

تناسب موضوع و روش در علم اقتصاد: رهیافتی فلسفی برای اقتصاد اسلامی

عطاالله رفیعی آتانی

استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران، *rafieiatani@iust.ac.ir*

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۹

چکیده

در این مقاله از رهگذر بررسی تناسب «موضوع» و «روش» در علم اقتصاد متعارف، برای نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی از منظر فلسفی راهی نشان داده شده است. برای نیل به این مقصود، با نشان دادن جایگاه «موضوع» هر علم، نظر اقتصاددانان در مورد موضوع علم اقتصاد بررسی شده است. در این مقاله نشان می‌دهیم که «موضوع» علم اقتصاد، «کنش انسان اقتصادی عقلانی» است. بنابراین همهٔ مسائل، نظریات و مکاتب اقتصادی باید منطقی بر «محور» آن باشد؛ سپس با نمایاندن ربط بین روش متعارف نظریه‌پردازی، یعنی روش ریاضی و «موضوع علم» اقتصاد متعارف، ماهیت موضوع علم اقتصاد، در چارچوب فلسفهٔ اسلامی مجدداً بازخوانی شده است. نتیجه اساسی این مقاله آن است که رویکرد اسلامی به اقتصاد علاوه بر «تبیین»، دارای «روشی» هنجاری، توصیه‌ای و تجویزی نیز هست؛ این رویکرد، ناشی از دیدگاه اسلامی در قلمرو «موضوع» علم اقتصاد است.

واژه‌های کلیدی: موضوع علم اقتصاد، روش، روش اقتصاد متعارف، موضوع اقتصاد اسلامی، روش اقتصاد اسلامی.

طبقه بندی JEL: A12، B41، B59.

۱- مقدمه

یکی از مسائل اساسی روش‌شناختی در قلمرو نظریه‌پردازی اقتصادی آن است که چرا منطق و زبان ریاضیات به عنوان روش مسلط در تولید و بیان نظریات اقتصادی است؟ به صورت طبیعی سؤالات دیگری متعاقب این سؤال اساسی قابل طرح است؛ مثلاً آیا باید و یا می‌توان راهی را برای رهایی از ریاضیات جست‌وجو کرد؟ نهایتاً اینکه از منظر مبانی اسلامی، چه راه متفاوتی را می‌توان پیش روی نظریه‌پردازان اقتصادی قرار داد؟ فرضیه‌ی اساسی که این مقاله در صدد نمایاندن آن است، عبارت از این است که ربط وثیقی بین آنچه که اقتصاد متعارف، به‌عنوان موضوع علم اقتصاد، تلقی نموده و روشی که برای نظریه‌پردازی پیرامون آن انتخاب کرده وجود دارد. بنابراین اگر روش و منطق دیگری برای نظریه‌پردازی در اقتصاد وجود داشته باشد، منطقاً باید مرتبط با تلقی دیگری از موضوع علم اقتصاد باشد.

۲- «موضوع» علم

منظور از موضوع هر علمی، واقعیتی است که همه‌گزاره‌ها، مسائل و نظریه‌های آن علم بر مدار آن است؛ (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ۷). از سوی دیگر برای نام‌گذاری مجموعه‌ای از نظریه‌ها به نام یک علم خاص نظیر فیزیک، اقتصاد، شیمی، روان‌شناسی و... سه ملاک و معیار قابل تصور است: «روش»، «غایت» و «موضوع». منظور از روش، طرق دستیابی به مفاهیم و گزاره‌ها و در نتیجه نظریات و نیز طرق رد و تأیید نظریه‌هاست. از آن جهت که روش‌ها — نظیر روش‌های تجربی — عموماً بین چند علم مشترک است، روش نمی‌تواند عامل تمایز علوم از یکدیگر باشد. غایت هم که به‌نوعی به فایده‌بنیادی یا کاربردی اشاره دارد، نمی‌تواند ملاک انسجام‌بخش مجموعه‌ای از نظریات در چارچوب یک علم باشد، زیرا معلوم است که گاه چندین علم دارای یک هدف واحد است. بنابراین — چنان که در بین اندیشمندان اسلامی نیز مشهور است — ملاک تمایز علوم از یکدیگر موضوع خاص هر علم است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ ق، ۲۵ و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، و ج ۲، ۷). با توجه به این مقدمات روشن می‌شود که پیش از شکل‌گیری مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها بر محور موضوع، باید در مورد ماهیت خودِ موضوع یک «شناختی» وجود داشته باشد؛ زیرا انسان نمی‌تواند در جست‌وجوی مجهول مطلق باشد. همین «دانش‌ها» است که برای مرحله‌ی بعدی به‌صورت «اصول متعارفه» و پیش‌فرض خواهد بود. چنان که منون^۱، به

^۱ Menon

گزارش افلاطون می‌گوید: درباره امری که اصلاً نمی‌دانی چیست، چگونه می‌خواهی به تحقیق بپردازی و بدانی که چیست؟ (افلاطون، ۱۳۷۲، ۳۸۷) این سخن به صورت یک قاعده معرفت‌شناختی نزد دانشمندان مسلمان تقریر یافته است و گاهی از آن به «طلب مجهول مطلق محال است» تعبیر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵، ۱۴۰).

۳- تناسب روش با موضوع علم

توجه به تعبیر «چگونه» در بیان منون گویای ضرورت وجود دانشی دیگر - یعنی روش - برای شناخت موضوع هر علم است. به همین دلیل اصل روش شناختی مهمی صورت‌بندی می‌گردد: تصور فرد از آنچه در طلب آنست، در برگرفتن ابزارها و روش‌های وصول به مطلوب، نقش راهبردی دارد (قراملکی، ۱۳۸۳، ۱۱-۱۵). بنابراین هر تصویری از «واقعیت موضوع» هر علمی، اصول موضوعه و ویژه‌ای را به علاوه «روش» خاصی برای دستیابی به احوال و عوارض آن «واقعیت» معین می‌سازد. استاد شهید مطهری به طرز گویایی به این موضوع اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ۴۷۸). بنابراین نظریه‌پردازی در قلمرو هر علمی نظیر اقتصاد با هر پارادایم روش‌شناختی نظیر تجربه‌گرایی، به تعیین و تعریف موضوع آن وابسته است. این همان چیزی است که نورمن بلیکی به نقل از راجر تریگ حتی برای تجربه‌گرایان نیز لازم دانسته است (بلیکی، ۱۳۹۱، ۵۲). این حوزه معرفتی - یعنی شناخت موضوع هر علم و ملحقات آن، نظیر روش - همان چیزی است که از آن به عنوان «مبانی علوم» یا «فلسفه علوم» و یا «پارادایم» تعبیر می‌شود که می‌تواند به صورت «هسته سخت» آن علم نقش‌آفرینی کند.

نکته درخور توجه آن است که از منظر علامه طباطبایی نیز مهم‌ترین وظیفه «فلسفه» با همه منزلت آن در فرهنگ اسلامی در همین حوزه معرفتی - یعنی موضوع علوم و ملحقات آن - است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ۳۸). براساس مطلب فوق، اقتصاددان بدون آنکه ملزم باشد تا در مورد وجود یا عدم وجود «موضوع» علم اقتصاد به استدلال بپردازد، یک نظریه خاص را در این مورد مبنا قرار می‌دهد و سپس روش متناسب با آن مبنا را برای نظریه‌پردازی برمی‌گزیند. فلسفه برای او این هر دو کار را انجام خواهد داد. اما اقتصاددان در هر صورت به استخراج روشمند حالات و لوازم منطقی موضوع - تا دستیابی به نظریاتی برای تبیین واقعیات اقتصادی زندگی - می‌پردازد. البته اگر اقتصاددانی به تأمل در مورد اصل وجود یا کیفیت وجود «موضوع» علم اقتصاد یا روش نظریه‌پردازی در مورد آن بپردازد، در این صورت او نیز در حال نظریه‌پردازی فلسفی است. حال مسئله اساسی

که باید روشن شود آن است که اقتصاددانان در «نظریه» و «عمل» در مورد مطالب فوق چگونه اندیشیده‌اند؟ به عبارت دیگر، به این سؤالات چگونه پاسخ گفته‌اند: ملاک تمیز و تشخیص علم اقتصاد از غیر علم اقتصاد از میان سه ملاک «غایت»، «روش» و «موضوع» کدام است؟ «موضوع» علم اقتصاد چیست؟ و نهایتاً اینکه چه نسبتی بین «روش» و «موضوع» علم اقتصاد وجود دارد؟

۴- ملاک تمایز علم اقتصاد از علوم دیگر

مروری بر تعریف اقتصاددانان از اقتصاد — که هدف آن تعیین مرز علم اقتصاد از غیر علم اقتصاد است — نشان می‌دهد که آنان علم اقتصاد را بر مدار «موضوع» آن تعریف کرده‌اند. البته مطالعات انجام شده نشان می‌دهد که هر اندازه از گذشته به دوران معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، در تعاریف علم اقتصاد و همچنین در محتوای دانش اقتصاد، موضوع علم اقتصاد به رفتار اقتصادی انسان نزدیک‌تر می‌شود. نهایتاً «موضوع علم اقتصاد» با یک ساده‌سازی، الگوی «انسان عقلانی» در چارچوب «نظریه انتخاب عقلایی» تعریف می‌شود تا نقش اصول موضوعه و پیش‌فرض بنیادی را برای تئوری‌های اقتصادی و مهم‌تر از همه، مبنایی برای انتخاب «روش قیاسی و ریاضی» را برای تولید نظریات اقتصادی، ایفاء کند. در قدیمی‌ترین تعاریف (در یونان قدیم) اقتصاد به هنر مدیریت خانواده اطلاق می‌شد. اما آدام اسمیت در کتاب ثروت ملل، اقتصاد را علمی در باره «ثروت» ملل می‌داند و توضیح می‌دهد که ثروت، به‌طور همزمان محصول «مردم و دولت» است (اسمیت^۱، ۱۷۷۶، ۴۳۸). البته می‌دانیم که اسمیت همه ثروت ملل را محصول رفتار منفعت‌طلبانه فردی انسان می‌داند. در قرن نوزدهم، این تعریف ثروت پایه، از چند طریق دقیق‌تر شد. همان‌گونه که انقلاب صنعتی در انگلستان رخ می‌داد و ویژگی‌های اصلی سرمایه‌داری صنعتی آشکارتر می‌شد، علم اقتصاد به پژوهش درباره «ثروت» در حال افزایش این دوران پرداخت. بیپ تیست می‌گوید در این دوران، اقتصاد سیاسی به‌عنوان علمی بود که تولید، توزیع و مصرف «ثروت» را مورد مطالعه قرار می‌داد. در دهه‌های اول قرن نوزدهم مطالعه اقتصاد سیاسی به‌صورت فلسفی، در چارچوب مبنای آدام اسمیت صورت می‌پذیرفت؛ فردی که بیش از همه چیز یک فیلسوف و یا حتی فیلسوف اخلاقی بود. جان استوارت میل — که گویی متأثر از مبانی فلسفی اسمیت بوده است — اقتصاد سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند که: بر پدیده‌های اجتماعی برآمده از عملکرد نوع بشر در قلمرو

