

تناسب «موضوع» و «روش» در نظریه‌پردازی اقتصادی (رهیافتی برای اقتصاد اسلامی)

عطاءالله رفیعی آتانی

دکترای اقتصاد، عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت ایران

چکیده

در این مقاله بناست تا از رهگذر بررسی تناسب «موضوع» و «روش» در علم اقتصاد متعارف، برای اقتصاد و اقتصاد اسلامی گامی برداشته شود. برای نیل به این مقصود، ابتدا جایگاه «موضوع» هر علم نشان داده خواهد شد و سپس نظر اقتصاددانان در مورد موضوع علم اقتصاد بررسی خواهد شد. در این مقاله نشان می‌دهیم که «موضوع» علم اقتصاد، «انسان اقتصادی عقلانی» است. بنابراین همه‌مسائل، نظریات و مکاتب اقتصادی باید منطقاً بر «محور» آن باشد؛ سپس ربط بین روش متعارف نظریه‌پردازی، یعنی روش ریاضی، و «موضوع علم» اقتصاد متعارف را معرفی خواهیم نمود و ماهیت موضوع علم اقتصاد در چهارچوب فلسفه اسلامی مجدداً بازخوانی خواهد شد. نهایتاً اینکه، روشن خواهد شد که رویکرد اسلامی به اقتصاد علاوه بر «تبیین»، دارای «روش» هنجاری، توصیه‌ای و تجویزی نیز هست؛ زیرا این رویکرد ناشی از دیدگاه اسلامی در قلمرو «موضوع» علم اقتصاد است.

کلیدواژه‌ها: موضوع علم اقتصاد، روش، روش اقتصاد متعارف، موضوع اقتصاد اسلامی، روش اقتصاد اسلامی.

۱. طرح مسئله

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

۲. تعریف «موضوع» علم

منظور از موضوع هر علم، واقعیتی است که همه‌ گزاره‌ها، مسائل و نظریه‌های آن علم بر مدار آن است؛ چنان‌که شهید مطهری نوشته است:

«موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض او گفتگو می‌شود و قضایای مربوط به او حل می‌شود. تدبر و تدقیق در مسائل هر علمی و تجزیه‌ی مسائل آن روشن می‌کند که همه‌ آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء به‌خصوص است و همان شیء به‌خصوص است که همه‌ آن مسائل را به‌صورت افراد یک خانواده درآورده است و ما آن را موضوع آن علم می‌نامیم» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۷).

۲.۱. نقش «موضوع» هر علم

برای نام‌گذاری مجموعه‌ای از نظریه‌ها به نام یک علم خاص نظیر فیزیک، اقتصاد، شیمی، روان‌شناسی و... سه ملاک و معیار قابل‌تصور است: «روش»، «غایت» و «موضوع». منظور از روش، طُرُق دستیابی به مفاهیم و گزاره‌ها و در نتیجه نظریات و نیز طرق رد و

تأیید نظریه‌هاست. از آن جهت که روش‌ها - نظیر روش‌های تجربی - عموماً بین چند علم مشترک است، روش نمی‌تواند عامل تمایز علوم از یکدیگر باشد. غایت هم که به‌نوعی به فایده‌بنیادی یا کاربردی اشاره دارد، نمی‌تواند ملاک انسجام‌بخش مجموعه‌ای از نظریات در چهارچوب یک علم باشد، زیرا معلوم است که گاه چندین علم دارای یک هدف واحد است. بنابراین - چنان‌که در بین اندیشمندان اسلامی نیز مشهور است - ملاک تمایز علوم از یکدیگر موضوع خاص هر علم است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۵).

استاد شهید مطهری در این زمینه نوشته است:

«علمی که میان بشر رایج است، قسمت‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند و هر یک به نام مخصوصی خوانده می‌شود؛ فیزیک، شیمی، حساب، هندسه، ستاره‌شناسی، زیست‌شناسی و... هر یک از این قسمت‌ها ما را به یک سنخ دانستنی‌های مخصوص و معینی آگاه می‌سازد به طوری که قبل از آن‌که وارد آن قسمت بشویم، می‌توانیم بفهمیم چه سنخ مسائلی مورد توجه ما قرار خواهد گرفت؛ زیرا بر ما معلوم است که هر علمی عبارت است از یک سلسله مسائلی که در زمینه معین و در اطراف موضوع معینی گفتگو می‌کند و بین مسائل هر علم رابطه خاصی وجود دارد که آنها را به یکدیگر پیوسته و از مسائل علوم دیگر جدا می‌سازد. پس ما برای آن‌که تعریف هر یک از علوم را به دست آوریم و برای آن‌که بتوانیم تشخیص دهیم فلان مسئله در صف چه مسائلی باید قرار گیرد و جزء کدام علم است، باید موضوعات علوم را تشخیص دهیم و مادامی که نفهمیم مثلاً موضوع علم حساب چیست و موضوع علم هندسه کدام است، نمی‌توانیم مسائل حساب را از مسائل هندسه فرق بگذاریم، و همچنین سایر علوم» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ص ۴۳).

و نیز در ذیل عنوان «تمایز علوم» نوشته است:

«منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جستجوی بسیار به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده در می‌آورد، همان «موضوع» آن علم است و آن چیزی هم که منشأ قرابت‌های فامیلی و نژادی علوم است، همانا قرابت‌هایی است که بین موضوعات علوم برقرار است و اگر برای

همه علوم جدّ اعلائی قائل شویم، همانا آن جدّ اعلا نیز مربوط به موضوعات علوم است» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۷).

با توجه به این مقدمات روشن می‌شود که پیش از شکل‌گیری مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها بر محور موضوع، باید در مورد ماهیت خودِ موضوع یک «شناختی» وجود داشته باشد؛ زیرا انسان نمی‌تواند در جست‌وجوی مجهول مطلق باشد. همین «دانش‌ها» است که برای مرحله بعدی به صورت «اصول متعارفه» و پیش‌فرض خواهد بود. چنان‌که منون^۱، به گزارش افلاطون می‌گوید:

«درباره امری که اصلاً نمی‌دانی چیست، چگونه می‌خواهی به تحقیق پردازی و بدانی که چیست؟» (افلاطون، ۱۳۷۲: ص ۳۸۷)

این سخن به صورت یک قاعده معرفت‌شناختی نزد دانشمندان مسلمان تقریر یافته است و گاهی از آن به «طلب مجهول مطلق محال است» تعبیر می‌شود و گاهی گفته می‌شود: «توجه الطلب نحو ما لایخطر بالبال بوجه محال» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ص ۱۴۰).

۲.۲. تناسب روش با موضوع علم

توجه به تعبیر «چگونه» در بیان منون گویای ضرورت وجود دانشی دیگر - یعنی روش - برای شناخت موضوع هر علم است. به همین دلیل اصل روش شناختی مهمی صورت‌بندی می‌گردد: تصور فرد از آنچه در طلب آنست، در برگرفتن ابزارها و روش‌های وصول به مطلوب، نقش راهبردی دارد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ص ۱۱-۱۵). بنابراین هر تصویری از «واقعیت موضوع» هر علمی، اصول موضوعه و ویژه‌ای را به علاوه «روش» خاصی برای دستیابی به احوال و عوارض آن «واقعیت» معین می‌سازد. استاد شهید مطهری به طرز گویایی به این موضوع اشاره کرده است:

«اختصاص یک علم به بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن به یک روش و اسلوب معین، از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد، زیرا اصول متعارفه و موضوعه هر علمی عبارت است از یک عده احکام قطعی یا وضعی که عقل در مورد موضوع

1. Menon

آن علم دارد و این مطلب از بررسی یکایک آن اصول متعارفه روشن می‌شود؛ و اسلوب و روش فکری خاص هر علمی نیز عبارت است از یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیء از اشیاء بستگی دارد به نحوه وجود و واقعیت آن شیء؛ مثلاً اگر شیء از نوع اجسام است، ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء برقرار شود و احساس و آزمایش عملی، همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیاء پیدا می‌کند و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد، باید به مشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء است پرداخته شود و اگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد، یعنی حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آن را یافته است، باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد. از این جا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند می‌توان دریافت، زیرا از آنچه در این مقدمه گفته شد، معلوم شد که اولاً استقلال و امتیاز یک علم از علم دیگر و ثانیاً اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم، ناشی از ناحیه موضوع آن علم است. پس موضوع هر علمی و فنی، نماینده استقلال و تعیین‌کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است» (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۴۷۸).

بنابراین نظریه پردازی در قلمرو هر علمی نظیر اقتصاد با هر پارادایم روش‌شناختی نظیر تجربه‌گرایی، به تعیین و تعریف موضوع آن وابسته است. این همان چیزی است که نورمن بلیکی به نقل از راجر تریگ حتی برای تجربه‌گرایان نیز لازم دانسته است:

«در صورتی که علم اجتماعی تجربی بخواهد به توفیقی دست یابد، در درجه اول ناگزیر به گزینش بنیان فلسفی مناسبی است که به روشنی بیان شده باشد. فلسفه علوم اجتماعی نمی‌تواند فعالیت اختیاری کسانی باشد که به «فعالیت تجربی» به معنای واقعی چندان تمایلی ندارند. این فلسفه، نقطه آغازی حتمی و حیاتی برای تمامی علوم اجتماعی است» (بلیکی، ۱۳۹۱: ص ۵۲).

این حوزه معرفتی - یعنی شناخت موضوع هر علم و ملحقات آن، نظیر روش - همان

چیزی است که از آن به عنوان «مبانی علوم» یا «فلسفه علوم» و یا «پارادیم» تعبیر می‌شود و می‌تواند با یک رویکرد لاکاتوشی به صورت «هسته سخت» آن علم نقش‌آفرینی کند. نکته درخور توجه آن است که از منظر علامه طباطبایی نیز مهم‌ترین وظیفه «فلسفه» با همه منزلت آن در فرهنگ اسلامی - به‌خصوص در قلمرو شناخت هستی و خدا - در همین حوزه معرفتی - یعنی موضوع علوم و ملحقات آن - است:

«دست به هر رشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم، اثبات هر خاصه از خواص موجودات برای موضوع، خود محتاج به ثبوت قبلی آن موضوع می‌باشد، یک سلسله بحث‌های برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آنها اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبه وجود آنها می‌باشد، «فلسفه» نامیده می‌شود. علوم دیگر روش بحث و نتیجه کاوش آنها این‌گونه نیست و در هر یک از آنها که تأمل کنیم، خواهیم دید که یک یا چند موضوع را مفروض الوجود گرفته و آنگاه به جستجوی خواص و آثار وی پرداخته و روشن می‌کند. هیچ‌یک از این علوم نمی‌گویند فلان موضوع موجود است یا وجودش چگونه وجودی است، بلکه خواص و احکام موضوع مفروض الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجود آن را به جای دیگر (حس یا برهان فلسفی) احاله می‌نمایند... از بیانی که در رابطه فلسفه با علوم گذشت، دستگیر می‌شود که: علوم از راه اثبات وجود موضوع به‌طور کلی نیازمند به فلسفه می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ص ۳۸).

