

تأثیر مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی بر علوم انسانی با تأکید بر دانش اقتصاد

جواد ایروانی

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Irvani_javad@yahoo.com

چکیده

علوم انسانی رایج، به‌طور عمده محصول تلاش اندیشمندان غربی است که بر پایه مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی نظام لیبرال سرمایه‌داری شکل گرفته است. اصولی همچون دئیسم، ناتورالیسم، اومانیزم، فردگرایی و فایده‌گرایی، و نیز لیبرالیسم، شکاکیت و پلورالیسم معرفتی از جمله اصولی است که در سکولاریزه نمودن علوم و پی‌ریزی آن‌ها متناسب با فرهنگ غربی نقش اصلی را ایفا کرده و تعمیم قواعد و نتایج حاصل از آن به دیگر جوامع، فرهنگ آن‌ها را ناستوار کرده است. از سوی دیگر، نوع نگاه اندیشمندان غربی به انسان و ارائه تعاریف گوناگون و گاه متضاد برای آنکه غالباً توأم با توصیه نیز هست، نشانگر پیچیدگی و دشواری شناخت انسان و حتی ناممکن بودن شناختی صحیح - بدون استمداد از وحی - است که منتهی به نظریه‌پردازی‌های ناستواری در علوم انسانی گردیده است. مبانی جهان‌بینی اسلامی همچون رابطه ربوبیت، مالکیت و حاکمیت خدا بر هستی و در نتیجه، دخالت تکوینی و تشریعی پروردگار بر جهان و انسان، در کنار تبیین

ویژگی‌هایی برای انسان همچون دو بُعدی بودن، جاودانگی، اختیار، مسئولیت و به‌ویژه جانشینی خدا، به‌طور کامل در تقابل با مبانی نظام لیبرال سرمایه‌داری بوده که به‌طور طبیعی نتایج متفاوتی را در پی خواهد داشت. در این نوشتار، ضمن بازخوانی اجمالی مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی سرمایه‌داری و سوسیالیسم، تأثیر آن‌ها بر نظریات ارائه شده در دانش اقتصاد بررسی می‌گردد و آن‌گاه، دیدگاه اسلامی در این باره اختصارگونه ارائه می‌شود.

کلیدواژگان: علوم انسانی، مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناسی، اقتصاد

طرح بحث

علوم انسانی رایج به‌طور عمده محصول کار اندیشمندان غربی است که براساس مبانی نظام لیبرال سرمایه‌داری و مبتنی بر داده‌های حاصل از جوامع غربی با عناصر فرهنگی موجود در آن‌ها شکل گرفته است. نیک روشن است که با تغییر مبانی جهان‌بینی و نوع نگاه به انسان و نیز تغییر داده‌ها با دگرگونی فرهنگ جامعه مورد تحقیق، بسیاری از تجزیه و تحلیل‌ها و استنتاج‌ها نیز دستخوش تغییر خواهد شد. بدین سان و با توجه به تفاوت مبانی در اسلام و تفاوت فرهنگی جوامع اسلامی، بومی‌سازی علوم انسانی براساس فرهنگ یاد شده، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. هدف از این نوشتار پاسخ به این پرسش است که مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی مکاتب اقتصادی، چه تأثیری بر نظریه‌های ارائه شده در آن‌ها دارد؟ و به‌طور ویژه، مبانی نظام سرمایه‌داری، چگونه خاستگاه ارائه نظریات و طرح‌های ناصوابی شده است که به زیان عموم انسان‌ها و عدالت و امنیت جهانی بوده یا گذشت زمان، نادرستی آن‌ها را به اثبات رسانیده است؟ این نوشتار، همچنین نگاهی به مبانی نظام سوسیالیسم داشته و در پایان بحث، دیدگاه اسلامی در این باره به اختصار بررسی می‌گردد. این نکته نیز یادکردنی است که مقصود از «دانش» اقتصاد در عنوان مقاله، نه صرفاً علم اقتصاد به معنای خاص (Science)، که معنای عام آن (Knowledge) می‌باشد تا بخش‌های مکتب اقتصادی، حقوق و اخلاق اقتصادی، و نظام

اقتصادی را نیز در کنار نظریات ارائه شده در علم اقتصاد دربرگیرد. چنان که از تأثیر مبانی یادشده بر پاره‌ای از سیاست‌های اقتصادی نیز سخن به میان خواهد آمد.

دیدگاه لیبرال سرمایه‌داری

مبانی مهم جهان‌بینی و انسان‌شناختی مکتب لیبرال سرمایه‌داری را می‌توان در اصول ذیل، خلاصه کرد:

اصل دئیسم

اندیشه مذهبی پیش از عصر نوزایی (رنسانس)، مبتنی بر وحی بوده است. در این اندیشه، خداوند هم آفریدگار و مبدع جهان است و هم پروردگار و تدبیرگر نظام هستی. پس از عصر نوزایی و به دلیل نارسایی آموزه‌های کلیسا، (باربور، ۱۳۷۹: ۲۵؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۷۲-۵۵) این اندیشه، به تدریج کنار گذاشته شد و اندیشه دئیسم (Deism) (الهیات طبیعی) جای آن را گرفت.

واژه دئیسم نخستین بار در مسیحیت در پایان قرن شانزدهم در انگلستان رواج یافت. «پیر ویرت» (Pierre Viret) ضمن طرح این واژه، دئیست‌ها را کسانی معرفی می‌کند که به خداوند به‌عنوان خالق بهشت و زمین معتقدند، اما منکر عیسی مسیح و تعالیم او می‌باشند. واژه دئیسم در قرن هفده و هجده تطوراتی یافت، لیک در قرن نوزده و بیست صرفاً برای الهیاتی در نظر گرفته شد که منکر نفوذ کامل خداوند در جهان و دخالت فعال او در امور دنیا می‌باشد. (کاپلسون، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۷۹) اتکا به خرد انسانی به جای وحی، و نفی ارتباط خدا با عالم طبیعت پس از خلقت، و در نتیجه، جدا شدن انسان از آموزه‌های انسان‌ساز ادیان الهی، از ویژگی‌ها و پیامدهای حاکمیت این اندیشه است. (باربور، ۱۳۷۹: ۷۶ ۷۵؛ گلدمن، ۱۳۷۵: ۷۲ ۷۵؛ هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۹-۳۸؛ میرمعزی، فلسفی، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۷)

اصل ناتورالیسم

بر اساس فلسفه دئیسم، خداوند منشأ جهان هستی است و طبیعت را، چنان قانونمند، هستی بخشیده که به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌دهد. نتیجهٔ چنین اصلی، حاکمیت قوانین طبیعی بر امور عالم و از جمله جوامع انسانی است. ناتورالیسم (Naturalism) در واقع تکمیل‌کننده دئیسم است، چه، با نفی تدبیر و ربوبیت الهی در امور جهان، اعتقاد به حاکمیت قوانین طبیعی جایگزین آن می‌شود. رهاورد این دو اصل، آزادی اقتصادی، رهایی از تمام قیود محدودکنندهٔ فرد، و جدایی اقتصاد از اخلاق متعالی و ارزش‌های والای انسانی بوده است (تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۶-۷۰؛ ژید و ریست، ج ۱، ۱۳۵۴: ۱۰۸-۱۰۷، ۱۴) که در ادامه به توضیح بیشتر آن می‌پردازیم:

تأثیرات دئیسم بر آراء و نظریات اقتصادی

بر اساس رویکرد دئیستی، وظیفه علم، تبیین و شناسایی قانونمندی‌های ثابت طبیعت قلمداد شده است. در اثر این جهان بینی بود که با پیشرفت علوم طبیعی در سده‌های هفدهم و هجدهم، به تدریج «الگوی علوم طبیعی» به عنوان تنها الگویی که ارزش علمی دارد مطرح شد، دیدگاهی که به آن «مذهب اصالت طبیعت» گویند. (نک: لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۱۹۳؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰، ۶۶۰-۶۵۹؛ لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۸۵) و بدین‌سان، اندیشه دئیسم اثر خود را بر روش‌شناسی و معیار علمیت گزاره‌ها بر جای نهاد.

با تحولات فکری سده هفدهم و هجدهم در اروپا و پیدایش دئیسم، این مکتب مبنای فکری مکتب اقتصادی فیزیوکراسی و به تبع آن مکتب کلاسیک قرار گرفت و بدین ترتیب، در شکل‌گیری اصول نظام سرمایه‌داری و علم اقتصاد، از قبیل تعادل خودکار، عدم مداخله دولت و لیبرالیسم اقتصادی، نقش مهمی ایفا نمود؛ از نگاه طرفداران این مکاتب، مکانیسم بازار بدون نیاز به هیچ نیروی خارجی ماورایی (قانون‌گذاری و تشریح الهی) یا زمینی (دولت) به تعادل خودکار می‌انجامد که بهترین وضع ممکن است و هر نوع مداخله‌ای، صرفاً به دور شدن از وضع بهینه منجر خواهد شد. بنابراین، با وجود «دست

نامرئی» که در طبیعت اجتماع به ودیعت نهاده شده است، نیازی به قوانین تشریحی یا مداخله دولت نیست. (نمازی، ۱۳۷۴: ص ۱۴. نیز: ژید و ریست، ج ۱، ۱۳۵۴: ۵۲) از سوی دیگر، براساس مبانی دئیستی، هر فردی به‌طور طبیعی به‌گونه‌ای عمل می‌کند که مشیت الهی است. بدین ترتیب، لیبرالیسم اقتصادی از درون مبانی دئیستی سربرمی‌آورد. چه، همان زمان که فرد، نفع شخصی را دنبال می‌کند، اراده الهی را جاری می‌سازد و نفع جمعی را رقم می‌زند. (نمازی، ۱۳۷۴: ۱۷. نیز: هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۳)

مغفول ماندن عدالت اجتماعی و به حاشیه راندن آن در علم اقتصاد نیز ناشی از تفکر دئیستی بود. چرا که صیانت از نظم طبیعی حاکم بر مکانیسم‌های اقتصادی از قبیل بازار، دستاویزی برای ضدیت با عدالت اجتماعی قرار می‌گرفت. «هایک» به‌گونه‌ای صریح و بی‌پرده، عدالت اجتماعی و توزیعی را کاملاً بی‌معنا می‌داند، زیرا به باور وی، از آنجا که تشکیل و عملکرد نظم‌های اجتماعی خودجوش، امری طبیعی است، نمی‌توان آن‌ها را به عادلانه یا ناعادلانه متصف نمود. بدین جهت، در اقتصاد رقابتی تنها ترکیبی از مهارت و بخت افراد، تعیین‌کننده جایگاه آن‌ها روی نردبان توزیع درآمد و ثروت خواهد بود. (باتلر، ۱۳۸۷: ص ۱۳۵؛ حسینی، ۱۳۸۸: ۲۶۴-۲۶۲) چنان که ریکاردو، مندویل و مالتوس نیز مخالف سیاست‌های مبارزه با فقر بودند. (آربلاستر، ۱۳۶۲: ۳۸۴-۳۷۵، ۲۶۶)

نیک روشن است که با پذیرش اصل توحید و نفی دئیسم، آثار و لوازم برخاسته از آن نیز منتفی می‌گردد.

اصل انسان‌مداری (اومانیسم)

در قرون وسطی، انسان به‌صورت موجودی منفعل و بی‌اختیار در برابر ارباب کلیسا درآمده بود. نتیجه طبیعی این امر در دوره رنسانس، تولد نهضتی بود که در راه اعاده آزادی از دست رفته انسان، ابتدا به اصلاحات دینی پرداخت و پس از چندی به‌گونه‌ای افراطی به انکار آنچه به نام دین بر او تحمیل کرده بودند، اقدام نمود و بدین سان، انسان‌محوری در میان مبانی انسان‌شناسی غرب، شکل گرفت و جایگاه ویژه‌ای یافت.

