

۸۴۷۷۴

تأثیرمبانی معرفت‌شناسانه اومانیزستی در اقتصاد و درآمدی بر تأثیر معرفت‌شناسی دینی در علم اقتصاد*

• مریم صانع‌پور**

چکیده: از آنجا که علم اقتصاد منحصر به شناخت پدیده‌های عینی و واقعی نیست، و الگوهای اقتصادی تحت تأثیر جهان‌بینی‌های خاصی قرار دارند، لذا مقاله حاضر به ریشه‌یابی معرفت‌شناسانه علم اقتصاد در جهان کنونی می‌پردازد؛ و نسبت معرفت‌شناسی علم اقتصاد امروزی را به تفکر اومانیزستی حاکم بر نظریه‌های فلاسفه بعد از دوره رنسانس، تحقیق و بررسی می‌کند. برای رسیدن به این منظور:

در بخش اول، تعریفی مختصر از اومانیزم ارائه می‌شود. سپس، به سیر معرفت‌شناسی اومانیزستی با معرفی نظرات متفکران بارز نگرش مزبور پرداخته می‌شود.

در بخش دوم، نومیالیسم و اندیویدوآلیسم، به عنوان شاخصه‌های اومانیزستی اقتصاد در جهان امروز، نظریه‌ی آدام اسمیت، به عنوان یکی از بنیانگذاران اقتصاد کلاسیک، و نیز انگلس، به عنوان یکی از بنیانگذاران اقتصاد سوسیالیستی، به نحوی اجمالی بررسی می‌گردد.

در بخش سوم، مبنای معرفت‌شناسی دینی در تفکر اسلامی، مطرح می‌گردد. همچنین، درباره‌ی امکان تدوین علم اقتصاد براساس این معرفت‌شناسی، پرسشی مطرح می‌گردد تا شاید محققان با تلاش رو به فزونی خود، پاسخگوی این پرسش شوند.

واژه‌های کلیدی: ۱. اومانیزم ۲. نومیالیسم ۳. اندیویدوآلیسم ۴. معرفت‌شناسی

* این مقاله با همکاری و نظارت علمی دکتر حسین عیوضلو نگارش یافته است.

** محقق گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

معرفت شناسی اومانیستی

تعریف اومانیزم

در تفکر اومانیستی، بیشترین تأکید بر ارزش انسان و اختیار و آزادی وی است؛ به طوری که خرد آدمی، در عرض خرد خداوند قرار دارد. اومانیست معروف فرانسوی، چارلز بویل «Charles bouille» (۱۴۷۵ - ۱۵۵۳م)، در کتابش، *سایپنت «De Sapiente»* درباره این موضوع بحث می‌کند. در آنجا، انسان خردمند با پرومئوس برابری می‌کند. برابری وی، در خردی است که پرومئوس، خالق انسان، به نیروهای انسانی عطا کرده است تا طبیعت وی را کمال بخشد. (Edwards, V4, p.70) اومانیستها معتقدند که خرد آدمی، برابر با خرد خداست. و لذا، خرد آدمی قادر است به تنهایی، بر انسان و نظام بشری حکومت کند. فلسفه‌های بعد از رنسانس نیز تحت تاثیر چنین اعتقادی، کوشیدند تا انسان را به صورتی قائم به ذات و خودکفا، به عنوان مبدأ شناخت معرفی کنند. بدین ترتیب، نقطه آغازین شناخت و معرفت را به گونه‌ای مستقل از هر منبع متعالی، به انسان نسبت دادند. یعنی، وجود آدمی را به عنوان «خاستگاه شناخت» معرفی کردند. در این قسمت، به مراحل تکوین این گونه تلقی از انسان، در آرای فلاسفه بارز تفکر اومانیستی پرداخته می‌شود.

سیری در معرفت شناسی اومانیستی

نهضت اومانیستی که در ابتدا به عنوان نوعی گرایش طرح شده بود، در روند رشد خود در قرن شانزدهم میلادی با اصل معروف دکارتی: «من می‌اندیشم پس هستم»، به صورت فلسفه و نحوه تفکر خاصی درآمد. انسان بعد از رنسانس که نیازی به دین در خود احساس نمی‌کرد، کوشید تا نظام فکری خویش را براساس اصولی که قائم به آزادی و کرامت انسان - بدون وابستگی به خالق - بود، بنا کند. در این سیر، دکارت آدمی را به عنوان اساس هستی و وجود مطرح کرد. این نظر، برخلاف تفکر وابسته به مبدأ بود. در تفکر وابسته به مبدأ، «هستی» و وجود مطلق، اصل در موجودیت انسان است، و در باب معرفت شناسی نیز انسان «جایگاه شناخت» می‌باشد. در حالی که در تفکر انسان محورانه یا به بیانی دیگر «خود بیناد انگارانه» (Heideger, pp.6563) انسان، اصل در هستی و وجود است و از نظر معرفت شناسی نیز «خاستگاه شناخت» تلقی می‌شود. بنابراین، اصل دکارتی: «من می‌اندیشم پس هستم» که

نقطه آغازی برای محوریت انسان بود، در فلسفه عقلگرایی دکارتی Rational به «فطریات» (دکارت، تأمل اول، دوم و سوم) - که به گونه‌ای می‌توانست نقطه اتصالی با مبدأ باشد - وابسته بود. هنگامی که در فلسفه تجربی «جان لاک» فطریات انکار شد، انسان (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۳، صص ۱۱۳ - ۱۲۸) به استقلال کامل از مبدأ دست یافت. و از آنجا که «من تجربی» نیاز به وجود خدا می‌بیند، در فلسفه بارکلی - که براساس «من مدرک» بنا شد - به نوعی سفسطه دچار می‌شود که به جای اثبات خدا، منجر به ساختن خدای ذهنی که حتی شکننده‌تر از بتهای چوبی و سنگی بود، می‌گردد. بارکلی که ابتدا قصد اثبات وجود خدا را داشت، بامعرفت‌شناسی ایده‌آلیستی خود که مبتنی بر تجربه انسان محورانه بود، در عمل موفق به اثبات خدایی قائم به ذهن انسان - به عنوان مدرک - شد، که صرفاً بتی ذهنی بود و وجود خارجی نداشت. این امر در سالهای بعد، در تفکر فرویدی نمود روشن‌تری پیدا کرد. (دورانت، بی‌تا، ص ۳۸۳) سیر رشد فلسفه انسانگرا، سرانجام در دو وجهه «من عقلانی» و «من تجربی»، در فلسفه هیوم به پارادوکس عجیبی رسید، که چاره‌ای جز شک باقی نماند. هیوم نه تنها جهان ماده را - که در تفکر بارکلی نفی شده بود - انکار کرد، بلکه نفس انسانی را نیز که محور انسانگرایی بود، منکر شد. وی نشان داد که هر گاه انسان «خاستگاه شناخت» قرار گیرد، شک دستوری دکارت - پس از عبور از مراحل عقلانی و تجربی - سرنوشتی جز «شک نابود کننده هیوم» نخواهد داشت. تا جایی که هیوم نه تنها جوهر مادی و ضرورت علیت را نفی کرد، بلکه «من نفسانی» را نیز که بعد از دکارت محور تفکر بود، انکار نمود و معرفت‌شناسی انسان محورانه را کاملاً به بن بست رساند؛ چنانکه می‌گوید (راسل، ۱۳۵۳ کتاب سوم، ص ۳۷۴):

«ما هیچ تأثیری از خویشتن نداریم، و لذا هیچ اندیشه‌ای هم از خویشتن وجود ندارد»

گفته شده که در تاریخ فلسفه، مکاتب شکاک بامکاتب جزمی‌انسانگرا (اومانستی) قرین بوده است. (کاسیرر، ۱۳۶۰، ص ۳۹۷) پس از هیوم، کانت می‌کوشد تا دیگر بار «من» نابود شده را، جانی تازه ببخشد و در انقلاب کپرنیکی خود، انسان را به عنوان موجودی «واهب الصور» مطرح می‌کند؛ آنجا که ذهن انسان، ماده خارجی «Noumen» را صورت زمان و مکان می‌بخشد، و بدین ترتیب پدیدار «Phenomen» را می‌سازد (kant, 1960). کانت که با تشکیکات هیوم به توانایی راسیونالیزم و عقل محض مشکوک می‌شود، به بررسی توانایی فاهمه می‌پردازد و شناخت نفس الامری اشیاء را غیر ممکن می‌داند. (لوین، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱). برگسن در انتقاد از نظریه کانتی، ابراز می‌دارد که در تفکر وی میان خود شیء (حقیقت واقع) و گوناگونی محسوس

که با آن معرفت خویش را به عالم خارج می‌سازیم، هیچ نسبت قابل درک و هیچ قدر مشترکی نمی‌بیند، (برگسن، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵).

