

امکان شکل‌گیری دانش اقتصاد نظری در تمدن اسلامی

۷۷

اقتصاد اسلام

سیدعقیل حسینی*

اشاره

دانش اقتصاد اسلامی از منظرهای گوناگونی مورد توجه قرار گرفته و در هر منظری نیز دیدگاه‌های متفاوتی طرح شده است. نویسنده این مقاله از منظر دیگر به این موضوع نگریسته و به امکان شکل‌گیری دانش اقتصاد در تمدن اسلامی پرداخته است گرچه وی معتقد است که تحقیق ایشان، این امکان را در زمان حال و آینده نفی نمی‌کند. با این وجود دیدگاه ایشان درباره تمدن اسلامی نیز محل تردید است به همین مناسبت در پاورقی بعضی صفحات و در پایان مقاله ملاحظاتی به‌وسیله یکی از داوران مقاله وارد شده است. از آن‌جا که به نظر می‌رسد موضوع طرح‌شده، نو و دارای اهمیت است، فصلنامه آمادگی خود را برای نشر دیدگاه‌های دیگر در این باره اعلام می‌دارد.

چکیده

هدف این مقاله پاسخ به این پرسش است که؛ آیا در تمدن اصیل اسلامی، امکان شکل‌گیری «دانش اقتصاد نظری» که به شناخت واقع‌گرایانه پدیده‌های اقتصادی با هدف تبیین و وصف آن‌ها بپردازد، وجود داشته است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، زمینه‌های که وقوع

* دانشجوی کارشناسی ارشد اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع).

این امکان (منظور بستر معرفت‌شناختی و ابزارهای روش‌شناختی است که چنین دانشی از دل آن‌ها نضج می‌گیرد) به واقع چه بوده‌اند؟ و اگر پاسخ منفی باشد، چه موانعی (اعم از معرفتی و غیر آن) در این راه وجود داشته است.

بی‌شک این «امکان» ربطی محکم با نحوه نگرش مسلمانان به پدیدارهای اقتصادی داشته است و فراتر از این، با نحوه نگاهشان به عالم و آدم مرتبط بوده است. تاریخ، بستر مناسبی حول بررسی «امکان» پیش‌گفته در اختیار می‌نهد.

همان‌گونه که از عنوان مقاله و سطور گذشته پیدا است، این مقاله صرفاً معطوف به تمدن اسلامی در زمان گذشته است و نسبت به این امکان در دین اسلام و تمدن اسلامی در زمان حال و آینده ساکت است.

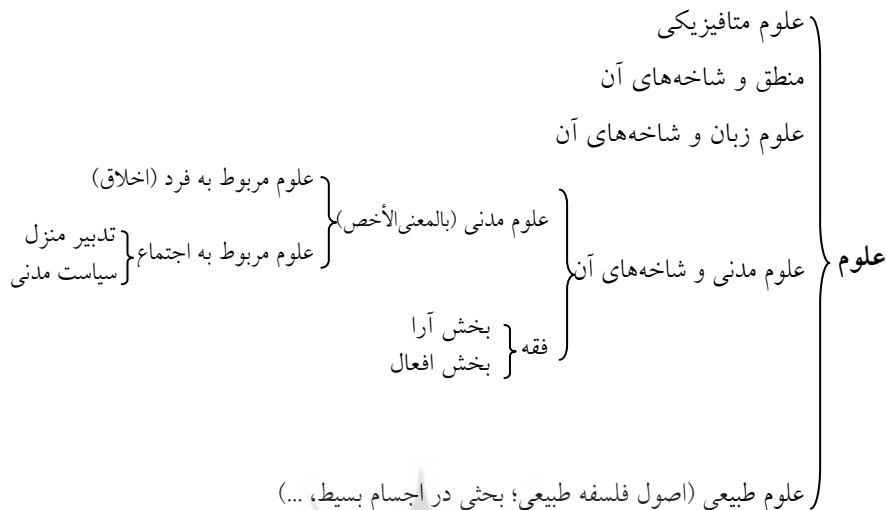
واژگان کلیدی: تدبیر منزل، دانش اقتصادی، حکمت عملی، تمدن اسلامی، سامانه دانایی.

مقدمه

دانش اقتصاد نظری، دانشی است که می‌خواهد به شناخت واقع‌گرایانه (در مقابل غایت‌گرایانه و البته نه لزوماً غیرواقعی) پدیدارهای اقتصادی با هدف تبیین و وصف آن‌ها پردازد و مبنایی برای بایدها و نبایدهای دانش اقتصاد عملی* فراهم کند. چنین دانشی لزوماً مترادف با علم اقتصاد در معنای غربی آن (Economics) نخواهد بود؛ بلکه به فراخور هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، و اصول موضوعه پذیرفته شده در هر سامانه دانایی** مختصات ویژه خود را خواهد یافت.

جهت بررسی «امکان» شکل‌گیری دانش اقتصاد نظری در تمدن اسلامی، اشراف به هندسه معرفتی تمدن اسلامی ضرور می‌نماید، و چنین اشرافی بهتر از همه، خود را در طبقه‌بندی‌های ارائه‌شده به‌وسیله حکیمان مسلمان در باب علم آشکار می‌سازد. در چنین طبقه‌بندی‌هایی از علوم اسلامی است که پی‌گیری همان «امکان» پیش‌گفته دست‌یافتنی است. یکی از جامع‌ترین طبقه‌بندی‌های ارائه‌شده، متعلق به حکیم بزرگ «فارابی» است که جایگاهی سترگ در تمدن اسلامی داشته و علت اعطای لقب «معلم ثانی» به وی شده است. طبقه‌بندی علوم بنابر کتاب *احصاء العلوم* فارابی (به نقل از نصر، ۱۳۶۶: ص ۲۸):

* وجود اقتصاد عملی قابل نفی نیست؛ زیرا بشر برای اداره جنبه اقتصادی زندگی خویش ناچار از تمسک به‌نحوی از دانش است خواه فقه، خواه تدبیر منزل و خواه دانشی دیگر.
** مقصود از سامانه دانایی در بخش‌های آتی روشن خواهد شد.



مطالعه انسان و اجتماع در محرزترین وجه آن، در «علوم مدنی» صورت می‌گرفت؛ چنان‌که فارابی در *تحصیل السعاده* در این باره می‌گوید:

از آن‌جا که انسان نمی‌تواند به تنهایی و بدون معاونت مردم دیگر به همه علوم و کمالات برسد، نیازمند است که با مردم دیگر زندگی کند و از این رو است که او را «حیوان انسی» یا «حیوان مدنی» گفته‌اند. در این‌جا علوم دیگری به میان می‌آید و آن «علوم انسانی» و «علوم مدنی» است (فاخوری، ۱۳۵۸: ص ۵۳۴).

این علوم ناظر به دو دسته کلی در باب شناخت اجتماعی است: یکی علوم مدنی (بالمعنی الاخص) که این‌جا قسم «تدبیر منزل» آن مورد اهتمام ما است، و دیگری فقه که بخش آرا و هم افعال دارای جایگاه والایی در این باب است. ذیل این بخش، به سیاستنامه‌ها نیز اشاره‌ای خواهد شد. شاخه دیگر، علوم طبیعی با روش طبیعی (تجربی) خاص خود است که در این مورد باید از *علم عمران* (علم الاجتماع) ابن‌خلدون یاد کرد. استدلال ابن‌خلدون در استفاده از این روش برای مطالعه واقع اقتصادی - اجتماعی این است:

اجتماع انسانی یا عمران، یکی از خصوصیات طبیعی انسان به‌عنوان حیوان ناطق است ... چون اساس مدنی بالطبع بودن انسان و جلوه‌های اصلی آن را می‌توان جزء قلمرو علوم طبیعی محسوب داشت، پرورش و تکامل این خصوصیات انسانی و تحقیق در وجوه گوناگون سازمان اجتماعی که زاده آن است نیز شایسته است که جزء علوم طبیعی باشد و یکی از علوم طبیعی به‌شمار آید (شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۴۳۱).

