

The Problems of Objectivity in Islamic Economics

Abdolhamid Moarefi Mohammadi*

Received: 29/10/2016

Sayyed Aqil Hoseiny**

Accepted: 15/03/2017

Abstract

Science is a objective knowledge. Always, objectivity means value-neutrality. But, is economics as a historical and social science, value-free? In philosophy of science we assume a distinction between context of discovery an context of justification, and we seek objectivity in the latter context. But there are critiques of this distinction, for example in holistic approaches of Kuhn and quine. In Kuhn's view there is not a standpoint to see objective facts independent of paradigm. In quine's view logic and experience are not sufficient for theory selection, so theories became underdeterminate. So we have need values (epistemic and non-epistemic) as a criteria for theory selection. This is a problem specially in social sciences such as economics. In this paper we show if we accept (Kuhn and quine) holism in economic methodology, this approach can expanded sphere of objectivity in economics. Economist via non-epistemic value in theory choice can overcome problems of underdetermination and objectivity in economics.

Keywords

Objectivity, Islamic Economics, Underdetermination, Values, Holism.

JEL Classification: A13, B41, B59, Z12.

* Assistant Professor of Economic, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding Author)
a.h.mohammadi@ase.ui.ac.ir

** Assistant Professor of Economic, yasouj university, yasouj, Iran, aqil.hoseiny@yu.ac.ir

مسأله عینیت در اقتصاد اسلامی

عبدالحمید معرفی محمدی*

سیدعقیل حسینی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۹ روز نزد نویسنده(گان) بوده است.

چکیده

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم، عینی بودن آن است. معمولاً عینی بودن علم به معنای فارغ از ارزش بودن آن است. ولی آیا علم اقتصاد به عنوان یک علم تاریخی و اجتماعی می‌تواند فارغ از ارزش باشد؟ در فلسفه علم برای اینکه ارزش‌های غیر معرفتی را از علم خارج و آن را از زمینه‌های اجتماعی و تاریخی تکوین علم جدا کنند، بین مقام کشف نظریه و داوری در مورد نظریه‌ها تمایزی صورت می‌گیرد و عینیت علم را مربوط به مقام داوری می‌دانند و نه کشف. ولی با توجه به نگاه کل‌گرایانه^۱ کوهن و کواین^۲، در امکان چنین تمایزی تشکیک‌هایی صورت گرفته است؛ چراکه کل‌گرایی کوهن نشان می‌دهد منظرگاهی مستقل از پارادایم در ادراک و فهم عینی امر واقع وجود ندارد و همچنین کل‌گرایی کواین بیان دارد که نمی‌توان در مقام داوری صرفاً با تکیه بر منطق و تجربه بین نظریه‌های رقیب انتخاب انجام داد و آنها را تعیین بخشید. بنابراین معیارهایی برای انتخاب بین نظریه‌ها لازم می‌آید که لزوماً مبتنی بر ارزش‌های معرفتی نیست. در این مقاله نشان می‌دهیم که اگر تز کل‌گرایی کوهن و کواین در روش‌شناسی علم اقتصاد پذیرفته شود، مفهوم عینیت در علم اقتصاد را می‌توان گسترش داد و مبنایی برای شکل‌گیری پارادایم اقتصاد اسلامی به مثابه یک پارادایم ارزش‌محور می‌توان فراهم کرد. به این معنا که در وضعیت عدم تعیین نظریه، از ارزش‌های اخلاقی موجود در نظام ارزشی اسلام، به عنوان معیاری برای انتخاب بین نظریات رقیب، می‌توان استفاده کرد.

واژگان کلیدی

ارزش‌ها، اقتصاد اسلامی، عدم تعیین، عینیت، کل‌گرایی.

طبقه‌بندی JEL: A13, B41, B59, Z12.

a.h.mohammadi@ase.ui.ac.ir

* استادیار اقتصاد دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

Aqil.hoseiny@yu.ac.ir

** استادیار اقتصاد دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

مقدمه

یکی از ویژگی‌های علم، عینی^۳ بودن آن است. اگر علم را مجموعه‌ای از گزاره‌ها در نظر بگیریم، این گزاره‌ها باید از ادعاهای و باورهای شخصی ما فراتر رفته و بتوانیم هر ناظر بی‌طرفی را نسبت به درستی این گزاره‌ها اقناع کنیم. از نظر روش‌شناختی دستیابی به ویژگی عینیت در علم به معنای ارائه معیارهایی است که یک ناظر بی‌طرف یا جامعه علمی به‌عنوان یک ناظر بی‌طرف آن را بپذیرد. بنابراین ارزش‌های فرهنگی و دینی یا عوامل سیاسی و اجتماعی نباید خللی در فرایند عینی‌سازی علم ایجاد کند؛ در غیر این صورت نمی‌توان دانش به‌دست‌آمده را علم نامید، بلکه مجموعه‌ای از باورها خواهد بود که دسته‌ای از انسان‌ها صرفاً می‌توانند به آن ایمان بیاورند و دیگران را نیز به این باورها دعوت کنند.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا ویژگی عینیت مختص همه علوم است و یا اینکه علوم انسانی و اجتماعی را می‌توان از این معیار معاف دانست؟ بدیهی است که علوم انسانی و اجتماعی در رابطه مستقیم با باور انسان‌ها قرار دارد و این باورها نیز ارزش، دانش و درنهایت کنش انسان‌ها را متأثر می‌کند. کنش انسانی نیز موجب شکل‌گیری نهادها و ساخت واقعیت اجتماعی است؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد در یک رویکرد علمی به واقعیت اجتماعی، نمی‌توان نقش ارزش‌ها و هنجارهایی که به شکل تاریخی در ساختارهای نهادی جامعه تبلور یافته است و ذهنیت افراد را شکل می‌دهد، در تکوین واقعیت اجتماعی نادیده گرفت.

شاید ماکس وبر^۴ جزء نخستین کسانی است که به‌طور مبسوط به نقش ارزش‌ها در علوم اجتماعی پرداخته است. وبر علم اجتماعی را اصولاً علمی ارزش بار می‌داند، البته ارزش بار بودن این علوم به معنای دخالت قضاوت‌های ارزشی^۵ محقق در تحقیق نیست. دیدگاه لیبرال^۶ وبر درباره علم مبتنی بر تمایز او بین آزادی ارزشی^۷ و ربط ارزشی^۸ است. ایشان تصدیق می‌کند که ارزش‌های شخصی، فرهنگی، اخلاقی یا سیاسی را نمی‌توان از موضوع علوم اجتماعی حذف کرد، لذا در علوم اجتماعی «ربط ارزشی» وجود دارد. اما وبر از عالمان اجتماعی می‌خواهد که «آزاد از ارزش» باشند، یعنی نباید ارزش‌هایشان را به‌عنوان بخشی از یافته‌هایشان ارائه کنند (رووت^۹، ۱۳۸۹، ص. ۷۴)، به‌عبارتی ارزش‌ها

و نتایج حاصل از آنها می‌تواند موضوع علم باشد ولی ارائه یافته‌های حاصل از این تحقیق باید مستقل از قضاوت ارزشی محقق باشد.

این رویکردی است که در نگاه لیبرالی حاکم بر علوم اجتماعی معاصر مشهود است. همان‌طور که رووت نیز اشاره می‌کند، «لیبرالیسم در درجه نخست فلسفه حکومت یا دولت است، اما بسیاری از اصول آن در سایر زمینه‌ها یا حوزه‌های زندگی اجتماعی نیز به کار می‌رود. فلسفه لیبرال فلسفه‌ای است که می‌کوشد به چیزی ملتزم باشد که اصل ضد کمال^۱ نام‌گرفته است. طبق این اصل: هیچ سخن یا عملی درون حوزه معینی از زندگی به‌منظور ترجیح یک آرمان از کمال انسانی بر آرمان دیگر، نباید گفته یا انجام شود. عالمان اجتماعی نیز وقتی پژوهش خود را انجام می‌دهند و یافته‌های خود را ارائه می‌کنند، باید در قبال مسائل مربوط به بایدهای اخلاقی بی‌طرف و صامت باشند» (رووت، ۱۳۸۹، ص. ۱۶). اگر این نگاه لیبرال درست باشد، عینیت اقتصاد اسلامی به‌عنوان یک اقتصاد اخلاق محور که مبتنی بر ارزش‌های دینی است، دچار خدشه خواهد شد. چراکه یک انسان مسلمان در مقام کنشگر اقتصادی یا اقتصاددان، نمی‌تواند نسبت به ارزش‌های موجود در جامعه بی‌تفاوت باشد. از منظر اخلاق اسلامی سعادت انسان در گروه رسیدن انسان به کمال است و در این مسیر برخی ارزش‌ها از اولویت بیشتری برخوردارند. این ارزش‌ها ذهنی و شخصی نیستند، بلکه واقعی و عینی هستند.

