دوفصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات اقتصاد اسلامی، سال هشتم، شمارهٔ اول، پاییز و زمستان ۱۳۹٤، پیاپی ۱۵، صص۱٤۷-۱۷۸

عدالت به‌مثابه روش؛ سیر رویکردهای روش‌شناختی در اقتصاد اسلامی

سیدمهدی زریباف*
علی‌اکبر ناسخیان**
علی سعیدی***

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۷/۰۵
تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۰۲

چکیده

یکی از حوزه‌های بسیار اساسی و مبنایی در هر علمی، حوزهٔ روش‌شناسی آن است به‌گونه‌ای‌که می‌توان ادعا کرد قوام هر علم به روش‌شناسی آن است. البته روش‌شناسی را نمی‌توان کاملاً و دقیقاً از معرفت‌شناسی علم جدا کرد و این دو تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر هستند. متأسفانه آنچه در اقتصاد اسلامی آن‌طور که باید و شاید، مطمح نظر دانشمندان قرار نگرفته است، همین حوزهٔ روش‌شناسی است. عمدهٔ رویکردهای رایج در اقتصاد اسلامی، همان روش‌شناسی اقتصاد متعارف است و اقتصاددانان اسلامی کمتر در این زمینه نوآوری داشته‌اند. در این مقاله سعی می‌شود پس از تبیین حوزهٔ روش‌شناسی، دربارهٔ رابطهٔ آن با معرفت‌شناسی، رابطهٔ عینیت و ذهنیت و نیز جایگاه تجربه، عقل و ارزش از نگاه اقتصاددانان غربی و اسلامی بحث شود. سپس روش کشف نظریه‌های اقتصاد اسلامی را با تأکید بر نظریات شهید مطهری و شهید صدر بررسی می‌کنیم. نهایتاً با معرفی عدالت به‌مثابهٔ مبنای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در علوم انسانی‌اسلامی و خصوصاً اقتصاد اسلامی، تلاش می‌کنیم چارچوب نوآورانه‌ای در حوزهٔ روش‌شناسی مبتنی‌بر تلقی اسلامی از عدالت تحت عنوان «توازن حق‌مدار» ارائه کنیم.

واژگان کلیدی

روش‌شناسی، اقتصاد اسلامی، عدالت، توازن حق‌مدار

طبقه‌بندی JEL: A13 – B41 – B59 – D63

---

* دانشجوی دکتری اقتصاد اسلامی دانشکده اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی zaribaff@gmail.com
** پژوهشگر مؤسسه پژوهشی مبانی و مدل‌های اقتصادی nasekhiean@gmail.com
*** پژوهشگر مؤسسه پژوهشی مبانی و مدل‌های اقتصادی (نویسنده مسئول) a.saeedy@isu.ac.ir

Archive of SID

www.SID.ir

مقدمه

یکی از مشکلات اساسی و ساختاری در روش‌های پژوهش‌های اجتماعی‌اقتصادی، تکیه بر مدل‌های کمی و رویکردهای پوزیتیویستی به علم است. در رویکردهای پوزیتیویستی به علوم انسانی، بدون در نظر گرفتن تفاوت ماهوی موضوع این علوم که شامل انسان و رفتارهای او می‌شود، با موضوعات علوم تجربی و طبیعی که ماده‌های بی‌جان و فاقد اختیار هستند، سعی می‌شود روش‌ها و تکنیک‌های مشاهده و نمونه‌گیری و استنتاج‌های آماری متداول در علوم طبیعی را در علوم انسانی به کار برند و تحت لوای جدایی هنجارها از تحققات خارجی، ادعا می‌شود که در علوم انسانی و اجتماعی به‌دنبال ارائهٔ توصیف‌های عاری از ارزش‌ها هستند. این رویکرد هرچند امروزه همچنان رویکرد غالب در دانشگاه‌های ایران به شمار می‌رود اما سال‌هاست که در برخی دانشگاه‌های معتبر دنیا منسوخ شده است و جدایی «بایدها و نبایدها» از «هست‌ها و نیست‌ها» توسط فیلسوفان علم و معرفت‌شناسان و روش‌شناسان مخدوش شده است.

این امر نه تنها در علوم انسانی و اجتماعی بلکه در علوم طبیعی نیز ورود دارد و متفکرانی چون توماس کوهن[۱] (۱۹٦۲)، فایرابند[۲] (۱۹۷۷)، مک‌اینتایر[۳] (۱۹۸۸)، فولی[٤] (۱۹۸۸)، رورتی[۵] (۱۹۹٦) و... معتقدند که حتی علوم طبیعی شامل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی نیز کاملاً عاری از ارزش‌ها و هنجارهای پژوهشگران و محققان این علوم نیست تا چه رسد به علوم انسانی و اجتماعی که مملو از گمانه‌زنی‌ها و تأملات و دریافت‌های شخصی و انباشته از ارزش‌های محققان است. البته این امر به‌معنای بی‌خاصیت‌شدن علوم جدید نیست بلکه هشداری است به افراطی‌گری محققان و دانشگاهیان در تلقی‌های مطلق‌انگارانه و متعصبانه به نظریه‌های علمی و جهان‌شمولی علوم مدرن. درواقع علوم انسانی و اجتماعی مدرن که در پی انقلاب روشن‌فکری قرن هفده و هجده اروپا پی‌ریزی شد مبتنی‌بر نگرشی افراطی به یافته‌ها و مشاهدات تجربی بود که به نام «ساینس»[٦] خوانده می‌شد. در نگاه آنان، هرچیزی که مشاهده‌پذیر و تجربه‌پذیر است ساینتیفیک[۷] به‌شمار می‌رود و مابقی دانش‌ها و دانسته‌ها از دایرهٔ علم بیرون است. درواقع، متفکران جنبش روشنفکری به‌دنبال ایجاد جایگزینی برای آموزه‌های دینی و مذهبی بودند و از این رو با علم‌زدگی شدیدی به نفی تمامی تعالیم

Archive of SID

www.SID.ir

دینی و مذهبی که راهنمای زندگی بشر به‌شمار می‌رود، پرداختند. نتیجهٔ این علم‌زدگی و تجربه‌زدگی افراطی در علوم انسانی و اجتماعی، در رویکردهای پوزیتیویستی به علوم انسانی و اجتماعی بروز کرد. ابتدا پوزیتیویست‌های منطقی (حلقهٔ وین) مباحث مربوط به لزوم «اثبات‌پذیری» گزاره‌های علمی را مطرح کردند. پس از مدتی، با ناکامی این تلقی، به «تأییدپذیری» گزاره‌های علمی تنزل کردند و سرانجام با انتقادات پوپر، به «ابطال‌گرایی» روی آوردند. ابطال‌گرایی آخرین مرحله از رویکردهای تجربه‌گرای صرف به علوم انسانی است که در آن برخلاف گذشته، منشأ حدس‌های اولیه دربارهٔ روابط پدیده‌ها و متغیرها هرچیزی می‌تواند باشد اما معیار صحت گزاره‌های علمی همانا «ردنشدن» در آزمون‌های تجربی است.

با انتشار کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» توسط تومان کوهن در سال ۱۹۶۲ و به‌دنبال آن تردیدافکنی‌های جدی فیلسوفان علم در «عقلانیت» علمی دوران جنبش روشن‌فکری، پایه‌های پوزیتیویسم روزبه‌روز متزلزل شد تا جایی که امروز بحث نه بر سر یافتن معیاری جهان‌شمول برای عقلانیت علمی بلکه بر سر یافتن معیارهای درون‌سنتی برای عقلانیت است؛ البته اگر اساساً بتوان معیار مشترک بین‌الاذهانی برای عقلانیت یافت! در این راستا روش‌شناسی‌هایی جایگزین مانند روش‌شناسی لاکاتوش مطرح شد که در پژوهش‌های علمی هستهٔ سختی متشکل از ارزش‌ها و فروضی اساسی را مطرح می‌کند که به‌هیچ‌عنوان خدشه‌پذیر نیست و تعدیلات صرفاً در کمربند امنیتی رخ می‌دهد.

امروزه تحقیقات معتبر دانشگاهی دیگر منحصر به روش‌های کمّی تجربی برگرفته از علوم طبیعی نیست بلکه به‌تناسب موضوع موردبحث و بسته به انتخاب پژوهش‌گر و کفایت نظری او، از روش‌های متنوعی استفاده می‌شود. در این راستا، سعی کرده‌ایم در این مقاله به تبیین نظریهٔ «عدالت به‌مثابهٔ روش» بپردازیم. مهم‌ترین ویژگی این روش ابتنای آن بر مبانی اسلامی و نظام «حق و تکلیف» است. عدالت ساختاری به‌دنبال ایجاد توازن بین ارکان مورد مطالعه برمبنای حقوق و تکالیف است و لذا گاهی از آن به «توازن حق‌مدار» تعبیر می‌شود.

Archive of SID

www.SID.ir

۱. پیوند روش‌شناسی با معرفت‌شناسی

روش‌شناسی ماهیت، فرآیند و غایت نظریات علمی و نیز اعتبار آن‌ها را بررسی می‌کند و معرفت‌شناسی به‌طور خاص به مسئله شناخت و حواشی آن می‌پردازد. با این‌حال نمی‌توان این دو حوزه را کاملاً مستقل از هم بررسی نمود.

روش‌شناسی دانشی است، شامل مجموعه‌ای از قواعد و اصولی که می‌تواند با ارائهٔ معیار تشخیص و تمایز موضوعات علمی یا تشخیص ساختار عملیات علمی، به پژوهشگر کمک کند و بدین ترتیب موجبات صحت و دقت را در تکوین نظریه‌های علمی فراهم آورد. این در حالی است که معرفت‌شناسی به بررسی رابطهٔ تمایزی یا تطابقی میان مفاهیم ذهنی ازیک‌طرف و داده‌های عینی از طرف دیگر پرداخته و سپس به ارزش‌گذاری معرفت به‌دست‌آمده براساس ماهیت و محدودیت‌های آن می‌پردازد. به‌عبارت‌دیگر، معرفت‌شناسی صحت یا سقم دانش‌های مختلف را براساس روابط تطابقی یا تمایزی عین و ذهن بررسی می‌کند (زریباف، ۱۳۹۱، ص۱۰۹).

در مقابل، مطابق با دیدگاه بری هیندس[۸]، نظریه‌های معرفت‌شناختی در علم براساس تمایزها یا تطابق‌های موجود در دو حیطهٔ مختلف عین و ذهن شکل می‌گیرد و به بررسی رابطهٔ تمایزی یا تطابقی میان اموری ازقبیل دانش، قضایا، مفاهیم، عقاید و... ازیک‌طرف و اموری دیگر ازقبیل حقایق عینی، پدیده، تجربه، داده‌ها و... از طرف دیگر می‌پردازد. معرفت‌شناسی می‌کوشد دربارهٔ دو مفهوم مشخص عین[۹] و ذهن[۱۰] و رابطهٔ میان آن دو بحث کرده و موضوعات موردبررسی خود را درجهت ارزش‌گذاری دانش‌ها از آن رابطه استخراج کند (هیندس، ۱۹۷۷، ص٤).

