گردد.

هربرت جرج ولز (۱۸۶۶-۱۹۴۶ م) در یکی از آثار اصلی خود، *ناکجا آباد نو* (۱۹۰۵ م)، تصویری از جامعه آرمانی خود ارائه نمود. ناکجا آباد شبه افلاطونی ولز از چهار طبقه تشکیل می شود: ۱. طبقه حاکم، که مرکب است از افرادی که به طور کلی از هر گونه نفع پرستی و علائق شخصی فارغ اند ۲. طبقه خلاقه، که دائم در پی کشف حوزه های جدید در امور مربوط به جامعه و سیاست است ۳. طبقه متحرکه یا روشنفکران معمولی، که درون چهار چوب هایی عمل می کند که طبقه دوم کشف کرده است ۴. عامه مردم، که به وسیله سه طبقه بالا، از لحاظ سیاسی و فکری، اداره و ارشاد می شوند. در ناکجا آباد ولز، کار کارگران در نیمه روز به پایان می رسد و به مادران، به ازای فرزند آوردن، دستمزد داده می شود. افراد طبقه حاکم زنان مشترک می گیرند تا اسیر امیال شخصی و خانوادگی نشوند و یکسره در خدمت دولت باشند. ولز در آخرین کتاب عمده خود، با عنوان *نظم نوین جهانی* (۱۹۴۰ م)، دست از خیال پردازی کشید و به تحلیل واقع بینانه اوضاع جهان روی آورد. طبق تحلیل او، ویژگی های این نظم نوین جهانی عبارت بود از: تشدید و تقویت حاکمیت ملی، گسترش رقابت تسلیحاتی، رفاه عمومی کاذبی که ناشی از افزایش هزینه های جنگی و نظامی است، کاهش آزادی های عمومی، گسترش روحیه ناسیونالیسم و قوم گرایی و ... به نظر ولز، چنین تحولاتی سرانجام به نابودی تمدن غرب خواهد انجامید، مگر آنکه، به همت صاحبان اندیشه، تحولی صلح آمیز و اساسی به وقوع بپیوندد و امکان تحقق آزادی های عمومی و حکومت قانون، که ویژگی های اصلی سوسیالیسم است، فراهم گردد (بشیریه ۱۳۷۸: ۲۳-۲۸).

۳. نتیجه گیری

یک - گرچه سوسیالیست ها غایت اصلی خود را برابری اعلام نموده اند، درباره

کم و کیف آن، به جد با هم سرستیز داشته و حتی همدیگر را به ارائه سخنان و مدل‌های غیر علمی متهم ساخته‌اند. دو - در نگاه سوسیالیستی، آزادی نسبت به عدالت کم‌اهمیت‌تر تلقی شده، بلکه برابر برخی روایت‌ها برای برقراری عدالت، به صراحت، تشکیل دولت «دیکتاتوری پرولتاریا»^۱ تجویز گردیده است. سه - در قرن بیستم، برخی متفکران توسعه در جهان سوم به سوسیالیسم امیدها و آرزوهای بلند بسته بودند (ویلاس و دیگران ۱۳۸۲: ۱۲۷). اکنون، با سقوط سوسیالیسم، که پیش فرض آن وجود تبعیض در نظام‌های لیبرالی بود، این کشورهای ستمدیده باید به چه الگوی عدالت طلبانه‌ای از توسعه چشم بدوزند؟

سوم - توسعه و عدالت در اسلام

بنابر آیاتی چون «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان»^۲ (نحل: ۹۰) و «اعدلوا هو أقرب للتقوی»^۳ (مائده: ۸)، شریعت اسلام بر پایه عدالت و ورزی در میان مردم بنا شده است (عسل ۱۳۷۸: ۹۲). از آنجا که درباره جایگاه عدالت در دین اسلام فراوان بحث شده است و اهمیت آن امری آشکار است، از آن عبور می‌کنیم و به توضیح مفهوم توسعه در اسلام می‌پردازیم:

توسعه در قرآن و آموزه‌های دینی

اسلام با توسعه مخالف نیست؛ آموزه‌های دینی، نه تنها بر عدالت اجتماعی و اقتصادی و رفاه و پیشرفت عمومی تأکید می‌کند، راه کارهایی عملی برای رسیدن به این اهداف به دست می‌دهد. بخش وسیعی از مباحث و ابواب فقه - مانند ابواب تجارت و معاملات،

۱. دیکتاتوری پرولتاریا اصطلاحی مارکسیستی است، که آن را کارل مارکس، برای اولین بار در سال ۱۸۷۵ م و در کتاب *نقد برنامه گوتا*، به کار برد. مارکس این عبارت را در برابر «دیکتاتوری بورژوازی» به کار گرفت و اعلام کرد که جوامع دموکراتیک حال حاضر چیزی نیستند جز دیکتاتوری طبقه متوسط، قانون‌گذار و مالک. منظور از این اصطلاح تمرکز قدرت در دست پرولتاریا و حمایت بی‌چون و چرای طبقات پایین، کارگران و کشاورزان، در عین حمایت از خرده‌زمین‌دارانی است که روی زمین خود کار می‌کنند (استثمارکننده یا اجاره‌دهنده نیستند).

