فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی
سال بیست و یکم، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۲، صفحات ۱۲۲– ۱۰۵

اصول موضوعه حاکم بر رفتار انسان اقتصادی از منظر معرفت دینی

داود منظور
دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)
manzoor@isu.ac.ir

علی سعیدی
دانشجوی دکترای دانشگاه امام صادق (ع)
a.saeedy@isu.ac.ir

حمیدرضا مقصودی
دانشجوی دکترای دانشگاه امام صادق (ع)
maghsoodi@isu.ac.ir

بشر مدرن پس از انقطاع از وحی و معنویت تلاش نمود با استفاده از عقل یعنی تنها عامل شناختی که برای او باقی‌مانده بود به ساماندهی امور خود بپردازد و روش علمی بر مبنای عقل را برگزیند. در حوزه اقتصاد نیز تصویری از انسان ترسیم شد که او را فردی منفک از جامعه و مبتنی بر عقلانیتی در نظر می‌گرفت که پیگیری نفع شخصی و حداکثرنمودن مطلوبیت را تنها عامل مؤثر در تصمیم‌گیری‌ها می‌دانست، اما در رهیافت دینی عقلانیت منفک از وحی مردود شمرده شده است و عقلانیت تنها در صورتی نتایج مطلوب خود را دارد که در چارچوب آموزه‌های وحیانی بارور شده و در تعاملی رفت و برگشتی در ادراک وحی انسان را به‌سوی اهداف متعالی خود رهنمون سازد. در این نگاه عدالت هدف زندگی تعیین شده است و انسان با استفاده از ابزار عقل و در بستری از معنویت می‌بایست به‌سوی آن حرکت کند. این مقاله در صدد ارائه ابعاد ساختاری معرفتی برگرفته شده از بنیادهای دینی است که رفتار انسان اقتصادی عقلانی در آن تبیین می‌شود و محدودیت‌های رفتاری او را تعیین می‌کند.

طبقه‌بندی JEL: *A12, B41.*
واژه‌های کلیدی: *عقلانیت، عدالت، معنویت، انسان اقتصادی، رفتار اقتصادی.*

---

* **تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۳** **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۳۱**

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

۱. مقدمه

فشار عینیت‌های زندگی و تحولات اجتماعی و اقتصادی در اروپا فضایی ضد دینی ایجاد نمود که کلیسا و مذهب را مروج تعبد محض و مخرب بنیان استدلال‌های عقلانی معرفی می‌نمود. این جریان متفکران سکولار را بر آن داشت تا با ایجاد نهضتی فراگیر بنیان‌های کلیسا را متزلزل کنند، بنابراین نهضتی پدید آمد که در آن با گذشته یعنی تمام آموزه‌های کلیسا، مدرسیان[1] و آموزه‌های تومیزم[2] وداع شد. مبارزه با گذشته در این زمان چنان شدت گرفت که حتی آموزه‌های فلسفی از جمله آموزه‌های ارسطو و افلاطون نیز کنار گذاشته شدند و ارتباط فرهنگ و تمدن اروپایی با گذشته از دست رفت. از سوی دیگر، ارتباط عمودی میان خالق و مخلوق از سوی بزرگان این نهضت قطع شد. آنها به این امر قائل شدند که یا خدایی وجود ندارد یا اگر وجود دارد پس از خلقت بشر بازنشسته شده و کنار رفته است.[3] به عبارت دیگر، این نظریه خداوند را خالق جهان تصویر می‌کند، اما خالقی که پس از آفرینش از جهان و دغدغه‌های آن جدا شده است. وی مالک غایب جهان است (هلفباور، ۱۹۲۰). بنابراین، ربوبیت کنار می‌رود و خدا تنها به‌عنوان آفریننده معرفی می‌شود. این مطلب محور اساسی نظریات سلبی نهضت روشنفکری[4] را تشکیل می‌دهد، اما بشر همواره نیازمند پاسخگویی به مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. اگر انسان هم با گذشته و هم با عالم متافیزیک خداحافظی کند با اتکا به چه عاملی می‌تواند جهان را مورد بررسی قرار داده و نیازهای خود را مرتفع سازد؟ بزرگان نهضت روشنفکری که پس از گذشت چند قرن از آغاز رنسانس در قرن ۱۸ عنوان روشنفکر را گرفته بودند جهت پاسخگویی به این پرسش اندیشیدند. در پاسخ به پرسش فوق، متفکرین مغرب زمین انسان را جایگزین خدا ساختند و اومانیسم را سرمشق نظریات خود قرار دادند. به این ترتیب، عقل یعنی تنها عامل شناختی که برای آنها باقی‌مانده بود را به‌عنوان تنها وسیله استنباط معرفی کردند و روش علمی[5] بر مبنای عقل را برگزیدند. بکارگیری این روش در تمام شاخه‌های علوم طبیعی و اجتماعی از جمله اقتصاد تحولی پدید آورد. در نتیجه این تحول عقل منزلت ویژه‌ای یافت. از این دوران به بعد عملی مورد تأیید متفکران و اندیشمندان مغرب زمین قرار می‌گرفت که عقلانی و مبتنی بر روش علمی باشد، بنابراین پس از قرون وسطی عقلانیت تنها اصل موضوعه مکاتب فکری مغرب زمین شد.

---

1. Schoolastism

۲. آموزه‌های سن‌توماس آکویناس معروف که شباهت‌های بسیاری به ابوعلی‌سینا دارد. این آموزه‌ها ترکیبی بین مسیحیت و ارسطویی‌اندیشی ایجاد می‌کند که به لحاظ نظری و عملی تأثیرگذار است.

۳. فلسفه دئیسم تبیین‌کننده این ارتباط قطع شده است.

4. Enlightenment Movement

5. Scientific Method

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

این مقاله از یک سو در صدد نشان دادن ناکارامدی عقلانیت منتزع از مفاهیم متافیزیکی است و از سوی دیگر به‌دنبال پرورش و ارائه فضایی مفهومی از ساختار فکری معرفت دینی است، به‌گونه‌ای‌که عقلانیت کارامد را در جایگاه شایسته خود معرفی کند و نقش آن را در رفتار انسان اقتصادی نشان دهد.

در این مقاله، مفاهیم عقلانیت، عدالت و معنویت به‌عنوان ابعاد اصلی ساختار معرفت دینی استخراج شده‌اند و در ادامه به شرح و بسط این ابعاد پرداخته می‌شود، به گونه‌ای که بستر ساختاری معرفت دینی در حوزه رفتار اقتصادی را تبیین نماید.

۲. عقلانیت

۲-۱. عقلانیت رفتار در نگاه اقتصاد متعارف

به‌طورکلی، عقلانیت با رویکردی ابزاری در نگاه متعارف اصلی است که بر اساس آن مردم زمانی عقلانی رفتار می‌کنند که ابزارهای لازم را برای دستیابی به اهداف خود بکار گیرند (لاگو، ۱۹۷۲). سؤال این است که آیا پذیرش اینکه مردم عقلانی رفتار می‌کنند نقش تعیین‌کننده‌ای به‌عنوان اصل مبنایی در تحلیل‌های اقتصادی ایفا می‌کند یا خیر؟ برخی نظریه‌پردازان از جمله ارسطو، رفتار عقلانی مردم را تنها عامل در تصمیم‌گیری اقتصادی آنها که تعیین‌کننده مبانی تحلیل‌های اقتصادی باشد نمی‌دانند، بلکه بر نقش ملاحظات در این تصمیم‌گیری تأکید می‌کنند؛ در حالی‌که برخی دیگر از جمله پیروان جونز یا والراس یعنی نظریه‌پردازان مکتب نهایی‌گرایی و همچنین نظریه‌پردازان نئوکلاسیک بر این باورند که مردم می‌خواهند حداکثر مقدار ممکن را از هر مبادله‌ای کسب نمایند و به اخلاقی بودن یا نبودن شیوه کسب آن توجهی ندارند.