^۱ Adam Smith

تولید ثروت، و نه هیچ موضوع دیگر، حاکم است (میل^۱، ۱۸۴۴، ۳۲۳). او این موضوع را مرتبط با انگیزه‌های انسان تفسیر می‌کرد. شاید این نگاه میل نقطه آغاز روشنی بود برای تغییر موضوع علم اقتصاد از ثروت به رفتار انسانی. از نگاه میل، انباشت ثروت وابسته به قوانینی نظیر قانون بازدهی نزولی است. بنابراین روش میل یک روش قیاس منطقی است زیرا مبتنی بر دانسته‌های پیشینی شکل گرفته است. در هر صورت تا این مرحله، عموماً ثروت در سطح ملی مورد بحث بوده است؛ اما در قرن نوزدهم تعاریفی نیز با عناصر فردگرایانه از ثروت شکل گرفت. برای مثال چنانچه ثروت از مبادله تولید شود، ارتباط اقتصادی بین افراد در یک جامعه موضوع دانش اقتصاد خواهد بود. ریچارد واتلی^۲ (۱۸۳۲) این پیشنهاد را مطرح کرد که علم اقتصاد به «علم مبادله و معامله» تغییر نام دهد. عنصر فردگرایانه اقتصاد در اواخر قرن نوزدهم — آنگاه که اقتصاد سیاسی از تعریف علم اقتصاد بر پایه رفتار انسانی به جای ثروت انسان‌ها شکل گرفت — بیش از پیش مطرح شد. کارل منگر، علم اقتصاد را مربوط به فعالیت‌های عملی انسان اقتصادی می‌داند (منگر^۳، ۱۸۷۱، ۴۷). در حالی که اشاره‌ای به انگیزه اقتصادی‌سازی رفتار انسان نمی‌کند. اما اقتصاددانانی نظیر ویلیام استانلی جونز و آلفرد مارشال بر انگیزه روان‌شناختی افراد در شکل‌دهی پدیده‌های اقتصادی تمرکز کردند. در این دوران تئوری اقتصادی با نقش‌آفرینی مفهوم مطلوبیت، هم‌به‌عنوان توضیح چگونگی انتخاب‌ها و هم به‌عنوان معیاری برای رفاه، سر برآورد. جونز، علم اقتصاد را به «محاسبه درد و لذت» تعریف کرد (جونز^۴، ۱۸۷۱، ۷۱). با این تمرکز بر مطلوبیت، چه به‌عنوان یک معیار برای رفاه یا چارچوبی برای تفکر درباره انتخاب افراد، «فردگرایی» وارد موضوع علم اقتصاد و «ثروت» از مدار تعریف آن خارج شد. این تغییر اساسی به پس‌زمینه تعریف علم اقتصاد توسط آلفرد مارشال تبدیل شد. مارشال در کتاب اصول اقتصاد سیاسی نوشت: «اقتصاد سیاسی یا علم اقتصاد، یک مطالعه در مورد نوع انسانی در قلمرو زندگی اقتصادی است. علم اقتصاد بخشی از عمل فردی و اجتماعی که مرتبط با کسب درآمد است را توضیح می‌دهد؛ بنابراین مطالعه ثروت به‌عنوان بخشی از مطالعه در مورد انسان، موضوع علم

^۱ Mill

^۲ Richard Whately

^۳ Menger

^۴ Jevons

اقتصاد است» (مارشال^۱، ۱۸۹۰، ۱). در این تعریف یک تغییر اساسی مشاهده می‌شود، زیرا «علم اقتصاد» به «مطالعه انسان» تعریف شده و مترادف یا به جای اقتصاد سیاسی به کار رفته است. کوت ویکسل استدلال می‌کند همان‌گونه که تصمیم‌گیری فردی به جای مدیریت خانواده و ملت قرار گرفت، واژه اقتصاد سیاسی دیگر نامناسب بود (ویکسل^۲، ۱۹۰۱، ۲۰۱). بر همین اساس بود که آلفرد مارشال علم اقتصاد را به‌عنوان یک رشته علمی که متمایز از ارزش‌ها و توصیه‌های اقتصادی که در مفهوم «اقتصاد سیاسی» مندرج بود، مطرح نمود. اما شاید تعریف رایج علم اقتصاد براساس نظر رابینز در کتاب «ماهیت و معنای علم اقتصاد» شکل گرفته باشد. رابینز علم اقتصاد را این‌گونه تعریف می‌کند: «علم اقتصاد علمی است که رفتار انسانی را بر مدار ارتباط بین منابع کمیاب و اهدافی که می‌توانند جایگزین هم شوند، مورد مطالعه قرار می‌دهد.» رابینز ادعا می‌کند که این تعریف از جمع‌بندی نظرات اقتصاددانان در مورد رشته علمی آنها به‌دست آمده است (رابینز^۳، ۱۹۳۲، ۱۵). ممکن است تعریف رابینز در مورد علم اقتصاد درست باشد اما از تعریف او تفاسیر متفاوتی صورت گرفته است. برای مثال به ارتباط بین کمیابی و انتخاب توجه شود. ایده کمیابی دلالت بر این می‌کند که انتخاب در یک فرایند ماکزیم‌سازی عقلانی صورت می‌پذیرد، موضوعی که در علم اقتصاد معاصر یک رویکرد عمومی است. حتی منتقدین به عقلانیت که به عقلانیت محدود به جای عقلانیت جامع و مطلق قائلند نیز بر همین باورند. در سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰، براساس رویکرد رابینزی در مورد علم اقتصاد، متون اقتصادی تغییرات اساسی یافت. ساموئلسون^۴ (۱۹۷۶)، در اولین چاپ کتاب علم اقتصاد تعریفی از علم اقتصاد بر مبنای «موضوع» ارائه نکرده است. بیان او این است که علم اقتصاد به سؤالات «چه»، «چگونه» و «برای چه کسی» پاسخ می‌دهد. این تعریف به طور ضمنی، هم موضوع کمیابی را در خود داراست و هم به مسئله تولید و توزیع ثروت توجه دارد. البته تمرکز ساموئلسون به جای سطح رفتار فردی بر سطح اجتماعی است (بررسی رفتار فردی ۴۰ صفحه از ۶۰۰ صفحه کتاب چاپ ۱۹۴۸ را به خود اختصاص داده است). ساموئلسون در چاپ دهم کتابش در سال ۱۹۷۶ یک تعریف گسترده‌تری بر مبنای سه سؤال مذکور ارائه نمود و انتخاب فردی و اجتماعی

^۱ Marshall

^۲ Wicksell

^۳ Robbins

^۴ Samuelson

هر دو را مورد توجه قرار داد و نوشت که: «علم اقتصاد چگونگی انتخاب فرد و جامعه در ارتباط منابع کمیاب و اهداف متعدد را مطالعه می‌کند؛ حال چه از پول استفاده کند، چه نکند؛ حال چه موضوع مصرف کالاها مطرح باشد؛ چه به‌کارگیری منابع برای تولید کالا؛ چه بین حال و آینده مطرح باشد و چه بین افراد یا گروه‌های اجتماعی. در هر صورت با مکانیزم تجزیه و تحلیل هزینه — فائده، منابع کمیاب بین اهداف مختلف اختصاص می‌یابد» (ساموئلسون، ۱۹۷۶، ۳). فریدمن تعریف دیگری از علم اقتصاد ارائه کرد: «علم اقتصاد همان چگونگی حل مسائل خاص یک جامعه در مشکلات و مسائل اقتصادی است. یک مسئله اقتصادی زمانی به‌وجود می‌آید که منابع کمیاب برای تأمین اهداف متعدد به‌کار گرفته می‌شود» (فریدمن^۱، ۱۹۶۲، ۶). در این تعریف هیچ اشاره‌ای به عقلانیت یا رفتار ماکزیم‌سازی نشده است. البته بر اساس مقاله مهم فریدمن (در سال ۱۹۵۳) و در چارچوب متدولوژی فریدمن، علم اقتصاد با رفتار مشاهده‌شده شکل می‌گیرد، با قطع نظر از اینکه علت رفتار چه بوده است. استیگلر بسیار متفاوت از فریدمن، فرایند ماکزیم‌سازی را به کمیابی منابع در تعریف علم اقتصاد افزوده است: «علم اقتصاد علمی است که اصول حاکم بر اختصاص منابع کمیاب را در میان اهداف رقیب مطالعه می‌کند، آنگاه که گزینه‌ها با ماکزیم‌سازی تحقق اهداف انتخاب می‌شوند» (استیگلر^۲، ۱۹۴۲، ۱۲). ماکزیم‌سازی تحت قیود معین، هسته مرکزی کتاب «مبانی تجربه و تحلیل‌های اقتصادی» ساموئلسون (۱۹۴۷) است که در حقیقت یک تعریف موضوع‌محور از اقتصاد — که موضوع آن رفتار اقتصادی انسان است، — می‌باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد گام نهایی را کنت ارو و برخی دیگر برداشتند. آنها یک رویکرد آکسیوماتیک را برای تئوری‌های اقتصادی برگزیدند؛ رویکردی که تنها رویکرد حاکم بر علم اقتصاد به‌ویژه اقتصاد خرد است. این در حالی است که اقتصاد خرد نقش هسته مرکزی را برای همه دانش اقتصاد ایفاء می‌کند (ارو^۳، ۱۹۵۱، ۱۲۱—۱۲۷). براساس این رویکرد، انتخاب عقلانی براساس ماکزیم‌سازی تابع مطلوبیت مقید به یک خط بودجه و سایر محدودیت‌ها به‌عنوان موضوع علم اقتصاد قلمداد شد. البته مفهوم عقلانیت از مفهوم ماکزیم‌سازی سلطه بیشتری پیدا کرد. برای نمونه نظریه بازی‌ها براساس عقلانیت، یا

