

درآمدی روش‌شناسانه بر نظریه عدالت در اقتصاد اسلامی

سیدمهدی معلمی*

چکیده

مفهوم عدالت اقتصادی درباره چگونگی توزیع فرصت‌ها، امتیازها و بهره‌مندی‌های اقتصادی افراد و گروه‌های جامعه است و اندیشمندان همواره درباره آن گفت‌وگو کرده‌اند. آنچه بیش از همه توجه فیلسوفان عدالت‌پژوه را جلب کرده است، روش اثبات حقیقت و معقول بودن اصول و معیارهای عدالت اقتصادی است.

این مقاله به دنبال مطالعه و ارزیابی روش‌های دست‌یابی به پاسخ مسائل اصلی عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی است؛ از این رو با روش تحلیل فلسفی، مهم‌ترین روش‌های شناخت عدالت در اقتصاد اسلامی، یعنی «مبناگرایی نص‌محور»، «مبناگرایی علی»، «مبناگرایی فطری-ولایی» و «مبناگرایی منسجم کارکردگرا» را نقد و بررسی می‌کنیم. این پژوهش نشان می‌دهد روش «مبناگرایی منسجم کارکردگرا» اصالت و کارآمدی بیشتری برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی دارد.

کلیدواژه‌ها: عدالت اقتصادی، فلسفه عدالت، اقتصاد اسلامی، مبناگرایی منسجم کارکردگرا.

* استادیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۵.

مقدمه

عدالت اقتصادی در مباحث عدالت‌پژوهی، جایگاه ویژه‌ای دارد و توجه اندیشمندان بسیاری را به خود جلب کرده است. مسئله اصلی در عدالت اقتصادی، کیفیت توزیع درآمد، شغل، فرصت‌ها، آزادی‌های اقتصادی، فراغت، حقوق و امتیازها و درگُل، توزیع بهره‌مندی‌های اقتصادی میان افراد و گروه‌هاست. (نوسلی، ۱۳۷۵: ۲۳-۳۹)

تاکنون دیدگاه‌های بسیار متنوعی به مسائل عدالت اقتصادی پاسخ داده‌اند؛ اما هر نظریه‌پرداز عدالت باید بتواند حقانیت و معقول بودن روش پیشنهادی خویش را برای دستیابی به اصول و معیارهای عدالت اثبات کند.

دین مبین اسلام، عهده‌دار هدایت بشر در همه ابعاد زندگی مادی و معنوی است و بی‌تردید پاسخ‌های ارزشمندی به مسائل اصلی عدالت اقتصادی داده است. البته باید توجه کرد که عدالت اقتصادی در مکاتب بشری، براساس اندیشه‌های بنیان‌گذاران آن‌ها تکوین یافته و اصولش مشخص شده است؛ اما در اقتصاد اسلامی با ساختمان نظری از پیش تکمیل‌شده‌ای روبه‌رو هستیم؛ از این رو تبیین روش‌شناختی اصول عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی ضروری است.

از آنجاکه روش‌شناسی، دانش درجه دومی است، نوشتار حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل فلسفی، روش‌های دستیابی به پاسخ مسائل اصلی عدالت اقتصادی را در آموزه‌های اسلامی ارزیابی می‌کند.

پیشینه پژوهش

برای ورود به بحث روش‌شناسی نظریه عدالت در اقتصاد اسلامی، باید پیشینه پژوهش را مرور کنیم. ابتدا مفاهیم و مسائل اصلی دانش روش‌شناسی، به‌ویژه روش‌شناسی نظریه عدالت را تبیین و در بخش دیگر، پیشینه علمی موضوع را عرضه می‌کنیم.



دانش روش‌شناسی و نظریه عدالت

«روش»^۱ هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است و در فعالیت علمی، فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دست‌یابی به شناخت یا توصیف واقعیت است. دانش روش‌شناسی^۲ عام به دنبال شناخت چگونگی تولید معرفت است. (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۴۲) روش‌شناسی، دانش درجه‌دومی است که موضوع آن، دانشی دیگر است روش‌های علوم را بررسی و مقایسه می‌کند و محدودیت‌ها، ضعف‌ها و قوت‌هایشان را می‌یابد؛ در نتیجه روش‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه علم است که البته محور سایر مباحث فلسفه علم نیز قرار گرفته است.

هنگامی که روش‌شناسی به شکل مضاف به کار می‌رود، به معنای شناخت ابزار، فنون و راه‌های تحصیل معرفت در حوزه‌ای معین یا نظریه‌ای خاص است. گرچه ممکن است پژوهشگر به روش خود تصریح نکند، اما هر پژوهش مکتوب یا اندیشه‌نوشته‌ای، روشی دارد که با کشف و تبیین آن، راه را برای داوری نظریه هموار می‌کند. روش‌شناسی نظریه عدالت اقتصادی، متکفل این مسئله است که اگر عدالت را معیار مشروعیت سیاست‌های اقتصادی بدانیم، مبنای خود عدالت چیست؟ این پرسش در واقع، پرسش از مبنای حق در روابط اقتصادی است و پاسخ آن، تبیین‌کننده رویکرد و آرمان نظریه‌پردازان به ارزش‌ها، نظام‌ها و روابط مطلوب آن‌ها خواهد بود. درستی و اعتبار هر نظریه عدالت و پشتوانه منطقی اصول آن، در گرو استواری روش‌شناختی آن است.

تفاوت‌های روش‌شناختی در مهم‌ترین نظریه‌های عدالت اقتصادی معاصر

ریشه اختلاف اندیشمندان معاصر در نظریه عدالت اقتصادی، مبانی و روش ایشان در دست‌یابی به اصول عدالت اقتصادی است. اثبات‌گرایی، وظیفه‌گرایی، عمل‌گرایی و جامعه‌گرایی، مهم‌ترین روش‌های بشری براساس عقلانیت خوددینباد، برای پاسخ به مسائل اصلی عدالت اقتصادی است.

1. method

2. methodology

مطلوبیت‌گرایانی همچون هیوم،^۱ بنتام،^۲ میل^۳ و پازنر^۴ با تکیه بر اثبات‌گرایی مفرط، معتقدند «الزام و باید» را نمی‌توان از دل «هست» بیرون کشید؛ بنابراین، قضایای فلسفی و معرفتی را نمی‌توان پشتوانه نظری قضایای ارزشی و توصیه‌ای قرار داد (هیوم، ۱۹۸۸: ۴۶۹)؛ در نتیجه، ایشان خاستگاه و انگیزه اصلی عدالت را توجه به منافع فردی^۵ و حداکثرسازی لذت و آسایش برای حداکثر افراد جامعه می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۷؛ تاجیک نشاطیه، ۱۳۸۵: ۸۱-۸۲؛ پازنر، ۱۹۸۳: ۶۷).