نگاه مبتنی بر نقش ملاحظات اخلاقی در تصمیم‌گیری که بر نظریات فیلسوفان متقدم مغرب زمین حاکم بود تنها در صورت نظریات بهره‌هایی از کلام وحیانی داشت، چراکه با بروز انحرافاتی که در قرون اول مسیحیت اتفاق افتاد ارتباط انسان‌ها با کلام وحیانی حقیقی قطع شد و تنها برخی از ملاحظات کلام وحیانی آن هم به شکل التقاطی در نظریات منعکس شد. با آغاز نهضت روشنفکری همین میزان ارتباط نیز کاملاً قطع شد و ملاحظات اخلاقی و معنوی که در کلام متقدمان به آن اشاره می‌شد از نظریات محو گردید. از این پس، در چارچوب اندیشه اومانیسم عقل متکی به انسان با تعریفی از انسان عقلانی به‌عنوان فردی منفک از سایر افراد و دارای برخی از اصول موضوعه فکری ثابت جایگزین عقل رشد یافته در بستر معنویت ناشی از تعالیم انبیا شد. بنابراین، در قرون اولیه مسیحیت ارتباط نظریات علمی با وحی اصیل و سپس با آغاز نهضت روشنفکری ارتباط آن با معنویت قطع شد. این دیدگاه به اقتصاددانان اجازه داد که نظریه‌های خود را در خصوص آنچه در دنیای اقتصاد رخ می‌دهد مبتنی بر مدلسازی رفتار فردی عقلایی انسان با تعریف فوق توسعه بخشند. به‌عنوان مثال، جونز در ملاحظات فلسفی ابتدایی خود ادعا

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

می‌کند که قوانین اقتصادی مختلف را می‌توان از اصول موضوعه اندکی استخراج نمود و نخستین آنها این است که هر شخصی بیشترین مقدار کالا را انتخاب می‌کند.[۱] والراس به نوبه خود در تحلیل علل و ویژگی‌های مبادله مجبور بود فرض کند که مبادله‌کنندگان به‌گونه‌ای به مبادله ادامه می‌دهند که بیشترین مجموع کل نیازهای ممکن تأمین شود. منگر با اینکه با جونز و والراس تفاوت‌هایی داشت تحلیل خود را بر اصل مشابهی استوار نمود. وی در نخستین بخش از فصل مبادله خود اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که اصلی که انسان‌ها را وادار به مبادله می‌کند همان اصلی است که آنها را در فعالیت اقتصادی به‌عنوان یک کل هدایت می‌کند؛ این اصل تلاشی است برای تضمین بیشترین ارضای ممکن نیازها. درست است که این صورت‌بندی‌های اولیه اصل عقلانیت تا حدودی مذبذب است و به انتخاب یا عملی ارجاع داده می‌شود که یا به سمت کالای بیشتر یا به سمت ارضای حداکثری نیازهاست و استفاده از ابزار مناسب همواره صریحاً بیان نشده است؛ اما آنچه مهم است این واقعیت است که این اصل صراحتاً به‌مثابه کلیدی صورت‌بندی می‌شود که استخراج نتایجی در خصوص پدیده‌های اقتصادی مورد بررسی را ممکن می‌سازد. با استفاده از این اصل، اقتصاددان می‌توانند با اطمینان نتیجه بگیرند که مبادله‌گران چه خواهند کرد و پیامدهای آن روی قیمت‌ها چه خواهد بود (لاگگس، ۱۹۹۷).

در حوزه اقتصاد نئوکلاسیک نیز مبحث عقلانیت در نظریه انتخاب عقلانی[۲] متبلور می‌شود. نظریه انتخاب عقلانی از یکی از ابعاد نظریه انتخاب انسانی[۳] اشتقاق می‌شود که روانشناسی مردمی[۴] نام دارد. این نظریه بیان می‌کند که افعال به‌طور پیوسته از باورها و دامنه گسترده‌ای از عوامل انگیزاننده همچون استدلال‌ها، عواطف، عادات و تعهدات ناشی می‌شوند. همچنین، این نظریه به‌دنبال مقایسه انتخاب‌های مختلف و برگزیدن بهترین انتخاب (به‌مثابه انتخاب عقلانی) برای افراد است، بنابراین روشی را دنبال می‌کند که با شاخص‌سازی بتواند نماینده‌ای را برای هریک از افعال در نظر گیرد. یک روش در منقح ساختن تلقی روانشناسی مردمی از افعال، جایگزین نمودن مفهوم مقایسه‌ناپذیر میل[۵] با مفهوم مقایسه‌پذیر ترجیح[۶] است. با این جایگزینی امکان رتبه‌بندی افعال متناسب با ترجیحات اشخاص فراهم می‌شود (هاسمن و مک فرسون، ۲۰۰۰). البته اقتصاددانان انتخاب را تنها ناشی از عوامل روانی نمی‌دانند بلکه محدودیت‌ها، امیال و انتظارات را توأمان مدنظر قرار می‌دهند. انتخاب از این زمان به بعد معنادار شده و می‌توان عنوان عقلانی یا غیرعقلانی‌بودن را بر آن بار نمود. از این پس این سؤال مطرح می‌شود که کدام‌یک از انتخاب‌ها عقلانی است؟ پاسخ نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی این است که انتخابی عقلانی است که بیشترین

---

۱. از این مسأله به هر چه بیشتر، بهتر The More is Better تعبیر می‌شود.

