

جایگاه حقیقت و اعتبار در مبانی فلسفی اقتصاد

سید احسان خاندوزی*

تاریخ دریافت: ۸۹/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۸۹/۰۵/۲۶

چکیده

تمایزی که فیلسوفان مسلمان میان گزاره‌های حقیقی و اعتباری می‌افکنند، نقطه عزیمت این نوشتار است. بر اساس این تفکیک، اقتصاد از جمله دانش‌های اعتباری است که رسالت اصلی آن ارائه سیاست‌ها و تدابیر بهینه در حوزه روابط معیشتی است، البته توصیه‌ای مبتنی بر شناخت‌های واقعی. همچنین مانند دیگر علوم اعتباری، شاخص تایید یا رد سیاست‌های اقتصادی، نسبت آن با عدالت (اعطاء حقوق) است. در این نگرش عدالت اقتصادی وصف آن موقعیت مطلوبی است که حقوق اقتصادی به نحو کامل ادا شود. ریشه شناخت حقوق و عدالت نیز واقعیت خارجی است یعنی غایت یا قابلیت که در خلقت جهان و انسان درج شده است. بر اساس مطالب مقاله، دانش اقتصاد شامل یک رکن اعتباری (شامل اهداف و حقوق اقتصادی) و یک رکن حقیقی (شامل دو دسته شناخت‌های بنیادین و تجربی اقتصادی) است. روش‌شناسی اقتصاد متعارف از هر دو معیار عدالت (در رکن اعتباری) و صدق یا واقع‌گرایی (در رکن حقیقی) به دور است، حال آنکه آموزه‌های اسلام می‌تواند هم در رکن اعتباری و هم در رکن حقیقی اقتصاد اثرگذار باشد، به نحوی که معرفت اقتصادی حاصل، در بخش‌های قابل توجهی متمایز از معرفت رایج بوده و قابل اتصاف به وصف اسلامی باشد.

واژگان کلیدی

روش‌شناسی، پوزیتیویسم، اقتصاد، اسلام، عدالت، مفاهیم اعتباری

* دانشجوی دکتری علوم اقتصادی و معاون دفتر اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی
smkhandoozi@gmail.com

مقدمه

به اختصار می‌توان روش‌شناسی را دانش چگونگی ساخته شدن و چگونگی تایید شدن نظریات دانست، نظریه‌پردازی پیرامون مقام گردآوری^۱ و مقام داوری^۲. به عنوان نمونه ارائه تبیینی از چگونگی تولد یک نظریه اقتصادی و ارائه معیاری برای تایید یا رد آن. در سیر تاریخی این حوزه عموماً به چند مشرب فکری اصلی مانند استقراگرایی، اثبات‌گرایی، ابزارگرایی، ابطال‌گرایی و پارادایم‌گرایی و برخی رویکردهای کوچک‌تر در علوم اجتماعی مانند مکتب فرانکفورت و مکتب ادینبورگ اشاره می‌شود.

این نوشتار، نگرش متفاوتی است به چگونگی تایید نظریات علوم اجتماعی با تاکید بر اقتصاد و امید می‌رود نقطه عطفی باشد در کوشش‌های عمیق‌تر در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی. تلاش این مقاله آن است که با گوشه‌چشمی به دستاوردهای دوران جدید، جایگاه اقتصاد را در تقسیم‌بندی فیلسوفان مسلمان بازگویی کرده و بر اساس اقتضائات این جایگاه، مبنایی روش‌شناسانه برای مقام داوری نظریات اقتصادی ارائه نماید. از ویژگی‌های تغییر در مبادی آن است که یک تحول به ظاهر کوچک در ریشه‌ها پیامدهای بزرگی در میوه‌ها به دنبال دارد. به نظر می‌رسد از گام‌های مهم برای هویت‌دهی و تشخیص اقتصاد اسلامی در عصر رونق اقتصاد متعارف، نه نگرش صرفاً انتقادی و نه بسنده کردن به اصلاح شاخ و برگ‌های این دانش بلکه بنیان‌گذاری کردن رویکرد ایجابی و سازنده‌ای است که هم پایه‌های معرفتی کم‌خلل‌تری داشته باشد و هم جهت‌گیری‌های سیاستی جامع‌تر و انسانی‌تری.

هدف این نوشتار آن است که زمینه‌چنین تحولی را با تکیه بر مفهوم عدالت فراهم آورد. تا زمانی که مفاهیم صاحب‌جاه و جلالی چون عدالت از زندان نگرش محدود توزیعی خارج نشده و با نفوذ در مبادی دانش اقتصاد، بر صدر ننشینند، قدر نخواهند یافت و در نتیجه نمی‌توان توقع داشت که این منتهی‌الامال اقتصاد اسلامی به نحو شایسته‌ای محقق شود.

۱. معیار علوم حقیقی و اعتباری

تقسیم‌بندی معروف علوم و معرفت‌ها نزد فیلسوفان یونانی و اسلامی عبارت بود از: حکمت نظری و حکمت عملی. لازم به ذکر است که این واژگان در زبان فلاسفه به معانی مشابه اما متفاوتی به کار رفته است. مثلاً ملاصدرا در جلد اول کتاب اسفار، حکمت را به دو قسم نظری تجردی و عملی تعقلی تفکیک می‌کند که غایت حکمت نظری نقش بستن واقعیات عالم وجود در نفس انسان است و نتیجه حکمت عملی تحصیل قدرت نفس بر دیگر مراتب انسان است. ایشان ایمان را کمال حکمت نظری و عمل صالح را کمال حکمت عملی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

مقصود ما در این نوشتار از حکمت عملی و نظری، معنایی است که متأثر از تقسیم ارسطویی دانش‌ها به فیلسوفان مسلمان مانند فارابی منتقل شد.^۳ در این معنا، حکمت نظری شامل آن گروه دانش‌هایی است که درباره اشیاء چنان که هستند بحث می‌کنند و حکمت عملی در برگیرنده آن دسته علوم است که افعال انسان را آنگونه که باید و شایسته است بررسی می‌کنند (شیروانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴). لازم به یادآوری نیست که در تلقی قدما این دو دسته معرفت از هم استقلال و گسستگی نداشتند و حتی گاه رابطه طولی و رتبی میان آن‌ها برقرار می‌شد به این نحو که به دلیل اتکاء دیگر دانش‌های نظری و گاه عملی، فلسفه اشرف معرفت‌ها لقب می‌گرفت. در تقسیم‌بندی فیلسوفان مسلمان گونه‌های علوم مرتبط با حکمت نظری و عملی به شرح زیر بود.

جدول ۱. علوم زیرمجموعه حکمت نظری و عملی

علوم زیرمجموعه حکمت نظری	علوم زیرمجموعه حکمت عملی
طبیعیات (ریاضی، نجوم، فیزیک، طب، گیاه شناسی و غیره)	اخلاق
مابعدالطبیعه (فلسفه)	تدبیر منزل (اقتصاد)
الهیات	سیاست مدن

همانگونه که دو میوه متفاوت ما را به دو اصل و نهال مختلف رهنمون می‌شوند، تمایز میان دو دسته از محصولات عقل انسانی (یعنی حکمت‌های نظری و عملی) در واقع شاهدی است برای امکان ایجاد تمایز میان مصدر آن‌ها یعنی دو شان متفاوت عقل. به بیان دیگر تفاوت مرتبه عقل نظری با عقل عملی است که در نهایت منجر به ظهور و بروز دو محصول مختلف می‌شود؛ عقل نظری مولد گزاره‌هایی از جنس شناخت موجودات و کشف واقعیات است و عقل عملی مولد گزاره‌هایی از جنس تدبیر شایسته و اداره امور انسانی است (این تدبیر و توصیه متکی به جعل و اعتبار یک موقعیت مطلوب خواهد بود). بر این مبنا شاید بتوان به سادگی گفت علوم دو دسته‌اند: علوم کشف واقعیات جهان طبیعت و علوم خلق عالم مطلوب انسانی. روشن است که هم در دانش‌های عملی بخشی برای کشف روابط واقعی وجود داشت و هم در علوم نظری، توصیه‌هایی برای کاربرد. با این تفاوت که تجویزهای علوم طبیعی کاملاً متکی بر یک رابطه عینی بود اما نسخه‌های علوم اعتباری منوط به پذیرش جعل و اعتبار یک موقعیت بهینه.

به عنوان نمونه با تفاوت تغییر هدف حیات انسان، تمام تجویزهای اخلاقی و اقتصادی و سیاسی دیگرگون می‌شد اما طبیعت اجازه هر تغییری را در قواعد فیزیک و پزشکی و ریاضی و نجوم و غیره نمی‌داد. به بیان دیگر حتی در توصیه‌های کاربردی علوم طبیعی موضع انسان منفعل (کاشف) بود اما در تدبیرهای علوم انسانی و اجتماعی، انسان موضعی فعال (واضع) داشت. به این وجه تمایز باید به چشم اغماض نگریست اگر نه مبادی متافیزیکی حتی در ساختن علوم طبیعی قدیم و جدید مدخلیت دارند و خبری از عینیت محض نیست. به بیان دیگر فلسفه عصر سنت مانند برخی فلسفه‌های مدرن از این نکته دقیق غافل بود که حتی روابط فیزیک و ستاره‌شناسی نیز به تغییر پیش‌فرض‌های معرفتی، جهان‌شناسی، کلامی عالمان واکنش نشان می‌دهند و می‌توان رد پای محیط اجتماعی دانشمندان را در نظریات به ظاهر عینی و اثباتی آن‌ها یافت (برت، ۱۳۶۹، ص ۱۱). این دقت علم‌شناسانه باید امروز نصب‌العین معماران علوم اجتماعی اسلامی باشد. اما به هر حال قواعد طبیعی تاحدی به عالم طبیعی جهت می‌دهد و دست او را برای ذهن‌گرایی و خیال‌بافی باز نمی‌گذارد.