وظیفه‌گرایانی همچون کانت^۶ و رالز^۷ با تأکید بر تقدم و استقلال «درست و حق»^۸ از «خوب و خیر»^۹، بر این نکته تأکید می‌کنند که کسی حق ندارد به بهانه ارتقای خیر و خوشبختی دیگران، حق آزادی کسی را محدود کند (کانت، ۱۳۸۸، ۲۸). ایشان از نظریه دولت بی‌طرف لیبرالی دفاع می‌کنند تا هر فرد حق داشته باشد که تشخیص خود را از خوشبختی دنبال کند؛ بنابراین همه اشکال تعامل افراد، که بر اساس رضامندی سامان یابد، عادلانه است؛ مشروط بر اینکه برای پیگیری خوشبختی خود، فریبکارانه یا خشونت‌آمیز در آزادی دیگران دخالت نکند (واعظی، ۱۳۸۸ الف: ۲۰۳-۲۰۹).

هایک^{۱۰} و آمارتیا سن^{۱۱} بر اساس عمل‌گرایی^{۱۲} درباره عدالت اقتصادی نظریه‌پردازی

1. David Hume
2. Jeremy Bentham
3. John Stuart Mill
4. Richard Posner
5. Self-intrest
6. Immanuel Kant
7. John Rawls
8. right
9. good
10. Friedrich von Hayek
11. Amartya Kumar Sen
12. pragmatic

کردند. در این روش، پیوندی میان موجه بودن و حقیقت تصویر نمی‌شود. ایشان معتقدند توجیه نظریه اجتماعی و سیاسی، در وفاق آن با واقعیت‌ها و مقبولات جامعه و هماهنگی با عناصر فرهنگ عمومی است، نه پشتوانه استدلالی. طبق رویکرد عمل‌گرایانه، نظریه عدالت، نیازمند صورت‌بندی نظری و فلسفی است، نه دفاع عقلانی و فلسفی و مبناسازی نظری و اخلاقی برای توجیه و مدلل‌سازی خویش؛ در نتیجه، هایدک پرسش از عادلانه بودن وضع جامعه را از اساس نامربوط می‌داند. از دیدگاه او یگانه هدف دولت تسهیل ایجاد نظم خودجوشی است که افراد و گروه‌ها بتوانند نیازهای خویش را برآورده کنند (هایک، ۱۹۷۶: ۶۲-۶۷). آمارتیا سن نیز به شدت نهادگرایی استعلایی^۱ را نقد می‌کند. نهادگرایی استعلایی، یعنی تصویر وضعیت انتزاعی ایدئال و تلاش برای کشف اصول و ملزوماتی که منجر به خلق آن شرایط ایدئال می‌شود. از نظر سن آنچه اکثر نظریه پردازان عدالت از جمله جان رالز را به دام خود انداخته است، نهادگرایی استعلایی است در صورتی که فرایند انتخاب افراد میان گزینه‌های مختلف، مهم است نه گزینه‌ای که انتخاب می‌کنند. از دیدگاه سن فقط در صورتی می‌توان گفت وضع جامعه عادلانه است که افراد، هم‌زمان با داشتن منابع، از آزادی و توانمندی لازم برای بالفعل کردن اهداف معقول خویش بهره‌مند باشند؛ فارغ از اینکه هرکس چه هدفی را معقول می‌داند. (سن، ۲۰۱۰: ۴۱۰-۴۱۳).

جامعه‌گرایی، یکی دیگر از روش‌های نظریه‌پردازی در عدالت اقتصادی است. از دیدگاه مارکس^۲ هستی اجتماعی، آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. وی معتقد است از میان هستی اجتماعی، مناسبات تولیدی (زیرساخت یا پایه)، اندیشه‌های ایدئولوژیکی (روساخت یا روبنا) شکل می‌گیرند (مارکس و انگس، ۱۳۵۹: ۲۵). براین اساس، اولین رکن عدالت اقتصادی از دیدگاه مارکس، «رسیدن افراد به ارزش اقتصادی کار خویش» است. در نظام سرمایه‌داری، ارزش مازادی که کارگر تولید می‌کند، نصیب سرمایه‌دار می‌شود. راه‌حل مارکس الغاء اساس

1. Transcendental Institutionalism

2. Karl Heinrich Marx

مالکیت خصوصی بر ابزار تولید است تا دیگر طبقه سرمایه‌دار نباشد (مارکس، ۱۳۷۹: ۸۶۴-۸۶۵). دومین رکن عدالت اقتصادی مارکس، در شرایط بی‌طبقگی و لغو مالکیت خصوصی، قاعده «کار به اندازه استعداد و پاداش به اندازه نیاز» است. مشاغل براساس استعداد و توان افراد به آن‌ها واگذار و دستمزد نیز متناسب با سطح نیاز زندگی اعطا می‌شود. بی‌تردید سطح نیاز همگان مشابه نیست؛ اما نیازهای واقعی آن‌قدر متفاوت نیست که موجب ایجاد طبقه مصرفی جدید و شکاف طبقاتی شود (آرونز، ۲۰۰۹: ۸۶).

مایکل والزر^۱ نیز معتقد است هرگز نمی‌توان بدون توجه به جامعه خاصی، از خیرات آن جامعه و چگونگی توزیع عادلانه آن‌ها سخن گفت و تعریف عدالت در هر جامعه‌ای، متناسب با شرایط فرهنگی و فکری خاص آن جامعه است؛ بنابراین، نه تنها چیزی به نام اصل عام و بنیادین عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت آفریده جامعه سیاسی خاصی در زمان و عصر خاصی است؛ یعنی تصور عدالت در هر جامعه، متأثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است و اصول و معیارهای توزیع عادلانه آن خیرات، با تفسیر آن جامعه از هر یک از خیرات ارتباط مستقیم دارد. تنها مشکل، سلطه و انحصار برخی اعضای جامعه است (والزر، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۴).

پیشینه پژوهش

حسین بشیریه (۱۳۸۲) فلسفه عدالت را جامع‌ترین موضوعی می‌داند که حوزه‌های معرفتی گوناگونی، همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد و سیاست، درباره آن پدید آمدند. او نخست روش نظریه‌های پیشامدرن درباره عدالت، به ویژه اندیشه‌های سوفسطائیان، سقراط، افلاطون و ارسطو را واکاوی می‌کند. سپس روش عدالت‌پژوهان عصر تجدد کلاسیک را در دو سنت هابزی و کانتی بررسی می‌کند. او نظریه‌های عدالت‌پژوهان معاصر را نیز در متن مشاجره‌های قدیمی تفسیر می‌کند.

سیداحسان خاندوزی (۱۳۸۵) مبانی روش‌شناختی نظریه عدالت لیبرال را با رویکرد

1. Michael Walzer

وظیفه‌گرا تبیین و نقد می‌کند. از نظر او مهم‌ترین ادعای روش‌شناسانه لیبرال‌های وظیفه‌گرایی همچون کانت و رالز درست نیست؛ یعنی متکی نبودن نظریه عدالت ایشان بر ارزش‌های اجتماعی خاص و آزادی‌پیگیری اهداف شخصی. برخلاف ادعای کانت و رالز، پیش‌فرض‌های اخلاقی انسان‌شناسانه مهمی در خود دارد که موجب محدودیت‌هایی در آزادی اقتصادی خواهد شد.

