

# بررسی تطبیقی عقل‌گرایی در اقتصاد متعارف و حکمت عملی اقتصاد اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۴

۹۱

محمدعلی فراهانی فرد\*  
حمید پارسانیا\*\*

## چکیده

برخی از نظریات اقتصادی کلاسیک و نئوکلاسیک، متأثر از اندیشه‌های دکارت دانسته شده است. این نوشته با مرور اندیشه‌های دکارت و آثار آن در علم اقتصاد، پیشنهاد می‌دهد حکمت عملی اقتصاد اسلامی از روش بنیادین حکمای اسلامی به عنوان جایگزین استفاده کند. دو مبدأ عقلی تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و وجود مراتب مختلف عقل، بیشترین تأثیر را بر روش کاربردی اقتصاد اسلامی دارد و زمینه را برای شکل‌گیری انواع برهان‌های تبیینی عقلی، تفسیری، انتقادی و تجربی در آن فراهم می‌کند. برهان تبیینی، گونه‌ای از استدلال علت‌جویانه است که با توجه هستی، موضوع مورد بررسی شکل خاصی می‌یابد. تبدیل شدن اقتصاد اسلامی به حکمتی عملی، سامان یافتن اصول موضوعه، توجه به اهداف اسلامی در متن علم اقتصاد اسلامی، توجه به قضایای غیر یقینی و بهره‌مندی از وحی، برخی آثار روش‌شناختی مبادی عقلی حکمای اسلامی است. محتوای نظریات اقتصاد اسلامی بر اثر این مبادی به تغییر انگیزه‌های انسان، شرایط عدم اطمینان، ابعاد مادی و جسمی تصمیم اقتصادی، توجه دارد و از رویکرد ماشینی و فرض اطلاعات کامل و عقلانیت کامل در تحلیل‌کنش اقتصادی دوری می‌کند. این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی، آثار مبانی دکارت را مرور کرده و با روش اکتشافی آثار، مبانی حکمای اسلامی را بررسی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** اندیشه دکارتی، عقل‌گرایی، حکمت اسلامی، حکمت عملی، اقتصاد اسلامی، روش بنیادین و کاربردی.

طبقه‌بندی JEL: B12, B13, B400, B410

\*. سطح چهار حوزه علمیه قم، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی (نویسنده مسئول).

Email: mali.farahani@gmail.com.

Email: h.parsania@yahoo.com.

\*\*دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

## مقدمه

تاکنون مباحث فراوانی درباره دانش اقتصاد اسلامی و امکان و یا عدم امکان آن مطرح شده است. یکی از شرایط اسلامی شدن علم اقتصاد، استفاده از مبادی صحیح و مناسب است. مجموع این مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، شکل‌دهنده روش بنیادین دانش اقتصاد اسلامی است. روش بنیادین به نوبه خود بر روش کاربردی به عنوان روش توسعه علم و روش تطبیق مبانی تأثیرگذار است (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۷-۲۸). بازبینی مبادی معرفت‌شناختی علم اقتصاد بر اساس مبانی معرفت‌شناختی حکمای اسلامی، می‌تواند اولین گام در این زمینه باشد. در این میان، جزم‌گرایی دکارت یکی از مبادی معرفت‌شناختی است که ادعا شده، تأثیر بسیاری در علم اقتصاد داشته است.

دکارت مسیر خود را با شک در همه چیز آغاز نمود و سپس به اثبات اصول عقلی خویش پرداخت. کوجیتوی معروف او، یعنی من می‌اندیشم پس هستم، اولین استدلال او بود. او با استفاده از تصورات فطری، اصول بنیادی فکر را پایه‌گذاری کرد. این مبانی آثاری در علم اقتصاد بر جای گذاشته است.

پیرومینی در کتاب فلسفه و اقتصاد، بسیاری از نظریه‌های مکتب کلاسیک و نئوکلاسیک و حتی نئوکینزی را به اندیشه‌های دکارتی نسبت می‌دهد (مینی، ۱۳۷۵). مارک بلاگ از میل نقل می‌کند که نظریه‌های اقتصادی تاکنون به کار پیش‌بینی نیامده‌اند (بلاگ، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴). زریباف نیز در مقاله خود به این موضوع پرداخته است (زریباف، ۱۳۷۹، ص ۴۷-۷۲). جابری نیز در پایان‌نامه خود، بخشی از ابعاد نظریه دکارت را در اقتصاد بررسی نموده است (جابری، ۱۳۸۸). کاتوزیان در کتاب ایدئولوژی و روش در اقتصاد، حاصل کار مکتب نئوکلاسیک را هیچ چیز درباره هیچ جا می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۳۴). شیلاسی داو در کتاب کنکاشی در روش‌شناسی علم اقتصاد به ارزش ثانوی محتوای تجربی نسبت به منطقی در کتب درسی اقتصاد اشاره می‌کند (داو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). کالین‌گلاس نظریه اقتصادی را در معرض جدایی از واقعیت می‌داند (گلاس، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷-۱۴۹).

این مقاله، ابتدا مروری بر این آثار دارد و سپس پیشنهاد می‌دهد، از مبانی عقل‌گرایی حکمای اسلامی در روش بنیادین اقتصاد اسلامی استفاده گردد. بررسی صحت و سقم و ارتباط مبانی دکارت با آثار اقتصادی، نیازمند بررسی در نوشتاری مستقل است. نوآوری این

مقاله در جهت پیشنهاد استفاده از مبادی معرفت‌شناختی حکمای اسلامی در این زمینه و در ادامه، نشان دادن برخی آثار این مبادی در حوزه روش و محتوای نظریات اقتصاد اسلامی است. بدیهی است هدف این نوشته، بررسی تمام مبادی علم اقتصاد و تمام مبادی معرفت‌شناختی حکمای اسلامی نیست و آثار این تغییر معرفت‌شناختی نیز عمدتاً محدود به جهت‌گیری‌های کلی خواهد بود.

این مقاله با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری اطلاعات تاریخی در این زمینه پرداخته و با روش تحلیلی انتقادی، آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. سپس با پیشنهاد استفاده از روش بنیادین حکمای اسلامی، از روش اکتشافی در تبیین ابعاد اقتصاد اسلامی بهره می‌برد.

### مروری بر مبانی و آثار اندیشه دکارت در علم اقتصاد متعارف

نظریه شناخت دکارت در اصل بحثی معرفت‌شناختی است که منجر به اتخاذ برخی اصول موضوعه و ایجاد مفاهیمی در علم اقتصاد شده و ماهیت آن را تحت تأثیر قرار داده است. مبانی جزم‌گرایانه دکارت شامل:

۱. به رسمیت شناختن منبع عقل؛ ۲. جزم‌گرایی: دکارت از تعمیم وضوح و تمایز در علم به خویشتن و یا به عبارت دیگر، بداهت آن، نتیجه گرفت هرچه واضح و متمایز باشد، صادق و غیر قابل تردید است (پویمن، ۱۳۸۷، صص ۱۳۶، ۱۱۷ و ۱۴۲). دکارت یک سری تصورات را ذاتی و فطری عقل می‌دانست و معتقد بود انسان این تصورات را از بدو تولد به همراه داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۱ و ج ۲، ص ۲۴). دکارت، ناظر به علم حصولی سخن می‌گوید و مراد او از فطری، تصورات و ادراکاتی است که خاصیت ذاتی عقل است و هیچ‌گونه استنادی به غیرعقل ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۴)؛ ۳. دکارت دانش حسی را قابل اعتماد ندانسته و با گذار از مسیر عقل و شهود به یقین نائل می‌شود. خردگرایی در استدلال از روش قیاسی استفاده و از اصول موضوعه آغاز می‌کند. بدین لحاظ این روش پیشینی نامیده می‌شود؛ چراکه ابتدا با یک سری اصول موضوعه، قیاسی را طراحی می‌کند و نتیجه صادق را از مقدمات که همان اصول هستند، به دست می‌آورد. تجربه نقشی در این روش نداشته بلکه صرفاً می‌تواند شرایط صدق نظریه از پیش اتخاذ شده را نشان دهد (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴)؛ ۴. سوژه و ابژه دکارتی: در تبیین دکارت، انسان سوژه‌ای است که

تمام موجودات، ابژه او هستند. در دوره یونانی موجود به معنای چیزی بود که ظهور می‌کند و در قرون وسطی به جنبه مخلوق بودن موجودات توجه می‌شد و در دوران جدید با تبیین دکارت، موجودیت اشیاء به ابژه شدن برای سوژه است. سوژه در معنای قدیمش به معنای جواهر خارجی و عینی بود و ابژه به معنای موجودات قائم به ذهن؛ اما دکارت در مصادیق این دو تغییراتی داد که منجر به معنای جدید برای این دو در زمان‌های بعد شد. او یگانه سوژه حقیقی، یقینی و خارجی را من انسانی می‌داند و دیگر موجودات در حکم بازنمود و ابژه‌های این من متفکر هستند و البته معنای امروزی سوژه و ابژه به معنای ذهنی و عینی در فلسفه کانت بروز نمود و زبان‌های اروپایی را نیز تحت تأثیر قرار داد (پازوکی، ۱۳۷۹/بخشنده، ۱۳۷۹/پارسا نیا، ۱۳۹۴الف)؛ ۵. نگاه مکانیکی و ماشین‌وار به انسان: برخی معتقدند تمایز و دوگانگی که دکارت میان نفس و بدن در فلسفه خویش قائل بود، منشأ اشکالات عمده‌ای برای اخلاق او شد. او، خود مشکلی در حل این مسئله نداشت و برای هر کدام از نفس و بدن، آثار و احکامی قائل بود؛ اما برای پاسخ به این دوگانگی نظریات مختلفی پدید آمد. متریالیست‌ها به انکار جوهر روحانی پرداختند و انسان را همانند حیوان به نحو ماشینی تبیین کرده‌اند. دسته‌ای دیگر به نام ایدئالیست‌ها ماده را صورتی از نفس دانسته و به انکار جوهر مادی پرداختند. پدیدارشناسان نیز صورت تازه‌ای از هستی را به نام پدیدار مطرح کردند و به نفی هر دوی جوهر مادی و روحانی روی آوردند (بخشنده، ۱۳۷۹، ص ۸۹-۹۳).