ما در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که در علم اقتصاد بی‌طرفی ارزشی ناممکن است و این دلایل روش‌شناختی دارد. این امر می‌تواند فضایی برای موجه شدن پارادایم اقتصاد اسلامی متفاوت از پارادایم اقتصاد متعارف باشد؛ پارادایمی (پارادایم اقتصاد اسلامی) که در آن نگاه کمال‌گرایانه حاکم است و از این حیث با دیدگاه لیبرال نیز در تضاد است. در این نگاه، محقق نسبت به اولویت ارزش‌ها بی‌تفاوت نیست بلکه ارزش‌هایی که انسان را به کمال برساند در اولویت قرار می‌گیرد؛ لذا ارزش‌ها به‌عنوان یک معیار غیرمعرفتی وارد علم می‌شود. مشکلی که در این نگاه اسلامی ممکن است پیش‌آید این است که ورود عوامل غیرمعرفتی به علم، عینیت آن را خدشه‌دار می‌کند. در این مقاله نشان می‌دهیم که از نظر روش‌شناختی، در اقتصاد اسلامی لزوماً ورود عوامل

غیرمعرفتی به معنای نقض عینیت علم اقتصاد اسلامی نیست. برای نشان دادن این امر در ابتدا به مفهوم عینیت در علم از منظر دیدگاه مرسوم^{۱۱} می‌پردازیم و سپس خواهیم دید که اگرچه در نگاه مرسوم در فلسفه علم، عینیت در مقام داوری^{۱۲} به دست می‌آید، ولی با توجه به نقدهایی که از سوی برخی فلاسفه علم بر تفکیک مقام کشف^{۱۳} و مقام داوری شده است، می‌توان با حفظ عینیت علمی، معیارهای غیرمعرفتی را نیز وارد علم کرد.

در اینجا سؤالی قابل طرح است: آیا در روش‌شناسی متعارف اقتصاد اسلامی نیز جهت حصول عینیت، می‌توان از این تمایز استفاده کرد؟ این نکته از این منظر مهم است که روش‌شناسی متعارف در اقتصاد اسلامی که مبتنی بر اسلامی‌سازی صوری دانش اقتصاد است، اغلب سعی می‌کند با در نظر نگرفتن مقام کشف و منشاء تکوین نظریه‌ها و با صرف توجه به حصول عینیت در مقام داوری، با تعدیل‌های خاص و موردی در مدل‌های صوری و بعد آزمون آن به علمی عینی در اقتصاد اسلامی برسد. ولی اگر بتوانیم نشان دهیم که منطق و تجربه در مقام داوری به تنهایی نمی‌تواند بین مدل‌ها و نظریه‌های ما تفکیک انجام دهد و به معیاری فراتجربی برای انتخاب بین نظریه‌های رقیب نیاز داریم، روش‌شناسی ما در اقتصاد اسلامی نیز تغییر خواهد یافت. به این معنا که مقام کشف و معیارهای ارزشی در تعیین عینیت علم اقتصاد اهمیت می‌یابند.

۱. کوهن، کواهن و مفهوم کل‌گرایی

در روش‌شناسی اثبات‌گرا معمولاً برای رهایی از عوامل غیرمعرفتی^{۱۴} (مثل عوامل ارزشی) در علم، به تبع رایشناخ^{۱۵} (1938)، بین مقام کشف و مقام داوری یک تمایز در نظر گرفته می‌شود. مقام کشف مربوط به چگونگی شکل‌گیری نظریه‌ها و فرضیه‌ها است و مقام داوری مربوط به چگونگی آزمون این نظریه‌ها در برابر شواهد تجربی است. لذا کلیه عوامل غیرمعرفتی، مثل ارزش‌های سیاسی، دینی یا عوامل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... به مقام کشف نسبت داد می‌شود. بنابراین این‌گونه عوامل غیرمعرفتی نمی‌تواند در مقام داوری نظریه و تأیید آن دخالت داشته باشد، همچنین نمی‌تواند

معیاری برای عینیت علم فراهم کنند. آزمون فرضیه‌ها یا نظریه‌ها نیز باید صرفاً مبتنی بر شواهد تجربی باشد. به بیان همپل^{۱۶}: «رد یا پذیرش^{۱۷} فرضیه‌های علمی صرفاً مبتنی بر شواهد تجربی است. شواهد تجربی^{۱۸} که شامل یافته‌های مشاهده‌ای^{۱۹} است در کنار قوانین و نظریه‌هایی که قبلاً پذیرفته شده^{۲۰} است و نه قضاوت‌های ارزشی^{۲۱} مبنای تصمیم‌گیری علمی است» (Hempel, 1965, p. 91). معمولاً این دیدگاه را دیدگاه مرسوم^{۲۲} می‌نامند. البته این دیدگاه در فلسفه علم از سوی افرادی مثل توماس^{۲۳} کوهن و پاول فیرابند^{۲۴} موردنقد واقع شده است. آنها علم را متأثر از عواملی می‌دانند که خارج از مقام داوری عمل می‌کند، در واقع از نظر آنها علم مستقل از فاعل علم نیست.

یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در فلسفه علم که به تمایز مقام کشف و داوری مشکوک می‌باشد، کوهن است. از نظر کوهن «آنچه فرد می‌بیند تا حد زیادی به این بستگی دارد که او به دنبال چیست و اینکه تجربه بصری - مفهومی قبلی^{۲۵} او چگونه پرورش یافته است» (Kuhn, 1962, p. 113). از نظر کوهن مشاهده نظریه بار^{۲۶} است و نظریات نیز خود متأثر از امور غیرمعرفتی مثل امور شخصیتی و فرهنگی است که در مقام کشف جای می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان به سادگی مقام کشف را از مقام داوری جدا کرد؛ چراکه عوامل غیرمعرفتی خود را در مقام داوری نیز نشان می‌دهد و پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ما را متأثر می‌کند. از نظر کوهن ارزش‌ها و منافع، خود را از طریق عالمان در علم نشان می‌دهد. لذا در نظر گرفتن این امور غیرمعرفتی نه تنها لازم است بلکه در مواقعی که منطق و شواهد تجربی کفایت نکرد معیاری برای انتخاب نظریه به دست ما می‌دهد (Kuhn, 1977, p. 331).

در واقع از نظر کوهن مشاهده^{۲۷} به مجموعه‌ای مفروضات نظری بستگی دارد که از طریق آنها مشاهدات، ادراک^{۲۸} و مفهوم‌سازی^{۲۹} می‌شوند. این نکته دو جنبه مهم دارد: اولاً، معنای مفاهیم مشاهده‌ای به واسطه مفروضات^{۳۰} و پیش‌فرض‌های^{۳۱} مشاهده‌ای متأثر می‌شود. به عبارتی زبان مشاهده‌ای مستقل از نظریه وجود ندارد، لذا مفهوم عینیتی که مبتنی بر امر واقع^{۳۲} است زیر سؤال می‌رود. ثانیاً، نه تنها مفاهیم مشاهده‌ای بلکه ادراک عالم^{۳۳} نیز تابعی از پارادایمی است که در آن قرار دارد. بنابراین محققینی که در پارادایم‌های مختلف کار می‌کنند در مواجهه با موارد مشاهده‌ای یکسان، امر متفاوتی را

می‌بینند (Kuhn, 1962, p. 150). گویی داده‌های حسی ما به واسطه یک چارچوب نظری ساختاردهی شده است. تغییر در چارچوب نظری، داده‌های حسی متفاوتی را در پی خواهد داشت، لذا برمبنای امور واقع مشاهدتی نمی‌توان بین پارادایم‌ها یا نظریه‌ها رقیب انتخاب انجام داد. تز نظریه بار بودن مشاهدات به بحث قیاس‌ناپذیری^{۳۴} پارادایم‌های علمی منجر می‌شود که توسط کوهن و فایرابند^{۳۵} مستقلاً گسترش یافت.