جمعه‌خان افضلی (۱۳۸۶) می‌کوشد روش‌شناسی جان رالز را با تبیین «وضع نخستین» او و تشریح وجوه شاخص آن نشان دهد. از آنجا که رالز فقط به تبعیت خود از سنت کانتی اشاره می‌کند، نویسنده شواهدی از وجوه فرادادگرایی، ساخت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و انسجام‌گرایی برای نظریه‌های جان رالز را مطرح می‌کند. او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که روش رالز نوعی «قراردادگرایی» است که افزون بر مفهوم «قرارداد»، بر مفاهیمی مانند «ساخت‌گرایی»، «انسجام‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی» نیز متکی است. او در قسمت پایانی، روش‌شناسی رالز را با توجه به سخنان شارحانش ارزیابی می‌کند.

عادل پیغامی (۱۳۸۷) تلاش کرده است تعاریف استاد شهید مرتضی مطهری رحمته‌الله را از عدالت بر حسب نظرات کلامی و فلسفی ایشان، بررسی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و کلامی کند تا دلالت‌های فلسفی هر یک، به‌ویژه در رویکردهای معتزلی، اشعری و شیعی ارزیابی بیشتری شود. او نشان داده است که رئالیسم در بحث عدالت، جایگاه استواری را به خود اختصاص داده است.

احمد واعظی (۱۳۸۸) ضمن بررسی مبانی فلسفی مهم‌ترین نظریه‌های عدالت کلاسیک و معاصر، سه روش قراردادگرایی، عقل‌گرایی و شهودگرایی را روش‌های متداول دست‌یابی به اصول عدالت می‌داند. او به این نتیجه می‌رسد که بسیاری از نظریه‌های عدالت، با بحران روش‌شناختی روبه‌رو هستند و سستی روش آن نظریه‌ها، حقانیت و اعتبار اصول پیشنهادی عدالت را مخدوش می‌کند.

محمود متوسلی و محمدرضا آرمان‌مهر (۱۳۸۹) تلاش کرده‌اند روش‌شناسی نظریه عدالت رالز را تحلیل فلسفی کنند. ایشان می‌کوشند مبانی فلسفی و ذهنی عناصر اصلی نظریه

عدالت رالز را بکاوند. آن‌ها معتقدند نوآوری رالز از این حیث مهم است که الگوی قرارداد را برای طراحی نظامی عدالت محور برگزیده است، نه اینکه روش شناسی جدیدی را پایه‌ریزی کرده باشد. رالز در راه رسیدن به اصول عدالت، بیشتر بر منصفانه بودن روش رسیدن به عدالت تکیه می‌کند. رالز با شیوه قیاسی، به مباحث عدالت می‌پردازد و مانند کانت، عدالت را کاملاً عقلانی اقتباس می‌کند. عدالت رالز کاملاً با عقلانیت برابر است و دوگانگی وقایع و ارزش‌ها نزد او جایی ندارد. رالز با توجه به سازنده‌گرایی ذهنی آدمی و فردگرایی، با پیروی از شیوه عقلانی و بدون توجه به عناصر مذهبی و براساس فرهنگ حاکم بر جوامع لیبرال، در جست‌وجوی اصول عادلانه است. وی در نظریه عدالت خود، آزادی و برابری را با خودخواهی درمی‌پیچد و می‌کوشد رهیافت افراطی لیبرالیسم غربی را اصلاح کند که مبتنی بر اهمال‌برابری و مشارکت است.

گفتنی است برای موضوع این پژوهش، یعنی تبیین تفاوت‌های روش‌شناختی اندیشمندان مسلمان و عرضه روش کارآمد و اصیل در شناخت اصول عدالت اقتصادی، نمونه مستقل مشابهی نیافتیم.

مبناگرایی دینی

عدالت‌پژوهی در اقتصاد اسلامی، زیرمجموعه معارف دینی است و چون بیشتر اندیشمندان اسلامی، از روش «مبناگرایی»^۱ در پژوهش‌های دینی خود بهره‌جسته‌اند، تاکنون «مبناگرایی»، بر روش‌های پژوهش‌های اسلامی درباره عدالت، به‌ویژه عدالت اقتصادی، حاکم بوده است. مبناگرایی یعنی باورهای پایه، مبنای سایر باورها هستند (شمس، ۱۳۸۴: ۱۳۰). مبناگرایی در معرفت دینی، یعنی این نوع معرفت ساختمانی است که پایه‌ای مستحکم دارد؛ اما اینکه پایه‌های معرفت دینی کدام‌اند و بر چه استوارند، منشأ پدید آمدن روش‌های مختلف در عدالت‌پژوهی دینی شده است. گفتنی است در اقتصاد اسلامی، که زیرمجموعه علوم اجتماعی اسلامی است، مهم‌ترین رکن در تعریف عدالت، «حق» است؛ به تعبیر دیگر،

1 foundationalism

تحقق یا عدم تحقق عدالت، منوط به تشخیص حق و ذی‌حق و پس از آن دقت در رسیدن حق به ذی‌حق است؛ از این‌رو، روش اندیشمندان اسلامی در عدالت اقتصادی با روش ایشان در مباحث فقهی و حقوقی ارتباط تنگاتنگی دارد؛ باین‌همه، ویژگی‌هایی همچون اصل امضایی بودن اوامر شارع در اقتصاد، جایگاه بنای عقلا و عرف در تعیین مصادیق حقوق اقتصادی و اصل ارشادی بودن دستورات دینی در قراردادها، سبب ایجاد تفاوت‌هایی در روش مواجهه اندیشمندان مسلمان با مسائل عدالت در حوزه اقتصاد شده است. در ادامه، به چهار روش در شناخت اصول عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی اشاره می‌کنیم.

مبناگرایی نص‌محور

یکی از روش‌های شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، «مبناگرایی نص‌محور» است. در این روش، فقط نصوص دینی، منبع باور پایه‌اند، نه هیچ منبع دیگری. می‌توان طیفی را از نص‌گرایی در عدالت‌پژوهی دینی مشاهده کرد که وجه مشترکشان عدم اعتنای کافی به آموزه‌های عقلی در فرایند پژوهش است.^۱ اهل حدیث، اشاعره و مکتب اخباری‌گری، گروه‌های مختلف نص‌گرایند.

«سلفیه» یا «اهل حدیث» یکی از قدیمی‌ترین جریان‌های نص‌گراست که برای شناخت مبنای قانون عادلانه، به حدیث نبوی و سخنان صحابه و تابعین تکیه می‌کند. ویژگی اصلی اینان، نقل‌گرایی در شیوه شناخت و ظاهرگرایی مفرط در فهم معنا و مقصود نصوص دینی است. در این دیدگاه، عقل حداکثر در پرتو نور نقل می‌تواند شأنی ابزاری برای فهم نقل و نیز سخنان سلف داشته باشد (احمدبن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳/۳۳۸-۳۳۹).