براساس مطلب فوق، اقتصاددان بدون آنکه ملزم باشد تا در مورد وجود یا عدم وجود «موضوع» علم اقتصاد به استدلال بپردازد، یک نظریه خاص را در این مورد مبنا قرار می‌دهد و سپس روش متناسب با آن مبنا را برای نظریه‌پردازی برمی‌گزیند. فلسفه برای او این هر دو کار را انجام خواهد داد. اما اقتصاددان در هر صورت به استخراج روشمند حالات و لوازم منطقی موضوع - تا دستیابی به نظریاتی برای تبیین واقعیات اقتصادی زندگی - می‌پردازد. البته اگر اقتصاددانی به تأمل در مورد اصل وجود یا کیفیت وجود «موضوع» علم اقتصاد یا روش نظریه‌پردازی در مورد آن بپردازد، در این صورت او نیز در حال نظریه‌پردازی فلسفی است.

حال مسئله اساسی که باید روشن شود آن است که اقتصاددانان در «نظریه» و «عمل» در مورد مطالب فوق چگونه اندیشیده‌اند؟ به عبارت دیگر، به سؤالات ذیل چگونه پاسخ گفته‌اند:

ملاک تمیز و تشخیص علم اقتصاد از غیر علم اقتصاد از میان سه ملاک «غایت»، «روش» و «موضوع» کدام است؟ «موضوع» علم اقتصاد چیست؟ و نهایتاً اینکه چه نسبتی بین «روش» و «موضوع» علم اقتصاد وجود دارد؟

۳. ملاک تمایز علم اقتصاد از علوم دیگر

مروری بر تعریف اقتصاددانان از اقتصاد - که هدف آن تعیین مرز علم اقتصاد از غیر علم اقتصاد است - نشان می‌دهد که آنان علم اقتصاد را بر مدار «موضوع» آن تعریف کرده‌اند. البته مطالعات انجام شده نشان می‌دهد که هر اندازه از گذشته به دوران معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، در تعاریف علم اقتصاد و همچنین در محتوای دانش اقتصاد، موضوع علم اقتصاد به رفتار اقتصادی انسان نزدیک‌تر می‌شود. نهایتاً «موضوع علم اقتصاد» با یک ساده‌سازی، الگوی «انسان عقلانی» در چهارچوب «نظریه انتخاب عقلایی» تعریف می‌شود تا نقش اصول موضوعه و پیش فرض بنیادی را برای تئوری‌های اقتصادی و مهم‌تر از همه، مبنایی برای انتخاب «روش قیاسی و ریاضی» را برای تولید نظریات اقتصادی، ایفا کند.

در قدیمی‌ترین تعاریف (در یونان قدیم) اقتصاد به هنر مدیریت خانواده اطلاق می‌شد. اما آدام اسمیت (پدر علم اقتصاد نوین و بنیان‌گذار مکتب کلاسیک) در کتاب «طبیعت و علل ثروت ملل»، اقتصاد را علمی در باره «ثروت» ملل می‌داند و توضیح می‌دهد که ثروت، به‌طور همزمان محصول «مردم و دولت» است (اسمیت، ۱۷۷۶: ص ۴۳۸). البته می‌دانیم که اسمیت همه ثروت ملل را محصول رفتار منفعت‌طلبانه فردی انسان می‌داند. در قرن نوزدهم، این تعریف ثروت پایه، از چند طریق دقیق‌تر شد. همان‌گونه که انقلاب صنعتی در انگلستان رخ می‌داد و ویژگی‌های اصلی سرمایه‌داری صنعتی آشکارتر می‌شد، علم اقتصاد به پژوهش درباره «ثروت» در حال افزایش این دوران پرداخت. بیپ تیسست

می‌گوید در این دوران، اقتصاد سیاسی به‌عنوان علمی بود که تولید، توزیع و مصرف «ثروت» را مورد مطالعه قرار می‌داد. در دهه‌های اول قرن نوزدهم مطالعه اقتصاد سیاسی به‌صورت فلسفی، در چهارچوب مبنای آدام اسمیت صورت می‌پذیرفت؛ فردی که بیش از همه چیز یک فیلسوف و یا حتی فیلسوف اخلاقی بود. (۱۸۳۴)

جان استوارت میل - که گویی متأثر از مبانی فلسفی اسمیت بوده است - اقتصاد سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند که: بر پدیده‌های اجتماعی برآمده از عملکرد نوع بشر در قلمرو تولید ثروت، و نه هیچ موضوع دیگر، حاکم است (استوارت میل، ۱۸۴۴: ص ۳۲۳). او این موضوع را مرتبط با انگیزه‌های انسان تفسیر می‌کرد. شاید این نگاه میل نقطه آغاز روشنی بود برای تغییر موضوع علم اقتصاد از ثروت به رفتار انسانی. از نگاه میل، انباشت ثروت وابسته به قوانینی نظیر قانون بازدهی نزولی است. بنابراین روش میل یک روش قیاس منطقی است، زیرا مبتنی بر دانسته‌های پیشینی شکل گرفته است.

در هر صورت تا این مرحله، عموماً ثروت در سطح ملی مورد بحث بوده است؛ اما در قرن نوزدهم تعاریفی نیز با عناصر فردگرایانه از ثروت شکل گرفت. برای مثال چنانچه ثروت از مبادله تولید شود، ارتباط اقتصادی بین افراد در یک جامعه موضوع دانش اقتصاد خواهد بود. ریچارد واتلی (۱۸۳۲) این پیشنهاد را مطرح کرد که علم اقتصاد به «علم مبادله و معامله» تغییر نام دهد. عنصر فردگرایانه اقتصاد در اواخر قرن نوزدهم - آنگاه که اقتصاد سیاسی از تعاریف علم اقتصاد بر پایه رفتار انسانی به جای ثروت انسان‌ها شکل گرفت - بیش از پیش مطرح شد.

کارل منگر، علم اقتصاد را مربوط به فعالیت‌های عملی انسان اقتصادی می‌داند (منگر، ۱۸۷۱: ص ۴۷). در حالی که اشاره‌ای به انگیزه اقتصادی‌سازی رفتار انسان نمی‌کند. اما اقتصاددانانی نظیر ویلیام استانلی جونز و آلفرد مارشال بر انگیزه روان‌شناختی افراد در شکل‌دهی پدیده‌های اقتصادی تمرکز کردند. در این دوران تئوری اقتصادی با نقش‌آفرینی مفهوم مطلوبیت، هم‌به‌عنوان توضیح چگونگی انتخاب‌ها و هم‌به‌عنوان معیاری برای رفاه، سر برآورد. جونز، علم اقتصاد را به «محاسبه درد و لذت» تعریف کرد (جونز، ۱۸۷۱:

ص ۷۱). با این تمرکز بر مطلوبیت، چه به عنوان یک معیار برای رفاه یا چهارچوبی برای تفکر درباره انتخاب افراد، «فردگرایی» وارد موضوع علم اقتصاد و «ثروت» از مدار تعریف آن خارج شد. این تغییر اساسی به پس‌زمینه تعریف علم اقتصاد توسط آلفرد مارشال تبدیل شد. مارشال در کتاب اصول اقتصاد سیاسی نوشت:

«اقتصاد سیاسی یا علم اقتصاد، یک مطالعه در مورد نوع انسانی در قلمرو زندگی اقتصادی است. علم اقتصاد بخشی از عمل فردی و اجتماعی که مرتبط با کسب درآمد است را توضیح می‌دهد؛ بنابراین مطالعه ثروت به عنوان بخشی از مطالعه در مورد انسان، موضوع علم اقتصاد است» (مارشال، ۱۸۹۰: ص ۱).

در این تعریف یک تغییر اساسی مشاهده می‌شود، زیرا «علم اقتصاد» به «مطالعه انسان» تعریف شده و مترادف یا به جای اقتصاد سیاسی به کار رفته است. کوت و یکسل استدلال می‌کند همان‌گونه که تصمیم‌گیری فردی به جای مدیریت خانواده و ملت قرار گرفت، واژه اقتصاد سیاسی دیگر نامناسب بود (ویکسل، ۱۹۰۱: ص ۲۰۱). بر همین اساس بود که آلفرد مارشال علم اقتصاد را به عنوان یک رشته علمی که متمایز از ارزش‌ها و توصیه‌های اقتصادی که در مفهوم «اقتصاد سیاسی» مندرج بود، مطرح نمود.

اما شاید تعریف رایج علم اقتصاد بر اساس نظر رابینز در کتاب «ماهیت و معنای علم اقتصاد» شکل گرفته باشد. رابینز علم اقتصاد را این‌گونه تعریف می‌کند:

«علم اقتصاد علمی است که رفتار انسانی را بر مدار ارتباط بین منابع کمیاب و اهدافی که می‌توانند جایگزین هم شوند، مورد مطالعه قرار می‌دهد.»

رابینز ادعا می‌کند که این تعریف از جمع‌بندی نظرات اقتصاددانان در مورد رشته علمی آنها به دست آمده است (رابینز، ۱۹۳۲: ص ۱۵).