در این تقسیم‌بندی اقتصاد از جمله دانش‌هایی بود که گزاره‌ها و حتی مفاهیم آن بیش از آنکه رنگ‌وبوی کشف واقعیات را داشته باشد، از جنس یافتن وضع مطلوب و وضع قواعد اداره بهینه برای تحقق آن مطلوب بود. این نکته از انحراف‌های بنیادین دانش اقتصاد مدرن است که اساس و ماهیت این علم را اثباتی معرفی می‌کند تا بتواند با دانش‌های قطعی و جهان‌شمول طبیعی هماوردی نماید. بسیاری از پدیده‌های واقعی و محسوس که موضوع علوم طبیعی و روش تجربی هستند بین انسان و حیوان یکسان‌اند، زیرا واقعیتی در جهان خارج دارند؛ اما هیچ حیوانی درکی از پدیده‌ای اقتصادی یا سیاسی یا اخلاقی ندارد چون حکمت‌های عملی تنها در دایره زندگی انسانی معنا دارند، هم مفاهیم و هم ارزش‌گذاری‌های آن از سوی ما وضع شده‌اند. مثلاً نمی‌توان به پدیده‌های اقتصادی مانند بیکاری، رفاه، تورم، تقاضا یا محرومیت با انگشت اشاره کرد. به بیان دیگر ما در اقتصاد و بیشتر محصولات عقل عملی با مفاهیمی که آدمیان اعتبار می‌کنند روبرو هستیم.^۴

در میان فلاسفه و اندیشمندان اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره مفاهیم حقیقی و اعتباری وجود دارد اما مبنای ما، دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم است. علامه طباطبایی در معرفی این دو دسته مفهوم چنین می‌نویسد که ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی ساخته است و جنبه وضعی، قراردادی و فرضی دارد. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی (طبیعی یا ریاضی) جا داد و نتیجه علمی و فلسفی گرفت. به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ندارد. ادراکات حقیقی قابل تغییر، تطور و ارتقاء نیست اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشو و ارتقاء را طی می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری می‌توانند نسبی و موقت و غیرضروری باشند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۴). محور بحث ما در این مجال اعتباریات به معنای خاص (اعتباریات عملی یا اجتماعی) است نه به معنای عام آن (که شامل معقولات ثانی فلسفی و منطقی).

لازم به ذکر است که مفاهیم اعتباری می‌تواند موضوع یا محمول یک جمله باشند (علامه طباطبایی ابتدا به محمول‌های اعتباری می‌پردازد مانند مفهوم خوبی، بایستگی یا وجوب، اما موضوع‌های اعتباری نیز وجود دارد مانند مالکیت یا فقر). هر گزاره‌ای که موضوع یا محمول آن اعتباری بود، یک گزاره اعتباری است. بدین ترتیب اولاً هر علمی که موضوع آن، مفهومی اعتباری باشد، دانش اعتباری خواهد بود. ثانیاً بر اساس ضابطه‌ای که علامه طباطبایی برای اعتباری بودن مطرح می‌کند (یعنی آنکه می‌توان نسبت «باید» را به وی متعلق دانست) تمام دانش‌هایی که هدفشان نه کشف یک رابطه حقیقی خارجی (مثل فیزیک، زیست، شیمی و غیره) یا حقیقی اما غیر خارجی (مثل هندسه، ریاضی، منطق، فلسفه و غیره) بلکه نشان دادن خوب یا بد بودن یا توصیه نحوه‌ای از اداره شئون انسان است، علوم اعتباری خواهند بود (مثل اخلاق، اقتصاد، سیاست، حقوق، جامعه‌شناسی و غیره).

بر مبنای آنچه در سنت فلسفه قدیم یاد کردیم، مفاهیم و گزاره‌های اعتباری زیربنای علوم عقل عملی یا حکمت عملی به شمار می‌روند. یعنی اگر اعتباریات نباشند ما تنها یک دسته از علوم حصولی یعنی علوم حقیقی (حکمت نظری) را خواهیم داشت اما تولد حکمت عملی (اخلاق و اقتصاد و سیاست) منوط به مفاهیم و گزاره‌های اعتباری است. با ورود مفاهیم اعتباری، علم حصولی اعتباری نیز به میدان می‌آید.

ایشان در مقابل برخی که ادعا می‌کنند مفاهیم اعتباری هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد و درباره منشا متفاوت ایجاد این دو دسته مفاهیم می‌نویسد: هر یک از مفاهیم اعتباری بر روی حقیقتی استوار است (هرچند عکس و ما بازاء خارجی ندارد) یعنی نسبت به یک مصداق واقعی، حقیقت است و ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و این عمل خاص ذهنی است که اعتبار نام دارد و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد. بر این اساس مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اقتباس و اخذ شده است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۶). ایشان درباره اعتباریات عملی (یا اعتباریات بالمعنی الاخص) معتقد است که هر اعتبار، غایت و هدفی از سوی وضع‌کننده آن دارد و وصول به آن هدف، مقصد اعتبار است. پس یگانه

مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا لغویت یا عدم لغویت است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۷۴).^۵

تا این نقطه از بحث تمام مفاهیم اعتباری از زیبایی و حسن و قبح گرفته تا مالکیت و ریاست همگی در کنار هم مطرح بود. اما برای دقت بحث، علامه طباطبایی تقسیم‌بندی‌هایی را در ذیل ادراکات اعتباری مطرح می‌سازد. چون اعتباریات عملی مولود احساساتی است که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر تابع آن احساسات (خواست‌ها و اهداف مرجع وضع اعتبار) هستند، می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: اول احساسات عمومی لازم برای نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان (مانند اراده، حب، کراهت یا بغض)؛ دوم احساسات خصوصی قابل تغییر. پس اعتباریات عملی نیز بر دو گونه‌اند، یکی اعتباریات عمومی ثابت مانند لزوم متابعت علم و دیگری اعتباریات خصوصی مانند زشتی یا زیبایی (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۰).

به بیان دیگر انسان می‌تواند هر روز یک سبک اجتماعی را خوب یا بد بشمارد اما نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف‌نظر نماید یا اصل خوبی و بدی را فراموش کند. ایشان سپس با توجه به نیاز انسان در دو مرحله پیش از ورود به جامعه و پس از آن، اعتباریات عمومی ثابت را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول اعتباریات قبل از اجتماع مانند اصل واجب و لازم شدن برخی امور، حکم به حسن یا قبیح بودن، اصل اجتماع و استخدام دیگران، اصل پیروی از علم و... و دوم اعتباریات بعد از اجتماع مانند اصل مالکیت، مرتبه اجتماعی و ریاست، جزا و مزد کارها و... بنابراین به طور خلاصه گزاره‌های حقیقی اخباری از واقعیت خارجی می‌دهند و ما بازاء بیرونی دارند. در مقابل گزاره‌های اعتباری بیان ارزش، حکم یا انشائی را در خصوص شوون انسان و جامعه دارند و گرچه حاکی از نفس‌الامر خارجی نیستند اما ما به الانتزاع واقعی دارند.

این تمایز را نباید با تفکیک مرسوم اثباتی و هنجاری^۶ و موضوع گیتین هیوم یکسان شمرد گرچه در موقعیت‌هایی بر هم تطبیق یابند. به عنوان نمونه گزاره «گرسنگی گاه موجب مرگ برخی انسان‌ها می‌شود» یک گزاره حقیقی و اثباتی است، حال آنکه گزاره‌هایی چون «فقر موجب افزایش نارضایتی می‌شود» در عین اثباتی بودن، اعتباری است (به دلیل مفهوم فقر و رضایت که ما به الانتزاع دارند و معادل یک

نفس الامر خارجی نیستند).^۷ همچنین گزاره «دولت باید از طریق توزیع درآمد فقر را برطرف نماید» گزاره‌ای اعتباری و هنجاری شمرده می‌شود. بنابراین از لحاظ منطقی رابطه گزاره‌های حقیقی و اعتباری با گزاره‌های اثباتی و هنجاری، عموم و خصوص من وجه است و از چهار حالت محتمل، تنها امکان داشتن گزاره هنجاری و در عین حال حقیقی دشوار است.

جدول ۲. مفاهیم حقیقی و اعتباری

مفهوم اعتباری	مفهوم حقیقی	
افزایش فقر موجب رشد نارضایتی «است».	گرسنگی گاه موجب مرگ افراد «است».	گزاره اثباتی
دولت «باید» در جهت کاهش فقر و فساد عمل کند.	_____	گزاره هنجاری

از نکاتی که بنا بر جستجوی نگارنده در دیدگاه‌ها و آثار فلسفی مطرح نشده، تمایز میان دوگونه از گزاره‌های اعتباری است از حیث منبع معرفت. گرچه طبق نظر علامه طباطبایی ادراکات اعتباری محصول قوه وهم است اما قطعاً خود ایشان تصدیق می‌کند که اعتباریات ثابت عمومی (اصل متابعت علم یا اصل مالکیت) محصول عقل و مشابه اعتباریات عام هستند. بر این اساس گزاره‌های اعتباری را می‌توان به گزاره‌های عقلی و گزاره‌های وهمی تفکیک نمود.^۸ گزاره‌های مربوط به اخلاق، اقتصاد، سیاست و مشابه آنکه از تحلیل عقلی و روشمند نشات می‌گیرند ماهیت و جنس متفاوتی از گزاره‌های اعتباری مربوط به شعر و هنر و خطابه دارند که صرفاً ناشی از فعالیت قوه خیال است. اعتباریات صرفاً وهمی از جنس معرفت و دانش نیستند بلکه به فن نزدیک‌اند.