۲. خدا به عدل و احسان فرمان می‌دهد.

۳. عدالت ورزید که به تقوا نزدیک‌تر است.

اجاره، رهن و... مربوط به مسائل روزمره زندگی انسان و تدبیر امور دنیوی است و عنوان بخشی از کتب روایی اقتصاد و تدبیر معیشت است (مجلسی ۱۹۸۳، ج ۷۸: ۳۲۷).

قرآن، در آیات متعدد، موضوع توسعه را مورد توجه قرار داده (ملک: ۱۵؛ حدید: ۷؛ اسراء: ۷۰) و با صراحت متذکر شده است که انسان نباید نصیب خود را از دنیا فراموش کند: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص: ۷۷). انسان، که خلیفه و جانشین خداست بر روی زمین، موظف به آباد نمودن زمین است: «... هُوَ انشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱).

موضوع توسعه در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ امام علی علیه السلام در نامه اش به مالک اشتر می نویسد: «... و باید توجهت به آبادانی زمین بیشتر از گرفتن خراج باشد، که ستدن خراج جز با آبادانی میسر نشود» (سید رضی ۱۳۸۶: نامه ۵۳). امام کاظم علیه السلام نیز می فرماید: «کسی که به خاطر دین خود دنیا را رها سازد یا به خاطر دنیا دین خود را نادیده بگیرد از ما نیست» (مجلسی ۱۹۸۳، ج ۷۸: ۳۲۱).

توسعه مورد نظر اسلام

نگرش غالب امروزی به مفهوم توسعه نگرش مادی است. چنین رویکردی به توسعه، بیش و پیش از هر چیز، معلول نگاهی است که فرهنگ امروز غرب به انسان و جهان دارد. در این رویکرد، بعد معنوی و ماورای مادی انسان و جهان یا مورد انکار قرار می گیرد یا مغفول می ماند. این نگرش، هم در اساس و هم در نتایج و ثمراتی که بر آن مترتب است، هرگز نمی تواند مورد قبول و تأیید اسلام باشد زیرا، از منظر اسلام، نه انسان در وجود مادی خلاصه می گردد و نه جهان به جهان مادی محدود می شود. توسعه باید در جهت رشد معنوی و الهی و تقرب جامعه به سوی حق تعالی انجام گیرد و نیاید، همانند جوامع غربی، خالی از اخلاق، تربیت، معنویت و حیات طیبه باشد (خلیلیان ۱۳۸۱: مقدمه).

توسعه مورد تأیید اسلام، گرچه وجوه مشترکی با فرایند توسعه در جهان غرب دارد، از جهت انگیزه و هدف نهایی بر آن منطبق نیست زیرا، از نظر اسلام، توسعه ای

ارزشمند است که در آن همه امکانات جامعه در جهت احیای ارزش‌های پذیرفته‌شده به کار گرفته شود، به طوری که افراد جامعه بتوانند، با اراده و اختیار خود و بهره‌گیری از نیروهای درونی و امکانات موجود، در جهت تکامل و اعتلای مادی و معنوی جامعه حرکت نمایند (خلیلیان ۱۳۸۱: ۳).

نسبت توسعه و عدالت در اسلام با الهام از اندیشه استاد مطهری

از نسبت توسعه با عدالت در فرهنگ اسلامی سخن گفتن آسان نیست زیرا: ۱. در عصر حاضر، هیچ‌یک از کشورهای اسلامی توسعه یافته محسوب نمی‌شوند؛ ۲. متفکران اسلامی تاکنون درباره مبادی و مبانی موضوع به تأمل مبسوط نپرداخته‌اند؛ ۳. نکته جالب توجه تر آنکه در تک‌نگاری‌ها و اظهارنظرهای کوتاه نیز گاه برخی از اندیشمندان اسلامی گفتمان توسعه مصطلح را نفی می‌کنند.

