

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۳۱-۲۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

نوع مقاله: پژوهشی

حق توسعه انسان^۱

* عباس منوچهری

** محمد دشتی

چکیده

تردیدها و چالش‌های فراوری «نظریه رشد» برای توسعه و مسیر پرفراز و نشیب آن در دهه‌های گذشته، موجب شد تا نظریه «توسعه انسان» با تضامین و مقوماتی همچون «اخلاق توسعه» و «حق بر توسعه»، برای تحقق توسعه‌ای که متعلق آن «انسان» و مردمان هستند، مورد توجه قرار گیرد. اما از آنجا که مقومات مزبور در آرای آمارتیاسن در نهایت مستلزم فهم و تفسیری از کیستی «انسان» است و در نظریه «توسعه انسان»، این مهم از کفایت نظری لازم برخوردار نیست، در این مقاله سعی شده است تا با انسان‌شناسی زیستمانی^۲ و «حق زیستمانی انسان»^۳، در نظریه توسعه انسان مساهمت فکری شود.

واژه‌های کلیدی: اخلاق توسعه، حقوق بشر، توسعه حق - بنیاد، انسان‌شناسی زیستمانی و توسعه انسان.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسئول است.

* استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران

manoocha@modares.ac.ir

mohammad.dashti92@yahoo.com

2. Existential Anthropology

3. The human existential right



مقدمه

توسعه و پیشرفت چه در معنای فرآیندی و چه از حیث ابزاری، همواره مورد توجه جوامع بشری بوده تا به زندگی بهتر و شرایط مطلوب‌تری دست یابند. اما نظریه‌های توسعه رفاه‌محور و کمی که از اواخر نیمه اول قرن بیستم مطرح شد، در عمل، به دور شدن از ارزش‌های معطوف به جایگاه «انسان» منجر گردید و بحران‌های متعدد و انتقادهای فراوانی را به دنبال داشت. بنابراین برای بازیابی مفهوم توسعه و استقرار آن در مسیر پیشرفت انسان، در دلالتی وضعیتی و با همت کسانی همچون دنیس گولت در کاربست ارزشی در پروژه «اخلاق توسعه»^۱ و محبوب‌الحق و آمارتیاسن در ارائه توسعه حق - بنیاد با دلالت هنجاری و بر مبنای «حق اخلاقی» و آنگاه رسمیت یافتن «حق توسعه» در سازمان ملل متحد، تلاش شد تا «انسان» به مثابه هدف اصلی توسعه در جایگاه واقعی خود قرار گیرد. اما به‌رغم تلاش‌های به‌عمل‌آمده، باز هم به نظر می‌رسد که «نظریه توسعه انسان» به عنوان یک مفهوم هنجاری در اندیشه سیاسی جدید که در قلمرو حوزه عمومی به «گسترش انتخاب انسان» به عنوان یک امر جهان‌شمول می‌پردازد، از حیث فلسفی و انسان‌شناسی نیازمند ژرفانگری و اصالت‌یابی درخوری است، تا بتواند زمینه تحقق انسان والا و جامعه کرامتمند را فراهم نماید.

براساس آنچه بیان شد، در این مقاله سعی شده است تا با بررسی مفاهیم کلیدی رهیافت‌های مزبور و عمده نظریه‌ها و نقدهای وارد شده بر آنها از منظر مبانی انسان‌شناسی به مثابه دلالتی بنیادین، با تبیین «حق زیستمانی (اگزستانسیال) انسان» به عنوان بدیلی برای حق اخلاقی، در غنابخشی به نظریه «توسعه انسان» مساهمت‌اندیشگی شود. در این صورت مفهوم حق زیستمانی (اگزستانسیال) انسان، ظرفیت پوشش ضعف‌های نظری مبانی انسان‌شناسی رهیافت‌های یادشده را خواهد داشت.

اخلاق توسعه

پس از آنکه در اواخر نیمه اول قرن بیستم، فعالان و منتقدان اجتماعی مانند گاندی در هندوستان، راثول پربیش در آمریکای لاتین و فرانس فانون در آفریقا، نظریه‌های

توسعه استعماری را مورد نقد قرار دادند، تحولی پارادایمی در اواخر قرن بیستم در نظریه‌های توسعه اتفاق افتاد (Crocker, 2008a: 38). دنیس گولت که آغازگر این تحول و بنیان‌گذار این پارادایم بوده است، آنرا «اخلاق توسعه» نامید. به طور همزمان نیز محبوب‌الحق و سپس آمارتیا سن، نظریه «توسعه انسان» را بنیان گذاشتند. در پارادایم جدید گولت، رویکرد هنجاری و مینا شدن «انسان» به مثابه هدف و غایت «توسعه»، بارزترین مشخصه هستند. به گفته او، توسعه «یک پروژه هنجاری مبتنی بر اصول اخلاقی» است. «[آنچه تاکنون] «توسعه» خوانده می‌شد، از آن روی که منجر به زوال انسان و از دست رفتن معنا می‌گردید، خود «ضد توسعه» به شمار می‌آید. از این رو توسعه باید به مثابه یک پروژه هنجاری مبتنی بر اصول اخلاقی فهم شود» (Crocker, 2008a: 38).

در حقیقت دنیس گولت با انتقاد از پارادایم‌های «نوسازی و رشد» و «اصلاحات و نوسازی» و «نیازهای اساسی مادی» در نظریه‌های توسعه، به پارادایم «دستیابی به زندگی بهتر برای مردم» و دستیابی به «تعاون و همبستگی اجتماعی» به عنوان هدف توسعه تأکید می‌کند (ر.ک: Gismondi, 2001). و استدلال می‌کند که توسعه را باید از نو تعریف و ابهام‌زدایی کرد و به عرصه بحث اخلاق سوق داد (Goulet, 1971: xix). وی بر آن است که سیاست، تئوری و اقدامات توسعه باید مقید و محدود به ارزیابی اخلاقی باشند (Goulet, 1988: 162) تا بتوان توسعه خوب را از مدرنیزاسیون یا توسعه‌گرایی رایج متمایز کرد (Crocker, 2008b: 1-32)؛ همچنان که سن نیز استدلال می‌کند که توسعه نباید در نهایت معادل رشد اقتصادی و صنعتی شدن یا مدرنیزاسیون دانسته شود، بلکه باید به عنوان کوششی برای گسترش قابلیت‌ها و کارکردهای ارزشمند بشری تلقی شود (Sen, 1984:496).

بنابراین آمارتیا سن و مارتا نوسبام، توسعه را مفهومی وابسته به ارزش‌ها دانسته، می‌گویند: «بدون وجود غایت‌هایی که خود بیرون از روند توسعه هستند و روند توسعه را براساس آنها می‌توان ارزیابی کرد، نمی‌توان گفت که چه تغییراتی را توسعه محسوب می‌کنیم» (Nussbaum & Sen, 1989:299).

سن و نوسام با به کارگیری مفهوم «اخلاق توانمندی»^۱ و مفهوم «شکوفندگی انسان»^۲، توسعه را ذاتاً مفهومی ارزش‌بنیان می‌دانند که برای تعریف «تغییر اجتماعی مطلوب» و نیز «دستیابی به زندگی بهتر برای انسان‌ها»، معیارهایی را فراهم می‌آورد (کراکر، ۱۳۹۲: ۱-۲). در حقیقت سن با گذر از رهیافت‌های اخلاقی بدیل همچون رهیافت‌های کالایی، «رفاهی» (فایده‌گرایی) و «نیازهای اولیه» معتقد است که «اخلاق توانمندی» ما را قادر می‌سازد تا بگوییم که عمل خوب همواره صدقه دادن به دریافت‌کنندگان منفعل (نیازمند) نیست، بلکه افزایش انتخاب‌های افراد و ارتقای توانمندی‌های افراد، از جمله توانمندی انتخاب ایشان است (همان: ۵).

