

A Comparative Study of the Causes of Progress and Decline in Societies: Revisiting the Thought of Muhammad Baqir al-Sadr and New Institutionalists

Ali Saeedi¹ , and Mohammad Javad Masuminia² 

1. Assistant Professor of Islamic Economics, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: a.saeedi@qom.ac.ir

2. PhD Student of Islamic Economics, University of Qom, Qom, Iran. Email: mj.masoominia@stu.qom.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 13 December 2025

Received in revised form: 19
April 2026

Accepted: 02 June 2026

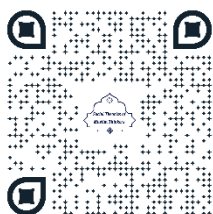
Published online: 22 June 2026

Keywords:

Institutions, Justice,
Muhammad Baqir al-Sadr, New
Institutionalism, Societal
Progress.

ABSTRACT

The inquiry into the fundamental drivers of societal progress and stagnation has long occupied a central position in social and economic thought. In contemporary literature, New Institutionalists such as Douglass North and Daron Acemoglu have sought to explain the divergent trajectories of societies by elucidating institutional mechanisms and demonstrating the correlation between the quality of political and economic institutions and developmental outcomes. Conversely, Muhammad Baqir al-Sadr advances a distinct framework of social transformation through a historical and analytical methodology centered on the pursuit of justice, public participation, and communal leadership. Employing an exploratory and comparative-analytical approach based on primary textual sources, this study critically examines these two paradigms. The findings reveal that al-Sadr, unlike New Institutionalists, conceptualizes institutions as inherently ideological and value-laden. He contends that institutional effectiveness and legitimacy cannot be objectively evaluated in isolation from a comprehensive ideological worldview and the fundamental criterion of justice. While New Institutionalism implicitly presupposes liberal capitalism as an indispensable prerequisite for development, al-Sadr posits that the normative evaluation of social systems based on justice must logically precede the appraisal of individual institutional arrangements. Furthermore, al-Sadr identifies the primary catalyst for societal transformation not merely in elite management, social pressures, or critical junctures, but fundamentally in inner human transformation and the ideological alignment of the community (*Ummah*). Within this framework, in contemporary Iran, the institution of *Wilayat al-Faqih* (Guardianship of the Jurist), the jurisprudence-based constitution, and the sociopolitical structure fostering public alignment with the Islamic system provide the institutional foundation for developmental progress. This structural alignment has enabled the country to overcome the historical cycle of dependency and underdevelopment, charting a distinct trajectory from secular models. Ultimately, al-Sadr's justice-oriented theory presents a robust normative critique of secular functionalist institutionalism, offering a viable alternative developmental model for Islamic societies.



Cite this article: Saeedi, A. and Masuminia MJ. (2026). A Comparative Study of the Causes of Progress and Decline in Societies: Revisiting the Thought of Muhammad Baqir al-Sadr and New Institutionalists. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 16(2); 141-162. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.401119.1852>

© Author(s) retain the copyright.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.401119.1852>



Introduction

A central question in economics concerns the determinants of societal progress and underdevelopment. This article examines the intellectual encounter between two prominent paradigms: New Institutionalism, represented by figures such as Douglass North, the 1993 Nobel Laureate in Economics, and Daron Acemoglu, and the Islamic economic theory of Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr (1935–1980). The study provides a comparative analysis of the institutional foundations of development within both frameworks.

New Institutionalists, adopting a historical and functionalist approach, conceptualize development as the product of inclusive political and economic institutions that foster sustainable growth by securing property rights and reducing transaction costs. In contrast, al-Sadr regards institutions as inherently ideological and value-laden. Drawing upon the historical experience of the Islamic community (*Ummah*), he contends that authentic progress requires the rejection of imported models in favor of designing and consolidating indigenous institutions rooted in Islamic principles. From al-Sadr's perspective, only institutions grounded in these principles can ensure the active and sustained participation of the community in advancing social and economic development. This conceptual divergence frames the core inquiry of this study: are institutions merely neutral, functional instruments for economic growth, or do they embody fundamentally conflicting worldviews?

Methodology

Employing an analytical and comparative approach, this study focuses on an in-depth examination of the foundational texts of both paradigms across four key dimensions: the distinction between inclusive and extractive institutions, the gradual versus revolutionary character of institutional change, the normative criteria defining institutional efficacy, and the underlying contexts of societal success or failure.

The analytical framework is structured in three distinct layers. The first layer examines seminal texts within New Institutionalism, focusing on works such as Douglass North's *Structure and Change in Economic History* (1981) and Daron Acemoglu and James Robinson's *Why Nations Fail* (2012) to delineate their core theoretical tenets. The second layer investigates the primary corpus of Muhammad Baqir al-Sadr, including *Falsafatuna (Our Philosophy)* (1959), *Iqtisaduna (Our Economics)* (1961), *Islam Guides Life* (1979), and related treatises such as *Wamadhat (Glimmers)* (1959). The third layer conducts a comparative synthesis of both frameworks across the four thematic dimensions. Within each dimension, the New Institutionalist position is outlined first, followed by a critical assessment from al-Sadr's perspective.

Findings

1. Inclusive versus Extractive Institutions

New Institutionalists define inclusive and extractive institutions primarily through economic criteria. Inclusive institutions secure private property rights, foster competitive markets, and reduce transaction costs through non-extractive structures, such as independent judicial systems in eighteenth-century Britain, thereby broadening economic opportunities. North frames this dynamic

within open access orders, contrasting them with limited access orders characteristic of feudal systems. Focusing on political governance, Acemoglu highlights post-1960 South Korea as an institutional model where the broad distribution of political power facilitated sustained economic growth.

Conversely, al-Sadr critiques the formal inclusivity of these liberal arrangements, arguing that genuine institutional inclusivity is rooted in divine religious frameworks grounded upon three core principles. The first is ownership as a trusteeship, wherein human beings act as vicegerents of God (*Khilafat Allah*), retaining rights to resource utilization only while prioritizing communal welfare. The second principle is the institutional authority of religious leadership (*Marja'iyah*), which serves as a safeguard against the emergence of extractive arrangements and preserves the integrity of inclusive Islamic institutions. The third principle is the labor-based theory of property, which ensures widespread productive participation through the sovereign ownership of natural resources and public wealth (*Anfal*) by the Imam, complemented by entitlements derived from direct labor and human need.

2. Institutional Change: Gradual Evolution or Revolutionary Transformation?

North conceptualizes institutional change as a predominantly gradual, elite-driven process shaped by evolving mental models and beliefs, exemplified by the historical transition from natural orders to limited access and eventually open access orders in early modern Europe. In contrast, Acemoglu and Robinson emphasize discontinuous disruptions, arguing that transformative institutional shifts frequently stem from critical junctures, such as major wars or pandemics, which realign existing balances of power.

Al-Sadr articulates an integrated transformation model that harmonizes gradualism with revolutionary change within a normative, ideological structure. He underscores the progressive cultivation of the community through moral and intellectual refinement, termed inner human transformation (*al-taghyir al-dakhili*), as the indispensable prerequisite for institutional durability. Nevertheless, he admits the necessity of revolutionary rupture in situations characterized by systemic corruption, such as the Pahlavi state. For al-Sadr, such transformative leaps must be guided by divine orientation rather than class conflict, led by legitimate religious authority rather than secular elites, and anchored in faith-driven popular participation rather than mere socioeconomic pressure. He identifies the 1979 Islamic Revolution in Iran as a direct empirical manifestation of this tripartite model.

3. Normative Criteria for Institutional Quality

New Institutionalists evaluate institutional quality through consequentialist, performance-based metrics centered on economic efficiency, such as aggregate productivity, GDP growth, and capital accumulation. North defines effective institutions as mechanisms that lower systemic uncertainty and transaction costs, while Acemoglu emphasizes structures that generate robust incentives for productive enterprise.

Al-Sadr rejects this functionalist and value-neutral posture, asserting that institutions inherently mirror their underlying ideological worldviews. Consequently, institutional evaluation is inseparable from the foundational economic doctrine (*madhhab*) of a society. Within an Islamic setting, superficially efficient liberal arrangements, such as unrestricted capital accumulation or

unregulated market mechanisms, are regarded as detrimental if they foster usurious exploitation (*riba*) or undermine collective welfare. Conversely, institutions anchored in Islamic jurisprudence, such as socially responsible property ownership subject to religious taxes (*Zakat* and *Khums*) and ethically governed markets that prohibit speculative hoarding (*ihhtikar*) and fraud, are deemed beneficial because they advance distributive justice and human moral development, even when they entail short-term efficiency trade-offs.

4. The Foundational Context of Societal Success or Failure

North attributes long-term societal progress to the institutionalization of impersonal rules and the centralized management of violence through modern state formation. Acemoglu and Robinson locate the decisive factor in the political sphere, arguing that pluralistic power-sharing during critical junctures, such as the Glorious Revolution of 1688, forms the bedrock of prosperity.

In contrast, al-Sadr attributes sustainable success to active popular participation within development frameworks, safeguarded and guided by legitimate religious leadership. He identifies two principal catalysts for institutional breakdown in Islamic societies: the uncritical adoption of Western institutional frameworks alien to the indigenous culture, and the stagnation of religious authorities in providing dynamic juridical interpretations adapted to contemporary realities. The repeated failures of imported modernization programs across the twentieth-century Arab world illustrate the former vulnerability. The experience of the Islamic Revolution demonstrates that deep structural transformation can occur through the cohesion between the community (*Ummah*) and religious leadership, even in the initial absence of advanced bureaucratic apparatuses. Conversely, the erosion of this collective cohesion precipitates societal decline, regardless of formal institutional sophistication.

Conclusion

The comparative analysis of New Institutionalism and the thought of Muhammad Baqir al-Sadr reveals fundamental divergences in their theoretical foundations, normative objectives, and analytical methodologies. New Institutionalists such as Douglass North and Daron Acemoglu assess institutions primarily through their economic functionality, emphasizing mechanisms such as transaction cost reduction and the security of property rights, thereby identifying inclusive institutions as the primary engine of development. In contrast, al-Sadr contends that institutions are inherently value-laden and ideological, possessing no normative legitimacy unless they are firmly aligned with foundational Islamic values and distributive justice.

Regarding social transformation, Institutionalists emphasize elite bargaining and historical path dependence (North) or institutional divergence during critical junctures (Acemoglu). Al-Sadr, however, positions inner human transformation and active popular participation under the guidance of religious leadership (*Marja' iyyah*) as the core catalysts of societal change, arguing that external institutional mechanics alone cannot generate authentic progress. Within al-Sadr's framework, institutional efficacy is contingent upon cultural and epistemological congruence with the community (*Ummah*), necessitating the formulation of endogenous institutions grounded in Islamic jurisprudence (*Sharia*). Consequently, progress is conceptualized not merely as aggregate economic growth, but as a multidimensional transformation encompassing material, moral, and

spiritual dimensions. By challenging the putative value neutrality and functionalism of New Institutionalism, al-Sadr provides a distinct conceptual and developmental alternative tailored to the sociopolitical realities of Islamic societies.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study.