کانت با گذر از نامعتبر بودن عقل، به بررسی فاهمهٔ انسان به عنوان واهب الصور پرداخت، و انسان را سوژه و محور قرار داد. او در تقسیم مراتب وجود - که آمده بود وجود یا واجب است یا ممکن - به تقسیمی جدید دست زد که موجود یا فاعل «من» یا «متعلق شناسایی من» است. در هر صورت، محوریت انسان در تفکر کانت به نهایت استحکام رسید، و ذهن انسان تنها ملاک و خاستگاه شناسایی قلمداد شد. در این دیدگاه که بر محوریت انسان استوار است، انسان قادر به شناخت ما بعد الطبیعی و خدا نیست، چرا که کانت اعتقاد داشت در حد و ظرفیت عقل انسانی نیست تا ما بعد الطبیعی و خدا را تأیید کند یا متزلزل و سست سازد. (لویس، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱).

در این قسمت با گذر از سوژکتیویتهٔ کانت، به بررسی اجمالی معرفت‌شناسی در اخلاف وی پرداخته می‌شود. همان‌گونه که پس از دکارت، اخلاف وی: اسپینوزا، لایب نیتس و مالبرانش کوشش کردند تا دو آلیسم تن و روح دکارت را به وحدت تبدیل کنند - اسپینوزا با جوهر فرد، لایب نیتس با منادولوژی و مالبرانش با اکازیونالیسم - همچنین اخلاف کانت کوشیدند مشکل دوآلیسم کانتی را حل کنند. بنابراین، فیخته و شلینگ هر یک به سهم خود کوشیدند تا این ثنویت را به وحدت تبدیل نمایند. در این طریق، آنان نیز دچار توجیهاتی سفسطه آمیز - شبیه به نظرات بارکلی - شدند. به نظر فیخته (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴ م)، تلاقی «من» با «جزمن» مانند تلاقی با چیزی مقدم بر آن و مستقل از آن نیست. «جزمن» آفریدهٔ «من» است، که آن را «من»، در مقابل خود می‌نهد تا خود را وضع کند. در نتیجه، تفکر ما را مهم‌تر به دریافت هویت «من» و «جزمن» می‌سازد. اما خداوند، تشخص و تعیین ندارد، بلکه خدا همان «من ایده‌آل انسانیت»، قائم به نفوس جزئی به قیام طولی و مشتاق به تعیین خویش است. (فولکیه، ۱۳۶۲، ص ۳۰۷).

ملاحظه می‌شود خدایی که مخلوق انسان خود بنیاد است، چه سرنوشتی پیدا کرده، و چگونه انسان در موضع قیومیت خدای قائم به ذهن آدمی قرار گرفته است. به گفتهٔ آلبر کامو، انسان قبلاً پیوستگی خودش را از آفرینندهٔ خود وام می‌گرفت، از آن دم که جدایی خویش را از او رسمیت می‌بخشد، خود را اسیر لحظه‌ها و روزهای گذرا و حساسیتی بی‌حاصل می‌یابد. اما مانند تمام کسانی که آیینی برای زیستن ندارند، سرگشته است. (کامو، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

یکی از نمونه‌های بارز انسان خود محور در مقابل خداوند، ژان پل سارتر است. او معتقد به خدا انسانی بود. معرفت‌شناسی اومانیستی در سیر خود محورانه‌اش، سرانجام به خدا شدن انسان می‌رسد. به نظر سارتر، خدایی وجود ندارد. بنابراین، فرض نظام یا طرح آفرینش بیهوده است. این فرض که جهان مرکب از گروه‌های واقعی اشیای متشابه و همانند است که در یک طبیعت مشترک شریک هستند، محال است. هر فردی یکتا، یگانه، مطلق و کامل است. هر چند مجموعه مشترکی از اوضاع و احوال - یا آنچه او وضع انسانی می‌نامد - همه ما را فرا گرفته است، اما هیچ طبیعت مشترک انسانی وجود ندارد. از اینجا نتیجه می‌شود، که ارزشهایی وجود ندارد. مسلم اینکه، انسان آزاد است تا خود را گام به گام و تصمیم به تصمیم، بسازد؛ چنانکه راه خود را از میان اوضاع و احوال پیاپی و متعاقبی که به استقبال او می‌آید، می‌پیماید. هر انسانی باید در سراسر حیات خود، فقط بر خویش متمرکز شود. (لوین، ۱۳۷۴، صص ۳۷۵-۳۶۷).

بنابراین، سیر اومانیستی تفکر، سرانجام در فلسفه سارتر به جایی می‌رسد که حتی وحدت نوعی انسان نیز انکار می‌شود. لذا، هر انسانی در نوع خود، منحصر به فرد تلقی می‌گردد. در تفکر او، هیچ زنجیره واحدی جهت پیوستن این افراد جدا از یکدیگر یافت نمی‌شود. این امر، سرچشمه تشتت و از هم گسیختگی می‌گردد تا جایی که به نظر وی (لوین، ۱۳۷۴، صص ۳۷۶):

«حیات دائماً جولانگاه نوع مخصوصی از اضطراب و نگرانی است، که به طور اجتناب ناپذیری بر شعور و ادراک موجودی که می‌داند دیر یا زود دیگر نخواهد بود، سنگینی می‌کند... مردن، ماجرای هولناک و مهیب است.»

به این ترتیب، سارتر نه تنها به انکار خدا پرداخت، بلکه در انسان خدایی اومانیستی، هر گونه ارزشی را نفی کرد. سرانجام، او به اضطراب، نگرانی و ترس از نابودی رسید؛ زیرا سرنوشت محتوم تفکری که انسان فناپذیر را محور همه امور حتی موضوع پرستش قرار دهد، چیزی جز این نیست که به نهایت پوچی و نیز ترس از عدم می‌رسد. بدین ترتیب، امکان هر گونه سعادت این جهانی نیز که اومانیست‌های دوره رنسانس مطلوب خویش قرار داده بودند، از انسان سلب خواهد شد.

نقش معرفت‌شناسی اومانیستی در مکاتب اقتصادی

تفکر مسلط در اندیشه اروپای بعد از رنسانس، مبنایی اومانیستی و خود بنیاد انگارانه دارد. لذا، متفکران اومانیست، نظام اجتماعی خود را نیز با مبدأ قرار دادن انسان به عنوان سوزده

وخواستگاه معرفت، بنا نمودند. در این نگرش، ارتباط آدمی با وحی قطع شد و انسان خود را به عنوان دایر مدار تمامی علم و عمل تلقی کرد. بدین ترتیب، علم و آگاهی وحیانی از صحنه زندگی او رخت بر بست. هر چند در سالهای اخیر گرایش به بازگشت به متون دینی در متفکران جهان غرب ایجاد شده، اما اقتصاد مسلط کنونی در جهان، حاصل همان اندیشه بی نیازی از وحی است، که نتیجه رنسانس اروپا بود. جریان سوپژکتیو اومانستی در معرفت شناسی علم اقتصاد، دو صفت اساسی را در این علم ایجاد کرد، که عبارتند از: «نومینالیسم» و «اندیویدوالیسم». در این قسمت به نحوی اجمالی از این دو وجهه بنیانی به علم اقتصاد نگریسته می‌شود.