توسعه حق - بنیاد^۳

رویکرد هنجاری به مفهوم «توسعه» و ورود ارزش‌های اخلاقی به این حوزه، زمینه را برای تثبیت جایگاه توسعه انسانی نسل سوم «حقوق بشر» و به عنوان یک حق اساسی، عام و جهان‌شمول فراهم نمود. با گسترش جنبش‌های جهانی حقوقی در قرن بیستم و پایه‌ریزی ادبیات حقوق بشر، «حق» عبارت شد از امکان مطالبه چیزی ارزشمند از سایر مردم، نهادها، یک دولت یا جامعه بین‌المللی، که آنها نیز متعهدند آن چیز ارزشمند را در اختیار گذاشته یا در این مورد کمک کنند (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

به دنبال تصویب اعلامیه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر^۴ مصوب ۱۹۴۸، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۵ و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی^۶ مصوب ۱۹۶۶ و با تلاش افرادی همچون محبوب‌الحق، آمارتیاسن و آناند در شکل‌گیری مفهوم توسعه انسانی، فهم نوینی از توسعه با ابتدای بر رهیافت «حق توسعه» در اهداف مشترکی مانند آزادی، آسایش و کرامت انسانی شکل

1. Capability ethics
2. Human flourishing
3. Right - based Development
4. UDHR
5. ICCPR
6. ICESCR

گرفت که از نتایج برجسته آن، اعلامیه «حق بر توسعه»^۱ مصوب ۱۹۸۶ سازمان ملل متحد است.^(۱) به موجب بند ۱ ماده ۱ این اعلامیه: «حق بر توسعه، یک حق مسلم بشری است که به موجب آن هر فرد و همه مردم، استحقاق مشارکت، سهیم شدن و برخورداری از توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را دارند، به نحوی که در آن کلیه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی کاملاً تحقق می‌یابند». بندهای ۱ و ۳ ماده ۲ این اعلامیه نیز «انسان» را موضوع مرکزی و اصلی توسعه دانسته که باید شریک و سودبرنده فعال حق توسعه باشد و دولت‌ها را موظف به تنظیم سیاست‌های مناسب توسعه می‌نماید.

البته باید توجه داشت که به تعبیر آرجون سنگوپتا^۲، حقوق بشر و به تبع آن حق توسعه، در نگرش پوزیتیویسم حقوقی، حقوقی هستند که جامعه با بهره‌گیری از اقتدار خویش به خودش اعطا کرده است و آنها را یک قدرت بیرونی اعطا نکرده است و نیز از یک اصل برتر طبیعی یا الهی نشأت نگرفته است. آنها به این دلیل حقوق بشر هستند که یک مقام واضح قانون در جامعه، بر مبنای برداشت خود از کرامت انسانی که این حقوق بنا بر فرض جزء ذاتی آن است، چنین مقرر داشته است. لذا این حقوق وقتی که از طریق مجاری وضع قاعده مورد پذیرش قرار می‌گیرند، آنگاه برای جامعه الزام‌آور می‌شوند (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که حق بر توسعه فراتر از وصف انسانی توسعه به معنای خاص آن، به مثابه مفهومی از حقوق بشر و به تعبیر فریمن، تا اندازه‌ای حق جمعی (فریمن، ۱۳۸۷: ۲۰۸-۲۰۹) در نظر گرفته شده است. مفاهیمی که دارای بار ارزشی (هنجاری) هستند و از حقوق لاینفک هر انسانی بحث می‌کنند و موضوع آنها «انسان» است و در ارتباط با «توسعه» و به تعبیری به مثابه برداری از حقوق‌ها در معنای توسعه انسانی، با تمرکز بر آزادی‌ها و قابلیت‌های انسان‌ها استوار است (رضایی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۴). این فعالیت‌ها و رویکرد حقوقی باعث شده است تا حق توسعه به عنوان یک حق بشری به همراه فلسفه‌ورزی و روش‌یابی حق توسعه، صدور اعلامیه‌های جهانی در این زمینه و چگونگی احیا و پویا کردن این امر در فرآیند توسعه مورد توجه قرار گیرد

(Alston&Goodman, 2013: 1118). به نحوی که «حق توسعه» می‌تواند نه تنها برای افراد و اتباع هر کشور و یا در ارتباط با دولت‌ها و روابط متقابل در جامعه بین‌المللی، بلکه به عنوان یک «حق اساسی» و غیر قابل تفویض برای همه انسان‌ها^(۲) و «مسئولیت» تحقق آن به مثابه یک حق غیر قابل انتقال و جهانی، جزء لاینفک از حقوق اساسی بشر از سوی همه^(۳) تبیین شود و تحکیم یابد (Wallace, 1997: 25).

«حق اخلاقی» در «توسعه انسان»

رویکرد هنجاری سن به موضوع توسعه، عمدتاً ناظر بر وجه «حق اخلاقی» است که در مفاهیمی چون «آزادی» و «عدالت» متمرکز است. زیرا سن با پذیرش آنکه بسیاری از اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر ملل متحد، حاصل تدوین نهادها یا افرادی خاص با ملاحظات فردی یا بیاناتی اجتماعی قابل ارائه‌اند، اما تنها یک تأکید اخلاقی‌اند بدون هیچ ضمانت قانونی (سن، ۱۳۹۱: ۴۴۷).

بدین ترتیب این رویکرد هنجارمند سن به اخلاق، وجه گسترده‌ای به نظریه «قابلیت» او می‌دهد که ناظر بر یک چارچوب کلی هنجاری است. بنابراین نظریه قابلیت سن، یک نظریه هنجاری کامل مانند نظریه‌های اخلاقی مطلوبیت‌گرا، اخلاق فضیلت‌گرایی و یا اخلاق پراگماتیستی نیست، بلکه یک چارچوب کلی هنجاری ارائه می‌دهد که می‌تواند شامل گستره وسیعی از نظریه‌های هنجاری دقیق‌تر و تخصصی‌تر شود (Robeyns, 2003: 8). در نتیجه رهیافت توانمندی [قابلیت] یک چارچوب چندمنظوره و منعطف و پارادایمی برای تعریف آزادانه^۱ زندگی خوب ارائه می‌دهد و وجوه هنجاری آن عبارت است از اینکه «آزادی برای به دست آوردن زندگی خوب، یک مفهوم اخلاقی است» و دیگر آنکه «این نوع آزادی براساس قابلیت‌های ارزشمند انسان‌ها اندازه‌گیری می‌شود». از این‌رو کارکردهای معمول یک فرد «بودن و انجام دادن»^۲ توسط اوست، در حالیکه «قابلیت‌های فردی»^۳ او ترکیبات گوناگونی از کارکردهایی است که او می‌تواند به دست آورد (Robeyns, 2003: 11).