پیرومینی لیستی از آثار را در اقتصاد کلاسیک و نئوکلاسیک به دکارت نسبت می‌دهد. چراکه علم اقتصاد زاینده قرن هفدهم است و ویژگی‌های عمده آن نیز معلول همین قرن است. این آثار در نظر مینی شامل امور کلی زیر است:

۱. ماهیت همان‌گویانه و نظریه‌پردازی انتزاعی در اقتصاد کلاسیک و نئوکلاسیک: این رویکرد نوعی اشتیاق برای تبیین کلیت و واقعیت بدون نگاه به متن آن بود؛ ۲. جدایی از تجربه: برای کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌ها، استدلال بر تجربه مقدم بود؛ ۳. ابتناء بر اصول موضوعه: کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌ها را به لحاظ روشی، پیشینی انگار هستند. بر اساس این روش، اقتصاد نظامی از استنتاج‌های محض از میان یک رشته اصول موضوعه است که از تجربه درونی استخراج شده است ولی نمی‌توان آن را بر مبنای تجربه بیرونی اثبات کرد؛

۴. اتم‌گرایی؛ ۵. استفاده از روش ریاضی؛ ۶. نگرش مکانیستی و ماشین‌وار به انسان؛ ۷. بی‌توجهی به قلمرو تصادف و احتمال: آنها گرایش تعصب بار و بارزی به یقین و ضرورت داشتند؛ زیرا ریاضیات چیزی را به دست تصادف نمی‌سپارد (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۳۴/ مینی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰/ گلاس، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷-۱۴۹/ بلاگ، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴).
- به شکل دقیق‌تر، اگر بخواهیم علم اقتصاد را از منظر تأثیر اندیشه دکارت بنگریم، می‌توان مثال‌های عینی‌تری از نظریات اقتصادی در دوره‌های مختلف علم اقتصاد برای آن یافت. تبلور این موارد را در چند نظریه دوران کلاسیک و نئوکلاسیک می‌توان یافت: ۱. مکانیزم گردش پول و تجارت: تک‌تک اجزای قضیه گردش پول، پیش از هیوم به خوبی شناخته شده بود. ولی هیوم بود که این اجزاء را کنار هم قرار داد: یک موازنه تجاری مثبت، چون موجب پیدایش عامل تصحیح‌کننده خود است، گذراست. سوداگران تفکری غیر دکارتی و عمل‌گرایانه داشتند ولی برای رسیدن به مفهوم تعادل، تفکری نسبتاً فلسفی و مکانیستی منفک از واقعیات لازم بود. ۲. هماهنگی عاملان اقتصادی: نمونه دیگر، تصور بن‌تام از منشأ اعمال بشری است. پیش‌فرض تمامی تفکرات اقتصادی این است که بازیگران اقتصادی (کارگران، کارآفرینان اقتصادی) موجوداتی آزادند؛ ولی در مواجه شدن با رویدادی خاص مثل تغییر در مالیات‌ها و یا کاهش دستمزدها، با هماهنگی فوق‌العاده رفتار می‌کنند و حتی می‌توان گفت که با بی‌فکری آدم‌آهنی عمل می‌کنند. چراکه میل اخلاقی به آزادی، با اشتیاق معرفت‌شناسی برای حصول یقین، اصطکاک پیدا می‌کند. عکس‌العمل‌های قابل پیش‌بینی و دقیق را نمی‌توان از افراد و گروه‌هایی که واقعاً آزاد هستند انتظار داشت؛ اما در برخورد بین اعتقادهای اخلاقی و اعتقادات روش‌شناسی، این اعتقادهای روش‌شناسی بود که پیروز شد. ۳. نظریه پول کلاسیکی: اشتیاق شدید آیین دکارتی برای حصول یقین نیز موجب پیدایش نظر اقتصاددانان کلاسیک در باب پول شد که آن را صرفاً یک واحد محاسبه و یک نقدینه می‌شمردند که هیچ تأثیری بر بخش واقعی اقتصاد ندارد (مینی، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۶۳)؛ یعنی آنها پول را هم یک برساخته به حساب می‌آورند که تنها واحد محاسبه است و نقشی در دنیای واقعی ندارد. ۴. قانون بازدهی نزولی: این قانون به سرعت به یکی از ستون‌های نظریه اقتصادی تبدیل شد. آزمودن بازدهی نزولی نه تنها در جهان واقعی ممکن نیست بلکه حتی در عالم نظر نیز مستلزم تضاد درونی است. این قانون می‌گوید

در صورتی که زمین و سرمایه را ثابت نگاه داریم، با افزودن هر واحد کار، پس از یک نقطه معین، تولید اضافی کمتر و کمتری حاصل می‌شود. این قانون نمی‌تواند در دنیایی که ما با آن آشنا هستیم آزمایش شود. ۵. نظریه جمعیت مالتوس: روش مالتوس نیز نمونه گویای روش اقتصادی به معنای وسیع آن است. با پیشرفت تکنولوژی و در صورتی که انسان‌ها به مرگ طبیعی بمیرند، هر بیست و پنج سال جمعیت دو برابر می‌شود؛ اما اگر این اتفاق نیفتد حتماً به خاطر کمبود غذا و عوامل زیان‌بار ناشی از آن بوده است. ۶. قانون سی: این قانون از نوع استدلال بر پایه وضع طبیعی است که شالوده بسیاری از افکار کلاسیکی را تشکیل می‌دهد. در دنیای اندیشه، تولید یا به منظور مصرف شخصی یا به منظور مبادله صورت می‌گیرد که بلافاصله منجر به مصرف اقلام مبادله شده می‌شود. هر تولیدی، تقاضای خود را در پی دارد. انتقال استدلالی که در مورد معامله پایاپای درست است به یک اقتصاد پولی پیچیده، بدون شک ناشی از برداشت لاکمی در مورد خنثی بودن پول بود (مینی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱-۱۳۷). ۷. نظریه مطلوبیت، مباحث نهایی‌گرایی، حذف زمان واقعی از نظریات اقتصادی و نظریه تعادل عمومی مثال‌های دیگری از نظریات دوران نئوکلاسیک است (همان، ص ۱۴۴-۱۶۶).

اگر بخواهیم بنیان‌های فکری سوداگری، فیزیوکراسی، کلاسیک و نئوکلاسیک را خلاصه کنیم، می‌توان به معرفت‌شناسی عقلی شهودی اشاره نمود. هستی‌شناسی این دوره مبتنی بر تبیین طبیعی از علیت است که بر اساس آن عوامل طبیعی سبب امور طبیعی است. طبیعت، انسان را فراگرفته و او نیز مقهور قوانین طبیعت است. بر این اساس، هدف مطالعه علمی کشف نظم طبیعی (Natural Order) و قانون طبیعت (Natural Law) است. روش غالب در این دوره، روش شهودی قیاسی است. خروجی این تفکر، کشف قانون طبیعت در اقتصاد یعنی نظام فکری اسمیتی تعادل-محور است که بر اساس آن، پیگیری نفع شخصی منجر به نفع عمومی می‌گردد. این دست نامرئی همان قانون طبیعت است. این ترکیب در شکل زیر به تصویر کشیده شده است:



همان‌طور که پیش از این اشاره شد این مقاله درصدد بررسی صحت و سقم تطبیق مبانی دکارتی با آثاری ادعایی فوق نیست و آن را به شکل اصل موضوع مورد بررسی قرار داده، به بررسی جایگزین‌های این مبانی می‌پردازد.

## تبیین عقل‌گرایی حکمای اسلامی

مبانی عقل‌گرایی حکمای اسلامی دارای ویژگی‌هایی متفاوت از اندیشه دکارتی است و طبیعتاً آثار مستقلاً بر علوم پایین دست خود دارد؛ بنابراین ابتدا این مبانی را مرور می‌کنیم:

۱. **تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی:** با نگاهی درجه‌دو به مباحث فلسفی حکمای اسلامی، می‌توان اصل تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی را استنباط نمود. مسائل معرفت‌شناختی از نظر حکمای اسلامی متوقف بر یک سری اصول هستی‌شناختی است. این مسائل تنها با پذیرش سه اصل واقعیت، واقعیت انسان و اندیشیدن انسان درباره خود و درباره اصل واقعیت، امکان طرح و بررسی می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۱). از سوی دیگر، هنگامی که وارد بررسی و مطالعه یک موضوع می‌شویم، باید ابتدا نحوه هستی آن موضوع را تعیین نمود تا بتوان نوع ادراک، ابزار شناخت و روش مطالعه آن را تعیین نمود؛ همچنین برای نظر دادن درباره عقل و مراتب آن نیز نیاز به بحث هستی‌شناسی است؛ بنابراین در شماره آتی تقسیمات عقل را ابتدا از منظر هستی‌شناختی پیگیری می‌کنیم و سپس وارد مباحث معرفت‌شناختی مرتبط می‌شویم.