۷۵

«اشاعره» نیز یکی از اصلی‌ترین جریان‌های نص‌گرا مقابل «عدلیه» است. ایشان اعتبار عقل و استدلال عقلی را در برخی مباحث کلامی می‌پذیرند؛ از این‌رو، تاندازه‌ای از اهل حدیث فاصله گرفته‌اند؛ اما در روش‌شناسی حقوقی، جانب نص‌گرایان افراطی را گرفتند.

۱. برای نمونه ر.ک: عبد الله علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام و إحسان عبدالمنعم، مفهوم العدل الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر.

علت اصلی این افراط، مبنای کلامی ایشان در نفی حسن و قبح ذاتی افعال است. لازمه ضروری این مبنای کلامی این است که هیچ فعلی به خودی خود، عادلانه نیست و فقط در صورت اراده شارع مقدس، متصف به عدل می شود (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۷۴).

«اخباری گری» نیز روش دیگری در عدالت پژوهی است که محدثان شیعه آن را پدید آوردند. روش اخباری ها در پژوهش های فقهی و حقوقی، که جانمایه نظریه عدالت اقتصادی است، شباهت بسیاری به نگرش اهل حدیث سنی دارد؛ اما اهل حدیث، روایات منقول رسول خدا و اندیشه های صحابه و برخی تابعان را معتبر می دانند؛ ولی برای اینان، فقط روایات رسول خدا و امامان هدی علیهم السلام حجت است (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۴، ۱۷۹، ۲۵۵ و ۲۷۰). ایشان به پیروی از روایات امامان معصوم علیهم السلام، حسن و قبح ذاتی افعال را می پذیرند و از این رو در زمره عدلیه اند؛ اما عقل و احکام عقلی را در شناخت علمی همچون حکمت الهی، کلام، علم اصول و مسائل نظری فقهی و حقوقی، معتبر نمی دانند (بحرانی، ۱۳۶۳: ۱۲۶/۱-۱۲۸). در نگاه ایشان، عقل فطری صحیح و نیالوده، حجت الهی است و ادراکات آن معتبر است. البته چون همه احکام فقهی توفیقی اند و شارع باید بیانشان کند، نمی توان در آن ها به حکم عقل اعتماد کرد (همان: ۳۴). آن ها معتقدند دخالت عقل در احکام فقهی و حقوقی، مستلزم اعتماد به ظن و قول بلاعلم است؛ زیرا معرفت دینی متکی بر عقل، در فهم مراد خدا به یقین نمی رسد؛ در نتیجه مشمول پیروی از ظن و انتساب قول بلاعلم به خدا می شود (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۸-۱۸۵) که در آیات بسیاری از آن نهی شده است (اعراف/۳۳؛ اسراء/۳۶؛ نجم/۲۸).

نقد و بررسی

دیدگاه اهل حدیث مبنی بر مقدم بودن نقل بر عقل و ازکار انداختن عقل در فهم حقایق دینی، مستلزم سفسطه و انکار جمیع حقایق عقلی و احکام علمی است؛ چه رسد به معارف دینی، و سرانجام به الحاد و انکار دین منجر می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵۳/۸ و ۵/۱-۶؛ و ۱۳۶۸، ۴۵/۵-۴۷).

دیدگاه اخباری ها نیز نادرست است؛ زیرا عقل و ادراک عقلی، اعم از ظن معتبر و دریافت قطعی است؛ در نتیجه احکام قطعی عقل و احکام ظنی، که بر براهین و بدیهیات

عقلی متکی باشد، از مصادیق انتساب قول بلاعلم به خدا نیستند. سیره عقلا بر پذیرش چنین احکامی جاری است و منع و ردعی هم از شارع نرسیده است. فقط گمان‌های بی‌اساس و نامعتبری مانند قیاس، استحسان، حدس و تخمین‌های شخصی و بی‌پشتوانه، در دایره شمول نهی آیات قرآن کریم باقی می‌مانند (آریان، ۱۳۸۹، ص ۹۲ و ۹۳).

مهم‌ترین اشکال مبنایابی نص محور، جزم‌اندیشی است که آن را در سیاست‌گذاری اقتصادی ناکارآمد می‌کند.

مبنایابی علی

روش دیگر برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، مبنایابی علی است. گفتیم یکی از مهم‌ترین ارکان شناخت عدالت اقتصادی (زیرمجموعه عدالت اجتماعی) شناخت حقوق مالی است. باور پایه در مبنایابی علی، «علت استحقاق» است. با کشف علت استحقاق، در مواردی که نصی در متون اسلامی وجود نداشته باشد، می‌توان حق^۱ را برای دستیابی به اصول عدالت اقتصادی تعیین کرد. دو گرایش در این روش وجود دارد. گرایش اول، استحقاق را بر مبنای «علت فاعلی» و گرایش دوم بر مبنای «علت غایی» تعیین می‌کند. در ادامه هر کدام را توضیح می‌دهیم.

علت فاعلی استحقاق

در این دیدگاه، آنچه می‌تواند منشأ ایجاد حق و علت استحقاق باشد، رابطه فاعلی است. هنگامی که علتی، معلول را به وجود می‌آورد، حق تصرف در معلول و منع دیگران از تصرف از آن اوست؛ برای نمونه، کسی که درختی را می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه دهد، فاعلیت او سبب شده است که این میوه پدید آید؛ بنابراین، حق او است که از ثمره کار خود استفاده کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۹۳).

پس باتوجه به رکن توحید در آموزه‌های اسلامی، در مرتبه عالی، خدای متعال که تنها

۱. «حق، امتیاز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق (قوانین) هر کشور، در مقام اجرای عدالت، از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۳۷۴).

آفریننده همه مخلوقات است، بالاترین ذی‌حق در عالم وجود است. در مرتبه پایین‌تر، می‌توان به انسان نیز نسبت فاعلیت داد. فیلسوفان الهی این فاعل‌ها را «فاعل مابه‌الوجود» یا «فاعل اعدادی» می‌نامند و معتقدند همان اندازه که در پیدایش پدیده‌ای نقش داشته باشند، به آن حق پیدا می‌کنند. همچنین به اندازه‌ای که در حفظ یا رشد یا تکامل چیزی نقش داشته باشند، می‌توان حقوقی برای آنها در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۸۸-۲۰۰)؛ از این رو قرآن کریم، کار را منشأ اولیه حق برای انسان می‌داند.^۱ انسان‌ها با انجام دادن کار در ایجاد کالا یا خدمتی سهمیم، و متناسب با آن ذی‌حق می‌شوند و می‌توانند به اندازه‌ای که صاحب حق شده‌اند، در آن تصرفاتی کنند یا آن را ببخشند یا مبادله کنند.

توجه به این نکته ضروری است که امکان دارد بین فاعل‌های مختلف یک شیء در رتبه‌های مختلف یا در یک رتبه، تعارض ایجاد شود؛ این‌گونه که یک یا چند تولیدکننده، محصولی را تولید کنند و بعد در اعمال اراده، نسبت به تصرفات در آن محصول اختلاف داشته باشند. در این موارد باید شدت و قوت فاعلیت فاعل‌های مختلف را در تولید و آفرینش آن محصول ملاحظه کرد.