1. Loosely defined
2. Being and doing
3. Person's capability

بنابراین آمارتیاسن سعی نموده است که بر معنای رهیافت «قابلیت»^۱ و با استفاده از مفهوم «برابری»^۲ به عنوان نقطه عزیمت، به رسمیت شناختن ارزش و اهمیت هر فرد در برخورداری از فرصت‌های برابر را در چارچوب «حقوق اخلاقی» انسان تثبیت نماید. به اعتقاد وی، «ما نیازمند مفهومی گسترده‌تر از توسعه هستیم که بر ارتقای زندگی بشر و برابری آزادی‌ها متمرکز باشد» (Sen, 1998: 734). از این نظر و به تعبیر آمارتیاسن، «حقوق، مطالباتی هستند متضمن تکالیف متقابل» (سن، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

سن در دفاع از تلقی توسعه ارزش‌محور، دست به کار صورت‌بندی و دفاع استدلالی از دیدگاه اخلاقی مشخصی می‌کند. نگرشی اخلاقی که بر «آزادی مثبت» و «حقوق ناظر به هدف» تأکید دارد (کراکر، ۱۳۹۶: ۲۸۵). بدین ترتیب «رویکرد قابلیت‌حاکمی از این است که باید به طور کلی آزادی دستیابی را بررسی نمود و به طور مشخص قابلیت‌های عمل را» (سن، ۱۳۹۵: ۲۰۰).

در مجموع به نظر می‌رسد که وجه تضمینی و حقوقی رابطه «انسان» و توسعه انسانی در نظریه آمارتیاسن، از مفهوم قانونی حق فراتر رفته و با تأکید بر حق اخلاقی، بر آن است که مفهومی موسع از حق ارائه دهد که برای تحقق آن، گفت‌وگو و نقد از الزامات اساسی محسوب می‌گردد. بدین ترتیب که او حقوق را به مثابه اهدافی در نظر می‌گیرد که باید به نتیجه برسد، نه صرفاً قواعد و قوانینی محدودکننده که نباید از آنها تجاوز کرد. از این رو می‌توان از این مفهوم به عنوان حقوق مثبت (هم‌تراز آزادی مثبت) که وجه همت خود را تحقق این حقوق می‌داند و نه صرفاً رعایت آنها بحث نمود. بدین ترتیب سن با تفکیک میان «حق اخلاقی» و «حق قانونی»، با تأکید بر اخلاق کانتی حق‌بنیان، مفهومی موسع از «حق» را در قالب مسئولیت‌های مدنی و با اتکا به اصل «برابری» تبیین می‌نماید که براساس رابطه «حق» و «مسئولیت» شکل گرفته است.

چالش‌ها و نارسایی‌های «حق توسعه» مبتنی بر «حقوق بشر»

اما همچنان بحران توسعه به مثابه راهکار و راهبرد کشورهای پیشرفته برای توسعه‌نیافتگی تداوم یافت. هرچند در ابتدا، انطباق کامل حقوق و تکالیف مطرح بود که

1. Capability
2. Equality

سن آن را در قالب مفهوم «تعهد کامل»^۱ مطرح شده از سوی کانت تعریف می‌کرد، سپس در برداشت موسع‌تری که به تعبیر کانتی، آن را «تعهدات ناقص^۲» می‌خواند، به جای آنکه حقوق به طور در بست به تکالیف دقیق عوامل مشخصی ربط داده شود، مخاطب این مطالبات به طور عام، هر کسی است که بتواند کمک کند و هر کاری که منطقاً از دستش ساخته است، انجام دهد (سن، ۱۳۹۱: ۴۶۴-۴۶۶). بدین ترتیب حقوق به «قواعد، رفتار و یا عملکرد آن عوامل و وابسته‌ها مبدل می‌شود. مثلاً سایر افراد، دولت یا جامعه بین‌المللی که می‌توانند در ایفای این حقوق، نقش اساسی داشته باشند» (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

بنابراین هر چند اعلامیه حق توسعه، این حق را به عنوان جزئی از حقوق بشر و حقوق اساسی که ضامن آزادی و پیشرفت، عدالت و خلاقیت انسان‌هاست، به رسمیت شناخته و بر دو محور جهان‌شمول بودن حقوق بشر و به هم پیوستگی ابعاد مختلف حقوق بشر^(۴) تأکید نموده و حق توسعه را در مرکز این حرکت قرار داده است، به نظر می‌رسد که بیشتر بر وجه تجویزی آن، به مثابه یک رویکرد عام و ناظر به دولت‌ها برای اتخاذ تدابیر لازم، استوار است. گویی دولت‌ها خود، حقوق و آزادی‌های بنیادین را رعایت می‌کنند، در حالی که از نظر و در واقع چنین نیست. بنابراین جدای از مفهوم‌سازی درباره «حق» و سرشت توسعه، به نظر می‌رسد که باید حق بشر را نسبت به اصلاح ساختارها و فرآیندهای هر کشور و حق انتقاد و اعتراض را در متن اصلی قرار داد و اینکه چگونه گروه‌های محروم و آسیب‌پذیر در جوامع کنونی باید اقدام به چه کارهایی بکنند تا نقض حقوق اساسی آنها پایان یابد. ضمن آنکه تأکید بر شیوه‌های مشارکتی برای محو بی‌عدالتی‌های اجتماعی (مطابق بند ۱ ماده ۸ اعلامیه) نیز بدون تأکید بر زمینه و فرآیند اجرا نمی‌تواند محقق شود. به همین خاطر، برخی مانند هانا آرنت بر آن‌اند که اساساً مفهوم حقوق بشر، انسجام لازم را برای اینکه مبنایی برای نظریه سیاسی دموکراتیک باشد، ندارد (دگویر و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۵)؛ زیرا به تعبیر آرنت، اقلیت‌های قومی و اشخاص بی‌تابعیت پس از اینکه رسماً یا عملاً از حق شهروندی محروم شدند، دیگر عضو یک جامعه سیاسی به شمار نمی‌آیند. در حالی که در ریشه‌های تمامیت‌خواهی،

1. Perfect Obligations
2. Imperfect obligations

عنصر حیاتی در مفهوم درست حقوق بشر در آن است که این حقوق و حیثیت انسانی ناشی از این حقوق، باید واقعی و همواره معتبر باشد، حتی اگر تنها یک انسان بر کره زمین باقی باشد؛ زیرا حقوق بشر مستقل از اجتماع انسانی است و از این‌رو هرگاه یک انسان از اجتماع رانده شود، هنوز حقوق خود را دارد (Arendt, 1968: 295). بدین ترتیب آرنت بر آن است که حقوق بشر باید به انسان تعلق داشته باشد، نه به شهروند (دگوبر و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۰). در نتیجه به تعبیر سید بن حبیب، «امروزه حق برخورداری از حقوق به معنای شناسایی جهان‌شمول وضعیت انسانی برای هر فرد بشری، مستقل از ملیت و تابعیت است» (Benhabib, 2004: 67-68).