Declaration of AI Use: The authors have used no AI tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

بررسی علل پیشرفت و انحطاط جوامع؛

بازخوانی تطبیقی اندیشه سید محمدباقر صدر و نهادگرایان جدید

علی سعیدی^۱  و محمدجواد معصومی نیا^۲ 

۱. استادیار اقتصاد اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: a.saeedi@qom.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری اقتصاد اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mj.masoominia@stu.qom.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

چکیده

پرسش از مبانی و عوامل مؤثر در پیشرفت یا عقب ماندگی جوامع، همواره یکی از مسائل اساسی در اندیشه اجتماعی و اقتصادی بوده است. در ادبیات معاصر، نهادگرایان جدید همچون داگلاس نورث و دارون عجم اوغلو تلاش کرده اند با تبیین کارکردهای نهادها در توسعه، رابطه ای میان کیفیت نهادهای سیاسی و اقتصادی با موفقیت یا شکست جوامع برقرار کنند. در مقابل، شهید صدر با رویکردی تاریخی و تحلیلی، نظریه ای متفاوت درباره پیشرفت و تحول اجتماعی ارائه کرده است که محور آن عدالت خواهی، همراهی مردم و رهبری جامعه است. این مقاله با هدف تبیین و مقایسه تطبیقی این دو رویکرد، به روش اکتشافی و با شیوه تحلیلی-تطبیقی پس از مطالعه عمیق آثار متفکران مورد نظر تدوین شده است. یافته های پژوهش نشان می دهد که شهید صدر برخلاف نهادگرایان جدید، نهادها را ذاتاً مکتبی و ارزشی می داند و معتقد است بدون ارزش گذاری بر اساس مکتب و شاخص عدالت، نمی توان درباره خوب یا بد بودن نهادها قضاوت کرد. از نگاه او، نهادگرایان جدید با پذیرش پیشینی سرمایه داری لیبرال، نهادهای آن را برای پیشرفت جوامع ضروری و مسلم می گیرند؛ درحالی که پیش از ورود به ارزیابی نهادها، باید به ارزیابی مکاتب بر اساس عدالت پرداخت. وی همچنین منشأ اصلی تحول یا انحطاط جوامع را در «تحول درونی انسان» و «همراهی امت با مکتب» می بیند؛ نه در تدبیر نخبگان یا فشارهای اجتماعی یا لحظات بحرانی. در این چارچوب، در جامعه امروز ایران نهاد رهبری، قانون اساسی مبتنی بر فقه اسلامی و ساختار حقوقی-سیاسی که توانسته است مشارکت و همراهی مردم را با نظام اسلامی ایجاد کند، بستری نهادی برای پیشرفت خارج از چرخه شوم وابستگی و عقب ماندگی دوران پیش از انقلاب اسلامی را فراهم کرده و مسیری متفاوت با الگوهای سکولار را رقم زده است. بدین ترتیب، نظریه پیشرفت شهید صدر با مبانی دینی، اخلاقی و عدالت محور خود، نقدی اساسی بر رویکرد نهادگرایی جدید و کارکردگرایی سکولار آن وارد می کند و الگویی بدیل برای جوامع اسلامی در مسیر پیشرفت ارائه می دهد.

کلیدواژه ها:

پیشرفت اجتماعی، سید محمدباقر صدر، عدالت، نهاد، نهادگرایی جدید.

استاد: سعیدی، علی و معصومی نیا، محمدجواد (۱۴۰۵). بررسی علل پیشرفت و انحطاط جوامع؛ بازخوانی تطبیقی اندیشه

سید محمدباقر صدر و نهادگرایان جدید. *نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۶(۲): ۱۴۱-۱۶۲.

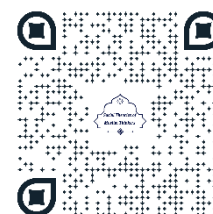
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.401119.1852>



© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.401119.1852>



مقدمه و بیان مسئله

اقتصاد نهادی جدید^۱ که از دهه ۱۹۷۰ به عنوان پاسخی انتقادی به محدودیت‌های پارادایم نئوکلاسیک ظهور کرد، توسعه اقتصادی را نه نتیجه انباشت سرمایه، افزایش نیروی کار یا پیشرفت‌های فناورانه، بلکه فرایندی پیچیده و چندبعدی می‌داند که به تکامل نهادها وابسته است. اقتصاد نئوکلاسیک فرض می‌کرد بازارها به طور خودکار به تعادل و کارایی می‌رسند و توسعه را به عوامل مادی مانند سرمایه‌گذاری یا بهبود بهره‌وری تقلیل می‌داد؛ اما نهادگرایی جدید استدلال می‌کند که بدون نهادهای مناسب شامل قوانین رسمی مانند مقررات دولتی و هنجارهای غیررسمی مانند باورها و عادات اجتماعی، این عوامل نمی‌توانند به رشد پایدار منجر شوند. نهادها، به عنوان چارچوب‌های شکل‌دهنده تعاملات انسانی با کاهش هزینه‌های مبادله، تضمین حقوق مالکیت و هدایت انگیزه‌ها به سمت فعالیت‌های مولد یا غیرمولد، مسیر پیشرفت یا عقب‌ماندگی جوامع را تعیین می‌کنند. این مکتب، که در آثار متفکرانی چون داگلاس سیسیل نورث^۲، اولیور ای. ویلیامسون^۳، دارون عجم‌اوغلو^۴ و جیمز ای. رابینسون^۵ ریشه دارد، رفتار اقتصادی را در بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تحلیل می‌کند و توسعه را نتیجه تعامل پویا بین ساختارهای نهادی، تاریخ و انتخاب‌های انسانی می‌بیند. برخلاف دیدگاه نئوکلاسیک که انسان‌ها را بازیگرانی کاملاً عقلانی در خلأ فرض می‌کرد، نهادگرایی جدید تأکید می‌کند که تصمیمات اقتصادی تحت تأثیر محدودیت‌های نهادی و زمینه‌های اجتماعی قرار دارند.

نهادگرایی جدید دو محور اصلی را دنبال می‌کند: نخست، تبیین مبادی نظری شکل‌گیری سازوکارهای اقتصادی مانند اینکه چرا مبادلات در قالب بازارها، بنگاه‌ها یا سایر ساختارها سازمان‌دهی می‌شوند؛ دوم، تحلیل سیر تکاملی جوامع و دلایل توسعه یا عقب‌ماندگی آن‌ها. محور اول که به هزینه‌های مبادله و قراردادهای می‌پردازد گرچه برای فهم نهادگرایی ضروری است، اما تمرکز مقاله بر محور دوم، یعنی سیر تکاملی پیشرفت خواهد بود. این مقاله با تمرکز بر دیدگاه‌های نورث و عجم‌اوغلو، فرایند پیشرفت جوامع را از منظر نهادگرایی جدید بررسی می‌کند و با سازمان‌دهی محتوا در چهار زیربخش (شامل نهادهای فراگیر، فرایند تکاملی تدریجی، ماهیت نهادها و زمینه اساسی موفقیت یا شکست)، چارچوبی جامع برای درک نقش نهادها در توسعه ارائه می‌دهد.

از سوی دیگر، شهید سید محمدباقر صدر، متفکر و نابغه معاصر شیعی، دهه‌ها قبل از ظهور نهادگرایی جدید، به مفهوم و ماهیت نهادها و اثرگذاری آن‌ها در مسیر توسعه و پیشرفت جوامع توجه و تلاش کرده تحلیلی از علل عقب‌ماندگی یا پیشرفت جوامع به‌ویژه جوامع اسلامی ارائه دهد. بازخوانی اندیشه صدر از این زاویه می‌تواند مجال گفت‌وگو میان اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرا فراهم آورد تا ضمن شناسایی نقاط اشتراک و افتراق، زمینه برای پیشبرد و گسترش مفاهیم اقتصاد اسلامی فراهم شود. برای این منظور، در هر بخش پس از تقریر دیدگاه نهادگرایان جدید با تأکید بر متفکران مذکور، دیدگاه‌های صدر در هر زمینه مقابله می‌شود تا نقاط مشترک یا اختلاف نشان داده شود. در مجموع نوشتار تلاش می‌شود مبتنی بر اندیشه‌های صدر، انتقادهایی از منظر وی به مباحث نهادگرایان جدید صورت‌بندی شود.

پیشینه پژوهش

هرچند تاکنون مطالعات و تألیف‌های متعددی در حوزه تفکرات و نظریه‌های صدر و اقتصاد نهادگرایی انجام شده است، اما پژوهشی که به مطالعه تطبیقی این دو حوزه فکری بپردازد، انجام نشده است. در ادامه، مهم‌ترین مطالعاتی که در این زمینه انجام شده ارائه می‌شود.

1. New Institutional Economics - NIE

2. Douglass Cecil North

3. Oliver E. Williamson

4. Daron Acemoglu

5. James A. Robinson

علیزاده و سلیمان‌زاده آیدیشه (۱۳۹۷) در «مطالعه تطبیقی معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرایی جدید»، با تحلیل معرفت‌شناسی مکتب اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرایی جدید، عقل و خرد، حس و تجربه، و تاریخ را سه عامل مشترک در حوزه معرفتی نهادگرایی جدید و اقتصاد اسلامی می‌دانند. البته از نظر آن‌ها هر دو مکتب به عقلانیت محدود باور دارند، اما اقتصاد اسلامی نگرشی گسترده‌تر و جامع‌تر به عقلانیت دارد؛ زیرا علاوه بر نفع شخصی، به امور اخروی هم توجه دارد. تفاوت بارز این دو مکتب در اعتقاد اقتصاد اسلامی به عامل معرفتی خطاناپذیر وحی و دستورات الهی است.

آقانظری (۱۳۹۶) در روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی با رویکرد واقعیت‌نهادی آن، به بررسی روش‌شناسی اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرایی جدید پرداخته و با ذکر شباهت‌ها و تفاوت‌ها، با رویکردی تطبیقی به تحلیل این دو رویکرد پرداخته است. نویسنده در این کتاب تلاش کرده است با استفاده از مفهوم نهاد، میان احکام شریعت به عنوان اموری اعتباری با واقعیت‌های اقتصادی ارتباط برقرار کند و نتیجه می‌گیرد که چون اعتباریات در جوامع اسلامی با سایر جوامع متفاوت است، واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی مورد مطالعه در علوم اجتماعی در جوامع اسلامی نیز متفاوت است. با این حال، نویسنده از مباحث روش‌شناسی فاصله گرفته و به ذکر معرفت‌های درجه یک اقتصاد اسلامی و تفاوت آن‌ها با اقتصاد نئوکلاسیک پرداخته است (سعیدی، ۱۴۰۱: ۵۹).

غلامی (۱۳۹۳) در «بررسی تطبیقی تأثیر نهادها در اقتصاد از منظر اقتصاد نهادگرا و اقتصاد اسلامی با تأکید بر نهاد دولت»، با توجه به اشتراک اقتصاد نهادگرایی با اقتصاد اسلامی در نگاه انتقادی به نظام سرمایه‌داری و رد جهان‌شمولی نظریه نئوکلاسیکی، ابتدا به بررسی تطبیقی اقتصاد نهادگرایی و اقتصاد اسلامی پرداخته و با بررسی نقش نهادها در هر دو مکتب، به این سؤال پاسخ می‌دهد که این دو مکتب چه قربت‌ها و افتراق‌هایی دارند.