2. The Theory of Rational Choice
3. Human Choice
4. Folk Psychology
5. Desire
6. Preference

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

ترجیحات را ارضا کند. عقلانیت مجموعه‌ای از ترجیحات و باورها در اقتصاد خرد و در قالب مبانی رفتار انسان اقتصادی ذیل نظریه مطلوبیت[1] بررسی می‌شود. در پیش‌درآمد نظریه مطلوبیت برای دستیابی به منحنی بی‌تفاوتی، اصول حاکم بر رفتار عقلانی برشمرده می‌شوند. مطابق با این اصول، ترجیحات زمانی عقلانی هستند که متعدی و کامل باشند (مس کولل و همکاران، ۱۹۹۵). ترجیحات فرد زمانی متعدی است که فرد از یک سو موقعیت "الف" را بر موقعیت "ب" و از سوی دیگر موقعیت "ب" را بر موقعیت "ج" ترجیح دهد. این فرد در تمام حالات موقعیت "الف" را بر موقعیت "ج" ترجیح می‌دهد. علاوه بر این، اگر فرد از یک سو میان موقعیت "الف" و "ب" و از سوی دیگر میان موقعیت "ب" و "ج" بی‌تفاوت باشد در تمام حالات موقعیت‌های "الف" و "ج" نیز برای او بی‌تفاوت می‌باشند. همچنین، ترجیحات زمانی کامل است که میان دو موقعیت "الف" و "ب"، فرد یا "الف" را بر "ب" ترجیح دهد یا "ب" را بر "الف" ترجیح دهد یا اینکه میان این دو موقعیت بی‌تفاوت باشد. تعدی و کامل بودن در کنار یکدیگر رتبه‌بندی ترجیحات را میسر می‌سازند به این معنا که فرد با استفاده از این دو اصل می‌تواند فهرست بلندی از انتخاب‌ها را به‌ترتیب ترجیحاتی که می‌توانند از او ارضاء کنند تهیه کند. کامل‌بودن به این معناست که هریک از انتخاب‌ها می‌بایست جایی در این فهرست را به خود اختصاص می‌دهند و انتخابی وجود ندارد که نتوان آن را رتبه‌بندی نمود. ویژگی تعدی نیز بیان می‌کند که هر یک از این انتخاب‌ها تنها یکجا را در این فهرست اشغال می‌کنند و نمی‌توان ترجیحات آن را در دو ردیف متفاوت تبیین نمود (هاسمن و مک فرسون، ۲۰۰۶).

۲-۲. عقلانیت رفتار در چارچوب دین

ساختار معرفت دینی را می‌توان در چارچوب سه مفهوم اساسی بررسی نمود که هریک از این مفاهیم اصیل بوده و مستقل از جزء دیگر حائز اهمیت است. این مفاهیم عبارتند از عقلانیت، عدالت و معنویت.

در نگاه دینی، عقل فرد به خودی خود و بدون بهره‌گیری از سایر عوامل قابلیت و قدرت تعیین مسیر برای زندگی انسان را ندارد و ابزار معرفتی دیگری تحت عنوان وحی با توجه به ابعاد وجودی انسان و زندگی دنیوی او و البته با بارورسازی عقل مسیر را تعیین نموده و او را به سمت اهدافش هدایت می‌کند. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند (نهج‌البلاغه، خطبه اول):

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ[2]

1. Utility Theory

۲. پس خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به‌دنبال هم به سوی آنان [مردم] گسیل داشت تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند و نعمت‌های فراموش‌شده او را به یادشان آرند و با ارائه دلایل بر آنان اتمام حجت کنند و نیروهای پنهان عقول آنان را بارور سازند.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

عقل بشر به‌عنوان ابزار شناخت جزئی از استعدادهای وجودی انسان است. از آنجایی‌که انسان خود مخلوق آفریدگار است و جزء کوچکی از خلقت محسوب می‌شود و این جزء کوچک قدرت احاطه بر کلیت مسیر خلقت را ندارد، بنابراین عقل جزءنگر زمانی می‌تواند مسیر هدایت را به‌درستی بشناسد که از وحی یاری گیرد. به عبارت دیگر، در نگاه دینی تشخیص مسیر کلی و هدایت انسان به‌سوی آن از وظایف وحی است که در قالب علوم نقلی (مانند علم حدیث، تفسیر و فقه) تبلور می‌یابد. البته در نگاه دینی، عقل مؤید نقل و نقل مؤید عقل است و این دو تعارض ذاتی با یکدیگر ندارند. بنابراین، وحی اصول کلی حاکم بر مسیر هدایت و عقل فروع این مسیر را مشخص می‌کند چنانکه در حدیثی از امام رضا (ع) آمده است (حرعاملی، ج۲۷): عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْرِيعُ[1]

بنابراین، عقل در رویکردی ابتدایی با انسجام توانمندی‌های فطری (که از آن به بدیهیات عقلی نیز تعبیر می‌شود) و با استفاده از استدلال‌های عقلانی وجود و ضرورت وحی را اثبات می‌کند. در مرحله بعد، وظیفه عقل مراجعه به وحی و ادراک اصول و کلیات مسیر هدایت و سعادت از درون‌مایه آن است. در نتیجه این مراجعه و ادراک علوم نقلی پدید می‌آیند. متفکر دینی با بکارگیری قوه اجتهاد با ترکیب عقل و نقل و ایجاد رابطه رفت و برگشتی میان این دو عامل به شناخت مسائل می‌پردازد، مسیر را تعیین می‌کند و در طی طریق به‌سوی هدف اقدام به صدور حکم می‌کند، به‌گونه‌ای‌که نه علوم نقلی بدون حضور عقل برهانی قدرت حضور در عرصه‌های علمی را دارد و نه عقل بی‌محک و میزان نقل معتبر می‌تواند ارزش دینی و عملی داشته باشد. عقلانیت بارورشده در بستر معنویت در این مرحله وسیله‌ای برای رساندن انسان به اهداف متعالی اوست (الکافی، ج ۱).

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ[2]

بنابراین، در این رویکرد عقلانیت علاوه بر اینکه ابزار شناخت است ابزار رساندن انسان به اهداف متعالی (اکتساب جنان) وی نیز محسوب می‌شود.

تنظیم روابط و ساماندهی مناسبات زندگی اجتماعی بشر نیز حاصل اجرای این احکام است. البته مراد از حکم در اینجا به‌معنای الاعم است یعنی نه تنها احکام فقهی مرسوم بلکه تمام گزاره‌های باید و نباید را در

۱. روشن‌ساختن اصول بر عهده ما و یافتن فروع آن بر عهده شماست.

۲. شخصی از امام ششم پرسید عقل چیست؟ فرمود چیزی است که به‌وسیله آن خدا پرستش شود و بهشت به‌دست آید.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

مسیر زندگی شامل می‌شود، بنابراین از این حیث تمام احکام صادرشده از ناحیه علوم اجتماعی و از جمله اقتصاد قابلیت تحلیل با استفاده از حکم فوق را دارد.

با استفاده از روش فوق و ضمن مراجعه به وحی می‌توان دریافت که هدف بعد فردی زندگی انسان، رسیدن به توحید نظری و عملی فردی است که عبودیت را به‌دنبال دارد. در بعد اجتماعی نیز انسان می‌بایست تلاش کند تا به توحید عملی اجتماعی دست یابد. دعوت به خدا و شناختن او و نزدیک شدن به او یعنی دعوت به توحید نظری و توحید عملی فردی، اما اقامه عدل و قسط در جامعه یعنی برقرارساختن توحید عملی اجتماعی. در واقع، هدف انبیا نیز در سیاق قرآن همین دو مورد معرفی شده است:

یا أَیهَا النَّبِی إِنَّا أَرْسَلْناک شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذیراً وَ داعِیاً إِلَی اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنیراً[۱]

در میان تمام جنبه‌هایی که در این آیه آمده است پیداست که دعوت به سوی خدا تنها چیزی است که می‌تواند هدف اصلی پیامبران (در بعد فردی) به‌شمار آید.

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیناتِ وَ. أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکتابَ وَ الْمیزانَ لِیقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط[۲]

این آیه نیز صریحاً به پاداشتن عدل و قسط را هدف رسالت و بعثت پیامبران (در بعد اجتماعی) معرفی نموده است (مطهری، ۱۳۶۹).