براین‌اساس هرچند می‌توان حوزهٔ روش‌شناسی را از حوزهٔ معرفت‌شناسی مستقل دانست، به‌دلیل وجوه مشترک فراوان، معمولاً دربارهٔ موضوعات موردنظر به‌صورت مشترک بحث می‌شود. عمدهٔ این موضوعات عبارت‌اند از رابطهٔ عین و ذهن در پدیده‌ها و نظریه‌های اجتماعی، معیار صدق و کذب و نیز اعتبار علمی نظریه‌ها، محدودهٔ ظهور ارزش‌ها و مبانی متافیزیک در نظریه‌ها، شیوه‌های تحلیل و استنتاج علمی. همچنین حوزهٔ انسان‌شناسی را نیز که معمولاً مستقل در نظر گرفته می‌شود، می‌توان به‌عنوان «عامل معرفت» ضمن مطالعات معرفت‌شناسی بررسی کرد.

Archive of SID

www.SID.ir

۲. عینیت و ذهنیت

یکی از چالش‌های بنیادین در معرفت‌شناسی علوم، نزاع تاریخی عین و ذهن است که دامنهٔ وسیعی در فلسفه و خصوصاً فلسفه غرب دارد، به‌طوری‌که بعد از دورهٔ رنسانس و با تردیدهای جدی در مبانی ادراک حسی و قلمرو متافیزیک در فلسفه نظری، مسئله «شناخت» به امری چالش‌برانگیز میان متفکران تبدیل شد. ظهور این مسئلهٔ چالش‌برانگیز در حوزهٔ علوم اجتماعی به‌طور خاص بعد از هگل مشهود است. هگل مبانی فلسفه ایدئالیستی خود را در تحلیل‌های اجتماعی و تاریخی به کار گرفت و در «فلسفهٔ حق»، از نهادهای دولت، خانواده و جامعه تأویلی فلسفی اجتماعی ارائه داد.

درحالی‌که هگل در فلسفهٔ اجتماعی‌اش عینیت را به تبعیت ذهن (یا عقل مطلق) در آورده بود، فوئرباخ و مارکس با شیوهٔ تحلیل مشابه، ذهن را تابع عین قرار دادند. مطابق با این دیدگاه هر نوع شناخت اجتماعی محصول روابط تولیدی است که زیربنای جامعه را شکل می‌دهد و به‌طور جبری روند تکامل تاریخ را رقم می‌زند. جریان متعارف اقتصاد نیز هرچند در مبانی، اهداف و روش‌ها با مارکسیسم تفاوت‌های برجسته‌ای دارد، در تحلیل‌های خود، انسان را صرفاً بندهٔ نیازها و تمایلات مادی در نظر گرفته است و از این طریق سعی می‌کند رفتار وی را صرفاً با کمک مدل‌های ریاضی تبیین کند.

در این میان برخی جریانات فلسفی‌اجتماعی، به تأسی از دیالکتیک کانت، عین و ذهن را دارای تعامل و ارتباط دوسویه می‌دانستند نه آنکه یکی را اصل و دیگری را فرع بر آن در نظر گیرند. این جریانات البته بر این نکته تأکید می‌کردند که پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی فی‌نفسه ادراک‌پذیر نیستند و «عینک ذهن» آن‌ها را متناسب با خود درک می‌کند. به این ترتیب موضوع شناحت، ماده‌ای عینی است که صورت مشخص ذهنی به خود گرفته است.

در حوزهٔ فلسفهٔ اقتصاد نیز متفکران زیادی برای پاسخ به این سؤال که چرا و چگونه مدل‌ها یا نظریه‌های اقتصادی از عینیت اجتماعی فاصله می‌گیرند، به فکر فرو رفتند. هایک[۱۱] (۱۹۷۸) در کتاب مطالعات تازه‌ای در فلسفه، سیاست و اقتصاد[۱۲]، به مسئلهٔ انتزاع پرداخت، رونالد کاوز[۱۳] (۱۹۶۰، ۱۹۹۲)، نواقص ناشی از نظام‌های اقتصادی را در قالب هزینه‌های مبادلاتی بررسی کرد، فریدمن[۱۴] (۱۹۵۳) و

Archive of SID

www.SID.ir

ساموئلسون[۱۵] (۱۹٦۳، ۱۹٦٤، ۱۹٦۵) از منظر روش‌شناختی به این موضوع پرداختند و هاچیسون[۱٦] (۱۹۳۸)، با نقد علم اقتصاد محض، اقتصاددانان را موظف می‌دانست که نتیجه‌گیری‌های خود را به‌طور تجربی بیازمایند. این در حالی بود که جریان موازی فلسفه علم نیز بر رشته‌ای از این افکار مؤثر افتاد. پوزیتیویسم منطقی حلقهٔ وین، بسیاری از متفکران را بر آن داشت تا اقتصاد را با سایر علوم طبیعی همتراز کنند و در این میان برخی اتریشی‌ها و نهادگرایان با این مسئله به مخالفت برخاستند. از طرف دیگر، ابطال‌گرایی پوپر[۱۷] روش آزمون اثبات‌گرایانه را به چالش کشید و با تأثیری که بر اندیشه‌های فریدمن گذاشت، او را به این باور کشاند که علمی بودن نظریه‌ها را در کارایی عینی آن‌ها و قدرت پیش‌بینی‌شان بیازماید. جریانات «نسبی‌گرایانه»[۱۸] و «ساخت‌گرایانه»[۱۹] در فلسفهٔ علم نیز با برداشت‌هایی از فلسفه کانت، گروهی از اقتصاددانان را به این نتیجه رساندند که راهی به‌سوی واقعیت عینی اقتصاد وجود ندارد. بحث از عین و ذهن در اقتصاد در سه دههٔ اخیر به‌طورخاص در «فلسفهٔ اقتصاد» دنبال شد. مینی[۲۰] (۱۳۷۵)، هاسمن[۲۱] و ماکی[۲۲] (۲۰۰۸) از جمله افرادی هستند که مستقیماً به این موضوع مناقشه‌برانگیز پرداختند.

در فلسفه اسلامی اگرچه ذهن به‌عنوان عامل معرفت، بر روی داده‌های حسی فعالیت می‌کند و عملیاتی نظیر تعمیم و تجرید و استنباط را عهده‌دار می‌شود، اما نه به ایدئالیسم هگلی و اصالت فاعل شناسا روی می‌آورد و نه شناخت فی‌نفسه را به‌طور کلی منکر می‌شود و نه شناخت را تماماً تابع فرآیندهای مادی و اقتصادی می‌داند، بلکه با تقسیم «عینیت» به «وجود»، «ماهیات» (اعتباریات به معنای اعم) و «اعتباریات» (به معنای اخص)، مانع از شکل‌گیری انواع مغالطات در مسئله شناخت می‌شود؛ برای مثال حوادث اجتماعی یا روان‌شناختی ممکن است در طرز اندیشه افراد جامعه تحولاتی را سبب شود و افکاری را تغییر دهد. فرض کنیم گروهی از افراد جامعه تحت تأثیر افزایش یا کاهش قیمت‌ها و به تبع آن افزایش یا کاهش قدرت خرید، دیدگاه خود را دربارهٔ مشروعیت نظام سیاسی جامعه تغییر دهند. چنین تغییر نگاهی ثابت نمی‌کند که ذهن، به‌طور مطلق تابع عین است و از این رو هر نوع شناختی، ولو شناخت در ماهیات، نسبی و موقعیتی است، بلکه صرفاً بیانگر این است که در امور اعتباری، آن هم

Archive of SID

www.SID.ir

در محدودهٔ عده خاصی از افراد جامعه، خصوصیات روانی و ادراکات اعتباری تابع تغییرات اجتماعی است.

گذشته از این امر، حتی در قلمرو اعتباریات (به معنای اخص) نیز، مشروعیت یا فقدان مشروعیت تصمیم سیاسی، حقوقی یا اقتصادی، تابع انتفاع یا زیان افراد جامعه از آن تصمیم نخواهد بود، هرچند این افراد در اکثریت باشند، چرا که اولاً ممکن است آثار یک تصمیم در کوتاه‌مدت با آثار همان تصمیم در بلندمدت متفاوت یا متضاد باشد و این اختلاف در آثار معمولاً به ادراک عمومی در نمی‌آیند و ثانیاً در همان امور اعتباری نوعی غایت و قصد عقلایی وجود دارد که نظام‌دهنده و هویت‌بخش جامعهٔ اسلامی است.

با نگاهی به مبانی اصولی احکام فقهی و ازجمله فقه‌الاقتصاد، درمی‌یابیم که هدف از تبعات فقهی و اجرای احکام، اطاعت از امر قدسی شارع است که در دو قاعدهٔ منجزیت و معذریت نمودار است. ملازمت فی‌الجملهٔ امر مشروع با امر معقول (مطابق با قاعدهٔ کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل) نیز غرض و هدف عقلایی شارع از وضع احکام را روشن می‌سازد.

۳. جایگاه تجربه، عقل و ارزش

نزاع طولانی‌مدت تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی و نیز روش‌ها و معیارهای اثبات یا رد نظریهٔ علمی، در فلسفه علم همچنان از موضوعات موردبحث و نظر به‌شمار می‌رود. در قرون اخیر در علم اقتصاد نیز این منازعات را می‌توان پیگیری کرد.

روشی اثباتی علم اقتصاد عمدتاً از نظر تاریخی در نیمهٔ اول قرن بیستم یعنی همزمان با پیدایش مکتب اثبات‌گرایی منطقی و عقلانیت نقدی پوپر، مطرح شده است. قبل از آن که روش اثباتی علم اقتصاد به طور جدی مطرح شود، جان نویل کینز مبدع و بنیان‌گذار تفکیک اقتصاد اثباتی و اقتصاد دستوری، شالودهٔ آن را ریخته بود. نظریهٔ کینز که ملهم از فلسفهٔ تحصلی علوم اجتماعی در قرن نوزدهم بود، وظیفهٔ اصلی علم اقتصاد سیاسی را بررسی موقعیت‌های مشابه اقتصادی می‌دانست و وظیفهٔ اخلاقیات اقتصاد سیاسی را بررسی مدل‌های ایده‌آل اقتصادی. کینز این تفکیک اساسی میان اقتصاد اثباتی و اقتصاد اخلاقی را به این معنی، ضروری و واجب می‌دانست.

Archive of SID

www.SID.ir

به این ترتیب به‌وسیلهٔ کینز، زمینه برای پیدایش روش‌های اثباتی در علم اقتصاد فراهم شد و میلتون فریدمن ضمن اختصاص اقتصاد اثباتی به هست‌ها و اقتصاد دستوری به بایدها، اصالت را به اقتصاد اثباتی بخشید و اقتصاد دستوری را متأثر از آن دانست. فریدمن بر مسئلهٔ قدرت پیش‌بینی نظریهٔ اقتصادی تأکید فراوان داشت و اعتبار نظریه را نیز منوط به قدرت پیش‌بینی و کارایی عینی آن می‌دانست. فریدمن، همچون پوپر، آزمون اعتمادپذیری فرضیه را تنها ازطریق مقایسهٔ میان پیش‌بینی‌های آن فرضیه با تجربهٔ عینی و واقعی میسور و معتبر می‌داند به‌طوری‌که اعتماد بزرگ به نظریه هنگامی حاصل می‌شود که نظریه بتواند فرصت‌های تناقضی بسیاری را پشت سر بگذارد. فریدمن مانند پوپر معتقد است که شواهد علمی و واقعی هیچ‌گاه نمی‌تواند نظریه را ثابت کند بلکه فقط می‌تواند در رد آن یا اثبات نشدن آن شکست بخورد (فریدمن، ۱۹۵۳).