^۱ Friedman

^۲ Stigler

^۳ Arrow

مفهوم انتخاب عقلایی در این چارچوب شکل گرفته است. در کتاب‌های درسی اقتصادی نیز تعاریف مختلفی از اقتصاد که همگی ناظر به موضوع آن است، ارائه شده است.^۱

۵- روش متناسب با موضوع علم اقتصاد متعارف

اندک توجه به روش نظریه‌پردازی در اقتصاد نشان می‌دهد که در اقتصاد به روش قیاسی (عقلی محض) و در اوج آن روش ریاضی، نظریه‌پردازی می‌شود؛ هرچند نظریات نهایتاً به داوری تجربه گذاشته می‌شوند. روش قیاسی به این نحو است که یک قضیه کلیه به‌عنوان «اصل اولیه» نقطه آغاز شکل‌گیری قیاس است. چنان‌که در روش استقرائی، نظریه از مشاهده واقعات خارجی آغاز می‌شود. قضیه کلیه مذکور یا باید بدیهی باشد، یعنی نیاز به استدلال نداشته باشد، یا اینکه باید با ارجاع به یک قضیه کلیه دیگر، نهایتاً به بدیهیات منتهی گردد. بنابراین در استدلال قیاسی دو عنصر اساسی وجود دارد: قضیه یا قضایای آغازین و منطق استخراج قضایای بعدی از قضایای نخستین؛ که ریاضیات، منطق اصلی استدلال‌های قیاسی است. اما آنچه حائز اهمیت است آن است که همه علوم، امکان ارجاع همه استدلال‌های خود را به‌صورت قیاسی به بدیهیات نخستین ندارند. به همین دلیل در یک نگاه کلی، مبادی و اصول اولیه در علوم قیاسی چند دسته‌اند: ۱- اصول متعارفه: قضایایی هستند که خودبه‌خود بدیهی بوده و نسبتی ضروری را بیان می‌کنند. فلسفه اسلامی مدعی است که نقطه آغازین همه استدلال‌های آن، قضایای بدیهی است. ۲- اصول موضوعه: حقایقی هستند که مقبولیت عامه دارند، ولی بداهت اصول متعارفه در آنها نیست. بنابراین با اینکه بدیهی نیستند، بدیهی انگاشته می‌شوند. ۳- تعاریف: تعریف، قضیه‌ای است که ذاتیات یا ماهیت چیزی را برساند (سیاسی، ۱۳۵۰، ۱۲۹). روشن است که «قضایای اولیه» در رویکرد قیاسی اقتصاددانان - یعنی خصوصیات انسان اقتصادی - از نوع اصول متعارفه نیست که در نتیجه، انتساب خصوصیات آن بدان بدیهی و ضروری باشد و البته روشن‌تر است که از نوع تعاریف محض هم نیست. بنابراین از نوع اصول موضوعه‌ای است که در میان اقتصاددانان مقبولیت عامه یافته است. اما و در هر صورت در روش قیاسی که همان روش ریاضی است، تمام گزاره‌ها باید به‌صورت منطقی از اصول متعارفه یا اصول موضوعه و یا تعاریف استخراج شوند؛ چنان‌که در اقتصاد خرد همه گزاره‌ها و نظریات به‌صورت منطقی و با

^۱ برای نمونه مراجعه شود به: هندرسون و کوانت (۱۳۸۷، ۹)، هاروی (۱۳۸۹، ۳۱)، تفضلی (۱۳۸۶، ۱) و موریس و فیلیپس (۱۳۸۴، ۲۰).

منطق ریاضی از اصول موضوعه آن، یعنی خصوصیات انسان عقلانی اقتصادی، استخراج می‌شود (طیبیان، ۱۳۸۷، ۲۷ و لفت ویچ، ۱۳۸۷، ۹). به‌خوبی روشن است که علم اقتصاد یک علم قیاسی است و خصوصیات موضوع آن، یعنی کنش «انسان اقتصادی عقلانی»، نقش «اصول موضوعه» و فروض بنیادین تئوری‌های قیاسی اقتصادی را ایفاء می‌کند. اساساً هر علمی که با روش قیاسی «استدلال» می‌کند، از «شرط لازم» برای استفاده از منطق ریاضی برخوردار می‌شود؛ اما «شرط کافی» برای به‌کارگیری ریاضیات در استدلال، در یک علم قیاسی، کمیت‌پذیر بودن موضوع آن است. شاید یکی از دلایلی که فلسفه به‌طور مطلق و به‌طور خاص فلسفه اسلامی — با اینکه یک دانش قیاسی است — نتوانسته از ابزار ریاضی در نظریه‌پردازی خود استفاده کند، آن باشد که همه موضوعات فلسفی کمیت‌پذیر نیستند. در هر صورت مهم‌ترین خصوصیت روش‌شناختی «موضوع» علم اقتصاد، یعنی «کنش انسان اقتصادی عقلانی»، که فوق‌العاده کمیت‌پذیر است. انسان اقتصادی عقلانی، «فردی» است که هدف او کسب حد اکثر «منفعت» قابل محاسبه (سود برای تولیدکننده و مطلوبیت برای مصرف‌کننده) از طریق استفاده از کالاها و خدمات اقتصادی «شمارش‌پذیر» می‌باشد. وی برای تحقق این هدف، از امکانات و محدودیت‌های کمیت‌پذیری نظیر درآمد و قیمت نیز برخوردار است. به‌علاوه فردی است که با گزینه‌های قابل مقایسه معینی برای تحقق اهداف مذکور روبروست که می‌تواند میزان اثرگذاری هر یک از گزینه‌ها را برای تحقق آن، «محاسبه» کند. مهم‌تر از همه، وی از قدرت عقلانی کامل و نیز اطلاعات کامل برای انجام «تمام محاسبات مورد نیاز» در فرایند انتخاب بهترین «رفتار» برخوردار است. وی در نهایت، انتخابی را انجام می‌دهد که بهتر از آن امکان‌پذیر نیست. یعنی هر انتخاب دیگری غیر از آن، وضعیت وی را بدتر می‌کند. مجموعه خصوصیات مذکور نشان می‌دهد که گویی انسان اقتصادی عقلانی، «ریاضی‌دانی» است که «زندگی اقتصادی» خود را رقم می‌زند.

حال سؤال اساسی این است که چرا واقعاً در اقتصاد چنین اتفاقی افتاده است؟

پیرو و مینی (۱۳۷۵، ۲۷). معتقد است که فلسفه دکارتی پایه و مبنای اساسی حاکمیت روش قیاسی و ریاضی بوده و تعریف خصوصیات انسان عقلانی و اقتصادی را به‌عنوان مهم‌ترین آکسیوم آن در تئوری‌های متعارف اقتصادی فراهم کرده است: «آئین دکارتی از فرانسه از طرق آثار لاک و هیوم در انگلستان گسترش یافت و به دست این دو وارد اقتصاد گردید و ماهیت و نهاد آن را تا عصر حاضر تعیین کرد».

قبل از دکارت دانش همان چیزهایی بود که از حس به دست می آمد. چیزهایی که در حرکت به نظر می رسیدند مثل خورشید، حرکت می کردند یا اگر مثل زمین ساکنند، پس ساکنند. اما دکارت یادآوری کرد که حواس بسیار غیر قابل اعتمادند؛ بنابراین جا دارد که انسان در همه پیام های شناختی حواس آدمی شک کند. او با شک در همه چیز در جست و جوی بنیان گذاری دانش بر تکیه گاه های یقینی برآمد و برآن شد که «روش ریاضی» این مطلوب را تأمین می کند. اما همان گونه که مکرر گفته شد، ریاضیات به یک نقطه آغاز نیاز دارد که یقینی بودن استنتاجات ریاضی به یقینی بودن آن وابسته است. دکارت قائل بود که ما از برخی از دانسته های یقینی برخورداریم که مواد اولیه فکر ما را می سازند. استدلال و استنباط قیاسی، یک دستگاه نظری است که مفاهیم را از همان مواد اولیه به یکدیگر می دوزد و آنها را به سوی اثبات به جلو می راند. مهم ترین پیش فرض اساسی دکارت این بود که هر واقعیتی — حتی واقعیت های انسانی — دارای کمیت ممتد است. بنابراین گویی همه واقعیت ها، موضوع استدلال های ریاضی قرار می گیرد و همین نگاه بود که به تعبیر پیرو و مینی ریشه های «انسان اقتصادی» در دانش اقتصاد را ساخته است (پیرو و مینی، ۱۳۷۵، ۳۸). انسانی که تمام رفتارهایش با قیاس ها و محاسبات ریاضی شکل می گیرد و با قیاس ها و استدلال های ریاضی فهمیده و شناخته می شود. دکارت در همه یافته های حواس شک کرده بود و یقین را صرفاً محصول تبدیل همه واقعیت های طبیعی و انسانی به مفاهیم هندسی و استنتاج قضایای منطقی از آن می دانست. رویکرد معرفت شناختی دکارتی سبب شد تا دانشمندان علوم اجتماعی از جمله اقتصاد، برای تبیین واقعیت های اجتماعی، اصولی (اصول موضوعه) را که در مورد «طبیعت بشر» باور دارند به عنوان نقطه شروع همه استدلال های قیاسی خود انتخاب کنند تا بتوانند به قضایای سودمندی دست پیدا کنند (همان، ۴۴). انسانی که در دوران معاصر و مدرن غرب، معرفی اولیه و اساسی آن توسط دکارت به عنوان نقطه آغاز اومانیسیم صورت پذیرفت و به وسیله بنتام، هیوم، کانت، بیکن و... ادامه یافت، در چارچوب مفاهیم انسان اقتصادی و انسان عقلانی، موضوع دانش اقتصاد قرار گرفت و نهایتاً در چارچوب نظریه انتخاب عقلانی — که یک بیان ریاضیاتی قوی از ماهیت بشر است — مفروض اساسی نظریه پردازی اقتصاد متعارف قرار گرفت. انسان معرفی شده از سوی دکارت، چه به عنوان فاعل شناخت و چه به عنوان موضوع شناخت، یک انسان ریاضیاتی و در نقطه اوج آن یک ریاضی دان است. بر همه کسانی که با دانش اقتصاد

متعارف‌آشنایی ابتدایی دارند، روشن است که این دانش مجموعه‌ای از استدلال‌های انسانی ریاضی‌دان (= اقتصاددان) است که رفتار یک انسان ریاضی‌دان (= انسان اقتصادی و عقلانی) را در موضوعات اقتصادی تبیین می‌کند. مهم‌ترین ویژگی رویکرد ریاضی، قیاسی بودن آن است. یعنی از آن سو که خصوصیات انسان موضوع علم اقتصاد را پیشاپیش می‌شناسیم، همان خصوصیات را نقطه آغاز یا اصل موضوعه برای نظریه‌پردازی با روش منطقی و ریاضی قرار خواهیم داد. بنابراین می‌توان گفت «روش» علم اقتصاد از آن سو ریاضیاتی شد که «موضوع» آن – بر مبنای فلسفه دکارتی – انسان اقتصادی شده بود؛ یعنی موضوع، روش متناسب خودش را نیز به وجود آورد.

