

مبانی، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های علم اقتصاد اسلامی به مثابه علم بومی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۴/۱۰

عطاالله رفیعی آتانی**

چکیده

در باره ملاک اسلامیت علم اقتصاد، دو رویکرد اساسی وجود دارد. رویکرد نخست، بر آن است که اقتصاد اسلامی معرفتی است که تمام هویت دانشی خود را از منابع معتبر شناخت از نظر اسلام کسب می‌کند. رویکرد دوم بر آن است که اسلام به عنوان یک نظامی از ارزش‌ها، باورها، هنجارها، آداب، سنن و انباشت تجربه زیست مسلمانی با ساختن بوم، فرهنگ و جامعه اسلامی، ماهیت موضوع و پژوهشگر را در قلمرو پژوهش‌های اقتصادی به واقعیتی مصنوع و برساخته خود تبدیل می‌کند؛ در نتیجه، دانش محصول توصیف و تبیین واقعیت‌های اقتصادی چنین جامعه‌ای، اسلامی خواهد بود. مقاله پیش رو ظرفیت‌ها و محدودیت‌های رویکرد دوم را که شهید صدر^{علیه السلام} نیز در همین چارچوب علم اقتصاد اسلامی را تحقق‌پذیر می‌داند نشان خواهد داد. مقاله پیش رو ابتدا اثر فرهنگ بر علم اقتصاد را در چارچوب نظری مکتب اقتصادی نئوکلاسیک و نهادگرایی نشان می‌دهد. برای رسیدن به این منظور می‌کوشد تا از دو دید اساسی آفرینش فاعل شناسایی یا نظریه پرداز اقتصادی و نیز موضوع شناسایی یعنی انسان و جامعه، اثر تفاوت‌های فرهنگی را بر کلیت دانش اقتصاد نشان دهد. یک دیدگاه بر آن است که تفاوت‌های فاعل و موضوع شناخت اقتصادی در قلمرو جامعه و فرهنگ اسلامی با فرهنگ و جامعه ملحوظ در دانش اقتصاد متعارف به حدی است که باید در جامعه اسلامی دانشی متفاوت پدید آید. مقاله پیش رو مبانی، دلایل و نتیجه‌های این رویکرد را بررسی و نقد می‌کند.

واژگان کلیدی: فرهنگ، علم اقتصاد، نهادگرایی، نئوکلاسیک، اقتصاد اسلامی، علم بومی، جامعه‌شناسی معرفت، روش‌شناسی.

طبقه‌بندی JEL: E11, B52, E13, A14, Z12

* منظور از «بومی» زیست‌بوم فرهنگی و اجتماعی شکل‌گیری علم است.

Email: rafiei.at@gmail.com.

** عضو هیئت‌علمی دانشگاه علم و صنعت ایران.

مقدمه

فرهنگ بر اقتصاد دو نوع اثر دارد: از یک سو فرهنگ بر واقعیت زندگی اقتصادی (Economy) که با مفهوم فرهنگ اقتصادی شناخته می‌شود و از سوی دیگر بر دانش اقتصاد (Economics) مؤثر است.

مقاله پیش رو در چارچوب رویکرد دوم که کمتر مورد توجه بوده است به تجزیه و تحلیل اثر فرهنگ اسلامی بر علم اقتصاد و در نتیجه شکل‌گیری رویکردی خاص در اقتصاد اسلامی می‌پردازد. مسئله اساسی و مهم آنکه آیا دانش و نظریات اقتصادی جهان‌شمول است؟ یعنی آیا تفاوت‌های فرهنگی جوامع هیچ اثری در حقیقت‌نمایی و قدرت تبیین و پیش‌بینی نظریات اقتصادی درباره تمام جوامع ندارد؟ فرضیه اساسی مقاله پیش رو عبارت است از اینکه ارزش‌ها، باورها، هنجارها، دانش‌ها، آداب و رسوم و تجربه تاریخی متفاوت جوامع باعث می‌شود که انسان و جامعه تا آن اندازه متفاوت شکل گیرند که رفتارها و پدیده‌های اقتصادی در جوامع متفاوت با نظریات واحد اقتصادی قابل تبیین و پیش‌بینی نباشند. حال این فرد و جامعه از دو دید موضوع‌شناخت و نیز فاعل‌شناخت اثر تفاوت‌های خود را در ماهیت نظریات متفاوت اقتصادی - و در نتیجه تولید یک دانش بومی اقتصاد - نشان خواهد داد. یک رویکرد اساسی علمی بر آن است تا از حجیت و ماهیت اقتصاد اسلامی از این دید دفاع کند. به عبارت دیگر بر اساس این تلقی، علم اقتصاد اسلامی دانشی است که به هدف تبیین رفتارهای اقتصادی فرد و جامعه اسلامی شکل می‌گیرد؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

شوقی دنیا در مقاله «نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی» بدون نقد و بررسی ادعا کرده است که در اساس رویکرد غالب اقتصاد اسلامی همین رویکرد بوده است (شوقی دنیا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱). منذر کهنف در «علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش» به هر دو رویکرد توجه کرده است (کهنف، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱). میرمعزی در مقاله «موضوع علم اقتصاد اسلامی» با این استدلال که رویکرد جهان‌شمول برای هیچ رویکردی از علم - از جمله اقتصاد اسلامی - امکان‌پذیر نیست، از همین رویکرد برای اقتصاد اسلامی دفاع کرده است (میرمعزی، ۱۳۸۷، ص ۷). عیوضلو در مقاله «درآمدی بر معرفی ارکان و هسته سخت اقتصاد اسلامی» نیز همین رویکرد را مفروض گرفته است (عیوضلو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱).

درخشان در مقاله «بومی‌سازی اقتصادی و اقتصاد اسلامی» به تعبیر خود وی ملاحظه‌هایی را درباره رویکردهای تطبیقی و مبنایی بومی‌سازی مطرح کرده است (درخشان، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

نوآوری مقاله پیش رو، نقد جدی و جامع رویکرد اقتصاد اسلامی به مثابه یک علم ویژه زیست بوم فرهنگی و اجتماعی مسلمانان البته با تبیین ظرفیت‌ها و مبنایی آن است. از دید نگارنده، اقتصاد اسلامی دانشی جهان‌شمول با رویکردی فازی است؛ بنابراین قید اسلامی، قیدی توضیحی و نه احترازی برای اقتصاد اسلامی خواهد بود. اقتصاد اسلامی دانشی برآمده از مبنایی و معارف اسلامی است که تبیین رفتارها و پدیده‌های اقتصادی مسلمانان و غیرمسلمانان را بر عهده دارد.

چارچوب نظری

در وصف، توضیح و تبیین یک عمل و کنش اجتماعی مانند یک رفتار اقتصادی، دو جریان جامع فکری و دو مبنا و رویکرد اساسی و روش‌شناختی وجود دارد:

فردگرایی روش‌شناختی

جریان فکری نخست - که وجه مشخص کاری اکثر اقتصاددانان است - کنش‌گر را دارای هدف‌هایی می‌بیند که به طور فردی به آنها نایل آمده، به‌طور مستقل عمل می‌کند و یک‌سره در پی حداکثرسازی فایده و منافع فردی خویش است. این اصل عمل عقلانی، باعث رشد گسترده نظریه اقتصادی نئوکلاسیک و نیز رشد انواع فلسفه‌های سیاسی مانند فایده‌گرایی و نظریه اصالت قرارداد و حقوق طبیعی بوده است.

تأکید بر این فردگرایی روش‌شناختی مبتنی بر عقلانیت اقتصادی شاید برجسته‌ترین ویژگی اقتصاد نئوکلاسیک باشد. کوشش برای استخراج تمام رفتارهای اقتصادی از درون کنش افرادی که با توجه به محدودیت‌ها می‌خواهند مطلوبیت و سود خود را به حداکثر برسانند، همان اصل عقلانیت است که به عنوان مقدمه در هر استدلال اقتصادی نئوکلاسیک ظاهر می‌شود. عقلانیت از نظر اقتصاددانان نئوکلاسیک به معنای انتخاب بهترین گزینه برای تحقق نفع شخصی بدون ملاحظه صریح رفاه دیگران است (بلاگ، ۱۳۸۰، ص ۳۰۷).

جمع‌گرایی روش‌شناختی

این رویکرد که وجه بارز بیشتر جامعه‌شناسان است - و مکتب اقتصادی نهادگرایان بر پایه مفاهیم و نظریات اساسی آن شکل گرفته است - کنش‌گر را کسی تعریف می‌کند که جامعه‌پذیری یافته و کنش را رفتاری تعریف می‌کند که بر اساس حاکمیت هنجارها، قواعد و مقررات و تکلیف‌های الزام‌آور اجتماعی شکل می‌گیرد. مزیت اصلی این جریان فکری با مبنای روش‌شناختی جمع‌گرایانه آن در قابلیت آن برای وصف کنش فردی در متن شرایط اجتماعی و تبیین چگونگی شکل‌گرفتن در معرض قیدوبندها و هدایت دوباره و سمت‌وسو یافتن آن به وسیله شرایط اجتماعی است. این مکتب بر آن است که کار فرد را باید از روی صفت و ویژگی‌های جمع تفسیر کرد. *ماندیل بون* عملیات بانکی را به‌عنوان یک مثال ساده برای ضرورت توضیح رفتارهای انسانی در چارچوب مکتب روش‌شناسی جمع‌گرایانه، تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴).