از این رو، خالقیت و ربوبیت خداوند متعال اقتضا می‌کند حق او بر حقوق دیگر فاعل‌ها مقدم باشد و سایر حقوق باید از او افاضه شود؛ بنابراین، قانون‌گذاری در اسلام مخصوص خدای متعال است و این مفاد صریح آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام/۵۷) است؛ در نتیجه در عدالت اقتصادی اسلام، هنگامی کار منشأ حق و مالکیت افراد می‌شود که در چهارچوب ضوابط شریعت انجام شود. همچنین اگر اراده خدای متعال به صرف اموال در رفع فقر، رشد و آبادانی جامعه، استقلال، امنیت کشور و ... تعلق گرفت، حقوق سایر فاعل‌ها از بین می‌رود و باید این اموال مطابق اراده فاعل اصلی صرف شود که خدای متعال است.

۱. للرجال نصيب مما اكتسبوا (نساء/۳۲).

علت غایی استحقاق

روش دیگر برای شناخت استحقاق‌ها در طراحی قانون عادلانه، رابطه استعداد افراد با هدف خلقت آنهاست. عدالت در این دیدگاه، پایه‌هایی در طبیعت و فطرت دارد که با توجه به آن می‌توان طرح ثابت و جاودانه‌ای برای زندگی بشر از لحاظ اصول ایجاد کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۹۱).

حق و ذی‌حق در این روش، پیوند تکوینی از نوع رابطه غایی دارند. دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی سوق می‌دهد که استعداد آنها را در وجودشان نهاده است؛ در نتیجه، هر استعداد طبیعی، مبنای حقی طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۸). استحقاق در این نگرش، یعنی مستحق قابلیت تام دارد، برخلاف آن که حق ندارد، یعنی شایستگی و قابلیت ندارد و فیض هدر است (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۳۹).

طرفداران این روش معتقدند در نفس الامر، حقی و ذی‌حقی وجود دارد؛ بنابراین، ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن، واقعیت است و حقوق فطری، اعتبار ذاتی دارد (مطهری، ۱۳۵۸: ۳۰). البته منظور ایشان از تعبیری مانند حقوق تکوینی این نیست که این نوع حق، عینی و در زمره هست‌های عالم تکوین است، بلکه مراد این است که این حقوق از روابط غایی مشاهده‌پذیر در متن طبیعت کشف می‌شود، در برابر حقوق موضوعه که خود بشر آنها را وضع می‌کند.

در جهان‌بینی اسلامی، برخلاف دیدگاه‌هایی که در صدد تهی کردن حقوق از عنصر فضیلت است، حقوق انسانی در جوهر خود به حقیقت متعهد است و به غایات و کمالات مکنون در آفرینش جهان و انسان وفادار است و بیرون از جاده حقیقت، فلسفه وجودی خود را از دست می‌دهد. اگر حتی اسلام هم نبود یا به حق و عدل دستور نمی‌داد، باز هم حق و حقیقت وجود داشت؛ زیرا این حق را قانون خلقت و آفرینش قرار داده که مقدم بر قانون شرع است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

در این دیدگاه، افزون‌بر افراد، جامعه نیز حقوقی دارد؛ زیرا مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است. هر چه در جهت کمال

طبیعت باشد، حق است؛ هرچند مستلزم ابطال حق جزئی کسی باشد؛ زیرا شرکت فرد در اجتماع و گره خوردن سرنوشت او به غایات اجتماعی، به فرمان طبیعت است. اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی نیز ناشی از همین امر طبیعی و حقیقت نهفته در آن است (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۳۵-۲۳۶).

نقد و بررسی

آنچه در مبنای گرای بر آن تأکید می‌کنند، شناخت علت ایجاد حقوق اقتصادی در آموزه‌های اسلامی است. این روش چه با واسطه علت فاعلی و چه علت غایی، در مقام ثبوت، پذیرفته است؛ اما در مقام اثبات مشکل پیش می‌آید. در مقام ثبوت می‌توان تصور کرد که برای وضع قوانین عادلانه از علت فاعلی و غایی استفاده شود؛ به این ترتیب که فهم علت، موجب تسری و تعمیم حکم به موضوعات دیگر می‌شود (ساعدی، ۱۳۸۶: ۱۰۶)؛ اما در مقام اثبات، آنچه می‌تواند موجب سرایت حکمی به موضوعات دیگر شود، کشف علت تامه است و نمی‌توان از علت ناقصه در قاعده «العله تعمم و تخصص» استفاده کرد. این دقت موشکافانه، موجب تمایز روش فقهای شیعی از فقهای قیاس‌گرا شده است.

در مقام اثبات، کشف علت تامه، یا با برهان عقلی یا با ظهور متون دینی است. با کاوش عقلی نمی‌توان علت ایجاد حقوق را در آموزه‌های اسلامی کشف کرد؛ زیرا مصالح و مفاسد و ملاکات واقعی احکام، چنان پیچیده و اسرارآمیز است که عقل بشر عادی نمی‌تواند به تنهایی آن را کشف کند. با ظهور ادله لفظی نیز اگر عرف از ادله لفظی علیت تامه بفهمد، می‌توان از این روش برای کشف حقوق اقتصادی استفاده کرد؛ زیرا در روش فقهای شیعی، تعمیم حکم از مورد منصوص‌العله به سایر مواردی که واجد علت است، از باب اعتبار و حجیت ظهور است و حجیت ظواهر برپایه بنای عقلا ثابت شده است (جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰: ۲۹۹)؛ اما کشف علت تامه از ظواهر متون دینی، در عمل ممکن نیست؛ زیرا ظهور دلیل در علیت، یا از راه مفردات آن دلیل، مانند «کی»، «لان»، «لعله کذا»، «لسبب کذا» و ... یا با قرار گرفتن واژه در سیاق و ترکیب خاص است (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۴۷۷)؛ به هر حال، ادله لفظی تنها مفید مطلق علیت هستند، نه علیت تامه؛ زیرا هیچ واژه‌ای در زبان عربی برای افاده انحصاری

علیت تامه وجود ندارد؛ در نتیجه، کشف علیت تامه از متون دینی اسلامی، در مقام اثبات ممکن نیست و هیچ کدام از روش های پیش گفته برای شناخت استحقاق از راه علت فاعلی یا علت غایی، در عمل کارایی ندارد.

مبناگرایی فطری - ولایی

روش دیگر برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه های اسلامی، مبناگرایی فطری - ولایی است. باور پایه در این روش، وحی است؛ یعنی هر معرفتی از دین باید بتواند نسبت خود را با وحی، یعنی قرآن و سنت، منطقی و روش مند نشان دهد. البته این روش مستلزم نقلی شدن همه علوم نیست، بلکه باید منطقی و حجیت علوم به تأیید نقل برسد و ولایت الهی بر جریان و فرایند شکل گیری معرفت حاکم شود (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۶). اگر جریان تولی و ولایتی حق نباشد که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت، این علم هم به همان نسبت، حق نیست (همان: ۸۲). در این دیدگاه، ادراک گسسته از اراده و انگیزه، بی معنا و اراده بر فهم مقدم است؛ از این رو، فهم نور و حق، مبتنی بر تقوا در فهم، و علم مدرن، ضلالت و جهل است (رضایی، ۱۳۸۳: ۲۶۰). انگیزه ها، حساسیت هایی در فرد ایجاد می کند که بین انسان و واقعیت ها قرار می گیرد و هر چه بخواهد در ذهن انسان نقش ببندد، باید از آن فیلتر عبور کند که قالب خاصی دارد و اشیاء با شکل خاصی از آن عبور می کند؛ در نتیجه، مطلق یقین، حجت نیست، بلکه یقینی که محصول تقوای فرهنگی در تبعیت از خدای متعال است، حق است (میرباقری، ۱۳۸۷ ب: ۸۳).