۲. **مراتب عقل در نظر حکمای اسلامی:** عقل از منظر حکمای اسلامی وجودی واحد است که دارای مراتب بوده و تقسیماتی دارد. خود عقل نیز از مراتب نفس انسان است که قوه ادراک را به عهده دارد. اولین تقسیم عقل می‌تواند به عقل مفهومی و عقل شهودی باشد. در این تقسیم، اگر عقل با وساطت مفاهیم ذهنی، به شناخت موضوعات خود بپردازد، عقل مفهومی خواهد بود؛ اما اگر بدون وساطت مفاهیم ذهنی، به شهود حقایق کلی و فراگیر نائل شود، عقل شهودی است. از نظر حکمت متعالیه، عقل شهودی، پشتوانه وجود شناختی عقل مفهومی است؛ به عبارت دیگر عقل مفهومی، مرتبه نازل عقل شهودی است. نوع متعالی عقل شهودی، همان عقل قدسی است که صاحب آن از ارتباط مستقیم و حضوری با حقایق عقلی بهره‌مند است. وحی انبیا و الهامات اولیا حاصل عقل قدسی

آنهاست. این عقل در تعبیر حکمای مشاء، عقل مستفاد نیز نامیده می‌شود. معلم و واسطه تعلیم عقل قدسی در تعابیر دینی، روح‌القدس، جبرئیل و فرشته الهی است و در تعابیر فلسفی موجود، مجرد غیرمادی است که «عقل» نیز نامیده می‌شود. عقل قدسی به جزئیات نیز دسترسی دارد (پارسا‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۵۵/ طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۸). عقل در تقسیمی کلی دیگری به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری درباره هستی‌هایی سخن می‌گوید که خارج از حوزه اراده انسان تحقق دارند و در مقابل، عقل عملی به هستی‌هایی می‌پردازد که بر اساس اراده انسانی تکوین می‌یابد: مانند بایدها و نبایدها، مسائل اخلاقی، حقوق فردی و اجتماعی، مقررات و نظام‌های بشری. عقل نظری و عملی دو بخش از آگاهی علمی انسان‌ها هستند و تفاوتشان در موضوعاتشان است. عقل نظری به دنبال کشف حقیقت و عقل عملی به دنبال کشف حق است. آن‌گاه که عقل نظری به شناسایی اصل احکام هستی بپردازد و احکام متافیزیکی را که مقید به عالم طبیعت نیست بیان کند، عقل متافیزیکی نامیده می‌شود. عقل نظری همچنین اگر به امور طبیعی بنگرد و از محسوسات و قیاسات تجربی استفاده کند، عقل تجربی خواهد بود. عقلانیت ابزاری که بیش از همه ریشه در عقل تجربی دارد، در اثر غلبه حس‌گرایی، مبادی غیر حسی دانش تجربی را انکار و روش‌های استقرایی را جایگزین روش‌های قیاسی نمود. جهت‌گیری اصلی این عقلانیت تسلط انسان بر طبیعت است. عقل ابزاری پس از وقوف بر نقش گزاره‌های غیر حسی در دانش تجربی، ارزش جهان شناختی این گزاره‌ها را انکار کرد. عقلانیت ابزاری این دسته از گزاره‌ها را به جای اینکه از عقل متافیزیکی یا قدسی دریافت کند، از قلمرو عقل عرفی به دست می‌آورد. عقل عرفی بخشی از عقلانیت یا آگاهی است که در ادراک جامعه فعلیت یافته و ممکن است از عقل مفهومی یا قدسی و گرایش‌های عملی جامعه حاصل شده باشد و گاهی به آن فهم عرفی نیز گفته می‌شود (همان). اگرچه برخی مراتب عقل به هم وابسته است، اما هیچ یک در حوزه اختصاصی دیگری ورود ندارد. این نکته سر دیگر تفاوت عقل‌گرایی غربی و عقل‌گرایی حکمای اسلامی به ویژه حکمت متعالیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

۳. **تجرد ادراک:** انسان بالوجدان و علم حضوری می‌داند که دارای سه نحوه ادراک شامل: ادراک حسی، خیالی و تعقل است. تا پیش از حکمت، متعالیه تنها قوه عاقله و تعقل



را مجرد می‌دانستند، ولی ملاصدرا با استدلال به عدم تطبیق خواص نیروهای باطنی انسان با خواص عمومی ماده، مجرد آنها را اثبات نمود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۳، پاورقی).

۴. رابطه سوژه و ابژه و ذهن و عین نزد حکمای اسلامی: عقل‌گرایی حکمای اسلامی، راه را به سوی عینیت بسته نمی‌بیند و صورت ذهنی را در مرتبه‌ای، کاشف از خارج می‌داند. در عین حال یکی از مسائل مورد توجه حکمای اسلامی رابطه سوژه و ابژه بوده است. رابطه سوژه و ابژه در فلسفه اسلامی از زمان بوعلی سینا و پانصد سال قبل از دکارت مورد توجه قرار گرفته بود. عرض بودن علم، رابطه سوژه شناسی را با معلومات خارجی، گرفتار مشکلات متعددی کرده بود. اگر علم عرض باشد چطور علمی که عرض است می‌تواند به جوهر تعلق پیدا کند و علم به عنوان کیف نفسانی چطور به دیگر عوارض تعلق پیدا می‌کند. بوعلی درصدد پاسخ از این اشکالات برآمده بود ولی این مشکل به عنوان مسئله‌ای مستمر در طول تاریخ فلسفه اسلامی، مورد توجه بوده است. بعد از بوعلی شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی به این مسئله پرداخته‌اند. فخر رازی فصل مستقلی را به وجود ذهنی اختصاص داده و محقق دوانی و فاضل قوشچی نیز متعرض این موضوع شده‌اند. حکمای اسلامی، هیچ‌گاه عرض علم و ابژه را بر معلوم خارجی اطلاق نکردند؛ اما مسائل مربوط به علم و وجود ذهنی همواره مورد توجه و اشکال و جواب آنها بوده است. این مسائل بعد از بوعلی به مدت پنج قرن تا دوران صدرالمآلهین ادامه یافت. سرانجام صدرالمآلهین هم‌زمان با مطرح شدن مسئله سوژه و ابژه توسط دکارت در فلسفه غرب، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، طرح و پاسخ نوینی برای حل این مسئله ارائه نمود. او علم را از مدار مقولات، جوهر و عرض خارج کرد و حقیقت شناخت و علم را در متن وجود تبیین نمود. وی با استفاده از اصالت وجود، تشکیک و اشتداد وجود، مجرد و ثبات علم، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس و علم انسانی به اتحاد علم، عالم و معلوم رسید. او با استفاده از این مبانی، مشکلات رابطه علم انسان را به عنوان سوژه شناسا با معلوم حل کرد. بر اساس اتحاد علم، عالم و معلوم، بحث کیفیت تعلق علم به جوهر و عرض اساساً منتفی می‌شود؛ چراکه این اتحاد در وجود است و تعلق عرض به جوهر و امثال آن دیگر لازم نمی‌آید.

شارحان حکمت متعالیه با تبیین نظریات صدر، پاسخ او را استحکام بخشیدند و نوآوری‌هایی در این زمینه داشته‌اند. برخی از این نوآوری‌ها را می‌توان در تعلیقات حکیم سبزواری بر اسفار و تعلیقات مرحوم ملا محمدتقی آملی بر منظومه حکیم سبزواری و تعلیقات علامه طباطبایی بر اسفار و تحقیقات آیت‌الله جوادی آملی در ریحیق مختوم مشاهده نمود (پارسانیا، ۱۳۹۴ الف، ص ۸۳-۱۱۲ / همو، ۱۳۹۴ ب).

برای نمونه تبیینی مختصر از نظریه علامه طباطبایی درباره حقیقت علم ارائه می‌گردد. بر اساس نظر ایشان هنگام ارتباط احساسی با ماده، وجود مجرد نفس انسانی، آمادگی مشاهده موجود مجرد مثالی و یا عقلی مناسب با آن را می‌یابد و با آن موجود مجرد متحد می‌شود و صورتی برای خود از آن می‌سازد. در ادامه، اتصال به ماده موجب می‌شود که نفس، آن را بر عالم مادی تطبیق کند و از این تطبیق علم حصولی به وجود می‌آید (صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۲۸۴ / ج ۳، ص ۴۵۴، حاشیه علامه). در نظر علامه، علم حصولی که همان مفاهیم و ماهیات است، اعتباری عقلی است که عقل انسان پس از اتحاد و مشاهده حضوری به ناچار از آن معلوم حضوری دریافت می‌کند. مراد از اتحاد در اینجا، اتحاد معلوم و عالم است که همان حضور معلوم نزد عالم است. البته این وجود ذهنی مجرد در این مرتبه به شکل آینه‌ای برای خارج، عمل می‌کند و از مطابق خارجی خود حکایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۴ اق، صص ۳۵، ۱۰۲، ۲۳۵ و ۲۴۶).

۵. **تقسیمات شناخت:** عقل نعمتی خدادادی و پیامبر درونی است که به وسیله آن انسان قادر است با جهان خارج، ارتباط برقرار نموده و آن را بشناسد. نفس با ارتباطی که با جهان خارج پیدا می‌کند به معلوماتی دست می‌یابد. از نظر حکمای اسلامی، علم به اشیاء یا به واسطه صورت حاصل می‌شود و یا نفس به شکل مستقیم، معلوم را می‌شناسد. نوع اول که در آن، صورت معلوم نزد نفس حاضر است، علم حصولی نامیده می‌شود و نوع دوم علم حضوری است که خود معلوم نزد نفس، حاضر است. علم حصولی به علم حصولی بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. شناختی که نیازمند توجیه است، نظری نامیده می‌شود و علمی که توجیه‌پذیر نیست، بدیهی نامیده می‌شود. هر علم حصولی، مسبوق به یک ادراک حضوری است خواه آن علم شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند، حاصل شود و یا به وسیله دیگر (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷، مقدمه

شهید). تقسیم دیگری که شناخت و معلومات پیدا می‌کند، تقسیم به تصور و تصدیق است. علم تصویری علمی است که مشتمل بر حکم نباشد ولی علم تصدیقی، ادراکی است که علاوه بر تصور دارای حکم نیز هست (همان، ج ۱، ص ۱۷۸، متن علامه).

#### ۶. منشأ تصورات و تصدیقات: حکمای اسلامی درباره منشأ تصورات معتقدند که

تصورات بدیهی عقلی، فطری نیستند؛ بلکه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی

۱۰۱

حسی انتزاع کرده است. با این تفاوت که عقل مفاهیم کلی منطبق بر محسوسات را از راه

تجربید و تعمیم جزئیات محسوسه به دست آورده است؛ به عبارت دیگر این دسته عیناً

همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس، وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با

قوه تجربیدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته است. این معانی کلی،

معقولات اولی و یا ماهیات نامیده می‌شوند؛ اما دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن

نشده‌اند، بلکه ذهن پس از دستیابی به صور حسیه با یک نوع فعالیت خاص و با ترتیبی

خاص این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع نموده است. دسته دوم که متکی به دسته اول

است، معقولات ثانیه خوانده می‌شود و همین معقولات ثانیه، فلسفی است که بدیهیات اولیه

منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۲۰). این

مفاهیم به لحاظ فلسفی و روان‌شناسی در درجه دوم و مؤخر از معقولات اولی هستند؛ ولی

به لحاظ منطقی در درجه اول واقع می‌شوند و بدیهی اولی، خوانده می‌شوند (طباطبایی،

۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۵).