قیاس‌ناپذیری دو نتیجه مهم برای بحث عینیت در پی دارد: (۱) نه تنها مفاهیم موجود در دو نظریه یا پارادایم مختلف، متفاوت از یکدیگراند بلکه اصول معنادهی به این مفاهیم نیز با یکدیگر ناسازگار خواهد بود (Feyerabend, 1993, pp. 269-270). (۲) روش‌های پژوهش علمی و استانداردهای ارزیابی نیز، با تغییر پارادایم تغییر خواهد کرد. معماها یا مسائلی که درون یک پارادایم قابل حل است ممکن است در دیگری قابل حل نباشد. البته کوهن سعی داشت تا در کارهای بعدی‌اش عینیت علم را در چارچوب ارزش‌های شناختی مشترک^{۳۶} بازیابی کند.

یک نکته مهم در کار کوهن که مورد توجه ما در این مقاله است، بحث کل‌گرایی کوهن است. طبق نظر کوهن، شواهد تجربی نمی‌تواند پایه مناسبی برای مقایسه نظریه‌ها باشد. دیدگاه غالب در زمانه کوهن این بود که مشاهده مرجعی خشتی^{۳۷} برای قضاوت در مورد نظریه است. البته افرادی چون پوپر^{۳۸} مشاهده را نظریه بار می‌دانستند ولی با پذیرش تفکیک دو مقام کشف و داوری، عملاً مشاهده را معیاری خشتی برای ابطال فرضیه در نظر می‌گرفتند. اما کوهن اصرار دارد که خود امر مشاهده‌ای نیز توسط پارادایم ساخته می‌شود و با این مقوله که تفاوت در مشاهده صرفاً تفاوت در تفاسیر یک امر مشاهدتی یکسان است، مخالفت می‌کند، در واقع مشاهده به‌تنهایی معرفت بخش نیست بلکه در متن پارادایم و به همراه سایر نظریات و در کنار سایر عوامل غیر معرفتی، معرفت بخش می‌شود، لذا تغییر در پارادایم تغییر در جهان و امور واقع رو در روی عالم است (هاشمی، و صداقت، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۳).

چهره دیگری که در فلسفه علم به کل‌گرایی توجه دارد، کواین است. از نظر کواین نیز تأیید^{۳۹} در علم تأیید یک گزاره منفرد در برابر تجربه نیست، بلکه در یک آزمایش، کل نظریه‌های علم در برابر تجربه قرار می‌گیرد. لذا اگر یک نظریه یا فرضیه نتوانست

درست پیش‌بینی کند و تأیید نشد ما فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که یک بخش از نظریه غلط است ولی نمی‌توانیم بفهمیم کدام بخش از نظریه مسئول این خرابی است. در واقع با توسل به منطق و داده‌های تجربی صرف می‌توان از اشکال در نظریه آگاه شد، ولی در مورد اینکه کجای نظریه باید مورد بازبینی قرار گیرد، اطلاعاتی به ما نمی‌دهد و نمی‌توانیم بر این مبنای تصمیم‌گیری کنیم. همچنین نظریه‌ها همواره تعین ناقص^۴ دارند و این به دلیل تقلیل‌گرایی رویکرد اثبات‌گرایان منطقی است، «لذا در مواجهه با تجربه همواره ما در تجدیدنظر در نظریه‌ها قدری درجه آزادی و انتخاب داریم» (Quine, 1980, p. 42).

درواقع کواین نیز در معرفت‌شناسی کل‌گرا است. در «کل‌گرایی معرفتی» کواین نیز در رابطه با نظریه و مشاهده می‌توان گفت، هیچ مشاهده ناسازگاری نمی‌تواند نظریه منفردی را ابطال کند، زیرا هیچ نظریه منفردی گزاره مشاهدتی به ما نمی‌دهد که در صورت کذب آن گزاره، نظریه را رد کنیم. بلکه گزاره مشاهدتی حاصل ترکیب عطفی چند نظریه و شرایط اولیه است. بنابراین نه تنها اثبات بلکه ابطال نظریه را هم نمی‌توان بر مبنای گزاره مشاهدتی انجام داد. بنابراین در صورتی که پیش‌بینی یک نظریه با واقعیت، مطابق نشد ما گزینه‌های مختلفی داریم؛ می‌توان هر یک از نظریه‌ها را تغییر داد یا شرایط اولیه را تغییر دهیم (هاشمی، و صداقت، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۸). در واقع این نه یک گزاره منفرد بلکه مجموعه کل گزاره‌های علم است که در برابر دادگاه تجربه حاضر می‌شود و ما روشی نداریم که در صورت ابطال یک فرضیه بتوانیم بفهمیم کجای ساختار علم اشکال دارد. این در حالی است که در دیدگاه مرسوم فرضیه‌ها به صورت منفرد در برابر گزاره‌های مشاهدتی مورد آزمون واقع می‌شود و تکلیف آنها مشخص می‌شود.

نوع دیگر کل‌گرایی نزد کواین «کل‌گرایی معنایی» است. طبق این دیدگاه واحد معناداری، کلمه یا جمله نیست بلکه کل گزاره‌های علم است. به عبارتی واحد دلالت تجربی کل علم است و یک گزاره از جمله گزاره مشاهدتی معنای خود را از کل شبکه باورها به دست می‌آورد (هاشمی، و صداقت، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۸). به عبارتی «داوری در مورد یک تجربه حسی مربوط به همان تجربه حسی نیست، بلکه به کل تجربیات ما

وابسته است» (Quine, 1980, p.41). بنابراین می‌توان گفت طبق آراء کوهن و کواین یک گزاره از جمله یک گزاره مشاهدتی نه تنها معنایش را از کل شبکه باورهای ما یا پارادایم حاکم بر ذهن ما به دست می‌آورد بلکه تنها در چارچوب این کل است که معرفت بخش نیز می‌شود.

با توجه به بحث کوهن و کواین ما به این نتیجه می‌رسیم که رابطه بین شواهد و نظریه پیچیده‌تر از تصور اثبات‌گرایان یا رویکرد مرسوم است، گویی بین این دو شکافی وجود دارد. این شکاف منجر به زیر سؤال رفتن عینیت علم می‌شود و معیارهای دیگری برای تعیین نظریه‌ها لازم می‌آید. اگر به واسطه کل‌گرایی کوهنی، منظرگاهی بی‌طرف برای نگاه به جهان وجود نداشته باشد و طبق دیدگاه کواینی، داده‌های تجربی نیز نتواند به نظریات ما تعیین دهد و بین آنها انتخاب انجام دهد، ایده‌آل علم عینی و بی‌طرف نیز زیر سؤال می‌رود، چراکه منابع شناخت سنتی ما یعنی عقل و تجربه عاجز از این عینیت بخشی است و معیارهایی دیگر برای انتخاب بین نظریه‌های رقیب و عینیت بخشی در علم لازم می‌آید. ولی این معیارها چگونه انتخاب می‌شوند؟ آیا این معیارها معرفتی است یا غیر معرفتی نیز می‌تواند باشد؟ معمولاً فلاسفه علم، ارزش‌های معرفتی از قبیل دقت در پیش‌بینی^{۴۱}، ثمربخشی^{۴۲}، قدرت تبیین^{۴۳} و سازگاری درونی و شناختی^{۴۴} هماهنگی با سایر نظریه‌های پذیرفته‌شده را، ارزش‌هایی مناسب برای پرکردن این شکاف می‌دانند (Vassallo, & Amoretti, 2015, p. 13). چون این ارزش‌های معرفتی نیز متنوع است معمولاً انتخاب بین آنها نیز بر مبنای معیارها و اهداف مورد نظر جامعه علمی انجام می‌شود. به عنوان مثال مسأله برآزش منحنی در اقتصادسنجی را در نظر بگیرید. یک مدل پیچیده معمولاً دقیق‌تر بر داده‌ها برآزش می‌شود تا یک مدل ساده‌تر، ولی این دقت با هزینه پیچیده‌تر شدن مدل صورت می‌گیرد. سادگی^{۴۵} و دقت^{۴۶} هر دو ارزش‌های علمی هستند. استفاده از رگرسیون خطی به معنای اهمیت دادن به سادگی به جای دقت است. از منظر این افراد عینیت و اقتدار علم با ارزش‌های معرفتی و شناختی دچار خدشه نمی‌شود، اما ارزش‌های زمینه‌ای^{۴۷} یا غیرشناختی^{۴۸} اعتبار علم را زیر سؤال می‌برند. ارزش‌های اخلاقی، شخصی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مثل لذت، عدالت، برابری، حمایت از محیط‌زیست و... (Vassallo, & Amoretti, 2015, p. 16).