ممکن است تعریف رابینز در مورد علم اقتصاد درست باشد اما از تعریف او تفاسیر متفاوتی صورت گرفته است. برای مثال به ارتباط بین کمیابی و انتخاب توجه شود. ایده کمیابی دلالت بر این می‌کند که انتخاب در یک فرایند ماکزیم‌سازی عقلانی صورت می‌پذیرد، موضوعی که در علم اقتصاد معاصر یک رویکرد عمومی است. حتی منتقدین

به عقلانیت که به عقلانیت محدود به جای عقلانیت جامع و مطلق قائلند نیز بر همین باورند. در سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰، براساس رویکرد رابیتزی در مورد علم اقتصاد، متون اقتصادی تغییرات اساسی یافت.

پول ساموئلسون در اولین چاپ کتاب علم اقتصاد تعریفی از علم اقتصاد بر مبنای «موضوع» ارائه نکرده است. بیان او این است که علم اقتصاد به سؤالات «چه»، «چگونه» و «برای چه کسی» پاسخ می‌دهد. این تعریف به طور ضمنی، هم موضوع کمیابی را در خود داراست و هم به مسئله تولید و توزیع ثروت توجه دارد. البته تمرکز ساموئلسون به جای سطح رفتار فردی بر سطح اجتماعی است (بررسی رفتار فردی ۴۰ صفحه از ۶۰۰ صفحه کتاب چاپ ۱۹۴۸ را به خود اختصاص داده است). ساموئلسون در چاپ دهم کتابش در سال ۱۹۷۶ یک تعریف گسترده‌تری بر مبنای سه سؤال مذکور ارائه نمود و انتخاب فردی و اجتماعی هر دو را مورد توجه قرار داد و نوشت که:

«علم اقتصاد چگونگی انتخاب فرد و جامعه در ارتباط منابع کمیاب و اهداف متعدد را مطالعه می‌کند؛ حال چه از پول استفاده کند، چه نکند؛ حال چه موضوع مصرف کالاها مطرح باشد؛ چه به‌کارگیری منابع برای تولید کالا؛ چه بین حال و آینده مطرح باشد و چه بین افراد یا گروه‌های اجتماعی. در هر صورت با مکانیزم تجزیه و تحلیل هزینه - فائده، منابع کمیاب بین اهداف مختلف اختصاص می‌یابد» (ساموئلسون، ۱۹۷۶: ص ۳).

میلتون فریدمن تعریف دیگری از علم اقتصاد ارائه کرد:

«علم اقتصاد همان چگونگی حل مسائل خاص یک جامعه در مشکلات و مسائل اقتصادی است. یک مسئله اقتصادی زمانی به‌وجود می‌آید که منابع کمیاب برای تأمین اهداف متعدد به‌کار گرفته می‌شود» (فریدمن، ۱۹۶۲: ص ۶).

در این تعریف هیچ اشاره‌ای به عقلانیت یا رفتار ماکزیم‌سازی نشده است. البته بر اساس مقاله مهم فریدمن (در سال ۱۹۵۳) و در چهارچوب متدولوژی فریدمن، علم اقتصاد با رفتار مشاهده‌شده شکل می‌گیرد، با قطع نظر از اینکه علت رفتار چه بوده است. جرج استیگلر بسیار متفاوت از فریدمن، فرایند ماکزیم‌سازی را به کمیابی منابع در

تعریف علم اقتصاد افزوده است:

«علم اقتصاد علمی است که اصول حاکم بر اختصاص منابع کمیاب را در میان اهداف رقیب مطالعه می‌کند، آنگاه که گزینه‌ها با ماکزیم‌سازی تحقق اهداف انتخاب می‌شوند» (استیگلر، ۱۹۴۲: ص ۱۲).

ماکزیم‌سازی تحت قیود معین، هسته مرکزی کتاب «مبانی تجربه و تحلیل‌های اقتصادی» ساموئلسون (۱۹۴۷) است که در حقیقت یک تعریف موضوع‌محور از اقتصاد - که موضوع آن رفتار اقتصادی انسان است، - می‌باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد گام نهایی را کنت ارو و برخی دیگر برداشتند. آنها یک رویکرد آکسیوماتیک را برای تئوری‌های اقتصادی برگزیدند؛ رویکردی که تنها رویکرد حاکم بر علم اقتصاد به‌ویژه اقتصاد خرد است. این در حالی است که اقتصاد خرد نقش هسته مرکزی را برای همه دانش اقتصاد ایفاء می‌کند (ارو، ۱۹۵۱: ص ۱۲۱-۱۲۷). براساس این رویکرد، انتخاب عقلانی براساس ماکزیم‌سازی تابع مطلوبیت مقید به یک خط بودجه و سایر محدودیت‌ها به‌عنوان موضوع علم اقتصاد قلمداد شد. البته مفهوم عقلانیت از مفهوم ماکزیم‌سازی سلطه بیشتری پیدا کرد. برای نمونه نظریه بازی‌ها براساس عقلانیت، یا مفهوم انتخاب عقلایی در این چهارچوب شکل گرفته است.^۱ در کتاب‌های درسی اقتصادی نیز تعاریف

۱. البته استفاده از اصطلاح انتخاب عقلانی در سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ شیوع جدی یافت تا جایی که نه تنها تمام علم اقتصاد خرد و کلان و سایر رشته‌های اقتصادی بر مدار آن تنظیم شد، بلکه در دهه ۱۹۷۰ رفتار ماکزیم‌سازی و عقلانیت گسترش فوق‌العاده‌ای برای تبیین سایر عرصه‌های زندگی نظیر خانواده، سیاست، فرهنگ، حقوق و قانون پیدا کرد. برای نمونه، گری بکر (۱۹۷۶) خانواده را براساس آن توضیح داد. از این منظر، تحلیل اقتصادی یک «موضوع» نیست، بلکه یک روش تلقی می‌شود. روشی که ماهیت فرایند انتخاب عقلانی و نوع ارتباطات اجتماعی افراد را در همه عرصه‌های زندگی تجزیه و تحلیل می‌کند. این رویکرد، به سادگی دامنه تجربه و تحلیل اقتصادی را به همه عرصه‌های زندگی گسترش داده است. وقتی که رابینز تجزیه و تحلیل اقتصادی را به‌عنوان یک روش در تجزیه و تحلیل نهادهای اجتماعی به کار گرفت، زمینه‌ای بود تا مفهوم انتخاب عقلانی فردی برای تجزیه و تحلیل جنبه‌های دیگر زندگی، و نه فقط انتخاب‌های اقتصادی، نیز به کار گرفته شود (رابینز، ۱۹۳۵: ص ۱۵). اما امروز نظریه انتخاب عقلایی با رقبای جدی روبرو شده است. کارهای اخیر در قلمرو اقتصاد رفتاری و اقتصاد تجربی به‌زور می‌خواهد برخی از مرزها را برای علم اقتصاد ایجاد کند. اقتصاد رفتاری بر آن است تا به جای تبیین، براساس فرضیه انتخاب عقلایی این سؤال را مطرح کند که اساساً آیا رفتار انسان عقلانی است یا اینکه مرکب از عقلانیت و ناعقلانیت است. به‌علاوه مطالعات زیادی نشان داده که انتخاب یک رفتار توسط مردم بسیار وابسته به این است

مختلفی از اقتصاد که همگی ناظر به موضوع آن است، ارائه شده است.^۱

۴. روش متناسب با موضوع علم اقتصاد متعارف

اندک توجه به روش نظریه‌پردازی در اقتصاد نشان می‌دهد که در اقتصاد به روش قیاسی (عقلی محض) و در اوج آن روش ریاضی، نظریه‌پردازی می‌شود؛ هر چند نظریات نهایتاً به داوری تجربه گذاشته می‌شوند. روش قیاسی به این نحو است که یک قضیه کلیه به عنوان «اصل اولیه» نقطه آغاز شکل‌گیری قیاس است. چنان‌که در روش استقرائی، نظریه از مشاهده واقعیات خارجی آغاز می‌شود.

قضیه کلیه مذکور یا باید بدیهی باشد، یعنی نیاز به استدلال نداشته باشد، یا اینکه باید با ارجاع به یک قضیه کلیه دیگر، نهایتاً به بدیهیات منتهی شود. بنابراین در استدلال قیاسی دو عنصر اساسی وجود دارد: قضیه یا قضایای آغازین و منطق استخراج قضایای بعدی از قضایای نخستین؛ که ریاضیات، منطق اصلی استدلال‌های قیاسی است.

اما آنچه حائز اهمیت است آن است که همه علوم، امکان ارجاع همه استدلال‌های خود را به صورت قیاسی به بدیهیات نخستین ندارند. به همین دلیل در یک نگاه کلی، مبادی و اصول اولیه در علوم قیاسی چند دسته‌اند:

۱- اصول متعارفه: قضایایی هستند که خودبه‌خود بدیهی بوده و نسبتی ضروری را بیان می‌کنند. فلسفه اسلامی مدعی است که نقطه آغازین همه استدلال‌های آن، قضایای بدیهی است.

که در چه چهارچوبی انتخاب می‌کنند. این چهارچوب‌ها یا به صورت روان‌شناختی مطالعه می‌شوند (که در حقیقت بررسی می‌کند که مردم واقعاً چگونه انتخاب می‌کنند) یا به صورت جامعه‌شناختی مطالعه می‌شوند (که مردم تحت تأثیر چه عوامل اجتماعی انتخاب می‌کنند). این نوع از مطالعات و نتایج آن، زمینه‌بازسازماندهی تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی را فراهم می‌سازد، اما هنوز این رویکردها دارای ظرفیت بالقوه برای تولید نظریه هستند.

۱. برای نمونه مراجعه شود به:

هندرسون و کوانت. ۱۳۸۷. اقتصاد خرد. ترجمه مرتضی قره‌باغیان و جمشید پژویان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۹.

هاروی. جک. ۱۳۸۹. اقتصاد جدید. ترجمه محمدباقر نوبخت و فرید نوبخت، کمیل، ص ۳۱.

تفضلی. فریدون. ۱۳۸۶. اقتصاد کلان، نشر نی، چاپ هفدهم، ص ۱.

موریس و فیلیپس. ۱۳۸۴. تحلیل اقتصادی. ترجمه دکتر کمیجانی. دانشگاه تهران. ج ۱. ص ۲.

۲- اصول موضوعه: حقایقی هستند که مقبولیت عامه دارند، ولی بداهت اصول متعارفه در آنها نیست. بنابراین با اینکه بدیهی نیستند، بدیهی انگاشته می‌شوند.