اومانيسم (Humanism) اندیشه‌ای است که بر منافع و ارزش‌های بشری، تمرکز یافته است. در این اندیشه، اصالت نه به خدا، که به انسان داده می‌شود. تجربه فرد، تنها ملاک شناخت حقیقت است و اندیشه‌ها و خواسته‌های انسانی، ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها، قوانین و مقررات می‌باشد. (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸؛ آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۸۳-۱۷۰-۱۴۰؛ حسینی، ۱۳۷۹: ۸۲)

براساس این اندیشه، حتی مکاتب اخلاقی نیز بی‌توجه به آموزه‌های وحیانی و گاه در تضاد با آن، (کاپلسون، ۱۳۷۰، ج ۷: ۴۰۶-۳۹۷؛ خوشحال، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۲) تنها بر پایه اندیشه‌های بشری شکل می‌گیرد و بر جدایی دین از همه عرصه‌های اجتماعی تأکید می‌شود.

اصل فردگرایی

فردگرایی (Individulism) «نظریه اجتماعی یا ایدئولوژی اجتماعی است که ارزش اخلاقی بالاتری را به فرد در قبال اجتماع یا جامعه اختصاص می‌دهد، و در نتیجه، از آزادگذاردن افراد در عمل به هر آنچه نفع شخصی خود می‌دانند، حمایت می‌کند». (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۱-۱۹؛ لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۲۳۹)

نمود فردگرایی در عرصه اقتصاد آن است که دارایی هر شخص از آن خود او است و به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد و وی می‌تواند هرگونه می‌خواهد با آن رفتار کند. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ص ۳۸) نتیجه مستقیم این اندیشه، اصالت یافتن مالکیت خصوصی و وضع کمترین محدودیت‌ها برای آن، و نیز حاکمیت تمایلات مصرف‌کننده و نه صرفاً نیازهای او بر جریان تولید است. در عرصه اخلاق، فردگرایی بیانگر این است که معیار نیکی و بدی، نفس و تمایلات نفسانی فرد است؛ پذیرش فرمان‌های اخلاقی دینی یا دنیوی (جامعه و دولت) بر کسی واجب نیست؛ هرکس مکلف است تنها به ندای وجدانش درباره ارزش‌های اخلاقی گوش فرا دهد. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۲؛ میرمعزی، مبانی فلسفی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۵)

اصل فایده‌گرایی

اصل اخلاقی فایده‌گرایی (اصالت نفع)، مترتب بر اندیشه اصالت فرد و بر این پایه استوار است که خوشی و لذت فردی، باید هدف رفتار آدمی باشد. (منتظر ظهور، ۱۳۷۶: ۵۳)

توضیح اینکه در یک تقسیم‌بندی کلی، آرای مطرح شده در اخلاق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: غایت‌گرایانه (teleological) و وظیفه‌گرایانه (deontological). بنابر نظریه‌های غایت‌گرایانه، برای بازشناسی کارهای درست از نادرست لازم است به نتیجه کار توجه شود؛ عمل، تنها در صورتی به لحاظ اخلاقی صواب است که دست‌کم به اندازه هر جایگزین ممکن دیگری غلبه خیر بر شر را باعث شود و فقط در صورتی خطاست که چنین نباشد. این در حالی است که به نظر وظیفه‌گرایان، برخی از ویژگی‌های عمل، قطع نظر از خیری که در پی می‌آورد، می‌تواند آن عمل را خوب، درست و لازم گرداند. غایت‌انگاران درباره اینکه چه چیز خوب و خیر است، دیدگاه‌های گوناگونی برگزیده‌اند؛ اما بیشتر آنان لذت‌گرایند و خیر را به خوشی و شر را به رنج تعریف می‌کنند. (فرانکنا، ۱۳۸۰: ۴۹-۴۵) آنان درباره اینکه باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود، اختلاف نظر دارند: کسانی مانند اپیکور، هابز و نیچه برآنند که ملاک فعل اخلاقی، میزان خیری است که به خود فرد می‌رسد. این گروه را «خودگرای اخلاقی» (Ethical Egoism) نامند. برای خودگرای اخلاقی، خیر و صلاح خود مهم است، نه دیگران. نماینده این مکتب، اریستپوس (۴۳۵-۳۶۶ ق.م.) است. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ج ۱، ۱۴۶-۱۴۴)

لذت‌مطلوب در این مکتب، فردی، مادی و دنیایی، و مربوط به زمان حال است. (نک: پیر ژانه، بی‌تا: ۵۰؛ توماس، ۱۳۶۲: ۱۹، ۱۷) این اصول فائده‌گرایان اکنون نیز در منازعات نظری در محدوده اقتصاد و جامعه‌شناسی و اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی، حاکمیت خود را به خوبی نشان می‌دهد.

گروهی دیگر از غایت‌انگاران، لذات‌گرایان سودنگر هستند. سودگرایی (Utilitarianism) شاخه‌ای از غایت‌انگاری است که به افزایش خیر همگانی اهمیت می‌دهد. مشهورترین تفسیرها از این مکتب، به جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) و اقتصاددان مشهور کلاسیک،

جان استورت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۸) اختصاص دارد. این مکتب نیز در واقع چیزی بیش از صورت تعدیل یافته و اصلاح شده اپیکوریسم نیست. تفاوت اساسی بتنام و استوارت میل در این است که بتنام معتقد است: منفعت عمومی، ذاتاً مطلوب نیست؛ بلکه صرفاً وسیله‌ای برای کسب منفعت خصوصی می‌باشد، اما استوارت میل معتقد است که منفعت عمومی، «هدف» است نه «وسیله». (لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۴۹؛ هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۹)

نکته قابل توجه آن است که از دیدگاه بتنام، هدف بودن لذت بیش‌تر، هم توصیف رفتار انسان‌ها است و هم توصیه، بایستگی و مطلوبیت. (لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۳۹)

پیش از بتنام، هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، لاک (۱۷۰۶-۱۶۳۲)، مندویل (۱۷۳۳-۱۶۷۰)، هارتلی (۱۷۵۷-۱۷۰۵)، تاکر (۱۷۷۴-۱۷۰۶)، پیلی (۱۸۰۵-۱۷۴۳) و آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۳۲) در صف فائده‌گرایان قرار دارند؛ برای نمونه جان لاک، نیک و بد را با لذت و رنج تعریف می‌کرد و می‌گفت: نیک آن است که به ایجاد یا افزودن لذت در ذهن یا تن یا به کاستن رنج می‌گراید؛ درحالی که بد آن است که به ایجاد یا افزودن رنج یا به کاستن لذت میل دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۴۱)

اصل پیشینه کردن مطلوبیت که فرض بنیادین تحلیل رفتار تولیدکننده و سرمایه‌گذار و پس‌اندازکننده است نشان‌دهنده تأثیرپذیری اقتصاد خرد از فائده‌گرایی بتنامی است. از سوی دیگر، در نگاه آنان، فائده‌گرایی چیزی جز سامانه‌ای دیگر از قانون طبیعی نبود. (شومپتر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۳) بدین‌سان، اصل فائده‌گرایی ریشه در اصل ناتورالیسم دارد.

نتایج برخاسته از تفسیر فائده‌گرایان از سعادت

اگر سعادت و رفاه اجتماعی با چنین تفسیری هدف غایی نظام اجتماعی قرار گیرد، سه نتیجه‌ی مهم به ارمغان می‌آورد:

۱. نظام اقتصادی در رأسِ هرمِ منظومه‌ی زیرنظام‌های اجتماعی قرار می‌گیرد و از اولویت اول برخوردار می‌گردد. از اینجا روشن می‌شود که چرا نظریه‌پردازان نظام اقتصاد سرمایه‌داری هرگز توسعه و توسعه‌ی اقتصادی را تفکیک نمی‌کنند.

۲. براساس تفکر فایده‌گرایی، رشد اقتصادی اهمیت خاصی می‌یابد و از اولویت نخست برخوردار می‌شود. شاید تصادفی نباشد که در زبان انگلیسی good هم به معنای کالا است و هم به معنای خوب. در منطق فایده‌گرایی، هرچه لذت‌آور است خوب است و چون کالا لذت‌آور است، به آن کلمه‌ی «خوب» اطلاق می‌شود. به همین دلیل، کلاسیک‌ها کالا را thing good «چیز خوب» می‌نامیدند. (راینسون، ۱۳۵۳: ۱۸۶)

۳. در نظام سرمایه‌داری که بر فایده‌گرایی استوار است عدالت اقتصادی اهمیت چندانی ندارد. فایده‌گرایان که سعادت اجتماعی را به «بیش‌ترین خوشی و لذت برای بیش‌ترین افراد» تفسیر می‌کنند بین دو نحوه توزیع که در یکی سرجمع کل لذت افزایش می‌یابد، ولی تعداد کمتری از افراد از این خوشی بهره‌مند می‌گردند و در دیگری سرجمع کل لذت کاهش می‌یابد، ولی تعداد بیشتری از آن بهره‌مند می‌شوند، اولی را ترجیح می‌دهند. در عمل نیز سرمایه‌داری تنها وقتی حاضر شد در مسیر بهبود وضع فقرا گام بردارد که احتمال شورش تهیدستان علیه ثروتمندان آشکار گردید. (نمازی، ۱۳۷۴: ۷۶-۷۵؛ میر معزی، اهداف و انگیزه‌ها، ۱۳۷۸: ۴۷-۵۹)

اصل لیبرالیسم

طی چهار سده گذشته، «لیبرالیسم» آموزه برجسته تمدن غرب بوده است. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۶۷) این آموزه، از دو اصل «اصالت فرد» و «آزادی فرد» تشکیل شده (همان: ۱۹؛ نمازی، ۱۳۷۴: ۸۸؛ هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۰) و بستر مناسبی برای شکل‌گیری و گسترش علوم انسانی غربی را فراهم ساخته است. نیک روشن است که آزادی، از مفاهیم نسبی است. بنابراین، در وهله نخست باید مشخص گردد که آزادی از چه چیزی مدنظر است. مقصود از آزادی در این نگاه، رفع موانع خارجی است (هابز، ۱۳۸۰: ص ۱۶۰؛ آربلاستر، ۱۳۷۷: ۸۳)، محدودیت‌های خارجی مزاحم آزادی‌های فردی، یا به امور ماورای طبیعی مربوط می‌شود، و یا از امور این جهانی برخاسته است. لیبرال‌ها براساس تفکر دئیستی، نخستین مانع را که دخالت امور ماورای طبیعی است، انکار کردند. بنابراین، وحی و

دین هیچ‌گونه دخالتی در مسائل اقتصادی نخواهد داشت. در بین امور این جهانی نیز، مهم‌ترین محدودیت خارجی، دخالت دولت است. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۰؛ نمازی، ۱۳۷۴: ۹۱) این مانع نیز، با ارائه نظریه تعادل خودکار، کنار گذاشته شد. (قدیری اصلی، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۰؛ تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۷) نظریه‌ای که خود ریشه در اصول دئیسم و ناتورالیسم دارد. بدین ترتیب مهم‌ترین عنصر مکتب دئیسم، یعنی عدم دخالت پروردگار در امور، در نظریه «دست نامرئی» آدام اسمیت نمود می‌یابد. (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۰)

شکاکیت و پلورالیزم معرفتی

«آزادی» و «مدارا» را می‌توان بارزترین ارزش‌های لیبرالی برشمرد. مقصود از مدارا در نگاه نخست این گونه ابراز می‌شد که نباید در فعالیت‌ها یا عقاید دیگران مداخله شود، هرچند مورد تأیید و پسند نباشد، البته تا جایی که به حق برابر دیگران در اعمال عقاید خویش تجاوز نکند. ولی در واقع مدارا به شکاکیت و هرج و مرج معرفتی منتهی می‌شد. چه، به گفته باتر فیلد «پیدایش مدارا با بازگشت بی‌تفاوتی مذهبی همراه است.» و در عمل، مداراگرترین جوامع غالباً بی‌هدف‌ترین آن‌هاست و مداراگرترین افراد، کسی است که به چیزی اعتقاد راسخ نداشته، به نوعی شک‌گرایی عام تمایل دارد. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۸۱)

راسل ضمن عبارتی هزل‌گونه می‌گوید: «یک لیبرال اصیل نمی‌گوید: درست است. بلکه می‌گوید: مایلم این طور فکر کنم که تحت شرایط حاضر این عقیده احتمالاً از هر عقیده دیگری بهتر است.» ولی بی‌تردید زمانی که نوشت: «فقط از طریق تجدید حیات تجربه‌گری و مدارای لیبرالی است که می‌توان جهان را نجات داد.» کاملاً جدی بود. (همان: ۴۵۹) فیلسوفانی دیگر نیز در غرب، دیدگاهی شکاکانه داشتند. (توماس، ۱۳۶۲: ۴۳۸-۲۰۱؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۲۱) از دیدگاه لیبرال‌ها، اگر خواهان جامعه‌ای مداراگر باشیم، باید عدم قطعیت، بی‌تفاوتی و حتی بی‌عاطفه بودن را بر داشتن عقایدی راسخ ترجیح دهیم. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۱۹-۱۰۳) بدین سان، لیبرالیسم، نوعی پلورالیزم و هرج

و مرجع معرفتی و شکاکیت را در قالب مدارا ترویج می‌کرد. روشن است که نتیجه مستقیم این اصل، نفی مبنا قرار دادن وحی و اندیشه‌های مبتنی بر آن در اقتصاد، و به رسمیت نشناختن وحی در کشف قوانین اقتصادی است.