افرادی که به مضر بودن ارزش‌های غیرمعرفتی برای علم اعتقاد دارند و علم را ارزش خنثی می‌دانند همچنان اعتقاد دارند که ارزش‌های غیرمعرفتی می‌تواند در مقام کشف نظریه‌ها اثرگذار باشد، ولی در مقام داوری و توجیه نظریه‌ها که برمبنای منطق قیاسی و با توجه به شواهد تجربی صورت می‌گیرد صرفاً ارزش‌های معرفتی می‌تواند وارد شود. این در حالی است که افرادی مثل فیرابند استفاده از یک روش خاص را سوءاستفاده از مفهوم عینیت در علم برای القاء یک جهان‌بینی و لذا ارزش‌های خاص می‌داند (Feyerabend, 1993, pp. 80-83). او طرفدار یک کثرت‌گرایی در معیارهای معرفتی است که برمبنای آن تنوع ارزش‌ها و سنت‌ها در امر پژوهش در مورد جهان به رسمیت شناخته شود (Feyerabend, 1993, pp. 106-107).

بنابراین برمبنای کل‌گرایی کوهن و کواین، می‌توان گفت اگر منطق و تجربه به‌تنهایی نتواند نظریه‌ها را متعین کند، لذا فضایی برای ورود ارزش‌ها نیز باز می‌شود که معیار تصمیم‌گیری در مورد عینیت در علم باشد. البته عده‌ای همچنان اعتقاد دارند که این ارزش‌ها همچنان باید معرفتی باشد. در ادامه ما استدلال خواهیم کرد که در یک علم اجتماعی مثل اقتصاد، ورود ارزش‌های غیرمعرفتی اجتناب‌ناپذیر است و لذا مفهوم گسترده‌تری از عینیت می‌تواند مورد توجه علم اقتصاد قرار گیرد که امکان تأسیس یک پارادایم اخلاق‌محور در علم اقتصاد، مثل اقتصاد اسلامی را نیز توجیه می‌کند. در واقع می‌توان گفت، دانش علمی ما در حوزه اقتصاد بخش کوچکی از مجموعه بزرگتری از دانش اجتماعی است و مواجهه ما با تجربه مواجهه کل دانش‌های ما با تجربه است. این نکته ما را به یک رویکرد کل‌نگر در علم اقتصاد می‌رساند که در روش‌شناسی کوهن و کواین شاهد آن هستیم.

۲. مفهوم عینیت در اقتصاد متعارف

در فلسفه، علم قاره‌ای سنتی وجود دارد که در آن بین علوم اجتماعی و طبیعی در اهداف و روش قائل به تفاوت اساسی است. مکاتب نوکانتی^{۴۹} و هرمنوتیکی^{۵۰} در این سنت قرار دارند. از منظر این سنت فکری برخلاف علوم طبیعی که هدفش رسیدن به قوانین طبیعی و تحلیل‌های علی و آزمون تجربی است، هدف علوم اجتماعی و انسانی،

فهم پدیده‌های اجتماعی و تفسیر معناهایی است که افراد به کنش‌های خود نسبت می‌دهند. اگر نگاه حاکم بر این سنت را بپذیریم مفهوم عینیت در علوم اجتماعی متفاوت از علوم طبیعی خواهد بود. بنابراین در سنت‌هایی فکری از علوم انسانی و اجتماعی، حضور عناصر ذهنی پذیرفته شده است.

جالب است که در تاریخ اندیشه علم اقتصاد نظرات متفاوت و حتی متعارضی در زمینه عینیت وجود دارد. رایبیز^{۵۱} (۲۰۰۷) و میردال^{۵۲} (۱۹۵۳) دو چهره شاخص با دیدگاه متعارض در این زمینه هستند. از نظر رایبیز گزاره‌های علم اقتصاد کاملاً اثباتی^{۵۳} است و نه هنجاری^{۵۴} (Robbins, 2007, p. 4). علم اقتصاد در منظر رایبیز خالی از ارزش و کاملاً مبتنی بر امور واقع است؛ چراکه از نظر او «علم اقتصاد از رابطه بین اهداف و ابزارهای کمیاب^{۵۵} که کاربرد متفاوت دارند، صحبت می‌کند (Robbins, 2007, p. 16) به عبارتی تعریف اهداف از خود علم اقتصاد نمی‌آید بلکه مربوط به حوزه دیگری مثل اخلاق یا سیاست است. در نقطه مقابل، میردال قرار دارد که اصولاً علم اقتصاد را به شکل اثباتی، عینی و فارغ از ارزش قبول ندارد «ارزش‌گذاری بخش لاینفک مشاهده امور واقع و هر تحلیل نظری است» (Myrdal, 1953, p. 41).

روش‌شناسی علم اقتصاد جریان غالب متأثر از روش‌شناسی اثبات‌گرا در علوم طبیعی است. در روش‌شناسی اثبات‌گرا، تجربه منبع شناخت و روش تجربی ضامن عینیت در علم است. از نظر بلاگ^{۵۶} روش‌شناسی پارادایم نئوکلاسیک به نوعی از روش‌شناسی اثبات‌گرا به نام تأییدگرایی نزدیک است. در این روش‌شناسی مقام کشف از مقام داوری جدا در نظر گرفته می‌شود (تمایز مقام کشف / مقام داوری)؛ لذا نظریه‌ها و فرضیه‌های مستخرج از نظریه‌ها صرف‌نظر از منشاء تکوین آنها، در یک ساختار قیاسی صورت‌بندی می‌شود تا به واسطه داده‌های تجربی مورد آزمون قرار گیرد. این ساختار صوری مدل فرضیه‌ای - قیاسی نامیده می‌شود (بلاگ، ۱۳۸۷، ص. ۴۲).

تمایز مقام کشف از مقام داوری در این روش‌شناسی، این امکان را فراهم می‌آورد که عینیت علم در مقام داوری و از طریق آزمون فرضیه‌ها توسط داده‌های تجربی سنجیده شود و ارزش‌ها به مقام کشف نسبت داده می‌شود. از آنجاکه در این روش‌شناسی مقام کشف در عینیت علم نقش ندارد، عینیت علم به پیش فرض‌های

ارزشی و یا به منشاء نظریه‌ها و فرضیه‌ها بستگی نخواهد داشت. بنابراین می‌توان گفت با تمایز مقام کشف/مقام داوری، شناخت ارزش‌ها از موضوع علم اقتصاد خارج می‌شود؛ یعنی ارزش‌ها اصولاً متعلق شناخت اقتصاددان قرار نمی‌گیرد بلکه مسأله‌ای غیرشناختی خواهد بود که موضوع انتخاب کنشگر در بازار است.

۳. اقتصاد اسلامی و مفهوم گسترش یافته از عینیت

در این بخش نشان می‌دهیم که چگونه ارزش‌ها و منافع به واسطه کنش انسانی در یک ساختار نهادی خاص می‌تواند مفهوم عینیت را تغییر دهد؛ لذا دیگر توجیه عینیت با رویکرد اثباتی از طریق اصول و قواعد روش‌شناختی کفایت نخواهد کرد بلکه ارزش‌ها و هنجارها از طریق اصول و قواعد عمل، در سطح اجتماع علمی و نیز جامعه وارد بحث می‌شود. در واقع ما عینیت را در سه سطح بررسی می‌کنیم:

۱. عینیت از منظر اقتصاددان.

۲. عینیت از منظر اجتماع علمی.