توحید فردی و اجتماعی که حاصل تعامل عقل و نقل است دو عامل معنویت و عدالت را معرفی می‌نماید. عدالت همانگونه که در نظر شهید مطهری به آن اشاره شده‌است به‌عنوان هدف بعد اجتماعی زندگی انسان مطرح می‌شود و معنویت علاوه بر اینکه خود هدف است بستر مساعدی را جهت حرکت به سمت عدالت اجتماعی فراهم می‌سازد.

در این رویکرد به عقلانیت، عقل درهم تنیدگی آشکاری با معنویت دارد و در مقام تحلیل رفتار، انسان مسلمان برخلاف فرد عقلایی اقتصادی متعارف حاصل انقطاع از اجتماع و معنویت نیست؛ بلکه معنویت رهایی از خودپرستی و رهایی از پیگیری نفع شخصی مادی اصول موضوعه‌ای هستند که نمی‌توان رفتار انسان عقلانی مسلمان را از آنها منفک ساخت.

---

۱. ای پیامبر، ما تو را [به سِمَتِ] گواه و بشارتگر و هشداردهنده فرستادیم و دعوت‌کننده به سوی خدا به فرمان او و چراغی تابناک (احزاب، آیات ۴۵ و ۴۶).

۲. به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به عدالت برخیزند (احزاب، آیه ۲۵).

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

با این توضیح در چارچوب اندیشه اسلامی ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی مسلمان با بکارگیری عقلانیت در بستری از معنویت و با هدف عدالت صورت می‌پذیرد. علوم اجتماعی به‌عنوان شاخه اصلی دانشی که به تبیین و تجویز روابط اجتماعی زندگی بشر می‌پردازد تنها زمانی می‌تواند این روابط را به‌درستی دریابد که در چارچوب سه‌گان فوق قرار گیرد. اگر عقل به‌طور مستقل و بدون درنظرگرفتن سایر ابعاد این سه‌گان به‌عنوان تنها عامل شناخت بکار رود آنچه ادراک می‌شود لزوماً فهم واقعیت نیست، بلکه در معرض تخیل و وهم است و نمی‌تواند تبیین‌کننده واقعیت زندگی اجتماعی باشد. این مفهوم را می‌توان در ادامه روایت مذکور از امام صادق (ع) درباره عقل مشاهده نمود (الکافی، ج ۱).

قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی کَانَ فِی مُعَاوِیَةَ فَقَالَ (علیه‌السلام) تِلْکَ النَّکْرَاءُ تِلْکَ الشَّیْطَنَةُ وَ هِیَ شَبِیهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَیْسَتْ بِالْعَقْلِ.[1]

بنابراین، عالم اجتماعی در ابتدای امر می‌بایست در قالب رویکرد رفت و برگشتی فوق هدف از روابط اجتماعی زندگی بشر را با رجوع و بهره‌گیری از وحی و علوم نقلی و همچنین با بکارگیری عقل خود ادراک نماید. با توجه به بحث‌های قبلی این هدف به‌صورت اجمالی برقراری عدالت اجتماعی است. در مرحله بعد، عالم اجتماعی مجدداً با بکارگیری عقل و رجوع به وحی می‌بایست مقصود شارع را از مفهوم عدالت کشف کند و سپس شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آن و همچنین روش دستیابی به آن را شناسایی کند.

رفتار فرد مسلمان نیز در قالب الگوی فوق تبیین می‌شود، به این معنا که فرد مسلمان عدالت را هدف و اصل موضوعه مسیر زندگی خود قرار می‌دهد و تلاش می‌کند با بکارگیری عقلانیت بارورشده در بستر معنویت، رفتار اقتصادی خود را شکل دهد. بنابراین، مفاهیمی چون فردگرایی، دنبال‌کردن نفع شخصی، حداکثرسازی مطلوبیت و سود و ارضای ترجیحات به‌عنوان اصول موضوعه رفتار انسان عقلایی در چارچوب رویکرد اومانیستی در شکل‌دهی رفتار وی نقشی ندارد.

۳. عدالت

۳-۱. عدالت در نگاه متفکران مغرب زمین

در نگاه بسیاری از فیلسوفان مغرب زمین مقوله عدالت در تنظیم روابط اجتماعی جایگاه مبنایی دارد. به‌عنوان مثال، در نگاه رالز عدالت نخستین فضیلت در نهادهای اجتماعی است، همانگونه که صدق

۱. آن شخص گوید: گفتم پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطنت است، آن نمایش عقل را دارد اما عقل نیست.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

نخستین فضیلت در نظام فکری است. همانطورکه نظریه هرچه زیبا و مقرون به صرفه باشد اگر صادق نباشد می‌بایست رد شود یا مورد بازبینی قرار گیرد قوانین و نهادها نیز مهم نیست چقدر کارامد و منظم باشند، بلکه اگر ناعادلانه باشند می‌بایست اصلاح شوند یا کنار گذاشته شوند (رالز، ۱۹۹۹). در دیدگاه فوق، عدالت یکی از اصول مبنایی حاکم بر ساختارهای اجتماعی قلمداد می‌شود.

برخی دیگر، مباحثات مربوط به عدالت و بی‌عدالتی را اساساً شامل مباحث سیاسی رایج رابطه با حقوق، سیاست اجتماعی و سازمان‌های اقتصادی می‌دانند. نابرابری‌های درآمد، فرصت‌های شغلی و حقوق مالکیت، محرومیت‌هایی که ناشی از بیکاری، معلولیت و پیری است، جراحت‌های جبران‌نشده در نتیجه تصادفات یا در نتیجه رفتارهای مجرمانه دیگران و درد و رنج‌های قربانیان سرکوب‌های حکومت و بسیاری موارد دیگر را نمی‌توان به سادگی نادرست دانست، بلکه این موارد به‌دلیل ناعادلانه بودن نادرست تلقی می‌شوند (کامبل، ۱۹۹۰). از این منظر، عدالت بیشتر جنبه اصلاحی و تسکینی دارد و به اصلاح نتایج رویه‌ها و رفتارها می‌پردازد.

اساس تشویش مباحث درباره عدالت مربوط به تقدم و تأخر آن نسبت به سایر ارزش‌ها (از قبیل آزادی، امنیت، رفاه و...)، موضوع‌شناسی و شناخت معیارها و شاخص‌های آن است، به‌طورکلی دو تلقی از عدالت وجود دارد: تلقی سلبی و ایجابی. تلقی ایجابی به عدالت نگاه حداکثری دارد و تلاش می‌کند آن را در تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی حاکم سازد، اما تلقی سلبی عدالت را محافظه‌کارانه و حداقلی می‌پندارد و تنها حفظ حقوق افراد جامعه از تعدی سایرین و جلوگیری از نقض حقوق تنظیم‌شده در اجتماع را محتوای مفهوم عدالت می‌داند.

لیبرتارین‌ها به‌عنوان طرفداران آزادی فردی با اولویت دادن به ارزش آزادی نسبت به عدالت در جامعه از معتقدان به نگاه سلبی به عدالت هستند. آنها زمانی برای عدالت جایگاه قائل می‌شوند که افراد آزادی یکدیگر را سلب کرده باشند. وظیفه دولت ورود در موارد فوق و برقراری عدالت است به این معنا که از سلب آزادی افراد توسط دیگران جلوگیری کند، بنابراین در نگاه لیبرتارین‌ها تنها یک دولت حداقلی که ضامن اجرای قراردادها باشد از حقوق مالکیت پشتیبانی کند و صلح را حفظ کند مورد پذیرش است (ساندل، ۲۰۰۹).