با این حال، خیانت‌های لیبرال‌ها به اصول خود و تبدیل شدن به منادیان و مدافعان تفتیش عقاید و تعقیب و آزار سیاسی در بین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۰ در ضدیت با کمونیسم، و نیز اخراج هزاران نفر از معلم و استاد و کارگردان هالیوود به دلایل سیاسی، به گونه‌ای بود که حتی محکومیت برخی از لیبرال‌ها را نیز در پی داشت. (همان: ۴۸۵-۴۸۱)

اصل سکولاریزم

سکولاریزم و جدایی دین از همه عرصه‌های اجتماعی و نیز از علوم، و پایه‌گذاری علوم انسانی سکولار، از برآیندهای اومانیسم در تمدن غرب است. تاریخ اومانیسم نشان می‌دهد که اصالت دادن به انسان در برابر اصالت دادن به خدا، سبب گردید تا اومانیست‌ها گام به گام به سوی سکولاریزم رانده شوند. تفسیر جدید از خدا و آموزه‌های دینی که افرادی همچون لوتر در پروتستانیسیم آن را ارائه کردند، روی آوردن به دئیسم و دین طبیعی که براساس آن، خدا را پذیرفته ولی منکر مداخله او و نیز ادیان آسمانی از جمله مسیحیت شدند، شکاکیت در دین خدا از سوی افرادی مانند هاکسلی (Huxley) و سرانجام انکار کامل دین و خدا از سوی فوئرباخ (Bach) و مارکس (Marx) مراحل است که جنبش اومانیستی برای تحقق سکولاریزم پیموده است. ارنست کاسیرر در وصف بینش حاکم بر رنسانس که برخاسته از اومانیسم و در آمیخته با آن بود، چنین می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبد و پیش‌داوری آزاد می‌کند و راه را برای خوشبختی واقعی او هموار می‌کند، مردود شمردن کامل اعتقاد مذهبی به‌طور عام است. خصلت کلی عصر روشنگری، رویه آشکار انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است.» (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۱۰؛ هادوی نیا، ۱۳۸۲: ۵۱)

تردیدی نیست که اصل لیبرالیسم و نفی دخالت وحی و ارزش‌ها در غرب، و به‌ویژه

اصول برخاسته از آن همچون سکولاریزم، پیامد آشکار سلطه کلیسا با مفاهیم نارسا و ناسازگار با عقل و علم آن بر جوامع غربی و خشونت و قشریگری خونین کلیسا بود، (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۷۹؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۵۵-۷۲) آن سان که اندیشمندان غربی را بر آن داشت تا با طرح تکثرگرایی و مدارای لیبرالی، علوم انسانی را سکولار پایه ریزی نموده و هرگونه تأثیری از دین و اخلاق را نفی نمایند.

دیدگاه سوسیالیستی

مبانی مهم انسان‌شناختی مکتب سوسیالیسم (Socialism) که بر چگونگی نگرش به مسائل اقتصادی تأثیر دارد، چنین است:

ماتریالیسم

پایه‌های این مکتب، بر اصل ماتریالیسم یا فلسفه مادی تاریخ و انکار وجود خدا و نیروهای ماورای طبیعی، استوار است. فویرباخ (Feuerbach 1872-1804)، فیلسوف آلمانی و پدر ماتریالیسم این پندار را مطرح ساخت، و کارل مارکس (Karl 1818-1883) این نظریه را از قلمرو فلسفه و مذهب به عرصه سیاست و اقتصاد کشاند. (مارکس، ۱۳۵۸؛ منتظر ظهور، ۱۳۷۶: ۶۱-۵۹)؛ ژید و ریست، ۱۳۵۴، ج ۲: ۱۴۵-۱۴۴؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۶۸۳)

ماتریالیسم تاریخی، نوعی روش تفسیر تاریخ است و مقصود این است که عامل‌های روانی تمدن، تابع عامل‌های مادی بوده و جامعه انسانی در هر زمان محکوم شرایط تولید خود می‌باشد. در فلسفه مادی تاریخ، وقایع تاریخی، که جنبه روانی داشته باشد (مانند معتقدات مذهبی، فلسفی، اخلاقی و اجتماعی) تابع وقایع مادی است. به نظر مارکس، تغییرات تکنیک تولید، پدیدآورنده وقایع اجتماعی است و چگونگی تولید، شکل‌دهنده زیربنای واقعی است که تاریخ انسان را تشکیل می‌دهد، بدین معنا که: آسیاب دستی موجب بردگی، آسیاب آبی موجب فئودالیت، و آسیاب بخاری به وجود آورنده جامعه

سرمایه‌داری است... این شیوه تولید است که حاکم بر سیر اجتماعی و سیاسی و فکری جامعه است. (نک: قدیری اصلی، ۱۳۷۲: ۱۵۳-۱۵۲؛ لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۳۲۹-۱۳۲۸)

جبر تاریخ

مارکسیسم بر این باور است که بر تاریخ، قوانین خاصی چیره است که انسان را تحت تأثیر خود می‌نهد، به گونه‌ای که وی نه تنها در ساختن تاریخ هیچ اثری ندارد، بلکه خود نیز تابع جبر تاریخ است. (پی‌تیر، ۱۳۵۲: ۳۷؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۰۷؛ قدیری اصلی، ۱۳۷۲: ۱۵۳-۱۵۲)

با توجه به مبانی این مکتب به‌ویژه در مرام کمونیستی‌اش انسان، موجودی بی‌اراده و مسئولیت‌ناپذیر است که تا سرحد «حیوانی کارگر» تنزل می‌یابد؛ عشق او به آزادی، عدالت و دیگر اصول اخلاقی انکار می‌شود، عقاید و اندیشه‌ها آلت و ابزار آدمیان و فاقد هرگونه ارزش مستقل هستند (لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۳۳۰-۱۳۲۹) و به این ترتیب، با وجود ادعای دفاع از طبقه رنج‌کشیده و کارگر، ضربه سهمگینی بر شخصیت انسان فرود می‌آید که هرگونه سخن از ارزش و اخلاق را بی‌معنا می‌سازد.

تعاریف گوناگون از انسان

دشواری شناخت انسان و پیچیدگی ابعاد او موجب گردیده است اندیشمندان در طول تاریخ و به‌ویژه پس از استقرار اومانیزم در غرب، تعاریف‌های گوناگون و گاه متضادی از انسان ارائه نمایند؛ تعاریفی که مبنای تحلیل‌ها در اقتصاد و روان‌شناسی و حقوق و دیگر علوم انسانی قرار گرفته است. برخی از مهم‌ترین تعاریف یادشده را که اثرگذاری بیشتری داشته‌اند بنگرید:

- در دوران فلسفه کلاسیک و با غلبه منطق ارسطویی و اندیشه افلاطونی، انسان به‌عنوان «حیوان ناطق» تعریف گردید. ارسطو به‌ویژه بر این باور بود که «آدمیان فرشته نیستند، بلکه حیواناتی درنده‌اند و وظیفه من آن است که به رام کردن خوی بهیمی آنان

پیردازم.» (توماس، ۱۳۶۲: ۲۸)

- از نظر دکارت (Descartes) و خردباوران، انسان به‌سان ماشینی است که دارای نیروی تفکر می‌باشد. دکارت گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم، من جوهری هستم که طبیعت او اندیشیدن است.» «من» دارای دو جزء است: بدن یا ماشینی که کار می‌کند، و روح یا مهندسی که می‌اندیشد.» (توماس، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۷۸ نیز: دکارت، ۱۳۶۹: ۲۸) بنابراین، می‌توان انسان را از دیدگاه این دسته از فیلسوفان، «ماشین عاقل» تعریف نمود.
- - در تعریفی نسبتاً منطقی و نزدیک به تعریف پیشین، کانت (kant) انسان را موجودی ذاتاً مشتاق و خواهان حقیقت معرفی می‌کرد و بر این باور بود که ما مختار، آزاد و دارای اراده هستیم. (توماس، ۱۳۶۲: ۳۰۳) از این روی، «موجودی متفکر، مختار و حقیقت‌جو» می‌تواند تعریف انسان از دیدگاه او باشد.
- جان لاک (John Locke) عقل را ذاتی ذهن انسان نمی‌دانست و معتقد بود ما با دانش غریزی تمیز خوب از بد و صحیح از سقیم به دنیا نمی‌آییم، بلکه این دانایی‌ها را بعدها در نتیجه تجاربی که از طریق حواس وارد ذهنمان می‌شود، به دست می‌آوریم. بنابراین، عقل انسان چیزی جز ارزشیابی دنیای مادی که از دریچه حواس به داخل ذهن راه می‌یابد نیست. معمار دمکراسی غربی نتیجه می‌گیرد: از آنجا که ما حداکثر قادریم به امور محتمل پی ببریم نه به یقینات، و حتی این امور محتمل را اشخاص مختلف به صور مختلف مشاهده می‌کنند، ما نباید عقاید خود را بر دیگران تحمیل کنیم، بلکه بایستی با تساهل و اغماض رفتار نماییم. لاک حتی علم اخلاق را نیز بر پایه تجربیات حواس بنیان می‌نهد، بدین معنا که تصور ما از خوب و بد و راست و دروغ و... جنبه تجربی دارد. (همان: ۳۵۳-۳۵۰)
- اندیشه‌های او، مبنای تجربه‌گرایی، مدارای لیبرالی، پلورالیزم و شکاکیت در غرب قرار گرفت. بدین سان می‌توان انسان را از نگاه او، «موجود حسی تجربه‌گرا و شکاک» معرفی نمود.
- راه و اندیشه لاک را هیوم (David Hume) تکمیل کرد. او کمر بر بستن تا این عقیده

را که آدمی حیوانی عاقل است، باطل سازد: «من تنها به یک حقیقت پی برده‌ام، و آن این است که حقیقتی وجود ندارد.» به این ترتیب هیوم فلسفه خود را از جایی آغاز می‌کند که بارکلی پایان داده بود. بارکلی اعلام کرده بود هیچ شیء خارج از ذهنی که آن را تصور می‌کند، وجود ندارد. هیوم گامی به جلو برداشت و اعلام داشت: چون هر آنچه ما درمی‌یابیم تنها تصور ذهن ماست، خود ذهن نیز چنین تصویری بیش نیست و وجود واقعی ندارد. از نگاه او، بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم آن است که تجارب خود را نه براساس یقینی بودن آنها، بلکه براساس اینکه کمتر یا بیشتر احتمال وقوع دارند دسته‌بندی کنیم. ما هیچ چیز را به‌طور یقینی نمی‌شناسیم، حتی خودمان را.... متفکر شکاک نمی‌تواند به‌وسیله عقل از عقل خود دفاع کند. فلسفه هیوم براساس تفکر شکاکانه درباره احتمالات بسیار نهاده شده و دیوانه و عاقل را از اثبات عقیده خود یکسان عاجز پنداشته است و از این رو، آدمی را به بن‌بست معرفتی می‌رساند. افرادی همچون راسل (همان: ۴۳۸-۲۰۱) و فروید (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۲۱) نیز این راه را ادامه دادند. براین اساس می‌توان انسان را از دیدگاه او، «موجودی شکاک» معرفی نمود.