به هر حال، با توجه به تفاوت ماهیت علوم حقیقی و علوم اعتباری (اعتباریات عملی یا بالامعنی الاخص)، معیارهای پذیرش و تایید هر یک متفاوت خواهند بود به نظر می‌رسد معیار رد یا قبول گزاره‌های حقیقی، صدق یعنی انطباق با نفس الامر خارجی است و در آن صورت، نتیجه جستجوی عقل نظری، حکمت نظری خواهد بود. حتی ملاک اعتباریات به معنای عام نیز انطباق با واقع است (مانند علیت). از سوی

دیگر معیار گزاره‌های اعتباری عقلی، عدل یعنی قرار هر امر در جایگاه مطلوب و تدبیر بهینه است که در این صورت، نتیجه جستجوی عقل عملی، حکمت عملی نام خواهد گرفت. در این نگرش حکیم به معنای تام خود، آن کس است که در سپهر شناخت‌های خود به صدق دست یافته و در عرصه تدابیر خود به عدل آراسته باشد. با توجه به جایگاه اقتصاد در میان دانش‌های عقل عملی، ملاک و معیار قواعد و تدابیر اقتصادی نیز انطباق آن با شاخص عدل خواهد بود. شاید سوال شود که مگر عدالت ملاک واقعی و روشن دارد که بتواند معیار حکمت عملی باشد؟ پرسشی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۲. نسبت عدالت با علوم اعتباری

اگر عدالت را به عنوان معیار دانش‌های عقل عملی معرفی کردیم، مهمترین پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود، تامل بیشتر بر چیستی عدل است، زیرا اگر خود عدل مبنایی حقیقی، در عالم تکوین، نداشته باشد نمی‌توان یک مفهوم اعتباری دیگر را معیار دیگر اعتباریات قرار داد. بر اساس نظریات موجود، معنای عدالت غالباً در یکی از پنج رویکرد زیر به کار می‌رود که تفصیل هر یک مجال مستقلی می‌طلبد:

- ✓ عدالت به معنای اعطای حقوق به صاحبان حق (در توزیع و برخورداری‌ها)
- ✓ عدالت به معنای مراعات شایستگی (در منزلت و کیفر و پاداش‌ها)
- ✓ عدالت به معنای انصاف (در رفتار و حکم‌ها)
- ✓ عدالت به معنای برابری (در فرصت‌های عمومی و در برابر قانون)
- ✓ عدالت به معنای مراعات صلاح عموم و جمع

از نظر نگارنده ماهیت محوری عدالت، مترادف با وضع بهینه شوون انسان و جامعه است که این ماهیت مشترک در هر حوزه‌ای، اقتضاء و تجسمی خاص دارد، در توزیع اقتضائی دارد و در جزا اقتضائی و در اعمال قانون اقتضاء دیگری (توسلی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹). به بیان دیگر عدالت، همان موقعیت بهینه در امور انسانی، با تاکید بر حقوق، است (برگرفته از حکمت ۴۲۹ نهج‌البلاغه که می‌فرماید: العدل یضع الامور مواضعها) و عادلانه، وصف آن اموری است که موجب تحقق عدالت می‌شود یا ما را

بدان نزدیک می‌سازد. در این نگرش تعریف عدالت اقتصادی، موقعیتی است که حقوق اقتصادی فرد و جمع ایفا شود.

رویکرد منتخب ما تعریف عدل به وضع بایسته است که با توجه به نزدیکی اسلام با فلسفه اخلاق حق‌محور (وظیفه‌گرایی در مقابل نتیجه‌گرایی) می‌توان آنرا به معنای «وضع بایسته حقوق» یا مراعات تمامی حق‌ها دانست. یعنی عدالت به معنای وضعیتی است که حقوق و استحقاق‌ها نه تنها در مورد فرد بلکه برای گروه‌های اجتماعی (از خانواده گرفته تا یک جامعه و جامعه بشری) و حتی طبیعت مراعات گردد، در نتیجه هر رویه، تصمیم، رفتار یا سیاستی که در این راستا باشد، عادلانه و اگر ناقص حقوق و استحقاق‌ها باشد، ناعادلانه خواهد بود. نگرش اخیر در واقع توسعه تعریف اول (اعطاء حق به هر صاحب حق) به شمار می‌رود. گرچه آن دیدگاه معمولاً به معنای رعایت حقوق افراد مطرح می‌شود اما معنای دقیق و گسترده آنکه شامل همه حقوق و تمام صاحبان حق است، می‌تواند عمده معانی مذکور از عدالت را توجیه نماید.

اگر عرف جوامع به موقعیت‌های زیر وصف ناعادلانه می‌داند، بی‌شک عدالت در گُنه شناخت عموم دارای یک ماهیت یگانه و یک گوهر مشترک است که همه این موقعیت‌ها مصداق مخالف آن ماهیت به شمار می‌روند؛ حکم غیرمنصفانه یک قاضی (مثل حکم قتل برای یک سرقت کوچک)، توزیع نامتناسب یک سرمایه ملی (فروش معادن کشور به چند فرد معدود بدون هیچ بهره مالکانه یا مالیات)، عدم پرداخت دستمزد یک کارگر غیرخاطی، نقض بی‌دلیل مفاد یک قرارداد، سوزاندن محصولات سالم کشاورزی یک منطقه، سپردن مسئولیت مهم سیاسی به یک فرد بدون دانش و سابقه، حفظ منفعت چند تاجر با به خطر انداختن امنیت یک ملت و غیره. به نظر می‌رسد معنای وسیع «مراعات حقوق بایسته» می‌تواند همان ماهیت مشترک عدالت در تمام موقعیت‌هایی باشد که می‌تواند مصادیق مربوط به حقوق افراد، برابری، شایستگی، بی‌طرفی و مصالح جمعی را پوشش دهد. خصوصیت مهم این ایده، جامعیت آن است. به دیگر سخن هر یک از موقعیت‌های بالا مصداقی است از عدم مراعات یک حق. الگوهای قبلی هر یک در نظر اول ناظر به موقعیت به خصوصی از موارد تطبیق عدالت بود و با فضای خاصی مناسب‌تر داشت اما در مقام تعمیم به همه موقعیت‌های

عدالت، مشکلاتی پیدا می‌کرد در حالیکه الگوی وضع بایسته حقوق، از این نظر عام و فراگیر است. در حقیقت دلیل تمامیت ایده‌های دیگر این است که در موقعیت به خصوصی مصداق ایده وضع بایسته قرار می‌گیرند. در نتیجه مراعات حقوق گاه مستلزم برابری در فرصت‌ها است، گاه مستلزم حرمت حقوق فردی اعم از آزادی و مالکیت و غیره است، گاه مستلزم رعایت استحقاق در مناصب و مجازات‌هاست، گاه مستلزم بیطرفی قاضی است و گاه مستلزم ترجیح دادن مصالح جمع. هر چند این دیدگاه جوابگوی مسأله توازن (فی نفسه) نیست اما اگر عدم توازن اجتماعی به معنای وجود فقر و محرومیت در کنار غنی و رفاه باشد، باز می‌توان مسأله مراعات حقوق بایسته را مطرح ساخت.

نیازی به یادآوری نیست که مقصود از «حقوق»، حق در مقابل تکلیف است نه در مقابل باطل. به بیان دیگر ذیحق بودن یک فرد یا گروه، به معنای اولویت داشتن و مجاز بودن است که به معنای «آنچه باید باشد» نزدیک است. مثل اینکه انسان‌ها حق انتخاب سرنوشت یا حق مالکیت مشروع دارند. به عنوان نمونه قرآن قتل پیامبران را ناحق^۹ و استکبار فرعون یا قوم عاد را ناحق می‌خواند.^{۱۰} به عنوان نمونه‌ای از حقوق اقتصادی، قرآن در اموال جامعه حقی را برای محرومان به رسمیت می‌شناسد.^{۱۱} گاه نیز برای این حقوق از عبارات دیگری استفاده می‌کند مانند آنکه بر عهده پدر است که تغذیه و پوشاک مادر را به قدر عرف فراهم کند (حق تامین غذا و لباس).^{۱۲}

از میان عالمان مسلمان، گروهی در استخراج حقوق تنها به سطح احکام منصوص (از قرآن یا سنت) بسنده می‌کنند اما طایفه‌ای از ایشان، حقوق و تکالیف اجتماعی را به معنای نخست «حق» باز می‌گردانند یعنی ریشه وضع حقوق و عدل، واقعیت‌هایی در خلقت جهان و انسان است. اینان گرچه حقوق مصرح در شریعت را حجت می‌دانند اما از خلال نصوص، به دنبال زیربنا و معیار مستدل و معتبری هستند که بتوان در هر زمان و مکان دست به اصلاح یا تکمیل حقوق زد. این گروه دو دسته هستند: گروه اول که مبنای حقوق را استعدادهای مندرج در خلقت انسان می‌دانند و هر استعداد طبیعی را مبنای یک حق طبیعی بر می‌شمرند. بر این اساس مثلاً استعداد آموزش، مستندی برای حق تعلیم و تربیت همه افراد جامعه است و قس علی هذا (مطهری، ۱۳۶۱). گروه دوم

که مبنای حقوق را در غایت‌ها و اهداف مندرج در آفرینش انسان و جهان جستجو می‌کنند. اینان معتقدند حق واقعی به معنای هدفداری انسان و جهان، مبنای حق‌های اعتباری، حقوقی و اخلاقی است (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۵). یعنی اگر هدف خلقت انسان، تکامل فکری و اخلاقی است، رضایت به فقر و محرومیت گروهی از جامعه (که مانع آن هدف است) ظلم خواهد بود.