جوشقانی نایینی و دیگران (۱۳۹۶) در «تطور مفهومی نهاد و دلالت‌های آن بر مطالعات نهادی اقتصاد اسلامی و اقتصاد ایران»، با بررسی سیر تطور مفهوم نهاد در ادبیات نهادگرایی، معتقدند فهم متفکران این جریان از نهاد، سیری تطوری داشته و این سیر ناشی از رجوع متفاوت آن‌ها به مفهوم نهاد در پاسخ به مسائل پژوهشی فراروی آن‌ها بوده است. از منظر نویسندگان، با توجه به اینکه مطالعات انجام‌شده در اقتصاد ایران کمتر با رویکردی نهادی انجام شده و در مطالعات اقتصاد اسلامی نیز به صورت ناقص به مباحث نهادی پرداخته شده است، توجه به نهادها و سیر تطوری و تکاملی مفهوم آن می‌تواند زمینه تعمیق مطالعات اقتصاد اسلامی و مطالعات اقتصاد ایران را فراهم کند.

کرمی و گودرزی (۱۳۹۷) در «دلالت‌های نهادگرایی جدید برای اقتصاد اسلامی در مواجهه با آثار خارجی»، با بررسی مسئله «آثار جانبی و جوانب آن از دیدگاه اقتصاد متعارف، اقتصاد نهادگرایی جدید و اقتصاد اسلامی»، نتیجه می‌گیرند که رویکرد نهادگرایی به دلیل تفاوت در دلیل ایجاد اثرات خارجی، تفاوت در اهداف در مواجهه، و وجود قوانین ثابت در اقتصاد اسلامی و رویکرد نسبی‌گرایانه در نهادگرایی جدید، قابلیت استفاده برای اقتصاد اسلامی را ندارد.

جارد روبین^۱ در «دین و علم اقتصاد نهادگرایی جدید» (Rubin, 2024) به بررسی نقش نهادهای دینی و اثرات آن‌ها بر نهادهای اقتصادی می‌پردازد. این مطالعه به طور خاص بر ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام و مسیحیت، تمرکز دارد و نشان می‌دهد که نهادگرایی جدید با توجه به اهمیت نهادها و فرهنگ، ظرفیت مناسبی برای تحلیل تأثیرات دین بر ساختارهای اقتصادی دارد. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد که دین می‌تواند نقش مهمی در شکل‌گیری و ثبات نهادهای اقتصادی ایفا کند و در نتیجه بر توسعه اقتصادی تأثیرگذار باشد. نویسنده معتقد است چنین رویکردی می‌تواند به تعمیق فهم ما از رابطه بین اعتقادات دینی و عملکرد اقتصادی کمک کند.

^۱ . Jared Rubin

آدام لونت^۱ در «اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرایی جدید: بحثی روش‌شناختی» (Levent, 2022) به بررسی رویکردهای روش‌شناختی در اقتصاد اسلامی و نهادگرایی جدید می‌پردازد و تلاش می‌کند زمینه‌های مشترک و تفاوت‌های این دو رویکرد را تحلیل کند. او به‌ویژه به نقدهای وارد بر اقتصاد نهادگرایی جدید از سوی متفکران مسلمان و جایگاه نهادهای دینی در تحلیل‌های نهادی اشاره می‌کند و سعی در پایه‌گذاری بحث‌های تطبیقی در زمینه اقتصاد اسلامی و نهادگرایی جدید دارد.

بر اساس پیشینه علمی بررسی‌شده در مطالعات داخلی و خارجی، تاکنون هیچ مطالعه تطبیقی یا انتقادی درباره اقتصاد نهادگرایی جدید از دیدگاه سید محمدباقر صدر صورت نگرفته است. مطالعات انجام‌شده درباره ارتباط نهادگرایی جدید و اقتصاد اسلامی نیز با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای نسبت به مبادی و مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی این دو نظریه به‌عنوان نظریاتی هترودوکس در مطالعات اقتصادی بوده است. عمده مطالعات متفکران مسلمان غالباً به دلیل رویکرد ظاهراً نقادانه مکتب نهادگرایی جدید، نگاهی مکمل به آن دارند؛ به‌گونه‌ای که گویی ادبیات نهادگرایانه می‌تواند توسط متفکران مسلمان در اقتصاد اسلامی بدون نقادی بنیادین استفاده شود. با توجه به اهمیت و جایگاه دیدگاه صدر در پارادایم اقتصاد اسلامی، هدف مقاله درک بهتر نقش نهادها و بازتعریف مفاهیم نهادی بر اساس دیدگاه صدر و نهادگرایان جدید است. در مقاله حاضر تلاش می‌شود ضمن مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های صدر با انگاره‌های نهادگرایی جدید، وجوه تفارق اقتصاد اسلامی از نهادگرایی جدید برجسته شود و رویکرد انتقادی به آن تقویت گردد.

یافته‌های پژوهش

نهادهای فراگیر در مقابل نهادهای استثماری

نهادگرایی جدید، تمایز اساسی بین نهادهای سیاسی و اقتصادی «فراگیر» و «استثماری» را محور تحلیل خود قرار می‌دهد. داگلاس نورث در آثار خود، به‌ویژه در خشونت و نظم‌های اجتماعی، نهادهای استثماری را در قالب «نظم‌های محدود» تعریف می‌کند. نخبگان در این نظم‌ها، دسترسی به منابع اقتصادی و فرصت‌های سیاسی را با تشکیل ائتلاف‌های انحصاری، به گروه‌های خاصی محدود می‌کنند. این ساختارها با توزیع رانت‌هایی مانند دسترسی انحصاری به زمین، تجارت یا امتیازات سیاسی و نیز ایجاد شبکه‌های حامی‌پروری^۲، ثبات را حفظ می‌کنند. برای مثال، ارباب‌ها در جوامع فئودالی اروپا با اعطای زمین و عناوین به شوالیه‌ها و واسال‌ها، وفاداری آن‌ها را تضمین می‌کردند و از این طریق خشونت را کنترل می‌کردند؛ اما این سیستم، اکثریت جامعه را از مشارکت در فرصت‌های اقتصادی محروم می‌کرد (North et al., 2009). همچنین عجم‌اوغلو و جانسون (۲۰۲۳) با مرور تاریخی سیر تعامل انسان با فناوری، به این جمع‌بندی رسیدند که در برهه‌های تاریخی متعددی، صاحبان قدرت و نفوذ سیاسی و اجتماعی، با کنترل جریان فناوری در جهت منافع خود و اقناع یا سرکوب توده‌های مردم، توانسته‌اند نظام اجتماعی را در جهت منافع خود سازماندهی کنند. به باور نهادگرایان جدید، حامی‌پروری در این نظم‌ها نقش کلیدی دارد؛ زیرا نخبگان با ایجاد روابط وابستگی، متحدان خود را به حفظ نظم موجود متعهد می‌کنند. این نهادها اگرچه ثبات نسبی ایجاد می‌کنند، ذاتاً استثماری‌اند؛ زیرا منابع را به نفع گروه کوچکی متمرکز می‌کنند و انگیزه‌ها را به سمت فعالیت‌های غیرمولد مانند رانت‌جویی هدایت می‌کنند. این تمرکز، مانع نوآوری گسترده و رشد اقتصادی پایدار می‌شود؛ زیرا اکثریت جامعه از دسترسی به منابع و فرصت‌ها محروم می‌مانند.

در مقابل، نهادهای فراگیر که نورث آن‌ها را «نظم‌های باز» توصیف می‌کند، با تضمین حقوق مالکیت برای همه، کاهش هزینه‌های مبادله و نیز تشویق رقابت، به توسعه اقتصادی پایدار منجر می‌شوند. این نهادها در دموکراسی‌های مدرن، مانند ایالات متحده یا بریتانیا

^۱ . Adem Levent

^۲ . Clientelism

قرن نوزدهم متبلور شده‌اند؛ جایی که بازارهای به اصطلاح آزاد، دادگاه‌های مستقل و قوانین شفاف، اعتماد به قراردادهای را تقویت کرده‌اند (North, 1981). در نظم‌های باز، دسترسی به فرصت‌های اقتصادی و سیاسی برای همه آزاد است و سازمان‌های غیرشخصی مانند شرکت‌ها یا احزاب سیاسی که مستقل از افراد خاص عمل می‌کنند، رقابت و نوآوری را ترویج می‌کنند. برای نمونه، توسعه بازار سهام در انگلستان قرن هجدهم با ایجاد نهادهای قانونی که قراردادهای را تضمین می‌کردند، سرمایه‌گذاری گسترده را ممکن ساخت. این نهادها با کاهش وابستگی به رانت و حامی‌پروری، انگیزه‌ها را به سمت فعالیت‌های مولد هدایت می‌کنند و رشد اقتصادی را پایدار می‌سازند.

عجم‌اوغلو و رابینسون در کتاب چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟ این تمایز را با تمرکز و نفوذ سیاسی و اجتماعی، با کنترل جریان فناوری در جهت منافع خود و اقتناع یا سرکوب توده‌های مردم، توانسته‌اند نظام اجتماعی را در جهت منافع خود سازماندهی کنند. به باور نهادگرایان جدید، حامی‌پروری در این نظم‌ها نقش کلیدی دارد؛ زیرا نخبگان با ایجاد روابط وابستگی، متحدان خود را به حفظ نظم موجود متعهد می‌کنند. این نهادها اگرچه ثبات نسبی ایجاد می‌کنند، ذاتاً استثمار می‌کنند؛ زیرا منابع را به نفع گروه کوچکی متمرکز می‌کنند و انگیزه‌ها را به سمت فعالیت‌های غیرمولد مانند رانت‌جویی هدایت می‌کنند. این تمرکز، مانع نوآوری گسترده و رشد اقتصادی پایدار می‌شود؛ زیرا اکثریت جامعه از دسترسی به منابع و فرصت‌ها محروم می‌مانند.

در مقابل، نهادهای فراگیر که نورث آن‌ها را «نظم‌های باز» توصیف می‌کند، با تضمین حقوق مالکیت برای همه، کاهش هزینه‌های مبادله و نیز تشویق رقابت، به توسعه اقتصادی پایدار منجر می‌شوند. این نهادها در دموکراسی‌های مدرن، مانند ایالات متحده یا بریتانیا، قرن نوزدهم متبلور شده‌اند؛ جایی که بازارهای به اصطلاح آزاد، دادگاه‌های مستقل و قوانین شفاف، اعتماد به قراردادهای را تقویت کرده‌اند (North, 1981). در نظم‌های باز، دسترسی به فرصت‌های اقتصادی و سیاسی برای همه آزاد است و سازمان‌های غیرشخصی مانند شرکت‌ها یا احزاب سیاسی که مستقل از افراد خاص عمل می‌کنند، رقابت و نوآوری را ترویج می‌کنند. برای نمونه، توسعه بازار سهام در انگلستان قرن هجدهم با ایجاد نهادهای قانونی که قراردادهای را تضمین می‌کردند، سرمایه‌گذاری گسترده را ممکن ساخت. این نهادها با کاهش وابستگی به رانت و حامی‌پروری، انگیزه‌ها را به سمت فعالیت‌های مولد هدایت می‌کنند و رشد اقتصادی را پایدار می‌سازند.