- از نگاه ماکیاولی (Machiavelli) بهترین شیوه و خط مشی زندگی، بی‌شرافتی است. وی اصول موعظه عیسی را از سر تحقیر، «راهنمای بردگان» می‌خواند و طرد می‌کرد. از احکام عشره کتاب شیطنی او این بود که همیشه در پی سود خویش باش، در رفتار با مردم به زور توسل جوی و حریص، خشن و درنده خوی باش. او مردم را گله‌هایی از دد و دیو می‌دید که اگر غلبه نکنید، بر شما غلبه می‌کنند. فلسفه وحشیانه ماکیاولی و کتاب مهم او با نام «شهریار»، اثر شومی بر جباران و دیکتاتورهایی همچون هیتلر و موسولینی بر جای نهاد. چنان که در این تاثیر نامبارک، فلسفه هگل نیز با او شریک بود. (شوالیه، ۱۳۷۳: ۲۲ ۴۰؛ توماس، ۱۳۶۲: ۴۳۱-۳۷۳)
- هابز (Tomas Hobbes) نیز معتقد بود در انسان، هیچ کیفیت برتری به‌عنوان روح وجود ندارد، زندگی حرکت است و انگیزه این حرکت نیز صرفاً منافع شخصی او

است. سرشت این حیوان اما سراسر تبهکاری و درنده‌خویی است، و آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیر بر سر قدرت با یکدیگر هستند. آنان فقط قرارداد می‌بندند که «حد توحش» را رعایت نمایند تا باقی بمانند و از نابسامانی بدور باشند. (توماس، ۱۳۶۲: ۴۱۹-۴۲۰) از دید او، «انسان گرگ انسان» است. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵-۵۳؛ حلبی، ۱۳۷۴: ۱۰۵) بنابراین، انسان از این نگاه، «حیوان متحرک و گرگ» می‌باشد.

- بنتام (Jeremy Bentham) و پس از او استوارت میل (John Stuart Mill) معتقد بودند انسان چیزی جز حیوان منفعت طلب نیست. او ذاتاً سودجود است و هیچ چیزی جلو سودجویی او را نمی‌گیرد، مگر سودجویی دیگران و قدرتی برتر از آنان. بنتام، پدر فلسفه سودخواهی (Utilitarianism) به‌شمار می‌رود. (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۶۱-۱۰۵۸؛ توماس، ۱۳۶۲: ۱۱۱-۹۹) او واژه «خوبی» را با «خوشبختی» و «لذت» مترادف می‌داند (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۵۸) و اختصاص دادن هرگونه برتری را به آنچه لذات «اعلی» خوانده می‌شد، رد می‌کرد. (راسل، ۱۳۷۶: ۱۱۸) بنتام هرچند مبتکر این نظریه نبود، ولی آن را با مسائل علمی انطباق داد و روایتی ماندگار از آن به دست داد: «طبیعت، آدمی را تحت سلطه‌ی دو خداوندگار مقتدر قرار داده است: لذت و درد... اینان بر همه‌ی اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند. هرکوشی برای شکستن این یوغ به خرج دهیم، حاکمیت آن‌ها را بیشتر تأیید و تسجیل می‌کند...» (همان؛ کاپلسون، ۱۳۷۰، ج ۸: ۲۴؛ لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۲۳۶؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۶۳۸) جان استورات میل نیز می‌گفت: «لذت یگانه چیز مطلوب است».^(۱) (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۶۱-۱۰۵۷) بدین‌سان، «حیوان منفعت طلب» تعریف بنتامی از انسان است.

- نیچه (Friedrich Nietzsche) براین باور بود که انسان از زمان حاکمیت عقل و فلسفه یونانی تا کنون به حیوان ناطق تعریف شده و عقلانیت و نطق او مورد توجه قرار گرفته است و این، اشتباهی بزرگ بوده است. چه، اصل در انسان، حیوانیت است و عقلانیت و نطق باید در خدمت حیوانیت او در آید: «مرد بیدار دانا می‌گوید: من یک‌سره تن هستم و جز آن هیچ... تن خردی است بزرگ،... خرد کوچکت که «جان»ش می‌خوانی،

نیز افزار تن توست، افزار و بازیچه‌ای کوچک برای خرد بزرگت.» (نیچه، ۱۳۷۷: ۴۵) او مسیحیت و کلیسا را که انسان‌هایی زبون و پست تربیت می‌کند، بزرگ‌ترین عامل انحطاط و مسخ بشریت می‌داند. به همین جهت، خود را موظف می‌بیند بشر را از ارزش‌های اخلاقی مسیحی مانند شفقت، رحم، مهر و... بیم دهد. (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۷) وی با صراحتی که او را از دیگر اندیشمندان عصرش متمایز می‌سازد، فریاد «ما خدا را کشتیم» سر می‌دهد. (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۷۶۴) او از این روی با خدا سر جنگ داشت که انسان را ضعیف و ناتوان آفریده است و اعلام می‌داشت: میلیون‌ها نفر از مردم ناتوان را نابود کنید تا یک مرد برتر به وجود آید، ابرمردی بی‌ترحم و زورمند! (توماس، ۱۳۶۲: ۴۰۹-۴۰۸) هرچند به نظر می‌رسد اندیشه مرگ خدا نزد او، چیزی جز زوال ارزش‌های مسیحی نیست. (نک: نیچه، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸ و ۱۰۳-۱۰۲) ابرمرد نیچه با شجاعت آسمان را رها کرده و منادی زمین است. زندگی جسمانی و شهوت بر او غلبه دارد و به ارضای خودپرستی و غلبه بر دیگران مشغول است. او خدای متجسد در زمین است. نیچه در کمال دانستن قدرت و سیطره برای انسان تا آنجا پیش رفته که زنان را موجوداتی بین حیوان و انسان می‌داند و معتقد است ابرمرد باید قدرت مسیطر مطلق بر زنان باشد و آنان را رام کند! (نک: همان: ۱۳۱؛ نیچه، ۱۳۷۷: ۷۸) فلسفه او به منزله کتابی راهنما برای فرمانروایان مستبدی همچون موسولینی بود. افرادی همچون مارتین هایدگر، کارل یاسپرس و حتی ماکس وبر از او تأثیر پذیرفتند. (نک: توماس، ۱۳۶۲: ۴۱۰-۴۰۹؛ نیچه، ۱۳۸۷: ۳۰-۲۹) بدین ترتیب، «ابرمرد تن‌گرا» تعریف انسان از نگاه نیچه است.

- در نگاهی کلی‌تر، می‌توان گفت «انسان به مثابه اله» نگاه اومانیست‌ها به انسان می‌باشد. زیرا چنان‌که پیش‌تر گذشت در مکتب اومانیسم، انسان ملاک هر خیر و شر و مرجع هرگونه ارزش‌گذاری است. سخن هیچ‌کس حتی خدا برای چنین انسانی مهم نیست و انسان، اهمیت بیشتری از خدا می‌یابد. (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸؛ آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۸۳-۱۴۰) بنابراین، انسان به جای خدا قرار می‌گیرد.

• با توجه به مبانی مارکسیسم به ویژه در مرام کمونیستی‌اش که انسان را موجودی بی‌اراده و مقهور جبر تاریخ، مسئولیت ناپذیر و صرفاً مادی معرفی می‌کند و شعار «از هرکس به مقدار توانش و برای هرکس به مقدار نیازش» سر می‌دهد، می‌توان انسان را از دیدگاه آنان، «حیوان کارگر» تعریف نمود. مارکس سرشت انسان را مادی می‌دانست و معتقد بود: در زندگی مادی، شیوه تولید، تضمین‌کننده پویه زندگی اجتماعی، سیاسی و حقوقی است، چنان که توسعه و تکامل سیاسی، حقوقی، مذهبی، ادبی و... بر توسعه و تکامل اقتصادی متکی می‌باشد. (قدیری اصلی، ۱۳۷۲: ۱۵۳-۱۵۲؛ لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۳۲۹-۱۳۲۸)

تعاریف گوناگون از انسان (در این باره نک: لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۱۱؛ بیگدلی، ۱۳۸۸: ۳۲۴-۲۸۹) که به بخشی از آن‌ها اشاره گردید، نشان از سردرگمی آدمی در شناخت درست خویش و کمال خویش دارد. این سردرگمی به حدی است که برخی از اندیشمندان غربی به کلی منکر سرشت مشترک انسانی شده، بحث از «چیستی انسان» را بحثی مهمل و بی‌سرانجام می‌دانند. (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۳۵) چنان‌که ارنست کاسیرر (۱۹۴۵-۱۸۷۶) فیلسوف آلمانی، ضمن تشریح بحران خودشناسی انسان در سده بیستم، نظرات گنج‌کننده و اغلب تناقض‌آمیزی درباره انسان را ارائه می‌کند. (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۷۵) این همه نشان می‌دهد که بدون استمداد از وحی و سخن خالق انسان، بحث انسان‌شناسی به نتیجه مشخصی نخواهد رسید. اهمیت موضوع زمانی بیشتر مشخص می‌گردد که توجه کنیم بیشتر تعاریف یادشده، صرفاً توصیف وضعیت موجود نیست، بلکه به نوعی توصیه و تأیید آن است. چرا که بسیاری از اندیشمندان، ضمن تعریف انسان، کمال مطلوب او را همان می‌دانند که در تعریف آورده‌اند. به‌ویژه تعاریف نیچه، بنتام، هابز و مارکس.

تأثیرگذاری دیدگاه‌های انسان‌شناختی بر اقتصاد

نگاهی گذرا به نظریات رایج در دانش اقتصاد و نیز سیاست‌های نظام لیبرال سرمایه‌داری در سده‌های اخیر به روشنی نشان می‌دهد تصویر ارائه شده از سوی بنتام، نیچه و ماکیاولی،

بیشترین تأثیر را بر روی آن‌ها داشته است. پیش‌تر گذشت که اصل بیشینه کردن مطلوبیت که فرض بنیادین تحلیل رفتار تولیدکننده و سرمایه‌گذار و پس‌اندازکننده است نشان دهنده‌ی تأثیرپذیری اقتصاد خرد از فایده‌گرایی بنتامی است. نمونه‌های بارز دیگری از این تأثیرپذیری را نیز می‌توان ارائه داد که خود نیازمند مجالی گسترده است و اکنون به ذکر نمونه‌ای دیگر بسنده می‌شود: در جوامع و مکاتب سرمایه‌داری، قطع نظر از استثماری که در قرون وسطی رواج داشته است، (تفضلی، ۱۳۷۲: ۳۲) پیشینه استعمار و استثمار به صورت نظام‌مند، به مکتب مرکانتیلیسم (Mercantilism) برمی‌گردد. این مکتب که از قرن شانزدهم تا نیمه قرن هجدهم رایج بود، بیشترین نقش را در ایجاد ویژگی خصومت، رقابت و استثمار در نظام اقتصاد سرمایه‌داری داشته است. بیشتر کشورهای اروپایی که دارای نظام اقتصاد سرمایه‌داری تجاری بودند، برای کسب قدرت و برخورداری از تراز تجاری مثبت اقدام به اعمال سیاست‌های اقتصادی مرکانتیلیسم کردند و به‌زودی تضاد منافع و درگیری میان آن‌ها روبه‌شدت گذاشت. جنگ‌های هلند و انگلستان، انگلستان و فرانسه، اسپانیا و پرتغال نتیجه تضاد منافع و ناشی از بینش و هدف‌های مرکانتیلیستی است. بعدها به تدریج این اهداف از طریق استثمار کشورهای آسیایی و آفریقایی تأمین شد که نمونه بارز آن، مستعمرات انگلیس، اسپانیا، هلند، پرتغال، ایتالیا و فرانسه است. به این ترتیب، بیشتر کشورهای سرمایه‌داری توانستند همزمان با تأمین مواد خام به قیمت ناچیز و استفاده از نیروی انسانی ارزان مستعمرهای خویش، بازارهای گسترده‌ای برای کالاهای ساخته شده خود در این کشورها بیابند و اقتصاد خود را رونق بخشند (نمازی، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲) و بدین‌سان، یکی از علل مهم پیشرفت اقتصادی و صنعتی کشورهای اروپایی، مسئله استعمار و بهره‌کشی از کشورهای مستعمره بود. (تفضلی، ۱۳۷۲: ۶۲-۵۱؛ قدیری اصلی، ۱۳۶۸: ۳۸)

روشن است که این عملکرد، چیزی جز پیاده کردن نسخه انسان‌شناسی نیچه و تلفیق آن با انسان‌شناسی بنتام و هابز و سیاست‌های ماکیاولی نیست.