ایشان تصریح می کنند که «ما نمی گوئیم مطابق واقع است یا نه، بلکه می گوئیم یا علم است یا جهل. اگر در جهت عبودیت بود، علم است و الا جهل است، ولو دانش تجربی و کارآمد باشد.» (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۲۶)

ایشان مدعی اند بر اساس این روش، عدالت به معنای «هر ذی حقی به حق خود برسد» یا «جلب منافع حداکثری برای حیات اجتماعی» نیست، بلکه عدالت به میل فطری گسترش توحید برمی گردد. عدالت به معنای «تحقق مناسبات توحید در عالم، از جمله حیات اجتماعی انسان» است.

ایشان معتقدند کمال همه خلقت، متناسب با کمال نبی اکرم ﷺ خلق شده است. در این وجود مقدس، ظرفیت تقریبی قرار داده شده است که اگر ایشان بخواهد به کمال قرب خودش برسد، همه عالم باید برای او خلق شود و همه عالم هم طوری خلق شده‌اند که اگر در مسیر تبعیت از ایشان قرار بگیرند، به کمال خودشان می‌رسند و این معنای عدالت است. بنابراین، عدالت یعنی تحقق ولایت نبی اکرم ﷺ در سراسر عالم. اگر ایشان با ظرفیت خودشان خدا را عبادت کنند، این عبودیت منشأ مقام ولایت و ولایت، مقدمه شفاعت می‌شود. همه اسماء حسناى الهی به شفاعت ایشان در عالم جاری می‌شود و به مخلوقات می‌رسد. اگر جامعه تحت ولایت ولی عادل قرار بگیرد و او هم تحت ولایت ولی معصوم باشد و رويه پايين هم امکاناتی که در اختیار افراد است، تحت ولایت آنها قرار بگیرد، همه این‌ها منظومه هماهنگی است که در مسیر قرب حرکت می‌کند. جماد، نبات، حیوان، ملک، جن و انسان بر محور پرستش نبی اکرم ﷺ و جاری شدن این پرستش در عالم، به کمال خودشان می‌رسند.

دولت دینی در تحقق عدالت اجتماعی و به دنبالش عدالت اقتصادی، مأموریت دارد نتیجه سیاست‌های اقتصادی، بسط مناسبات عبودیت و فطرت باشد، نه هوای نفس. حکومت باطل و تمدن مادی، نفسانیات انسان‌ها را محور قرار می‌دهد، نفوس را به هم گره می‌زند، جامعه انفسی درست می‌کند و اقتضائات نفوس را به فعلیت می‌رساند. این نفوس انسانی از شعب شیطان‌اند و کارشان خودپرستی و منفعت‌پرستی و استخدام دیگران به نفع خودخواهی و خودبینی است؛ اما عدالت در تفکر الهی، حرکت به سوی گسترش عبودیت و ظهور ولایت و رسیدن همه عالم به ظرفیت‌های رشدی است که در آن قرار داده شده‌اند؛ یعنی استیفای حقوق همه عالم که جز بر محور جریان عبادت نبی اکرم ﷺ و ولایت ایشان جاری نمی‌شود.

نتیجه اینکه عدالت در پایه‌ای‌ترین مفهوم، یعنی موجودات به حقوق هماهنگ خودشان برسند که حق اعطایی خدای متعال و حق قرب است؛ از این رو در عدالت اقتصادی نیز حق محوری مقابل حق توسعه، حق قرب است. عدالت مناسبات، تحقق تقرب در کل هستی

است. حال اگر این عدالت بخواهد در عرصه حیات اجتماعی و اقتصادی محقق شود، ابتدا باید عقلانیت پایه آن در حوزه کلام و عرفان بازننگری، تکمیل و سپس عقلانیت تخصصی اش تولید شود (میرباقری، ۱۳۹۱).

گفتنی است برخی تعابیر طرفداران این روش، شباهت زیادی به روش «مبناگرایی علی غایی» دارد؛ برای مثال،

«عدل از آنجایی معنا می شود که خدای متعال موجوداتی را آفریده و در آن‌ها درك و شعور و اراده و احساس و مطالباتی قرار داده و ظرفیت رسیدن به آن طلب‌ها را هم در وجودشان نهاده باشد. حال این موجود حق پیدا می کند که به این نقطه برسد. این حق بازگشت به فعل و مشیت خدای متعال می کند؛ یعنی اگر همه موجودات به رشد خود برسند، کمال و رشد هماهنگی در عالم اتفاق خواهد افتاد. اگر در نظام عالم، جلوی رشد يك موجود گرفته شود، در واقع به هماهنگی کل خلقت لطمه وارد می شود.» (میرباقری، ۱۳۹۱)

با این همه، مبناگرایی فطری-ولایی و مبناگرایی علی غایی تفاوت زیادی دارند که آن‌ها را ماهیتاً از یکدیگر متمایز می کند. اولی تصریح می کند که موجودات از اساس حقوق طبیعی ندارند. نکته مهم این است که قوا و امکاناتی که خداوند در استخدام موجودات قرار داده است، وقتی به رشد خودشان می رسند که در استخدام اراده مؤمنی قرار بگیرند، مؤمن آن‌ها را در مسیر تقرب خدای متعال به کار برد و آن‌ها هم خودشان را در اختیار بگذارند (همان)؛ اما دومی تصریح می کند که اگر حتی اسلام هم نبود یا دستور به حق و عدل نمی داد، باز هم حق و حقیقت وجود داشت؛ زیرا این حق را قانون خلقت و آفرینش، که مقدم بر قانون شرع است، قرارداده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۷). طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است (همان: ۱۸۶).

نقد و بررسی

اشکال مبناگرایی فطری-ولایی، معرفت‌شناسی آن است. این روش با نفی صدق و کذب گزاره‌های علمی، حقانیت و بطلان آن‌ها را ملاک پذیرش و رد می داند. اگرچه منظور از حق و باطل، اصطلاح جدیدی است که طرفداران آن تعریف کرده‌اند، متون صریح دینی

این ادعا را تأیید نمی‌کنند. مرور منابع دینی نشان می‌دهد که بحث صدق و کذب، مانند بحث حق و باطل است و صدق و کذب و حق و باطل، پیوند وثیق و مستقیمی دارند (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۳۳). این اشکال در مباحث عدالت‌پژوهی بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ زیرا ظاهر تعریف ایشان از عدالت، با حسن و قبح ذاتی افعال منافات دارد که از ویژگی‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است.

