

معرفت اقتصاد اسلام

سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این دو فصل نامه، به استناد گواهی شماره ۳/۷۷۶۶۵ مورخ ۱۳۹۱/۴/۱۰ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری)، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمدجواد توکلی

سر دبیر

حسن آقا نظری

مدیر اجرایی

امیر حسین نیک پور

صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید ابریشمی

استاد اقتصاد دانشگاه تهران

پرویز داودی

استاد اقتصاد دانشگاه شهید بهشتی و مدیر گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی

مسعود درخشان

استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی

فرهاد رهبر

دانشیار اقتصاد دانشگاه تهران

حسن سبجانی

استاد اقتصاد دانشگاه تهران

غلامرضا مصباحی مقدم

استاد اقتصاد اسلامی دانشگاه امام صادق

الیاس نادران

دانشیار اقتصاد دانشگاه تهران

حسن آقا نظری

استاد اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو شورای علمی

گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمد کاظم رجایی

دانشیار اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد جمال خلیلیان اشکذری

دانشیار اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۶ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳ / صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

http://eshop.iki.ac.ir: فروشگاه اینترنتی:

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرستی مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدمه‌ماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود..

فهرست مطالب

منطق فعالیت اقتصادی از دیدگاه علامه طباطبایی در مقایسه با اقتصاد کلاسیک / ۵

سیدمحمدکاظم رجایی

مقایسه تطبیقی اهداف دولت در اقتصاد متعارف و اسلامی / ۲۵

سعید فراهانی فرد / وحید بیگدلی

محدودیت‌های فلسفی بهره‌گیری از نظریه‌بازی‌ها در تحلیل‌های تعاملی اقتصاد اسلامی / ۴۹

محمدهادی زاهدی‌وفا / محمد مهدی عسکری / محمد نعمتی / مهدی موحدی بک‌نظر

منشأ تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب در اقتصاد اسلامی / ۶۷

نصرت‌الله خلیلی تیرتاشی

نقد و بررسی عدالت طبیعی ساگدن از نگاه اقتصاد اسلامی / ۸۷

سیدهادی عربی / محمدجواد رضائی

معرفی مدل پهنه پوشش ریسک در مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع به روش AHP و TOPSIS / ۱۰۹

محمدتقی نظریور / روح‌اله عبادی / سیدهادی میرحسینی

شاخص‌ها و نماگرهای تأمین معاش در پیشرفت انسانی اسلامی / ۱۳۵

محمد جمال خلیلیان اشکانری / محمد بیدار

نمایه پدیدآورندگان شمارگان ۱۴-۱ / ۱۵۳

الملخص / ۱۵۷

Abstracts / ۱۷۰

منطق فعالیت اقتصادی

از دیدگاه علامه طباطبایی در مقایسه با اقتصاد کلاسیک

smk_rajae@yahoo.co.uk

سیدمحمد کاظم رجایی / دانشیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۸

چکیده

انسان اقتصادی در اقتصاد کلاسیک، انسانی خودخواه، مادی‌گرا و لذت‌طلب بوده و در پی بیشینه‌سازی نفع مادی شخصی است. وی در تولید به دنبال بیشینه‌سازی سود مادی شخصی و در مصرف جوایز بیشینه‌سازی مطلوبیت؛ یعنی لذت مادی محض، می‌باشد. نفع مادی شخصی ملاک رجحان و انتخاب انسان اقتصادی است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در مورد منطق فعالیت اقتصادی می‌پردازیم. فرضیه تحقیق این است که علامه طباطبایی پی‌گیری نفع شخصی، لذت و الم فطری را منطق تصمیم‌گیری انسان اقتصادی می‌داند. بنا به یافته‌های تحقیق، علامه معتقدند منافع و لذت‌های فطری، عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر وی زینت می‌دهد. با وجود این، ما با سه نوع لذت مادی، فکری مطابق با فطرت، و فکری مخالف با فطرت و موافق هواهای نفسانی مواجهیم. نوع اول و دوم هماهنگ با فطرت، مقدماتی و سازگار با هدایت تشریحی است؛ اما نوع سوم منشأ اختلاف و استخدام انسان‌ها توسط یکدیگر است. انبیا و اولیاء الهی به همراه کتب آسمانی آمده‌اند تا انسان را به سمت لذت با دوام سوق دهند؛ لذتی که مطابق با فطرت است. هدایت تکوینی همراه با هدایت تشریحی در جهت‌دهی انسان به کمال حقیقی و سعادت یا لذت بادوام هماهنگ است.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد اسلامی، اقتصاد کلاسیک، نفع شخصی، منطق فعالیت اقتصادی، انسان اقتصادی، لذت و رنج.

مقدمه

پس از دوران روشنگری و همزمان با اکتشافات جدید علمی نظیر کشف قانون جاذبه عمومی و پیشرفت مکانیک، تصویر جدیدی از جهان به مثابه ماشینی پیچیده ترسیم شد؛ جهانی که قوانین تغییرناپذیری بر آن حاکم است. در این نگرش، طبیعت قانونمندی‌های ثابت و تغییرناپذیری دارد. این قانونمندی‌ها، زمینه‌های بقا و دوام انسان و طبیعت را فراهم می‌سازد. وظیفه تبیین و شناسایی این قوانین بر عهده علوم گذاشته شد. در این دیدگاه، خداوند آفریدگاری است که قوانین طبیعی را آفریده و اداره جهان را به آن سپرده است. در چنین جهانی، انسان تنها باید به تطبیق رفتار خود با قوانین طبیعی، که خداوند آفریده، بپردازد. بر این اساس، خداوند به صورت فعال در امور جهان دخالت نمی‌کند؛ بلکه همچون ساعت‌سازی است که ساعت را خلق کرده، به حرکت درآورده و رها ساخته است.

آدام اسمیت تأکید می‌کند که برای رسیدن به نتایج مطلوب اجتماعی، نیاز به دخالت الهی نیست؛ بلکه فعالیت‌های ناهماهنگ افراد جویای منافع شخصی، این آرزو را برآورده می‌کند (بدن، ۱۳۵۶، ص ۱۹۳؛ هادوی‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۵). هابز پیروی از نفع شخصی را نقطه شروع انگیزش و تحریک افراد معرفی می‌کند. وی تمایلات و نفرت را مبنای پیدایش تکالیف و مشاجرات می‌داند؛ ولی همه را به نفع شخصی بر می‌گرداند. جان لاک خوب را چیزی می‌داند که سبب لذت شود، یا از رنج و الم بکاهد. وی، در مقابل، بد را آن چیزی می‌داند که باعث الم شود، یا لذت را کاهش دهد. لاک نفع شخصی را فضیلتی اخلاقی معرفی نموده و معتقد است با پیروی از نفع شخصی، جامعه به صورت غیرمستقیم منتفع خواهد شد. هیوم نیز از بنیانگذاران مکتب اصالت نفع است. از نظر او، منشأ اصلی تهییج ذهن انسان، لذت و الم است؛ به گونه‌ای که در غیاب آن‌ها اراده‌ای برای انجام کارها به وجود نمی‌آید (رک: جابری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳). به نظر او، سرشت روانی ما به گونه‌ای است که تنها امیال می‌توانند مرکز انگیزش باشند (تامز، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

این مقاله بدنبال بررسی منطق فعالیت اقتصادی از دیدگاه علامه طباطبائی در مقایسه با دیدگاه اقتصاد متعارف است. در واقع، مقاله در مقام پاسخ به این پرسش است که از نگاه علامه طباطبائی، آیا وجود نفع شخصی و حس لذت طلبی در وجود انسان برای حرکت دادن او به سمت و سوی رفتار بهینه در راستای سعادت او کافی است؟ در مقام پاسخ به این پرسش؛ پس از اشاره‌ای مختصر به دیدگاه اقتصاد کلاسیک در مورد انسان اقتصادی، به بررسی دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر میزان می‌پردازیم. روش تحقیق مراجعه به متن و تتبع در تفسیر شریف میزان و استخراج دیدگاه علامه درباره موضوع است.

پیشینه بحث

در رابطه با دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه منطق فعالیت اقتصادی منبع مستقلی یافت نشد. با وجود این، دیدگاه علامه درباره موضوع در مجموعه بیست جلد المیزان به صورت پراکنده وجود دارد. همچنین کتب مشهور اخلاقی مانند: «معراج السعاده» ملا احمد نراقی، «جامع السعادات» ملا مهدی نراقی، «مبادی اخلاق در قرآن» و «مراحل اخلاق در قرآن» آیت الله جوادی آملی و «اخلاق در قرآن» آیت الله مصباح یزدی بحث لذت و الم را مورد بررسی قرار داده‌اند.

کتب و مقالات متعددی به صورت مستقل یا استطرادی به بحث از انسان اقتصادی پرداخته‌اند. ایرج توتونچیان (۱۳۶۳) در کتاب «تئوری تقاضا و تحلیل اقتصادی انفاق» (۱۳۶۳)، سید کاظم صدر (۱۳۷۴) در کتاب «اقتصاد صدر اسلام» (۱۳۷۴)، سیزده تن از محققان اقتصاد اسلامی (۱۳۷۵) در کتاب «مباحثی در اقتصاد خرد نگرش اسلامی»، محمدجعفر انصاری و همکاران (۱۳۷۸) در کتاب «درآمدی به مبانی اقتصاد خرد با نگرش اسلامی» (۱۳۷۸)، یدالله دادگر (۱۳۷۸) در کتاب «نگرشی بر اقتصاد اسلامی، معرفت‌ها، ارزش‌ها و روش‌ها»، مرتضی عزتی (۱۳۸۲، ۱۳۷۸)، در کتاب «ایمان، عقلانیت و رضایت خاطر» و مقاله «اثر ایمان مذهبی بر رفتار مصرف‌کننده»، سیدرضا حسینی (۱۳۸۲، ۱۳۷۹) در کتاب «الگوی تخصیص درآمد و رفتار مصرف‌کننده مسلمان» و مقاله «مفروضات نظریه رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»، علی اصغر هادوی نیا (۱۳۸۳) در کتاب «انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام»، سیدحسین میرمعزی (۱۳۸۴) در مقاله «الگوی مصرف کلان در جامعه اسلامی، سیدمحمد کاظم رجایی (۱۳۸۶، ۱۳۸۹) در دو مقاله «بازار اسلامی در مقایسه با بازار رقابت کامل» و «منحنی تقاضا در بازار اسلامی» و علی جابری (۱۳۸۸) در پایان نامه دکتری با عنوان: «تحلیل و بررسی علم اقتصاد متعارف و علم اقتصاد اسلامی» به این موضوع پرداخته‌اند.

مزیت مقاله حاضر نسبت به آثار پیشین، استخراج دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه منطق فعالیت اقتصادی است. این دیدگاه با وجود داشتن وجه اشتراک با سایر نظریه‌ها، حاوی ایده‌های بدیعی است که آن را از سایر دیدگاه‌ها متمایز می‌سازد.

منطق فعالیت اقتصادی در اقتصاد کلاسیک

هابز پیروی از نفع شخصی را نقطه شروع انگیزش و تحریک افراد معرفی می‌کند. جان لاک، خوب را چیزی می‌داند که سبب لذت شود یا از رنج و الم بکاهد؛ در مقابل، بد را آن چیزی می‌داند که باعث الم شود یا لذت را کاهش دهد (مک اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱). همچنین برناردو مندویل (۱۷۳۳-۱۶۷۰) نفع

شخصی را یک فضیلت اخلاقی معرفی نموده و معتقد است با پیروی از نفع شخصی، جامعه به صورت غیر مستقیم منتفع خواهد شد (دادگر، ۱۳۸۴، ص ۶۷). هیوم نیز از بنیانگذاران مکتب اصالت نفع است. از نظر او، منشأ اصلی تهییج ذهن انسان لذت و الم است؛ به گونه‌ای که در غیاب آن‌ها اراده‌ای برای انجام کارها به وجود نمی‌آید (رک: مک اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰؛ جابری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳).

گرچه ریشه‌های بحث مطلوبیت در دیدگاه‌های اپیکور در یونان قدیم، هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲)، هیوم و آدام اسمیت بیشتر با عنوان نفع شخصی مشهود است، ولی بنتام این نظریه را در کتاب «معرفی اصول اخلاق و قانونگذاری» به خوبی تدوین و تبیین کرد. او به عنوان پایه‌گذار نظریه مطلوبیت‌گرایی مطرح است و جونز و گوسن بحث مطلوبیت را از او گرفته‌اند. می‌توان مفهوم و مبانی این واژه را به خوبی از عبارات وی به دست آورد. او می‌نویسد:

سرنوشت بشر در حاکمیت دو فرمانروای چیره‌دست به نام لذت و الم، قرار دارد. تنها این دو فرمان‌روا می‌گویند چه کاری باید انجام دهیم. از یک طرف، معیار صحیح و غلط بودن و از طرف دیگر، زنجیره علت‌ها و معلول‌ها به تخت این فرمان‌رواها بسته است. آن‌ها به ما نسبت به تمام آنچه باید انجام دهیم، نسبت به تمام آنچه باید بگوئیم و هرچه باید فکر کنیم حکم می‌کنند. هر تلاشی که ما بتوانیم بکنیم، پیروی و انقیاد ما را می‌سازد و برای اثبات و تثبیت آن خدمت خواهد کرد. ممکن است فرد در گفتار وانمود کند که از اطاعت آن امپراطور سرباز زده، ولی در واقع او پیرو باقی مانده است. همزمان همه تحت سلطه او هستند. اصول مطلوبیت این انقیاد و پیروی را شناسایی کرده و آن را برای بنیان آن نظام فرض می‌کنند. در این باب به دقت و متافیزیک نیاز نداریم... لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هرکس احساسشان می‌کند (بنتام، ۱۷۸۱، فصل اول).

در اقتصاد کلاسیک که ریشه در اندیشه‌های لذت‌گرایی بنتام دارد، سعادت انسان به‌سادگی برای خود او قابل درک است و نیازی به متافیزیک یا استدلال‌های افلاطون و ارسطو برای تبیین سعادت و شقاوت انسانی نیست. همچنان‌که نیازی به راهنما و هادی حس نمی‌شود. هر انسانی تلاش می‌کند لذت خویش را افزایش و از رنج و الم خود بکاهد. وی همین معیار را به جامعه تسری می‌دهد. از طرفی دیگر، جان استوارت میل، جونز و گوسن، همین برداشت از مطلوبیت با همان مبانی بنتامی، را به عنوان منطبق انسان اقتصادی در فعالیت‌های اقتصادی معرفی می‌کنند.

منطق انسان اقتصادی از دیدگاه علامه

برای فهم منطق فعالیت انسان اقتصادی از دیدگاه علامه طباطبائی، تبیین دیدگاه ایشان نسبت به ماهیت انسان، انواع لذت و کارکرد هدایت‌تکوینی و تشریحی الهی ضروری است.

حقیقت انسان؛ موجودی مستقل و مرکب از جسم و روح

انسانی که هم‌اینک نسلش بر روی زمین زندگی می‌کند، نوعی مستقل است؛ که خدای تعالی او را از خاک آفریده است. روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند، ولی از این نسل بشر هیچ خبر و اثری نبود. آن‌گاه خداوند متعال از این نوع، یک مرد و یک زن خلق کرد. نسل فعلی بشر به آن دو نفر می‌رسد. به عبارت دیگر، نوع انسان که نسلش بر روی زمین زندگی می‌کند، نوع تکامل یافته دیگر حیوانات یا غیر آن‌ها نیست؛ بلکه نوعی مستقل است که خدای متعال او را از مواد زمین آفرید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲؛ ج ۳، ص ۲۱۲).

خداوند انسان را از دو جزء بدن و جوهر مجرد نفس و روح ترکیب کرد. تا زمانی که انسان در دنیای زندگی می‌کند این دو متلازم و با یکدیگرگراند. با فوت انسان، بدنش می‌میرد، ولی روحش هم چنان زنده می‌ماند، و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۷۲ و ۱۱۳؛ با استناد به آیات: سجده: ۱۱ و مؤمنون: ۱۶).

امتیازهای انسان در قیاس با دیگر آفریدگان، مرهون ویژگی‌های روحانی او است. ارزش‌های معنوی و الهی انسان از روحش برمی‌خیزد. ساحت مادی انسان، می‌تواند زمینه‌ساز رشد و کمال معنوی و سعادت جاودانه او باشد. نیت‌ها و اعمال نیک و بد در زندگی فردی و اجتماعی، آهسته و پیوسته، به آدمی هویتی مثبت یا منفی می‌بخشند و او را به والاترین یا پست‌ترین جایگاه‌های هستی می‌رساند. انسان در نهاد خویش، دارای نیازهای مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، و فردی و اجتماعی است. زنجیره این نیازها بر پایه اهداف نزدیک، میانی و نهایی اولویت‌بندی می‌شود.

کسی که انسان را مرکب مادی محدود در زندگی میان تولد و مرگ می‌بیند، سعادت برای خود را جز سعادت مادی نخواهد دید. وی در رفتار و فعالیت‌هایش هدفی جز کسب مال و مقام نخواهد داشت، و هم و غمش بهره‌مندی از لذات دنیا و دستیابی به لذات مادی خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷۰).

بقاء انسان پس از مرگ و یکسانی انسان دنیا و آخرت

کفار، مردن بدن را مردن آدمی می‌پندارند. آنان با تعجب می‌پرسند: آیا پس از مرگ و متلاشی شدن اعضای بدن و مستهلک شدن در زمین، دوباره زنده می‌شویم؟ خدای متعال در پاسخ می‌فرماید: آنچه در زمین مستهلک می‌شود، شما نیستید، بدن شما است. اما خود شما را ملک‌الموت می‌گیرد، و ضبط می‌کند. پس شما غیر آن بدن هستید که در زمین دفن می‌شود. آن چه در زمین پنهان می‌شود، بدن‌ها است؛ اما انسان‌ها که همان نفوس بشری می‌باشند، از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند (همان، ج ۲، ص ۱۱۲).

انسان آخرت، همان انسان دنیا است. نیازمندی‌های آخرت انسان، همان نیازمندی‌های دنیای اوست. آنچه در دنیا وسیله کمال او می‌شود، در آخرت نیز همان وسیله کمال اوست. مطالب و اهدافش همان مطالب و اهداف است. تنها تفاوت میان دنیا و آخرت مسئله بقا و زوال است. خدای سبحان درباره نعمت‌های زمینی می‌فرماید: «ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا» (آل عمران: ۱۴)؛ «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶). در این دو آیه، زندگی دنیا وسیله زندگی آخرت و متاع آن نامیده شده است؛ متاعی که صاحبش از آن بهره‌مند می‌شود. رسول خدا ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «کما تعیشون تموتون، و کما تموتون تبعثون»: آن‌طور که زندگی می‌کنید، خواهید مُرد؛ و آن‌گونه که بمیرید، زنده می‌شوید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲).

هدایت تکوینی انسان در مسیر کمال طبیعی ادراکات انسان و هدایت تکوینی به سمت فعالیت از جمله فعالیت اقتصادی

آن روز که خداوند بشر را آفرید، گوش، چشم و قلب در او قرار داد و شعور را در او به ودیعه گذاشت. در نتیجه، نیروی ادراک و فکر در او پدید آمد. انسان به وسیله این ادراک حوادث و موجودات پیش از خود، عصر خود و آینده را نزد خود حاضر می‌بیند. به عبارت دیگر، انسان به دلیل داشتن نیروی فکر، تاحدودی به حوادث احاطه دارد (همان، ج ۲، ص: ۱۱۴؛ با استناد به آیات: علق: ۵؛ نحل: ۷۸؛ بقره: ۳۱).

همچنین خداوند متعال برای او سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم است و می‌تواند از هر چیزی به صورت مستقیم و غیر مستقیم استفاده کند. با دقت در فعالیت‌های انسان، مشاهده می‌شود که تدبیرهای دقیقی در صنعت به کار می‌برد و با فکر، شیوه‌ها و راه‌های دقیقی برای خود درست می‌کند. همچنین خداوند هر آنچه در زمین است را، برای فعالیت اقتصادی و طلب فضل الهی، مسخر انسان ساخت.

انسان با داشتن نیروی فکر و تسخیر موجودات توانست علوم طبقه‌بندی شده‌ای برای تصرف در اشیاء و تحول در آنها (فعالیت اقتصادی) تدوین کند و بر سایر موجودات تاثیر بگذارد. در نتیجه از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

ادراکات انسان یکسان نیستند، بعضی از ادراکات بشر تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند، و منشا اراده و عملی در ما نمی‌شوند؛ نظیر آن کلیاتی که درک آن نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شود، بلکه تنها چیزهایی که در خارج است را برای ما

حکایت می‌کنند. در مقابل، ادراک‌های دیگری داریم، که تنها در موردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش بزنیم، و آنها را وسیله و واسطه به‌دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم. هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست. ادراکاتی مانند آنچه باید (نباید) انجام شود، مانند: عدل نیکو، و ظلم قبیح است، ادراکاتی هستند که ما چاره‌ای جز به‌کارگیری آنها نداریم. هیچ رفتاری از رفتارهای ارادی انسان جز به واسطه این ادراکات انجام نمی‌پذیرد.

ادراکات نوع دوم همانند ادراکات نوع اول به وسیله احساسات درونی که توسط قوای فعال درون انسان مانند شهوت و غضب به انسان الهام شده، فراهم می‌شود. قوه اشتها یا شهوت درون انسان، او را به سمت عمل و فعالیت سوق می‌دهد. همچنان‌که، این قوا موجب نفرت انسان از آنچه سازگار با طبع نباشد و رنج‌آور باشد، می‌شود. این قوا موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات مانند حب و بغض، شوق و میل و رغبت در انسان می‌شود. سرانجام این احساسات انسان را به اعتبار این علوم و ادراکات (معنی حسن و قبح و امثال این‌ها) بر می‌انگیزد و با واسطه شدن آنها میان ما و اشیاء خارجی، عمل بر طبق آنها انجام گرفته و هدف تأمین می‌شود. این‌گونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲ ص ۱۱۵).

از قرآن کریم استفاده می‌شود که فجور و تقوی با الهام فطری الهی برای انسان مشخص و معلوم است. این فجور و تقوی از جمله علوم عملیه‌ای است که به نفس نسبت داده شده و ارزشی خارج از نفس انسانی ندارد (همان، ج ۲، ص ۱۱۶ با استناد به آیه: شمس: ۸). همچنین خداوند متعال در آیه ۶۴ سوره عنکبوت می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». لعب، حقیقتی جز خیال ندارد. مقام، ریاست، ملکیت، تقدم و تاخر و امثال این‌ها نیز همه امور خیالی هستند که در خارج از ذهن فرد واقعیتی ندارند. زندگی دنیا، لهو و لعب است؛ به این معنی که آنچه در خارج وجود دارد، حرکات طبیعی می‌باشد که انسان با آنها در ماده تصرف می‌کند. برای مثال آنچه در واقع از «انسان رئیس» موجود است؛ انسانیت اوست؛ اما ریاست او وهم و خیال است. همچنین آنچه از «لباس مملوک»، موجود است، لباس است؛ اما ملکیت امری اعتباری است.

خدای سبحان، علوم و ادراکات عملی (نوع دوم) را به انسان الهام کرد تا او را برای ورود در مرحله عمل و تصرف در عالم هستی (فعالیت اقتصادی) آماده نماید. خدای متعال، همه هستی را هدایت تکوینی کرد و فرمود: «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). همچنین فرمود: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۳). هدایت مزبور، به تمامی موجودات تعلق دارد. خداوند هر موجودی را به سوی کمال مخصوص خودش هدایت کرد و او را برای حفظ وجود و بقای نسلش به فعالیت‌های مخصوص

به خودش سوق داد. در آیه ۸ سوره شمس، از برخورداری انسان از این نوع هدایت یاد شده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

نمونه‌ای از نوع انسان مادی حس‌گرای لذت طلب در قرآن

قرآن مجید در ضمن بیان سرگذشت بنی اسرائیل، آن‌ها را افرادی می‌داند که جز لذت مادی زندگی ظاهری، که با حس درک می‌کردند، چیز دیگری را قبول نداشتند. آن‌ها در برابر لذت مادی محسوس تسلیم بودند و فراتر از حس را نمی‌پذیرفتند. در نتیجه، عقل و اراده آنان مطیع فرمان حس و ماده شد؛ جز آن‌چه حس و ماده تجویز می‌کرد، جائز نمی‌دانستند، و غیر آن را اراده نمی‌کردند. همین فرمان‌برداری از حس، سبب شد که هیچ سخنی را نپذیرند، مگر آن‌که حس آن را تأیید کند (همان، ج ۱، ص ۲۱۰).

تسلیم شدن بنی اسرائیل در برابر محسوسات، باعث شد که ماده‌پرستی را صحیح بدانند؛ بزرگان‌شان، یعنی کسانی که پول بیشتری داشتند، را نیکو می‌شمردند؛ گرچه حق نباشد. پستی و کوته فکری آنان باعث شد که در گفتار و کردار دچار تناقض شوند. آنان دنباله‌روی دیگران در غیر محسوسات را، گرچه صحیح باشد، تقلید کورکورانه خوانده و مذمت می‌کردند. در مقابل، آن‌ها دنباله‌روی دیگران در امور محسوس، مادی و سازگار با هوسرانی را، گرچه خلاف باشد، می‌ستودند (همان، ج ۱، ص ۲۱۰). چنین روحیه‌ای، باعث رام شدن آنان در برابر زورگویان و پذیرش اطاعتشان شد.

تمدن امروزی غرب نیز به همان بلا مبتلا شده است؛ چرا که ادله غیر حسی، قبول نمی‌شود؛ برای آن‌چه منافع و لذائد حسی و مادی را تأمین کند، دلیلی درخواست نمی‌شود. از این‌رو، احکام غریزی انسان به کلی باطل شده، معارف عالیه و اخلاق فاضله از میان افراد رخت بر بسته، و انسانیت در خطر انقراض، و جامعه بشری در خطر شدیدترین فساد قرار گرفته است. بزودی همه انسان‌ها به این خطر واقف خواهند شد، و ثمره تلخ این تمدن را خواهند چشید (همان).

نفع شخصی، لذت و الم فطری، هدف انسان در فعالیت‌های اقتصادی

علامه طباطبائی در نقد دیدگاه برخی مفسران که «لَا أُحِبُّ الْأَفْلَینَ» را دلیلی عامیانه بر اثبات خداوند دانسته و پرستش و عبودیت خداوند را بر پایه دلیل نفع شخصی توجیه می‌کنند، می‌نویسد: «این برهانی یقینی و بر مبنای محبت و عدم محبت است». وی در ادامه چنین استدلال می‌کند:

واضح است که اگر انسان پروردگار خود را پرستش می‌کند، برای این است که او پروردگار انسان

است و او را تدبیر می‌کند. خداوند حیات، روزی، سلامتی، فراوانی نعمت، امنیت، قدرت، علم و سایر نیازمندی‌های انسان را به او افزوده کرده است. این از فطریات انسان است که کسی که برای رفع نیازمندی‌هایش به او کمک کند، را دوست می‌دارد. هیچ شکاکی در این مسئله شک ندارد که انسان خداوند را برای جلب منفعت و دفع ضرر یا هر دو دوست می‌دارد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸۵)

علامه در تفسیر آیه ۱۰۸ سوره انعام «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» می‌نویسد:

زینت چیز زیبا و دوست داشتنی است که ضمیمه چیز دیگری می‌شود و آن را مرغوب و محبوب قرار می‌دهد. طالب زینت به طمع رسیدن به آن حرکت می‌کند و در نتیجه از فواید آن چیز هم منتفع می‌شود. مانند لباس زیبا که انسان آن را به جهت زیبایش می‌پوشد و ضمناً بدنش نیز از سرما و گرما محفوظ می‌ماند. اراده خدای متعال بر این تعلق گرفته که بشر تا مدت معینی در گروه‌های متعدد در این دنیا زندگی کند و زندگی مادی خود را با اعمال قوای فعاله خود ادامه دهد. وی با قوای حس ظاهری می‌فهمد که آنچه درک کرده به نعشش و یا ضررش می‌باشد و با قوای باطنی تصرف می‌کند. در نتیجه چیزهایی را می‌خورد، آشامیدنی‌ها را می‌آشامد، با همسر خود معاشرت می‌کند، لباس می‌پوشد، برای خود مسکن تهیه می‌کند و سرانجام منافی را جلب و ضررهایی را از خود دفع می‌نماید. خداوند در تمام این تصرفات، لذایذی را برای انسان قرار داده تا آن‌ها را بچشد. در این تصرفات تناسلی قرار داده که متنها الیه همه آن نتایج؛ سعادت واقعی و حقیقی زندگی است. انسان در هر عملی که انجام می‌دهد، لذتی یا هدف زندگی را در نظر می‌گیرد که یا با لذت مادی و بدنی (مانند لذت غذا، نوشیدنی، معاشرت و مانند آن)، و یا با لذت فکری (مانند لذت ترقی، انس، مدح، فخر، نام نیک، انتقام، ثروت و امنیت و مانند اینها) همراه است (همان، ص ۳۱۵).

از نگاه علامه طباطبائی، لذایذ عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر وی زینت می‌دهند؛ خداوند به‌وسیله همین لذایذ آدمی را تسخیر کرده است. لذت سبب انجام افعال می‌شود. با تحقق آن، اهداف الهی و تکوینی مانند بقای شخص و دوام نسل محقق می‌شود. اگر در خوردن، آشامیدن و معاشرت لذتی نبود، انسان حاضر نمی‌شد. برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و نامالیمات روحی را تحمل کند. در نتیجه، نظام زندگی مختل می‌شد، افراد از بین رفته نوع بشر منقرض می‌گشت و فلسفه تکوین باطل و لغو می‌شد (همان).

علامه لذت‌ها را در سه گروه لذت‌های مادی، لذت‌های فکری مطابق با فطرت، و لذت‌های فکری مخالف با فطرت و موافق هواهای نفسانی جای می‌دهد. لذت مادی، لذتی است که لذیذ بودن آن طبیعی شیء لذیذ است، مانند طعم لذیذی که در انواع غذاها است. این‌گونه لذت‌ها، مستند به خلقت و

منسوب به خدای سبحان است. خداوند این نوع لذت را به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در آن‌ها قرار داده است؛ این کار کسی جز خدای متعال نیست؛ او است که هر چیزی را که آفریده، به سوی کمال وجودیش راهنمایی کرده است.

قسم دوم، لذت فکری است که هم زندگی دنیوی انسان را اصلاح می‌کند و هم نسبت به آخرت او زیانی وارد نمی‌کند. این قسم نیز مانند قسم اول، منسوب به خدای سبحان است. این نوع لذت از فطرت سالمی که خداوند مردم را بر اساس آن آفریده، ناشی می‌شود. یکی از مثال‌های روشن این گونه لذت، لذت ایمان است که به مقتضای آیه «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷)، خداوند متعال حلاوت ایمان را در دل هر کس بخواهد قرار می‌دهد.

قسم سوم، لذت فکری موافق با هواهای نفسانی است. این نوع لذت، مایه بدبختی در دنیا و آخرت است؛ عبادت را تبه و زندگی را فاسد می‌سازد. فطرت ساده و سالم مخالف چنین لذتی است. احکام فطرت و افکاری که از فطرت منبث می‌شود، هیچ وقت با اصل فطرت مخالفت و ناسازگاری ندارد؛ زیرا خداوند متعال فطرت انسان را طوری تنظیم کرده که انسان را به سوی سعادتش سوق دهد. در نتیجه، هر حکم و فکری که مخالف با فطرت سالم باشد و سعادت آدمی را تأمین نکند، سرچشمه در فطرت ندارد؛ بلکه ریشه در وسوسه‌های شیطانی دارد. لذت‌های موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند، از این قبیل است. این گونه از لذت‌ها را خداوند در آیه ۳۹ سوره حجر به شیطان نسبت داده و از قول او چنین حکایت می‌کند: «الَّذِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأَعْوَبُهُمْ أَجْمَعِينَ». همچنین خداوند متعال در آیه ۶۳ سوره نحل می‌فرماید: «فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (همان، ج ۷، ص ۳۱۵).

دلیل این که لذت نوع سوم، بدون واسطه به خدا نسبت داده نمی‌شود، این است که خدای متعال عالم خلقت را نظم بخشیده، هر چیز را به سمت هدفش هدایت کرده، سپس در فطرت انسان افکار و عقایدی قرار داد، تا اعمال خود را بر اساس آن انجام دهد و به سعادت برسد. ساحت ربوبی او منزله از این است که از این سنت جاری خود چشم پوشیده و امر به فحشا و نهی از معروف کند (همان). بنابراین، همچنان که استناد بدون واسطه دعوت به طاعت و معصیت و ایمان و کفر به خدای متعال صحیح نیست؛ استناد مستقیم میل طبیعی به اعمال نیک و بد به خدای متعال نیز صحیح نمی‌باشد (همان، ص ۳۱۸).