اقتصاد به مثابه دانشی عملی

۱. تدبیر منزل

«تدبیر منزل» ترجمه تحت اللفظی Economy (کلمه‌ای یونانی: οἰκονομία-νομῶς) است. بخش بالنسبه فراوانی از دانش اقتصادی مسلمانان، ذیل همین شاخه، نضج گرفت.

أ. موضوعات تدبیر منزل

رؤوس دانش تدبیر منزل چنان‌که در گفتار عموم حکمایی که بدان پرداخته‌اند مشترک است، به روال ذیل است:

۱. سبب احتیاج به منزل و شناخت ارکان آن (بررسی غایت‌شناختی منزل): به‌طورعمده برآوردن مصالح همه افراد سبب چنین احتیاجی معرفی می‌شود؛
۲. تدبیر اموال و اقوال (شامل دستورالعمل‌هایی درباره دخل و خرج و حفظ مال)؛
۳. تدبیر اهل؛
۴. تدبیر اولاد؛
۵. تدبیر خدم و عبید (طوسی، ۱۳۶۰: ص ۲۰۵ و بعد).

ب. کارکرد دانش تدبیر منزل

این دانش به مدبر منزل می‌آموزد که چگونه اسباب معاش را فراهم سازد و «مصالح همه افراد منزل» را برآورد و منزل را به اعتدال خود برساند؛ به‌طور مثال، خواجه نصیر در باب کارکرد تدبیر منزل می‌گوید:

ایجاد نظام انضباطی موثری است که موجبات آسایش جسمی و اجتماعی و ذهنی منزل را فراهم کند (شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۸۱۲).

ج. غایت دانش تدبیر منزل

هدف نهایی این دانش، رساندن همه افراد منزل به «کمال» و «سعادت» است (به‌وسیله شناخت و تحقق خیر و فضیلت) (طوسی، ۱۳۶۰: ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

د. معرفت‌شناسی و روش‌شناسی تدبیر منزل

عمده حکیمان مسلمان، حکمت را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کردند. حکمت نظری به موضوعاتی می‌پرداخت که «خارج از اراده و اختیار انسان» هستند؛ از

جمله علوم متافیزیکی، منطق و ریاضی و علوم طبیعی و غایت این حکمت، تبدیل عقل نظری به صورت عقل بالفعل با دستیابی به این حکمت است؛ بنابراین در حکمت نظری، خود حکمت موضوعیت دارد و کمال را حاصل می‌آورد. در بخش دیگر، حکمت عملی وجود دارد که موضوع آن «امور اختیاری و ارادی انسان» است و غایت این حکمت، نه خود حکمت، بلکه «عمل» بدان است تا از طریق این «عمل» خیر و سعادت دنیا و آخرت (به تعبیر ملاصدرا: سعادت دارین) حاصل آید (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۳). در بحث روش‌شناسی حکمت عملی، دو روش را حکیمان مسلمان مطرح کرده‌اند:

أ. عقل عملی

روش حصول عقل عملی از منظر فارابی چنان‌که در کتاب *فصول منتزعه* می‌گوید، تجربه و مشاهده احوال مردم است:

العقل العملي هو قوة بها يحصل للانسان، عن كثرة تجارب الامور و عن طول مشاهدة الاشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر (فارابی، ۱۴۰۵ق: ص ۵۴).
عقل عملی قوه‌ای است که به واسطه آن، از طریق تجربه فراوان امور گوناگون و همچنین مشاهدات عینی متعدد، مقدماتی برای انسان حاصل می‌شود که آگاهی به بایدها و نبایدها را ممکن می‌سازد.

فارابی در جای دیگری تصریح می‌کند که یکی از نزدیک‌ترین راه‌های وصول به چنین دانشی، «تأمل در احوال مردم، در تصرفاتشان و در اعمال گوناگونشان است؛ زیرا چنین تأملی، عقل را در شناخت نیک و بد، نافع و مضر و امثال آن یاری می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ص ۴۵). ابن‌سینا در *عیون الحکمه* نیز در همین مورد می‌گوید:

العقل العملي يستكمل في الانسان بالتجارب و المعادات (ابن‌سینا، بی‌تا: ص ۲۷۹).
عقل عملی با تجربه‌ها و عادت‌ها تکامل می‌یابد.

در اشارات نیز مقدمات مورد ابتدای عقل عملی را «مقدمات اولیه و ذائعه و تجربیه» (مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی) می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۱۸۷).

ب. وحی

فارابی در *فصول منتزعه* پس از آن‌که روش پیش‌گفته (عقل عملی) را برمی‌شمرد، روش بدیلی نیز پیشنهاد می‌کند:

حکمت عملی قابل اتخاذ از مشکوه نبوت و وحی: فارابی در این باره می‌گوید: فاما من اعطی الجزء العملی بو حی یسدد به نحو تقدیر شیء شیء... فان ذلک نحو آخر: ولی اگر جزء عملی (حکمت) برای شخصی از طریق وحی حاصل آید، به واسطه آن از تقدیر هر چیز درباره چیز دیگری آگاه می‌شود و این روش دیگری است [بديل عقل عملی] (فارابی، ۱۴۰۵ق: ص ۹۸).

شیخ رئیس نیز درباره این روش چنین می‌گوید:
 مبدا هذه العلوم الثلاثة [اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن]، مستفاد من جهة الشريعة الالهية، و کمالات حدودها تستبین بالشريعة الالهية و تتصرف بعد ذلك القوة من البشر بمعرفته القوانين العملية و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات (ابن سینا، بی تا، ص ۱۳ و ۱۴).
 مبادی این علوم سه‌گانه از راه شریعت الهی حاصل می‌آید، و کمالات حدود این علوم نیز به وسیله شریعت الهی تبیین می‌شود. وظیفه عقل نظری بشر آن است که این قوانین عملی (کلی) را بشناسد و آن‌ها را در موارد جزئی به کار گیرد.
 امام فخر رازی در شرح سخنان شیخ، مقصود ابن سینا را از «حدود»، «مقادیر مقدره فی ابواب عبادات و معاملات» برمی‌شمرد (همان: ص ۱۴).

روش حکیمان مسلمان

فیلسوفان اسلامی از چه روشی پیروی کردند؟ به نظر می‌رسد اگر از راه اول (عقل عملی) جهت استخراج حکمت عملی مدد می‌جستند، روزه‌هایی بر امکان نضح دانش اقتصادی در تمدن اسلامی گشوده می‌شد؛ چنان‌که ارسطو، با پیروی از روش عقل عملی، به تحلیل پدیدارهای اقتصادی پرداخته است: «بحث‌های تدبیر منزل ارسطو، کوششی در «تحلیل پدیدارهای اقتصادی» و تأملی در سرشت آن‌ها بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۳۳۴)؛ اما «سامانه دانایی» وحی اندیشانه اسلامی، تقدیر دیگری را برای حکمت عملی مقدر ساخته بود؛ چنان‌که خواجه نصیر طوسی می‌گوید:

در تمدن اسلامی، سرچشمه فلسفه عملی «احکام قرآنی» است و تأثیر یونانیون بر مسلمین منحصر به «روش برخورد عملی» با این مقوله است (شریف، ۱۳۶۲: ص ۸۱۶).