۶- «موضوع» علم اقتصاد اسلامی

با این مفروض که علم به معنای توصیف، تبیین و پیش‌بینی روشمند رفتارها و کنش‌های واقعی و عینی انسان به منظور کنترل و یا تجویزهایی در قلمرو زندگی فردی و اجتماعی انسان است، برای هر علمی از جمله اقتصاد و اقتصاد اسلامی نیز چنین مسئولیتی در قلمرو زندگی اقتصادی رقم می‌خورد. بر این اساس، در مورد علم اقتصاد اسلامی دو نوع رویکرد شکل گرفته است (جالب توجه آن است که هر دو رویکرد بر اساس دو نوع نگاه متفاوت به «موضوع» علم اقتصاد اسلامی شکل گرفته است). رویکرد نخست بر آن است که ملاک اسلامیت «علم اقتصاد» به اسلامیت و مسلمان بودن موضوع آن یعنی «کنش انسان اقتصادی» مربوط می‌شود. بنابراین آنگاه که رفتار واقعی انسان مسلمان به وسیله متدولوژی و نظریات اقتصاد متعارف توصیف، تبیین و پیش‌بینی می‌شود، علم اقتصاد اسلامی به وجود می‌آید. رویکرد دوم بر آن است که آنگاه که رفتار «مطلق انسان اقتصادی» در چارچوب مبانی و معارف اسلامی تبیین می‌شود، علم اقتصاد اسلامی شکل می‌گیرد. بنابراین اسلامیت علم اقتصاد به اسلامیت منابع شناخت باز می‌گردد، زیرا «موضوع» اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف متفاوت نخواهد بود. بر این اساس، تنها تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف در این خواهد بود که اقتصاد متعارف در نظریه‌پردازی پیرامون کنش انسان اقتصادی از همه منابع معتبر شناخت یعنی عقل، تجربه، شهود و وحی استفاده نمی‌کند. شاید شهید صدر در میان قائلان به رویکرد نخست از شهرت و اثرگذاری بیشتری در قلمرو اقتصاد اسلامی برخوردار باشد. شهید صدر با تفکیک مشهور خود بین «مکتب» و «علم» اقتصاد، معتقد است که هم‌اکنون از منظر اسلامی، امکان دستیابی به مکتب اقتصاد اسلامی وجود دارد، زیرا مکتب اقتصاد

اسلامی با یافتن روابط سیستمی و سازگار بین معارف اسلامی و به‌طور خاص احکام فقهی اقتصادی قابل دستیابی است؛ اما امکان دستیابی به علم اقتصاد اسلامی وجود ندارد، زیرا علم اقتصاد اسلامی آن‌گاه به وجود می‌آید که با عمل و رفتار جامعه اسلامی براساس باورها، ارزش‌ها، احکام و اخلاق اسلامی در قلمرو مکتب اقتصادی اسلام، زمینه مطالعات علمی (تجربی) برای توصیف، تبیین و پیش‌بینی رفتارهای اقتصادی فرد و جامعه مسلمان فراهم می‌شود (صدر، ۱۴۰۸ق، ۳۳۱-۳۳۰). براساس این رویکرد، روشن است که علم اقتصاد اسلامی با علم اقتصاد با موضوع فهم رفتار اقتصادی مسلمانان برابر است. بنابراین علم اقتصاد اسلامی هیچ مسئولیتی برای فهم رفتار و واقعیت‌های اقتصادی سایر جوامع و سایر انسان‌ها بر عهده ندارد. احمد شوقی دنیا نیز بر آن است که رویکرد رایج میان پژوهشگران اقتصاد اسلامی، آن است که موضوع علم اقتصاد اسلامی «رفتار اقتصادی انسان مسلمان» است (شوقی دنیا، ۱۳۸۲، ۱۳۲). منذر کهف و سید حسین میرمعزی نیز موضوع «علم اقتصاد اسلامی» را «رفتارهای انسان مسلمان در جامعه اسلامی» می‌دانند (کهف، ۱۳۸۵، ۱۶۲؛ میرمعزی، ۱۳۸۶، ۷). براساس این رویکرد ادبیات گسترده علمی‌ای در قلمرو اقتصاد اسلامی به‌وجود آمده است.^۱ مهم‌ترین دستاورد مثبت رویکرد مورد بررسی که علم اقتصاد اسلامی را فقط برابر با علمی با موضوع رفتار اقتصادی انسان و جامعه مسلمان — و نه یک علم اسلامی در مورد رفتار اقتصادی مطلق انسان — می‌داند، آن است که جامعه اسلامی می‌تواند و یا باید مثل هر جامعه دیگری، علمی مخصوص برای فهم واقعیت زندگی خود و ناظر به نیازهای خود داشته باشد؛ بنابراین منطقی و مفید نیست تا از یک علم واحد جهانی — به‌ویژه آن‌گاه که می‌دانیم آن علم، نظیر علم اقتصاد کنونی، برآمده از نیازها و اقتضات جامعه و فرهنگ خاص غرب کنونی است — سخن گفته شود. از سوی دیگر به دلیل مرتبطسازی علم اقتصاد با شرایط، نیازها و اقتضات جامعه اسلامی تولید علم اقتصاد با این رویکرد، برای جامعه اسلامی مفیدتر خواهد شد. اما همین رویکرد، با مشکلات و اشکالات ذیل روبروست:

الف) در چنین رویکردی — چنان‌که مقالات مورد بررسی نیز نشان می‌دهد — روش نظریه‌پردازی و تا حدی تئوری‌های «دانش متعارف اقتصاد» پذیرفته می‌شود و فقط

^۱ برای نمونه: حسینی، ۱۳۸۲، (صص. ۲۷-۵۰)؛ میرمعزی، ۱۳۸۳/الف، (صص. ۱۰۳-۱۳۴)؛ ب، (صص. ۱۳-۳۶)؛ ج، (صص. ۹-۳۰)؛ نظرپور، ۱۳۸۴، (صص. ۱۱-۴۴)؛ پور فرج، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱ و رجائی، ۱۳۸۹، (صص. ۲۹-۵۶).

«موضوع علم اقتصاد» از انسان غربی با انسان اسلامی (انسان مورد تأیید اسلام) جابجا می‌شود. به نظر می‌رسد اکثر قائلان و عاملان به این مبنا نمی‌توانند به چنین نتیجه‌ای ملتزم باشند.

ب) براساس این رویکرد هیچ شناخت معتبر اسلامی در مورد انسان و جامعه غیراسلامی امکان تحقق ندارد. در چنین صورتی یا باید وجود چنین شناختی را از پایه منکر شد یا آن‌که شناخت‌ها و علوم غیراسلامی متعارف را برای شناخت آنها وافی به مقصود دانست. پیداست که شیق نخست، معقول و مقبول نیست. به‌علاوه مبانی اعتبار دانش‌های غیراسلامی متعارف نیز با دلایل مختلف، نمی‌تواند اشکالات معرفت‌شناسانه اسلامی را پاسخ‌گو باشد. واقعیت آن است که نظام واقعی سبب و مسببی حاکم بر عالم و آدم و نیز گستره هستی عالم و آدم — که معارف اسلامی آن را نمایان می‌کند — برای وجود داشتن و نیز اثر گذاری، منتظر و مشروط به ایمان و کفر انسان نمی‌ماند. انسان‌ها و جوامع غیرمسلمان نیز تحت تأثیر واقعیاتی، زیست دنیوی خود را به سامان می‌کنند که بدون «وحی» آن واقعیات را یا به دلیل محدودیت‌های شناختی «نمی‌بینند» و یا به دلیل فقدان ایمان «ندیده» می‌انگارند؛ اما و در هر صورت، آنها واقعاً وجود دارند و بر عالم و آدم (کافر و مومن) اثر گذارند. علم اسلامی مسئولیت نمایاندن چنین واقعیاتی را در زندگی انسان — و نه فقط انسان مسلمان — بر عهده دارد. ضمن آن‌که به دلیل همین محدودیت‌های شناختی «همه انسان» در دانش‌های متعارف اساساً قابل شناخت نیست.

ج) یکی از نتایج غیرمعقول و غیرمقبول این رویکرد آن است که ملاکی برای حقانیت نظریه‌ها و علوم باقی نمی‌ماند، زیرا باید پذیرفت که علم اقتصاد غربی برای جوامع خود آنها معقول و درست است. مهم‌تر از آن، به تعداد جوامع و فرهنگ‌های جداً متفاوت، علم متفاوت معقول و البته مقایسه‌ناپذیر وجود خواهد داشت. از آن سو که گستره و ضیق محدوده فرهنگ‌ها و جوامع نیز نسبی است، تعدد و تنوع علوم به سمت بی‌شمار میل می‌کند. این موضوع ضمن آنکه با حقانیت رقیب‌ناپذیر معارف اسلامی ناسازگار است، زمینه «مفاهمه» و تفاهم را در جامعه جهانی منتفی خواهد کرد، درحالی‌که واقعیت خارجی از امکان و نیز وقوع شناخت‌های جوامع مختلف از یک‌دیگر خبر می‌دهد.

د) چنین رویکردی اساساً «ارتباط شناختی» علم اقتصاد اسلامی را با اسلام و معارف اسلامی قطع می‌کند و بنابراین علم اقتصاد از ظرفیت معرفتی اسلام بی‌بهره خواهد ماند.