غریزه نفع شخصی و لذت و اله مقدمه وجود و بقاء طبیعی

علامه طباطبایی در تبیین هدف فعالیت اقتصادی توسط انسان اقتصادی مادی می‌نویسد:

کسی که وراء ماده چیزی نمی بیند و همه هستی را وجود مادی می داند و انسان را مرکب مادی محدود در زندگی میان تولد و مرگ می شناسد؛ سعادت خود را جز سعادت مادی نخواهد دید. وی در رفتارها و فعالیت هایش، هدفی جز کسب مزایای مادی مانند مال و فرزند و مقام و مانند آن نخواهد داشت. همه هم و غم وی بهره مندی از لذت های مادی دنیا است؛ آنچه هنگام مرگش به پایان می رسد (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۰-۲۶۹).

همچنین علامه در این زمینه می نویسد:

بیزاری از ربوبیت چیزی که بقاء ندارد، نیز از فطریات اولیه بشر است. اگر طغیان غریزه حرص و یا شهوت نظر او را متوجه لذت های فانی کند و او را از دقت در این که این لذت بقایی ندارد، باز بدارد، در حقیقت انحراف از فطرت است. براین اساس، قرآن کریم در مذمت دنیا، به فانی بودن آن تمسک کرده و می فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)؛ «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (شوری: ۳۶). منظور حضرت ابراهیم علیه السلام از این که فرمود: «لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ» (انعام: ۷۶)، همین بوده که به قوم خود بفرماند، چیزی که برای آدمی باقی نمی ماند و از انسان غایب می شود، لیاقت این را ندارد که آدمی به آن دل ببندد و آن را دوست بدارد (همان، ج ۷، ص ۱۸۵).

نعمت های موجود در دنیا و لذاتذ مربوط به آن، هدف نیستند، بلکه وسیله ای برای زندگی محدود دنیا و اموری غیری هستند، که از چند روزه دنیا تجاوز نمی کند. اگر مساله زندگی مطرح نبود، این نعمت ها نه خلق می شد و نه ارزشی داشت. آنچه از هستی انسان باقی می ماند، همین وجودی است که چند صباحی در دنیا زندگی کرده است. این وجود، با دگرگونی ها و تحولاتش مسیری را از نقص به کمال طی می نماید. این قسمت از وجود انسان همان روحی است که از بدن نشأت گرفته و بر بدن حکم می راند. بدن مجموعه اجزا و قوای فعاله ای است که از عناصر روی زمین درست شد است. اگر غذا و شهوت نمی بود، وجود انسان نیز دوام نمی یافت. از این رو، لازمه فقدان غذا و سایر تمایلات، عدم وجود انسان است (همان، ج ۷، ص ۳۱۵).

انسان در حقیقت همان موجودی است که با زاد و ولد تکثیر می شود، می خورد، می نوشد، ازدواج می کند و در همه چیز تصرف می نماید. وی حس، خیال و تعقل می کند، مسرور و شادمان می شود، و هر چیز سازگار با طبع و میلش را به خود جلب می کند. خود انسان عبارت است از مجموع آنچه گفتیم، می باشد؛ مجموعی که برخی مقدمه برخی دیگر است. انسان بین مقدمه و ذی المقدمه حرکتی دوری دارد. این امور بر حسب طبیعت مقدمه کمال انسان است و با دخالت شعور و اختیارش، به کمال حقیقتش تبدیل می شود.

زندگی ای که موجود زنده آن را برای خود سعادت و راحت می شمارد، وقتی مایه سعادت، و

مستلزم راحتی و سرور است که بر مجرای حقیقی‌اش جریان یابد. سعادت همراه با راحتی وقتی قابل دستیابی است که آدمی به آثار واقعی آن که علم نافع و عمل صالح است، رسیده باشد، و به غیر آنچه خیر او و سودش در آن است، اشتغال نوزد. این همان زندگی است که در آن مرگ وجود ندارد؛ راحتی است که رنج همراه آن نیست؛ لذت بدون الم همان زندگی در پرتو ولایت الهی است. همان‌گونه که در آیه ۶۲ سوره یونس آمده است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (همان، ج ۹، ص ۳۰۹).

اما کسی که به دنیا مشغول شده، زینت‌های دنیوی و مادی او را مجذوب کرده، اموال و فرزندان او را شیفته، آمال و آرزوهای کاذب او را فریب داده باشد، او در تناقض‌های قوای بدنی و تراحم‌های لذائذ مادی گرفتار شده و با همان چیزهایی که آن‌ها را مایه سعادت خود می‌پندارد، به شدیدترین عذاب‌ها دچار می‌شود.

هرچه دنیا بیشتر به کسی روی آورد، و از مال و قدرت بیشتر برخوردارش کند، وی را به همان اندازه از عبودیت و بندگی دورتر، و به هلاکت و عذاب روح نزدیک‌تر می‌نماید. او همواره در میان لذائذ متضاد مادی و حالات سازگار و ناسازگار و شکنجه‌های روحی است. آن چیزی که افراد غافل وسعت زندگی می‌نامند، در واقع تنگی معیشت و ناگواری است. در آیه ۱۲۶ سوره طه به همین نکته اشاره شده است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (همان، ج ۹، ص ۳۰۹).

نفع شخصی منشأ اختلاف و استخدام طبیعت، حیوانات و انسان

انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می‌کند. یک سلسله از علوم و ادراکات واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود. از جمله ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است که بایستی هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند. به عبارت دیگر، انسان در خود می‌یابد که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، به هر سببی دست بزند، و به همین دلیل انسان از ماده این عالم شروع کرده، ابزاری درست می‌کند تا با آن‌ها در سایر مواد تصرف کند، و فنون مورد نیاز را کسب می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۱۷).

انسان برای تأمین نیازها و نفع شخصی، انواع تصرف را در طبیعت دارد. وی از گیاهان برای تأمین غذا، لباس، مسکن و سایر نیازهای خود استفاده می‌کند. انسان، در حیوانات تصرف کرده و آن‌ها را جهت تأمین نیازمندی‌های خود به کار می‌گیرد؛ از گوشت، شیر، خون، پوست، مو، پشم، کرک، و حتی

شاخ و کود آن‌ها و کار آن‌ها استفاده می‌کند. انسان به استثمار حیوانات اکتفاء ننموده، دست به استخدام هم‌نوع خود نیز می‌زند. وی، به هر طریق ممکن، انسان‌های دیگر را به خدمت می‌گیرد و در هستی و کار آنان تا آن‌جا که ممکن باشد، تصرف می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۱۶).

فطرت انسان؛ از طرفی به استخدام و بهره‌کشی از دیگران و از طرفی به زندگی گروهی و اجتماع حکم می‌کند. این تعارض در هدایت تکوینی مانند: حس لذت از غذا است که انسان را تهییج می‌کند که بیش از حد گنجایش معده غذا بخورد، در حالی که برای سلامتی او مضر است؛ ولی عقل این دو را تعدیل و اندازه هر کدام را مشخص می‌نماید. تنافی بین دو حکم فطری در اینجا همین حکم را دارد. نفع طلبی انسان او را به اختلاف و بهره‌کشی سوق می‌دهد، در حالی که طبیعت اجتماعی او وی را به همزیستی با دیگران جهت می‌دهد. خداوند تعال با ارسال رسولان و فرستادن کتب آسمانی بین مردم حکم کرده و تنافی این دو امر فطری را حل کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۲۵). از این‌رو، پیگیری نفع شخصی و استخدام دیگران موجب پیدایش اختلاف در جامعه می‌شود.

کارکرد دین در رفع اختلاف و تنظیم قوانین زندگی

پیگیری نفع شخصی و استخدام دیگران موجب پیدایش اختلاف در جامعه شد. برای رفع اختلاف و اختلال در زندگی جمعی، وضع قوانین به صورت دین ضرورت پیدا کرد. پیامبرانی برای این امر مبعوث شدند. همچنین برای اصلاح و تکمیل دین لازم شد عباداتی در آن تشریح شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند.

اختلاف‌ها در دین نیز راه یافت. مردم بر سر معارف دین و مبدأ و معاد نیز اختلاف کردند. در نتیجه، شاخه‌ها و گروه‌های متفاوت پیدا شد. به تبع اختلاف در دین، اختلاف‌های دیگر نیز به وجود آمد. دین برای حل اختلاف آمده بود؛ ولی عده‌ای از در ظلم و طغیان، دین را هم با این که اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود، مایه اختلاف کردند. با وجود این، دین زمینه انتخاب کمال اختیاری و سعادت و لذت پایدار را برای انسان فراهم کرده است.

هدایت تشریحی به سمت کمال اختیاری، سعادت و لذت پایدار

علامه طباطبائی، همان‌گونه که بیان شد، بین سه نوع لذت مادی، فکری مطابق با فطرت، و فکری موافق هواهای نفسانی و مخالف فطرت تفکیک می‌نماید. لذت مادی مانند لذت غذا خوردن و معاشرت است. لذت فکری مطابق فطرت، لذتی است که زندگی دنیوی انسان را اصلاح می‌کند و نسبت به

آخرت انسان زبانی وارد نمی‌کند. لذت فکری موافق با هواهای نفسانی نیز لذتی است که موجب شقاوت در آخرت است. این لذت، عبادت را تباه و زندگی پاکیزه را فاسد می‌کند. این نوع لذت لذتی است که فطرت ساده و سالم مخالف آن است. هدایت تشریحی مطابق با فطرت است. احکام ناشی از فطرت ممکن نیست با اصل فطرت ناسازگار باشد. اگر تشریح با فطرت مخالف باشد و سعادت انسان را تأمین نکند، ریشه در فطرت ندارد، بلکه به وسوسه‌های شیطانی بازمی‌گردد. این لذت همان است که خداوند متعال آن را به شیطان نسبت می‌دهد (همان، ج ۷، ص ۳۱۸-۳۱۵).

علامه طباطبائی، فطری بودن تمامی انواع لذت و همراه بودن آن با هدایت بشر را نمی‌پذیرد. به نظر ایشان، معقول نیست خداوند متعال در مرحله تکوین میل به اطاعت و نیکی را جزء سرشت انسانی قرار داده باشد و همزمان در مرحله تشریح خودش بدون واسطه امر به معصیت کند. به عبارت دیگر، ممکن نیست خداوند متعال از یک سو، به صورت هم‌زمان به ایمان و کفر و اطاعت و معصیت دعوت کند؛ و از سوی دیگر، دین را مایه قوام جامعه بشری و فطری معرفی نماید. نمی‌توان محرک‌های موافق با هوای نفس و مخالف با احکام شریعت را به فطرت سالم و سرشت خدایی بشر و خداوند متعال نسبت داد. خداوند در آیه ۲۸ سوره اعراف می‌فرماید: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (همان، ص ۳۱۶-۳۱۵).

آدمی در بقای شخصیت و نوعش به حسب طبیعت، سعادت و شقاوتی دارد. این سعادت و شقاوت منوط به رفتار طبیعی او، یعنی خوردن، آشامیدن و معاشرت او است. این رفتار طبیعی به وسیله لذائذی که در آن قرار داده شده، آرایش یافته است. لذت‌هایی که جنبه مقدمیت دارد، به حسب طبیعت آدمی و خارج از اختیار او است. وقتی انسان با فعل اختیاری خود طلب کمال می‌کند، و شعور و اراده خود را به کار می‌اندازد، موجودی می‌شود که دیگر کمالش منحصر در لذائذ طبیعی نیست، بلکه همان چیزی است که با شعور و اراده خود انتخاب کرده است. آن چه خارج از شعور و مشیت او است، گرچه نوعی کمال طبیعی است، ولی کمال او شمرده نمی‌شود. همچنین عکس آن نقص خود او شمرده نمی‌شود، هر چند که نقص طبیعی هست، هم چنان که خود را می‌بینیم که از تصور لذت، لذت می‌بریم، گرچه در خارج ذهن وجود نداشته باشد. برای مثال مریض با اینکه بهبودی ندارد، اما از تصور بهبودی لذت می‌برد، پس همین لذائذ مقدمی است که کمال حقیقی انسان می‌شود.

خدا به وسیله دین خود، عده‌ای را به سوی حق هدایت کرد، و حق را که در آن اختلاف می‌کردند، روشن ساخت، و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند (احزاب: ۴). دین الهی

یگانه عاملی است که زندگی بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید.

رفتارهای انسان با اعتقاد او نسبت به حقیقت عالم و انسان و ارتباط میان آنها مرتبط است. جهان‌بینی و انسان‌شناسی متفاوت، سنت و رفتار متفاوت می‌سازد. فردی که برای ماورای ماده وجودی قائل نیست، هستی را منحصر در همین عالم ماده و پیدایشش را تصادفی می‌داند، و انسان را موجودی مادی محض، که هستی‌اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می‌شود، می‌پندارد، برای خود سعادت‌تی به جز سعادت مادی، و در رفتار و فعالیت‌هایش هدفی به جز رسیدن به مزایای مادی دنبال نمی‌کند. وی به جز لذت‌بردن از کالای دنیا و رسیدن به لذت مادی، یا لذتی که منتهی به مادیات می‌شود، هدفی ندارد. در نظر او، مهلت فرد برای کامرانی محدود به زمانی است که در این دنیا زندگی می‌کند، و بعد از مردن همه چیز تمام می‌شود. رفتار چنین فردی متفاوت از رفتار انسانی است که به مبدأ و معاد اعتقاد دارد (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۰).

کسی که پیدایش و بقای عالم را مستند به نیرویی ما فوق عالم و منزّه از ماده می‌داند و به دنیای آخرت اعتقاد دارد، در فعالیت‌های خود سعادت دنیا و آخرت را دنبال می‌کند. از آنجا که بینش چنین فردی متفاوت از انسان منکر مبدأ و معاد است، رفتار، سنت‌ها و اهداف وی نیز متمایز است. باورمندان به مبدأ و معاد، چون برای خود زندگی جاوید و ابدی قائلند، زیاده‌روی در اشتغال به دنیای فانی را مجاز نمی‌دانند. آنان معتقدند که باید وسیله زندگی عالم آخرت را فراهم ساخت و خود را برای ملاقات پروردگار آماده نمود.

از آنجایی که انسان به حسب طبع مادی‌اش رهین ماده و همه زد و بندش در اسباب ظاهری مادی است، همیشه از اسباب مادی استفاده کرده و با آنها سروکار دارد. وی زندگی دنیا را اصیل قلمداد می‌کند؛ هدف نهایی‌اش تأمین نیازهای مادی دنیوی است، و در نتیجه، وی رسیدن به دنیا را مایه سعادت خود می‌داند و برای آن تلاش می‌کند. چنین انسانی، نفع فانی دنیا را نفع مطلق جلوه می‌کند، و آنچه را دوست ندارد، شر و ضرر می‌پندارد.

دنیا طلبان عمری را با همین پندارهای خلاف واقع بسر می‌برند، و از ورای این زندگی خبری ندارند، ولی معتقدین به کتاب و قیامت، اگر هم بر طبق دسته اول عمل کنند، اعتراف دارند که حقیقت خلاف آن است، و همیشه بین قول و فعلشان ناهماهنگی هست.

اسلام بشر را به عقاید و دستورهایی که از فطرت خود بشر سرچشمه می‌گیرد، دعوت می‌کند

(روم: ۳۰). فطرت در مرحله علم و اعتقاد، جز به علم و عملی که با فطرت سازگار باشد و کمال واقعی و سعادت حقیقی‌اش را تأمین نماید، دعوت نمی‌کند. اعتقادات مرتبط با مبدأ و معاد، و عقائد فرعی، علوم و اعمالی را به گونه‌ای هدایت می‌کند که به سعادت انسان منتهی شود (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۲).

این علم و قدرت جدید، مؤمن را آماده می‌سازد تا اشیاء را بر آنچه که هستند، ببینند، و اشیاء را به دو قسم حق و باقی، و دیگری باطل و فانی تقسیم کند. مؤمن زمانی که این دو را از هم متمایز دید، از صمیم قلب از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده می‌باشد، اعراض می‌نماید. او فقط از خدا طلب عزت می‌نماید. وقتی انسان عزتش از خدا شد، شیطان با وسوسه‌هایش، و نفس اماره با هوی و هوسهایش، و دنیا با فریبندگی‌هایش نمی‌تواند او را ذلیل و خوار کند؛ چنین انسانی با چشم بصیرتی که یافته، بطلان متاع دنیا و فانی نعمت‌های آن را می‌بیند.

دل‌های معتقدان به مبدأ و معاد، متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی‌شان است؛ همان پروردگاری که با کلمات خود هر حقی را احقاق می‌کند. آنان جز پروردگار را نمی‌خواهند، جز تقرب به او را دوست ندارند، و جز از سخط و دوری او نمی‌هراسند. چنین افرادی، برای خود زندگی ظاهر و دائمی سراغ دارند که کسی جز رب غفور و ودود، تدبیر کننده آن زندگی نیست. آنان، در طول مسیر چنین زندگی‌ای، جز زیبایی نمی‌بینند. از دریچه دید آنان، هر چه را که خدا آفریده زیباست و جز معصیت چیز دیگری زشت نیست (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۲).

قرآن به حق هدایت می‌کند (احقاف: ۳۰). حق، عبارت از رأی و اعتقاد ملازم با رشد و مطابق با

واقع است. حق همان حکمت است، چون حکمت عبارت است از رأی و عقیده‌ای که در صدقش محکم باشد، و کذبی مخلوط به آن نباشد، و نفعش هم محکم باشد، یعنی ضرری در پی نداشته باشد.

بعضی از مردم معتقدند زندگی مادی اصالت دارد و نفع شخصی مادی هدف نهایی است، حتی برخی می‌گویند: «ما هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا»؛ ما جز این زندگی مادی، زندگانی دیگری نداریم (جاثیه: ۲۴). قرآن در پاسخ به این ادعا می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَوَعْبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانُ»؛ و این زندگی دنیا چیزی جز لهو و بازی نیست؛ زندگی اصلی و حقیقی خانه آخرت است (عنکبوت:

۶۴). برخی خود را در انجام تصمیم مستقل می‌دانند و تصور می‌کنند که می‌توانند هر چه بخواهند را

انجام دهند. قرآن اعتقاد این گروه را نیز باطل می‌داند: «وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ و نمی‌خواهند مگر

آن که خدا خواسته باشد (انسان: ۳۰). گروهی نیز معتقدند نیروی‌شان از خودشان است. خداوند متعال این ادعا را نیز درست نمی‌داند و در پاسخ می‌فرماید: «أَنْ أَلْفُوهَ لِلَّهِ جَمِيعًا»؛ نیرو همه‌اش از خداست

(بقره: ۱۶۵). برخی نیز معتقدند عزتشان تنها با داشتن مال، و فرزند حاصل می‌شود. قرآن مجید، این

پندار را نیز باطل دانسته و می‌فرماید: «أَبْيَتُغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا»؛ آیا عزت را از پیش خود طلب می‌کنند؟ عزت همه‌اش از آن خداست (نساء: ۱۳۹). همچنین خداوند می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛ عزت تنها از آن خدا، رسول او و مؤمنین است (منافقون: ۸).

این معارف و مانند آن معارف و علمی است که زندگی دنیا خلاف آن را در ذهن تصویر می‌کند، و همان خلاف را آن چنان زینت می‌بخشد که فرد آن را حقیقت می‌پندارد. خدای متعال به دنبال ساختن انسان بهره‌مند از زندگی است که به دنبالش مرگ نیست، و تا ابد پایدار است (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۲؛ با استناد به آیات: انفال: ۲۴ و انعام: ۱۲۲).

سعادت و لذت بادوام

اگر خدای سبحان، انسان را بقایای جاودانه دهد، سعادتش همان لذت‌هایی است که در دنیا می‌خواست؛ شقاوتش نیز همان چیزهایی است که در دنیا نمی‌خواست؛ حال چه لذت طبیعی و مقدمی و یا حقیقی و اصلی باشد (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۰). بنابراین، سعادت انسان در آخرت به همین است که به لذت‌های دنیایی مانند خوردن، نوشیدن و لذت‌های جنسی که در دنیا می‌خواست و لذت‌هایی که در دنیا قادر به تصورش نبود و در عقلش نمی‌گنجید، برسد: «أَلْهَمُ فِيهَا مَا يَشَاؤُنَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ» (نحل: ۳۱).

زندگی آخرت، جاودانه، ابدی و همراه با سعادت است و به همین دلیل بهتر و بادوام است (همان، ج ۱۶، ص ۶۲). این زندگی جدید مختص به مومنین است. گرچه چنین زندگی‌ای، غیر از زندگی قدیم مشترک میان مومن و کافر است، ولی جدای از آن نیست. تفاوت این دو نوع زندگی، در مرتبه و درجه است (همان، ج ۱۲، ص ۳۴۳).

وعده خداوند به بندگانش حق است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۹)؛ «أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ» (یونس: ۵۵). خداوند مومنی را که عمل صالح انجام داده با زندگی جدید، یعنی حیات طیبه، تکریم می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۳۴۲). بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده [چون باغی است که] در آن نهرهای آبی است که [رنگ، بو و طعمش] برنگشته است: «فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ»؛ و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشود: «وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ»، و رودهایی از باده‌ای که برای نوشندگان لذتی است: «وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ»، و جویبارهایی از انگبین ناب: «وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى»، و در آنجا از هر گونه میوه برای آنان [فراهم] است: «وَأَلْهَمُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ». و [از همه بالاتر] ارزش پروردگار آن‌هاست. [آیا چنین کسی در

چنین باغی دل‌انگیز] مانند کسی است که جاودانه در آتش است و آبی جوشان به خوردشان داده می‌شود [تا] روده‌هایشان را از هم فرو پاشد (محمد: ۱۵).

در آیه ۷۱ سوره زحرف، از آنچه مورد علاقه نفس است به شهوت و اشتها و از آنچه با چشم ارتباط دارد، به لذت تعبیر شده است: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زحرف: ۷۱). لذا لذت نفسانی نزد ما انسان‌ها، منحصر در این دو قسم است. ممکن است لذت‌های روحی و عقلی را هم در لذت چشم گنجانند، چون التذاذ روحی جزء رویت قلب شمرده می‌شود (همان، ج ۱۸، ص ۱۲۲). خدای سبحان در جمله فوق تمامی نعمت‌های بهشتی را در عبارتی کوتاه آورده است. اگر تمامی خلایق جمع شوند و بخواهند انواع نعمت‌های بهشتی را توصیف کنند، نمی‌توانند وصفی پیدا کنند، که در این عبارت کوتاه نباشد و دو صفت فوق شاملش نباشد (همان، ج ۱۸، ص ۱۲۲).

انسانی که در نفس خود نور، کمال، قوت، عزت، لذت و سروری را یافته، مستغرق در حیاتی دائمی و زوال‌ناپذیر است؛ از نعمتی باقی و فنا‌ناپذیر، لذتی خالص از الم و کدورت، و خیر و سعادت غیر مشوب به شقاوت برخوردار است. چنین آثاری تنها بر زندگی حقیقی مترتب می‌شود؛ زندگی‌ای که مختص مردم با ایمان و دارای عمل صالح است. این زندگی جدید و اختصاصی، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند، نیست. این زندگی، همان زندگی است و تنها در مرتبه با آن اختلاف دارد. کسی که دارای آن چنان زندگی است، دو نوع زندگی ندارد؛ بلکه زندگیش قوی‌تر و دارای آثار بیشتر است. هم چنان که روح قدسی که خدای عزوجل آن را مخصوص انبیاء دانسته، زندگی سومی نیست، بلکه درجه سوم از زندگی است؛ زندگی آنان درجه بالاتری دارد.

نتیجه‌گیری

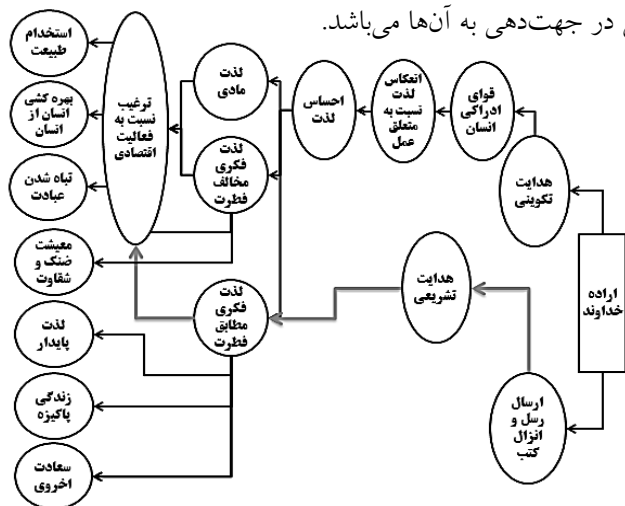
اقتصاد کلاسیک، انسان اقتصادی را انسانی خودخواه، مادی‌گرا، لذت‌طلب و به دنبال بیشینه‌سازی نفع مادی شخصی قلمداد می‌کند. چنین انسانی در مقام تولیدکننده به دنبال بیشترین سود مادی شخصی و در مقام مصرف‌کننده در پی بیشینه‌سازی مطلوبیت؛ یعنی لذت مادی محض، است. نفع مادی شخصی ملاک رجحان و انتخاب چنین انسانی است.

از دیدگاه علامه طباطبائی، روح که هویت اصلی انسان را تشکیل می‌دهد از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیست. انسان با هدایت تکوینی با داشتن قوه ادراک و تسخیر موجودات می‌تواند علوم طبقه‌بندی شده‌ای برای تصرف در اشیاء و فعالیت اقتصادی بدست آورد. در نتیجه، انسان از سایر موجودات عالم

و حتی سایر انسان‌ها برای حفظ وجود و بقای خود استفاده می‌نماید. از نظر ایشان، نفع شخصی و لذت و الم فطری، منطق فعالیت انسان اقتصادی را شکل می‌دهد. این لذت‌ها، عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می‌دهد. خداوند به وسیله همین لذایذ، آدمی را تسخیر کرده است. این لذت است که سبب انجام افعال می‌شود. با تحقق آن‌ها اهداف الهی و تکوینی مانند بقای شخص و دوام نسل محقق می‌شود. اگر در خوردن، آشامیدن و معاشرت لذتی نبود، انسان حاضر نمی‌شد برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملازمات روحی را تحمل کند و در نتیجه نظام زندگی مختل می‌شد، نوع بشر منقرض می‌گشت و فلسفه تکوین باطل و لغو می‌شد.

به نظر علامه طباطبائی، ما با سه نوع لذت مادی، فکری مطابق با فطرت و فکری مخالف فطرت و موافق هواهای نفسانی مواجه‌ایم. نوع اول و دوم هماهنگ با فطرت و سازگار با هدایت تشریحی است؛ اما نوع سوم منشأ استخدام انسان‌ها توسط یکدیگر و موجب اختلاف است. انبیاء و اولیاء الهی به همراه کتب آسمانی آمده‌اند تا انسان را به سمت لذت با دوام سوق دهند؛ لذتی که مطابق با فطرت است. هدایت تکوینی الهی همراه با هدایت تشریحی در جهت‌دهی انسان به کمال حقیقی و سعادت یا لذت بادوام هماهنگ است.

شکل زیر به صورت خلاصه منطق فعالیت اقتصادی از دیدگاه علامه طباطبائی را نشان می‌دهد. همان‌گونه که در شکل نمایش داده شده، منطق مورد اشاره ایشان تفاوتی اساسی با منطق مورد قبول در اقتصاد کلاسیک دارد. این اختلاف تا حدود زیادی وابسته به تحلیل متفاوت از انواع لذت و نقش هدایت تشریحی دین در جهت‌دهی به آن‌ها می‌باشد.



شکل ۱: منطق فعالیت اقتصادی از نگاه علامه طباطبائی

منابع

- انصاری، محمدجعفر و همکاران، ۱۳۷۸، *درآمدی به مبانی اقتصاد خرد با نگرش اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بدن، لوئی، ۱۳۵۶، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران، مروارید.
- تامز، لورنس، ۱۳۸۴، *روانشناسی اخلاق*، در کتاب: *جستارهایی در روانشناسی اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، قم، نشر معارف.
- توتونچیان، ایرج، ۱۳۶۳، *تئوری تقاضا و تحلیل اقتصادی انفاق*، تهران، مرکز اطلاعات فنی ایران.
- جابری، علی، ۱۳۸۸، *تحلیل و بررسی علم اقتصاد متعارف و علم اقتصاد اسلامی*، پایان‌نامه دکترای اقتصاد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *مباحثی در اقتصاد خرد نگرش اسلامی*، ترجمه حسین صادقی، تهران، موسسه تحقیقات اقتصادی دانشگاه تربیت مدرس.
- حسینی، سیدرضا، ۱۳۷۹، *الگوی تخصیص درآمد و رفتار مصرف کننده مسلمان*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حسینی، سیدرضا، ۱۳۸۲، *مفروضات نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد اسلامی*، *اقتصاد اسلامی*، ش ۹، ص ۲۷-۵۰.
- دادگر، یالله، ۱۳۷۸، *نگرشی بر اقتصاد اسلامی*، معرفت‌ها، ارزشها و روشها، تهران، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس.
- رجایی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۱، *اقتصاد خرد (با نگاهی به مباحث اسلامی)*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدر، سیدکاظم، ۱۳۷۴، *اقتصاد صدر اسلام*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عزتی، مرتضی، ۱۳۷۸، *ایمان، عقلانیت و رضایت خاطر*، تهران: مرکز پژوهش‌های اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس.
- عزتی، مرتضی، ۱۳۸۲، «اثر ایمان مذهبی بر رفتار مصرف کننده»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۱، ص ۹۸-۷۳.
- هادوی‌نیا، علی‌اصغر، ۱۳۸۳، *انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Bentham, Jeremy, 1781 [1823], *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, PDF on Web .

مقایسه تطبیقی اهداف دولت در اقتصاد متعارف و اسلامی*

saeed.farahanifard@gmail.com

سعید فراهانی فرد / دانشیار دانشگاه قم

vahidbigdely@gmail.com

وحید بیگدلی / دانشجوی دکتری اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۱۱

چکیده

تعیین اهداف دولت در اقتصاد اسلامی و رتبه‌بندی اهداف مزبور، تاثیر زیادی در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی دارد. مکاتب مختلف اقتصادی، دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه می‌کنند. در این مقاله به بررسی اهداف دولت در اقتصاد اسلامی و چگونگی رتبه‌بندی آن‌ها می‌پردازیم. این بررسی با استفاده از روش فراتحلیل و بررسی آثار نویسندگان مسلمان در این زمینه صورت می‌گیرد. بنا به فرضیه تحقیق، عدالت و رشد اقتصادی دو هدف عمده دولت اسلامی بوده که در راستای تحقق هدف غائی دولت در کمک به تکامل افراد جامعه در مسیر قرب الهی، رتبه‌بندی می‌شوند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که عمده مکاتب اقتصادی؛ تأمین رفاه و رشد اقتصادی را به عنوان هدف اقتصاد ترسیم و تأمین آن را عمدتاً به مکانیزم بازار واگذار می‌کنند. از منظر اقتصاددانان مسلمان، دولت اسلامی به دنبال تأمین عدالت و رشد اقتصادی جامعه بوده و در تأمین این اهداف در کنار مردم نقش فعالی ایفا می‌نماید. تأمین اهداف مزبور مقدمه‌ای برای ایفای نقش دولت در کمک به تکامل جامعه است. بر این اساس، در صورت بروز تراحم بین اهداف اقتصادی دولت اسلامی، هدفی ترجیح می‌یابد که دولت را در تأمین هدف غائی‌اش در تربیت افراد جهت تکامل و قرب الهی یاری دهد.

کلیدواژه‌ها: نظریه دولت، دولت اسلامی، اهداف دولت اسلامی، اهداف دولت، اقتصاد اسلامی، اقتصاد متعارف

طبقه‌بندی JEL: B30، P4، Q48، H79

مقدمه

هدف و انگیزه مفاهیمی نزدیک به هم هستند و اهمیت هدف از آنجاست که منجر به پیدایش انگیزه در افراد و نهادها می‌شود. در حقیقت تبیین، تشریح و واضح نمودن هدف‌ها، راه‌کاری جهت ایجاد انگیزه است. از طرف دیگر هدف‌ها تعیین کننده وظایف و اختیارات؛ و کمال و نقص مجموعه می‌باشد. در عین حال که تعیین کننده ساختار نیز می‌باشد؛ چرا که ساختار هر چیزی با توجه به ایده آل‌ها، هدف‌ها و افق‌های پیش‌رو ترسیم می‌شود (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۳۷ - ۳۸).