نکتهٔ مهم دیگری که از روش‌شناسی اثباتی فریدمن حاصل شد مسئلهٔ واقعیت توصیفی فروض و نظریه است. وی در این زمینه معتقد است که هرقدر فروض نظریه غیرواقعی‌تر باشد آن نظریه قوی‌تر و بااهمیت‌تر است. این نظریهٔ فریدمن جنجال‌های بسیاری آفرید. مهم‌ترین انتقادی که بر آن وارد شد از سوی پل ساموئلسن بود که براساس نظریهٔ برابری منطقی شکل گرفته بود. ساموئلسن که معتقد به مکتب توصیف‌گرایی است می‌گوید که نظریه‌ها صرفاً جنبهٔ توصیفی از عینیت دارد و جنبهٔ تبیینی یا تبیین نظریه عبارتٌاخری توصیف بهتر است؛ بنابراین ساموئلسن نظریهٔ اقتصادی را نوعی توصیف تجربهٔ عینی می‌داند که به‌صورت تصویری ساده‌شده از واقعیات عینی‌تجربی است و علم هم عبارت است از مجموعهٔ گزارش‌های عینی و مشاهده‌ای. از نظر ساموئلسن نظریه تا زمانی که دارای برابری منطقی با عبارات مشاهده‌شده نباشد فقط یک تخمین محسوب می‌شود (ساموئلسون، ۱۹٦۳، ص۲۳۲). اگر خوب دقت کنیم ملاحظه می‌شود که این دیدگاه ساموئلسن دقیقاً براساس روش‌شناسی و دیدگاه کارناپ در علوم اجتماعی است.

در سنوات اخیر علی‌رغم پیشرفت‌های علمی اقتصاد مدرن و ریاضی‌شدن آن، انتقادهای اساسی به روش‌های اثباتی علم اقتصاد درحال شکل‌گیری است و حتی منتقدهایی پیدا شده‌اند که به‌طورکلی آن‌ها را نفی می‌کنند.

Archive of SID

www.SID.ir

مک‌لاسکی که یکی از این منتقدان است با خطابی‌دانستن علم اقتصاد درواقع نظریهٔ مبارزه‌طلبانه‌ای را علیه روش‌های اثباتی و روش‌های نوگرایانه مطرح کرده است. وی این روش‌ها را عوامل محدودکنندهٔ علم معرفی می‌کند و معتقد است که هیچ‌کدام از دانشمندان در عمل از آن‌ها پیروی نمی‌کنند و صرفاً از این روش‌ها برای گرفتن تأیید علمی بودن استفاده می‌شود. مک‌لاسکی از وجود استعارات و مفاهیم کنایی در اقتصاد خبر می‌دهد و معتقد است که فقط به آنچه ما را متقاعد می‌کند اعتقاد داریم و براساس آن عمل می‌کنیم. وی ضمن وارد کردن انتقادات جدی بر مبانی و اصول روش‌های اثباتی و تجربی، شیوهٔ تحصل دانش اقتصادی را خطابهٔ غیررسمی می‌داند که عبارت است از هنر کشف آنچه انسان معتقد است که باید به آن اعتقاد داشته باشد (مک‌لاسکی، ۱۹۸۳). دستاوردی که از دیدگاه مک‌لاسکی حاصل می‌شود این است که مسئلهٔ علمی بودن یا نبودن، ارتباطی به اعتقاد به آن امر ندارد و چه بسا قضیه‌ای یا موضوعی یافت شود که در حوزهٔ ذهن باشد و درعین‌حال بسیار متقاعدکننده‌تر از موضوع عینی به‌ظاهر علمی باشد؛ بنابراین از نظر مک‌لاسکی کشف اعتماد و اعتقاد به یک امر منوط به تفکر دربارهٔ آن است نه به حیطهٔ واژه‌ای و لغوی آن؛ بنابراین نمی‌توان گفت که تمامی تحلیل‌های تخمینی دارای درجهٔ اعتماد بیشتری از بحث‌های اخلاقی هستند.

سی‌دایک اقتصاددان منتقد دیگری است که معتقد است علم اقتصاد مالامال از مفاهیم انتزاعی و مجرد ذهنی است که تماماً براساس ارزش‌های انسانی و اجتماعی شکل می‌گیرد و توجه نکردن اقتصاددان به پیامدهای ماهیت انتزاعی علم اقتصاد، مشکلات عدیده‌ای را به‌وجود می‌آورد و باعث می‌شود بسیاری از واقعیت‌ها نادیده انگاشته شوند. یکی از آن پیامدها توجه کافی به جایگاه و نقش انسان در کیفیت تحلیل‌های مکانیستی اقتصاد و نیز ارزش‌های اخلاقی است. دایک یکی از نمونه‌های بارز و اساسی این انتزاع را مدل ایده‌آل انسان اقتصادی عقلایی در نظر می‌گیرد (دایک، ۱۹۸۱، ص٤٥).

در فلسفه و جهان‌بینی اسلامی، مبتنی بر جایگاه سلسله‌مراتبی عقل و تجربه، هیچ‌گاه نمی‌توان این دو را در مقابل یکدیگر قرار داد و از این رو تفکیک روش‌شناختی علوم از یکدیگر منطقی نیست. به‌عبارت‌دیگر در خود علوم به‌اصطلاح تجربی نیز به وفور از روش‌های عقلی و استنتاج‌های قیاسی بهره برده می‌شود.

Archive of SID

www.SID.ir

میرمعزی (۱۳۸٦) معتقد است که علم اقتصاد اسلامی، نوعی دانش اثباتی نیست که فقط به تبیین واقع موجود بپردازد بلکه دانشی اثباتی‌هنجاری است که تبیین واقع را به‌منظور تغییر آن به سمت اهداف موردنظر اسلام انجام می‌دهد. علم اقتصاد اسلامی رشته‌ای از دانش است که به تحقق عدالت و امنیت اقتصادی و بارورکردن استعدادهای طبیعت از راه تخصیص و توزیع منابع کمیاب در چارچوب شریعت اسلام، کمک می‌کند.

توکلی (۱۳۸۹) معتقد است اصول موضوعهٔ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اقتصاد در اقتصاد متعارف عبارت است از تجربه‌گرایی (پوزیتیویسم)، طبیعت‌گرایی، تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم که به‌صورت کمیت‌گرایی و روش‌شناسی ریاضی‌استنتاجی در نظریات اقتصادی نمود دارد. این در حالی است که اصول موضوعه در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اقتصاد اسلامی عبارت است از بدیهیات، کشف‌کنندگی وحی و همبستگی عقل و وحی که به‌صورت روش عقلانی وحیانی در نظریات اقتصادی نمود دارد.

از سوی دیگر از روش تجربی اولاً، فقط تأییدپذیری را باید انتظار داشت نه تحصیل یقین یا اطمینان نزدیک به یقین را و ثانیاً این تأیید، فقط همبستگی یا گسستگی بین متغیر مستقل و تابع را نتیجه می‌دهد؛ نه اثبات رابطهٔ علیت تامه یا علیت ناقصه بین دو متغیر را (آقانظری ۱۳۸٦، ص۱۳۷).

از دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی، درهم تنیدگی اصول جهان‌شناختی و ارزش‌های الهی با قواعد رفتاری و نیز نظریه‌های علم اقتصاد است. یدالله دادگر (۱۳۷۹) در حوزه معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی به ارتباط وحی و اخلاق با اقتصاد می‌پردازد. مطابق با دیدگاه دادگر، ابعاد و عناصر معرفت‌شناختی واقع‌گرایانه خاص اقتصاد دینی و اسلامی به‌طور خلاصه عبارت‌اند از: اولاً، زمینهٔ تجزیه و تحلیل چندروشی (اما نه منطبق بر پلورالیسم نظیر هیک) در آن وجود دارد؛ ثانیاً، متعادل و وسط است و از افراط و تفریط به دور می‌باشد و با وجود اینکه به شناخت انسانی از جهان و هستی عقیده دارد، اما ورود شک علمی و احتمال در مقدمات بررسی‌های مطالعاتی را نیز می‌پذیرد؛ ثالثاً، از نقد الگوهای بشری ترسیم‌شده در شناخت اقتصاد اسلامی استقبال می‌کند؛ و سرانجام با وجود همراهی با

Archive of SID

www.SID.ir

مبانی عقلایی و عقلانی، تکمیل حلقهٔ شناخت اقتصاد دینی را با کمک نقل و وحی معنادار می‌داند (دادگر، ۱۳۷۹).

دادگر و هادوی‌نیا (۱۳۹۱) با طرح عقلانیت با رویکرد شناختی، عقل فراگیر را در برابر عقل ابزاری و محدود اقتصاد متعارف قرار می‌دهند. عقلانیت در رویکرد شناختی درجهت تعدیل عقلانیت ابزاری است و از این دید با رویکرد اسلامی از عقلانیت مشترک است. دوم، توجه عملی به رویکرد اسلامی از عقلانیت با عنایت به ظرفیت‌های وجودشناختی و انسان‌شناختی، خود می‌تواند واقع‌نمایی مفروضات نظریه‌های اقتصادی را سازگارتر کند. سوم، رویکرد اسلامی از عقلانیت با استفاده از تمام پتانسیل‌های عقل عملی و عقل نظری نه‌تنها می‌تواند در تعدیل رویکرد ارتدوکس مؤثر باشد، بلکه در تعدیل رویکرد شناختی نیز می‌تواند کارساز باشد.

تفاوت عمده‌ای که می‌توان بین عقلانیت فراگیر در اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی و عقلانیت محدود در اقتصاد شناختی مطرح کرد این است که الف) در عقلانیت فراگیر با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی اسلامی به کارکردهای دیگری از عقل اشاره شده است که در عقلانیت محدود به آن‌ها پرداخته نشده است؛ ب) در عقلانیت فراگیر با توجه به مبانی انسان‌شناختی، منفعت شخصی توسعه می‌یابد، به‌گونه‌ای‌که بسیاری از رفتارهایی که در عقلانیت محدود نمی‌توان توجیه کرد و به همین علت از آن‌ها به ناعقلانیت یاد شده است، در عقلانیت فراگیر توجیه‌پذیر می‌باشد (دادگر و هادوی‌نیا، ۱۳۹۱).

منذر قحف[۲۳] معتقد است اقتصاد اسلامی برای تغییر اقتصاد متعارف لازم است دو گام بردارد: ۱. تخلیه، یعنی مشخص‌کردن و جداساختن پیش‌فرض‌های منحرف اقتصاد متعارف و ۲. تخلیه، یعنی الحاق پیش‌فرض‌های اثباتی که از شریعت استخراج شده است (حنیل و فرقانی، ۲۰۱۱).

انس زرقا[۲۴] می‌گوید اسلامی‌سازی اقتصاد باید در سه مسیر همزمان پیش رود: اول کشف قوانین هنجارهای عمومی اقتصاد از منابع شریعت و استنباط مبانی اقتصاد از این منابع؛ دوم، کشف پیش‌فرض‌ها و گزاره‌های توصیفی مرتبط با اقتصاد از قرآن و سنت و سوم، کشف توصیفی اقتصاد و توسعهٔ آن توسط دانشمندان مسلمان (حنیل و فرقانی، ۲۰۱۱).