برای آشنایی با برخی نگاه‌های معتدل‌تر در این موضوع برای مقایسه با دو مکتب لیبرالیسم و سوسیالیسم، نگرش استاد مطهری به دلایلی، از جمله ظرفیت آثار استاد برای بازنویسی مسائل توسعه از دیدگاه اسلامی، برگزیده شده است.

۱. تعاریف

در این قسمت، تعریف عدل - به معنای عدالت اجتماعی، رعایت حقوق افراد و اعطای به هر ذی‌حق - از نگاه استاد مورد نظر است.

استاد مطهری مفاهیم تکامل، پیشرفت و توسعه را در کتاب *تکامل اجتماعی* مورد توجه قرار داده و بین مفاهیم تکامل و پیشرفت (که آن را تقریباً معادل توسعه فرض می‌کنند) تفاوت قائل شده است. ایشان، در حالی که تکامل را حرکت از سطحی به سطح بالاتر معنا می‌کند، پیشرفت را حرکتی می‌داند که، گرچه می‌تواند رو به سوی بالا نیز داشته باشد، در اصل، حرکت افقی دارد (مطهری ۱۳۷۵: ۸-۱۸). استاد مطهری، در جای دیگر، این مطلب را دقیق‌تر بیان می‌کند: «هر توسعه و افزایشی را نمی‌توان تکامل نامید؛ مثلاً، اگر شهری بزرگ شود و صرفاً بر عدد ۲۴ خانه و کوچه و خیابان‌هایش افزوده شود،

توسعه یافته است، اما تکامل نیافته، ولی اگر همان شهر را، از نظر اجتماع انسان‌ها، یک واحد در نظر بگیریم و نظامات زندگی مردم آن شهر حالت بهتر و مناسب‌تری پیدا کرده باشد و به اصطلاح درجه تمدن مردم آن شهر بالا رفته باشد، در این صورت، می‌توان گفت تکامل شده است. به هر حال، هر جا حرکت هست تکامل هست، ولی اگر حرکت و تکامل در جوهر اشیا واقع شود، احیاناً آثار خاصی از قبیل باز شدن، گسترده‌گی، تنوع، انتظام، توسعه و غیره پیدا می‌شود (مطهری ۱۳۵۴: ۶۵-۶۶). بر اساس این قالب بندی، استاد مطهری در ارزیابی تکامل بشری، در ابعاد گوناگون، به نکات زیر می‌رسد: تکامل (البته با مسامحه) و پیشرفت بشر از نظر ابزارسازی و تسخیر طبیعت، مسلّم و دائم، در حال گسترش است. همچنین، از منظر ایشان، از جهت ساختمان و تشکیلات اجتماعی نیز پیشرفت و تکامل آدمیان آشکار است. اما آنچه با بحث نوشتار حاضر ارتباط دارد رابطه توسعه و عدالت است. استاد می‌پرسد که آیا عواطف انسان‌ها به یکدیگر به همان نسبت پیش رفته است و، به عبارت دیگر، آیا، به طور کلی، ارزش‌های انسانی و اساساً آنچه ملاک و معیار انسانیت انسان است نیز به همان نسبت جلو آمده است (مطهری ۱۳۷۵: ۸-۱۸).

۲. بحران‌های کشورهای توسعه یافته و نقدی بر سوسیالیسم و لیبرالیسم

الف - بحران‌ها: استاد مطهری بر آن بود که بزرگ‌ترین بحرانی که اکنون بر جامعه بشری، به خصوص جوامع به اصطلاح پیشرفته و صنعتی، سایه انداخته است بحران معنوی است و برخی بحران‌ها، هر چند ماهیت معنوی ندارد، دارای ریشه‌ای معنوی است؛ شواهدی چون افزایش خودکشی، مسئله گرسنگی، آلودگی محیط زیست، ازدیاد روزافزون بیماری‌های روانی و اختلالات عصبی، از هم گسیختگی نظام خانوادگی و...، که بحران‌هایی با ماهیت معنوی و از مصادیق بحران‌های غربیان است، سندی است بر این مدعا (مطهری ۱۳۷۳: ۴۴-۲۲۹).