بنابراین تمام مفاهیم با لحاظ خارج ساخته شده‌اند، چراکه وجود علم، قیاسی است و

اگر در ساختن مفهوم، فرد خارجی منشأ آثار را لحاظ نکنیم تا مفهوم کلی بی آثار آن را

درست کنیم، دیگر این مفهوم، مفهوم نبوده بلکه واقعیتی از واقعیت‌های خارجی خواهد

بود؛ همچنین اگر ممکن بود کلی را بدون هیچ‌گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیاتش تصور

کنیم، نسبت کلی مفروض با جزئیات خودش و غیر آنها یکی بوده و یا بر همه چیز منطبق

می‌شد و یا اصلاً بر هیچ چیز منطبق نمی‌گشت (همان، ج ۱، ص ۱۸۰)؛ اما در باب تصدیقات،

حکمای اسلامی معتقدند ما اگرچه تصورات اولیه بدیهی نداریم، ولی تصدیقاتی اولیه داریم

که از هیچ منبع خارجی اخذ نشده است و اساساً هیچ علمی بدون این تصدیقات شکل

نمی‌گیرد. در اصطلاح به این تصدیقات «علوم متعارفه» می‌گویند و اقدم آنها این قضیه

است: «سلب و ایجاب باهم صدق نمی‌کنند و باهم کاذب نیستند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲). اصل امتناع تناقض، مبنای ترین مبدأ تصدیقی است؛ همان‌طور که اصل عینیت و این همانی، مبنای ترین مبدأ تصویری است (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۰).

۷. **خطاپذیری در عین یقین‌گرایی:** از مبانی عقل‌گرایی حکمای اسلامی خطاپذیری در عین توجه به یقین منطقی است. در نگاه بدوی، ممکن است جمع میان این دو نگاه، امکان‌پذیر به نظر نرسد؛ ولی حکمای اسلامی با تفکیک میان یقین منطقی و روان‌شناختی به این جمع نظری دست یافته‌اند. از نظر ایشان، جزم و یقینی که در قضایای اولی یافت می‌شود، ناظر به صدق قضیه است؛ لذا از یقین روان‌شناختی که تنها وصف ادراک‌کننده و در برابر تردید، شک، وهم و ظن است، متفاوت است. ضرورت موجود در این قضایا، ناظر به نفس پیوند موضوع و محمول با حفظ کیفیت مأخوذ در آن، اعم از امکان، امتناع یا وجوب بوده و تنها مشعر به حتمیت صدق قضیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۷). با این وجود، حکمای اسلامی قائل به امکان خطا توسط انسان هستند، اما آنها خطا را مربوط به عالم تطبیق می‌دانند و از نظر ایشان، خطا تنها در قضایای غیر بدیهی امکان‌پذیر است. در نتیجه بر اساس مبانی ایشان، یقین‌گرایی منطقی با خطاپذیری منافاتی نداشته و هرکدام جزئی از نظریه معرفت‌شناختی آنهاست.

۸. **تفکیک میان کلیت و ضرورت باب برهان و باب قضایا:** توجه حکمای اسلامی به تفاوت کلیت و ضرورت در باب برهان و در باب قضایا، ثمراتی برای آنان داشته است. از نظر حکمای اسلامی، ضرورت دو اصطلاح دارد؛ یکی در باب قضایا که مقابل امکان بوده و جهت قضیه است و دیگری، استحاله انقلاب نسبت است از آنچه هست، چه جهت قضیه امکان باشد و چه ضرورت. مراد از اصطلاح مربوط به باب برهان این است که نسبت در آن قضیه، تغییر نخواهد کرد، اما اینکه نسبت چیست، درباره آن ساکت است.

کلیت در کتاب برهان به معنای ثبوت در تمام زمان‌ها و برای تمام افراد است، چه سور قضیه کل باشد و چه بعض. در نتیجه درباره اینکه قضیه کلیه باشد یا جزئی نظری نداشته و ساکت است. حال اگر در قضیه‌ای، ضرورت و کلیت به معنای باب برهان صادق باشد، به آن عرفیه عامه می‌گویند و از چنین قضایایی در کتاب برهان استفاده می‌شود؛ اما قضایای اعتباریه و جزئی برهان ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۹/ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۴).

با توجه به تفاوت معنای ضرورت و کلیت در باب برهان با باب قضایا، به نظر می‌رسد برخی از هجده‌ها به جزم‌گرایی از خلط معنای ضرورت و کلیت در این دو باب ناشی شده است؛ یعنی اولاً جزم‌گرایی، تمام قضایا را دارای وصف ضرورت و کلیت، حتی در باب برهان نمی‌دانسته و تنها برای برخی قضایا چنین ضرورت و کلیتی قائل بوده است و ثانیاً، مرادش در هر قضیه، نسبت به موضوع آن قضیه و گزاره بوده است؛ به عبارت دیگر، کلیت و ضرورت کتاب برهان، شامل بسیاری از قضایایی که ممکنه و یا حکم کلی ندارند نیز می‌شود. منتقدین فکر کرده‌اند وقتی می‌گوییم قضیه باید دارای ضرورت و کلیت باشد، دیگر قضایای ممکنه و بعضیه، نقشی در علم و برهان علمی ندارند؛ درحالی‌که چنین چیزی از ابتدا اراده نشده بود. به علاوه، جزم‌گرایی در حوزه مسائل عملی دنبال برهان نیست تا مشکلات فوق پیش آید؛ بلکه با توجه به موضوع و درجه اطمینان انسان، احکام متناسب با آن دارد. احکام این حوزه، مربوط به عقل عملی است؛ لذا این اتهام که یقین‌گرایی موجب عدم توجه به حیطة غیر یقینی زندگی انسان می‌شود، درست نیست. چراکه یقین‌گرایی در حوزه کاشفیت و علم مورد نظر است و در حوزه عمل انسان، با توجه به احکام عقل عملی به کمتر از یقین نیز اکتفا می‌کند. این اکتفا تابع میزان نیاز و چگونگی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۷-۸۳).

**۹. علیت:** بحث علیت، اصالتاً بحثی هستی‌شناختی است؛ اما با توجه به تأثیر رویکرد عقلی در علیت، به عنوان یکی از آثار نگاه عقلی حکمای اسلامی ذکر می‌شود. نزد حکما، قانون علیت از راه عقل پذیرفته می‌شود و در علوم فرعی اگر به علت و معلول دسترسی نباشد و از این قانون نتوان استفاده نمود، به جای نفی قانون علیت، اذعان به جهل و نیافتن علت می‌کند. از منظر حکمای اسلامی قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است، خواه آن واقعیت مادی و یا غیرمادی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳۲؛ پاورقی شهید مطهری رحمته‌الله). این قانون در تمام هستی جاری است؛ بنابراین، اعمال اختیاری انسان از نظر حکمای اسلامی، استثنایی بر قانون علیت نیست و اراده بخشی از علت تامه اعمال انسان است.

در نظر حکمای اسلامی، علت تقسیماتی دارد و شامل علت مادی، صوری، غایی، فاعلی و اعدادی است. از نظر ایشان، شرایط و اوضاع زمانی، علت تامه شرایط و اوضاع بعدی نیست؛ بلکه علت اعدادی و زمینه‌ساز اوضاع بعدی است و با اطلاع کامل از این

زمینه، می‌توان به پیش‌بینی قطعی دست یافت (همان). در نظر این حکما، علت باید محیط باشد و معلول، عین ربط است. بر این اساس، علت حقیقی و ایجاد، علت مادی نیست و علت حقیقی و ایجاد را توسط عقل می‌توان شناخت.

### شباهت‌های عقل‌گرایی حکمای اسلامی و اندیشه دکارت

حکمای اسلامی عقل را منبع شناخت می‌دانند؛ بنابراین در این جهت با دکارت دارای اشتراک هستند. حکمای اسلامی معتقدند، دیگر شناخت‌های انسان نیز ذیل عقل سامان می‌یابد. این خردگرایی مبتنی بر نظامی از شناخت‌های بدیهی و نظری است. البته جزم و یقینی که در قضایای اولی یافت می‌شود، ناظر به صدق قضیه است؛ لذا از یقین روان‌شناختی که تنها وصف ادراک‌کننده و در برابر تردید، شک، وهم و ظن است، متفاوت است. این ضرورت ناظر به نفس پیوند موضوع و محمول با حفظ کیفیت مأخوذ در آن، اعم از امکان، امتناع یا وجوب بوده و تنها مشعر به حتمیت صدق قضیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۷). حکمای اسلامی مانند دکارت، معرفت و شناخت را خطاپذیر می‌دانند. البته این خطا را نه به خود عقل، بلکه به انسان عاقل نسبت می‌دهند و کار او را غیر عقلی می‌دانند. از روش قیاسی در استدلال‌های خود استفاده می‌کنند. در این روش، اگر از مواد حسی استفاده شده باشد، آن را قیاس تجربی، می‌نامند. مواد مشهور، برهانی و احساسی هرکدام، نوع دیگری از استدلال قیاسی را تشکیل می‌دهند که پای ثابت آن، همان قیاس است. این مواد همچنین در قیاس استثنایی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر اساس روش بنیادین حکمت اسلامی، این اصول یا باید در علوم متقدم بر علم اقتصاد به اثبات برسد و یا جزو قضایای بدیهی باشد.

### تفاوت‌های عقل‌گرایی حکمای اسلامی و اندیشه دکارت

(۱) تفاوت عقل‌گرایی حکمای اسلامی و دکارت در ارتباط با جهان خارج: دکارت با به رسمیت شناختن عقل، راه را برای استفاده از استدلال عقلی و تحکیم مبانی علم حسی هموار می‌کند. علم حسی از نظر او قابل اعتماد نیست و برای سامان یافتن، باید بر گزاره‌های عقلی متکی شود (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۹۳-۱۴۸). ساختار اندیشه دکارتی

جزم‌گراست. یکی از مشکلات دکارت، عدم ارتباط تصورات فطری با جهان خارج است و همین باعث ذهن‌گرا شدن عقل‌گرایی غربی گشته و در ادامه مورد اعتراض حس‌گرایان قرار گرفته و منجر به نفی عقل‌گرایی در غرب شده است. بر خلاف جزم‌گرایی دکارتی، یقین نزد حکمای اسلامی، یقین روان‌شناختی نبوده بلکه یقین منطقی است. یقین منطقی، مبانی و اصول موضوعه اقتصاد اسلامی را تأمین می‌کند؛ درحالی‌که یقین روان‌شناختی، نقش مهمی در دانش نظری ندارد و تنها دارای برخی آثار عملی است. روش بنیادین ۱۰۵ حکمای اسلامی، معرفت‌های پایه را گزاره‌های بی‌نیاز از توجیه دانسته و به لحاظ هستی‌شناختی آنها را برگردان علم حضوری می‌داند. عقل‌گرایی فطری دکارت با همزاد انسان دانستن اصول بدیهی، ناچار به تجربه خیلی اهمیت نمی‌دهد؛ ولی حکمت اسلامی، شناخت بدیهی و تصوّرهای بدیهی را همزاد انسان نمی‌داند و تنها به برخی تصدیق‌های بنیادین مانند مبدأ عدم تناقض، معتقد است. حکمای اسلامی، مشاهده و حس را مقدمه و شرط لازم استعداد نفس برای رسیدن به کلیات می‌دانند (ملاصدرا، ج ۱، ص ۲۸۴؛ ج ۳، ص ۴۵۴، حاشیه علامه).