عجم‌اوغلو و رابینسون در کتاب چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟ این تمایز را با تمرکز بر نهادهای سیاسی و اقتصادی استثمار و فراگیر گسترش می‌دهند. آن‌ها نهادهای استثمار را دیجیتال و هوش مصنوعی با تمرکز منافع حاصل از فناوری در دست صاحبان قدرت اقتصادی، وضع توده‌های مردم را تهدید می‌کنند. تفاوت کلیدی با نورث در این است که عجم‌اوغلو، رابینسون و جانسون نقش نهادهای سیاسی را پررنگ‌تر می‌بینند، در حالی که نورث بر تکامل تدریجی نهادهای اقتصادی و باورها تمرکز دارد.

اگر بخواهیم اندیشه سید محمدباقر صدر را در قالب ادبیات نهادگرایی صورت‌بندی کنیم، می‌توانیم بگوییم که در نگاه او، تنها ادیان الهی هستند که می‌توانند نهادهای فراگیر را به وجود بیاورند و سایر مکاتب بشری، حتی اگر نوعی از نهادهای استثمار را از میان بردارند، نهادهای استثمار دیگری را جایگزین می‌کنند. از منظر سید محمدباقر صدر، پیامبران، استثمار را با استثمار دیگر و نوعی از سرکشی را با نوع دیگر جانشین نکردند؛ زیرا انسان را از ریشه‌های بهره‌کشی از درون آزاد کردند و نگرش او به جهان هستی و ماهیت وجودی خود را تغییر دادند (صدر، ۱۳۹۳: ۴۷). همچنین برخلاف بسیاری از انقلاب‌های اجتماعی، مبارزه با ظلم و بهره‌کشی توسط پیامبران ماهیت طبقاتی نداشت؛ زیرا هدف اصلی پیامبران، انقلابی روحی و انسانی است که هدف اولیه آن آزادسازی انسان از درون است و انقلاب اجتماعی، فرع بر آن بوده و روبنایی برای آن است (صدر، ۱۳۹۳: ۴۷-۴۸). بنابراین، نهادها و ساختارهای اجتماعی که انبیای الهی در خلال مبارزات خود علیه طاغوت‌های زمان خود به وجود می‌آوردند، محدود به عده‌ای خاص یا طبقه‌ای خاص نمی‌شد، بلکه عموم مردم را شامل می‌شد. با این نگاه، او به نهادهای غیرالهی در نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیستی انتقاد می‌کند؛ زیرا از آنجا که این مکاتب ارزش انسان را ناشی از قدرت مادی و مالکیت ابزار تولید می‌دانند، موجب می‌شوند که انسان برای درآوردن این ارزش‌ها از چنگ استثمارگران و

اختصاص آن‌ها به خود، به طبقه استثمارگران یا استثمارشدگان تعلق پیدا کند (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۴۹). درحالی‌که نهادهای فراگیر برخاسته از دین الهی، ارزش را در حرکت شتابان انسان، فارغ از هرگونه دسته‌بندی و طبقه، به سمت خدا تعریف می‌کنند و انسان را وامی‌دارند که به پیکاری پیوسته ضد استثمار پردازد؛ زیرا این اصل استثمار است که عامل انهدام ارزش‌های انسانی، انحراف انسان از مسیر الهی و اشتغال به تکاثر اموال شده است. به عبارتی دیگر، میزان موفقیت انسان در «جهاد اکبر» تعیین‌کننده جایگاه انسان در نهادهای فراگیر الهی است، نه وابستگی طبقاتی انسان و موقعیت اجتماعی او.

به‌عنوان مثال، نهاد مالکیتی که صدر در ذیل بحث «خلافت انسان» ترسیم می‌کند، نوعی نهاد فراگیر به شمار می‌رود؛ چرا که از نظر اسلام، «مالکیت از آن خداوند متعال است و نقش انسان در ثروت، نقش خلیفه و امانت‌داری از جانب خدا بر منابع ثروت جهان است تا مطابق با روح عمومی اصل مالکیت الهی به تدبیر امور آن پردازد» (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۴۹). این نوع نگاه به نهاد مالکیت، نه تنها منابع ثروت را در دست عده‌ای خاص محدود نمی‌کند، بلکه امکان بهره‌برداری آحاد مردم را صرف‌نظر از رابطه حقوقی مالکیت شخصی، فراهم می‌سازد. درواقع وقتی نگاه انسان به اموالی که در اختیار او و تحت مالکیت اوست به‌عنوان امانت و ودیعه الهی باشد، به جای حق انحصاری در بهره‌برداری از اموال که نوعی نگاه استثماری و محدودکننده است، برای خود نسبت به اموال «مسئولیت» قائل می‌شود و باید این اموال را در جهت مصالح امت اسلامی صرف کند. صدر بر این باور است که با تغییر نگاه در مالکیت شخصی و لحاظ کردن مالکیت حقیقی خداوند در تصرفات در اموال، به‌صورت درون‌زا انسان‌ها از هرگونه استثمار و انحصار آزاد می‌شوند.

علاوه‌براین، صدر «نهاد مرجعیت» را به‌عنوان نهادی فراگیر تعریف می‌کند که نه تنها خودش محدود به قشر یا طبقه خاصی نیست، بلکه ضامن بقای فراگیری نهادهای اسلامی است. مسئولیت مرجعیت ایجاب می‌کند که اولاً به فریب‌ها و شبهات پاسخ داده و از شریعت و رسالت به‌عنوان نهادی که جامعه را سازمان‌دهی می‌کند پاسداری کند؛ ثانیاً از آنجا که از منظر اسلام اجتهاد و معیاری حقیقی برای امت است، مرجعیت او در عرصه قانون‌گذاری در سطحی باشد که علاوه بر اسلامی بودن نهادهای ثابت، نهادهای پویای مشمول زمان را نیز تعیین کند؛ ثالثاً مرجعیت، ناظر و مراقب امت باشد و در صورت انحراف امور از راه صحیح اسلامی و تزلزل در اصول کلی خلافت انسان بر زمین، برای بازگرداندن آن به مسیر صحیح، دخالت کند (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۱۸۸). به بیان دیگر، مرجعیت شیعه نهادی است که از نهادهای فراگیر حراست می‌کند و نهادهای استثماری را نفی و طرد می‌کند. صدر به‌عنوان یک تجربه تاریخی، موفقیت جامعه ایران در پیروزی انقلاب اسلامی را ناشی از پیروی از مرجعیت حکیمانه‌ای می‌داند که مردم مؤمن گرد او جمع شده و در مقاومت و جهاد خود از او الهام گرفته‌اند (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۳۶۰). همچنین از منظر او، مردم ایران به رهبری امام خمینی و به واسطه اسلام و نیروی مرجعیتی که اسلام آن را پایه‌گذاری کرد، توانستند سنگین‌ترین زنجیرها را پاره کرده و بندهای سهمگین اسارت را از پای گرفتاران منهدم کنند (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۲۸). صدر این امر را به‌عنوان حقیقتی ثابت و چارچوبی اساسی برای راه پیش‌رو می‌داند. در نگاه او، ملت مسلمان ایران به میزان پیوند و ارتباط با رهبر معنوی و مرجعیت دینی حکیمانه در مبارزه به پیروزی دست یافته است و هر بار که با آگاهی از این حقیقت و در ارتباط کامل با رهبران و مرجعیت دینی حکیمانه به میدان آمده است، شعارهای خود را به واقعیت بدل کرده است. اما هرگاه که از این حقیقت غافل شده یا به غفلت کشیده شده، با سرگشتگی و توطئه مواجه شده است (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۳۶۱). بنابراین صرفاً نهاد مرجعیت می‌تواند زمینه مشارکت داوطلبانه و آزادانه مردم را در جوامع اسلامی فراهم سازد و از این رو می‌توان این نهاد را نوعی نهاد فراگیر دانست. یکی از ابزارهای مرجعیت برای تضمین فراگیری نهادهای اسلامی، نظریه توزیع منابع اولیه ثروت است. صدر در طرح‌ریزی نهادهای سازماندهی‌کننده اسلامی، بحث خود را از توزیع اولیه منابع طبیعی شروع می‌کند و با بررسی منابع دینی، نظریه «کار-مالکیت» را مطرح می‌کند. براساس این نظریه، اصل در منابع طبیعی یا انفال، مالکیت امام از جهت منصب امانت است و مالکیت خصوصی در منابع طبیعی یا انفال، صرفاً از طریق کار مستقیم و به اندازه محصول حیات‌زده شده یا منابع احیاء شده ایجاد می‌شود (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۹۹-۱۱۱).

بدین ترتیب، از ابتدا نظام‌سازی در جامعه اسلامی به گونه‌ای رقم می‌خورد که همگان از توانمندی لازم برای ورود به جامعه برخوردار باشند و این امر مانع از تمرکز رانت در میان ثروتمندان می‌شود. این نحوه توزیع قدرت اقتصادی خود منجر به توزیع متوازن قدرت سیاسی نیز می‌شود. این قواعد تضمین می‌کند که همه مردم توانایی ایجابی لازم برای ورود به تولید، توزیع و تجارت را داشته باشند و در مراحل بعدی تقسیم کار اجتماعی، فراگیری نهادهای سازماندهی اجتماعی تضمین شود.

فرایند تکاملی: امری تدریجی یا انقلابی؟

داگلاس نورث فرایند تکاملی پیشرفت جوامع را به عنوان یک سیر تاریخی و تدریجی توصیف می‌کند که از وضعیت‌های طبیعی به نظم‌های محدود و سپس نظم‌های باز می‌رسد. از نگاه نورث، در جوامع طبیعی که نقطه شروع تاریخ بشر هستند، فقدان نهادهای پایدار و فراگیر، تعاملات را به گروه‌های کوچک قبیله‌ای یا خانوادگی محدود می‌کند. خشونت در این جوامع پراکنده است و هیچ مکانیزمی برای مدیریت منابع یا حل منازعات در مقیاس بزرگ وجود ندارد. با ظهور نظم‌های محدود، نخبگان با تشکیل ائتلاف‌های انحصاری خشونت را کنترل می‌کنند. این کنترل از طریق توزیع رانت و ایجاد شبکه‌های حامی‌پروری انجام می‌شود؛ به طوری که نخبگان با اعطای امتیازات به حامیان خود، وفاداری آن‌ها را تضمین می‌کنند. برای مثال، در امپراتوری روم، اعطای زمین و عناوین به اشراف محلی به حفظ ثبات کمک می‌کرد، اما این ساختار استثماری مانع رشد اقتصادی گسترده می‌شد (North et al., 2009). نورث معتقد است که گذار از نظم محدود به نظم باز «فرایندی تدریجی» است که به تغییرات عمیق در باورها و فرهنگ بستگی دارد. این گذار نیازمند شرایط آستانه‌ای است، مانند انتقال کنترل خشونت از ائتلاف‌های شخصی به دولت‌های متمرکز، توسعه سازمان‌های غیرشخصی که قوانین را مستقل از افراد اجرا کنند، و ایجاد نهادهای قانونی که حقوق مالکیت را برای همه تضمین کنند. برای نمونه، گذار انگلستان از فئودالیسم به سرمایه‌داری در قرن‌های هفدهم و هجدهم با شکل‌گیری بازارهای آزاد، دادگاه‌های مستقل و قوانین شفاف همراه بود که به تدریج اعتماد به تعاملات اقتصادی را تقویت کرد (North, 1981). نورث تأکید می‌کند که در نظم‌های محدود، نخبگان به دلیل وابستگی به رانت و حامی‌پروری در برابر تغییر مقاومت می‌کنند؛ زیرا هرگونه اصلاح نهادی می‌تواند منافع آن‌ها را تهدید کند. این مقاومت در بسیاری از کشورهای در حال توسعه معاصر، مانند برخی دولت‌های آفریقایی که شبکه‌های حامی‌پروری مانع اصلاحات هستند، قابل مشاهده است (North et al., 2012). او این فرایند را به عنوان یک تکامل تاریخی می‌بیند که سال‌ها یا قرن‌ها طول می‌کشد و به تغییرات آهسته در باورها درباره مشروعیت نهادها وابسته است.