دیدگاه اسلام

دیدگاه اسلام در مسائل مورد بحث، مبتنی بر مثلث معرفتی ویژه‌ای است که سه ضلع آن را، خدا، انسان و جهان تشکیل می‌دهد، نوع رابطه خداوند با جهان و انسان از یک سو، و مبانی انسان‌شناختی اسلام از سوی دیگر، چگونگی نگرش به اقتصاد و رفتارهای اقتصادی را مشخص می‌سازد:

الف) رابطه خداوند با جهان و انسان

در بینش اسلامی، خداوند، محور و کانون جهان هستی است، بر خلاف مکتب دئیسم و اومانیسم که به انسان، اصالت و ارزش مستقل می‌دهد و خداوند را به‌سان معماری ناتوان می‌شمارد که از تصرف در جهان آفرینش عاجز است. (باربور، ۱۳۷۹: ۶۵) اندیشه اسلامی براساس اصالت و محوریت خداوند و ارتباط ناگسستنی او با جهان و انسان، شکل می‌گیرد. مهم‌ترین ویژگی‌های این رابطه عبارتند از:

۱. رابطه خالقیت

در بینش اسلامی، خداوند خالق همه چیز است. قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ». (رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲): «خدا خالق همه چیز است». (نیز نک: انعام، ۱۰۲؛ غافر، ۶۲)

۲. رابطه ربوبیت

خداوند افزون بر اینکه آفریدگار مخلوقات است، پروردگار آنان نیز هست؛ «قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ بَعْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام، ۱۶۴): «بگو: آیا غیر خدا پروردگاری را بطلبم، در حالی که او پروردگار همه چیز است؟!». «ربِّ» به معنای مالک و صاحب چیزی است که به تربیت و اصلاح آن می‌پردازد و در خود، مفهوم پرورش و تربیت را نهفته دارد. (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۰۱ - ۳۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۳۶) از این رابطه در آیات دیگر، با عنوان «تدبیر الهی» یاد شده است: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده، ۵): «امور این

جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند».

ربوبیت الهی در برگیرنده هدایت تکوینی موجودات (طه: ۵۰) و هدایت تشریحی انسان (انسان: ۳؛ آل عمران: ۴-۳؛ لیل: ۱۲) است. بنابراین تمام هستی و از جمله انسان، هم در اصل وجود و ادامه آن و هم در نیل به کمال وجودی خود، نیازمند اویند، و این درست در مقابل مکتب دئیسم و اندیشه ناتورالیسم است که اداره جهان را از دست خدا خارج می‌داند و به قوانین طبیعی می‌سپرد و در نتیجه خود را از هرگونه آموزه‌های وحیانی و هدایت الهی، بی‌نیاز می‌پندارد.

۳. رابطه مالکیت

مالکیت خداوند نسبت به جهان هستی، اثر مستقیم خالقیت و ربوبیت اوست؛ «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۰۹): «آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، مال او است». از این رو، مالکیت او بر هستی، مالکیت حقیقی است. برآیند این اصل، انحصار حق حاکمیت و قانون‌گذاری به خداست، (انعام: ۵۷ و ۶۲؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷؛ قصص: ۷۰ و ۸۸؛ غافر: ۱۲؛ بقره: ۱۰۷؛ مائده: ۱۷، ۱۸، ۴۰، ۱۲۰) چه، مالکیت دیگران نسبت به خود و استعدادها، توانمندی‌ها و دارایی‌های آنان، اعتباری و با اجازه و فرمان خداست، و او است که حدود آزادی افراد در فعالیت‌های اقتصادی را مشخص می‌کند. از این رو، بر خلاف اندیشه «خویش‌مالکی» (Self-Possession) (نک: آربلاستر، ۱۳۶۲: ۳۸) در مکتب سرمایه‌داری، اسلام، نظریه «خدامالکی» را مطرح می‌کند و در نتیجه، التزام به این اصل، به معنای تعهد در برابر احکام و ارزش‌های الهی خواهد بود. بدین‌سان، اصل مالکیت الهی، یکی از مبانی فلسفی و مهم اقتصاد اسلامی به‌شمار می‌رود.

۴. رابطه رازقیت

از ویژگی‌های ربوبیت الهی، «رازقیت» اوست؛ «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶): «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او بر خداست». (نیز نک: عنکبوت: ۶۰)

ب) مبانی انسان‌شناختی

تردیدی نیست که نوع شناخت از انسان و جایگاه او در نظام هستی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری مکاتب اقتصادی و اندیشه‌ها، تحلیل‌ها و برنامه‌ریزی‌های مبتنی بر آن دارد. پیدایش اقتصاد و نظریه‌های آن، در بستری از اندیشه‌های خاص فلسفی نسبت به ماهیت انسان (اومانیزم و فردگرایی) و سنت‌های حاکم بر جوامع انسانی (ماتریالیسم و ناتوریالیسم) و مانند آن، انجام پذیرفته است.

دیدگاه اسلام در این زمینه، متفاوت از مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیستی است. از این رو، توجه به مبانی انسان‌شناختی از دیدگاه اسلام، در کنار مباحث خداشناسی در تبیین مسائل و نظریه‌های اقتصاد اسلامی، ضرورت می‌یابد. مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی اسلام، عبارتند از:

۱. جانشینی خدا

در اندیشه اسلامی، انسان، جانشین و نماینده خدا در زمین است. (بقره: ۳۰) خداوند از میان تمام موجودات، انسان را برگزید، (اسراء: ۷۰) از روح خود در او دمید (سجده: ۹) و او را امانتدار خویش قرار داد. (احزاب: ۷۲) بنابراین، طبیعت با تمام ثروت‌ها و منابعش به‌عنوان «امانت» به دست بشر سپرده شده است که باید براساس آموزه‌های دینی، حق امانتداری را به جا آورد و تصرفاتش در چهارچوبه‌ای باشد که خداوند مشخص کرده است.

این نگرش، از یک‌سو هرگونه آزادی بی‌قید و شرط در مسائل اقتصادی را نفی می‌کند و در واقع، یکی از مبانی انسان‌شناختی محدودیت‌ها و اخلاق اقتصادی در بینش اسلامی به‌شمار می‌رود، و از دیگرسو، نقش مؤثری در خودشناسی و خودسازی بازی می‌کند که زمینه فکری و روانی برای پذیرش و عمل به احکام و اخلاق اسلامی در زمینه اقتصاد را فراهم می‌سازد.

از این رو قرآن کریم، در بیان احکام و حدود تصرفات مالی، این حقیقت را همواره

یادآور شده است و در ترغیب افراد به مشارکت در خدمات اجتماعی و انفاق می‌فرماید: «وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور: ۳۳): «و چیزی از مال خدا را که به شما داده است، به آنان بدهید» نیز می‌فرماید: «وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (حدید: ۷): «و از آنچه شما را جانشین و نماینده (خود) در آن قرار داده انفاق کنید» و بدین‌سان، مال را مال خدا و انسان را جانشین و نماینده او می‌داند.

امام صادق (ع) نیز، در گفتاری الهام گرفته از وحی، محدودیت‌های آزادی اقتصادی را بر همین اصل مبتنی دانسته و فرموده است: «... المال مال الله، جعله ودائع عند خلقه،...» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۵۲) مال از آن خداست، آن را در میان خلقش به امانت نهاده و فرمان داده است...

۲. هدفداری

از دیدگاه اسلام، آفرینش انسان و تمامی امکاناتی که در اختیارش نهاده شده، همگی، دارای هدفی بس متعالی و والاست: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ، فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ» (مؤمنون: ۱۱۵ و ۱۱۶): «آیا گمان کردید شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و به‌سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟ پس برتر است خداوندی که فرمانروای حق است.» اما هدف آفرینش آدمی در بینش اسلامی چیست؟ پاسخ این پرسش را، به اجمال، چنین می‌توان گفت که از یک‌سو، انسان، موجودی کمال‌طلب است و در همه کمالات، به‌سوی بی‌نهایت گرایش دارد، و از سوی دیگر، وجود بی‌نهایت کامل، وجود خداوند است.

بنابراین، مطلوب‌نهایی انسان، در نزدیک شدن هرچه بیشتر به سرچشمه کمال هستی یعنی قرب الهی (مؤمنون: ۱۱۵؛ نجم: ۴۲؛ قیامت: ۲۲ و ۲۳؛ فجر: ۲۷-۳۰) و هدف متعالی‌اش، تکامل اختیاری است. (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۲۵) دستیابی به این هدف از دیدگاه قرآن، تنها با عبودیت و بندگی، و سر نهادن به فرامین الهی شدنی است، از این رو، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا پرستند» بنابراین،

عبادت، تنها راه تقرب و یگانه رمز تکامل است و تردیدی نیست که عبادت، تنها انجام مراسمی خاص همچون نماز و روزه نیست، بلکه حقیقت عبادت اظهار آخرین درجه خضوع در برابر معبود و نهایت تسلیم در پیشگاه او است. (راغب اصفهان، ۱۴۱۶: ۵۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۳۹۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲۲: ۳۸۷) و از اینجاست که هرگونه عملکردی در راستای بندگی او، و از جمله فعالیت‌های سالم اقتصادی، عبادت به‌شمار می‌رود. (حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ۲-۵، ۱۳-۹)

بدین‌سان، بر خلاف مکاتب دیگر به‌ویژه سرمایه‌داری، که کمال مطلوب انسان را ارضای هرچه بیشتر خواسته‌های مادی دانسته است و هدف از فعالیت‌های اقتصادی را دستیابی به حداکثر مطلوبیت (در مصرف) و حداکثر سود (در تولید و سرمایه‌گذاری) می‌داند، (دادگر و رحمانی، ۱۳۸۰: ۴۷) در جهان‌بینی اسلامی، کمال نهایی انسان، نزدیکی به خداوند متعال و رسیدن به مقام رفیع عبودیت است. باورمندی به این هدف (نزدیکی به خدا) به فعالیت‌های اقتصادی، جهتی خاص می‌بخشد و بسیاری از مباحث ارزشی در عرصه اقتصاد، تنها در پرتو چنین نگرشی، معنا می‌یابد.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین هدفی، با انگیزه‌های طبیعیِ نفس سازگار خواهد بود، و آیا در فعالیت‌های اقتصادی، عامل رکود، و مانعی بر سر راه شکوفایی و رشد اقتصادی نیست؟

پاسخ این است که هدف یادشده، با انگیزه‌های طبیعیِ نفس، به‌طور کامل، هماهنگ می‌باشد و عامل شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های آدمی است، چه، گرایش‌ها و انگیزه‌های مختلف انسان، همگی به حب نفس برمی‌گردد. انگیزه حب نفس، موارد گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن، «حب بقاء»، (طه: ۱۲۰؛ اعراف: ۲۰؛ نحل: ۹۶-۹۵؛ ق، ۳۴) «کمال‌خواهی» (بقره: ۱۸۶؛ حجرات: ۷؛ انشقاق: ۶) و «لذت‌جویی» (آل عمران، ۱۴ و ۱۵؛ زخرف، ۷۱) است. تردیدی نیست که حب بقاء و گرایش به زندگی جاویدان و نیز کمال‌خواهی انسان، با نزدیک شدن هرچه بیشتر به خداوند متعال تأمین می‌گردد، چرا که خداوند، خود کمال مطلق است و قرب به او، نوید بخش زندگی جاویدان جهان

آخرت خواهد بود.