بنابراین چه مبنای قابل و چه غایی را در نظر بگیریم، حقوق ریشه در جهان واقع دارند. به نظر نگارنده باید مبنای فاعلی را نیز برای صاحب حق شدن به این دو مبنا اضافه نمود (مانند اینکه کار موجب حق برای عامل می‌شود). در نتیجه شبهه مهم «اعتباری و نسبی بودن عدالت» مرتفع می‌شود و می‌توان آنرا به عنوان معیار علوم اعتباری (اقتصاد و سیاست و...) و حکمت عملی مطرح ساخت. اگر ماهیت عدالت به حقوق بازگردد و ما ریشه‌ای واقعی برای حقوق قائل باشیم (نه صرفاً قراردادی) آنگاه می‌توان گفت عدالت ملاکی در واقعیت و عالم تکوین دارد (گاه با عقل شناسایی می‌شود و گاه وحی به ما می‌شناساند).

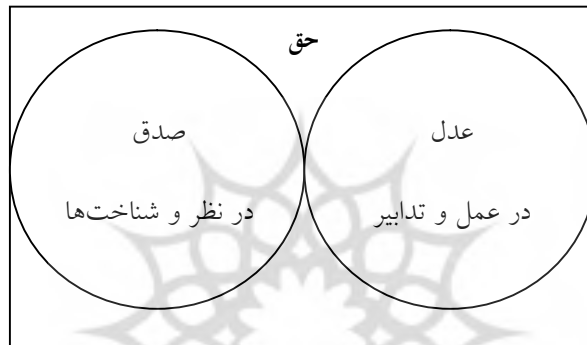
در اینجا لازم است اشاره‌ای به مبنای امر عادلانه داشته باشیم. به طور کلی دو رویکرد در میان اندیشمندان قدیم و جدید مطرح بوده است؛ نخست رویکرد ذات‌گرا (عینیت‌گرا یا فضیلت‌گرا نیز نامیده می‌شود) که بر اساس حسن و قبح ذاتی عقلی معتقد است برخی موقعیت‌ها و توصیه‌ها در ذات خود عادلانه‌اند و این امور قابل شناسایی توسط عقل انسانی هستند.^{۱۳} و دوم رویکرد قراردادگرا که بسیاری از فلاسفه مدرن بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی معتقدند آنچه به عنوان مبنای قانون و توزیع عادلانه مورد اجماع و اتفاق نظر عموم قرار گیرد، امور عادلانه را تعیین خواهد کرد.^{۱۴}

رویکرد اخیر بیشتر با انگیزه فرار از هر گونه تحمیل و محدود کردن آزادی به نام عدالت و در راستای ماهیت اومانستی عصر جدید ساخته و پرداخته شده است. اما بر اساس دیدگاه این نوشتار، اصول تجویزهای حکمت عملی جزء اعتباریات عمومی ثابت‌اند نه مانند زشتی و زیبایی و دیگر امور ذوقی که ماهیت متغیر و کاملاً نسبی دارند و در نتیجه حاکم شدن آنها در اجتماع منوط به توافق و رای اکثریت نیست. به بیان دیگر اگر قرارداد اجتماعی درباره رنگ پرچم ملی به تنهایی کفایت کند، ارزیابی عادلانه

بودن حکم یک دادگاه یا قاعده مالیات‌ستانی اینگونه نیست. به تعبیر جوزف شومپتر ممکن است تمام رومیانی که در ورزشگاه رم حاضرند به کشته شدن گلاادیاتور مغلوب رای دهند اما این به معنای عادلانه بودن حکم نخواهد بود (Schumpeter, 1987, p.242). عدالت، اقتضاء و نسبی و وثیق‌تر از خواست عامه با حقیقت دارد. به بیان دیگر از آنجا که در هستی‌شناسی دینی، انسان‌ها همگان در فطرت و شاهراه کمال وجودی مشترک‌اند (گرچه در جاده و سرعت متفاوت باشند) و جوامع نیز به عنوان ماهیت‌هایی فراتر از جمع تک تک افراد، برخی سنت‌ها و قواعد مشترک دارند، بنابراین وضعیت بهینه انسان و جامعه (یعنی عدل) نسبت خاصی با موقعیت مطلوب انسان و جامعه خواهد داشت. الغرض، می‌توان اصول مشترکی برای امر عادلانه برای انسان و جامعه در هر عصر و مصر شناسایی کرد.

یادآوری این نکته ضروری است که ترجیح رویکرد ذات‌گرا بر ذهنیت‌گرا، اولاً به معنای نفی زمانی و مکانی بودن برخی قواعد عدالت نیست. چنانکه گفتیم آن دسته از اعتباریات عمومی که ثابت‌اند، یعنی اقتضای کمال هر انسان و هر جامعه هستند، اصول ثابت عدالت را تشکیل می‌دهند و فراتر از آن باید به فراخور انسان‌ها و جوامع تشخیص، تدوین و مورد قبول واقع شود (مانند بخش‌هایی از قرآن و سنت که مشمول احکام جاودانه نیست و کاملاً برای زمان و مکان خاص تجویز شده است). ثانیاً به معنای انکار کامل نقش قرارداد اجتماعی و تفاهم بین‌الذلهانی نیست: همان اصول قطعی عدالت نیز اگر مورد رد جامعه قرار گیرد، نافذ و مبنای عمل اجتماعی قرار نخواهد گرفت و جوامع برای انتخاب مسیر خویش آزادند شاکر باشند یا کافر. اما اگر چیزی در تعارض با اصول حقیقی عدالت مورد توافق جمعی قرار گیرد، دیگر وصف عادلانه نخواهد گرفت. یکی از مباحث دامنه‌دار در تاریخ اندیشه عدالت، ارتباط آن با مفهوم حقانیت است. در این نگرش حقانیت، بالاترین ارزش و فضیلت در منظومه ارزش‌ها است و جامع دو ویژگی صدق و عدل است. به بیان منطقی، نسبت حقانیت با عدالت نسبت عموم و خصوص مطلق است. توضیح بیشتر آنکه حقانیت مشتمل است بر صادق بودن شناخت‌ها و عادلانه بودن تدبیرها.^{۱۵} پس هر امر عادلانه‌ای همیشه مصداق حق است اما هر امر حقی، لزوماً متصف به عادلانه نمی‌شود به عنوان نمونه رابطه دو به

علاوه دو مساوی است با چهار یک شناخت صادق در حوزه نظر و بنابراین مصداق حق است اما نمی‌توان آنرا عادلانه یا ناعادلانه دانست. بدین ترتیب اگر حق طلبی یا باطل ستیزی به عنوان عصاره شعارهای تشیع مطرح می‌شود، ناشی از آن است که باطل در دل خود به معنای موقعیتی است که تسلط با شناخت‌های کاذب و تدابیر ناعادلانه باشد. باطل یعنی کنار گذاشتن هم راس فضیلت‌های نظری (صدق) و هم صدر فضایل عملی (عدل).



بر اساس این نگرش، اعتقاد به حقانیت دین اسلام نیز نه یک تکرار مقلدانه و تعبد کور بلکه از آنرو است که هر دو بخش حکمت نظری و عملی در بالاترین و خالص‌ترین سطح در آن متجلی است. اسلام (نقل در کنار عقل) در بردارنده بهترین شناخت‌ها و تدابیر مورد نیاز برای هدایت و حیات انسانی است و اساساً تمام اعتبار این دین به تسلیم ماندن پیروان آن در برابر حق (صدق و عدل) است و بس. اگر برای صدق و عدل کارکرد شاخص را قائل باشیم، در هر موضعی که شناخت‌های واقعی و تدابیر عادلانه محرز گردید، تبعیت از حق ما را ملزم به پیروی از آن خواهد کرد و به بیان دیگر شناخت‌های صادق، سخن اسلام و دستورات عادلانه، حکم اسلام است و تکذیب واقعیت و مخالفت با عدالت، انتساب نادرست به اسلام خواهد بود.

با چنین نگرشی به راحتی می‌توان نشان داد که علت غلبه اسلام که دین هدایت به حق است^{۱۶} آن خواهد بود که باطل یعنی خلاف صدق و خلاف عدل، پایداری ندارد

و برخلاف عقیده رایج، نفع بلندمدت جامعه در دانش‌های واقع‌گرا و سیاست‌های عدالت‌گرا است.^{۱۷}

ارتباط میان این دو فضیلت بنیادین یعنی صدق و عدل نیز از مقولات قابل تامل است. ابتناء تدابیر عادلانه بر شناخت‌های واقع‌گرا از نکاتی است که در بخش روش‌شناسی به آن اشاره خواهد شد اما از سوی دیگر نیز محیط عادلانه، بهترین بستر برای رشد دانش‌های واقع‌گرا به شمار می‌رود. در بی‌عدالتی محض، علوم واقع‌گرا مجال بالندگی ندارند و هر جا شناخت‌های صادق در حال تکثیر هستند، قطعاً درجه‌ای از عدل وجود دارد. شاید از اینرو باشد که در منابع حدیثی تشیع، از ویژگی‌های دوران حکومت عدل مهدوی (عج)، جهش معرفتی و دانشی ذکر شده به نحوی که ۲۵ حرف از ۲۷ حرف علم در آن زمان کشف و رمزگشایی می‌شود.