فارابی علت فلسفی‌ای که می‌توان برای تمسک مسلمانان به روش وحیانی بیان کرد را در کتاب الملة (شریعت)، «ناتوانی عقل در ادراک جزئیات احکام زندگی» ذکر می‌کند (فارابی، ۱۹۶۸م: ص ۴۶ به نقل از فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۸) از آن‌جا که غایت حکمت

عملی نه فقط سعادت دنیایی بلکه سعادت دارین: دار دنیا و دار آخرت است، مسائل مربوط به سعادت آخرتی، مزید بر علت شده، عنان را به‌طور کامل به‌دست وحی می‌سپرد. حتی در مورد سعادت دنیایی، به دلیل آن‌که وحی اسلامی سرشار از بایدها و نبایدهای اخلاقی مربوط به زندگی دنیایی است، در این حیطة نیز فیلسوفان مسلمان را در استخراج حکمت عملی یاری کرده است و این دانش یقینی، آن‌ها را از تمسک به تجربه که خطاپذیر است بی‌نیاز می‌دارد. تأکید این نکته لازم است که تمسک به وحی به منزله تقابل عقل و وحی نیست؛ بلکه به‌معنای وجود حیطة‌های جداگانه است. وقتی که سعادت از حیطة صرفاً دنیایی فراتر رود، عقل که محدود به همین عالم است، از صحبت در باب آن ناتوان می‌ماند و حتی این خود عقل سلیم است که بشر را به سوی وحی رهنمون می‌سازد؛ بنابراین، مهم‌ترین حیطة‌ای که دانشمندان مسلمان در آن سخن از مباحث اقتصادی رانده‌اند، در تدبیر منزل، به جای «تحلیل پدیدارهای اقتصادی» منحصر شد و به دستورالعمل‌های اخلاقی محدود ماند و «امکان» شکل‌گیری اقتصاد نظری این‌جا نیز مسدود ماند؛ چرا که عقل عملی بایدها و نبایدهای خود را بنا به ضرورت نگرش اسلامی (نگرشی که دنیا را در جهت آخرت سامان می‌دهد) بر مبنای وحی بنا کرد و از ابتدا بر اقتصاد نظری که حداکثر می‌توانست امور مربوط به دنیا را (با غایتی دنیایی) سامان دهد، سر باز زد.

۲. فقه و فقاہت

تأثیر فراوان فقه نه فقط بر بخش اقتصادی، بلکه بر تمام ارکان تمدن اسلامی بر کسی پوشیده نیست. بخش بزرگی از قرآن و حدیث که دو منبع اصلی فقه‌اند، به مسائل اقتصادی اختصاص دارد (فقه‌الاقتصاد و آیات‌الاحکام اقتصادی). در ساحت معرفتی این بخش، احکام اخباری بخشی از آن را تشکیل می‌دهد که «از سنخ احکام علمی و قابل رسیدگی بنابر روش علوم است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۶۶). بخشی دیگر به احکام انشایی (ساحت طاعت) اختصاص دارد که به سیاستگذاری‌های اقتصادی در حوزه فرد و حکومت می‌پردازد.

غزالی در این خصوص می‌گوید:

قسمی از علوم شرعی، علم فروع است که یکی از بخش‌های آن در باب «تکلیف» فرد در

قبال جامعه می‌باشد. «علم تکلیف آدمی نسبت به جامعه تشکیل می‌شود از الف. علم معاملات که اساساً در باب داد و ستدهای تجاری و مالی بحث می‌کند و ب. علم تکالیف مربوط به عقود» (مضاربه و ...) و در مجموع این بخش فقه «حقوق جهت تنظیم امور معاش» است (بکار، ۱۳۸۱: ص ۲۵۴ و ۲۵۵).

روش‌شناسی فقه نیز «اصول فقه» است که روشی منطقی (عقلی) و در عین حال تا حد بسیاری ماخوذ از خود فقه است. علت آن که فقه جزء علوم عملی (مدنی) شمرده شده، حجم نسبی فراوان احکام انشایی در آن است؛ چنان‌که فارابی در تقسیم‌بندی خود آن را جزء علوم عملی مدنی شمرده و به اعمالی ناظر است که افراد و حکومت باید در جامعه انجام دهند و مکمل (و عموماً بدیل) تدبیر منزل به‌شمار می‌رود.

این‌که در سامان‌دادن اعمال آحاد تا چه حدی ابتدا بر فقه در مقایسه با تدبیر منزل وجود داشته است، به‌نحو نگرش مسلمانان به عقل و نسبت آن با شرع بستگی داشت. آنچه عملاً در تمدن اسلامی به وقوع پیوست، به‌ویژه در بخش‌هایی که اشاعره سیطره داشتند، ابتدای بسیار بیشتر حکومت و مردم بر سیاست شرعی (فقه حکومتی و احکام فردی) در مقایسه با سیاست عقلی (تدبیر منزل و سیاست مدن) بود؛ چنان‌که ابن‌خلدون در این باره می‌گوید:

خداوند تعالی ما را از سیاست عقلی بی‌نیاز داشت؛ زیرا احکام شرعی ما را در منافع خاص و عام بی‌نیاز از آن می‌گرداند و آداب و احکام ملک و حکومت در آن آمده است» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ص ۵۵۷ و ۵۵۸).

ناصر (جامعه‌شناس عرب) در همین باره می‌گوید:

تصادفی نیست که اغلب دانشمندان سیاسی اسلام از «فقه‌ها» هستند و حال آن‌که نظریه سیاسی فلاسفه از جانب اعضای این امت اقبال شایانی نیافته است. علت این امر آن است که زندگی جامعه اسلامی خود را در تصویرهای مجرد نظریات سیاسی فلاسفه باز نمی‌شناخت؛ در حالی که این بازشناسی را در مباحث فقیهان و واعظان (شرع) به سادگی انجام می‌داد (ناصر، ۱۳۶۶: ص ۱۴۱).

او در باب گستره شریعت در زندگانی مسلمانان می‌افزاید:

قانون شریعت در تماس با زندگانی اعم از دینی و سیاسی و اجتماعی شکل گرفته و فعالیت‌های فقهی مبین نیازهای واقعی در زندگی جامعه بوده است (همان: ص ۱۴۸).

فقیهان در جهت فقه (به‌طور مثال در بررسی عرف، شأن نزول و ...)، به بررسی‌های اقتصادی و اجتماعی دست می‌زدند که به‌طور کامل جنبه فرعی داشته و هیچ‌گاه اصولی اقتصادی از آن استخراج نشده است؛ چه رسد به آن‌که به دانشی اقتصادی بینجامد. محسن مهدی با تاکید بر فرعی بودن چنین مطالعات اجتماعی فقیهان می‌گوید:

ممکن است فقیه منشأ و ماهیت جامعه را بررسی کند؛ تکامل نهادهای اسلامی را توصیف نماید، و در توضیح خود درباره قصد شارع، برهان‌های عقلی به‌کار ببرد؛ ولی بالمآل مطالعه او درباره جامعه فرع بر غرض او است (مهدی، ۱۳۵۸: ص ۲۱۹).

اهمیت این نکته در آن است که در علم اسلامی فقه، حتی آن‌جا که فقیه به تحلیل و تبیین اقتصادی جامعه می‌پردازد، چنین وصفی برای وی به هیچ‌وجه «اصالت» ندارد و صرفاً گامی در جهت درک و اجرای بهتر حکم الهی است؛ چنان‌که شومپتر در مورد حقوق‌دانان رومی همین نکته را یادآور می‌شود:

دامنه تحلیل‌های اقتصادی حقوق‌دانان رومی را «مقاصد عملی» که در نظر داشتند اکیداً محدود می‌کرد، و به این دلیل است که از تعمیم‌های آن‌ها اصول قانونی عاید می‌شود، اما نه اصول اقتصادی* (شومپتر، ۱۳۷۵: ص ۹۵).