Archive of SID

www.SID.ir

عمر چپرا[۲۵] برای دست‌یابی به هدف اقتصاد اسلامی که عبارت است از توسعهٔ نظریه اقتصادی که منطبق با ساختارهای منطقی پارادایم اسلامی[۲۶] باشد روش‌شناسی خاصی را پیشنهاد می‌کند. اول، آزمون اینکه آیا فروض اقتصادی توسعه‌یافته با ساختار منطقی پارادایم اسلامی منطبق است یا نه؛ در صورتی که هست، مرحلهٔ بعد، ارزیابی فروض ازطریق دلایل منطقی به همراه عقلانیتی است که در آموزه‌های شریعت نهفته است. هنگامی که این مرحله طی شد نوبت به آزمون‌های تجربی فروض می‌رسد. چپرا با طرح کثرت‌گرایی روش‌شناختی[۲۷] معتقد است که می‌توان از روش‌های آزمون و ابزارهای تحلیل اقتصاد متعارف در اقتصاد اسلامی استفاده کرد و اقتصاد اسلامی می‌تواند با نظریه‌های اقتصاد متعارف انطباق یابد به شرط آنکه تعارضی با ساختار منطقی جهان‌بینی اسلامی نداشته باشد (حنیل و فرقانی، ۲۰۱۱).

چودری[۲۸] معتقد به جداشدن از جریان متعارف اقتصاد مدرن است چرا که فروض بنیادین آن نظیر بازارها و رقابت، عقلانیت مبتنی بر اصول تعدی، اطلاعات کامل و فردگرایی روش‌شناختی در چارچوب نظام اسلامی پذیرفتنی نیست. درمقابل، او معتقد به درونی‌سازی اخلاق[۲۹] است که با رجوع به معرفت‌شناسی توحیدی یا روش‌شناسی مبتنی بر اصل توحید مهیا می‌شود (حنیل و فرقانی، ۲۰۱۱).

٤. روش کشف نظریه‌های اقتصاد اسلامی و اعتبار آن‌ها

ماهیت نظریه‌های اقتصاد اسلامی و روش کشف و اعتبار آن‌ها، ساحت مهمی در معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی است. در این ساحت آرای دو متفکر برجسته یعنی شهید مطهری و شهید صدر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شهیدمطهری با توسعهٔ مفهوم علم اقتصاد، مکتب اقتصاد را نیز در مفهوم علم اقتصاد داخل می‌کند. مطابق با دیدگاه ایشان، دو نوع روابط اقتصادی داریم: روابط طبیعی و روابط اعتباری و قراردادی. از لحاظ روابط طبیعی، علم اقتصاد، علم به قوانین طبیعت است آن‌چنان‌که هست، یعنی یک علم نظری است و اختلاف نظر در این علم از قبیل اختلاف نظر در علوم نظری است، و البته کمتر هم مورد اختلاف خواهد بود، ولی از لحاظ روابط اعتباری، علم اقتصاد، علم به روابط است آن‌چنان که باید باشد (مکتب اقتصادی یا اقتصاد برنامه‌ای).

Archive of SID

www.SID.ir

از نظر دوم است که مسئلهٔ عدالت و ظلم و خوب و بد و شایسته و ناشایسته به میان می‌آید، و به‌اصطلاح جنبهٔ اخلاقی دارد. معمولاً در کتب، میان این دو قسمت تفکیک نمی‌شود و همین جهت، منشأ اشتباهات زیادی می‌گردد. علم اقتصاد به معنی اول، اصول و مبادی دارد. هیچ‌یک از قوانین و مقررات علم اقتصاد به معنی دوم، تأثیری در اول ندارد، مگر آنگاه که به مرحلهٔ عمل و واقعیت عینی بیاید؛ زیرا مطلقاً امور اعتباری از آن جهت که اعتباری هستند، در امور عینی و واقعی تأثیر ندارند مگر بعد از آن که به مرحله عمل درآیند ولی قواعد و قوانین علم اقتصاد نظری در علم اقتصاد عملی مؤثر است (شهید مطهری، ۱۳٦۸، ص۳۷).

شاید از این منظر اقتصاد اسلامی را بتوان در اعتبار دوم علم اقتصاد جای داد. با وجود این، مطابق با دیدگاه شهید مطهری اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیرمستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیات‌ها، حجرها، ارث، هبه‌ها و صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌هایی در زمینه ثروت و غیره دارد. پیوند غیرمستقیم اسلام با اقتصاد ازطریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم‌وبیش چنین هستند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار، منع دزدی، خیانت و رشوه. همه این‌ها در زمینه ثروت است یا قسمتی از قلمروی این مفاهیم، ثروت است. تا حدود مسائل اقتصادی روشن نشود، حدود عدالت و امامت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود (شهید مطهری، ۱۳٦۸، ص۱٦).

البته در اینکه بتوان مرز دقیقی میان «هست‌ها» و «بایدها» تعیین کرد اختلاف نظر است. در علوم اجتماعی و انسانی، موضوع بحث انسان و جوامع انسانی است که بر خلاف جمادات و طبیعیات، دارای اراده و اختیار هستند؛ بنابراین وقتی به مطالعهٔ رفتارها و کنش‌های انسان‌ها در شاخه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی می‌پردازیم درواقع رفتارهای موجوداتی مختار را مطالعه می‌کنیم که هر آن ممکن است با توجه به ارزش‌ها و بینش‌های خود، رفتارهای متفاوتی را از خود بروز دهند و لذا واقعیت‌ها و عینیت‌ها یا همان هست‌ها را دچار تغییر کنند. به تعبیر دیگر، هست‌ها در علوم انسانی و اجتماعی،

Archive of SID

www.SID.ir

تابعی از ارادهٔ انسان‌هاست و ارادهٔ انسان‌ها تابع نظام ارزشی و بینشی آن‌ها یعنی بایدهاست. فرض کنید با مطالعهٔ رفتار اقتصادی مردم در زمان و مکانی خاص، به این گزارهٔ اثباتی رسیده‌ایم که «مردم با افزایش قیمت، تقاضای خود را کاهش می‌دهند». سپس براساس تغییری در نگرش مردم که ممکن است صرفاً ناشی از تبلیغات باشد نه عینیت‌های اقتصادی، مردم احساس کنند که ممکن است کالاها در بازار کمیاب شود و به این گزارهٔ هنجاری برسند که «باید کالاهای بیشتری خریداری کنیم». درنتیجه مردم به بازارها هجوم می‌آورند و علی‌رغم افزایش قیمت، محصول بیشتری خریداری می‌کنند. حال اگر در این وضعیت به مطالعهٔ رفتار آن‌ها بپردازیم به گزارهٔ اثباتی دیگری می‌رسیم که کاملاً متناقض با گزارهٔ اثباتی قبلی است یعنی «مردم با افزایش قیمت، تقاضای خود را افزایش می‌دهند»؛ بنابراین واقعیت‌های اجتماعی و انسانی مانند پدیده‌های طبیعی نیستند که تابع قوانین جبری و لایتغیر جهان‌شمول باشند بلکه در هر زمان و مکانی این واقعیت‌ها دست‌خوش تغییر و تحول می‌شوند. بر این اساس، تفکیک حوزهٔ شناخت (حکمت نظری) از حوزهٔ کنش و رفتار (حکمت عملی) هم خدشه‌دار می‌شود چون همان‌طور که اشاره شد، شناخت‌ها هستند که رفتارها را می‌سازند و رفتارها هستند که شناخت‌ها را می‌سازند.[۳۰] شاید بتوان از اینجا نتیجه گرفت که وظیفهٔ علوم اجتماعی و انسانی نمی‌تواند صرفاً تبیین و توصیف پدیده‌ها باشد چون صرف‌نظر از اینکه خود امر تبیین و توصیف حامل ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های هنجاری است، اساساً پدیده‌ها و روابط میان آن‌ها اموری ثابت نیستند که بتوان براساس آن‌ها علمی را بنا کرد بلکه وظیفهٔ اصلی این علوم، تنظیم روابط میان انسان‌ها و همچنین میان پدیده‌های اجتماعی است. حال اگر قائل به علوم حق‌بنیان باشیم، می‌توانیم ادعا کنیم که این علوم به‌دنبال ایجاد روابط انسانی مبتنی‌بر حق هستند و لذا عدالت، عنصر محوری و حاکم در این علوم خواهد شد. در بخش بعدی مقاله به این موضوع با تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت.

مطابق با دیدگاه شهید صدر، اقتصاد اسلامی جزئی از یک کل است (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۲۹۳). این سخن به منزلهٔ آن است که معرفت جامع از اقتصاد اسلامی در گرو داشتن معرفتی جامع از سایر حوزه‌های دین اسلام است. چنین نگاهی قهراً مانع از

Archive of SID

www.SID.ir

برداشت‌های یک سو و سطحی و تحلیل‌های جزءنگر در اقتصاد اسلامی می‌شود. به تعبیر ایشان، «اقتصاد اسلامی جزیی از تنظیم اجتماعی است» (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۱۳).

ویژگی مهم دیگر در حوزهٔ معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی از دیدگاه شهید صدر، تفکیک علم و مذهب (مکتب) اقتصادی است. مطابق با تعریف ایشان، علم اقتصاد، علمی است که درصدد تفسیر زندگی اقتصادی، حوادث و ظواهر آن و نیز ارتباط این حوادث و ظواهر با علل و اسباب عمومی است که در آن قوام یافته است (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۵۹). درمقابل، اقتصاد اسلامی، انقلابی جهت دگرگون کردن واقع فاسد و تحول آن به واقع سالم است، نه صرفاً تفسیر عینی از واقع (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۱٦). مذهب اقتصادی با معیار و مقیاس اخلاقی و ارزشیِ عدالت، به ارزیابی وضعیت موجود با شاخص وضعیت مطلوب می‌پردازد، اما دانش اقتصاد بدون هیچ‌گونه ارزیابی، مسئول کشف پدیده‌های حیات اقتصادی و علل و اسباب آن‌هاست. همچنین مذهب اقتصادی، مسئول ایجاد روشی عادلانه در قلمرو فعالیت اقتصادی است، یعنی دنبال به وجود آوردن سزاوارترین اقتصاد براساس ایده‌اش دربارهٔ عدالت است، اما علم اقتصاد مسئول تحلیل و بررسی جریان حاکم بر اقتصاد است تا علل و آثار آن را به‌دست آورد. دانش اقتصاد پدیده‌های اقتصادی را به‌وسیلهٔ ابزار مشاهده و تجربه بررسی و تحلیل می‌کند و از آن طریق قوانین اقتصادی را کشف می‌کند، اما مذهب اقتصادی هرگز با معیار تجربهٔ علمی دنبال ایفای نقش و رسالت خود نیست، بلکه حوادث اقتصادی را با نظر ویژه‌ای که دربارهٔ عدالت دارد، بررسی می‌کند. ایشان بر این باور است که این سخن به این معنا نیست که در اقتصاد اسلامی نمی‌توانیم علم اقتصاد داشته باشیم، بلکه در جامعه اسلامی وقتی اقتصاد اسلامی در تمام قلمروهای آن پیاده شد و در خارج و واقع تجسم پیدا کرد، آن‌گاه عالم اقتصاد می‌تواند پدیده‌های اقتصادی را کشف و تفسیر کند، روابط بین آن‌ها را مورد مطالعه قرار دهد و به علل و اسباب آن‌ها دست یابد و علم اقتصاد اسلامی را تبیین و ارائه نماید، کما این که علمای اقتصاد سرمایه‌داری نیز به همین روش عمل کردند، یعنی ابتدا اقتصادشان را براساس دیدگاه خاص خود از مذهب اقتصاد سرمایه‌داری پیاده کردند، آن‌گاه به دنبال علم اقتصاد سرمایه‌داری رفتند. (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۱۷)

Archive of SID

www.SID.ir

تقدم مذهب اقتصادی بر علم اقتصاد و استفاده از واژهٔ انقلاب برای تبدیل واقع فاسد به واقع مطلوب، پیامد مهمی در پی دارد: نمی‌توان با مفروض‌گرفتن وضعیت نهادی و ساختاری موجود در اقتصاد کشور (که به‌طور طبیعی برساخته‌ای است از نظام سرمایه‌داری) و صرفاً با استفاده از اصلاحات جزئی، به اقتصاد اسلامی و به‌تبع آن علم اقتصاد اسلامی دست یافت. انقلاب واقع فاسد به واقع مطلوب دربردارندهٔ تغییرات اساسی در ساختارها و نهادهای اقتصادی کشور است.