در نگاه هایک به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان لیبرتارین عدالت تنها در اعمال ارادی و اختیاری معنا دارد، بنابراین او نیز در کنار سایر لیبرتارین‌ها آزادی را اصل اساسی قلمداد می‌کند و سایر اصول را تنها زمانی موجه می‌داند که در تقابل با آزادی قرار نگیرند، بنابراین اگر کسی بدون دخالت دیگری و آزادانه در فلاکت افتاد عدالت اقتضا نمی‌کند که به او کمک کنیم. هایک ادعا می‌کند که میان آزادی

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

و عدالت توزیعی تعارضی مبنایی وجود دارد. وی امکان توزیع مناسب را رد می‌کند، زیرا به عقیده وی هیچ معیار عینی مورد قبولی برای سنجش توزیع وجود ندارد. وی تأکید می‌کند که جستجوی عدالت موجب ایجاد سلسله مراتبی تحمیلی می‌شود که گریزی از آن وجود ندارد. در دیدگاه وی توزیع کاملاً برنامه‌ریزی‌شده درآمدها (توسط دولت) به‌معنای پایان آزادی است؛ آزادی که در آن نیروهای بازار تعیین‌کننده پاداش‌ها هستند (ریس، ۱۹۶۳). در نتیجه قواعد بازار ممکن است شخصی بدبخت شود و شخصی خوشبخت. از آنجا که اراده و اختیار در آن دخیل نبوده است، بنابراین رها کردن او در آن وضعیت بی‌عدالتی نیست. مهم این است که قواعد بازار عادلانه باشد که در نگاه آنها اینگونه است، چراکه قواعد بازار اصل را بر آزادی می‌داند.

نوزیک به‌عنوان یکی دیگر از چهره‌های لیبرتارین مخالف دولت رفاه است و عدالت را احترام به حقوق اساسی افراد به‌ویژه حقوق مالکیت می‌داند. وی بر این باور است که تنها دولتی موجه است که وظایف خود را به مقابله با اجبار و کلاه‌برداری، اجرای قراردادها و موارد مشابه محدود کند. تمام وظایف مربوط به دولت رفاه مدرن به‌ویژه کمک به نیازمندان و بیماران نامشروع است، چراکه از طریق تحمیل نظام مالیاتی حقوق شهروندی را محدود می‌کند (دورکین، ۱۹۸۲). در نگاه وی، مبنای حقوق را استحقاق افراد مشخص می‌کند و وظیفه دولت صیانت از این حقوق است. نوزیک معتقد است در صورتی جهان بنیادی کاملاً عادلانه دارد که تنها مردمانی استحقاق داشتن چیزی را داشته باشند که یا آن را به‌صورت عادلانه کسب نموده باشند یا اینکه شخصی آن را به‌صورت عادلانه به او انتقال داده باشد. از آرای وی نتیجه می‌شود که اصل کامل عدالت توزیعی صرفاً می‌گوید توزیعی عادلانه است که هرکس مستحق دارایی‌هایی باشد که طبق اصول این توزیع کسب کرده است (مک‌اینتایر، ۱۳۸۶). در نگاه او، افراد جامعه اعم از فقیر و غنی دارای ارزش انسانی یکسانی هستند و نباید هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح داد. فقرا هیچ اولویتی نسبت به ثروتمندان ندارند. قوای جسمی و توانایی‌های هر فردی از آن خود اوست و هر چه را از این محل کسب نماید به خود او تعلق دارد. تمام افراد می‌توانند با توجه به توانایی‌های خود از منابع طبیعی استفاده کنند به شرطی که مانع بهره‌مندی دیگران نشوند.

نحله دیگر در باب نظریات عدالت، سنت لیبرالیسم است. مباحث لیبرالیسم در این موضوع را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: مطلوبیت‌گرایی (فایده‌گرایی) و اندیشه قرارداد اجتماعی.

مطلوبیت‌گرایان (فایده‌گرایان) نیز عدالت را ارزش مستقلی نمی‌دانند و در نگاه آنها مناسباتی عادلانه است که باعث افزایش مطلوبیت و سطح رفاه اجتماع شود. در این مکتب، شاخص‌هایی همچون کارایی پارتویی و معیار هیکس-کالدور برای سنجش رفاه اجتماع بکار می‌رود (کامبل، ۱۹۸۸).

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

بنتام به‌عنوان پایه‌گذار سنت مطلوبیت‌گرایی مدعی است که تمام انسان‌ها تحت احساسات ناشی از درد و لذت هستند. آنها حاکمان وجود ما[1] هستند و در هر زمینه‌ای بر ما حکومت می‌کنند و آنچه را باید انجام دهیم تعیین می‌کنند. معیار صحت و بطلان بسته به تخت و تاج آنها است (ساندل، ۲۰۰۹). مطلوبیت‌گرایان با تقابل مطلوبیت و عدالت به‌شدت مخالفند و ادعا می‌کنند که مطلوبیت‌گرایی خود از عدالتی حکایت می‌کند که تابع معیارهای اخلاقی و سیاسی است و اهمیت آن را می‌توان با این اصل اخلاقی غایی توضیح داد که عمل صحیح عملی است که مطلوبیت کلی را حداکثر می‌سازد (کامبل، ۱۹۸۸).

چهره شاخص دیگر در مطلوبیت‌گرایی، جان استوارت میل نگاه انسانی‌تری به حداکثرسازی مطلوبیت دارد. وی بر این باور است که می‌بایست مطلوبیت را حداکثر ساخت اما نه به‌صورت موردی بلکه در روندی بلندمدت. وی استدلال می‌کند که در طول زمان احترام به آزادی فردی منجر به بیشترین خوشی برای انسان می‌شود. اجازه دادن به اکثریت برای ساکت ساختن اقلیت یا سانسورکردن تفکر آزادانه شاید امروز مطلوبیت را حداکثر کند، اما در بلندمدت وضع جامعه را بدتر می‌کند (ساندل، ۲۰۰۷).

جان رالز ضمن وارد آوردن انتقادهای جدی بر اخلاق فایده‌گرایانه بنتام و میل سعی دارد جنبه اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرایانه کانت را از نو زنده کند و نظریه بدیلی به‌جای نگرش فایده‌گرایانه که مدت‌ها بر سنت لیبرالی حاکم بوده عرضه کند (توسلی، ۱۳۷۶). وی برخلاف استوارت میل عدالت را اصیل می‌داند، اما از سوی دیگر همانند میل برای آزادی تقدم قائل می‌شود. همچنین، وی عدالت تخصیصی را موضوع بحث خود نمی‌داند و از عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض دفاع می‌کند. در ابتدای کتاب نظریه عدالت می‌گوید: از نظر ما موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه یا به‌طور دقیق‌تر شیوه‌ای است که نهادهای مهم اجتماعی، حقوق و وظایف اساسی را توزیع نموده و چگونگی تقسیم مزایای حاصل از همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند. همانگونه که از عبارت فوق برمی‌آید وی بیشتر جنبه توزیعی عدالت را در نظر دارد (توسلی، ۱۳۷۶).