۳. عینیت از منظر جامعه.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم در روش‌شناسی اثبات‌گرا برای رسیدن به علم ما یک تمایز روش‌شناسی انجام می‌دهیم (تمایز مقام کشف/مقام داوری) تا قضاوت‌های ارزشی محقق وارد نتایج تحقیق او نشود. اینکار می‌تواند عینیت علم را از منظر اقتصاددان تأمین کند؛ ولی می‌دانیم که افراد بر مبنای ترجیحاتشان در جامعه دست به انتخاب می‌زنند و واقعیت اقتصادی را شکل می‌دهند؛ بنابراین اگر علم اقتصاد بخواهد عینی باشد به‌عنوان یک ناظر بی‌طرف باید بازنمایی‌کننده این ترجیحات باشد. ولی در علم اقتصاد ترجیحات به معنای ارزش‌گذاری است. در علم اقتصاد وقتی کنشگر، «الف» را به «ب» ترجیح دهد به این معنا است که ارزش «الف» از «ب» بیشتر بوده است، بنابراین علم اقتصاد علمی است که اصولاً موضوعش ارزش‌هاست. ارزش‌هایی که برای کنشگر اقتصادی مهم است. ولی اگر علم اقتصاد بخواهد عینی باشد، اقتصاددان باید بدون دخل و تصرف این ارزش‌ها را که بخشی از واقعیت است بازنمایی کند در این صورت است که علم اقتصاد به عینیت می‌رسد. در علم اقتصاد ارزش بار بودن کنش

اقتصادی لزوماً منافاتی با نگاه عینی اقتصاددان ندارد. این همان رویکردی است که وبر نیز در علوم اجتماعی توصیه می‌کند و می‌توان آن را سطح نخست عینیت که مربوط به اقتصاددان است در نظر گرفت. در این سطح می‌توان از منطق و تجربه به روال معمول روش اثبات‌گرا جهت عینیت بخشیدن به گزاره‌های علم اقتصاد استفاده کنیم، ولی همان‌طور که اشاره کردیم، با توجه به بحث نظریه بار بودن مشاهده^{۵۷} در کوهن و تعیین ناقص^{۵۸} نظریه توسط مشاهده در کواین، این دو (منطق و تجربه) برای انتخاب بین نظریه‌ها و لذا رسیدن به عینیت در علم کفایت نمی‌کند، لذا می‌توانیم از ارزش‌های معرفتی ولی روش‌شناسانه حاکم بر جامعه علمی استفاده کنیم. این نکته ما را به سطح دوم عینیت، یعنی عینیت از منظر اجتماع علمی می‌رساند؛ در این سطح از عینیت سعی می‌شود اصل بی‌طرفی در علم حفظ شود لذا مبتنی بر معیارهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی صرف سعی می‌شود بین نظریه‌های مختلف انتخاب صورت گیرد «این معیارها مبتنی بر ارزش‌های معرفتی مثل کفایت تجربی^{۵۹}، قدرت تبیین^{۶۰}، قدرت وحدت بخشی^{۶۱}، توان پیش‌بینی^{۶۲}، سازگاری درونی^{۶۳}، انسجام بیرونی^{۶۴}، سادگی^{۶۵}، توان مؤثر در حل مسأله، ثمردهی^{۶۶} و... است. ولی ارزش‌های غیرمعرفتی که بیانگر ارزش‌های دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... باشد نمی‌تواند معیار قرار گیرد» (Vassallo, & Amoretti, 2015, p. 9).

نکته جدیدی که می‌توان در بحث اقتصاد و یا هر علم اجتماعی دیگر مدنظر قرار داد این است که علاوه بر ارزش‌های معرفتی می‌توان از ارزش‌های غیرمعرفتی، یعنی معیارهای کاملاً ارزشی و هنجاری که انعکاسی از جامعه موردنظر است برای گسترش درجه عینیت علم اقتصاد استفاده کنیم. این مربوط به سطح سوم یعنی عینیت از منظر جامعه می‌شود. در واقع شکاف بین مشاهده و نظریه، در علمی مثل اقتصاد نمی‌تواند توسط معیارهای صرفاً معرفتی در سطح دوم پر شود. دلیل آن هم این است که کنشگر اقتصادی حامل ارزش‌هایی است که ادراک معرفتی او و همچنین افق تصمیم‌گیری او را تغییر می‌دهد، لذا رفتار او را نیز تغییر می‌دهد. در روش‌شناسی‌های مرسوم به این سطح توجه نمی‌شود و در سطح دوم متوقف می‌شوند. اگر ما دیدگاه کل‌گرایانه کوهن و کواین را از منظر کنشگر و نه فقط اقتصاددان در نظر بگیریم خواهیم دید که اولاً

کنشگران با توجه به تعهدی که به نظام ارزشی خوددارند از امور یکسان در حوزه اقتصاد ادراک متفاوت دارند (با توجه به بحث کل‌گرایی کوهن) و ثانیاً تصمیم در مورد این امور را در رابطه با کل نظام معرفتی و ارزشی خود اتخاذ می‌کنند (با توجه به بحث کل‌گرایی کواچین). بنابراین اقتصاددان در نظریه‌پردازی و مدل‌سازی خود باید به الزامات این نوع کل‌گرایی در فرایند شناخت و انتخاب کنشگر توجه کند و نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت بماند. این به معنای ورود ارزش‌هایی غیر معرفتی به علم اقتصاد خواهد بود. ارزش‌هایی که ریشه در نظام ارزشی جامعه دارد و می‌تواند مبنایی برای انتخاب بین نظریه‌ها در حالت عدم‌تعیین باشد و لذا مفهوم عینیت را نیز گسترش دهد.

اگر این بعد سوم از عینیت را بپذیریم نتیجه مهمی در اقتصاد اسلامی خواهد داشت. در اقتصاد متعارف^{۶۷} برای تعیین ارزش از اصل مطلوبیت استفاده می‌شود، یعنی کنشگران اقتصادی در ارزیابی خود مطلوبیت بیشتر را بر کمتر ترجیح می‌دهند. آنچه متعلق میل انسان قرار گیرد و برای او مطلوبیت ایجاد کند خوب است و او را به سعادت می‌رساند؛ این معیاری است اخلاقی برای ارزیابی رفتار انسان اقتصادی. اقتصاددانان در صورت‌بندی خود در علم اقتصاد این معیار را در قالب نظریه انتخاب عقلایی به کار می‌گیرند، اما نکته مهمی که وجود دارد این است که در نظریه فردگرایانه اقتصاد متعارف، برای کنشگر، مطلوبیت ارزشی ذهنی دارد. برای اینکه این مفهوم از نظر معرفت‌شناختی قابل عینی شدن و اندازه‌گیری باشد دو کار انجام می‌شود: اولاً این مفهوم در چارچوب نظریه عقلانیت نئوکلاسیکی صورت‌بندی می‌شود تا قاعده‌ای برای رفتار کنشگر به دست آید؛ ثانیاً سعی می‌شود این مفهوم از عقلانیت کاملاً از ارزش خنثی شود و علم اقتصاد هرچه بیشتر عینی شود. این تلاش را می‌توان در تاریخ علم اقتصاد مشاهده کرد.

نخستین گام در جهت عینی کردن علم اقتصاد، تبیین رفتار انسان بر مبنای فقط یک اصل مثل اصل مطلوبیت (به معنای لذت و درد) بود که با بن‌تأم آغاز شد. این رویکرد با انقلاب نهاییون به‌طور جدی در علم اقتصاد دنبال شد، مثلاً جونز^{۶۸} اعتقاد داشت می‌توان علم اقتصاد را بر مبنای یک احساس ذهنی مثل لذت و درد بنا نهاد (Jevons, 1871, p. 44)؛ او برای اینکار از علم آمار استفاده کرد و واژه سیاسی را از

دومین ویرایش «نظریه اقتصاد سیاسی» خود حذف کرد. والراس^{۶۹} نیز اعتقاد داشت باید از طریق زبان ریاضی علم اقتصاد را به علمی دقیق مثل فیزیک و مکانیک تبدیل کرد (Walras, 1965, pp. 47-48). منگر^{۷۰} نیز اعتقاد مشابهی داشت و علم اقتصاد را مثل علم فیزیک، علمی دقیق می‌دانست (Menger, 1963, p. 218)؛ البته اینکار را به روش‌های قیاسی و در نظر گرفتن علم اقتصاد به‌مثابه یک منطق عمل یا کردارشناسی^{۷۱} ممکن می‌دانست. رایبیز متوجه این نکته بود که نگاه روان‌شناسانه علمای سه‌گانه، عینیت علم اقتصاد را زیر سؤال می‌برد، به‌همین دلیل علم اقتصاد را بر مبنای استفاده بهینه از «ابزار» جهت رسیدن به «اهداف» تعریف کرد و البته به مقایسه بین شخصی مطلوبیت‌ها نیز اعتقادی نداشت (Robbins, 2007, p. 640).