۳. نقد روش‌شناسی اقتصاد متعارف

همانطور که به اجمال اشاره شد، حکمت نظری پایه حکمت عملی است یعنی جز موارد تصادفی و گذرا، امکان ندارد به طور مستمر و در بلندمدت، تدابیر عادلانه از دل شناخت‌های غیرواقعی استخراج شود. به بیان دیگر صدق شرط لازم عدل است. گرچه در نگرش ما اداره عادلانه بر پایه روش‌شناسی‌های غیرواقع‌گرا در وادی معرفت، ناممکن است اما همانطور که گفته شد، شناخت‌های صادق شرط لازم‌اند و به تنهایی برای ساختن بنای تدابیر عادلانه کفایت نمی‌کنند. پایه دیگر و شرط کافی برای دسترسی به حکمت عملی، گزاره‌های اعتباری، ارزش‌ها و اهداف‌اند. به دیگر سخن، دانستن حقیقت انگیزه‌ها و نیازهای انسانی و ماهیت روابط اجتماعی، برای اداره جامعه و تجویز سیاست‌های جامعه‌شناسانه، ناکافی است. تدبیر کردن همیشه معطوف است. اولاً به یک غایت و وضع مطلوب و ثانیاً به یک سری ارزش‌ها و بایسته‌های مسیر. مایکل ساندل در کتاب «لیبرالیزم و محدودیت‌های عدالت» دقیقاً به این مساله پرداخته که ادعای نظریات مدرن عدالت مبنی بر تکثرگرایی و حفظ کامل آزادی برای انتخاب سبک زندگی یا به تعبیر فلسفی عدم اتکا بر تعریف خاصی از خیر و موقعیت مطلوب، کاملاً بی‌پایه است (Sandel, 1998, p.49). شاید برخی شناخت‌های غیر آمیخته با

اعتباریات، مستقل از ارزش باشند (نوع اول گزاره‌های هم حقیقی و هم اثباتی مثل تشکیل آب از دو هیدروژن و یک اکسیژن) اما هم گزاره‌های اثباتی اما اعتباری (مثل جهت اثرگذاری حجم پول یا نرخ بهره بر تورم) و هم تمام گزاره‌هایی که از جنس حکمت عملی و تدبیر اموراند، از مفروض داشتن اهداف و ارزش‌ها ناگزیرند.^{۱۸} این نکته‌ای است که پیشتر برخی صاحب‌نظران بدان اشاره کرده‌اند و علم اقتصاد را شامل سه بخش پیش‌فرض‌ها، قضاوت‌های ارزشی و بخش اثباتی، دانسته‌اند. اینان چهار مسیر برای ورود ارزش‌ها در تحلیل اقتصادی نشان داده‌اند که عبارتند از: انتخاب پیش‌فرض‌ها، انتخاب موضوعات تحلیل، انتخاب متغیرها و انتخاب روش آزمون (انس‌زرقا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳). به بیان دیگر ارزش‌های ذهن پژوهشگر غالباً خود را در این انتخاب‌ها آشکار می‌کند.

در خصوص رویکرد این نوشتار، نخستین پیامد روش‌شناختی بحث گزاره‌های اعتباری آن است که بی‌شک ابزار تایید یا رد این گزاره‌ها با گزاره‌های حقیقی خارجی یکسان نخواهد بود. این نکته را نیز برخی دیگر به زبان‌های متفاوت بیان کرده‌اند. به عنوان مثال هابرماس پس از آنکه بر اساس سه علاقه بنیادین آدمی (تکنیکی، ارتباطی و رهایی طلب) سه گونه دانش مختلف با سه روش‌شناسی متفاوت (به ترتیب روش‌های تجربی، هرمنوتیکی و انتقادی) معرفی می‌کند (که فقط معرفت نخست می‌تواند اثبات‌گرا برای دیگر حوزه‌های علم، مبنایی ندارد)، این تصور را که حقیقت هر حکم را باید در تناظر آن با ما بازاری در جهان خارج یافت،^{۱۹} ریشه انحراف بزرگ علم جدید می‌داند (Habermas, 1972). این نکته همان است که ما در قالب ضرورت تمایز میان گزاره‌های حقیقی و اعتباری بیان کردیم.

ریشه اشتباه بسیاری اقتصاددانان (مانند فریدمن) در یکسان شمردن روش‌شناسی علوم طبیعی و علوم اجتماعی، عدم درک این تمایز بنیادین است. به بیان دیگر این دو دسته دانش‌ها هم خاستگاه، هم هدف و هم ماهیت مختلفی دارند و در نتیجه روش‌شناسی متفاوتی خواهند داشت. اصرار بر ماهیت اثباتی اقتصاد مدرن و فرار از حوزه بایسته‌ها و مطلوب‌ها (که اتفاقاً نقطه افتراق و هویت بخش دانش‌های عقل عملی است) موجب شده ضمن لاغر ماندن بخش‌های هنجاری اقتصاد، پژوهش در این

موضوعات (مانند عدالت و رفاه و توسعه و غیره) تحقیر شوند و تحقیقات اثباتی و کمی و مدل‌سازی، قدر بیند و بر صدر نشینند.

اقتصاد به معنای دانش چگونگی مدیریت بهینه شئون معیشت فرد و جامعه، مانند دیگر شاخه‌های حکمت عملی از جمله حقوق، اخلاق و سیاست، هیچ فضیلتی بالاتر از عدالت نمی‌شناسد و شاخص تدابیر اقتصادی مانند دیگر دستاوردهای عقل عملی، تحقق درجه بالاتر و فراگیرتری از عدل است (البته با معنای اجمالی که از عدل ارائه دادیم نه با تلقی‌های محدود رایج).

همانطور که گفتیم در ساختمان علوم اعتباری و از جمله اقتصاد، هم مصالح حقیقی به کار رفته است و هم مصالح اعتباری (اعم از مفاهیم اعتباری، اهداف و ارزش‌ها). بعد اعتباری اقتصاد شامل نظریاتی است که یا ناظر به هدف، منزلگاه و ترسیم وضع مطلوب‌اند مانند نظریه‌پردازی پیرامون وضع بهینه توزیع درآمد، آزادی، دولت، رفاه، مصلحت، کارایی و چرایی و لوازم آن‌ها؛ یا ناظر به چارچوب‌ها، قواعد لازم‌الرعایه و ارزش‌های مسیر مانند نظریه‌پردازی درباره حقوق اقتصادی از مالکیت، مبادله و حقوق قراردادها گرفته تا پول و بهره.

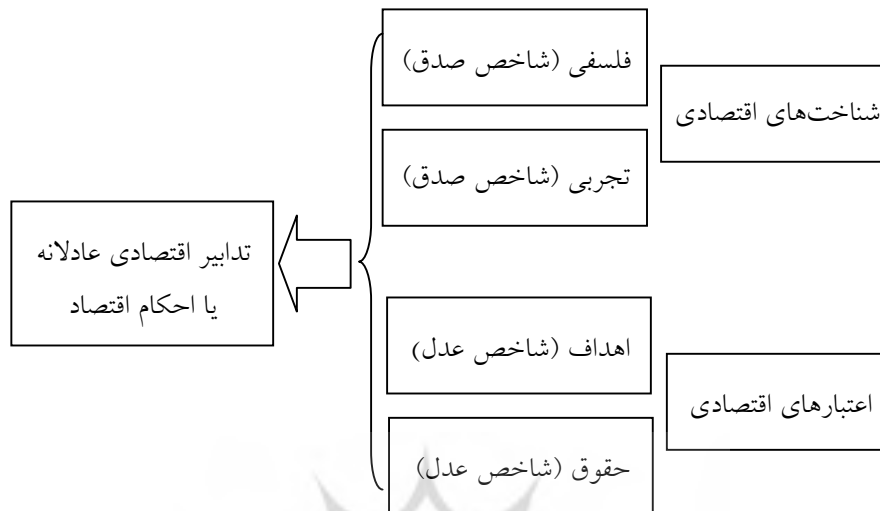
مجموع این معرفت‌ها مبانی اعتباری اقتصادند که لاجرم خاستگاه ایدئولوژیک دارند (حتی در سرمایه‌داری که خود را فارغ از پابندی‌های ایدئولوژیک معرفی می‌کند). نخستین و روشن‌ترین محل اثرگذاری منابع منقول اسلامی در شکل‌گیری مبانی اعتباری علم اقتصاد همین دو دسته گزاره‌های مذکور هستند (توجه کنید این‌ها نه تنها در سیستم و ساماندهی اقتصادی بلکه در دانش اقتصاد جزء بازیگران اصلی‌اند). به دیگر سخن شاخص بودن عدل، به معنای آن است که لازم است بخش‌های اخلاقی یا هنجاری اقتصاد به جای محوریت معیار رفاه یا کارایی، با محوریت عدالت یا حقوق بازنگری شود.^{۲۰} گرچه این مبانی اعتباری دامنه فراگیرتری دارند اما با تسامح می‌توان آنرا معادل مکتب اقتصادی در دیدگاه شهید صدر دانست.

از سوی دیگر گزاره‌های حقیقی یا شناختی دخیل در دانش اقتصاد (که مقدمه اداره‌کردن و تجویزاند) را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. نخست شناخت‌های بنیادین که عبارتند از پیش‌فرض‌های ما بعدالطبیعی یعنی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی،

معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و غیره (بخش فلسفه اقتصاد). دوم شناخت‌های تجربی یعنی روابط میان اجزا و پدیده‌های اقتصادی جهان خارج که البته متکی بر فروض بنیادین‌اند (بخش اثباتی علم اقتصاد).^{۲۱} البته بخشی از شناخت‌های تجربی هستند که قواعدی طبیعی و جهان‌شمول هستند مانند اصل مزیت نسبی (شمال ایران برای برنج و جنوب آن برای نخل مزیت دارد) اما بیشتر روابط اثباتی اقتصاد، عیناً در مکان‌ها و زمان‌های دیگر صادق نیست.