در همین راستا، شهید صدر بیان می‌فرماید: «محتوای باطنی انسان و جامعه راه، اهداف و ایده‌آل‌ها تشکیل می‌دهد. ایده‌آل و هدف است که حرکت تاریخ را با اراده و اندیشه انسان آمیخته و آن را هدایت و تنظیم می‌کند. این ایده‌آل بزرگ و هدف نهایی است که هدف‌های کوچک را شکل می‌دهد و مسائل جزئی و تاکتیکی از آن نشئت می‌گیرد. بنابراین، هدف‌ها به تنهایی سازنده تاریخ‌اند و در حد خود، زاینده بنیادی عمیق‌تر در ژرفنای محتوای داخلی انسان، یعنی ایده‌آل زندگی او می‌باشند. این ایده‌آل در مرکز همه این هدف‌های متوسط قرار گرفته و بازگشت همه هدف‌ها به سوی اوست» (جهانیان، ۱۳۸۰). با این تبیین، این هدف‌ها هستند که عظمت و بزرگی یک مکتب و اصالت و ماهیت آن را می‌رساند و نقشی اساسی در تعیین اولویت‌های دولت‌ها دارند (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

عدم تعیین هدف و تبیین صحیح آن منجر به فعالیت‌ها و سیاست‌گذاری‌های ناهمسو و در نتیجه موجب از بین رفتن تمرکز و کم اثر شدن تلاش‌ها می‌گردد. در صورتی که اگر اهداف به صورت واضح تبیین شوند، تمرکز حکومت صرفاً بر اهداف برشمرده شده قرار می‌گیرد و از ورود به مسیرهای فرعی جلوگیری می‌گردد (خسرو آبادی و تقوی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۸).

در این مقاله به بررسی اهداف دولت در اقتصاد اسلامی در مقایسه با اقتصاد متعارف می‌پردازیم. سوال اصلی تحقیق این است که دولت اسلامی در عرصه اقتصاد چه اهدافی را باید دنبال کند و در این مسیر تفاوت آن با دولت در سایر نظام‌های اقتصادی چیست. بیان اهداف و انگیزه دخالت دولت در اقتصاد در مکاتب مختلف، به تمییز دولت‌ها می‌انجامد؛ چرا که اهداف متمایز ساختار و شکل متفاوتی را به دولت‌ها می‌دهد و در اجرای سیاست‌ها و سازماندهی نحوه عملکرد آنها موثر است (علیزاده و همکاران، ۲۰۰۰، ص ۱۵).

پیش از بررسی مقایسه‌ای اهداف دولت در اقتصاد متعارف و اسلامی، تعیین مفهوم دولت و دولت دینی ضروری است. بر اساس یک تعریف عام، دولت بیانگر جامعه‌ای است که در آن قدرت سیاسی واحدی تحقق یافته و نهادهایی از جمله «حکومت» برای تحقق، حفظ و استفاده مطلوب از آن قدرت

در جهت رساندن جامعه به خیر و سعادت مورد نظر، به وجود آمده است. دولت و نظام کلی سیاسی - اجتماعی در این مفهوم، حالتی ایستا و پایدار دارد؛ هر چند نهادها و ساختارشان دستخوش تغییر و تبدیل گردند. دولت در این مفهوم عام دارای چهار عنصر اساسی: قلمرو، جمعیت، حاکمیت و حکومت است (جهانیان، ۱۳۸۰). منظور از دولت اسلامی نیز دولت برخاسته از مبانی دین اسلام و مبتنی بر آموزه‌های شیعی می‌باشد.

پیشینه و روش تحقیق

در زمینه تعیین اهداف اقتصادی دولت در رویکرد اسلامی مطالعات پراکنده‌ای صورت گرفته است. از جمله این مطالعات می‌توان به مطالعه هادوی تهرانی (۱۳۷۸)، گیلک حکیم‌آبادی (۱۳۸۰)، جهانیان (۱۳۸۰)، میرمعزی (۱۳۸۱)، فراهانی‌فرد (۱۳۸۲)، رضایی (۱۳۸۳)، و سمیعی‌نسب (۱۳۸۸) اشاره کرد. این مطالعات از جامعیت کافی برخوردار نیست و در آن توجه زیادی به شبکه اهداف و رتبه‌بندی آن‌ها نشده است.

در این مقاله با استفاده از روش فراتحلیل، اهداف دولت اسلامی را به عنوان یک کل منسجم مورد مطالعه قرار می‌دهیم. هرچند از این روش در برخی از مطالعات اقتصادی همچون مطالعه مکنون و همکاران (۱۳۹۳) استفاده شده است، مطالعه‌ای به این روش در زمینه اهداف اقتصادی دولت اسلامی صورت نگرفته است.

فراتحلیل عبارت از جمع‌آوری یافته‌های پژوهش از مطالعات منفرد و پراکنده به منظور ترکیب و یکپارچه‌سازی یافته‌های آن جهت استفاده علمی و کاربردی می‌باشد. فراتحلیل هم می‌تواند ابزاری برای نقد و بررسی پژوهش‌ها، گزارش‌ها و نقد و بررسی‌های نویسندگانی باشد که به موضوع خاصی توجه داشته‌اند و هم می‌تواند ابزاری برای شناخت همه جانبه موضوع مورد مطالعه آن‌ها باشد. فراتحلیل، تحلیل تحلیل است. ضرورت چنین مطالعاتی ناشی از امکان استفاده از برآیند یافته‌های پژوهشی جهت برنامه‌ریزی و نظم‌دهی به جامعه است. بنابراین، فراتحلیل «بررسی اصول اساسی دانش و مطالعات موجود» می‌باشد. در این بررسی نتایج تحقیقات موجود، جهت استفاده علمی و کاربردی، ترکیب و یکپارچه‌سازی می‌شوند (بیات و همکاران، ۱۳۹۱). این رویکرد، امکان مقایسه نتایج تحقیقات موجود را فراهم می‌آورد، و ارائه تحلیل جدید را امکان‌پذیر می‌نماید (ایمان و خواجه نوری، ۱۳۸۵). با تجمیع و تحلیل حجم زیادی از داده‌ها در فراتحلیل، امکان اعتماد به نتایج به طور قابل توجهی افزایش می‌یابد. از این‌رو، یافته‌های «فراتحلیل» اساسی‌تر از یافته‌های مطالعات پژوهشی منفرد است (ایزانلو و حبیبی، ۱۳۹۰).

فرا تحلیل مشتمل بر سه مرحله شناسایی منابع، ترکیب نتایج پژوهش‌های انتخاب شده و مقایسه آن‌ها با یکدیگر و ارزشیابی نتایج می‌باشد (آزادی احمدآبادی، ۱۳۹۲). بر این اساس، در گام نخست این تحقیق، با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای، اقدام به شناسایی مقالات و کتبی که به مفهوم و اهداف دولت اسلامی پرداختند، می‌نماییم. در گام بعدی با جمع‌بندی و ترکیب اهداف ذکر شده برای دولت اسلامی، به مقایسه آنها و درج در جدولی مشترک می‌پردازیم. در نهایت نتایج مورد تجزیه و تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

اهداف دولت در مکاتب اقتصادی

مکاتب اقتصادی غالباً با اصیل دانستن جهان مادی، حفظ و حراست از آن را هدف اصلی خود قرار داده‌اند. این مکاتب، گسترش وجود مادی را به رشد اقتصادی و پی‌گیری نفع شخصی تحویل می‌برند. در چارچوب این اندیشه، دولت نیز باید در خدمت رشد اقتصادی و تأمین منافع شخصی افراد قرار گیرد. دولت، به بیان آدم اسمیت، افراد و بنگاه‌ها را جهت انجام فعالیت اقتصادی و دستیابی به رشد اقتصادی توانمند می‌سازد (لانگه «Lange» و همکاران، ۲۰۰۵، ص ۳). البته مکاتب مختلف اقتصادی به واسطه تفاوت در مبانی و تجربیات پیش‌رویشان، دیدگاه‌های متفاوتی در زمینه اهداف دولت ارائه نموده‌اند که در ادامه به بررسی اجمالی آن می‌پردازیم.

سوداگری

مکتب سوداگری یا مرکانتلیسم، یکی از مکاتبی است که پیش از پیدایش اقتصاد کلاسیک، دیدگاه مشخصی در مورد اهداف دولت مطرح می‌نمود. سوداگران، دولت را موظف به تلاش حداکثری جهت انباشت طلا و نقره به عنوان عامل قدرت و ثروت جوامع، می‌دانستند. این تفکر که نخستین تلاش نظام‌مند اروپاییان در تدوین و تبیین نظریه اقتصادی می‌باشد، دخالت حداکثری دولت در اقتصاد جهت جمع‌آوری طلا و نقره را مبنای اصلی خود می‌دانست. آن‌ها معتقد بودند دولت‌ها باید به تشویق صادرات و کنترل واردات همت بگمارند (کورتیس «Curtis»، ۱۹۵۲؛ مدما «Medema»، ۲۰۰۳، ص ۴۳۱؛ نادران، ۱۳۸۱، ص ۳۹). طرفداران این مکتب به پیوند دو سویه منافع ملی و منافع اقتصادی معتقد بود؛ به نحوی که شرط لازم تشکیل و تداوم «دولت ملی» را در تراکم فلزهای گران‌بها در داخل کشور می‌دانستند (تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۵۲). آن‌ها برای این منظور نیروی نظامی و دریایی قوی برای تأمین امنیت داخلی و خارجی برای تجارت داشتند (مدما، ۲۰۰۳، ص ۴۳۱).

طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی یا فیزیوکراسی، مکتبی است که بر مبنای عمل بر طبق قانون طبیعت بنیان گذارده شد. در چارچوب این اندیشه، دولت موظف به تبعیت از قانون طبیعی (Natural law) است. از نگاه طرفداران این مکتب، عامل اقتصادی به عنوان انسان اقتصادی، به طور طبیعی همواره در پی بیشینه‌کردن منافع مادی خود می‌باشد. در این مسیر، ایجاد هرگونه محدودیت برای بشر، مانع از گردش آزادانه و طبیعی خواسته‌های انسانی شده و مخالف با قانون طبیعی است (مدما، ۲۰۰۳، ص ۴۳۱؛ تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۶۳ - ۶۴). از این رو، طبیعت‌گرایان برای دولت نقشی حداقلی قائل بوده و وظیفه آن را تلاش جهت شناخت و حفظ قوانین طبیعی در جریان می‌دانستند (نادران، ۱۳۸۱، ص ۴۰).

سوسیالیسم (کمونیسم)

دولت در اندیشه سوسیالیسم علمی نقشی اساسی در اقتصاد ایفا می‌نماید. مدیریت دولتی اقتصاد، برنامه‌ریزی گسترده و محدودیت یا حذف مالکیت خصوصی از اصول مهم سوسیالیسم علمی مورد قبول مارکس و پیروانش است. در یک نظام سوسیالیستی، دولت با برنامه‌ریزی متمرکز دخالت زیادی در اقتصاد دارد (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۴۱). دولت با توجه به منابع اقتصادی جامعه، فرآیند تولید را با هدف تأمین کالاها و خدمات مفید اجتماعی سازماندهی می‌کند (موسویان، ۱۳۸۱، ص ۹۳). هدف دولت سوسیالیستی در عمل تلاش برای صنعتی شدن اقتصاد برای گذر به کمونیسم می‌باشد. کمونیسم، واپسین مرحله تکامل نظام اجتماعی است که در آن نابودی کامل مالکیت خصوصی، حذف دولت را به دنبال دارد. جامعه کمونیستی جامعه‌ای فوق‌العاده صنعتی و مرفه می‌باشد که در آن مردم از مساوات و برابری برخوردار خواهند بود (تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸).

کلاسیک‌ها

در مکتب کلاسیک، بازار آزاد زمینه پیگیری منافع شخصی توسط افراد و دستیابی به تعادل همراه با کارایی را فراهم می‌آورد. در این نظام، پیروی از نفع شخصی، نفع جامعه را در پی دارد. این دیدگاه بر فروزی چون عقلایی عمل کردن تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان، رقابتی بودن بازار، اطلاعات کامل و انعطاف قیمت‌ها استوار است. در سایه تحقق این فروض، میزان کالاها و خدمات تولیدی و قیمت‌ها تحت تاثیر مکانیزم بازار تعیین می‌شود؛ و بازارها تسویه شده و در تعادل قرار می‌گیرند (اسنودن «Snowdon» و همکاران، ۲۰۰۵، ص ۳۸).

بر اساس این دیدگاه، مداخله دولت در اقتصاد، آزادی را محدود می‌کند، تعادل را به هم می‌زند و کارایی را از بین می‌برد. از این رو، حضور حداقلی دولت در اقتصاد تنها باید محدود به مواردی شود که نظام بازار در آن بخش، حضور کارا ندارد. دولت با ایجاد شرایط برای فعالیت بخش خصوصی، فعالیت بنگاه‌ها را تسهیل می‌کند و زمینه رشد ثروت ملی را فراهم می‌آورد (لانگه و همکاران، ۲۰۰۵، ص ۳؛ مدام، ۲۰۰۳، ص ۴۳۲).

نئوکلاسیک‌ها

مکتب نئوکلاسیک، تکامل یافته مکتب کلاسیک است؛ با این تفاوت که طرفداران آن، نقشی حداقلی برای دولت قائل نیستند و دولت را مکمل بازار در موارد شکست می‌دانند. در این مکتب، هدف دولت، بیشینه‌سازی رفاه کل جامعه است. دولت در مواقعی مجاز به دخالت است که باعث انحراف در کارکرد کارگزاران اقتصادی نشود. موارد شکست بازار و عدم تحقق رقابت کامل، مجوز دخالت دولت است. تولید کالای عمومی مثل نظام حقوقی، دفاع، نظام حمل و نقل، آموزش و تحقیقات، انحصارها، پیامدهای خارجی، اطلاعات ناقص، و نابرابری در توزیع، از موارد اصلی شکست بازار است. در این مکتب اصل بر فعالیت بازار است و فقط هنگام انحراف آن از کارایی در تخصیص منابع، دولت دخالت خواهد کرد. دولت بیشینه‌سازی رفاه کل جامعه را هدف‌گذاری می‌کند و در جایگاه وکیل مردم عمل می‌کند؛ لذا تضاد منافع با موکل پیش نمی‌آید (نادران، ۱۳۸۱، ص ۵۵ - ۵۶).

مکتب تاریخی

طرفداران مکتب تاریخی، همانند کلاسیک‌ها، هدف دولت را بهبود رفاه جامعه می‌دانند؛ ولی بر خلاف آن‌ها ملاحظات ملی و شرایط فرهنگی و اقتصادی کشورها را مد نظر قرار می‌دهند. از نظر مکتب تاریخی، اگر دخالت دولت در نظر عامه مردم موجه و در فرهنگ تاریخی آنان قابل قبول بود، دولت‌ها می‌توانند سیاست‌های اقتصادی خود را به صورت دستوری اعمال نمایند، تا به تجارت آزاد و مزایای ناشی از آن دست یابند (تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶ - ۱۹۷ و ۲۰۴).

کینزی‌ها

وقوع نوسانات شدید اقتصادی و پیدایش رکود در اوایل قرن بیستم در کشورهایی که بر اساس اقتصاد بازار آزاد اداره می‌شدند، زمینه پیدایش و شکل‌گیری مکتب کینزی را فراهم آورد. کینز با

تأکید بر نارسایی‌های نظام بازار این ادعا را مطرح ساخت که دولت می‌تواند با مداخله در بازار این نارسایی‌ها را از بین ببرد و نظام اقتصادی را به سوی وضعیت بهتری از لحاظ تخصیص منابع و ایجاد اشتغال کامل سوق دهد (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱، ص ۶۵). در مکتب کینزی، انگیزه دولت از دخالت در اقتصاد، اصلاح ساختار بازار است. بنا به پیشنهاد کینز، دولت باید از طریق اعمال سیاست‌های طرف تقاضا، اقتصاد را اداره و بر آن نظارت کند (شاکری، ۱۳۸۴). هدف آشکار وی تعدیل و اصلاح نظام سرمایه‌داری است (رئیس دانا، ۱۳۷۸؛ شاکری، ۱۳۸۴). لذا انگیزه دولت از دخالت در بازار در اندیشه کینزی را باید اصلاح رفتار مردم در چارچوب نظام بازار و سیاست‌های مربوط به آن و نیز حفظ بازار دانست.

کینز از دخالت دولت در بازار اهداف دیگری را نیز دنبال می‌کند. یکی از این اهداف احیای اخلاق است. وی با حمله به پول‌پرستی به عنوان عامل انهدام آرمان‌های انسانی در غرب، به دنبال حذف بهره و صفر نمودن آن از طریق اتخاذ سیاست‌های معینی برای نجات انسانیت است (همان، ص ۶۷).

دولت رفاه

طرفداران دولت رفاه معتقدند رفع فقر و ایجاد حداقل زندگی برای مردم به وسیله دولت، در پرتو نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی تحقق می‌یابد. دولت، طیف گسترده‌ای از خدمات اجتماعی را برای همه افراد ارائه می‌دهد؛ از اشتغال کامل حمایت می‌کند و ضمن دفاع از اقتصاد بازار، برخی از صنایع کلیدی، ملی شده یا تحت نظارت کامل دولت قرار می‌گیرد. تأمین حداقل‌های لازم برای معیشت شرافتمندانه مردم، علت اساسی حضور دولت رفاه در اقتصاد است (رضایی، ۱۳۸۳). این نظریه بیان می‌دارد که بازار کامل، عملکردی کامل و بازار ناقص عملکردی ناقص دارد. بازار ناقص در کنار دولت کامل، عملکردی کامل خواهد داشت (میدما، ۲۰۰۳، ص ۴۴۰). در نظریه دولت رفاه، قلمرو حضور دولت فراگیرتر از دولت نئوکلاسیکی و کینزی و کم‌تر از دولت سوسیالیستی است (رنانی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶).

انتخاب عمومی

مکتب انتخاب عمومی، دولت را به عنوان یک موجود خیرخواه و عاری از نفع شخصی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه با محور قراردادن تعقیب نفع شخصی در حوزه سیاسی، دست به تحلیل فرآیندهای قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری دولت‌مردان و تصمیم‌گیران می‌زند (السینا و تابلینی «Alesina, Tabellini»)،

۲۰۰۵). داونز، از پیشگامان نظریه انتخاب عمومی، با آسیب‌شناسی نظریات متعارف اقتصادی در مورد دولت، تصمیم‌گیری دولت را مبتنی بر انگیزه‌های خودخواهانه می‌داند (داونز «Downs»، ۱۹۵۷). با این تبیین از عملکرد دولت‌مردان، باید ردپای ترجیحات شخصی را در تصمیم‌های آنان جست‌وجو کرد (لیتل «Little»، ۱۹۵۲). در این نظریه، دولت موکل کارمندان خود بوده که هدفشان بیشینه‌سازی مطلوبیت خودشان است. وجود دولت در پاسخ به خواست عمومی است که درک می‌کنند همیاری، مزایای گسترده‌ای دارد و منافع همه در رعایت حقوق دیگران تحقق می‌یابد. دولت، بیشینه‌کننده رفاه اجتماعی نیست؛ بلکه گاه به سبب بیشینه‌سازی منافع خود، از منافع برخی گروه‌ها حمایت می‌کند (نادران، ۱۳۸۱، ص ۵۶ - ۵۷). چنین دولتی در خدمت بیشینه‌سازی منافع شخصی دولت‌مردان می‌باشد.

رویکرد هزینه مبادله

تصحیح عملکرد بازار و به عبارتی شکست بازار از اهداف دولت‌ها در برخی از مکاتب اقتصادی می‌باشد. حال اگر دولت اقدام به طراحی شرایطی نماید که این شکست اتفاق نیفتد، طراحی و ایجاد این شرایط جزو اهداف دولت می‌باشد. در مکتب هزینه مبادله، دخالت دولت برای کاهش هزینه مبادلاتی به عنوان عامل شکست بازار است و این اقدام را به عنوان ناظر با وضع مقررات بر کارکرد عوامل اقتصادی انجام می‌دهد. از این‌رو، نهاد دولت در کنار نهاد بنگاه و بازار مفهوم یافته و اندازه بهینه دولت بر حسب درجه توسعه یافتگی و کارکرد نهادهای بنگاه و بازار به گونه ای تعیین می‌شود که هزینه‌های مبادلاتی کلی اقتصاد کمینه شود (رنانی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸).

بر اساس این دیدگاه، دولت می‌باید در زمینه اموری چون حقوق مالکیت، دستگاه قضایی، امنیت، تعریف استانداردها، و تأمین ثبات اقتصاد مورد نیاز فعالیت بازار و بنگاه‌ها، فعالیت خود را گسترش دهد. در مقابل، فعالیت دولت در مواردی که جانشین فعالیت بازار می‌شود، همانند تولید کالاهای عمومی قابل تولید توسط بخش خصوصی، باید کاهش یابد. در این دیدگاه، بر خلاف نظریه دولت نئوکلاسیکی، دولت با تعریف حقوق مالکیت می‌تواند بازار را نسبت به کنترل موارد شکست بازار توانمند سازد (پرزورسکی «Przeworski»، ۱۹۹۳). کوز از نظریه‌پردازان این مکتب مدعی است که اگر دولت حقوق مالکیت را به طور شفاف تعیین و تصریح کند، عاملان اقتصادی خواهند توانست هر گونه پیامد خارجی حاصل از شکست بازار را درونی کنند و در این صورت، توجیه دخالت دولت از بین می‌رود (نادران، ۱۳۸۱، ص ۵۷ - ۵۸؛ رضایی، ۱۳۸۳).

مقایسه رویکردهای مختلف در زمینه اهداف اقتصادی دولت

در جدول ذیل می‌توان به طور خلاصه اهداف دولت در مکاتب مختلف اقتصادی را مشاهده نمود. در بیشتر این مکاتب، به واسطه پذیرش اصالت ماده و بیشینه‌سازی نفع شخصی، دولت در خدمت بهبود عملکرد نظام بازاری جهت تأمین منافع شخصی قرار می‌گیرد.

جدول ۱: مقایسه اهداف و انگیزه‌های دولت در مکاتب اقتصادی

اهداف مکاتب	امنیت اقتصادی	عدالت اقتصادی و اجتماعی	استقلال اقتصادی	رشد اقتصادی	رفاه عمومی	موارد دیگر
سوداگری	*		*			*
طبیعت‌گرایی					*	*
اقتصاد کلاسیک	*			*	*	
اقتصاد نئو کلاسیک	*			*	*	*
مکتب تاریخی			*		*	*
سوسیالیسم علمی		*		*		
دولت رفاه		*		*	*	
اقتصاد کینزی		*		*	*	*
انتخاب عمومی						*
اقتصاد هزینه مبادله						*
مجموع تعداد اهداف	۳	۳	۲	۵	۶	۷

منبع: یافته‌های تحقیق

نگاهی اجمالی به جدول فوق نشان می‌دهد که در بیشتر مکاتب اقتصادی دستیابی به رشد اقتصادی و تأمین رفاه عمومی از جمله اهداف دولت‌ها قلمداد می‌شود. در این میان اهداف دیگری همچون تأمین امنیت، استقلال و عدالت اقتصادی نیز در فهرست وظایف دولت قرار گرفته است.

فرا تحلیل اهداف اقتصادی دولت در اقتصاد اسلامی

استفاده از روش فراتحلیل جهت بررسی رویکرد اقتصاددانان مسلمان نسبت به اهداف اقتصادی دولت اسلامی نیازمند شناسایی این رویکردها و بکارگیری این روش در جمع‌بندی و ارزیابی نظریات است. بر این اساس، ابتدا نظریات مربوطه را تشریح و سپس به جمع‌بندی و ارزیابی آن‌ها بر اساس روش فراتحلیل می‌پردازیم.

نظریات محققان مسلمان در زمینه اهداف اقتصادی دولت اسلامی

در زمینه اهداف اقتصادی دولت اسلامی، مطالعات پیرامونه‌ای صورت نگرفته است. در این زمینه ۸ اثر عمده پژوهشی شناسایی شد که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

شهید صدر (۱۴۱۱، ص ۵۷۰) هدف نهایی نظام اقتصادی اسلام را بی‌نیاز ساختن افراد و ایجاد رفاه عمومی می‌داند. به نظر ایشان، دولت اسلامی برای تحقق این هدف مکلف به تأمین کامل وسایل زندگی مردم است و می‌باید به تأمین توازن اجتماعی همت گمارد (جهانیان، ۱۳۸۰). شهید صدر توازن اجتماعی را هم‌سنگی و تعادل افراد جامعه در سطح زندگی و نه در سطح درآمد می‌داند. در نظر ایشان، توازن اجتماعی در نظام اسلامی در چهارچوب ارزش‌ها و مقررات اسلامی و حفظ آزادی اقتصادی و مالکیت خصوصی، از دو طریق سلبی و ایجابی تأمین می‌شود. از نظر سلبی، منع احتکار، انحصار و تمرکز ثروت، عدم توازن در درآمد را کاهش می‌دهد. از جهت ایجابی نیز نزدیک کردن سطوح زندگی گروه‌های مختلف جامعه، دستیابی به توازن اجتماعی را تسهیل می‌نماید. شهید صدر، تأمین رشد و توسعه اقتصادی در جهت منافع عمومی را نیز از اهداف دیگر دولت اسلامی می‌داند، هدفی که مورد اجماع سه مکتب اقتصادی سرمایه داری، مارکسیسم و اسلام می‌باشد (همان).

نویسندگان کتاب مبانی اقتصاد اسلامی مهم‌ترین اهداف مکتب اقتصادی اسلام را تأمین حاکمیت سیاسی اسلام، تحکیم ارزش‌های معنوی و اخلاقی، برپایی عدالت اجتماعی، عدم وابستگی اقتصادی، خودکفایی و اقتدار اقتصادی، توسعه و رشد، و رفاه عمومی برمی‌شمارند. از نظر آن‌ها، سه هدف آخر، منوط به عدم آسیب به چهار هدف اول می‌باشد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱، ص ۱۹۳).

هادوی تهرانی (۱۳۷۸) عدالت و قدرت اقتصادی جامعه اسلامی را به عنوان اهداف مکتب اقتصادی اسلام و دولت اسلامی قلمداد می‌نماید. به نظر ایشان، تأمین عدالت اقتصادی بر دو عنصر رفاه عمومی و تعدیل ثروت است. وی تأمین دو هدف رشد و استقلال اقتصادی را نیز به عنوان شرط لازم اهداف فوق بر می‌شمارد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۵۵ - ۸۳).

گیلک حکیم‌آبادی (۱۳۸۰) هدف دولت علوی را پیگیری سعادت افراد جامعه معرفی می‌نماید. به نظر او، عدالت بهترین بستر و مناسب‌ترین زمینه برای تعالی انسان‌ها و مهم‌ترین هدف دولت علوی است. دولت علوی نماینده مردم و در نتیجه خدمتگزار آنها بود. در دولت علوی، روابط بر اساس حقوق متقابل شکل گرفته و دولت رابطه ولایی با مردم داشت. دولت علوی جهت کمک به تأمین سعادت مردم وظایفی را در دو حوزه معنوی و مادی نظیر احقاق حقوق مظلومان، مبارزه با انحراف‌ها و بدعت‌ها و رانت‌ها، آموزش و تربیت، تأمین اجتماعی، و ایجاد رفاه و حمایت از رشد تولید توسط بخش خصوصی، بر عهده گرفت. دولت علوی ضمن این‌که در امور دفاعی و امور عمومی به ایجاد امنیت، برقراری عدالت قضایی و نظارت بر کارگزاران حکومت توجه خاص داشت، در امور اجتماعی نیز بسیار فعال بود؛ اما در امور اقتصادی به نظارت و تنظیم بازار و حمایت از بخش خصوصی و رفع

موانع تولید بسنده می‌کرد و در نتیجه دولتی متوسط و ظاهراً فعال - به جهت نظارت و تنظیم بازار - بود (گیلک حکیم آبادی، ۱۳۸۰).

میرمعزی (۱۳۸۱) امنیت، عدالت و رشد اقتصادی را به عنوان اهداف نظام اقتصادی اسلام و دولت اسلامی قلمداد می‌نماید (میرمعزی، ۱۳۸۱، ص ۹۹). وی رشد اقتصادی را هدفی مستقل و در عرض اهداف دیگر نمی‌داند؛ بلکه آن را در طول دو هدف دیگر و مقدمه دستیابی به آن‌ها می‌داند (همان، ص ۲۴ - ۲۵). میرمعزی دولت اسلامی را دولت مصالح‌نایده و مصلحت را معادل هر آنچه به سعادت فرد یا جامعه بینجامد، می‌داند. از نظر او، سعادت فرد از دیدگاه اسلام از طریق پیشینه‌کردن سرجمع لذت‌های دنیایی و آخرتی با تقدم لذت‌های آخرتی بر دنیوی حاصل می‌شود (همان، ص ۹۸ - ۹۹).

میرمعزی (۱۳۹۰) در تحقیقی دیگری، هدف نهایی نظام اسلامی را تأمین سعادت فرد و جامعه و هدف غایی نظام اقتصادی اسلام را ایجاد زمینه‌های اقتصادی لازم برای تحقق این هدف قلمداد می‌نماید. سعادت فرد و سعادت اجتماعی وابسته به شکل‌گیری زندگی گوارا مبتنی بر پنج عنصر سلامت، امنیت، وسعت روزی، روابط اجتماعی سالم و آرامش است (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱ - ۱۷۲). از نظر میرمعزی، اهداف اقتصادی اسلام به عنوان اهداف میانی نظام اسلامی، شامل عدالت، امنیت و بارور کردن استعدادهای طبیعت می‌باشد (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵).

فراهانی‌فرد (۱۳۸۲) تربیت و هدایت مردم را هدف اصلی پیامبران و معصومان از نظر شهید مطهری قلمداد می‌نماید. وی در تبیین دیدگاه شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

اصلی‌ترین هدفی که پیامبران برای آن برانگیخته شده‌اند، تربیت و هدایت انسان و رساندن او به جوار قرب الهی است.... بنابراین، یکی از اهداف نظام اسلامی، فراهم ساختن زمینه رشد معنوی و تعالی اخلاقی مردم است؛ بدین جهت، حضرت علی علیه السلام پس از رسیدن به خلافت در وضعی که مدت کوتاهی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شبهات جدی در تبیین و تفسیر از دین برای بسیاری از مسلمانان ایجاد شده بود، از جمله برنامه‌های خود را زدودن این شبهات و ارائه نشان‌هایی صحیح از دین می‌داند (فراهانی‌فرد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

فراهانی‌فرد هدف دیگر دولت اسلامی از نگاه شهید مطهری را برقراری امنیت قرار داده و آن را از جهت موضوعی و مفهومی متفاوت از امنیت مورد نظر دولت‌های لیبرال می‌داند. در بیش‌تر نظام‌های اقتصادی، امنیت، شرط اساسی ایجاد رشد و توسعه است. حتی نظام‌های لیبرال طرفدار دخالت حداقلی دولت، یکی از اهداف و وظایف دولت‌ها را برقراری امنیت داخلی و خارجی می‌دانند. در این راستا، حفظ امنیت سرمایه‌گذاری از اولویت‌های اساسی نظام‌های اقتصادی جهت تأمین امنیت قلمداد می‌شود.

از نظر شهید مطهری، حفظ استقلال اقتصادی هدف دیگر نظام اقتصادی اسلام است. به نظر او، «هدف اسلام این است که امت اسلامی، در همه ابعاد زندگی از بیگانگان مستقل باشد. در این میان، استقلال اقتصادی اهمیت خاص دارد و مطالعه تاریخ نشان می‌دهد که کشورهای استعمارگر نیز به طور عمده از همین طریق توانسته‌اند به مقاصد سیاسی - فرهنگی خود در کشورهای دیگر دست یابند» (همان، ص ۲۳۸). شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

اسلام می‌خواهد که غیرمسلمان بر مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد. این هدف، هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیرمسلمان دراز نباشد؛ و آلا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی؛ ولو آن‌که اسم بردگی در کار نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد، اسیر و برده او است و اعتباری به تعارف‌های دیپلماسی معمولی نیست (همان، ص ۲۳۹).

اقتدار اقتصادی دیگر هدفی است که فراهانی فرد آن را به نظام اقتصادی اسلام از دیدگاه شهید مطهری نسبت می‌دهد:

این هدف افزون بر این که تضمین‌کننده استقلال همه جانبه برای مسلمانان است، در مرحله بالاتری از آن قرار دارد؛ زیرا در صورت تحقق آن می‌توان با کمک به کشورهای فقیر و ضعیف، زمینه آشنایی آنان را با آموزه‌های حیاتبخش اسلام فراهم آورد. گفتار شهید مطهری گر چه درباره اقتدار نظامی است، هدف بودن اقتدار اقتصادی را نیز می‌توان با همان ملاک اثبات کرد. افزون بر این که مطالب وی در هدف پیشین، بر این هدف نیز دلالت دارد... اسلام، جامعه اسلامی را به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود، در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند، سفارش کرده است. آیه واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهون به عدوا لله و عدوکم (انفال: ۶۰)، در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر، می‌بینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر ﷺ به چیزی توصیه شده است که آن را سبق و رمایه می‌نامند؛ یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیر اندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی. خود پیامبر اکرم در این مسابقه‌ها شرکت می‌کرد. حالا اگر به اصل واعدوا لهم... توجه کنیم، می‌بینیم یک اصل همواره نو و زنده است؛ چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده (فراهانی فرد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹ - ۲۴۰).