ب - نقد سوسیالیسم: گفته شد که ۲۵ مشهور آن است که سوسیالیست‌ها عدالت

را، نسبت به هر مفهوم دیگر، در اولویت می‌بینند. استاد مطهری، در محاجه با مارکسیست‌ها، مدعای عدالت‌طلبی آن‌ها را مورد خدشه قرار داده، مبانی آنان را، به نحو زیر، رد می‌کند:

از نظر کسانی که تاریخ را این‌طور مادی تفسیر می‌کنند، عدالت مفهومی ندارد. شما اگر کلمات خودِ مارکس و مارکسیست‌های واقعی را بخوانید، می‌بیند این‌ها می‌گویند اشتراکیت، اما نه به دلیل اینکه اشتراکیت موافق با عدالت است. کسانی را که طرفدار عدالت هستند، از طریق اشتراکیت، تخطئه می‌کنند و آن‌ها را سوسیالیست‌های خیالی می‌نامند. معتقد به سوسیالیزمی هستند که منشأ عدالت نیست، بلکه جبر زمان است؛ یعنی، اوضاع اقتصادی جبراً جامعه را سوسیالیستی می‌کند. حرف این‌ها از دو جنبه غلط است: یکی از این نظر که می‌گویند تکامل ابزار تولید اجباراً بشر را به سوی سوسیالیزم می‌کشد و دیگر از آن نظر که راجع به عدالت است. اصلاً اینها، طبق تفسیری که از بشر می‌کنند، منکر موضوع عدالت هستند. برای بشر وجدانی قائل نیستند. از نظر ما، عدالت حکم اعتدال مزاج را دارد. حرف ما این است که اجتماع، که از افرادی تشکیل شده است، در واقع از افرادی مرکب شده است... همان گونه که هر ترکیب زنده‌ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف... ترکیب اجتماع نیز، فی حد ذاته، حالت اعتدالی دارد... (مطهری ۱۳۷۰: ۴۲۳).

ج - نقد لیبرالیسم: استاد مطهری، با نگرشی انتقادی، به عملکرد ظالمانه غربیان

اشاره می‌کند:

اعلامیه حقوق بشر را باید شرق صادر کند، که به اصل «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) ایمان دارد و در انسان نمونه‌ای از مظاهر الوهیت سراغ دارد. کسی باید از حقوق بشر دم بزند که در انسان آهنگ سیر و سفری تا سر منزل «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) قائل است. آنچه شایسته طرز تفکر غربی در تفسیر انسان است اعلامیه حقوق بشر نیست، بلکه همان طرز رفتاری است که غرب عملاً دربارهٔ انسان رومی دارد؛ یعنی، کشتن همهٔ عواطف

انسانی، به بازی گرفتن ممیزات بشری، تقدم سرمایه بر انسان، اولویت پول بر بشر، معبود بودن ماشین، خدایی ثروت، استثمار انسان‌ها، قدرت بی‌نهایت سرمایه‌داری و ... مسئله مهم اجتماع بشر، در امروز، این است که بشر، به تعبیر قرآن، «خود» را فراموش کرده است؛ هم خود را فراموش کرده و هم خدای خود را. مسئله مهم این است که «خود» را تحقیر کرده است؛ از درون بینی و توجه به باطن و ضمیر غافل شده و توجه خویش را یکسره به دنیای حسی و مادی محدود کرده است؛ هدفی برای خود، جز چشیدن مادیات، نمی‌بیند و نمی‌داند؛ خلقت را عبث می‌انگارد؛ خود را انکار می‌کند؛ روح خود را از دست داده است. بیش‌تر بدبختی‌های امروز بشر ناشی از این طرز تفکر است و متأسفانه نزدیک است جهان گیر شود و یک‌باره بشریت را نیست و نابود کند. این طرز تفکر درباره انسان سبب شده که هر چه تمدن توسعه پیدا می‌کند و عظیم‌تر می‌گردد تمدن به سوی حقارت می‌گراید. این طرز تفکر درباره انسان موجب گشته که انسان‌های واقعی را همواره در گذشته باید جستجو کرد و دستگاه عظیم تمدن امروز به ساختن هر چیز عالی و دست‌اول قادر است جز به ساختن انسان. (مطهری ۱۳۷۰: ۱۷۴-۱۷۵).

۳. پاسخ به شبهات دلایل توسعه‌نیافتگی

برخی در تلاش‌اند تا توسعه‌نیافتگی کشورهای اسلامی را، بر مبنای شبهاتی که حکایت از تعارض اسلام با توسعه دارد، تئوریزه نمایند. در این قسمت، ضمن اشاره به برخی شبهات، پاسخ کوتاهی از استاد مطهری، درباره اشکالات برشمرده شده، بیان می‌شود.