بر اساس آنچه گفته شد، اقتصاد متعارف اگر متدولوژی واقع‌گرایانه‌ای داشته باشد، یعنی ارتباط میان پدیده‌های اقتصادی را با شاخص صدق گزارش کند، تنها یکی از مقدمات و یک نوع از شناخت‌های مورد نظر برای ساختن تدابیر اقتصادی را به ما می‌دهد (ما در اینجا با مفهوم حق در برابر باطل سروکار داریم). این شناخت‌ها نیز به تغییر پیش‌فرض‌های خود، کاملاً واکنش‌شان می‌دهند و رنگ و بوی شناخت‌های بنیادین را به خود می‌گیرند. اما حتی با عدم پذیرش این مساله، باز هم شناخت‌های نوع اول و هم مقدمات اعتباری، منشائی خارج از اقتصاد به معنای پوزیتیو آن دارند. غرض اینکه دانش اداره معیشت می‌تواند به تناسب پارادایم‌هایی که پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های متفاوت اما منسجمی دارند، متفاوت باشد. نمودار زیر ارتباط دو رکن و چهار جزء دانش اقتصاد را بر اساس شاخص‌های اسلامی بیان می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



از این بحث دو نکته مهم را می‌توان نتیجه گرفت. اولاً در بسیاری موارد تدابیر و سیاست‌های اقتصادی جهان شمول و یگانه (همه‌زمانی و همه‌مکانی) معنا ندارد، زیرا اداره عادلانه اقتصاد به تناسب تغییر شناخت‌های بنیادین و همچنین اهداف و ارزش‌ها، برای هر جامعه یا نظام سیاسی متفاوت خواهد بود (روشن است که این نتیجه به معنای انکار هرگونه جزء مشابه در سیاست‌های اقتصادی و بستن راه استفاده از تجربیات بشری نیست). ثانیاً امکان تدوین دانش اقتصاد اسلامی وجود دارد زیرا نه تنها دانش تجربی با تغییر پیش‌فرض‌ها و همچنین دستگاه مفاهیم ابداعی آن، چهره جدیدی به خود می‌گیرد، حتی در صورت تشابه و جهان‌شمولی روابط تجربی میان پدیده‌های اقتصادی، تنها یکی از مقدمات برای تدبیر عادلانه اقتصاد یکسان است و در نتیجه می‌توان در مجموع دانش متفاوتی ارائه نمود.

خواننده محترم را به این نکته توجه می‌دهیم که در این نگرش اولاً ما دانش را مترادف با علم تجربی اثباتی^{۲۲} ندانسته‌ایم و اگر در بحث دانش اقتصاد اسلامی، این مفروض را تغییر دهیم، ممکن است قضاوت دیگری داشته باشیم (تفاوت دآوری ما با شهید صدر در خصوص علم اقتصاد اسلامی تا حدی ناشی از این تفاوت تعریف است و البته بیش از این نیز هست). ثانیاً هدف غایی اقتصاد را نه کشف و تبیین بلکه توصیه و اداره برشمردیم. تفاوت‌های این نگرش با روش ابزارگرا و تجویزهای عملگرا آن

است که هم شاخص اداره بهینه اقتصاد، متفاوت است و هم اداره بهینه معیشت جامعه در بلندمدت بدون اتکاء به تبیین‌های واقع‌گرا محقق نخواهد شد.

این نکته دقیقاً برخلاف آن چیزی است که در روش‌شناسی دانش اقتصاد متعارف بر آن تاکید می‌شود یعنی: اصالت تایید تجربی و معیار بودن تحقق پیش‌بینی و در مقابل کوچک شمردن انطباق فروض و مقدمات با واقعیت. به بیان دیگر در اقتصاد رایج، اقتصاددان می‌تواند هر فرضی در خصوص انگیزه کنشگر (مثل انسان صرفاً فردگرا، نفع‌طلب و حداکثر کننده لذت و سود) و عوامل محیطی (مثل بازارهای کاملاً رقابتی با اطلاعات کامل و صفر بودن هزینه‌های مبادله) داشته باشد، مهم محقق شدن نتیجه و پیش‌بینی تئوری است. از اینرو برخی مانند فریدمن حتی در مقابل اصلاح و تعدیل تئوری‌های حدی در اقتصاد مقاومت می‌کنند و ارائه نظریاتی چون رقابت ناقص یا اطلاعات ناقص را نوعی انحراف از سنت اصیل اقتصاد کلاسیک می‌شمارند (Friedman, 1953). بر اساس شواهدی از این دست و تمایل اندک اقتصاددانان به ابطال نظریه‌ها، می‌توان همچنان ابزارگرایی را سنت غالب روش‌شناسی دانست.

۴. تعامل فقه با دانش اقتصاد

از میان دو محور واقع‌گرایی و عدالت‌مداری، محور نخست در مبانی فلسفی اقتصاد ادبیات فربهی دارد اما مقوله دوم کمتر مورد بحث است. عدالت عمدتاً در سه چهره در نظریات اندیشمندان مسلمان برجسته بوده است:

✓ عدالت کلامی که عدل را به عنوان وصف افعال باری تعالی، تبیین خیر و شر،

قضا و قدر یا حکمت تفاوت آفرینش بندگان بررسی می‌کند (عدل الهی)؛

✓ عدالت اخلاقی که از عدل به عنوان فضیلت محوری و ملکه نفسانی تعادل

بخش میان قوای روحانی و عامل غلبه عقل بر هوس و غریزه یاد می‌کند؛

✓ عدالت فقهی که عدل را (در مقابل فسق: ارتکاب معاصی کبیره یا استمرار بر

صغیره) وصف امام جماعت، شاهد و قاضی یا امام مسلمانان می‌داند.

البته شارع به ویژه در ابواب معاملات و قضا، همیشه نگاهی به مساله عدل و پرهیز

از ظلم داشته است اما اندیشمندان مسلمان هیچگاه فصل مستقلی برای بررسی اصول

عدالت در اقتصادیات و اجتماعیات و سیاسات اختصاص نداده‌اند.^{۲۳} از اینرو عدالت متکلمان، اخلاقیون و فقیهان تناسب زیادی با عدالت مورد مناقشه در مسائل عصر جدید نداشته و سهم اندکی در تبیین و تدبیر روابط اجتماعی این عصر دارد. البته اندکی قواعد و بسیاری شواهد در نص یا سیره وجود دارد که به صورت پراکنده مورد استناد قرار می‌گیرند (از نمونه‌های قرآنی و حدیثی گرفته تا سیره نبوی (ص) و علوی (ع))، اما اولاً نظریه‌پردازی اندیشمندان مسلمان در موضوع عدالت اجتماعی با ابعاد کنونی آن، کاستی‌های بسیار و عمری کوتاه دارد که در طلیعه آن کتاب‌های سید قطب و شهید صدر به چشم می‌خورد. ثانیاً همین نظریه‌پردازی‌ها نیز کمتر به صورت سیستماتیک، جامع‌الاطراف و مبتنی بر روش‌شناسی عمیق مدون شده است.

آنچه تاکنون در این نوشتار بدان اشاره شد، تبیین فلسفی جایگاه عدل به عنوان شاخص احکام اقتصادی و معیار مبانی اعتباری اقتصاد آن بود. از آنجا که غایت دانش اقتصاد را نه تنها کشف بلکه تدبیر شوون معیشت فرد و جامعه دانستیم و از آنجا که در میان علوم اسلامی بیش از همه فقه، عهده دار تجویز، صدور حکم و اداره مسائل است، به ناچار باید در انتهای مقاله به ارتباط نظریه عدالت با فقه‌الاقتصاد اشاره‌ای کنیم. به نظر می‌رسد فقه در ابواب غیرعبادات، باید مرز دانش‌های عقل عملی و خط مقدم علوم اعتباری باشد، یعنی بالاترین درجه بایستگی یا نابایستگی (وجوب یا حرمت) در اقتصاد و حقوق و سیاست و غیره^{۲۴}. به قول امام خمینی (ره) فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۹).^{۲۵}

یک ریشه تاریخی برای نابسندگی بودن احکام فقهی موجود برای روابط و نیازهای اقتصادی جدید متصور است و آن جدایی رهبری سیاسی از مرجعیت دینی از عصر اموی به بعد است که این منعزل بودن بیش از همه گریبان فقه شیعه را گرفت. بخش دیگری از کاستی‌ها و نابسندگی احکام موجود ناشی از عدم موضوع‌شناسی مسائل جدید اقتصادی و مولود شکافی است که با ورود و غلبه تجدد بر روابط اجتماعی جوامع مسلمان حادث شد. در حالیکه بیش از یک هزاره، صورت و ماهیت روابط اقتصادی و مناسبات سیاسی و اجتماعی جوامع تقریباً مشابه بود، در فاصله چند دهه سیلابی از مسائل مستحدثه و نهادها و ابزارهای اقتصادی و اجتماعی، موجب تغییر

صورت‌بندی موضوعات رایج فقه شد (که البته هنوز یک فصل تکمیلی در انتهای رساله‌های عملیه است و ارتباط ارگانیک و تاثیر و تاثر جدی با دیگر ابعاد برقرار نکرده است). این تحول زمانی جدی شمرده شد که پس از راهیابی منابع فرهنگی و فلسفی مغرب زمین به این جوامع، وقوف بیشتری بر عمق شکاف ماهوی روابط جدید اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پدیدار شد. به بیان دیگر حوزه‌های فقهی زمانی بحث خروج از ساده‌نگری درباره دستاوردهای تجدد را جدی گرفتند که پرده از خاستگاه اومانستی و غیردینی اقتصاد و سیاست و اخلاق جدید کنار رفت.