فراهانی فرد (۱۳۸۲) در ادامه رشد اقتصادی را هدف دیگر نظام اسلامی بر می‌شمارد:

یکی از اهداف اصلی همه نظام‌های اقتصادی، تحقق رشد و توسعه اقتصادی به معنای افزایش تولید ناخالص ملی است. در نظام اقتصادی اسلام نیز افزون بر این که تأمین رفاه عمومی و زدودن فقر از سطح جامعه، خود از اهداف نظام شمرده می‌شود، رسیدن به اقتدار و استقلال اقتصادی نیز مستلزم داشتن اقتصادی شکوفا و در حال رشد است. حضرت علیؓ نیز در قسمتی از عهدنامه خود به مالک اشتر

می‌فرماید: باید نگاه تو [تلاش تو] در آباد ساختن زمین، بیش تر از جمع‌آوری مالیات باشد. شهید مطهری، داشتن رشد اقتصادی را یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم دانسته، جامعه‌داری اقتصاد غیر سالم و ضعیف را به بیمار مبتلا به کم خونی تشبیه کرده است؛ سپس در ادامه می‌فرماید: از نظر اسلام، هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیرقابل تأمین است.... یکی از اصولی که در اقتصاد باید در نظر گرفت، اصل تزئین ثروت ملی و تکثیر تولید [رشد تولید] است؛ یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه‌ای از پایه‌های زندگی است بیفزاید و قدرت ملی را در تحصیل وسایل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند (همان، ص ۲۴۰ - ۲۴۱).

فراهانی فرد (۱۳۸۲) برقراری عدالت فراگیر در همه ابعاد آن و از جمله عدالت اقتصادی را نیز هدف دیگر نظام اسلامی در نظر شهید مطهری می‌داند. شهید مطهری ضمن بحث از هدف نهایی پیامبران، عنوان می‌کند که «غایت و کمال واقعی هر موجودی، در حرکت به سوی خدا خلاصه می‌شود و بس؛ ولی ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی (از جمله عدالت) با این‌که مقدمه و وسیله وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان یعنی خداشناسی و خداپرستی است، فاقد ارزش ذاتی نیستند» (همان، ص ۲۴۲).

رضایی (۱۳۸۳) با تکیه بر سنت و نظر فقها اصلی‌ترین هدف حضور و فعالیت دولت اسلامی را، زمینه‌سازی تحقق رشد معنوی و گسترش عدالت می‌داند (رضایی، ۱۳۸۳). به نظر او، مهم‌ترین و اصیل‌ترین هدف تشکیل دولت و ارسال پیامبران، دعوت به سوی خدا و تحقق رشد معنوی انسان‌ها است. خداوند در قرآن، پیامبر را مخاطب قرارداده، می‌فرماید: یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله باذنہ و سراجاً منیراً (احزاب: ۴۵ - ۴۶). خداوند متعال جهت تحقق این هدف اصیل، اهداف دیگری را به صورت اهداف مقدمی مطرح نموده است. مهم‌ترین این اهداف، اقامه عدل و رفع ظلم در جمیع جوانب، گسترش فرهنگ دینی و علم و دانایی، ایجاد امنیت در داخل و مرزهای کشور اسلامی، اجرای حدود الهی، احیای سنت نبوی و اقامه شعایر دینی می‌باشد (رضایی، ۱۳۸۳).

سمیعی‌نسب (۱۳۸۸) در بیانی مشابه، دیدگاه رضایی (۱۳۸۳) را تکرار کرده و تقرب و تکامل افراد را به عنوان هدف غایی حکومت اسلامی بر می‌شمارد. وی نیز اهدافی چون عدالت و امنیت را مقدمه دستیابی به هدف غایی تقرب قلمداد می‌نماید.

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌ها در زمینه اهداف اقتصادی دولت اسلامی

دیدگاه‌های مطرح شده در زمینه اهداف اقتصادی دولت اسلامی را می‌توان در قالب جدول زیر خلاصه نمود:

جدول ۲: اهداف دولت اسلامی در حوزه اقتصاد از نگاه اندیشمندان مسلمان

اهداف اندیشمند	تربیت نفوس، تقرب و تکامل	امنیت اقتصادی	عدالت اقتصادی و اجتماعی	استقلال اقتصادی	اقتدار اقتصادی	رشد اقتصادی	تکافل اجتماعی	رفاه عمومی	موارد دیگر
گیلک حکیم آبادی (سیره امام علی <small>علیه السلام</small>)	*	*	*			*		*	*
فراهانی فرد (دیدگاه شهید مطهری)	*	*	*	*	*	*			
سمیعی نسب (حذف در مرحله ارزیابی)	*	*	*						*
جهانیان (دیدگاه شهید صدر)			*			*	*		*
رضایی (حذف در مرحله ارزیابی)	*	*	*						*
حوزه و دانشگاه			*	*	*	*		*	*
میرمعزی		*	*			*			
هادوی تهرانی			*	*	*	*			
مجموع تعداد اهداف قبل از ارزیابی	۴	۵	۸	۳	۳	۶	۱	۲	
مجموع تعداد اهداف بعد از ارزیابی	۲	۳	۶	۳	۳	۶	۱	۲	

منبع: یافته‌های تحقیق

بررسی نتایج جدول بالا حاکی از این است که در آثار مورد بررسی، عدالت اقتصادی بیشترین فراوانی را دارد؛ پس از آن رشد اقتصادی و امنیت اقتصادی مورد توجه بوده است. بیشتر تحقیقات فوق از رویکردی قرآنی و روایی استفاده کرده‌اند. در این مطالعات قضاوت مشخصی در مورد تزامم اهداف نشده است. با توجه به مشکل روشی دو تحقیق از تحقیقات فوق، این دو پژوهش از جدول فوق حذف می‌گردد. در نتیجه حذف این دو مطالعه، امنیت اقتصادی و استقلال اقتصادی از جهت رتبه هم‌تراز خواهند بود. همچنین رشد و تربیت نفوس یک درجه تنزل می‌کنند.

جدول شماره ۵، نتایج ارزیابی تحقیقات مورد اشاره را نشان می‌دهد. در این ارزیابی علاوه بر توجه به روش محققان، عناصری همچون رابطه اهداف مورد توجه قرار گرفته است.

جدول ۳: تجزیه و تحلیل دیدگاه اندیشمندان مسلمان در زمینه اهداف دولت اسلامی در عرصه اقتصاد

اهداف اندیشمند	(هدف غایی) زیر اهداف	رابطه زیر اهداف با یکدیگر	ارزیابی نتایج	
			روش دستیابی به اهداف	نقد و بررسی
گیلک حکیم آبادی (سیره امام علی <small>علیه السلام</small>)	(رسیدن به سعادت) عدالت، امنیت، رشد، رفاه	عدالت مهمترین هدف	روش روایی	از آنجا که تقریباً تمام نهج البلاغه مورد دقت قرار گرفته است، تقریباً تمام اهداف اقتصادی دولت مورد توجه بوده است. در عین حال، سازوکار رفع تراجم بیان شده است.
فراهانی فرد (دیدگاه شهید مطهری)	(رسیدن به کمال و قرب)	هم‌عرضی زیر اهداف	روش روایی، تحلیلی و عقلی	تقریباً اهداف به درستی تبیین و استدلال شده اند.
سمیعی نسب	(رسیدن به کمال و قرب) اقامه عدل، گسترش فرهنگ دینی، ایجاد امنیت، اجرای حدود	هم‌عرضی زیر اهداف	روش روایی	بسیاری از اهداف ذکر شده اقتصادی نبوده و عام می‌باشد، در عین حال که در روایات می‌توان اهداف اقتصادی را یافت.
جهانبیان (دیدگاه شهید صدر)	بی‌نیاز ساختن افراد و ایجاد رفاه عمومی	هم‌عرضی زیر اهداف	روش تحلیلی و مبتنی بر تجربیات بشری	با آنکه مباحث متأثر از فضای فکری تقابل مکاتب لیبرالیستی و سوسیالیستی می‌باشد، اما مطالب رو به جلویی می‌باشد.
رضایی	(تحقق رشد معنوی انسان‌ها) اقامه عدل، گسترش فرهنگ دینی، ایجاد امنیت، اجرای حدود	هم‌عرضی زیر اهداف	روش روایی	بسیاری از اهداف ذکر شده اقتصادی نبوده و عام می‌باشد، در عین حال در روایات می‌توان اهداف اقتصادی را یافت
حوزه و دانشگاه	چند هدفی	هم‌عرضی زیر اهداف	روش روایی و تحلیلی عقلی	تا حدودی توانسته است مطالب را به صورت منسجم بیان نماید.
میرمعزی	بیشینه کردن سرجمع لذت‌های دنیایی و آخرتی با تقدم لذت‌های آخرتی بر دنیوی	هم‌عرضی زیر اهداف	بررسی روایی و تحلیلی عقلی همراه با استنادات تطبیقی	استفاده همزمان از روش روایی، تحلیلی و عقلی در کنار استنادات از سایر مکاتب به قوت بحث کمک نموده است.
هادوی تهرانی	عدالت اقتصادی و قدرت اقتصادی	رشد و استقلال اقتصادی شرط لازم اهداف	بررسی روایی و مقایسه اهداف نظام‌های سرمایه‌داری، کمونیستی و اسلامی	بکارگیری نگاه روایی در کنار مقایسه تطبیقی نظام‌های اقتصادی، باعث جامعیت نسبی تحلیل شده است.

در بیشتر تحقیق‌های مورد اشاره در جدول ۳، اهداف دولت، صرف‌نظر از سعادت به عنوان هدف غائی، در عرض یکدیگر مطرح شده‌اند. این بدان معنا است که اولویت‌بندی برای اهدافی همچون عدالت، رشد، رفاه، و امنیت معین نشده است. در ادامه به مقایسه اهداف دولت در اندیشه اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف می‌پردازیم. یکی از نقاط تمایز رویکرد اسلامی، تأکید بر اهمیت عدالت اقتصادی در میان اهداف دولت است؛ هرچند که رویکرد اقتصاد متعارف و اسلامی از نظر توجه به رشد اقتصادی و امنیت اقتصادی شباهت‌هایی دارند.

اهداف دولت در اقتصاد اسلامی

فرا تحلیل دیدگاه‌های متفکران مسلمان در زمینه اهداف دولت در اقتصاد اسلامی حاوی نکات ارزشمندی همچون تفکیک میان اهداف غائی و زیر اهداف است. در بیشتر آثار زیر اهداف هم عرض تلقی شده‌اند، که این امر رتبه‌بندی اهداف در مقام تراحم را با ابهام مواجه می‌نماید.

در نگاهی جامع، هدف غائی دولت در اقتصاد اسلامی را می‌توان تلاش برای احقاق حق طبیعی آدمیان جهت بهره‌مندی از تکامل، یا حق تکامل، دانست. از هدف تکامل گاهی با عناوین دیگری همچون توسعه معرفت خداوند، خلیفه الهی و دستیابی به حیات طیبه یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰؛ جهانیان، ۱۳۸۹). لازمه خلافت الهی آن است که انسان کامل یعنی خلیفه الله همه کمال‌های مستخلف عنه را که خداوند جهان است، به اندازه سعه وجودی‌اش داشته باشد و در همه آن کمال‌های وجودی، مظهر خداوند سبحان شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰).

در رویکرد اسلامی حق تکامل به عنوان هدف غائی و زیربنای اهداف دولت مطرح می‌شود. این در حالی است که در مکاتب غربی بر حق حیات به عنوان زیربنای اهداف دولت تأکید می‌شود. حق تکامل به مفهوم مورد اشاره، جزو حقوق طبیعی محسوب می‌شود که غایت خلقت بشر است و به همین خاطر می‌تواند در زمره اهداف دولت مطلوب اسلامی قرار گیرد (توسلی، ۱۳۸۰).

در یک دسته‌بندی، اهداف دولت در اقتصاد اسلامی را می‌توان در سه سطح از اهداف عام، خاص و اقتضائی جای داد:

سطح اول؛ اهداف عام دولت: این سطح از اهداف گویای اهدافی است که دولت برای حفظ خود ملزم به تأمین آن‌ها می‌باشد. هیچ دولتی نمی‌تواند این نوع از اهداف را نادیده انگارد؛ زیرا حذف این اهداف، به زیر سؤال بردن فلسفه وجودی دولت منجر می‌شود. برای شناسایی این اهداف می‌توان به تعریف عام دولت یعنی قلمرو، جمعیت، حکومت (به معنای سازمان اعمال

حاکمیت) و حاکمیت رجوع نمود (جهانیان، ۱۳۸۰). بر این اساس، دولت‌ها در این مرحله به دنبال تأمین قلمرو، جمعیت و حکومت می‌باشند.

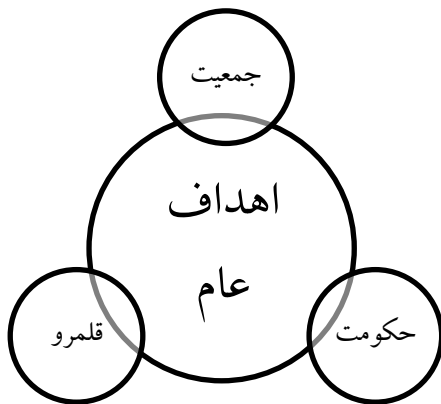
جدول ۴: الگوی اهداف دولت اسلامی در قلمرو اقتصاد

هدف غایی: تحقق کمال انسانی					
اهداف خاص			اهداف عام		
رفاه	امنیت	عدالت	حکومت	جمعیت	قلمرو

منبع: یافته‌های تحقیق

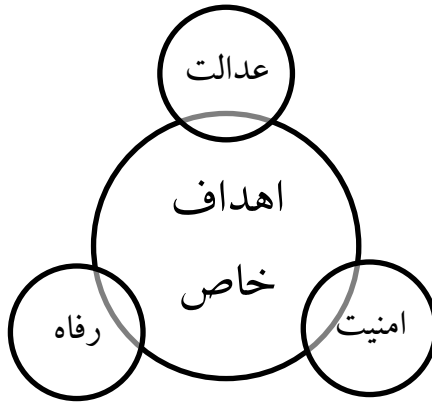
هرچند همه دولت‌ها در اهداف عام مشترک‌اند، ولی تحلیل آن‌ها از این اهداف یکسان نیست. به طور نمونه، هرچند حفظ جمعیت و قلمرو، هدف عام تمامی دولت‌ها است؛ تفاسیر متفاوتی از آن ارائه می‌شود. این تفاوت می‌تواند متأثر از هنجارها باشد. در این زمینه این سوال مطرح است که حفظ جمعیت و مرز سرزمینی برای چه باید دنبال شود؟ این اهداف می‌توانند در راستای هدف والاتری قرار گیرند.

شکل ۱: اهداف عامی مورد توجه دولت‌ها



سطح دوم؛ اهداف خاص دولت: این اهداف به عنوان اهداف برخواسته از اسلامی بودن دولت، ریشه در حاکمیت دارند و دولت به اقتضای اسلامیت خویش به دنبال تحقق آن می‌باشد. حذف این اهداف یا بی‌اعتنایی به آن‌ها، صبغه اسلامی حاکمیت را از بین می‌برد. ویژگی عمده اهداف در این مرحله، پایدار بودن و استمرار آن است. در دولت اسلامی، هدف غائی تکامل افراد و جامعه در مسیر قرب الهی است. اما برای تحقق این هدف، باید زیر اهدافی چون: عدالت، رفاه و امنیت نیز تأمین شود که در فرا تحلیل بدان اشاره گردید.

شکل ۲: اهداف خاص دولت اسلامی



سطح سوم، اهداف منحصر بفرد دولت در بستر زمان و مکان است. این اهداف به شرایط زمانی و مکانی حکومت و مقتضیات ویژه هر عصر باز می‌گردد. از این اهداف می‌توان به عنوان اهداف اقتضائی یاد کرد. اهداف مزبور را می‌توان به عنوان مسأله خاصی از اهداف دو سطح قبل مطرح نمود. به طور نمونه، حل بحران آب و یا مشکلات زیست محیطی از جمله اهداف ناظر به حفظ سرزمین می‌باشند که ممکن است در برهه زمانی خاصی برجسته شوند. همچنین تأمین اجتماعی از ارکان عدالت، امنیت و حتی رفاه دانسته شده است. با این وجود، این هدف ممکن است به عنوان هدف خاص دولت در یک برهه زمانی خاص مطرح شود.

در موارد تراحم اهداف باید به رابطه اهداف توجه کرد. هدف غائی دولت اسلامی، همانگونه که گذشت، تربیت ابناء بشر و افراد تحت حکومت خود به سوی قرب الهی است که از آن به کمال تعبیر می‌شود. جامعه سعادت‌مند جامعه‌ای است که «در آن بیشترین افراد به بالاترین حد کمال انسانی» دست یابند (میرمعزی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). در این راستا، سایر اهداف دولت، به عنوان راهبردی جهت تحقق این هدف، یعنی تحقق کمال انسانی و تکامل جامعه انسانی، در طول یکدیگر قرار می‌گیرند. بر این اساس، سه زیر هدف عمده ذکر شده برای دولت، یعنی عدالت، رفاه و امنیت، راهبرد تحقق هدف غائی تکامل می‌باشند.

همانگونه که گذشت بر اساس بینش اسلامی، دولت وظیفه دارد - بلکه هدف اصلی دولت اسلامی همین است - که زمینه رشد معنوی انسان‌ها را فراهم نماید و سعی کند که استعدادهای انسان، هر چه بیشتر و بهتر به فعلیت برسد. دولت باید کاری کند که بیشترین افراد و مردم به بهترین کمالات معنوی برسند. اساساً انسان برای همین آفریده شده است تا به اختیار خویش به کمال لایق خود نائل آید؛ همان

کمالی که در فرهنگ اسلامی با تعبیر «قرب به خدا» از آن یاد می‌شود. از این رو، وجود دولت برای به‌کمال رساندن انسان‌ها ضرورت پیدا می‌کند و بقیه وظایف دولت، مقدمه‌ای برای تحقق این هدف می‌باشد. هر چند در تفکر غیر اسلامی به‌ویژه سکولاریسم و فلسفه‌های سیاسی موجود، این موضوع، مغفول واقع شده است. فارابی این موضوع را به‌وضوح مطرح کرد که دولت باید زمینه کمال و سعادت انسان‌ها را فراهم کند؛ زیرا معتقد بود که کمالات انسان، بدون معنویت و سعادت حقیقی وی بدون رسیدن به فضایل اخلاقی، حاصل نمی‌شود. پس وظیفه دولت است که در جهت تکامل معنوی و فضایل اخلاقی (قرب الی الله) انسان‌ها تلاش کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

حال که ملاک تعالی و تکامل افراد جامعه قرار گرفت، راهبردهای سیاست‌گذاری در جامعه نیز می‌باید در جهت تعالی بیشتر افراد جامعه باشد. اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که منظور از بیشترین ترقی و تعالی چیست؟ آیا ملاک مطلق تعداد افراد است؟ آیا جمع میزان ترقی کل افراد ملاک است؟ آیا ترقی پایین‌ترین عضو جامعه ملاک است؟ سوالی که پاسخ به آن منجر به تفاوت در سیاست‌گذاری‌ها خواهد شد؟ این سؤال در زمان دولت شهید رجایی نیز مسبوق به سابقه بوده است به نحوی که این سؤال مطرح بود که آیا بودجه دولت باید صرف مدارس غیر انتفاعی گردد که محل پرورش نخبگان و تیزهوشان می‌باشد و یا این‌که باید صرف آموزش‌های عمومی برای تمام دانش‌آموزان، هرچند دانش‌آموزان کم استعداد نیز بشود؟

در پاسخ به طور اجمالی می‌توان بیان داشت که مجموع رشد و ترقی ملاک می‌باشد. به عنوان مثال وقتی برای همه افراد، یک سطح معنویات یا معلوماتی افزوده می‌شود، برای این معلومات، رقمی را می‌توان به دست آورد. مثلاً اگر ۶ میلیون انسان، هر کدام ۵ درجه ترقی پیدا کنند، حاصل آن ۳۰ میلیون می‌شود. اما اگر ما نخبگانی را بخواهیم با همین بودجه تربیت کنیم، بر فرض که تعدادشان همین مقدار باشد، اما هر کدام از آنها ۲۰۰۰ درجه رشد کنند، حاصل ضرب به شدت افزایش می‌یابد. بنابراین، اگر با همان بودجه توانستیم تعداد برابری از نخبگان را با درجه بالاتری از ترقی، تربیت نماییم، در این صورت، اولویت در این است که این بودجه صرف همان افراد نخبه شود. اما اگر حاصل ضرب ارزش‌هایی که از تربیت عموم مردم به دست می‌آید، بیشتر باشد، در این صورت، باید این بودجه صرف آنان گردد. پس، در اینجا برای اولویت‌بندی، آنچه مهم است ارزیابی برآیند ارزش‌هایی است که حاصل می‌شود. البته این در صورتی است که جمع میان تربیت عموم مردم و نخبگان فراهم نباشد؛ والا باید بین آن دو جمع کرد (شبان‌نیا، ۱۳۸۹).

مقایسه اهداف دولت در اقتصاد اسلامی و متعارف

مهم‌ترین تفاوت دولت در اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف در پیگیری اهداف غائی آن است. دولت اسلامی به دنبال تحقق تکامل و تعالی بشر می‌باشد. در نگاه دینی، دنیا در مسیر آخرت تفسیر می‌شود. در مقابل، در سکولار تنها دنبال دنیای بشر دنبال می‌شود. هرچند که نگاه دینی نافی این نوع نگاه نمی‌باشد، اما نافی نگاه صرف و غائی به حق حیات دنیوی می‌باشد.

براساس همین نگاه، غالب اهدافی که دولت‌ها در مکاتب اقتصاد متعارف دنبال می‌کنند ناظر به تأمین رفاه عمومی و رشد اقتصادی است. نقش اصلی در تأمین این هدف بر عهده بازار می‌باشد. اندیشمندان اقتصاد اسلامی، تأمین عدالت و رشد اقتصادی را مهم‌ترین اهداف دولت قلمداد می‌کنند. آنان نقش فعالی برای دولت و مردم در تحقق این اهداف قائل‌اند.

براساس مبنای ذکر شده، دولت اسلامی نگاهی ایزاری نسبت به اهداف میانی خود که در سطور فوق تعبیر به اهداف عام، خاص و اقتضایی نمودیم، دارد. اهدافی چون رفاه، امنیت و عدالت در یک راستا قرار دارند؛ هیچ کدام بر دیگری تقدم ندارند؛ جز در رابطه با نزدیکی به هدف غایی که همانا حق تکامل می‌باشد. هر چند که می‌توان نقشی اساسی به عدالت و رشد اقتصادی در تأمین هدف فوق داد. اما در نگاه اقتصاد متعارف، شاهد رجحان اهداف میانی نسبت به یکدیگر با توجه به نوع نگاه به انسان و اجتماع می‌باشیم. به عنوان مثال، در نگاه مکتب انتخاب عمومی، با توجه به نگاه نفع‌گرایی شخصی، دولت به دنبال نفع شخصی خود بوده و اقدامات دولت بسته به آن تعریف می‌شود. در نگاه سوسیالیسم علمی و دولت رفاه شاهد اهمیت عدالت و در مقابل و در نگاه دولت کلاسیک و نئوکلاسیک، شاهد عدم اهمیت این مولفه می‌باشیم.

در مجموع باید بیان داشت که تفاوت جوهری بین اهداف دولت در اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف وجود دارد و این تفاوت منجر به تفاوت در حوزه‌های عملکرد و وظایف و سیاست‌گذاری‌های آن می‌شود.

نتیجه‌گیری

انگیزه و هدف را می‌توان به عنوان وجه تمایز و پایه تعیین‌کننده سازماندهی دولت‌ها در اولویت‌بندی انجام وظایف دانست. در حقیقت پاسخ به این سوال که کدام یک از وظایف دولت در اولویت می‌باشد و دولت باید کدام سیاست را مقدم دارد، منوط به پاسخ به این سوال می‌باشد که اهداف متصور برای دولت در نظام اقتصادی مورد نظر چیست؟ هرچند مکاتب مختلف اقتصادی جوابهای متفاوتی به این

سوال داده‌اند، ولی در بیشتر موارد دولت‌ها به عنوان ابزاری جهت تأمین منافع مادی افراد تلقی شده و بر مکانیزم بازار به عنوان راهبرد پیشینه‌سازی منافع شخصی تأکید شده است.

در این مقاله با استفاده از روش فراتحلیل، به بررسی آثار نویسندگان اسلامی در زمینه اهداف دولت در اقتصاد اسلامی پرداختیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از منظر اندیشمندان اسلامی، دولت اسلامی به دنبال رشد و عدالت اقتصادی جوامع بوده و دولت در مسیر تحقق این اهداف تکمیل‌کننده نقش مردم است. اما با نگاهی مبنایی‌تر، دولت در اقتصاد متعارف به دنبال تأمین حق حیات بشر و در اقتصاد اسلامی به دنبال حق تکامل بشر است.

در اقتصاد اسلامی، دولت سه سطح اهداف عام، خاص و اقتضائی را دنبال می‌نماید. در تعریف دولت چهار رکن را می‌توان شناسایی نمود که قلمرو، جمعیت و حکومت و حاکمیت می‌باشد. سه جزء اول ناظر به اهدافی عام می‌باشد که تمامی دولت‌ها نسبت به آنها اهتمام دارند. اما جزء چهارم یعنی حاکمیت متأثر از نظام هنجارها بوده که اهداف خاص دولت ذیل آن تعریف می‌شود و اساساً مایز دولت اسلامی از غیر اسلامی می‌باشد. لذا دولت اسلامی در این سطح به حق تکامل به عنوان هدف غایی نگریسته که از مجرای عدالت، امنیت و رفاه به عنوان اهداف بلندمدت و پایدار، محقق می‌شود. هرچند نباید از خاطر دور داشت که هدف غایی، اهداف عام را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. اهداف اقتضائی و یا مسائل اقتضائی نیز بسته به شرایط زمان و مکانی متفاوت‌اند و در کوتاه‌مدت به عنوان هدف دولت اسلامی مطرح می‌شوند. در صورت بروز تراحم بین اهداف، هدفی اولویت می‌یابد که بتواند دولت اسلامی در تأمین هدف غایی خود یاری نماید.

پی‌نوشت

* این مقاله مستخرج از رساله دکترا با عنوان «تبیین و پایش نظریه دولت اسلامی در عرصه اقتصادی» از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی می‌باشد.

منابع

- آزادی احمدآبادی، قاسم، ۱۳۹۲، «رویکرد فراتحلیلی: ظرفیت‌ها و خلأها»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۷۱، ص ۸۲ - ۸۹.
- ایزائلو، بلال و مجتبی حبیبی، ۱۳۹۰، «کاربرد فراتحلیل در تحقیقات علوم اجتماعی و رفتاری: مروری بر مزایا، تنگناها و روش‌شناسی»، *تحقیقات علوم رفتاری*، ش ۱۷، ص ۷۰ - ۸۲.
- ایمان، محمدتقی و بیژن خواجه نوری، ۱۳۸۵، «فرا - تحلیل، روشی برای مطالعه مطالعات»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۸۳ - ۱۲۰.
- بیات، بهرام و همکاران، ۱۳۹۱، «فراتحلیل مطالعات مربوط به احساس امنیت اجتماعی» *مطالعات امنیت اجتماعی*، ش ۲۹، ص ۶۹ - ۹۶.
- تفضلی، فریدون، ۱۳۸۸، *تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)*، تهران، نشر نی.
- توسلی، حسین، ۱۳۸۰، «فلسفه حق در اندیشه سیاسی آیه الله مطهری»، *علوم سیاسی*، ش ۱۳، ص ۱۸۱ - ۲۰۲.
- جهانیان، ناصر، ۱۳۸۰، «جایگاه دولت در اقتصاد اسلامی» *اقتصاد اسلامی*، ش ۱، ص ۱۲۹ - ۱۵۸.
- _____، ۱۳۸۹، «معیارهای دخالت دولت اسلامی در اقتصاد»، *حکومت اسلامی*، ش ۵۸، ص ۷۹ - ۱۰۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی؛ درآمدی بر دولت اسلامی»، *پاسدار اسلام*، ش ۳۵۷، ص ۸ - ۱۰.
- خسروآبادی، حمیدرضا و محمد تقوی، ۱۳۸۸، *بررسی فرآیند تدوین برنامه پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران در تبیین و تنظیم مبانی نظری پیشرفت و عدالت در برنامه پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران*، تهران، معاونت توسعه مدیریت و سرمایه انسانی رییس جمهور با همکاری مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).
- دفتر همکاری‌های حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱، *مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، سمت.
- رضایی، مجید، ۱۳۸۳، «جایگاه نهاد دولت در عرضه اقتصاد»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۴، ص ۳۷ - ۶۲.
- رنانی، محسن، ۱۳۸۱، «ماهیت و ساختار دولت در ایران» در: *نقش دولت در اقتصاد*، سعید فراهانی‌فرد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رئیس دانا، فریبرز، ۱۳۷۸، «فلسفه و روش کینز و اقتصاد کینزی» *نامه فلسفه*، ش ۸، ص ۱۷۵ - ۱۹۳.
- سمیعی‌نسب، مصطفی، ۱۳۸۸، «تحلیل وظایف اقتصادی دولت جهت تحقق عدالت اقتصادی در الگوی ایده آل اقتصاد اسلامی» *معرفت سیاسی*، ش ۲، ص ۱۶۱ - ۱۹۴.
- صدر، سید محمد باقر، ۱۴۱۱ ق، *اقتصادنا*، بیروت، انتشارات دار التعارف للمطبوعات

شاکری، عباس، ۱۳۸۴، «مروری تاریخی بر روند شکل‌گیری نظریه‌های اقتصاد کلان»، *پژوهش‌های اقتصادی ایران*، ش ۲۳، ص ۶۹ - ۹۴.

شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۸۹، «رابطه عدالت و پیشرفت در دولت دینی از منظر علامه محمدتقی مصباح‌یزدی» معرفت سیاسی، ش ۳، ص ۵ - ۲۶.

غنی‌نژاد، موسی، ۱۳۸۱، «دولت در اقتصاد کینزی» در: *نقش دولت در اقتصاد*، سعید فراهانی‌فرد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فراهانی‌فرد، سعید، ۱۳۸۲، «اندیشه اقتصادی استاد شهید مرتضی مطهری» *قیسات*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۲۲۳ - ۲۵۲.

گیلک حکیم‌آبادی، محمدتقی، ۱۳۸۰، «امام علی علیه السلام، دولت و سیاست‌های اقتصادی»، *کتاب نقد*، ش ۱۹، ص ۱۱۶-۱۷۷.

مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، «عدالت و پیشرفت در دولت دینی»، *حکومت اسلامی*، ش ۵۲، ص ۵ - ۱۴.

مکنون، رضا و همکاران، ۱۳۹۳، «فراتحلیلی بر آسیب‌شناسی‌های برنامه‌های توسعه در ایران، *راهبرد اقتصادی*، ش ۱۰، ص ۱۳۷ - ۱۶۷.

موسویان، سیدعباس، ۱۳۸۱، «دولت در اقتصاد سوسیالیستی»، در: *نقش دولت در اقتصاد*، سعید فراهانی‌فرد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میرمعزی، سیدحسین، ۱۳۸۰، *نظام اقتصادی اسلام؛ مبانی مکتبی (دفتر سوم)*، تهران، کانون اندیشه جوان.

_____، ۱۳۸۱، *ساختار کلان نظام اقتصادی در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____، ۱۳۹۰، *نظام اقتصادی اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نادران، الیاس، ۱۳۸۱، «جایگاه دولت در مکاتب لیبرالیستی» در: *نقش دولت در اقتصاد*، سعید فراهانی‌فرد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۸، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، قم، موسسه فرهنگی خانه خرد.

یوسفی، حیات‌اله، ۱۳۸۹، *ساختار حکومت در اسلام*، تهران، کانون اندیشه جوان.

Alizadeh, P., Hakimian, H., & Karshenas, M. (Eds.), 2000, *The economy of Iran: The dilemma of an Islamic state*, V. 29, IB Tauris.

Alesina, A., Cohen, G. D., & Roubini, N, 1992, Macroeconomic policy and elections in OECD democracies, *Economics & Politics*, V. 4, N 1, P 1 - 30.

Curtis P. Nettels, 1952, "British Mercantilism and the Economic Development of the Thirteen Colonies", *The Journal of Economic History*, N. 12, P 105 - 114.

Downs, Anthony, 1957, "An Economic Theory of Political Action in a Democracy", *Journal of Political Economy*, V. 65, N 2, P 135 - 150.

Lange, M., & Rueschemeyer, D, 2005, "States and development. In States and Development", *Palgrave Macmillan US*, P 3 - 25.

Little, I. M. D, 1952, "Social Choice and Individual Values", *Journal of Political Economy*, V. 60, N 5, P 422 - 432.