این روش اشکال دیگری هم دارد. برفرض پذیرش این ادعا در مقام ثبوت، در مقام اثبات، راهی جز نص‌گرایی در شناخت عدالت اقتصادی وجود ندارد؛ زیرا شناخت مناسبات قرب الهی، براساس پیچیدگی‌ها، ظرافت‌ها و ابعاد وجودی هر مخلوق، کار دشواری است که جز با مراجعه به علوم الهی از طریق نصوص دینی معتبر، امکان‌پذیر نیست.

مبناگرایی منسجم کارکردگرا

یکی دیگر از روش‌های شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، مبناگرایی منسجم کارکردگراست. این روش، ترکیبی از باورهای پایه، انسجام و کارکرد است که به شکل طولی از باورهای پایه شروع می‌شود و به انسجام و درنهایت کارکرد نظریه می‌انجامد (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۵۱). این روش از باور پایه اولیه شروع و به باورهای پایه ثانوی (لوازم باورهای اولیه) منتهی می‌شود. سپس با قیاس اقتراعی و قیاس استثنایی از ترکیب باورهای پیش‌گفته، به چندین گزاره حقوقی (باور نظری) می‌رسد. مجموعه حقوقی، که از باورهای پایه اولی و حقوقی که از ملزومات آنها و ترکیب آنها با یکدیگر کشف می‌شود، نظام حقوقی منسجمی را پدید می‌آورد. ممکن است نتوان برخی حقوق اقتصادی را با روش یادشده اثبات کرد و تنها راه توجیهشان بهره‌گیری از نظام حقوقی منسجم باشد؛ برای نمونه درباره توجیه عقلانی ارث زن و مرد، می‌توان از نظام منسجم حقوق خانواده در اسلام استفاده کرد.

چنانچه در شناخت عدالت اقتصادی با دو گزاره متفاوت روبه‌رو شویم که با نظام منسجم حقوقی هماهنگ‌اند، گزاره‌ای ارزشمندتر است که کارایی و فایده بیشتری برای

اهداف و مقاصد نظام منسجم داشته باشد؛ برای مثال اگر دو نظام مالی متفاوت، با نظام اقتصادی اسلام و حقوق مالی آن هماهنگ باشند، نظامی که جامعه را به مقاصد اقتصادی شریعت (عدالت و پیشرفت) نزدیک‌تر کند، حجیت شرعی‌اش بیش از نظامی است که فقط با روش اجتهادی به دست آمده؛ ولی از مقاصد شریعت فاصله دارد و به اختلاف طبقاتی فاحش، کنز، تداول ثروت در میان اغنیا و رکود اقتصادی منجر شود (همان: ۵۴).

شهید صدر^{ره} از این روش در کتاب *اقتصادنا* با عنوان «استخراج القانون من المذهب الاقتصادي» یاد کرده است. ایشان تصریح می‌کند همه احکامی را که در این کتاب برای کشف نظریه‌های اقتصادی گردآوری کرده است، نظر اجتهادی ایشان نیست و در مواردی نظر سایر فقها را ترجیح داده است. ایشان در توجیه این کار می‌گوید: «در بعضی حالت‌ها، کشف نظریه اسلامی و قواعد مکتبی کامل و شامل، که با روینای شریعت و تفصیل احکام فقهی منسجم باشد، امکان‌پذیر نیست.» (صدر، ۱۴۲۴: ۴۶۰) ایشان معتقد است پژوهشگر اقتصاد اسلامی باید هر حکمی را جزئی از کل و بخشی از مجموعه‌ای مرتبط به هم در نظر گیرد و نگاه جزئی را به نگاه نظام‌مند و کلی تبدیل کند. (صدر، ۱۴۲۴: ۴۳۷).

برای اثبات حجیت در این روش می‌توان از سه راه دلالت التزامی، ظهور مجموعی ادله لفظی و براساس انسداد باب علم و علمی استفاده کرد (نظری، حسن آقا و مهدی خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۴). نگارنده معتقد است مبنای مبنای منسجم کارکردگرا، به دلیل نگاه جامع به آموزه‌های اسلامی و توجه به غایات و مقاصد شریعت در استنباط حقوق مالی، که نقش بسزایی در عدالت اقتصادی دارد، از نقص‌هایی دور است که در روش‌های پیشین به چشم می‌خورد؛ مانند جمود، جزم‌اندیشی، عدم کارایی و بن‌بست نظریه‌پردازی، و اصالت و کارآمدی بیشتری دارد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. روش‌شناسی نظریه عدالت اقتصادی، به دنبال شناخت مبنای حق و درستی ارزشی در کیفیت توزیع درآمد، شغل، فرصت‌ها، آزادی‌های اقتصادی، فراغت، حقوق و امتیازها و

درکُل، توزیع بهره‌مندی‌های اقتصادی میان افراد و گروه‌هاست.

۲. اثبات‌گرایی، وظیفه‌گرایی، عمل‌گرایی و جامعه‌گرایی، مهم‌ترین روش‌های مکاتب بشری براساس عقلانیت خودبنیاد برای پاسخ به مسائل اصلی عدالت اقتصادی بوده است.
۳. تاکنون بر روش‌های پژوهش‌های اسلامی دربارهٔ عدالت، به‌ویژه عدالت اقتصادی، مبنای حکم بوده است. ویژگی‌هایی مانند اصل امضایی بودن اوامر شارع در اقتصاد، جایگاه بنای عقلا و عرف در تعیین مصادیق حقوق اقتصادی و اصل ارشادی بودن دستورات دینی در قراردادها، سبب ایجاد تفاوت‌هایی در روش مواجهه اندیشمندان مسلمان با مسائل عدالت در اقتصاد شده است. این روش‌ها عبارت‌اند از: مبنای‌گرایی نص‌محور، مبنای‌گرایی علمی، مبنای‌گرایی فطری-ولایی و «مبنای‌گرایی منسجم کارکردگرا».
۴. منبع باور پایه در مبنای‌گرایی نص‌محور، فقط نصوص دینی است و هیچ منبع دیگری صلاحیت ندارد. گذشته از اشکالات معرفت‌شناختی این روش، جمود و جزم‌اندیشی حاکم بر فضای این نظریه، منجر به ناکارآمدی آن در سیاست‌گذاری اقتصادی می‌شود.
۵. در مبنای‌گرایی علمی، با کشف علت استحقاق، حقوق مالی (رکن اساسی در تعیین اصول عدالت اقتصادی) استنباط می‌شود. دو گرایش در این روش وجود دارد. گرایش اول استحقاق را براساس علت فاعلی و گرایش دوم براساس علت غایی تعیین می‌کند. اگرچه این روش در صورت کشف علت تامه، در مقام ثبوت امکان‌پذیر است، در مقام اثبات کشف علت تامه در حقوق مالی از راه عقل و نقل ممکن نیست. این روش به بن‌بست نظریه‌پردازی در عدالت اقتصادی می‌انجامد.
۶. باور پایه در مبنای‌گرایی فطری-ولایی، وحی است؛ یعنی هر معرفتی از دین باید بتواند نسبت خود را با وحی (قرآن و سنت)، منطقی و روش‌مند نشان دهد؛ از این رو، باید ولایت الهی بر فرایند شکل‌گیری شناخت عدالت اقتصادی حاکم شود.
۷. مبنای‌گرایی منسجم کارکردگرا، ترکیبی از باورهای پایه، انسجام و کارکرد است که به‌شکل طولی از باورهای پایه شروع می‌شود و به انسجام و درنهایت کارکرد نظریه می‌انجامد. این روش به دلیل نفی صدق و کذب گزاره‌های علمی، اشکالات مبنایی

معرفت‌شناختی دارد.