درخصوص منابع کشف در اقتصاد اسلامی بیشتر بر روی مفاهیم تکیه می‌شود. مطابق با نظر شهید صدر، مبانی اقتصاد اسلامی عبارت است از عواطف اسلامی که زاییدهٔ مفاهیم است و مفاهیم نیز به نوبهٔ خود برگرفته از عقاید اسلامی است. مفاهیم تفسیر پدیده‌هاست. «مقصود ما از مفهوم عبارت است از نظریه‌ها و آرای اسلامی که تفسیرکنندهٔ پدیده‌های عالم طبیعت، اجتماع یا هر حکمی از احکام تشریعی است، ولی مستقیماً بیان‌کنندهٔ حکمی نیست» (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۷٦). به‌عبارت‌دیگر، ایشان با دقت نظر به این نتیجه رسیده‌اند که مبانی هر جهان‌بینی در حوزهٔ اجتماع، در مفاهیم آن ظهور دارد و این مفاهیم تفسیر پدیده‌های عینی را برعهده دارد؛ برای مثال مفاهیم اقتصادی که در اقتصاد متعارف سرمایه داری برای تفسیر عینیت به‌کار می‌رود نشان‌دهندهٔ طرز فکر و جهان‌بینی نظام سرمایه‌داری است. همین حکم دربارهٔ دین اسلام نیز صادق است و مفاهیم به‌کار رفته از سوی شارع، نشان‌دهندهٔ دیدگاه شارع درخصوص اقتصاد خواهد بود.

همان‌طور که پیداست این روش به‌نوعی روش کشف از روبنا به زیربناست؛ روشی که در استنباط احکام شرعی و آیات و روایات نیز در سراسر کتاب اقتصادنا به کار گرفته می‌شود. روش دست‌یابی به مذهب (مکتب) اقتصادی، روش کشف مبتنی بر اجتهاد است.

«در روش تکوین، از زیربنا به روبنا یا اصل به فرع حرکت می‌کنیم، اما در روش اکتشاف، حرکت از فرع به اصل یا از روبنا به زیربناست، یعنی محقق اقتصاد باید با مطالعهٔ نظام حقوقی، مذهب اقتصادی را کشف کند. البته با روش اکتشاف، بخش عظیمی از مذهب اقتصادی دست‌یافتنی است و برخی دیگر مستقیماً از آیات و روایات استنباط می‌گردد.» (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۷۰).

Archive of SID

www.SID.ir

این نظریه مبتنی بر این اصل اساسی است که «نظریات اسلام در عرصهٔ اقتصاد اسلامی، ناگهانی، ناسازگار و بر اثر اندیشه‌های ناهماهنگ وضع نشده است، بلکه تشریع واقعی اسلامی دارای اساس و مفاهیم سازگار و منسجم است. چنین باوری ما را بر آن داشت تا احکام را روبنا قرار دهیم و از آن به زیربناهای هماهنگ دست یابیم. در مطالعه و بررسی احکام و قانون مدنی درجهت وصول به مذهب اقتصادی، نباید آن‌ها را جداگانه و بدون درنظرگرفتن ارتباطشان با یکدیگر بررسی کرد؛ زیرا هدف از مطالعهٔ آن‌ها کشف قواعد عام مذهب اقتصادی است؛ بنابراین، فقط از جمع‌بندی و ترکیب احکام می‌توان به چنین قواعد عامی دست‌یافت» (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۲۲).

در کنار این دو متفکر، صاحب‌نظران دیگری نیز پیشنهادهایی را برای کشف نظریه‌های اقتصادی مطرح کرده‌اند؛ برای مثال مطابق با دیدگاه هادوی تهرانی (۱۳۸۳) برای کشف فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار اقتصاد اسلامی می‌توان مراحل زیر را پیشنهاد کرد:

۱. استخراج و کشف عناصر دینی.
۲. تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی.
۳. دست‌یابی به عناصر جهان‌شمولی که در ورای عناصر موقعیتی نهفته‌اند.
٤. طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول در سه گروه فلسفه، مکتب و نظام.
۵. هماهنگ‌سازی عناصر جهان‌شمول برای رسیدن به مجموعه‌ای سازگار.
٦. طراحی سازوکار براساس عناصر جهان‌شمول (هادوی تهرانی، ۱۳۸۳، ص۳۵).

مطابق با دیدگاه آقانظری (۱۳۸٦) مفهوم نظریه‌پردازی برای کشف و تبیین مکتب اقتصاد اسلامی براساس احکام ثابت شریعت بدین‌گونه انجام می‌پذیرد که مجموعه‌ای از این احکام که از جهت موضوع و محمول دارای مدلول التزامی مشترک‌اند، منبع و مبنا در نظر گرفته می‌شوند، آنگاه این مدلول التزامی در قالب گزینه‌ای که دارای موضوع و محمول است، از این مجموعه احکام استخراج و استنباط می‌گردد. ویژگی اساسی این گزینهٔ استخراج‌شده آن است که یک جهت و خط کلی را در حوزه بایستگی‌های حیات اقتصادی جامعه بیان می‌کند. در عین حال جای احکام حکومتی و مصلحت نیز باز است (آقانظری، ۱۳۸٦، ص١٤٤).

Archive of SID

www.SID.ir

۵. آسیب‌شناسی رویکردهای روش‌شناختی در اقتصاد اسلامی

یکی از مشکلات اساسی در مباحث روش‌شناسی اقتصاد اسلامی خصوصاً آنجا که مسئلهٔ شناخت عالم خارج مطرح می‌شود، گرفتارشدن در دام تجربه‌گرایی و آزمون‌وخطاست. حقیقت آن است که آزمون و خطای تجربی هیچ‌گاه نمی‌تواند معرفتی کلی و یقینی برای ما حاصل کند و لذا تأکید بر روش‌های تجربی در شناخت پدیده‌ها خصوصاً پدیده‌های انسانی و اجتماعی، افتادن در ورطهٔ ظن و وهم را به‌دنبال دارد. علوم مبتنی بر تجربه‌گرایی صرف، اولاً، فاقد مبنای وحدت‌بخش و منطق واحد هستند و به‌ناچار متکثر هستند؛ ثانیاً علی‌رغم تصور رایج که سیر علوم‌تجربی را «تکاملی» و «رو به پیشرفت» می‌دانند، هیچ ملاک و معیار «تجربی» وجود ندارد که براساس آن بتوان سیر تاریخی علوم را ارزیابی کرد؛ بر این اساس تنها چیزی که می‌توان دربارهٔ سیر تطور علوم‌تجربی گفت، افزایش در پیچیدگی و نه لزوماً در قدرت تبیین‌کنندگی یا پیش‌بینی این علوم است؛ ثالثاً با توجه به اینکه عالم ماده ذاتاً متحول و متحرک است، با مطالعهٔ پدیده‌های عینی نمی‌توان به معرفت کلی دربارهٔ عالم و قوانین حاکم بر آن دست یافت؛ به تعبیر دیگر، نگرش به عالم و قوانین حاکم بر آن باید از منبعی ورای ماده به دست آید و لذا دستگاه فکری محقق که منشأیی غیر از تجربه و حس دارد، مقدم است بر مشاهدات و تجربیات او و همین دستگاه فکری است که جهت‌بخش علم است. هرچه دستگاه فکری قدرت بیشتری داشته باشد می‌تواند تبیین‌های جامع‌تر و پیش‌بینی‌های دقیق‌تر از پدیده‌های مادی ارائه کند؛ البته اگر بپذیریم که وظیفهٔ علم یا تنها وظیفهٔ علم، تبیین و پیش‌بینی است.

بنابراین، اولین گام در دست‌یابی به علم حق‌بنیان، جدا شدن از عالم ماده است اما رسیدن به عالم عقل، مستلزم گذر از عالم وهم و خیال است و پژوهشگر تا به عالم عقل که ویژگی حقیقت‌نمایی دارد دست نیابد، حاصل تأملات او چیزی جز وهم و تخیل نیست و باز گرفتار ظن و گمان خواهد بود. عالم عقل عالمی است که در آن حق، همان‌گونه که هست، عیان است اما در عالم وهم و خیال، حق پوشیده در حجاب‌های گوناگون ظلمانی و نورانی است. علامه طباطبایی نظر برخی از دانشمندان اروپایی را که قائل به جدایی دین از فلسفه و این هر دو از علوم حسی و تجربی هستند

Archive of SID

www.SID.ir

بی‌ارزش می‌داند چون این افراد کسانی هستند که ماده بر عقل‌های آن‌ها حاکم شده و طبیعت بر اندیشهٔ آن‌ها تأثیر گذاشته است و لذا عمق فکر خود را از بحث‌های مادی فراتر نمی‌برند و حجاب طبیعت را از خود نمی‌زدایند و آنگاه از خلال ماده و طبیعت دربارهٔ ورای آن‌ها حکم می‌کنند (علامه طباطبایی، ۱٤۲۸ق، ص۲۸۵). البته فراتررفتن از حدومرزهای عالم ماده به‌معنای نادیده‌گرفتن واقعیت‌های عینی مادی نیست که دچار ایدئالیسم یا انکار واقعیت خارجی شویم بلکه مراد از کنارگذاشتن حجاب ماده، تعمیق در اندیشه و دست‌یابی به علم حقیقی است.