- Medema, S. G, 2003, *The economic role of government in the history of economic thought. A companion to the history of economic thought*, P 428.
- Przeworski, A., & Limongi, F, 1993, “Political regimes and economic growth”, *The journal of economic perspectives* 7, N. 3 ,P 51 - 69.
- Snowdon, B., & Vane, H. R, 2005, *Modern macroeconomics: its origins, development and current state*, Edward Elgar Publishing.

محدودیت‌های فلسفی

بهره‌گیری از نظریه بازی‌ها در تحلیل‌های تعاملی اقتصاد اسلامی

Zahedi@isu.ac.ir

محمد مهدی زاهدی وفا / دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

M.askari@isu.ac.ir

محمد مهدی عسکری / دانشیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

Nematy@isu.ac.ir

محمد نعمتی / استادیار دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

Movahedi@isu.ac.ir

کک مهدی موحدی بک‌نظر / دکتری علوم اقتصادی، پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۲۰

چکیده

گسترش استفاده از نظریه بازی‌ها در اقتصاد زمینه‌ساز استفاده بیشتر از تکنیک‌های ریاضی در تحلیل رفتارهای تعاملی بوده است. در این بین محققان اقتصاد اسلامی همچون سایر اقتصاددانان از زبان یا ابزار ریاضیاتی (به ظاهر خنثی) برای تحلیل رفتارهای تعاملی مورد مطالعه خود در اقتصاد اسلامی بهره می‌برند. اما به نظر می‌رسد نظریه بازی‌ها آن‌گونه که ادعا می‌شود خنثی نباشد. در این مقاله به بررسی این سوال می‌پردازیم که در صورت امکان استفاده از این نظریه برای تبیین موضوعات مطرح در اقتصاد اسلامی، چه ملاحظاتی باید مد نظر قرار گیرد؟ بنا به فرضیه مقاله، استفاده از نظریه بازی‌های در تحلیل‌های تعاملی اقتصاد اسلامی با برخی محدودیت‌های فلسفی روبرو است. یافته‌های تحقیق حاکی از مبتنی بودن نظریه بازی‌ها بر چهار مبنای فلسفی (۱) تقدم فهم سازگار بر صدق تجربی؛ (۲) ابزارگرایی بدون پیش‌بینی قابل قبول و (۳) تقدم صدق صوری مبتنی بر اصول موضوعه بر صدق تجربی و (۴) تمسک به عقلانیت ابزارگری می‌باشد. وابستگی این نظریه به مبانی قابل مناقشه فوق محدودیت‌هایی را برای کاربرد آن در مطالعات اقتصاد اسلامی ایجاد می‌نماید. بر این اساس، محققان اقتصاد اسلامی پیش از استفاده از نظریه بازی‌ها باید از آثار پذیرش این مبانی بر نتایج تحلیل خود آگاه باشند.

کلیدواژه‌ها: نظریه بازی‌ها، اقتصاد اسلامی، مبانی فلسفی اقتصاد، روش‌شناسی

مقدمه

نظریه بازی‌ها به عنوان زبان ریاضی تحلیل رفتارهای تعاملی (Interactive) به تدریج راه خود را در دانش اقتصاد پیدا کرده است. این نظریه در قامت یکی از آخرین مظاهر سلطه‌گری روش‌شناختی علم اقتصاد نئوکلاسیک، حمایت طرفداران استفاده از تکنیک‌های ریاضی در اقتصاد را به خود جلب کرده است (هیپ و واروفاکیس، ۲۰۰۴، ص ۴). نظریه بازی‌ها در دهه هفتاد میلادی به بلوغ نسبی خود دست یافت و در حوزه وسیعی از علوم از اقتصاد و علوم سیاسی گرفته تا زیست‌شناسی تطوری، علوم رایانه‌ای، مبانی ریاضیات، آمار، حسابداری، روان‌شناسی اجتماعی، حقوق و حتی برخی از شاخه‌های فلسفه همچون معرفت‌شناسی و اخلاق کاربرد یافت (راس، ۲۰۱۲). این نظریه زمینه ایجاد یک انقلاب روش‌شناختی را در دانش اقتصاد ایجاد کرد و به زبان مشترک اقتصاددانان در تحلیل رفتارهای غیرهمکارانه بدل گشت (کرپس «Kreps»، ۱۹۹۰، ص ۴ - ۵).

نظریه بازی‌ها مسیر خود را در مطالعات اقتصاد اسلامی نیز باز کرده است. به طور نمونه، سویلم (۲۰۱۲)، از این نظریه برای تحلیل غرر استفاده می‌کند. عبدلی و قوامی (۱۳۹۱)، با بهره‌گیری از نظریه بازی‌ها به تجزیه و تحلیل بکارگیری عقد مشارکت مدنی در بانکداری بدون ربا می‌پردازد. خلیلی عراقی و همکاران (۱۳۹۲)، با استفاده از ابزار تحلیل نظریه بازی‌ها، دلایل باطل بودن معاملات غرری در اسلام را نشان می‌دهند. درخشان و واعظ برزانی (۱۳۹۳)، نیز از نظریه بازی‌ها برای تبیین غرر استفاده می‌کنند. این محققان بدون هیچگونه اشاره‌ای به محدودیت‌ها و اشکالات خاص بهره‌گیری از این نظریه بازی‌ها در عرصه مطالعات اقتصاد اسلامی به تبیین‌های پیش‌گفته پرداخته و در بهره‌گیری از این ابزار به ظاهر عقلایی در تحلیل‌های اقتصاد اسلامی به هیچ اشکالی اشاره نکرده‌اند. در این بین تنها ابوالحسنی و حسنی مقدم (۱۳۸۹)، به بررسی امکان استفاده از نظریه بازی‌ها در مطالعات اقتصاد اسلامی پرداخته‌اند. آن‌ها بررسی اصول فون نویمان (Von Neumann) و بحث نفی غرر در اسلام، نتیجه گرفتند که اصول مزبور را با کمی تعدیل می‌توان در تحلیل غرر در اقتصاد اسلامی به کار گرفت. به نظر آن‌ها، استفاده از بازی‌ها همراه با فرض «عقلانیت ارزش‌مدار»، تعارضی با اصول اسلامی ندارد. این مقاله به بنیان‌های فلسفی این نظریه اشاره‌ای ندارد و تنها نگاهی فقهی به امکان استفاده از نظریه بازی‌ها در مطالعات فقه اقتصادی دارد.

در این مقاله به بررسی امکان استفاده از نظریه بازی‌ها در مطالعات اقتصاد اسلامی می‌پردازیم. در این زمینه این سوال مطرح است که آیا استفاده از ابزارهای به ظاهر خنثای نظریه بازی‌ها در اقتصاد اسلامی با هیچ محدودیتی روبرو نیست؟ شناخت محدودیت‌های نظریه بازی‌ها در مطالعات اقتصادی

از این جهت مهم است که مانع از بکارگیری نادرست آن در اقتصاد اسلامی می‌شود. این بررسی به طور عمده با ارجاع به دیدگاه صاحب‌نظران برجسته نظریه‌بازی‌ها صورت می‌گیرد. به این منظور در بخش اول مقاله به بررسی مدل‌سازی متعارف در نظریه‌بازی‌ها خواهیم پرداخت. در ادامه با تبیین چهار محدودیت موجود در این‌گونه مدل‌سازی‌ها، به لزوم توجه محققان اقتصاد اسلامی به آن اشاره خواهیم کرد و در نهایت به نتیجه‌گیری از بحث می‌پردازیم.

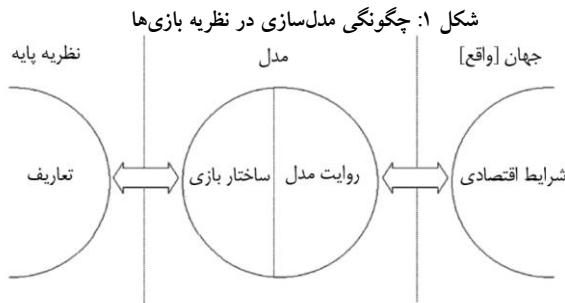
مدل‌سازی در نظریه‌بازی‌ها

در مورد چیستی نظریه‌بازی‌ها اتفاق نظری در بیان متخصصان این نظریه وجود ندارد. از این نظریه با عناوینی چون شاخه‌ای از ریاضیات کاربردی، رشته مستقل با محتوای قائم به ذات، رشته‌ای فاقد هرگونه محتوای قائم به ذات همانند علم منطوق و حساب، نظریه‌ای با یک روش‌شناسی قابل تعمیم به سایر علوم، ابزاری برای مدل‌سازی و تحلیل عاملان عقلایی و یا ابزاری برای تحلیل عاملان عقلایی و غیرعقلایی یاد شده است (رک: هندریکس و هانسن ۲۰۰۷). تفاوت در تعریف نظریه‌بازی‌ها، موجب اختلاف در اهداف و کارکرد این حوزه مطالعاتی نیز شده است. عده‌ای نظریه‌بازی‌ها را ابزاری برای تأمین سه هدف تبیین، پیش‌بینی و تجویز می‌دانند (دیکسیت «Dixit» و ایکیت «Skeath»، ۲۰۰۴، ص ۴۱). برخی بر دو کارکرد تبیین و پیش‌بینی تأکید و تجویز را در زمره کارکرد نظریه‌بازی‌ها نمی‌دانند (آومن «Aumann»، ۲۰۰۸، ص ۵۵۳). گروهی نیز ضمن اصالت بخشیدن به تبیین، پیش‌بینی را نیز کارکردهای بالقوه نظریه‌بازی‌ها می‌دانند (راینشتین، ۱۹۹۱). برخی همچون ماسکین (Maskin) بر کارکرد این نظریه در ارائه پیش‌بینی تأکید می‌کنند (براندنبرگر، ۲۰۱۴، ص xi).

رابرت آومن (Robert Aumann)، آریل راینشتین (Ariel Rubinstein) و کنث بینمور (Kenneth Binmore) از معدود نظریه‌پردازان برجسته حوزه بازی‌ها هستند که سعی نموده‌اند تا به طرح مباحثی فلسفی در باب ماهیت‌شناسی نظریه‌بازی‌ها بپردازند. در این مقاله با تکیه بر دیدگاه نظریه‌پردازان فلسفه نظریه‌بازی‌ها به ترسیم‌نمایی کلی و نسبتاً جامع از مدل‌سازی در این نظریه می‌پردازیم. این بررسی نه تنها قادر به توضیح اجمالی دلیل اختلاف نظر در مورد کارکرد نظریه‌بازی‌ها می‌باشد؛ بلکه محدودیت‌های آن را نیز آشکار می‌نماید.

نظریه‌بازی‌ها به مانند هر نظریه علمی دیگری، به دنبال تحلیل، تفسیر و ارائه بازتابی از واقعیت جهان تعاملات استراتژیک اقتصادی و اجتماعی است. نظریه‌پرداز عرصه بازی‌ها، پس از درک واقعیتی از تعاملات افراد، تفسیر خود را با استفاده از زبان نظریه‌بازی‌ها ارائه می‌دهد. بدیهی است هر

نظریه‌پردازی نیازمند تحلیل و تفسیری ذهنی از واقعیت قابل مشاهده است. اما هر فعالیت ذهنی در عرصه نظریه‌پردازی از آن جایی که ذهنی است، مشمول قواعد انتزاع است. نظریه بازی‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیست و در معرض انتزاع از واقعیت قرار می‌گیرد. نظریه‌پرداز اقتصادی در فرآیند انتزاع واقعیت در یک موقعیت مشخص، آن‌گونه که اسکالی مکی (Uskali Mäki (maeki)) بیان می‌نماید، به دنبال کنار گذاشتن تأثیرگذاری مجموعه‌ای از عناصر بر سایر عناصر و جداساختن مؤلفه‌هایی از مؤلفه‌های دیگر است (ساگدن، ۲۰۰۰). نظریه بازی‌ها در فرآیند نظریه‌پردازی و مدل‌سازی، با سطوح مختلف انتزاع روبرو است. گرون‌یانوف (Grüne- Yanoff) و شوینزر (Schweinzer) (۲۰۰۸) به سه مرحله انتزاع و تجرید در مدل‌سازی در نظریه بازی‌ها اشاره می‌کند. مراحل سه‌گانه انتزاع در شکل شماره یک نشان داده شده است.



منبع: گرون‌یانوف و شوینزر، ۲۰۰۸، ص ۱۳۶.

انتزاع مرتبه اول: رفتارهای تعاملی جهان پیرامونی با زبان بازی‌ها

نظریه‌بازی‌ها زبانی برای فهم و تفسیر رفتارهای تعاملی است. در نظریه بازی‌ها، سطح اول انتزاع به جهان پیرامونی اختصاص دارد که در آن رفتارهای تعاملی شکل می‌گیرد. تعاملات مزبور می‌تواند تعاملاتی به ظاهر عینی و قابل مشاهده بوده و یا موقعیتی برساخته، فرضی و ناظر به ذهن نظریه‌پرداز باشد. این تعاملات با زبان مختص به نظریه بازی‌ها تفسیر شده و مدلی انتزاعی و فرضی از این واقعیت، به وجود می‌آید. این مسأله ناظر به استفاده از نظریه بازی‌ها برای ساخت مدل (یعنی نگاه به واقع و ساخت مبتنی بر واقع مدل) و یا تفسیر واقع (یعنی نگاه به مدل و تفسیر مبتنی بر آن از واقع) است. نظریه‌پرداز برای موفقیت در تبیین، پیش‌بینی و تجویز، دست به «ساختن مدل» می‌زند. در واقع، گویی نظریه‌پرداز به تعاملات بین افراد مختلف نگاه می‌کند، ادراکی از چرایی و چگونگی رفتار آنها یافته، سپس از این روابط تعاملی، مفهومی استعاری چون «بازی» و تمام متعلقات و مؤلفه‌های آن را انتزاع می‌کند.

زبان و تفسیر نظریه‌بازی‌ها از جهان واقع در قالب «داستان» یا «روایت» بازی پدیدار می‌شود. مراد از واژه «داستان» یک معنای فنی در اقتصاد ریاضی است. یک داستان به مثابه «مثال بسط‌یافته‌ای از تفکر اقتصادی متضمن ریاضیات»، غالباً نسخه ساده شده‌ای از شرایط موجود دنیای واقع را برای توصیف ریاضیاتی آماده می‌سازد» (مک‌کلاسی، ۱۹۸۳). «داستان» مؤلفه همیشگی موجود در تفسیر مدل‌های اقتصادی است (گیبارد و واریان، ۱۹۷۸). داستان‌ها در نظریه‌بازی‌ها نیز چنین کارکردی دارند (رک: مورگان، ۲۰۰۷). «بازی تکرار شونده معمای زندانی»، «بازی هزارپا» و «بازی اتمام حجت» و یا بازی‌های عمومی تری چون «بازی علامت‌دهی» و «بازی غربال‌گری» از جمله داستان‌هایی است که نظریه‌بازی‌ها با اتکاء به آنها به تفسیر رفتارهای تعاملی جهان پیرامون می‌پردازد.

داستان بازی با زبان طبیعی و همه فهم - و عموماً با اضافاتی که به شیوایی و اهمیت داستان کمک کند- روایت می‌شود. تمام سعی نظریه‌پرداز این است که داستان مورد استفاده در «مدل» به شرایط واقع نزدیک‌تر باشد. از این‌رو، انطباق هرچه بیشتر شرایط واقعی با شرایط مدل مورد انتظار است. در شکل کلی، سه نوع مدل برای روایت واقعیت در نظریه بازی‌ها استفاده می‌شود که در جدول ۱ نمایش داده شده است.

جدول ۱: سطوح سه‌گانه بهره‌گیری از مدل‌های نظریه بازی‌ها برای تفسیر واقعیت بیرونی

نوع مدل	دلایل استفاده	مصادیق
مدل‌های خاص نظریه بازی‌ها	«سادگی و قابلیت تطبیق پذیری بیشتر با وقایع»؛ «دلالت‌های تبیینی و سیاستی ساده و از پیش معرفی شده»؛ «ارجاعی استعاره‌ای و ظاهراً علمی به یک گونه تعامل خاص»	«معمای زندانی» «بازی هماهنگی»، «بازی تقابل همسران»، «بازی ترسوها» و یا «بازی شیر یا خط»، «بازی بی‌نهایت تکرار معمای زندانی»، «بازی هزارپا»، «بازی علامت‌دهی»، «مزایده مهر و موم شده با پذیرش دومین قیمت» و «باز و کیوتر»
مدل‌های عمومی نظریه بازی‌ها	«ضعف عمومی مدل‌های خاص در تفسیر نزدیک به واقع»؛ «نیاز به تمسک به مدل‌های پیچیده‌تر»	«بازی ایستا»، «بازی پویا با اطلاعات تمام و کامل»، «بازی پویا با اطلاعات ناتمام یا ناقص»، «بازی همکاری»، «بازی تکراری»، «چانه‌زنی»، «حراج» و یا «بازی تطوری»
مدل‌های جدید با مؤلفه‌های جدید در ساختار بازی	«ضعف عمومی مدل‌های خاص و عمومی در تفسیر نزدیک به واقع»؛ «لزوم ساخت جدیدی از مدل نظریه بازی‌ها با وارد ساختن مؤلفه‌های بدیع در ساختار بازی»	تقریباً شبیه ساخت اول با مدل‌های عمومی مثل «بازی ایستا با مجموع صفر» که اولین بار توسط فون‌نویمن و مورگسترن و با درج مؤلفه‌هایی در ساختار عمومی بازی خلق شد.

هرچند داستان مورد استفاده در بازی، در پی تفسیر جهان واقع طراحی شده، ولی داستان مزبور بیشتر از آن‌که متناسب و متنظر با قواعد حاکم و جاری در جهان واقع باشد، متنظر با «ساختار بازی» و مؤلفه‌های لحاظ شده در آن است. برای مثال تنها انگاره‌هایی چون بازیکن، استراتژی، خروجی، پیامد، انتخاب، تعادل، عقلانیت، احتمال، مسئولیت تفسیر جهان واقع را به عهده دارند. برخی از نظریه‌پردازان عرصه بازی‌ها، انتزاع مرتبه اول را وظیفه اصلی نظریه‌پردازان بازی‌ها

نمی‌دانند. به طور نمونه، رایبشتین معتقد است بعد از اینکه نظریه‌پردازان علوم اجتماعی به واسطه آشنایی بیشتر خود با پدیده‌های حوزه مورد نظر خود، واقعیت را مشاهده کرده و به قاعده‌مندسازی آن پرداختند، نوبت به نظریه‌بازی‌ها می‌رسد تا به مثابه یک علم به توصیف آن بپردازد (رایبشتین، ۱۹۹۱). اما افرادی همچون آومن نظریه‌بازی‌ها را در قامت یک علم [و با زبان خود] می‌بیند که می‌تواند به فهم جهان واقع بپردازد (آومن، ۱۹۸۵، ص ۶). از این رو، وی معتقدست که نظریه‌بازی‌ها باید درگیر در سطح اول انتزاع نیز بشود.

انتزاع مرتبه دوم: انتزاع از داستان بازی به ساختار بازی

اگر «داستان مدل» مسئولیت تفسیر واقع را به عهده داشته باشد و داستان بازی دارای مبنایی همچون «ساختار مدل» باشد، هر آنچه از داستان که با زبان طبیعی و عمومی گفته می‌شود را نمی‌توان به ساختار بازی انتقال داد. مراد از «ساختار بازی»، ساختار به هم پیوسته‌ای از «انگاره»‌های سازنده یا «مفاهیم نظری» است. در واقع مدل‌های نظریه بازی‌ها، حاصل آفرینش، گزینش و چینش خاص مجموعه‌ای از این مفاهیم نظری به مثابه «مؤلفه‌های ساختار بازی» در کنار یکدیگر هستند. تعداد این مؤلفه‌ها، علی‌رغم زیاد بودن آنقدر گسترده نیست تا بتواند به هر یک از اجزاء عالم واقع اجازه ورود به داستان بازی را بدهد. بنابراین هر یک از آن‌ها تنها در صورت وجود ما به ازائی در میان مؤلفه‌های ساختار بازی، اجازه ورود به تحلیل را خواهند داشت. مؤلفه‌های ساختار بازار شامل بازی (معادل هرگونه تعامل)، بازیکن، پیامد، مطلوبیت انتظاری، نتیجه و خروجی بازی، احتمال، انتخاب معطوف به اراده پیشینه‌کننده مطلوبیت، انتخاب معطوف به گزینش طبیعی، احتمال مبتنی بر قاعده بیز (احتمال بیزی)، دانش مشترک از عقلانیت و تعادل می‌شود. هر «داستان» بازی برای تفسیر واقع، غالباً دارای ساختارهایی از پیش تعیین شده است که اسکلت و چارچوب روایت داستان را مشخص می‌کند. در ساخت یک بازی و بالطبع در تفسیر جهان واقع، افزایش مؤلفه‌های ساختار بازی، قدرت تفسیرگری نظریه بازی‌ها را تعیین می‌کند. اما عدم انعطاف‌پذیری ساختار بازی برای جای دادن اجزاء مشاهده شده در عالم واقع عموماً دو مشکل «سره‌بندی» و «درون‌گرایی» را برای مدل‌سازی نظریه بازی‌ها به وجود می‌آورد.

سره‌بندی مدل: یکی از مهم‌ترین آسیب‌های تکیه بر مدل‌های عمومی نظریه بازی‌ها و همچنین تکیه بر مؤلفه‌های محدود در ساختار بازی جهت تفسیر واقع، حذف بخشی از واقع به نفع نتیجه بازی است. مصداق بارز سره‌بندی را می‌توان در مثال «تناقض فروشگاه زنجیره‌ای» رینهارد سلتن (Reinhard Selten) مشاهده کرد. وی برای رسیدن به نتیجه مورد نظر خود، فروض زیادی را مطرح

می‌کند که علی‌رغم تسهیل نتیجه‌گیری، مدل را از واقعیت دور می‌سازد. این طرفند، دستیابی نظریه‌پرداز به نتیجه مورد نظر را تسهیل می‌کند.

درون‌گرایی نظریه‌پرداز: در هر مدل نظریه‌بازی‌ها، تمایلات، ارزش‌ها و باورهای هر مشارکت‌کننده‌ای در «تابع پیامد» وی خلاصه شده و با یک عدد نشان داده می‌شود. پیامد مزبور توسط نظریه‌پرداز تعیین می‌شود، بدون این‌که سازوکاری برای کشف پیامد واقعی وجود داشته باشد. تعیین پیامد تنها بر اساس تخمین نظریه‌پرداز با استفاده از روش درون‌گرایی تعیین می‌شود. نظریه‌پرداز با تکیه بر تجارب شخصی خویش مولفه‌های تابع پیامد را مشخص می‌کند. با فرض داشتن راه‌حل مورد نظر برای حل بازی، انتخاب پیامد مناسب، کار نسبتاً آسانی است.

هر چند بسط ساختار بازی، افزایش انگاره‌های انسجام یافته آن برای تولید یک داستان مشخص از بازی را مهیا می‌کند، این مؤلفه‌ها، وجود مستقلی ندارند؛ بلکه ساختار بازی و گستره آن تناظر یک به یکی با «نظریه پایه» یا «نظریه صوری» بازی‌ها خواهد داشت. بنابراین این نظریه پایه است که ساختار بازی و یا مؤلفه‌ها و انگاره‌های جدید این ساختار را برای روایت یک داستان نزدیک به واقع آماده می‌سازد و بیشتر اهتمام نظریه‌پردازان برجسته نظریه بازی‌ها چیزی غیر از این نبوده است.

انتزاع مرتبه سوم: انتزاع از ساختار بازی به نظریه پایه بازی‌ها

سطح سوم انتزاع در نظریه بازی‌ها، مبنای تحلیل ساختار بازی و پیچیده‌ترین بخش کار نظری حوزه بازی‌ها است. این جنبه تحلیلی، صوری، ریاضی و پایه از نظریه بازی‌ها، قیود و محدودیت‌ها برای لحاظ انگاره‌ها و مؤلفه‌های ساختار بازی و در نتیجه داستان بازی را مشخص می‌کند. بخش زیادی از تلاش‌هایی که در این مرحله صورت می‌گیرد، شامل توسعه مفاهیم تعادلی (راه‌حل‌های مفهومی) [و طبیعتاً توسعه مفاهیم نظری و انگاره‌های مورد استفاده جهت پیچیده‌سازی مدل‌ها] یا اثبات ریاضی وجود آنها با اتکاء به مشخصه‌های صورت‌بندی شده از ساختار بازی و بدون محتوای تجربی است (گرون-یانوف «Grune-Yanoff» و شوینزر «Schweitzer»، ۲۰۰۸، ص ۱۳۵).

این بخش از نظریه بازی‌ها صرفاً شامل یک سری روابط صورت‌بندی شده ریاضیاتی بر اساس اصول موضوعی است. در این مرحله، اصول موضوعه بدیهی پیش فرض گرفته می‌شوند و از آن‌ها با استفاده از روش قیاس قضایایی استخراج می‌شود. اعتبار این قضایا مستقل از تجربه و به شکل پیشینی سنجیده می‌شود. بسیاری از نظریه‌پردازان نظریه بازی‌ها، این بخش را هسته اصلی این نظریه می‌دانند. رینهارد سلتن (Reinhard Selten)، نظریه‌بازی‌ها را شامل قضایایی برای اثبات کردن و نه برای بازی کردن می‌داند.

(گوئری و هولت، ۲۰۰۱، ص ۱۴۱۹). بینمور با تمرکز بر این بخش، نظریه‌بازی‌ها را بدون محتوایی قائم به ذات می‌داند (بینمور، ۲۰۰۷، ص ۷۱). بینمور بر خلاف آومن و راینشتین، با تکیه بر این بخش، نظریه‌بازی‌ها را صرفاً یک این‌همانی ریاضیاتی می‌داند. وی معتقد است «قضایای ریاضیاتی، این همان‌گویی هستند. این قضایا نمی‌توانند کاذب باشند؛ چرا که هیچ محتوای قائم به ذاتی ندارند. این قضایا صرفاً متضمن چگونگی تعریف این محتوا هستند. گزاره‌های اصلی نظریه‌بازی‌ها دقیقاً چنین ویژگی‌ای دارند (بینمور، ۱۹۹۴، ص ۹۶-۹۵)». هاسمن نیز معتقدست که این بخش از نظریه‌بازی‌ها فاقد محتوای تجربی بوده و نمی‌توان آن را آزمون‌پذیر دانست (هاسمن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۲). از این رو، بسیاری از نظریه‌پردازان نظریه‌بازی‌ها همچون بینمور با تکیه بر همین نگاه، نظریه‌بازی‌ها را شاخه‌ای از ریاضیات کاربردی به شمار می‌آورند.

در این مرحله، تفسیر جهان واقع به داستان بازی وابسته است. تفسیر داستان بازی نیز به ساختار آن و همچنین تفسیر ساختار بازی به نظریه پایه بازی‌ها وابسته است. از این رو، تناظر قابل ملاحظه‌ای بین صدق صوری و تفسیر صورت‌گرفته از واقع وجود دارد. از آن‌جا، که در این مرحله همواره یک راه حل جهان‌شمول وجود ندارد، در صورت عدم وجود راه حل مناسب، مجموعه‌ای از مفاهیم حلی مختلفی پیشنهاد می‌شود تا داستان و روایت متناسب با ساختار بازی اتخاذ شود (گرون-یانوف و شوینزر، ۲۰۰۸، ص ۱۴۴). بنابراین، نتایج مدل بازی، بیشتر از آنکه نمایانگر جهان واقع باشد، حاکی از نظریات پایه بازی است.

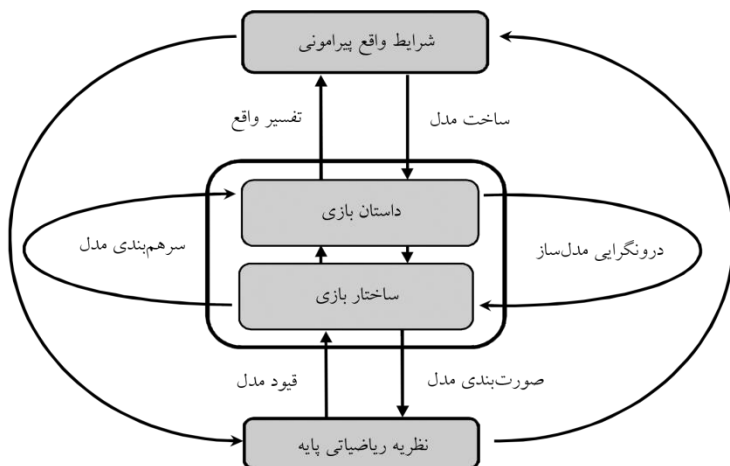
بیشتر کتب درسی حوزه نظریه‌بازی‌ها به دنبال آموزش این بخش از نظریه‌بازی‌ها هستند. در این آثار از «مثال‌های دم‌دستی» جهت جلوگیری از بازی‌های صوری استفاده می‌شود (فادنبرگ «Fudenberg» و تیرول «Tirole»، ۱۹۹۱، ص xxi). این داستان‌ها و روایت‌های ساده، مسئول پرکردن محتوای ساختار نظریه‌بازی‌های مورد مطالعه هستند.

ملاحظات فلسفی در زمینه بهره‌گیری از نظریه‌بازی‌ها در اقتصاد اسلامی

برای استفاده از زبان نظریه‌بازی‌ها جهت رسیدن به درکی از جهان واقع، همواره یک مسیر رفت و برگشتی بین «نظریه پایه»، «ساختار نظریه‌بازی‌ها»، «داستان نظریه‌بازی‌ها» و «جهان واقع پیرامونی» وجود دارد. نظریه پایه بازی‌ها، «قیود مدل» را برای ساختار یک بازی مشخص می‌کند. ساختار هر مدل بازی با توجه به «قابلیت صورت‌بندی ریاضیاتی» و «قابلیت انتزاع به نظریه پایه بازی‌ها»، جواز بسط داستان بازی را خواهد داد. از سوی دیگر، «جهان واقع» باید در قالب داستانی متناسب با «ساختار بازی و مؤلفه‌های تعریف شده آن» روایت شود. به عبارت دیگر، نمی‌توان گسترده‌تر از وسعت نظریه پایه به

دنبال درک جهان واقع بود. به بیان دیگر، مدل نظریه بازی‌ها با توجه به داستان و ساختار آن با توجه به نظریه پایه و نه تناظر یک به یک شرایط مورد مطالعه، ساخته می‌شود. از این رو «قیود مدل»، «قابلیت صورت‌بندی ریاضیاتی»، «روایت متناسب با ساختار از شرایط واقع» و «انتزاع این شرایط به ساختار محدود شده نظریه‌بازی‌ها»، همان‌گونه که در شکل زیر نشان داده شده، چرخه‌ای از محدودیت‌های تبیین مبتنی بر مدل‌سازی‌های نظریه‌بازی‌ها را مشخص می‌کند.

شکل ۳: چرخه نظریه‌پردازی و مدل‌سازی در نظریه بازی‌ها



حال نوبت به این می‌رسد تا به چهار مورد از محدودیت‌های بهره‌گیری از نظریه‌بازی‌ها در گستره اقتصاد اسلامی اشاره کنیم. در این بخش مجال آن نیست که به تعریف اقتصاد اسلامی، فلسفه اقتصاد اسلامی و تطبیق یک به یک مؤلفه‌های مورد نظر خود از اقتصاد اسلامی با مباحث برآمده از نظریه‌بازی‌ها بپردازیم. اما اشاره اجمالی به جایگاه این ملاحظات در فلسفه اقتصاد اسلامی موجب می‌شود تا محققان اقتصاد اسلامی با التفات به ملاحظات مبناشناختی آن، به ملاحظات فلسفی استفاده از این نظریه و یا جایگزینی آن با ابزار تحلیلی دیگر توجه داشته باشند.

الف) معیار اعتبار یک نظریه؛ فهم سازگار و کارآمدی یا صدق مبتنی بر انطباق

به اعتقاد آومن، جهان واقعی پیرامون ما پر از آشفتگی، پیچیدگی و بی‌نظمی است. در واقع این جهان، بدون [روابط ذهن] مشاهده‌گر در یک آشفتگی کامل بسر می‌برد (ون‌دام «Van Damme»، ۱۹۹۸، ص ۱۸۲). از این رو، این ذهن متأثر از ایده‌ها و انگاره‌های ماست که به عنوان ذهن یک مشاهده‌گر به ایجاد ارتباط بین امور هستی می‌پردازد. مشاهده‌گر، نظریه‌پرداز یا هر دانشمندی که دغدغه شناخت دارد، به

واقعیت پیرامونی خود نظر می‌کند و به زعم خود، ارتباطاتی را کشف می‌کند. اما آنچه در ذهن وی از قاعده‌مندی جهان پیرامون شکل می‌گیرد، لزوماً چیزی نیست که انتظار داریم واقعاً در بیرون وجود داشته باشد. این امر ممکن است تنها تفسیری از آن باشد. نمی‌توان گفت که «نیروی جاذبه»، «انرژی»، «مطلوبیت»، «انسان اقتصادی»، «پیامد» و «استراتژی» واقعاً در خارج وجود داشته باشند. این موارد محصول اعتبار و انتزاع ذهنی دانشمند ... از واقعیت بیرونی و نه خود واقعیت است (همان).