دیدگاه اسلام در مورد لذت جویی

درباره لذت طلبی، اسلام، با پذیرفتن این واقعیت، (اعراف: ۳۲) به هدایت و سودهی آن پرداخته است، چه، انسان خواهان بهره‌مندی از همه لذت‌هاست، ولی به دلیل ظرفیت وجودی محدودش، ناگزیر است در میان لذت‌ها، دست به انتخاب بزند و از میان آن، عمیق‌ترین و پایدارترینش را برگزیند. از آنجا که ممکن است در این انتخاب، دچار اشتباه شود و خود را از لذت‌های برتر محروم سازد، (بقره: ۲۱۶) اسلام، ضمن تعدیل لذت‌های جسمی، او را به لذت‌های روحی و معنوی هدایت و ترغیب می‌کند. بدین‌سان، تلاش در راه نزدیکی به خدا، به شکوفایی استعدادهای درونی و پاسخ به چنین انگیزه‌ها و گرایش‌هایی، با رعایت سلسله مراتب آن، منتهی می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۳-۴۱؛ ۱۷۰-۱۵۵؛ ۲۱۳-۲۰۷؛ حسینی، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۲). از دیدگاه اسلام، انسانی سعادت‌مند است که سرجمع لذات دنیوی و اخروی‌اش بیشینه گردد؛ و چون لذت‌های اخروی از لذت‌های دنیوی برتر است، در مقام تزام، ترجیح دارد. (نک: میر معزی، اهداف و انگیزه‌ها، ۱۳۷۸: ۷۰-۶۸)

۳. مسئولیت

مالکیت مطلق خداوند و جانشینی و امانتداری انسان از یک‌سو، و هدفدار بودن جهان و انسان از سوی دیگر، مستلزم مسئول بودن انسان است. (نک: تکاثر، ۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۴۰۷-۴۰۵) نتیجه مستقیم مسئول بودن انسان، نفی آزادی‌های بی‌حد و حصر است، چرا که هر مسئولیتی، احکام و مقرراتی را برای آدمی ایجاب می‌کند و وی را در برابر آن متعهد می‌سازد.

۴. اختیار

شکی نیست که مسئول بودن هنگامی معنا می‌یابد که اختیار و اراده وجود داشته باشد، از این رو، از دیدگاه قرآن کریم، انسان، موجودی دارای اراده و اختیار است. (کهف: ۲۹؛ رعد: ۱۱؛ انسان: ۳) و هرگز تحت تأثیر «جبر تاریخ» و «جبر محیط» مسیر زندگی‌اش دستخوش تغییر نمی‌گردد. عامل اساسی سازنده تاریخ، محیط و زندگی انسان، دگرگونی‌هایی است که در اندیشه، اخلاق و شیوه زندگی او به اراده و خواست وی پدید می‌آید. (نک: طه: ۷۶-۶۰؛ کهف: ۲۶-۹؛ نیز: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۷: ۲۱۳؛ و ج ۱۳: ۲۵۵-۲۵۴) قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱): «خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند.»

بر این اساس، هم آزادی مطلق و نفی مسئولیت از آدمی که نظام سرمایه‌داری، جز در مواردی اندک، مدافع آن است و هم نفی اراده و اختیار، و جبر تاریخ که سوسیالیست‌ها مدعی آنند هر دو نقض غرض است و انسان را از رسیدن به هدف واقعی و تکامل، بازمی‌دارد. عدم تحقق پیش‌بینی مارکسیست‌ها مبنی بر اینکه نظام سرمایه‌داری در روند جبر تاریخ جای خود را به نظام سوسیالیستی خواهد داد (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۹۰۴)، گواهی روشن بر بی‌اساس بودن مبنای آنان است.

۵. هویت فردی اجتماعی

در بینش توحیدی اسلام، نه تفکر اصالت فردی محض پذیرفتنی است که جامعه را یک موجود خیالی محض و اعتباری تصور می‌کند که چندان تأثیری در فرد ندارد، و نه تفکر اصالت جامعه که وجود جمعی را مقدم بر وجود فردی می‌انگارد و تأثیر اساسی و بنیادین در دگرگونی‌ها را به جامعه نسبت می‌دهد. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۳۹-۳۳۵؛ نصری، ۱۳۷۹: ۳۴۷-۳۴۳) این دیدگاه را «اصالت فرد و جامعه» می‌نامند. از این رو، آیات قرآن کریم، گاه فرد را مخاطب می‌سازد و او را مسئول اعمال خود می‌داند. (مدثر، ۳۸؛ اسراء:

۱۳؛ نجم: ۳۹ و ۴۰؛ یونس: ۱۰۸) و گاه «امت»ها (جامعه‌ها) را مخاطب ساخته است و برای آن‌ها، سرنوشت مشترک، (انفال: ۲۵؛ اسراء: ۱۶) نامه عمل مشترک، (جاثیه: ۲۸) و نیز عمل، (انعام: ۱۰۸) اجل، (اعراف: ۳۴) و مسئولیت (بقره: ۱۳۴) قائل است. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۴۳ - ۳۳۹)

با توجه به این دیدگاه است که در اسلام پاره‌ای از فعالیت‌های اقتصادی ناسازگار با منافع جامعه، همچون احتکار و ربا، ممنوع می‌گردد و حس فزون‌طلبی، زراندوزی، بخل و مانند آن، از رذایل اخلاقی به شمار می‌رود. بنابراین روشن است که چنین دیدگاهی، مبنای جداگانه‌ای را برای جایگاه ارزش‌ها ترسیم می‌کند که در برابر دیدگاه «اصالت فرد» سرمایه‌داری و «اصالت جامعه» سوسیالیستی قرار می‌گیرد. اندیشه مالکیت‌های سه‌گانه (دولتی، عمومی و خصوصی) (صدر، ۱۳۸۲: ۲۸۳-۲۸۱) در اقتصاد اسلامی که نقش تعیین‌کننده‌ای در پیش‌گیری از شکاف عمیق طبقاتی در عین ایجاد انگیزه برای کار و تلاش دارد، از نتایج مستقیم این اصل است.

۶. زندگی جاوید

از نگاه مادیرگرایان، زندگی انسان منحصر به زندگی دنیاست؛ «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ» (جاثیه: ۲۴): «آن‌ها گفتند: چیزی جز همین زندگانی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آن‌ها را می‌گیرند» طبیعی است که در چنین نگرشی، زندگی انسان، محدود و کوتاه است و مفاهیم «سود»، «لذت» و «سعادت» از محدوده این جهانی فراتر نمی‌رود؛ «إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا» (انسان: ۲۷): «آن‌ها زندگی زودگذر دنیا را دوست دارند، در حالی که روز سختی را پشت سر خود رها می‌کنند»

در بینش اسلام، معاد و زندگی در جهان دیگر، از اصول اعتقادی است و بر پایه آن زندگی انسان تا بی‌نهایت ادامه دارد. از این رو گستره معنایی مفاهیمی چون «سود»، «سعادت» و حتی «تجارت» و «بیع» گسترش می‌یابد و زندگی جاوید اخروی را نیز

دربرمی‌گیرد. قرآن کریم، پیروان خود را به سود و سعادت هر دو جهان فرامی‌خواند: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نساء: ۱۳۴): «کسانی که پاداش دنیوی بخواهند، (و در قید نتایج معنوی و اخروی نباشند، در اشتباهند؛ زیرا) پاداش دنیا و آخرت نزد خداست» اما سعادت و نیک‌بختی واقعی را همان سعادت اخروی می‌داند: «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵): «آن‌ها که از آتش (دوزخ) دور شده و به بهشت وارد شوند، نجات یافته و رستگار شده‌اند» چه، سعادت‌ی است بی‌انتها و جاوید؛ «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۰۰): «جاودانه در آن [باغهایی از بهشت] خواهند ماند؛ و این است پیروزی بزرگ»

از این رو، نفاق‌پیشگانی را که تنها به دنبال سود زودگذر مادی‌اند، زیانکارانی می‌داند که از «تجارت» خود، سودی نبرند؛ «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.» (بقره: ۱۶): «آنان کسانی هستند که «هدایت» را به «گمراهی» فروخته‌اند؛ و (این) تجارت آن‌ها سودی نداده و هدایت نیافته‌اند»

بدین‌سان، قرآن کریم از گرایش فطری «حب بقاء» و انگیزه طبیعی «لذت‌طلبی» انسان، در مسیر تکامل او، به‌خوبی بهره‌گرفته و با توجه دادن به زندگی جاودان آخرت، و لذت‌های نامحدود و بی‌کران آن، (زخرف: ۷۱) به اصلاح اخلاق و رفتار فرد و جامعه پرداخته است.

۷. دو بعدی بودن

دو بعدی بودن انسان و ترکیب او از جسم و روح، از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی در اسلام است. برای اثبات وجود روح نیز، به شیوه‌های گوناگون استدلال شده است. (نک: نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۵: ۵۶۳-۵۴۴؛ عبید، بی‌تا: ۶۲۰-۶۵؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۴-۴۸) با این حال، بزرگ‌ترین پژوهش برای اثبات شخصیت دوم انسان یعنی روح، در سده‌های اخیر و در غرب انجام شد؛ پس از آنکه غربی‌ها از سده شانزدهم، به انکار روح پرداختند و وجود آن را پدیده‌ای غیر علمی پنداشتند، در قرن نوزدهم، جنبش‌هایی

برای تحقیق در این زمینه و زمزمه‌های تحول در این رویکرد، آشکار گردید. تا آنکه در سال ۱۸۸۲م. در لندن، گروهی با نام «انجمن پژوهش‌های مربوط به روح» (Society For Psychical Research) تشکیل شد که ریاست آن را «جویک» استاد دانشگاه کمبریج برعهده داشت و دانشمندان بسیاری از کشورهای مختلف، همچون «سر ویلیام کروکس» بزرگ‌ترین شیمیدان انگلیسی، «ویلیام جیمز» استاد دانشگاه هاروارد آمریکا، «هیزلوب» استاد دانشگاه کلمبیا و «کامیل فلامریون» ریاضیدان و ستاره‌شناس برجسته فرانسوی، اعضای آن را تشکیل می‌دادند. هدف این انجمن، ارائه نظری قطعی در مورد مسئله روح بود، آن‌سان که اگر این مسئله حقیقت دارد، حکم نهایی پذیرش آن را صادر کنند و اگر از امور موهوم است، دور بودن آن را از علم و فلسفه ثابت نمایند. از تشکیل این انجمن حدود نیم قرن گذشت و در طی آن، هزاران رویداد مربوط به روح، مورد تحقیق قرار گرفت و در قالب حدود پنجاه مجلد قطور تدوین گردید. نتیجه مهم این تلاش علمی سترگ، اثبات شخصیت دومی برای انسان به عنوان روح بود. (فرید وجدی، بی‌تا، ج ۴: ۴۰۰ - ۳۶۴؛ عبید، بی‌تا: ۸-۱۱ و ۱۸۱-۱۴۲؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵۰ - ۴۹)

از دیدگاه قرآن، انسان دارای دو بُعد مادی و معنوی است. سرشت مادی او، از خاک تیره یا آب بی‌مقداری است، و در بُعد معنوی و ملکوتی، حامل روح الهی است. قرآن کریم این واقعیت را چنین بیان می‌کند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۷-۹): «او همان کسی است که هر چه را آفریده نیکو آفریده؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید، سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید.»