۱. نومینالیسم «Nominalism»

الف: جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴م) واضع نومینالیسم

نومینالیستها «Nominalism» به اصالت وجه تسمیه اعتقاد دارند. به عقیده آنان، مفاهیم اصالتی جز وجود ذهنی ندارند. آنها اختراع اذهان، و مفاهیم اسمائی اند، که وجودی مستقل از افراد و مصادیق عینی ندارند. در تفکر نومینالیستی، معرفت عبارت است از کوشش فعالانه ذهن برای ارائه توضیح هر چند قانع کننده‌تری از پدیده‌ها، از طریق سازمان دادن مفاهیم فرضیه‌ها. در این تفکر، کسی نمی‌تواند مدعی شود که کلید دار مخزن حقایق است. جریان جستجوی معرفت، همانند مسابقه‌ای پایان ناپذیر است که همه با شأن و منزلت برابر، می‌توانند در آن شرکت کنند. این تفکر نقطه مقابل معرفت شناسی یونیورسالیسم «Universalism» می‌باشد، که معتقد است مفاهیم، اکتشافی‌اند و ذهنها باید با تعمق و مطالعه به آن دست یابند. (غنی نژاد اهری، ۱۳۷۶، صص ۲۳ - ۲۵).

جان لاک، به عنوان یکی از پیشگامان نگرش اومانستی و به تبع آن معرفت شناسی نومینالیستی، مطرح است. او مفاهیم فطری را نفی می‌کند. به نظر او، ذهن انسان در آغاز، مانند لوح سفیدی است که کم کم تجربه، معلومات را در آن نقش می‌کند. تجربه بر دو قسم است:

۱. احساساتی که از اشیاء خارجی در می‌یابد.

۲. مشاهدات درونی که با تفکر و تعقل برای او دست می‌دهد. و تعقل، معلومات حاصل در

ذهن را می‌پروراند.

نظر وی در باب الفاظ چنین است: خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته، به دلیل ارتباط آنان با یکدیگر قوهٔ سخن‌گویی به ایشان داده است. از این رو، مردم جعل الفاظ کردند؛ یعنی، بعضی صوتها را نمایندهٔ بعضی معانی قرار دادند. و اینکه بعضی مردم میان الفاظ ومعانی مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده‌اند، خطاست؛ زیرا اگر چنین بود، نوع بشر همه یک زبان داشتند؛ و حال آنکه، چنین نیست. اگر به سخن گفتن کودکان توجه کنیم، در می‌یابیم که در آغاز آنچه به لفظ ادا می‌کنند معانی جزئی است. نخستین الفاظی که کودکان می‌گویند، مادر و پدر است. و لیکن وقتی که مادر می‌گویند، شخص مادر خود را در نظر دارند؛ نه مادر را به طور کلی. پس از آن، چون مردان و زنان دیگر را می‌بینند که به پدر و مادرشان شباهت دارند، کم کم معنای کلی مرد یا زن در ذهنشان حاصل می‌شود. یقیناً در نوع بشر، در آغاز چنین واقع شده و همهٔ الفاظ آنان برای معانی جزئی بوده است. و چون چیزهایی که با آنها سروکار پیدا کردند و اموری که به آن مبتلا شدند بسیار شد، برای اینکه الفاظ بیشمار نشوند و نظر به شباهت چیزها با یکدیگر، اختلافات جزئی را کنار گذاشتند. و به همه چیزهای مشابه یک نام دادند.

بنابر این، بحث از حقیقت کلیات، پوچ است. اینکه برای انواع موجودات حدود مشخصی فرض شد، و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند، خطاست. آنان متوجه نشده‌اند که موجودات همواره در حال تغییر و تبدیلند، در قالبهای ثابت ریخته نشده‌اند، و مقولات ده گانه، «صور نوعی»، «نفس نباتی» و بسیاری دیگر از امور که به طور کلی گفته می‌شوند، فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است.

نکتهٔ دیگر اینکه، معانی اول که در ذهن تشکیل می‌شود، ناشی از حس است. الفاظی هم که بشر جعل کرده، در آغاز برای محسوسات بوده است. سپس، چون ذهن مردم وسعت یافت. و قوهٔ تجرید و انتزاع پیدا کرد، کم کم معانی الفاظ را به معانی معقول دلالت داده‌اند (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۲، صص ۱۲۴-۱۲۶). با حرکت از نظریهٔ حق طبیعی جان لاک و در جهت برون رفت از بن بست آن، دو مکتب فکری متمایز: اقتصاد سیاسی کلاسیک و سوسیالیسم پدید آمد (غنی نژاد اهری، ۱۳۷۶، ص ۴۳). بنابراین، اقتصاد کلاسیک و سوسیالیسم، هر دو زاییده نومیالیسم لاک می‌باشند. قابل ذکر است که معرفت‌شناسی نومیالیستی، باعث تغییر «تفکر ذاتگرا» «Essential»، به «تفکر فرضیه‌ای» «Hypothetical» شد. مطابق شیوهٔ تفکر ذاتگرا، ذهن بشری

قادر است عیناً مفاهیم خود را، با نظم واقعی پدیدارهای خارجی تطبیق دهد. این دریافت، متکی به اصل یگانگی اندیشه و هستی است که طبق آن، شعور بشری به کمک مفاهیمی که دارای اعتبار همیشگی اند. یا دست کم در شرایط معین تاریخی اعتبار مطلق دارند، می‌تواند به نفوذ در ماهیت وجود اشیاء و وقایع نایل آید. نقطه مقابل قالبهای فکری ذاتگرا، شیوه تفکر فرضیه‌ای است. طرفداران این شیوه، وجود واقعی مفاهیم را در خارج از ذهن یا دست کم توانایی ذهن را در درک این مفاهیم، مورد سؤال قرار می‌دهند. روش تعقل فرضیه‌ای، ناشی از این اندیشه است که تمام مفاهیم مجرد به وسیله ذهن و مطابق قواعدی که به احتمال قریب به یقین از قواعد حاکم بر جریان خود وقایع تفاوت دارند، آزادانه تصور می‌شوند. این روش ایجاب می‌کند که هر کوششی برای فهم وقایع، باید از فرضیه‌ها حرکت نماید. (Pribram, p.592)

ب- آدام اسمیت (اقتصاد سیاسی کلاسیک)

در تفکر فرضیه‌گرا، ذهن به عنوان سوژه، محور خاستگاه معرفت و آگاهی تلقی می‌شود. اقتصاد سیاسی کلاسیک، براساس همین تفکر شکل گرفت. آدام اسمیت متأثر از اندیشه نومیالیستی لاک، اقتصاد سیاسی کلاسیک را مطرح کرد.

با پیدایش و گسترش تفکر فرضیه‌ای، و تضعیف و کنار رفتن تعقل ذاتگر و طرز فکر مبتنی بر اصل یگانگی اندیشه و هستی، در دوران جدید هر گونه کوشش تعقلی برای توضیح پدیدارهای منظم و مسئله ساز، مجاز، مطلوب و حتی لازم شمرده شد. اما فرضیه‌ها، محصول تفکر فردی‌اند. لذا، اعتبار منزلت فرد، به عنوان ذهن اندیشنده [یا سوژه]، از نتایج ضروری تفکر فرضیه‌ای و نومیالیستی است. برای مثال، نظریه مطلوبیت، خود زائیده تفکر فرضیه‌ای و نومیالیستی است. بنابراین، ارزش کالا ناشی از مقدار مطلوبیتی است، که برای افراد ایجاد می‌کند... بدین ترتیب، اذهان افرادی که مطلوبیت خود را ابراز می‌کنند، ارزش گذار می‌شوند و مطلوب را مشخص می‌کنند. و لذا، تقاضای افراد، هدایت کننده تولید کالا و خدمات می‌گردد. و چیزی سودمند تلقی می‌شود، که افراد بخواهند و حاضر باشند در برابر آن پول پرداخت کنند. (عیوضلو، ۱۳۷۸، ص ۱۱)

تأثیرات تفکر اومانیستی و نیز نسبی‌گرایی ناشی از این تفکر، کاملاً در اقتصاد کلاسیک هویداست. از این دیدگاه، ارزش مطلق در خارج وجود ندارد تا انسان خود و تمایلات خود را

براساس آن بسازد، بلکه ذهن انسان به عنوان سوژه ارزش‌گذار و معیار و ملاک ارزش‌ها، تلقی می‌شود.