رالز برای اینکه به اندیشه‌ای از توافق یا قرارداد اجتماعی دست یابد که نتیجه آن معقول و پذیرفتنی باشد آن را در وضعیت اصلی یا اولیه[2] در نظر می‌گیرد و ویژگی اصلی آن را حجاب جهل[3] می‌خواند. وی تحت حجاب جهل مفروض می‌گیرد که هیچ‌کس استعدادها، خواسته‌ها، موقعیت‌ها و حتی ترجیحات اخلاقی خود را نمی‌شناسد یا نباید بشناسد. با فرض این شرط، بی‌طرفی که شرط لازم توافق اجتماعی درست است تا حدودی تأمین می‌شود. رالز بر این باور است که در وضعیت اصلی افراد

1. Sovereign Masters
2. Original Position
3. Veil of Ignorance

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

بر دو اصل توافق می‌کنند. اصل اول مقتضی برابری در حقوق پایه و تکالیف است و اصل دوم گویای این است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی مانند نابرابری در ثروت یا رفاه یا قدرت تنها زمانی صحیح است که در راستای منافع همگان به‌ویژه کم‌برخوردارترین افراد جامعه باشد. بر اساس اصل اول هر حکومتی می‌بایست حقوق و آزادی‌های برابر افراد را تأمین نماید و در این راستا می‌بایست خیرهای اولیه[1] را به‌طور مساوی توزیع کند. بر اساس اصل دوم، توزیع نابرابر در پاره‌ای از موارد تنها از آن جهت موجه و پذیرفتنی است که شرط اصل اول را نادیده نگیرد، بنابراین معطوف به منافع همگان به‌ویژه افراد کم‌برخوردار جامعه باشد (شاقول، ۱۳۸۵). از این رو، می‌توان گفت در نگاه رالز عدالت از یک سو رویه‌ای و ساختاری است و از سوی دیگر جنبه اصلاحی در عرصه جامعه به نفع طبقات کم‌برخوردار دارد.

یکی دیگر از دیدگاه‌های رایج در بحث عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی دیدگاه برابری‌گرایی یا مساوات‌طلبی است. حداقل دو رهیافت عمده در مساوات طلبی وجود دارد که ضمن تأکید بر اصل مساوات و برابری مسیرهای خاص خود را دنبال می‌کنند. این دو رهیافت عبارتند از مساوات‌طلبی حداکثری و مساوات‌طلبی منابع‌محور. بر اساس رهیافت اول یکی از ساده‌ترین اصول عدالت توزیعی اصل برابری حداکثری است که بر پایه آن می‌بایست همگان سهم یکسانی از کالاها و خدمات دریافت کنند. مبنای این دیدگاه این است که افراد از حق احترام مساوی برخوردارند و از آنجایی احترام مساوی در سایه توزیع مساوی کالاها و خدمات میسر می‌شود می‌بایست تمهیداتی اندیشید تا توزیع کالاها و خدمات به‌طور مساوی انجام پذیرد.

در رهیافت دوم یعنی مساوات‌طلبی منابع محور مساوات‌طلبی مبتنی بر تساوی منابع نظریه‌ای است که بر پایه آن می‌بایست تمهیداتی اندیشید تا منابع به‌طور یکسان میان افراد توزیع گردند. اگر منابع میان افراد به‌طور مساوی توزیع شوند آنگاه عدالت برقرار می‌گردد و افراد می‌بایست نتایج و عواقب گزینش‌های خود را در زندگی بپذیرند. بر اساس این دیدگاه، افرادی که بیشتر کار می‌کنند تا درآمدی بیشتر داشته باشند نباید به آنهایی که کمتر کار می‌کنند و بیشتر به تفریح و سرگرمی‌ها روی می‌آورند یارانه پرداخت کنند؛ چراکه بنابر فرض هر دو گروه منابع یکسانی در اختیار داشته‌اند و هریک به دلخواه خود از منابع موردنظر استفاده نموده‌اند و می‌بایست عواقب آن را نیز بپذیرند. برجسته‌ترین طراح این دیدگاه رونالد دورکین[2] است. وی معتقد است افراد با امکانات مساوی زندگی‌شان را آغاز

1. Primary Goods
2. Ronald Dworkin

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

می‌کنند و به نتایج و پیامدهای متفاوتی که حاصل تصمیمات خود آنها بوده است، منتهی می‌گردند. ورکین به نفع تساوی منابع استدلال می‌کند (خان‌افضلی، ۱۳۸۶).

جامعه‌گرایان[1] یکی دیگر از نحله‌های نظریه‌پرداز در حوزه عدالت به‌شمار می‌روند که در واکنش به سنت آنگلو آمریکایی و در مقابل نظریه عدالت جان رالز به‌وجود آمدند (بل، ۲۰۱۲). جامعه‌گرایان عدالت را در حقوق اجتماعی و اصالت جامعه تعریف می‌کنند. آنها بر این باورند که زمینه بحث برابری‌گرایان به‌خوبی منعکس نشده است. اینگونه نیست که برابری‌گرایان به‌دنبال تنبل‌پروری باشند، بلکه نکته محوری اندیشه برابری‌گرایان نفی ظلم است و ظلم در عرصه‌های مختلف اشکال مختلفی دارد. در هریک از این عرصه‌ها نیز نفی ظلم دارای صورت مستقلی است، بنابراین آنها در تلقی از عدالت به‌عنوان مقابله با ظلم قائل به اصول متعدد و متکثری هستند.

با توجه به بررسی نظریات متفکران مغرب زمین در خصوص عدالت این نکته مشخص می‌شود که عدالت در نگاه آنان اغلب جنبه پسینی دارد و ناظر بر نحوه ورود دولت در تصحیح نتایج و خروجی‌های نظام کلان اقتصادی- اجتماعی است و به‌طور خاص در بعد رفتاری، عدالت جایگاهی ندارد و وارد نظریه‌پردازی اقتصاد خرد نشده است و تنها در جایی می‌توان در اقتصاد خرد و در رفتارسازی اقتصادی ردپای آن را مشاهده نمود که مترادف با آزادی دانسته شود. در این حالت می‌توان گفت تطبیقی نسبی با نظریات مطلوبیت‌گرایان و لیبرتارین‌ها دارد. در این مواضع، عدالت و عقلانیت مبتنی بر آزادی فردی در سایه پیگیری نفع شخصی با حداکثرسازی سود و مطلوبیت حاصل می‌شود.