۳. سیاستنامه‌ها

قسم سوم علوم عملی اقتصادی، سیاستنامه‌هایی است که از موارد معدودی است که به تحلیل‌های (و در حقیقت تجویزهای) اقتصادی بخش عمومی (اصول مالیات ستانی کارگزاران، دخل و خرج حکومت و ...) پرداخته است. اصل اساسی سیاستنامه‌ها «عدالت» بود که آن را عامل قوام و نظم و نسق اجتماعی می‌دانستند. سیاستنامه‌نویسان به‌طور عمده وزرای چون خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله و ... بودند. ابتدای این سیاستنامه‌ها بر اصول اخلاقی از جمله «فناعت» و «امساک» و ... است.**

* جهت دیدن دیگر افتراقات فقه و علم اجتماعی (تجربی) ر.ک: ناصف نصار، ۱۳۶۶: ص ۱۲۰.
** دکتر طباطبایی در اهمیت والای مباحث اقتصادی سیاستنامه‌ها آن‌ها را یگانه مقوله از این دست می‌داند. وی همچنین به تفاوت‌های آن‌ها با علم اقتصاد جدید اشاره می‌کند (ر.ک: همان: ص ۳۳۴).

روش طبیعی ابن خلدون (آغاز گذار از سامانه دانایی* اسلامی در مغرب اسلامی)

ابن خلدون نقطه عطفی میان متفکران اسلامی (از حیث توجه به نقش اقتصاد در جامعه) به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که وی تفاوت ملل را به مسأله اقتصاد (معاش در ادبیات تمدن اسلامی) ارجاع می‌دهد:

تفاوت شوون زندگی و عادات و رسوم زندگی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۲۲۵).

وی در کتاب *المقدمه* بخش بزرگی شامل سبب و سه فصل را به مباحث اقتصادی اختصاص می‌دهد و به طرح مسائل فراوانی در زمینه اقتصاد می‌پردازد. وی با بنا نهادن علم عمران سعی در ارائه تبیینی نظری از اجتماع دارد و معتقد است که علومی مثل تدبیر منزل، علومی عملی‌اند؛ بنابراین از آن‌ها اعراض می‌کند:

هیچ علم نظری درباره اخلاق، تدبیر منزل یا سیاست مدن وجود ندارد (به نقل از: مهدی، ۱۳۶۲: ص ۵۲۹).

وی افتراق خود را از دیگر حکیمان مسلمان هم در موضوع می‌داند و هم در روش. علم عمران او، «علمی طبیعی» است که داری روشی طبیعی (مبتنی بر استقرا و مشاهده) است که برخلاف اسلاف خویش، به جای ارائه تجویزهای عملی، سعی در تبیین نظری مستدل جامع دارد. گفتار ابن‌خلدون در روش طبیعی خویش چنین است:

ما پژوهش خود را با استقرای واقعیت آغاز خواهیم کرد ... و پس از آن، تفحص، سنجش و تنظیم آگاهی‌های حاصل را با نقد مقدمات و رعایت احتیاط در ثبت نتایج دنبال خواهیم

* Episteme میشل فوکو، متفکر فرانسوی، حدود تاریخی شناخت را سامانه دانایی (اپیستمه) می‌نامد. فوکو در این باره می‌گوید: «منظور ما از سامانه دانایی، کل روابطی است که در یک عصر خاص، وحدت‌بخش کردارهایی گفتمانی است که امکان وجود صورت‌های معرفت‌شناختی و علم را مقدور می‌سازند. سامانه دانایی دستیابی به مجموعه‌ای از محدوده‌ها و قیده‌ها که در یک برهه زمانی خاص برای گفتمان وضع می‌شوند را ممکن می‌سازد» (Foucault, 1972, p.191-2). ثمره چنین رویکردی آن است که شناخت همواره در هر دوره تاریخی در چارچوب‌هایی محدود می‌ماند و امکان فراتر رفتن از آن‌ها برایش مقدور نیست. شرایطی فراتر از اندیشه، در عین حال که امکان اندیشیدن به نحوی خاص را فراهم می‌آورند، در همان زمان دیگر امکان‌ها را سلب می‌کنند. سامانه دانایی ناظر به حدود دیرینه شناختی معرفت است، «حدودی که تفکر در درون آن جریان دارد و توسط آن مهار می‌شود. حدودی که در درون آن امکانی برای هرگونه اندیشیدن وجود ندارد و بالاتر از آن به اعتبار معیارهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه اساساً وجود چنین امکانی (برای دیگر گونه اندیشیدن) نفی می‌گردد» (کچونیان، ۱۳۸۲: ص ۲۹).

کرد؛ زیرا هدف ما در همه این پژوهش‌های استقرایی دستیابی به امر حقیقی است نه تمایلات شخصی (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۷۰).

وی حتی پیش‌فرض‌های خود را بر علوم طبیعی مبتنی کرده، و در عدم استفاده از پیش‌فرض‌های فلسفی و مذهبی کوشیده است. دلیل او صرفاً قابل اثبات بودن پیش‌فرض‌های طبیعی (به‌وسیله روش‌های طبیعی) به خلاف دیگر پیش‌فرض‌ها است (به نقل از: مهدی، ۱۳۶۲: ص ۵۱۴). روش به‌طور کامل حسی و استقرایی که وی در پیش‌گرفت، شاید در بدو امر، «امکان» شکل‌گیری علم اقتصاد تجربی (واقع‌گرایانه و با دیدگاه اثباتی) در تمدن اسلامی را بازگوید؛ ولی این در صورتی است که اصالت تفکر طبیعی او (از حیث اسلامی بودن) اثبات شود که باید ادعا کنیم جای تأمل فراوان دارد؛ چنان‌که هانری کوربن اساساً تفکر ابن‌خلدون را غیراسلامی (البته نه لزوماً ضد اسلامی) خوانده است:*

اگر تاریخ‌نویسان غربی شیفته آن امری شدند که آن را عظمت یک پیشگام می‌دانستند، از این نظر بود که اندیشه این پیشگام به معنای دقیق کلمه اسلامی نبود (کوربن، ۱۳۷۷: ص ۳۹۶).
وی در باب علم عمران ابن‌خلدون می‌گوید:

چنین پژوهشی به یقین، مبین امری نو و بیگانه با پژوهش مابعدالطبیعی است که موضوع فلسفه سنتی به‌شمار می‌رود. معرفی ابن‌خلدون به‌عنوان پیشرو اصالت تحصیل (Positivism) «جدید» شاید بهترین ارزیابی اثر او در درون فرهنگ اسلامی و به عبارت دیگر فلسفه اسلامی بوده باشد (همان: ص ۳۹۹).

سیری در موانع امکان شکل‌گیری دانش اقتصادی در تمدن اسلامی

۱. منتفی بودن ظهور علوم انسانی در سامانه‌های دانایی ماقبل مدرن

انسانی که علوم انسانی مدرن بر آن مبتنی است، خود محصولی مدرن شمرده می‌شود که در سامانه دانایی (اپیستمه) مدرن زاده شده است و پیش از آن اساساً چنین انسانی وجود نداشته. عدم تولد انسان، به معنای عدم ظهور «خودآگاهی معرفت‌شناسانه از خود شناسا» است. تولد مفهوم جدیدی از انسان: انسان به منزله موضوع شناخت (کچوئیان، ۱۳۸۲: ص ۱۶۰).