بنابراین می‌بینیم که تحول در نظریه نئوکلاسیکی بر مبنای ارزش‌زدایی و تخلیه کامل علم اقتصاد از ارزش‌ها، هنجارها، اخلاق، سیاست و حتی مفهوم مطلوبیت و میل بوده است، به‌طوری‌که ما به گزاره‌هایی دست پیدا کنیم که نه تنها خالی از ارزش باشد بلکه روابط اقتصادی را به شکل عینی در اختیار ما بگذارد. بنابراین دیگر لازم نبود اقتصاددان نگران ابعاد ارزشی انتخاب کنشگر باشد. ولی خواهیم دید که در یک اقتصاد اخلاق محور مثل اقتصاد اسلامی چنین روند عینی‌سازی غیرواقعی است و ما را هر چه بیشتر از عینیت دور می‌کند.

همان‌طور که اشاره کردیم یک پیش‌فرض مهمی که در اقتصاد متعارف وجود دارد این است که در ارزیابی کنشگر از موقعیت‌های مختلف اقتصادی تنها یک اصل اخلاقی حاکم است و آن اصل مطلوبیت می‌باشد. منظور از مطلوبیت نیز لذتی است که برای شخص محسوس است و در قالب کمیت‌هایی همگن از لذت حسی برای شخص قابل مقایسه با سایر لذت‌ها است و با مقادیر نیز قابل اندازه‌گیری است. این نگرش در اخلاق را لذت‌گرایی اخلاقی^{۷۲} می‌گویند «در این دیدگاه لذت ذاتاً مطلوب و درد ذاتاً نامطلوب است. حالات خوشایند نفس فی‌نفسه مطلوب و حالات ناخوشایند فی‌نفسه نامطلوب‌اند. کمیت ارزش در یک وضعیت با کمیت لذت در آن سنجیده می‌شود، این نظریه بخشی از فایده‌گرایی سنتی به بیان امثال میل و بنتام، همراه با اصل بیشترین

سعادت آنها بوده است. این نویسندگان اصل فایده‌گرایی را با نظریه لذت‌گروی درباره چیزی که ذاتاً خوب است، ترکیب کرده‌اند (بورچرت ۳، ۱۳۹۲، صص. ۴۲۳-۴۲۴).

نکته‌ای که در مورد اقتصاد اسلامی حائز اهمیت است، این است که از منظر اقتصاد اسلامی این مفهوم تقلیل‌گرایانه از مطلوبیت قابل قبول نیست؛ یعنی از منظر اقتصاد اسلامی مطلوبیت به لذت صرفاً مادی و حسی قابل تقلیل نیست بلکه در زمینه یک مطلوبیت و احساس لذت معنوی قابل ادراک است. برای انسان مسلمان زمانی امری مطلوبیت ایجاد می‌کند که این امر علاوه بر لذت حسی برای او لذت بادوام معنوی هم داشته باشد (مبتنی بر کل‌گرایی نوع کوهن). این لذت معنوی از انطباق عمل او با اوامر الهی نشأت می‌گیرد و لذا تصمیمات او را تغییر می‌دهد (مبتنی بر کل‌گرایی نوع کواپن).

درواقع برای انسان مسلمان عمل اقتصادی یک عمل اخلاقی نیز هست و لذا احساس و ادراک امر مطلوب، مشروط به تطابق یا عدم تعارض امر مزبور با اصول اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی او است. ولی منظور از ارزش اخلاقی چیست و نسبت آن با مطلوبیت چگونه است؟ آیا هر نوع فعلی که انسان از روی اختیار انجام دهد، هرگونه مطلوبیتی که داشته باشد، دارای ارزش اخلاقی است؟ بدون شک کارهایی که انسان برای رفع نیازهای طبیعی خودش انجام می‌دهد، با وجود مطلوبیت‌شان، دارای ارزش اخلاقی نیستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۰). به‌عنوان مثال مصرف کالا جهت رفع نیازهای زیستی، ارزش اخلاقی مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که به انگیزه خواست‌های فوق‌غرایز حیوانی انجام می‌گیرند حاصل شود. یعنی خواست‌های روح به دو قسم تقسیم‌بندی می‌کنیم: اول خواست‌هایی که در مرتبه غریزه حیوانی است و بین انسان و حیوان مشترک است، مثل خواست تغذیه، صیانت نفس، دفاع و... دیگری خواست‌هایی که فوق اینها بوده و مختص انسان است؛ خواست‌هایی که انسان را به علم یا عمل خاصی دعوت می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۱). این خواست دوم است که مفهوم مطلوبیت را در اقتصاد اسلامی گسترش داده و از تقلیل این مفهوم به یک احساس روان‌شناختی و زیستی جلوگیری می‌کند. به‌عنوان مثال اگر مصرف یک کالا برای فرد مسلمان مطلوب باشد به محض اینکه فرد مسلمان اطلاع یابد این کالا حرام است یا مصرف آن مجاز نیست از مصرف آن کالا نه تنها لذت نمی‌برد، بلکه ممکن

است دچار آلام روحی نیز بشود. بنابراین نوع عینیت یافتن مطلوبیت همواره مشروط به اموری است که ربطی به ویژگی‌های خودشی یا آنچه از طریق حسی صرف ادراک می‌شود، ندارد بلکه در اعتباریاتی ریشه دارد که در دین وضع شده است و نوع ادراک و احساس ذهنی و لذا نوع عینیت یافتن امور مرتبط با مطلوبیت یا منفعت را تغییر می‌دهد (مبتنی بر کل‌گرایی نوع کوهن)، مثلاً خوردن غذای حرام نه تنها لذت‌بخش نیست که عذاب‌آور است. همچنین مالی که از راه نادرست حاصل شود و شبهه‌ناک باشد اگرچه از منظر اقتصادی صرف، تعین منفعت اقتصادی است ولی انسان مسلمان آن را از خود دور می‌کند (مبتنی بر کل‌گرایی نوع کواپن).

این حقایق آشکار شده^{۷۴} در یک جامعه اسلامی ما را به این نتیجه هدایت می‌کند که عقلانیت ابزاری و صوری شده اقتصاد متعارف بازنمایی ناقصی از رفتار اقتصادی انسان مسلمان است. عقلانیت ابزاری صرفاً به بهینه‌سازی وسایل می‌پردازد و با اهداف کاری ندارد. در واقع در این نوع عقلانیت، عقلانیت اهداف نداریم. اهداف امری ارزشی است مربوط به کنشگر یا سیاست‌مدار؛ لذا اهداف برای اقتصاددان امری برونزا محسوب می‌شود. ترجیحات کنشگر نیز برونزا و ثابت در نظر گرفته می‌شود؛ لذا صورت‌بندی کنش عقلانی در اقتصاد متعارف هم از امیال و هم از ارزش‌ها مستقل می‌شود. بدیهی است که این نوع عینی‌سازی رفتار ما را از واقعیت رفتار انسان‌ها دور می‌کند. در مورد انسان مسلمان ما باید دو پیش‌فرض به مدل خود اضافه کنیم: اولاً، ادراک امیال در پناه ارزش‌های اخلاقی معنا می‌یابد و ثانیاً، ارزش‌های اخلاقی برای انسان مسلمان نه ذهنی که امری عینی است و در تصمیمات او مؤثر است. این دو پیش‌فرض باعث می‌شود که علاوه بر عقلانیت ابزار ما عقلانیت اهداف هم داشته باشیم که مقدم بر عقلانیت ابزار مورد توجه است.