در مقابل، عجم‌اوغلو و رابینسون فرایند تکاملی را کمتر تدریجی و بیشتر وابسته به تغییرات انقلابی و لحظات بحرانی و برهه‌های سرنوشت‌ساز می‌دانند. آن‌ها استدلال می‌کنند که گذار از نهادهای استثماری به فراگیر اغلب در نقاط عطف بحرانی مانند انقلاب‌ها، بحران‌های اقتصادی یا بلایای طبیعی رخ می‌دهد. این لحظات تعادل قدرت را بر هم می‌زنند و امکان توزیع عادلانه‌تر قدرت را فراهم می‌کنند. برای مثال، طاعون سیاه در قرن چهاردهم اروپا با کاهش نیروی کار، قدرت چانه‌زنی کارگران را افزایش داد و نخبگان فئودال را مجبور به پذیرش اصلاحات کرد که به تدریج به نهادهای فراگیر منجر شد. آن‌ها بر نقش فشارهای مردمی، بسیج اجتماعی و ائتلاف‌های گسترده تأکید می‌کنند و معتقدند که بدون فشار از پایین، نخبگان داوطلبانه قدرت را تقسیم نمی‌کنند (Robinson, & Acemoglu, 2012). برای نمونه، انقلاب به اصطلاح باشکوه سال ۱۶۸۸ در انگلستان قدرت را از پادشاهی مطلقه به پارلمان منتقل کرد و زمینه‌ساز نهادهای سیاسی و اقتصادی فراگیر شد که رشد صنعتی را تسریع کرد. برخلاف نورث که گذار را فرایندی از بالا به پایین و هماهنگ‌شده توسط نخبگان می‌بیند، عجم‌اوغلو و رابینسون آن را نتیجه کشمکش بین نخبگان و توده‌ها می‌دانند. آن‌ها مثال‌هایی مانند کره جنوبی را مطرح می‌کنند که پس از فشارهای اجتماعی و اصلاحات سیاسی در دهه ۱۹۶۰، از نهادهای استثماری به فراگیر گذار کرد، در حالی که کره شمالی در ساختارهای استثماری باقی ماند. تفاوت کلیدی این است که نورث بر شروط ساختاری مانند کنترل متمرکز خشونت و توسعه

سازمان‌های غیرشخصی تأکید دارد، درحالی‌که عجم‌اوغلو و رابینسون نقش تغییرات سریع سیاسی و فشارهای اجتماعی را برجسته می‌کنند.

در مقابل، صدر مسیر توسعه را «تبدیل واقع فاسد به واقع سالم» می‌داند. به همین دلیل اقتصاد اسلامی را «حرکتی توفنده برای دگرگونی واقعیت فاسد موجود و تبدیل آن به واقعیت سالمی که باید به وجود آید» می‌داند، نه صرفاً «تفسیری عینی از واقعیت» (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۸۰). این نگاه در تعبیر صدر از اسلام به‌عنوان «انقلاب اجتماعی علیه ظلم و طغیان و انواع بهره‌کشی و بهره‌بردگی گرفتن» (صدر، ۱۳۷۹: ۳۳) ریشه دارد.

در نگاه صدر، زمانی که اسلام در جامعه‌ای پیاده شود به‌طوری‌که نهادها و روابط حاکم بر جامعه و رفتار مردم کاملاً اسلامی باشند، در این جامعه واقع فاسد به واقع سالم تبدیل می‌شود. یک نمونه از واقع فاسد در جامعه، وجود عقب‌ماندگی و واماندگی در جوامع بشری است که در صورت پیاده‌سازی اقتصاد اسلامی، این عقب‌ماندگی تبدیل به رشد و پیشرفت جوامع می‌شود. نمونه دیگر واقع فاسد در جامعه، تبعیض و اختلاف طبقاتی است. به همین دلیل، هدف مهم نظریه پیشرفت اسلامی، توازن اجتماعی است و اقتصاد اسلامی می‌تواند آن را در جامعه شکل دهد.

در دیدگاه صدر، برخلاف نورث که نخبگان را محور تدریجی اصلاحات می‌داند، و برخلاف عجم‌اوغلو که بزنگاه‌های بحرانی و دفعی را عامل تحول می‌شمارد، انسان به‌عنوان «خلیفه خدا در زمین» و مسئول اصلاح یا فساد واقع اجتماعی شناخته می‌شود (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹۹). صدر تصریح می‌کند که «ظلم در توزیع» و «کفران در تولید» دو عامل اصلی فساد نهادهای اجتماعی است و تنها با تربیت انسان در پرتو آموزه‌های دینی می‌توان واقع فاسد را به واقع سالم تبدیل کرد (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹۹). اسلام با ارائه راهکارهایی برای توزیع و چرخش ثروت و وضع احکام برای حوزه تولید، در پی از بین بردن ظلم و ستم در نظام اجتماعی است. بنابراین، صدر پیشرفت را فرآیندی هم تدریجی و هم انقلابی می‌داند. او اسلام را «انقلاب اجتماعی علیه ظلم و طغیان» معرفی می‌کند که جامعه را از درون انسان‌ها و نیز از ساختارهای بیرونی دگرگون می‌کند (صدر، ۱۳۷۹: ۳۳). در این مسیر، تربیت اخلاقی، شکل‌دهی اعتقاد و پیاده‌سازی نهادهای اسلامی در کنار رهبری دینی، زمینه‌های تدریجی پیشرفت را فراهم می‌آورد. درعین‌حال، این بستر می‌تواند در بزنگاه‌های تاریخی به تحولات انقلابی منجر شود؛ چنان‌که در انقلاب اسلامی ایران رخ داد و صدر از آن به‌عنوان نمونه موفق تغییر اجتماعی مبتنی بر مرجعیت دینی یاد می‌کند (صدر، ۱۳۹۳: ۳۶۰-۳۶۱).

صدر برخلاف نورث، که اصلاحات را محصول نخبگان و ساخت قدرت می‌داند، مشارکت و باور امت را شرط اساسی تحقق پیشرفت می‌شمارد (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹-۲۰). او تأکید می‌کند که برنامه‌های توسعه‌ای و نهادسازی تنها در صورتی موفق می‌شوند که امت با آن‌ها همراه شوند و برای این همراهی، باید الگوی پیشرفت با فرهنگ و باورهای دینی امت هماهنگ باشد (همان: ۲۴). بااین‌حال، او در تقابل با عجم‌اوغلو که بزنگاه‌های بحرانی و تصادفی را عامل اصلی تغییر نهادها می‌داند، تحول اجتماعی را در چارچوب «سنت‌های الهی در تاریخ» تحلیل می‌کند که مشروط به تحول درونی انسان، عدالت محوری و پیاده‌سازی احکام شریعت است (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹۹؛ صدر، ۱۳۹۳: ۱۸۵). تغییر و پیشرفت از منظر وی نه برآمده از تصادف و فشار تاریخ، بلکه ثمره اراده، تربیت دینی و حرکت در مسیر عدالت است. در جدول زیر، نظریات صدر در تقابل با دیدگاه‌های نهادگرایان جدید به‌صورت چکیده آورده شده است:

جدول ۱. تطبیق نهادگرایی جدید و نظریات شهید صدر درباره کیفیت تحول

نظریات شهید صدر	نقل قول مستقیم
صدر تحول اجتماعی را تنها در تدبیر نخبگان و اصلاحات تدریجی خلاصه نمی‌کند. بلکه تحول از درون انسان و امت آغاز می‌شود و بدون همراهی مردم و تغییر باورها و نهادهای درونی، تحول اجتماعی پایدار نیست. در واقع، نخبگان (مرجعیت دینی) نقش هدایت دارند اما این کافی نیست و حرکت امت شرط است.	«...صرف اینکه دولت حاکم بر جامعه، الگویی را بپذیرد و آن را دنبال کند، نمی‌تواند آن الگورا در جامعه محقق سازد بلکه رشد اقتصادی و مبارزه بر ضد عقب ماندگی تنها زمانی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که دارای چارچوبی باشد که امت بتواند با آن هماهنگ شود و همکاری کند.» (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹-۲۰)
صدر تحول را محصول سنت‌های الهی در تاریخ می‌داند که تابع تغییرات درونی انسان و حرکت در مسیر عدالت است، نه صرفاً بحران‌ها یا بزنگاه‌های تاریخی تصادفی. با این حال، تحول می‌تواند در بزنگاه‌های تاریخی مانند انقلاب اسلامی ایران، به صورت جهشی و انقلابی رخ دهد اما این جهش مسبوق به زمینه‌های فرهنگی، دینی و تربیتی امت است.	«تحول امور اقتصادی مبتنی بر اندیشه‌ی عدالت است... در نگاه او، اسلام انقلابی است که در آن زندگی از عقیده جدا نمی‌شود و جنبه‌ی اجتماعی از محتوای روحی تفکیک نمی‌شود» (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۴۷-۴۸). «موفقیت جامعه ایران در پیروزی انقلاب اسلامی را ناشی از پیروی از مرجعیت حکیمانه می‌داند که مردم مؤمن گرد او جمع شده و در مقاومت و جهاد خود از او الهام گرفته‌اند.» (صدر، ۱۳۹۳، ص ۳۶۰-۳۶۱)
صدر نیز معتقد است تحول اجتماعی بدون همراهی و مشارکت امت محقق نمی‌شود. امت باید در فرآیند پیشرفت نقش‌آفرین باشد. دین وظیفه دارد انگیزه‌های فردی را با مصالح اجتماعی هماهنگ کند تا امت در مسیر پیشرفت فعال شود.	«بنابراین، حرکت همگانی امت، شرطی بنیادین برای موفقیت‌آمیز بودن هر الگوی پیشرفتی است.» (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹). «تنها دین است که می‌تواند میان معیار اخلاقی بر نهاده برای انسان و خود دوستی عمیق‌یافته در فطرت او پیوند برقرار کند» (صدر، ۱۳۹۳، الف، ص ۵۸).