* لازم نیست تفکر ابن‌خلدون اسلامی باشد؛ بلکه، همین مقدار که در سامانه دانایی تمدن اسلامی چنین تفکری به‌وجود آمده است دلیل روشنی بر امکان شکل‌گیری چنین علمی در تمدن اسلامی است (داور مقاله).

چنان‌که فوکو می‌گوید، سامانه دانایی مدرن، ناظر به فهم جدیدی از انسان اقتصادی (homo economicus) نیز بود: «انسان به مثابه نیروی کار» (Foucault, 2000, 341). فهم از نیروی کار نیز دیگر گونه بود: «نیروی کار به مثابه مولد ارزش» که در اندیشه اسمیت تجلی کرد و در ریکاردو اعتلا یافت (Labour theory of value)، و مهم‌تر از همه، مفهوم تولید بود که در جایگاه «صورت خارجی نیروی کار» به‌طور کامل زاده سامانه دانایی دنیای مدرن بود (میلر، ۱۳۸۲: ص ۲۱۷ به بعد). فوکو در موخره‌ای که بر کتاب فراسوی ساختگرایی می‌نویسد چنین می‌گوید:

یکی از شیوه‌های عینی‌سازی فرد که انسان‌ها را به سوژه (فاعل شناسا) تبدیل کرده است، موضوع‌سازی فاعل تولید - یا سوژه‌ای که کار می‌کند - در تحلیل ثروت و علم اقتصاد بود (دریفوس، ۱۳۷۵: ص ۳۴۳).

بنابراین، علم اقتصادی که بر مبنای فهم ویژه‌ای از انسان اقتصادی، ارزش، نیروی کار، و تولید شکل می‌گرفت، قبل از سامانه مدرن «امکان» ظهور نداشت و به تعبیر فوکو: «در دوره کلاسیک، اقتصاد سیاسی وجود نداشت؛ زیرا که در نظام دانش این زمانه، (مفهوم) تولید هنوز به‌وجود نیامده بود» (Foucault, 2000: p. 166). «اقتصاد سیاسی در قرن نوزدهم تاسیس شد. در این قرن، موضوع شناخت دانش اقتصادی، در جاهایی که نگرش کلاسیکی به هستی رنگ باخته [و نگرش هستی شناختی مدرن جایگزین آن شده بود]، شکل گرفت» (Foucault, 2000: p. 207). تبدیل انسان به فاعل شناسا به منزله قائم به ذات شدن آن در مرتبه شناخت است؛ اما برخلاف این، از نظر فیلسوفان مسلمان آنچه شناخت را برای انسان میسر می‌سازد، «عقل فعال» است که ورای انسان قرار دارد؛ چنان‌که فارابی می‌گوید:

عقل فعال است که قوه ناطقه انسانی را بالفعل می‌کند ... و امکان شناخت نظری و عملی را برای انسان میسر می‌سازد (فارابی، ۱۳۵۸: ص ۴۵ و ۴۳)*

ولی در سامانه مدرن، اوضاع بدین گونه است:

به‌نظر فوکو، پس از دوران کلاسیک، ذهنیت شناسای آدمی در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم جانشین لوگوس (عقل فعال)، خداوند و کل هستی شد ... تا پیش از سامانه مدرن خداوند

* دکتر فیرحی در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام بر این موضوع تأکید می‌ورزد: انسان در تفکر سنتی، «خود بسنده» نیست و در شناخت، متکی بر ماوراء است (ر.ک: فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۴۵).

در پرتو بازنمایی، گستره‌ای وسیع با قلمرو حقیقت ادراک به‌وجود آورده بود؛ اما با در هم ریختن این انگاره و ظهور سامانه مدرن، انسان به موجودی تبدیل شد که ناچار است بر حسب قوانین اقتصاد و ... زندگی کند و در سایه همین معیارها، حق یافته است که آن‌ها را بشناسد و پرده از آن‌ها برگیرد (ضمیران، ۱۳۷۸: ص ۱۳۰ و ۱۳۹)؛

بنابراین، از حیث انسان‌شناختی نیز «امکان» ظهور دانش اقتصادی در سامانه ماقبل مدرن از جمله سامانه اسلامی، منتفی می‌شود.

۲. سامانه دانایی اخلاق محور

از آن‌جا که علوم گوناگون یک عصر ذیل سامانه دانایی واحد و اعمال‌گفتمانی و صورت‌بندی‌های گفتمانی یکسان شکل می‌گیرند، با یک‌دیگر شباهت یافته، ارتباط می‌یابند. «این شباهت از تعلق به سپهرهای معرفتی واحد و وحدت امکانی معرفت‌شناسانه بر می‌خیزد» (کچوئیان، ۱۳۸۲: ص ۹۴). وحدت امکانی معرفت‌شناسانه، ناظر به این است که در هر عصر، «فقط یک سامانه دانایی وجود دارد که تعیین‌کننده شرایط امکان است» (Foucault, 2000: 168)، و از سوی دیگر این سامانه دانایی منحصر به فرد است که «در یک عصر خاص، به کردارهای گفتمانی وحدت می‌بخشد» (Foucault, 1972: p. 191).

ثمره مهمی که از این بحث حاصل می‌شود، این است: از آن‌جا که در تمدن اسلامی، گفتمانی اخلاق محور حکمفرما، و سامانه دانایی این عصر بیش از همه با اخلاقیات و الاهیات عجین بود نمی‌توان توقع داشت که در تمدن اسلامی دانشی در حیطه حکمت نظری پدید آید که با الاهیات یا در حیطه حکمت عملی با اخلاق شباهت نداشته باشد. دکتر نصر بر این دقیقه تأکید می‌کند:

چشم‌انداز توحیدی اسلام، هرگز روا نداشته است که اشکال مختلف معرفت، مستقل از یک‌دیگر پرورش پیدا کند؛ بلکه برخلاف، همیشه سلسله مراتبی از شناخت وجود داشته است که در آن، هر شکل از معرفت، از امور مادی گرفته تا عالی‌ترین شکل شناخت متافیزیکی، پیوستگی اساسی با معارف دیگر دارد و ساخت خود حقیقت را منعکس می‌سازد (نصر، ۱۳۶۶: ص ۱۸).

علم الاهی محور برقراری این شباهت در علوم اسلامی بوده است: آنچه مورد اجماع دانشمندان مسلمان بود، این‌که «علم به همه اشیا غیر از خداوند، باید به لحاظ نظری یا

طبیعی، با علم به خداوند پیوند داشته باشد» (بکار، ۱۳۸۱: ص ۳۲۲). چنین نگرش عقیدتی که از متافیزیک متأثر بود، شرایط «امکان» دانشی اقتصادی را که بخواهد به شناخت واقع فی‌نفسه (بدون توجه به دغدغه‌های متافیزیکی و باید و نبایدهای اخلاقی) برسد منتفی ساخت. از سوی دیگر، روشی که علم اقتصاد مدرن دعوی پیروی از آن را دارد و معتقد است عاری از ارزش (value free) است، یعنی شناخت تجربی، در تمدن اسلامی مورد اغماض واقع شد؛ چنان‌که غزالی در طبقه‌بندی خود یادی از آن نمی‌کند و فارابی آن را دون‌ترین نوع شناخت می‌داند.