در نگاه دینی، روش مطلوب در بحث علمی آن است که انسان را به شناخت حق و احقاق آن در زندگی برساند. در روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده است که «رأس الحکمة لزوم الحق» (غررالحکم، ص۳۷۸.) و در حدیثی دیگر: «علیکم بموجبات الحق فالزموها و ایاکم و محالات الترهات» (غررالحکم، ص٤٤۸). ازآنجاکه عدالت به معنی «اعطاء کل ذیحق حقه» است می‌تواند مبنایی برای روش‌شناسی علوم اسلامی قرار گیرد. هرچند در اینجا بحث ما در روش‌شناسی مبتنی بر عدالت است، باید یادآور شد که عدالت در حوزهٔ معرفت‌شناسی نیز می‌تواند وارد شود و دستاوردهایی در علوم انسانی و اجتماعی داشته باشد. در حوزهٔ معرفت‌شناسی، حق در برابر باطل قرار می‌گیرد و بر این اساس، معرفت‌ها به دو دستهٔ حق و باطل تقسیم می‌شود. معرفت‌های حق آن دسته از معرفت‌هایی است که ناظر به حقیقت نظام هستی است و آن‌طور که از واژهٔ حق بر می‌آید، مستحکم و باثبات است و در لسان قرآن از آن به «برهان» تعبیر می‌شود اما معرفت‌های باطل، حقیقی نیستند بلکه وهمیات و ظنیاتی هستند که خود را حقیقت جلوه می‌دهند و اطلاق لفظ معرفت به آن‌ها از روی تسامح است چرا که می‌توان ادعا کرد اساساً این‌ها «معرفت» نیستند.

در حوزهٔ روش‌شناسی مبتنی بر عدالت، حق در برابر تکلیف قرار دارد و همان‌طور که پیش از این اشاره شد، علوم حق‌بنیان به‌دنبال تنظیم روابط براساس حقوق و تکالیف واحدهای انسانی (اعم از فرد، خانواده، قوم، ملت، امت، دولت و...) هستند و در این مسیر باید هم حقوق و تکالیف را شناسایی کنند (مرحلهٔ تحقیق حق) و هم آن‌ها را در

Archive of SID

www.SID.ir

جامعه پیاده‌سازی کنند (مرحلهٔ احقاق حق). در ادامه به بررسی جایگاه عدالت در علوم انسانی و معرفی روش‌شناسی مبتنی بر عدالت می‌پردازیم.

٦. جایگاه عدالت در علوم انسانی

عدالت در طول تاریخ همواره یکی از دغدغه‌های اساسی بشر در سنت‌ها و مکتب‌های مختلف بوده است و نظریه‌پردازان و متفکران بی‌شماری را به کنکاش دربارهٔ مفهوم و معیارهای عدالت واداشته است. این نظریات طیف وسیعی از فضیلت‌گرایی، تساوی‌طلبی، قرارداد اجتماعی، مطلوبیت‌گرایی، نظریه‌های پارتو و رفاه اجتماعی و بهبود پارتویی، وضعیت عاری از حسد و وضعیت بدون سرزنش، نظریه‌های استحقاق، شایستگی، انصاف، نوع‌دوستی، عدالت‌محلی و... را دربر می‌گیرد. هر کدام از این نظریه‌ها سعی می‌کند معیاری مستقل از شرایط و جهان‌شمول برای عدالت در همهٔ جوامع و اعصار ارائه کند. انتقادهای فراوانی به هر کدام از این نظریات وارد شده است اما آنچه از منظرگاه دینی اهمیت دارد، فقدان مبنای محکم و حجت‌آور در این نظریات است به‌گونه‌ای‌که تقریباً هیچ‌کدام نمی‌تواند چه از نظر صوری و چه از نظر محتوایی مستمسک متفکران مسلمان قرار گیرد.

در اندیشه اسلامی، عدل اصیل‌ترین اصل تکوینی و تشریعی و گسترده‌ترین ارزش الهی و انسانی است؛ زیرا عدل در قلمرو هستی‌شناسی و جهان بینی اسلامی مانند ساختار و روح بر هستی و حیات حاکم است. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «بالعدل قامت السموات و الارض» (فیض کاشانی، «تفسیر صافی»، ج۵، ص۱۰۷).

امام علی(ع) نیز می‌فرمایند: «العدل اساس به قوام العالم» (محمد ری‌شهری، میزان الحکمه، ج۳، ص۱۸۳۸.) یا «ان العدل میزان الله الذی وضعه للخلق و نصبه للاقامهٔ الحق فلا تخالفه فی میزانه و لاتعارضه فی سلطانه.» (محمد ری‌شهری، میزان الحکمه، ج۳، ص۱۸۳۸.) امام صادق (ع) می‌فرمایند: «ان اساس دین التوحید و العدل.» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۵، ص۱۷).

عدل در مقیاس با هرکدام از مقولات و ارزش‌های متعادل و مقدسی مانند «حقیقت»، «توحید»، «نبوت»، «معاد»، «ایمان»، «تقوی»، «عقل»، «کمال»، «حقوق»،

Archive of SID

www.SID.ir

«قانون»، «نظم»، «امنیت»، «جهاد»، «صلح»، «آزادی»، «برابری»، «مدنیت»، «اخلاق» و «سعادت» شأن درخور توجهی دارد و هرکدام از این ارزش‌ها در بستر عدل معنا می‌یابند. به‌طورکلی در صحنهٔ موضوعات و مسائل اجتماعی و اقتصادی دو مفهوم از «عدالت» متصور است:

۱. عدالت به‌معنای قراردادن هر چیز در جای خودش: منظور این است که در صحنهٔ اجتماع، روابط انسانی و اجتماعی به‌گونه‌ای موزون و متوازن تنظیم یافته و هر شیء، نهاد و رابطه‌ای در جایگاه واقعی خویش قرار یابد. جایگاه شیئی نیز همواره در رابطه با هدف نظام و مجموعه تعیین می‌گردد و مبتنی بر اصول، ویژگی‌ها و مشخصات و به‌طور کلی روح حاکم بر نظام است.

۲. عدالت به معنای اعطاء کل ذی حق حقه: براساس این مفهوم، عدالت اجتماعی عبارت است از تدوین، تأمین و تضمین حقوق متقابل اجتماعی ارکان جامعه. منظور از «حقوق متقابل» حقوق فرد، خانواده، جامعه، دولت و طبیعت نسبت به یکدیگر است. این حقوق برای هرکدام از این محورها به اعتبار زندگی اجتماعی دارای ریشه فطری و غریزی بوده و لازمهٔ حیات و تداوم زندگی اجتماعی است. این حقوق براساس انگیزه و نیاز درونی انسان معنی می‌یابند. انگیزهٔ عدالت‌خواهی و عدالت‌جویی در ذات و فطرت آدمی است و به‌اعتبار طبع مدنیت انسانی در وجود آدمی ظهور می‌یابد.

این دو معنا از عدالت در کنار یکدیگر و مکمل یکدیگر هستند. عدالت ساختاری یا تنظیمی (معنای اول) ناظر به ساخت زیربناهای بینشی و نهادی و رفتاری در جامعه به‌طور عام و در اقتصاد به‌طور خاص است به‌گونه‌ای‌که اوضاع عمومی جامعه را برای رسیدن به حق و ایفای حقوق، به‌صورتی درونی و ساختاری تسهیل کند؛ و عدالت حقوقی (معنای دوم) به‌عنوان ناظر بیرونی، بی‌عدالتی‌هایی را که اختیار انسان‌ها به‌وجود آورده است اصلاح کرده و حقوق را استیفا می‌کند. آنچه در علوم اجتماعی و اقتصادی برای تنظیم جامعه مطرح است، عدالت ساختاری (تنظیمی) است.

عدالت در بعد اجتماعی با آنکه از شریف‌ترین انگیزه‌های انسانی است، درعین‌حال معیار قانونمندی و تنظیم نظام اجتماعی و اقتصادی نیز هست و اقتضائات عقلی آن قابلیت تعمیم و سیاست‌گزاری مبتنی بر آن را دارد. عدالت در عین ایجاد توازن در

Archive of SID

www.SID.ir

زندگی اجتماعی و مادی بشر، در ذات خود پویایی و تکامل روحی و معنوی آحاد جامعه را فراهم می‌آورد و مستقیماً به فضائل انسانی و اخلاقی مرتبط می‌شود.

لازمهٔ پذیرش این نگرش آن است که بدانیم اصولاً هر حقی به اعتبار حقیقتی است نه به اعتبار واقعیتی ملموس. اگر واقعیت را به معنای آنچه مشاهده و تجربه می‌شود در نظر بگیریم، به‌نحوی‌که هیچگونه قضاوتی را نتوان نسبت به آن داشت یا جهت خاصی را برای آن در نظر گرفت، در آن صورت می‌توان گفت که پدیده‌های واقعی دارای مکانیسم حرکتی جبری بوده و اراده و اختیاری در تحقق آنها نقش ندارد و به‌طورکلی از قدرت بشری خارج است. در این‌صورت هیچگونه حقی نیز بر واقعیات بار نخواهد شد زیرا اولاً، ظهور حق در جایی است که اختیار باشد و امکان احقاق حق به‌وجود آمده باشد؛ و ثانیاً، حق مقوله‌ای جهت‌دار و هدفمند است به‌طوری‌که هر احقاق حقی بدون توجه به آثار و نتایج آن بی‌معناست؛ بنابراین اگر «حقیقت» را جایگزین واقعیت کرده و این معنا را مراد کنیم که «حقیقت بیانگر واقعیت جهت‌دار و هدفمند است» در آن صورت می‌توان گفت که تمامی «حقوق اجتماعی» مبتنی بر حقایق اجتماعی هستند و نه واقعیات اجتماعی. همچنین منظور از حقیقت اجتماعی این است که واقعیات اجتماعی به‌صورت خام و صرفاً به‌عنوان آنچه مشاهده می‌شود و آنچه هست مدنظر نباشد، بلکه صحت درستی و تطابق آن با موازین عقلی و فطری انسانی نیز مد نظر است. نتیجهٔ چنین تفکری این است که در صورت مغایرت واقعیت با موازین عقلی و فطری انسان، انگیزهٔ ایجاد تطابق واقعیات با این موازین، موجبات حرکت و زندگی اجتماعی را پدید می‌آورد و طبعاً براساس این انگیزه و بعد از پیدایش آن، این حق یافت می‌شود که تطابق در صحنه زندگی اجتماعی به‌وسیلهٔ هر انسانی و هر جامعه و دولتی صورت پذیرد؛ بنابراین حق که به معنی «بهترین کار درست در زمان درست و با کیفیت و اندازه درست» است، مستلزم تنظیمات درست و شناخت گزاره‌های حقیقی، حقوقی و واقعی است.