ماهیت نهادها: خوب یا بد؟

نهادگرایی جدید مفهوم نهادهای «خوب» یا «بد» را بر اساس تأثیر آن‌ها بر توسعه اقتصادی و اجتماعی تعریف می‌کند. نورث نهادهای خوب را آن‌هایی می‌داند که هزینه‌های مبادله را کاهش می‌دهند، حقوق مالکیت را برای همه تضمین می‌کنند و رقابت را تشویق می‌کنند (North, 1981). این نهادها، که در نظم‌های باز دیده می‌شوند، با ایجاد انگیزه‌های مولد، نوآوری و رشد اقتصادی را تقویت می‌کنند. برای مثال، در ایالات متحده قرن نوزدهم، قوانین مالکیت روشن و دادگاه‌های مستقل، سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها و صنعت را تشویق کردند. در مقابل، نهادهای بد، که در نظم‌های محدود غالب‌اند، با وابستگی به رانت و حامی‌پروری، انگیزه‌ها را به سمت فعالیت‌های

غیرمولد هدایت می‌کنند. برای نمونه، در برخی کشورهای آفریقایی معاصر، شبکه‌های حامی‌پروری و توزیع رانت توسط نخبگان مانع اصلاحات نهادی و رشد اقتصادی شده است (North et al., 2012). نورث تأکید دارد که نهادهای بد به دلیل تمرکز قدرت و ثروت در دست نخبگان، نوآوری را سرکوب می‌کنند و توسعه را محدود می‌سازند. او مثال‌هایی از امپراتوری‌های باستانی مانند روم را مطرح می‌کند که در آن‌ها اعطای امتیازات به اشراف، ثبات را حفظ کرد، اما مانع رشد اقتصادی گسترده شد.

عجم‌اوغلو و رایبسون نیز نهادهای خوب را فراگیر می‌دانند که با ایجاد فرصت‌های برابر و تضمین حقوق مالکیت، رشد اقتصادی را تقویت می‌کنند. آن‌ها در فصل سوم چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟ (۲۰۱۲) استدلال می‌کنند که نهادهای فراگیر فناوری را به ابزاری برای منافع عمومی تبدیل می‌کنند، درحالی‌که نهادهای استثماری آن را در خدمت نخبگان قرار می‌دهند. برای مثال، در کره جنوبی، نهادهای فراگیر پس از دهه ۱۹۶۰ فناوری را به سمت توسعه صنعتی هدایت کردند، درحالی‌که به باور آن‌ها در کره شمالی، فناوری در خدمت رژیم استثماری باقی ماند. نهادهای بد، از دیدگاه آن‌ها با متمرکزکردن منابع و سرکوب رقابت، مانع توسعه می‌شوند. برای نمونه، در نظام‌های استعماری آفریقا، استخراج منابع توسط قدرت‌های خارجی به فقر گسترده منجر شد (Robinson, 2012 & Acemoglu). در کتاب قدرت و پیشرفت، عجم‌اوغلو و جانسون (۲۰۲۳) تلاش کرده‌اند نشان دهند که چطور در طول تاریخ، شکل‌گیری نهادهای اجتماعی در جهت تأمین منافع طبقات حاکم، باعث شده است منافع حاصل از فناوری و ارتقای بهره‌وری نیروی کار صرفاً به بهبود وضع صاحبان قدرت منجر شود، بدون اینکه وضع طبقات کارگر را تغییر دهد و حتی در بسیاری موارد، وضع آن‌ها را وخیم‌تر کرده است. نهادهای خوب از نظر آن‌ها زمانی شکل می‌گیرد که منافع حاصل از فناوری و ارتقای بهره‌وری با تغییر بینش‌ها، از انحصار طبقات قدرتمند خارج شود و در خدمت عموم کارگران قرار گیرد.

تفاوت نورث و عجم‌اوغلو در این است که نورث نهادهای خوب را نتیجه تکامل تدریجی باورها و ساختارها می‌بیند، درحالی‌که عجم‌اوغلو و رایبسون آن‌ها را نتیجه تغییرات سیاسی سریع و توزیع قدرت می‌دانند. باین‌حال، هر دو دیدگاه، نهادهای خوب را پیش شرط توسعه به اصطلاح پایدار می‌دانند و نهادهای بد را مانعی برای نوآوری و رشد گسترده معرفی می‌کنند.

صدر در مواجهه با نهادگرایان جدید مانند نورث و عجم‌اوغلو نقطه عزیمت متفاوتی دارد. درحالی‌که نهادگرایان جدید خوب یا بد بودن نهادها را بر اساس کارکردهای اقتصادی مانند کاهش هزینه مبادله، تضمین حقوق مالکیت و تشویق رقابت می‌سنجند، صدر تأکید می‌کند که نهادها ذاتاً بی‌طرف و خنثی نیستند، بلکه همگی ریشه در مکتب و جهان‌بینی خاص دارند. از نظر او هیچ نهادی را نمی‌توان صرفاً به دلیل کارکرد اقتصادی آن خوب یا بد دانست، بلکه ارزش و اعتبار نهادها تابع مکتبی است که از آن برخاسته‌اند و عدالت معیار این سنجش است (صدر، ۱۳۹۳: ج ۳۷۸).

صدر تصریح می‌کند که نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی همه درون مکتب شکل می‌گیرند؛ لذا در صورتی می‌توان آن‌ها را خوب دانست که در خدمت اهداف مکتب، یعنی عدالت، توازن اجتماعی و ساخت واقع سالم باشند. از این منظر، نهادهایی مثل رقابت، آزادی اقتصادی و مالکیت فردی که نورث و عجم‌اوغلو آن‌ها را ذاتاً خوب می‌دانند، در واقع ریشه در مکتب سرمایه‌داری لیبرال دارند که مورد پذیرش آن‌هاست. بنابراین، اگر این مکتب را نپذیریم، دیگر نمی‌توانیم نهادهای برخاسته از آن را نیز خوب تلقی کنیم. از نظر صدر، معیار داوری ارزشی نهادها را باید درون خود مکتب جست‌وجو کرد؛ چراکه «مکتب سرمایه‌داری نتیجه علم اقتصادی که توسط طرفداران سرمایه‌داری پی‌ریزی شده باشد نیست و سرنوشت آن هم به میزان موفقیت جنبه علمی سرمایه‌داری در تفسیر واقعیت عینی بستگی ندارد. شالوده‌ای که سرمایه‌داری بر آن بنا شده است مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اندیشه‌های اخلاقی و عملی ویژه است که باید همان‌ها معیار داوری درباره مکتب سرمایه‌داری به شمار آیند» (صدر، ۱۳۹۳: ج ۱: ۲۹۷).

صدر تأکید می‌کند که خلق و خوی تمدن غرب بر اصالت لذت، منفعت‌جویی و آزادی فردی بنا شده و نهادهای آن نیز بازتاب همین خلق و خوی است، درحالی‌که خلق و خوی انسان مسلمان بر نگاه به آسمان و غیب و مسئولیت اجتماعی استوار است که با این نهادها در تعارض جوهری است (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۵-۲۸). بنابراین حتی اگر نهادهای لیبرالیستی در نظام سرمایه‌داری نهادهای خوبی بر اساس هر ملاک درون مکتبی ارزیابی شوند، هیچ دلیلی وجود ندارد که این نهادها برای جوامع غیرلیبرال و به‌ویژه جوامع مسلمان نیز نهادهای خوبی به شمار آیند.

صدر نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را خوب یا بد نمی‌داند، مگر بر مبنای میزان تحقق عدالت در آن‌ها. او می‌گوید «مذهب عهده‌دار طرح روشی برای تنظیم حیات اقتصادی بر مبنای دیدگاه معینی از عدالت است» (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۳۷۸). از دیدگاه صدر، نهادهای اسلامی باید واقع فاسد را به واقع سالم تبدیل کنند؛ واقع فاسدی که ریشه آن در مناسبات ناعادلانه است (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۸۰). به عنوان مثال، در مسئله حقوق مالکیت، اسلام مالکیت را نه سلطه، بلکه نوعی سرپرستی و امانت از سوی خداوند می‌داند و مشروعیت آن را منوط به رعایت مصالح عمومی می‌شمارد. بنابراین، هر جا که مالکیت خصوصی به منافع اجتماعی آسیب بزند، حاکم اسلامی مجاز به محدودسازی آن است (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۵۲). در مقابل، نورث و عجم‌اوغلو نهادهای خوب را نهادهایی می‌دانند که رقابت را حفظ کرده و رشد اقتصادی را تداوم می‌بخشند، بدون اینکه لزوماً ملاک عدالت در آن‌ها اصالت داشته باشد.

بر این اساس می‌توان گفت که صدر ضعف بنیادین نهادگرایان جدید را در این می‌داند که چون مکتب سرمایه‌داری را به صورت پیشینی پذیرفته‌اند و به آن «ایمان» دارند، نهادهای آن را خوب می‌شمارند و در تحلیل خود از ارزش‌گذاری مکتبی غفلت کرده‌اند. اما در نگاه صدر، بدون داشتن چارچوب مکتبی مشخص اساساً قضاوت درباره نهادها بی‌معناست و ابتدا باید خوب یا بد بودن مکتب را تعیین کرد و سپس نهادها را در نسبت با آن سنجید.

زمینه‌اساسی موفقیت یا شکست

نورث زمینه موفقیت جوامع را در تکامل تدریجی نهادها، کنترل خشونت و توسعه سازمان‌های غیرشخصی می‌بیند. او در خشونت و نظم‌های اجتماعی (۲۰۰۹) شروط ساختاری مانند حاکمیت قانون برای نخبگان، سازمان‌های پایدار عمومی و خصوصی و کنترل متمرکز خشونت را ضروری می‌داند. برای مثال، در شیلی اعمال قانون بر نخبگان به ثبات نهادی کمک کرد، درحالی‌که نبود این شرط در برخی کشورهای آفریقایی به تداوم نظم‌های محدود منجر شد. نورث معتقد است که کنترل خشونت از طریق انتقال انحصار زور به دولت‌های متمرکز و ایجاد نهادهای غیرشخصی ممکن می‌شود. او مثال انگلستان قرن هجدهم را مطرح می‌کند که با توسعه بازارهای آزاد و نهادهای قانونی از نظم محدود به نظم باز گذار کرد (North, 1981). شکست جوامع از دیدگاه نورث نتیجه تداوم نظم‌های محدود است که در آن رانت‌جویی و حامی‌پروری مانع اصلاحات می‌شوند.

عجم‌اوغلو و رابینسون در ریشه‌های اقتصادی استبداد و مردم‌سالاری (۲۰۰۶) موفقیت را نتیجه توزیع عادلانه قدرت سیاسی می‌دانند که در لحظات بحرانی شکل می‌گیرد. آن‌ها فشارهای مردمی، ائتلاف‌های گسترده و بحران‌هایی مانند جنگ یا بیماری را زمینه‌ساز موفقیت می‌بینند. برای مثال، طاعون قرن چهاردهم اروپا با تضعیف نخبگان فئودال به شکل‌گیری نهادهای فراگیر کمک کرد. آن‌ها معتقدند که بدون فشار از پایین، نخبگان انگیزه‌ای برای تقسیم قدرت ندارند و این مقاومت به تداوم نهادهای استثماری و شکست اقتصادی منجر می‌شود. برای نمونه، در کره شمالی، تمرکز قدرت در دست رژیم مانع توسعه شد، درحالی‌که کره جنوبی با اصلاحات سیاسی به موفقیت رسید (Robinson, 2006 & Acemoglu). تفاوت کلیدی این است که نورث موفقیت را به شروط ساختاری و تدریجی وابسته می‌داند، درحالی‌که عجم‌اوغلو و رابینسون آن را نتیجه تغییرات سریع و فشارهای اجتماعی می‌بینند. هر دوی آن‌ها رانت و حامی‌پروری را در مراحل اولیه نظم‌دهی اجتناب‌ناپذیر می‌دانند، اما موفقیت را در گذار به نهادهای فراگیر جست‌وجو می‌کنند.