هـ) براساس چنین رویکردی، علم اقتصاد اسلامی در بهترین وضعیت نیز فقط برای جوامع اسلامی مفید خواهد بود؛ بنابراین منطقی است که جوامع غیراسلامی از آن هیچ بهره‌ای نبرند.

و) به نظر می‌رسد چنین رویکردی با متن نصوص دینی — به‌ویژه قرآن کریم — که مملو از گزاره‌هایی است که واقعیت زندگی انسان‌ها و جوامع غیرمؤمن به خدا را توضیح می‌دهد، ناسازگار است. واقعیت آن است که «وحی» منطقی‌اً به دلیل برخورداری از ظرفیت بی‌نهایت، شناختی است که مبتنی بر «فطرت» مشترک همه انسان‌هاست و در همین عرصه نیز تواناتر خواهد بود.

بنابراین بهتر و منطقی‌تر آن است که به‌جای آن که فقط تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی «انسان مسلمان» موضوع علم اقتصاد اسلامی قلمداد گردد، تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی «مطلق انسان» با استفاده از همه منابع معتبر اسلامی شناخت، موضوع اقتصاد اسلامی قلمداد گردد، که در این صورت علم اقتصاد اسلامی برابر با علم حقیقی و کامل اقتصاد خواهد بود. علمی که ضمن آن که رفتار انسان مسلمان را توضیح می‌دهد، خود را محدود و منحصر در آن نمی‌سازد؛ چنان‌که انس زرقاء با صراحت نوشته است: «به نظر من اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در سراسر جامعه بشری، اعم از اسلامی و غیراسلامی، مطالعه می‌کند. این بحث می‌تواند از سوی قرآن و سنت پشتیبانی شود» (زرقاء، ۱۳۸۲، ۱۲۳). براساس این نتیجه‌گیری آنچه که پراهمیت است، شناخت اسلامی پیشینی از «موضوع» علم اقتصاد است که وظیفه فلسفه اسلامی است.

۷- فلسفه اسلامی و «موضوع» و «روش» علم اقتصاد

براساس نظریه علامه طباطبایی و شهید مطهری، اثبات وجود «موضوع» هر علمی و در نتیجه شناسایی اولین ملازمات منطقی موضوع — که اصول موضوعه و مفروضات اساسی هر علمی را می‌سازد — برعهده فلسفه است. بنابراین سؤالی که باید به فلسفه اسلامی^۱ عرضه شود آن است که آیا خصوصیات انسان اقتصادی عقلانی (مفروض در علم اقتصاد متعارف) «وجود» دارد؟ بر فرض وجود، آیا «روش» که اقتصاد متعارف برای شناخت او

^۱ از آن جهت که قله و نیز آخرین و کامل‌ترین و نیز مکتب مسلط فعلی در فلسفه اسلامی، حکمت صدرایی است، منظور از فلسفه اسلامی در این مقاله، فلسفه صدرایی است.

برگزیده، روشی عقلانی است؟ بدیهی است در صورت منفی بودن پاسخ به سؤال نخست، نوبت به طرح سؤال دوم نمی‌رسد.

این مقاله بر آن است که ویژگی اساسی انسان در نگاه حکمت صدرایی «صیرورت و شدن مستمر وجودی و مدیریت‌پذیر انسان به سوی کمال مطلق» با استفاده از همه ظرفیت‌های هستی مؤثر بر اوست. این مبنای انسان‌شناختی، بر مبانی و اصول عام هستی‌شناختی که انسان نیز بخشی از آن است، استوار است. زیرا هر چیز موجود، از ویژگی‌های عام وجود برخوردار است. بنابراین هر توضیحی در مورد هستی انسان — مثل الگوی انسان اقتصادی عقلانی — باید تمام اقتضائات و ملازمات منطقی قوانین عام هستی‌شناختی را تأمین کند. از منظر حکمت صدرایی، نخستین اصل هستی‌شناختی آن است که اصالت به معنای منشئیت آثار (به معنای حد و مرز بین موجودات) با «وجود» است و نه با ماهیت (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۱۵۵). بر این اساس، همه تفاوت‌های مشهود در بین انسان‌ها و جوامع انسانی به یک امر وجودی در آنها باز می‌گردد. اصل دوم — که مبنای روشن‌تری برای بحث ماست — اصل تشکیک وجود است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۱۷). بر این اساس، تفاوت‌های موجودات از جمله انسان‌ها و جوامع انسانی به تفاوت در شدت و میزان برخوردارگی از سطح و شدت وجود، مرتبط است. حرکت جوهری اصل سوم هستی‌شناختی است (همان، ۲۰۷). بر اساس این اصل، حرکت و تغییر به‌عنوان مشهودترین خصوصیت حیات دنیوی و حیات انسانی در این دنیا فقط در قلمرو عوارض، ظواهر و نمودها نیست، بلکه ذات، جوهر و تمام هستی همه موجودات متغیر از جمله انسان، در حال حرکت و تغییر وجودی پیوسته از قوه به فعل می‌باشد. این اصل اساسی — که در ماهیت خود تمام ملازمات منطقی دو اصل پیشین را داراست — پایه اصلی شکل‌گیری ایده صیرورت مستمر وجودی انسان‌ها، به‌عنوان مهم‌ترین مختصه آدمی است. از سوی دیگر بر سرتاسر هستی نظام علی و معلولی حاکم است. هیچ سطح وجودی و امری که قبلاً وجود نداشته، بدون علت شکل نگرفته است (همان، ص ۱۵۶). تا اینکه سلسله علل به خداوند منتهی گردد برخوردار شود. «علم» و «عمل» دو علتی هستند که انسان را از یک سطح وجودی به سطح دیگر وجود منتقل خواهند کرد. نسبت وجود به خداوند، وجوب بالذات است و به علتی نیاز ندارد که محمول را به او نسبت دهد، اما موجودات تمامی عوالم، یا بدون واسطه و یا با واسطه عین فقر و ربط به

ذات باری تعالی هستند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹/الف، ۷۰). پیداست که علت غائی آفرینش، به‌عنوان هدف خلق مدام عالم و آدم، جز کمال و کامل مطلق نمی‌تواند باشد. خلق مدام و صیوروت مستمر وجودی عالم و آدم بهترین جلوه‌گاه مشاهده توحید ربوبی — به‌عنوان تفاوت اصلی نگاه اسلام به نقش خدای کریم در تداوم جهان — در مقایسه با رویکرد دئیستی — به‌عنوان مبنایی برای انکار ربوبیت الهی در عالم — است. دئیسم بر خلاف مارکسیسم نیازی ندارد تا خالقیت نخستین خداوند را انکار کند، اما ربوبیت مستمر الهی را به‌خاطر ضرورت عدم محدودیت برای آزادی مطلق انسان انکار می‌کند (رجوع شود به: دائرة المعارف بریتانیکا، ذیل واژه دئیسم). اما صیوروت مستمر عالم، گواه روشنی است که اگر خلق نخستین به خالق نیازمند است، صیوروت وجودی پی‌درپی عالم و آدم نیز به خالق وابسته است. توحید ربوبی بهترین استدلال هستی‌شناختی برای معرفت‌شناسی اسلامی است؛ زیرا تغییر مستمر وجودی انسان، در بستری که مدام تحت تأثیر عوامل مادی و فرامادی به‌وجود می‌آید، محال است توسط عقل آدمی قابل پیش‌بینی و مدیریت باشد. البته روشن است که عقل تجربه‌گرای غربی که تا حوادث به وقوع نپیوندد، نمی‌تواند درباره آن اظهار نظر کند و به‌علاوه اساساً برای عوامل فرامادی موجودیتی قائل نیست، از این جهت از وضعیت اسفبارتری برخوردار است. همین ضرورت‌هاست که نقش‌آفرینی ربوبیت الهی را علاوه بر تکوین عالم برای مدیریت تشریحی حیات متغیر فردی و اجتماعی انسان — که همیشه در چالش بین پیشرفت و انحطاط قرار دارد — حکیمانه می‌سازد. در یک کلام، اگر وجود «خالق» برای خلق نخستین عقلاً ضرورت دارد، وجود «رب» برای خلق صیوروت وجودی مستمر عالم و آدم نیز عقلاً ضرورت دارد؛ زیرا بر خلاف مبانی دئیستی هنوز خلق عالم و آدم پایان نیافته است. به این ترتیب شاید بتوان به‌گونه‌ای بسیار فشرده بیان داشت: ۱— جهان واحد است. ۲— جهان و تمام اجزای آن یک کنش مدام است. معجزه جهان هر لحظه در حال وقوع است. ۳— این کنش مدام (فرآیند) جهت‌دار است. مبدأ و مقصود دارد. جهان از خداوند تراویده و به سوی او فرا می‌بالد. ۴— حرکت از نهاد پدیده برمی‌خیزد و شرایط بیرون، نهاد را آماده حرکت می‌کند. ۵— شخصیت هر پدیده یک فرآیند است. ۶— وجود بر ماهیت مقدم است.

۷-۱- تفاوت انسان در فلسفه اسلامی با انسان در الگوی انسان اقتصادی

عقلانی

بر اساس مطالب پیش گفته، «انسان» در چارچوب نظری فلسفه اسلامی با «انسان» در الگوی انسان اقتصادی عقلانی دارای تفاوت‌های اساسی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ذیل است:

۷-۱-۱- تفاوت‌های هستی‌شناختی

در نوع نگاه به «واقعیت انسان» تفاوت‌های اساسی این دو رویکرد عبارتند از: یکم؛ در چارچوب حکمت صدرایی، انسان برخلاف سایر ممکنات، هویت خاص، ماهیت ثابت و مرتبه وجودی ثابتی ندارد؛ بلکه در ظرف طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی‌اش با بدن به‌طور دائم در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر به سمت بی‌پایان منتقل می‌شود و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌گردد و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۳۴۳ و ۳۴۴). چنان‌که استاد محمد تقی جعفری به‌روشنی نوشته است: «اساسی‌ترین عنصری که انسان را از غیرانسان جدا می‌کند عنصر «باید بشود» است که ناب‌ترین مختص آدمی است. اگر عمر جهان هستی میلیاردها میلیارد برابر عمر واقعی‌اش باشد، هیچ روزی فرا نخواهد رسید که یک جزء از این جهان (غیر انسان) یا کل مجموع هستی، آگاهانه و از روی احساس آزادی، جریانی به نام «باید بشوم» داشته باشد» (جعفری، ۲۵۳۷، ۳۵). این در حالی است که خصوصیات و ویژگی‌های انسان اقتصادی بیش از حد معین، نهایی و انعطاف‌ناپذیر است. چنان‌که حکیم سبزواری نیز گفته است: نفس انسان دارای مراتب بی‌شماری است و در تکامل خود حد نهایی ندارد. به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، مرتبه بالاتری وجود دارد؛ پس نفس نمی‌تواند ساکن شود و آرام گیرد» (سبزواری، ۱۳۷۵، ۵۰). مهم‌تر از همه آنکه، از منظر استاد شهید مطهری — با استناد به آراء ملاصدرا — «تغییر مستمر انسان» تفاوت اساسی انسان و حیوان تلقی می‌شود، (مطهری، ۱۳۷۳، ۳۱۵). مقصد این تحول هم کمال انسان و انسان کامل است؛ (مطهری، ۱۳۵۴، ۲۹۱ و ۲۹۲). درحالی‌که براساس الگوی انسان اقتصادی عقلانی، انسان دارای خصوصیت تعیین‌شده و پایان‌یافته‌ای است.

دوم؛ براساس الگوی انسان اقتصادی عقلانی، یک «انسان واحد جهانی»، فرافرهنگی و فراتاریخی وجود دارد، درحالی‌که براساس حکمت صدرائی، انسان به دلیل قدرت ایجاد تغییر مستمر، منطقیاً به «بی‌شمار انسان» تبدیل می‌شود. نتیجه اساسی این رویکرد فلسفی به حقیقت انسان، تفاوت‌های اساسی افراد انسانی در مرتبه و درجه شدن است؛

تفاوت‌هایی که افراد انسانی را به شدت از یکدیگر متمایز می‌کند. تفاوتی که براساس نظریهٔ ملاصدرا هر «فرد» انسانی را به یک «نوع» متمایز تبدیل می‌کند، (مطهری، ۱۳۷۳، ۲۱۶).

سوم؛ براساس نظریهٔ اسلامی فطرت، «تغییر» و «تنوع» مذکور در «فرد» و «جامعه»، بر بستری از «داشته‌ها» و «گرایشات» ذاتی مشترک انسانی رقم می‌خورد. از منظر حضرت امام خمینی (به‌عنوان یک فیلسوف صدرايي که در قلمرو «فطرت» نظریه‌پردازی کرده است) مقصود از فطریات، اموری است که جمیع سلسلهٔ بشری در آن متفق باشند و هیچ عاداتی و مذهبی و محیطی و اخلاقی در آن تأثیری نکند. وحشیت و تمدن، بدویت و حضریت، علم و جهل و ایمان و کفر و سایر طبقه‌بندی‌های سلسلهٔ بشری، امور فطریه را تغییر ندهد و آنچه اختلاف بین آنهاست، در اصل امر فطری نیست، بلکه در اشتباهات در مصداق است (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ۹۸).

و در مورد مصادیق گرایشات فطری نوشته است:

«باید دانست که عشق به کمال مطلق که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و ارادهٔ مطلقه و غیر ذلک، از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائلهٔ بشر است و هیچ طایفه‌ای از طایفهٔ دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند...» (همان، ۸۰).

البته در یک نگاه اجمالی، مصادیق اصلی گرایشات فطری عبارتند از: حقیقت‌طلبی، میل به جاودانگی، منفعت‌طلبی، لذت‌طلبی، عشق‌ورزی، زیبایی‌دوستی، میل به پرستش، قدرت‌طلبی، آزادی‌خواهی، حب به فضائل اخلاقی (موسوی خمینی ۱۳۷۷ و ۱۳۸۰ و مرتضی مطهری، ۱۳۷۰). البته بدیهی است که این تعداد به معنای استقراء تام نیست.

همان‌گونه که از حضرت امام خمینی نقل شد، همهٔ گرایشات مذکور، از عشق به کمال مطلق منشعب می‌شوند، و امام در نامهٔ تاریخی خود به گورباچف، «کمال و کامل مطلق» را دقیقاً برابر با «خدای متعال» دانسته است:

«انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد. پس قدرت مطلق و علم

مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد. آن خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم، گرچه خود ندانیم. انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد، تا فانی در خدا شود.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹/ب، ۲۲۳).

بر اساس مطالب مذکور، روشن است که انسان اقتصادی عقلانی، تحقق «گرایش لذت‌طلبی و منفعت‌طلبی» را تنها هدف رفتارهای آدمی می‌داند؛ به همین دلیل است که زندگی چنین انسانی به سختی به «سمت خدا» خواهد رفت.

چهارم؛ با وجود آن که انسان دارای گرایش‌های متعدد و نیز قوا و ابعاد وجودی متعددی است، اما مجموع موجودیت انسانی یک هویت واحد تجزیه‌ناپذیری دارد. در فلسفه اسلامی شناخت حقیقی وحدانیت و عینیت صفات و اسماء متکثر و متعدد خداوند - نظیر اصل شناخت خداوند - از راه شناخت و درک «وحدت» ابعاد «متکثر» وجودی نفس و ذات انسانی دانسته شده است.

پنجم؛ براساس نظریه اصالت توأمان جامعه و فرد، جامعه نیز مثل فرد، دارای اصالت و هستی است. (مطهری، ۱۳۵۸، ۲۳ - ۳۳) چنان که منطبق با نظریه علامه طباطبایی فرد جامعه را در راستای تحقق اهداف خویش استخدام می‌کند. از نظر ایشان، بالطبع مدنی بودن آدمی به همین معناست. بنابراین فرد آزاد از تأثیرات اجتماعی - چنان که نظریه انسان عقلانی مبتنی بر آن است - «واقعیت خارجی» ندارد.

۷-۱-۲- تفاوت‌های معرفت‌شناختی

یکم؛ براساس نظریات برآمده از فلسفه اسلامی، فهم روش‌مند «تفاوت انسان‌ها» حداقل به اندازه «شباهت انسان‌ها» حائز اهمیت خواهد بود. بنابراین یک «انسان» واحد جهانی که در قالب الگوی انسان عقلانی اقتصادی صورت‌بندی می‌شود، اساساً نمی‌تواند کاشف و حاکی از «واقعیت انسان‌ها» باشد.

دوم؛ بر اساس نظریات برآمده از فلسفه اسلامی، فهم روش‌مند «تغییرات» فرد و جامعه، بیش از «ثابتات مشترک» انسان‌ها حائز اهمیت خواهد بود. بنابراین برابری همه انسان‌های همه «جوامع» و نیز همه «تاریخ» با الگوی انسان اقتصادی عقلانی، با این «واقعیت» سازگار نیست.

سوم؛ «واقعیت» تأثیر متقابل فرد و جامعه را نمی‌توان به وسیله الگوی انسان اقتصادی عقلانی توضیح داد زیرا این الگو اساساً همه رفتار انسان را فقط در چارچوب تحقق

حداکثری عقلانی منافع فردی با داشته‌های فردی و در یک فضای بریده از جامعه توضیح می‌دهد.

چهارم؛ تبیین انسان و رفتارهایش فقط بر اساس «منافع و لذائد مادی» یک تبیین واقعی نیست، زیرا واقعیت انسان، دارای گرایشات متعدد ذاتی و فطری — در نتیجه اهداف متعدد و البته مرتبط — است که انسان ذاتاً به دنبال تحقق حداکثری همه آنهاست. بر اساس وحدت و عینیت همه ابعاد وجودی انسان، گویی گرایشات متعدد انسانی به جای اینکه به صورت حاصل جمع در کنار یکدیگر قرار داشته باشند، به صورت حاصل ضرب در هم تنیده شده‌اند؛ بنابراین صفر شدن یا صفر انگاشتن هر یک از گرایشات ذاتی به معنای صفر انگاشتن انسانیت است. به عبارت دیگر در این صورت از انسان سخن گفته نمی‌شود. بر این اساس، فرض آنکه به وسیله الگوی انسان اقتصادی عقلانی فقط «واقعیت» بعد اقتصادی انسان و رفتارهایش توضیح داده می‌شود نیز واقعی و امکان پذیر نیست، زیرا واقعیت انسان یک کل تجزیه‌ناپذیر است. بنابراین بعد رفتار اقتصادی انسان نیز تنها در صورتی به صورت «واقعی» توضیح داده می‌شود که به عنوان معلول و محصول همه گرایشات و انگیزه‌های انسانی دیده شود.

۷-۲- «روش» متناسب با نگرش فلسفه اسلامی در باره «موضوع» علم اقتصاد

نگرش فلسفه اسلامی به مبانی «هستی‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» مرتبط با «موضوع» اقتصاد، الزامات ذیل را در قلمرو «روش‌شناسی» اقتصاد در پی دارد:

یکم؛ از آن سو که «تغییر» و «صیوروت» فرد و جامعه در یک فرایند تأثیر متقابل، خصوصیت اصلی «انسان» در همه ابعاد زندگی است، برنامه‌ریزی برای «ساختن آینده» بیش از «پیش‌بینی آینده» ممکن و در نتیجه معقول خواهد بود. به نظر می‌رسد که استدلال‌های این مقاله را می‌توان به عنوان مبانی اهمیت ویژه جهت «هنجاری و ارزشی» در اقتصاد اسلامی و نیز اهمیت ویژه «نظام‌سازی» در اقتصاد اسلامی قلمداد نمود.