۳- تعاریف: تعریف، قضیه‌ای است که ذاتیات یا ماهیت چیزی را برساند (سیاسی، ۱۳۵۰: ص ۱۲۹).

روشن است که «قضایای اولیه» در رویکرد قیاسی اقتصاددانان - یعنی خصوصیات انسان اقتصادی - از نوع اصول متعارفه نیست که در نتیجه، انتساب خصوصیات آن بدان بدیهی و ضروری باشد و البته روشن‌تر است که از نوع تعاریف محض هم نیست. بنابراین از نوع اصول موضوعه‌ای است که در میان اقتصاددانان مقبولیت عامه یافته است. اما و در هر صورت در روش قیاسی که همان روش ریاضی است، تمام گزاره‌ها باید به صورت منطقی از اصول متعارفه یا اصول موضوعه و یا تعاریف استخراج شوند؛ چنان‌که در اقتصاد خرد همه گزاره‌ها و نظریات به صورت منطقی و با منطق ریاضی از اصول موضوعه آن، یعنی خصوصیات انسان عقلانی اقتصادی، استخراج می‌شود. دکتر محمد طبیبیان در کتاب «اقتصاد خرد پیشرفته» نوشته است:

«در اقتصاد اثباتی مانند سایر علوم، براساس بعضی اصول اولیه،^۱ ارائه بعضی فروض^۲ و استفاده از نوعی استدلال منطقی، نتایج اثبات می‌شوند. در حالت کلی به مجموعه‌های فراگیری از این ساختارها، شامل اصول اولیه، فروض و قواعد رفتاری و نتایج، تئوری یا نظریه گفته می‌شود. هیچ رشته علمی را نمی‌توان فقط براساس مجموعه‌ای از اصول اولیه و فروض بنا کرد که از درون همان رشته انتخاب شده باشند. از این رو، تمام یا قسمتی از اصول اولیه که براساس آن نظریه علمی پایه‌گذاری می‌شود، از مشاهدات، تجارب و یا زمینه‌های دیگر معرفت اخذ می‌شوند. در مورد اقتصاد معمولاً چنین است که بعضی از اصول اولیه از فلسفه، ارزش‌های جامعه و یا برداشت‌های مشترکی که در یک جامعه و یا مقطع خاص زمانی بدیهی انگاشته می‌شود، به دست می‌آید. از این نظر ممکن است بعضی

1. Axioms

2. Assumptions

از اصول اولیه‌ای که در علم اقتصاد مورد استفاده قرار می‌گیرد، به‌طور یکسان برای تمام نظام‌های فکری گوناگون قابل پذیرش باشد و برعکس در مورد بعضی دیگر از اصول اولیه، نظام‌های فکری مختلف، برداشت‌های مختلفی از آن داشته باشند» (طیبیان، ۱۳۸۷: ص ۲۷). ایشان در ادامه نوشته‌اند:

«در بسیاری از کتاب‌های اقتصاد و مقالاتی که در مجله‌های حرفه‌ای این رشته ارائه می‌شود، روش «اصول اولیه»^۱ مورد استفاده قرار می‌گیرد. یعنی ارائه چند اصل اولیه در مورد موضوع مورد بحث و سپس ارائه فروض مورد نیاز و آن‌گاه استفاده از استدلال ریاضی برای رسیدن به نتایج. به این نحو برای خواننده‌ای که ذهن خود را به ابزار ریاضی کافی مجهز کرده است، تعیین درجه اهمیت هر یک از اصول اولیه و فروض در نیل به نتایج آشکار می‌شود و همچنین می‌تواند تعیین کند که در صورت تغییر هر کدام از اصول اولیه و فروض، چه تغییراتی در نتایج ایجاد می‌شود. این امر سبب می‌شود که اندیشمندان علوم اقتصادی به تدریج اصول اولیه و فروض عام‌تر را جایگزین اصول و فروض محدودتر کنند و در نتیجه نتایج ارائه شده را از عمومیت بیشتری برخوردار سازند» (همان، ص ۲۸).

لغت ویچ نیز در کتاب مشهور «سیستم قیمت‌ها» می‌نویسد:

«هر مجموعه‌ای از اصول و یا تئوری بایستی دارای یک سنگ بنا و یا یک نقطه شروع شامل یکسری مفروضات و یا شرایطی باشد که به‌عنوان بدیهیات آن تئوری تلقی می‌گردد. مفروضات، شرایط و یا این بدیهیات به نام اصول مسلم^۲ و یا فرضیه داده‌شده‌ای^۳ که تئوری براساس آنها بنا می‌گردد، نامیده می‌شوند. در علم حرکت اجسام در گازها و هوا، نیروی جاذبه، نیروی گریز از مرکز و مقاومت هوا را می‌توان از اصول مسلم تئوری مربوط به بلندکردن، فشار وارد آوردن و کشیدن به شمار آورد. در علم اقتصاد نیز ممکن است تئوری رفتار مصرف‌کننده را براساس اصل رفتار عقلانی مصرف‌کننده بنا نمود... بنابراین اولین قدم برای بنا نمودن هر تئوری، تعیین و تعریف اصول مسلم آن تئوری می‌باشد» (لغت ویچ، ۱۳۸۷: ص ۹).

1. Axiomatic Approach
2. Postulates
3. premises

از مستندات فوق به خوبی روشن است که علم اقتصاد یک علم قیاسی است و خصوصیات موضوع آن، یعنی «انسان اقتصادی عقلانی»، نقش «اصول موضوعه» و فروض بنیادین تئوری‌های قیاسی اقتصادی را ایفاء می‌کند.

اساساً هر علمی که با روش قیاسی «استدلال» می‌کند، از «شرط لازم» برای استفاده از منطق ریاضی برخوردار می‌شود؛ اما «شرط کافی» برای به کارگیری ریاضیات در استدلال، در یک علم قیاسی، کمیت پذیر بودن موضوع آن است. شاید یکی از دلایلی که فلسفه به طور مطلق و به طور خاص فلسفه اسلامی - با اینکه یک دانش قیاسی است - نتوانسته از ابزار ریاضی در نظریه پردازی خود استفاده کند، آن باشد که همه موضوعات فلسفی کمیت پذیر نیستند. در هر صورت در مهم ترین خصوصیت روش شناختی «موضوع» علم اقتصاد، یعنی «انسان اقتصادی عقلانی»، این دانسته شده که فوق العاده یک روایت کمیت پذیر از انسان را ارائه می‌دهد. انسان اقتصادی، «فردی» است که هدف او کسب حداکثر «منفعت» قابل محاسبه (سود برای تولیدکننده و مطلوبیت برای مصرف کننده) از طریق استفاده از کالاها و خدمات اقتصادی «شمارش پذیر» است. وی برای تحقق این هدف، از امکانات و محدودیت‌های کمیت پذیری نظیر درآمد و قیمت نیز برخوردار است. به علاوه فردی است که با گزینه‌های قابل مقایسه معینی برای تحقق اهداف مذکور روبروست که می‌تواند میزان اثرگذاری هر یک از گزینه‌ها را برای تحقق آن، «محاسبه» کند. مهم تر از همه، وی از قدرت عقلانی کامل و نیز اطلاعات کامل برای انجام «تمام محاسبات مورد نیاز» در فرایند انتخاب بهترین «رفتار» برخوردار است. وی در نهایت، انتخابی را انجام می‌دهد که بهتر از آن امکان پذیر نیست. یعنی هر انتخاب دیگری غیر از آن، وضعیت وی را بدتر می‌کند. مجموعه خصوصیات مذکور نشان می‌دهد که گویی انسان اقتصادی عقلانی، «ریاضی دانی» است که «زندگی اقتصادی» خود را رقم می‌زند.

حال سؤال اساسی این است که چرا واقعاً در اقتصاد چنین اتفاقی افتاده است؟ پیرو و. مینی معتقد است که فلسفه دکارتی پایه و مبنای اساسی حاکمیت روش قیاسی و ریاضی بوده و تعریف خصوصیات انسان عقلانی و اقتصادی را به عنوان مهم ترین آکسیوم

آن در تئوری‌های متعارف اقتصادی فراهم کرده است:

«آئین دکارتی از فرانسه از طرق آثار لاک و هیوم در انگلستان گسترش یافت و به دست این دو وارد اقتصاد گردید و ماهیت و نهاد آن را تا عصر حاضر تعیین کرد» (و. مینی، ۱۳۷۵: ص ۲۷).

قبل از دکارت دانش همان چیزهایی بود که از حس به دست می‌آمد. چیزهایی که در حرکت به نظر می‌رسیدند مثل خورشید، حرکت می‌کردند یا اگر مثل زمین ساکنند، پس ساکنند. اما دکارت یادآوری کرد که حواس بسیار غیر قابل اعتمادند؛ بنابراین جا دارد که انسان در همه پیام‌های شناختی حواس آدمی شک کند. او با شک در همه چیز در جست‌وجوی بنیان‌گذاری دانش بر تکیه‌گاه‌های یقینی برآمد و برآن شد که «روش ریاضی» این مطلوب را تأمین می‌کند. اما همان‌گونه که مکرر گفته شد، ریاضیات به یک نقطه آغاز نیاز دارد که یقینی بودن استنتاجات ریاضی به یقینی بودن آن وابسته است. دکارت قائل بود که ما از برخی از دانسته‌های یقینی برخورداریم که مواد اولیه فکر ما را می‌سازند. استدلال و استنباط قیاسی، یک دستگاه نظری است که مفاهیم را از همان مواد اولیه به یکدیگر می‌دوزد و آنها را به سوی اثبات به جلو می‌راند.