تعقل فرضیه‌ای و نومیالیستی، بتدریج در اندیشه‌های اقتصادی ریشه دوانید. برای مثال، مفهوم ارزش که یکی از جنجالی‌ترین مباحث اقتصادی به شمار می‌رفت و از سوی اغلب اقتصاددانان کلاسیک به آن توجه شده بود - و حتی ریکاردو در تئوری توزیع خود، بالاخره موفق به تعیین معیار شخصی برای محاسبه ارزش نشد -، از دیدگاه اقتصاددانان نئوکلاسیک براحتی با تکیه بر نظریه مطلوبیت، توجیه گردید. بنابراین مبنای ارزش، براساس همان مقدار مطلوبیت حاصله برای افراد تعیین گردید. افراد نیز براساس خواسته‌های خود، چیزی را مطلوب و چیز دیگری را نامطلوب می‌شمرند. (عیوضلو، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

پس از رنسانس، نسبی‌گرایی اومانیستی در حوزه معرفت‌شناسی اقتصاد نیز جاری شد. از این رو، تعقل فرضیه‌ای و ابزاری با اتکا بر ذهنیت انسان به مثابه میزان و خاستگاه ارزش‌ها، در مقابل تفکر ذات‌گرایانه و تعقل ارزشی شکل گرفت.

در انتقاد از نظریه تعقل ابزاری در مقابل تعقل ارزشی، کارل مانهایم معتقد است که تعقل ارزشی بر روابط موجود بین وقایع در یک موقعیت معین، پرتو آگاهی می‌تابد، و به آدمی قدرت داوری می‌بخشد. این نوع تعقل، به انسان قدرت انتخاب می‌دهد، و او را وجودی مستقل و صاحب اختیار می‌سازد. همچنین، این نوع تعقل، اساس و پایه‌ای برای زندگی توأم با مسئولیت انسان و منطبق بر اصول اخلاقی فراهم می‌آورد. به اعتقاد مانهایم، در عصر ما توسعه تکنیکی و اقتصادی در سایه تعقل ابزاری بوده، که با نزول اخلاقیات همراه است. این امر نشان دهنده غفلت از تعقل ارزشی، در برابر تعقل ابزاری است. (Monnheim, 1940)

ج. فردریک انگلس (اقتصاد سوسیالیستی)

نومیالیسم لاک، باعث به وجود آمدن دو مکتب اقتصادی: کلاسیک و سوسیالیسم شد؛ که با وجود اختلاف بسیارشان، در اصول معرفت‌شناسانه مشترک می‌باشند. چنانکه انگلس، از بینانگذاران مکتب سوسیالیسم، فردی اومانیست بود. هر چند وی مخالف تصور سوپژکتیو از انسان بود، اما محوریت کار و عمل انسان را عامل یگانگی ذهن آدمی و هستی می‌دانست. از نظرگاه او انسان دایر مدار خلقت، قائم به خویش و خاستگاه علم - بدون مددجویی از متعالی - تلقی می‌شود. در این اندیشه، ربوبیت خدا در امر هدایت انسانها، انکار می‌شود.

انگلس در کتاب *لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان*، مسئله مرکزی تئوری شناخت را به این صورت بیان می‌کند: مسئله بزرگ اساسی هر فلسفه بویژه فلسفه مدرن، مسئله رابطه بین اندیشه و هستی است. (Marx, 1974, p. 199.)

انگلس می‌گوید که رابطه بین اندیشه و هستی، جای بحث دارد. چه رابطه‌ای بین اندیشه‌های ما در خصوص دنیای اطرافمان، و خود این دنیا وجود دارد؟ آیا اندیشه ما، قادر به شناخت دنیای واقعی است؟ آیا ما در تصورات و مفاهیم دنیای واقعی، می‌توانیم بازتابی حقیقی از واقعیت ارائه دهیم؟ این مسئله در زبان فلسفی، یگانگی اندیشه و هستی نامیده می‌شود. اکثر فیلسوفان طبق نظر انگلس، به آن پاسخ مثبت می‌دهند. برای مثال، نزد هگل این یگانگی، بخشی از مضمون فلسفه ایده‌آلیستی وی است. اما هنوز شماری دیگر از فیلسوفان هستند، که امکان شناخت جهان یا حداقل شناخت کامل آن را نفی می‌کنند. از میان فیلسوفان مدرن، هیوم و کانت که نقش مهمی در گسترش فلسفه جدید داشته‌اند، از این جمله‌اند. انگلس بر این عقیده است که هگل مطالب اساسی را در رد این شیوه تفکر - تا آنجا که در چارچوب یک دیدگاه ایده‌آلیستی امکانپذیر است - بیان کرد. اما از نظر انگلس، نفی کوبنده این طرز تعقل نه بر عهده فلسفه، بلکه بر عهده عمل و تجربه است. (Marx, 1974, p. 201.)

«رد کاملاً آشکار این هوی و هوس فلسفی، همانند تمام هوسهای دیگر فلسفی، عمل است؛ بویژه تجربه و صنعت. اگر ما می‌توانیم درستی تصور خود را از یک پدیدار طبیعی، با ایجاد آن با دستهای خودمان، تولید آن به کمک شرایط لازم‌هاش، اثبات کنیم و به علاوه آن را در خدمت هدفهای خود قرار دهیم، دیگر «شیء در خود» غیر قابل شناخت کانت، وجود نخواهد داشت.»

این توهم انگلس، موجب لغزش خردگرایی دوران جدید به سوی نوعی خردگرایی ساده لوحانه - به قول پوپر - می‌شود که طبق آن، قدرت دراکه و معرفت انسان، هیچ حد، مرز و محدودیتی ندارد. نگاهی به تاریخ علم نشان می‌دهد که چگونه تصورات انسان از واقعیتها به طور کلی، و واقعیتهای علمی به طور اخص، تغییر می‌کند. در حقیقت، مطلق، یک افق دست نیافتنی است. دیدگاههای انگلس در خصوص مسائل معرفتی، بعدها به وسیلهٔ لنین پیگیری می‌شود. پس از انقلاب اکتبر، این دیدگاه به صورت ساده شده و عامه فهم بخصوص از سوی استالین، تبدیل به موضع رسمی مارکسیسم ارتدکس می‌شود. لنین همانند انگلس، هر نوع سوپرکتیویسم را نفی می‌کند. وی معیار عمل را در تئوری شناخت در ارتباط با مفهوم حقیقت مطلق، مطرح می‌سازد. (Marx, 1974, p. 202-203.)

ملاحظه می‌شود که انسان مداری در تفکر انگلس، طاغیانه تر از دیدگاه اسمیت است؛ زیرا در تفکر اسمیت، انسان به عنوان میزان اشیاء و ذهن ارزشگذار، ادعای مطلق بودن ندارد و ادعان به نسبی بودن شناخت انسان دارد. در حالی که، در تفکر انگلس، انسان با فعل خود به حوزه مطلق نیز راه می‌یابد، و حتی تمامی هستی به یگانگی با فعل برخاسته از اندیشه انسانی می‌رسد. در اینجا، بخلاف اندیشه ارزشی و ذاتگرا - که قبلاً گذشت - موجود اصل و ملاک است و وجود، فرع می‌باشد. لذا، انسان قائم به نفس، حقیقتاً دایر مدار عالم هستی شده است.

دیدگاههای انگلس و نیز مفهوم وحدت کامل تئوری و عمل «گرامشی»، در چارچوب معرفت‌شناسی قدیم ماقبل انتقادی پیش از کانت قرار دارد. طبق نظر انگلس تصور می‌شد که علم محیط بر دایره جهل است، به طوری که هر چه علم بیشتر می‌شود دایره جهل کوچکتر و در نهایت به طور منطقی محو می‌گردد. اما رابطه علم و جهل در معرفت‌شناسی جدید، درست برعکس است. یعنی، جهل محیط بر دایره علم است. از این رو، هر چه دایره علم گسترده می‌شود، فصل تماس آن با جهل بیشتر می‌شود. امروزه، دیگر کاملاً روشن است که از طریق تجربه نمی‌توان به اثبات صحت یک تئوری رسید، بلکه تجربه معیار ابطال تئوریهاست. اگر ذهن انسان چنان قدرتی داشت که می‌توانست واقعیت را در تمام ابعاد و اجزای آن درک کند، دیگر نیاز به تئوری و علم نبود. هر روز، تئوریهای جدیدی ارائه می‌شود که الزاماً، مکمل تئوریهای قبلی نیست، و حتی، ممکن است آنها را نقض کنند یا در کنار آنها قرار گیرد. (غنی نژاد اهری، ۱۳۶۷، صص ۳۸ - ۳۹).