از این رو، نیازها و تمایلات انسان نیز دو گونه است؛ گرایش به لذت‌های مادی مانند خوردن و آشامیدن و خوابیدن؛ و گرایش به ارزش‌های معنوی همچون خداجویی، عدالت‌خواهی و نوع‌دوستی. بر این اساس، تکامل انسان نیز در گرو رشد و شکوفایی هر دو بُعد وجودی‌اش خواهد بود، چه، توجه کافی نداشتن به نیازها و تمایلات مادی

انسان، در واقع نادیده گرفتن نیمی از سرشت او است که وی را از رسیدن به مقصود و هدف نهایی، باز خواهد داشت. نادیده انگاشتن بُعد روحی و گرایش‌های معنوی او نیز در واقع، پایین آوردن جایگاه والای انسانیت و تنزل دادن آن تا حد حیوانی است که انگیزه و هدفی جز لذت‌جویی مادی ندارد. (محمد: ۱۲)

با توجه به آنچه گذشت، نظام اقتصادی مطلوب، نظامی است که از یک سو برآورنده نیازها و تأمین‌کننده رفاه مادی انسان باشد، و از سوی دیگر، زمینه‌ساز تعالی روح و رشد ارزش‌های معنوی او.

اصل دو بُعدی بودن انسان از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی مرتبط با مسائل اقتصادی است که مکتب اقتصادی اسلام را از دیگر مکاتب، به‌طور کامل، متمایز می‌سازد. از دیدگاه قرآن، انسان در بُعد معنوی، دارای مقامی بسیار والا است. او خلیفه خدا، معلّم و سجده شده فرشتگان، (بقره: ۳۰ و ۳۳-۳۴) پاک‌فطرت (روم: ۳۰)، و برخوردار از کرامتی ویژه (اسراء: ۷۰) است.

نگاهی به تأثیرگذاری مبانی اسلامی بر اقتصاد

در لابلای مباحث ارائه شده، به تأثیر مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی بر نظریات و سیاست‌های اقتصادی اشاره گردید. با این حال مناسب است به اختصار به جمع‌بندی آن‌ها پردازیم. از دیدگاه اسلامی، رابطه خداوند با جهان، رابطه خالقیت و ربوبیت و مالکیت است و برآیند آن، انحصار حق حاکمیت و قانون‌گذاری به خداست. براین اساس، چهارچوب مکتبی و قوانین اقتصادی را خداوند تشریح می‌فرماید. در نتیجه، هرگونه قانون مخالف وحی، و به تبع آن، هرگونه تجزیه و تحلیلی در قالب آن قانون، جای خود را به قوانین الهی و تحلیل‌های همسو با آن می‌دهد. برای این مطلب می‌توان به حذف ربا و تحلیل‌های مرتبط با آن و جایگزینی نظام مشارکتی (pls) و نیز مالکیت‌های سه‌گانه در اسلام اشاره کرد. چنان‌که اصل مالکیت الهی و امانتداری انسان، مبنای سیاست‌های توزیع مجدد است.

ایده «جانشینی»، هرگونه آزادی بی‌قید و شرط در مسائل اقتصادی را نفی می‌کند و در واقع، یکی از مبانی انسان‌شناختی محدودیت‌ها و اخلاق اقتصادی در بینش اسلامی به‌شمار می‌رود. همچنین، از دیدگاه اسلام، انسانی سعادت‌مند است که سرجمع لذات دنیوی و اخروی‌اش بیشینه‌گردد؛ و چون لذت‌های اخروی از لذت‌های دنیوی برتر است، در مقام تراحم، ترجیح پیدا می‌کند. (نک: میر معزی، اهداف و انگیزه‌ها، ۱۳۷۸: ۷۰ - ۶۸) طبیعی است این مهم، که برخاسته از اصل دو بُعدی بودن انسان و زندگی جاوید او در سرای دیگر است، محدودیت‌هایی را در عرصه آزادی اقتصادی ایجاد می‌کند که نتیجه آن به سود جامعه و زمینه‌ساز عدالت و رفاه عمومی است. هویت فردی اجتماعی انسان نیز مبنای توجه بیشتر به عدالت و رفاه عمومی در قبال توجه صرف به رشد اقتصادی می‌باشد.

تأثیر مبانی اسلامی بر روش‌شناسی علوم انسانی و از جمله اقتصاد نیز قابل توجه است. در نظام سرمایه‌داری، مشاهیر اولیه اقتصاد از جمله فیزیوکرات‌ها، آدام اسمیت و سن سیمون، دارای نگرش‌های پوزیتیویستی بوده‌اند و در دوران معاصر، نمودهای فراوانی را می‌توان از نگرش پوزیتیویستی در میان مباحث اقتصاددانان پیدا نمود. از جمله: تمایز اقتصاد پوزیتیو-نرماتیو. فرض مبنایی که تمایز پوزیتیو-نرماتیو در خود مستتر دارد، آموزه پوزیتیویستی‌رهایی از ارزش است. این تمایز در اقتصاد، در جهت عاری کردن حیطه پوزیتیو اقتصاد از ارزش‌ها و بینش‌ها بوده است و همواره این تمایز، به زعم آنان علمیت و قداست علمی را به لحاظ بی‌طرفی و فارغ بودن از هرگونه ارزش، به اقتصاد بخشیده است. (در این باره نک: کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۶۰-۵۹؛ عبداللهی، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۲۰) از زمانی که روش اقتصاد اثباتی بر اقتصاد حاکم شد، اقتصاد از اخلاق فاصله گرفت. فاصله‌ای که به گفته آمارتیاسن، هم به ضرر اقتصاد است و هم به ضرر اخلاق. (نک: سن، ۱۳۷۷: ۱۲-۸) این در حالی است که پوزیتیویسم و نمود اصلی آن یعنی «استقلال از هرگونه موضع اخلاقی یا قضاوت ارزشی»، هیچ‌گونه جایگاهی در اندیشه اسلامی ندارد. (چپرا، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۷۴) چه، اقتصاد اسلامی ارزش‌محور است و مبانی جهان‌بینی

و انسان‌شناختی اسلام، به‌ویژه ربوبیت تشریحی و حاکمیت الهی، دخالت وحی و ارزش‌ها را در اقتصاد اقتضا می‌کند، به‌گونه‌ای که ادعای بی‌طرفی در بسیاری از نظریه‌های اقتصادی و تحلیل‌های انجام شده در چهارچوب آن‌ها را ناممکن می‌سازد. همچنین، برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی، «تجربه» تنها منبع شناخت و کشف حقیقت نیست. چه، از دیدگاه اسلام، در کنار عنصر «تجربه» دست‌کم دو عنصر مهم دیگر نیز، ابزار شناخت به‌شمار می‌روند: «وحی» و «عقل». (نک: اسراء: ۹؛ احزاب: ۴؛ جن: ۱ و ۲؛ حج: ۴۶)

این نکته نیز یادکردنی است که تأثیرگذاری عینی مبانی اسلامی بر علم اقتصاد، متوقف بر تحقق علم اقتصاد اسلامی است. از سوی دیگر، علم اقتصاد اسلامی به معنای خاص هنوز در آغاز راه است و به‌ویژه از دیدگاه اندیشمندانی همچون شهید صدر، وجود این علم زمانی امکان‌پذیر می‌باشد که پیش‌تر، نظام اقتصاد اسلامی با مبانی مکتبی آن در جامعه‌ای تحقق پیدا کند و آنگاه محقق اقتصاد اسلامی، هست‌ها و پدیده‌های موجود را تحلیل نماید. آن‌سان که اندیشه‌وران اقتصاد سیاسی، نخست نظام سرمایه‌داری را وضع کردند، سپس به تفسیر واقع موجود در چهارچوب همان نظام پرداختند و در نتیجه، علم اقتصاد سیاسی پدید آمد. ولی چنین امکانی برای اقتصاددانان مسلمان فراهم نیست، زیرا اقتصاد اسلامی از صحنه زندگی دور بوده و در حال آزمایش و تطبیق نمی‌باشد، و فرض وجود جامعه‌ای اسلامی و ارائه تحلیل‌ها براساس واقع مفروض نیز، ضریب خطای بالایی خواهد داشت. (نک: صدر، ۱۳۸۲: ۳۱۹-۳۱۵) به همین جهت، تحلیل تأثیرات عینی مبانی اسلامی بر علم اقتصاد، مباحث کمتری را به خود اختصاص می‌دهد. در عین حال، تأثیر این مبانی بر مکتب و حقوق اقتصادی کاملاً آشکار است.

تعریف انسان از نگاه اسلامی

از نگاه اسلامی و براساس ویژگی‌های انسان که پیش‌تر گذشت، انسان موجودی دو بُعدی و مرکب از جسم و روح است که هریک از دو بُعد او، نیازها و علایقی را اقتضا می‌کند. از سوی دیگر، قوس صعودی و نزولی او شعاعی بسیار گسترده دارد؛ (تین: ۶-۴)

برخلاف موجودات دیگر که هر کدام، حد معینی دارند، (حتی فرشتگان. صافات، ۱۶۴) آدمی در طرف تکامل، می‌تواند به جایی رسد که در بُعد دنیوی همه موجودات را به تسخیر خود درآورد و در بُعد معنوی، از فرشتگان نیز فراتر رود. (نجم: ۸-۹) و در طرف سقوط و تباهی نیز، در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار گیرد. (اعراف: ۱۷۸) او پیوسته در حال حرکت است. (انشقاق: ۶) با این حال، او از نظر فطری، کمال‌جو و خداپرست (روم: ۳۰) بوده و حد مطلوب او آن است که جانشین خدا در زمین باشد (بقره: ۳۰) و این، با تربیت و تزکیه او در پرتو آموزه‌های وحیانی شدنی است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۸: ۲۴۱-۲۳۹) و در غیر این صورت، و با نپرداختن به بُعد معنوی، از جایگاه بلند خود فرومی‌افتد و در دام تمایلات و لذت‌های مادی گرفتار می‌شود. (نجم: ۹ و اعراف: ۱۷۶)

بدین‌سان، می‌توان گفت انسان به لحاظ توصیف، «موجودی با سرشت الهی، دو بُعدی، در حال حرکت و تربیت پذیر» است و به لحاظ مطلوبیت، «جانشین خدا در زمین». برخلاف دیدگاه‌های اومانیستی که او را در مقام نظر، به جای خدا و در مقام عمل، غالباً حیوانی منفعت‌جو و درنده‌خو معرفی می‌کنند.