۳-۲. عدالت در چارچوب اسلام

در نگاه دینی، حکمای اسلامی قوه ادراک نفس را به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کنند. عقل نظری همان است که در مبحث عقلانیت دینی از آن بحث شد. ملاصدرا نقش عقل عملی را خدمتگزاری به عقل نظری می‌داند به گونه‌ای که در امور عملی، درک کلی، شأن و وظیفه عقل نظری است اما رأی جزئی که آن درک کلی را به مرحله عمل می‌رساند [انتخاب] کار عقل عملی است. به عبارت دیگر عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی همگی بر عهده عقل عملی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹). عدالت در نگاه حکمای اسلامی عبارت است از همان تعدیل قوه عملیه و تهذیب آن. تعدیل هریک از قوا به‌معنای خارج نمودن آن از حد افراط و تفریط است (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷). عدالت از نگاه اسلام هم در حوزه رفتار انسان‌ها وارد می‌شود و هم ساختارها مبتنی بر آن است و هم در

1. Communitarians

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

رویکردی اصلاحی به تصحیح نتایج می‌پردازد. عقلانیت در ادبیات دینی قرابت نزدیکی با عدالت دارد. به‌عنوان مثال، امیرالمؤمنین می‌فرمایند: بالعقل صلاح البریه[۱] (غررالحکم، ۱۳۶۶). ایشان در جایی دیگر می‌فرمایند: العدل یصلح البریه[۲] (غررالحکم، ۱۳۶۶). این دو حدیث تناظر عدالت و عقلانیت را به‌خوبی روشن می‌سازند. در حدیث شریفی از امیرالمؤمنین (ع) آمده است: لا تری الجاهل الا مفرطاً أو مفرّطا[۳] (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸). ادات حصر در این کلام نشان‌دهنده این است که خصوصیت مشترک تمام انسان‌های جاهل افراط یا تفریط است. با توجه به تقابل صریح عقل و جهل و اینکه رفتاری نیست مگر آنکه عاقلانه یا جاهلانه باشد و همچنین با گرفتن مفهوم مخالف از این کلام می‌توان به تعریف مناسبی از رفتار عقلانی عادلانه دست یافت. با استفاده از این کلام درمی‌یابیم که خصوصیت مشترک رفتارهای عقلانی به‌دور بودن از افراط و تفریط است. در این مقاله با معیار قرار دادن این کلام امیرالمؤمنین شاخص‌های رفتار عقلانی عادلانه استخراج می‌شوند. مقصود مطلق از عدالت، اجتناب از افراط و تفریط است، هرچند در اعمال شخصی (ترجمه‌المیزان، ج ۱۲).

۳-۳. تبیین شاخص‌های رفتار عقلانی عادلانه

اسلام همواره با افراط و تفریط مخالف بوده و مردم را به عقلانیت دعوت نموده است. رفتار اقتصادی نیز از این مقوله مستثنی نیست. رفتار افراط‌گونه که منجر به اسراف، تبذیر، اضاعه و اتراف شوند از نگاه اسلام مبغوض است. همچنین، اسلام صفت افراطی حرص را مذموم شمرده است. از سوی دیگر، تفریط نیز از جانب اسلام نهی شده است. رفتارهایی که زندگی انسان را در تنگنا قرار دهد شایسته نیست، بنابراین اسلام، اقتار، لئامت، بخل و امساک را که موجب عسر و حرج می‌شوند نفی می‌کند.

بنا به توصیه اسلام، مسلمانان می‌بایست در رفتار اقتصادی خود اصول عدالت، انصاف، اقتصاد، قناعت، شکر و قوام جامعه مسلمین را نه‌تنها نسبت به خود بلکه نسبت به تمام اعضاء جامعه اسلامی رعایت کنند و در رفتار مصرفی خود احسان، سخاوت و کرامت را پیشه سازند و با حسن تقدیر و حسن تدبیر عمل کنند. با توجه به این اصول رفتارهای انسان‌ها در جامعه اسلامی از موازین و احکام تکلیفی خاصی پیروی می‌کند و بر مسلمین واجب است که نسبت به اجرای احکام تکلیفی اقدام نمایند. قواعد

---

۱. اصلاح خلایق با عقل ممکن می‌شود.

۲. عدل خلایق را اصلاح می‌کند.

۳. جاهل را نمی‌بینی مگر آنکه افراط یا تفریط‌کننده باشد.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

حاکم بر این احکام عبارتند از قاعده نفی عسر و حرج، قاعده لاضرر، قاعده عدم افراط(اسراف، تبذیر، اضاعه و اتراف) و قاعده عدم تفریط(اقتار، امساک، بخل).

بنابراین با توجه به این اوصاف برای دستیابی به الگوی مناسب رفتار اقتصادی عادلانه در نظام اقتصادی اسلام ضرورت بازبینی در نظریه رفتار اقتصادی به‌گونه‌ای‌که با این اصول و قواعد تطبیق داشته باشند و دستورات اسلام را پیروی کنند به روشنی احساس می‌شود (صادقی‌شاهدانی و همکاران، ۱۳۹۲)

٤. معنویت

علم و عرفان یا معرفت و معنویت دو بال نیروبخش برای پرواز انسان در آسمان تزکیه و تعالی و التزام به مسئولیت‌های ایمانی، اخلاقی، اجتماعی، دنیوی و اخروی هستند. بدون آنها یا در فقدای یکی از آنها دیگری به‌تنهایی توان تکامل بخشی انسان را از دست خواهد داد و انسان تکامل‌طلب و سیری‌ناپذیر را از سیروسلوک در راستای دستیابی به سربلندی دنیا و سعادت عقبی زمین‌گیر خواهد نمود (قرضاوی، ۱۳۷۹).

پس از انقطاع انسان عقلایی از معنویت در مغرب زمین عنصر معنویت نه‌تنها در نظریه‌پردازی‌های رفتاری منعکس نشده است، بلکه به گونه‌ای تعمدی از ورود آن به رفتارها جلوگیری شده است. با گذشت زمان معرفت از هستی یا خلسه‌ای که مشخصه اتحاد معرفت و هستی است فاصله گرفته است. معرفت تقریباً به‌طور کامل ظاهری و قداست‌زدایی شده است به‌ویژه میان بخش‌هایی از نوع بشر که به موجب فرایند تجددیابی به‌طورکلی دگرگون شده‌اند، اما کنه و ذات معرفت همچنان از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است (نصر، ۱۳۸۰).

در قرن ۱۸ علم اقتصاد شاخه‌ای از علم اخلاق بود و مشروعیت معاملات اقتصادی به‌جای استناد به فعالیت‌های بازاری به ملاک‌های اخلاقی متکی بود. با فرا رسیدن جنبش اصلاحی دینی، مذهب، موقعیت زیربنایی خود را از دست داد و مصلحت اقتصادی جایگزین قانون حق گردید. پیدایش اقتصاد سرمایه‌داری به چنین دورانی مربوط می‌شود و از آثار آن محوریت اقتصاد و توجه به مطلوبیت‌های مادی است (شیرودی، ۱۳۸۳). به عبارت دیگر، برخی صفات از جمله نفع‌طلبی و سودجویی که تا اواخر قرون وسطی به‌عنوان رذائل اخلاقی شمرده می‌شد جنبه قداست و اخلاقی بودن یافت و ورود آنها در رفتار از سوی نظریه‌پردازان تجویز و ترویج شد و مدلسازی‌های رفتاری بر مبنای آنها شکل گرفت و تطور یافت (مولی، ۲۰۰۶).