اندیویدوآلیسم

الف: آدام اسمیت

جان لاک به شیوه تعقل نومیالیستی خود، از اعتقاد اسکولاستیکی به وجود واقعی جوامع مذهبی یا سیاسی مستقل از اراده اعضایشان، انتقاد کرد. بر این مبنا، او نظریه اندیویدوآلیستی (فردگرایانه) قرار داد اجتماعی را پایه ریزی نمود (Pribram, p.639). سپس، آدام اسمیت متأثر از اندیشه نومیالیستی لاک، اقتصاد سیاسی کلاسیک را مطرح نمود. چنانکه لاک مالکیت خصوصی را از حق طبیعی نتیجه می‌گرفت و معتقد بود که انسان با کار خود، آنچه را که از قبل در مالکیت جمعی بود به مالکیت خصوصی خود دزمی آورد، این فیلسوف انگلیسی بر آن بود که گسترش مالکیت خصوصی در تضاد با منافع دیگران و نفع اجتماعی نیست. او با

استدلال جالبی نشان می‌داد که توسعه مالکیت خصوصی، به معنای گسترش کار و صنعت انسان است. و این خود، علت اصلی افزایش ثروت‌های مادی و رفاه عمومی است (Loke, 1966, Book 17, p. 41). این اندیشه، در واقع شکل اولیه نظریه هماهنگی منافع فردی و جمعی است، که بعدها به یکی از پایه‌های اساسی اقتصاد سیاسی آدام اسمیت تبدیل شد. کسی که بیش از همه به رواج عمومی این نظریه کمک کرد، برنارد مندویل، پیشکسوت اسمیت، بود. او با تمثیل معروف افسانه زنبور عسلها، مدعی شد که پیروی انسانها از نفسانیات خود بویژه نفع شخصی در یک نظام مبتنی بر تقسیم کار، منتهی به نظم هماهنگی می‌شود که نتیجه آن، به نفع همه آحاد جامعه است. او یکپارچگی و انسجام چنین جامعه‌ای را، به هارمونی سازها در موسیقی تشبیه می‌کرد، که به رغم تنوع و اختلاف سازها، هماهنگی حاصل می‌شود؛ یا بهتر بگوییم، در سایه همین تنوع و اختلاف است، که هارمونی به وجود می‌آید (Mandeville, 1985, P. 41). هماهنگی یا همسویی بین نفع خصوصی و نفع عمومی، هسته مرکزی اندیشه آدام اسمیت را تشکیل می‌دهد. با اینکه اسمیت خود مبدع نظریه هماهنگی نبود و آن را از پیشکسوتانی همچون مندویل به عاریت گرفته بود، اما با پروراندن و تبدیل آن به یک تئوری عام اقتصادی درباره چگونگی عملکرد بازار آزاد رقابتی. سهم بزرگ و اساسی - و شاید بتوان گفت که نقش مؤسس - دارد. این فیلسوف اسکاتلندی نظریه هماهنگی منافع را، در چارچوب عملکرد جامعه مبتنی بر تقسیم کار گسترده و مبادله آزاد بین افراد توضیح می‌دهد. وی معتقد است که حصول نفع عمومی، به دنبال پیروی از منافع شخصی در سایه یک نظم طبیعی ممکن می‌گردد، که وی از آن، به استعاره دست نامرئی عنوان می‌کند (Smith, 1976, p. 256). ملاحظه می‌شود که نومیالیسم ناشی از سوپرکتیوتیه اومانستی، منجر به نظریه فرضیه گرایی در نزد آدام اسمیت شد. و نیز معرفت شناسی اقتصادی او، مبتنی بر اختیار و آزادی اومانستی بود. و لذا، فردگرایی او در اقتصاد کلاسیک با تکیه بر نفسانیات افراد، در نظریه بازار آزاد رقابتی متجلی شد.

هسته مرکزی اندیشه اسمیت، این عبارت است:

«آزادی افراد در جستجوی نفع شخصی، در شرایط معینی منجر به نفع تمام افراد یا

کل جامعه می‌گردد.»

در نظریه اسمیت، سه مفهوم بنیادی: آزادی، فرد و نفع شخصی وجود دارد. این مفاهیم، مؤلفه‌های نظم خاصی به شمار می‌روند که به نظر او، نفع عمومی حاصل عملکرد آن است. این

نظم، همان اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد است. (غنی نژاد اهری، ۱۳۷۶، صص ۳۸-۳۹). و اما درباره تأثیر اندیشه آدام اسمیت در اقتصاد امروزی، باید گفت که مجموعه نظریه‌هایی از قبیل: فردگرایی، عقلانیت، حقوق مالکیت خصوصی و اقتصاد بازار، هسته سخت تئوریهای اقتصاد خرد را تشکیل می‌دهد که به عنوان اندیشه مسلط در دانشگاهها، محافل علمی غرب پذیرفته شده‌اند، و در معرض ابطال قرار نمی‌گیرند. (گلاس، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

یکی از مهمترین خصایص اقتصاد مدرن، فردگرایی است. لذا مفهوم فرد، از اصول بنیادی تفکر اقتصادی مدرن - یا به طور دقیقتر، پیش شرط نظم اقتصادی و معرفت اقتصادی - است. اما، باید توجه کرد که واژه فرد، به دو مفهوم متمایز استعمال می‌شود:

یکی، موضوع تجربی است که حرف می‌زند، و فکر و اراده دارد. یعنی، فرد به عنوان نمونه غیر قابل تقسیم نوع انسان، به صورتی که در تمام جوامع مشاهده می‌شود. اینجا، فرد مصداق نوع است.

دیگری، فرد به عنوان موجودی اخلاقی، ارزشی، مستقل و خود بسنده است. لذا، اساساً این فرد غیر اجتماعی می‌باشد. اینجا، فرد به عنوان ارزش - در مقابل واقعیت - مورد نظر است. این مفهوم از فرد، تازگی دارد. به طور کلی، می‌توان گفت که این نوع فرد، موجود سازنده جامعه مدرن است. به عقیده لویی دومون، متفکر معاصر فرانسوی، فقط در جامعه مدرن است که فرد به مفهوم ارزش نهایی و عالی (Supreme)، تبدیل به تصور حاکم بر جامعه می‌شود. لویی دومون بر این مبنا، جامعه مدرن را از جوامع دیگر متمایز می‌کند. به اعتقاد وی، از نظر منزلت فرد به عنوان ارزش، جوامع را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد:

جامعه‌ای که در آن، فرد ارزش عالی تلقی می‌گردد. اینجا، سخن از اندیویدوآلیسم اومانستی است. دیگر، جامعه‌ای که درست برعکس، خودجامعه به عنوان یک کل، ارزش عالی تلقی می‌گردد. اینجا، سخن از «کل گرایی» «Holisme» است.

نزد لاک - و به تبع او - در تفکر مدرن، انسانها از قبل در مرتبه معینی قرار ندارند، و سهمشان نیز از پیش معلوم نیست. انسانها حقوق برابر دارند، و نفع هر کس به اندازه کار و کوششی است که انجام می‌دهد. بدین ترتیب، اصل عدالت توزیعی بدین صورت معنا می‌یابد: «هر کس، به اندازه کارش». در این صورت، تکاثر ثروت، دیگر ناقض عدالت نیست؛ زیرا هر کس خود سهم خود را تولید می‌نماید و افزایش سهم یکی، موجب کاهش سهم دیگری نمی‌گردد. نکته جدید و بسیار مهمی که در این مفهوم از عدل باید بر آن تأکید شود، این است که دیگر

عدل به معنای تناسب بین اجزای یک کل (جامعه) تلقی نمی‌شود، بلکه خصلت کاملاً فردی پیدا می‌کند. یعنی، به هر کس به اندازه کارش می‌رسد. پس، سهم عادلانه هر کس، به میزان کار فردی وی بستگی دارد، و ربطی به مرتبه اجتماعی‌اش ندارد. (غنی نژاد اهری، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

هیک، یکی از برجسته‌ترین فلاسفه علم اقتصاد، اعتقاد دارد که آنچه موجب هماهنگی بین خواسته‌ها و تصمیمات افراد می‌شود، وجود نظم بازار و عملکرد مؤثر آن به عنوان نظام اطلاع رسانی و اسلوب اکتشاف است. این امر در درجه اول، مستلزم آزادی انتخاب فرد است که بخش وسیع و مهم اطلاعات موجود در جامعه را، به طور پراکنده و غیر قابل انتقال در اختیار دارند. اما آزادی وقتی به وجود می‌آید، که اطلاعات از قواعد انتزاعی مشترک (قانون)، جایگزین هدفهای مشترک در جامعه کل‌گرا شود (Hayek, 1993, p.88). ملاحظه می‌شود که فرد‌گرایی مدرن سوپزکتیو است، و انسان را خاستگاه شناخت و معرفت می‌داند. بدین ترتیب پیوند و اتحاد انسانهای متمرکز بر خویشتن و منفصل از کلیت جامعه، امری عارض و تحمیلی می‌باشد؛ زیرا انسانهای خود محور، هرگز نمی‌توانند با یکدیگر وحدت هدف و انگیزه داشته باشند. تکثر نفسانیات فقط با تسلط و شمول امور خارجی همچون: نظم بازار و قوانین انتزاعی، به وحدت تبدیل می‌شود.