## ۲. مراتب عقل نزد دکارت و حکمای اسلامی: عقل‌گرایی دکارتی، عقل نظری و

عملی و عقل متافیزیکی را به رسمیت می‌شناسد که همه در گستره عقل مفهومی است. شناخت شهودی دکارت، دانشی مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قاطعیت و تمایز آن را ارائه می‌کند که به هیچ وجه در مورد صحت آن نمی‌توان شک کرد (دکارت، ۱۳۷۶، قاعده ۳، ص ۹۷)؛ بنابراین عقل‌گرایی دکارت شامل شهود مصطلح در حکمت اسلامی و علم حضوری نیست. عقل‌گرایی حکمای اسلامی، عقلانیت ابزاری را در سایه عقل متافیزیکی و عقل تجربی بهره‌مند از مبادی غیرحسی به رسمیت می‌شناسد؛ اما نوع عقلانیت را منحصر در آن نمی‌داند و ساحت‌های گسترده‌تری برای عقل قائل است. حکمت اسلامی عقل شهودی را به رسمیت می‌شناسد و از یافته‌های علم حضوری بهره‌مند است. در این نگاه، عقل می‌تواند تبدیل به عقل مستفاد شود.

### ۳. سوژه و ابژه نزد حکمای اسلامی و فلسفه غرب: سوژه و ابژه از دیگر موارد

مورد اختلاف میان حکمای اسلامی و فلسفه غرب است. همان‌طور که در گفتار گذشته اشاره شد، حکمای اسلامی از زمان بوعلی وارد این عرصه شده‌اند و در نهایت در حکمت متعالیه به طرح نوینی در پاسخ به مسئله سوژه و ابژه دست یافته‌اند. این مسئله، باعث شده است آنها حریم متافیزیک و فلسفه اولی را از گزند اعتباری، ارزش محور و فرهنگی شدن، حفظ کنند. آنها همچنین حوزه دین را نیز از این آفت در امان نگاه داشته‌اند. شناخت حسی ذیل شناخت عقلی سامان می‌یابد و از سوژه محور شدن، نجات می‌یابد و شناخت‌های دیگر نیز با توجه به موضوع مورد بررسی، سامان خواهند یافت. در فلسفه غرب، در زمان دکارت مسئله سوژه و ابژه طرح گردید. همیوم، متافیزیک را سالبه به انتفاء موضوع می‌دانست و معرفت حسی نیز سوژه محور دیده می‌شد تا اینکه در زمان کانت متافیزیک و تمام شناخت‌های انسانی ساپژکتیو اعلام گردید. نئوکانتی‌ها مقولات کانت را نیز قابل تغییر دانستند و ثباتی که کانت در مقولات یافته بود، بر هم زدند. به این ترتیب تمام معرفت‌ها شامل دین، علم تجربی، متافیزیک ... سوژه محور و فرهنگی شدند. جریان سوژه محور با عبور از مسیر روشنگری، مدرنیته و پست‌مدرنیسم در فلسفه غرب، به اوج خود رسیده و همه چیز را با عینک ساپژکتیویته می‌نگرد. این همان ایدئالیسمی است که بسیاری از فلاسفه غربی به دنبال فرار از آن بودند.

### ۴. خلط میان گزاره بدیهی و نظری و خطا پذیر ندانستن عقل‌گرایی در فلسفه

غرب: از نظر حکمای اسلامی، حیطة خطا در قضایای نظری است. عدم توجه پیروان اندیشه دکارت به تمایز میان گزاره بدیهی و نظری نزد عقل‌گرایان، منجر به ضروری دانستن تمام گزاره‌ها می‌شود. دکارت نیز گاهی برخی از مطالب علمی را بدیهی فرض می‌کند که در جای خود نظری است؛ ولی او چون آن را روشن و متمایز می‌یابد، مسلم در نظر می‌گیرد. حکمت اسلامی با توجه به این تمایز در دام این جزم‌گرایی موهوم نمی‌افتد.

### ۵. رویکرد متفاوت به اصول موضوعه و متعارف و تأثیر آن در طبقه‌بندی علوم:

حکمای اسلامی در نتیجه تفکیک روشن میان گزاره‌های بدیهی و نظری، میان اصول موضوعه و متعارف و نحوه نقش‌آفرینی هر کدام در علوم، تفاوت قائل شده‌اند. گزاره‌های بدیهی و نظری در قالب اصول موضوعه و متعارف وارد علم می‌شوند. تفاوت اصول



موضوعه و اصول متعارف این است که اصول متعارف، اصولی بدیهی هستند که نیازمند اثبات نیستند، ولی اصول موضوعه در علمی سابق به اثبات رسیده‌اند. دکارت با روش خود، عملاً بسیاری از اصول متعارف و اصول موضوعه را به هم آمیخته است. از موارد افتراق عقل‌گرایی، حکمای اسلامی علاوه بر عدم خلط میان اصول متعارف و موضوعه، وامداری علوم متأخر طولی به علوم مبنایی است. این وامداری، مشکلی در صدق و حکایت ایجاد نکرده و متافیزیک را در جای خود، مورد بررسی قرار می‌دهد نه اینکه آن را انکار کند.

#### ۶. حل مسئله حرکت در حکمت اسلامی: بحث زمان و پویایی، یک مسئله

هستی‌شناختی است؛ ولی منتقدین رویکرد دکارتی عدم توجه به آن را ناشی از ذهن‌گرایی دکارت و عدم توجه به جهان خارج می‌دانند؛ بنابراین مسئله حرکت به‌گونه‌ای به مباحث معرفت‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند. حکمای اسلامی همواره به مسئله زمان توجه داشته‌اند. در حکمت اسلامی قبل از نظریه حرکت جوهری، حرکت منحصر در عوارض شیء بود و خود شیء، ثابت در نظر گرفته می‌شد؛ ولی این مطلب مستلزم ثبات نبود، بلکه تنها این ماهیت بود که تغییر نمی‌کرد. زمان قبل از نظریه حرکت جوهری از عوارض به حساب می‌آمد. بی‌توجهی به این عرض، نیز شاخصه تفکر عقل‌گرا نبوده است.

#### ۷. نگاه متفاوت به قانون علیت: از نظر حکمای اسلامی، علیت از مسائل فلسفی

محض است و باید با مطالعه عقلی درباره آن اظهار نظر نمود. عدم توجه به این مطلب باعث شده دانشمندان حس‌گرا که علیت را به شواهد حسی ارجاع داده‌اند، با دیدن شواهد ناسازگار در عالم ذرات، منکر قانون علیت شوند. دکارت علیت را معادل دترمینیسم (جبرگرایی) و در مقابل اختیارگرایی می‌بیند و لذا آن را تنها در امور مادی قبول دارد؛ بنابراین از نظر وی اعمال انسان استثنایی بر قانون علیت است. درحالی‌که توجه حکمای اسلامی به مبادی فعل اختیاری موجب شده آن را استثنایی بر قانون علیت نبینند.

در روش حکمای اسلامی، قانون علیت از راه عقل پذیرفته می‌شود و اگر به علت و معلول دسترسی نباشد و از این قانون نتوان استفاده نمود، به جای نفی قانون علیت، اذعان به جهل و نیافتن علت می‌گردد. از این منظر، قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است، خواه آن واقعیت مادی و یا غیرمادی باشد. شرایط و اوضاع زمانی اگرچه علت تامه شرایط

و اوضاع بعدی نیست؛ اما علت اعدادی است و اطلاع کامل از آن، شرایط را برای پیش‌بینی قطعی فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳۲، پاورقی شهید مطهری).

همچنین تلقی تجربی از قانون علیت و انحصار علیت به امور مادی، موجب توهم تساوی قانون علیت با رویکرد مکانیکی شده است. چراکه در این رویکرد تنها اصل واقعیت‌دار ماده و حرکات مکانیکی آن است (همان). این مطلب علاوه بر اینکه در موطن خود یعنی ماده نیز مورد نقد قرار گرفته است، قابل تسری به روابط انسانی نیست. دکارت اگرچه مطلب دوم را قبول دارد، ولی گویا اصل این رویکرد در ماده را منکر نیست و تجربه‌گرایان بعدها از همین مقدمه برای اثبات مکانیکی بودن رفتار انسان استفاده نموده‌اند و بعدها کل رویکرد مکانیکی را نیز میراث دکارت دانسته‌اند.

### بررسی پیامدهای مبانی عقل‌گرایانه حکمای اسلامی بر اقتصاد اسلامی

حال که آثار تفکر دکارتی در علم اقتصاد مورد بررسی قرار گرفت و مبانی حکمای اسلامی در این زمینه بیان گشت، لازم است آثار این مبانی در اقتصاد اسلامی به عنوان هدف اصلی این مقاله، مورد بررسی قرار گیرد. این مبانی آثاری بر روش بنیادین و روش کاربردی و محتوای نظریات اقتصاد اسلامی دارد. خلاصه‌ای از مبانی معرفت‌شناختی مذکور در مقاله از این قرار است: ۱. اصل تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی. ۲. پذیرش مراتب مختلف عقل: عقل دارای مراتب مختلفی است و در هر مرتبه توان شناخت متناسب با آن مرتبه را دارد. ۳. ابزار شناخت بودن عقل: عقل ابزار شناخت در موضوعات عقلی و پشتیبان شناخت در شناخت‌های دیگر است. ۴. یقین‌گرایی در عین خطاپذیری: معرفت‌شناسی اقتصاد اسلامی با تفکیک میان یقین منطقی و روان‌شناختی قائل به امکان خطا در شناخت‌های نظری است. ۵. مجرد ادراک و اتحاد علم، عالم و معلوم: مجرد ادراک زمینه پذیرش اتحاد علم، عالم و معلوم را فراهم می‌آورد. این مطلب رابطه ذهن و عین را تبیین نموده و مسئله سوژه و ابژه را حل خواهد نمود. ۶. نفی تصورات فطری و پذیرش تصدیقات بدیهی. ۷. تفکیک انواع شناخت: پذیرش تقسیم علم به حضوری و حصولی و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، بدیهی و نظری.

