دوفصلنامه دانشنامه حقوق اقتصادی(دانش وتوسعه سابق) دوره جدید، سال بیست و چهارم، شمارۀ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

گونه‌شناسی روش اندیشمندان مسلمان در نظریه عدالت اقتصادی

سید مهدی معلمی[1]
استادیار جامعۀ المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵

چکیده

ادیان الاهی به‌ویژه دین اسلام، بر تحقق عدالت در همۀ ابعاد زندگی تأکید دارند؛ امّا همواره بین اندیشمندان مسلمان در مفهوم عدالت و روش کشف آن، اختلاف نظر بوده است. در این میان مباحث عدالت اقتصادی به دلیل ارتباط مستقیم با حیات و معیشت انسان‌ها وحقوق اقتصادی ایشان، بیش از سایر حوزه‌ها نظر اندیشمندان مسلمان را به خود جلب کرده است.

رابطه عدالت اقتصادی و حقوق اقتصادی و همچنین ویژگی‌هایی همچون اصل امضایی بودن فرامین شارع مقدس در امور اقتصادی و جایگاه عرف و بناء عقلا در تعیین مصادیق حقوق اقتصادی، سبب تفاوت ماهوی مباحث روش‌شناسی عدالت در حوزه اقتصاد با سایر حوزه‌های عدالت‌پژوهی می‌گردد.

نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که فضای کلی «مبناگرایی» بر روش اندیشمندان مسلمان در مباحث عدالت اقتصادی، حاکم بوده است. با تحلیل این نظریات، چهار گونه‌ی «مبنا گرایی نص‌محور»، «مبنا گرایی علّی»، «مبناگرایی فطری- ولایی» و «مبناگرایی منسجِم کارکردگرا» به عنوان مهمترین روش-های شناخت عدالت اقتصادی در آثار اندیشمندان مسلمان، مشاهده می‌شود.

این پژوهش نشان می‌دهد روش «مبناگرایی منسجِم کارکردگرا» نسبت به سایر روش‌ها، برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، از اصالت و کارآمدی بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: عدالت اقتصادی، فلسفه عدالت، روش‌شناسی، مبناگرایی
طبقه‌بندیJEL : B, H, K , B۵۱ , D۶۳ , Z۱۲

1- mahdimoalemi@gmail.com
DOI: 10.22067/le.v24i12.51273

مقدمه

عدالت اقتصادی درمباحث عدالت‌پژوهی، جایگاه ویژه‌ای دارد و توجه اندیشمندان بسیاری را به خود جلب کرده است. مسئلهٔ اصلی در عدالت اقتصادی، کیفیت توزیع درآمد، شغل، فرصت‌ها، آزادی‌های اقتصادی، فراغت، حقوق و امتیازها و درکُل، توزیع بهره‌مندی‌های اقتصادی میان افراد و گروه‌هاست. (Tavassoly,1997)

تاکنون دیدگاه‌های بسیار متنوعی به مسائل عدالت اقتصادی پاسخ داده‌اند. فعالیت‌های علمی در حوزه عدالت‌پژوهی را می‌توان به ساختن بنایی تشبیه نمود که تحقق هر مرحله، مقدمه و امکانی برای ورود به مراحل بعد است. از این رو نگرش‌های گوناگون در موضوعات حوزه عدالت‌پژوهی ناشی از تفاوت دیدگاه‌ها در مراحل قبلی است. دراین میان کاربست روش مناسب، رکن اساسی برای دستیابی به اصول عدالت اقتصادی است و هر نظریه‌پردازِ عدالت باید بتواند حقانیت و معقول بودن روش پیشنهادی خویش را برای دست‌یابی به اصول و معیارهای عدالت اثبات کند.

اندیشمندان مسلمان نیز، با برداشت‌های متفاوت از آموزه‌های اسلامی، نظریات گوناگونی در-باره‌ی عدالت اقتصادی ارائه کرده‌اند. 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 ازپیش‌تکمیل‌شده‌ای روبه‌رو هستیم؛[1] ازاین‌رو تبیین روش‌شناختی اصول عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی ضروری است.

طیف گسترده‌ی نظریات اندیشمندان مسلمان درباره‌ی عدالت اقتصادی، سبب دشواری تجزیه و تحلیل عناصر اصلی آن‌ها شده است. با طبقه‌بندی، ساده‌سازی و تلخیص مؤلفه‌های اثرگذار در

۱- شهید سید محمد باقر صدر در مقدمه کتاب اقتصادنا، این حقیقت را اینگونه بیان می‌کند: « فنحن حين نطلق كلمة: «الاقتصاد الإسلامي» لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة، لأن هذا العلم حديث الولادة نسبياً، و لأن الإسلام دين دعوة و منهج حياة و ليس من وظيفته الأصيلة ممارسة البحوث العلمية، و إنما نعني بالاقتصاد الإسلامي: المذهب الاقتصادي للإسلام، الذي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية، بما يملك هذا المذهب و يدل عليه من رصيد فكري، يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقية، و الأفكار العلمية الاقتصادية أو التأريخية، التي تتصل بمسائل الاقتصاد السياسي أو بتحليل تأريخ المجتمعات البشرية.» (Sadr,2003)

این نظریات، امکان افزایش سرعت در شناخت و تحلیل آن نیز فراهم می‌شود. گونه‌شناسی[1] یکی از روش‌های طبقه‌بندی است که در اغلب اوقات چند بعدی و مفهومی است و با نام‌های هریک از گونه‌ها تبیین می‌گردد.(Bailey ,1994)

این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیل فلسفی به گونه‌شناسی روش‌های اندیشمندان اسلامی در دست‌یابی به پاسخ مسائل اصلی عدالت اقتصادی پرداخته و هریک را ارزیابی می‌نماید.