صدر برخلاف نورث و عجم اوغلو تحلیل متفاوتی از علت شکست ملت‌ها ارائه می‌دهد. او اساس موفقیت یا شکست جوامع را در «همراهی یا عدم همراهی مردم با مکتب» می‌بیند. در نگاه او هر الگویی برای پیشرفت زمانی می‌تواند موفق شود که بتواند امت را با خود همراه کند و در باورها، ارزش‌ها و خلق و خوی آن‌ها نفوذ کند. به تعبیر صدر اگر امت با مکتب اسلامی همراه شود و حرکت اجتماعی بر مدار ایمان و عدالت سامان یابد، نهادها و ساختارهای لازم برای پیشرفت نیز شکل می‌گیرد؛ اما اگر این همراهی حاصل نشود، هرگونه تمرکز قدرت، سازمان‌های مدرن یا نهادسازی صوری منجر به پیشرفت واقعی نخواهد شد (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹-۲۰).

از نظر صدر، مشکل اصلی جوامع نه صرفاً ساختار قدرت و نه لحظات بحرانی، بلکه خود انسان است؛ انسانی که با «ظلم در توزیع» و «کفران در تولید» منشأ فساد نهادها و ساختارهای اجتماعی می‌شود و بدون اصلاح درونی انسان، تحول نهادها پایدار نمی‌ماند (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹۹). در این مسیر نقش مرجعیت دینی و رهبری حکیمانه بسیار کلیدی است؛ زیرا این نهاد است که می‌تواند قدرت را در مسیر عدالت نگه دارد و امت را در جهت تحقق واقع سالم هدایت کند (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۸۸).

صدر در تحلیل پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز تأکید می‌کند که پیوند امت با مرجعیت دینی و باور به اسلام عامل موفقیت بود و هرگاه این پیوند تضعیف شود، جامعه دچار سرگشتگی و شکست می‌شود (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۶۰-۳۶۱). بنابراین از دیدگاه صدر موفقیت نه به کنترل قدرت و نه به فشار اجتماعی، بلکه به میزان مشارکت امت در راه مکتب بستگی دارد و این مشارکت است که زمینه تحقق عدالت و نهادهای عادلانه را فراهم می‌کند. به تصریح صدر: «حرکت همگانی امت شرط بنیادین موفقیت‌آمیز بودن هر الگوی پیشرفتی است» (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹). در این چارچوب، حتی اگر دولتی مقتدر یا نهادهایی پیشرفته در ظاهر وجود داشته باشد، اما امت همراه نباشد، جامعه در نهایت به فساد و شکست خواهد رسید. این تحلیل، تمایز بنیادین اندیشه صدر با نهادگرایان جدید را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب، دیدگاه صدر درباره علت عقب‌ماندگی و شکست مسلمانان در دوران معاصر را می‌توان ناشی از همراهی نکردن امت با مکاتب اروپایی از یک سو، و ارائه نشدن مکتب اسلام متناسب با اقتضائات زمان و مکان از سوی اسلام‌شناسان و مرجعیت دینی دانست.

در نهایت، صدر تنها الگوی پیشرفت مبتنی بر آموزه‌های اسلامی را در جوامع اسلامی قابل تحقق می‌داند؛ چون علاوه بر هماهنگی با باورها، فرهنگ و خلق و خوی‌های تبلور یافته در فکر و رفتار مسلمانان، قادر است همراهی امت اسلامی را برانگیزد. در نگاه او، اگر جامعه اسلامی به جای نظام اسلامی، الگوی کلی زندگی خود را از منابع بشری اقتباس کند، نمی‌تواند برای سامان‌دادن به بُعد روحی و معنوی به آن اکتفا کند. از سوی دیگر، جز اسلام منبع شایسته دیگری برای سامان‌دادن به زندگی روحی وجود ندارد؛ بنابراین راهی جز ابتنای هر دو جنبه روحی و اجتماعی بر یک پایه مشخص وجود ندارد. علاوه بر این، باتوجه به اینکه این دو جنبه از هم جدا نبوده و به‌طور قابل توجهی در یکدیگر اثرگذار هستند و همچنین به دلیل پیوند مستحکم میان فعالیت‌های روحی و اجتماعی در زندگی انسان، استواری این دو جنبه بر یک پایه، موجب استحکام و سلامت بیشتر هر یک از آن دو و همچنین الگوی کلی زندگی مبتنی بر آن‌ها خواهد بود (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۳). بنابراین، تنها الگوی اسلامی است که راه چاره ساخت نظام اجتماعی و تمدنی بدون پیوند با استعمارگر را پیش روی مسلمانان قرار می‌دهد و جوامع اسلامی برای حل مسئله عقب‌ماندگی خود و حرکت به سمت پیشرفت مطلوب، گریزی از آن ندارند.

کاربست تطبیقی در مسائل اقتصاد ایران

هرچند این مقاله رویکردی نظری و تطبیقی داشته و تمرکز آن بر مقایسه میان صدر و نهادگرایان جدید بوده است، اما ظرفیت این چارچوب برای تحلیل مسائل جاری اقتصاد ایران قابل توجه است. طرح اجمالی این ظرفیت‌ها، علاوه بر تکمیل جنبه کاربردی نوشتار، می‌تواند مسیر پژوهش‌های آینده را روشن سازد. از منظر نهادگرایان جدید، برخی چالش‌های اقتصاد ایران در دهه‌های اخیر را می‌توان در چارچوب ضعف نسبی نهادهای فراگیر توضیح داد. مصادیقی چون تمرکز رانت در حوزه منابع طبیعی، شبکه‌های حامی‌پروری در سیاست‌گذاری یا موانع نهادی در تضمین حقوق مالکیت، نمونه‌هایی از محدودیت‌های نهادی هستند که انگیزه‌ها را در برخی حوزه‌ها به

سمت فعالیت‌های غیرمولد سوق داده‌اند. این تحلیل هم‌خوانی آشکاری با چارچوب عجم‌اوغلو و رابینسون دارد که بر تمرکز قدرت سیاسی و اقتصادی به‌عنوان مانع توسعه تأکید می‌کنند. همچنین مقاومت گروه‌های ذی‌نفع در برابر اصلاحات، مشابه همان چیزی است که نورث در «نظم‌های محدود» توصیف می‌کند.

با این حال، تجربه جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که در کنار این موانع، ظرفیت‌های نهادی جدیدی پس از انقلاب اسلامی پدید آمده که پیش از آن وجود نداشت. نهاد رهبری، قانون اساسی مبتنی بر فقه اسلامی و ساختار حقوقی و سیاسی برخاسته از ارزش‌های اسلامی، همراه با روحیه جهادی و مقاومت مردم، بستری نهادی ایجاد کرده‌اند که امکان پیشرفت مستقل از چرخه شوم وابستگی و عقب‌ماندگی دوران پیش از انقلاب را فراهم ساخته است. از این منظر، اقتصاد ایران واجد نوعی «سرمایه نهادی» خاص است که می‌تواند مسیر پیشرفتی متفاوت با الگوهای سکولار را رقم بزند. در چارچوب اندیشه صدر، این ظرفیت‌ها قابل تبیین است. وی بر این باور بود که تنها با پیوند نهادها با مکتب اسلام و معیار عدالت، می‌توان به پیشرفت واقعی دست یافت. به تعبیر او، هنگامی که انفال و منابع عمومی بر اساس امانت‌داری الهی و در جهت مصالح امت مدیریت شوند، و همچنین نهاد مرجعیت و رهبری دینی بر اجرای عدالت نظارت کنند، نهادهای فراگیر اسلامی شکل می‌گیرند. تجربه انقلاب اسلامی ایران از منظر صدر، نمونه‌ای از همین ظرفیت نهادی است: مرجعیت و رهبری حکیمانه، همراهی امت و روحیه جهادی، جامعه را از چرخه استثمار و وابستگی خارج کرد و امکان حرکت به سوی نهادهای عدالت‌محور را فراهم ساخت.

بر این اساس، اگر از دریچه نهادگرایان جدید به ایران بنگریم، هنوز چالش‌های نهادی مرتبط با رانت‌جویی و ضعف فراگیری وجود دارد؛ اما از دریچه صدر می‌توان ظرفیت‌های درونی نظام اسلامی را برای غلبه بر این چالش‌ها مشاهده کرد. بدین ترتیب، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که ساختار نهادی ایران واجد تعارض دوگانه‌ای است: از یک سو با موانع نهادی مشابه کشورهای در حال توسعه مواجه است، و از سوی دیگر، ظرفیت‌های مکتبی اسلامی و رهبری دینی می‌تواند نقطه اتکای تحول نهادی عدالت‌محور باشد. نتیجه آنکه، پژوهش‌های آینده می‌توانند با تکیه بر چارچوب نظری صدر، به طراحی شاخص‌هایی برای سنجش «عدالت نهادی» در ایران بپردازند و به‌ویژه ظرفیت‌های برخاسته از انقلاب اسلامی را در چارچوب اقتصاد اسلامی به‌صورت علمی ارزیابی کنند.

نتیجه‌گیری

مقایسه تطبیقی میان دیدگاه‌های نهادگرایان جدید و صدر نشان می‌دهد که این دو رویکرد به‌رغم تأکید بر نهادها به‌عنوان قواعد سازمان‌دهی اجتماعی، در مبانی نظری و ارزشی، غایت و روش تحلیل تحولات نهادی، تفاوتی بنیادین دارند. نهادگرایان جدید از جمله نورث و عجم‌اوغلو، تحلیل نهادها را بر اساس کارکرد آن‌ها در کاهش هزینه مبادله، تضمین حقوق مالکیت و تشویق رقابت اقتصادی استوار می‌کنند و از این رهگذر، نهادهای فراگیر را نقطه کانونی توسعه و پیشرفت می‌دانند. اما صدر با نگاهی مکتبی به نهادها، معتقد است که هیچ نهاد اجتماعی‌ای بدون ارتباط با مکتب و ارزش‌های بنیادین، قابل سنجش و ارزش‌گذاری نیست. به باور او نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی باید در نسبت با عدالت و غایات الهی سنجیده شوند و تنها در این صورت است که می‌توان از نهاد خوب یا بد سخن گفت. در زمینه منشأ تحول و تکامل اجتماعی، نورث به فرایند تدریجی و تدبیر نخبگان اشاره می‌کند و عجم‌اوغلو و رابینسون بر نقش لحظات بحرانی و فشارهای مردمی تأکید دارند. در مقابل، صدر محور تحول را «انسان» و «امت» می‌داند و معتقد است بدون تحول درونی انسان و تغییر خلق و خوی امت بر مدار ایمان و عدالت، نه تدبیر نخبگان و نه بحران‌های تاریخی به پیشرفت واقعی منجر نمی‌شود. او در این مسیر، نقش مرجعیت دینی را برای هدایت امت به سوی واقع‌سالم، حیاتی می‌شمارد و مرجعیت را نهاد فراگیر ضامن تحول اجتماعی می‌داند. از نظر صدر، عامل اساسی موفقیت یا شکست جوامع، میزان همراهی مردم با مکتب و الگوی اجتماعی است و هر الگویی که نتواند با باورها و فرهنگ مردم پیوند عمیق برقرار کند، حتی اگر از حیث ساختاری قوی باشد، نهایتاً به شکست خواهد انجامید.