تجربه‌گرایان، یعنی کسانی که سرچشمه کلّ معرفت را تجربه حسی می‌دانند، در زمره طبقه‌بندی غزالی قرار نمی‌گیرند. می‌توان گفت که چنین گروهی تقریباً در جامعه اسلامی وجود نداشتند. وانگهی، (از نظر غزالی و دیگران) آنان را نمی‌توان جویندگان حقیقت و طالبان معرفت به حقیقت اشیا دانست» (بکار، ۱۳۸۱: ص ۲۴۰)؛ البته این مسأله، خاص تمدن اسلامی نیست؛ بلکه از آن‌جا که دیگر تمدن‌های سنتی نیز نگره‌ای اخلاقی داشتند، عقاید اقتصادی آنان نیز همواره با دستوره‌های اخلاقی توأم بوده است ... (در قرون وسطا) عقاید اقتصادی از کلیسای مسیحی سرچشمه گرفته است و جزئی از قواعد عمومی اخلاقی شمرده شده است (ساول، ۱۳۳۳: ص ۳ و ۸). همچنین در جهان باستان، یعنی دوران یونان و روم قدیم، اقتصاد از فلسفه و اخلاقیات جدا نبود و از نظر روش بررسی اقتصاد، جزئی از فلسفه سیاسی همراه با موازین اخلاقی و اجتماعی تلقی می‌شد ... (تفضلی، ۱۳۷۲: ص ۱۴).

نتیجه مهمی که از بحث پیشین حاصل می‌شود، این است که در تمدن اسلامی، توقع پیدایی علمی که سعی در «تجزیه و تحلیل واقعی قضایا» داشته باشد، را نمی‌توان داشت؛ زیرا در تمدن‌های سنتی، چنان‌که جرج ساول می‌گوید، علم اقتصاد مجموعه‌ای از قوانین شبیه به قوانین طبیعی نبوده که در «وصف واقعی بدون منظور قضایای اقتصادی» بکوشد؛ بلکه همواره جهت «منظورهای خاصی غیر از تجزیه و تحلیل واقعی قضایا بیان می‌شوند و عموماً هدفی اخلاقی - مدنی» را دنبال می‌کردند و اساساً اقتصاد به هیچ‌وجه مجزا از شؤون «اخلاقی و مذهبی» زندگی بشر نبوده است و عموماً جزئی از «قواعد اخلاقی و اصول فلسفی» قرار داشته‌اند (تمدن جهرمی، ۱۳۶۵: ص ۱۱ و ۱۲).

۳. عدم اهتمام به دانش اقتصادی

مهم‌تر از همه آن‌که در تمدن اسلامی، اهتمام جدی به دانش اقتصادی (و به‌ویژه وصف و تبیین اقتصادی) صورت نگرفته است (چنان‌که تحقیق پیشین نیز تاحدی نشان‌دهنده این امر بود)، مواردی را می‌توان به‌صورت عوامل تأثیرگذار بر این مسأله ذکر کرد:

۱-۳. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان با مسامحه گفت که انگیزه‌های رویکرد عالمان برای شناخت مسأله‌ای بر دو شق است: ا. رفع نیازها و حل مشکلات؛ ب. کشف حقیقت.

در باب دانش اقتصادی نیز به بررسی این دو می‌پردازیم:

ا. رفع نیازها و حل مشکلات: پاره‌ای از مسائلی که در علم اقتصاد جدید بحث می‌شود از جمله فقر و ...، در رویکرد اسلامی، جنبه‌ای فردی و نفسانی داشته و از آن ذیل بحث اخلاقیات بحث شده، هم نه به‌صورت پدیدارهای اقتصادی. مسائلی مثل تورم و بیکاری (در مفهوم سیستمی آن) و ...، هم به جامعه صنعتی مدرن تعلق دارند و اساساً سالبه به انتفای موضوعند* (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ص ۱۰۵ و ۱۰۸).

همین‌جا باید به جایگاه فقه نیز در حل بسیاری از مشکلات و مسائل (به‌ویژه در حیطه حقوق اقتصادی) اشاره کرد. نقش فقه در تنظیم مناسبات اقتصادی و امور معیشتی شایان توجه است؛ در حقیقت خود شارع بسیاری از نیازهای این‌چنینی را مرتفع ساخته بود.**

در باب تدبیر منزل باید گفت: که از آن‌جا که رویکرد تدبیر منزل، رویکردی «غایت‌شناختی» بود، نیازهایی که برای این دانش تعریف می‌شد، «غایی» بود (کمال و

* در مورد تمدن مسیحی در قرون وسطا، شومپتر بر همین علت به‌صورت یکی از عواملی که به عدم شکل‌گیری تحلیل اقتصادی انجامید نام می‌برد. از نظر وی، گسترش پنداره‌های اخلاقی و اخلاق بر فرد (جهت رستگاری او)، یکی از علل بی‌توجهی به تحلیل‌های اقتصادی است (شومپتر، ۱۳۷۵: ص ۱۱۲ و ۱۱۵).

** افزون بر نقش گسترده فقیهان در تنظیم مناسبات خرد (عقود و معاملات و ...)، نقش گسترده‌ای در مناسبات کلان اقتصادی ایفا می‌کردند. اشیپولر، تاریخ نگار معروف، بارها از این موارد نام برده است؛ به‌طور مثال به وضع مالیات افزون مثلاً وضع مالیات برای مردم طبرستان به‌وسیله احمد حنبل یاد می‌کند (اشیپولر، ۱۳۶۹: ص ۳۱۹).

حتی تقنین برای مناسبات آبیاری به‌وسیله فقیهان صورت می‌گرفت (همان: ص ۱۹۴): «عبدالله ابن‌طاهر، به فقهای محلی دستور داد تا با همکاری فقهای عراق در زمینه مناسبات آبیاری، براساس موازین شرعی، مقرراتی وضع کنند».

سعادت که غایت بشرند). چنین رویکرد غایت‌شناختی سبب توجه به خیرهای بشری از لحاظ اخلاقی و فلسفی) بود و در قانع‌سازی مردم برای پذیرش این خیرها (با همان روش خطابی) می‌کوشد. افزون بر این، همین رویکرد غایت‌شناختی مستلزم «فهم جایگاه انسان در عالم وجود» بود که همین امر سبب قرارگرفتن تدبیر منزل ذیل «علوم الاهی» بود؛ بنابراین، نیازهای متفاوت (نیازهایی که رو به سوی عالم بالا دارند) علمی متفاوت (عجین با مابعدالطبیعه و با هدف وصول به ذات قدسی) می‌آفرینند؛ چنان‌که وقتی نیازها رو به «طبیعت و ضرورت» می‌کند (در ابن‌خلدون مغربی)، علم الاجتماعی سر برمی‌آورد که قرابتی نسبی با علم پوزیتیویستی مدرن دارد و تحلیل‌های اقتصادی در آن سر برمی‌آورد (البته باز هم باید مسأله اصالت اندیشه خلدونی مورد تأمل قرار گیرد) (مهدی، ۱۳۶۲: ص ۱۰۵ و ۱۰۸).

ب. کشف حقیقت: هرچه متعلق شناخت والاتر باشد، اهتمام به شناخت، اهمیت فزون‌تری می‌یابد. طبق دیدگاه سنتی سلسله مراتبی بودن حقیقت، آن‌گاه که امر واقع در معنایی فرجامین و تمامیت‌اکمل خویش تجلی کرده است (در ذات قدسی و تجلیاتش در کیهان و طبیعت) بدیهی است که انگیزه‌چندانی برای اهتمام به شناخت واقع اقتصادی که درباره امور دنیایی است) نخواهد ماند (ر.ک: کوربن، ۱۳۷۷: ص ۳۹۹). بدین ترتیب، در فرهنگ اسلامی، شناخت اقتصادی (در مقایسه با شناخت موسع مابعدالطبیعی) جایگاه چندانی نیافت.