یک - شبهه جبر: سات کلیف می‌گوید: «اسلام به معنای تسلیم و دست کشیدن از اراده و اختیار است» (ابراهیم ۱۳۷۱: ۴۰). همو، در ادامه، از وبر چنین نقل می‌کند: «اعتقاد اسلامی به قضا و قدر شکل قضا و قدرگرایی را در اعتقادات مسلمانان گرفته است... شکل دیگری از اعتقاد... به قضا و قدر این است که طول عمر و میزان مال و منال انسان، از پیش، مقدر شده است.» (ابراهیم ۱۳۷۱: ۴۱). شهید مطهری، در کتاب *انسان و سرنوشت*، که در فروردین ۱۳۴۵ به رشته تحریر ۲۷ درآمده است، با توجه به اشکال

مطرح شده، مطالب ارزشمندی را به بحث گذاشته است. استاد مطهری، در بخشی از این کتاب، قضا و قدر را به دو قسم «حتمی» و «غیر حتمی» تقسیم می‌کند و، پس از طرح مباحثی دقیق، نتیجه می‌گیرد که قضا و قدر هر موجودی را، فقط و فقط، از راه علت و اسباب خود ایجاد می‌کند و از غیر مجرای علت و اسباب خاص ممتنع است. از طرف دیگر، علت و اسباب طبیعی مختلف است و مواد این عالم، در آن واحد، استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارد (مطهری ۱۳۶۰: ۴۲-۵۴). نکتهٔ عجیب زیر، اگر به درستی مورد

امعان نظر قرار گیرد

و ادراک شود، تمام شبهات مسئلهٔ قضا و قدر، به عنوان مانع توسعهٔ مسلمانان، را پاسخ گوید. استاد مطهری می‌نویسد: «آیا علم خدا تغییر پذیر است؟ آیا حکم خدا قابل نقض است؟ آیا [موجود] دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟ جواب همهٔ این‌ها مثبت است. بلی، علم خدا تغییر پذیر است؛ یعنی، خدا علم تغییر پذیر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است؛ یعنی، خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی و مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان، بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود و این عالی ترین شکل تسلط انسان بر سر نوشت است... اعتراف می‌کنم [که] شگفت آور است، اما حقیقت است. این همان مسئلهٔ عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم، برای اولین بار در تاریخ معارف بشری، از آن یاد کرده است» (مطهری ۱۳۶۰: ۴۹-۵۰).

دو - شبههٔ دنیاگریزی: از جمله شرایط و عناصر توسعه، به ویژه توسعهٔ اقتصادی، انباشت سرمایه است. از جمله شبهات و موانع دینی توسعه تمسک به بعضی متون دینی است که جمع آوری ثروت و توجه به دنیا را مذموم می‌دانند، چنان که «سویفت دعوت مسلمانان به کم توجهی به مال دنیا را مانعی در برابر انباشت ثروت تصور نموده است» (ابراهیم ۱۳۷۱: ۴۰). شهید مطهری این شبهه را بدین نحو پاسخ داده است: «در اسلام، مال و ثروت هیچ وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله اش، نه مصرف کردنش... اشتباه از آنجا ناشی شده که اسلام، با هدف قرار دادن ثروت، ... پول پرستی... را

محکوم کرده است... اسلام، که پول پرستی را محکوم کرده، پول و ثروت را محکوم نکرده است زیرا: ۱. [به] تولید ثروت (کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره) توصیه شده است؛ ۲. [به] مبادله ثروت، یعنی تجارت و دادوستد، توصیه شده است (مطهری ۱۳۶۸: ۱۷-۲۰). با این استناد مختصر، پاسخ شبهه دنیاگریزی، از نظر شهید مطهری، این است که کسب و تولید و توزیع و مصرف و... آری، ولی پول پرستی نه. پس، مشکل صرفاً در کسب و انباشت سرمایه نیست؛ اشکال در روحیه فرد صاحب ثروت است، که با چه هدف و در چه مسیری به تلاش مشغول است.

سه - شبهه حاشیه‌ای بودن مردم و محوریت دولت: از جمله اشکال‌هایی که بر تفکر سنتی، که به اصطلاح ضد توسعه است، وارد می‌کنند این است که، در چنین جوامعی، محوریت با دولت است، در حالی که، به عکس، «در اندیشه مدرن، دولت خادم مردم است، نه مخدوم. وظیفه دولت مدیریت اقتصادی جامعه نیست، بلکه نگهداری از آن است» (غنی‌نژاد ۱۳۷۲: ۵۳).

استاد شهید مرتضی مطهری، با تکیه بر تجربه غرب، بیان می‌دارد: «درست در مرحله‌ای که استبداد و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است [سرمداران] کلیسا یا طرفداران کلیسا یا [کسانی] با اتکا به افکار کلیسا این فکر را عرضه نمودند که مردم در زمینه... حکومت فقط تکلیف دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین خدا، به طور کلی، برانگیزد» (مطهری ۱۳۵۴: ۱۲۰). از دیدگاه ایشان، در اسلام، «امام و حکمران امین و پاسبان حقوق مردم و در برابر آن‌ها مسئول است. از این دو (حکمران و مردم)، اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران» (همان: ۱۲۸). ایشان، در مورد نظریه ولایت فقیه، بر این باور بود که «نقش فقیه... نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد. ولایت فقیه یک ولایت ایدئولوژیک است و اساساً فقیه را

خود مردم انتخاب می‌کنند و این امر عین دموکراسی است (مطهری ۱۳۷۲: ۸۵-۸۶).