۸. مبنای مبنای منسجم کارکردگرا، به دلیل نگاه جامع به آموزه‌های اسلامی و توجه به غایات و مقاصد شریعت در استنباط حقوق مالی، که نقش به‌سزایی در عدالت اقتصادی دارد، از نقص‌هایی دور است که در روش‌های پیشین به چشم می‌خورد؛ مانند جمود، جزم‌اندیشی، عدم کارایی و بن‌بست نظریه‌پردازی، و اصالت و کارآمدی بیشتری دارد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آریان، حمید (۱۳۸۹)، «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان»، قرآن شناخت، دوره سوم، شماره ۶، ص ۶۵ - ۱۰۴.
۳. ابن تیمیه، احمد (۱۴۲۶)، مجموع الفتاوی، تحقیق: أنور الباز، عامرالجزار، دار الوفاء، بیروت.
۴. استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴)، الفوائد المدنیة، تحقیق: الشيخ رحمه الله الرحمتی الأراکی، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم.
۵. افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۶)، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی والز»، معرفت فلسفی، دوره چهارم، شماره ۱۵، ص ۳۷ - ۷۲.
۶. بحرانی، شیخ یوسف (۱۳۶۳)، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۷. بشیری، حسین (۱۳۸۲)، «دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت»، فصلنامه ناقد، شماره ۱، ص ۵۸-۱۱.
۸. پیغامی، عادل (۱۳۸۷)، «تحلیل مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله عدالت در اندیشه استاد مرتضی مطهری (علیه السلام)»، مجله مطالعات اقتصاد اسلامی، دوره اول، زمستان ۱۳۸۷، شماره ۱، ص ۱۷۳-۲۰۰.
۹. تاجیک نشاطیه، نرگس (۱۳۸۵)، مفهوم عدالت در اندیشه جان استوارت میل، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.
۱۰. توسلی، حسین (۱۳۷۵)، مبانی نظری عدالت اجتماعی، مدیریت بهره‌وری بنیاد مستضعفان و جانبازان، تهران.
۱۱. جناتی شاهرودی، محمدابراهیم (۱۳۷۰)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، کیهان، تهران.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، اسلامی، قم.
۱۳. خاندوزی، سیداحسان (۱۳۸۵)، «نقدی بر روش‌شناسی نظریه عدالت در لیبرالیسم»، مجله اقتصاد و جامعه، دوره دوم، شماره ۱۰، ص ۸۵-۶۸.

۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، «الگوی حکمی اجتهادی علوم انسانی»، جاویدان خرد، دوره هشتم، شماره ۱۹، ص ۲۹-۶۶.
۱۵. _____ (۱۳۹۱)، «تبيين و تحليل نظريه دانش ولايي»، روش‌شناسی علوم انسانی، دوره هجدهم، شماره ۷۱، ص ۹-۴۴.
۱۶. رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۳)، تحلیل ماهیت تکنولوژی، پژوهشکده توسعه تکنولوژی جهاد دانشگاهی، تهران.
۱۷. ساعدی، جعفر (۱۳۸۶)، «تنقیح مناظ و الغای خصوصیت»، فقه اهل بیت علیهم‌السلام (فارسی)، دوره پانزدهم، شماره، ص ۱۰۴-۱۱۷.
۱۸. شمس، منصور (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، طرح نو، تهران.
۱۹. صدر، محمداقبر (۱۴۲۱)، الإسلام يقود الحياه (موسوعه الشهيد الصدر)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم.
۲۰. _____ (۱۴۲۴)، اقتصادنا (موسوعه الشهيد الصدر)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. _____ (۱۴۱۷)، الميزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين، قم.
۲۳. عبدالمنعم، إحسان، مفهوم العدل الاجتماعي فی الفكر الإسلامی المعاصر، عمان، الجامعة الأردنية، ۱۹۸۶م
۲۴. علوان، عبدالله ناصح، تكافل الاجتماعي فی الاسلام، قاهره، دارالسلام، چاپ پنجم، ۱۹۸۹م
۲۵. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه از بنام تا راسل، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران.
۲۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، تهران.
۲۸. مارکس، کارل (۱۳۷۹)، سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، نشر فردوس، تهران.
۲۹. مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۵۹)، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه زوبین قهرمان، یاور، تهران.

۳۰. متوسلی، محمود و آرمان مهر، محمدرضا (۱۳۸۹)، «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی»، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۱۶، شماره ۶۲، ص ۳۵-۶۰.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی اسلام، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، بیست گفتار، صدرا، تهران.
۳۳. _____ (۱۳۶۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، صدرا، تهران.
۳۴. _____ (۱۳۷۷)، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا، تهران.
۳۵. _____ (۱۴۰۳)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، تهران.
۳۶. میرباقری، سید محمد مهدی (الف) (۱۳۸۷)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، موسسه فرهنگی فجر ولایت، قم.
۳۷. میرباقری، سیدمحمد مهدی (ب) (۱۳۸۷)، نظام فکری، موسسه فرهنگی فجر ولایت، قم.
۳۸. _____ (۱۳۹۱)، مبانی عدالت اجتماعی، سایت دفتر فرهنگستان علوم اسلامی: <http://www.isaq.ir/vdcgrt9q4ak97.pra.html>
۳۹. نظری، حسن آقا و مهدی خطیبی (۱۳۹۲)، «روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر»، معرفت اقتصاد اسلامی، دوره چهارم، شماره ۸، ص ۵-۲۸.
۴۰. واعظی، احمد (۱۳۸۳)، «ساحت‌های معناپژوهی»، روش‌شناسی علوم انسانی، دوره دهم، شماره ۳۹، ص ۲۷-۴۰.
۴۱. _____ (الف) (۱۳۸۸)، «ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام»، علوم سیاسی، دوره دوازدهم، شماره ۴۸، ص ۷-۲۵.
۴۲. _____ (ب) (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۴۳. والزر، مایکل (۱۳۸۹)، حوزه‌های عدالت، ترجمه صالح نجفی، نشر ثالث، تهران.
44. Arons, Eric (2009), Hayek versus Marx, Routledge: New York.
45. Hayek, F.V. (1976), The Mirage of Social Justice, Routledge: New York.
46. Hume, David, (1988), Treatise on Human Nature, Edited by L. A. Seldy-Biggi, Clarendon Press, Oxford.
47. Sen, Amartya (2010). The Idea of Justice, Penguin, London.