Archive of SID

www.SID.ir

۶-۱. عدالت به‌مثابه مبنای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در اقتصاد اسلامی

براساس این رویکرد، شناخت حقیقی و شناخت واقعی از مصدر «حق» آغاز می‌گردد و در فرآیند اقتضائات و سلسله علل طولی و عرضی و در ربط با سایر پدیده‌ها ماهیت واقعی خود را در ظرف زمان و مکان بدست آورده و نقش آفرینی می‌کند. در اقتصاد اسلامی این حرکت در راستای ایجاد توازن معیشتی و بی‌نیازی در زندگی انسان است. قبلاً توضیح دادیم که علوم انسانی و اجتماعی در حقیقت به‌دنبال تنظیم روابط انسانی هستند نه صرف تبیین و توصیف رفتارها و پدیده‌ها. در علوم حق‌بنیان، بنا به تعریف، این تنظیم روابط باید براساس حق صورت بگیرد. در این زمینه، آنچه باعث تمایز و تفکیک علوم می‌شود، تمایز در حقوق است. با این نگاه، اقتصاد اسلامی شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که به‌دنبال شناخت و ایفای حقوق ناظر به معیشت با استفاده از روش عادلانه است. در بخش بعدی استدلال خواهیم کرد که منظور از روش عادلانه، توازن حق‌مدار است. ازآنجاکه یکی از مبادی حقوق، نیازهای واقعی انسان‌هاست، ماحصل علم اقتصاد اسلامی، رفع نیازهای معیشتی انسان به‌صورتی متوازن در سطوح مختلف خواهد بود و چون تنظیم روابط و احقاق حقوق در بستر زمان و به‌صورت تکاملی انجام می‌گیرد (نسبیت تکاملی تنظیمات)، می‌توان گفت که یکی از مقوله‌های اساسی در اقتصاد اسلامی، «حرکت» است. در حرکت چند عامل اساسی وجود دارد: الف: بستر و مسیر حرکت و تکوین شناخت؛ ب: مبدأ و مقصد حرکت؛ ج: معنا و کیفیت حرکت؛ د: نیروی محرکه و شوق حرکت. هرکدام از این ارکان نسبت معناداری با عدالت خواهند داشت:

۱. بستر و مسیر حرکت همواره باید بر «صراط مستقیم» الهی باشد، یعنی صراط حقی که حرکت هر شیئی را به منظور دسترسی به منزلت واقعی حقایق اشیاء هدایت می‌نماید. بدیهی است هرگونه انحراف و اعوجاجی از این مسیر به باطل گرویده و از مسیر معرفت الهی خارج می‌شود.

۲. معرفت که مبدا و مقصد حرکت است از مصدر حق آغاز گردیده و به منظور عینیت و تجلی یافتن و یا به تعبیری «احقاق حق» در نظام هستی در شور و شوق است

Archive of SID

www.SID.ir

و با تلاش خود و کسب مراتب بالاتر وجودی و تنظیمات متکامل تر، رفتارهای متنوعی را در چرخه نظام هستی بروز می‌دهد.

۳. اهمیت و کیفیت حرکت نیز متوازن است؛ به گونه‌ای که علت تامه ثبات و تداوم حرکت و نیز هماهنگی در اجزا و روابط مستلزم داشتن توازن درونی پدیده و توازن بیرونی است.

٤. عامل و علت اصلی در مسیر حرکتی ذهن برای تجلی عینی و دست‌یابی به مرتبه حق هر شیء صرفا اراده الهی و نور الهی آغاز گردیده و با اختیار و انتخاب انسانی که مشوب به جهل و نقص است درهم آمیخته و در یک فرآیند معین و به اشکال متنوع عینیت می‌یابد.

به‌طور خلاصه براساس این تفکر مهمترین عامل شناخت و نیز روش شناسی تحلیل در اقتصاد اسلامی درک ضریب عینیت پذیری نظریه‌های اقتصادی بر مدار حق و عدالت است؛ چه در سطح تکوینی که اراده بشری در آن راهی ندارد و چه در لایه‌های تشریعی که توام با انتخاب‌ها و گزینش‌های بشری است.

۷. توازن حق‌مدار

زمانی‌که عدالت را به‌مثابهٔ روش علمی در نظر بگیریم، با توجه به تلقی دینی از عدالت، حقوق ارکان باید به‌گونه‌ای متوازن و هماهنگ در سطوح مختلف عدالت‌پذیری ایفا شود. براین اساس می‌توان به فرآیندهای سه‌گانهٔ «تحقیق»، «تحقق» و «احقاق» (یا همان تکلیف) قائل شد. این فرآیندها ناظر به نظام انگیزه، نیاز و امکان صورت می‌گیرد:

۱. فرآیند تحقیق: فرآیند و حوزه‌ای است که در آن گزاره‌های حقیقی در ارتباط منطقی با گزاره‌های واقعی (که بیانگر مواضع و مختصات و ویژگی‌های موضوع تحقیق باشد)، به‌صورت «مدل مفهومی» ارائه می‌شود و «وضعیت مطلوب» را به نحو قابل تحققی ارائه می‌کند. البته این «مدل مفهومی» به‌مثابهٔ «نظام‌نامهٔ حقوقی‌تکلیفی» عمل کرده و بایدهای کلان و بسترساز را در قالب اصول‌موضوعه و قواعد کلی حاکم بر رفتار ارائه می‌کند. در این حوزه، جهت‌ها و انگیزه‌ها سامان می‌یابند و برای تحقق آماده می‌شوند.

Archive of SID

www.SID.ir

۲. فرآیند تحقق: در این فرآیند، مکانیسم امکان تحقق، ایجاد بسترها و توانمندی‌های لازم و نیز فرآیند متناسب‌سازی امکانات و نیازها، نظام اولویت‌بندی‌های منطقی و درنهایت دست‌یابی به راهبردهای معین طبقه‌بندی‌شده برای حرکت گام‌به‌گام نظام فکری صورت می‌پذیرد. خروجی اساسی این فرآیند پژوهش، دست‌یابی به سندی راهبردی است و شاخص‌های حقوقی‌تکلیفی ره‌آورد این سند راهبردی خواهد بود.

۳. فرآیند احقاق: این حوزه از پژوهش، به‌دنبال احقاق عینی حقوق است و تلاش می‌شود تا براساس الزامات و شرایط ضروری عینی، شاخص‌های حقوقی‌تکلیفی و کمیت و کیفیت‌ها سامان یابند و براساس نظام برنامه‌ریزی متناسب، مدل کاربردی پیشنهادی جهت تحقق نهایی حقوق ارائه گردد.

آنچه در تمامی این فرآیندها مهم است توجه به توازن میان امکانات و نیازها و میزان هم‌سویی آن با انگیزه‌هاست. البته توازن امری ایستا نیست بلکه در طول زمان متحول می‌شود و بسته به مقتضیات زمانی و مکانی، سطحی از توازن را در حقوق و تکالیف می‌توان ایجاد کرد. در این زمینه، نظریهٔ توازن حق‌مدار به عینیت‌ها و واقعیت‌ها یا به تعبیری امکانات و نیازها توجه می‌کند و نظام‌نامهٔ حقوقی‌تکلیفی را براساس محدودیت‌های زمانی و مکانی عملیاتی می‌کند؛ بنابراین با تغییر وضعیت و امکانات و نیازها، توازن را باید در سطحی دیگر برقرار کرد. به بیان دیگر، می‌توان مدارهای مختلفی را برای توازن حق‌مدار در نظر گرفت که در هر وضعیتی، باید در نزدیک‌ترین مدار توازن قرار گرفت. با برقراری توازن حقوقی در یک سطح، به‌دلیل وسعتی که در زندگی ایجاد می‌شود، ظرفیت‌ها و امکانات جدید و متقابلاً نیازهای جدیدی در جامعه ایجاد می‌شود و عینیت‌ها را تغییر می‌دهد. در وضعیت جدید باید مجدداً توازن را در سطحی بالاتر برقرار کرد و جامعه را در مسیر حق و صراط مستقیم پیش برد. این چرخهٔ توازن تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد و حد یقفی را نمی‌توان برای آن تصور کرد چرا که جامعه با قرارگرفتن در سطوح بالاتر توازن حق‌مدار، در مسیر توحید پیش می‌رود و چون توحید حد ندارد این حرکت هم نهایت نخواهد داشت.

Archive of SID

www.SID.ir

۸. مراحل پژوهش براساس روش‌شناسی عدالت‌بنیان

به‌طور کلی، پنج گام را می‌توان در روش‌شناسی توازن حق‌مدار شناسایی کرد. در گام اول، موضوع موردبحث به‌صورتی جامع و با نگاهی کل‌نگر بررسی می‌شود. در این گام، با استفاده از رویکرد تاریخی، سابقهٔ موضوع (عمق) بررسی می‌شود؛ با رویکرد تحلیلی، در یک مقطع زمانی خاص (زمان مورد مطالعه) در اقتضائات عقلی و تحلیلی و روابط متغیرها و علل و عوامل تدقیق می‌شود (طول)؛ و با رویکرد عملیاتی، آثار و لوازم پدیده‌ها و متغیرها در عرصهٔ تعیّن خارجی بررسی می‌شود (عرض). بدین ترتیب، نمایی جامع (شامل طول و عرض و عمق) از پدیدهٔ موردنظر به دست می‌آید. در هر یک از این رویکردها، بسته به موضوع موردبررسی، از تکنیک‌های مختلف جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها استفاده می‌شود. به‌عنوان نمونه، مطالعات تاریخی عمدتاً براساس اسناد و منابع کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد درحالی‌که در رویکرد تحلیلی، روش‌های عقلی و قیاسی و تأملی به‌کار می‌رود. در رویکرد عملیاتی نیز می‌توان از مصاحبه، مشاهده و مدل‌سازی استفاده کرد.

در گام دوم، سعی می‌شود «نظام مسائل» مربوط به پدیدهٔ موردبررسی استخراج شود. نظام مسائل مجموعه‌ای رتبه‌بندی‌شده از مسائل مربوط به موضوع موردبحث است. مسائل به‌صورت الأهم‌فالأهم رتبه‌بندی می‌شوند و به پژوهشگر درحین تحقیق و سیاست‌گذار در مرحلهٔ استفاده از نتایج تحقیق، این امکان را می‌دهد که درک صحیحی از مسائل اولویت‌دار داشته باشند و امکانات و توان خود را صرف مهم‌ترین مسائل کنند و از حواشی بپرهیزند.

در گام سوم، با رجوع به منابع نقلی و عقلی و با توجه به شناخت نسبتاً جامعی که در گام‌های قبلی از موضوع به‌دست‌آمده است، حقوق و احکام شرعی راجع به موضوع مطالعه استخراج می‌شود. این مرحله، حساس‌ترین و دقیق‌ترین مرحلهٔ پژوهش است و در آن، یا خود پژوهشگر باید در مسائل دینی صاحب‌نظر باشد یا اینکه به متخصصان و علمای دینی رجوع کند و نهایتاً «نظام حقوقی» ناظر به موضوع مطالعه را به دست آورد. منظور از نظام حقوقی، مجموعه‌ای منظم و رتبه‌بندی‌شده از احکام و قضایای شرعی و عقلی دربارهٔ موضوع مطالعه است.