هیک معتقد است که معنای سوپزکتیویسم در علوم اجتماعی، این است که هویت و عینیت پدیدارهای اجتماعی، ریشه در ذهنیت افراد دارد. بدین روی، واقعیتی مستقل از افراد برای آنها نمی‌توان قایل شد. بنابراین، برای توضیح چگونگی ظهور و تحول آنها، به طور منطقی باید از فرد آغاز نمود. اما، کل‌گرایی روش شناختی، درست برعکس فرد‌گرایی روش شناختی، در پیوند با عینیت ایزکتیویسم در علوم اجتماعی است (Hayek, 1993, p.88).

ب- انگلس

از آنجا که مکتب سوسیالیسم به معنای جمع‌گرایی است، شاید قرار دادن انگلس به عنوان قسمتی از اقسام فرد‌گرایی، نابجا به نظر آید. اما از آنجا که سوسیالیسم انگلس نیز نظریه‌ای اومانستی است و انسان را به عنوان موجودی قائم به خویش و دایر مدار هستی تلقی می‌کند، لذا اندیشه جمع‌گرایانه وی، ریشه در فرد‌گرایی اومانستی دارد.

به عقیده هابک، فردگرایی حقیقی در شکل مدرن آن، با جان لاک آغاز می‌شود؛ با اندیشمندانی همچون: برنارد مندویل و دیوید هیوم گسترش می‌یابد؛ و با آدام فرگوسن، آدام اسمیت و دیگر اندیشمندان مهم معاصر، وی ادموند بورک، به اوج می‌رسد، و اما نمایندگان فردگرایی کاذب - که زیر بنای سوسیالیسم است - عمدتاً اندیشمندان فرانسوی، اصحاب دایرة المعارف، ژان ژاک روسو و فیزیوکراتها به شمار می‌روند. فردگرایی خردگرایانه این گروه از اندیشمندان که خردگرایی دکارتی نقش مسلطی در آن دارد (خردگرایی سازنده گرا)، به نتایجی کاملاً مخالف ارزشهای فردگرایانه - یعنی سوسیالیسم و دیگر انواع جمعگرایانه - منجر می‌شود. (Hayek, 1986, P.6)

درآمدی به تأثیر معرفت‌شناسی دینی در علم اقتصاد

مبنای معرفت‌شناسی

در نگرش دینی، محوریت خداوند منافی محوریت انسان نیست، بلکه انسان دینی با گردش عابدانه به گرد کمال مطلق الهی، خود مرکز و محور ماسوی الله خواهد بود. در این طرز تلقی، علم خداوند بر مخلوقاتش احاطه دارد و انسان کامل نیز در نتیجه خدا مرکزی‌اش، احاطه علمی بر دیگر موجودات می‌یابد. این احاطه الهی، به طریق اشراق و افاضه از جانب خداوند تحقق می‌یابد؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، سپس خداوند خودشان را فراموششان گرداند و آنان دچار گمراهی و خروج از مسیر حق شده‌اند» (حشر/۱۹) و اما قرآن کریم، خداوندی را که شناخت او منجر به شناخت «من» می‌گردد، این گونه وصف می‌کند: «او خدایی است که هیچ معبودی غیر او نیست، احاطه علمی بر همه چیز، اعم از دیدنی یا نادیدنی، دارد، و دارای رحمت فراگیر بر همه موجودات و رحمتی خاص برای ایمان آوردندگان است. او پروردگار یگانه‌ای است که هیچ معبودی، جز او وجود ندارد. مالک و صاحب اقتدرای است، که پاک و منزّه از هر عیب و نقص، و میرا از هر شر و ضرری است. او امان بخش، امنیت دهنده‌ای فایق، مسلطی شکست ناپذیر، و جبران کننده هر کاستی و ناراستی است. خود را در جامعه کبریایی می‌نمایاند. و از دیگر او، پدید آوردن، متمایز نمودن و صورت بخشیدن مخلوقاتش است (حشر/۲۲-۲۴)

به نظر می‌رسد که این آیات، از فرا خوانی به توحید ذاتی خداوند (الله) آغاز می‌کند و پس از طرح توحید صفاتی، به توحید افعالی ختم می‌نماید. و از همین سیر، می‌توان دریافت که هر گاه انسان بخواهد به «من» خود دست یابد و از خود فراموشی نجات یابد، لازم است با گریز از جهل و نقص خود، به سوی علم و کمال پروردگارش راه جوید سپس، با تفکر و تمرکز در اسمای آن ذات یگانه - که خالق، مدبر و رب او است - به عالم غیب و شهادت متصل گردد تا به «من» خویش آگاهی و شناخت حاصل کند. یعنی، حتی شناخت «من» که حضوری ترین و شهودی ترین است. جز از طریق ارتباطی فعالانه جهت دریافت شهود اسماء الهی مقدور نمی‌باشد؛ تا چه رسد به دریافت، ادارک و شناخت پدیده‌های خارج از وجود «من» (جز من). شناخت و آگاهی در تفکر اسلامی، از دو طریق امکان پذیر است:

اولین راه، آن است که قرآن می‌فرماید: «تا آیات و نشانه‌هایمان را در آفاق جهان و نفوس بندگان، کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم» (فصلت/۵۳). در این رهنمود الهی، شناخت حتی در صورت حصولی آن، در آغاز آیه با واژه «سنریهم» به معنای نشان دادن بیان می‌شود. این بیان، دلالت بر افاضه و اشراق از جانب پروردگار دارد. «من انسانی» به عنوان جایگاه پذیرش افاضه مطرح است. پذیرش اشراقات علمی و حرکت از افعال به سوی صفات، و از صفات به سوی ذات که مستلزم اختیار، اراده، حرکت و فعالیت از جانب انسان است - نه به معنای انفعال محض و تابعیت جبری - آدمی را به مرحله‌ای از شناخت و معرفت می‌رساند که در پایان همین آیه می‌فرماید: «آیا همین امر که پروردگار تو بر هر چیزی شاهد و گواه است، کافی نیست؟» فلاسفه اسلامی، برهان صدیقین را براساس همین آیه مطرح نموده‌اند. بر همین پایه، می‌توان شناخت و معرفت حضوری انسان را در مقام خلیفه الله، برآمده از شهود همه چیز در علم الهی تلقی کرد. انسان کامل که متصف به صفات الهی است، از طریق خدا مرکزی خویش احاطه معرفتی به دیگر موجودات حاصل می‌کند. و در لقا و اتصال با پروردگار - که به هر چیزی احاطه دارد - بر ماسوی الله محیط می‌گردد، و به شرف مرکزیت و قطبیت آنچه جز خداست - زیرا احاطه علمی مخلوق بر خالق ممکن نیست - نایل می‌گردد. بنابراین، شناخت و معرفت حقیقی، جز با اتصال به خداوند و واقع شدن در معرض افاضه و اشراق او ممکن نیست. و اگر پایگاه و خاستگاه شناخت «من» انسان بدون بهره‌گیری از اشراقات و افاضات ربوبی باشد. به صورت تکوینی یا تشریعی به خود فراموشی و گمراهی دچار خواهد شد.