معنویت در ادیان توحیدی از دو جنبه حائز اهمیت است. از یک سو هدف غایی از فعالیت‌های دنیوی مردم رسیدن به معنویت است. مکتب‌های توحیدی که در رأس آنها مکتب اسلام است در عین حال‌که با مادیات سروکار دارند مقصد آنها تربیت مردم به نحوی است که مادیات را در خدمت معنویات بکار گیرند.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

از سوی دیگر، در نگاه دینی عنصر معنویت دینی و نه معنویت فارغ از معارف الهی در مسیر حرکت جامعه به سمت عدالت، نقش انگیزانندگی افراد و جوامع را برعهده دارد و بستری مناسب برای حرکت صحیح آنها به سوی عدالت فراهم می‌کند. این عنصر درونی افراد جامعه است و بروز بیرونی آن در قالب رفتار است.

معنویت دینی دارای شاخصه‌های متعددی است. برخی از این شاخصه‌ها که ظهور اجتماعی دارند و می‌توانند در حوزه علوم اجتماعی و رفتار اقتصادی عملیاتی شوند عبارتند از مسئولیت‌پذیری، وجدان کاری، عزم و اراده، روحیه جهادی، خودباوری و اعتماد به نفس، فکر روشن، ایمان و اعتقاد، امنیت اخلاقی، عدالت به‌معنای خاص (شرط عدل در امام)، تعالی سطح خواسته‌ها و مطلوب‌ها، امر به معروف و نهی از منکر، تکلیف‌مداری، احسان، ایثار، ولایت‌مداری، دغدغه‌مند بودن، نظارت درونی، جرأت و جسارت، خودسازی، پرهیز از ظلم به خود و دوری از گناهان و لغزش‌ها و شهوت‌ها، تذکر و توجه به پروردگار و خضوع و خشوع در برابر او و همچنین رشد اخلاقی.

ضمانت اجرای دستیابی به معنویت در نگاه اخلاق دینی عبارت است از مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاقبه. در مرحله مشارطه انسان پس از شناخت رفتار عادلانه انجام آن را بر خود فرض می‌داند. در مرحله مراقبه حداکثر تلاش خود را انجام می‌دهد تا مطابق با فرایضی که در مرحله قبل با خود شرط کرده است، رفتار کند. در مرحله سوم به ارزیابی عملکرد خود می‌پردازد و در مرحله آخر یعنی معاقبه در صورتی‌که قصوری از او سرزده باشد با استفاده از راهکارهای مشروع خود را تنبیه می‌کند، بنابراین رفتار انسان در این رویکرد در ابتدای امر مبتنی بر گونه‌ای بسیار قوی از الگوی خود مدیریتی است. پس از آن، ورود عنصر امر به معروف و نهی از منکر از جانب نزدیکان رفتار او را اصلاح می‌کند. در مرحله آخر یعنی جایی‌که دو مرحله سابق نتیجه‌بخش نبوده باشند نوبت به ورود و دخالت حکومت می‌رسد.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

انسان اقتصادی در نگاه دین انسانی است دارای عقلانیت بارورشده از طریق وحی که در بستری از معنویت رشد یافته و به‌سوی عدالت در حرکت است. به عبارت دیگر، در رهیافت دینی عدالت هدف زندگی تعیین شده است و انسان با استفاده از ابزار عقل و در بستری از معنویت باید به‌سوی آن حرکت کند. عقل نظری انسان را به شناخت مطابق با واقع و اعتقاد درست و دینی می‌رساند و عقل عملی اعمال شایسته و ثواب را به انسان می‌نمایاند و او را به سوی این اعمال به حرکت وا می‌دارد.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

عقلانیت بارورشده در بستر وحی در صورتی به عدالت (به‌معنای تعدیل قوای عملیه) منتهی می‌شود که روحیات و خصوصیات فردی و اجتماعی فوق در آن جامعه نهادینه شده باشد. همچنین، این ویژگی‌ها بستر لازم برای تحقق معنویت در معنای غایی را فراهم می‌آورند. در این چارچوب رفتارهای اقتصادی مردم در جامعه اسلامی که مبتنی بر روح معنویت شکل گرفته است به دور از اصول موضوعه‌ای چون نفع‌طلبی و سودجویی خواهد بود و پیامدهای اقتصادی متفاوتی را اقتضا خواهد کرد.

منابع

امام‌خمینی (ره) (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

برنجکار، رضا (۱۳۷۴)، "ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی"، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۳و۴، صص ۲۰۴-۱۸۴.

توسلی، حسین (۱۳۷۶)، "مبنای عدالت در نظریه جان‌رالز"، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۱۰ و ۱۱، صص ۱۴۹-۱۲۲.

تمیمی آمدی، عبدالواحد ابن محمد (۱۳۶۶)، *شرح محقق بارع جمال‌الدین محمد خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم*، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، نشر اسراء.

حرعاملی، محمدبن‌حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ اول، قم.

شیرودی، مرتضی (۱۳۸۳)، "گزارشی از کتاب: معنویت و مادیت: مقایسه اقتصاد اسلامی و لیبرالیستی، فلسفه، کلام و عرفان"، *رواق اندیشه*، مهر، شماره ۳۴، صص ۱۳۰-۱۱۸.

صادقی‌شاهدانی، مهدی، مقصودی، حمیدرضا و مصطفی رشیدی طغرالجردی (۱۳۹۲)، "مدلسازی مفهومی حد مصرف عقلانی از منظر اسلام"، *دوفصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی*، شماره ۹.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، ناشر دارالعلم.

قرآن کریم.

قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹)، *معرفت و معنویت*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، چاپ اول.

کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، محقق و مصحح غفاری علی‌اکبر و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه.

مدیریت بهره‌وری بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی (۱۳۷۵)، *مبانی نظری عدالت اجتماعی*، انتشارات بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی*، تهران: انتشارات صدرا.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۱)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.

نهج‌البلاغه (۱۳۸۴)، ترجمه حسین انصاریان، انتشارات پیام آزادی.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]

نهج‌البلاغه (۱۳۸۸)، ترجمه دشتی محمد، نشر پیام عدالت.

Bell, Daniel (2012), "Communitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring, Edward N. Zalta (ed).

Campbell, Tom (1988), *Issues in Political Theory; Justice*, Series Editors: Peter Jones and Albert Weale, Humanities Press International, INC., Atlantic Highlands NJ.

Dworkin, Gerald (1982), "Tracking Nozick: Philosophic Explanaitons by Robert Nozick", *The Hastings Center Report,* Vol. 12, No. 2, PP. 41-43.

Foley, Duncan K. (2006), "Adam's Fallacy; A Guide to Economic Theology", The Belknap Press of Harvard University Press.

Hausman, Daniel M. & Michael Mcpherson (2006), "Economic Analysis, Moral Philosophy and Public Policy", Cambridge University Press.

Hefelbower, S. G. (1920), "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology,* Vol. 24, No. 2, Apr, PP. 217-223.

Lagueux, Maurice (1997), The Rationality Principle and Classical Economics, Cahiers Du Departement De Philosophie De I' Universite De Montreal, No. 97-05, P. 11.

Mas-Collel, Andreu, Michael D. Wihnston & Jerry R. Green (1995), "Microeconomic Theroy", Oxford University Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Rees, J. C. (1963), "Hayek on Liberty", *Philosophy,* Vol 38, No. 146, PP. 346-360.

Sandel, Michael J. (2009), *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Allen Lane, An Imprint of Penguin Books.

[Downloaded from qjerp.ir on 2026-11-27]