در ادامه آثار مبانی فوق در روش کاربردی و محتوای نظریات اقتصادی تبیین می‌گردد:

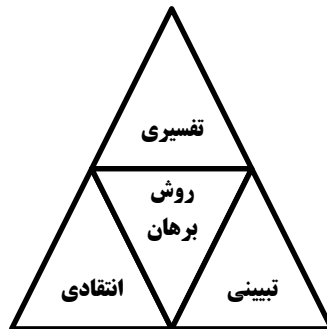
## الف) آثار مبادی مذکور بر روش کاربردی اقتصاد اسلامی

۱. در نظریه بنیادین حکمای اسلامی، ابتدا به لحاظ هستی‌شناسی، موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از شناسایی نوع هستی آن، منبع معرفت‌شناختی مناسب و روش کاربردی متناسب با وجود آن موضوع انتخاب می‌شود؛ بنابراین یکی از اصول معرفت‌شناختی حکمای اسلامی، اصل تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. هستی‌شناسی موضوعات تعیین‌کننده روش کاربردی اقتصاد اسلامی است. مثلاً علمی ۱۰۹ که موضوع آن جسم باشد، نیازمند ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء است و احساس و آزمایش عملی، همان ارتباط مادی است. در مقابل اگر موضوع وجود نفسانی داشته باشد، یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء، مشاهده حضوری و نفسانی است. همین‌طور علمی که موضوعش کیفیت عقلانی دارد، یعنی حقیقتی است که عقل آن را با اعمال قوه انتزاع یافته است، باید از راه قیاس، برهان و تحلیل عقلانی شناخته شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲ و ۳۰: مقدمه و پاورقی شهید مطهری)؛ اما اگر موضوع شناخت جهان خارج نبوده، بلکه نوعی الزام عمل و انشاء باشد، نیازمند روش شناخت دیگری هستیم. ادراکات اعتباری از طبیعت انسان در نظام تصمیم‌گیری او ناشی می‌شود. در ساده‌ترین این ادراکات، حکم ضرورت از وجود خارجی محقق به شیء تحقق نیافته، داده می‌شود تا در انسان انگیزشی به سوی آن عمل پدید آید. انسان برای رسیدن به کمال حقیقی، نوعی اعتبار وجوب و ضرورت انجام می‌دهد؛ در واقع این حرکتی از حقایق به اعتباریات و از آن امور اعتباری به سوی حقایق است و غرض از این حرکت، کمال نفس در مسیر کمال است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۰). در علم اقتصاد نیز گاهی به دنبال شناخت اعتبارات اقتصادی و گاهی به دنبال انشاء و اعتبار هستی‌های اعتباری هستیم. در حالت اول، اعتبارات اقتصادی موضوع مطالعه هستند؛ اما در حالت دوم، غرض علم اقتصاد اسلامی، تولید قضایای اعتباری است؛ لذا روش مطالعه در این علوم به تبع موضوع مورد بررسی به دو شکل است: گاهی عقل نظری به مطالعه اعتبارات عقل عملی می‌نشیند. این قسم از علم به تبع موضوعش اعتباری است و بخشی از حکمت عملی اقتصاد اسلامی است. در مقابل، گاهی از خود عقل عملی برای تولید اعتبارات در علم اقتصاد استفاده

می‌شود. در این قسم، عقل با فرآیند اعتبارات اقتصادی همراه می‌شود و علمی اعتباری اقتصادی را شکل می‌دهد.

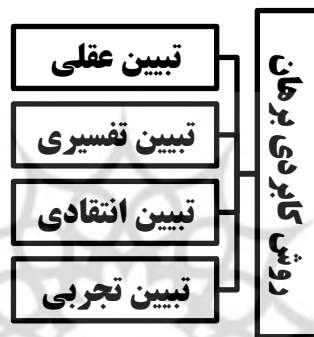
۲. تقدم هستی‌شناسی با ضمیمه شدن پذیرش مراتب مختلف عقل، نتایج زیر را برای اقتصاد اسلامی به ارمغان می‌آورد. روش کلی حکمای اسلامی در علوم، روش برهان است؛ ولی در هر رشته‌ای به حسب موضوع آن رشته، بخشی از آن برهان فعال می‌شود؛ بنابراین در روش حکمای اسلامی، روش‌های تبیینی تفسیری و انتقادی، ذیل روش برهان قرار می‌گیرد. بر این اساس، شناخت و تبیین برخی از موضوعات اقتصاد اسلامی که دارای وجودی مجرد است؛ مانند عوامل مجرد رزق تنها از طریق شهود معصوم و سپس نقل آن برای ما امکان‌پذیر است. این نقل گاهی نقل وحی است و گاهی در قالب روایات به دست ما رسیده است و استفاده از هر کدام قواعد مخصوص به خود را دارد. این مطلب نتیجه به رسمیت شناخت عقل شهودی است. عقل شهودی همچنین در شناخت ویژگی‌های انسان با مطالعه درونی نفس به اقتصاد اسلامی کمک می‌کند. عقل مفهومی در شناخت متافیزیکی بکار می‌رود و در شناخت مبادی علم اقتصاد اسلامی مفید است. برای نمونه می‌توان به شناخت چیستی حقیقت انسان و نظام هستی اشاره نمود که جزء مبادی اقتصاد اسلامی است. علم اقتصاد اسلامی حکمتی عملی است و محتوای خود را از عقل نظری و عملی تأمین می‌کند. در شناخت هست‌ها از عقل نظری و در شناخت باید‌ها از عقل نظری (بنابر قول مشهور از عقل عملی) استفاده می‌کند. پذیرش مراتب عقل، از سوی دیگر موجب پیوستگی بعد اثباتی و تجویزی علم اقتصاد اسلامی می‌شود و مطالب اساسی خود را از عقل عرفی تأمین نمی‌کند؛ یعنی تمام مطالب مورد استفاده در بعد اثباتی یا باید در خود علم اقتصاد و یا در دانشی دیگر به اثبات رسیده باشد. در نتیجه، بخشی از باید‌های اقتصاد اسلامی، از هست‌های اقتصاد اسلامی استنباط می‌گردد و برخی باید‌های اقتصاد اسلامی با اتخاذ مستقیم از فقه اقتصاد اسلامی، موجب جهت‌دهی و شکل‌دهی بخش تحلیلی و هست‌های علم اقتصاد اسلامی می‌شود.

شکل اولیه روش کاربردی اقتصاد اسلامی در سایه تقدم هستی‌شناسی و مراتب مختلف عقل در تصویر زیر به نمایش درآمده است:



۳. تبیین در اصطلاح روش‌شناسی به معنای جستجوی علت و علت‌یابی است و در مقابل روش تفسیری و انتقادی تعریف می‌گردد. روش تفسیر اشاره به رویکرد تفهم است که سعی در بازخوانی و فهم جهان هستی دارد و مراد تفسیر متن نیست؛ بلکه جهان را به مثابه متن تفسیر می‌کند. رویکرد انتقادی با بازفهمی و انتقاد به دنبال نشان دادن روابط قدرت و ثروت و آزادسازی انسان از قیود آن است. این روش‌ها هرکدام دارای مبانی و اهداف مختص خود است. روش تبیین نیز تابع تقریر هستی‌شناختی آن نظریه از علیت است و هر تقریر هستی‌شناختی از علیت، تبیین متناسب با خود را به دنبال دارد؛ اما تبیین در روش حکمای اسلامی به‌گونه‌ای است که قابل جمع با روش تفسیری و انتقادی است. این جمع ناشی از نظریه علیت عقلی و نظریه معرفت‌شناسی حکمای اسلامی است؛ بنابراین، تبیین در اقتصاد اسلامی دارای انواعی است: یک) تبیین بر اساس استدلال عقلی؛ دو) تبیین تفسیری: در تبیین تفسیری به دنبال یافتن علت کنش اقتصادی هستیم که همان اراده و آگاهی مرتبط با آن کنش است. سه) تبیین انتقادی که بررسی صحت و وسقم قضایای ارزشی و تجویزی را بر عهده دارد. چهار) تبیین تجربی در ابعاد قابل تجربه مطالعات اقتصادی. البته تفصیل علت‌یابی تجربی و توقف آن بر مقدمات عقلی مرتبط، نیازمند مجال دیگری است. با افزون شکل‌گیری انواع تبیین در اقتصاد اسلامی به مطلب بیان شده در شماره قبل، همه این موارد، ذیل روش برهان قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، روش برهانی کلی حکمای اسلامی، روش تبیین است و این روش تبیین در تمام روش‌های دیگر ساری و جاری است؛ ولی علت‌یابی در هر رشته و موضوعی تابع نحوه هستی آن است؛ بنابراین

می‌توان گفت غیر از بخش توصیف واقعیت موجود اقتصادی، بقیه بخش‌ها در اقتصاد اسلامی با نوعی تبیین و علت‌یابی همراه است. چراکه پس از توصیف، نوبت به علت‌یابی وضع موجود می‌رسد. در بخش نقد و تجویز، صحت و سقم و چرایی وضعیت مطلوب مورد بررسی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، راهکارها و سیاست‌های رسیدن به وضع مطلوب نیز نیازمند تبیین علی است. در این نوشته هر جا که روش تفسیری و انتقادی حکمای اسلامی مورد اشاره قرار گیرد نوع تبیینی و علت‌جویانه آن مراد است.