دوم؛ بی‌گمان مهم‌ترین استدلال برای اعتبار روش تجربی، شباهت «نمونه» مورد پژوهش با «جامعه» مورد توصیف، تبیین و پیش‌بینی علمی است. زیرا همه فایده پژوهش‌های علمی آن است که نتیجه مطالعه «موارد اندک» را می‌توان به مجموعه بسیار بزرگ و پرشمار تعمیم داد. از آن جهت که مصادیق «موضوعات» علوم طبیعی از منظر شباهت، «حداکثری» هستند، بنابراین روش تجربی در قلمرو علوم

طبیعی از اعتبار حداکثری برخوردار است. اما با توجه به استدلال‌های این مقاله در مورد «تنوع انسان‌ها» در یک عصر و نیز «تغییر» فرد و جامعه در طول زمان، تعمیم نتایج مطالعات تجربی انجام‌شده در «گذشته» برای «حال و آینده» و یا «حال» برای «آینده» به‌علاوه تعمیم نتایج مطالعات تجربی انجام‌شده در مورد بخشی از انسان‌ها برای جمعیت بیشتری از انسان‌ها، از اعتبار مورد باور امروز جامعه علمی برخوردار نخواهد بود. این مبنا را می‌توان استدلالی برای تردیدهای مشهود در ادبیات اقتصاد اسلامی، در مورد میزان اعتبار مطالعات تجربی قلمداد نمود. اما مطالعات تجربی به هدف نمایاندن کمیت و کیفیت «تغییر» و «تفاوت» فرد و جامعه بر بستری از مشترکات و شباهت‌های فطری، از اهمیت و اعتبار لازم برخوردار خواهد بود. در این صورت است که نمی‌توان نتایج مطالعات در یک کشور را در مورد کشورهای دیگر تعمیم داد؛ ضمن آنکه تعمیم در قلمرو جوامع مشابه یکدیگر، اعتبار خواهد داشت.

سوم؛ براساس نتایج این مقاله، علاوه بر استدلال‌های متعارف در مورد تردید در اعتبار نظریه برآمده از مطالعات تجربی، استدلال‌های دیگری نیز اقامه شد، زیرا گذشته، حال و آینده و نیز جوامع مختلف با یکدیگر شباهتی ندارند. بنابراین رویکرد پوزیتیویستی فریدمن برای تولید نظریه از ظرفیت لازم برخوردار نیست. نتیجه طبیعی این وضعیت، عبارت از این خواهد بود که «نظریه‌پردازی» باید از مجموعه‌ای از «دانش‌های پیشین» یا اصول موضوعه و «فروض بنیادی» در مورد انسان اقتصادی شروع شود. این ضرورت روش‌شناختی را باید استدلالی برای «مبناگروی» حاکم بر ادبیات اقتصاد اسلامی به حساب آورد. «مبانی» و «اصولی» که گاه «مهم‌ترین» و یا شاید «تنها» تفاوت اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف قلمداد می‌شود. بر این اساس، اقتصاد اسلامی یک دانش «عقلی» است که نظریات علمی به‌صورت منطقی از آکسیوم‌های اولیه در مورد «هستی انسان و هستی مرتبط با انسان» تولید می‌شود.

چهارم؛ در این چارچوب نظری، توجه به توانایی‌های «عقل» آدمی، موضوع حائز اهمیت دیگری است. در قلمرو زندگی انسانی ما با دو نوع از عقلانیت روبرو هستیم: عقلانیت شناختی و عقلانیت عملی.^۱ عقلانیت شناختی مربوط به این است که

^۱ Epistemic or theoretical rationality and practical rationality

عقلانه است که به چه چیزی باور داشته باشیم و عقلانیت عملی آن است که عقلانه است چه کاری را انجام دهیم یا علاقه داشته باشیم که انجام دهیم (مل و راولینگ^۱، ۲۰۰۴، ۳). اما عقلانیت علمی و عملی هر دو به استدلال نیازمندند. وظیفه عقلانیت علمی، استدلال برای تولید باور درست است اما وظیفه عقلانیت عملی، استدلال برای تشخیص بهترین عمل برای نیل به اهداف است. پیداست که عقلانیت شناختی مربوط به «فاعل شناخت» - یعنی در محل بحث ما اقتصاددان - و عقلانیت عملی مربوط به «موضوع شناخت» - یعنی کنش انسان اقتصادی - است. براساس مطالب پیش گفته، وظیفه علم اقتصاد تبیین عقلانی «تغییرات مستمر اقتصادی» و «تفاوت‌های اقتصادی» در قلمرو زندگی فردی و اجتماعی و نیز مهم‌تر از آن، ارائه «تجویزها و توصیه‌های اقتصادی» با توجه به «تبیین‌های» مذکور است. تبیین‌های مذکور با دسته‌بندی دنیای درون در حال تغییر مستمر افراد انسانی در یک فرایند تأثیر متقابل با جامعه در حال «تغییر مستمر» انجام‌پذیر است. بنابراین موضوع علم اقتصاد، کنش یک انسان اقتصادی است که در تأثیر متقابل با «متن» یک زندگی سیال اجتماعی در حال تغییر به سمت بی‌پایان است؛ لذا فرد عقلانی ایزوله‌شده از جامعه - آن‌گونه که الگوی انسان اقتصادی عقلانی می‌پندارد - اساساً قابل فهم نیست. زیرا فردی که فقط با محاسبات عقلانی ریاضی، رفتار خود را به سامان می‌کند، «وجود خارجی» ندارد. از آن سو که تغییرات فردی مذکور در ارتباط متقابل با جامعه در حال تغییر به سمت انحطاط یا پیشرفت است، بنابراین صورت‌بندی ریاضیاتی یک روابط خاص عقلانی، مثل الگوی انسان اقتصادی عقلانی، نمی‌تواند کنش‌ها و رفتارهای همه افراد را در همه جوامع و در همه دوران‌های تاریخی تبیین نماید. اگر بر استفاده از منطق ریاضی اصرار وجود داشته باشد، باید قدرت تبیین همه این پیوندها را داشته باشد.

پنجم؛ براساس رسالتی که برای علم اقتصاد تعریف شد، کار اصلی اقتصاددان ارائه توصیه‌های اقتصادی است؛ توصیه‌هایی که قاعدتاً باید به صورتی «عقلانی» و مبتنی بر تبیین‌های مذکور باشد. منظور از عقلانی بودن آن است که «بهترین» سیاست‌ها برای ساختن آینده زندگی جوامعی که هر یک متفاوت از حال و گذشته خود و دیگرانند، باشد. با توجه به آکسیوماتیک بودن علم اقتصاد، تمام تبیین‌ها و

¹ Mele & Rawling

تجویزهای علم اقتصاد با یک محاسبات عقلانی از «فروض بنیادین» آغاز و تا مراحل پایانی کار ادامه می‌یابد.

ششم؛ مهم‌ترین مسئله‌ای که به‌صورت جدی توجه را به خود جلب می‌نماید، آن است که آیا — حتی اگر توجه نشود که عوامل مؤثر بر کنش‌ها و تغییرات فرد و جامعه، محدود به عوامل مادی نیست — انجام چنین رسالتی از عهدهٔ عقلانیت شناختی آدمی برآمدنی است؟ به نظر می‌رسد جوامع انسانی برای حل مشکل ناتوانی عقلانی خود، به ارزش‌ها، نهادها و... که ساختهٔ خود اوست، پناه برده است. ارزش‌ها و نهادهایی که انجام بسیاری از محاسبات را غیرلازم می‌سازد. اما مسئلهٔ مهم‌تر آن است که چرا عقل آدمی باید الزامات ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی را بپذیرد؟ ارزش‌ها و نهادهایی که در فرایند یک تجربهٔ تاریخی از گذشتگان به ارث رسیده است. مبانی دینی با نقد و طرد تقلید از ارزش‌های اجتماعی به ارث رسیده از گذشتگان، و با درک عمیق از ناتوانایی‌های عقل بشری، وحی را که — بر خلاف سنن و ارزش‌های اجتماعی — دلایل عقلانی از اصل و محتوای آن پشتیبانی می‌کند، جبران‌کنندهٔ ناتوانایی‌های عقل بشری قلمداد می‌نماید.

البته مسئلهٔ ناتوانی در تحقق عقلانیت کامل برای «انسان اقتصادی» در قلمرو «عقلانیت عمل» آشکارتر است. انسان اقتصادی عقلانی، فردی است که بدون توجه به موجودیت جامعه، برای هدف معین حداکثرسازی منفعت مادی (مطلوبیت در مصرف و سود در تولید) باید با انجام محاسبات کامل هزینه‌ها و منافع، بهترین رفتار را از میان همهٔ گزینه‌های ممکن برگزیند. بر اساس نظریهٔ «عقلانیت محدود» هربرت سایمون^۱ (۲۰۰۰)، انسان اقتصادی عقلانی بر انجام چینی کاری، با محدودیت‌های ذیل روبروست: الف) دانش محدود در مورد دنیایی که در آن زندگی می‌کند؛ ب) توانایی محدود برای استحصال همین دانش محدود؛ ج) توانایی محدود برای استخراج پیامدهای اعمال و رفتار؛ د) توانایی محدود برای چیره‌شدن بر نااطمینانی‌ها؛ هـ) توانایی محدود برای داوری کردن در مورد گزینه‌ها و خواسته‌های رقیب (سایمون، ۲۰۰۰، ۲۵).

^۱ Simon

بر همین اساس، سایمون (۱۹۵۵) قانع‌کنندگی و راضی‌کنندگی^۱ را به‌عنوان یک جانشین در فرآیند تصمیم‌گیری به جای «بهینه‌سازی»^۲ ابداع کرد. بنابر مبنای قانع‌کنندگی تصمیم، کارگزار اقتصادی در یک لحظه از زمان، یک رفتار و عمل بالقوه را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی این عمل را براساس یک تابع هدف ساده‌سازی شده مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌دهد. در این بررسی «پیامدهای» حاصله دو نوع ارزش‌گذاری خواهد شد: یا راضی‌کننده هست و یا نیست. در بررسی‌های مکرر در مورد این عمل و رفتار، کارگزار همان اولین وضعیتی که او را راضی و قانع می‌کند، می‌پذیرد. این محاسبه راضی‌کننده و ساده‌دارای کاربردهای قابل قبولی است. یک بازیگر شطرنج وقتی که یک گزینه‌ای را می‌یابد تا رقیب خود را مات می‌کند، او این گزینه را می‌پذیرد بدون آنکه بررسی کرده باشد که آیا گزینه‌های دیگر نیز به همین نتیجه به نحو بهتری منجر می‌شوند یا نه؟ و...