۳-۲. وجه بزرگی از اقتصاد، معطوف به روابط میان انسان و اشیا است (تولید «کالا»، توزیع و مصرف «کالا»، و رشد «ثروت» و ...). در جوامع سنتی به‌طور اعم و در تمدن اسلامی به‌طور اخص رابطه میان انسان و ذات قدسی (واقع مطلق) و همچنین انسان با دیگر انسان‌ها، دارای ارزشی برتر از روابط میان انسان و اشیا بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: فصول ۵ و ۶ و ۷)؛ از این‌رو در تمدن اسلامی، اقتصاد (با همین رویکرد) متناظر با ساحت‌هایی که به این روابط فرازین (فراتر از «انسان و اشیا») اهتمام داشتند عمل می‌کرد (ملازمت اقتصاد با اخلاق، شرع، سیاست مدنی و ... در تمدن اسلامی (در دانش تدبیر منزل) از همین رو بود). قسمی از اقتصاد که به روابط انسان و اشیا ناظر بود (و اتفاقاً چنان‌که گفته شد قسم

اصلی آن بود)، نادیده گرفته شد و در مجموع رشد چندانی نکرد. به خلاف دنیای مدرن که چون در آن حتی روابط میان انسان‌ها وابسته به روابط میان انسان و اشیا (متجلی در تولید و مصرف) است، علم اقتصاد اجازه و «امکان» رشد یافت و چنان‌که پیدا است، رشد چشمگیری کرده است.

۳-۳. فرهنگ اقتصادی در تمدن اسلامی بر مبنای مدح «قناعت و امساک» و ذم «ثروت‌اندوزی» بود و چنین تفکر «معاد اندیشانه» ای به انضمام انسانی که با خردگرایی (Rationalism) اقتصادی مدرن هیچ نسبتی نداشت، از همان ابتدا راه را بر تأمل جدی در امر اقتصادی که از جهتی مرادف با امر دنیایی است، مسدود کرد (همان: ص ۳۴۰)*.

از همان ابتدا (در آبخور یونانی فکر اسلامی)، از بحث علمی در «روابط اجتماعی - اقتصادی» اعراض می‌شد؛ زیرا چنین بحثی مستلزم «موضوعیت‌بخشیدن به آن روابط» بود و چنین کاری با فضیلت و سعادت که متضمن معاداندیشی و پیوستگی دنیا و آخرت است، معارض بود. دکتر طباطبایی در این باره می‌گوید: «موضوعیت‌بخشیدن به «روابط اجتماعی - اقتصادی» یعنی به زبان علوم جدید، اعلام استقلال آن روابط، به‌صورت ساحتی قابل بررسی به مثابه موضوع علمی مستقل بود، و این با تصویری که یونانیان (و به تبع، حکمای مسلمان) از سعادت انسان در مدینه از مجرای عمل به فضیلت داشتند، به هیچ‌وجه سازگار نبود» (همان: ۱۶۸). بدین سان «محدوده تنگ تدبیر منزل» که ارج چندانی نه به‌وسیله یونانیان و نه مسلمانان نیافت و دارای تفارقی اساسی با ثروت‌اندوزی بود، جایگزین تحلیل روابط اجتماعی - اقتصادی شد. در مورد حکیمان مسلمان (به‌دلیل اهتمام بیشتر به معاد در مقایسه با یونانیان) چنین عدم توجهی به‌صورت جدی‌تر مطرح بود. فیلسوفان مسلمان میان علوم عملی به‌طور عموم اهتمام خود را بر «اخلاق» و در پاره‌ای موارد بر «سیاست مدن» فارابی (در «مدینه فاضله» و ...)

* بدیهی است که اسلام نه با مصرف مخالف است و نه با ثروت، تأملی اندک در روایات فراوانی که در تشویق به تولید و سرمایه‌گذاری و نیز تأکید بر پدیدآوردن رفاه برای خانواده، به خوبی این ادعا را نشان می‌دهد. آموزه‌های اقتصادی اسلام اسراف در مصرف و تمرکز در ثروت ناشی از بی‌عدالتی را نکوهش می‌کند و اگر غایت و تعالی انسان در سرای دیگر قرار داده شده اما این غایت از مسیر دنیایی همراه با رفاه مادی و معنوی معرفی شده است (داور مقاله).

می گذاشتند و صرفاً فقرات محدودی (که این‌ها نیز غالباً تجویزها و توصیه‌های اخلاقی راجع به معاش و ... بود) به تدبیر منزل اختصاص می‌دادند (همان: ص ۳۳۴).

۴. در قسمت دانش «فقاہت»، به گستره شریعت در زندگی مسلمانان اشاره‌ای شد. در پرسش از «امکان» این امر اهمیت می‌یابد. اهمیت از آن‌رو که فیلسوفان مسلمان بنای تدبیر امور عملی زندگی مسلمانان را این‌چنین به فقیهان سپردند، و خود از تأمل عملی در باب پدیدارهای اجتماعی (و از جمله اقتصاد) سرباز زدند: «بسیار مهم است که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، هرگز به‌طور «مستقیم و مباشر» در زندگی مسلمانان وارد نشده، و همواره با وساطت شریعت «عمل کرده است» ... فیلسوف مسلمان تدبیر سیاسی [و نیز اقتصادی] را به عهده اصحاب فقه و شریعت وا می‌نهد ... عدم ورود «مستقیم» عقلانیت فلسفی در تبلور تصور مدنی از زندگی (سیاسی و اقتصادی)، دلیل آشکاری است که فلسفه هرگز به‌طور کامل در بافت فرهنگی - اجتماعی جوامع اسلامی وارد نشده است» (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۶)؛ نتیجه آن‌که «حکمت عملی» جای خود را به فقه داد و خود به دانشی تجملی بدل شد. «فلسفه مدنی در فرهنگ اسلامی، بیش از آن‌که علم به قواعد رفتار سیاسی (و اقتصادی) جمعی باشد، در واقع دانش تجملی و منحصر در خواص و اعیان گردیده بود» (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۷).

خلاصه کلام چنان‌که پیش‌تر گفته شد، فیلسوفان اسلامی با پذیرش «امتناع فهم عقلی از امهات احکام شریعت» که ضامن سعادت دنیایی و آخرتی (بنابر ادعا) بود، در حقیقت رای به عدم صلاحیت ابزار عقلانی (عقل عملی) در این حیظه داده و جای خود را به «اصحاب فقه و شریعت» دادند* (همان: ص ۳۴۸ و ۳۵۴).

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش از «امکان»، کندوکاوی را در حکمت و علوم مسلمانان آغاز کردیم و سرانجام با انسداد «امکان» مواجه شدیم. در جست‌وجوی موانع، با سیطره نگرش و حیانی

* تعدادی از فقیهان فیلسوف نیز بوده‌اند و به همین مناسبت بحث از فلسفی و حکمت احکام در سطح خرد (موضوعاتی چون مالکیت، ربا و ...) و کلان (دولت و ...) مورد توجه آنان بوده است، به‌نظر می‌رسد نقل قول ناشی از نگاه اشعری‌گری و اخباری‌گری به فقیهان می‌باشد (داور مقاله).

و معاداندیش، پیکره سامانه دانایی اخلاقی، و گستره حوزه فقاقت مواجه شدیم. در پایان، ذکر این نکته ضرورت دارد که چنین امری (عدم امکان شکل‌گیری دانشی اقتصادی - دانشی که به صورت شناخت فی‌نفسه و عاری از ارزش‌های اخلاقی و با هدف تبیین و تحلیل صرف واقع اقتصادی جلوه کند)، به هیچ‌وجه به معنای ضعف و نقص تمدن اسلامی نیست؛ بلکه نوع نگرش بنیادین متفاوتش به عالم و آدم و اساساً «نحوه متفاوت وجود» مردمانش را نشان می‌دهد؛* نگرشی که همواره با اخلاق و امر قدسی آمیخته است و دنیا را در جهت آخرت سامان می‌دهد، و قسمتی از گنجینه حکمت و دانش آن را که اقتصادی خوانده‌اند، در حقیقت علم الاخلاقی (معطوف به عمل) است که سعی در توصیه خیر و فضیلت با هدف کمال و سعادت دارد.