بر این اساس، نقش کلیدی مردم در اندیشه سیاسی استاد مطهری، به خوبی، نشان داده می‌شود و روشن می‌گردد که در حاشیه بودن مردم، در چنین برداشتی، بی‌معناست.

چهار - شبهه سنت و تجدد: مهم‌ترین اشکال بر راه توسعه جامعه دینی ایران این گونه مطرح شده است: «در واقع، بحث بر سر آن نیست که چه الگویی برای توسعه ایران مناسب است؛ پرسش بنیادین این است که خود آن الگوها بر مبنای کدام تلقی از آدم و عالم قابل طرح است» (طباطبایی: ۵). عصاره این اشکال این است که با تلقی سنتی توسعه محال است و زیربنای توسعه اندیشه تجدد است. در شرح مدعای فوق گفته شده است که از جمله تلقی‌ها، در اندیشه سنتی، این است که انسان «فرد مستقل و صاحب اختیاری نیست و دنیا محل گذر و آزمون است، نه مکان بقا و عمل. لذا، یک جامعه سنتی وقتی، در عمل، به اجبار، توسعه و پیشرفت را پذیرامی گردد در اندیشه و نظام ارزشی خود در تناقض با آن قرار می‌گیرد» (غنی‌نژاد ۱۳۷۲: ۵۳).

استاد، در کتاب *نظام حقوق زن در اسلام*، بخشی را تحت عنوان «اسلام و تجدد زندگی» طرح کرده و در آن به مکانیسم هماهنگ شدن اسلام (به اصطلاح سنت) با مقتضیات (به اصطلاح تجدد) پرداخته است، که در اینجا به بخش‌هایی از بحث یادشده اشاره می‌کنیم: ایشان، در پاسخ اجمالی به این نظر که چون نیازها پایدار نیستند قوانین نمی‌توانند ثابت باشند، می‌نویسد: «از جنبه‌های اعجاز‌آمیز دین مبین اسلام... این است که اسلام در مورد احتیاجات ثابت فردی یا اجتماعی قوانین ثابت و در مورد احتیاجات موقت و متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است» (مطهری ۱۳۷۴: ۱۰۹).

شهید مطهری، در پاسخ به کسانی که به نام «جبر زمان» معتقدند باید پیشرفت علمی و تبعات آن را بپذیریم، می‌گوید: «زمان، همان‌طور که پیشروی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد. اگر زمان و تغییرات زمان را مقیاس کلی خوبی‌ها و بدی‌ها بدانیم، پس خود زمان و تغییرات آن را با چه مقیاسی اندازه‌گیری کنیم؟» (مطهری ۱۳۷۴: ۱۱۰) در نهایت، ایشان به راز و رمز تحرک و انعطاف در قوانین اسلامی می‌پردازد و

چند قانون زیر را ساز و کار تنظیم‌کننده اسلام با مقتضیات عصر می‌شمرد: ۱. توجه به روح و معنا
و بی‌اعتنایی به قالب و شکل ۲. وجود قانون ثابت برای احتیاج ثابت و قانون متغیر برای
احتیاج متغیر ۳. وجود مسئله‌ای مهم و مهم ۴. وجود قوانینی که حق و تو دارند (مثل لاجرم،
لاضرر و...) ۵. اصل اجتهاد ۶. اختیارات حاکم (همان: ۱۲۱). همچنین، استاد مطهری در
کتاب *اسلام و مقتضیات زمان* (ص ۲۰-۱۰۳) به همین بحث و شرح انواع معانی اقتضای
زمان پرداخته است.