در هر صورت، پیداست که محدودیت «انتخاب عاقلانه» برای انسان اقتصادی عقلانی، قابل مقایسه با صعوبت انتخاب عاقلانه برای «انسان» معرفی شده از سوی فلسفه اسلامی نیست. انسان مذکور مسافری است که با صیوروت مستمر در تعامل متقابل با زندگی اجتماعی که خود در حال تغییر مستمر است، به سمت بی‌پایان در حال انتخاب‌های عاقلانه است. وی در هر تصمیمی باید تأثیر هر وضعیت جامعه را بر هر یک از انتخاب‌های خود ارزیابی کند و سپس آثار همه انتخاب‌های خود را برای جامعه در همه عرصه‌ها و ابعاد در نظر بگیرد و آن‌گاه «بهترین» تصمیم را اتخاذ کند. براساس مبنای مذکور، این اتفاق باید مکرر و مستمر برای هر رفتار و در هر موضوعی صورت پذیرد. اگر قرار باشد این بهینه‌یابی‌ها، بین دوره‌ای و در طول زمان‌ها هم باشد، با توجه به اینکه همه چیز از جمله خود او در آینده تغییر کرده است، تصمیم‌گیری عاقلانه، عقلاً محال است! اگر آثار اخروی رفتار هم مورد نظر باشد، معلوم است که نتیجه چه خواهد شد. مبانی دینی مهم‌ترین دفاع عقلانی از ضرورت وحی را جبران همین ناتوانی عقل بشری در اتخاذ تصمیمات درست می‌داند.

^۱ Satisfying

^۲ Optimization

به‌عنوان نتیجه نهایی این قسمت، می‌توان این جمع‌بندی را داشت که فاعل شناخت (اقتصاددان) و موضوع شناخت (انسان اقتصادی) با استفاده از همه منابع معتبر اسلامی شناخت (عقل، تجربه و وحی) می‌توانند برای اتخاذ «انتخاب‌های بهینه» امیدوار باشند.

۸- نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست. به علاوه فروض بنیادین و روش نظریه‌پردازی در هر علمی برآمده از ماهیت موضوع آن علم است. مقاله توانست نشان دهد که موضوع علم اقتصاد متعارف، کنش «انسان اقتصادی عقلانی» است. بر همین اساس، فروض تئوری‌های علم اقتصاد به علاوه روش متعارف نظریه‌پردازی در آن — که یک روش عقلی قیاسی و ریاضی است — برآمده از خصوصیات انسان اقتصادی عقلانی است. در این مقاله تلاش شد تا از منظر فلسفه اسلامی، انسان اقتصادی عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرد. این ارزیابی نشان داد که از منظر فلسفه اسلامی، مهم‌ترین خصوصیت انسان — که ابعاد وجودی وی تجزیه‌ناپذیر است — «تغییر» مستمر فرد به سوی بی‌نهایت، در یک ارتباط دوسویه با جامعه در حال «تغییر» است. بنابراین ممکن است که در یک گذرگاهی و در یک جامعه خاصی، انسان به انسان اقتصادی عقلانی تبدیل شود. چنان‌که برای جامعه غربی امروز، می‌تواند چنین اعتقادی وجود داشته باشد. براساس این دیدگاه اساساً از آن جهت که واقعیت فرد و جامعه یک واقعیت سیال و متنوع و برساخته در یک فرایند تأثیر متقابل است، از منظر روش‌شناختی نمی‌توان همه انسان‌ها در همه جوامع را با روشی شناخت که برای شناخت انسان‌های یکی از مقاطع تاریخی حیات بشر آن هم در یکی از جوامع مناسب است. ضمن آن‌که اگر اصرار شود تا همه انسان‌ها با الگوی انسان اقتصادی عقلانی توضیح داده شود، به‌معنای آن است که قبلاً «واقعیت» همه انسان‌ها باید به چنین انسانی تبدیل شود. در این صورت به‌لازمه دیگر روش‌شناختی منتقل شده‌ایم و آن اینکه «انسان و جامعه» را باید ساخت. امکان مناقشه در قلمرو فروض رویکرد «مبناگروی» را در اقتصاد اسلامی فراهم نموده است؛ چنان‌که ماهیت غیرثابت و ساختنی فرد و جامعه رویکرد هنجاری و ارزشی را در قلمرو اقتصاد اسلامی سبب شده است. همین خصوصیت فرد و جامعه، ناتوانی عقل بشر برای شناخت آن و در نتیجه نیاز به یک «کمک» را آشکار می‌سازد. در یک نگاه، ارزش‌ها و نهادها نقش «کمک» را ایفاء می‌کنند، اما براساس مبانی دینی، وحی، ناتوانایی‌های عقل بشر را جبران می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. افلاطون (۱۳۷۲). مجموعه آثار افلاطون. ج ۱. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: شرکت سهامی خوارزمی.
۳. بلیکی، نورمن (۱۳۹۱). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه سید حمیدرضا حسینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. پور فرج، علی‌رضا (۱۳۸۷). طراحی مدل علمی براساس مبانی و پارادایم‌های اقتصاد اسلامی. فصلنامه اقتصاد اسلامی، ۳۲، ۱۴۰-۱۲۳.
۵. تفضلی، فریدون (۱۳۸۶). اقتصاد کلان. تهران: نی.
۶. جعفری، محمد تقی (۲۵۳۷). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. ج ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. رجایی، سید کاظم (۱۳۸۹). تقاضای سازگار با مبانی و ارزش‌های اسلامی. فصلنامه اقتصاد اسلامی، ۴۰، ۵۶-۲۹.
۸. زرقاء، انس (۱۳۸۲). روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی. ترجمه ناصر جهانپان و علی‌اصغر هادوی‌نیا. فصلنامه اقتصاد اسلامی، ۱۰، ۱۲۴-۱۱۳.
۹. سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۵۰). منطق و فلسفه. تهران: طبع و نشر کتاب‌های درسی ایران.
۱۰. شوقی دنیا، احمد (۱۳۸۲). نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی. ترجمه خداداد جلالی. فصلنامه اقتصاد اسلامی، ۱۲، ۱۴۶-۱۳۱.
۱۱. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ق). اقتصادنا. قم: المجمع العالمی للشهید صدر.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲). نه‌ایة الحکمه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ۱. صدرا.
۱۴. طبیبیان، محمد (۱۳۸۷). اقتصاد خرد پیشرفته. تهران: پیشرو.
۱۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳). اصول و فنون پژوهش. قم: مؤسسه حوزه و دانشگاه.

۱۶. کهن، منذر (۱۳۸۵). علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش. ترجمه سید حسین میرمعزی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۲۳، ۱۸۶-۱۵۷.
۱۷. لغت ویج، ریچارد (۱۳۸۷). سیستم قیمت‌ها. ترجمه میرنظام سجادی. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۵۴). *سیری در نهج البلاغه*. تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). *جامعه و تاریخ*. قم: انتشارات اسلامی.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *تکامل اجتماعی انسان*. تهران: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *فطرت*. تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *آزادی معنوی*. تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *گفتارهای معنوی*. تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار شهید مطهری*. ج ۶. تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *انسان کامل*. تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد ۱ و ۲ و ۳. تهران: صدرا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ق). *انوار الاصول*. الجزء الاول. قم: نسل جوان.
۲۸. ملاصدرا، صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *اسفار اربعه*. قم: مصطفوی.
۲۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۷). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۹/الف). *الطلب والاراده*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۹/ب). *صحیفه امام خمینی*. جلد ۲۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۷). *توحید از دیدگاه امام خمینی*. جلد ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. موریس و فیلیپس (۱۳۸۴). *تحلیل اقتصادی*. ج ۱. ترجمه دکتر کمیجانی. تهران: دانشگاه تهران.

۳۵. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۳/الف). نظریه رفتار تولیدکننده و تقاضای کار در اقتصاد اسلامی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۱۳، ۱۳۴-۱۰۳.
۳۶. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۳/ب). عرضه نیروی کار در اقتصاد اسلامی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۱۴، ۳۸-۱۴.
۳۷. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۳/ج). تعادل در بازار کار و استخراج عرضه کل در اقتصاد اسلامی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۱۵، ۳۰-۹.
۳۸. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۶). موضوع علم اقتصاد اسلامی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۲۸، ۳۵-۷.
۳۹. نظریور، محمدتقی (۱۳۸۴). آزمون‌های تجربی در اقتصاد و کاربرد آن در اقتصاد اسلامی. *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۷، ۴۴-۱۱.
۴۰. هاروی، جک (۱۳۸۹) *اقتصاد جدید*، ترجمه محمد باقر نوبخت و فرید نوبخت. تهران: کمیل.
۴۱. هندرسون و کوانت (۱۳۸۷). *اقتصاد خرد*. ترجمه مرتضی قره‌باغیان و جمشید پژویان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۲. مینی و پیرو (۱۳۷۵) *فلسفه و اقتصاد*. ترجمه مرتضی نصرت و حسین راغفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
1. Arrow, K. J. (1963). *Social choice and individual values*. New York: Wiley.
 2. Arrow, K. J. (1959). Rational choice functions and orderings. *Economica*, 26(102), 121-127
 3. Friedman, M. (1953). The methodology of positive economics. In M. Friedman, *Essays in Positive Economics*. Chicago: Chicago University Press.
 4. Jevons, H. S. (1965). *The theory of political economy*. London: Macmillan.
 5. Marshall, A. (1890). *Principles of political economy*. New York: Macmillan.
 6. Mele, A. R., & Rawling, P. (2004). Introduction: aspects of rationality.
 7. Menger, C. (1981). *Principles of economics*. Ludwig von Mises Institute.
 8. Mill, John Stuart. (1967). On the Definition of Political Economy and on the Method of Investigation Proper to It. In *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1824-1845. Toronto: University of Toronto Press.
 9. Robbins, L. (1933). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.

10. Rothschild, E. (2002). *Economic sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
11. Samuelson, P. A. (1947). *Foundations of economic analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
12. Samuelson, P. A., & Temin, P. (1976). *Economics*. New York: McGraw-Hill.
13. Say, J. B., & Prinsep, C. R. (1821). *A Treatise on Political Economy*: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
14. Simon, H. A. (2000). Bounded rationality in social science: Today and tomorrow. *Mind & Society*, 1(1), 25-39.
15. Simon, H. A. (1955). A behavioral model of rational choice. *The quarterly journal of economics*, 99-118.
16. Whately, R. (1831). *Introductory lectures on political economy, being part of a course delivered in Easter term, 1831*. London: B. Fellowes.
17. Wicksell, K. (1967). *Lectures on political economy* (Vol. 1). Ludwig von Mises Institute.
18. Stigler, G. J. (1942). *The theory of competitive price*. New York: Macmillan.