با ملاحظه بنیادهای تئوریک دو مکتب اساسی در قلمرو دانش اقتصاد یعنی نئوکلاسیک و نهادگرایی پیداست که فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی مانند ارزش‌ها، باورها، هنجارها، دانش‌ها، آداب و رسوم و تجربه تاریخی متفاوت جوامع و بالتبع تفاوت‌های فرهنگی در آفرینش تئوری‌های متفاوت و سرانجام دانش‌های متفاوت اقتصاد از دو دید موضوع‌شناخت و نیز فاعل‌شناخت، اثر اساسی دارد.

انسان متفاوت، موضوع دانش اقتصاد متفاوت

دانش اقتصاد مسئولیت تئوریزه نمودن - تبیین و پیش‌بینی - پدیده‌ها و رفتارهای اقتصادی انسان را بر عهده دارد. افزون بر این دانش متعارف اقتصاد یک دانش عقلی - تجربی است. عقلی است از آن سو که تئوری‌های خود را مبتنی بر مفروض‌هایی درباره انسان اقتصادی بنا می‌دهد. آنگاه ملازمه‌های منطقی رفتار انسان اقتصادی را تا آنجا که ممکن باشد استخراج می‌کند. بر این اساس بنیادی‌ترین پرسشی که باید هر مکتب اقتصادی به آن پاسخ بگوید این است که انسان اقتصادی چه ویژگی‌هایی دارد یا چه توانایی‌هایی دارد؟ از سوی دیگر یگانه ملاک تأیید یا رد یک نظریه فقط تأیید یا رد راه منطقی آن نیست؛ بلکه داور نهایی تجربه است. انسان اقتصادی در چارچوب اقتصاد نئوکلاسیک به گونه

خاصی تعریف می‌شود و در چارچوب اقتصاد نهادگرایی به گونه‌ای دیگر. در زیر اثر فرهنگ بر انسان اقتصادی به عنوان موضوع شناخت‌های اقتصادی در چارچوب هر دو مکتب اقتصادی پی‌گیری می‌شود.

۱. فرهنگ، عقلانیت و اقتصاد نئوکلاسیک

در مکتب اقتصادی نئوکلاسیک (علم اقتصاد مسلط) مفروض‌هایی درباره این انسان اقتصادی در نظر گرفته می‌شود که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت هستند از:

(الف) مردم به‌طور منطقی و عقلایی عمل می‌کنند؛ یعنی آنان می‌کوشند از فرصت‌های فردی خود بدون تأثیر از جامعه به بهترین وجه استفاده کنند.

(ب) آنان از تمام مسائل مربوط به تصمیم‌های اقتصادی خود اطلاع کامل دارند.

(ج) هر فردی بهترین داور درباره تشخیص وضعیت رفاهی خویش است.

(د) یگانه هدف عامل اقتصادی حداکثرکردن منفعت - برای مصرف‌کننده، مطلوبیت و برای تولیدکننده، سود- است و ... (زریباف، ۱۳۶۹، ص ۲۱۷).

به نظر می‌رسد که تمام این ویژگی‌ها را می‌توان در عقلانیت خلاصه کرد؛ البته در تعریف کلی، عقلانیت را می‌توان چنین بیان کرد: «کار فاعلانی عاقلانه است که در چارچوب باورهایشان نسبت به شقوق ممکنه و عواقب محتمله آن شقوق، شقی را بر می‌گزیند که برای رسیدن به غایاتشان بهترین راه ممکن باشد» (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۷۰). اما و در هر صورت، فرهنگ با چه سازوکاری بر فرایند عقلانیت اثر می‌گذارد؟

الف) ماهیت فرهنگی و اجتماعی رفتار فردی اقتصادی

در تعریف علم اقتصاد آمده که در اساس علم اتخاذ روش بهترین انتخاب برای کمک در تصمیم‌گیری‌ها و برای فهم نتیجه‌های حاصل از تصمیم‌ها و انتخاب‌های اقتصادی دیگران است (موریس و فیلیپس، ۱۳۷۳، ص ۱)؛ اما واقعیت آن است که رفتارهای پایدار انسانی، متأثر از فرهنگ آنهاست و رفتارهای اقتصادی جزئی از مجموعه رفتارهای انسان است و نظام اقتصادی هر کشوری حاصل جمع مجموعه رفتارهای اقتصادی مردمان آن کشور است؛ بنابراین گونه خاص یک نظام اقتصادی و رفتارهای پایدار اقتصادی ناشی از فرهنگ آنهاست. آنگاه که فرهنگ یا بخشی از فرهنگ به عنوان مولد رفتارها و نظام زندگی

اقتصادی توجه شده و متمایز می‌شود، فرهنگ اقتصادی توجه شده است. چنانکه تراسبی (۱۳۸۲، ص ۲۸) در این باره می‌نویسد:

این امر واقع که عاملان اقتصادی درون یک زیست محیط فرهنگی زندگی می‌کنند، نفس می‌کشند و تصمیم می‌گیرند، به آسانی قابل درک است؛ بنابراین به آسانی می‌توان این امر واقع را دریافت که این زیست محیط بر شکل‌گیری ترجیح‌های عاملان و تنظیم رفتارشان اثرهایی دارد، خواه این رفتار در سطح مصرف‌کننده منفرد باشد یا شرکت یا در سطح تجمعی نظام کلان اقتصادی. با این تمام، جریان اصلی اقتصاد در تحلیل رسمی خود تمایل داشته این اثرها را نادیده بگیرد و با رفتار بشری به مثابه جلوه‌ای از ویژگی‌های جهان‌شمولی برخورد کند که می‌تواند به‌طور کامل در مدل بیشینه‌سازی مطلوبیت مبتنی بر انتخاب عقلانی و فردگرایانه جا گیرد. این تحلیل، تعادل‌های بازار را درباره تمام شرایط، بدون توجه به زمینه تاریخی، اجتماعی یا فرهنگی، صادق می‌داند (تراسبی، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

بر این اساس هر مجموعه از رفتارهای خاص، محصول و ثمره فرهنگ خاصی خواهد بود. حال اگر بپذیریم که هر جامعه هویت فرهنگی متمایز دارد باید بپذیریم که نظام زندگی خاص اقتصادی دارد؛ برای نمونه، توسعه اقتصادی به یک وضعیت یا فرایند خاص اقتصادی اطلاق می‌شود. این وضعیت خاص محصول و ثمره فرهنگ ویژه به خود بر شمرده شده که به آن فرهنگ توسعه گفته می‌شود. عده‌ای به تقلید از باورهای ویر برای توسعه کشورهای جهان سوم، عناصری از فرهنگ را با ملاحظه عناصر فرهنگ غرب، لازم می‌شمارند که بسیار فراتر از باورهای ماکس وبر است؛ (عظیمی، ۱۳۷۱، ص ۸۳). پژوهشی با حذف عناصر تکراری در نظریات گوناگون مجموعه آن را به گونه خاصی فهرست کرده است (موسایی، ۱۳۸۰، ص ۴۱).

ب) ناتوانایی‌ها و محدودیت‌های مبنای عقلانیت فردی

مبنای عقلانیت فردی از محدودیت‌های فراوانی در تبیین رفتارهای فردی، رنج می‌برد. محدودیت‌هایی که به‌طور عموم ناشی از نادیده گرفتن بنیادهای فرهنگی زندگی است:

۱. ناتوانی سودوزیان فردی در تبیین تمام رفتارهای انسان

بر اساس الگوی عقلانیت تمام عرصه‌های تصمیم‌گیری و انتخاب، عرصه هزینه‌ها و درآمدها و سودوزیان فردی است. در این رویکرد، تمام نظم‌های عینی اجتماعی بر مفهوم

بازار استوار است؛ اما برخلاف تصور بنیان‌گذاران اقتصاد، انسان، انگیزه‌های متعدد دارد و در رفتارهای خود از تمام آنها اثر می‌پذیرد. اقتصاددانان مکتب تاریخی آلمان با چنین باوری گفتند که یک استدلال روانشناسی ناقص و محدود، کلاسیک‌ها را به این نتیجه قابل تردید رسانده که انسان فقط به‌علت منافع خصوصی خود می‌کوشد و از این نظر کلاسیک‌ها، اقتصاد سیاسی را به تاریخ طبیعی خودخواهی تنزل داده‌اند، حال آنکه کردارهای اقتصادی انسان‌ها تابع محرک‌های دیگری مانند احساس وظیفه‌شناسی، محبت، مردم‌دوستی، هوس مجد و نام‌آوری، جاه‌طلبی و ... است. وانگهی زیاده‌روی در محدود کردن فرضیه‌ها، آنها را به حدی از حقیقت دور کرده است که به‌جای آنکه تصویری از حقیقت بیابند، فقط کاریکاتوری از حقیقت‌های اقتصادی یافته‌اند (غنی نژاد، ۱۳۷۶، ص ۶۷).

مارشال، از اقتصاددانان معروف و نئوکلاسیک، با پی‌بردن به تعدد انگیزه‌ها و تغییرپذیری رفتار انسان، به‌جای ارایه یک قانون عام و جهان‌شمول، اصلاح انگیزه‌ها و ترویج رفتارهای مطلوب عقلانیت فردی را توصیه می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶).

۲. ناتوانی سودوزیان فردی در تبیین تمام یک رفتار انسان

مبنای عقلانیت، غنای محتوایی کافی برای تحلیل تمام رفتار فرد ندارد. وانهادن انحصاری تمام داعی انسان در رفتار خاصی به نفع شخصی، نادیده‌گرفتن برانگیزاننده‌های دیگری است مانند عشق، دوستی، وفاداری، عادت‌ها، خشم و ... که همگی ماهیت فرهنگی دارند. بر این اساس محاسبه‌های مبتنی بر سودجویی پاره‌ای از تبیین هستند نه تمام آن. بسیاری از آن‌سو یک عمل اقتصادی خاص را چونان تقاضا و عرضه میزان معینی از یک کالای خاص انجام می‌دهند که افزون بر سودوزیان فردی یک ارزش اجتماعی آنان را برانگیخته است. هر یک از رفتارهای انسان، محصول چند نوع انگیزه و چند نوع فرایند تصمیم‌گیری است؛ بنابراین به یک مدل عقلانیت عملی جامع‌تری نیاز است که هم از تعهدها و قیده‌های اخلاقی و هم از محاسبه‌های منفعت‌طلبانه، حکایت کند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۲۵۷).