نتایج بحث

- دانش اقتصاد به معنای عام خود، (Knowledge) شامل بخش‌های گوناگونی است: مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی (فلسفه)، مکتب اقتصادی، حقوق و اخلاق اقتصادی، نظام اقتصادی و علم اقتصاد به معنای خاص (Science). بخش نخست به‌طور مستقیم بر بخش‌های بعدی و به‌ویژه بر مبانی مکتبی و نیز نظریات مطرح در علم اقتصاد تأثیر می‌نهد و بخش دوم (مبانی مکتبی) نیز تأثیر مستقیم خود را بر حقوق اقتصادی و مآلا بر نظام اقتصادی خواهد گذاشت. در این نوشتار پاره‌ای از تأثیرات یادشده در اقتصاد لیبرال سرمایه‌داری در مقایسه با دیدگاه اسلامی به بررسی نهاده شد:
- در بخش مبانی جهان‌بینی، پس از رنسانس و به دلیل نارسایی آموزه‌های کلیسا، اندیشه

دئیسم در غرب حاکم شد و براساس آن، هرگونه دخالت تکوینی و تشریحی خداوند در هستی و امور انسانی نفی گردید، و در پی آن، اندیشه ناتورالیسم و حاکمیت قوانین طبیعی جایگزین باور به تدبیر و تشریح الهی گردید. نتیجه این اعتقاد، ایده دست نامرئی حاکم بر بازار و تعادل خودکار برای رسیدن به مصالح عمومی بود. مغفول ماندن عدالت اجتماعی و به حاشیه راندن آن در نظریات اقتصادی نیز از تفکر دئیستی ناشی شد. چرا که صیانت از نظم طبیعی حاکم بر مکانیسم‌های اقتصادی از قبیل بازار، دستاویزی برای ضدیت با عدالت اجتماعی قرار می‌گرفت. نفی دخالت تشریحی پروردگار نیز زمینه‌ساز پیدایش اومانیزم گردید و این رویکرد نیز به نوبه خود، لیبرالیسم، فردگرایی، فایده‌گرایی، و سپس شکاکیت معرفتی و سکولاریزم را به ارمغان آورد که هر یک، تأثیراتی را بر دانش اقتصاد و سیاست‌های اقتصادی برجای نهاد. برای نمونه، به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی بر ثروت‌های طبیعی در نتیجه اصول فردگرایی و فایده‌گرایی، خود زمینه شکاف طبقاتی عمیق را فراهم آورد. تجربه تاریخی غرب پس از سده هجدهم و بروز بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و بی‌عدالتی‌های فزاینده و ناستواری ایده تعادل خودکار و دست نامرئی، موجب پیدایش سوسیالیسم گردید که آن نیز به دلیل مبانی نادرست و افراطی خود، به سرعت در سرایشی سقوط قرار گرفت. نظام لیبرال سرمایه‌داری نیز برای بقای خود، ناچار به تعدیل برخی مواضع خود شد. از سوی دیگر، براساس رویکرد دئیستی، وظیفه علم، تبیین و شناسایی قانونمندی‌های ثابت طبیعت قلمداد شد و در اثر این جهان‌بینی بود که «الگوی علوم طبیعی» به عنوان تنها الگویی که ارزش علمی دارد مطرح شد، و بدین‌سان، اندیشه دئیسم اثر خود را بر روش‌شناسی و معیار علمیت گزاره‌ها بر جای نهاد.

- در بخش مبانی انسان‌شناختی نیز، با وجود ارائه تعاریف گوناگون و تناقض‌آمیز از انسان توسط اندیشمندان غربی که غالباً توأم با توصیه نیز هست آمیزه‌ای از نسخه انسان‌شناسی هابز، بنتام، نیچه و ماکیاوولی، بیشترین تأثیر را بر آرا و سیاست‌های اقتصادی نظام سرمایه‌داری برجای نهاد، به گونه‌ای که نتیجه آن، بروز بی‌عدالتی‌های گسترده در

جهان (در نتیجه استعمار و استثمار) و حتی در درون کشورهای غربی بوده و بحران‌هایی اقتصادی - اجتماعی همچون جنبش تسخیر وال استریت را در آغاز هزاره سوم موجب گشته است.

- مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی اسلام در عرصه اقتصادی، که اختصارگونه در این نوشتار بررسی شد، نشانگر تمایز مبنایی اقتصاد اسلامی با دیگر مکاتب و نظام‌های اقتصادی است، آن‌سان که خاستگاه اندیشه‌ها و تحلیل‌های ناستوار نخواهد شد و دانش اقتصاد و سیاست‌های اقتصادی برخاسته از آن، می‌تواند رفاه، عدالت و سعادت مادی و معنوی را برای بشریت به ارمغان آورد.

پی‌نوشت

۱. با این حال، استوارت میل به تدریج از نگرش بنتام و پدرش جیمز میل فاصله گرفت و به این نتیجه رسید که طبیعت آدمی صرفاً به وسیله نفع شخصی یا ملاحظات لذت و درد برانگیخته نمی‌شود، بلکه می‌تواند از خودگذشتگی و فداکاری داشته باشد. (نک: لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۵۱-۱۲۴۶)

کتابنامه

*قرآن کریم

۱. آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷ش. ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه: عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۵ق. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مطبوعه مشهد، دانشگاه مشهد
۳. ابن‌منظور مصری، جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۰ق. لسان‌العرب، بیروت، دارالفکر، چاپ اول
۴. باتلر، ایمنون، ۱۳۸۷ش. اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی‌هایک، ترجمه: فریدون تفضلی، تهران، نشر نی، چاپ اول
۵. باربور، ایان، ۱۳۷۹ش. علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم
۶. بیگدالی، عطاء‌الله، ۱۳۸۸ش. «مروری بر دیدگاه‌های مهم انسان‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هر یک»، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، به کوشش علی اصغر خندان، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)
۷. پی‌تیر، آندره، ۱۳۵۲ش. مارکس و مارکسیسم، ترجمه: شجاع‌الدین ضیایان. بی‌جا
۸. تفضلی، فریدون، ۱۳۷۲ش. تاریخ عقاید اقتصادی، تهران، نشر نی، چاپ اول
۹. توماس، هنری، ۱۳۶۲ش. بزرگان فلسفه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱۰. چپرا، محمد عمر، ۱۳۸۴ش. آینده علم اقتصاد (چشم‌اندازی اسلامی)، ترجمه: احمد شعبانی، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳ق. وسائل‌الشیعة إلى تحصیل مسائل‌الشریعة، تصحیح و تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، مکتبه‌الاسلامیة، چاپ ششم.
۱۲. حسینی، سیدرضا، ۱۳۷۹ش. الگوی تخصیص درآمد و نظریه رفتار مصرف‌کننده مسلمان، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۳. حسینی، سیدعقیل، ۱۳۸۸ش. «مبانی متافیزیکی دانش اقتصاد»، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، به کوشش علی اصغر خندان، تهران، دانشگاه امام صادق(ع).
۱۴. حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۶۸ش. الحیاه، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، چاپ اول

۱۵. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۴ش. انسان در اسلام و مکاتب غربی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم
۱۶. خوشحال، ابوالقاسم، ۱۳۸۰ش. امّهات فلسفه اخلاق، مشهد، انتشارات بنفشه، چاپ اول
۱۷. دادگر، یدالله و رحمانی، تیمور، ۱۳۸۰ش. مبانی و اصول علم اقتصاد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
۱۸. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴ش. مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، سمت، چاپ دوم
۱۹. دکارت، رنه، ۱۳۶۹ش. تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲۰. دیویس، تونی، ۱۳۷۸ش. اومانیزم، ترجمه: عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
۲۱. رایبسون، جون، ۱۳۵۳ش. فلسفه اقتصادی، ترجمه: بایزید مردوخی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، چاپ اول
۲۲. راسل، برتراند، ۱۳۷۶ش. آزادی و سازمان، ترجمه: علی رامین، تهران، فرزانه، چاپ دوم
۲۳. راسل، برتراند، ۱۳۷۳ش. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، چاپ ششم
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق. مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دارالقلم، دمشق و الدار الشامیه، بیروت، چاپ اول
۲۵. رجبی، محمود، ۱۳۸۰ش. انسان‌شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم
۲۶. ری شهری، محمد، ۱۳۸۰ش. التنمية الاقتصادية فی الكتاب و السنّة، قم، دارالحدیث، چاپ اول
۲۷. زبیدی، سیدمحمد مرتضی، ۱۴۰۹ق. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق مصطفی حجازی، دارالهدایه
۲۸. ژانه، پیر، بی تا. اخلاق، ترجمه: بدرالدین کتابی، اصفهان
۲۹. ژید، شارل و ریست، شارل، ۱۳۵۴ش. تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه: کریم سنجابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۳۰. سن، آمارتیا، ۱۳۷۷ش. اخلاق و اقتصاد، ترجمه: حسن فشارکی، تهران، انتشارات شیرازه، چاپ اول
۳۱. شوالیه، ژان ژاک، ۱۳۷۳ش. آثار بزرگ سیاسی، از ماکیاوولی تا هیتلر، ترجمه: لی لا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول
۳۲. شومپتر، جوزف آ. ۱۳۷۵ش. تاریخ تحلیل اقتصادی، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
۳۳. صدر، محمد باقر، ۱۳۸۲ش. اقتصادنا، قم، مؤسسه بوستان کتاب
۳۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول

۳۵. عبداللهی، مصعب، ۱۳۸۸ش. «تأثیر پوزیتیویسم در دانش اقتصاد»، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، به کوشش علی اصغر خندان، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)
۳۶. عبید، رؤوف، بی‌تا. الانسان روح لا جسد، بیروت، مؤسسة العروة الوثقی
۳۷. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۰ش. فلسفه اخلاق، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۸ ق. العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول
۳۹. فرید وجدی، محمد، بی‌تا. دائرة معارف القرن العشرين، بیروت، دارالفکر
۴۰. قدیری اصلی، باقر، ۱۳۶۸ ش. سیر اندیشه اقتصادی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ هشتم
۴۱. قدیری اصلی، باقر، ۱۳۷۲ ش. کلیات علم اقتصاد، تهران، سپهر، چاپ هفتم
۴۲. کاتوزیان، محمد علی، ۱۳۷۴ش. ایدئولوژی و روش در اقتصاد، ترجمه: م. قائد، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
۴۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰ش. تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه: جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، سروش
۴۴. کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۰ش. فلسفه روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ اول
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ ش. الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم
۴۶. گلدمن، لوسین، ۱۳۷۵ ش. فلسفه روشنگری، ترجمه و پژوهش: شیوا (منصوره) کاویانی، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول
۴۷. لازی، جان، ۱۳۶۲ش. درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه: علی پایا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۴۸. لنکستر، لین و.، ۱۳۸۰ش. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه: علی رامین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم
۴۹. لوفان بومر، فرانکلین، ۱۳۸۰ش. جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول
۵۰. لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰ش. فلسفه علم، ترجمه: حسین کرمی، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ اول
۵۱. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷ ش. فلسفه اخلاق، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ دوم
۵۲. مارکس، کارل، ۱۳۵۸ ش. فقر فلسفه، ترجمه فارسی، تهران
۵۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق. بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵ ش. اخلاق در قرآن، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول

۵۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ ش. علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا، چاپ شانزدهم
۵۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹ ش. مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ اول
۵۷. معرفت، محمد هادی، ۱۴۱۶ ق. التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا. پایان عمر مارکسیسم، قم، انتشارات نسل جوان
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، ۱۳۷۳ ش. تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ یازدهم
۶۰. منتظر ظهور، محمود، ۱۳۷۶ ش. اقتصاد خرد و کلان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ نهم
۶۱. میرمعزی، حسین، ۱۳۷۸ ش. نظام اقتصادی اسلام (اهداف و انگیزه‌ها)، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول
۶۲. میرمعزی، حسین، ۱۳۷۸ ش. نظام اقتصادی اسلام (مبانی فلسفی)، تهران، کانون اندیشه جوان، چاپ اول
۶۳. نراقی، محمدمهدی، بی‌تا. جامع السعادات، تصحیح سیدمحمد کلانتر، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم
۶۴. نصری، عبدالله، ۱۳۷۳ ش. خدا در اندیشه بشر، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ دوم
۶۵. نصری، عبدالله، ۱۳۷۹ ش. مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش اندیشه معاصر، چاپ سوم
۶۶. نمازی، حسین، ۱۳۷۴ ش. نظام‌های اقتصادی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول
۶۷. نوری، حسین، ۱۴۰۸ ق. مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول
۶۸. نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، ترجمه و شرح: سید علی نقی فیض الاسلام.
۶۹. نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۷ ش. چنین گفت زرتشت، کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ یازدهم
۷۰. نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۸۷ ش. دجال، تلاشی برای نقد مسیحیت، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران، جامی، چاپ دوم
۷۱. هابز، توماس، ۱۳۸۰ ش. لویاتان، ویرایش و مقدمه سی. بی. مکفرسون، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ اول
۷۲. هادوی نیا، علی اصغر، ۱۳۸۲ ش. انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