۴. نتیجه‌گیری از مباحث استاد مطهری

اصل عدالت در فرهنگ اسلامی صبغه راهبردی دارد؛ از این روست که استاد مطهری
معتقد است: «اسلام منادی عدل و منادی حق و منادی آزادی و مساوات و الغای
امتيازات بود؛ به این دلیل‌ها جهانی نو به وجود آورد. لطمات و خساراتی هم که دید از
ناحیه مسخ شدن و زیر و رو شدن همین مسئله بود. آری، در اسلام حقوق محترم است؛
عدالت، که حفظ حقوق است، مقدس است؛ محترم شمردن حقوق و عدالت مهم‌ترین
عامل پیشرفت نهضت اسلامی بوده [است]؛ در اسلام حقوقی پیش‌بینی شده و بر مبنای
آن‌ها مقرراتی وضع شده [است] که از منتهای لطافت و باریک‌بینی این دین حکایت
می‌کند» (مطهری ۱۳۷۰: ۸۰). ایشان به شدت دیدگاه کسانی را که از نسبت عدالت و سایر
ارزش‌های اخلاقی دفاع می‌کنند مردود می‌شمارد (مطهری ۱۳۶۵: ۴۹).

عقب‌ماندگی ایران و دیگر کشورهای اسلامی توجیهی ندارد و همه،
خصوصاً جوانان، حق دارند که منتقد وضع موجود باشند. شهید مطهری درباره حق
پرسشگری نسل جوان اظهار می‌دارد: «جوان است؛ احساسش عالی است و حق هم
دارد. می‌گوید ما چرا باید عقب‌مانده‌تر باشیم. نسل جدید حق دارد بگوید چرا ژاپن
بت پرست و ایران مسلمان در یک سال و یک وقت به فکر افتادند که تمدن و صنعت
جدید را اقتباس کنند و ژاپن رسید به آنجا،^{۳۱} که با خود غرب رقابت می‌کند و ایران در

این حد است که می‌بینیم» (مطهری ۱۳۶۸: ۲۱۳-۲۱۴).

- در تبیین الگوی توسعه اسلامی، که از جهت شأنی (و نه زمانی) عدالت اجتماعی در آن نقش کلیدی ایفا می‌کند، قرار نیست از مدل‌های شرقی و غربی کپی‌برداری و استنساخ شود زیرا، بنا بر تحلیل استاد مطهری، از دلایل وقوع انقلاب اسلامی نه گفتن به ایدئولوژی‌های بیگانه و، به صورت مشخص، «سرخوردگی از لیبرالیسم غربی و ناامیدی از سوسیالیسم شرقی» بود (مطهری ۱۳۶۷: ۱۱۸).

- در تبیین مدل الگوی توسعه بومی نباید راه افراط و تفریط و جهالت و جمود پیمود. توضیح استاد مطهری درباره این دو گروه کاملاً گویاست: «دو بیماری خطرناک همواره آدمی را، در این زمینه، تهدید می‌کند: بیماری جمود و بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است. جامد از هر چه نو است متنفر است و جز با کهنه خونمی‌گیرد و جاهل هر پدیده نو ظهوری را، به نام مقتضیات زمان [و] به نام تجدد و ترقی، موجه می‌شمارد. در تمثیل قرآنی، اسلام دینی است پیشرو و پیش‌برنده؛ قرآن اجتماعی را پی‌ریزی می‌کند که دائماً در حال رشد و توسعه و انبساط و گسترش باشد. اسلام هم با جمود مخالف است و هم با جهالت؛ جمود جامدها به جاهل‌ها میدانِ تاخت و تاز می‌دهد و جهالتِ جاهل‌ها، جامدها را در عقاید خشکشان متصلب‌تر می‌کند» (مطهری ۱۳۷۴: ۱۱۸-۱۲۱).

- جامعه مطلوبی که استاد شهید مرتضی مطهری ترسیم می‌کند فراتر از غایات جوامع به اصطلاح توسعه‌یافته امروزی است، که به تعبیر استاد در جهت افقی رشد و پیشرفت نموده‌اند. در فرهنگ دینی، توسعه شرط لازم جامعه اسلامی است، نه شرط کافی. جامعه نمونه دینی محیطی است که، علاوه بر گسترش افقی، از جهت عمودی نیز بالا رفته و، در ابعاد گوناگون، به تعالی و تکامل رسیده است.

جمع بندی

برای رعایت اختصار، محصول بحث در قالب جدول زیر به تصویر کشیده شده است.