* این بدان سبب است که بنیان هر سامانه دانایی، مبتنی بر امری وجودی است، و به تعبیر فوکو، مبتنی بر تصویری است که آدمیان از نظم دارند که باز نماینده تجربه‌ای وجودی است که از نحوه هستی آدمیان منشأ می‌گیرد: «در مرکز یا بنیان سامانه دانایی هر عصر، تصویری از نظم وجود دارد؛ این عنصر ناظر به تجربه‌ای از وجود می‌باشد. این تجربه مبین برقراری نسبی با هستی است. «تجربه نظم» و «تجربه نحوه‌ای از بودن» بنیان هر سامانه دانایی را می‌سازد» (کچوئیان، ۱۳۸۲: ص ۹۵).

منابع و مأخذ

أ. فارسی و عربی

۱. آزاد ارمکی، تقی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴ش.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ش، ج ۲.
۳. ابن سینا، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۸ش، ج ۱.
۴. ———، عیون الحکمه (الجزء الثانی فی طبیعیات)، شارح: الامام فخرالدین الرازی، تحقیق الدكتور احمد حجازی السقا، القاہرہ، مکتبہ الانجلو المصریہ، بی تا.
۵. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، مریم میراحمدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ش، ج ۲.
۶. بکار، عثمان، طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۷. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی: از افلاطون تا دوره معاصر، تهران، نشر نی، ویراست دوم، ۱۳۷۲ش.
۸. تمدن جهرمی، محمدحسین، تاریخ عقاید اقتصادی، تهران، دفتر تحقیقات اقتصادی دانشگاه امام صادق (ع) (جزوه درسی)، ۱۳۶۵ش.

۹. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، *درباره علم*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹ش.
۱۱. ساول، جرج، *عقاید بزرگ‌ترین علمای اقتصاد*، حسین پیرنیا، تهران، کتابفروشی ابن‌سینا، ۱۳۳۳ش.
۱۲. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۱۳. شومپتر، جوزف.آ.، *تاریخ تحلیل اقتصادی*، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.
۱۴. ضمیران، محمد، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران، هرمس، ۱۳۷۸ش.
۱۵. طباطبایی، جواد، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر، *اخلاق ناصری*، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ش.
۱۷. فاخوری، حنا. *خلیل النجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان، دوم، ۱۳۵۸ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، *المله*، تحقیق محسن مهدوی، بیروت، بی‌نا، ۱۹۶۸م.
۱۹. —، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
۲۰. —، *فصول منتزعه*، تحقیق الدكتور فوزی متری نجار، طهران، المكتبه الزهراسه، ۱۴۰۵ق.
۲۱. فیراحی، داوود، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ش.
۲۲. کچوئیان، حسین، *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۳. کورین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، دوم، ۱۳۷۷ش.
۲۴. لوکمان، توماس و برگر، پیتر، *ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی*

- شناخت)، فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۲۵. مهدی، محسن، «اندیشه سیاسی ابن خلدون»، حسین انوشه (کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، فصل ۴)، بی جا، بی نا، ۱۳۶۲ش.
۲۶. —، فلسفه تاریخ ابن خلدون، مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸ش.
۲۷. میلر، پیتر، سوژه، استیلا و قدرت از دیدگاه فوکو، هابرماس و ...، نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ش.
۲۸. نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش.
۲۹. نصر، سیدحسین، علم در اسلام، به اهتمام احمد آرام، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶ش.

ب. انگلیسی

1. Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of HumanScience*, London,: Routledge, 2000.
2. Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, (trans. A. M. Sheridan Smith), London : Routledge, 1972.

ملاحظات داور مقاله

۱. این مقاله به موضوع بسیار مهم و نویی پرداخته و طبیعتاً کارهای اولیه در این موضوع در عین ارزش فوق‌العاده خالی از اشکال نیست. بی‌تردید اشکالاتی که بیان خواهد شد از ارزش این کار نمی‌کاهد؛
 ۲. محقق از روش مرسوم در مطالعه تمدن‌ها یعنی روش تاریخی استفاده نکرده و غالب مطالب را از چند کتاب واسطه گرفته است. از این‌رو، در جهت‌گیری‌ها و داوری‌های کتاب‌های واسطه محصور گشته و نتوانسته دید مستقلی به موضوع داشته باشد؛
 ۳. نویسنده در مقدمه، دانش اقتصاد نظری را دانشی تعریف می‌کند که به هدف تبیین و وصف پدیده‌های اقتصادی به شناخت واقع‌گرایانه (نه غایت‌گرایانه) این پدیده‌ها می‌پردازد و تصریح می‌کند که چنین دانشی لزوماً مترادف با علم اقتصاد در معنای غربی آن نیست بلکه فراخور هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و اصول موضوعه پذیرفته‌شده در هر سامانه دانایی مختصات ویژه خود را خواهد یافت؛
- مقصود وی از سامانه دانایی، تعریفی است که میشل فوکو از این واژه می‌کند یعنی کلّ روابطی که در تمدن اسلامی شکل بگیرد. دلیل آن نیز روشن است: سامانه دانایی حاکم در تمدن اسلامی به کلی متفاوت، بلکه متضاد با سامانه دانایی جدید غرب است.
- ثانیاً اگر بخواهیم مراحل منطقی تحقیق درباره دانش اقتصاد در تمدن اسلامی را رعایت کنیم باید به سه پرسش ذیل به ترتیب پاسخ دهیم:
۱. آیا در تمدن اسلامی دانش وصف و تبیین پدیده‌ها وجود نداشت؟
 ۲. در صورتی که پاسخ پرسش اول منفی است علل عدم تحقق چنین دانشی چیست؟
 ۳. آیا می‌توان از این علل، عدم امکان تحقق چنین دانشی را به‌صورت کلی اثبات کرد؟

در صورتی که پاسخ پرسش اول مثبت باشد نوبت به پرسش‌های بعدی نمی‌رسد. پاسخ به پرسش اول نیازمند تحقیقی سترگ است که در یک مقاله در این ابعاد نمی‌گنجد. در هر صورت در یک نگاه اجمالی و با مطالعه اندیشه‌ورانی چون ابویوسف، جلال‌الدین سیوطی، خواجه‌نصیر، فارابی و ابن‌خلدون* در تاریخ تمدن اسلامی، می‌توان ادعا کرد که پاسخ این سوال مثبت است و اتفاقاً بسیاری از شواهدی که در مقاله آمده مانند آنچه در علم تدبیر منزل یا تحلیل‌های اقتصادی فقیهان، سیاستنامه‌ها و به‌ویژه نظریات ابن‌خلدون، این ادعا را حداقل در امکان اثبات می‌کند.

بنابراین به‌نظر می‌رسد اگر نویسنده محترم برای پاسخ به پرسش اول تحقیق گسترده و عمیقی می‌کرد، به این نتیجه می‌رسید که در تمدن اسلامی چنین دانشی وجود داشته و در این صورت نوبت به پرسش دوم و سوم نمی‌رسید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* برای اطلاع بیشتر از آثار اقتصادی دانشمندان اسلامی، ر.ک: جورانی، یاسر عبدالکریم «منابع میراث اقتصادی اسلامی»، ترجمه مجید مرادی، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، ش ۱۴، ص ۱۶۹ - ۱۹۳.