در ابتدای مقاله ذکر شد که فلاسفه اومانیستی همچون کانت، عقل بشر را از درک هر آنچه ماوراء الطبیعی است ناتوان می‌دانند. در حالی که معرفت‌شناسی اسلامی، فقط کنه ذات خداوند را غیر قابل معرفت و احاطه علمی از طریق انسان می‌داند؛ ولی همه عالم، اعم از ملک و ملکوت، را به عنوان آیات، نشانه‌ها، اسماء و صفات خداوند در معرض آگاهی و شناخت انسان قرار می‌دهد. در اسلام - به عنوان کاملترین دین الهی - چنین نیست که همه حقایق - چنانکه کانت معتقد است - از دسترس درک و شناخت بشری خارج باشد. از طرف دیگر، در معرفت‌شناسی اسلامی «من» انسانی، درک و شناخت خود نسبت به پدیده‌ها (آفاق) را مبتنی بر نمایاندن و افاضه الهی می‌داند؛ در حالی که «من» کانت، به مصداق: کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی» (علق / ۶-۷) احساس بی‌نیازی در مقابل واهب الصور می‌کند و ذهن انسان را مانند صورتگر و صورت بخش اشیاء تلقی می‌نماید. در دیدگاه اسلامی، عالمان حقیقی نه تنها دچار طغیان نمی‌گردند، بلکه به مصداق آیه «انما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر / ۲۸)، به درجه خشیت، و احساس عظمت و هیبت الهی نایل می‌شوند. در نگرش اسلامی با استناد به نهج البلاغه، باید گفت که واقعیتی به عنوان هستی «جز من»، وجود دارد (نهج البلاغه، خطبه ۱، بخش ۲۵ - ۳۷). این واقعیت، نه ساخته ذهن و نه ذهن ملاک و اثبات‌کننده آن است، بلکه معرفت آدمی محصولی از واقعیت و به وجود آمدن ارتباط میان «من» و آن واقعیت می‌باشد. مادامی که واقعیت از دیدگاه «من» برکنار است با اینکه وجود دارد، نمی‌تواند معرفتی را به وجود آورد؛ چنانکه مادامی که انسان دارای ذهن، عقل و من نفسانی وجود دارد ولی ارتباطی با واقعیت عینی پیدا نکرده است، شناخت و معرفتی هم نخواهد داشت. هنگامی که واقعیت در دیدگاه آدمی قرار گرفت، مطابق شرایط ذهنی، هدفگیریهایی که دارد، و به اندازه و کیفیتی که وسایل درکش اجازه می‌دهد، شناخت را به دست می‌آورد. این اندیشه، عامل شناخت و تصرف در انسان و طبیعت می‌باشد. (جعفری، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۴):

اما درباره عالیترین درجه شناخت، باید گفت که انسان کامل با دریافت وحی، به قلّه شناخت و آگاهی مصون از خطا می‌رسد. این امر، به واسطه اتحاد عالم (نفس نبی) و معلوم (علم عین ذات خداوند) حاصل می‌شود، و به یگانگی و اتصال حقیقی انسان با خدا - و به عبارتی دیگر، توحید خلیفه الله با الله - محقق می‌گردد. چنین شناختی بر خلاف قول اسپینوزا درباره پیامبران، مصون و محفوظ از دخالت هر وهم و تخیلی است. نبی، دریافت‌کننده حقیقتی است، که از دسترس تصورات و اوهام شخصی مبرا است. علم حضوری نبی به وحی،

شائبه هر گونه شک و شبهه‌ای را نفی می‌کند. این چنین است که نبی - در مقام دریافت حقیقت - مسئولیت می‌یابد تا پیامبر - در مقام انتقال حقیقت - باشد. (حسن زاده آملی، بی تا، ص ۱۴۱).

به این ترتیب، انسان با قرار دادن «من» خویش به عنوان «جایگاه آگاهی» با دریافت دائمی افاضات الهی، به مقام اتصال با کمال مطلق خلیفه اللهی دست می‌یابد؛ و از کوچکی و نقصان قطره، به عظمت و کمال دریا سیر می‌کند. اما اگر انسان، «من» خویش را خاستگاه و پایگاه شناخت قرار دهد و بدون اتصال با مطلق، سعی در باروری عقل و اندیشه خود کند، راهی جز مسیر گمراهی نپیموده و عقل خویش را تا مقام وهم و خیال باطل تنزل داده است. و سرانجام، این انسان همچون متفکر بریده از وحی پس از دوره رنسانس، به ناکار آمدی عقل و ذهنیتی که از اصل خود (خدا) جدا شده است، اعتراف خواهد کرد. اما اگر عقل و ذهنیت در جایگاه و دریافت حقیقت افاضه شده از جانب خداوند قرار گیرد، فربه و توانا خواهد شد. امام موسی بن جعفر علیه السلام به هشام بن حکم فرمودند: (کلینی، بی تا، ج ۱، صص ۱۸ - ۱۹):

«ای هشام! خدا پیامبران و رسولانش را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر برای آنکه از طریق خدا خردمند شوند. پس هر که نیکوتر پذیرد، معرفتش بهتر است. و آن که به فرمان خدا داناتر است، عقلش نیکوتر است. و کسی که تعقلش کاملتر است، مقامش در دنیا و آخرت بالاتر است.»

وقتی که در این گونه احادیث و روایات از عقل سخن می‌رود، انسان عاقل به عنوان موجودی فعال و مختار مطرح می‌شود، که عقل وی از جمله ابزارهای فاعلیت اوست. تفاوت موجود مختار با موجود مجبور و فاقد اختیار، در این است که موجود فاقد اختیار، منفعل صرف می‌باشد؛ همچون ظرفی ثابت و لایتغیر، که فقط در برگیرنده مظلوف خویش است، در حالی که اختیار و اراده آدمی، وی را فعال در طلب فیض و پذیرش فیض قرار می‌دهد. بر همین اساس، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: که هر ظرفی با آمدن مظلوف، از گنجایشش کاسته می‌شود و پر می‌گردد، مگر جان بشر که ظرف اندیشه است. با آمدن اندیشه نه تنها از ظرفیتش کاسته نمی‌شود، بلکه منشرح می‌گردد، شرح صدر پیدا می‌کند و آمادگی اش برای فراگیری عمیقتر و بیشتر می‌شود. (نهج البلاغه، حکمت ۱۹۶)

بنابراین، آنجا که انسان دینی را متهم به انفعال و فقدان اختیار می‌نمایند، سخنی باطل گفته‌اند. از طرف دیگر، درنگرش اسلامی کسب شناخت، معرفت و آگاهی مصون از خطا، ارتباط مستقیم با تقوای الهی دارد. از آنجا که صفت پرهیزگاری در زمینه فعل و عمل آدمی تحقق

می‌یابد، می‌توان گفت که کیفیت عمل انسان نیز در شفافیت شناخت او مؤثر است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً» (انفال / ۲۹) (ای کسانی که ایمان آوردید اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند قدرت تمیز حق از باطل را به شما عطا می‌کند). به این ترتیب، در بینش دینی، فعل اختیاری و آگاهانه آدمی، در شناخت و معرفت عقلانی وی تأثیری اساسی دارد. عقل یاری شده با عمل نیکویی که ریشه در ایمان خداوند دارد، چراغی پر فروز جهت کشف حقایق خواهد بود و از خطا و اشتباه در امان می‌باشد. امام جعفر صادق علیه السلام دربارهٔ منزلت این عقل و لزوم استفاده از آن، فرمودند (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶):

«ای هشام! خداوند پیامبران و رسولانش را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر به این منظور که دربارهٔ خداوند تعقل کنند. سپس، خداوند ایشان را (در سایهٔ پیروی از وحی) از جهت عقل نیک گرداند، عقلشان را تکمیل نمود، و درجه‌شان را در دنیا و آخرت بلند گرداند.»