ج) هویت فرهنگی منفعت

واقعیت آن است که منفعت نیز هویت و ماهیت فرهنگی دارد؛ البته منفعت در جوامعی که نهاد بازار به عنوان یک نهاد اجتماعی بر دیگر نهادهای اجتماعی حکومت می‌کند به سود و درآمد منحصر می‌شود؛ بنابراین در جوامعی که زندگی فردی و اجتماعی را تحت حاکمیت نهاد دین به سامان می‌کنند منفعت را باید در قالب مفهوم‌هایی مانند تعالی معنوی و اخلاقی، کمال معرفتی، رضایت الاهی و پاداش اخروی معنا کرد که در آن خبر کمتری از سودوزیان مادی وجود دارد؛ بنابراین، تعریف درست مفهوم و مصداق منفعت فردی باید در چارچوب ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی حاکم صورت پذیرد. در ظاهر غرب معاصر که تحت حاکمیت سازوکار نهاد بازار زندگی می‌کند اصرار دارد تا همه انسان‌ها در تمام عصرها و در تمام جوامع دیگر را چون خود بیندارد یا بسازد تا رفتار آنان را با مبنا و منطق و سازوکار شکل‌گیری رفتارهای خود توضیح دهد.

د) هویت فرهنگی و اجتماعی دانش مورد استفاده در فرایند عقلانیت

عقلانیت به معنای حسابداری، شمارش‌گری، جمع و تفریق و سودوزیان با فرض اطلاعات و دانش کامل است. هر انسانی در آستانه انجام هر عملی برای انجام عملیات حسابداری خویش از مجموعه‌ای از دانش‌ها و تجربه خویش بهره می‌گیرد. تجربه هر فرد نیز در هر جامعه‌ای به وسیله نهادها و ارزش‌ها و متن تاریخ و زندگی اجتماعی وی معنا و تفسیر می‌شود؛ اما مهم‌تر از آن تفاوت اساسی از این دید به کمیت و کیفیت دانشی است که جامعه برای به کارگیری در فرایند تصمیم‌گیری در اختیار هر فرد گذاشته و فرد نیز آن را باور صادق موجه (= معرفت) می‌پندارد. بنابراین مردمانی که فقط دانش‌های برآمده از رویکرد پوزیتیویستی تجربه‌گرا را حجت می‌دانند با مردمانی که افزون بر آن مجموعه دانش‌های محصول مبادی وحیانی را نیز حجت می‌دانند، نظام محاسبه‌های عقلانی آن‌ها نتیجه برابر یعنی رفتار مشابه - نتیجه‌ای که الگوی عقلانیت به دنبال آن است - در پی نخواهد داشت.

ه) روان‌شناسی اجتماعی و عقلانیت

ویلفرد پارتو بر آن است که عمده رفتار انسان، غیرعقلانی - با تعریف نئوکلاسیکی آن - است. بسیاری از کنش‌های افراد به علت تأییدیه گرفتن از جامعه صورت می‌گیرد. نیاز به هم‌شکلی، نیاز به بخش‌هایی از جامعه، قربانی کردن خود برای دیگران، احساس‌های مربوط به سلسله‌مراتب از جمله این ویژگی‌های انسانی است. یکی از رایج‌ترین و قوی‌ترین نیازها در بین افراد بشر آن است که ما علاقمندیم که شیوه زندگی خود را شیوه‌ای بایسته یعنی مورد تأیید جامعه تصور کنیم. هیچ جامعه‌ای بدون تحمیل شیوه‌هایی از اندیشیدن و عمل کردن بر افراد خود به ادامه حیات قادر نیست. همین اجباری شدن شیوه‌های زندگی اجتماعی در هر جامعه باعث می‌شود که بدعت‌گران در جامعه پذیرفته نشوند و مورد تعقیب قرار گیرند (آرون، ۱۳۶۷، ص ۱۳۹)؛ بنابراین بسیاری از کنش‌ها و رفتارها به جای عقل منطقی و عقلانی از عللی از این دست ناشی می‌شود.

و) انسان عقلانی، انسان نامطلوب

با فرض قبول اینکه انسان به‌طور طبیعی تحت تأثیر انگیزه خودخواهی و نفع شخصی قرار دارد و نفع شخصی را هم منحصر در ثروت و درآمد می‌داند؛ اما آیا از نظر اخلاقی می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟

کینز، اقتصاددان بزرگ معاصر با انتقاد از اصول اقتصاد کلاسیک، اقتصادگرایی را سرزنش و پیشنهاد کرد بهتر است که دیگر اقتصاد به‌عنوان هدف و ارزش نهایی تلقی نشود؛ بلکه از آن به‌عنوان وسیله‌ای در جهت تحقق هدف‌های متعالی اجتماعی مانند عدالت و دیگر هدف‌های انسانی و اجتماعی استفاده شود. برتراند راسل نیز با آنکه گرایش‌های مادی دارد باور دارد: «کاری که منظور آن فقط درآمد باشد، نتیجه مفیدی بار نخواهد آورد. برای چنین نتیجه‌ای باید کاری پیشه کرد که در آن ایمان به یک فرد، به یک مرام و به یک غایت، نهفته باشد» (نمازی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳).

افزون بر این گونه انتقادات، از دیدگاه باورمندان به ادیان الهی، هدف قرار گرفتن ثروت، حرکتی است در جهت باطل کردن آرمان‌های بزرگی که پیامبران برای تحقق آن قیام کرده‌اند. حال اگر مردمان کنونی مغرب‌زمین بر اساس فلسفه خاص اخلاقی خود این

زندگی را مطلوب می‌دانند؛ اما چرا دیگران نباید بر اساس همین حق نوع دیگری از زندگی را بر اساس فلسفه اخلاق دیگری، داشته باشند؟

۲. فرهنگ، انسان اجتماعی و اقتصاد نهادگرایی

مکتب اقتصادی نهادگرایی در اواخر قرن ۱۹ به ویژه در میان اقتصاددانان امریکایی بر اساس مبنای جمع‌گرایی روش‌شناختی شکل گرفته و تمام وقایع و رفتارهای اقتصادی را در چارچوب نقش نهادهای اجتماعی تجزیه و تحلیل می‌کند؛ اما و در هر صورت این نگرش، نقدی بر مکتب و مبنای روش‌شناختی نئوکلاسیک نیز خواهد بود که به نظر نهادگرایان، عناصر و فضای غیراقتصادی را که افراد در آن تصمیم می‌گیرند، نادیده گرفته است. بسیاری از اقتصاددانان نهادگرا مانند *میردل* اهمیت ساختارهای اجتماعی و سیاسی را تأکید کرده که اقتصاد در آن عمل می‌کند (دادگر، ۱۳۸۳، ص ۶۲۳)؛ البته نهادگرایان بر دو دسته‌اند: الف) نهادگرایان قدیم؛ ب) نهادگرایان جدید.

نهادگرایان قدیم بر این باور هستند که فعالیت‌های اقتصادی فقط مساوی با مجموعه فعالیت‌های افراد تحت تأثیر انگیزه‌های فردی با انجام یک روند مکانیکی جهت حداکثرسازی منافع شخصی نیست بلکه تحت تأثیر فعالیت دسته‌جمعی از مجموعه اجزای خود بزرگ‌تر است؛ بنابراین، علم اقتصاد با باورها و تجربه‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و دیگر عرصه‌های انسانی و اجتماعی گره خورده است؛ در نتیجه نباید فقط بُعدهای فنی و انباشت سرمایه و تخصیص نیروی کار توجه شود؛ بلکه همچنین تمایلات مردم برای عمل به آداب و باورشان اهمیت و اثر جدی دارد. به هر حال به باور نهادگرایان زندگی اقتصادی به وسیله نهادها تنظیم می‌شود نه به وسیله قوانین اقتصادی؛ البته نهاد فقط شامل سازمان‌ها و ترتیب‌هایی برای هدف‌های معین نمی‌شود بلکه انگاره‌های سازمان‌یافته از رفتار گروهی که بخش اساسی فرهنگ است را نیز شامل می‌شود. نهادها، آداب اجتماعی، قوانین، شیوه اندیشیدن و راه‌های زندگی را نیز در بر می‌گیرد؛ حتی باور به اقتصاد لسه‌فری یا اندیشه دخالت وسیع دولت در اقتصاد یا باور به نظریه کمونیسم در کشوری و پای‌بندی به ضد آن در کشور دیگری و ... همه در زمره نهادها هستند؛ بنابراین، اندیشه نهادگرایی، دانش اقتصاد، به دانش‌های تاریخ، مردم‌شناسی فرهنگی، علوم سیاسی،

جامعه‌شناسی، فلسفه، روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی نیز نیازمند است (دادگر، ۱۳۸۳، ص ۴۲۷ - ۴۲۹).

اما نهادگرایان جدید درصدد برآمده‌اند تا از ظرفیت تولید نظریه از ناحیه هر دو رویکرد نئوکلاسیک و نهادگرایی بهره‌برداری کنند. نهادگرایان جدید از متدولوژی مکتب تاریخی و نهادگرایان قدیم که نفی تئوری اقتصاد رسمی و نئوکلاسیک بود پیروی نمی‌کنند؛ بلکه به وسیله تئوری اقتصادی نئوکلاسیک به ویژه اقتصاد خرد به تجزیه و تحلیل اقتصادی نهادهای گوناگون اجتماعی و اقتصادی می‌پردازند (تمدن، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

نهادگرایی جدید بر آن است که نهاد کالایی کمیاب است و بر آنها - مانند دیگر کالاها - تحلیل‌های اقتصادی خرد، ساری و جاری است و با ابزارهای اقتصاد خرد تحلیل می‌شوند. بر این اساس می‌توان دو نتیجه مهم روش‌شناختی نهادگرایی جدید را به شرح زیر توضیح داد (صمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸):

الف) در چارچوب روش‌شناختی نهادگرایی جدید هر فرد مجموعه فرایند حداکثرسازی منافع خویش را همراه و ملازم با رعایت تمام الزام‌های نهادی و اجتماعی یا حتی هم‌زمان با حداکثرسازی الزام‌های نهادی و اجتماعی انجام می‌دهد. الزام‌هایی که ارزش‌ها، باورها، آداب و رسوم، تأسیسات و مؤسسه‌های اجتماعی، نهادهای مانند نهاد دین، حکومت، آموزش و پرورش، خانواده و ... را شامل می‌شود؛ در حالی که انسان اقتصادی نئوکلاسیک فردی آزاد و مستقل از تمام محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی است و رفتارهای اقتصادی را در جهت حداکثرسازی منافع فردی خویش شکل می‌دهد.

ب) کار دوم و اساسی که بر مبنای روش‌شناختی نهادگرایان جدید انجام می‌پذیرد، تجزیه و تحلیل چگونگی پیدایش و تحول و تغییر نهادهای اجتماعی و فرهنگی به وسیله تئوری‌های اقتصاد خرد است.

به نظر می‌رسد که روش تفسیری ظرفیت بالای روش‌شناختی برای تحکیم و گسترش مکتب نهادگرایی دارد. این رویکرد روش‌شناختی در علوم انسانی به وسیله دیتای بنیان‌گذاری شد و آنگاه به وسیله ماکس وبر تکامل یافت.

پاراادیم تفسیری باور دارد که دنیای اجتماعی بر خلاف دنیای فیزیکی مستقل از آگاهی انسان وجود ندارد؛ بنابراین دنیای اجتماعی واقعیتی از پیش تعیین‌شده نیست که پژوهشگران آن را کشف کنند. زندگی اجتماعی از راه کنش متقابل معنادار انسان خلق

می‌شود. بر این اساس زندگی اجتماعی به آن گونه که مردم آن را تجربه می‌کنند و به آن معنا می‌بخشند موجودیت می‌یابد؛ بنابراین، شعور عمومی و عامیانه مبنایی برای درک و شناخت صحیح از جامعه و زندگی اجتماعی شمرده می‌شود.

از دیدگاه *دینتای* (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) - بنیان‌گذار این مکتب - انسان هنوز فعلیت و تمامیت پیدا نکرده است؛ بنابراین از تاریخ، گریزی نیست. انسان موجودی تاریخی است. دلیل تاریخی بودن آن نیز آن است که همواره در حال بسط می‌باشد. به این معنا، علوم انسانی نیز خود تاریخی هستند، از این جهت که پیوسته همراه با رشد روح و عقل انسانی گسترش می‌یابند. به همین جهت است که معرفت تاریخی در عین حال، معرفت به انسان است (فروند، ۱۳۶۲ الف)، ص ۷۷). موضوع علوم انسانی وقوف به واقعیت تاریخی به اعتبار فرد و تشخیص آن و تعیین قواعد و غایت‌های رشد فرد معین و نیز دانستن این است که در تکون فرد معین چه ملازمه‌هایی نقش فعال دارند.

ویر (۱۸۴۶-۱۹۲۰م) که بیش از همه تحت تأثیر تاریخی‌گرایی و به ویژه مفهوم تفهم *دینتای* است نیز با هیچ دیدگاه ساده اخلاقی یا سودگرایانه درباره ماهیت انسان موافق نبود و باور نداشت که یک انگیزه طبیعی عام در پس تمام کنش‌ها قرار دارد. وی شماری از انگیزه‌های گوناگون انسانی را شناسایی کرد که به وسیله زمینه و موقعیت تعیین می‌شدند؛ گاه مردم متمایل به ارزش، گاه به منفعت و اوقات دیگر به وسیله سنت مقید می‌شوند. توجه اصلی ویر بر معانی ذهنی‌ای است که انسان‌های کنش‌گر به کنش‌هایشان می‌دهند در حالی که پیش از وی تحلیل جامعه‌شناختی بیشتر بر صورت‌های ساختاری- اجتماعی مبتنی بود (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹).

ویر تفهم مورد نظر خودش را محدود به معناهایی می‌داند که کنشگران در پس کنش اجتماعی در ذهن دارند، اگرچه لزومی ندارد کنشگر از معنای رفتارش وقتی آن را به مقتضای رفتار دیگری جهت می‌دهد، آگاه بوده باشد (فروند، ۱۳۶۲ ب)، ص ۱۱۲).

ویر باور داشت که ایده‌ها و ارزش‌ها به وسیله شرایط تاریخی تولید می‌شوند و مردم را وامی‌دارند تا به شیوه‌ای خاص عمل کنند؛ بنابراین هر فرهنگ را باید به عنوان یک کل واحد درک کرد و اگر ما بتوانیم خودمان را جای اعضای آن قرار دهیم، می‌توانیم چیزها را از نقطه نظر آنها ببینیم. در این صورت ما می‌توانیم ببینیم که چگونه کنش‌های آنها که

ممکن است برای یک خارجی عجیب یا غیرعقلانی به نظر برسد، از درون قابل درک است. وبر شماری از تمدن‌های جهان را مطالعه کرد، با این هدف که بفهمد هر کدام از آنها چه طرز تلقی‌ای از جهان دارند، روح خاص هر فرهنگ، کامیابی یا شکست اقتصادی آن را شکل می‌داد؛ به‌طور مثال، روح نظام کاستی، مانع از گسترش یک اقتصاد کاپیتالیستی مدرن در کشور هند می‌شد (Kasler, 1988, p.115).

وبر بر آن بود که جامعه کامل، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و ایده‌های مشترک دارد که بر خلاف نظر مارکس فراتر از طبقه یا موقعیت اقتصادی هستند. وبر باور داشت که همه هندوها- کارگر یا مالک، کشیش یا دهقان- در مجموعه‌ای بنیادی از باورها درباره جهان و ارزش‌های اخلاقی، مشترک هستند که آنها را به هم مرتبط می‌کند و باعث می‌شود تا به صورت‌های بسیار مشابهی در خانه، معبد و بازار رفتار کنند؛ بنابراین، در منطق وبر، رفتار اقتصادی به‌صورت عمیق در فرهنگ و باورها جای‌گذاری شده است.

وبر مانند بسیاری بر آن بود که علایق دینی و جهان‌شناسی بر روی کنش‌های عینی و روابط اجتماعی و حتی رفتار اقتصادی مادی اثر می‌گذارد و آنها را شکل می‌دهد (Parsons, 1963, p. xxi). از نظر وبر، عقلانیت در دوران نوین غرب نیز به خودی خود و فی‌نفسه یک قاعده نبود. بلکه محصول اجتماعی دوران ما بود (وبر، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۵). اگرچه تمام ما درجه‌ای از آزادی در کنش داریم؛ اما هدف‌ها و ارزش‌های ما به‌وسیله فرهنگ به ما داده می‌شود که همچنین قواعدی را که چیستی و چگونگی رفتار قابل پذیرش را تعیین کرده، وضع می‌کند. بر این اساس، برای شناخت معنای هر عمل باید به متن یا مجموعه‌ای توجه کرد که در آن اتفاق افتاده است.

بنابراین روش تأویل با دانش علایم و به‌طور کلی با دال و مدلول و سرانجام با علم دلالت مرتبط است. در راه شناخت درست یک پدیده - عمل یک انسان در هر زمینه- باید به دنیای درون وی رسوخ کرد. ارزش‌ها را شکافت، در دنیای ذهنیت وی کندوکاو کرد، از گذشته وی اطلاع برگرفت و اقدامش را در بستر زمان معنا کرد، اجزا و عناصر گوناگون ذهنی و محیطی را کنار یکدیگر نهاد و به بازسازی دوباره آن پرداخت.

بر این اساس است که راه علوم انسانی از علوم طبیعی جدا می‌شود. تا زمان دیانتای، دانشمندان درصدد بودند علوم انسانی را نیز به همان روش علوم طبیعی مطالعه کنند. به

همین سبب نیز آگوست کنت واضع اصطلاح جامعه‌شناسی پیش از آنکه به این نام برسد، فیزیک اجتماعی را به جای آن نهاده بود. در حقیقت تا زمانی که اصحاب مکتب تأویل بر شکاف روش‌شناختی بین این دو خانواده از دانش تأکید کردند، تمام مکتب‌ها، اعم از اثبات‌گرایان، رفتارگرایان و ... بدنه‌ای یگانه در دانش (اعم از طبیعی یا انسانی) می‌دیدند؛ حتی غایت آنان دست‌یابی به همان دستاوردهای علوم طبیعی در دانش انسانی بود.

اصحاب تفسیر برخلاف، پوزیتیویست‌ها که به وحدت روش قائل هستند و باور دارند که در علوم انسانی نیز مانند علوم طبیعی می‌توان دنبال امور مشابه و مکرر گشت بر اساس آن قانون‌سازی را تسهیل کرد. نیز بر این باور هستند که کشف مشابهت از بیرون امکان‌پذیر نیست و باید از راه دلیل، مشابهت‌ها را کشف کرد. شما باید از درون وارد شوید تا کشف مشابهت کنید اما کشف مشابهت از بیرون امکان‌پذیر نیست.

در هر صورت، فرایندهای علی در طبیعت را می‌توان به صورت عینی وصف و تبیین کرد؛ اما اعمال و افعال انسان مانند متن‌ها نیازمند تفسیر و تفهم هستند؛ بنابراین هدف علوم طبیعی، تبیین و هدف علوم اجتماعی تفسیر معناکاوانه (Hermeneutical) است.

بنابراین فقط فرهنگ جوامع گوناگون است که به فاعلان و عاملان رفتارها و عملکردها می‌گوید که چه معنایی به افعال، رفتار و ارتباطات اجتماعی خود بدهند؛ از آن جهت که فرهنگ‌های جوامع گوناگون با هم متفاوت هستند، رفتارهای به ظاهر مشابه، معانی متفاوت خواهند داشت. تفسیر درست هر رفتار و عمل انسانی به این است که زمینه فرهنگی و حالت روحی فاعل آن را چنان روشن کنیم که آن عمل را برای ما معقول و مفهوم سازد. فاعلان نیز بر اساس تصویری که از جهان برای خود دارند و مجموعه‌ای از ارزش‌ها که بیان‌گر خواست‌های آنان است و دسته‌ای از هنجارها که بر دست‌وپای افعالشان به عنوان قید می‌نهند و تجاوز از آن را ناروا نمی‌شمارند و تصویری که از توانایی‌ها و قابلیت‌های خویش دارند، اعمال خود را شکل می‌دهند. روش تفهمی بر آن فرایند فرضیه‌سازی بنا می‌شود که شخص محقق، ابتدا به ساختن فرضیه‌ای درباره حالت‌های روحی و باطنی فاعل دست زده؛ سپس آن فرضیه را با رفتار و گفتار فاعل محک می‌زند. ناگفته پیداست که تصویر انسان از جهان، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی یک جامعه و فرهنگ با جامعه و فرهنگ دیگر متفاوت است؛ در نتیجه اگر علوم اجتماعی را حاصل جمع کشف نظم‌های

حاکم بر معانی رفتار انسان در متن فرهنگ‌های خاص تعریف کنیم، نمی‌توانیم با کشف شباهت ظاهر رفتار انسان در سراسر جهان به علمی جهان‌شمول برسیم؛ بلکه هر فرهنگ و جامعه انسانی خاص، رفتار خاص خود را می‌آفریند و با کشف نظم‌های حاکم بر رفتار آن جامعه، علمی ویژه به خود با کمیت و کیفیت معینی را به‌عنوان علوم اجتماعی و در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و ... پدید خواهد آورد؛ در نتیجه اگر هم بپذیریم که جامعه ایرانی، علم فیزیک و شیمی متفاوت با غرب نداشته باشد، از آن جهت که انسان‌های برساخته فرهنگ خود را به عنوان موضوع مطالعه‌های علوم اجتماعی و انسانی در اختیار دارد، علوم انسانی و اجتماعی متفاوت خواهد داشت. وقتی که جهان‌بینی، ارزش‌ها و هنجارهای افراد در جامعه اسلامی به گونه معناداری تحت تأثیر اسلام است، رفتارهای فردی و اجتماعی در این جوامع معانی اسلامی خواهد داشت. به همین علت، علمی که درصدد کشف نظم‌های حاکم بر رفتار معنادار و معطوف به مقاصد فردی و اجتماعی در جوامع اسلامی هستند، به‌طور قطع صبغه اسلامی خواهند داشت؛ بنابراین می‌توان علم اقتصاد اسلامی داشت به شرط آنکه واقعاً نظم‌های حاکم بر رفتار مردم مسلمان - آنان که بر اساس تفسیرهای اسلامی رفتار می‌کنند- در حوزه اقتصاد به صید قوانین علمی درآید؛ چنانکه علوم اجتماعی و انسانی موجود، محصول کشف نظم‌های حاکم بر رفتار انسان برساخته فرهنگ غربی است در نتیجه علوم اجتماعی و انسانی ترجمه‌شده از غرب، فقط زمانی می‌تواند نظم حاکم بر رفتارهای اجتماعی، اقتصادی و ... را در هر جامعه دیگری مانند ایران وصف، تبیین و پیش‌بینی کند که انسان مسلمان ایرانی نیز غربی شود. اگر باید اقتصاد اسلامی، مدیریت اسلامی، حقوق بشر اسلامی، بانکداری اسلامی و ... نداشته باشیم، پیش‌تر از آن باید انسان اسلامی که رفتارها و عملکردهای خود را با مقاصد و ارزش‌های اسلامی شکل می‌دهد، نداشته باشیم! اما آیا این ممکن است؟

از سوی دیگر، علم که امروزه ابزاری برای تصرف در طبیعت و اجتماع برای برآوردن نیاز، مصالح و مطامع نوع بشر است، ویژگی‌های عمومی دیگر مصنوعات بشری را نیز دارد. مهم‌ترین ویژگی فناوری و تمام صنعت‌های بشری آن است که در اساس برای برآوردن نیازهایی است که از درون فرهنگ‌ها و هسته اصلی و مرکزی فرهنگ‌ها یعنی ارزش‌ها سر بر می‌آورد. در یک کلام، علم نوین بیش از آنکه محصول دغدغه کشف

حقیقت‌ها و واقعیت‌ها باشد، در اساس با یک تغییر جهت جدی به ابزاری برای برآوردن نیازهای جامعه موطن خویش با دخل و تصرف در طبیعت و اجتماع مبدل شده است. نیازهای انسان‌ها نیز به شدت در هر فرهنگی نسبت به فرهنگ دیگر متفاوت است.

۳. اقتصاددان متفاوت؛ دانش اقتصاد متفاوت

واقعیت آن است که در قلمرو علوم انسانی فاعل شناسایی خود بخش و جزء موضوع شناسایی است. به همین علت، جامعه‌شناسی معرفت می‌کوشد تا نشان دهد که موضوع‌های شناسایی (Objects) مطابق با تفاوت‌های موجود در اوضاع اجتماعی، خود را به عامل شناسایی (Subject) عرضه می‌کنند (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۱۲). از آن جهت که عامل شناسایی، خود، فرزند ارزش‌ها و به طور عام فرهنگ و شرایط اجتماعی خویش است، خواه ناخواه تمام موضوع‌ها قابل شناسایی در محدوده و ظرف اوضاع اجتماعی خاصی که عامل شناسایی در آن به سر می‌برد، در حوزه درک و ادراک وی جا می‌گیرد. در این دیدگاه، اقیانوس حقیقت آن‌چنان عمیق، وسیع و پرابهت است که هر کسی یا کسانی با انگیزه و مقصدی که برای زندگی خود و جامعه خود تعریف می‌کند، بخشی از آن را به تصرف در می‌آورد؛ در نتیجه، پژوهشگرانی که در جوامع متفاوت زندگی می‌کنند، آنگاه که به ساحل اقیانوس معرفت درمی‌آیند، با توجه به ظرف و ظرفیت ذهنی که ارزش‌های اجتماعی در اختیار آنان گذاشته «آب معرفت» برمی‌گیرد. ممکن است بخشی از معرفت، هیچ‌گاه به تصرف مردمان یک جامعه درنیاید؛ زیرا در اصل ظرفی برای رصد، صید و ذخیره آن نساخته‌اند. با اینکه علوم، از لحاظ کمی و کیفی در جوامع گوناگون با یکدیگر متفاوت هستند، این تفاوت لزوماً برای این نیست که یک موضوع شناسایی - آن هم واقعاً و دقیقاً موضوع - را آنگاه که به‌طور کامل شناخته‌ایم، می‌تواند غیر از واحد باشد؛ بلکه هر جامعه به علل ساخت اجتماعی و فرهنگی خویش در اصل به شناخت موضوع‌هایی متفاوت از جامعه دیگر می‌پردازد. بسیاری از موضوع‌هایی که شناسایی آن برای زندگی در جامعه دینی ضرورت دارد - و اتفاقاً آن موضوع‌ها نیز به شناسنده‌ها علامت می‌دهند - در جامعه‌ای که زندگی غیردینی و به طور خاص غیراسلامی را برگزیده است، در محدوده موضوعات مورد شناسایی قرار ندارد؛ گویا در اصل این موضوع‌ها به آنها علامت نمی‌دهند. امروزه

مجموعه‌ای از معارف به نام اقتصاد اسلامی یا مدیریت اسلامی و ... در جوامع اسلامی پدید آمده است. این مجموعه، گزارشی اسلامی از موضوع‌های گوناگون اقتصادی و ... در جوامع پیش‌گفته شمرده می‌شود که متأثر و برگرفته از ارزش‌ها و ساخت چنین جوامعی است. اگر معارف سازگار با متون و نصوص اسلامی، به تصرف پژوهشگران جوامع اسلامی در آمده است؛ اما پژوهشگران جوامع دیگر - چونان غرب - از آن بی‌بهره مانده‌اند، دلیل روشنی دارد. آنها هیچ‌گاه نخواستند این موضوع‌ها را بشناسند و اگر هم خواسته‌اند، آنها را آن‌گونه و از زاویه‌ای که ساخت و نوع زندگی اجتماعی آنها و شخصیت فردی و فکری‌شان اقتضا کرده است، شناخته‌اند؛ بنابراین، حقایقی از این دست هیچ‌گاه در جوامع پیش‌گفته و به محققان آن، علامت (Signal) نمی‌دهند؛ در حالی که پژوهشگران اسلامی در معرض علامت‌دهی آنها قرار دارند؛ بنابراین اگر حق داریم که هر یک، زندگی فردی و اجتماعی متفاوت از دیگری داشته باشیم، باید حق داشته باشیم معرفت و دانش متفاوتی نیز داشته باشیم.

در این حال، تفاوت اجتماعی معرفت در حوزه علوم اجتماعی به صورت مضاعف تقویت می‌شود؛ زیرا هم عامل شناسایی (انسان) و هم موضوع شناسایی (انسان) تحت احکام واحدی، زیر سیطره ساخت زندگی اجتماعی رشد می‌کنند؛ زیرا علم، پذیرش منفعلانه واقعیت نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای بازسازی خلاق آن است؛ زیرا واقعیت در ماهیت فقط در چارچوب حدود منظر و دیدگاه مشاهده‌گر وصف می‌شود. تحول‌های اجتماعی، چشمان دانشمندان را هم بر روی واقعیت‌های طبیعی موجود اما کشف‌نشده باز می‌کند و هم بر روی واقعیت‌های دیگر می‌بندد. حال دو اقتصاددانی را فرض کنید که در دو جامعه متفاوت غربی و اسلامی زندگی می‌کنند و با ذهنیات برساخته این دو جامعه متفاوت به ابداع نظریه می‌پردازند. بدیهی است هر یک، برگرفته و متأثر از جامعه و فرهنگ خاص جامعه خود، به انتخاب دید و نظریه‌ای از میان دیدها و نظریه‌های بی‌شمار دست می‌زنند و مجموعه‌ای از معارف اقتصادی را پدید می‌آورند که با معارف اقتصادی اندیشه پژوهشگر دیگر که در جامعه دیگر زندگی می‌کند، متفاوت است؛ بنابراین به همان علت و به همان وضوح که دو جامعه متفاوت غربی و اسلامی داریم، با دو علم متفاوت غربی و اسلامی روبه‌رو خواهیم شد؛ البته اگر - بر فرض محال - بتوان نهادهای علمی‌ای را تأسیس

کرد که انسان‌های پژوهشگر را فرافرهنگی یا فرااجتماعی تربیت کنند، شاید بتوان در آن صورت از علم واحد برای جوامع متفاوت سخن گفت؛ اما جامعه‌شناسان باور دارند چنین انسانی در اصل وجود ندارد. انسان به‌طور عمده برساخته زندگی اجتماعی خویش است (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

انسان و جامعه مسلمان، موضوع اقتصاد اسلامی

بر اساس چارچوب نظری مقاله پیش رو، علم اقتصاد اسلامی، آنگاه پدید می‌آید که با روش دانش متعارف اقتصاد، واقعیت‌های زندگی مسلمانان، مانند کنش، رفتار و پدیده‌های زندگی آنان، تبیین و پیش‌بینی و نیز کنترل و مدیریت شوند.* پرسش‌های مهمی که در اینجا پاسخ می‌طلبند آن است که آیا این چارچوب نظری و این تعریف از اقتصاد اسلامی قائلانی در میان دانشمندان اقتصاد اسلامی دارد؟ و نیز ادبیات متعارف اقتصاد اسلامی تا چه میزان تحت تأثیر این چارچوب نظری و این تعریف، شکل گرفته است؟

برای پاسخ به پرسش نخست، کافی است که به دیدگاه شهید صدر^{علیه السلام} در جایگاه بنیان‌گذار دانش اقتصاد اسلامی (به معنای امروزی آن) توجه شود (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳۰-۳۳۱). شهید صدر^{علیه السلام} با تفکیک مشهور خود بین مکتب و علم اقتصاد باور داشت که از دید اسلامی هم‌اکنون، امکان دست‌یابی به مکتب اقتصاد اسلامی وجود دارد؛ زیرا مکتب اقتصاد اسلامی با یافتن روابط نظام‌مند و سازگار بین معارف اسلامی و به‌طور خاص احکام فقهی اقتصادی هم‌اکنون قابل دست‌یابی است؛ اما امکان دست‌یابی به علم اقتصاد اسلامی وجود ندارد؛ زیرا علم اقتصاد اسلامی آنگاه پدید می‌آید که با عمل و رفتار جامعه اسلامی بر اساس باورها، ارزش‌ها، احکام و اخلاق اسلامی در قلمرو مکتب اقتصادی اسلام، زمینه مطالعه‌های علمی (تجربی) برای وصف، تبیین و پیش‌بینی رفتارهای اقتصادی فرد و جامعه مسلمان فراهم می‌شود. بر اساس این رویکرد، روشن است که علم

* رویکرد رقیب این رویکرد - که به نظر نگارنده رویکرد منطقی‌تر در اقتصاد اسلامی است - مبتنی بر آن است که علم اقتصاد اسلامی علمی است که با استفاده از منابع شناخت معتبر اسلامی، واقعیت‌های اقتصادی زندگی همه جوامع بدون تفاوت بین انسان و جامعه اسلامی و یا غیراسلامی، تبیین یا پیش‌بینی می‌کند (رفیعی آتانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱-۱۹۶).

اقتصاد اسلامی با علم اقتصاد با موضوع فهم رفتار اقتصادی مسلمانان برابر است. بنابراین، علم اقتصاد اسلامی هیچ مسئولیتی برای فهم رفتار و واقعیت‌های اقتصادی دیگر جوامع و دیگر انسان‌ها بر عهده ندارد. احمد شوقی دنیا نیز بر آن است که رویکرد رایج میان پژوهشگران اقتصاد اسلامی آن است که موضوع علم اقتصاد اسلامی، رفتار اقتصادی انسان مسلمان است (شوقی دنیا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). در دیدگاه مندرک‌ک‌هف نیز علم اقتصاد اسلامی عبارت است از:

بررسی محدوده‌ای از مطالعات که بر فرض وجود اصول موضوعه اسلامی در محیط اجتماعی - سیاسی - قانونی و وجود نظام ارزش‌ها و اخلاقیاتی که رفتار اقتصادی زنان و مردان را در جامعه اسلامی هدایت می‌کند، مبتنی است (ک‌هف، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲).

وی در مقاله پیش گفته از افراد فراوانی، باور به همین تعریف را درباره اقتصاد اسلامی نقل می‌کند. میرمعزی نیز موضوع علم اقتصاد اسلامی را رفتارهای انسان مسلمان در جامعه اسلامی می‌داند (میرمعزی، ۱۳۸۶، ص ۷).

در پاسخ به پرسش دوم، نگارنده برای ردیابی وجود چنین رویکردی در قلمرو اقتصاد اسلامی محتوای چهار شماره منتشر شده از فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی را به‌عنوان یک نمونه بر جسته ادبیات اقتصاد اسلامی بررسی کرده است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که برخی از پژوهشگران اقتصاد اسلامی برای اسلامی‌سازی نظریه اقتصادی می‌کوشند ویژگی‌ها و خصوصیات باورمند انسان مسلمان را به جای ویژگی‌های انسان اقتصادی متعارف، بگذارند، آنگاه نتیجه‌های منطقی آن را با همان روش‌های اقتصاد متعارف استخراج می‌کنند و لابد آماده می‌شوند تا آن را در معرض آزمون تجربی قرار دهند؛ برای نمونه، حسینی در مقاله «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی» می‌کوشد بر اساس ویژگی‌های انسان مسلمان نظریه‌ای برای مصرف در علم اقتصاد اسلامی استخراج کند (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۵۰). میرمعزی همین روش را برای استخراج نظریه رفتار تولیدکننده در اقتصاد اسلامی (میرمعزی، ۱۳۸۳(الف)، ص ۱۰۳-۱۳۴) معادل با رفتار تولیدکننده انسان مسلمان و نیز برای استخراج عرضه نیروی کار در اقتصاد اسلامی (میرمعزی، ۱۳۸۳(ب)، ص ۱۳-۳۶) معادل با عرضه نیروی کار انسان مسلمان و سرانجام

برای استخراج تعادل بازار کار مسلمانان در مقاله تعادل در بازار کار و استخراج عرضه کل در اقتصاد اسلامی (میرمعزی، ۱۳۸۳ (ج)، ص ۹-۳۰)، به کار برده است.

نظریه‌پرداز نیز در مقاله «آزمون‌های تجربی در اقتصاد و کاربرد آن در اقتصاد اسلامی» بر اساس تعریف شهید صدر علیه السلام از علم اقتصاد اسلامی با تعیین فروضی درباره رفتار انسان مسلمان، نقش مطالعه‌های تجربی در اقتصاد اسلامی را برجسته می‌کند (نظریه‌پرداز، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۴۴).

پورفرج نیز اقتصاد اسلامی را برابر با اقتصاد رفتار مسلمانان گرفته است (پورفرج، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱).

رجایی نیز تقاضای سازگار با مبانی اسلامی را همان تقاضای انسان مسلمان دانسته است (رجایی، ۱۳۸۹، ص ۲۹-۵۶).

نقد و بررسی این رویکرد به اقتصاد اسلامی

مهم‌ترین دستاورد مثبت رویکرد مورد بررسی که علم اقتصاد اسلامی را فقط برابر با علم با موضوع رفتار اقتصادی انسان و جامعه مسلمان - و نه یک علم اسلامی درباره رفتار اقتصادی مطلق انسان - می‌داند، آن است که جامعه اسلامی می‌تواند یا باید مانند هر جامعه دیگری، علمی ویژه برای فهم واقعیت زندگی خود و ناظر به نیازهای خود داشته باشد؛ بنابراین منطقی و مفید نیست تا از یک علم واحد جهانی - به ویژه آنگاه که می‌دانیم آن علم مانند علم اقتصاد کنونی برآمده از نیازها و اقتضائات جامعه و فرهنگ خاص غرب کنونی است - سخن گفته شود. از سوی دیگر به علت مرتبطسازی علم اقتصاد با شرایط، نیازها و اقتضائات جامعه اسلامی تولید علم اقتصاد با این رویکرد، برای جامعه اسلامی مفیدتر خواهد شد؛ اما همین رویکرد با دشواری‌ها و اشکال‌های زیر روبه‌رو است:

الف) در چنین رویکردی - چنانکه مقاله‌های مورد بررسی نیز نشان می‌دهد - روش نظریه‌پردازی و تا حدی نظریه‌های دانش متعارف اقتصاد پذیرفته می‌شود و فقط موضوع علم اقتصاد از انسان غربی با انسان اسلامی (انسان مورد تأیید اسلام) جابه‌جا می‌شود. به نظر می‌رسد اکثر قائلان و عاملان به این مبنا نمی‌توانند به چنین نتیجه‌ای ملتزم باشند.

ب) بر اساس این رویکرد هیچ شناخت معتبر اسلامی درباره انسان و جامعه غیراسلامی امکان تحقق ندارد. در چنین صورتی باید وجود چنین شناختی را از پایه منکر شد یا آنکه شناخت‌ها و علوم غیراسلامی متعارف را برای شناخت آنها کافی دانست. پیداست که شق نخست، معقول و مقبول نیست. افزون بر آن مبانی اعتبار دانش‌های غیراسلامی متعارف نیز با علل گوناگون، نمی‌تواند اشکال‌های معرفت‌شناسانه اسلامی را پاسخ‌گو باشد. واقعیت آن است که نظام واقعی سبب و مسببی حاکم بر عالم و انسان و نیز گستره هستی عالم و انسان - که معارف اسلامی آن را نمایان می‌کند - برای وجود داشتن و نیز اثرگذارند، منتظر و مشروط به ایمان و کفر انسان نمی‌ماند. انسان‌ها و جوامع غیرمسلمان نیز تحت تأثیر واقعیت‌هایی، زیست دنیوی خود را به سامان می‌کنند که بدون وحی آن واقعیت‌ها را یا به علت محدودیت‌های شناختی نمی‌بینند یا به علت فقدان ایمان ندیده می‌انگارند، اما و در هر صورت، آنها در حقیقت وجود دارند و بر عالم و انسان (کافر و مؤمن) اثرگذارند. علم اسلامی مسئولیت نمایاندن چنین واقعیت‌هایی را در زندگی انسان - و نه فقط انسان مسلمان - بر عهده دارد. ضمن آنکه به علت همین محدودیت‌های شناختی همه انسان در دانش‌های متعارف در اصل قابل شناخت نیست.

ج) یکی از نتیجه‌های غیرمعقول و غیرمقبول این رویکرد آن است که ملاکی برای حقانیت نظریه‌ها و علوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا باید پذیرفت که علم اقتصاد غربی برای جوامع خود آنها معقول و درست باشد، مهم‌تر از آن، به تعداد جوامع و فرهنگ‌های جداً متفاوت، علم متفاوت معقول و البته مقایسه‌ناپذیر وجود خواهد داشت. از آن سو که گستره و ضیق محدوده فرهنگ‌ها و جوامع نیز نسبی است، تعدد و تنوع علوم به سمت بی‌شمار میل می‌کند. این موضوع ضمن آنکه با حقانیت رقیب‌ناپذیر معارف اسلامی ناسازگار است، زمینه تفاهم را در جامعه جهانی منتفی خواهد کرد؛ در حالی که واقعیت خارجی از امکان و نیز وقوع شناخت‌های جوامع گوناگون از یک‌دیگر خبر می‌دهد.

د) چنین رویکردی در اصل ارتباط شناختی علم اقتصاد اسلامی را با اسلام و معارف اسلامی قطع می‌کند؛ بنابراین علم اقتصاد از ظرفیت معرفتی اسلام بی‌بهره خواهد ماند.

ه) بر اساس چنین رویکردی علم اقتصاد اسلامی در بهترین وضعیت نیز فقط برای جوامع اسلامی مفید خواهد بود؛ بنابراین منطقی است که جوامع غیراسلامی از آن هیچ بهره‌ای نبرند.

و) به نظر می‌رسد چنین رویکردی با متن نصوص دینی - به ویژه قرآن کریم - نیز که سرشار از گزاره‌هایی است که واقعیت زندگی انسان‌ها و جوامع غیرمؤمن به خداوند متعال ﷻ را توضیح می‌دهد، ناسازگار است. واقعیت آن است که وحی از لحاظ منطقی به علت برخورداری از ظرفیت بی‌نهایت شناختی در همین عرصه نیز توانا تر خواهد بود. پژوهشگری نیز که افق دید خود را متأثر از مجموعه باورها، ارزش‌ها و باورهایش - که بر نظریه‌پردازی و خلق نظریه، گزینش واقعیت‌های مشاهده‌پذیر و فهم و بیان آن مبتنی است - از کانون علم مطلق خداوندی برگرفته است، به‌طور قطع به نظریه‌های عام‌تر، فراگیرتر و صادق‌تری نسبت به پژوهشگری که افق دید خود را از مجموعه باورها و پایه‌های نظری - محصول تجربه تاریخی و فرهنگی جامعه - خود می‌گیرد، دسترسی پیدا می‌کند. وحی، ذهن انسان و به نسبت بیشتری ذهن عالمان را به علم بی‌نهایت خداوندی پیوند می‌زند و وی را به مشاهده سرزمین وسیعی از واقعیت‌ها و حقیقت‌ها دعوت و هدایت می‌کند که در غیر این صورت، هیچ‌گاه به صید اندیشه انسان در نمی‌آید. معارف و باورهای وحیانی به هر مشاهده‌ای معنایی آن‌چنان عمیق، لایه‌ای، سطح‌بندی‌شده، مشکک و متدرج می‌بخشد که در اصل ممکن نیست به ذهن انسان مادی خطوط کند. زندگی اجتماعی مبتنی بر وحی، هم نظریه‌های متفاوت و متعالی متأثر از تعالی علم خداوندی را می‌سازد و هم منطقه بسیار گسترده‌تری از واقعیت‌های مشاهده‌پذیر را تحت سیطره عقل انسان قرار می‌دهد که امکان ندارد در چارچوب محدوده عکس‌برداری ذهن دیگران درآید؛ و هم معنایی ژرف و مشکک - بسیار فراتر و فراخ‌تر از ظرف و ظرفیت ذهن انسان مادی - به مشاهده‌ها می‌بخشد و حتی بیان و زبان را نیز چونان زبان قرآن کریم تا معجزه به پیش می‌برد تا تمام محدودیت‌های زبان را بردارد.

بشر اگر بخواهد به فهم کامل و درستی از خود دست یابد، باید از محدودیت‌های خودساخته خویش خارج شود. بشر می‌تواند با توسل و اتکا به کانون علم فرازمانی، فرامکانی و فراتاریخی - وحی - آن را حل کند؛ زیرا وحی برساخته هیچ فرهنگ و

اجتماعی نیست؛ در نتیجه، متأثر از محدودیت‌های آن به ورطه محدودیت سقوط نمی‌کند؛ بنابراین اگر یک علم جهانی وجود داشته باشد، فقط علوم وحیانی خواهد بود. وحی، مولود شرایط هیچ فرهنگ و زندگی اجتماعی خاصی نیست و ماورای طبیعت و آسمان و خالص از تمام محدودیت‌ها و ویژگی‌های زمینی و زمانی است. یگانه محدودیت وحی، این ضرورت است که باید در قالب زبان و کلام در آید که این امر نیز با اعجاب و اعجاز بیانی قرآن کریم برای گریز از محدودیت‌های زبانی حل شده است؛ البته این ادعا هرگز به معنای وجود بالفعل این علم واحد جهانی و حتی تبرئه جرم عدم توفیق عملی پیروان و باورمندان به وحی در این عرصه نیست!

آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۸، ص ۳۱)، مفسر برجسته و معاصر قرآن کریم در این باره می‌نویسد:

قرآن کریم کتاب هدایت تمام انسان‌ها در تمام اعصار است؛ پهنه زمین و گستره زمان، حوزه نورافشانی خورشید همواره تابان قرآن کریم است. نور هدایت قرآن تا آنجا که مرز بشریت است می‌تابد: «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (مدثر: ۳۱). اختصاصی به عصری خاص یا اقلیم یا نژادی ویژه ندارد. خدای سبحان ﷻ در تبیین قلمرو رسالت پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سیأ: ۲۸)؛ بنابراین رسالت آن حضرت جهان‌شمول و ابدی، و کتاب وی جهانی و جاودانه و قوم وی نیز تمام افراد بشر هستند؛ نه گروهی از مردم حجاز. قلمرو انذار پیامبر اکرم ﷺ نیز گستره عالمین و تمام افراد بشر معرفی شده است: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) کتابی که برای هدایت همگان نازل شده و از نظر وسعت حوزه رهنمود، جهان‌شمول است باید دو ویژگی داشته باشد: الف) هیچ‌کس نارسایی زبان و بیگانگی با فرهنگ آن را سد راه فهمیدن خود نبیند؛ ب) محتوایش برای همگان مفید و سودمند بوده، احدی از آن بی‌نیاز نباشد.

یگانه زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشری است، زبان فطرت است که فرهنگ عمومی و مشترک تمام انسان‌ها در تمام اعصار و امصار است و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره‌مند است. هیچ فردی نمی‌تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر پیروانند و دست تطاول تاریخ به دامن پاک و پایه‌های استوار آن نمی‌رسد که خدای فطرت‌آفرین آن را از هر گزندی مصون داشته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰). مراد ما از زبان قرآن در این مقال، لغت و

ادبیات نیست؛ زیرا روشن است که معارف قرآن کریم در چهره لغت و ادبیات عربی بر انسان‌ها نمودار شده است و غیر عرب‌زبانان، پیش از فراگیری زبان و ادبیات عربی با لغت قرآن کریم ناآشنا هستند؛ مراد ما از زبان قرآن و مردمی بودن آن، سخن گفتن به فرهنگ مشترک مردم است. انسان‌ها گرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه هستند و در فرهنگ‌های قومی و اقلیمی نیز با هم اشتراکی ندارند؛ اما در فرهنگ انسانی که همان فرهنگ فطرت پایدار و تغییرناپذیر است، با هم هستند و قرآن کریم با همین فرهنگ با انسان‌ها سخن می‌گوید. مخاطب قرآن کریم، فطرت انسان‌هاست و رسالت آن شکوفاکردن فطرت‌هاست و از این‌رو زبانش برای همگان آشنا و فهمش برای عموم بشر امکان‌پذیر است؛ زیرا در پیشگاه وحی و رسالت - که ظهور تام وحدت خدای سبحان ﷻ است - کثرت صورت، محکوم وحدت سیرت است و تعدد زبان، نژاد، اقلیم، عادت‌ها، آداب و دیگر عوامل گوناگون بیرونی، مقهور اتحاد فطرت درونی است.

بنابراین بهتر و منطقی‌تر آن است که به جای آنکه فقط تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی انسان مسلمان موضوع علم اقتصاد اسلامی قلم‌داد شود، تبیین و پیش‌بینی رفتار اقتصادی مطلق انسان با استفاده از تمام منابع معتبر اسلامی شناخت، موضوع اقتصاد اسلامی قلم‌داد شود که در این صورت علم اقتصاد اسلامی با علم حقیقی و کامل اقتصاد برابر خواهد بود. علمی که ضمن آنکه رفتار انسان مسلمان را توضیح می‌دهد خود را محدود و منحصر در آن نمی‌سازد. چنانکه انس زرقاء با صراحت نوشته است: «به نظر من، اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در سراسر جامعه بشری اعم از اسلامی و غیراسلامی مطالعه می‌کند. این بحث می‌تواند از سوی قرآن کریم و سنت پشتیبانی شود (انس زرقاء، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقاله پیش رو کوشیده شد در چارچوب دو مکتب اقتصاد نئوکلاسیک و نهادگرایی اثر فرهنگ بر دانش اقتصاد نشان داده شود. بر اساس این مبنا با تفاوت فرهنگ‌ها و جوامع، علم متفاوت پدید خواهد آمد. بر این اساس علم اقتصاد اسلامی با علم اقتصاد با موضوع جامعه و انسان مسلمان برابر خواهد بود. در مقاله نشان داده شد که با توجه به انتقادهای وارده بر این رویکرد، در اصل شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی بر اساس آن رویکرد جامعی نیست؛ هر چند به معنای علم اقتصاد مسلمانان خواهد بود؛ اما و در هر صورت، بر اساس

همین رویکرد نیز به علت شناخت کامل تر اسلام از موضوع علم اقتصاد یعنی انسان و نیز ابتدای معارف اسلامی بر فطرت مشترک انسانی - برخلاف معارف بشری - تحقق علم جهانی در چارچوب معارف اسلامی امکان پذیرتر است. سرانجام اینکه نظریه پردازی بر اساس پایه ها و مبانی فرهنگی دانش اقتصاد این مکان را می دهد که ذخیره علمی موجود در مخزن رابطه متقابل فرهنگ و اقتصاد، در قلمرو اقتصاد اسلامی - از دید یک دانش برآمده از فرهنگ و جامعه اسلامی - نیز بهره برداری شود.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون؛ **مراحل اساسی سیر اندیشه جامعه شناسی**؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲. بلاگ، مارک؛ **روش شناسی علم اقتصاد**؛ ترجمه غلامرضا آزاد ارمکی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۳. پورفرج، علی رضا؛ «طراحی مدل علمی بر اساس مبانی و پارادایم های اقتصاد اسلامی»؛ **فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی**، س ۸، ش ۳۲، ۱۳۸۷.
۴. تراسبی، دیوید؛ **اقتصاد و فرهنگ**؛ ترجمه کاظم فرهادی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۵. تمدن جهرمی، محمدحسین؛ «نهادگرایان»؛ **فصلنامه تکاپو**، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۴.
۶. جاناتان اچ. ترنر؛ **مفاهیم و کاربردهای جامعه شناسی**؛ ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**؛ قم: موسسه اسراء، ۱۳۸۸.
۸. موریس چالز و اون فیلیپس؛ **تجزیه و تحلیل اقتصادی**؛ ترجمه اکبر کمیجانی و حسن سبحانی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۹. حسینی، سیدرضا؛ «مفروضات نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد اسلامی»؛ **فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی**، س ۳، ش ۹، ۱۳۸۲.
۱۰. دادگر، یدالله؛ **تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی**؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۳.

۱۱. درخشان، مسعود؛ «بومی‌سازی اقتصادی و اقتصاد اسلامی: ملاحظات در رویکردهای تطبیقی و مبنائی»؛ پژوهش‌های اقتصادی ایران، س ۱۷، ش ۵۲، ۱۳۹۱.
۱۲. رجائی، سیدکاظم؛ «تقاضای سازگار با مبانی و ارزش‌های اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۱۰، ش ۴۰، ۱۳۸۹.
۱۳. رفیعی آتانی، عطاءالله؛ «بازخوانی مجدد ماهیت اقتصاد اسلامی»؛ مجله معرفت اقتصاد اسلامی، س ۳، ش ۵، ۱۳۹۰.
۱۴. زرقاء، محمد انس؛ «روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی»؛ ترجمه ناصر جهانیان و علی‌اصغر هادوی‌نیا؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۳، ش ۱۰، ۱۳۸۲.
۱۵. زریباف، سیدمهدی؛ تحلیلی بر شناخت و روش‌شناسی علم اقتصاد؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۹.
۱۶. سروش، عبدالکریم؛ درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۱۷. شوقی دنیا، احمد؛ «نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی»؛ ترجمه خداداد جلالی؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۳، ش ۱۲، ۱۳۸۲.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصادنا؛ قم: المجمع‌العالمی للشهید صدر علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۹. صمدی، هادی؛ «نهاد، نهادگرایی و نهادینه شد»؛ فصلنامه تکاپو، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۴.
۲۰. عظیمی، حسین؛ مدارهای توسعه‌نیافتگی در اقتصاد ایران؛ تهران: نشرنی، ۱۳۷۱.
۲۱. عیوضلو، حسین؛ «درآمدی بر معرفی ارکان و هسته سخت اقتصاد اسلامی»؛ مطالعات اقتصاد اسلامی، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۷.
۲۲. غنی‌نژاد، موسی؛ معرفت‌شناسی علم اقتصاد؛ تهران: مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، ۱۳۷۶.
۲۳. فروند، ژولین؛ جامعه‌شناسی ماکس وبر؛ ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر؛ تهران: نشر نیکان، ۱۳۶۲ (الف).

۲۴. _____؛ آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ (ب).
۲۵. کوزر، لویس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۰.
۲۶. کاتوزیان، محمدعلی؛ ایدئولوژی و روش در اقتصاد؛ ترجمه م. قائد؛ تهران: چاپ سعدی، ۱۳۷۴.
۲۷. کهف، منذر؛ «علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش»؛ ترجمه سیدحسین میرمعزی؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۶، ش ۲۳، ۱۳۸۵.
۲۸. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ قم: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۲۹. محمد بیگی، علی اعظم؛ «جایگاه بخش فرهنگ و هنر در اقتصاد ملی»؛ فصلنامه نامه پژوهش، ش ۱۶ و ۱۷، ۱۳۷۹.
۳۰. موسایی، میثم؛ اسلام و فرهنگ توسعه؛ تهران: سرزمین ما، ۱۳۸۰.
۳۱. _____؛ اقتصاد فرهنگ؛ تهران: انتشارات آن، ۱۳۷۹.
۳۲. مولکی، مایکل؛ علم و جامعه‌شناسی معرفت؛ ترجمه حسین کچوئیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
۳۳. میرمعزی، سیدحسین؛ «نظریه رفتار تولیدکننده و تقاضای کار در اقتصاد اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۴، ش ۱۳، ۱۳۸۳ (الف).
۳۴. _____؛ «عرضه نیروی کار در اقتصاد اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۴، ش ۱۴، ۱۳۸۳ (ب).
۳۵. _____؛ «تعادل در بازار کار و استخراج عرضه کل در اقتصاد اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۴، ش ۱۵، ۱۳۸۳ (ج).
۳۶. _____؛ «موضوع علم اقتصاد اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۷، ش ۲۸، ۱۳۸۶.
۳۷. نظریور، محمدتقی؛ «آزمون‌های تجربی در اقتصاد و کاربرد آن در اقتصاد اسلامی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۴.

۳۸. نمازی، حسین؛ **نظام‌های اقتصادی**؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.

39. Kasler, Dirk; **Max Weber: An Introduction to His Life and Work**; Cambridge, UK: Polity press, 1988.

40. Parsons, Talcott; **Introduction to Max weber, The sociology of Religion**; Boston: Beacon Press, 1963.