شکل کامل‌تر روش کاربردی اقتصاد اسلامی

هر یک از تبیین‌های مذکور نیازمند فعال شدن مرتبه ویژه‌ای از مراتب عقل است. دانش اقتصاد اسلامی با توجه دخالت ادراکات عملی و اعتباریات در تصمیم‌گیری، از رویکرد تفسیری حکمت عملی اسلامی و یا نظریه اعتباریات (به عنوان یکی از نظریات حکمای اسلامی درباره کنش) برای فهم معنای کنش اقتصادی استفاده می‌کند؛ چراکه معنای کنش، بستگی به قصد و اراده افراد دارد و این را جز با مطالعه نفس و ذهن نمی‌توان به دست آورد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۰).

نتیجه جمع مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روشی فوق در تولد حکمت عملی اقتصاد اسلامی با ویژگی‌های مختص به خود خواهد بود:



۴. عدم توجه به مرز گزاره‌های بدیهی و اصول موضوعه موجب شده است، برخی اقتصاددانان بسیاری از مبانی خود را بدون اینکه جایی به اثبات رسیده باشد به شکل پیش‌فرض و یا اصل موضوع در دانش اقتصاد به‌کاربرده‌اند. برخی از اندیشه‌های کلاسیک و نئوکلاسیک از این قسم است که در جای خود به آن اشاره شد. از نظر دانش اقتصاد اسلامی، توسعه‌ای که دکارت و برخی عقل‌گرایان اقتصادی در اصول موضوعه داده‌اند و بسیاری از قضایا را به شکل اصل موضوع پذیرفته‌اند (دکارت، ۱۳۷۶، قاعده ۲، ص ۹۱)، صحیح نیست. آنها هرچه در ذهن خودشان به شکل معانی روشن و متمایز می‌یافتند، بدیهی تلقی می‌کردند؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از این قضایا بدیهی نیستند و نیاز به بررسی در علمی متقدم دارند. دانش اقتصاد اسلامی با توجه به این مطلب و بر اساس روش کاربردی خود، گزاره‌های متافیزیکی خود را از حکمت اسلامی و نقل قطعی تأمین می‌کند و گزاره‌های دیگر مورد نیاز خود را یا از دانشی دیگر به دست می‌آورد و یا با روش متناسب با آن موضوع، خود اقدام به شناخت آن می‌کند. این مطلب موجب نظم معرفت‌شناختی برای علم اقتصاد اسلامی می‌شود.

۵. دانش اقتصاد اسلامی بر اثر توجه به منشأ تصورات و تصدیقات و نظریه صدق مختار، حکمای اسلامی دچار ذهنیت محض نمی‌گردد؛ چراکه ارتباط تمام مفاهیم را با مصادیق خارجی آن لحاظ می‌کند. البته نحوه این ارتباط در انواع مختلف مفاهیم متفاوت است. برخی مفاهیم مانند معقولات اولیه به شکل مستقیم از جهان خارج اخذ می‌شوند. برخی دیگر مانند معقولات ثانیه از مفاهیم موجود در ذهن به دست می‌آیند. مفاهیم اعتباری با توجه به خارج و برای تأثیر بر جهان خارج ساخته می‌شوند. این نحوه تعامل ذهن با جهان خارج، اقتصاد اسلامی را در حوزه تمام مفاهیم خود از ذهنی محض شدن نجات خواهد داد.

۶. نقطه جدایی و افتراق روش کاربردی اقتصاد اسلامی از دیگر روش‌های متعارف تبیینی و تفسیری، توجه اقتصاد اسلامی به اهداف جامعه اسلامی و سعادت انسان است. هدف دانش اقتصاد اسلامی به عنوان حکمت عملی، فراهم آوردن شرایط اقتصادی رسیدن به کمال و سعادت انسان است و اهداف خود را در رابطه با آن تنظیم می‌کند؛ بنابراین اگر راهی برای سعادت از طریق مطمئن نقلی بیابد ولی هنوز تبیین علمی برای آن نداشته باشد

از آن توصیه، صرف نظر نکرده و سعادت انسان را معطل تبیین علمی نمی‌گذارد و به اوامر شارع متعبد است. یکی از مهم‌ترین عوامل حاکم بر اهداف اقتصادی، برقراری عدالت است و تحلیل‌های اقتصاد اسلامی نیز در این باره قابل توجه خواهد بود.

۷. بهره‌مندی از وحی و نقل در معرفت‌شناسی حکمای اسلامی: همان‌طور که گذشت حکمت اسلامی با به رسمیت شناختن عقل شهودی و مرتبه‌اعلی آن یعنی عقل قدسی، راه را برای استفاده از وحی و الهامات غیبی در قلمرو شناخت می‌گشاید. نقل با اصول مربوط به خود در واقع، نقلِ نتایج عقل قدسی است؛ به عبارت دیگر، نقل، راه اثباتی شناخت وحی است. عقل متافیزیکی در مرحله‌ای قبل‌تر به اثبات لزوم بعثت انبیاء و نبوت پیامبر خاتم صلوات الله علیه (با معجزاتش) می‌پردازد و به این شکل، اصل عقل قدسی بودن آن را نیز ثابت می‌کند. بدین ترتیب منبعیت وحی و نقل آن، برای دانش اقتصاد اسلامی ثابت می‌شود. دانش اقتصاد اسلامی در حوزه اصول موضوعه خود، علاوه بر مقدمات عقلی از مقدمات نقلی نیز بهره می‌برد. این اصول هستی‌شناختی شامل اصولی درباره انسان، جهان و سرنوشت این جهان است. همچنین مطالب زیادی درباره قوانین اقتصادی کلی حاکم بر این جهان در نصوص دینی یافت می‌شود و قوانین اقتصادی شریعت اسلام در بخش تجویزی دانش اقتصاد اسلامی به کار می‌آید.

۸. توجه به معنای کلیت و ضرورت در باب برهان و کاربرد آن در علوم، این ظرفیت را برای دانش اقتصاد اسلامی فراهم می‌آورد که جایی که به یقین نیاز دارد از قضایای کلیه و ضروری به معنای باب برهان استفاده کند؛ در عین حال، سور قضیه و جهت قضیه در این قضایا ممکن است جزئی و یا امکان باشد. این قضایا عمدتاً به شکل اصل موضوع وارد علم اقتصاد اسلامی می‌شوند. متن قضایای علم اقتصاد اسلامی که مربوط به حکمت عملی است؛ اگرچه مبتنی بر شناخت‌های یقینی است، ولی خود این خود قضایا ممکن است قضایایی با کمتر از درجه یقین باشد؛ بنابراین حکمت عملی اقتصاد اسلامی راه را برای استفاده از قضایای غیر یقینی بسته نمی‌بیند.

۹. توجه به خطاپذیری در خود علم اقتصاد نیز می‌تواند نظریات علم اقتصاد اسلامی را در جایی که مربوط به شناخت‌های غیر یقینی است به خطاپذیری نظریات خود و دقت و تأمل دوباره در آنها رهنمون شود.



## ب) تأثیر محتوایی در نظریات اقتصاد اسلامی

۱. مسئله حرکت یکی از مسائل هستی‌شناختی مورد توجه حکمای اسلامی چه در نظریه حرکت جوهری و چه پیش از آن بوده است. مبادی معرفت‌شناختی اقتصاد اسلامی؛ مانند مجرد ادراک در کنار مبادی هستی‌شناختی، این امکان را برای اقتصاد اسلامی فراهم می‌آورد که به مطالعه تغییر انگیزه‌های اقتصادی انسان‌ها و در نتیجه کنش‌های خارجی آنها بپردازد و احکام و قوانینی متناسب با آن را بیان کند.

۱۱۵

۲. علم اقتصاد اسلامی با توجه به رابطه سوژه و ابژه و مجرد دانستن علم در نظر حکمای اسلامی از تاریخی شدن در امان می‌ماند. این اثر هم در متن علم اقتصاد و هم در انسان اقتصادی بروز می‌یابد. تصمیم‌ها و کنش‌های عامل اقتصادی تاریخی محض نبوده و در شرایطی شکل می‌گیرد که او می‌تواند در تعامل با فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی، مسیر خود را یافته و کنش‌های خود را سامان دهد؛ به عبارت دیگر، نه تنها علم، سبژکتیو نمی‌شود، بلکه در نظریات علم اقتصاد نیز انسان اقتصادی تماماً ذهن‌گرا عمل نمی‌کند و تاریخی محض نخواهد بود.

۳. مباحث علم و ادراک نزد حکمای اسلامی در نگاهی دیگر قابل استفاده به عنوان مبادی هستی‌شناختی علم اقتصاد، درباره انسان اقتصادی است. در نتیجه همین مباحث معرفت‌شناختی، می‌تواند کارکرد هستی‌شناختی نیز داشته باشد و می‌توان گفت در علم اقتصاد اسلامی، کنش اقتصادی همیشه بر اساس یقین شکل نمی‌گیرد و در بسیاری موارد کنش‌گر در شرایط عدم اطمینان است. بررسی این حالات برای اقتصاد اسلامی، استثنا نیست و جزئی از اقتصاد اسلامی به عنوان حکمت عملی به شمار می‌آید.

۴. اصل علیت، خود یکی از مبادی هستی‌شناختی است؛ ولی راه پذیرش و شناخت آن، مبحثی معرفت‌شناختی است. دانش اقتصاد اسلامی با پذیرش عقلی اصل علیت از حکمای اسلامی، رفتار و پدیده اقتصادی را استثنایی بر قانون علیت نمی‌بیند. انسان اقتصادی با اختیار به انتخاب اقتصادی اقدام می‌کند و نحوه تحلیل در دانش اقتصاد اسلامی به شکل تحلیل مکانیکی نخواهد بود؛ بلکه پیگیری نحوه شکل‌گیری انگیزه‌ها و دلایل کنش اقتصادی از ویژگی‌های اقتصاد اسلامی است. این دانش در مرحله تأثیر خارجی و تحقق کنش اقتصادی، با استفاده از روش علت و معلولی به دنبال آثار کنش‌های اقتصادی مختلف

می‌گردد. این نوع پذیرش علیت اگرچه پیش از تجربه است، ولی دقیقاً مرتبط با جهان خارج و دارای صدق است و با روش عقلی اثبات شده است. در این نوع تحلیل اقتصادی، هرکدام از علل فاعلی، اعدادی و غایی جایگاه خود را داشته و نتایج خود را در پی دارد.