در کنار تمایز بنیادین موضوعات و ماهیت روابط جدید، خروج عمده قواعد و سازوکارهای معیشت و قدرت (اقتصاد و سیاست) از بخش غیررسمی و فربه شدن بخش رسمی موجب تولد وظایف جدید حکومت‌ها در قبال عادلانه بودن توزیع منافع و مناصب گردید. به بیان دیگر کاهش نقش حداکثری سنت‌ها در تعیین برخورداری‌ها و در مقابل افزایش نقش نهادهای رسمی به ویژه حکومت (که ناگزیر باید آگاهانه و مبتنی بر مبنای روشن و مقبولی باشد) موجب شده که ما پیش از این کمتر از عدالت به عنوان شأن حکومت در توزیع حقوق اجتماعی، منابع مادی، منافع اقتصادی و قدرت سیاسی یاد کنیم و بنابراین نظریه مدونی در این خصوص نداشته باشیم. به بیان دیگر تا دیروز سنت‌های حاکم در توزیع قدرت سیاسی و رفاه اقتصادی و منزلت اجتماعی به طور برونزا کار خود را می‌کرد اما امروز همه این برخورداری‌ها و توزیع‌ها به صورت درونزا و فارغ از سنت‌ها رقم می‌خورد (Polanyi, 1944, ch.6). همچنین نقش طلبکارانه و پاسخ‌خواهانه مردم موجب شده نظام‌ها تنها با قرارداد اجتماعی مورد توافق (که در آن قواعد حکمرانی بهینه و تدابیر عادلانه روشن شده) مقبولیت داشته باشند. این دگرگونی بزرگ موجب شده، تصریح به قواعد عدالت، جزء مطالبات زمانه قرار گیرد.

در این میان به نظر می‌رسد سهم زیادی از این کاستی‌های ناشی از عدم تصریح و تنقیح مبنای محتوایی روش‌شناسی استخراج احکام است. این وظیفه‌ای است که تا کنون علم اصول از جهت قواعد صوری متکفل آن شمرده می‌شد اما با تغییر ماهیت مسائل عصر سنت، احساس نیاز به یک نظریه مادر در استخراج احکام معاملات و اجتماعیات بیش از پیش احساس می‌شود. به دیگر سخن، به مانند احکام منصوص العلة

(مواردی که علت آن حکم در نص آمده)، شارع قطعاً یک وضع مطلوب یا یک سری ارزش‌های خاص در نظر داشته که احکام اجتماعی را با تطبیق بر آن موقعیت بهینه یا ارزش‌های اصیل صادر نموده است. ما این نظریه مادر و زیربنا در ابواب غیرعبادات را (که کاوش‌های عقل و تطورات عرف مدخلیت می‌یابد) نظریه عدالت می‌دانیم یعنی نظریه موقعیت مطلوب.^{۲۶} یادآور می‌شویم که این نظریه عدالت در کنه فقه پرده‌نشین بوده و به دلیل تشابه موضوعات و ماهیات در قرون گذشته، همان نصوص قرآن و سنت ما را از کشف آن بی‌نیاز ساخته بود اما اکنون چندین دهه است که تجدد ما را از شناسایی و تدوین این نظریه واسط (بین منابع اصلی و احکام) ناگزیر ساخته است. اما آیا استخراج و تدوین نظریه عدالت، مشکل تدابیر اقتصادی را مرتفع می‌سازد؟

برای حاکمیت معیار عدالت در اقتصاد، آن هم با پایه و مایه اسلامی، دو وضعیت متصور است. نخست آنکه وضع کنونی معرفت اقتصادی و استقلال ماهوی ساختمان شناخت‌های آن از مصالح و محتوای عمیق اسلامی تداوم داشته باشد، در این شرایط باید قواعد و چارچوب‌های عدالت اقتصادی از نگاه اسلام به صورت دقیق و سیستماتیک استخراج گردد و این قواعد، معیار و شاغل رد یا تایید تدابیر پیشنهادی اقتصاد رایج قرار گیرد. یعنی حضور فقیه در محدوده اعتبارهای اقتصادی و بایسته‌ها (نقش پالایشی، سلبی، حاشیه‌ای و تصفیه‌گر).

دیگر آنکه معرفت اقتصادی روشمندی با شالوده اسلامی بنیان نهاده شود یعنی با حضور فقیه اقتصادی در هر دو بخش شناخت‌ها و اعتبارها. بدین نحو که در کنار پیش‌فرض‌های متافیزیکی منطبق با واقع و اصلاح روش‌شناسی بخش پوزیتیو، مبانی اعتباری (وضع بهینه و حقوق اقتصادی) را از آموزه‌های اسلامی استخراج و در ساختمان تحلیل و سیاستگذاری اقتصادی وارد نماید. با چنین تحول بنیادینی، میوه این درخت اصلاح نژاد شده، خود به خود تدابیری است که با عدل اسلامی سازگار خواهند بود. به بیان دیگر بخش‌های فلسفی، اعتباری و اثباتی اقتصاد آنگونه از مبانی عقل و نقل اسلامی غنی شود که ثمره آن تجویزهای عادلانه باشد. الزام منتج شده از چنین معرفت اقتصادی، به طور خودکار مشمول حکم وجوب فقهی و نهی آن مشمول حکم حرمت خواهد شد (نقش هدایتگر، سازنده، ایجابی و محوری).

وظیفه فقه در حالت نخست، تدوین قواعد عدالت اسلام در همه ابعاد اجتماعی است و در حالت دوم، وارد گود نظریه پردازی شدن در حوزه تخصصی و تولید معرفت اقتصادی یا سیاسی عدالت محور.^{۲۷} در حالت دوم تفکیک روش مطالعاتی دانشگاه و حوزه ناکارا بوده و ما محتاج فقیه اقتصاددان خواهیم بود. در میان مدت و در شرایط ضعف تمدنی، راهکار نخست به کاهش تدابیر و سیاست‌های ناعادلانه اقتصادی منجر می‌شود و این البته در جای خود دستاورد اندکی نیست (همانگونه که مشی نانوشته ما نیز صرفاً غربال‌گری قوانین و سیاست‌های اقتصادی از حرمت‌های قطعی بوده است مانند قانون عملیات بانکی بدون ربا). اما در بلندمدت دانش اقتصاد تنها زمانی به واقع عدالت‌محور خواهد شد که راهکار دوم اتخاذ گردد که البته رشد طبیعی (نه دستوری و سفارشی) چنین معرفتی، به سان رویش و توانمندی یک نهال، بسترهای و شروط ویژه‌ای می‌طلبد.

جمع‌بندی

در این مقاله نشان دادیم که اقتصاد به عنوان یکی از دانش‌های عقل عملی، هم هدف تدبیری دارد (نه صرفاً کشفی) و هم موضوع آن مفاهیم اعتباری‌اند. در نتیجه در ساختمان علم اقتصاد دو دسته معرفت به کار رفته است، شناخت‌ها و اعتبارها. شناخت‌های اقتصادی یا به صورت فروض فلسفی‌اند یا در قالب روابط تجربی میان پدیده‌ها. اعتبارهای اقتصادی نیز یا از جنس اهداف مطلوب‌اند یا از جنس حقوق و قواعد. نتایج این علم زمانی برای ما معتبر است که شناخت‌های آن مبتنی بر واقع‌گرایی (صدق) و اعتبارهای آن بر اساس حقوق مندرج در خلقت (عدل) باشد. روش‌شناسی اقتصاد متعارف به دلیل اولویت «پیش‌بینی و کنترل» نسبت به «توصیف و تبیین»، از معیار واقع‌گرایی دور است و حداقل شناخت‌های فلسفی (پیش‌فرض‌های) غیر واقع‌گرایانه‌ای نسبت به انسان، هستی، جامعه و معرفت دارد که موجب می‌شود شناخت‌های تجربی آن نیز ناقص باشد. این در حالی است که اصرار اقتصاد اسلامی به رویکرد رئالیستی، باعث جایگزینی شناخت‌های واقعی نسبت به انسان، جامعه و معرفت می‌شود.

از سوی دیگر اقتصاد متعارف اعتبارهای خود را از ایدئولوژی خاصی به عاریه می‌گیرد که موجب می‌شود اهداف و قواعد آن نیز با عدالت (حقوق انسان‌ها و منابع اقتصادی) هم‌آهنگ نباشد. تنها حقوقی که در اعتبارهای اقتصاد متعارف به رسمیت شناخته می‌شود: حق آزادی فردی و حق مالکیت شخصی است، در حالیکه اسلام مجموعه بسیار وسیع‌تری از حقوق را به عنوان بایسته‌های سیاست اقتصادی مطرح می‌سازد. بدین ترتیب انتظار منطقی آن است که توصیه‌ها و سیاست‌هایی که از دل اقتصاد متعارف برمی‌خیزد، در موارد متعدد با مواضع اسلامی متفاوت باشد.

فقه‌الافتصاد به معنای وسیع کلمه عهده‌دار فراهم کردن اعتبارها (اهداف و قواعد) برای علم اقتصاد است. زیرا تا این اهداف و قواعد (بایسته‌ها) نباشند، توصیف اقتصادی نمی‌تواند به تجویز منجر شود. هر رابطه‌ای بین پدیده‌های اقتصادی باشد، تا نامطلوب ارزیابی نشود، ما را به سیاست اصلاحی وادار نمی‌کند پس هر سیاستی مسبوق به یک قضاوت ارزشی است. در نتیجه اگر فقه‌الافتصاد مسئول ارائه اعتبارهای اقتصادی است، عدالت به عنوان معیار خودنمایی می‌کند.