از طرف دیگر، رویکرد سن تاحد زیادی معطوف به مبنایی بودن درآمد و کالا برای رفاه (سن، ۱۳۸۹: ۱۸۵) در پرتو حق آزادی به مثابه ابزار اساسی توسعه و همراه چشم‌داشت به کیفیت زندگی انسانی است. این نیز حاصل ضعف دلالت بنیادین او در بحث انسان‌شناسی است. به تعبیر گاسپر، تعریفی که سن از «انسان» به دست می‌دهد، اساساً بر برداشتی بسیار انتزاعی و فردگرایانه از انسان استوار است؛ برداشتی که فاقد بعد «وجودی» و اجتماعی ملموس است و لذا بدون توجه به دوستی، دشمنی، غرور و خشم، عشق و ترس، بنیان‌های ضعیف و نارسایی برای نظریه رفاه و توسعه انسانی به دست می‌دهد و در نتیجه سن نمی‌تواند به غیر از ادامه حیات فیزیکی و آزادی، فهرست مشخصی از ویژگی‌هایی تهیه کند که به آنها نیازهای اصلی وجود دارد (گاسپر، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۱۹۶). حتی این سخن سن را که «رویکرد توسعه انسانی، در نهایت به همه توانمندی‌هایی توجه می‌کند که مردم برای ارزش قائل شدن به آنها استدلال دارند»، تعبیری انعطاف‌پذیر، مبهم و بالقوه پوپولیستی معرفی کرده که بازنمای «انتخاب به خاطر انتخاب» خواهد بود (همان: ۲۰۲-۲۰۳).

در همین ارتباط، ساموئل موین نیز از زاویه‌ای دیگر و در ارتباط بیان «حق و تکلیف» بیان می‌دارد که در عصر حق‌ها، فقدان گفتمان عمومی تکالیف، فقدان تاریخی است و پیامدهای این فقدان، مهم است. اگر مدافعان حقوق بشر از پیوند زدن گفتمان حق‌ها با گفتمان تکالیف باز بمانند، نهال حقوق بشر می‌خشکد؛ زیرا هر حقی باید متضمن تکلیفی

متقابل یا «هم‌بسته» باشد (ر.ک: Moyn, 2016). او را اونیل فیلسوف نیز می‌گوید: «هرچند در منابع اصلی حقوق بشر اذعان می‌شود که هر حقی باید واجد تعهد یا تعهداتی هم‌بسته باشد، هیچ اعلامیه جهانی‌ای درباره تکلیف بشر وجود ندارد و هیچ جنبش بین‌المللی درباره تعهدات انسانی شکل نگرفته است» (O'Neill, 2005: 427-439).

انثا کومارگیری^۱ توسعه‌گرای هندی نیز با توجه به مفهوم سعادت و خوشبختی برای انسان در یک زندگی معنادار، کفایت نظریه «قابلیت» سن را برای انتخاب آزاد و تقلیل نیاز افراد به رفاه و تعیین معیارهایی با عنوان تجانس و تنوع را نقد نموده و به ضرورت «انتقاد از خود» به مثابه بازتاب وجود شناختی انسان اشاره کرده و می‌گوید: «وقتی فرد از خود مراقبت کرده و به دیگران توجه می‌کند، با خود دوست می‌شود. زمانی که فرد مرتکب اموری می‌شود که به خود وی آسیب می‌رساند، یا قابلیت و کارکرد وی و دیگران را نابود می‌کند، با خود دشمن می‌شود» (Giri, 2000: 1001). بنابراین می‌گوید: «مفهوم سن از رفاه، فاقد یک مفهوم خلاق، منتقدانه و قابل تغییر از خود است و مفهوم قابلیت وی متضمن تلاش و جست‌وجو برای «بودن»، «شدن» و رشد دادن (کمال) و ادراک خود از جانب کنشگرها نیست» (Giri, 2000: 1001).

بازبایی مفهوم «توسعه» در «حق زیستمانی انسان»^۲

چالش‌های فراروی «حق بر توسعه» مبتنی بر حقوق بشر و نیز فراروی آرای آمارتیا سن را می‌توان از منظر اندیشگی به نحوه نسبت میان «انسان» و «حق» در چارچوب تطورات مفهومی آن بازگرداند. اگر «توسعه انسان» بر مبنای حق انسان استوار است، کدام معنا از حق را باید مورد نظر قرار داد و اساساً حق توسعه، حق بر چه چیزی است؟ آیا مقصود، امکانات مادی و شرایط زیستی و کمک‌های دارندگان به محرومان و ایفای تعهدات حداقلی است یا حقوق بنیادین انسان؟ چه کسی یا کسانی از این حق برخوردارند و چه کسانی متعهد به اجرای آن هستند و ضمانت آن، چگونه برقرار

1. Ananta Kumar Giri
2. Existential Right

می‌شود؟ آیا این یک حق و مسئولیت اخلاقی است که به حقوق طبیعی انسان‌ها بازمی‌گردد و یا حاصل عقل عملی و وظیفه‌گرایی است که منجر به نظم اخلاقی می‌شود؟ و یا حتی قانونی و پوزیتویستی است که به وسیله قانون‌گذاران و نهادهای قانون‌گذاری وضع و ابلاغ شده است و به تعبیر هارولد برمن، این حقوق، امری سیاسی‌اند که منتج به نظم سیاسی می‌گردند (Berman, 2005: 1-4).

در حقیقت صورت‌بندی از کردارهای عقل و خردگرایی و حتی دموکراسی در دوران مدرن، چالشی انسان‌شناختی را به میان می‌کشد که حکایت از متعلق آن صورت‌بندی از نظر تاریخی به منطقه مشخصی است (Rabinow, 1988: 355-364) و روشن نیست که انسان برابر^۱ و همتای نزدیک آن انسان اقتصادی، چقدر توانایی بازنمایی همه فرهنگ‌ها و جنسیت‌ها و نژادها را دارد (اسکوبار، ۱۳۹۶: ۳۶۳). از این‌رو بررسی انتقادی توسعه، خود را درون این انسان‌شناسی عقل و مدرنیته جا داده و نشان خواهد داد که در آن از عاملیت تاریخی انسان در مناطق دیگر و اساساً خودآگاهی تاریخی انسان، نشانی به دست نمی‌دهد و همین امر نیز جست‌وجو برای یافتن جایگزین‌های بدیل را عمیق‌تر می‌سازد.

اشراق، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی اگزیستانسیال

به تعبیر چارلز تیلور، مبنای «حق انسان»، طبیعت و قراردادهای اعتباری و حقوقی و یاحتی اخلاق مبتنی بر نیازهای اساسی نیست؛ بلکه هر موجودی که استعدادی برای شکوفا شدن دارد، «حق» پیدا می‌کند (Taylor, 2012: 147-210). تیلور بر آن است که هر موجود، استعداد منحصر به فرد خود را دارد که باید کشف کند و هر فرد، هویت خاص خود را دارد که باید تعریف کند. بنابراین وی معتقد است که در اخلاق مبتنی بر حق، روابط با دیگران تنظیم می‌شود؛ اما رابطه با «خود» یعنی آنچه به زندگی هر فرد معنی می‌دهد، مغفول واقع شده است. در حالی که باید در اخلاق، توجه ما معطوف به زندگی خیر باشد، یعنی ارزش‌های قوی و مستحکمی که حیات و زندگی را برای ما ارزشمند و معنادار و قابل قبول می‌کند (Smith, 2002: chapter 4).

به همین خاطر در نظریه اصالت تیلور، هر کس برای آنکه بداند گزینش او ارزشمند است، باید به ایده‌آل‌ها و معیارهای مستقل و معنوی اعتراف کند تا از خودشیفتگی و

بی‌معنایی مدرنیته برکنار ماند (Taylor, 1992: 15) و همین امر نیز باعث می‌شود تا به سوی نوعی زندگی مسئولیت‌پذیرتر سوق داده شویم تا شکوفایی واقعی را تنها در اموری همچون خدای آرمان سیاسی، مراقبت از زمین و ... که اهمیت آنها مستقل از من و امیال من است، بتوانیم بیابیم (Taylor, 1992: Chapter 8). در نتیجه تیلور، فهم «خیر اساسی^۱» را مبنای یک منبع اخلاقی فراگیر می‌داند (تیلور، ۱۳۸۴: ۳۵۳).