Archive of SID

www.SID.ir

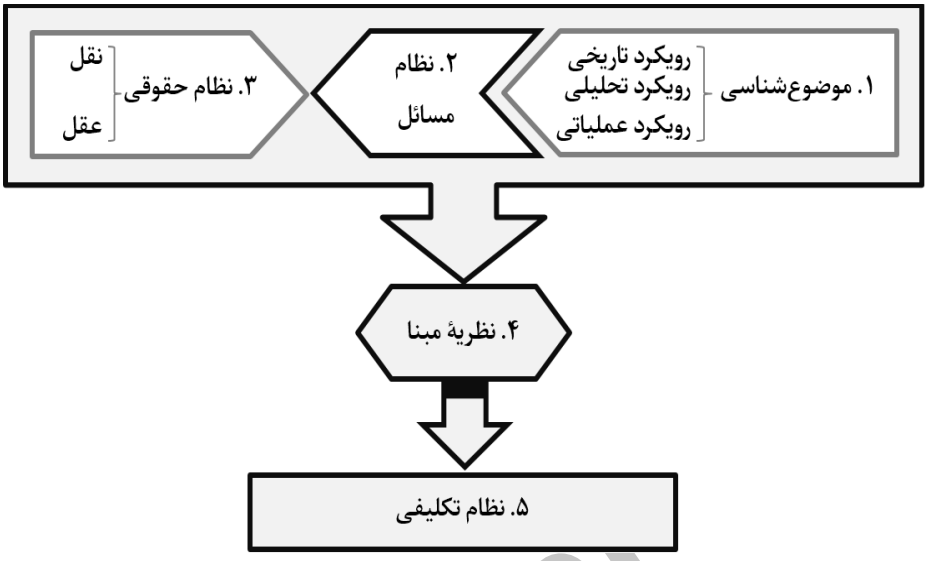
در گام چهارم، پژوهشگر با تطبیق نظام حقوقی گام سوم با نظام مسائل گام دوم، باید به «نظریهٔ مبنا» دست یابد. توضیح اینکه نظام حقوقی استخراج‌شده در گام سوم، یک نظام مطلق و ثابت نیست بلکه بسته به اقتضائات زمانی و مکانی ممکن است دچار تعدیلاتی شود. ازآنجاکه «لا یکلف الله نفساً الا وسعها»، همواره احکام شریعت در حد وسع مکلفان امکان تبعیت و اجرا دارد؛ بنابراین نظام حقوقی نیز باید با اقتضائات و شرایط زمان و مکان مورد مطالعه، متناسب‌سازی شده و نظریهٔ مبنا را شکل دهد. نظریهٔ مبنا، عصارهٔ گام‌های قبلی در شناخت موضوع و احکام شرعی و عقلی ناظر به آن است. به‌عبارت‌دیگر، نظریهٔ مبنا نقشهٔ راهی است برای پیاده‌سازی و عینیت‌بخشی به آموزه‌های دینی در موضوع مطالعه.

در گام پنجم، باید نظام تکلیفی ناظر به ارکان مختلف دخیل در پدیدهٔ موردبررسی استخراج شود تا وظایف هر یک از آن‌ها در قبال موضوع مشخص شده و برنامه‌های راهبری و عملیاتی ناظر به آن‌ها تدوین و اجرا شود.

بدیهی است که پیمودن هر یک از این گام‌های پنج‌گانه به‌صورتی نسبی تکاملی است و در طول زمان هر کدام از آن‌ها ممکن است تقویت و تکامل بیشتری پیدا کند؛ مثلاً شناخت موضوع با صرف زمان و امکانات بیشتر می‌تواند «جامع‌تر» شود؛ همین‌طور نظام مسائل و نظام حقوقی و نظریهٔ مبنا و نهایتاً نظام تکلیفی می‌تواند فربه‌تر و کامل‌تر شود. بااین‌حال، در هر سطحی از شناخت و پژوهش، حدی از توازن و احقاق حقوق محقق می‌شود و لذا هرچه پژوهش دقیق‌تر و مفصل‌تر شود، شاخص عدالت ارتقای بیشتری پیدا می‌کند.

Archive of SID

www.SID.ir



جمع‌بندی

یکی از مسائل اساسی در هر علمی، مبانی روش‌شناختی آن است که حجیت و اطمینان را به نتایج به‌دست‌آمده از روش یا روش‌های مورد استفاده در آن علم می‌بخشد. اقتصاد اسلامی نیز از این اصل مستثنی نیست و بدون توجه به روش‌شناسی آن، نمی‌توان به دستاوردهای این علم اتکا کرد و محصولات نظریه‌های آن را مقبول دانست. بااین‌حال، این عرصه از حوزه‌های مغفول در علوم انسانی اسلامی به‌طور عام و اقتصاد اسلامی به‌طور خاص است و کمتر محققی از موضع استقلال فکری و نوآوری علمی وارد مباحث روش‌شناسی شده است. در این مقاله سعی شد براساس نظریهٔ عدالت ساختاری، مسیری جدید و مبنایی برای تحقیقات در حوزهٔ روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی باز شود. از منظر اسلامی، عدالت این ظرفیت و قابلیت را دارد که بستر معرفتی و روشی لازم برای ورود به علوم انسانی را فراهم کند. در روش‌شناسی عدالت‌بنیان، توازن حق‌مدار می‌تواند حجیت لازم را به نظریه‌های اقتصادی ببخشد. در این روش‌شناسی، تلاش می‌شود براساس مبانی دینی و عقلی، حقوق و تکالیف ارکان مختلف اجتماع شناسایی و احقاق شود. در این راستا، سه مرحلهٔ تحقیق حق، تحقق حق و احقاق حق در نظر گرفته شده است. مراحل تحقیق براساس این روش‌شناسی

Archive of SID

www.SID.ir

شامل پنج بخش است: منزلت‌شناسی موضوع، استخراج نظام مسائل، استخراج نظام حقوقی، تولید نظریهٔ مبنا و نهایتاً تدوین نظام‌نامهٔ تکلیفی.

علی‌رغم ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوان روش‌شناسی پیشنهادی، هنوز پژوهش‌های بیشتری در این زمینه نیاز است تا این روش‌شناسی بتواند از حالت ایده خارج شود و کارکردهای عینی و عملیاتی در پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی پیدا کند.

یادداشت‌ها

1. Kuhn
2. Feyerabend
3. MacIntyre
4. Foley
5. Rorty
6. science
7. scientific
8. Hindess
9. object
10. subject
11. Hayek
12. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and History of Idea
13. Ronald Coase
14. Friedman
15. Samuelson
16. Hutchison
17. Popper
18. Relativism
19. Structuralism
20. Mini
21. Hausman
22. Maki
23. Monzer Kahf.
24. M. Anas Zarqa
25. M. Umer Chapra
26. logical structures of the Islamic paradigm
27. methodological pluralism
28. M.A. Choudhury
29. endogenizing morality

Archive of SID

www.SID.ir

۳۰. ممکن است کسی اشکال کند که این تلقی مستلزم تسلسل است و لـذا باطـل اسـت. در پاسـخ باید گفت که اولاً، تأثیر و تأثر هست‌ها و بایدها از یکدیگر در سطوح مختلف صورت مـی‌گیـرد نه در یک سطح؛ ثانیاً، تسلسل در صورتی باطل است که حاوی سه شرط باشـد: ۱. همـهٔ اجـزای تسلسل امری وجودی باشند؛ ۲. همهٔ اجزا در آن واحد وجـود داشـته باشـند؛ و ۳. میـان اجـرای تسلسل ترتب علی‌ومعلولی وجود داشته باشد (ر.ک علامـه طباطبـایی، ۱۳۹۹ق، مرحلـهٔ هشـتم، مبحث استحالهٔ تسلسل). ثالثاً، منکر این نیستیم که سلسلهٔ تـأثیر و تـأثر هسـت‌هـا و بایـدها بایـد ابتدایی داشته باشد اما این امر خللی به بحث ما وارد نمی‌کند.

کتابنامه

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱٤۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، دار الکتاب الإسلامی.

توکلی، محمدجواد (۱۳۸۹)، «درآمدی بر چیستی، قلمرو، و چشم‌اندازهای فلسفه اقتصاد اسلامی»، *معرفت اقتصاد اسلامی*، شماره ۳، پاییز و زمستان.

دادگر، یدالله (۱۳۷۹)، «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی»، *فصلنامه پژوهشی* دانشگاه امام صادق(ع)، ش۱۱-۱۲، پاییز و زمستان.

دادگر، یدالله و علی‌اصغر هادوی‌نیا (۱۳۹۱)، «مطالعهٔ تطبیقی عقلانیت اسلامی با رویکرد شناختی»، *فصلنامهٔ اقتصاد اسلامی*، شماره ٤۷.

زریباف، سیدمهدی (۱۳۹۱) *تحلیلی بر سیر شناخت و روش‌شناسی علم اقتصاد*، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

صدر، محمدباقر (۱۳٦۲)؛ *مدرسه اسلامی، ترجمه علی کاظمی خلخالی*، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.

صدر، محمدباقر (۱۳۷۵)، *اقتصادنا*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

مطهری، مرتضی(۱۳٦۸)، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، انتشارات صدرا، چاپ اول.

طباطبایی، محمدحسین (۱٤۲۸ق.)، *الانسان و العقیده*، مکتبة فدک لإحیاء التراث.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۹ق.)، *نهایةالحکمة*، انتشارات جامعهٔ مدرسین قم.

مجلسی، محمدباقر (۱٤۰۳ق)، *بحار الأنوار*، ط- بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱٤۱۵ ق)، *تفسیر الصافی*، مکتبه الصدر.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۵)، *میزان‌الحکمه*، قم: دارالحدیث.

Archive of SID

www.SID.ir

میرمعزی، سیدحسین (۱۳۸٦)، «روش فلسفه علم اقتصاد اسلامی»، *فصلنامهٔ اقتصاد اسلامی*، شماره ۲۷.

مینی، پیرو (۱۳۷۵) *فلسفه و اقتصاد*، ترجمهٔ نصرت و راغفر، جامعه و اقتصاد.

نظری، حسن‌آقا (۱۳۸٦)، *نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی*، انتشارات سمت.

هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۳)، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، خانه خرد.

Coase, Ronald (1960), "The Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics*, 3 (1): pp.1–44

Coase, Ronald (1992), "The Institutional Structure of Production", *American Economic Review*, 82 (4): pp.713–719

Dyke, C. Philosophy of Economics, Prentice – Hall, Foundations of Philosophy Series, USA, 1981

Feyerabend, Paul Kart (1977) "Rationalism, Relativism and Scientific Method", in P. K. Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism*, ed. by J. Preston, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Foley, Richard (1988) "Different Conceptions of Rationality", in E. McMullin, ed. *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Friedman, Milton (1953), *Essays in Positive Economics*, The university of Chicago, Chicago press, Chicago and London

Haneef, Mohamed; Furqani, Hafas (2011) "Methodology of Islamic Economics: Overview of Present State and Future Direction", *Journal of Economics, Management & Accounting*, 19, no. 1.

Hindess, Barry (1977), *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Harvester press.

Hutchison, Terernce Wilmot (1938), *Significance and Basic Postulates of Economic Theory*, Macmillan

Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

MacIntyre, Alasdair (1988) "The Rationality of Traditions", in A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Notre Dame University Press.

Archive of SID

www.SID.ir

Maki, Uskali (2008), *Realism; The Philosophy of Economics, an Anthology*, Edited by Hausman, Daniel; Third Edition; Cambridge University Press

MCcloskey, Donald (1983), "Rhetoric of Economics", *Journal of Economic Litrature*, Vol. XXI, June, pp.481-515

Rorty, R. (1996), "The Ambiguity of Rationality", *Constellations*, vol. 3, no.1.

Samuelson, Paul (1963) "Problems of Methodology-Discussion", *American Economic Review*, Proc. May (53), pp.23- 36.

Samuelson, Paul (1964). "Theory and Realism: A Reply", *American Economic Review*, Sept, (54), pp.436-39.

Samuelson, Paul (1965a). "Professor Samuelson on Theory and Realism Reply", *American Economic Review*, Dec, (55), pp.1164-72.

Samuelson, Paul (1965b), *Foundations of Economic Analysis*, New York, Harvard University Press.

Archive of SID

www.SID.ir