از این رو، صدر برای پیشرفت جوامع اسلامی، بر طراحی نهادهای درون‌زای مبتنی بر شریعت، تربیت اخلاقی و مشارکت فعال امت در تحقق عدالت تأکید می‌کند.

جدول ۲. مقایسه تطبیقی نظریات شهید صدر و نهادگرایان جدید در ابعاد مختلف

بُعد مقایسه	سید محمدباقر صدر (رویکرد اسلامی مبتنی بر عدالت)	عجم‌اوغلو و راینسون (کارکردگرایی سیاسی)	داگلاس نورث (تحول نهادی تاریخی)
فلسفه نهادی	تأکید بر سازگاری نهادها با ارزش‌های عدالت توزیعی و توازن حقوق و مسئولیت‌ها براساس شریعت اسلامی	تحلیل نهادها بر مبنای تعادل منافع گروه‌های سیاسی و اقتصادی در قالب قراردادهای اجتماعی	توسعه نهادی را فرایندی تاریخی می‌داند که بر تغییر باورها درباره مشروعیت و کارایی متکی است
منبع مشروعیت نهاد	شریعت اسلامی تفسیر شده توسط مرجعیت دینی به‌عنوان چارچوب تنظیم مقررات و رویه‌های عمومی	توافق ضمنی نخبگان و توده‌ها درباره توزیع قدرت سیاسی از طریق نهادهای انتخابی و قراردادهای اجتماعی	کارایی اقتصادی در کنترل خشونت و تضمین مالکیت؛ دولت متمرکز به‌عنوان ضامن اجرای قواعد
معیار نهاد مؤثر	همسویی ساختارها و عملکرد با شاخص‌های عدالت توزیعی (نسبت توزیع اولیه انفال؛ سهم سرمایه‌گذاری عمومی در مناطق محروم)	دسترسی فراگیر به فرصت‌های اقتصادی-سیاسی و کاهش موانع رانت‌جویی	کاهش هزینه‌های مبادله؛ افزایش امنیت حقوق مالکیت؛ رشد سرمایه‌گذاری بخش خصوصی
فرایند تحول	ادغام تغییر تدریجی نگرش‌های ایمانی-اخلاقی (تربیت فضایل فردی) با گسست‌های ساختاری در بزنگاه‌های تاریخی (انقلاب‌های دینی)	تحولات عمدتاً در نقاط بحرانی اقتصادی یا سیاسی رخ می‌دهد و تابع کشمکش میان نخبگان و فشار اجتماعی است	فرایند پیوسته و طولانی مدت از نظم‌های محدود به نظم‌های باز از طریق تغییرات آستانه‌ای در کنترل خشونت
نقش نخبگان	تبیین مبانی مکتبی و بازتولید هنجارهای اخلاقی	محافظت از منافع گروه مسلط؛ در مواجهه با فشار از پایین ممکن است تن به اصلاحات دهند	طراحی و پیاده‌سازی تدریجی اصلاحات نهادی؛ تأسیس سازمان‌های غیرشخصی مستقل
نقش مردم	مشارکت فعال و همراهی با مرجعیت از طریق پذیرش و ترویج آموزه‌های مکتب	نیروی فشار اجتماعی برای الزام نخبگان به تقسیم قدرت	نقش کم‌رنگ؛ تغییرات نهادی عمدتاً از بالا به پایین هدایت می‌شود

در نهایت، در منظومه فکری سید محمدباقر صدر، پیشرفت نه صرفاً توسعه اقتصادی بلکه تحولی همه‌جانبه مبتنی بر مکتب اسلام است که در آن عدالت، توازن اجتماعی و رشد اخلاقی و معنوی انسان در کنار توسعه مادی تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، نظریه وی نقدی ریشه‌ای به نهادگرایی جدید است که بدون ارزش‌گذاری مکتبی، نمی‌تواند نسخه‌ای جامع برای پیشرفت جوامع اسلامی ارائه دهد.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسنده مسئول قابل دسترسی است.

حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

- آفانظری، حسن (۱۳۹۶). روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی با رویکرد واقعیت‌نهادی آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوشقانی نایینی، سید حمید، توکلی، محمدجواد، و داوودی، پرویز (۱۳۹۶). تطور مفهومی نهاد و دلالت‌های آن بر مطالعات نهادی اقتصاد اسلامی و اقتصاد ایران. جستارهای اقتصادی ایران، ۱۴(۲۸)، ۹۷-۱۲۰.
- خادم‌علیزاده، امیر، و سلیمان‌زاده آیدیشه، رامینه (۱۳۹۷). مطالعه تطبیقی معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی و اقتصاد نهادگرایی جدید. اقتصاد و بانکداری اسلامی، ۷(۲۲)، ۷-۲۵.
- سعیدی، علی (۱۴۰۱). معرفی و نقد کتاب روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی با رویکرد واقعیت‌نهادی. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۲(۵)، ۵۹-۸۲.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۷۹). الإسلام يقود الحياة، رسالتنا، مکتب الإسلام. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر / دارالصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳ الف). فلسفه ما (ترجمه سید ابوالقاسم حسینی ژرفا). قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر / دارالصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳ ب). اقتصاد ما (ج ۱، ترجمه سید محمد مهدی برهانی؛ ج ۲، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی ژرفا). قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر / دارالصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳ ج). اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام و رسالت ما (ترجمه مهدی زندیه). قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر / دارالصدر.

- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳د). بارقه‌ها (ترجمه سید امید مؤذنی). قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر / دارالصدر .
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۴ق). البنك اللاروي في الإسلام. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات .
- غلامی، مرجان (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی تأثیر نهادها در اقتصاد از منظر اقتصاد نهادگرا و اقتصاد اسلامی با تأکید بر نهاد دولت (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). تهران: دانشکده علوم اقتصادی .
- کرمی، محمدحسین، و گودرزی، سعید (۱۳۹۷). دلالت‌های نهادگرایی جدید برای اقتصاد اسلامی در مواجهه با آثار خارجی. معرفت اقتصاد اسلامی، ۱۰(۱۹)، ۱۰۱-۱۲۲.
- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2006). *Economic origins of dictatorship and democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2012). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*. New York: Crown Business.
- Levent, A. (2022). Islamic economics and institutional economics: A methodological discussion. In *Institutional Islamic economics and finance* (pp. 10–26). London: Routledge.
- North, D. C. (1981). *Structure and change in economic history*. New York: W. W. Norton & Company.
- North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2009). *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. New York: Cambridge University Press.
- North, D. C., Webb, S. B., & Weingast, B. R. (Eds.). (2012). *In the shadow of violence: Politics, economics, and the problems of development*. New York: Cambridge University Press.
- Rubin, J. (2024). Religion and new institutional economics. In *Handbook of new institutional economics* (pp. 953–974). Cham: Springer.

References

- Acemoglu, D., & Johnson, S. (2023). *Power and progress: Our thousand-year struggle over technology and prosperity*. PublicAffairs.
- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2006). *Economic origins of dictatorship and democracy*. Cambridge University Press.
- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2012). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*. Crown Business.
- Aghnazari, H. (2017). *Methodology of Islamic economics with an institutional reality approach*. Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Esmaili, M., & Tahanezhzif, H. (2008). Analysis of the nature of the general policies institution in the constitutional law of the Islamic Republic of Iran. *Public Law Journal*, 9(28), 93–127. [In Persian]
- Farzin, M. R., Moqsoodi, H. R., & Saedi, A. (2018). *Economic system of the Islamic Republic of Iran's model* (Research Project). Supreme National Defense University. [In Persian]
- Foley, D. K. (2013). *Adam's fallacy: A guide to economic theology* (A. Saedi & H. R. Moqsoodi, Trans.). Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Ghollami, A., & Bahadori Jahromi, A. (2013). Concept, nature, and oversight of the implementation of general policies. *Public Law Studies*, 2(1), 51–72. [In Persian]
- Gholami, M. (2014). *A comparative study of the impact of institutions on the economy from the perspective of institutional economics and Islamic economics with emphasis on the government institution* [Master's thesis, Faculty of Economic Sciences]. [In Persian]
- Joshaqani Nayini, S. H., Tavakoli, M. J., & Davoodi, P. (2017). Conceptual evolution of institutions and its implications for institutional studies in Islamic economics and Iran's economy. *Iranian Economic Essays*, 14(28), 97–120. [In Persian]
- Karami, M. H., & Goodarzi, S. (2018). Implications of new institutionalism for Islamic economics in confronting external effects. *Islamic Economic Knowledge*, 10(19), 101–122. [In Persian]
- Khadem Alizadeh, A., & Solymanzadeh Ayidish, R. (2018). A comparative study of the epistemology of Islamic economics and new institutional economics. *Islamic Economics and Banking Journal*, 7(22), 7–25. [In Persian]
- Levent, A. (2022). Islamic economics and institutional economics: A methodological discussion. In T. S. Arouri & A. Levent (Eds.), *Institutional Islamic economics and finance* (pp. 10–26). Routledge.
- North, D. C. (1981). *Structure and change in economic history*. W. W. Norton & Company.
- North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2009). *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. Cambridge University Press.
- North, D. C., Webb, S. B., & Boghossian, A. A. (Eds.). (2012). *In the shadow of violence: Politics, economics, and the problems of development*. Cambridge University Press.
- Rubin, J. (2024). Religion and new institutional economics. In C. Ménard & M. M. Shirley (Eds.), *A research agenda for new institutional economics* (pp. 953–974). Edward Elgar Publishing.
- Saeedi, A. (2022). Introduction and critique of the book *Methodology of Islamic Economics with an Institutional Reality Approach*. *Critical Studies on Texts and Programs of Human Sciences*, 22(5), 59–82. [In Persian]
- Sadr, M. B. (1993). *Al-Bank al-la rabawi fi al-Islam*. Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (2000). *Al-Islam yaqud al-hayat, risalatuna, maktab al-Islam*. Dar al-Sadr. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (2014a). *Our philosophy* (S. A. Hosseini Zarfa, Trans.). Dar al-Sadr. [In Persian]
- Sadr, M. B. (2014b). *Our economics* (Vols. 1–2; S. M. M. Borhani & S. A. Hosseini Zarfa, Trans.). Dar al-Sadr. [In Persian]
- Sadr, M. B. (2014c). *Islam guides life, our mission, and Islamic school of thought* (M. Zandieh, Trans.). Dar al-Sadr. [In Persian]
- Sadr, M. B. (2014d). *Barqaha* (S. O. Moazeni, Trans.). Dar al-Sadr. [In Persian]