جرومی سگال نیز در رویکردی فلسفی‌تر و عمیق‌تر به حقیقت وجودی انسان و استکمال درونی او به چستی توسعه پرداخته و بیان می‌دارد که «موجود زنده وقتی تغییر می‌کند، ضرورتاً رشد نکرده است؛ چه رسد به اینکه صرفاً بزرگ‌تر شود. در عوض وقتی تغییرات آن کم و بیش از درون آن نشأت می‌گیرد و اهداف درونی، قابلیت‌های ذاتی یا «کمال وجودی^۲» خود را تحقق می‌دهد، «شکوفآ^۳» می‌شود (Segal, 1986: 2).

چنین تعبیری درباره رابطه «حق» با انسان در آرای زیستمانی‌مارتین هایدگر پیشینه دارد. هایدگر با رویکردی انتقادی مدعی است که تاکنون در تاریخ اندیشه غربی در باب انسان به حد کفایت غور نشده است. به نظر او، نگرش متافیزیکی، قابلیت دریافتن وضعیت مناسب انسان را ندارد. بنابراین انسان‌گرایی مدرن - که هایدگر آن را ادامه متافیزیک می‌داند - نیز در همین دام گرفتار آمده است: «متافیزیک بیش از آنکه به وجه انسانی انسان بنگرد، وجه حیوانی او را مورد توجه قرار می‌دهد... [از دیگر سو] حتی انسانی‌ترین تعریف از طبیعت انسان نیز که ارزش‌های ویژه انسان را لحاظ کرده است، کماکان ناتوان از دادن آن جایگاه رفیع درخور انسان به او است» (Heidegger, 1946: 322, 329-330).

هایدگر با بهره‌گیری از چهار مفهوم Dasein (آنجابودگی)، Ek-sistenz (برون زیستن) و Gelassenheit (وانهادن)، اتخاذ نگرشی جدید در باب شیوه اندیشیدن به انسان را پیشنهاد می‌کند. مراد از مفهوم دازاین، تأکید بر این نکته است که انسان از جهانی که در آن می‌زیبد، قابل انفکاک نیست. پیش از آنکه هر صفتی به آدمی قابل اطلاق باشد، خصلت بنیادین یا ویژگی پیشینی او، «در - عالم - بودن^۴» است. دازاین به معنای تقدم

1. Constitutive good
2. Fullness of being
3. Develops itself
4. In- der- Welt- sein

هستی‌شناسانه رابطه انسان با جهانی است که وجودش را مقید می‌کند. دازاین چنان می‌زیید که می‌تواند از خلال زیستنش، معنای بودن را بفهمد: «دازاین همواره فهمیده است و همواره نیز بنا بر امکاناتش، خودش را خواهد فهمید... اما همچون وجودی ممکن ... هنوز ظرفیت بودنش را متحقق نکرده است» (Heidegger, 1977: 37-56).

انسان، تنها موجودی است که ویژگی «ممکن بودن»^۱ را دارد. در واقع می‌توان گفت که امکان درون انسان متجلی شده است. از همین‌رو هویت انسانی، نه متعین از «مالکیت»، که متعین از «امکان» است. در همسازی با همین ویژگی است که طریق درست زندگی انسان را می‌توان چنین اندیشید: برای انسان بودن می‌بایست رابطه‌ای حقیقی با وجود داشت. مفهوم «برون زیستن» که هایدگر مطرح کرده است، ناظر بر چنین تعریفی از انسان است. او واژه ekistenz را از واژه یونانی ekstasis به معنای در بیرون ایستادن، مشتق کرده است. Ek-sistenz به معنای در بیرون ایستادن انسان از خود و از آنجا نظاره کردن خود، با نور وجود است. وجود، جوهره تمامی موجودات است و بدون آن «بودن» ممکن نخواهد بود: «هستی صرفاً محملی برای امکان‌پذیر شدن خرد نیست؛ بلکه موضعی است که در آن جوهر انسان، از منشأ تعیینش حفاظت می‌کند. به عبارت دیگر انسان، موضع اشراق (نورگاہ) وجود است» (Smith, 1996: 245-247).

انسان همچنین «نور طبیعی»^۲ است. اشیا از قبیل او به نور می‌آیند (قابل دیدن می‌شوند) و این دو دلیل دارد: نخست اینکه انسان، دغدغه وجودش را دارد و دو دیگر اینکه او از طریق فهمیدن «امکان‌ها» خودش را فرامی‌تاباند. هرچند فردگرایی، فردمحوری و تملیکیت، امکان‌های متنوع فراروی هستی دازاین هستند، هیچ‌کدام از آنها هستی اصیل دازاین نیستند؛ چه اینکه هیچ‌کدامشان از خود انسان برنیامده‌اند. با عزمیت^۳ است که انسان، وجودش را در همسازی با معنای وجود می‌فهمد. عزمیت نه مشتمل بر تعیین‌پذیری خارجی و نه مشتمل بر اراده به قدرت است، بلکه عزمیت، میزبانی هستی^۴ است. در

1. Seinkonnen
2. ratio
3. Lichtung
4. numen naturale
5. Entschlossenheit
6. Gelassenheit

میزبانی وجود، رابطه انسان با جهانش مبتنی بر ادراک است و نه سلطه. میزبانی وجود، به معنای دوسویه بودن رابطه انسان با جهان است و نه تلاش بر سروری بر جهان و نیل به قدرت. Gelassenheit، پذیرفتن چیزهاست، همان طوری که هستند و نه آن طوری که ما می‌خواهیم باشند. تنها در چنین وضعیتی است که وجود، متجلی خواهد شد.

«خود» تنها مادامی اصیل است که با «دیگران» باشد و نه اینکه دیگران به خدمت او درآیند. میزبانی وجود، پیوندی دیالوژیک است؛ موضعی است که در آن انسان از فرصت پیش آمده بهره می‌گیرد و برای مخاطبش میزبان می‌شود. در خلال گفت‌وگو، شنیدن، نقش میانجی را ایفا می‌کند. استماع بر خلاف دیدن، تنها آن هنگام میسر خواهد شد که فرد به منشأ صدا نزدیک‌تر شود. این معنا در زبان آلمانی به صراحت مؤکد شده است، به طوریکه در زبان آلمانی، Horen به معنای «گوش کردن» است و gohoren نیز به معنای «متعلق بودن» است.

آرای هایدگر درباره انسان، قرابت فکری بارزی با مکتب اشراق شهاب‌الدین سهروردی دارد. سهروردی، فیلسوف اشراقی قرن شش هجری، تعبیری بدیع از انسان ارائه داده است که نه تنها اصالت آن تا به امروز نفی یا نقض نشده است، بلکه در پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر تداوم یافته است. در رساله «عقل سرخ» سهروردی، شخصی سرخ‌روی با توسل به دیدگاهی شهودی، تعبیری از خلقت نخستین انسان به دست می‌دهد و روی سرخ او را پیامد درآمیخته شدنش با ظلمت این جهان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۰). به گفته او، گوهر شب‌افروز - که نخستین مخلوق خداوند است - خردی است که عامل اشراق است. اما با وجود این می‌باید مراقب بود تا این خرد را در مسیر ناصواب به کار نگرفت.