رایبشتین نیز همچون آومن قاعده‌مند شدن پدیده‌های بیرونی را امری کاملاً مستقل از مشاهده‌گر نمی‌داند؛ بلکه این قاعده‌مندی‌ها را وابسته به زبان (ذهن) مشاهده‌گر و مواجهه وی با پدیده بیرونی می‌داند (رایبشتین، ۱۹۹۱). از نظر وی، یک رفتار مورد مطالعه ممکن است نتواند در قالب یک زبان (ذهن) قاعده‌مند شود؛ اما می‌تواند با زبانی (ذهنی) دیگر قاعده‌مند شود. بنابراین، درک قاعده‌مندی دنیای بیرون مستلزم تغییر زبان (ذهنیت) مشاهده‌گر است. از این رو باید از زبانی استفاده کرد که رفتار را با قاعده‌مندی بیشتری بیان کند.

رابرت آومن و آریل رابینشتین «درک و فهم» سازگار از رفتارهای تعاملی را هدف اصیل نظریه‌بازی‌ها می‌دانند. آومن، مفهوم پیچیده «درک و فهم» را شامل سه مولفه مهم ایجاد روابط، وحدت‌بخشی و سادگی می‌داند. رابینشتین نیز همانند آومن، از ارتباط و قاعده‌مندی مستتر در نظریه بازی‌ها به عنوان مؤلفه‌هایی برای درک بهتر قواعد حاکم بر جهان واقع نام می‌برد (رایبشتین، ۱۹۹۱). بنابراین این نظریه، در صورت برخورداری از سه مؤلفه پیش‌گفته، یعنی ایجاد روابط، وحدت‌بخشی و سادگی، می‌تواند نظریه‌ای مفید و دارای کاربرد عملی باشد. به نظر آومن، اعتبار یک نظریه، به صدق تجربی آن نظریه (انطباق با واقع) و یا حتی نزدیک شدن آن به واقع نیست؛ بلکه اعتبار آن به سامان بخشیدن به افکار و مشاهدات در قالبی مفید و در نهایت کارآمدی و سودمندی آن است. از نظر او، بزرگی نظریاتی چون جاذبه و تطور [داروین] تا حدود زیادی به گستره حوزه پدیده‌هایی است که می‌توانند توضیح دهند. وی معتقد است نظریات علمی، صفت صادق و کاذب نمی‌گیرند. صدق یک نظریه امری ثانوی است. آنچه برای یک نظریه مهم است کار کردن آن است (آومن، ۱۹۸۵، ص ۷ - ۹).

آومن از سادگی به عنوان یک فضیلت نظری در نظریه‌بازی‌ها یاد می‌کند؛ به این معنی که در شرایط برابر، آن نظریه‌ای بهتر است که ساده‌تر باشد. اصل سادگی همان چیزی است که در فلسفه علم با عنوان «تیغ اوکام» (Occam's Razor) نیز شناخته می‌شود (سیمون Simon، ۱۹۷۹).

به نظر می‌رسد که اصل سادگی در نظریه بازی‌ها، اصلی معرفت‌شناختی نباشد؛ بلکه اصلی روش‌شناختی است. به عبارت دیگر قرار نیست تا انتخاب بر اساس اصل سادگی، به عنوان معیاری

برای شناخت بهتر و محتمل بودن صدق مدل استفاده شود؛ بلکه تمسک به این اصل صرفاً برای مقاصد عمل‌گرایانه علم همچون به کار آمدن نظریه می‌باشد (باکر، ۲۰۱۳).

بر اساس مبانی فلسفی اسلامی، صدق یک گزاره معرفتی در منظومه معرفتی اقتصاد اسلامی، به معنای انطباق این گزاره با واقع (نفس الامر) است. این پیش‌فرض فلسفی می‌تواند به نسبت‌سنجی میان اقتصاد اسلامی و نظریه بازی‌ها کمک نماید. اگر نظریه بازی‌ها، «درک و فهم» سازگار و منسجم را به جای انطباق با واقع، به عنوان مبنای صدق معرفت‌شناختی نظریه بپذیرد، این رویکرد با مبانی معرفت‌شناختی اقتصاد اسلامی سازگار نیست. نظریه‌پردازان عرصه بازی‌ها، همان‌گونه که بیان شد، اذعان دارند که این نظریه قرار نیست کسی را به حقیقتی برساند. بر این اساس، محقق اقتصاد اسلامی باید به این سؤال پاسخ دهد که با استفاده از نظریه بازی‌ها چگونه می‌توان به واقعیت، اعم از واقع عالم تکوین و تشریح، دست‌یافت.

اقتصاد اسلامی علاوه بر این‌که به دنبال درک عالم تکوین است؛ فهم عالم تشریح را نیز دنبال می‌نماید. مشخص است که درک عالم تشریح مستلزم استخراج مراد شارع است، و برای این منظور نمی‌توان از نظریه بازی‌ها استفاده کرد. اگر اقتصاد اسلامی را مسئول شناخت عالم تکوین نیز بدانیم، در این صورت نیز باید در مورد امکان استفاده از نظریه بازی‌ها با احتیاط اظهار نظر نمود. نظریه‌پردازان عمده نظریه بازی‌ها همچون آومن و رایبشتین و بینمور دنبال فهم سازگار و انسجام یافته می‌باشند؛ این رویکرد نمی‌تواند نیاز به حقیقت‌طلبی ملحوظ در اقتصاد اسلامی را پاسخ دهد. اگر بر اساس مبانی معرفت‌شناختی اقتصاد اسلامی، شرط صدق یک گزاره علمی انطباق با واقع باشد، بکارگیری نظریه بازی‌ها برای شناخت عالم تطبیق با محدودیت مواجه می‌شود.

ب) ابزارگرایی نظریه بازی‌ها بدون پیش‌بینی قابل قبول

برخی معتقدند آومن و رایبشتین نگاهی ابزارگرایانه دارند (مایر «Mayer»، ۲۰۰۴، ص ۲۶). آن‌ها انتخاب فروض غیرواقعی در مدل را مجاز و بلکه به عنوان یک مزیت و موجب ارتقای اعتبار مدل نظری خود به حساب می‌آورند. فروضی همچون عقلانیت و دانش مشترک از عقلانیت از جمله فروض غیرواقعی مورد استفاده آن‌ها می‌باشد. آومن، به طور نمونه، انسان عقلایی (بیشینه‌کننده مطلوبیت) مورد استفاده در نظریه‌بازی‌ها را همچون اسب تک‌شاخ و پری دریایی، موجودی افسانه‌ای می‌داند (آومن، ۱۹۸۵، ص ۱۱). از این رو، او معتقد است که نظریه بازی‌ها را نمی‌توان به همان اندازه‌ای که فیزیک و نجوم، توصیفی‌اند، توصیفی دانست. عقلانیت تنها یکی از چندین عامل موثر بر رفتار یک انسان معمولی

است؛ و هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند با تکیه بر تنها یک عامل پیش‌بینی قابل اتکائی ارائه دهد. آومن از این‌که نتایج برآمده از نظریه بازی‌ها و یا سایر نظریات اقتصادی بتواند ارتباطی با رفتار واقعی مردم داشته باشد، ابراز شگفتی می‌کند. به نظر او، نظریه بازی‌ها تنها گاهی اوقات به تبیین پدیده‌های واقعی می‌انجامد. چنین تبیینی از نظر آومن همواره امکان‌پذیر نیست؛ چرا که انسان‌ها ناقص‌اند و با فروض ایده‌آل اتخاذ شده فاصله دارند. به نظر او، حتی پیشاپیش نیز نمی‌توان گفت چه وقت از نظریات انتظار تبیین درست داریم؛ چرا که هنوز نمی‌دانیم چه ترکیبی از این نظریات و علوم غیر عقلایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، پیش‌بینی دقیق‌تری را در اختیار ما می‌گذارند.

بررسی نظریات آومن نشان می‌دهد که او یک ابزارگرا است. ملاحظات روش‌شناختی او به طور قابل ملاحظه‌ای به روش‌شناسی فریدمن نزدیک است. البته دیدگاه آومن و فریدمن از دو جهت متفاوت است. اول، آومن طرفدار گونه‌ای از مدل‌سازی اقتصادی صوری است؛ که احتمالاً فریدمن چندان با آن موافق نیست. دوم، صحت پیش‌بینی مدل‌های مدل‌های مد نظر آومن تابع فهم بدست آمده از مدل است. این‌که او معتقدست فروض نباید مطابق واقع باشد، ناظر به این دیدگاه او است که فایده‌مندی یک نظریه مهم‌تر از مطابقت آن با واقع است. فایده‌مندی مفاهیم حلی در نظریه بازی‌ها را می‌توان به این معنا دانست که این مفاهیم در سطح گسترده‌ای توسط اقتصاددانان مورد استفاده قرارگیرند (مکی، ۲۰۰۹، ص ۲۶۶). اما فریدمن، پیش‌بینی را به عنوان معیار اعتبار نظریه معرفی کرده و پیش‌بینی بهتر را ملاک فایده‌مندی نظریه می‌داند. آومن، پیش‌بینی بهتر را جزء مزیت‌های یک نظریه و نه دلیل اعتبار آن به حساب می‌آورد. رابینشتین نیز جایگاهی برای پیش‌بینی در نظریه‌بازی‌ها قائل نیست. البته بسیاری از نظریه‌پردازان و نویسندگان متون درسی حوزه بازی‌ها، پیش‌بینی را یکی از کارکردهای مهم نظریه بازی‌ها عنوان می‌کنند. نظریه‌بازی‌ها صرفاً در بازی‌های همکارانه تک مرحله‌ای با پیامدهایی که به صورت پولی بیان شده باشند، قدرت تبیین و پیش‌بینی قابل توجهی دارند. اما در بیشتر تعاملات اقتصادی نوعی بازی غیرهمکارانه تکراری با ساختار اطلاعات پیچیده در جریان است و در این حالت نتایج را نمی‌توان به صورت تک‌بعدی اندازه گرفت (مکی، ۲۰۰۲، ص ۳۹). بنابراین نظریه‌بازی‌ها (حداقل در بسیاری از موارد) نمی‌تواند پیش‌بینی خوبی ارائه دهد؛ مگر آن‌که صدق تجربی مدل فدای رسیدن به پیش‌بینی شود. این ضعف ناکارآمدی نظریه بازی‌ها در اقتصاد اسلامی را نیز نشان می‌دهد.

ج) تقدم صدق صوری مبتنی بر اصول موضوعه بر صدق تجربی

نظریه بازی‌ها از روش قیاسی مبتنی بر اصول موضوعه بهره می‌جوید؛ روشی که در آن، اصول موضوعه

به عنوان اصولی بدیهی تلقی شده و قضایای آن به روش قیاسی از این اصول موضوعه اولیه استخراج می‌شود. از این رو، اعتبار این قضایا مستقل از تجربه است. این بدان معنا است که اعتبار نظریه‌ها نه با صدق تجربی گزاره‌ها، بلکه با صدق گزاره‌ها با روشی صوری-قیاسی و به شکل پیشینی سنجیده می‌شود (معرفی محمدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲). گزاره‌های بدست آمده از این مدل صوری، از نظر منطقی، گزاره‌های تحلیلی می‌باشند؛ یعنی صدق این گزاره‌ها محصول ابتدای آن‌ها بر اصول اولیه مفرو و نه انطباق آن با یک امر واقع تجربی می‌باشد.

برای روشن شدن این نکته، این گزاره را در نظر بگیرید: «در یک بازی معمای زندانی تک مرحله‌ای، عاملان عقلایی همواره اقرار را برمی‌گزینند». این گزاره، نتیجه یک استدلال منطقی است که به عقیده بینمور دارای دو مقدمه از جنس گزاره‌های تحلیلی است (گوالا «Guala»، ۲۰۰۶). این دو مقدمه عبارتند از: الف: «عاملان عقلایی، همواره استراتژی‌های مؤکد غالب را برمی‌گزینند».

ب: «در یک بازی معمای زندانی تک نفره، اقرار، تنها استراتژی غالب مؤکد است».

اگر بنا به فرض، «عامل عقلایی» را فردی بدانیم که همیشه استراتژی‌های اکیداً غالب را انتخاب می‌کند، براین اساس بدون شک می‌توان گفت «عاملان عقلایی، همیشه استراتژی‌های اکیداً غالب را انتخاب می‌کنند». با جایگذاری تعریف عاملان عقلایی در گزاره (الف)، می‌توان به یک گزاره تحلیلی و این همان گویانه‌ای رسید: «اگر عاملان عقلایی کسانی باشند که همیشه استراتژی‌های اکیداً غالب را انتخاب می‌کنند، پس عاملان عقلایی همواره استراتژی‌های اکیداً غالب را انتخاب می‌کنند».

در نظریه‌بازی‌ها، «ساختار بازی» با یک روش مبتنی بر اصول موضوعه (اکسیوماتیک) از مدل‌های صوری و نظری بدست می‌آید. این مدل یک «مدل ایده‌آل» است و تعادل در آن به شکل ریاضی بیان می‌شود. در این صورت، همیشه با یک صورت‌بندی پیشینی از واقعیات اقتصادی روبرو هستیم. سوال قابل طرح در این زمینه این است که چگونه گزاره‌های مستخرج از این مدل صوری در مواجهه با یک مصداق خاص در واقعیت، محتوای تجربی پیدا می‌کند؟ در این موارد نظریه‌پرداز ممکن است برای ارائه تفسیری واقع‌چاره‌ای جز سرهم‌بندی مدل و یا جایگذاری پیامد مبتنی بر درون‌گرایی در نظریه نداشته باشد. در این حالت اعتبار بیرونی یک نظام مبتنی بر اصول موضوعه به ارتباط آن با جهان واقعی است که آن را نیز ما می‌سازیم. از سوی دیگر، استفاده از فروض غیرواقعی در نظریه بازی‌ها به معنای دور ساختن آن از جهان واقع و زحمت بیشتر برای تجربی ساختن آن است. از این رو، روش صوری و بیش از حد ریاضی نظریه‌بازی‌ها، که مبتنی بر اصول موضوعه است، نمی‌تواند انسان اقتصادی و اندیشه‌ورز پیچیده‌شده در نهادها و ساختارهای نهادی را بازنمایی کند.

صرف نظر از اشکال فوق، جای این سوال باقی است که آیا امکان انتزاع و صورت بندی ریاضی در مورد واقعیات علوم اجتماعی اسلامی که با مؤلفه‌های کیفی، معنوی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی گره خورده‌اند، وجود دارد؟ آیا این روش مبتنی بر اصول موضوعه به درک، پیش‌بینی و یا حتی تجویز مورد نظر محققین اقتصاد اسلامی کمک نماید؟ تردید در کارآمدی این روش بسیار جدی است؛ چرا که فروض بدیهی انگاشته شده در نظریه بازی‌ها از صدق تجربی لازم برخوردار نبوده و تنها صدق صوری نظریات بدست آمده از این فروض مورد توجه قرار می‌گیرد؛ چرا که درک سازگار، سادگی و ابزارگرایی از جمله فضیلت‌های مورد قبول در نظریه بازی‌ها می‌باشد.

د) ابتدای نظریه بازی‌ها بر عقلانیت هستی‌شناختی

عقلانیت یکی از فروض بنیادین همه شاخه‌های نظریه بازی‌ها می‌باشد. تنها با پذیرش این فرض استخراج نتایج بعدی با روش اکسیوماتیک امکان‌پذیر است. البته برخی از نظریه‌پردازان عرصه بازی‌ها در مورد لزوم پذیرش این فرض در بازی‌های تطوری اظهار تردید می‌کنند (بینمور، ۲۰۱۲، ص ۴).

فرض عقلانیت می‌تواند به عنوان اصلی روش‌شناختی یا هستی‌شناختی مطرح شود. بر خلاف آومن که فرض عقلانیت را به عنوان اصلی روش‌شناختی می‌پذیرد، اکثر نظریه‌پردازان عرصه بازی‌ها از جمله بینمور، عقلانیت را به عنوان اصلی هستی‌شناختی می‌پذیرند. تأکید بر روش‌شناختی بودن عقلانیت مبتنی بر نگاه ابزارگرایانه و رویکرد «گویی که» می‌باشد.

در مقابل، تأکید بر هستی‌شناختی بودن عقلانیت می‌تواند به دو معنی باشد: اول، نظریه‌بازی‌ها صرفاً دانش مطالعه رفتار انسان‌های عقلایی و نه انسان‌های غیر عقلایی است (بینمور، ۲۰۱۲، ص ۳). دوم، عموم افراد در محیط مورد مطالعه نظریه‌بازی‌ها، عقلایی عمل می‌کنند (بینمور، ۲۰۰۷ الف، ص ۳). برداشت نخست بیشتر ناظر به بدیهی بودن اصول موضوعه در روش اکسیوماتیک و صوری نظریه‌بازی‌ها و صدق صوری آن است. تلقی دوم نیز تلاشی برای اثبات صدق تجربی نظریه بازی‌ها می‌باشد؛ ادعائی که با نتایج مطالعات رفتاری و آزمایشگاهی فراوان محققان نظریه بازی‌ها ناسازگار است. این بدان معنا است که به هیچ عنوان نمی‌توان بر عقلانیت به عنوان یک اصل هستی‌شناختی تکیه کرد (ر.ک: هاسمن، ۲۰۰۵).

صرف نظر از اشکالات وارد بر صدق تجربی نظریات مبتنی بر فرض غیرواقعی عقلانیت، انتخاب این فرض در نظریه بازی‌ها از زاویه دیگر نیز با اشکال مواجه است. برای فهم این اشکال باید توجه کرد که اساساً چرا عقلانیت در نظریه انتخاب اقتصادی به صورت عام و نظریه بازی‌ها به صورت خاص به عنوان یک فرض بنیادین ظاهر می‌شود و آیا چنین مبنایی از نظر اقتصاد اسلامی صحیح است؟

در مکاتب اخلاقی مختلف، منطق و الگوهای متفاوتی برای رواج، درست، اخلاقی و عقلایی دانستن یک عمل مطرح می‌شود. معیار مزبور از نظر طرفداران لذت‌گرایی، خودگرایی، فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی متفاوت است. در فلسفه اخلاق اسلامی نیز معیارهای متمایزی برای تمیز رفتارهای عقلایی و غیرعقلایی انسان‌ها بیان می‌شود. این در حالی است که طراحان نظریه‌بازی‌ها، با چشم پوشی از وجود نظریه‌های بدیل در تعریف عقلانیت، آن را منحصر در عقلانیت ابزاری نموده‌اند. آنان این نوع عقلانیت را تحت عنوان عام عقلانیت مطرح نموده و آن را به عنوان یکی از مؤلفه‌های زبان و منطق خود برای تفسیر جهان واقع و حتی تجویز برگزیده‌اند.

هر چند پیشینه تفکر ابزاری به فلاسفه پیشا سقراطی باز می‌گردد، اما این «رساله‌ای اندر باب طبیعت آدمی» دیوید هیوم است که روشن‌ترین مأخذ فلسفی دربردارنده عقلانیت ابزاری به شمار می‌آید. وی در رساله خود ادعا می‌کند که تنها «شهوات» انسان را به عمل و می‌دارد و «عقل» چیزی جز برده شهوات نیست. مکتب نئوکلاسیک به واسطه وجود افرادی چون بنتهام، میل، جونز و اجورث، این نگاه هیومی را با تعدیل‌هایی پذیرفت. این نگاه با اندک تغییری در قالب انتخاب مبتنی بر مطلوبیت انتظاری به عنصر اصلی نظریه‌بازی‌ها تبدیل شد (هیپ و واروفاکیس، ۲۰۰۴، ص ۱۰).

اگر نظریه‌بازی‌ها بخواهد نظریه‌ای تجویزی برای نیل به یک انتخاب درست و بایسته و یا حتی نظریه‌ای مبنایی برای طراحی سازوکارها باشد، باید دید این نظریه بر کدام رویکرد اخلاق‌هنجاری استوار است. حتی اگر فرض عقلانیت در نظریه‌بازی‌ها، کارکرد تجویزی (تجویز و توصیه به عمل عقلانی) نداشته باشد، آن‌گونه که توسط نظریه‌پردازانی همچون آومن، رابینشتین و بینمور، نظریه‌بازی‌ها ادعا شده، باید دید آیا چنین نگاهی به انتخاب انسان و تبیین مبتنی بر آن، راه ورود ارزش‌ها به این نظریه به ظاهر خشتی را مسدود می‌کند؟ آیا قبول عقلانیت ابزاری باعث نمی‌شود تا نظریه‌بازی‌ها از دریچه چنین مفهومی به تفسیر تمام روابط میان افراد بپردازد؟ آیا مصادره به مطلوب نظریه‌بازی‌ها در تحویل تمام رفتارهای تعاملی جهان واقع به عقلانیت ابزاری نمی‌تواند از معناداری و وحدت‌بخشی نظریه‌بازی‌ها بکاهد؟ آیا انتخاب چنین عقلانیتی مانع از تفسیر تعاملات متکی به نظریات بدیل نمی‌شود؟ آیا این مسأله باعث نمی‌شود تا نظریه‌بازی‌ها به اذعان آومن به علم مطالعه رفتارهای خودخواهانه (Selfishness) تبدیل شود؟ (آومن، ۲۰۰۸، ص ۵۵۳) آیا فرض هستی‌شناختی یا حتی روش‌شناختی عقلانیت ابزاری باعث تغییر تفکر و منطق مردم بر عقلایی دانستن صرف عقلانیت ابزاری و عمل مبتنی بر این نگاه آنها نمی‌شود؟ (آومن، ۱۹۸۵، ص ۱۲)

اما مهم‌تر از همه سؤال‌های فوق، نسبت سنجی میان فرض عقلانیت ابزاری نهفته در نظریه‌بازی‌ها

و اخلاق هنجاری اقتصاد اسلامی است. زاهدی وفا و همکاران (۱۳۹۵) ارتباط مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی و اخلاق هنجاری مستتر در نظریه انتخاب را بررسی نموده‌اند. این بررسی می‌تواند در مورد نظریه بازی‌ها نیز اعمال شود. بر این اساس، تمایز رویکرد اخلاق هنجاری اقتصاد اسلامی نسبت به رویکرد هنجاری مستتر در نظریه بازی‌ها مشکلاتی را برای کاربرد این نظریه در مطالعات اقتصاد اسلامی ایجاد می‌نماید. در این صورت، چگونه می‌توان از این نظریه برای تبیین رفتار عقلایی غیر ابزاری فرد مسلمان بهره جست؟

نتیجه‌گیری

نظریه بازی‌ها با تمسک به زبان یا اصطلاحات دارای محتوای قائم به ذات خود، همچون عقلانیت، استراتژی، پیامد، مطلوبیت، انتخاب، و باور؛ واقعیت را بر اساس ساختار بازی روایت می‌نماید؛ ساختاری که خود متأثر از نظریه پایه بازی است. از این رو، تبیین مبتنی بر مدل‌سازی نظریه بازی‌ها با محدودیت‌هایی همچون «قیود برخواسته از نظریه پایه مدل»، «لزوم صورت‌بندی ریاضیاتی ساختار بازی»، و «ضرورت بکارگیری شرایط انتزاعی» روبرو است.

بدیهی است هر زبانی محدودیت‌هایی دارد و از این رو نمی‌توان انتظار داشت تمام روابط موجود در عالم واقع با این زبان قابل تبیین و قاعده‌مندسازی باشد. اما گذشته از این محدودیت‌ها، نظریه بازی‌ها دارای زبانی ارزشی و جانبدارانه نیز می‌باشد. بررسی دیدگاه نظریه‌پردازان این حوزه‌ها حاکی از آن است که منطق، زبان و ابزار مورد استفاده در نظریه بازی‌ها را نمی‌توان خنثی از ارزش تصور کرد.

نظریه بازی‌ها با محدودیت‌ها و ملاحظات فلسفی جدی روبرو است. محدودیت‌های مزبور نتیجه ابتدای نظریه بازی‌ها بر فروضی همچون «تقدم کارآمدی نظریه بر صدق تجربی»، «اتخاذ ابزارگرایی برای دستیابی به پیش‌بینی»، «تقدم صدق صوری بر صدق تجربی به واسطه بهره‌گیری از روش مبتنی بر اصول موضوعه» و «عقلانیت ابزاری» می‌باشد. محدودیت‌های مورد اشاره، استفاده از این نظریه در اقتصاد اسلامی را با تردیدهایی مواجه می‌سازد. محققان اقتصاد اسلامی پیش از استفاده از نظریه بازی‌ها باید از آثار قبول این موارد بر نتایج تحلیل خود آگاه باشند. با وجود این ملاحظات به نظر می‌رسد راه استفاده از نظریه بازی‌ها در همه حوزه‌های مطالعات اقتصاد اسلامی چندان هموار نباشد.

منابع

- ابوالحسنی، اصغر و رفیع حسینی مقدم، ۱۳۸۹، «کاربردهای بحث تصمیم‌گیری در شرایط نااطمینانی و نظریه‌بازی‌ها در مدل‌دار کردن اقتصاد اسلامی»، *جستارهای اقتصادی*، ش ۱۳، ص ۹ - ۴۴.
- خلیلی عراقی، منصور و همکاران، ۱۳۹۲، «کاربرد از نظریه‌بازی‌ها در اقتصاد اسلامی»، *پژوهش‌های رشد و توسعه پایدار*، ش ۴۷، ص ۸۷ - ۱۰۸.
- زاهدی وفا، محمدهادی و همکاران، ۱۳۹۵، «نقد ابتدای اقتصاد اسلامی بر مطلوبیت‌گرایی دوساخته؛ درآمدی بر تکلیف‌گرایی دینی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، ش ۱۷، ص ۵۹ - ۸۴.
- درخشان، مرتضی و محمد واعظ‌برزانی، ۱۳۹۳، «تحلیل مقایسه‌ای غرر بر اساس نظریه‌بازی‌ها و نظریه قراردادهای»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۵۶، ص ۱۱۹ - ۱۴۸.
- عبدلی، قهرمان و حسن قوامی، ۱۳۹۱، «انطباق نظریه‌بازی‌ها - الگوی مدیر-عامل - در عقد مشارکت مدنی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، ش ۸، ص ۱۶۵ - ۱۸۴.
- معرفی محمدی، عبدالحمید، ۱۳۹۳، *علم اقتصاد و مسئله شناخت: نقدی معرفت‌شناختی بر روش‌شناسی اقتصاد نئوکلاسیک*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Al-Suwailem, S, 2012, "Towards an objective measure of gharar in exchange", *Journal of Islamic Business and Management*, V, 2, N. 1, P 1 - 46.
- Aumann, R. J, 1985, "What is game theory trying to accomplish Frontiers of economics", In: Arrow, K. and Honkapohja, S, Eds, *Frontiers of Economics*, Basil Blackwell, Oxford, P 5-46.
- _____, 2008, *Game theory. In The new Palgrave dictionary of economics*, (2nd ed, Vol. 8, P. 529-558), S. N. Durlauf & L. Blume (Eds.), Basingstoke Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Baker, A, 2013, *Simplicity. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/simplicity/>
- Binmore, K. G, 1994, *Game theory and the social contract*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- _____, 2007a, *Does game theory work? The bargaining challenge. Economic learning and social evolution*, Cambridge, MIT Press.
- _____, 2007b, *Game theory: A very short introduction*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2012, *Playing for real: A text on game theory*, New York, Oxford University Press.
- Brandenburger, A, 2014, *The language of game theory: putting epistemics into the mathematics of games*, Citeseer.
- Dixit, A. K, & Skeath, S, 2004, *Games of strategy*, 2nd Ed, New York, W. W. Norton & Co.
- Fudenberg, D., & Tirole, J, 1991, *Game theory*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Gibbard, A., & Varian, H. R, 1978, Economic Models, *The Journal of Philosophy*, V. 75, N. 11, P 664 - 677.

- Goeree, J. K., & Holt, C. A, 2001, "Ten little treasures of game theory and ten intuitive contradictions", *American Economic Review*, P 1402–1422.
- Grune-Yanoff, T & Schweinzer, P, 2008, "The roles of stories in applying game theory", *Journal of Economic Methodology*, V. 15, N. 2, P 131 – 146.
- Guala, F, 2006, "Has Game Theory Been Refuted?", *The Journal of Philosophy*, V.103, N. 5, P 239 – 263.
- Hausman, D. M, 2005, "Testing 'game theory'", *Journal of Economic Methodology*, V. 12, N. 2, P 211 – 223.
- Heap, S. H., & Varoufakis, Y, 1995, *Game theory: A critical introduction*, London, New York: Routledge.
- _____, 2004, *Game theory: A critical text (2nd Ed)*, New York: Routledge.
- Hendricks, V. F., & Hansen, P. G, 2007, *Game theory: 5 questions*, [S.l.]: Automatic Press.
- Kreps, D. M, 1990, *Game theory and economic modelling. Clarendon lectures in economics*, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press.
- Mäki, U, 2002, *Fact and fiction in economics: models, realism and social construction*, Cambridge University Press.
- _____, 2009, *The methodology of positive economics: reflections on the Milton Friedman legacy*, Cambridge University Press.
- Mayer, T, 2004, *The influence of Friedman's methodological essay* (No. 04, 1). Working papers/University of California, Department of Economics
- McCloskey, D. N, 1983, "The rhetoric of economics", *Journal of Economic Literature*, V. 21, N. 2, P 481 – 517.
- Morgan, M. S, 2007, *The Curious Case of the Prisoner's Dilemma: Model Situation? Exemplary Narrative? Science without Laws*, (Creager, A., Lunbeck, E., & Norton Wise, M., Eds.), Durham, Duke University Press.
- Ross, D, 2012, *Game Theory. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/game-theory/>
- Rubinstein, A, 1991, "Comments on the Interpretation of Game Theory", *Econometrica*, V. 59, N. 4, P 909 – 924.
- Simon, H. A, 1979, "Rational decision making in business organizations", *The American Economic Review*, V. 69, N. 4, P 493 – 513.
- Sugden, Robert, 2000, "Credible worlds: the status of theoretical models in economics", *Journal of Economic Methodology*, V. 7, N. 1, P 1 – 31.
- Van Damme, E, 1998, "On the state of the art in game theory: An interview with Robert Aumann", *Games and Economic Behavior*, V. 24, N. 1, P 181 – 210.

منشأ تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب در اقتصاد اسلامی

h-khalili@iau-naragh.ac.ir

نصرالله خلیلی تیرتاشی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی نراق

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۱

چکیده

یکی از مباحث بنیادین در سیاستگذاری‌های اقتصادی تعیین نیازهایی است که باید برآورده شود. یکی از عوامل مؤثر در تعیین این نیازها و رتبه‌بندی - آنها، تبیین منشأ نیازهای انسان است. مقاله حاضر با روش تحلیل نظری و تحلیل متن و محتوای منابع نقلی و دینی به بررسی این موضوع می‌پردازد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا همه تمایلات انسان، نیاز وی محسوب می‌شود و باید برای تأمین آنها منابع کمیاب اختصاص یابند یا درصدی از آنها، نیاز کاذب و توهمی بوده و اصل و اساسی در وجود انسان ندارد؟ برای تفکیک نیازهای حقیقی از کاذب چاره‌ای جز توجه به منشأ نیازهای انسان نیست. بنا به فرضیه مقاله، منشأ نیازهای حقیقی انسان، استعدادهای ذاتی او است که خداوند در بدو خلقت در سرشت وی قرار داده و منشأ نیازهای کاذب تمایلات مدیریت نشده وی است. یافته‌های مقاله تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب بر مبنای استعدادهای ذاتی انسان را تأیید می‌نماید. تفکیک مزبور می‌تواند به بهبود نظریه‌ها و سیاست‌های اقتصاد اسلامی کمک نماید.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد اسلامی، نیازهای اقتصادی، نیاز حقیقی، نیاز کاذب، حرکت استکمالی.

طبقه‌بندی JEL: D78, I39, P4

مقدمه

یکی از مباحث بنیادین در حوزه تدوین سیاست‌های اقتصادی، تعیین و رتبه‌بندی نیازهایی است که باید پاسخ داده شود. یکی از لوازم تعیین و رتبه‌بندی نیازهای توجه به منشأ نیازهای بشر و تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب است. در اقتصاد متعارف تمایل چندانی برای تبیین منشأ نیازها وجود ندارد. عدم پرداختن به این مسأله هزینه‌های زیادی را برای بشریت به دنبال داشته است. انواع بی‌بندوباری‌ها، ستم‌ها، توحش‌ها، فسادها، انحرافات، انحطاط‌ها، خودپرستی‌ها، تجاوزها، از خود بیگانگی‌ها، آلودگی‌های محیط‌زیست، مصرف‌زدگی‌ها، متلاشی شدن خانواده‌ها، بیماری‌های جوراجور و صدها معضل دیگر همه و همه، ناشی از عدم تفکیک بین این دو نوع نیاز می‌باشد.