انسان مسلمان با یک نظام ارزشی مواجه است که هر نوع ادراک امیال و احساس مطلوبیت در او را تغییر می‌دهد؛ لذا می‌توان گفت در یک نگاه کل‌گرایانه کوهنی این نظام ارزشی به‌مثابه یک پارادایم اجتماعی عمل می‌کند که ادراکات حسی او را تغییر می‌دهد. این نظام ارزشی تعیین می‌کند که کدام میل و به چه نحوه‌ای (بر مبنای کدام هنجار نهادی) باید ارضاء شود. به‌عنوان مثال لذت جنسی در چارچوب نهاد خانواده

لذت و مطلوبیت ایجاد می‌کند؛ خارج از این چارچوب باعث آلام روحی و عدم آرامش در بلندمدت می‌شود. لذا ترجیحات، ادراک لذت و احساس مطلوبیت انسان مسلمانی که به این نظام ارزشی ایمان دارد، با توجه به این ارزش‌ها به شکل درون‌زا تغییر می‌کند. در یک نگاه واقع‌گرایانه^{۷۵}، این نوع تغییر در ادراکات و ترجیحات باید مدنظر اقتصاددان قرار گیرد و در مدل او بیاید. این واقعیت می‌تواند با یک رویکرد کل‌گرایانه کوهنی مدنظر اقتصاددان قرار گیرد.

از طرفی انسان مسلمان در تصمیم‌گیری‌های خود همواره یک رتبه‌بندی بین ارزش‌های موجود در این نظام ارزشی انجام می‌دهد، مطلوبیت حاصل از منفعت اقتصادی یکی از این ارزش‌ها است، نه تنها ارزشی که اهداف او را تعیین کند. لذا در مواجهه با یک موقعیت، انسان مسلمان به شکل فردی یا جامعه اسلامی در یک کنش جمعی ممکن است اولویت‌های مربوط به ارزش‌های دینی را بر ارزش‌های اقتصادی مثل مطلوبیت و منفعت ترجیح دهد. در واقع برخلاف نگاه لیبرال همه ارزش‌ها هم‌سطح نیستند. به‌عنوان مثال مال حرام اگرچه در بازار ارزش اقتصادی دارد ولی در سبب‌داری انسان مسلمان عنصری نامطلوب است و مسلمان آن را از خود دور می‌کند. این حاکی از یک نگاه کل‌گرایانه به رفتار فردی و جمعی است و نشان می‌دهد که در یک جامعه اسلامی نمی‌توان ابعاد اقتصادی را از سایر ابعاد ارزشی تفکیک کرد. این واقعیت می‌تواند با یک رویکرد کل‌گرایانه کواینی مدنظر اقتصاددان قرار گیرد.

می‌توان گفت در اقتصاد اسلامی، نتایج حاصل از عقلانیت ابزاری همواره مشروط به نتایج حاصل از عقلانیت معطوف به ارزش‌ها است. در واقع با گسترش مفهوم عقلانیت از عقلانیت صرف ابزاری به عقلانیتی که اهداف و غایات انسان مسلمان و جامعه اسلامی را در نظر می‌گیرد، مفهوم عینیت نیز گسترش می‌یابد. دامنه عینیت از این منظر گسترش می‌یابد که ما نظام ارزشی موجود در جامعه را به‌عنوان بخشی از واقعیت اجتماعی که اثرگذار است و بین‌کنشگر و اقتصاددان مشترک است، در نظر می‌گیریم. لذا اولاً، اقتصاددان مجبور نیست که در انتخاب بین نظریات وقتی منطبق و تجربه در تعین نظریه کفایت نکرد، خود را به ارزش‌های معرفتی محدود کند. ثانیاً، این ارزش‌های غیرمعرفتی (مثل ارزش‌های اخلاقی) ریشه در واقعیت جامعه اسلامی دارد و

یک امر انتزاعی یا یک جعل روش‌شناسانه نیست. در واقع در اقتصاد اسلامی امر واقع و ارزش منفک از هم نیستند، بلکه امور واقع بر مبنای ارزش، ادراک و تفسیر می‌شود (وجه کوهنی مسأله) و تصمیمات کنشگر نیز مبتنی بر اولویت‌بندی در نظام ارزشی است (وجه کوهنی مسأله). به عنوان مثال منفعت و یا مطلوبیت در چارچوب اخلاق اسلامی معنای حقیقی می‌یابد و این در نوع ادراک و فهم فرد مسلمان ریشه دارد و تصمیمات او را تغییر می‌دهد. این رویکرد فراتر از رویکرد وبر است که ارزش را به عنوان یک موضوع عینی متعلق شناخت عالم اجتماعی یا اقتصاددان می‌داند. در اینجا از منظر ارزش‌های دینی است که امور واقع تفسیر حقیقی می‌یابد. این ارزش‌های دینی بین اقتصاددان و کنشگر مشترک است و هیچ‌کدام نسبت به این ارزش‌ها بی‌تفاوت نیستند. در واقع رابطه ارزش و امر واقع به واسطه کنش یک رابطه دوسویه است به این معنا که کنشگر در مقام فاعل شناخت با توجه به وجود ارزش‌های پیشینی اخلاقی و دینی، ادراک و فهم خاصی از منافع و مطلوبیت دارد که کاملاً عینی است و نه ذهنی. او بر مبنای این ادراک و فهم که شناخت او را شکل می‌دهد عمل می‌کند و امر واقع را شکل می‌دهد. در این مرحله امر واقع به عنوان یک عین^{۷۶} متعلق شناخت اقتصاددان قرار می‌گیرد. تفاوت این نگاه با نگاه اقتصاد متعارف در نگاه واقع‌گرایانه و شناخت‌گرایانه به ارزش‌های اخلاقی است. در نگاه مطلوبیت‌گرایانه حاکم بر اقتصاد متعارف مطلوبیت یک امر ذهنی است، لذا از منظر فاعل شناخت نگاه به مطلوبیت ناواقع‌گرایانه و ناشناخت‌گرایانه است. ولی ارزش‌های اخلاقی مورد نظر اسلام از نظر یک فرد مسلمان واقعی و قابل شناخت است و این واقع‌گرایی اخلاقی مفهوم مطلوبیت را در نزد او تغییر می‌دهد.

منظور از واقع‌گرایی اخلاقی، قائل بودن به خصوصیات اخلاقی در عالم خارج و اعتقاد به محقق شدن امور اخلاقی، مستقل از کنشگر اخلاقی است. واقع‌گرایی اخلاقی شامل دو مؤلفه است: ۱) شناخت‌گرایی اخلاقی: گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب پذیرند؛ ۲) عینیت واقعیت‌هایی اخلاقی به این معنا که مستقل از ما وجود دارند؛ البته بر اساس نحوه وجود واقعیت‌های اخلاقی در جهان خارج می‌توان سه نظریه را از هم تفکیک کرد: «طبیعت‌گرایی»، «ناطبیعت‌گرایی» و «فوق طبیعت‌گرایی» (دباغ، ۱۳۹۲،

ص. ۲۱). می‌توان گفت اخلاق اسلامی حاکم بر علم اقتصاد دیدگاه واقع‌گرایانه از نوع فوق طبیعت‌گرا است، چراکه با ارزش‌های دینی سروکار داریم که منشاء آن وحی است. فوق طبیعت‌گرایان معتقدند خصوصیات اخلاقی مستقل از باور ما وجود دارد، البته نه در واقعیت حسی بلکه در وعایی شبه افلاطونی یا نزد خدا (دباغ، ۱۳۹۲، ص. ۲۴).

در فلسفه اخلاق اسلامی «ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب (کمال نهایی) است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت و سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی، حاکی از واقعیات نفس‌الامری است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۷، ص. ۹۸، به نقل از امید، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۶)، «برای مثال وقتی می‌گوییم عدل خوب است و باید راست گفت و... در صورتی که عدل و راستگویی در وصول کمال نهایی تأثیری داشته باشد، این قضایای اخلاقی صادق است و در صورتی که تأثیری در تقرّب به کمال نهایی نداشته باشد، این قضایا کاذب است» (امید، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۶).