عقل سرخ، تنها ناظر بر عطیه‌ای خداوندی نیست، بلکه بسط صفت الهی است. انسان در تخالف با طبیعت زمینی‌اش می‌تواند در این صفت الهی، انباز شود. سهروردی معتقد است که انسانیت هر کسی برآمده از ارتباط وجودی‌ای است که او با خدا دارد. در اینجا پیوند هستی‌شناسانه پایای انسان با خداوند قطع شده و در مقابل، این ایده مطرح شده است که درجه وجودی هر پدیده‌ای در نسبت نوری است که او از خداوند (که نورالانوار است) دریافت می‌دارد و ادراک‌کننده خویشتن خویش است (همان: ۱۶۷). بنابراین تقرب

انسان به خداوند - که همانا تحقق وجودی انسان است - همبسته جهد و تلاش خود اوست. به عبارت دیگر انسان در وضع «تبعید غربی» یا «پستی اشراقی» به سر می‌برد، اما او این توانایی را دارد که بر این وضع، غالب آید و بنا بر تمثیل سهروردی به سرمنزله وجود (قله قاف) «پرواز» کند.

با این وصف، انسان در سکنی گزیدن در جوار وجود به «سرمنزله» رجعت می‌کند. تحقق این سکنی گزیدن در گرو سفری روحی است. در داستان‌های افسانه‌ای سهروردی، الزام وجودی به اعتلای روحی، از زبان پرندگان بیان شده است. هدهد در داستان «لغت موران» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸) بیانگر کسی است که به اشراق رسیده است. «پرواز»، اعتبار وجودی انسان در این جهان است و به همین خاطر هم هست که در تمثیل‌ها، پرنده بر جای انسان می‌نشیند. هدهد، اشارتی رمزی است به عقل مستفاد یا ولی‌الله که در پی فهمیدن اینکه پرندگان درصدد داشتن پادشاهی هستند، سریعاً آنها را از وجود سیمرغ می‌آگاهاند: «ما را در ستیغ کوهی به نام قاف، پادشاهی است که کژی را در او راهی نیست. نامش سیمرغ است، پادشاه مرغان. او شب است و ما بسی از او دوریم» (همان، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۳).

در پی سیمرغ برآمدن، جست‌وجویی وجودی است. انسان بودن، مستلزم کیفیتی ذاتی است به منظور استعلا و فراروی. سهروردی در اشاره به آنکه از غل و رنجیر تن رهیده است، از استعاره پرنده بهره می‌گیرد. او بر این باور است که روح دارای استعداد مکانی به منظور درنوردیدن مغاک‌ها و نیل به کمال است و می‌تواند به مرحله عقل مستفاد و روح الهی برسد. سهروردی با نظر داشت به ظرفیت‌های روح و استلزامات آن، روح را به سکه‌ای تشبیه می‌کند که بر یک روی آن، جهان الهی منقش است و بر روی دیگر، جهان حسیات. هر که بیشتر در پی استکمال روحش برآید، بیشتر آینه حقایق الهی خواهد بود.

به تعبیر سهروردی، انسان نه تنها موجودی خاکی نیست، بلکه پیوستاری وجودی است که از گذشته‌ای ازلی برآمده و تا آینده ابدی نیز امتداد یافته است. خرد در سیاحت انسان از جهان دیگر به این جهان زمینی، راهبر اوست. به باور سهروردی، انسان به دنبال قدم گذاشتنش بر جهان خاکی، بال‌هایش را از کف داد و مجبور شد تا آن

زمان که «بال‌های» جدید بر او نرویده، در تبعید باقی بماند. جوهره روح انسان، نور غیر مادی است؛ نوری که از نور الهی متساع شده و قادر به شناخت تام خودش است؛ نوری است منزّه و جنسش بر همان جنس روح فرشتگان است و تنها تمایزش با سایر انوار الهی، مسافت و بعدی است که نسبت به نورالانوار، نور مطلق یا خدا دارد.

بنابراین مادامی که به شناخت «خویشتن» نائل نیاییم، توانا به شناخت دیگر پدیده‌ها نیز نخواهیم بود. در سطح عملی، «من انسانی» منشأ آرمان‌های جاودانه‌ای است که ممکن است در حجاب امیال برخاسته از بعدگذرای انسان (برزخ) گرفتار آمده است. سهروردی در سطح نظری نیز بر این باور است که «من»، انبان دانش شهودی است. به نظر او، تمامی مخلوقات بالذاته در پی کمال‌اند و این نیز برخاسته از «میل جانداران به نور» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۸).

به باور سهروردی، حیات انسان، سیاحتی است که با از کف دادن جوهره انسانی و درافتادن به سرگشتگی و بی‌خانمانی آغاز شده است: «ما از ماوراءالنهر (که تعبیری سمبلیک از اصل ماورایی آدمی است) برخاسته‌ایم، از نور مطلق، از یم بیکران نور مطلق، از ناکجاآباد» (همان).

بنابراین می‌توان گفت که در گفتار فلسفی هایدگر و سهروردی، وجه ممیزه هستی انسان (در مقام مقایسه با سایر موجودات) این است که دغدغه اصلی انسان، «چگونه بودن» است و «حق» همانا میانجی دیالکتیکی «انسان» و خود تحقق‌بخشی وجودی‌اش^۱ یعنی «انسان بودن» اوست. در نتیجه «حق» در این معنی، به درآمدن انسان از ناتوانی و تحقق خویشتن را میانجی‌گری می‌کند و این همان تفسیر حداکثری از حقوق بشر است که معنای متداول آن در کمینه است. از این‌رو نفی این میزبانی هستی و امکان‌پذیری وجودی انسان، انکار حق انسان بودن است. با این وصف که این «حق»، نه قدرت، نه مالکیت و نه تقید است، بلکه اهتمام به منظور برقراری ارتباط و برقراری ارتباط دال بر پذیرش چیزها و دیگران در باهم‌بودگی‌شان به عنوان معانی هستی است؛ نه پذیرش چیزها آنگونه که آدمی بر بودنشان اراده می‌ورزد. در نتیجه برای آنکه در ارتباط مخاطبی

با کسی یا چیزی باشیم، باید کرامت او را پاس بداریم، یعنی «وجود داشتن» او را گرامی بداریم؛ زیرا «خود»، تنها مادامی اصیل است که با «دیگران» باشد، نه آنکه دیگران در خدمت و تحت سلطه او باشند. به همین خاطر، نگرهبانی وجود و میزبانی هستی، مستلزم رهایی از بهره‌کشی اقتصادی و صورت‌بندی فناورانه و هرگونه تقید فردی و فرقه‌ای و یا منفعت‌طلبی گروهی است. سلطه اقتصادی، هژمونی سیاسی، فناوری مخرب و نظایر اینها، «بودن» را درهم می‌شکند و انسان را به شیئی مقهور و قابل بهره‌برداری تبدیل می‌کند. از این رو محافظت از «بودن» در مقابل تخریب‌هایی از این دست، حق وجودی انسان است، تا انسان به جایی برسد که خود انسانی‌اش موضوع «حق» گردد. این حق، همانا حق کرامت و علو مقام انسان است که مقام والایی و حق تعیین‌امکانی سرنوشت خویشتن و غلبه بر مقهوریت انسان است. پس یافتن خویشتن و وقوف بر امکان‌های وجودی و تلاش برای متحقق کردن آنها، به مثابه توسعه وجودی، حق انسان‌هاست.