اقتصاددانان اجمالاً این نکته را می‌پذیرند که منابع کمیاب نباید برای برآورده کردن هر نیازی استفاده شود (گودوین و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۲). آنان ضرورتی برای تخصیص منابع کمیاب برای برآورده کردن نیازهای کاذب و توهمی نمی‌بینند. در عین حال آنان معیار مشخصی برای تفکیک نیازهای کاذب از نیازهای حقیقی ارائه نکرده و انگیزه‌ای نیز برای ارائه آن ندارند.

در این مقاله به بررسی چگونگی تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب با توجه به منشأ نیازها می‌باشیم. بنا به فرضیه مقاله، منشأ نیازهای حقیقی، استعدادهای ذاتی انسان است که خداوند در بدو خلقت در سرشت انسان قرار می‌دهد؛ منشأ نیازهای کاذب نیز تمایلات مدیریت نشده وی است. این تمایلات وقتی توسط عقل و وحی مدیریت نشود، منشاء احساس نیازی می‌شود که ما آن را نیاز کاذب می‌نامیم. علت این عدم مدیریت نیز به خطا و اشتباه انسان در شناخت هدف زندگی و مسیر رسیدن به آن برمی‌گردد. با شناخت استعداد ذاتی می‌توان نیازهای حقیقی را از نیازهای کاذب باز شناخت.

پیشینه تحقیق

در مطالعات علوم اجتماعی و اقتصادی بررسی چندانی در زمینه تفکیک نیازها و منشأ آن نشده است. در ادامه به بررسی برخی تحقیقات نزدیک به مورد مطالعه می‌پردازیم:

- صادقی مال‌امیری (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «الگوی تحلیل چيستی استعداد» نشان می‌دهد: هر انسان دارای طبع، غریزه و فطرت بوده و در این سه عرصه منحصر به فرد است. معمولاً طبع و غریزه به طور خودکار به فعلیت می‌رسند و انسان در شکوفا کردن فطرت آزاد است. هر فردی دارای مجموعه‌ای از استعدادها منحصر به فرد است که نظم آن‌ها از ساختار یک هرم پیروی می‌کند. قاعده هرم، بیانگر استعدادهای ضعیف‌تر و رأس آن بیانگر استعداد برتر است. اذهان، برای رسیدن

به موفقیت، باید به کاری پردازد که در آن دارای استعداد برتر است؛ وی در پایان به ارائه معیارهایی می پردازد که می تواند انسان را به سمت استعداد برترش هدایت نماید.

- شفلر (۱۳۷۷) در کتاب خود با عنوان «در باب استعدادهای آدمی» به موضوع استعدادهای ذاتی و استعدادهای غیر ذاتی می پردازد. منظور وی از استعدادهای ذاتی، استعدادهای ماهوی است. این استعدادهای جزء ماهیت اند. به طور نمونه، میوه بلوط دارای این استعداد است که به درخت بلوط تبدیل شود؛ اما هنگامی که خوراک سنجاب شد، دیگر این استعداد را ندارد. این دو استعداد حکم واحدی ندارد و بین آن دو، تفاوت فاحشی وجود دارد. در اولی طبیعت به سوی غایتی در حرکت است و می کوشد خود را به آن برساند و در دومی طبیعت استعداد چیزی را دارد، ولی به سوی آن در حرکت نیست. «درخت بلوط شدن» کمال ویژه دانه بلوط به شمار می آید که از همان ابتدا، متوجه دانه است (شفلر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷).

- شهید مطهری (۱۳۸۰) نیازهای انسان را از حیث اشتراک با حیوانات به نیازهای مادی و نیازهای معنوی تقسیم می کند. نیازهای مادی، نیازهایی هستند که برای زنده ماندن و بقای جسم و نسل به آنها نیاز داریم. این نیازها همچون نیاز به هوا، غذا و آب، بین انسان و سایر حیوانات مشترک است. در مقابل، نیازهای معنوی، فقط به انسان اختصاص دارد و مربوط به روح آدمی است. نیازهای معنوی، نیازهایی اند که از بعد روحانی انسان سرچشمه می گیرند و بعد از ارضای نیازهای مادی ظاهر می شوند. ارضای نیازهای معنوی، انسان را به سوی کانونهای غیرمادی می کشاند و معیار و ملاک انسانیت شمرده می شود. از نظر شهید مطهری، نیازهای معنوی بشر، زاده ایمان، اعتقاد و دل بستگی های او به حقایق غیرمادی در این جهان است. چنین ایمان و دل بستگی ای به نوبه خود مولود جهان بینی و جهان شناسی عرضه شده از طرف پیامبران الهی است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳ و ۳۸۵).

در این مقاله با بهره گیری از مطالعات پیشین، به بررسی تمایز میان نیازهای واقعی و کاذب و منشأ آنها می پردازیم.

تعریف و تبیین نیاز

نیاز عبارت از احساسی است که در شعور انسان به دنبال به هم خوردن تعادل اولیه جسم یا روح پدید می آید و اندیشه و عمل را چنان تنظیم می کند که فرد به انجام رفتاری می پردازد تا وضع عدم تعادل را در جهتی معین تغییر دهد و حالت نارضایتی را به رضایت تبدیل نماید. نیاز حقیقت مطلوبی است که

اشتیاق وصول به آن محرک انسان به انجام دادن کارها و انتخاب وسیله‌هایی است که آن حقیقت را قابل وصول می‌نماید (جعفری، ۱۳۵۷، ص ۸۰). نیاز هر چیزی است که بتواند در راه تحقق بخشیدن به هدف مؤثر باشد که شامل کم‌ترین تأثیر، تا حد اعلا‌ی دخالت در شکوفا کردن استعداد می‌باشد. در این تعریف توجه به نیاز، آلی و توجه به شکوفا کردن استعداد، استقلالی می‌باشد (همان، ص ۸۵).

نیازهای حقیقی و کاذب و ضرورت تفکیک آن دو

نیازهای انسان از حیث منشاء به نیازهای حقیقی و کاذب قابل تقسیم‌اند. نیازهایی که از یک واقعیت عینی نشأت گرفته و برای شکوفایی استعداد ذاتی به آن‌ها احتیاج داریم، نیازهای حقیقی می‌نامیم (مارکوزه، ۱۳۷۸، ص ۵۷). به عبارت دیگر، هر آنچه بشر در مسیر تکامل خودش به سمت انسان کامل شدن به آن‌ها احتیاج دارد، نیازهای حقیقی وی محسوب می‌شوند. نیاز حقیقی وقتی احساس می‌شود که انسان بخواهد استعداد ذاتی خودش را با حرکت استکمالی شکوفا سازد. در مقابل، نیازهایی که شکل تحریف شده نیازهای حقیقی بوده و از هیج واقعیت عینی نشأت نمی‌گیرد، بلکه شکل گرفته از مجموعه‌ای از پندارها و خیالات شعارگونه و بی‌محتواست که گاه برای پیشبرد اهداف خاصی ایجاد و پیگیری می‌شود، نیازهای کاذب نامیده می‌شوند.

نیازهای کاذب، لذت‌ها و خرسندی‌های بی‌اساسی است که تنها در مغز افراد محروم از حقیقت شکل می‌گیرد. نیاز کاذب وقتی احساس می‌شود که انسان بخواهد تمایلات خودش را چشم و گوش بسته و بدون توجه به پیامدهای آن و قطع نظر از تأثیر آن بر حرکت استکمالی‌اش ارضا کند. اتصاف یک موضوع به نیاز حقیقی یا کاذب، مربوط، از سویی، به خواستن و انتخاب ما و از سوی دیگر، به تفسیر ما از زندگی وابسته است. اگر برآورده کردن یک نیاز نقشی مستقیم یا غیرمستقیم، در شکوفا ساختن استعدادهای ذاتی انسان داشته باشد، نیاز حقیقی تلقی می‌شود؛ در غیر این صورت، نیاز مزبور نیاز کاذب محسوب می‌شود.

انسان واجد نیروهای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی است و می‌تواند همه نیروهای مادون را به نفع تکامل انسانی خود استخدام کند. از این‌رو، انسان به همه این نیروها در حدی که برای رسیدن به کمالات انسانیش مؤثر است، نیازمند می‌باشد. همان‌گونه که شاخ و برگ زیاد برای درخت مطلقاً مفید نیست، نمی‌توان بهره‌برداری بی‌قید و شرط از نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی را برای انسان مفید دانست. بنابراین بهره‌برداری از نیروهای نازل‌تر باید در حدی انجام گیرد که برای رسیدن به کمالات عالی‌تر مفید باشد؛ وگرنه موجب رکود و توقف سیر تکامل و احیاناً

موجب تنزل و سقوط می‌گردد. برای تعیین میزان بهره‌برداری از نیروهای مادون، باید کمال حقیقی و اصیل را در نظر گرفت (نصری، ۱۳۷۸، ص ۲۹۱).

یکی از موضوعات حیاتی که تاریخ بشری را از تفسیر صحیح محروم نموده، موضوع عدم تفکیک میان نیازهای حقیقی و نیازهای کاذب است. انواع بی‌بندوباری‌ها، ستم‌ها، توحش‌ها، فسادها، انحرافات، انحطاط‌ها، خودپرستی‌ها، تجاوزها، از خود بیگانگی‌ها، آلودگی‌های محیط زیست، مصرف‌زدگی‌ها، متلاشی شدن خانواده‌ها، بیماری‌های متنوع، همه و همه، نتایج شوم عدم تفکیک میان نیازهای حقیقی و نیازهای کاذب است که تا به امروز ادامه دارد.

اسلام سعی دارد انسان را به گونه‌ای رشد دهد که تمام حرکات و فعالیت‌های او را به هدف نهایی آفرینش که همان «قرب الهی» است، نزدیک‌تر کند (ر.ک. جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۲۷۷). از نظر اسلام، فقط ارضای نیازهای حقیقی است که می‌تواند انسان را به هدف نهایی خلقت نزدیک کند. به همین جهت، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «ای ابوذر، باید برای تو در همه چیز، حتی در خوردن و خوابیدن نیز، نیت صالحی باشد» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۲۸۵). اسلام برای انسان «حیات طیبه» را می‌پسندد، نه چنان حیاتی که فقط به برآوردن نیازهای حیوانی قناعت شود، چه رسد به نیازهای کاذب. فرد مسلمان، همان‌طور که از جهت نظری هیچ دل‌بستگی‌ای به دنیا و مظاهر فریفته آن ندارد، از جهت عملی نیز هیچ‌گاه برای ارضای تمایلات نفسانی، نیازهای مادی خود را تأمین نمی‌کند، بلکه به آن جنبه انجام وظیفه و تکلیف می‌دهد؛ وی حتی از برخی بهره‌مندی‌ها چشم‌پوشی می‌کند تا مصالح فردی و عمومی تأمین گردد و نیازی را برای تفاخر و خودنمایی برآورده نمی‌سازد (ر.ک. خلیلی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸-۱۱۷).

منشأ نیازهای حقیقی انسان

منشأ نیازهای حقیقی، استعدادهای ذاتی انسان است. انسان از دو دسته استعداد برخوردار است. دسته اول، استعدادهای ذاتی است که در همه انسان‌ها به طور مشابهی وجود دارد. دسته دوم، استعدادهای غیرذاتی است که به طور اختصاصی در همه انسان‌ها وجود دارد. در جهان آفرینش، تغییرات مختلفی وجود دارد؛ ولی در میان آن‌ها، یک نوع تغییر ویژه‌ای وجود دارد که آن را از بقیه متمایز می‌سازد و به آن برتری خاصی می‌دهد و آن تغییر هدفمند است که باعث تکامل شیء متغیر می‌شود و دارای نظام خاصی است. هر چیز امکان تکامل و رسیدن به هر چیز دیگر را ندارد. این امکان رابطه خاصی است میان شیء در حال تکامل و شیء دیگری که بعداً این شیء به صورت آن در می‌آید. از این امکان، به

«استعداد» تعبیر می‌شود. این رابطه، در حقیقت، میان دو شیء جداگانه نیست؛ بلکه میان دو مرحله از وجود یک شیء است. خداوند از قول حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: پروردگار ما کسی است که خلقت هر چیزی را به وی داده و سپس هدایتش کرد (طه: ۵۰). طبق این آیه، خداوند وجود خاص هر چیزی را به او افاضه کرد و سپس به سوی کمال مطلوبش هدایت نمود. اما در مورد انسان به دلیل برتری ویژه‌ای که خداوند به خلقت وی داده و او را از عقل و شعور بهره‌مند ساخته، هدایت تکوینی او را با هدایت تشریحی به وسیله پیامبران همراه و همگام کرده است.

استعدادهای ذاتی، استعدادهای ماهوی هستند. یک شیء بنا به ماهیتش می‌تواند استعدادهای مختلفی داشته باشد. به طور نمونه، دانه بلوط هم استعداد این را دارد که درخت بلوط شود و هم استعداد این را دارد که سنجاب گرسنه‌ای را سیر کند. تا هنگامی که دانه بلوط، دانه است، استعداد درخت بلوط شدن را دارد و این قابل تغییر نیست؛ اما هنگامی که خوراک سنجاب شد، دیگر این استعداد را ندارد؛ بلکه به عنوان بخشی از حقیقت سنجاب، استعداد متناسب با آن را دارد. این دو استعداد حکم واحدی ندارد. میان این دو استعداد، تفاوت فاحشی وجود دارد.

میان موردی که طبیعت یک شیء به سوی غایتی در حرکت است و می‌کوشد خود را به آن برساند و موردی که طبیعت یک شیء استعداد چیزی را دارد، ولی به سوی آن در حرکت نیست، تفاوت وجود دارد. در استعداد «درخت بلوط شدن» خصیصه‌ای است که در استعدادهای دیگر نیست. همین خصیصه است که موجب تفاوت و تمایز این استعداد شده است. «درخت بلوط شدن» کمال ویژه دانه بلوط است که از همان ابتدا، دانه متوجه آن است؛ فقط شرایط مساعد می‌خواهد تا این طبیعت خود را با حرکت استکمالی، به فعلیت برساند و به سبب فعلیت چنین استعدادی است که از سایر موجودات متمایز می‌شود. در پرورش این نوع استعداد، لازم نیست عوامل خارجی آن را به سوی درخت شدن پیش ببرد. این دانه بلوط برای تبلور استعدادش تنها اجتماع شرایط را می‌خواهد. اگر تمامی شرایط حتی به صورت تصادفی فراهم شود، دانه بلوط حرکت استکمالی خود را آغاز می‌کند. «استعداد درخت بلوط شدن» آینده ویژه‌ای برای دانه بلوط به تصویر می‌کشد؛ دانه بلوط به واسطه چنین استعدادی می‌تواند به فعلیتی برسد که از محدوده فعلیت‌های متصور و ممکن موجودات دیگر خارج است.

انسان نیز این گونه است. «انسان کامل شدن» کمال ویژه انسان است که از همان ابتداء خلقت متوجه آن است، فقط اجتماع شرایط می‌خواهد تا خود را با حرکت استکمالی اختیاری به فعلیت برساند. بشر در اثر فعلیت چنین استعدادی مستحق خطاب «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» و «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» می‌شود. انسان مانند سایر موجودات طبیعی، از استعدادهای ذاتی و

غیرذاتی برخوردار است. افراد بشر از آن نظر که افراد نوع واحدند، استعداد و کمالات مشابهی دارند و از آن نظر که تفاوت‌هایی به لحاظ استعداد دارند، هر دسته استعدادهای منحصر به فردی دارند که باید به فعلیت برسد. از این رو، تک تک افراد رسالتی دارند؛ نوع بشر نیز رسالتی دارد. رسالت افراد، پیشرفت و تکامل از راه شکوفا کردن تمام استعدادهای ذاتی است. رسالت نوع بشر نیز پیشرفت و تکامل نوع از راه شکوفا کردن تمام استعدادهای نوع؛ یعنی استعدادهای غیرذاتی است.

خداوند هر موجودی را که می‌آفریند، همان است که آفریده شده است. ماهیت و چگونگی‌هایش همان است که خداوند آفریده است. اما انسان در بدو خلقت این گونه نیست؛ آمیخته‌ای از عقل و شهوت است. چگونگی‌هایش را باید خودش بیافریند. انسان استعداد رسیدن به کمال نامحدود را دارد. همواره در تکامل دائمی و ابدی به طرف بی‌نهایت است. خداوند سبحان می‌فرماید: ای انسان، حقاً که تو به سوی پروردگار خود، به سختی، در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد (انشقاق: ۶). این تلاش سخت به خاطر این است که آدمی از استعدادهای خاصی برخوردار است که او را آماده می‌سازد تا از موقعیت یک حیوان ناچیز مادی به یک موجود والاتر از هر مخلوقی ترقی پیدا کند. این واقعیت از مقایسه انسان با سایر موجودات و کمی تفحص در نیازهای متعالی انسان فهمیده می‌شود.

هر موجودی در طبیعت آن چنان است که باید باشد. تنها انسان است که هرگز آن چنان که باید باشد، نیست. انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است؛ بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد. بذر انسانیت در او وجود دارد. آن بذر تدریجاً با همت‌اش سر بر می‌آورد. انسان شخصی دارد و شخصیتی. شخص انسان بدنش است که بالفعل به دنیا می‌آید. ولی جهاز روحی انسان که شخصیت وی را می‌سازد، بالقوه است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲).

نسبت انسان در آغاز پیدایش با ارزش‌ها و کمالات انسانی، از قبیل نسبت دانه بلوط با درخت بلوط است؛ یک رابطه درونی به کمک عوامل بیرونی، اولی را به صورت دومی در می‌آورد. این رابطه از قبیل رابطه تخته چوب و صندلی نیست؛ که تنها عوامل بیرونی اولی را دومی تبدیل می‌نماید. استعدادهای ذاتی آدمی برای رسیدن به غایات اصلی و اولی طبیعت آدمی است. غایات اصلی و اولی طبیعت آدمی عبارتند از مدارجی که یک انسان در سلسله مراتب وجود، در قوس صعود، طی می‌کند که موجب تکامل وی می‌شود. با تکامل است که استعدادهای انسان شکوفا می‌شود و ظرفیت وجودیش افزایش می‌یابد. خداوند سبحان می‌فرماید: ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم. بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم. ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس (انسان: ۲-۳). این آیات اشاره به استعدادهای

زیاد انسان دارد که او را به مرحله‌ای از کمال رسانید که از اختیار، عقل، اراده، روح تکامل‌پذیر و تضاد درونی برخوردار گردید تا شایسته تکلیف، مسؤولیت و آزمایش گردد. به همین منظور خداوند او را سمیع و بصیر قرار داد تا دعوت الهی را که به وی می‌رسد، بشنود و آیات الهی را که دلالت بر وحدانیت خدا، نبوت و معاد دارد، ببیند و به آن‌ها لبیک گوید.

وجود استعداد تکامل در آدمی به معنای نیاز به باروری این استعدادهای نامحدود است. خداوند برای دستیابی انسان به کمال مطلوب و شکوفا شدن استعدادهای «میل به کمال» را نیز در درون انسان تعبیه کردند تا او را در تکاپوی زندگی مادی و معنوی و رسیدن به کمال حقیقی یاری نماید. چون استعداد تکامل در انسان تا بی‌نهایت است، میل و اشتیاق به کمال نیز در او بی‌نهایت است. این تکامل که از آن روح است، به خاطر تعلق روح به بدن مادی است؛ لذا روح انسان، علاوه بر میل و اشتیاق به کمال خود، به فکر بقای بدن و تأمین نیازهای آن نیز می‌باشد. به همین جهت، خداوند روح را دارای گرایش‌های مختلف غریزی قرار داد تا نیازهای بدن را نیز ارضا کند. به محض این که بدن برای بقای خود نیازمند به چیزی می‌شود، روح انسان با درک آن نیاز، به کمک امیال خدادادی، حرکتی را برای رفع آن آغاز می‌کند.

انسان، با توجه به آن‌چه گفته شد، بر اساس دو گرایش عمل می‌کند: از یک طرف، مانند ملائک تحت تأثیر جاذبه‌ها و کشش‌های ماورای مادی فطری قرار دارد؛ این جاذبه‌ها او را به سمت تسبیح، تقدیس، پرستش، عبادت، علم، فضیلت خواهی، جمال و زیبایی می‌کشاند. انسان، از طرف دیگر، مانند حیوانات تحت تأثیر جاذبه‌ها و کشش‌های مادی قرار دارد. این جاذبه‌ها او را به سمت غذا، استراحت، آسایش، و امور جنسی می‌کشاند.

بسته به این که چه نوع ارتباطی بین دو نوع گرایش انسان برقرار شود، مسیر تکامل وی متفاوت می‌شود. وجود این دو نوع گرایش باعث شده که راه انسان از سایر موجودات مادی متمایز شود. این گونه نیست که انسان به محض آماده شدن شرایط، خودبه‌خود به حرکت درآید و مانند میوه بلوط در مسیر از پیش تعیین‌شده حرکت کند. چگونگی موضع‌گیری انسان در مقابل این دو نوع گرایش موضع‌گیری و اصالت دادن به هریک، راه او را متفاوت می‌کند.

چگونگی مواجهه انسان با این دو نوع گرایش در گرو نظام اعتقادی و جهان‌بینی او است؛ زیرا روح به کمک اعتقادات و جهان‌بینی‌اش، هم کمال مطلوب خود را می‌شناسد و هم رابطه افعال را با این کمال مطلوب مشخص می‌سازد. روح در آغاز حرکت به کمک نیروی عقل این نظام فکری و اعتقادی را می‌سازد. البته عقل نمی‌تواند به تنهایی این نظام را بسازد. تجربه و مهم‌تر از همه، وحی به تقویت

نیروی عقل می‌آید تا نظام فکری و اعتقادی به شکل مطلوبی در تمامی مراحل حرکت تکاملی شکل گیرد. دین آمده تا استعداد ذاتی و غیرذاتی را هماهنگ کند.

زندگی حقیقی زمانی شکل می‌گیرد که به شکوفا ساختن استعداد ذاتی بشر و نه اشباع غرایز او بینجامد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: همانا خداوند فرشتگان را آفرید و آنها را از عقل محض ساخت. حیوانات را آفرید و آنها را از شهوت محض ساخت. انسان را آفرید و عقل و شهوت را در هم آمیخت و در وی قرار داد. پس هر کس عقلش بر شهوتش پیروز شود، از فرشتگان بالاتر است و هر کس شهوتش بر عقلش پیروز شود، از حیوانات پست‌تر است (مجلسی، ۱۴۰۰، ق.، ج ۷۵، ص ۲۹۲).

ترکیب عقل و شهوت در انسان قهراً دو گرایش متضاد به وجود می‌آورد؛ گرایشی آسمانی و گرایشی زمینی. خداوند به انسان اراده و حق انتخاب داد، تا به اختیار خود از بین این دو راه یکی را برگزیند. همچنین خداوند انسان را اجتماعی آفرید. اجتماع احتیاج دارد به این‌که استعداد های گوناگونی در آن به ظهور برسد و هر دسته ذوق و استعداد خاصی را نمایان سازد. حکمت خداوند به این تعلق گرفته است که مجموع استعدادهایی که برای پیشرفت جامعه لازم است، در میان مجموع افراد جامعه تقسیم شود. خداوند سبحان می‌فرماید: آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در زندگی دنیا در میان‌شان تقسیم کردیم؛ بعضی را بر بعضی دیگر درجاتی برتری دادیم تا یکدیگر را به خدمت گیرند و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند، بهتر است (زخرف: ۳۲).

استعدادهای غیرذاتی برای رسیدن انسان‌ها به اهداف اجتماعی است. اهداف اجتماعی عبارتند از اهدافی که انسان آنها را برای ایجاد زمینه برای اهداف اولیه و ذاتی تعقیب می‌کند. استعداد های اجتماعی انسان، همه از این قبیل هستند که موجب پیشرفت اجتماع می‌شود. تنوع استعداد های غیرذاتی انسان به گونه‌ای است که افراد در یک سلسله از استعدادها قوی و در برخی دیگر ضعیف هستند. در این نوع از اختلاف‌ها چون هر یک دارای امتیازی است که در دیگری نیست، افراد جامعه باید با هماهنگ ساختن استعداد های گوناگون خود، از آنها در مسیر پیشرفت استفاده کنند (نصری، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹).

هر جامعه برای این که بتواند به حیات خود ادامه دهد، به افراد متعدد با توانایی‌ها و استعداد های متفاوتی نیاز دارد. بدین خاطر خداوند حکیم توانایی‌ها و استعداد های افراد را متفاوت قرار داد. گوناگونی در نحوه آفرینش انسان‌ها از اسرار خلقت است. خداوند متعال می‌فرماید: (ای مردم) چرا شما برای خداوند وقار (و عظمت) را در نظر ندارید و حال آن که شما را گوناگون آفرید (نوح: ۱۳ - ۱۴).

حضرت علیؑ در باره تفاوت استعداد های انسان‌ها می‌فرماید: «انسان‌ها تا زمانی که تفاوت دارند، در خیر و خوشی‌اند، همین که همسان شوند، هلاک می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۰، ج ۷۷، ص ۲۳۲). اگر

همه انسان‌ها همسان آفریده می‌شدند، نظام اجتماع مختل می‌شد؛ زیرا همه دنبال یک کار می‌رفتند و استعدادشان یک روش و یک کار را اقتضا می‌کرد؛ در نتیجه نیازهای بشر برآورده نمی‌شد و در گذران امور، دچار سختی و مشکلات می‌شدند.

یکی از جهاتی که خداوند افراد بشر را مختلف آفریدند، این است که بدان وسیله آزمایش شوند و معلوم گردد طبقات مختلف اجتماع آیا به وظیفه‌شان عمل می‌کنند و از ویژگی‌های وجودی خودشان بر وفق عقل و شرع بهره‌مند می‌شوند یا نه. خداوند حکیم می‌فرماید: برخی از شما را بر برخی برتری داد تا شما را در مورد آنچه به شما داده، آزمایش کند (انعام: ۱۶۵). اختلاف استعدادها بر اساس مصالح آفرینش توسط آفریدگار جهان به نحو دقیقی تعیین شده است.

تفاوت استعدادهای ذاتی و غیرذاتی انسان با سایر موجودات

استعدادهای ذاتی و غیرذاتی انسان با سایر موجودات در موارد زیر متفاوتند:

الف) انسان این توانایی را دارد که هر دو نوع استعداد خود را هم زمان پرورش دهد. پرورش یک نوع استعداد، مانع پرورش نوع دیگر نیست. به طور نمونه، اگر انسانی دارای استعداد غیر ذاتی شاعری باشد، پرورش آن مانع پرورش استعداد ذاتی برای دستیابی به کمال نامحدود نمی‌شود. در مقابل، پرورش این دو نوع استعداد در سایر موجودات طبیعی این گونه نیست. برای مثال، اگر تخم مرغی پخته شود تا گرسنه‌ای را از مرگ نجات دهد، دیگر امکان پرورش استعداد ذاتی، که همانا مرغ شدن است، از بین می‌رود.

ب) پرورش استعداد های غیرذاتی در سایر موجودات طبیعی، نیاز به عوامل خارجی دارد تا آن طبیعت را تحت تأثیر خود قرار دهد و آن را با یک حرکت غیراختیاری به شیء دیگر تبدیل سازد. تبدیل شدن هسته خرما به خاکستر، به طور نمونه، به عوامل خارجی نیاز دارد؛ ولی پرورش استعدادهای ذاتی آن به چنین عوامل خارجی‌ای نیاز ندارد. با آماده شدن شرایط، حرکت استکمالی که حرکتی پیچیده همراه با نوعی جبر طبیعی است، آغاز می‌شود. ولی در انسان، پرورش هر دو نوع استعداد یک حرکت کاملاً اختیاری است و نقش عوامل خارجی در حد زمینه‌سازی است. از این‌رو، آنچه بر عهده جامعه است، آماده‌سازی زمینه برای شکوفا شدن استعدادها است.

ضرورت شکوفا شدن استعدادهای ذاتی و غیرذاتی

مطلق پرورش استعدادهای ذاتی انسان‌ها ضرورت دارد. ضرورت شکوفا شدن استعدادهای غیرذاتی به

شکوفای شدن استعدادهای ذاتی بستگی دارد. در انسان، امکان فعلیت یافتن هم‌زمان هر دو دسته استعداد وجود دارد؛ با این تفاوت که فعلیت یافتن استعدادهای غیرذاتی در انسان، زمینه‌ساز فعلیت یافتن استعدادهای ذاتی است؛ اما در سایر موجودات طبیعی، هر چند کمال نوع در پرورش استعداد ذاتی است، ولی فعلیت یافتن استعداد ذاتی که کمال خاص آن به شمار می‌آید، مانع فعلیت یافتن استعدادهای ذاتی دیگر موجودات و استعدادهای غیرذاتی خودش می‌شود. از آن جا که خداوند حکیم این موجودات را برای تحصیل کمالات بالاتر خلق کرده و قوام عالم جانداران به پرورش استعدادهای غیرذاتی نیز می‌باشد تا حفظ نسل هر جاندار میسر گردد، مطلق پرورش استعدادهای ذاتی در غیرانسان ترجیح ندارد. این برخلاف پرورش این نوع استعداد در انسان است که ترجیح فقط با پرورش استعدادهای ذاتی است و سایر استعدادهای باید در خدمت استعدادهای ذاتی باشد. این تنها مسأله‌ای است که موجب ارزشیابی و تصمیم‌گیری در باب استعدادهای ما می‌شود و ما را در انتخاب استعدادهای برای فعلیت یافتن، درگیر ارزش‌گذاری می‌نماید.

آنچه در برنامه‌ریزی‌ها باید اصل قرار گیرد، پرورش استعدادهای ذاتی است؛ پرورش سایر استعدادهای باید در خدمت پرورش استعدادهای ذاتی قرار گیرد و اگر نیازی به آن نشد، هرگز شکوفای نشود و نیاز کاذب تلقی گردد. بنابراین سایر استعدادهای نه تنها باید تا جایی پرورش یابند که هیچ‌گونه محدودیتی برای پرورش استعدادهای ذاتی نداشته باشند، بلکه باید به گونه‌ای پرورش یابند که حداکثر سودمندی را برای پرورش استعدادهای ذاتی داشته باشند.

منشأ نیازهای کاذب

منشاء نیازهای کاذب تمایلات مدیریت نشده انسان است. وقتی این تمایلات توسط عقل و وحی مدیریت نشود و انسان از آن‌ها چشم و گوش بسته و بی‌توجه به پیامدهای آن پیروی کند، وی تنها درگیر ارضای لذت‌های کاذبی می‌شود که هیچ نقشی در شکوفایی استعداد ذاتی او ندارد. در نیازهای کاذب، غرض صرفاً لذات است.

بشر در نیازهای حقیقی هم ممکن است از تمایلات پیروی کند؛ ولی این پیروی کردن به وسیله عقل و وحی مدیریت می‌شود و انسان چشم و گوش بسته از آن پیروی نمی‌کند؛ بلکه به تأثیر آن بر روح و سرنوشت خویش و رابطه با خداوند دقت می‌کند و سپس تصمیم می‌گیرد. در اینجا غرض صرفاً لذات نیست.

عدم مدیریت تمایلات ریشه در خطا و اشتباه انسان در شناخت هدف زندگی و مسیر رسیدن به آن

دارد. از این مشکل می‌توان به ضعف معرفت و ایمان تعبیر کرد. شکوفا ساختن استعداد های ذاتی انسان حرکتی استکمالی است. حرکت استکمالی انسان بر خلاف حرکت استکمالی نباتات و حیوانات، حرکت علمی و ارادی است و نیاز به شناخت هدف و مسیر دارد. از آن‌جا که، شناختن هدف به معنای یافتن و ادراک وجدانی و شهودی قبل از رسیدن به آن ممکن نیست، به ناچار به صورت ایده و تصور ذهنی خواهد بود. هر قدر این شناخت روشن‌تر و آگاهانه‌تر باشد، امکان تکامل ارادی و اختیاری بیش‌تر است. در حرکات اختیاری میزان تکامل به اراده و اختیار موجود متحرک بستگی دارد؛ چون اختیار و انتخاب بدون علم و آگاهی امکان ندارد. حسن انتخاب به علم و تشخیص صحیح بستگی دارد. هر قدر دایره معلومات وسیع‌تر و امکان کسب دانش‌های یقینی بیش‌تر باشد، امکان بهره‌برداری صحیح از آن‌ها برای تکامل اختیاری بیش‌تر خواهد بود.

خطا در شناختن هدف زندگی و مسیر رسیدن به آن باعث می‌شود تا انسان به زندگی پست دنیوی رضایت دهد، ناخود را خود بپندارد، ظاهرین شود و از آخرت و یاد خدا غفلت ورزد و در تعدیل جوشش غرایز و اشباع آن‌ها ناتوان گردد.