۵. مبادی معرفت‌شناختی حکمای اسلامی این امکان را به ایشان می‌دهد که نفس انسان را هم در مرتبه تجرد و هم مرتبه ارتباط با جهان ماده مورد بررسی و تحلیل قرار دهند. مطابق این مبحث هستی‌شناختی، نفس انسان بر اساس آخرین نظر حکمای اسلامی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. بر این اساس جسم تنها مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس است و مراتب دیگر نفس است که به تدبیر جسم می‌پردازند. اگرچه توضیح تفصیلی این مطلب از حوصله این مقاله خارج است، اما در حد اشاره می‌توان گفت ویژگی‌های روحی بر جسم و اوصاف جسمی بر روح و اخلاق انسان تأثیرگذار است. این مطلب باعث می‌شود، دانش اقتصاد اسلامی در صورت پیروی از این مطلب نه دچار رویکرد ماشینی و مکانیکی نسبت به انسان شود و نه مطلقاً نسبت به جسم بی‌توجه باشد. این تحلیل در زمینه وجودشناختی و معرفت‌شناختی حکمای اسلامی شکل گرفته است. در مقابل، تحلیل‌هایی که ماده را بر نمی‌تابند، تنها به جنبه روحی نفس توجه می‌کنند و از سوی دیگر، حس‌گرایان از جنبه روحی نفس غافل و تحلیل‌های خود را به جسم تقلیل می‌دهند.

۶. توجه به خطاپذیری شناخت انسان در معرفت‌شناسی می‌تواند علاوه بر تأثیر در روش بنیادین علم اقتصاد، با نگاه هستی‌شناختی بر محتوای نظریه اقتصادی نیز تأثیرگذار باشد؛ چراکه علم اقتصاد اسلامی درباره انسان و کنش‌های او مطالعه می‌کند. انسان مورد بررسی علم اقتصاد اسلامی با توجه به خطاپذیری شناخت، از فرض اطلاعات کامل و تصمیم‌گیری بهینه با عقلانیت کامل رهایی می‌یابد و در نتیجه، واقعیت کنش انسان اقتصادی به درستی تبیین می‌گردد.

در جدول ذیل خلاصه‌ای از مبادی معرفت‌شناختی عقلی حکمای اسلامی و آثار اجمالی

آن بیان گشته است:

جدول ۱: مبادی معرفت‌شناختی عقلی حکمای اسلامی و آثار اجمالی آن

مبدأ معرفت‌شناختی	اثر مبدأ معرفت‌شناختی
۱. تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی	۱. تعیین روش کاربردی اقتصاد اسلامی: تبیینی، تفسیری، انتقادی و تجویزی ۲. تبیین مراتب عقل بر اساس هستی‌شناسی
۲. پذیرش مراتب مختلف عقل	۳. استفاده درست از عقل برهانی، تجربی، شهودی و عرفی و عدم خلط جایگاه هرکدام
۳. پذیرش ابزار شناخت بودن عقل	۴. سامان یافتن شناخت‌های دیگر ذیل شناخت عقلی
۴. یقین‌گرایی در عین خطاپذیری	۵. توجه به خطاپذیری انسان اقتصادی
۵. تجرد ادراک و اتحاد علم، عالم و معلوم	۶. حل مسئله سوژه و ابژه و حفظ عینیت حکمت عملی اقتصاد اسلامی در عین پیگیری اهداف ارزشی در متن علم اقتصاد اسلامی
۶. نفی تصورات فطری و پذیرش تصدیقات بدیهی	۷. پیروی از منطق تعقلی و تصحیح منطق تجربی در علم اقتصاد اسلامی
۷. تفکیک میان گزاره بدیهی و نظری	۸. تبیین جایگاه اصول موضوعه و متعارف در علم اقتصاد اسلامی و جایگاه علم اقتصاد اسلامی در طبقه‌بندی علوم

۱۱۷

فصلنامه علمی اقتصاد اسلامی / مقاله علمی پژوهشی / بررسی تطبیقی عقل‌گرایی در اقتصاد متعارف ...

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، هر دانشی هويت خویش را مدیون نظریه بنیادین خویش است. نظریه بنیادین، شامل مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی است. این مبادی به نوبه خود بر روش کاربردی تولید نظریات آن دانش و محتوای نظریات آن تأثیرگذار هستند. محور بررسی این نوشته، عقل‌گرایی در اندیشه دکارت و حکمای اسلامی و تأثیر آن بر اقتصاد بود. در میان مبادی عقلی معرفت‌شناختی، دو مبدأ تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و مراتب مختلف عقل، بیشترین تأثیر را بر روش کاربردی اقتصاد اسلامی دارند. بر اساس این دو، انواع مختلفی از برهان شکل می‌گیرد که شامل: ۱. برهان تبیینی عقلی در موضوعات مجرد و عقلی محض اقتصادی، مانند علل مجرد رزق؛ ۲. برهان تبیینی

تفسیری در موضوعات قابل تفسیر و فهم در علم اقتصاد مانند تحلیل کنش اقتصادی و علل آن؛ ۳. برهان تبیینی انتقادی در موضوعات ارزشی و تجویزی علم اقتصاد جهت بررسی صحت و سقم اعتبارات اقتصادی و سازگاری آنها با اهداف اقتصاد اسلامی؛ ۴. برهان تبیینی تجربی در ابعاد از علم اقتصاد اسلامی که قابل تجربه باشد. بر این اساس علم اقتصاد اسلامی، نوعی حکمت عملی بوده و تا حدی به اقتصاد سیاسی نزدیک می‌شود.

سامان یافتن اصول موضوعه در اقتصاد اسلامی، توجه به عینیت در انتزاع مفاهیم، توجه به اهداف جامعه اسلامی در متن علم اقتصاد اسلامی، بهره‌مندی از وحی و نقل آن بر اساس به رسمیت شناختن عقل شهودی و توجه به قضایای غیر یقینی در علم اقتصاد اسلامی، از دیگر آثار مبانی معرفت‌شناختی مذکور بر روش کاربردی اقتصاد اسلامی است. محتوای نظریات اقتصادی نیز با تأثیرپذیری از این روش، به تغییر انسان‌ها در انگیزه‌هایشان توجه خواهد داشت و حالات مختلف انسان را بررسی خواهد نمود. خروج انسان اقتصادی از ذهن‌گرایی و تاریخی شدن، توجه به شرایط عدم اطمینان در تصمیمات اقتصادی، دوری از رویکرد ماشینی جبرگرایانه در تحلیل رفتار عامل اقتصادی و توجه به شکل‌گیری انگیزه‌ها و دلایل کنش اقتصادی، توجه به ابعاد مادی و جسمی تصمیمات انسان اقتصادی، دوری از فرض اطلاعات کامل و تصمیم‌گیری بهینه با عقلانیت کامل در تحلیل تصمیمات اقتصادی انسان از دیگر آثار مبانی عقل‌گرایانه مذکور بر محتوای نظریات اقتصادی است.

## منابع و مأخذ

۱. بخشنده، محمدابراهیم؛ «دکارت و خودبنیادی»؛ مجله معرفت، ش ۶۹، ۱۳۸۲.
۲. بلاگ، مارک؛ روش‌شناسی علم اقتصاد؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۳. پارسانیا، حمید؛ «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»؛ در کتاب روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۴. \_\_\_\_\_؛ جهان‌های اجتماعی؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۵. \_\_\_\_\_؛ «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»؛ راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، ۱۳۹۲.

۶. \_\_\_\_\_؛ «نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ تاریخ و اسلام»؛ مجله معارج، ش ۱، ۱۳۹۴ (الف).
۷. \_\_\_\_\_؛ «سوژه، ابژه، معنا و جامعه‌شناسان ایرانی»؛ متن مقاله ارائه شده در هشتمین سال تأسیس دانشگاه تهران؛ منتشر شده در خبرگزاری مهر و سایت [www.parsania.ir](http://www.parsania.ir)؛ ۱۳۹۴ (ب).
۸. پازوکی، شهرام؛ «دکارت و مدرنیته»؛ فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱، ۱۳۷۹.
۹. پویمن، لوئیس پی؛ معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت؛ ترجمه رضا محمدزاده؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷.
۱۰. جابری، علی؛ «تجزیه و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی و ارزشی علم اقتصاد متعارف و علم اقتصاد اسلامی»؛ پایان‌نامه دکترا، قم: موسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا، تدوین: حمید پارسانیا؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۳. داو، شیلا سی؛ کنکاشی در روش‌شناسی علم اقتصاد؛ ترجمه محمود متوسلی و علی رستمیان؛ تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۱۴. دکارت، رنه؛ فلسفه دکارت (کتاب قواعد)؛ ترجمه منوچهر صانعی؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶.
۱۵. زریباف، سیدمهدی؛ «علم اقتصاد نوین از دیدگاه مکاتب روش‌شناسی»؛ نامه علوم انسانی، ش ۱، ۱۳۷۹.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمه متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: داراحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی؛ تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث، رساله الاعتبارات، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم: مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ برهان؛ مهدی قوام صفری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۲۰. \_\_\_\_\_؛ **نهایة الحکمه**؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲۱. غنی نژاد اهری، موسی؛ **مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد**؛ تهران: موسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، ۱۳۷۶.
۲۲. گلاس، کالین؛ **علم اقتصاد، پیشرفت، رکود یا انحطاط؟ درآمدی بر روش‌شناسی علم اقتصاد**؛ اصفهان: فلاح‌ت ایران، ۱۳۷۳.
۲۳. مینی، پیرو؛ **فلسفه و اقتصاد**؛ ترجمه مرتضی نصرت و حسین راغفر؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. همایون کاتوزیان، محمدعلی؛ **ایدئولوژی و روش در اقتصاد**؛ ترجمه م قائد. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
25. Audi, R; **coherentism In the Cambridge dictionary of philosophy**; Cambridge, 1999.
26. Benton, Ted and Craib, Ian; "Philosophy of social science: the philosophical foundations of social thought"; **palgrave**, Britain, 2001.
27. Friedman, Milton; "Methodology of positive economics" in Daniel Hausman; **Philosophy of economic**, Cambridge University Press, 2008.
28. Klein, Peter D.; "Epistemology" In **Routledge encyclopedia of philosophy**, London and New York, Routledge, 1998.
29. Pappas, George S.; "History of Epistemology" In **Routledge Encyclopedia of philosophy**, Ver. 1, London and New York, Routledge, 1998.