این عزم و سعی انسان در آشکارگی وجودی‌اش که مبتنی بر اختیارگری و حیطة آزادی اوست، به تعبیر هایدگر در گلاسنهایت^۱، مشارکت در آشکاری وجود است، آنگونه که هست؛ و حقیقت آشکارگی نیز همانا «تجلی بودن» در هر زمانی است، در حالی که هیچ‌گاه این تجلی ظهور، تمامی «بودن» نیست. بنابراین «بودن» بر سرشت بشر، یعنی بر اندیشیدن که رابطه آدمی با «بودن» است، حاکم است (ر.ک: Heidegger, 1966).

به تعبیر فروم، «بودن» در این معنا، دلالت بر توانایی فعال بودن دارد و در مفهوم باطنی‌اش، عبارت از به کار گرفتن بهره‌ور نیروهای انسان است (فروم، ۱۳۹۳: ۱۲۱ و ۱۲۳). مشابه این مفهوم را نیز نیچه در «چنین گفت زرتشت» با مفهوم «والایی» تعبیر می‌کند که در نتیجه آن، تلاش انسان برای آنچه که می‌تواند باشد، «علو مقام» و «انسان والاتر» خواهد بود (نیچه، ۱۳۹۸: ۳۰۵-۳۱۷). همچنان که در عرفان اسلامی- ایرانی در توصیف انسان گفته شده است: «لاجرم هر یک از اصناف مکونات و از افراد موجودات، قبله‌ای است مقید و توجهی است مخصوص و مقامی است معلوم، اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است به توجه کلی حق به سوی او و ایجادش، پس به صورتی از صور

مخصوص نبود و مقید به مقامی نباشد که حصر کند او را چنان که ملائکه را حصر کرد و اشارت تنزیل بر آن وارد شد که: «و ما منا الا وله مقام معلوم» (شغیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۴). در مجموع همین «آزادی» و امکان وجودی است که فراهم آورنده امکان توسعه حقیقی اوست. توسعه‌ای که در آن، نحوه «بودن»، مسئله اصلی است.

«حق زیستمانی»، بدیل «حق اخلاقی»

در تعبیر اشراقی و اگزیستانسیل سهروردی و هایدگر، رابطه حق با انسان واژگونه می‌شود و حق منطبق می‌شود با امر تجلی بودن. نگرش اشراقی درباره انسان متضمن تعبیری حداکثری از حقوق بشر است که با تعبیر حداقلی که حاصل نگرش فردمحور مدرن است، متفاوت است. برای تعبیر حداکثری از حقوق بشر می‌توان از استعاره سبز که تمثیلی است برای رشد و تعالی استفاده کرد^(۵).

حق سبز، حق امکانی بودن و حق اصیل بودن است. به عبارت دیگر حق سبز، حق امکان اصیل بودن است. یعنی زیستن در پرتو معنای بودن است. معنایی که اجازه ظهور دادن به خود شایسته انسانی و دیگر چیزهاست، آنگونه که هستند. «اجازه یافتن» همان حق است، حق بودن امکان بروز است آنگاه که وضعیتمندی جای خود را به «همت/عزم» بدهد. «همت/عزم» همانا «ایستادن» به جای «قرار داشتن» است. حق همان فوسیس/ physis یونانی یا «تجلی» است. فوسیس همان سبز (رشد و تعالی) است. در حالیکه طبیعت (ناتور در لاتین)، معنی طبیعت مادی و تولد را می‌دهد و حقوق طبیعی مدرن در نهایت از آن برآمده است، فوسیس و اشراق به معنای ظهور است. یعنی انسان هنوز آنچه می‌تواند باشد، نیست. حق در معنای پیش‌مدرن، «چگونه بودن» را تعیین کرده بود و در معنای مدرن، «داشتن» را تعیین کرد. در تعبیر مدرن حق، با تعریفی که از انسانیه صورت صریح یا ضمنی آمده است، به آنچه متعلق انسان است پرداخته شده است. یعنی حق منوط به انسان شده است. به این معنا، انسان بودن به گونه‌ای که انسان می‌تواند باشد، منوط می‌شود به حقوق؛ زیرا انسان موجودی است مقید به تقدم «بودن» بر «خویشتن». این رابطه پیشینی حق، تفسیر معنای بودن را برای انسان ایجاد می‌کند.

بنابراین توسعه به مثابه راهبری آزادانه «شدن» انسان و پیمودن راه گشودگی وجودی خواهد بود. از این رو اگر این بازیابی مفهوم توسعه، به مثابه هسته مرکزی «توسعه» در همه ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اش قرار گیرد، امکان «توسعه انسان» را فراهم می‌سازد تا به تعبیر شریعتی، انسان در یک سیر دیالکتیکی با آگاهی و عمل، خویشتن تاریخی - زیستمانی (اگزستانسیال) خود را بازیابد (شریعتی، ۱۳۶۹، ج ۲۷: ۹۸ و ۱۰۳). در این بازیابی مفهومی، سرنوشت اقوام و ملت‌ها و اساساً مردمان، «ضرورت‌های تاریخی» نیستند، بلکه می‌توانستند و می‌توانند جز آنچه امروز هستند، باشند. امکانی دیدن تاریخ و تحول و تغییر انسان‌ها و جوامع، مهم‌ترین زمینه برای بازیابی فهم «توسعه انسان» در تلقی وجودی اوست؛ تا «انسان» با عزم خود، خویشتن را بسازد و آن شود که می‌تواند باشد و این همان تحقق وجودی انسان خواهد بود. از این رو این ویژگی خاص انسان است که به تعبیر نجم‌الدین رازی می‌تواند: «اعلی علیین کائنات و یا اسفل السافلین موجودات باشد». او در مرز بی‌نهایتی قرار دارد که از دو سو می‌تواند «از خود چیزی بسازد»؛ چنان که می‌گوید:

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(رازی، ۱۳۵۲: ۳)

نتیجه‌گیری

چالش‌های فراروی نظریه توسعه از اواسط قرن بیستم به بعد، رویکردی هنجاری را به مفهوم «توسعه» در پی داشت که به پروژه «اخلاق توسعه» دنیس گولت و «حق اخلاقی» آمارتیاسن در توسعه انسان و سپس توسعه حق‌بنیاد بر مبنای اعلامیه حقوق بشر انجامید. اما ضعف دلالت بنیادین تلاش‌های مزبور از حیث انسان‌شناسی، نسبت‌یابی میان «انسان» و «حق» را نه از بُعد اخلاقی و یا حقوق قراردادی، بلکه به‌ویژه از حیث «حق زیستمانی انسان» ضروری ساخت.

قرابت اشراقی سهروردی با پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر در امر «تجلی اگزیستانسیال (وجودی) انسان»، حق را چونان «اجازه ظهور» به مثابه میانجی دیالکتیکی انسان و خودتحقق بخشی زیستمانی اش، یعنی «انسان بودن» تبیین می کند. این «حق»، نه مالکیت و نه تقید است، بلکه عزمی برای اصیل زیستن است.