این در حالی است که ارزش‌های اخلاقی غیرحسی در اقتصاد متعارف جایی ندارد؛ اگر هم بر مبنای خودگرایی اخلاقی^{۷۷} اصل مطلوبیت را به‌عنوان یک ارزش اخلاقی برای کنشگر در نظر بگیریم چون ادراک این ارزش ذهنی است، لذا از نظر اخلاقی، واقع‌گرا و عینیت‌گرا نخواهیم بود. یعنی ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان یک امر عینی نمی‌تواند در اقتصاد متعارف مطرح باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علم معمولاً با ویژگی عینیت و ارزش خنثی بودن آن اعتبار و اقتدار می‌یابد. بنابراین اگر علم را مجموعه‌ای از گزاره‌ها بدانیم نباید امور غیرمعرفتی در قالب ارزش‌های سیاسی، اخلاقی، فرهنگی یا عوامل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، عینیت علم را تحت تأثیر قرار دهد. در روش‌شناسی مرسوم در علم معمولاً تمایزی بین مقام کشف و مقام داوری در علم صورت می‌گیرد. کلیه امور غیرمعرفتی به مقام کشف نسبت داده می‌شود و اثر این امور بر مقام داوری و لذا در عینیت علم نامربوط تلقی می‌شود. اما با تشکیک‌هایی که کوهن و کواین بر این تمایز وارد کردند و بحث کل‌گرایی آنها، فلاسفه علم به این

نتیجه رسیدند که رابطه نظریه و شواهد تجربی بسیار پیچیده است و منطق و تجربه به تنهایی نمی‌تواند عینیت علم را تضمین کند. لذا معیارهایی در سطح اجتماع علمی برای انتخاب بین نظریه‌های رقیب لازم می‌آید. در این مقاله تلاش کردیم نشان دهیم در یک علم اجتماعی مثل اقتصاد، علاوه بر ارزش‌های معرفتی در سطح اجتماع علمی ما می‌توانیم از ارزش‌های غیرمعرفتی (مثل ارزش‌های اخلاقی و دینی) در سطح جامعه نیز برای تعیین نظریه‌ها استفاده کنیم. البته این به شرطی است که یک نگاه واقع‌گرایانه به ارزش‌ها داشته باشیم و قائل به وجود سلسله مراتبی در ارزش‌های دینی باشیم که افراد مسلمان (در مقام کنشگر یا اقتصاددان) قادر به کشف و فهم این ارزش‌ها و رتبه‌بندی بین آنها باشند. در این صورت می‌توانیم اولاً، نظام ارزشی را به‌عنوان یک پارادایم اجتماعی که بر ادراک فرد مسلمان از امور واقع تأثیر می‌گذارد، وارد مدل‌های اقتصادی کنیم. ثانیاً، با فرض وجود قواعدی برای رتبه‌بندی ارزش‌ها، وجود این نظام ارزشی، ترجیحات فرد مسلمان و لذا انتخاب‌هایش متأثر می‌شود. این اثرات، تصمیمات فردی و کنش‌های جمعی را در یک جامعه اسلامی تغییر می‌دهد. بنابراین می‌توان نظام ارزشی را به‌مثابه یک ساختار واقعی و عینی که دامنه داده‌های عینی ما را افزایش می‌دهد، در نظر گرفت. این ارزش‌ها می‌تواند معیاری غیرمعرفتی برای انتخاب بین نظریات رقیب (ولی از نظر تجربی معادل) باشد. از این منظر ورود ارزش‌ها به علم اقتصاد اسلامی نه تنها عینیت علم اقتصاد را کاهش نمی‌دهد، بلکه دامنه آن را گسترش می‌دهد.

یادداشت‌ها

1. Holism
2. Kuhn & Quine
3. Objectivity
4. Max Weber
5. Value Judgement
6. Liberal
7. Value- Freedom
8. Value- Relevance
9. Root
10. The Anti- Perfection Principle
11. Received View
12. Context of Justification

13. Context of Discovery
14. Non- Epistemic
15. Reichenbach
16. Hempel
17. Accept or Reject
18. Empirical Evidence
19. Observational Findings
20. Previously Established
21. Value Judgments
22. Received View
23. Kuhn
24. Paul Feyerabend
25. Previous Visual- Conceptual Experience
26. Theory- Ladenness
27. Observation
28. Perception
29. Coception
30. Assumptions
31. Presuppositions
32. Fact
33. Scientist
34. Incommensurability
35. Feyerabend
36. Shared Cognitive Values
37. Neutral
38. Popper
39. Confirmation
40. Underdetermined
41. Predictive Accuracy
42. Fertility
43. Explanatory Power
44. Internal Consistency & Coherence
45. Simplicity
46. Accuracy
47. Contextual Values
48. Non- Cognitive
49. Neo- Kantians
50. Hermeneutic
51. Robbins
52. Myrdal
53. Positive
54. Normative

55. Relationship Between Ends & Scarce Means
56. Blaug
57. Theory Laddeness
58. Underdetermination
59. Empirical Adequacy
60. Explanatory Power
61. Unifying Power
62. Predictive Power
63. Internal Consistency
64. External Coherence or Consonance
65. Simplicity
66. Fertility
67. Orthodox
68. Jevons
69. Walras
70. Menger
71. Praxiology
72. Ethical Hedonism
73. Borchert
74. Stylized Facts
75. Realistic
76. Object
77. Ethical Egoism

کتابنامه

- امید، مسعود (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*. تهران: رامین.
- بلاگ، مارک (۱۳۸۷). *روش‌شناسی علم اقتصاد* (غلامرضا آزادارمکی، مترجم). تهران: نی.
- بورچرت، دونالد (۱۳۹۲). *دانشنامه فلسفه اخلاق* (انشاءالله رحمتی، مترجم). تهران: سوفیا.
- تقی‌پور، امیرحسین (۱۳۹۰). *سیری در مبانی فایده‌گرایی*. زنجان: آذرکلک.
- دباغ، سروش (۱۳۹۲). *درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- رووت، مایکل (۱۳۸۹). *فلسفه علوم اجتماعی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام*. قم: شفق.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- هاشمی، سیدعلی، و صداقت مرتضی (۱۳۹۱). *کل‌گرایی در آراء کوهن با توجه به کل‌گرایی کواینی*. فصلنامه ذهن، (۱۳) ۵۱، ۱۶۵-۱۸۴.

Blaug, M. (1387). *Ravesh Shenasi Elm Eghtesad*, Tarjomeh Gholam Reza Azad Armaki, Tehran: Sashre Nei. (In Persian).

- Borchert, D.(1392). Daneshnameh Falsafeh Akhlagh, Tarjomeh Ensha'allah Rahmati, Tehran: Sofia. (In Persian).
- Dabbagh, S. (1392). Darsgoftarhayee Dar Falsafeh Akhlagh, Tehran: Moasseseh Farhangee Serat. (In Persian).
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. Verso.
- Hashemi, Sayyed Ali, & Sedaghat, M. (1391). Kolgeraee Dar Arae Kuhn ba Tavajoh be Kolgeraeye Quine, Majaleh Zehn, 51. (In Persian).
- Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press, 331-496.
- Jevons, S. (1871). *The Theory of Political Economy*, London: Macmillan.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. Press, Chicago.
- Kuhn, T. (1977). *The Essential Tension* Chicago. *KuhnThe Essential Tension1977*.
- Menger, C., & Schneider, L. (1963). *Problems of Economics and Sociology*. University of Illinois P.
- Mesbah Yazdi, M., T. (1367). *Tovhid Dar Nezam Aghidati va Arzeshi Eslam*, Qhom: Shafagh. (In Persian).
- Mesbah Yazdi, M., T. (1388). *Falsafeh Akhlagh*, Tehran: Chap va Nashre Beinolmelal. (In Persian).
- Myrdal, G. (1953), Preface to the English Edition, *The Political Element in the Development of Economic Theory*.
- Myrdal, G. (1973). The Need for a Sociology and Psychology of Social Science and Scientists. *World Development*, 1(5), 41-46.
- Omid, M. (1388). *Falsafehe Akhlagh Dar Iran Moaser*, Tehran: Ramin. (In Persian).
- Quine, W. V. O. (1980). *From a Logical Point of View: 9 Logico- Philosophical Essays* (Vol. 9). Harvard University Press.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Robbins, L. (2007). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Ludwig Von Mises Institute.
- Root, M. (1389). *Falsafeh Olum Ejtemaee*, Tehran: Pajuheshgahe Motaleat Farhangee va Ejtemaee. (In Persian).
- Samuelson, P. A. (1938). A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour. *Economica*, 5(17), 61-71.
- Taghipur, A., H. (1390). *Seiri Dar Mabani Faideh Geraee*, Zanjan: Azar Mehr. (In Persian).
- Vassallo, N., & Amoretti, M. C. (2015). Underdetermination and Theory-Ladenness Against Impartiality: A Defence of Value- Free Science and Value-Laden Technology. *ProtoSociology*, 32, 216-234.
- Walras, L. (1965). *Elements of Pure Economics*, transl. by W. Jaffe, London: Allen and Unwin.