مهم‌ترین پیش‌فرض اساسی دکارت این بود که هر واقعیتی - حتی واقعیت‌های انسانی - دارای کمیت ممتد است. بنابراین گویی همه واقعیت‌ها، موضوع استدلال‌های ریاضی قرار می‌گیرد و همین نگاه بود که به تعبیر پیرو و. مینی ریشه‌های «انسان اقتصادی» در دانش اقتصاد را ساخته است (همان، ص ۳۸). انسانی که تمام رفتارهایش با قیاس‌ها و محاسبات ریاضی شکل می‌گیرد و با قیاس‌ها و استدلال‌های ریاضی فهمیده و شناخته می‌شود. دکارت در همه یافته‌های حواس شک کرده بود و یقین را صرفاً محصول تبدیل همه واقعیت‌های طبیعی و انسانی به مفاهیم هندسی و استنتاج قضایای منطقی از آن می‌دانست. رویکرد معرفت‌شناختی دکارتی سبب شد تا دانشمندان علوم اجتماعی از جمله اقتصاد، برای تبیین واقعیت‌های اجتماعی، اصولی (اصول موضوعه) را که در مورد «طبیعت بشر» باور دارند به عنوان نقطه شروع همه استدلال‌های قیاسی خود انتخاب کنند تا بتوانند به

قضایای سودمندی دست پیدا کنند (همان، ص ۴۴). انسانی که در دوران معاصر و مدرن غرب، معرفی اولیه و اساسی آن توسط دکارت به عنوان نقطه آغاز اومانیزم صورت پذیرفت و به وسیله بنتام، هیوم، کانت، بیکن و... ادامه یافت، در چهارچوب مفاهیم انسان اقتصادی و انسان عقلانی، موضوع دانش اقتصاد قرار گرفت و نهایتاً در چهارچوب نظریه انتخاب عقلانی - که یک بیان ریاضیاتی قوی از ماهیت بشر است - مفروض اساسی نظریه پردازی اقتصاد متعارف قرار گرفت. انسان معرفی شده از سوی دکارت، چه به عنوان فاعل شناخت و چه به عنوان موضوع شناخت، یک انسان ریاضیاتی و در نقطه اوج آن یک ریاضی دان است. بر همه کسانی که با دانش اقتصاد متعارف آشنایی ابتدایی دارند، روشن است که این دانش مجموعه‌ای از استدلال‌های انسانی ریاضی دان (= اقتصاددان) است که رفتار یک انسان ریاضی دان (= انسان اقتصادی و عقلانی) را در موضوعات اقتصادی تبیین می‌کند. مهم‌ترین ویژگی رویکرد ریاضی، قیاسی بودن آن است. یعنی از آن سو که خصوصیات انسان موضوع علم اقتصاد را پیشاپیش می‌شناسیم، همان خصوصیات را نقطه آغاز یا اصل موضوعه برای نظریه پردازی با روش منطقی و ریاضی قرار خواهیم داد. بنابراین می‌توان گفت «روش» علم اقتصاد از آن سو ریاضیاتی شد که «موضوع» آن - بر مبنای فلسفه دکارتی - انسان اقتصادی شده بود؛ یعنی موضوع، روش متناسب خودش را نیز به وجود آورد.

۵. «موضوع» علم اقتصاد اسلامی

با این مفروض که علم به معنای توصیف، تبیین و پیش‌بینی روشمند رفتارها و کنش‌های واقعی و عینی انسان به منظور کنترل و یا تجویزهایی در قلمرو زندگی فردی و اجتماعی انسان است، برای هر علمی از جمله اقتصاد و اقتصاد اسلامی نیز چنین مسئولیتی در قلمرو زندگی اقتصادی رقم می‌خورد. بر این اساس، در مورد علم اقتصاد اسلامی دو نوع رویکرد شکل گرفته است (جالب توجه آن است که هر دو رویکرد بر اساس دو نوع نگاه متفاوت به «موضوع» علم اقتصاد اسلامی شکل گرفته است).
رویکرد نخست بر آن است که ملاک اسلامیت «علم اقتصاد» به اسلامیت و مسلمان

بودن موضوع آن یعنی «انسان اقتصادی» مربوط می‌شود. بنابراین آنگاه که رفتار واقعی انسان مسلمان به وسیله متدولوژی و نظریات اقتصاد متعارف توصیف، تبیین و پیش‌بینی می‌شود، علم اقتصاد اسلامی به وجود می‌آید.

رویکرد دوم بر آن است که آن‌گاه که رفتار «مطلق انسان اقتصادی» در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی تبیین می‌شود، علم اقتصاد اسلامی شکل می‌گیرد. بنابراین اسلامیت علم اقتصاد به اسلامیت منابع شناخت باز می‌گردد، زیرا «موضوع» اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف متفاوت نخواهد بود. بر این اساس، تنها تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف در این خواهد بود که اقتصاد متعارف در نظریه‌پردازی پیرامون انسان اقتصادی از همه منابع معتبر شناخت یعنی عقل، تجربه، شهود و وحی استفاده نمی‌کند.

شاید شهید صدر در میان قائلان به رویکرد نخست از شهرت و اثرگذاری بیشتری در قلمرو اقتصاد اسلامی برخوردار باشد. شهید صدر با تفکیک مشهور خود بین «مکتب» و «علم» اقتصاد، معتقد است که هم‌اکنون از منظر اسلامی، امکان دستیابی به مکتب اقتصاد اسلامی وجود دارد، زیرا مکتب اقتصاد اسلامی با یافتن روابط سیستمی و سازگار بین معارف اسلامی و به‌طور خاص احکام فقهی اقتصادی قابل دستیابی است؛ اما امکان دستیابی به علم اقتصاد اسلامی وجود ندارد، زیرا علم اقتصاد اسلامی آن‌گاه به وجود می‌آید که با عمل و رفتار جامعه اسلامی براساس باورها، ارزش‌ها، احکام و اخلاق اسلامی در قلمرو مکتب اقتصادی اسلام، زمینه مطالعات علمی (تجربی) برای توصیف، تبیین و پیش‌بینی رفتارهای اقتصادی فرد و جامعه مسلمان فراهم می‌شود (صدر، ۱۴۰۸ق: ص ۳۳۰ و ۳۳۱). براساس این رویکرد، روشن است که علم اقتصاد اسلامی با علم اقتصاد با موضوع فهم رفتار اقتصادی مسلمانان برابر است. بنابراین علم اقتصاد اسلامی هیچ مسئولیتی برای فهم رفتار و واقعیت‌های اقتصادی سایر جوامع و سایر انسان‌ها بر عهده ندارد. احمد شوقی دنیا نیز بر آن است که رویکرد رایج میان پژوهشگران اقتصاد اسلامی، آن است که موضوع علم اقتصاد اسلامی «رفتار اقتصادی انسان مسلمان» است (شوقی دنیا، ۱۳۸۲: ص ۱۳۲). منذر کھف و سید حسین میرمعزی نیز موضوع «علم اقتصاد

اسلامی» را «رفتارهای انسان مسلمان در جامعه اسلامی» می‌دانند (کهف، ۱۳۸۵: ص ۱۶۲ و میرمعزی، ۱۳۸۶: ص ۷). براساس این رویکرد ادبیات گسترده علمی‌ای در قلمرو اقتصاد اسلامی به وجود آمده است. برای نمونه می‌توان به منابع زیر اشاره کرد:

- حسینی، سید رضا، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۵۰؛
- میرمعزی، سید حسین، ۱۳۸۳، الف: ص ۱۳۴-۱۰۳؛ ب: ص ۳۶-۱۳؛ ج: ص ۳۰-۹؛
- نظرپور، محمدتقی، ۱۳۸۴، ص ۴۴-۱۱؛
- پور فرج، علی‌رضا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱؛
- رجائی، سید کاظم، ۱۳۸۹، ص ۵۶-۲۹.

مهم‌ترین دستاورد مثبت رویکرد مورد بررسی که علم اقتصاد اسلامی را فقط برابر با علمی با موضوع رفتار اقتصادی انسان و جامعه مسلمان - و نه یک علم اسلامی در مورد رفتار اقتصادی مطلق انسان - می‌داند، آن است که جامعه اسلامی می‌تواند و یا باید مثل هر جامعه دیگری، علمی مخصوص برای فهم واقعیت زندگی خود و ناظر به نیازهای خود داشته باشد؛ بنابراین منطقی و مفید نیست تا از یک علم واحد جهانی - به‌ویژه آن‌گاه که می‌دانیم آن علم، نظیر علم اقتصاد کنونی، برآمده از نیازها و اقتضائات جامعه و فرهنگ خاص غرب کنونی است - سخن گفته شود. از سوی دیگر به دلیل مرتبطسازی علم اقتصاد با شرایط، نیازها و اقتضائات جامعه اسلامی تولید علم اقتصاد با این رویکرد، برای جامعه اسلامی مفیدتر خواهد شد. اما همین رویکرد، با مشکلات و اشکالات ذیل روبروست:

الف) در چنین رویکردی - چنان‌که مقالات مورد بررسی نیز نشان می‌دهد - روش نظریه‌پردازی و تا حدی تئوری‌های «دانش متعارف اقتصاد» پذیرفته می‌شود و فقط «موضوع علم اقتصاد» از انسان غربی با انسان اسلامی (انسان مورد تأیید اسلام) جابجا می‌شود. به نظر می‌رسد اکثر قائلان و عاملان به این مبنا نمی‌توانند به چنین نتیجه‌ای ملتزم باشند.

ب) براساس این رویکرد هیچ شناخت معتبر اسلامی در مورد انسان و جامعه

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

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

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

ه) براساس چنین رویکردی، علم اقتصاد اسلامی در بهترین وضعیت نیز فقط برای

جوامع اسلامی مفید خواهد بود؛ بنابراین منطقی است که جوامع غیراسلامی از آن هیچ بهره‌ای نبرند.

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

بنابراین بهتر و منطقی‌تر آن است که به جای آنکه فقط تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی «انسان مسلمان» موضوع علم اقتصاد اسلامی قلمداد شود، تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی «مطلق انسان» با استفاده از همه منابع معتبر اسلامی شناخت، موضوع اقتصاد اسلامی قلمداد شود، که در این صورت علم اقتصاد اسلامی برابر با علم حقیقی و کامل اقتصاد خواهد بود. علمی که ضمن آنکه رفتار انسان مسلمان را توضیح می‌دهد، خود را محدود و منحصر در آن نمی‌سازد؛ چنان‌که انس زرقاء با صراحت نوشته است:

«به نظر من اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در سراسر جامعه بشری، اعم از اسلامی و غیراسلامی، مطالعه می‌کند. این بحث می‌تواند از سوی قرآن و سنت پشتیبانی شود» (زرقاء، ۱۳۸۲: ص ۱۲۳).

براساس این نتیجه‌گیری آنچه که پراهمیت است، شناخت اسلامی پیشینی از «موضوع» علم اقتصاد است که وظیفه فلسفه اسلامی است.

۶. فلسفه اسلامی و «موضوع» و «روش» علم اقتصاد

براساس نظریه علامه طباطبایی و شهید مطهری، اثبات وجود «موضوع» هر علمی و در نتیجه شناسایی اولین ملازمات منطقی موضوع - که اصول موضوعه و مفروضات اساسی هر علمی را می‌سازد - برعهده فلسفه است. بنابراین سؤالی که باید به فلسفه اسلامی^۱

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

عرضه شود آن است که آیا انسان اقتصادی عقلانی (مفروض در علم اقتصاد متعارف) «وجود» دارد؟ بر فرض وجود، آیا «روشی» که اقتصاد متعارف برای شناخت او برگزیده، روشی عقلانی است؟ بدیهی است در صورت منفی بودن پاسخ به سؤال نخست، نوبت به طرح سؤال دوم نمی‌رسد.

این مقاله بر آن است که ویژگی اساسی انسان در نگاه حکمت صدرایی «صیورت و شدن مستمر وجودی و مدیریت‌پذیر انسان به سوی کمال مطلق» با استفاده از همه ظرفیت‌های هستی مؤثر بر اوست. این مبنای انسان‌شناختی، بر مبانی و اصول عام هستی‌شناختی که انسان نیز بخشی از آن است، استوار است. زیرا هر چیز موجود، از ویژگی‌های عام وجود برخوردار است. بنابراین هر توضیحی در مورد هستی انسان - مثل الگوی انسان اقتصادی عقلانی - باید تمام اقتضائات و ملازمات منطقی قوانین عام هستی‌شناختی را تأمین کند.

از منظر حکمت صدرایی، نخستین اصل هستی‌شناختی آن است که اصالت به معنای منشئیت آثار (به معنای حد و مرز بین موجودات) با «وجود» است و نه با ماهیت (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۱۵۵). بر این اساس، همه تفاوت‌های مشهود در بین انسان‌ها و جوامع انسانی به یک امر وجودی در آنها باز می‌گردد. اصل دوم - که مبنای روشن‌تری برای بحث ماست - اصل تشکیک وجود است (طباطبائی، ۱۳۶۲: ص ۱۷). بر این اساس، تفاوت‌های موجودات از جمله انسان‌ها و جوامع انسانی به تفاوت در شدت و میزان برخورداری از سطح و شدت وجود، مرتبط است. حرکت جوهری اصل سوم هستی‌شناختی است (همان، ص ۲۰۷). بر اساس این اصل، حرکت و تغییر به‌عنوان مشهودترین خصوصیت حیات دنیوی و حیات انسانی در این دنیا فقط در قلمرو عوارض، ظواهر و نموده‌ها نیست، بلکه ذات، جوهر و تمام هستی همه موجودات متغیر از جمله انسان، در حال حرکت و تغییر وجودی پیوسته از قوه به فعل است. این اصل اساسی - که در ماهیت خود تمام ملازمات منطقی دو اصل پیشین را داراست - پایه اصلی شکل‌گیری ایده صیورت مستمر وجودی انسان‌ها، به‌عنوان مهم‌ترین مختصه آدمی است. از سوی دیگر بر سرتاسر هستی

نظام علی و معلولی حاکم است. هیچ سطح وجودی و امری که قبلاً وجود نداشته، بدون علت شکل نگرفته است (همان، ص ۱۵۶). تا اینکه سلسله علل به خداوند منتهی گردد برخوردار شود. «علم» و «عمل» دو علتی هستند که انسان را از یک سطح وجودی به سطح دیگر وجود منتقل خواهند کرد. نسبت وجود به خداوند، وجوب بالذات است و به علتی نیاز ندارد که محمول را به او نسبت دهد، اما موجودات تمامی عوالم، یا بدون واسطه و یا با واسطه عین فقر و ربط به ذات باری تعالی هستند (امام خمینی، ۱۳۷۹/الف: ص ۷۰). پیداست که علت غائی آفرینش، به عنوان هدف خلق مدام عالم و آدم، جز کمال و کامل مطلق نمی تواند باشد.

خلق مدام و ضرورت مستمر وجودی عالم و آدم بهترین جلوه گاه مشاهده توحید ربوبی - به عنوان تفاوت اصلی نگاه اسلام به نقش خدای کریم در تداوم جهان - در مقایسه با رویکرد دئیستی - به عنوان مبنایی برای انکار ربوبیت الهی در عالم - است. دئیسم بر خلاف مارکسیسم نیازی ندارد تا خالقیت نخستین خداوند را انکار کند، اما ربوبیت مستمر الهی را به خاطر ضرورت عدم محدودیت برای آزادی مطلق انسان انکار می کند.^۱ اما ضرورت مستمر عالم، گواه روشنی است که اگر خلق نخستین به خالق نیازمند است، ضرورت وجودی پی در پی عالم و آدم نیز به خالق وابسته است. توحید ربوبی بهترین استدلال هستی شناختی برای معرفت شناسی اسلامی است؛ زیرا تغییر مستمر وجودی انسان، در بستری که مدام تحت تأثیر عوامل مادی و فرامادی به وجود می آید، محال است توسط عقل آدمی قابل پیش بینی و مدیریت باشد. البته روشن است که عقل تجربه گرای غربی که تا حوادث به وقوع نپیوندد، نمی تواند درباره آن اظهار نظر کند و به علاوه

۱. در دائرة المعارف بریتانیکا (Encyclopedia Britannica, 1994-2000) ذیل واژه دئیسم آمده است: دئیسم اعتقاد به این امر است که در هر شخصی به نحو فطری، نوعی از معرفت مذهبی وجود دارد که به واسطه عقل انسان حاصل شده است و نیازی به وحی یا آموزه های کلیسایی در این معرفت مذهبی نیست. براساس این عقیده، نقش خداوند فقط در عمل خلقت (مطابق قوانین عقلانی قابل کشف برای انسان) خلاصه می شود و خداوند پس از آفرینش جهان، هیچ گونه دخالتی در امور جاری طبیعت و انسان نمی کند و طبیعت مانند ساعتی که به وسیله خداوند کوک شده است، به کار می افتد و به حضور خدا نیازی ندارد. گویی خداوند از مخلوقاتش غایب شده و ربوبیتی بر آنها ندارد.

اساساً برای عوامل فرامادی موجودیتی قائل نیست، از این جهت از وضعیت اسفبارتری برخوردار است. همین ضرورت‌هاست که نقش‌آفرینی ربوبیت الهی را علاوه بر تکوین عالم برای مدیریت تشریحی حیات متغیر فردی و اجتماعی انسان - که همیشه در چالش بین پیشرفت و انحطاط قرار دارد - حکیمانه می‌سازد. در یک کلام، اگر وجود «خالق» برای خلق نخستین عقلاً ضرورت دارد، وجود «رب» برای خلق صیوروت وجودی مستمر عالم و آدم نیز عقلاً ضرورت دارد؛ زیرا بر خلاف مبانی دئیستی هنوز خلق عالم و آدم پایان نیافته است. به این ترتیب شاید بتوان به گونه‌ای بسیار فشرده بیان داشت:

۱. جهان واحد است.
 ۲. جهان و تمام اجزای آن یک کنش مدام است. معجزه جهان هر لحظه در حال وقوع است.
 ۳. این کنش مدام (فرآیند) جهت‌دار است. مبدأ و مقصود دارد. جهان از خداوند تراویده و به سوی او فرا می‌بالد.
 ۴. حرکت از نهاد پدیده برمی‌خیزد و شرایط بیرون، نهاد را آماده حرکت می‌کند.
 ۵. شخصیت هر پدیده یک فرآیند است.
 ۶. وجود بر ماهیت مقدم است.
- (خسرونژاد، ۱۳۸۱: ص ۷۸)

۶.۱. تفاوت انسان در فلسفه اسلامی با انسان در الگوی انسان اقتصادی عقلانی بر اساس مطالب پیش‌گفته، «انسان» در چهارچوب نظری فلسفه اسلامی با «انسان» در الگوی انسان اقتصادی عقلانی دارای تفاوت‌های اساسی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ذیل است:

۶.۱.۱. تفاوت‌های هستی‌شناختی

در نوع نگاه به «واقعیت انسان» تفاوت‌های اساسی این دو رویکرد عبارتند از: یکم؛ در چهارچوب حکمت صدرایی، انسان برخلاف سایر ممکنات، هویت خاص، ماهیت ثابت و مرتبه وجودی ثابتی ندارد؛ بلکه در ظرف طبیعت به مقتضای حرکت

جوهری و اتحاد و یگانگی اش با بدن به طور دائم در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر به سمت بی پایان منتقل می‌شود و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌گردد و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ص ۳۴۳ و ۳۴۴). چنان‌که استاد محمد تقی جعفری به روشنی نوشته است:

«اساسی‌ترین عنصری که انسان را از غیرانسان جدا می‌کند عنصر «باید بشود» است که ناب‌ترین مختص آدمی است. اگر عمر جهان هستی میلیاردها میلیارد برابر عمر واقعی‌اش باشد، هیچ روزی فرا نخواهد رسید که یک جزء از این جهان (غیر انسان) یا کل مجموع هستی، آگاهانه و از روی احساس آزادی، جریانی به نام «باید بشوم» داشته باشد» (علامه جعفری، ۲۵۳۷: ص ۳۵).

این در حالی است که خصوصیات و ویژگی‌های انسان اقتصادی بیش از حد معین، نهایی و انعطاف‌ناپذیر است. چنان‌که حکیم سبزواری گفته است:

«إذ لَيْسَ فِي مَرَاتِبِ الْكَمَالِ حَدٌّ، فَكُلُّ مَرْتَبَةٍ يَصِلُ إِلَيْهَا يَتَجَاوَزُ عَنْهَا فَلَا سُكُونٌ وَ طُمَأْنِينَةٌ لَهَا؛ نفس انسان دارای مراتب بی‌شماری است و در تکامل خود حد نهایی ندارد. به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، مرتبه بالاتری وجود دارد؛ پس نفس نمی‌تواند ساکن شود و آرام گیرد» (سبزواری، ۱۳۷۵: ص ۵۰).

مهم‌تر از همه آنکه، از منظر استاد شهید مطهری - با استناد به آراء ملاصدرا - «تغییر مستمر انسان» تفاوت اساسی انسان و حیوان تلقی می‌شود:

«انسان یک تفاوت اساسی با حیوان دارد و آن این است که انسان از هر حیوانی بیشتر بالقوه است و کم‌تر بالفعل. یعنی چه؟ یعنی مثلاً یک اسب، اسب است و بالفعل؛ یعنی هر چه از اسب بودن باید داشته باشد، دارد، مقدار کمی از اسب بودن هست که مثلاً باید با تمرین به دست آورد. اسب یک اسب بالفعل به دنیا می‌آید. یک گربه بالفعل به دنیا می‌آید و همین‌طور سایر حیوانات. ولی انسان است که به صورت یک موجود صددرصد بالقوه به دنیا می‌آید؛ یعنی اول که به دنیا می‌آید، اصلاً معلوم نیست که در آینده چه می‌شود، ممکن است واقعیت او در آینده واقعیت یک گرگ باشد، ممکن است واقعیت یک گوسفند باشد، در صورتی

که شکل، شکل انسان است. همچنین ممکن است واقعیتش، واقعیت یک انسان باشد.»

(مطهری، ۱۳۷۳ص ۳۱۵).

مقصد این تحول هم کمال انسان و انسان کامل است؛ چنان‌که استاد شهید مطهری نوشته است:

«آنچه خودِ واقعی یک موجود را تشکیل می‌دهد، «وجود» اوست نه «ماهیتش». تغییر ماهیت و نوعیت به‌هیچ وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست. صدرالمتألهین که قهرمان این مسئله است، تصریح می‌کند که انسان نوعیت مشخص ندارد و مدعی است که هر موجود متکامل، در مراتب تکامل «انواع» است نه «نوع». رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود، رابطه یک شیء با یک شیء بیگانه نیست، بلکه رابطه خود با خود است. رابطه خودِ ضعیف است با خود واقعی، آنجا که شیء به‌سوی کمال واقعی خود در حرکت است، از خود به سوی خود حرکت می‌کند» (مطهری، ۱۳۵۴: ص ۲۹۱ و ۲۹۲).

درحالی‌که براساس الگوی انسان اقتصادی عقلانی، انسان دارای خصوصیت تعیین‌شده و پایان‌یافته‌ای است.

دوم؛ براساس الگوی انسان اقتصادی عقلانی، یک «انسان واحد جهانی»، فرافرهنگی و فراتاریخی وجود دارد، درحالی‌که براساس حکمت صدرایی، انسان به دلیل قدرت ایجاد تغییر مستمر، منطقیاً به «بی‌شمار انسان» تبدیل می‌شود. نتیجه‌ی اساسی این رویکرد فلسفی به حقیقت انسان، تفاوت‌های اساسی افراد انسانی در مرتبه و درجه‌شدن است؛ تفاوت‌هایی که افراد انسانی را به شدت از یکدیگر متمایز می‌کند. تفاوتی که براساس نظریه‌ی ملاصدرا هر «فرد» انسانی را به یک «نوع» متمایز تبدیل می‌کند، چنان‌که استاد شهید مطهری گفته است:

«صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی و ایرانی اصرار دارد روی این مطلب که اشتباه است که مردم خیال می‌کنند افراد انسان، همه افراد یک نوعند. می‌گویند به عدد افراد انسان، انواع انسان‌ها وجود دارد؛ چون انسان جنس است نه نوع. البته او یک فیلسوف است، از نظر زیست‌شناسی نگاه نمی‌کند. از نظر یک زیست‌شناس که فقط اندام‌ها و جهاز‌ها را می‌بیند،

همه افراد انسان یک نوع هستند. ولی یک فیلسوف که انسان را مطالعه می‌کند و واقعیت انسان را وابسته می‌داند به آنچه که انسانیت نامیده می‌شود، نمی‌تواند باور کند که همه افراد انسان، افراد یک نوع هستند، می‌گوید به عدد افراد انسان، انواع مختلف وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۶).

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

و در مورد مصادیق گرایشات فطری نوشته است:

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

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

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

«انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد. پس قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد. آن خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم، گرچه خود ندانیم. انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد، تا فانی در خدا شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۹/ب: ص ۲۲۳).

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

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

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

۶.۱.۲. تفاوت‌های معرفت‌شناختی

یکم؛ براساس نظریات برآمده از فلسفه اسلامی، فهم روش‌مند «تفاوت انسان‌ها» حداقل به اندازه «شبهات انسان‌ها» حائز اهمیت خواهد بود. بنابراین یک «انسان» واحد جهانی

که در قالب الگوی انسان عقلانی اقتصادی صورت‌بندی می‌شود، اساساً نمی‌تواند کاشف و حاکی از «واقعیت انسان‌ها» باشد.

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

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

۶.۲. «روش» متناسب با نگرش فلسفه اسلامی در باره «موضوع» علم اقتصاد

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

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

دوم؛ بی‌گمان مهم‌ترین استدلال برای اعتبار روش تجربی، شباهت «نمونه» مورد پژوهش با «جامعه» مورد توصیف، تبیین و پیش‌بینی علمی است. زیرا همه فایده پژوهش‌های علمی آن است که نتیجه مطالعه «موارد اندک» را می‌توان به مجموعه بسیار بزرگ و پرشمار تعمیم داد. از آن جهت که مصادیق «موضوعات» علوم طبیعی از منظر شباهت، «حداکثری» هستند، بنابراین روش تجربی در قلمرو علوم طبیعی از اعتبار حداکثری برخوردار است. اما با توجه به استدلال‌های این مقاله در مورد «تنوع انسان‌ها» در یک عصر و نیز «تغییر» فرد و جامعه در طول زمان، تعمیم نتایج مطالعات تجربی انجام‌شده در «گذشته» برای «حال و آینده» و یا «حال» برای «آینده» به‌علاوه تعمیم نتایج مطالعات تجربی انجام‌شده در مورد بخشی از انسان‌ها برای جمعیت بیشتری از انسان‌ها، از اعتبار مورد باور امروز جامعه علمی برخوردار نخواهد بود. این مبنا را می‌توان استدلالی برای تردیدهای مشهود در ادبیات اقتصاد اسلامی، در مورد میزان اعتبار مطالعات تجربی قلمداد نمود. اما مطالعات تجربی به هدف نمایاندن کمیت و کیفیت «تغییر» و «تفاوت» فرد و جامعه بر بستری از مشترکات و شباهت‌های فطری، از اهمیت و اعتبار لازم برخوردار خواهد بود. در این صورت است که نمی‌توان نتایج مطالعات در یک کشور را در مورد کشورهای دیگر تعمیم داد؛ ضمن آنکه تعمیم در قلمرو جوامع مشابه یکدیگر، اعتبار خواهد داشت.

سوم؛ براساس نتایج این مقاله، علاوه بر استدلال‌های متعارف در مورد تردید در اعتبار نظریه برآمده از مطالعات تجربی، استدلال‌های دیگری نیز اقامه شد، زیرا گذشته، حال و آینده و نیز جوامع مختلف با یکدیگر شباهتی ندارند. بنابراین رویکرد پوزیتیویستی

فریدمن برای تولید نظریه از ظرفیت لازم برخوردار نیست. نتیجه طبیعی این وضعیت، عبارت از این خواهد بود که «نظریه پردازی» باید از مجموعه‌ای از «دانش‌های پیشین» یا اصول موضوعه و «فروض بنیادی» در مورد انسان اقتصادی شروع شود. این ضرورت روش‌شناختی را باید استدلالی برای «مبناگروی» حاکم بر ادبیات اقتصاد اسلامی به حساب آورد. «مبانی» و «اصولی» که گاه «مهم‌ترین» و یا شاید «تنها» تفاوت اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف قلمداد می‌شود. بر این اساس، اقتصاد اسلامی یک دانش «عقلی» است که نظریات علمی به صورت منطقی از آکسیوم‌های اولیه در مورد «هستی انسان و هستی مرتبط با انسان» تولید می‌شود.

چهارم؛ در این چهارچوب نظری، توجه به توانایی‌های «عقل» آدمی، موضوع حائز اهمیت دیگری است. در قلمرو زندگی انسانی ما با دو نوع از عقلانیت روبرو هستیم: عقلانیت شناختی و عقلانیت عملی.^۱ عقلانیت شناختی مربوط به این است که عاقلانه است که به چه چیزی باور داشته باشیم و عقلانیت عملی آن است که عاقلانه است چه کاری را انجام دهیم یا علاقه داشته باشیم که انجام دهیم (راولینگ و مل، ۲۰۰۴: ص ۳). اما عقلانیت علمی و عملی هر دو به استدلال نیازمندند. وظیفه عقلانیت علمی، استدلال برای تولید باور درست است اما وظیفه عقلانیت عملی، استدلال برای تشخیص بهترین عمل برای نیل به اهداف است. پیداست که عقلانیت شناختی مربوط به «فاعل شناخت» - یعنی در محل بحث ما اقتصاددان - و عقلانیت عملی مربوط به «موضوع شناخت» - یعنی انسان اقتصادی - است.

براساس مطالب پیش‌گفته، وظیفه علم اقتصاد تبیین عقلانی «تغییرات مستمر اقتصادی» و «تفاوت‌های اقتصادی» در قلمرو زندگی فردی و اجتماعی و نیز مهم‌تر از آن، ارائه «تجویزها و توصیه‌های اقتصادی» با توجه به «تبیین‌های» مذکور است. تبیین‌های مذکور با دسته‌بندی دنیای درون در حال تغییر مستمر افراد انسانی در یک فرایند تأثیر متقابل با جامعه در حال «تغییر مستمر» انجام‌پذیر است. بنابراین موضوع علم اقتصاد، یک انسان

1. Epistemic or theoretical rationality and practical rationality

اقتصادی است که در تأثیر متقابل با «متن» یک زندگی سیال اجتماعی در حال تغییر به سمت بی‌پایان است؛ لذا فرد عقلانی ایزوله شده از جامعه - آن‌گونه که الگوی انسان اقتصادی عقلانی می‌پندارد - اساساً قابل فهم نیست. زیرا فردی که فقط با محاسبات عقلانی ریاضی، رفتار خود را به سامان می‌کند، «وجود خارجی» ندارد. از آن سو که تغییرات فردی مذکور در ارتباط متقابل با جامعه در حال تغییر به سمت انحطاط یا پیشرفت است، بنابراین صورت‌بندی ریاضیاتی یک روابط خاص عقلانی، مثل الگوی انسان اقتصادی عقلانی، نمی‌تواند کنش‌ها و رفتارهای همه افراد را در همه جوامع و در همه دوران‌های تاریخی تبیین نماید. اگر بر استفاده از منطق ریاضی اصرار وجود داشته باشد، باید قدرت تبیین همه این پیوندها را داشته باشد.

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

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

را که - بر خلاف سنن و ارزش‌های اجتماعی - دلایل عقلانی از اصل و محتوای آن پشتیبانی می‌کند، جبران‌کننده ناتوانایی‌های عقل بشری قلمداد می‌نماید.

البته مسئله ناتوانی در تحقق عقلانیت کامل برای «انسان اقتصادی» در قلمرو «عقلانیت عمل» آشکارتر است. انسان اقتصادی عقلانی، فردی است که بدون توجه به موجودیت جامعه، برای هدف معین حداکثرسازی منفعت مادی (مطلوبیت در مصرف و سود در تولید) باید با انجام محاسبات کامل هزینه‌ها و منافع، بهترین رفتار را از میان همه گزینه‌های ممکن برگزیند. بر اساس نظریه «عقلانیت محدود» هربرت سایمون، انسان اقتصادی عقلانی بر انجام چینی کاری، با محدودیت‌های ذیل روبروست:

الف) دانش محدود در مورد دنیایی که در آن زندگی می‌کند؛ ب) توانایی محدود برای استحصال همین دانش محدود؛ ج) توانایی محدود برای استخراج پیامدهای اعمال و رفتار؛ د) توانایی محدود برای چیره‌شدن بر نااطمینانی‌ها؛ ه) توانایی محدود برای داوری کردن در مورد گزینه‌ها و خواسته‌های رقیب (سایمون، ۲۰۰۰: ص ۲۵).

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

1. satisfying

2. optimization

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

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

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست. به علاوه فروض بنیادین و روش نظریه‌پردازی در هر علمی برآمده از ماهیت موضوع آن علم است. مقاله توانست نشان دهد که موضوع علم اقتصاد متعارف، «انسان اقتصادی عقلانی» است. بر همین اساس، فروض تئوری‌های علم اقتصاد به علاوه روش متعارف نظریه‌پردازی در آن - که یک روش عقلی قیاسی و ریاضی است - برآمده از خصوصیات انسان اقتصادی عقلانی است.

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

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین. ۱۳۶۵. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۱. تهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. افلاطون. ۱۳۷۲. مجموعه آثار افلاطون. ج ۱. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران. شرکت سهامی خوارزمی.
۳. امام خمینی، روح الله. ۱۳۷۷. شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____ . ۱۳۷۹/الف. الطلب و الاراده. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. _____ . ۱۳۷۹/ب. صحیفه امام خمینی. ج ۲۲. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. _____ . ۱۳۸۱. تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____ . ۱۳۸۷. توحید از دیدگاه امام خمینی. ج ۲. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. بلیکی، نورمن. ۱۳۹۱. پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه سید حمیدرضا حسینی. تهران. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. پور فرج، علی‌رضا. ۱۳۸۷. «طراحی مدل علمی براساس مبانی و پارادایم‌های اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۳۲.
۱۰. تفضلی، فریدون. ۱۳۸۶. اقتصاد کلان. تهران. نی.
۱۱. جعفری، محمد تقی. ۲۵۳۷. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. ج ۱. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. خسرونژاد، مرتضی. «پیامدهای تربیتی نظریه حرکت جوهری». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. شماره ۳۶.
۱۳. رجایی، سید کاظم. ۱۳۸۹. «تقاضای سازگار با مبانی و ارزش‌های اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۴۰.
۱۴. زرقاء، انس. ۱۳۸۲. «روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی». ترجمه ناصر جهانیان و علی‌اصغر هادوی‌نیا. فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۱۰.
۱۵. سیاسی، علی‌اکبر. ۱۳۵۰. منطق و فلسفه. تهران. طبع و نشر کتاب‌های درسی ایران.
۱۶. شوقی دنیا، احمد. ۱۳۸۲. «نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی». ترجمه خداداد جلالی. فصلنامه اقتصاد

اسلامی. شماره ۱۲.

۱۷. صدر، سید محمد باقر. ۱۴۰۸ق. اقتصادنا. قم. المجمع العالمی للشهید صدر.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۶۲. نهایت الحکمه. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. _____ . ۱۳۸۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱. صدرا.
۲۰. طبیبیان، محمد. ۱۳۸۷. اقتصاد خرد پیشرفته. تهران. پیشرو.
۲۱. فرامرزی قراملکی، احد. ۱۳۸۳. اصول و فنون پژوهش. قم. مؤسسه حوزه و دانشگاه.
۲۲. کهنف، منذر. ۱۳۸۵. «علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش». ترجمه سید حسین میرمعزی. فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۲۳.
۲۳. لفت ویچ، ریچارد. ۱۳۸۷. سیستم قیمت‌ها. ترجمه میرنظام سجادی. تهران. دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۴. مطهری، مرتضی. ۱۳۵۴. سیری در نهج البلاغه. تهران. صدرا.
۲۵. _____ . ۱۳۵۸. جامعه و تاریخ. قم. انتشارات اسلامی.
۲۶. _____ . ۱۳۶۶. تکامل اجتماعی انسان. تهران. صدرا.
۲۷. _____ . ۱۳۷۰. فطرت. تهران. صدرا. چاپ دوم.
۲۸. _____ . ۱۳۷۲. آزادی معنوی. تهران. صدرا.
۲۹. _____ . ۱۳۷۳. گفتارهای معنوی. تهران. صدرا.
۳۰. _____ . ۱۳۷۵. مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۶. تهران. صدرا.
۳۱. _____ . ۱۳۸۴. انسان کامل. تهران. صدرا. چاپ سی و دوم.
۳۲. _____ . ۱۳۸۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ۱ و ۲. تهران. صدرا.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۱۶ق. انوار الاصول. الجزء الاول. قم. نسل جوان.
۳۴. ملاصدرا، صدرالمتهلین. ۱۳۶۸. اسفار اربعه. قم. مصطفوی.
۳۵. موریس و فیلیپس. ۱۳۸۴. تحلیل اقتصادی. ج ۱. ترجمه دکتر کمیجانی. تهران. دانشگاه تهران.
۳۶. میرمعزی، سید حسین. ۱۳۸۳/الف. «نظریه رفتار تولیدکننده و تقاضای کار در اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۱۳.
۳۷. _____ . ۱۳۸۳/ب. «عرضه نیروی کار در اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۱۴.
۳۸. _____ . ۱۳۸۳/ج. «تعادل در بازار کار و استخراج عرضه کل در اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۱۵.

۳۹. _____ . ۱۳۸۶. «موضوع علم اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۲۸.
۴۰. نظربور، محمدتقی. ۱۳۸۴. «آزمون‌های تجربی در اقتصاد و کاربرد آن در اقتصاد اسلامی». فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۱۷.
۴۱. هاروی، جک. ۱۳۸۹. اقتصاد جدید، ترجمه محمد باقر نوبخت و فرید نوبخت. تهران. کمیل.
۴۲. هندرسون و کوانت، ۱۳۸۷. اقتصاد خرد. ترجمه مرتضی قره‌باغیان و جمشید پژویان. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۳. مینی و پیرو ۱۳۷۵. فلسفه و اقتصاد. ترجمه مرتضی نصرت و حسین راغفر. انتشارات علمی و فرهنگی.
44. Arrow, Kenneth J. 1951. Social Choice and Individual Values. New York: Wiley
and Arrow, Kenneth J. 1959. "Rational Choice Functions and Orderings."
Economica, n.s. 26(102): 121–27.
45. Friedman, Milton. 1953. "The Methodology of Positive Economics." In Essays in
Positive Economics. ed. M. Friedman. Chicago. Chicago University Press.
46. Jevons, William Stanley. 1871 [1965]. The Theory of Political Economy. London.
Macmillan. 5th ed.
47. Marshall, Alfred. 1890 [1920]. Principles of Political Economy. London.
Macmillan. 8th ed.
48. Mele, Alfred R. and Rawling, P. 2004. «Introduction: Aspects of rationality». In
A.R. Mele and P.Rawling (eds.)
49. Menger, Carl. 1976. Principles of Economics. Translated by James Dingwall and
Bert. F.Hoselitz. New York. New York University Press.
50. Mill, John Stuart. 1844 [1967]. «On the Definition of Political Economy and on
the Method of Investigation Proper to It». In Essays on Some Unsettled Questions
of Political Economy, reprinted in Essays on Economics and Society, 1824–1845.
The Collected Works of John Stuart Mill. Toronto. University of Toronto Press.
Vol. 4.
51. Robbins, Lionel C. 1932 [1935]. An Essay on the Nature and Significance of
Economic Science. London. Macmillan.
52. Rothschild, Emma. 2001. Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the
Enlightenment. Cambridge. Harvard University Press.
53. Samuelson, Paul A. 1947. Foundations of Economic Analysis. Cambridge.

Harvard University

54. Press.
55. Samuelson, Paul A. and Temin, Peter. 1976. Economics. New York. McGraw Hill. 10th ed.
56. Say, Jean-Baptiste. 1803 [1834]. A Treatise on Political Economy. translated by C. R. Prinsep. Philadelphia. Grigg and Elliot.
57. Simon, Herbert. 2000. Bounded Rationality in Social Science, Today and Tomorrow. Mind & Society
58. Simon, Herbert. 1955. A Behavioral Model of Rational Choice. in Simon
59. Smith, Adam. 1776 [1976]. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford University Press.
60. Whately, Richard. 1832. Introductory Lectures on Political Economy. London. B. Fellowes. 2nd ed.
61. Wicksell, Knut. 1901 [1934]. Lectures on Political Economy. translated by E. Classen. London. vol. 1. Routledge.
62. Stigler, George J. 1942. The Theory of Competitive Price. New York. Macmillan.