بدین ترتیب حق زیستمانی چونان «حق رشد» و حق تحقق خویشتن خویش، نه تنها بدیل شایسته حق اخلاقی است، بلکه متضمن تعبیری حداکثری از حقوق بشر است. در این رویکرد، «توسعه» به مثابه راهبری آزادانه «شدن» انسان و عزم او برای پیمودن راه گشودگی وجودی اش، هسته مرکزی همه ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی توسعه خواهد بود، که از نتایج بارز آن، عدم سلطه پذیری و سلطه ورزی و هم زیستی و هم بستگی کرامتمند انسان با دیگری و طبیعت است.

پی نوشت

1. Declaration on the Right to Development, Adopted by General Assembly Resolution 41/128 of Dec.1986.

۲. مندرج در ماده ۳ و بند ۲ ماده ۲ اعلامیه جهانی حق بر توسعه.

۳. مندرج در ماده ۳ و بند ۲ ماده ۲ اعلامیه جهانی حق بر توسعه.

۴. در زمینه نقد جهان شمول بودن حقوق بشر و به مثابه یک امر اقتضایی (دوزیناس، ۱۳۹۶: ۴۳-۵۳).

۵. واژه سبز در فارسی به معنای رشد کردن است. در زبان آلمانی کلمه Grun و در انگلیسی واژه Green دقیقاً همین معنا را دارند.

منابع

- اسکوبار، آرتورو (۱۳۹۶) «تصور عصری پساتوسعه؟ تفکر انتقادی، توسعه و جنبش‌های اجتماعی»، در: تصور عصر پساتوسعه، ترجمه عباسی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۴) «خاستگاه اخلاقی خویشتن مدرن»، فصلی از خاستگاه‌های خویشتن، ترجمه پورنگ، مجله راهبرد، شماره ۳۵، تهران، پژوهشکده تحقیقات راهبردی، صص ۳۷۶-۳۵۱.
- دگویر، استفانی و دیگران (۱۳۹۷) «حق داشتن»، ترجمه پیران، تهران، فرهنگ نشر نو.
- دوزیناس، کوستاس (۱۳۹۶) حقوق بشر و امپراتوری (فلسفه سیاسی جهان وطن‌گرایی)، ترجمه علی صابری تولایی، تهران، ترجمان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲) مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، تهران، شعبه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا.
- رضایی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۷) «تأملی بر مفهوم حق بر توسعه»، ماهنامه حقوق و سیاست، دوره چهارم، شماره ۳، دانشگاه آزاد اسلامی، صص ۱۳-۳۴.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۱) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه حسین راغفر، تهران، نی.
- (۱۳۸۹) توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، تهران، نی.
- (۱۳۹۱) اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نی.
- (۱۳۹۵) برابری و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه کتاب ما.
- سنگوپتا، آرجون (بهار ۱۳۸۳) «حق توسعه در نظریه و عمل»، ترجمه منوچهر توسلی جهرمی، مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۳۰، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، ج.۱، ایران، صص ۱۷۹-۲۵۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، جلد ۳، تهران، نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۸) لغت موران، مصحح حسین مفید، تهران، مولی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹) مجموعه آثار، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، ج ۲۷، تهران، الهام.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱) «مقام انسان در عرفان ایرانی ۱ و ۲»، تهران، فصلنامه یاد، شماره ۶۳-۶۶، صص ۱۹۱-۲۰۳.
- فروم، اریک (۱۳۹۳) داشتن و بودن، ترجمه اکبر تبریزی، فیروزه.
- فریمن، مایکل (۱۳۸۷) حقوق بشر، ریکردی میان رشته‌ای، ترجمه محمد کیوانفر، تهران، هرمس و ناقد.
- کراکر، دیوید (۱۳۹۲) «کارکرد توانمندی، بنیان‌های اخلاق توسعه در دیدگاه سن و نوسباوم»، ترجمه جان محمدی، جستارهای مبین، سال اول، شماره ۲۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین، صص ۱-۱۰.

----- (۱۳۹۶) «به سوی اخلاق توسعه»، مجموعه مقالات تصور عصر پساتوسعه، ترجمه سید

محمدحسین صالحی، تهران، ترجمان علوم انسانی.

گاسپر، دس (۱۳۹۶) «آیا رویکرد توانمندی سن مبنای مناسبی برای تفکر توسعه انسانی است؟»، در:

تصور عصر پساتوسعه، ترجمه علی سیمیانریزی، تهران، ترجمان.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۸) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران، ققنوس.

- Alston, Philip and Goodman, Rayan (2013) *International Human Rights (The Successor to international Human Rights in Context: Law, Politics and Morals)* UK: Oxford University Press.
- Arendt, Hanna (1968) *The Origins of Totalitarianism*, new ed, San Diego: Harrest
- Benhabib, Seyla (2004) *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, J. Harold (2005) *The Historical Foundation of Law*, Emory Law Journal, Vol. 54, Issue 5, pp. 13-24.
- Crocker, Daivid Alan (2008/a) "Development Ethics: Sources, Agreements, and Challenges", *Ethics of Global Development*, Cambridge University Press.
- (2008/b) *Ethics of global development: agency, Capability and deliberative Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Giri, A. (2000) "Rethinking human well-being:a dialogue with Amartya Sen", *Journal of International Development*, 12 (7), pp 1003-1018.
- Gismondi, Mike (2001). "Denis Goulet: A New Ethics of Development", [http: 11 Aurora-icuap. org](http://11Aurora-icuap.org)
- Goulet, Denis (1971) *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, New York, Athenacum.
- and Charles, K. Wiber (1988) "The Human dilemma of Development" in Charls, K. Wilber (Ed), *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, 4th edition (New York: Randow house)
- Heidegger, Martin (1966) *Discourse on Thinking (Gelassenheit)*. Trans. J. M. Anderson and E. H. Freund. New York: Harper and Row .
- (1977) *Sein and Zeit*. Frankfurt and Main: Vittorio. Klostermann.
- (1946) *Brief Uber den Humanismus*", in Wegmarken. Klostermann. Frankfurt am Main.
- Moyn, Sawuel (2016) "Rights VS. Duties" (*Reclacming Civic Balance*), Boston Review.
- Nussbaum, Martha,c. and Amartya Sen (1989) "Internal Criticism and Indian rationalist traditions" in Micheal Krausz (Ed) *Relativism interpretation and Confrontation Noterdome*, in: University of Notre Dome Press.
- Rabinow, Paul (1988). *Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism*, *Cultural Anthropology*, 3 (4), pp. 355-364.
- Robeyns, Ingrid (2003) "The Capability Approach: An Interdisciplinary

Intruduction”.

- Segal, Jerome, M. (1986) “What is Development?”, Working Paper DNI- (College Park, MD: Institute for Philosophy and Public Policy).
- Sen, Amartya (1984) Resources, Values and Development. Oxford, Blackwell, Cambridge, MA. Harvard University Press.
- (1998) Human Development and Financial Conservatism, world Development. Vol, 26. N. 4.
- (2002) “How to Judge Globalism” The American Prospect 13,2 (January 1-14, 2002).
- Smith, Gregory (1996) Transition to Postmodernism. Chicago: Chicago University Press.
- Smith, Nicolas, H. (2002) Charls, Taylor: Meaning Morals and Modernity, Oxford: Blackwell.
- Taylor, Charls (2012) Atomism, in Pilosophical Papers, Chapter 7, Cambridge University Press, PP:187-210.
- (1992) The Ethics of Autenticity, Harvard University Press
- Wallace, Rebbeca (1997) International Human Rights: Text and Materials, UK: Sweet & Mexwell.