مشاهده می‌شود که معرفت‌شناسی اسلامی، با وجود خداوند آغاز می‌شود، و موجود به عنوان تجلی آن وجود مطلق تلقی می‌گردد. همین امر، وجه مشخصهٔ معرفت‌شناسی دینی، از معرفت‌شناسی اومانیستی است. انسان دینی، همه چیز را تجلی آن ذات واحد و وجود مطلق می‌بیند. یعنی، شناخت و آگاهی، ابتدا از وجود مطلق شروع می‌شود. سپس در قوس نزولی خود، به موجودات امکانی می‌رسد. و دیگر بار در قوس صعودی، به وجود مطلق ختم می‌گردد. قرآن کریم این رفت و بازگشت را، با «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/ ۱۵۶). ترسیم کند. همان گونه که وجود موجود در تلقی هستی‌شناسانه «ontologic» از خدا، آغاز می‌شود و به سوی او باز می‌گردد، انسان نیز در بعد معرفت‌شناسانه «Epistemologic» از وجود خدا - و نه مفهوم خدا - آغاز می‌کند و دیگر بار در کمال معرفتی خویش به وجود خدا باز می‌گردد. و اما لازمهٔ شناخت و آگاهی در تفکر دینی، نفی خودخواهیها و - به اصطلاح - برخاستن «من» از میانه است. به قول حافظ:

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود
براساس تفکر اسلامی، با اینکه انسان مختار و آزاد آفریده شده، اما به خود واگذار نشده تا در عرصهٔ شناخت که مقدمهٔ عمل است، دچار ظلمت و گمراهی شود. بلکه، خالق او از طریق رسولانش، راههای کشف حقیقت را به او نشان داده است تا با نردبان حس، ذهن و عقل، به

زالال معرفت شهودی دست یابد؛ افعال خود را براساس نورانیت یقین بنا سازد؛ و در مقام جانشینی خدا بر روی زمین، افعال مادی او نیز ریشه در حق و حقیقت داشته باشد.

آیا می توان علم اقتصاد را مبتنی بر معرفت شناسی دینی بنا نمود

اگر علم اقتصاد نه صرفاً در معنای پوزیتیویستی آن - یعنی علم به معنای «Science»، بلکه در معنای عام در نظر گرفته شود، می توان از علم اقتصاد دینی سخن به میان آورد که برخلاف علم اقتصاد امروزی که هیچ گونه اتصالی با ادیان الهی ندارد، با دین الهی به طور اعم و اسلام به طور اخص - به عنوان در بردارنده کمالات سایر ادیان و کاملترین دین - پیوند داشته باشد؛ چنانکه متفکران متأخر جهان غرب نیز با رسیدن به بن بست مدرنیته منفصل از خداوند، به نوعی، اندیشه بازگشت به متون دینی را در سر می پروراندند. اما برخلاف بعضی مذاهب و مکاتب که پرداختن به دنیا و ماده را مذموم می دانند، نگاه اسلام به اقتصاد میرا از هر گونه تحقیر است. در دیدگاه ارسطویی، کار بدنی، خاص بردگان و فرومایگان است. ولی از نظر اسلام، این نازلترین سطح کار اقتصادی نیز مقدس شمرده می شود. در روایات بسیاری آمده است که همه پیامبران و امامان (ع) اشتغال به کار بدنی نیز داشتند. به این وسیله، نه تنها از عظمت خود نمی کاستند، بلکه روحشان را صیقل می دادند. در نظام اسمایی اسلام، ملک و ملکوت از آیات الهی به شمار می روند. کار بر روی عالم ملک، باعث بالا رفتن به ملکوت می شود؛ زیرا انسان خلیفه الله و مظهر اسماء خداوند است که وظیفه عمران و آبادانی زمین، بر عهده او گذاشته شده است. در این دیدگاه، هیچ یک از ابعاد روح، ذهن و عمل را نباید معطل گذارد؛ زیرا همه، آیات الهی می باشند. چراغ عقل آدمی نیز با بهره وری از افاضات الهی، روشن کننده راه او در عمل اقتصادی و سایر افعال است. همچنین براساس آیه: «لیس للانسان الا ماسعی» (نجم / ۳۹)، انسان بازی قضا و قدر نیست، بلکه خود سازنده دنیا و آخرت خویش براساس سعی شخصی است.

معرفت شناسی اسلامی، نومیالیستی نیست تا انسان به خودی خود، خالق تمامی الفاظ و به تبع آن ادراکات باشد؛ زیرا قرآن کریم می فرماید: «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان» (رحمن-۱/۴). همچنین، اسلام «کلگرا» نیز نمی باشد؛ به این معنا که انسان را فقط مکتشف صرف بداند، و هیچ گونه اختراعی در زمینه الفاظ و مفاهیم نداشته باشد. چون انسان مظهر صفات خدایی است، پس خلاقیت نیز از اوصاف او است؛ خلاقیتی که ریشه اش در اتصال

با خالق کل شیء می‌باشد. انسان، نماینده خداست تا اسما، الفاظ، مفاهیم و افعال را بیافریند و اما درباره فردگرایی انسان اسلام، به معنای متمرکز بر خویش، خود مدار و منفصل از جمع (انسان اگزستانس) نیست، بلکه فردیت او آنگاه معنا می‌یابد، که خود را متصل با جمع ببیند. بنابراین، شرف و عزت او، به اتصال در جمع با وحدت انگیزه و هدف «انا لله و انا الیه راجعون» است. در عین حال، این امر به معنای غفلت از فردیت انسان نیست، زیرا بر مسئله صیانت ذات نیز در اسلام تأکید شده تا جایی که حتی درباره انفاق - که یک اصل اساسی در اسلام به شمار می‌رود - آمده است: «کسانی که چون انفاق می‌کنند، زیاده روی به گزاف نمی‌کنند و به تنگی نیز نمی‌زنند، بلکه میان این و آن باز ایستند.» (فرقان / ۶۷).

فردیت انسان در اسلام، با پیوستن به جمع به غنا می‌رسد. قطره‌ای که به اقیانوس می‌پیوندد، کثرت تمایلات نفسانی خود را با مدد جستن از خداجویی و خیر خواهی دیگران، به وحدت برآمده از انگیزه الهی و در پیوند با جمع، به وحدت هدف در جهت خشنودی خداوند تبدیل می‌کند. و چنین می‌شود که او به عنوان خلیفه الله، به تسخیر اقتصاد و نظام اقتصادی در نمی‌آید، بلکه اقتصاد مسخر او می‌شود.

حال، آیا ایجاد علم اقتصاد، با معرفت شناسی دینی ممکن نیست؟

کتابنامه

۱. برگسن، هانری، ماده و یاد، ترجمه: علی قلی بیانی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵
۲. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲
۳. حسن زاده آملی، حسن، انسان و قرآن
۴. دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب
۵. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، کتاب سوم، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: فرانکلین، ۱۳۵۳
۶. عیوضلو، حسین، مبانی نظری و فلسفی اقتصاد اسلامی (جزوه درسی اقتصاد اسلامی)، ویرایش دوم، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
۷. غنی نژاد اهری، موسی، معرفت شناسی علم اقتصاد، تهران: موسسه عالی پژوهش در برنامه ریزی و توسعه، ۱۳۷۶
۸. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۴
۹. فولکیه، پل، مابعد الطبیعه، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۲
۱۰. کاسیرر، ارنست، فلسفه و فرهنگ، ترجمه: بزرگ نادر زاده، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰
۱۱. کامو، آلبر، انسان طاعی، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۴
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی
۱۳. گلاس، ج.س، و جانسون، و، علم اقتصاد: پیشرفت، رکود یا انحطاط، ترجمه: حسن رنایی، اصفهان، انتشارات فلاح ایران، ۱۳۷۳
۱۴. لوین، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، تهران: حکمت، ۱۳۷۴

15. Dumont, L., *Essai sur l'individualisme*, seuil, paris, 1983.

16. Edwards, Paul, *Encyclopedia of philosophy*, v.4

17. Hayek, *la presmption fatale, les erreurs de la socialisme* puf, 1993

18. Ibid, *scientisme et sciences sociales*. (1952, Ed plon, paris, 1986

19. Heideger. M., *letter sur hvmanism*

20. Kant, *critique of pure Reason in the European philosophers from Descartes to Nietzsche*, ed, M. Beakley, new york, 1960.
21. Lke, *two treatise of civil cloverment* (1690), London, Newyork,: every mans library
22. Mandeville, B., *lafable des abeilles*(1714) Vrin, paris, 1985.
23. Marx. Engels, *Etudes philosophiques*, Ed. Socials. Paris, 1974
24. Monnheim, Karl, *Man and society in an age of Reconstruction*, n.y. Harcourt, Brace and world, 1940
25. Smith, La., *Richesse des nations*, callimard, 1976



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی