



الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت الگوی نظری با کارکرد هنجاری است/

ایرانی پیشرفت یک الگوی نظری با کارکرد هنجاری است؛ یعنی ساختاری است که به توضیح نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت می‌پردازد.

الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت یک الگوی نظری با کارکرد هنجاری است؛ یعنی ساختاری است که به توضیح نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت می‌پردازد. این الگو می‌تواند به زبان ریاضی یا منطقی ارائه شود و لازم است که در آن از روش‌های علم امروز برای توضیح امور پیچیده استفاده شود. این روش‌ها از قبیل تجرید، ساده‌سازی، توجه به عوامل مهم، طبقه‌بندی و تقسیم امور و مانند آن است.

در این مقاله با تبیین مفهوم دو واژه‌ی الگو و پیشرفت و با بیان وجه توصیف الگوی پیشرفت به اسلامی و ایرانی بودن، به این نتیجه رسیدیم که الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت، یک الگوی نظریه‌ای با کارکرد هنجاری است؛ یعنی ساختاری است که به توضیح نظریه‌ی اسلامی – ایرانی پیشرفت می‌پردازد. پیشرفت عبارت است از: فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب. الگوی پیشرفت مشتمل بر سه امر است: الف) تحلیل وضعیت موجود؛ ب) تبیین وضعیت مطلوب؛ ج) راهبرد حرکت از وضعیت موجود به مطلوب. نظریه‌ی اسلامی – ایرانی پیشرفت سه امر فوق را براساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و در چارچوب احکام و حقوق اسلامی و منطبق بر شرایط امروز ایران ارائه می‌کند. در بیان وجه توصیف این الگو به اسلامی بودن به صورت تفصیلی به توضیح اختلاف مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توسعه کلاسیک با اسلام پرداخته و نشان دادیم که اختلاف در این مبانی چگونه موجب اختلاف در الگوی پیشرفت می‌شود.

مقدمه

نظرات گوناگونی درباره‌ی مفهوم الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت در ضمن مقالات ارسالی به اولین کنگره الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اظهار شد که نشانگر اختلافات و ابهاماتی در این باره بود. در این مقاله تلاش می‌کنیم در حد توان و با الهام از بیانات مقام معظم رهبری، این ابهامات را بر طرف کرده و تعریف روشنی از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت ارائه دهیم. مفهوم الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت با تبیین چهار مطلب به خوبی روشن می‌شود: مفهوم الگو، مفهوم پیشرفت، وجهی اسلامیت الگو و وجهی ایرانیت آن. در ادامه به تبیین هر یک از این امور خواهیم پرداخت.

مفهوم الگو

الگو معادل کلمه‌ی مدل «model» در زبان انگلیسی است. «یک مدل، یک الگو، طرح، معرفی (به ویژه کوتاه) یا تشریح است که برای نشان دادن هدف اصلی یا کارکرد یک موضوع، سیستم یا مفهوم در نظر گرفته شده است»¹.

مدل علمی، معرفی فیزیکی، ریاضی، یا منطقی از یک سیستم از موجودات تکوینی، پدیده‌ها، یا روش‌ها (فرایندها) است. یک مدل، یک نگرش تجربی ساده‌شده از واقعیت پیچیده است. مدل ممکن است بر نگرش‌های ویژه‌ای متمرکز شده و بر تقسیم و تغلیب قواعد کلی برای یک مشکل مرکب تأکید کند. به صورت قراردادی یک مدل تفسیری است که با موجودات و پدیده‌های تجربی و روش‌های مادی به طریق ریاضی یا منطقی مرتبط است.

مدل‌ها نوعاً وقتی استفاده می‌شوند که ایجاد شرایط آزمایشگاهی‌ای که در آن دانشمندان بتوانند نتایج را به‌طور مستقیم اندازه‌گیری کنند، یا ممکن نیست یا عملی نیست. اندازه‌گیری مستقیم نتایج تحت شرایط کنترل‌شده همواره دقیق‌تر از تخمین‌های مدل‌ها خواهد بود. در صورتی که اندازه‌گیری‌ها انجام نشود، مدل‌ها برای پیش‌بینی نتایج از فرضیات استفاده می‌کنند. هر چه تعداد فرضیات در یک مدل افزایش یابد، دقت و ارتباط مدل کاهش می‌یابد»².

مدل‌ها می‌توانند دو نوع کارکرد توضیحی را که اساساً متفاوت هستند، انجام دهند. از یک سو، یک مدل می‌تواند توضیحی از یک بخش انتخاب‌شده از جهان (سیستم هدف) باشد که بسته به طبیعت هدف، این‌گونه مدل‌ها یا مدل‌های پدیده‌ها هستند و یا مدل‌های داده‌ها. از سوی دیگر، یک مدل می‌تواند یک نظریه را توضیح دهد، از این جهت که قوانین و اصول موضوعی آن را تفسیر نماید. این دو مانع الجمع نیستند، زیرا مدل‌های علمی می‌توانند هر دو کارکرد را در یک زمان داشته باشند³.

مدل‌های پدیده‌ها یا داده‌ها را می‌توان به حسب روش‌های بازنمایی شناخت به انواعی تقسیم کرد. مهم‌ترین این انواع عبارتند از: مدل‌های مقیاس، مدل‌های ایده‌آلی، مدل‌های قیاسی، مدل‌های پدیده‌شناختی.

مدل‌های مقیاس تصویر کوچک‌شده سیستم‌های هدف هستند؛ مانند مدل چوبی یک ماشین یا پل.

مدل ایده‌آلی عبارت است از ساده‌سازی تعمیدی برخی چیزهای پیچیده به هدف مهار کردن بیش از حد آن. سطح بدون اصطکاک، ... بنگاه‌های آگاه به همه چیز و بازارهای در تعادل کامل برخی از مثال‌های شناخته‌شده‌ی این نوع از مدل‌ها هستند. مدل‌های قیاسی به مقایسه‌ی دو شی می‌پردازند که با هم شباهت دارند. بر اساس انواع مختلف شباهت‌ها، انواع مختلفی از قیاس را می‌توان تشخیص داد. برای نمونه، یک نوع ساده از قیاس، نوعی است که مبتنی بر خواص مشترک است. بین زمین و

ماه قیاسی وجود دارد بر اساس این حقیقت که هر دو بزرگ، جامد، غیرشفاف، کروی شکل، دریافت‌کننده‌ی گرما و نور از خورشید، دوران‌کننده بر محور خودشان و جذب‌کننده‌ی مواد دیگر هستند.

مدل‌های پدیدارشناختی به طرق مختلف ولی مرتبطی تعریف شده‌اند. یک تعریف سنتی، این مدل‌ها را مدل‌هایی می‌پندارد که تنها ویژگی‌های قابل مشاهده‌ی هدف را نشان می‌دهند و از فرض کردن سازوکارهای پنهان و مانند آن خودداری می‌کنند. رویکرد دیگر 4 مدل‌های پدیدار شناختی را به عنوان مدل‌هایی تعریف می‌کند که مستقل از تئوری‌ها هستند.

در منطق مدرن، یک مدل نظری، ساختاری است که همه‌ی جملات یک نظریه را صحیح می‌کند. البته این در جایی است که نظریه (معمولاً با منطق قیاسی)، به صورت مجموعه‌ای از جملات در یک زبان رسمی باشد⁵. ساختار مزبور عبارت است از یک مدل به این معنا که این ساختار چیزی است که نظریه نشان می‌دهد. به عنوان یک مثال ساده، به نظریه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی توجه کنید. نظریه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی مشتمل بر اصول موضوعه‌ای است- مثل «هر دو نقطه به‌وسیله‌ی یک خط راست به هم وصل می‌شوند» - و مشتمل بر قواعدی است که از این اصول موضوعه استخراج می‌شوند. هر ساختاری که در آن این جملات صحیح است، یک مدل از هندسه‌ی اقلیدسی است⁶.

در ادبیات علمی متعارف، مدل‌ها برای توصیف و تبیین پدیده‌ها یا داده‌های مربوط به واقعیت خارجی به کار می‌روند. بدیهی است این مفهوم از الگو یا مدل نمی‌تواند در الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت مقصود باشد؛ زیرا این الگو برای توصیف و تبیین وضع موجود در ایران نیست، بلکه برای تغییر و اصلاح آن است. آنچه تناسب بیشتری با بحث ما دارد مدل‌های نظری است؛ زیرا ما نیز در صدد تبیین یک نظریه هستیم. با این تفاوت که نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت به تبیین یک واقعیت یا پدیده یا سیستم خارجی نمی‌پردازد، بلکه در پی تبیین اهداف و راهبردهای پیشرفت بر اساس احکام و آموزه‌های اسلامی و مطابق با شرایط ایران است.

از تعریف مدل نظری در ادبیات متعارف در می‌یابیم که مدل، یک ساختار فیزیکی، ریاضی یا منطقی برای توضیح و تفسیر یک نظریه است. نظریه‌ی واحد ممکن است در قالب ساختارهای متفاوتی توضیح داده شود و یک نظریه می‌تواند چند الگو داشته باشد؛ تنها شرط موجود این است که همه‌ی جملات نظریه در قالب ارائه شده صحیح باشند.

البته در باره‌ی رابطه‌ی نظریه‌ها و مدل‌ها در فلسفه‌ی علم نظرات متعددی ابراز شده است و مرز روشن و مورد اتفاقی بین این دو وجود ندارد. «یکی از پیچیده‌ترین پرسش‌ها در باره‌ی مدل‌ها این است که چگونه مدل‌ها با نظریه‌ها ارتباط پیدا می‌کنند. تفکیک بین مدل و نظریه بسیار مبهم است؛ در زبان علمی بسیاری از دانشمندان خط‌کشی بین این دو مفهوم، اگر غیرممکن نباشد، بسیار مشکل است»⁷.

مدل‌ها بر اساس کارکردشان به چهار گروه بزرگ تقسیم می‌کنند:

- مدل‌های شناختی: کار این چنین مدلی معرفی یک سیستم به گونه‌ای است که خصوصیت‌های مورد نظر سیستم را با کنار گذاشتن خصوصیت‌هایی که مهم نیستند به وضوح نشان می‌دهد؛

- مدل‌های پیش‌بینی‌کننده: این مدل‌ها بر اساس شناختی که از یک سیستم در موقعیت مشخص وجود دارد، رفتار آتی سیستم مزبور را در موقعیت‌های جدید پیش‌بینی می‌کنند؛

- مدل‌های تصمیم‌گیری: عمل این مدل‌ها تهیه‌ی اطلاعات برای تصمیم‌گیرنده است و امکان اخذ تصمیمات مطلوب در جهت دستیابی به اهداف از قبل تعیین شده را فراهم می‌کنند؛

- مدل‌های هنجاری: عمل این مدل‌ها، ارائه‌ی تصویری تا حد امکان دقیق از سیستمی است که باید ایجاد شود⁸.

الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت یک الگوی نظری با کارکرد هنجاری است؛ یعنی ساختاری است که به توضیح نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت می‌پردازد. این الگو می‌تواند به زبان ریاضی یا منطقی ارائه شود و لازم است که در آن از روش‌های علم امروز برای توضیح امور پیچیده استفاده شود. این روش‌ها از قبیل تجرید، ساده‌سازی، توجه به عوامل مهم، طبقه‌بندی و تقسیم امور و مانند آن است.

نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت، چنان‌چه در ادامه به تفصیل توضیح خواهیم داد، نظریه‌ای است که بر اساس مبانی بینشی اسلام و در چارچوب اخلاق و حقوق اسلامی و منطبق بر شرایط ایران است.

بر این اساس، الگوهای متعددی از نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت ممکن است ارائه شود. همه‌ی این الگوها به شرط آنکه تمام جملات نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت در آن‌ها صحیح باشد، می‌توانند به عنوان مدل یا الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت محسوب شوند.

ولی باید توجه داشت که روش مدل‌سازی در الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت با مدل‌های نظریه‌ی هنجاری متعارف در علوم تفاوتی اساسی دارد و آن اینکه در ساختن این الگو، افزون بر تجربه از عقل و وحی نیز کمک خواهیم گرفت و این مقتضای تفاوت مبانی معرفت‌شناسی اسلام و مکاتب دیگر است.

بنابراین، الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت ساختاری است که تمام جملات نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت را صحیح می‌کند. نظریه‌ی اسلامی- ایرانی پیشرفت به صورت مجموعه‌ای از جملات ارائه می‌شود که مشتمل بر اصول موضوعه و قواعد متخذ از عقل، وحی و تجربه است و الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت هر ساختاری است که به تفسیر این نظریه می‌پردازد، به گونه‌ای که همه‌ی جملات نظریه در آن صدق کند و صحیح باشد.

مفهوم پیشرفت

در تعریفی عام که بر اساس همه‌ی بینش‌ها و منش‌ها درست است، پیشرفت عبارت است از فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب. بر این اساس، الگوی پیشرفت باید مشتمل بر سه امر باشد:

الف. تحلیل وضعیت موجود؛

ب. تبیین وضعیت مطلوب؛

ج. راهبرد حرکت از وضعیت موجود به مطلوب.

الگوهای پیشرفت حداقل در یکی از این سه با یکدیگر اختلاف دارند و یکی از مناشی اصلی اختلاف نیز جهان‌بینی حاکم بر این الگوها است؛ چیزی که از آن به متاپارادایم الگوهای توسعه یاد می‌شود.

برای نمونه، اگر همچون مکتب لیبرالیسم معتقد به دئیسم، اصالت ماده، اصالت تجربه، اصالت فرد و ... شویم، پیشرفت را به گونه‌ای معنا خواهیم کرد و بر اساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اسلامی، به مفهوم دیگری از پیشرفت خواهیم رسید. این مطلب را در تبیین مفهوم اسلامی بودن الگو به تفصیل شرح خواهیم داد.

مفهوم اسلامی بودن الگو

الگوی اسلامی پیشرفت، الگویی است که مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اسلامی و در چارچوب حقوق و اخلاق اسلامی باشد. تفاوت در این مبانی و چارچوب‌ها موجب تفاوت در تبیین و تحلیل وضعیت موجود و وضعیت مطلوب و راهبردها می‌شود.

در ادامه تنها به بررسی تفاوت‌های مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی لیبرالیسم با دیدگاه اسلامی می‌پردازیم و با مروری سریع نشان می‌دهیم که تفاوت در این مبانی چگونه موجب تفاوت در مفهوم پیشرفت می‌شود.

تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی

مبانی مهم معرفت‌شناختی در شش محور بیان می‌شوند: اثبات واقعیت، انواع واقعیت، اثبات امکان شناخت، انواع شناخت، ابزارهای شناخت و ارزش شناخت. ما در این میان تنها به برخی تفاوت‌های مهم می‌پردازیم.

در فلسفه‌ی اسلامی، واقعیت به دو قسم مادی و مجرد تقسیم می‌شود و جهان از دو نظام علی و معلولی مادی و مجرد تشکیل شده است که با یکدیگر هماهنگ هستند و تدبیر هر دو به دست خداوند متعال انجام می‌شود. اما در لیبرالیسم، واقعیت مجرد وجود ندارد. اصالت ماده، نتیجه‌ی اصالت تجربه‌ی حسی است که تجربه‌گرایان به آن معتقدند و نوع و قلمرو موضوع مورد شناخت را تعیین می‌کند.

لیبرالیسم معتقد به تجربه‌گرایی است. تجربه‌گرایان در مورد ابزار شناخت و قلمرو، هر یک با یکدیگر اختلاف دارند. برای مثال جان لاک تجربه‌ی حسی را ابزار شناخت دانسته و معتقد است عقل بر روی شناخت‌های حسی تأمل می‌کند⁹. هیوم عقل را ابزار شناخت تصورات مجرد مانند عدد، و حس را ابزار شناخت واقعیت خارجی می‌داند¹⁰.

در فلسفه‌ی اسلامی، ابزارهای شناخت عبارتند از: حس، عقل و قلب. ادراکات شهودی که به وسیله‌ی قلب درک می‌شود، عقل تصدیقات و مفاهیم ثانویه‌ی فلسفی و منطقی را درک می‌کند و حس زمینه‌ساز درک مفاهیم حسی است¹¹.

لازم به ذکر است که وحی از نوع ادراکات شهودی پیامبران (صلوات الله علیهم) است. آیات قرآن کریم نیز که بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل شده از ادراکات شهودی پیامبر (ص) است.

تفاوت در ابزار شناخت، موجب تفاوت در منابع شناخت می‌گردد. تجربه‌گرایان تنها منبع شناخت را عالم ماده که قابل تجربه است، می‌دانند؛ ولی در فلسفه‌ی اسلامی غیر از عالم طبیعت و ماده، منابع دیگری برای شناخت وجود دارد؛ از قبیل عالم مجردات که با ادراک شهودی و عقل قابل شناخت است، آیات قرآن کریم که ادراکات شهودی بدون خطای پیامبر اکرم (ص) است و روایات معصومین علیهم السلام که بیانات کسانی است که در درک حقایق اشتباه نمی‌کنند.

تفاوت در مبانی هستی‌شناختی

تفاوت در مبانی هستی‌شناختی را در چهار محور خداشناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و جهان‌شناسی بیان خواهیم کرد.

خداشناسی

لیبرالیسم معتقد به اصل دئیسم است. بر اساس فلسفه‌ی دئیسم، خداوند منشأ جهان هستی است و طبیعت را بر اساس قانون‌مندی‌هایی، چنان به وجود آورده است که به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌دهد. در این بینش، خداوند پس از خلقت، به هیچ وجه در امور جهان دخالت نمی‌کند؛ زیرا قوانین طبیعی که به وسیله‌ی آفریدگار در طبیعت گنجانده شده، چنان امور را پیش می‌برد که بهترین وضعیت به وجود می‌آید (نظام احسن). البته قانون‌مندی ویژه‌ی طبیعت نیست و قوانین معتبر جاودانی و جهانی بر کلیه‌ی پدیده‌های اجتماعی نیز مسلط است. در این فلسفه، خداوند مانند ساعت‌سازی است که پس از ساختن ساعت و راه‌اندازی‌اش، آن را رها می‌کند. بدین ترتیب، خداوند در چهره‌ی معماری بازنشسته نمایان می‌شود؛ معماری که پس از خلقت کناری رفته، تنها به نظاره‌ی ساختمان با شکوهی که آفریده است، بسنده می‌کند¹².

روشن است که انکار خداوند یا قائل شدن به عدم دخالت او در جهان هستی پس از آفرینش آن، مخالف نگرش اسلامی است. در نگرش اسلامی خداوند متعال حکیم¹³، مدبّر¹⁴، محیی¹⁵، مالک¹⁶، ملک¹⁷، ربّ¹⁸، حافظ¹⁹، مراقب²⁰، قیوم²¹، فعال²²، مایشاء²²، هادی²³ و رزاق²⁴ است.

از دیدگاه قرآن، خداوند نه تنها آفریننده و مالک جهان است، بلکه پرورش‌دهنده و نگاه‌دارنده‌ی آن نیز به شمار می‌رود. او به

همه‌ی ذرات هستی احاطه‌ی علمی و وجودی دارد و برپادارنده‌ی همه چیز است. اگر لحظه‌ای عنایت خود را از این جهان بردارد، این جهان به کلی نابود می‌شود. خداوند علت ایجاد و بقای جهان است؛ هدایت تکوینی همه‌ی موجودات و نیز هدایت تشریعی انسان به دست اوست. او روزی آفریده‌ها را به وسیله‌ی اسباب مادی و غیرمادی، تقدیر می‌کند. این تصویر از خداوند با تصویر معمار بازنشسته‌ای که لیبرالیسم از خدا ارائه می‌دهد، به کلی متفاوت است.

انسان‌شناسی

انسان در جهان‌بینی لیبرالیستی دارای ویژگی‌های فردگرایانه است. در این جهان‌بینی انسان موجود واحدی است که مالک علی‌الطلاق وجود و اموال خویش است. امیالش اهداف و ارزش‌های او را برمی‌گزیند، عقلش راه دستیابی به آن اهداف را به خوبی نشان می‌دهد. موجودی که در شناخت حقیقت تنها به تجربه‌ی خود تکیه می‌کند، به پذیرش فرمان‌های اخلاقی دین، جامعه یا دولت ملزم نیست و تنها از امیال خویش فرمان می‌پذیرد²⁵.

در مفهوم لیبرالی ماهیت انسان، افعال انسان از انرژی طبیعی تمنیات و امیال ذاتی‌اش سرچشمه می‌گیرد و عقل وسیله‌ی هدایت انسان برای ارضای این تمنیات و امیال است. تمنیات چنان نیرومندند که فرد را به ارضای خود وادار می‌کنند و عمل و رفتار انسان، به طور طبیعی، در پرتو احساسات و تمنیات خودخواهانه شکل می‌گیرد؛ زیرا فرد در پی خوشبختی، لذت و ارضای تمنیات خویش است. امیال، واقعیاتی تغییرناپذیر و نهاده شده در طبع بشرند که اخلاق و ارزش‌ها باید خود را با آن‌ها سازگار کنند. بنابراین، هر چه فرد خواستار دستیابی به آن است، از نظر او، خوب است²⁶.

بر این اساس، لیبرالیسم انسان را موجودی می‌داند که غرایز حیوانی را به رهبری پذیرفته و ناگزیر باید سلطنت غرایز را بپذیرد و کمالش نیز در ارضای هر چه بیشتر تمایلات حیوانی است.

بر اساس جهان‌بینی لیبرالیسم، کمال مطلوب انسان، ارضای هر چه بیش‌تر خواسته‌های مادی است. این مطلب وقتی وارد حوزه‌ی اقتصاد می‌شود، چنین تبیین می‌گردد. هدف انسان در فعالیت‌های اقتصادی دستیابی به حداکثر مطلوبیت (در مصرف) و حداکثر سود (در تولید و سرمایه‌گذاری) است.

مفهوم خویش‌مالکی نیز یکی از وجوه فردگرایی لیبرال را بیان می‌کند. به موجب این مفهوم هر کس مالک خود و زندگی و کار خویش است؛ این‌ها به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد، دارایی خود اوست و می‌تواند هر گونه مایل است با آن رفتار کند. بنابراین، تملک دارایی مادی بیان مشخص آن مالکیتی است که ما از قبل بر خویشتن و اعمال و پیشه‌ی خویش داریم؛ حتی کسی که هیچ دارایی مادی نداشته باشد، باز هم مالک جسم مهارت‌ها و کار خویش است. این امر می‌تواند یکی از دلایل مبنای ایدئولوژیک آزادی فرد و مالکیت خصوصی در نظام اقتصاد سرمایه‌داری لیبرالی به شمار آید.

در جهان‌بینی اسلامی هدف از آفرینش انسان، حرکت او سمت کمال (عبودیت پروردگار) است. قرآن کریم می‌فرماید: «ما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون»²⁷؛ «جنّ و انس را جز برای اینکه مرا عبادت کنند، نیافریدم». در نگرش اسلامی انسان موجودی دو بعدی است؛ يك بعد مادی دارد و يك بُعد مجرد و غیرمادی. بعد مادی انسان، بدن است و بعد مجردش، روح. در آیه‌ی زیر به هر دو بُعد انسان تصریح شده است: «و اذ قال ربك للملائكة اتي خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون * فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»²⁸؛ «و [ای پیامبر به خاطر بیاور] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من از گلی خشکیده، که از گل بدبویی گرفته شده، بشری می‌آفرینم * هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و از روح خود در او دمیدم، همگی برایش سجده کنید». آفرینش بدن انسان از خاک به جنبه‌ی مادی انسان و نفخ روح در آن به جنبه‌ی مجرد و غیر مادی‌اش اشاره دارد. این معنا در آیه‌ی 9 سوره‌ی سجده و آیات 12 - 14 سوره‌ی مؤمنون نیز دیده می‌شود.

قرآن واقعیت انسان را همان روح می‌داند. همراهی روح و پیکر در دنیا به این سبب است که بدن ابزار کار اوست و اگر این ابزار از او گرفته شود، نمی‌تواند کاری کند یا به تکامل برسد. روح انسان از دو ویژگی برخوردار است و هر ویژگی را می‌توان بخشی از روان نامید:

1. ویژگی عقلانی و ادراکی؛

2. ویژگی نفسانی و غریزی.

مراد از ویژگی عقلانی و ادراکی، همان نیروی درک و شعور انسان است. در پرتو این نیرو، انسان محسوسات دیگر را درک می‌کند؛ به کشف معارف الهی و رازهای نهفته در طبیعت توفیق می‌یابد؛ باید‌ها و نبایدها را نتیجه می‌گیرد و بر اساس آن، اهداف و مسیر زندگی خود را تعیین می‌کند.

ویژگی نفسانی و غریزی، همان تمایل‌های فطری یا غریزی انسان است که انسان را برای انجام دادن کارها به حرکت درمی‌آورد. این خواسته‌های درونی و نیازهای روحی، امور نفسانی نامیده می‌شود. ویژگی‌های امور نفسانی عبارت است از:

1. ریشه در آفرینش انسان دارد؛ بدین سبب جهانی و همگانی است؛

2. به آموزش نیاز ندارد.

هر چند اوضاع جغرافیایی، موقعیت اقتصادی و عوامل سیاسی و فرهنگی در پیدایش این امور مؤثر نیست؛ ولی بر شدت و ضعف آن اثر می‌گذارد. امور نفسانی دو نوع هستند:

1. امور فطری؛

2. امور غریزی.

امور فطری یعنی تمایلات متعالی انسان، مانند خداجویی و عدالت‌خواهی و تمایل به کردار نیک که به جنبه‌ی ملکوتی وی

مرتبط است و زمینه را برای حرکت او به سوی خدا فراهم می‌سازد. امور غریزی به تمایلاتی گفته می‌شود که جنبه‌ی تعالی ندارد و بیش‌تر قدر مشترك میان انسان و حیوان است، مانند تمایل به امور جنسی و خودخواهی.

همه‌ی این امور برای بقا، رشد و تکامل انسان در جهان مادی ضروری است. اسلام نه خواهان سرکشی و مرزنانشناسی غرایز است و نه در پی سرکوبی آن‌ها؛ نظر اسلام تعدیل غرایز و رهبری آن‌ها به وسیله‌ی خود است.

در نگرش اسلامی، انسان دارای اراده و اختیار است. اگر انسان مجبور بود، ارسال رسل لزومی نداشت و حساب و کتاب در قیامت بی‌معنا بود. حتی در این دنیا نیز وضع قانون و مجازات مجرمین منطقی نداشت. قرآن کریم در آیات زیادی به روش‌های گوناگون به اختیار انسان در گزینش راه درست یا غلط تصریح کرده است. برای نمونه در ذیل به چند آیه اشاره می‌کنیم:

1. وَ قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ²⁹؛ و یا محمد (ص) به اینان بگو: حق با پروردگار شما است، پس هر کسی که بخواهد ایمان بیاورد (بیاورد) و هر کسی که بخواهد کافر شود (کافر شود).

2. لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيْتَةٍ وَ يُحْيِيَ مَن حَيَّ عَن بَيْتَةٍ³⁰؛ تا هر کس هلاک می‌شود بر اساس دلیل روشن هلاک شود و هر کس زنده و رستگار می‌شود با دلیل رستگار شود.

انسان می‌تواند عقل خود را بر تمایلات حیوانی‌اش حاکم کرده، بدین ترتیب راه کمال را بی‌پیماید و می‌تواند شهوات را حاکم وجود خود ساخته، عقل را به اسارت او درآورد و بدین ترتیب از قله‌ی رفیع انسانیت سقوط کند. حضرت امیر(ع) در کلامی نورانی می‌فرماید: «العقل صاحب جيش الرحمن و الهوى قائد جيش الشيطان و النفس متجاذبة بينهما فأيهما غلب كانت فى حيزه»³¹؛ عقل همراه لشکر خداوند رحمان است و هوس (تمایلات حیوانی) رهبر لشکر شیطان شمرده می‌شود و نفس انسان میان این دو قرار دارد. هر يك از این دو نفس را به سوی خود می‌کشد. بنابراین، هر لشگری غلبه کند نفس زیر فرمانش خواهد بود. بر این اساس، انسان نه تنها ناگزیر به پیروی از تمایلات حیوانی نیست؛ بلکه کمالش در حاکمیت خرد بر غرایز است.

در جهان بینی اسلامی، کمال نهایی انسان قرب به خداوند متعال و رسیدن به مقام رفیع عبودیت است. بنابراین، آنچه موجب نزدیک شدن انسان به خدا شود، ارزش اخلاقی دارد و هر چه مانع این قرب باشد یا موجب دوری انسان از خداوند گردد، ضدارزش و بد است.

مقایسه‌ی نگرش لیبرالیستی و اسلامی نشان می‌دهد که کمال نهایی انسان در جهان‌بینی اسلامی و لیبرالیسم دو تفاوت عمده دارد:

1. در جهان‌بینی اسلامی، کمال نهایی انسان به روح و جنبه‌ی غیرمادی‌اش مرتبط است، ولی در جهان‌بینی لیبرالیسم کمال مطلوب انسان در قلمرو غرایز حیوانی و جنبه‌ی مادی‌اش تحقق می‌یابد؛

2. در جهان‌بینی اسلامی، کمال نهایی انسان امری آخرتی و فرامادی است، ولی در جهان‌بینی لیبرالیسم امری مربوط به جهان مادی شمرده می‌شود.

به همین دلیل، لیبرالیسم عقل را برای دستیابی به کمال نهایی کافی می‌داند و نیاز به وحی را انکار می‌کند؛ زیرا مدعی است که ارضای نیازهای مادی از توان عقل بیرون نیست.

در جهان‌بینی اسلامی، دستیابی به کمال نهایی انسان (نزدیکی به خداوند متعال) از توان عقل بیرون است؛ زیرا عقل به تنهایی نمی‌تواند تأثیر فعل ارادی انسان بر قرب روح به خداوند متعال را تشخیص دهد. ما نمی‌توانیم برای شناخت رابطه‌ی کار خود با کمال نهایی، به روابط علی و معلولی «این جهانی» تکیه کنیم؛ زیرا این امر تنها رابطه‌ی کار با نتیجه‌ی دنیوی‌اش را آشکار می‌سازد. این جاست که اهمیت نقش وحی در شناختن احکام اخلاقی روشن می‌شود.

پیش‌تر درباره‌ی خویش‌مالکی که یکی از وجوه فردگرایی لیبرال است، توضیح دادیم. در مقابل این اندیشه، اسلام نظریه‌ی خدامالکی و خلیفه بودن انسان را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، خدا مالک همه چیز است: «و لله ما فى السموات و ما فى الارض»³²؛ «آنچه در آسمان‌ها و زمین است، مال خداوند است».

البته این مالکیت، مالکیت تکوینی است؛ یعنی هستی همه‌ی آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از خداست. بر این اساس، وجود ما، قوای ذهنی و بدنی ما، خانه و زندگی و همه‌ی نعمت‌های درون و برون ما را خداوند پدید آورده، ملک اوست و او انسان را جانشین خود در زمین قرار داده است. «و هو الذى جعلكم خلائف الارض»³³؛ «اوست خدایی که شما را جانشین خود در زمین قرار داد». «واذ قال ربك للملائكة ائني جاعل في الارض خليفة»³⁴؛ «[ای پیامبر، به یادآور] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشین قرار خواهم داد».

همه چیز از آن اوست. انسان تنها جانشین او در زمین است و در مقابل وی مسئول شمرده می‌شود؛ یعنی او حق دارد از ما بپرسد که چرا این کار را کردی و چرا در پیکرت یا ثروتت این گونه تصرف کردی؟ چون همه چیز مال اوست و ما نماینده‌ی او هستیم.

افزون بر این، خلیفه بودن انسان اقتضا می‌کند که مالکیت انسان به حدودی که خداوند تعیین می‌کند، محدود شود. بنابراین، خدامالکی و خلیفه بودن انسان دو نتیجه دارد:³⁵

1. انسان، در تصرف در جان و مال خود، به حدودی که خداوند تعیین کرده است، محدود می‌شود؛

2. انسان در برابر خداوند مسئول است و اگر از حدود تجاوز کند مؤاخذه می‌شود.

این نتایج اقتضا می‌کند که انسان در برابر همه‌ی کسانی که خداوند برایشان حقوقی قائل شده، مسئول باشد. بنابراین، انسان در مقابل ولی خدا مسئول است؛ زیرا خداوند اطاعت او را بر همه واجب کرده است. همچنین در برابر جامعه و جان‌ها و

مال‌های دیگران مسئول است؛ زیرا خداوند حقوقی را برای جامعه و مردم در نظر گرفته است. این مسئولیت‌ها در پرتو مسئولیتی که انسان در برابر خداوند دارد، به وجود می‌آید. در بینش توحیدی هیچ مسئولیتی، در عرض مسئولیت خداوند نیست و همه‌ی مسئولیت‌ها در طول و به تبع مسئولیتی است که انسان در برابر خدا دارد.

جامعه‌شناسی

جامعه ترکیبی از افراد است. اگر از روح‌ها، اندیشه‌ها، عواطف و اراده‌ها چشم‌پوشی کنیم و تنها به پیکر افراد بنگریم، جامعه چیزی جز جمع جبری افراد نیست؛ ولی وقتی به روح‌ها، اندیشه‌ها، عواطف، اراده‌ها و هر آنچه به انسانیت انسان مربوط است بنگریم، مسئله کمی مشکل می‌شود. ما، برای آسانی کار، بدن‌ها را شخص و روح‌ها، اندیشه‌ها و... را هویت و شخصیت می‌خوانیم. اکنون پرسش این است که ترکیب شخصیت‌ها در جامعه چگونه ترکیبی است؟

بر اساس اندیشه‌ی اصالت فرد در لیبرالیسم، شخصیت‌ها مانند بدن‌ها از یکدیگر جدا هستند و ترکیب میان آن‌ها اعتباری است. هر کس دارای اندیشه و خواست‌ها و اعتقادات خاص خویش است و شخصیت خود را می‌سازد. انسان هرگونه (تنها یا اجتماعی) که زندگی کند، یک شخصیت دارد. جامعه نیز چیزی جز جمع جبری شخصیت‌های مستقل نیست. بر اساس جنبه‌ی ارزشی اصالت فرد، باید منافع فرد بر منافع جامعه مقدم شود؛ زیرا منافع جامعه امری موهوم است، تنها منافع فرد حقیقت دارد و منافع جامعه مجموع جبری منافع افراد است. بنابراین، اگر زمانی منافع جامعه چنان تفسیر شد که با منافع فرد منافات داشت، باید در تفسیر منافع جامعه تجدید نظر کرد؛ آنچه منافع جامعه معرفی می‌شود، زیر پا گذاشت و منافع فرد را که اصیل است، محافظت کرد.

بر اساس نظریه‌ی فردگرایی روش‌شناختی، پدیده‌های اجتماعی چیزی جز مجموعه‌ای از افراد که با هم نسبت‌های گوناگون دارند، نیست. دانشگاه چیزی جز افرادی که فعالیت دانشگاهی می‌کنند (استادان، دانشجویان، اُمناء، رؤسا و سرایداران) نیست. در نگرش اسلامی، افراد در جامعه شخصیت مستقل دارند، ولی در عین حال از یکدیگر اثر می‌پذیرند. به سبب این تأثیر و تأثرها، بیش‌تر افراد از اندیشه‌ها، عواطف، باورها و آداب و رسوم و منافع مشترک برخوردار می‌شوند. و زمینه‌ی انتزاع روح جمعی یا هویت جامعه فراهم می‌آید؛ زیرا هویت جامعه از قدر مشترک هویت افراد انتزاع می‌شود. بنابراین، هویت جامعه نه امری موهوم یا اعتباری است و نه حقیقتی مستقل از هویت افراد، بلکه امری انتزاعی است؛ یعنی خودش در خارج وجود ندارد، ولی منشأ انتزاعش حقیقی است.

هر چند این روح جمعی از قدر مشترک هویت افراد انتزاع می‌شود؛ ولی، در عین حال، بر هویت افراد نیز تأثیر می‌نهد و آنان را به موافقت با خود می‌خواند. طولی نمی‌کشد که فرد احساس می‌کند روح جمعی حاکم بر جامعه بخشی از شخصیت اوست؛ مانند بیش‌تر افراد جامعه می‌اندیشد، احساس می‌کند و واکنش نشان می‌دهد. البته برخی از افراد از چنان توانی برخوردارند که می‌توانند بر این روح جمعی اثر گذارند و اندیشه‌ها، عواطف و به طور کلی فرهنگ جامعه را عوض کنند. این دیدگاه را اصالت فرد و جامعه می‌نامند. قرآن کریم احتمال چهارم را تقویت می‌کند. در این کتاب آسمانی دو دسته آیات به چشم می‌خورد. گروهی از آیات فرد را مخاطب قرار می‌دهد و مسئول اعمال خود می‌داند. این آیات هدایت و ضلالت و زندگی و مرگ را به فرد نسبت می‌دهند. برای مثال می‌فرماید:

- «و كل نفس بما كسبت رهينه...» 36؛ «هر کس در گرو کرداری است که انجام داده است»؛

- «و كل إنسان أئتمناه طائفة في عقوقه...» 37؛ «و هر انسانی، اعمالش را به گردنش آویخته‌ایم»؛

- «و أن ليس للانسان الا ما سعی * و أن سعيه سوف يری...» 38؛ «برای انسان، جز سعی و کوشش بهره‌ای نیست * و تلاش او به زودی دیده می‌شود»؛

- «فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها و ما أنا عليكم بوكيل...» 39؛ «هر کس هدایت یابد برای خود هدایت شده و هر کس گمراه گردد به زیان خود گمراه می‌شود و من مأمور [به اجبار] شما نیستم».

در برابر این آیات، آیه‌هایی نیز امت‌ها و اقوام را مخاطب قرار داده، هر امتی را زنده، دارای اجل و مسئول کردار خویش می‌شمارد. برای مثال می‌فرماید:

- «تلك أمة قد خلت لهما ما كسبت و لكما ما كسبتما ولا تئسلا عما كانوا يعملون...» 40؛ «آن‌ها امتی بودند که در گذشتند. آنچه کردند برای خودشان است و آنچه شما کردید نیز برای شما است و شما مسئول اعمال آن‌ها نیستند»؛

- «و تری کل امه جائیه کلّ امه تدعی الی کتابها الیوم تجزون ما کنتم تعملون...» 41؛ «در آن روز، هر امتی را می‌بینی [که از شدت ترس] بر زانو نشسته، هر امتی به سوی کتابش خوانده می‌شود. [و به آن‌ها می‌گویند:] امروز جزای آنچه انجام دادید به شما می‌دهند»؛

- «كذلك زیّنا لكلّ امه عملهم ثمّ الی ربّهم مرجعهم فینبئهم بما كانوا یعملون...» 42؛ «این گونه برای هر امتی عملشان را زینت دادیم. سپس بازگشت همه‌ی آن‌ها به سوی پروردگارشان است و آن‌ها را از آنچه عمل می‌کردند، آگاه می‌سازد»؛

- «و لكلّ امه أجل فاذا جاء أجلهم لا یستأخرون ساعه ولا یستقدمون» 43؛ «برای هر قومی سرآمد معینی است و هنگامی که سرآمد آن‌ها فرار رسد، نه ساعتی از آن تأخیر می‌کنند و نه بر آن پیشی می‌گیرند».

می‌توان گفت در دسته‌ی اول از آیات، افراد با هویت فردی خود مخاطب قرار گرفته‌اند و در دسته‌ی دوم، روح جمعی و هویت جامعه مخاطب است که از قدر مشترک و وجه غالب هویت افراد یک جامعه انتزاع می‌شود.

البته وجود روح جمعی به این نحو و تأثیر آن بر شخصیت افراد جامعه هرگز به معنای مقهوریت و بی‌ارادگی افراد نیست. هر

کس می‌تواند بر خلاف هویت جامعه بکوشد و حتی آن را متحول سازد. بدین سبب خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضلّ اذا اهتدیتکم»... 44؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مراقب خود باشید. اگر شما هدایت یافتید، گمراهی گمراهان به شما زیان نمی‌رساند». تاریخ بر درستی این سخن گواهی می‌دهد. چه بسیارند بزرگانی که بر خلاف روح جمعی کوشیدند و شخصیت جامعه را تغییر دادند.

بر این اساس، منافع جامعه چیزی جز منافع تک تک افراد جامعه است و طبیعی است که وقتی منافع فرد یا افرادی با منافع جامعه تعارض کرد، باید منافع جامعه مقدم شود. همچنین این نگرش ما را وادار می‌کند که روش‌های موجود برای تبیین پدیده‌های اجتماعی را که در فلسفه‌ی علوم اجتماعی مطرح می‌شود، مورد بازبینی قرار دهیم؛ ما نمی‌توانیم فردگرایی روش‌شناختی را که زیربنای اقتصاد لیبرالیستی است، بپذیریم؛ زیرا این روش بر اساس جدایی و استقلال افراد در هویت و اثر بنا شده است و نتیجه‌ی منطقی آن است. بر اساس نگرش ما، افرادی که در یک جامعه زندگی می‌کنند، در یکدیگر اثر می‌گذارند و هویت افراد تحت تأثیر یکدیگر واقع می‌شود. علاوه بر این، آثار یک جمع سازمان‌دهی شده و منظم، جمع جبری اثرهای افراد آن جمع نیست.

بحث روش تبیین در علوم اجتماعی، موضوع کتاب‌های متعدد و گسترده است. ما باید با توجه به مبانی هستی‌شناسانه‌ی خود در مورد فرد و جامعه و نیز با در نظر گرفتن مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی علم، وارد این بحث شویم و روشی سازگار با این مبانی برگزینیم. این تحقیق بسیار ارزشمند و راهگشاست و باید انجام گیرد. ما، در این بحث، تنها نتیجه گرفتیم که فردگرایی روش‌شناختی نمی‌تواند قابل قبول باشد؛ اما این که روش درست در تبیین پدیده‌های اجتماعی چیست؟ نیاز به مقدمات دیگر دارد و از عهده‌ی بحث ما خارج است.

یکی از نکات مهم در جامعه‌شناسی اسلامی، توجه به سنت‌های الهی حاکم بر جوامع انسانی است. سنت به معنای طریقه و روش است و مراد از سنت الهی، قوانین و روش‌هایی است که خداوند جهان، حاکم فرموده است. قرآن کریم بارها به وجود سنت‌های الهی در جوامع انسانی تصریح کرده و بر تغییرناپذیری سنت الهی تأکید می‌کند: «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین» 45؛ «پیش از شما سنت‌هایی وجود داشت [و هر قوم طبق اعمال و صفات خود سرنوشت‌هایی داشتند که شما نیز دارید] پس در زمین گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب‌کنندگان (آیات خدا) چگونه بود؟» «فلن تجد لسنة الله تبدیلاً و لن تجد لسنة الله تحویلاً» 46؛ «هرگز در سنت خدا تبدیل نمی‌یابی [سنت الهی تبدیل به سنت دیگر نمی‌شود] و هرگز در سنت الهی تغییر نمی‌یابی». این عبارت، با تفاوتی مختصر در آیه‌ی 77، أسراء و 62 احزاب و 23 فتح نیز به چشم می‌خورد. قرآن و روایات علاوه بر بیان اصل این قانون، به بعضی از سنت‌های الهی نیز تصریح کرده‌اند. بخشی از این سنت‌ها که می‌تواند در حوزه‌ی اقتصاد نیز مؤثر باشد، به قرار زیر هستند.

سنت نیک‌بختی و بدبختی جوامع

«انّ الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم» 47؛ «خداوند وضع هیچ ملتی را دگرگون نمی‌کند تا خودشان در خود تغییر ایجاد کنند». «یعنی هیچ مردمی از بدبختی به خوشبختی نمی‌رسند، مگر این که عوامل بدبختی را از خود دور سازند و بالعکس یک ملت خوش‌بخت را خدا بدبخت نمی‌کند، مگر آن که خودشان موجبات بدبختی را برای خویش فراهم آورند» 48.

«این قانون، که یکی از پایه‌های اساسی جهان‌بینی و جامعه‌شناسی اسلام است. به ما می‌گوید مقدرات شما قبل از هر چیز و هر کس در دست خود شما است و هر گونه تغییر و دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام، در درجه‌ی اول، به خود آن‌ها بازگشت می‌کند. شانس و طالع و اقبال و تصادف و تأثیر اوضاع فلکی و مانند این‌ها هیچ‌کدام پایه ندارد. آنچه اساس و پایه است، اینکه ملتی خود بخواهد سربلند و سرافراز و پیروز و پیش‌رو باشد و یا به عکس خودش تن به ذلت و زبونی و شکست دهد. حتی لطف خداوند یا مجازات او بی‌مقدمه دامن هیچ ملتی را نخواهد گرفت، بلکه این اراده و خواست ملت‌ها و تغییرات درونی آن‌هاست که آن‌ها را مستحقّ لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد» 49. این سنت عام است و در خصوص بهبود یا رکود وضع اقتصادی اقوام نیز صادق می‌نماید.

تقوا سبب نزول برکات الهی

«ولو أنّ اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء والارض و لكن کذبوا فأخذناهم بما کانوا یکسبون»... 50؛ «اگر مردم شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین بر آن‌ها می‌گشودیم؛ ولی آنان [به جای ایمان] تکذیب کردند [و کفر ورزیدند] پس ما هم، به خاطر کردارشان، آنان را [با قهر خود] گرفتیم». «برکات، جمع برکت، به موهبت‌های ثابت و پایدار گفته می‌شود، در مقابل چیزهای گذرا. در معنای برکت، کثرت، خیر و افزایش وجود دارد. برکات شامل برکت‌های مادی و معنوی می‌شود. از این آیه استفاده می‌شود که باید اکثریت جامعه اهل ایمان و تقوا باشند (اهل القری) تا مشمول الطاف و برکات شوند و نیز می‌توان استفاده کرد که سرمایه‌گذاری روی فرهنگ معنوی جامعه، بازده اقتصادی هم دارد» 51.

شکر سبب فروزی نعمت‌ها

«لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید»... 52؛ «اگر سپاس‌گزار نعمت‌های الهی باشید، آن نعمت‌ها را می‌افزاییم و اگر کفران نعمت کنید، البته عذاب من شدید است».

یکی از معانی شکر در این آیه، شکر عملی است؛ یعنی استفاده‌ی درست از نعمت‌های خداوند. شهید مطهری (ره) این آیه را چنین معنا می‌کند: «اگر از مواهب الهی قدردانی و حق‌شناسی کنید و به نحو مطلوب بهره‌برداری نمایید، آن‌ها را بر شما افزایش

می‌دهیم و اگر ناسپاسی کنید و آن نعمت‌ها را بیهوده در راه خلاف مصرف کنید، عذاب من البته شدید است» 53. یکی از نعمت‌های خداوند متعال، مال است. راه درست استفاده از دارایی، رفع نیازهای خود و دیگران و پرهیز از اسراف و تبذیر است. اگر ثروت در این راه مصرف شود، خداوند متعال بر آن خواهد افزود؛ ولی اگر در مسیر گناه به کار گرفته شود خداوند آن را مایه‌ی عذاب شدید آخرت قرار می‌دهد.

عدل سبب افزایش برکات

امام علی (ع) فرمود: «بالعدل تتضاعف البركات» 54؛ «به‌وسیله‌ی حاکمیت عدل برکات و نعمت‌های خداوند دو چندان می‌شود». حاکمیت عدالت در جامعه، علاوه بر آثار اجتماعی و سیاسی، آثار اقتصادی نیز دارد. اثر اقتصادی آن افزایش نعمت‌های الهی است. حضرت امیر (ع)، در مقابل این بیان، کلام نورانی دیگری دارد و می‌فرماید: «إذا ظهرت الجنايات ارتفعت البركات» 55؛ «وقتی در جامعه جنایات‌ها و ظلم‌ها آشکار شود، برکات و نعمت‌های الهی رخت بر می‌بندد». بنابراین، حاکمیت عدالت در جامعه موجب فزونی برکات می‌شود و ظهور جنایت و ظلم به زوال نعمت‌ها می‌انجامد. قوانین و سنت‌های حاکم بر جوامع انسانی بسیار است و ما تنها نمونه‌ای از آن‌ها را بیان کردیم؛ شمارش کامل آن‌ها از عهده‌ی این مختصر بیرون است و به کتابی مستقل نیاز دارد.

جهان‌شناسی

در قرون وسطی، جهان را نمایش هدف‌داری می‌دانستند که به مشیت و عنایت الهی تحقق یافته، به سوی خداوند در حرکت است. مشخصه‌های جهان‌شناسی آن روزگار چنین است:

1. جهان مخلوق خداوند است؛
2. جهان منظم و قانون‌مند است؛
3. جهان هدف‌دار است (به سوی خداوند در حرکت است)؛
4. پایداری جهان به مشیت و عنایت الهی است.

در قرن هفدهم، پیشرفت علمی زمینه را برای نفی بعضی از این مشخصه‌ها آماده ساخت و در قرن هیجدهم مشخصه‌ی چهارم به کلی نفی شد. در این قرن، طبیعت نظام ماشین‌وار کامل علت و معلولی انگاشته می‌شد که مقهور قوانین دقیق و مطلق است؛ به طوری که همه‌ی حوادث آینده‌اش به گونه‌ای تغییرناپذیر تعین یافته است و به صورت خودکار و به بهترین نحو عمل می‌کند. نفوذ این اندیشه در اقتصاد با این توجیه آغاز می‌شود: انسان و جوامع انسانی نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ آن‌ها نیز پدیده‌ای طبیعی‌اند که به صورت خودکار و به بهترین نحو در حوزه‌ی اقتصاد عمل می‌کنند.

مفهوم نظام طبیعی در اقتصاد نیز از همین نگرش برمی‌خیزد. فیزیوکرات‌ها، اقتصاد را جزئی از نظام طبیعی و تابع قوانین آن می‌دانستند و بدین ترتیب معتقد بودند که اعمال اقتصادی مانند اعمال فیزیکی به مجموعه‌ای از قوانین تغییرناپذیر طبیعی وابسته است. در واقع، سیستم آن‌ها یک نوع فیزیک اقتصادی بود که تحت عنوان فیزیوکراسی بر این دیدگاه استوار بود که قدرت قوانین طبیعی در اقتصاد عیناً مثل قوانین طبیعی در فیزیک است. قوانین طبیعی از نظر فیزیوکرات‌ها مطلق و تغییرناپذیر است» 56. «در نظر فیزیوکرات‌ها، نظام طبیعی نظامی است خواسته‌ی خدا و به خاطر سعادت ابدی بشر؛ نظامی است ناشی از مشیت الهی» 57.

مفهوم نظام طبیعی، در دوره‌ی بعد، بر اقتصاددانان کلاسیک نیز اثر می‌گذارد و حتی در زمانی که عقیده به مشیت الهی جای خود را به قوانین اقتصادی می‌دهد، همچنان ادامه می‌یابد. آدام اسمیت نیز نظام طبیعی را باور داشت؛ ولی آنچه او می‌گفت با نظام طبیعی فیزیوکرات‌ها متفاوت بود. به اعتقاد او انسان در یک اقتصاد آزاد به انگیزه‌ی سود شخصی سعی می‌کند که سرمایه‌ی خود را به بهترین وجه به کار اندازد، بدون آن که متوجه باشد عمل او برای جامعه نیز مفید است. بنابراین، در یک اقتصاد آزاد جست‌وجوی منافع شخصی با مصلحت و منافع عمومی مطابقت پیدا می‌کند و در نتیجه رفاه جامعه تأمین می‌شود» 58. در برابر این عقیده، فیزیوکرات‌ها می‌گفتند: «نظام طبیعی سبک و اسلوب و یا کمال مطلوبی است که با نبوغ فکری کشف گردیده و به وسیله‌ی حکومتی مستبد و روشن‌فکر باید به اجرا گذارده شود. در نظر اسمیت بر عکس، نظام اقتصادی واقعی‌تری است خودآ و خودساز که به وجود آوردنی نیست. خود به خود به وجود می‌آید و از هم‌اکنون موجود است» 59.

در مبانی فلسفی اقتصاد سرمایه‌داری، نظام طبیعی حاکی از نظم جهان است؛ ولی میان نظم جهان از دیدگاه قرآن و نظمی که در فلسفه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری توضیح دادیم دو تفاوت وجود دارد:

1. ماده‌گرایان منشأ این نظم را خود طبیعت معرفی می‌کنند و در مبانی فلسفی نظام اقتصاد سرمایه‌داری، بر اساس دئیسم، گفته می‌شود خداوند تنها این نظم را پدید آورده است و در پایداری‌اش نقشی ندارد. قرآن خداوند را نه تنها علت حدوث، بلکه علت بقای این نظم نیز به شمار می‌آورد. اوست که به اسباب سببیت می‌بخشد و هستی را پایدار نگاه می‌دارد.

نتیجه‌ی تفاوت آن است که اگر خود طبیعت منشأ نظم باشد، یا خداوند در پایداری آن نقشی ایفا نکند، نظم موجود جهان پیوسته ثابت است و علت‌ها همیشه علت می‌مانند؛ ولی اگر خداوند علت پدید آمدن و پایداری نظم باشد، می‌تواند هرگاه مصلحت ببیند علیت را از هر علتی که بخواهد، سلب کند؛ چنان که در واقعه‌ی به آتش افکندن حضرت ابراهیم (ع) سوزاندگی را از آتش گرفت و آن را سرد ساخت.

2. تفاوت دوم آن است که نظام طبیعی (سببیت و مسببیت در مبانی فلسفی نظام اقتصاد سرمایه‌داری، به جهان ماده محدود

است؛ ولی در فلسفه‌ی اسلامی این نظم به جهان ماده منحصر نیست و تا مجردات و جهان غیب نیز ادامه می‌یابد. البته نظم هر دو عالم در دست قدرت خداوند قادر و حکیم است: «تبارک الذی بیده الملك»⁶⁰؛ «پربرکت است خداوندی که عالم ملک (شهود) به دست اوست». «فسبحان الذین بیده ملکوت کل شیء»⁶¹؛ «منزه است پروردگاری که ملکوت (عالم غیب) همه چیز به دست اوست».

ملک در آیهی نخست، به معنای جهان طبیعت و ملکوت در آیهی دوم، به معنای جهان غیب است. هر دو عالم به دست پر قدرت خداوند متعال برپاست. بنابراین، نظم آن‌ها نیز به او وابسته است. البته میان نظام علی و معلولی ملک (مادی) و نظام علی و معلولی ملکوت (غیرمادی) تضادی نیست و هر یک در مرتبه‌ی وجودی خود جای دارد. فرشتگان، روح، لوح، قلم و کتاب‌های سماوی و ملکوتی وسیله‌هایی است که فیض الهی، با اجازه‌ی خداوند، به وسیله‌ی آن‌ها جریان می‌یابد.

تفاوت در الگوی پیشرفت

تفاوت در مبانی، موجب تفاوت در الگوی پیشرفت می‌گردد؛ یعنی تحلیل وضعیت موجود و تفسیر وضعیت مطلوب و تعیین راهبردها بر اساس مبانی بینشی مختلف، متفاوت است. در ادامه به بررسی تفاوت‌ها در هر یک از این سه امر می‌پردازیم.

تحلیل وضعیت موجود

تفاوت در مبانی پیش گفته، موجب تفاوت در تحلیل وضعیت موجود می‌شود. برای نمونه، بر اساس مبانی شناخت‌شناسی لیبرالیسم، ابزار شناخت حقایق خارجی، تجربه‌ی حسی است و تنها منبع شناخت عالم ماده است. از این رو است که اصالت ماده یکی از مبانی اصلی لیبرالیسم است. در حالی که بر اساس دیدگاه اسلام، عقل و قلب که مدرک ادراکات شهودی و از جمله وحی هستند، ابزارهای مهم‌تری برای شناخت تلقی می‌شوند. از این رو است که سنت‌های الهی که از قرآن و سنت استنباط می‌شوند نقش بی‌بدیلی در شناخت قوانین علمی حاکم بر جوامع بشری دارند. بر اساس نگرش اسلامی، علل مجرد وجود دارند و در کنار علل مادی در تحقق پدیده‌ها و وقایع خارجی دخیل هستند. تفاوت در این مبانی، تحلیل وضعیت موجود را متفاوت می‌کند. برای مثال پدیده‌ی فقر را در نظر بگیرید. تحلیل این پدیده بر اساس مبانی لیبرالیسم تنها به تبیین علل مادی فقر می‌انجامد و علل مجرد نفی می‌شود. این در حالی است که بر اساس مبانی اسلامی علل مجرد وجود دارند و خداوند در قرآن کریم و همچنین پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) به این علل در قالب سنت‌های الهی تصریح کرده‌اند. با این نگاه است که می‌توانیم از تأثیر گناه و ترک صله‌ی رحم و نخواندن نماز شب و ... در تحقق فقر در زندگی فردی و اجتماعی سخن بگوییم.

تبیین وضعیت مطلوب

تفاوت در مبانی بینشی در تبیین وضعیت مطلوب نیز تفاوت ایجاد می‌کند، چرا که مفهوم سعادت فرد و جامعه بر اساس این مبانی تفسیر می‌پذیرد و وضعیت مطلوب بر اساس تفسیر سعادت تبیین می‌شود.

سعادت فرد و جامعه از دیدگاه لیبرالیسم

در لیبرالیسم، سعادت فرد و جامعه بر اساس مکتب فایده‌گرایی تفسیر می‌شود. فایده‌گرایی بر نوعی لذت‌گرایی یا اصالت لذت روانی مبتنی است و سابقه‌ای طولانی دارد. کاپلستون درباره‌ی آن می‌نویسد:

بنتام (1748 - 1832) هرچند مبتکر این نظریه نبود ولی روایتی ماندگار از آن به دست داد: «طبیعت، انسان را تحت سلطه‌ی دو خداوندگار مقتدر قرار داده است: لذت و ألم اینان بر همه‌ی اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند. هر کوششی برای شکستن این یوغ به خرج دهیم حاکمیت آن‌ها را بیش‌تر تأیید و تسجیل می‌کند. انسان در عالم الفاظ ممکن است مدعی نفی حاکمیت آن‌ها شود ولی در عالم واقعیت همچنان دست‌خوش و تابع آن‌ها باقی می‌ماند».⁶² مقصود بنتام لذت و ألم مادی است. افزون بر این، بنتام عقیده داشت که لذت، خوشی و خیر مترادف هستند و ألم، ناخوشی و شر بر یک معنا دلالت دارد.⁶³ بر این اساس، خیر یا سعادت فرد مفهوم خود را می‌یابد؛ هرچه توان پاسخ‌گویی انسان به امیالش فزون‌تر باشد و از زندگی بیش‌تر لذت ببرد، سعادت‌مندتر است.

اما سعادت اجتماعی از این دیدگاه چه تفسیری می‌یابد؟ از نظر بنتام، جامعه یک پیکر مجعول است؛ یعنی متشکل از افرادی است که در حکم اعضای آن پیکرند. منفعت یا مصلحت جامعه، به معنای سرجمع منافع آحاد اعضایی است که آن را شکل می‌دهند.⁶⁴

بعد از بنتام، برخی از فلاسفه روایات مختلفی از فایده‌گرایی ارائه دادند، ولی گزاره‌های اصلی معرفی شده توسط بنتام آسیب ندید و اساس فایده‌گرایی فلسفی امروزی شد. این گزاره‌ها عبارت است از:

1. خوشی و لذت فردی باید غایت عمل اخلاقی باشد؛
2. هر خوشی و لذت فردی، قرار است برای یک نفر نه بیش‌تر فرض و حساب شود؛
3. هدف عمل اجتماعی باید حداکثر کردن مطلوبیت کل باشد یا به تعبیر بنتام، باید بیش‌ترین و بالاترین خشنودی و خوشی را برای بیش‌ترین افراد ارتقا دهد.⁶⁵

این اصول سه‌گانه‌ی فایده‌گرایان اکنون در قرن بیستم نیز، در منازعات نظری در محدوده‌ی اقتصاد و جامعه‌شناسی و اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی، حاکمیت خود را به خوبی نشان می‌دهد.⁶⁶

اگر سعادت و رفاه اجتماعی با چنین تفسیری هدف غایی نظام اجتماعی قرار گیرد، سه نتیجه‌ی مهم به ارمغان می‌آورد؛ نتایجی که می‌توان گفت در طول تاریخ از لوازم جدایی‌ناپذیر لیبرالیسم بوده است:

1. نظام اقتصادی در رأس هرم منظومه‌ی زیرنظام‌های اجتماعی قرار می‌گیرد و از اولویت اوّل برخوردار می‌گردد. سعادت

اجتماعی به معنای بیشترین رضایت‌مندی و لذت حسی برای بیشترین افراد، يك هدف مادی صرف است. رضایت‌مندی و لذت حسی را عمدتاً مصرف کالاها و خدمات به وجود می‌آورد و نظام اقتصادی متکفل تنظیم تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات است.

2. بر اساس تفکر فایده‌گرایی، رشد اقتصادی اهمیت خاصی می‌یابد و از اولویت اول برخوردار می‌شود. رشد اقتصادی به مفهوم تولید بیش‌تر کالا و خدمات در جامعه است و در آیین فایده‌گرایی، لذت جسمی از مصرف کالا و خدمات حاصل می‌شود. شاید تصادفی نباشد که در زبان انگلیسی «good» هم به معنای کالا است و هم به معنای خوب. در منطق فایده‌گرایی، هرچه لذت‌آور است خوب است و چون کالا لذت‌آور است، به آن کلمه‌ی «خوب» اطلاق می‌شود. به همین دلیل، کلاسیک‌ها کالاها را «چیز خوب»⁶⁷، می‌نامیدند⁶⁸.

3. در نظام سرمایه‌داری - که بر اساس آیین فایده‌گرایی استوار است - عدالت اقتصادی اهمیت چندانی ندارد. جان راولز در این باره می‌نویسد:

ویژگی تکان‌دهنده‌ی مکتب فایده‌گرایی در مورد عدالت آن است که برای این مکتب اهمیتی ندارد - مگر به صورت غیرمستقیم - که این مجموعه‌ی رضامندی چگونه میان افراد توزیع گردد؛ درست به همان گونه که برای يك فرد چندان اهمیتی ندارد - مگر به طور غیرمستقیم - که رضامندی‌هایش را در طول زمان برای خویش چگونه توزیع نماید. از این دیدگاه، توزیع درست در هر يك از موارد آن توزیعی است که بیش‌ترین رضایت را در پی داشته باشد⁶⁹.

فایده‌گرایان - که سعادت اجتماعی را به «بیش‌ترین خوشی و لذت برای بیش‌ترین افراد» تفسیر می‌کنند - بین دو نحوه‌ی توزیع که در یکی سرجمع کل لذت افزایش می‌یابد ولی تعداد کم‌تری از افراد از این خوشی بهره‌مند می‌گردند و در دیگری سرجمع کل لذت کاهش می‌یابد ولی تعداد بیش‌تری از آن بهره‌مند می‌شوند، اولی را ترجیح می‌دهند. البته این ترجیح نتیجه‌ی اصل دوم از سه اصل پیش گفته است، بر اساس این اصل، لذت و رنج همه‌ی افراد فقیر و ثروتمند وزن واحد دارد. در این صورت فرقی نمی‌کند که واحدهای افزوده شده به سرجمع کل لذت، نصیب يك فرد شود یا نصیب هزار فرد. بنابراین، تنها وقتی باید از نابرابری در توزیع خوشی جلوگیری کرد که به کاهش سرجمع کل لذت در جامعه بینجامد؛ به عبارت دیگر، اگر بی‌عدالتی موجب افزایش سرجمع کل لذت جامعه شود، مطلوب است.

سعادت فرد و جامعه از دیدگاه اسلام

انسان همیشه در پی لذت و دوری از درد و رنج است. زیرا غریزه‌ی حب‌الذات، غریزه‌ی اساسی در نهاد و نهان انسان است. انسان بر پایه‌ی این غریزه با استفاده از عقل و اندیشه، آنچه را لذت برای خود بداند، در پی آن می‌رود و هر چیزی را برای خود درد و اَلَم پندارد، به شدت از آن گریزان است. انسان به‌طور طبیعی همیشه در صدد انتخاب امور و راه‌هایی برای کسب لذت بیش‌تر و پرهیز از درد و اَلَم است. در این غریزه، همه‌ی انسان‌ها مشترک هستند. شهید آیت الله صدر(ره) در این باره می‌نویسد:

حب‌الذات، غریزه‌ای است که فراگیرتر و مقدم‌تر از آن، غریزه‌ای نمی‌شناسیم. تمام غرایز انسانی فروع و شعبه‌هایی از آن هستند؛ به‌طوری که دربردارنده‌ی غریزه‌ی زندگی انسان است؛ بنابراین، حب‌الذات انسان (انسان لذت و سعادت را برای نفسش دوست دارد و از اَلَم و شقاوت گریزان است) باعث حرکت او برای زندگی، برآوردن نیازهای غذایی و مادی‌اش می‌شود... در نتیجه حب‌الذات، امر طبیعی حقیقی در تمام ابعاد زندگی بشر وجود دارد و با انگشتان خویش، بشر را هدایت می‌کند. ما از آن به حب لذت و تنفر از اَلَم تعبیر می‌کنیم⁷⁰.

انسان بر اساس این ویژگی ذاتی، سعادت خود را در بیشینه کردن لذت و کمینه کردن رنج می‌بیند. پس می‌توان گفت سعادت نزد همه‌ی انسان‌ها «برخورداری از بیشترین لذت و کمترین رنج» است. همچنین درباره‌ی ترجیح لذت‌ها و رنج‌ها چهار قاعده‌ی عقلی مورد اتفاق همه‌ی انسان‌هاست:

1. لذت بیش‌تر از جهت کمی بر لذت کمتر ترجیح دارد. گر چه لذت امری کیفی است ولی به لحاظ تعدد و تنوع لذت‌ها می‌توان برای آن کمیت در نظر گرفت؛
2. لذت پایدار بر ناپایدار ترجیح دارد. این قاعده در کلمات امامان معصوم نیز مورد اشاره قرار گرفته است. امیرمؤمنان(ع) می‌فرماید: «[لذت و نعمت] اندک بادوام، بهتر از زیاد [آن] است که ناپایدار باشد»⁷¹. و نیز می‌فرماید: «نیک‌بخت‌ترین مردم، کسی است که لذت ناپایدار را به جهت لذت بادوام ترک کند»⁷²؛
3. لذت متعالی‌تر و از نظر کیفی برتر بر لذت کمتر متعالی ترجیح دارد؛
4. لذت حال بر آینده ترجیح دارد⁷³.

این چهار قاعده از قضایای بدیهی عقلی هستند؛ از این رو نیاز به استدلال ندارند. البته باید به این نکته توجه شود که صحت هر قاعده مشروط به فرض تساوی در سایر متغیرها است. برای نمونه اگر دو لذت از نظر کمی و مرتبه‌ی کیفی مساوی باشند و هر دو در زمان حال تحقق یابند، در این صورت لذتی که پایدارتر است بر لذت کمتر پایدار ترجیح دارد. با توجه با این نکته، چهار قاعده‌ی مزبور مورد اتفاق همه‌ی انسان‌ها (با هر بینش و ارزش) هستند. اختلاف‌های بینشی در تشخیص نوع لذت‌ها و مرتبه‌ی آن‌ها از جهت کمی و کیفی و پایداری یا ناپایداری ظاهر می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت: سعادت به مفهوم «بیش‌ترین لذت با کم‌ترین رنج» با این قواعد مورد قبول همه‌ی مکاتب است و جهان‌بینی‌های متفاوت تنها در تفسیر لذت و رنج برتر و پایدارتر اختلاف دارند.

در لیبرالیسم که مبتنی بر اصالت ماده است لذت و آلم، به لذت و آلم مادی و دنیایی تفسیر می‌شود. در نتیجه هر کس از لذت دنیایی بیش‌تری برخوردار باشد، سعادتمندتر است⁷⁴. ولی بر پایه‌ی مبانی بینشی اسلام، انسان دارای دو بعد مادی و مجرد (روح و جسم) و دو مرحله از حیات (دنیای موقت و آخرت پایدار) است و کردار این جهانی او در سرنوشت آن جهانی‌اش تأثیر می‌گذارد. هیچ رفتار کوچک و بزرگ از دیدهی حسابرس حقیقی پنهان نیست. برای تمام اعمال به حسب ارزش آن، پاداش و کیفر در نظر گرفته می‌شود⁷⁵. بر این اساس، می‌توان لذت‌ها را به لذت‌های بدنی، روحی، دنیوی و اخروی تقسیم کرد.

در بسیاری از موارد این لذت‌ها در تزامن با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ برای مثال لذت‌های مادی و دنیوی انسان را از لذت‌های روحی و اخروی محروم می‌سازد. گاه خوردن یک غذای لذیذ یا دیدن یک منظره‌ی فرحبخش در این دنیا انسان را از لذت‌های برتر جهان آخرت باز می‌دارد.

بر اساس آیات و روایات، لذت‌های اخروی از جهت کمیت (تعدد و تنوع) بیشترند⁷⁶ و از جهت پایداری پایدارترند و بر خلاف لذت‌های آنی و موقت دنیا، لذت‌هایی ابدی هستند. افزون بر این، لذت‌های اخروی از جهت کیفی بسیار برتر و متعالی‌ترند⁷⁷. از این رو، عقل حکم به ترجیح لذت‌های اخروی بیشتر و پایدارتر و متعالی‌تر بر لذت‌های دنیوی کمتر و پست و ناپایدار می‌نماید. به همین دلیل اسلام گرایش فطری به لذت و فرار از رنج را به رسمیت می‌شناسد و با دستورهای خود، انسان را به سمت لذت‌های برتر و پایدارتر راهنمایی می‌کند.

بر این اساس، ما نمی‌توانیم هدف غایی را، بیشینه کردن لذت‌های مادی و کمینه کردن رنج‌های این دنیا بدانیم و از آثار کردار در جهان دیگر چشم‌پوشیم. از دیدگاه اسلام، انسانی سعادتمند است که سر جمع لذات دنیوی و اخروی‌اش بیشینه گردد و چون لذت‌های اخروی از لذت‌های دنیوی بیشتر، برتر و پایدارتر است، در مقام تزامن، ترجیح دارند. بنابراین، لذات دنیوی، چنانچه به لذات اخروی انسان آسیب وارد نکند، مجاز شمرده می‌شود و می‌تواند در سعادت انسان تأثیر مثبت داشته باشد.

به هر حال، نتیجه آن است رفتار انسان در این دنیا در دنیا و آخرت او تأثیرگذار است و انسان سعادتمند کسی است که سر جمع لذت‌های خود را بیشینه نماید. حضرت امیر(ع) در گفتاری جامع درباره‌ی رفتار انسان و نتیجه‌ی آن در دنیا و آخرت می‌فرماید:

مردم در دنیا دو گونه رفتار دارند: کسی که در دنیا به خاطر دنیا عمل می‌کند، دنیا او را از آخرتش باز داشته است. او بر بزم ماندگانش از اینکه دچار فقر شوند، می‌ترسد؛ اما از بیچارگی نفس خود ایمن است؛ بنابراین، عمر خود را در سود دیگران نابود می‌کند. کسی که در دنیا برای بعد از دنیا عمل می‌کند، به او چیزی می‌رسد بدون آن که عملی برای آن انجام داده باشد؛ در نتیجه چنین کسی بهره‌ی دنیا و آخرت را با هم کسب کرده و مالک دنیا و آخرت است⁷⁸.

بر اساس این گفتار، کسی که در رفتارهای خود فقط به منافع دنیایی توجه داشته باشد، عمر خود را به نابودی کشانده و از سعادت دور شده است؛ اما اگر در رفتارهای خود، آخرت را ملاک قرار دهد، از دو گونه سود بهره‌مند است: هم سود دنیا و هم سود آخرت.

بر اساس آیات و روایات پیشین، حیات آخرتی انسان، جاودان و در ادامه‌ی زندگی دنیایی او است. هر انسان عاقلی بر پایه‌ی غریزه‌ی حب‌الذات باید در پی لذت‌های بیشتر و پایدارتر و گریزان از رنج و آلم زندگی دنیایی و آخرتی خود باشد؛ بنابراین، سعادت «برخورداری از لذت بیشتر و پایدار و دوری از رنج و آلم در زندگی‌ای است که شامل زندگی دنیا و آخرت می‌شود».

در اینجا ذکر این نکته لازم است که حرکت در مسیر عبودیت پروردگار، همان حرکت در مسیر بیشینه کردن سر جمع لذت‌های دنیوی و اخروی است و در قله‌ی کمال انسانی، سر جمع لذت‌های او نیز بیشینه است. خداوند متعال، درباره‌ی پرهیزگاران - که در مسیر عبودیت پروردگار به درجات بالا رسیده‌اند - می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صَدَقٍ عِنْدَ مُلِكٍ مُّقْتَدِرٍ»⁷⁹؛ بی‌تردید پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌رهای بهشتی جای دارند، در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر. و نیز می‌فرماید: «و ما عند الله خیرٌ و أبقى للذين آمنوا و علی رُہم یتوکلون»⁸⁰؛ و آن چه نزد خدا است، برای کسانی که ایمان آورده‌اند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، بهتر و پایدارتر است.

بر این اساس وقتی می‌توان گفت «جامعه‌ای سعادتمند است، که در آن جامعه همه‌ی زمینه‌های لازم حرکت همه‌ی افراد به سوی سعادت خود به مفهوم پیشین وجود داشته باشد». برای تبیین وضعیت مطلوب جامعه باید این زمینه‌ها در ابعاد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی احصا و تبیین شود؛ زمینه‌هایی از قبیل ایجاد زندگی گوارا برای همه، بالفعل نمودن قوایی که خداوند متعال در این طبیعت و جهان مادی قرار داده است، توسعه‌ی دانایی، رشد ایمان و باورهای دینی و غیره. این‌ها در حقیقت اهداف غایی نظام‌های چهارگانه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی هستند. اهداف میانی و عملیاتی نظام‌های مزبور نیز باید متناسب با این اهداف غایی تعیین و تبیین شود.

برای دست یافتن به ویژگی‌های یک جامعه‌ی سعادتمند از دیدگاه اسلام و توصیف و تبیین آن باید از عقل و وحی هر دو کمک گرفت؛ زیرا عقل به تنهایی از درک قوانین حاکم بر مادیات و جهان مجردات و چگونگی تأثیر و تأثر این دو بر یکدیگر و قواعد تقریب به خداوند متعال ناتوان است. در این مورد نیز کوتاه‌ترین راه، مراجعه به کلمات معصومان - علیهم‌السلام - است؛ زیرا حضرات معصومان هم از بالاترین درجه‌ی کمال عقلی برخوردارند و هم در خانه‌ی وحی تربیت یافته، بهترین تبیین‌کننده‌ی معانی ظاهری و باطنی وحی شمرده می‌شوند.

می‌توان با مطالعه‌ی روایاتی که در تبیین وضعیت جامعه‌ی زیر فرمان حضرت مهدی (عج) وارد شده، خصوصیات جامعه‌ی مدینه در زمان حکومت پیامبر (ص) و آیات و روایاتی که خصوصیات جامعه‌ی آرمانی اسلام را بیان می‌کند، ویژگی‌های

جامعه‌ی سعادت‌مند را از دیدگاه اسلام ترسیم کرد. چنین جامعه‌ای دارای ویژگی‌های متعددی است که یکی از آن‌ها برخورداری آحاد مردم از زندگی گواراست.

زندگی گوارا نتیجه‌ی فراهم آمدن عوامل و زمینه‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مانند آن است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، زندگی گوارا دارای پنج عنصر است: 1. سلامتی؛ 2. امنیت؛ 3. وسعت روزی؛ 4. روابط سالم اجتماعی؛ 5. آسایش. امام صادق در حدیثی به این عوامل تصریح می‌کند:

حَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ مِنْهُنَّ وَاحِدَهُ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ مَشْغُولَ الْقَلْبِ، فَأَوَّلُهَا: صِحَّةُ الْبَدَنِ، وَ الثَّانِيَةُ: الْأَمْنُ وَ الثَّلَاثَةُ: السَّعَةُ فِي الرَّزْقِ، وَ الرَّابِعَةُ: الْأَنْيَسُ الْمُوَافِقُ - [قال الراوي] قُلْتُ: وَ مَا الْأَنْيَسُ الْمُوَافِقُ؟ قَالَ: الرَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ، وَ الْوَلَدُ الصَّالِحُ، وَ الْخَلِيطُ الصَّالِحُ - وَ الْخَامِسَةُ وَ هِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالُ الدَّعَاةَ 81؛ پنج چیز است که هر کس یکی از آن‌ها را نداشته باشد، زندگی‌اش همواره با کاستی مواجه، خردش سرگشته و فکرش مشغول است: اول، تندرستی؛ دوم، امنیت؛ سوم، فراخی در روزی؛ چهارم، همدم سازگار، [راوی می‌گوید]: عرض کردم: منظور از همدم سازگار چیست؟ فرمود: زن نیک، فرزند نیک و همنشین نیک؛ و پنجم که همه‌ی این ویژگی‌ها را جمع می‌کند، آسایش است.

در این روایت ویژگی پنجم گردآورنده‌ی چهار ویژگی دیگر شمرده شده است 82. شاید مراد این باشد که چهار ویژگی دیگر که اموری مادی و خارج از روح و روان انسان هستند در صورتی نتیجه‌بخش خواهند بود که با آسایش و آرامش روحی همراه باشند. به هر حال، از دیدگاه امام معصوم زندگی گوارا از این پنج عنصر تشکیل شده است. زندگی گوارا بدین معنا زمینه‌ساز تحقق سعادت دنیا و آخرت افراد جامعه است. تحقق این امور در زندگی انسان‌ها مقدمه‌ای لازم برای عبادت خدا و دستیابی به رضوان الهی است. از این رو امامان معصوم علیهم السلام در دعا‌های خود از خداوند، رفاه بدین معنا را طلب می‌کردند. برای نمونه امام باقر (ع) در دعایی می‌فرماید:

خدایا! تا زمانی که مرا زنده نگه می‌داری، رفاه و آسایش را در زندگی‌ام از تو می‌خواهم تا بدان وسیله توان بر اطاعت تو یابم و به وسیله‌ی اطاعت تو به بهشت تو نایل آیم 83.

نکته‌ی بسیار مهم در تبیین زندگی گوارا و مرفه آن است که برخی از روایات نشان می‌دهد اگر زندگی با ترك هوای نفس و رعایت تقوای الهی و ذکر خداوند همراه نباشد، گوارا نیست. امام علی (ع) می‌فرماید: زندگانی را جست و جو کردم و آن را جز در ترك هوای نفس نیافتم. پس هوای نفس را ترك کنید تا زندگی شما گوارا شود 84.

البته مراد از ترك هوای نفس، پاسخ ندادن به نیازهای مشروع و عقلایی انسان نیست؛ زیرا پاسخ به این نیازها پیروی از هوای نفس شمرده نمی‌شود. ترك هوای نفس یعنی ترك خواسته‌های نامشروع یا برخاسته از نیاز غیرواقعی.

آیا مفهوم این حدیث آن است که اگر کسی همه‌ی عناصر پنج‌گانه‌ی زندگی مرفه را - که پیش‌تر گفتیم - داشته باشد، ولی در اسارت هوای نفس به سر برد، زندگی‌اش گوارا نخواهد بود یا مفهوم آن این است که بدون ترك هوای نفس و رعایت تقوای الهی نمی‌توان به سلامتی و امنیت و وسعت روزی و روابط اجتماعی سالم و آرامش روحی دست یافت؟

احتمال دوم صحیح است: «در بسیاری از احادیث، تقوا راه دستیابی به سلامتی و امنیت و وسعت روزی معرفی شده است؛ برای مثال علی (ع) می‌فرماید: همانا تقوای الهی داروی درد قلب‌ها و ... و شفای بیماری بدن‌ها و ... و موجب ایمنی ترس دل‌های شما است ... 85». آن حضرت همچنین می‌فرماید: همانا خداوند ضمانت کرده است که (انسان) باتقوا را از آنچه مکروه می‌شمارد به سوی آنچه دوست دارد ببرد؛ و او را از راهی که پیش‌بینی نمی‌کند روزی دهد 86.

در قرآن کریم نیز می‌خوانیم: «و من يتق الله يجعل له مخرجاً و يرزقه من حيث لا يحتسب» 87؛ و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برایش می‌آورد و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد.

برخی از روایات نیز نشان می‌دهد که یاد خدا و نعمت‌های او زندگی را گواراتر می‌سازد. در حدیث قدسی، خداوند متعال درباره‌ی گواراترین زندگی چنین می‌فرماید: گواراترین زندگی، زندگی کسی است که از یاد من سستی نوزد، نعمتم را فراموش نکند، به حق من جاهل نباشد و شب و روز در پی رضای من به سر برد 88. دلیل آن این است که تقوا سبب تحقق پنج عنصر مذکور است و بدون تقوا دستیابی به این امور ممکن نیست. تقوا نه تنها در سلامت و امنیت و وسعت روزی و روابط اجتماعی سالم که عناصر مادی زندگی گوارا هستند مؤثر است، بلکه در آرامش روحی نیز تأثیر دارد به گونه‌ای که بدون تقوای الهی و ذکر و یاد خداوند نمی‌توان به آرامش رسید 89.

تعیین راهبردهای حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب

وقتی تحلیل وضعیت موجود و تبیین وضعیت مطلوب در مکتب لیبرالیسم و اسلام متفاوت شد، به طور قطع راهبردها نیز متفاوت خواهد شد. در مکتب لیبرالیسم که مبتنی بر اصالت فرد و اصالت ماده و اصالت تجربه است و وضعیت موجود و مطلوب بر اساس این اصول تحلیل و تفسیر می‌شود، راهبردها نیز راهبردهای تجربی و مادی خواهند بود. ولی در مکتب اسلام که وضعیت موجود و مطلوب بر اساس مبانی بینشی اسلام تبیین و تفسیر می‌شوند، ما به مجموعه‌ای از راهبردها دست خواهیم یافت که ناظر به اسباب مادی و مجرد و مستفاد از عقل و وحی و تجربه‌اند.

مثالی که پیش از این درباره‌ی فقر بیان کردیم در این موضوع نیز قابل بیان است. مکتب لیبرالیسم و اسلام در برابر این پرسش که راهبردهای رفع فقر در جامعه چیست، پاسخ‌های متفاوتی خواهند داد. مکتب لیبرالیسم با توجه به علل مادی و با حفظ اصالت فرد که یکی از نتایج آن عدم دخالت دولت در اقتصاد است، راهبردهای پیشرفت به سمت وضعیت مطلوبی که خود ترسیم کرده است را ارائه می‌دهد. بر اساس این دیدگاه ممکن است افزایش نرخ رشد تولید در جامعه به عنوان راهبرد رفع فقر

معرفی شود، با این توجیه که مکانیزم‌های سر ریز شدن منافع رشد به طبقات پایین‌تر جامعه خود به خود موجب رفع فقر می‌گردد. ولی بر اساس بینش اسلامی مجموعه‌ای از اقدامات و سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی به عنوان راهبرد رفع فقر معرفی می‌گردد که متخذ از وحی و عقل و تجربه هستند. برای نمونه، بر اساس آیات و روایات یکی از راهبردهای اساسی برای رفع فقر و حرکت به سمت نقطه‌ی مطلوب (پیشرفت) حاکمیت، تقوای الهی و بارور کردن ایمان و باور به آموزه‌های اسلامی در جامعه است.

در قرآن کریم در آیات متعددی به این راهبرد در سطح زندگی فردی و اجتماعی تصریح کرده است. قرآن کریم در مورد فرد می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»⁹⁰؛ و هر که از خدا بترسد، برای او راهی برای بیرون شدن قرار خواهد داد، و از جایی که گمانش را ندارد روزی‌اش می‌دهد. در باره‌ی جامعه نیز می‌فرماید: «ولو أنَّ اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض و لكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون...»⁹¹؛ «اگر مردم شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین بر آن‌ها می‌گشودیم؛ ولی آنان [به جای ایمان] تکذیب کردند [و کفر ورزیدند] پس ما هم، به خاطر کردارشان، آنان را [با قهر خود] گرفتیم». نمونه اخیر پیش از این در بحث سنت‌های الهی توضیح داده شد. یکی از اقتصاددانان مسلمان در باره‌ی این آیه چنین می‌نویسد:

«شاید یکی از دلایل منطقی اسلام برای این نظریه این باشد که افراد نتیجه‌ی ایمان به الله و انجام احکام شرع را ملاحظه کنند. ایمان به خدا یعنی اعتقاد به حضور دائمی ذات باری تعالی در همه‌ی امور اجتماع. حاصل این ایمان عبارت است از اخلاق کاری قوی، معامله‌ی مبتنی بر صداقت و درستی، تولید کارا، پرهیز از اسراف و تبذیر، عدالت و گردش ثروت با توجه به قبول خطر و عواید مترتب بر آن، وفای به عهد و حداکثر تعادل در فعالیت‌های اقتصادی و آزادی معاملات در چارچوب احکام شرع. خلاصه اینکه هر گاه افراد جامعه به ارزش‌های اسلامی ایمان آورده و به آن عمل کند، اقتصادی قدرتمند، پویا و بالنده به وجود خواهد آمد که در آن همه‌ی سرچشمه‌های ایجاد توزیع نامتعادل درآمد و ثروت مسدود می‌گردد و تمام راه‌هایی که ساختار اقتصاد ممکن است ضربه‌های درون‌زا را از آن طریق به پیکر اقتصاد وارد آورد، از میان برمی‌دارد. در چنین نظامی بی‌ثباتی فقط از خارج از نظام می‌تواند وارد شود»⁹².

ایشان تنها آثار عقلی و عملی ایمان و تقوا را، بدون در نظر گرفتن امدادهای غیبی، بیان کرده است. این مطلب، در جای خود، درست است؛ ولی آیه‌ی یاد شده بر چیزی بیش از این دلالت دارد و تقوای الهی را کلید گشایش درهای رحمت الهی و نزول امدادهای غیبی معرفی می‌کند.

در روایات متعددی نیز به راهبردهای غیرمادی رفع فقر تصریح شده است. معصومان - سلام الله علیهم اجمعین - عواملی مانند کمک خواستن از خداوند، کردار نیک، صدقه دادن، نماز شب گزاردن و بسیار «لا حول ولا قوة الا بالله» گفتن را سبب از میان رفتن فقر دانسته‌اند⁹³.

مفهوم ایرانی بودن الگو

اتصاف الگوی اسلامی پیشرفت به ایرانی بودن به دو جهت است:

1. به لحاظ اینکه فکر و ابتکار ایرانی این الگو را به‌دست آورده است. اسلام در اختیار ملت‌های دیگر هم بود، ولی این ملت ما بوده که توانسته است یا می‌تواند این الگو را تهیه و فراهم کند؛
2. به لحاظ اینکه الگوی توسعه‌ی اسلامی با شرایط و ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایران تطبیق داده شده است. به همین جهت ممکن است این الگو برای سایر کشورهای اسلامی مناسب نباشد.

جهت دوم نیازمند توضیح بیشتر است. این بحث با بحث ثابت و متغیر در شریعت اسلام ارتباط وثیقی دارد. ما معتقدیم بینش‌ها و چارچوب‌های اخلاقی و حقوقی اسلام جزو ثابتات است. با این وجود این ثابتات قابل تطبیق بر شرائط مختلف است⁹⁴. مثال واضح آن در بانک‌داری اسلامی است. اسلام افزون بر مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پیش‌گفته در باب معاملات، دارای احکام حقوقی و اخلاقی است. هر مدلی از بانک‌داری که مبتنی بر این مبانی بینشی و در چارچوب حقوق و اخلاق اسلامی در باب معاملات باشد، مدل بانک‌داری اسلامی است و این مدل ممکن است در کشورهای مختلف اسلامی که دارای شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی گوناگون هستند، متفاوت باشد. برای مثال، ممکن است در یک کشور مدل بانک‌داری اسلامی بر مبنای عقود معاوضه‌ای با سود ثابت مناسب باشد، در کشور دیگر مدل مبتنی بر عقود مشارکتی و در کشور سوم مدل مبتنی بر هر دو نوع عقد کارایی بیشتری داشته باشد.

همچنین در مورد فقر ممکن است در یک کشور علل مادی و در یک کشور علل معنوی و مجرد نقش بیشتری در تحقق فقر داشته باشند. بر این اساس، در کشور اول راهبردهای رفع فقر بیشتر ناظر به علل مادی خواهند بود و در کشور دوم ناظر به علل مجرد. در کشوری که ایمان و تقوا بر آن حاکم است و مردم به آموزه‌های اسلامی عمل می‌کنند و دولت، دولت اسلامی است و در عین حال فقر وجود دارد باید به دنبال علل مادی فقر بود و راهبردهای مناسب آن را اراده کرد. ولی در کشوری که گناه در آن موج می‌زند و دولت و مردم بر اساس آموزه‌های اسلامی عمل نمی‌کنند، راهبرد رفع فقر متفاوت خواهد بود.

نتیجه

الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، یک الگوی نظری با کارکرد هنجاری است؛ یعنی ساختاری است که به توضیح نظریه‌ی اسلامی - ایرانی پیشرفت می‌پردازد. پیشرفت عبارت است از فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب. الگوی پیشرفت مشتمل بر سه امر است:

الف. تحلیل وضعیت موجود؛

ب. تبیین وضعیت مطلوب؛

ج. راهبرد حرکت از وضعیت موجود به مطلوب.

نظریه‌ی اسلامی - ایرانی پیشرفت سه امر فوق را بر اساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و در چارچوب احکام و حقوق اسلامی و منطبق بر شرایط امروز ایران ارائه می‌کند.

پی‌نوشت

*نویسنده: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سیدحسین میرمعزی، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، متخصص علم اقتصاد.

1. From Wikipedia model

2. From Wikipedia scientific modelling

3. Stanford encyclopedia of philosophy, Models in Science

4. مک‌مولین، 1968.

5. See Bell and Machover 1977 or Hodges 1997 for details.

6. Stanford encyclopedia of philosophy, Models of theory

7. Stanford encyclopedia of philosophy, Models and Theory

8. ر.ک. نظریه سیستمها، دانیل دوران، ترجمه دکتر محمد یمنی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم، 1376، ص 67 و 68.

9. تاریخ فلسفه ی غرب ج 2: 841-842.

10. آشنایی با فلسفه ی غرب: 172-178؛ فیلسوفان انگلیسی: 332.

11. ر.ک. آموزش فلسفه: 210-243.

12. ر.ک. فیلسوفان انگلیسی، فردریک کاپلستون، ترجمه ی امیر جلال‌الدین اعلم، فصل 9: 174 تا 188؛ فلسفه‌ی روشن‌گری، لوسین گلدمن، ترجمه و پژوهش شیوا (منصوره) کاویانی: 75 - 72.

13 آل عمران، آیه ی62.

14 السجده، آیه ی5.

15 . روم، آیه ی50.

16 . آل عمران، آیه ی109.

17 . طه، آیه ی114.

18 . انعام، آیه ی164.

19 . هود، آیه ی57.

20 . أحزاب، آیه ی52.

21 . بقره، آیه ی255.

22 . هود، آیه ی107.

23 . طه، آیه ی20.

24 . زمر، آیه ی52.

25 . آربلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه‌ی عباس مخبر: 19 54.

26 . همان

27 . ذاریات، آیه ی56.

28 . حجر، آیه ی29 و 28

29 . الکهف، آیه ی18-29.

30 . الانفال، آیه ی42.

31 . میزان الحکمه، ج 3: 2038، ح 13379.

32 . آل عمران، آیه ی109.

33 . انعام، آیه ی165.

34. بقره، آیه ی3.

35. همان: 183 - 173.

36. مدثر، آیه ی38.

37. أسراء، آیه ی 13.
38. النجم، آیه ی 40 - 39.
39. یونس، آیه ی 108.
40. بقره، آیه ی 141.
41. جاثیه، آیه ی 28.
42. انعام، آیه ی 108.
43. اعراف، آیه ی 34.
44. مائده، آیه ی 105.
45. آل عمران، آیه ی 137.
46. فاطر، آیه ی 43.
47. رعد، آیه ی 11.
48. مجموعه آثار، ج 2: 234.
49. تفسیر نمونه، ج 10: 145.
50. اعراف، آیه ی 96.
51. تفسیر نور، محسن قرائتی، مؤسسه در راه حق، ج 4: 132 و 133.
52. ابراهیم، آیه ی 14.
53. مجموعه آثار، ج 2: 236.
54. میزان الحکمه، ج 1: 256 - 257.
55. میزان الحکمه، ج 1: 256 - 257.
56. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی: 70.
57. شارل ژید - ژیس، تاریخ عقاید اقتصادی، ج 1: 14.
58. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی: 86.
59. شارل ژید - ژیس، تاریخ عقاید اقتصادی، ج 1: 134.
60. ملک، آیه ی 1.
61. یس، آیه ی 83.
62. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 8 (از بنتام تاراسل)، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی: 24.
63. همان
64. همان: 28.
65. Eatwell, John. The New Palgrave - A Dictionary of Economics. P: 770.
66. شومپتر، جوزف، تاریخ تحلیل اقتصادی، ترجمه فریدون فاطمی، ج 1: 171.
67. good thing
68. رابینسون، جون، فلسفه ی اقتصادی: 186.
69. ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن: 61.
70. صدر، سید محمدباقر، فلسفتنا: 32 و 33.
71. تمیمی آمدی، محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ج 1: 481 ح 11082.
72. همان، ج 1: 167، ح 3274.
73. این مطالب را از نظرات آیت الله مصباح یزدی الهام گرفتیم. ر.ک: مصباح، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج 2: 187 - 200.
74. ر.ک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 8: 24.
75. این مطالب در مبانی بینشی گذشت.
76. وفيها ما تشتهي الانفس و تلذ الاعین. زخرف، آیه ی 43؛ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرۃ اعین جزاءً بما کانوا یعملون سجده 17: 32.
77. والآخرۃ خیر و أبقی اعلی، آیه ی 87.
78. تمیمی آمدی، محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ج 2: 549، ش 2139.
79. القمر، آیات 54-55.
80. الشوری، آیه ی 42.
81. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج 3: 2217، ش 328، العیش، ح 14766.

82. برای تبیین زندگی گوارا احادیث فراوانی داریم. ر.ک: میر معزی، سید حسین، نظام اقتصادی اسلام، (اهداف و انگیزه‌ها): 90-82.
83. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج 3، کتاب الصلوه: 84، ح (234)6.
84. بحار الانوار، ج 66، تتمه ی کتاب الایمان و الکفر، الجزء الثانی، باب 38: 399، ح 91.
85. میزان الحکمة، ج 4: 3630، ح 22411.
86. همان: 3632، ح 22434.
87. طلاق، آیه ی 2-3.
88. بحار، ج 74، باب 2 من ابواب المواعظ و الحکم: 28.
89. الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (الرعد، آیه ی 28)؛ آنان افرادی هستند که ایمان آوردند و قلب‌هاشان به‌وسیله‌ی یاد خدا مطمئن و آرام خواهد بود، آگاه باشید که قلب‌ها به‌وسیله‌ی یاد خدا آرام می‌شوند.
90. طلاق، آیه ی 2-3.
91. اعراف، آیه ی 96.
92. الحسنی، باقر - میرآخور، مقالاتی در اقتصاد اسلامی، ترجمه ی حسین گلریز، نشر مؤسسه‌ی بانک‌داری ایران: 83. (مقاله‌ی ویژگی‌های نظام اقتصاد اسلامی، دکتر میرآخور).
93. میزان الحکمه، ج 3: 48.
94. ما این بحث را در مقاله‌ای جداگانه تحت عنوان «ثبات شریعت و مدیریت تحولات اجتماعی و اقتصادی» به صورت مفصل بیان کرده‌ایم. ر.ک. فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، شماره ی 8.*
- *منبع: فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا، شماره 10 تابستان 93.