جدول تطبیقی نسبت توسعه و عدالت در سه مکتب

ردیف	مکاتب متغیرها	لیبرالیسم	سوسیالیسم	اسلام
۱	تعریف و تحدید عدالت	اختلاف برداشت از عدالت طبیعی تا عدالت قراردادی	اختلاف برداشت از عدالت ارادی تا عدالت جبری	تنوع مفهومی از عدالت کلامی، اخلاقی، فقهی، سیاسی و اجتماعی
۲	تقدم و تأخر عدالت و توسعه	تقدم توسعه بر عدالت	تقدم عدالت بر توسعه	تقدم شأنی (نه زمانی) عدالت بر توسعه
۳	سابقه زمانی مکاتب	حدود چهار قرن	کمتر از سه قرن	حدود چهارده قرن
۴	نظریه پردازان توسعه	مؤسسان اصلی نظریه های توسعه	منتقدان نظریه های توسعه و مؤسسان نظریه های توسعه سوسیالیستی	منتقدان توسعه غربی و پژوهشگران الگوی توسعه خودی
۵	نسبت سایر اهداف توسعه با عدالت و هدف غایی	عدالت با سایر اهداف توسعه سازگار و هماهنگ است و توسعه یافتگی غایت الغایات است.	عدالت با برخی از اهداف توسعه (مثل رشد) جمع شدنی نیست و رسیدن به برابری یا جامعه بی طبقه غایت اساسی است.	هر گونه هدف گذاری در توسعه با عدالت قابل جمع نیست و تکامل، در همه ابعاد، غایت اساسی است.
۶	نوع گفتمان و نظام سیاسی	مردم سالاری	(عملاً) دولت سالاری	مردم سالاری دینی
۷	شرایط تحقق عدالت	مداخله حداقلی دولت	مداخله حداکثری دولت	مداخله دولت به حسب نیاز (حداقلی یا حداکثری)

کتابنامه

قرآن کریم.

ابراهیم، رجب آ. (۱۳۷۱). «اسلام و توسعه»، ترجمه علی اعظم محمدبیگی، مجله فرهنگ توسعه، ش ۱، شهریور.

ابوت، پاملا و الاس کلر (۱۳۷۶). درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر.

بشیریه، حسین (۱۳۷۸). سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.

جبل‌العلمی، زین‌الدین (۱۴۱۰ ق). لمعه، جزء الاول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶). «اصول عدالت سیاسی»، مجله نقد و نظر، ش ۱۰-۱۱، بهار و تابستان.

خطیبی، عذرا (۱۳۸۲). مارکسیسم؛ از آغاز تا نشیب/انجام، ج اول، تهران، مؤسسه فرهنگی-انتشاراتی زهد.

خلیلی، محمد علی. فرهنگ عربی به فارسی، تهران، کتابفروشی و چاپخانه علی اکبر علمی.

خلیلیان، محمد جمال (۱۳۸۱). اسلام و توسعه، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۳). فلسفه در بحران، تهران، امیر کبیر.

دل‌امپانی، کرستیان (۱۳۸۲). فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس.

ساعی، احمد (۱۳۸۰). مسائل سیاسی-اقتصادی جهان سوم، تهران، سمت.

ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). دایرةالمعارف علوم/اجتماعی، تهران، مؤسسه کیهان.

سید رضی (۱۳۸۶). نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵). جدال قدیم و جدید، ج ۱، تهران، نگاه معاصر.

عسل، ابراهیم (۱۳۷۸). توسعه در اسلام (مقایسه، روش‌ها و چند نمونه تطبیقی)، ترجمه عباس عرب،

مشهد، به نشر.

علی بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران، شرکت نشر و پخش ویس.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۶). «دین و عدالت در نظر خواهی از دانشوران»، مجله نقد و نظر، ش ۱۰-۱۱، بهار و تابستان.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۲). «ایدئولوژی‌های التقاطی و فرهنگ ضد توسعه»، مجله فرهنگ توسعه، ش ۶.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، چاپ دوم،

تهران، کتابخانه طهوری.

گری، جان (۱۳۷۹). فلسفه سیاسی فون‌هایک، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

لویین، اندرو (۱۳۸۰). طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.

مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳). بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مدرسی، محمد رضا (۱۳۷۱). فلسفه اخلاق، تهران، سروش.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸). آموزش عقاید، ج ۲، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). انسان و سرنوشت، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۵). ختم نبوت، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). عدل الهی، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). فلسفه اخلاق، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی، تهران، صدرا.
- مکنزی، یان و دیگران (۱۳۷۵). مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران، مرکز.
- مندراس، هانری و ژرژ گوریچ (۱۳۶۱). مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، چاپ سپهر.
- منصور نژاد، محمد (۱۳۷۹). دین و توسعه، ج ۲، تهران، جوان پویا.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۳). سیاست و حکومت در اروپا، تهران، سمت.
- نمازی، حسین (۱۳۷۴). نظام‌های اقتصادی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- ویلاس و دیگران (۱۳۸۲). آینده سوسیالیسم، ترجمه ناصر زرافشان، تهران، آگاه.

Fukuyama, Francis (1992). The End History and The Last man, London, Hamilton.

Huntington, samuel (1994). The Goals of Development, Princeton University.