پیشینهٔ پژوهش

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

دانش روش‌شناسی و نظریهٔ عدالت

«روش»[2] 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. (Saroukhani, 1996)

دانش روش‌شناسی عام[3] به دنبال شناخت چگونگی تولید معرفت است. (Khosropanah,2012) روش‌شناسی، دانش درجه دومی است که موضوع آن، دانشی دیگر است روش‌های علوم را بررسی و مقایسه می‌کند و محدودیت‌ها، ضعف‌ها و قوت‌هایشان را می‌یابد؛ درنتیجه روش‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفهٔ علم است که البته محور سایر مباحث فلسفه علم نیز قرار گرفته است.

هنگامی‌که روش‌شناسی به‌شکل مضاف به‌کار می‌رود، به‌معنای شناخت ابزار، فنون و راه‌های تحصیل معرفت در حوزه‌ای معین یا نظریه‌ای خاص است. گرچه ممکن است پژوهشگر به روش

1- typology
2- method
3- methodology

خود تصریح نکند، اما هر پژوهش مکتوب یا اندیشهٔ نانوشته‌ای، روشی دارد که با کشف و تبیین آن، راه را برای داوری نظریه هموار می‌کند.

روش‌شناسی نظریهٔ عدالت اقتصادی، متکفل این مسئله است که اگر عدالت را معیار مشروعیت سیاست‌های اقتصادی بدانیم، مبنای خود عدالت چیست؟ این پرسش درواقع، پرسش از مبنای حق در روابط اقتصادی است و پاسخ آن، تبیین‌کنندهٔ رویکرد و آرمان نظریه‌پردازان به ارزش‌ها، نظام‌ها و روابط مطلوب آن‌ها خواهد بود. درستی و اعتبار هر نظریهٔ عدالت و پشتوانهٔ منطقی اصول آن، در گرو استواری روش‌شناختی آن است.

تفاوت‌های روش‌شناختی در مهم‌ترین نظریه‌های عدالت اقتصادی معاصر

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

مطلوبیت‌گرایانی همچون هیوم،[1] بنتام،[2] میل[3] و پازنر[4] با تکیه بر اثبات‌گرایی مفرط، معتقدند «الزام و باید» را نمی‌توان از دلِ «هست» بیرون کشید؛ بنابراین، قضایای فلسفی و معرفتی را نمی‌توان پشتوانهٔ نظری قضایای ارزشی و توصیه‌ای قرار داد (Hume, David,1988)؛ درنتیجه، ایشان خاستگاه و انگیزهٔ اصلی عدالت را توجه به منافع فردی[5] و حداکثرسازی لذت و آسایش برای حداکثر افراد جامعه می‌دانند (Copleston,2010؛ Tajik Nshatyh,2007).

وظیفه‌گرایانی همچون کانت[6] و رالز[7] با تأکید بر تقدم و استقلال «درست و حق»[8] از «خوب و خیر»[9]، بر این نکته تأکید می‌کنند که کسی حق ندارد به‌بهانهٔ ارتقای خیر و خوشبختی دیگران، حق

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

آزادی کسی را محدود کند (Kant, 2010). ایشان از نظریهٔ دولت بی‌طرف لیبرالی دفاع می‌کنند تا هر فرد حق داشته باشد که تشخیص خود را از خوشبختی دنبال کند؛ بنابراین همه اَشکال تعامل افراد، که براساس رضامندی سامان یابد، عادلانه است؛ مشروط بر اینکه برای پیگیری خوشبختی خود، فریبکارانه یا خشونت‌آمیز در آزادی دیگران دخالت نکند (Vaezi, 2009 A).

هایک[1] و آمارتیاسن[2] براساس عمل‌گرایی[3] دربارهٔ عدالت اقتصادی نظریه‌پردازی کردند. در این روش، پیوندی میان موجّه بودن و حقیقت تصویر نمی‌شود. ایشان معتقدند توجیه نظریهٔ اجتماعی و سیاسی، در وفاق آن با واقعیت‌ها و مقبولات جامعه و هماهنگی با عناصر فرهنگ عمومی است، نه پشتوانهٔ استدلالی. طبق رویکرد عمل‌گرایانه، نظریهٔ عدالت، نیازمند صورت‌بندی نظری و فلسفی است، نه دفاع عقلانی و فلسفی و مبناسازی نظری و اخلاقی برای توجیه و مدلّل‌سازی خویش؛ درنتیجه، هایک 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 (Hayek, 1976). آمارتیا سن نیز به‌شدت نهادگرایی استعلایی را نقد می‌کند. نهادگرایی استعلایی، یعنی برساختن انتزاعی وضعی ایده‌آل فرهنگ فارسو تلاش برای کشف اصول و ملزوماتی که منجر به خلق آن وضع ایده‌آل می‌شود. او معتقد است مهم انتخاب است نه منتخب. 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 (Sen, 2010).

جامعه‌گرایی، یکی دیگر از روش‌های نظریه‌پردازی در عدالت اقتصادی است. از دیدگاه مارکس[4] هستیِ اجتماعی، آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. وی معتقد است از میان هستی اجتماعی، مناسبات تولیدی (زیرساخت یا پایه)، اندیشه‌های ایدئولوژیکی (روساخت‌یا روبنا) شکل می‌گیرند (Marx, Karl and Friedrich Engels1981). براین‌اساس، اولین رکن عدالت اقتصادی از دیدگاه مارکس، «رسیدن افراد به ارزش اقتصادی کار خویش» است. به نظر وی در در نظام

1- Friedrich von Hayek
2- Amartya Kumar Sen
3- pragmatic
4- Karl Heinrich Marx

سرمایه‌داری، ارزش مازادی که کارگر تولید می‌کند، نصیب سرمایه‌دار می‌شود. راه‌حل مارکس الغاء اساس مالکیت خصوصی بر ابزار تولید است تا دیگر طبقهٔ سرمایه‌دار نباشد (Marx, Karl 2001). دومین رکن عدالت اقتصادی مارکس، در شرایط بی‌طبقگی و لغو مالکیت خصوصی، قاعدهٔ «کار به‌اندازهٔ استعداد و پاداش به‌اندازهٔ 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 طبقهٔ مصرفی جدید و شکاف طبقاتی شود (Arons, 2009).

مایکل والزر[1] نیز معتقد است هرگز نمی‌توان بدون توجه به جامعهٔ خاصی، از خیرات آن جامعه و چگونگی توزیع عادلانهٔ آن‌ها سخن گفت و تعریف عدالت در هر جامعه‌ای، متناسب با شرایط فرهنگی و فکری خاص آن جامعه است؛ بنابراین، نه‌تنها چیزی به نام اصل عام و بنیادین عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت آفریدهٔ جامعهٔ 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 عادلانهٔ آن خیرات، با تفسیر آن جامعه از هریک از خیرات ارتباط مستقیم دارد. تنها مشکل، سلطه و انحصار برخی اعضای جامعه است (Walzer, 2011).

پیشینهٔ پژوهش

حسین بشیریه (2004) فلسفهٔ عدالت را جامع‌ترین موضوعی می‌داند که حوزه‌های معرفتی گوناگونی، همچون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ حقوق و فلسفهٔ اقتصاد و سیاست، دربارهٔ آن پدید آمدند. او نخست روش نظریه‌های پیشامدرن دربارهٔ عدالت، به‌ویژه 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 (2007) مبانی روش‌شناختی نظریهٔ عدالت لیبرال را با رویکرد وظیفه‌گرا تبیین و نقد می‌کند. ازنظر او مهم‌ترین ادعای روش‌شناسانهٔ لیبرال‌های وظیفه‌گرایی همچون کانت

1- Michael Walzer

و رالز درست نیست؛ یعنی متکی نبودن نظریهٔ عدالت ایشان بر ارزش‌های اجتماعی خاص و آزادی پیگیری اهداف شخصی. برخلاف ادعای کانت و رالز، پیش‌فرض‌های اخلاقی انسان‌شناسانهٔ مهمی در خود دارد که موجب محدودیت‌هایی در آزادی اقتصادی خواهد شد.

جمعه‌خان افضلی (2008) می‌کوشد روش‌شناسی جان رالز را با تبیین «وضع نخستین» او و تشریح وجوه شاخص آن نشان دهد. ازآنجاکه رالز فقط به تبعیت خود از سنت کانتی اشاره می‌کند، نویسنده شواهدی از وجوه قراردادگرایی، ساخت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و انسجام‌گرایی برای نظریه‌های جان رالز را مطرح می‌کند. او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که روش رالز نوعی «قراردادگرایی» است که افزون‌بر مفهوم «قرارداد»، بر مفاهیمی مانند «ساخت‌گرایی»، «انسجام‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی» نیز متکی است. او در قسمت پایانی، روش‌شناسی رالز را باتوجه‌به سخنان شارحانش ارزیابی می‌کند.

عادل پیغامی (2009) تلاش کرده است تعاریف استاد شهید مرتضی مطهری (ره) را از عدالت برحسب نظرات کلامی و فلسفی ایشان، بررسی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و کلامی کند تا دلالت‌های فلسفی هریک، 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 (2010 B) 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 (2011) تلاش کرده‌اند روش‌شناسی نظریهٔ عدالت رالز را تحلیل فلسفی کنند. ایشان می‌کوشند مبانی فلسفی و ذهنی عناصر اصلی نظریهٔ عدالت رالز را بکاوند. آن‌ها معتقدند نوآوری رالز ازاین‌حیث مهم است که الگوی قرارداد را برای طراحی نظامی عدالت‌محور برگزیده است، نه اینکه روش‌شناسی جدیدی را پایه‌ریزی کرده باشد. رالز در راه رسیدن به اصول عدالت، بیشتر بر منصفانه بودن روش رسیدن به عدالت تکیه می‌کند. رالز با شیوهٔ 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

باتوجه‌به سازنده‌گرایی ذهنی آدمی و فردگرایی، با پیروی از شیوهٔ عقلانی و بدون توجه به عناصر مذهبی و براساس فرهنگ حاکم بر جوامع لیبرال، در جست‌وجوی اصول عادلانه است. وی در نظریهٔ عدالت خود، آزادی و برابری را با خودخواهی درمی‌پیچد و می‌کوشد رهیافت افراطی لیبرالیسم غربی را اصلاح کند که مبتنی بر اهمال برابری و مشارکت است.

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

مبناگرایی دینی

عدالت‌پژوهی در اقتصاد اسلامی، زیرمجموعهٔ معارف دینی است و چون بیشتر اندیشمندان اسلامی، از روش «مبناگرایی»[1] در پژوهش‌های دینی خود بهره جسته‌اند، تاکنون «مبناگرایی»، بر روش‌های پژوهش‌های اسلامی دربارهٔ عدالت، به‌ویژه عدالت اقتصادی، حاکم بوده است. مبناگرایی یعنی باورهای پایه، مبنای سایر باورها هستند (Shams, 2006). 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 زیرمجموعهٔ علوم اجتماعی اسلامی است، مهم‌ترین رکن در تعریف عدالت، «حق» است؛ به‌تعبیرِدیگر، تحقّق یا عدم تحقّق عدالت، منوط به تشخیص حق و ذی‌حق و پس از آن دقت در رسیدن حق به ذی‌حق است؛ ازاین‌رو، روش اندیشمندان اسلامی در عدالت اقتصادی با روش ایشان در مباحث فقهی و حقوقی ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بااین‌همه، 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 تفاوت-هایی در روش مواجهه اندیشمندان مسلمان با مسائل عدالت در حوزهٔ اقتصاد شده است. در ادامه، به چهار روش در شناخت اصول عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی اشاره می‌کنیم.

1- foundationalism

مبنا گراییِ نص‌محور

یکی از روش‌های شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، «مبناگرویِ 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 اهل حدیث، اشاعره و مکتب اخباری‌گری، گروه‌های مختلف نص‌گرایند. (Abdulmoneem, 1986)

«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 شیوهٔ 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 (Ibn Taymiyya, 2005).

«اشاعره» نیز یکی از اصلی‌ترین جریان‌های نص‌گرا مقابل «عدلیه» است. ایشان اعتبار عقل و استدلال عقلی را در برخی مباحث کلامی می‌پذیرند؛ ازاین‌رو، تااندازه‌ای از اهل حدیث فاصله گرفته‌اند؛ اما در روش‌شناسی حقوقی، جانب نص‌گرایانِ افراطی را گرفتند. علت اصلی این افراط، مبنای کلامی ایشان در نفی حسن و قبح ذاتی افعال است. لازمهٔ ضروری این مبنای کلامی این است که هیچ فعلی به‌خودیِ‌خود، عادلانه نیست و فقط درصورت ارادهٔ شارع مقدس، متصف به عدل می‌شود (Motahari, 2010).

«اخباری‌گری» نیز روش دیگری در عدالت‌پژوهی است که محدثان شیعه آن را پدید آوردند. روش اخباری‌ها در پژوهش‌های فقهی و حقوقی، که جان‌مایهٔ نظریهٔ عدالت اقتصادی است، شباهت بسیاری به نگرش اهل حدیث سنی دارد؛ اما اهل حدیث، روایات منقول رسول خدا و اندیشه‌های صحابه و برخی تابعان را معتبر می‌دانند؛ ولی برای اینان، فقط روایات رسول خدا و امامان هدی (ع) حجت است (Esterbadi, 2003). ایشان به پیروی از روایات امامان معصوم (ع)، حسن و قبح ذاتی افعال را می‌پذیرند و ازاین‌رو در زمرهٔ عدلیه‌اند؛ اما عقل و احکام عقلی را در شناخت علومی همچون حکمت الهی، کلام، علم اصول و مسائل نظری فقهی و حقوقی، معتبر نمی‌دانند (Bahrani, 1985). در نگاه ایشان، عقل فطریِ صحیح و نیالوده، حجت الهی است و ادراکات آن معتبر است. البته چون همهٔ احکام فقهی توقیفی‌اند و شارع باید بیانشان کند، نمی‌توان

در آن‌ها به حکم عقل اعتماد کرد (همان: ۳۴). آن‌ها 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 نمی‌رسد؛ درنتیجه مشمول پیروی از ظن و انتساب قول بلاعلم به خدا می‌شود (Esterbadi, 2003) که در آیات بسیاری از آن نهی شده است (The Holy Quran).

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 می‌شود (Tabatabai, 1990).

دیدگاه اخباری‌ها نیز نادرست است؛ زیرا عقل و ادراک عقلی، اعم از ظن معتبر و دریافت قطعی است؛ درنتیجه احکام قطعی عقل و احکام ظنی، که بر براهین و بدیهیات عقلی متکی باشد، از مصادیق انتساب قول بلاعلم به خدا نیستند. سیرهٔ 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 دایرهٔ شمول نهی آیات قرآن کریم باقی می‌مانند (Ariane, 2010).

مهم‌ترین اشکال مبناگرایی نص‌محور، جزم‌اندیشی است که آن را در سیاست‌گذاری اقتصادی ناکارآمد می‌کند.

مبناگرایی عِلّی

روش دیگر برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های اسلامی، مبناگرایی علّی است. گفتیم یکی از مهم‌ترین ارکان شناخت عدالت اقتصادی (زیرمجموعهٔ عدالت اجتماعی) شناخت حقوق مالی است. باور پایه در مبناگرایی علی، «علت استحقاق» است. با کشف علت استحقاق، در مواردی که نصی در متون اسلامی وجود نداشته باشد، می‌توان حق[1] را برای دست‌یابی به اصول

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 آن‌را می‌دهد.» (کاتوزیان، ، ۱۳۷۷: ۳۷۴)

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 هرکدام را توضیح می‌دهیم.

علت فاعلی استحقاق

در این دیدگاه، آنچه می‌تواند منشأ ایجاد حق و علت استحقاق باشد، رابطهٔ فاعلی است. هنگامی‌که علتی، معلول را به‌وجود 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 ست که از ثمرهٔ کار خود استفاده کند (Mesbah Yazdi, 2002).

پس باتوجه‌به رکن توحید در آموزه‌های اسلامی، در مرتبهٔ عالی، خدای متعال که تنها آفریننده همه مخلوقات است، بالاترین ذی‌حق در عالم وجود است. درمرتبهٔ 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 به‌اندازه‌ای که در حفظ یا رشد یا تکامل چیزی نقش داشته باشند، می‌توان حقوقی برای آنها درنظر گرفت (Mesbah Yazdi, 2002)؛ ازاین‌رو قرآن کریم، کار را منشأ اولیهٔ حق برای انسان می‌داند.[۱] انسان‌ها با انجام دادن کار در ایجاد کالا یا خدمتی سهیم، و متناسب با آن ذی‌حق می‌شوند و می‌توانند به‌اندازه‌ای 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.

۱- للرجال نصیبٌ مما اِکتسبوا (نساء/۳۲).

ازاین‌رو، 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 آیهٔ شریفهٔ «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلينَ» (The Holy Quran) است؛ درنتیجه در عدالت اقتصادی اسلام، هنگامی کار منشأ حق و مالکیت افراد می‌شود که در چهارچوب ضوابط شریعت انجام شود. همچنین اگر ارادهٔ خدای متعال به صرف اموال در رفع فقر، رشد و آبادانی جامعه، استقلال، امنیت کشور و ... تعلق گرفت، حقوق سایر فاعل‌ها ازبین می‌رود و باید این اموال مطابق ارادهٔ فاعل اصلی صرف شود که خدای متعال است.

علت غایی استحقاق

روش دیگر برای شناخت استحقاق‌ها در طراحی قانون عادلانه، رابطهٔ استعداد افراد با هدف خلقت آن‌هاست. عدالت در این دیدگاه، پایه‌هایی در طبیعت و فطرت دارد که باتوجه‌به آن می‌توان طرح ثابت و جاودانه‌ای برای زندگی بشر ازلحاظ اصول ایجاد کرد (Motahari, 1983).

حق و ذی‌حق در این روش، پیوند تکوینی از نوع رابطهٔ غایی دارند. دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به‌سوی کمالاتی سوق می‌دهد که استعداد آن‌ها را در وجودشان نهاده است؛ درنتیجه، هر استعداد طبیعی، مبنای حقی طبیعی است (Motahari, 1999). استحقاق در این نگرش، یعنی مستحق قابلیت تامّ دارد، برخلاف آن‌که حق ندارد، یعنی شایستگی و قابلیت ندارد و فیض هدر است (Motahari, 1990).

طرفداران این روش معتقدند در نفس‌الامر، حقی و ذی‌حقی وجود دارد؛ بنابراین، ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن، واقعیت است و حقوق فطری، اعتبار ذاتی دارد (Motahari, 1980). البته منظور ایشان از تعابیری مانند حقوق تکوینی این نیست که این نوع حق، عینی و در زمرهٔ هست‌های عالم تکوین است، بلکه مراد این است که این حقوق از روابط غایی مشاهده‌پذیر در متن طبیعت کشف می‌شود، دربرابر حقوق موضوعه که خود بشر آن‌ها را وضع می‌کند.

در جهان‌بینی اسلامی، برخلاف دیدگاه‌هایی که درصدد 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 جادهٔ حقیقت، فلسفهٔ وجودی خود را ازدست می‌دهد. اگر حتی اسلام هم نبود یا به حق و عدل دستور نمی‌داد، بازهم حق و حقیقت وجود

داشت؛ زیرا این حق را قانون خلقت و آفرینش قرار داده که مقدم بر قانون شرع است (Motahari, 1999).

در این دیدگاه، افزون‌بر افراد، جامعه نیز حقوقی دارد؛ زیرا مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیّه طبیعت است. هرچه 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، به‌فرمان طبیعت است. اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی نیز ناشی از همین امر طبیعی و حقیقت نهفته در آن است (Motahari, 1990).

نقد و بررسی

آنچه در مبناگرایی 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 پیش‌می‌آید. در مقام ثبوت می‌توان تصور کرد که برای وضع قوانین عادلانه از علت فاعلی و غایی استفاده شود؛ به‌این‌ترتیب که فهم علت، موجب تسری و تعمیم حکم به موضوعات دیگر می‌شود (Saeedi, 2008 .)؛ اما در مقام اثبات، آنچه می‌تواند موجب سرایت حکمی به موضوعات دیگر شود، کشف علت تامه است و نمی‌توان از علت ناقصه در قاعدهٔ «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 به‌تنهایی 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 برپایهٔ بنای عقلا ثابت شده است (jannati Shahroudi, 1992)؛ اما کشف علت تامه از ظواهر متون دینی، درعمل ممکن نیست؛ زیرا ظهور دلیل در علیت، یا ازراهِ مفردات آن دلیل، مانند «کَی»، «لأنّ»، «لعلّه کذا»، «لسَبَب کذا» و ... یا با قرار گرفتن واژه در سیاق و ترکیب خاص است

(Alidoust, 2010)؛ به‌هرحال، ادلهٔ لفظی تنها مفید مطلق علیت هستند، نه علیت تامه؛ زیرا هیچ واژه‌ای در زبان عربی برای افادهٔ انحصاری علیت تامه وجود ندارد؛ درنتیجه، کشف علیت تامه از متون دینی اسلامی، در مقام اثبات ممکن نیست و هیچ‌کدام از روش‌های پیش‌گفته برای شناخت استحقاق ازراههٔ علت فاعلی یا علت غایی، درعمل کارآیی ندارد.

مبناگرایی فطری – ولایی

روش دیگر برای شناخت عدالت اقتصادی در آموزه‌های 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 روش‌مند نشان دهد. البته این روش مستلزم نقلی شدن همهٔ علوم نیست، بلکه باید منطق وحجیت علوم به تأیید نقل برسد و ولایت الهی بر جریان و فرایند شکل گیری معرفت حاکم شود. اگر جریان تولی و ولایتی حق نباشد که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت، این علم هم به‌همان‌نسبت، حق نیست. (Mirbagheri, 2009A) در این دیدگاه، ادراک گسسته از اراده و انگیزه، بی‌معنا و اراده بر فهم مقدم است؛ ازاین‌رو، فهم نور و حق، مبتنی بر تقوا در فهم، و علم مدرن، ضلالت و جهل است (Rezai, 2005). انگیزه‌ها، حساسیت‌هایی در فرد ایجاد می‌کند که بین انسان و واقعیت‌ها قرار می‌گیرد و هرچه بخواهد در ذهن انسان نقش ببندد، باید از آن فیلتر عبور کند که قالب خاصی دارد و اشیاء با شکل خاصی از آن عبور می‌کند؛ درنتیجه، مطلق یقین، حجت نیست، بلکه یقینی که محصول تقوای فرهنگی در تبعیت از خدای متعال است، حق است (Mirbagheri, 2009B).

ایشان تصریح می‌کنند که «ما نمی‌گوییم مطابق واقع است یا نه، بلکه می‌گوییم یا علم است یا جهل. اگر در جهت عبودیت بود، علم است و الا جهل است، ولو دانش تجربی و کارآمد باشد.» (Mirbagheri, 2009A)

ایشان مدعی‌اند براساس این روش، عدالت به‌معنای «هر ذی‌حقی به حق خود برسد» یا «جلب منافع حداکثری برای حیات اجتماعی» نیست، بلکه عدالت به میلِ فطریِ گسترشِ توحید برمی‌گردد. عدالت به‌معنای «تحقق مناسبات توحید در عالم، ازجمله حیات اجتماعی انسان» است.

ایشان معتقدند کمال همهٔ خلقت، متناسب با کمال نبی اکرم (ص) خلق شده است. در این وجود مقدس، ظرفیت تقربی قرار داده شده است که اگر ایشان بخواهد به کمال قرب خودش

برسد، همهٔ عالم باید برای او خلق شود و همهٔ 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 (ص) در سراسر عالم. اگر ایشان با ظرفیت خودشان خدا را عبادت کنند، این عبودیت منشأ مقام ولایت و ولایت، مقدمهٔ شفاعت می‌شود. همهٔ اسماء حسنای الهی به شفاعت ایشان در عالم جاری می‌شود و به مخلوقات می‌رسد. اگر جامعه تحت ولا یت ولی عادل قرار بگیرد و او هم تحت ولایت ولی معصوم باشد و روبه‌پایین هم امکاناتی که دراختیار افراد است، تحت ولایت آن‌ها قرار بگیرد، همهٔ این‌ها منظومهٔ هماهنگی است که در مسیر قرب حرکت می‌کند. جماد، نبات، حیوان، ملک، جن و انسان بر محور پرستش نبی اکرم (ص) و جاری شدن این پرستش در عالم، به کمال خودشان می‌رسند.

دولت دینی در تحقق عدالت اجتماعی و به‌دنبالش عدالت اقتصادی، مأموریت دارد نتیجهٔ سیاست‌های اقتصادی، بسط مناسبات عبودیت و فطرت باشد، نه هوای نفس. حکومت باطل و تمدن مادی، نفسانیّات انسان‌ها را محور قرار می‌دهد، نفوس را به‌هم گره می‌زند، جامعهٔ انفسی درست می‌کند و اقتضائات نفوس را به فعلیت می‌رساند. این نفوس انسانی از شعب شیطان‌اند و کارشان خودپرستی و منفعت‌پرستی و استخدام دیگران به‌نفع خودخواهی و خودبینی است؛ اما عدالت در تفکر الهی، حرکت به‌سوی گسترش عبودیت و ظهور ولایت و رسیدن همهٔ عالم به ظرفیت‌های رشدی است که در آن قرار داده شده‌اند؛ یعنی استیفای حقوق همهٔ عالم که جز بر محور جریان عبادت نبی اکرم (ص) 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؛ ازاین‌رو در عدالت اقتصادی نیز حقِ محوری مقابل حق توسعه، حق قرب است. عدالت مناسبات، تحقق تقرب در کل هستی است. حال اگر این عدالت بخواهد در عرصهٔ حیات اجتماعی و اقتصادی محقق شود، ابتدا باید عقلانیت پایهٔ آن در حوزه کلام و عرفان بازنگری، تکمیل و سپس عقلانیت تخصصی‌اش تولید شود (Mirbagheri, 2013).

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

«عدل ازآنجایی معنا می‌شود که خدای متعال موجوداتی را آفریده و در آن‌ها درک 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 می‌کند که به این نقطه برسد. این حق بازگشت به فعل و مشیت خدای متعال می‌کند؛ یعنی اگر همهٔ موجودات به رشد خود برسند، کمال و رشد هماهنگی در عالم اتفاق خواهد افتاد. اگر در نظام عالم، جلوی رشد یک موجود گرفته شود، درواقع به هماهنگی کل خلقت لطمه وارد می‌شود.» (Mirbagheri, 2013)

بااین‌همه، مبناگرایی فطری-ولایی و مبناگرایی علّی غایی تفاوت زیادی دارند که آن‌ها را ماهیتاً از یکدیگر متمایز می‌کند. اولی تصریح می‌کند که موجودات ازاساس حقوق طبیعی ندارند. نکتهٔ مهم این است که قوا و امکاناتی که خداوند در استخدام موجودات قرار داده است، وقتی به رشد خودشان می‌رسند که در استخدام ارادهٔ مؤمنی قرار بگیرند، مؤمن آن‌ها را در مسیر تقرّب خدای متعال به‌کار برد و آن‌ها هم خودشان را دراختیار بگذارند (همان)؛ اما دومی تصریح می‌کند که اگر حتی اسلام هم نبود یا دستور به حق و عدل نمی‌داد، باز هم حق و حقیقت وجود داشت؛ زیرا این حق را قانون خلقت و آفرینش، که مقدم بر قانون شرع است، قرارداده است. طبیعت هدف دارد و باتوجه‌به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است (Motahari, 1999).

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 می‌داند. 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 (Khosropanah, 2013). 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(ع) 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 ازطریق 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 به‌شکل طولی از باورهای پایه شروع می‌شود و به انسجام و درنهایت کارکرد نظریه می‌انجامد (Khosropanah, 2012). این روش از باور پایهٔ اولیه شروع و به باورهای پایهٔ ثانوی (لوازم باورهای اولیه) منتهی می‌شود. سپس با قیاس اقترانی و قیاس استثنایی از ترکیب باورهای پیش‌گفته، به چندین گزارهٔ حقوقی (باور نظری) می‌رسد. مجموعهٔ حقوقی، که از باورهای پایهٔ 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 دربارهٔ توجیه عقلانی ارث زن و مرد، می‌توان از نظام منسجم حقوق خانواده در اسلام استفاده کرد.

چنانچه در شناخت عدالت اقتصادی با دو گزارهٔ متفاوت روبه‌رو شویم که با نظام منسجم حقوقی هماهنگ‌اند، گزاره‌ای ارزشمندتر است که کارآیی و فایدهٔ 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 به‌دست آمده؛ ولی از مقاصد شریعت فاصله دارد و به اختلاف طبقاتی فاحش، کنز، تداول ثروت درمیان اغنیا و رکود اقتصادی منجر شود (Khosropanah, 2012).

شهید صدر (ره) از این روش در کتاب *اقتصادنا* با عنوان «عملیهٔ اکتشاف المذهب الاقتصادی» یاد کرده است. ایشان تصریح می‌کند همهٔ 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 نظریهٔ اسلامی و قواعد مکتبی کامل و شامل، که با روبنای شریعت و تفاصیل احکام فقهی منسجم باشد، امکان‌پذیر نیست.» (همان) ایشان معتقد است پژوهشگر اقتصاد اسلامی باید هر حکمی را جزئی از کل و

بخشی از مجموعه‌ای مرتبط به‌هم درنظر گیرد و نگاه جزئی را به نگاه نظام‌مند و کلی تبدیل کند.((Sadr, 2003

برای اثبات حجیت در این روش می‌توان از سه راه دلالت التزامی، ظهور مجموعی ادلهٔ لفظی و براساس انسداد باب علم و علمی استفاده کرد. (Nazari and Khatibi, 2014).

نگارنده معتقد است مبناگرایی منسجِم کارکردگرا، به‌دلیل 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 به‌چشم می‌خورد؛ مانند جمود، جزم‌اندیشی، عدم کارایی و بن‌بست نظریه‌پردازی، و اصالت و کارآمدی بیشتری دارد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱- روش‌شناسی نظریهٔ عدالت اقتصادی، به‌دنبال 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، مبناگرایی حاکم 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: مبناگرایی نص‌محور، مبنا گرایی علّی، مبناگرایی فطری- ولایی و «مبناگرایی منسجم کارکردگرا.

۴- منبع باور پایه در مبناگرایی نص‌محور، فقط نصوص دینی است و هیچ منبع دیگری صلاحت ندارد. گذشته از اشکالات معرفت‌شناختی این روش، جمود و جزم اندیشی حاکم بر فضای این نظریه، منجر به ناکارآمدی آن در سیاست‌گذاری اقتصادی می‌شود.

۵- در مبناگرایی علّی، با کشف علت استحقاق، حقوق مالی (رکن اساسی در تعیین اصول

عـدالت اقتصـادی) اسـتنباط مـی‌شـود. دو گـرایش در ایـن روش وجـود دارد. گـرایش اول استحقاق را براساس علت فاعلی و گرایش دوم براساس علت غایی تعیین می‌کند. اگرچه ایـن روش درصورت کشف علیت تامه، در مقام ثبوت امکان‌پـذیر اسـت، در مقـام اثبـات کشـف علت تامه در حقوق مالی ازراهِ عقل و نقل ممکن نیست. این روش به بن‌بسـت نظریـه‌پـردازی در عدالت اقتصادی می‌انجامد.

۶- باور پایه در مبناگرایی فطری- ولایی، وحی است؛ یعنی هر معرفتی از دین باید بتوانـد نسـبت خود را با وحی (قرآن و سنت)، منطقی و روش‌مند نشان دهد؛ ازاین‌رو، باید ولایـت الهـی بـر فرایند شکل‌گیری شناخت عدالت اقتصادی حاکم شود.

۷- مبناگرایی منسجم کارکردگرا، ترکیبی از باورهای پایه، انسجام و کارکرد است کـه بـه‌شـکل طولی از باورهای پایه شروع می‌شود و به انسجام و درنهایت کارکرد نظریـه مـی‌انجامـد. ایـن روش به‌دلیل نفی صدق و کذب گزاره‌های علمی، اشکالات مبنایی معرفت‌شناختی دارد.

۸- مبناگرایی منسجم کارکردگرا، به‌دلیل نگاه جامع به آموزه‌های اسـلامی و توجـه بـه غایـات و مقاصد شریعت در استنباط حقوق مـالی، کـه نقـش بـه سـزایی در عـدالت اقتصـادی دارد، از نقص‌هایی دور است که در روش‌های پیشین به‌چشم می‌خـورد؛ ماننـد جمـود، جـزم‌اندیشـی، عدم کارایی و بن‌بست نظریه‌پردازی، و اصالت و کارآمدی بیشتری دارد.

References

[1] The Holy Quran
[2] Abdulmoneem, E (1986), the concept of social Adel al-Fi Alfkr Almasr, Oman, Aljamh Alardnyh. (In Arabic)
[3] Afzali, J. (2008), "Reflections on the methodology of political philosophy Wales' philosophical knowledge, Issue 15, pp. 37- 72. (in Persian)
[4] Alidoust, A. (2010), Jurisprudence and expediency, the Organization of Islamic Thought and Culture Research Publications, Tehran. (In Persian)
[5] Ariane, H. (2010), "the status and function of reason in the interpretation of the Quran from the perspective of Nsgrayan" Understanding the Qur'an, No. 6, pp. 65104. (In Persian)
[6] Arons, E (2009), Hayek versus Marx, Routledge: New York. (In English)
[7] Asadi (1992), Laws form of advertising rules Alhlal and sacred knowledge, Islam, Qom. (in Persian)
[8] Astarabadi, MA (2003), Alfvayd Almdnyh research: Alrhmty Alaraky Sheikh Rahma Allah, Islam Altabh Ljmah Almdrsyn House Institute, Qom. (In Arabic)

[9] Bahrani , Y. (1985), the Gardens of the Sacred in the Provisions of Al-Atrah Al-Tahra, Qom, founder of Islamic publishing(In Arabic)
[10] Bailey, Kenneth D. (1994), Typologes & Taxpnomies:An Introduction to Clasification Techniques, Techniques Oaks, Sage Publication, California. (In English)
[11] Bashiriyeh, H. (2004), "modern political ideologies philosophy of justice", Journal critic, No. 1, pp. 11-58(in Persian)
[12] Copleston, F (2010), history of philosophy of Bentham to Russell, scientific and cultural publications and Soroush, Tehran. (In Persian)
[13] Esterbadi, M (2003), Civil Benefits, Achievement: Shaykh Rahmah al-Rahmati al-Araki, Qom, founder of the Islamic Publishing Association of the Teachers Association. (In Arabic)
[14] Hayek, F.V. (1976), The Mirage of Social Justice, Routledge: New York. (In English)
[15] http://www.isaq.ir/vdcgrt9q4ak97.pra.html(In Persian)
[16] Hume, D (1988), Treatise on Human Nature, Edited by L. A. Seldy-Biggi, Clarendon Press, Oxford. (In English)
[17] Ibn Taymiyya, A. (2005), the total Fatawa, R: Anwar El-Baz, Amraljzar, with enforceable, Beirut. (In Arabic)
[18] jannati Shahroudi, ME (1992), Mohammad Ibrahim, Resources of Ijtihad from the Viewpoint of Islamic Religions, Tehran, Kayhan(in Persian)
[19] Kant, I (2010), philosophy of law, translations Manouchehr Sanei Drhbydy, Stencils Publication, Tehran. (In Persian)
[20] Khanduzy, SE (2007), "a critique of the methodology of the liberal theory of justice", Journal of Economics and Society, Vol. II, No. 10, pp. 85-68. (in Persian)
[21] Khosropanah, A. (2012), "jurisprudential ruling of the humanities" eternal wisdom, No. 19, pp. 29-66. (in Persian)
[22] Khosropanah, A. (2013), "explain and analyze the theory of knowledge guardianship", Rvsh¬Shnasy Humanities, No. 71, pp. 9-44. (in Persian)
[23] Marx, K (2001), Capital, Iraj Eskandari's translation, publishing paradise, Tehran. (In Persian)
[24] Marx, K and Engels F (1981), The German Ideology, translation javelin champion, helper, Tehran. (In Persian)
[25] Mesbah-Yazdi, MT (2002), the theory of Islamic Law, Publishing Imam Khomeini Education and Research Institute (RA), Qom. (In Persian)
[26] Messages, A. (2009), "The ontological and epistemological principles of equity issue on Android Master Morteza Motahhari", Journal of Islamic Economics, No. 1, pp. 173-200. (in Persian)
[27] Mirbagheri, MM (2009 b), the intellectual, cultural institution Fajr Province, Qom. (In Persian)
[28] Mirbagheri, MM (2010) (a), "epistemological dimensions of the political philosophy of Islam", political science, Issue 48, pp. 7-25. (In Persian)
[29] Mirbagheri, MM (2010) (b) Review theories of justice, Publishing Imam

Khomeini Education and Research Institute (RA), Qom. (In Persian)
[30] Mirbagheri, MM (2013), based on social justice, Islamic Academy of Sciences Qom site:
[31] Mirbagheri, MM (a) (2009), scientific discussion about the concept of religious, cultural institution Fajr Province, Qom. (In Persian)
[32] Motahari, M. (1980), twenty speech, Sadra, Tehran. (In Persian)
[33] Motahari, M. (1983), Overview of principles of Islamic economic, Wisdom Publications, Tehran. (In Persian)
[34] Motahari, M. (1990), comments on the economic system of Islam, Mulla Sadra, Tehran. (In Persian)
[35] Motahari, M. (1999), the rights of women in Islam, Sadra Publications, Tehran. (In Persian)
[36] Motahari, M. (2010), Collection of works, Mulla Sadra, Tehran. (In Persian)
[37] Motavaseli, MR (2011), "John Rawls' philosophical analysis methodology to extract a measure of economic justice", Journal of Human Sciences Methodology, No. 62, pp. 35-60. (In Persian)
[38] Nazari, H and Khatibi, M (2014), "Methodology of law, economic theories from the perspective of Sadr 'knowledge of Islamic Economics, No. 8, pp. 5, 28. (In Persian)
[39] Preacher, A. (2005), "areas of Mnapzhvhy" Methodology of Human Sciences, No. 39, pp. 27-40. (In Persian)
[40] Rezai, A. (2005), an analysis of the nature of technology, the Institute for Technology Development (SID), Tehran. (in Persian)
[41] Sadr, MB (2000), Islam Yqud Alhyah (Encyclopedia Alshhyd expanders), Central Alabhas Valdrasat Altkhssyh Llshhyd Chest, Qom. (In Arabic)
[42] Sadr, MB (2003), Aqtsadna (Encyclopedia Alshhyd expanders), Central Alabhas Valdrasat Altkhssyh Llshhyd Chest, Qom. (In Arabic)
[43] Saeedi, J. (2008), "basis emendation and the abolition of character", Jurisprudence Ahlul Bayt AS (English), Shmarh50, pp. 104- 117. (in Persian)
[44] Saroukhani, B (1996), Research Methods in Social Sciences, Tehran, Research Institute for Humanities and Cultural Studies .(In Persian)
[45] Sen, A (2010), The Idea of Justice, Penguin, London. (In English)
[46] Sen, Amartya Kumar (2013), the idea of justice, translated by Ahmad Azizi, Reed Publishing, Tehran. (In Persian)
[47] Shahroudi, ME (1992), Islamic schools of jurisprudence perspective, the universe, Tehran. (in Persian)
[48] Shams, M. (2006), Introduction to Mrft¬Shnasy, the New Deal, Tehran. (In Persian)
[49] Tabatabai, SM (1990), Principles of Philosophy and the Method of Realism, Introduction and Notes: Morteza Motahhari, Sadra Publications, Tehran. (In Persian)
[50] Tabatabai, SM. (1996), Al-Mizan fi Tafsir al-Eslami Altabh Ljmah Almdrsyn House Institute, Qom. (In Arabic)
[51] Tajik Nshatyh, N. (2007), the concept of justice in the thought of John Stuart

Mill, R & D Institute of Human Sciences, Tehran, Iran. (in Persian)
[52] Tavassoly, H. (1997), the theoretical foundations of social justice, management efficiency and Veterans Foundation, Tehran. (in Persian)
[53] Vaezi, A (2009 A), "The Epistemological Dimensions of Islamic Political Philosophy", Political Science, No. 48, pp. 7-25(In Persian)
[54] Walzer, M (2011), the areas of justice, translation Saleh Najafi third issue, Tehran(In Persian)