به دیگر سخن، اگر غایت احکام (به ویژه در غیر عبادات)، استقرار عدالت در اجتماع است (خمینی، ۱۳۷۳) آنگاه فقه ارتباط تنگاتنگی با علوم اعتباری و محصولات عقل عملی (از جمله اقتصاد) خواهد داشت. چنین فقهی نیازمند تکمیل اصول فقه موجود و استخراج قواعد محتوایی حاکم بر احکام غیرعبادات و تنقیح مناط است، مانند استخراج زیر بنا در نظریه شهید صدر (ما این قواعد و حقوق حاکم را نظریه عدالت می‌دانیم). فقه اگر نخواهد نقش حداقلی و غربال‌گر در تأیید یا رد تدابیر و سیاست‌های اقتصادی داشته باشد، به عبارت دیگر اگر بخواهد سیاست‌های عادلانه به طور درونزا از دل تفقه اقتصادی تراوش نماید، باید دست به کار اصلاح تمام بایسته‌ها و اعتباریات اقتصاد شود، البته جزء دیگری از اصلاح، تغییر مبانی فلسفی در رکن شناخت‌های اقتصادی است. تنها در این صورت است که می‌توان امیدوار بود که از پیوند دو بخش حقیقی و اعتباری اقتصاد، معرفتی متمایز و قابل اتصاف به وصف اسلامی زاییده شود که ثمره آن توصیه‌ها و تدابیر عادلانه و منطبق با امر و نهی شرعی باشد.

یادداشت‌ها

1. discovery

2. justification

۳. گرچه از زمان نیوتن به بعد تمایز فلسفه و علم صورت دیگری به خود گرفت اما برخی معتقدند تفکیک حکمت‌های نظری - عملی حتی تا زمان کانت نیز معتبر بوده چنانکه رساله عقل محض کانت در واقع برگرفته از عنوان و تمایز مرسوم نزد فیلسوفان پیشامدرن بوده است. ۴. اعتباری در اینجا به معنای لزوماً متغیر و نسبی نیست که متهم به نسبت اخلاق و غیره شویم.

۵. آنچه علامه درباره مقیاس اعتباریات می‌گوید منظور معیار ذهن اعتبارکننده است. یعنی این گزاره اعتباری نباید لغو و بی هدف باشد اگر نه تولید نمی‌شود (مقام فرستنده). ما در این نوشتار معیار دیگری از منظر جامعه یا جامعه عالمان برای پذیرش گزاره‌های اعتباری معرفی می‌کنیم (مقام گیرنده) که همانا اتصاف آن به عدل است.

6. positive-normative distinction

۷. دقت کنید که گزاره نخست گرچه با اقتصاد مرتبط است اما ماهیت زیست‌شناسی و علم تغذیه (علوم حقیقی) دارد، اما گزاره دوم ماهیت اقتصادی و جامعه‌شناسی (علوم اعتباری) است. ۸. گرچه تمام مفاهیم اعتباری ریشه‌ای در قوه خیال دارد، اما گزاره‌هایی که از جنس کشف واقعیت نفس‌امری نیستند را می‌توان به این دو دسته تقسیم نمود.

۹. سوره آل عمران آیات ۲۱ و ۱۱۲ و ۱۸۱؛ «وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ».

۱۰. سوره قصص آیه ۳۹ «وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»، و سوره فصلت آیه ۱۵ «أَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ».

۱۱. سوره ذاریات آیه ۱۹ «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»، سوره معارج آیه ۲۴ «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ».

۱۲. سوره بقره آیه ۲۳۳ «...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»

۱۳. البته برای عادلانه بودن غیر از طریق حسن ذاتی امور که تنها در کلیات راهگشا می‌باشد، می‌توان از طریق برابری پیامدهای یک سیاست یا کمک یک سیاست به تحقق یک حسن ذاتی نیز بهره برد، بر اساس قاعده قرآنی «اثمهما اکبر من نفعهما».

۱۴. در میان فیلسوفان معاصر غربی، مک اینتایر و رالز به ترتیب از جمله نمایندگان معروف رویکرد اول و دوم‌اند و تقریباً تمام فلاسفه مسلمان را می‌توان در رویکرد نخست جای داد.

البته تقسیم‌بندی‌های دیگری مانند وظیفه‌گرا و مطلوبیت‌گرا نیز در فلسفه سیاسی وجود دارد که خارج از موضوع این نوشتار است.

۱۵. با توجه به اینکه از تعاریف عدل، اعطاء هر حق به صاحب آن، است شاید گمان شود که جای دادن عدل زیر عنوان حقانیت، موجب دور می‌شود اما باید دقت کرد که یک جا سخن از حق (در مقابل تکلیف) است و در جای دیگر سخن از حقانیت (در مقابل باطل بودن).

۱۶. سوره صف آیه ۹؛ «...و دین الحق لیظهره علی الدین کله».

۱۷. سوره رعد آیه ۱۷؛ «کذلک یضرب الله الحق و الباطل فاما الزید فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض».

۱۸. نکته اخیر در تعارض با روش‌شناسی متعارف علم اقتصاد است که اقتصاد اثباتی را مستقل از هنجارها ممکن می‌داند، اما اقتصاد هنجاری را بدون تکیه بر دستاوردهای بخش اثباتی اقتصاد، ناممکن می‌شمارد. نکته اینجاست که هنجار در نظر آنان تنها ناظر به باید و نباید سیاستی است که از شناخت روابط میان پدیده‌های اقتصادی بر می‌خیزد، مانند قبح تورم به دلیل شناخت اثر آن بر فقر. رک به مقاله فریدمن در بخش منابع و ماخذ.

19. correspondence theory of truth

۲۰. درباره ورود حقوق و عدالت باید مراقبت نمود که مانند لیبرترین‌های اقتصادی در حصار تلقی سلبی از حقوق فردی نماند بلکه حقوق ایجابی و اجتماعی و رفاهی را نیز در نظر گرفت. به بیان دیگر نباید فقط به سه حق حیات، آزادی انتخاب و مالکیت منحصر ماند.

۲۱. اگر بخواهیم در نهایت دقت سخن بگوییم این دسته از شناخت‌ها به یک دلیل دیگر نیز آغشته با هنجاریات‌اند و آن به کاربردن برخی مفاهیم اقتصادی است که ریشه و پیشینه هنجاری دارند (مانند تعادل، تقاضا، رفاه، توسعه، کارایی و غیره) پس کاملاً پوزیتیو نیست. از قوت‌های دانش اقتصاد مدرن، دستگاه مفاهیم ابداعی آن است که باطن هنجاری آنرا مخفی می‌سازد. از اینرو است که برای معماری ساختمان اقتصاد اسلامی باید به دنبال آجرهای مفهومی متناسبی بود.

22. positive science

۲۳. روشن است که عامه فقها در بحث علل شرایع یا مقاصد شریعت، عدل و صلاح را به عنوان یکی از مقاصد کلی دین پذیرفته و احکام فقهی را ضابطه تحقق عدالت و مصلحت می‌دانستند. یعنی فقه تجسم حقوقی عدالت اسلامی به شمار می‌رفت اما (به تعبیر شهید مطهری در کتاب عدل الهی) ماهیت مستقل و حتی علت بودن عدالت نسبت به احکام، مورد غفلت واقع شده است.

۲۴. البته درجات پایین‌تر حسن و قبح یا بایستگی و نابایستگی نیز وجود دارد که ترک آن به ظلم یا فساد قطعی یعنی نقض عدل منجر نمی‌شود که از این توصیه‌های غیر الزامی، استجابی و اخلاقی در لسان قرآن به احسان یاد شده است: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان» و در لسان روایات به جود. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری در کتاب بیست گفتار صفحه ۱۲.
۲۵. اضافه کردن شأن مدیریت امور شرعی مسلمانان بر شأن سستی استنباط احکام مکلفین و صدور فتوا، تاثیرات شگرفی بر وظایف، توانمندی‌های مورد نیاز و کارکردهای حوزه‌های علمیه دارد که بحث آن مجال مستقلی می‌طلبد. به عنوان مثال صدور حکم حجاب یا ربا تفاوت بسیاری دارد با تدبیر امور جامعه به نحوی که بدحجابی یا ربا حذف گردد.
۲۶. دقت درباره نسبت نظریه عدالت در فقه شیعه با قواعد قیاس و استحسان و مصالح مرسله که مورد رد ائمه شیعه بوده‌اند، از مسائلی است که باید در اصول فقه برجسته شده و به صورت دامنه‌دار بررسی شود.
۲۷. گرچه تفکیک ناموزون و تقسیم وظایف علوم اجتماعی میان نهاد جدید و قدیم (دانشگاه و حوزه) کمی بر دشواری بحث ما می‌افزاید.

کتابنامه

- انس زرقا، محمد (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی اقتصاد اسلامی»، ترجمه ناصر جهانیان و علی اصغر هادوی‌نیا، فصلنامه اقتصاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۲.
- برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۷۸)، حق و باطل در قرآن، تهران: انتشارات بقیعه.
- توسلی، حسین (۱۳۷۵)، مبانی نظری عدالت اجتماعی، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان.
- خمينی، سید روح‌اله (۱۳۷۰)، صحیفه امام (ره)، تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی، ج ۲۱.
- همو (۱۳۷۳)، کتاب البیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۳)، شرح بدایة الحکمه علامه طباطبایی، تهران: انتشارات الزهرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۰)، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجه‌سوی، تهران: انتشارات مولی، ج ۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین و مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.

- Friedman, M. (1953), *The methodology of positive economics: in Essays in positive economics*, Chicago University press.
- Polanyi, K. (1944), *The great transformation: The political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press.
- Schumpeter, J. (1987), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge Pub.
- Habermas, J. (1972), *Knowledge and human interests*, Beacon Press.