الف) رضایت به زندگی پست دنیوی

بعضی انسان‌ها به زندگی پست (الحیة الدنيا)، ارضای نیازهای مادی رضایت دارند و به استعداد های ذاتی خود توجه نمی‌کنند. این مشکل نتیجه مستقیم حب ذات است. حب ذات مهم‌ترین ویژگی اختصاصی جانداران است که رضایت را بر آن‌ها تحمیل می‌کند. بعضی انسان‌ها گمان می‌کنند رضایت حاصل از برآورده شدن حب ذات مطابق استعدادهای او است. آیات زیادی بر این مطلب دلالت دارد: کسانی که امید به دیدار ما ندارند و به زندگی پست دل خوش کرده و بدان اطمینان یافتند و کسانی که از آیات ما غافلند، جایگاه آن‌ها آتش است (یونس: ۷-۸). این‌ها افرادی هستند که جویبار حیات و عوامل جبری محیط و تاریخ، آن‌ها را با خود می‌برد. آن‌ها توجه ندارند که با هدف‌گیری بهتر می‌توانند در مجرای تکامل قرار گیرند. هدف‌گذاری این گروه بی‌شبهت به هدف‌گیری غریزی سایر حیوانات نیست که در جریان زندگی نه اعتلایی می‌فهمند و نه سقوطی.

منظور از زندگی پست، زندگی طبیعی صرف است. در قرآن مجید، این نوع زندگی در برابر زندگی پاکیزه (حیة طیبه) و زندگی قابل استدلال - و یحیی من حی عن بینة - آمده است. وقتی جهان‌بینی کسی چنین باشد که امیدی به لقاء پروردگار نداشته باشد، همه هم و غم او معطوف به زندگی مادی دنیا می‌شود. از آن‌جا که انسان به حکم حب ذات می‌خواهد باقی بماند، به دعوت غریزه‌اش همه همش را

صرف این می‌کند که با رفاه هر چه کامل‌تر باقی بماند و فانی نشود. اگر ایمان به حیات دائمی داشته باشد، حیاتی که به پهنای دنیا و آخرت است، دیگر به زندگی پست راضی نمی‌شود. اما اگر به چنین حیاتی ایمان نداشته باشد، قهراً همه هم‌اش برای بقاء صرف همین زندگی پست صرف می‌شود. او به داشتن این زندگی راضی می‌شود، دلش به آرامشی کاذب، اطمینان می‌یابد و دیگر به طلب آخرت بر نمی‌خیزد. غوطه‌ور شدن در زندگی طبیعی صرف، جز گرفتن از طبیعت و باز گرداندن به آن و تنازع بقاء نتیجه دیگری ندارد. همه دستورات دین برای این است که زندگی از حرکت به پیش متوقف نشود. دستورات دینی بشر را روی خطی که از مشیت ازلی تا جهان ابدی کشیده، در حرکت می‌بیند.

در طول تاریخ عده‌ای کوشش کردند چنان مغز انسان‌ها را شستشو دهند که درگیر هیچ سؤال ریشه‌ای و بنیادینی نشوند. یکی از راه‌های بروز این مشکل، القای این ادعا است که زندگی فقط حداکثر برخورداری از لذائذ حسی طبیعی می‌باشد. القای این شبهه در عصر کنونی به شیوه‌های متفاوت صورت می‌گیرد. تلاش می‌شود تا کسی به این فکر نیفتد که کیست، از کجا آمده، به کجا می‌رد و برای چه آمده است.

در آیات قرآن مجید، رضایت عالی در برابر رضایت ابتدایی و خام مطرح شده است. رضایت عالی ناشی از گرایش به زندگی پاکیزه است. خداوند متعال این رضایت را نتیجه ارتباط با خود می‌داند: «ای نفس مطمئن بازآی به حضور پروردگارت در حالی که تو راضی از او و او راضی از توست. بازآی در بین بندگان من و داخل شو در بهشت من» (فجر: ۳۰ - ۲۷). خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: «از کسی که از یاد ما دل می‌گرداند و جز زندگی پست را نمی‌خواهد، روی بگردان» (نجم: ۲۹). این آیه دلالت بر این دارد که اعراض از ذکر خدا باعث می‌شود تا دید آدمی کوتاه گشته و دانش او تنها در چهار دیواری تنگ زندگی دنیا و شؤون آن محدود شود. کسی که از یاد خدا غافل است، خواستش نیز از چهار دیواری زندگی مادی پست فراتر نمی‌رود (ر.ک. جعفری، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۵۴).

ب) ناخود را خود پنداشتن

بعضی انسان‌ها خود را با «ناخود» اشتباه می‌گیرند و «ناخود» را «خود» می‌پندارند. آنچه آنان به خیال خود برای «خود» انجام می‌دهند در حقیقت برای «ناخود» انجام می‌دهند و خود واقعی متروک و مهجور می‌ماند. آنجا که انسان واقعیت خود را همین «تن» می‌پندارد و هر چه می‌کند برای تن و بدن می‌کند، خود را فراموش کرده و ناخود را خود می‌پندارد. هر موجودی در مسیر تکامل خویش، در حقیقت از «خود» به «خود» سفر می‌کند؛ وی از خود ضعیف به سوی خود قوی می‌رود. انحراف هر

موجود از مسیر تکامل حقیقی، انحراف از خود به ناخود است. این انحراف بیش از همه در مورد انسان که موجودی مختار و آزاد است، صورت می‌گیرد. انسان هر غایت انحرافی را که انتخاب کند، در حقیقت آن را جای «خود» حقیقی خویش می‌گذارد؛ یعنی ناخود را خود می‌پندارد. آنچه در متون دینی در مذمت محو شدن در مادیات آمده، ناظر به این جهت است. داشتن غایات انحرافی یکی از عواملی است که موجب می‌شود انسان غیرخود را به جای خود قلمداد کند و در نتیجه خود حقیقی را فراموش می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۹ - ۵۷۴).

خداوند متعال گاهی تعبیرات خاصی از قبیل «خودزیانی» یا «خودفراموشی» در باره برخی از آدمیان به کار می‌برد و می‌فرماید: «آن‌ها [سرمایه] وجود خود را از دست دادند و معبودهایی را که به دروغ ساخته بودند، همگی از نظرشان گم می‌شوند» (اعراف: ۵۳). همچنین می‌فرماید: «زیان کرده و سرمایه باخته آن است که خویش را زیان کرده و خود را باخته است» (زمر: ۱۵)؛ «از خدا غافل شدند و خدا را از یاد بردند، پس خدا خودشان را از خودشان فراموشاند و خودشان را از خودشان غافل ساخت» (حشر: ۱۹).

ج) ناتوانی در تعدیل جوشش غرایز و اشباع آن‌ها

یکی از داشته‌های ذاتی انسان غریزه است که بطور خودکار از قوه به فعل می‌رسد و حالت نیمه آگاهانه دارد. غرائز در جوشش و فعالیت‌های خود هیچ اصل و قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد و فقط طالب اشباع‌اند؛ این مطالبه بسیار قوی و جدی است. متأسفانه بعضی از تعدیل جوشش غرایز ناتوان مانده و اشباع آن را متن حقیقی زندگی خود قرار می‌دهند. تلاش‌های مستمر این افراد تحقق بخشیدن به استعدادها و غیرذاتی است. هنگامی که آنان از ضروریات حیات زندگی فارغ می‌شوند، شروع به ارضای تمایلات مافوق ضروریات زندگی می‌کنند. آنان محور اساسی همه فعالیت‌های خود را خود طبیعی قرار می‌دهند. از آنجایی که خواسته‌های خود طبیعی حدی نمی‌شناسد، هر چه جز خود طبیعی، وسیله‌ای برای ارضای تمایلات خود طبیعی تلقی می‌شود. اگر انسان تنها یک غریزه داشت، هر چه در ارضای آن زیاده‌روی می‌کرد، کمالش بود؛ ولی چون بشر غرایز گوناگون دیگری نیز دارد؛ زیاده‌روی در ارضای یک غریزه، نیازی کاذب تلقی می‌شود (ر.ک. جعفری، ج ۱۲، ص ۱۸۲).

د) ظاهر بینی و غفلت از آخرت و یاد خدا

یکی از عواملی که موجب روی آوردن انسان‌ها به تأمین نیازهای کاذب می‌شود، فراموشی یاد خدا و روز جزا است. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «همانان که دین خود را سرگرمی و بازی پنداشتند

و زندگی پست مغرورشان کرد. پس ما امروز آنان را از یاد می‌بریم همان‌گونه که آنان دیدار امروزشان را از یاد بردند و آیات ما را انکار می‌کردند» (اعراف: ۵۱). این آیه سبب محرومیت دوزخیان از نعمت‌های بهشتی را اشتغال آن‌ها به لهو و لعب و غرور به عنوان مظاهر نیازهای کاذب می‌داند. این امور سبب می‌شود آن‌ها در لجن‌زار شهوات فرو روند و همه چیز حتی رستاخیز را به دست فراموشی سپرده و گفتار پیامبران و آیات الهی را انکار کنند.

نزدیک‌ترین تعبیر قرآنی به نیازهای کاذب، هوای نفس (خواهش دل) است. منظور از هوای نفس ارضای کور غرایز بدون توجه به اثرات آن بر فرایند حرکت استکمالی و بدون دخالت دادن عقل و وحی در هنگام ارضای آن است. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «از آن کس که دلش را از یاد خویش غافل ساختیم و از هوای خود فرمان می‌برد پیروی مکن» (کهف: ۲۸). در آیه دیگر می‌فرماید: پس تو را از آن [قیامت] باز ندارد آن کس که به آن باور ندارد و در پی هوای خویش بوده است که هلاک خواهی شد (طه: ۱۶).

علل نگرش منفی به نیازهای کاذب

علت مذمت‌هایی که در باره پیروی از نیازهای کاذب می‌شود، این است که باعث غافل شدن انسان‌ها از لذت‌های برتر می‌شود. نیازهای کاذب لذت آنی دارد و توجه انسان را از لذت‌های برتر غافل می‌کند. انسان وقتی لذتی را درک کرد، به استفاده از آن علاقه‌مند می‌شود و توجهش به طرف آن، جلب می‌شود. نتیجه این امر محروم شدن از لذت‌های ارزنده‌تری است که می‌توانست از آن‌ها بهره برد.

انسان نمی‌تواند در این جهان از همه لذت‌ها بهره‌مند شود. وی ناچار است که دست به انتخاب بزند. او ممکن است در این انتخاب دچار اشتباه و لغزش شود. انسان گاهی لذت‌های کم‌ارزش را ترجیح می‌دهد؛ چون به آن‌ها جلب شده و با آن‌ها انس گرفته است. خداوند حکیم در این زمینه می‌فرماید: «بلکه زندگی پست را بر می‌گزینید با آن که آخرت نیکوتر و پایدارتر است» (اعلی: ۱۶ - ۱۷). چون انسان طالب زندگی پایدار است، خداوند متعال او را نسبت به پایدارتر بودن زندگی آخرت راهنمایی می‌کند و به او گوشزد می‌کند که لذت‌های آن از لذت‌های دنیا برتر است.

آیه فوق دوام و کیفیت را به عنوان دو معیار در ترجیح لذت‌ها بر یکدیگر را بر می‌شمارد. انسان بر اساس فطرتش، طالب لذت است. عقل او حکم می‌کند که لذت با دوام‌تر را بر لذت کم‌دوام‌تر ترجیح دهد. اگر دو لذت از نظر زمان مساوی باشند، اما از نظر کیفیت با هم تفاوت داشته باشند، یکی توأم با آلام باشد و دیگری چنین نباشد یا هیچ‌کدام توأم با آلام نباشد؛ ولی یکی

شدیدتر باشد، انسان به حکم عقل لذت با کیفیت تر را برمی‌گزیند. در صورتی که یکی از دو لذت مشابه، توأم با آلام باشد، عقل حکم به گزینش لذتی می‌دهد که توأم با آلام نیست. با این وجود، برخی افراد علیرغم حکم عقل به انتخاب لذت‌های شدیدتر و پایدارتر و غیرتوأم با رنج، لذت‌های آنی و زود دست یافتنی را انتخاب می‌کنند. علت دین‌گریزی بعضی نیز همین است، چون وعده خدا نسیه؛ ولی لذت‌های دنیا نقد است (مصباح، ۱۳۹۳).

انسان در بدو خلقت، لذت‌های خود را نمی‌شناسد و استعداد درک همه آن‌ها را ندارد. در ابتدا لذت خوردن و آشامیدن را درک می‌کند، سپس لذت بازی کردن را و آنگاه که به سن بلوغ می‌رسد، لذت جنسی را می‌فهمد. این طور نیست که بشر در بدو خلقت، همه لذت‌هایی که برایش میسر است، را بشناسد. برخی لذت‌ها به طور طبیعی برای انسان پیدا نمی‌شود. انسان‌های متعارف و سالم در سنین خاصی خود به خود لذت‌های مذکور را درک می‌کنند. در مقابل لذت‌های قرار دارد که خود به خود پدید نمی‌آید؛ انسان برای بهره‌مندی از آن باید تلاش کند تا استعداد آن را بیابد. لذت انس با خدا و تقرب الی الله از این قبیل است.

حکمت آفرینش لذت

یکی از حکمت‌های آفرینش لذت برای موجودات مادی از جمله انسان، ایجاد انگیزه تلاش برای دستیابی به موادی است که برای زنده ماندن بدن نیاز دارند؛ اموری که دستیابی به آن‌ها نیازمند تحمل زحمت است. اگر انسان‌ها از این امور لذت نبرند، انگیزه‌ای برای تأمین آن‌ها نخواهند داشت. اگر انسان گرسنه، احساس گرسنگی نکند و از غذا خوردن لذت نبرد؛ ممکن است برای تأمین غذا و تناول آن اقدام نکند و در نتیجه از بین برود. در برخی از بیماری‌ها، نظیر سرطان این مشکل بروز می‌نماید. سرطان بیماری‌ایی است که درد ندارد، لذا مریض انگیزه‌ای برای مداوا و خوردن دارو ندارد؛ در نتیجه بیماری پیشروی می‌کند و مریض را از پای در می‌آورد.

اگر لذت‌های حیوانی وجود نداشت، زندگی انسان‌ها مختل می‌شد؛ از این رو، حکمت الهی به این تعلق گرفته که در انسان احساس درد پدید آید تا وی به فکر رفع آن برآید و در نتیجه اقدام به تأمین نیازها نماید؛ وی زمانی که نیازش تأمین شد، احساس لذت می‌کند. خداوند متعال برای هر یک از قوای انسان، لذت متناسبی قرار داده است. هوا، آب و غذا از جمله نیازهای حیاتی انسان می‌باشند. انسان به شدت و در همه شرایط، به هوا نیاز دارد. خداوند هوا را در همه جا فراوان آفرید و به آسانی و بدون زحمت در دسترس همه قرار داد؛ انسان‌ها برای تهیه هوا هیچ زحمتی را

متحمل نمی‌شوند. خداوند هیچ قوه مدرکه‌ای به انسان نداد تا لذت تنفس را درک نماید؛ گویی لذت، مزد رنج تهیه آن است.

نیاز بعدی انسان آب است. اگر آب چند روز به انسان نرسد، می‌میرد. خداوند آب را در طبیعت فراوان آفریدند. اما فراوانی آب به اندازه هوا نیست. تهیه این کالای ضروری مقداری زحمت دارد. خداوند نیز برای دستیابی به آن مقداری لذت قرار داده است. نیاز بعدی انسان غذا است. اگر غذا چند روز به انسان نرسد، می‌میرد. غذا با زحمت بیش‌تری به دست می‌آید. خداوند نیز برای غذا لذت بیش‌تری در نظر گرفته است. نیاز بعدی انسان تشکیل خانواده برای بقای نسل است. اگر انسان تشکیل خانواده ندهد، نسلش منقطع می‌شود. در حالی که مشیت الهی به استمرار نسل تعلق گرفته است. تشکیل خانواده، بزرگ و تربیت کردن فرزند، زحمت مداوم زیادی دارد؛ از این‌رو، خداوند متعال برای آن لذت بیش‌تری قرارداد تا انسان انگیزه داشته باشد که زحمات آن را پذیرا شود.

انسان در عالم ادراک برای لذتی یا برای رفع رنجی کار می‌کند، اما در واقع نه لذت و نه رنج هیچ‌یک اصالت ندارد؛ بلکه اصل آن است که بدن نیاز خود را تأمین کند. اگر انسان این رنج و لذت را درک نکند و تمایلی به آن نداشته باشد و صرفاً به حکم عقل به خاطر مصالح بدن کار کند، چند صباحی بیش‌ زندگی نخواهد کرد. اگر انسان از گرسنگی رنج، و از غذا خوردن لذت نبرد و فقط بخواهد به فلسفه این که می‌خواهد زنده بماند، مرتب غذا تهیه کند و بخورد، می‌گوید اصلاً زندگی ارزش این زحمت را ندارد. ولی وقتی انسان از غذا لذت ببرد، همین لذت هدفی برای زندگی می‌شود، هرچند که وی اهداف و الاتری نیز دارد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۴۴۴).

بالتر از هدف تغذیه، استمرار نسل است. اگر انسان از تولید نسل لذت نمی‌برد، هیچ‌گاه به ازدواج و تحمل رنج بچه‌دار شدن تن نمی‌داد. در این صورت، نسل اول انسان منقرض می‌شد. وقتی خداوند در تولید نسل لذت قرار داد، انسان فعالیت‌های لازم برای دستیابی به آن را به عنوان هدف قلمداد می‌نماید. او ازدواج می‌کند تا لذت بیش‌تری از زندگی ببرد. بدین وسیله بشر در استخدام سنت الهی قرار می‌گیرد. اگر انسان این لذت‌ها و رنج‌ها را درک نکند، هرگز به دنبال رفع نیازهای طبیعی‌اش نمی‌رود. از این حکمت خداوند نتیجه می‌گیریم: لذت‌ها مزد زحمات کشیده شده برای تأمین نیاز است و کمال محسوب نمی‌شود. احکام فقهی که خداوند برای خوردن، آشامیدن، تهیه غذا و ازدواج قرار داده، همگی حاکی از این واقعیت است که انسان باید زیر بار زحمت تهیه آن‌ها برود و لذت را با رنجش بخواهد. از این‌رو، طلب لذت تنها و فرار از رنج، انحراف تلقی می‌شود. به همین خاطر خداوند بعضی از راه‌های تأمین نیازهای فوق را حرام کردند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۳۰۰ - ۳۰۲).

سیاست‌گذاری اقتصادی در حوزه تأمین نیازها

عمده ثمره اقتصادی بحث از انواع نیازها و منشأ آن، در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های اقتصادی جهت تخصیص منابع ظهور می‌نماید. با توجه به آنچه گفته شد منشأ نیازهای حقیقی، استعدادهای ذاتی و منشأ نیازهای کاذب، تمایلات مدیریت نشده است. انسان می‌تواند همه نیروهای مادون طبیعی، نباتی و حیوانی را به نفع تکامل انسانی خود استخدام کند و به همه آن‌ها در حدی که برای رسیدن به کمالات انسانی مؤثر است، نیازمند است. بهره‌برداری بی‌قید و شرط از این قوا برای انسان مفید نیست. همچنین استعدادهای غیرذاتی بشر می‌باید در خدمت پیشرفت جامعه و تحقق اهداف اجتماعی قرار گیرد تا زمینه لازم برای شکوفا شدن استعدادهای ذاتی وی مهیا شود.

یکی از لوازم اساسی یافته‌های فوق در مورد رتبه‌بندی نیازها آن است که آماده‌سازی بستر لازم برای شکوفایی استعداد ذاتی بشری اصلی مهم در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های است. بر این اساس سرمایه‌گذاری و تخصیص منابع برای تولید کالاها و خدماتی که نقشی در این فرآیند ندارند، ضرورت خود را از دست می‌دهد و دولت اسلامی باید با تصویب قوانینی تولیدات آن‌ها را متوقف نماید. تولید دخانیات، مواد مخدر، مشروبات الکلی، بناهای مجلل نامتعارف، اشیاء تجملی، فیلم‌های نامناسب، خودروهای لوکس، و زیورآلات نامتعارف از جمله مصادیق تأمین نیازهای کاذب است.

نتیجه‌گیری

خداوند متعال دو دسته استعداد ذاتی و غیر ذاتی در وجود انسان قرار داده است. استعداد ذاتی همان کمال ویژه انسان است که شکوفایی آن مستلزم استخدام نیروهای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی بوده و منشأ نیازهای حقیقی او می‌باشد. از آنجا که استخدام این نیروها ملازم با رنج و زحمت است، خداوند برای آن لذت قرار داد.

بعضی از افراد در اثر خطا و اشتباه در شناخت هدف زندگی و مسیر رسیدن به آن، بهره‌برداری بی‌قید و شرط از نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی را صرفاً به خاطر لذت آنی سر لوحه زندگی قرار می‌دهند؛ همین امر منشأ نیازهای کاذب است. خداوند علاوه بر استعداد ذاتی، استعداد غیر ذاتی را نیز در انسان‌ها قرار داد. خداوند انسان را اجتماعی آفرید. اجتماع به استعدادهای گوناگونی نیاز دارد. حکمت خداوند به این تعلق گرفته است که مجموع استعدادهایی که برای پیشرفت جامعه لازم است، در میان افراد جامعه تقسیم شود. تا آنجایی که پرورش استعداد غیرذاتی در خدمت پرورش استعداد ذاتی است، منشأ نیازهای حقیقی است و از آنجا به بعد منشأ نیازهای کاذب می‌باشد.

به طور کلی، منشأ نیازهای کاذب تمایلات مدیریت نشده انسان است. اگر این تمایلات توسط عقل و وحی مدیریت نشود و انسان از آن‌ها چشم و گوش بسته و بی توجه به پیامدهای آن پیروی کند، این امر هیچ نقشی در شکوفایی استعداد ذاتی بشر ندارد.

در نیازهای کاذب غرض صرفاً لذت است. هرچند در نیازهای حقیقی نیز ممکن است از تمایلات پیروی کنیم؛ این پیروی می‌باید به وسیله عقل و وحی مدیریت شود. انسان نباید چشم و گوش بسته از آن پیروی نمی‌کند؛ بلکه باید به تأثیر آن بر روح و سرنوشت خویش و رابطه با خداوند دقت کند. در اینجا غرض صرفاً لذت نیست.

عدم مدیریت درست امیال نتیجه خطا و اشتباه انسان در شناخت هدف زندگی و مسیر رسیدن به آن است. از این مشکل می‌توان به ضعف معرفت و ایمان تعبیر کرد. علت مذمت‌هایی که در باره پیروی از نیازهای کاذب می‌شود، این است که باعث غافل شدن انسان‌ها از لذت‌های برتر می‌شود. نیازهای کاذب به دلیل لذت نقدی که دارد انسان را از لذت‌های برتر غافل می‌کند.

ثمره تفکیک نیازها و توجه به منشأ آن در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های اقتصادی جهت تخصیص منابع به نیازها ظاهر می‌شود. آنچه که در سیاست‌های کلی و برنامه‌ریزی‌ها باید اصل قرار گیرد، آماده‌سازی بستر لازم برای شکوفایی استعداد ذاتی بشر است. بر این اساس سرمایه‌گذاری و تخصیص منابع برای تولید کالاها و خدماتی که نقشی در این فرآیند ندارند، ضرورت خود را از دست می‌دهد و دولت اسلامی باید با تصویب قوانینی تولید آن‌ها را متوقف نماید.

منابع

- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۷، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد ۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- _____، ۱۳۶۰، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد ۸، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۶۲، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد ۱۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۷۶، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد ۲۴، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خلیلی تیرتاشی، نصرالله، ۱۳۷۹، معیارها و شاخص‌های توسعه انسانی در اسلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- شفلر، ایزرایل، ۱۳۷۷، *در باب استعدادهای آدمی*، تهران، سمت.
- صادقی، منصور، ۱۳۹۲، «الگوی تحلیل چستی استعداد»، *پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی دانشگاه جامع امام حسین ع*، ش ۲، ص ۵۳ - ۸۰.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۷۸، *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه‌الوفاء.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۰ق، *بحار الانوار الجامعه لعلوم الائمة الطهار*، ج ۷۷، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۶۳، *میزان الحکمه*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۹۳، «جستاری در حقیقت لذت و نیازمندی‌های انسان»، *معرفت*، ش ۲۰۱، ص ۵ - ۱۲.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار کتاب فلسفه ابن‌سینا*، جلد ۷، چ ششم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰الف، *انسان کامل*، چ بیست و چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰ب، *مجموعه آثار کتاب فطرت*، جلد ۳، چ هشتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰د، *مجموعه آثار کتاب جاذبه و دافعه علی‌علیه‌السلام*، جلد ۱۶، چ چهارم، تهران، صدرا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *تکاپوگر اندیشه‌ها*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *انتظار بشر از دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

نقد و بررسی عدالت طبیعی ساگدن از نگاه اقتصاد اسلامی

سیدهادی عربی / دانشیار دانشگاه قم

Hadiarabi@Gmail.com

محمدجواد رضائی / دکتری علوم اقتصادی و پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع)

Rezaee.mj@Gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵

چکیده

برخی اقتصاددانان و فیلسوفان معاصر از جمله ساگدن با استفاده از نظریه بازی‌ها، به تبیین عدالت پرداخته‌اند. این مقاله به تقریر ایده ساگدن در باب ظهور و تداول میثاق‌ها و تلقی تطوری وی از عدالت اقتصادی و ارزیابی انتقادی آن می‌پردازد. ارزیابی انتقادی نظریه عدالت طبیعی ساگدن با استفاده از روش تحلیلی-نظری و بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی صورت می‌گیرد. بنا به یافته‌های تحقیق، «ظهور میثاق‌ها در وضعیت بی‌سامانی به‌عنوان ابزار گزینش تعادل» و «تأثیرگذاری چنین میثاق‌هایی بر درک افراد از عدالت» از جمله اصول ایده ساگدن است. هرچند شیوه تحلیلی وی از مزیتی چون توجه به هنجارها برخوردار است، اما با مشکلاتی همچون «تحویل ناپذیری ارزش‌هایی چون عدالت به واقعیت‌ها»، «مخالفت درک شهودی و اسلامی با معیار پایداری به مثابه عنصر موقوم وضعیت عادلانه» و «عدم کفایت تمسک به رویکردهای انسان‌محورانه برای حل تعارض منافع» روبرو است. دیدگاه ساگدن در تحلیل عدالت شباهت‌هایی با دیدگاه‌های اسلامی از جمله دیدگاه علامه طباطبایی در مورد چگونگی شکل‌گیری توافق‌های اجتماعی دارد. با این وجود، انتظار تحقق عدالت براساس میثاق‌های برخاسته از پیگیری نفع شخصی، آن‌گونه که ساگدن می‌گوید، امکان‌پذیر نیست و روند شکل‌گیری توافق بر سر هنجار عدالت و حل اختلاف در زمینه تراجم منافع در مرحله اجرا نیازمند بهره‌مندی از شریعت است.

کلیدواژه‌ها: عدالت اقتصادی، ساگدن، اقتصاد اسلامی، انتظارات هنجاری، نظریه بازی‌ها، نظم خودانگیخته.

طبقه‌بندی JEL: P48, D63, P47.

مقدمه

موقعیت‌های تعارض منافع (Conflict of interests) از جمله وضعیت‌های متداول و قابل مشاهده در تعاملات اجتماعی انسان‌هاست. در چنین موقعیت‌هایی نوعی مانع در انتخاب آزادانه افراد بروز می‌یابد. برای تبیین شفاف این مسأله می‌توان از یک مثال ساده بهره برد. فرض کنید در مسیر سفر خویش، به پلی کم‌عرض می‌رسید که امکان گذر همزمان دو اتومبیل از آن نیست. از سمت دیگر پل نیز اتومبیلی در حال طی مسیر است. در مواجهه با این موقعیت انتظار دارید کدام یک از اتومبیل‌ها به راه خود ادامه دهد؟ بر اساس چه ملاکی این انتظار در شما شکل گرفته است؟ در این موقعیت، کار درست کدام است؟ ممکن است بر اساس این قاعده رفتار شود که «هر سمت که ترافیک بیشتری وجود داشت، اتومبیل‌هایش برای ادامه مسیر اولویت دارند». همچنین ممکن است بر اساس قواعدی چون «هر کس زودتر وارد پل شده، اولویت دارد» یا «هر کس مسافت بیشتری از پل را طی کرده، اولویت دارد»، اجازه دهیم یکی از اتومبیل‌ها به مسیر خود ادامه دهد. حتی می‌توان تصور کرد اولویت به اتومبیلی داده شود که حامل تعداد بیشتری از افراد است. تعارض بروز یافته در چنین موقعیت‌هایی، انسان‌ها را نیازمند راه‌حل‌ها یا قواعدی برای رفع تعارض می‌کند.

به طور عمومی، یکی از موقعیت‌های مهم فراخواننده ایده عدالت (Idea of justice)، موقعیت‌های تعارض منافع است. از این منظر، به عدالت به مثابه راه‌حل تعارض منافع می‌توان نگریست. حال اگر عرصه تعارضات منافع در حوزه موضوعات اقتصادی باشد، بالتبع با موضوع یا مسأله عدالت اقتصادی (Problem of economic justice) مواجهیم.

در مطالعات اقتصادی، از نظریه بازی‌ها (Game theory) برای تحلیل تعارض منافع استفاده می‌شود. در این زمینه این سوال بنیادین مطرح می‌شود که در فرض وجود تعارض منافع، چگونه به هم‌آهنگی (Coordinate) دست می‌یابیم. در این بررسی، شیوه تعامل میان افراد و پیدایش هم‌آهنگی (Coordination) یا همکاری (Cooperation) از اهمیت بسیاری برخوردار است.

این مقاله در پی ارائه تحلیلی از ایده رابرت ساگدن در باب ماهیت هم‌آهنگی در موقعیت‌های تعارض منافع و بالتبع مقوله عدالت است. رابرت ساگدن در مجموعه آثار خود و به‌طور ویژه در کتاب «اقتصاد حق، همکاری و رفاه» (۲۰۰۵)، به تبیین ایده‌ای پرداخته که از همان ابتدای نشر تأثیر زیادی بر برخی مطالعات در حوزه علم اقتصاد، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی گذاشته است.

بخش نخست مقاله به بررسی رویکرد ساگدن در تبیین ایده عدالت با استفاده «نظریه بازی‌ها» و «نظریه بازی‌های تطوری» (Evolutionary Game Theory) اختصاص دارد. بخش دوم مقاله، به تبیین نظر ساگدن حول ماهیت هم‌آهنگی‌ها و مباحث مرتبطی همچون ماهیت قواعد برزویافته در جامعه و عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن عمل بر اساس قواعد پیش‌گفته اختصاص یافته است. پس از آن و در

بخش‌های سوم تا پنجم به کنکاش و ارزیابی مبانی، مفروضات و دلالت‌های ایده‌وی از منظر اقتصاد اسلامی می‌پردازیم.

۱. نظریه بازی‌ها و نظریه بازی‌های تطوری؛ ابزارهای تحلیلی ساگدن

نظریه بازی‌ها به تبیین موقعیت‌هایی اختصاص دارد که با پدیده «تعارض منافع» یا همان «تأثیرپذیری پیامدهای (Payoffs) بازیکنان از انتخاب‌های یکدیگر» مواجهیم. در تحلیل‌های متعارف اقتصاد خرد، تنها عامل تأثیرگذار بر پیامدها یا عایدی‌ها (Outcomes)، انتخاب خود بازیکنان بوده و عملاً قیمت‌های نسبی - که حاصل مبادلات خیل عظیمی از عوامل است - به عنوان مؤلفه‌ای برونزا در نظر گرفته می‌شود. در مقابل، اگر تصمیم یک تولیدکننده به طور مشخص از «تصمیم تولیدکننده‌ای دیگر» یا حتی از «تصمیم یک یا چند مصرف‌کننده معدود» تأثیر پذیرد، با موقعیت «بازی» مواجهیم.

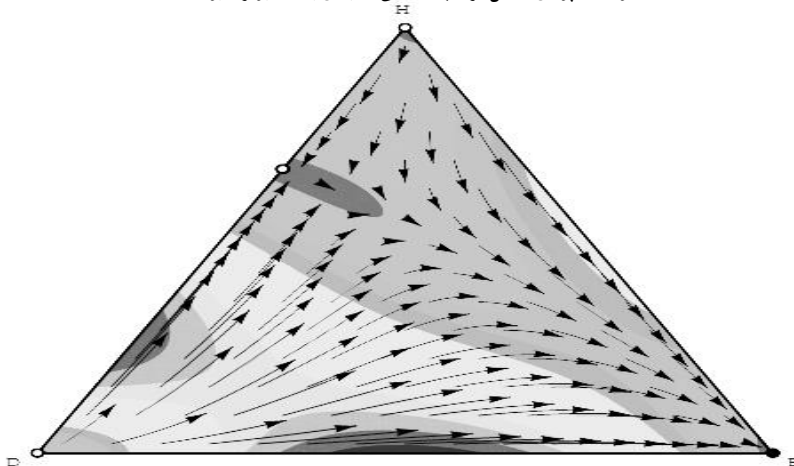
تلاش اصلی در تحلیل‌های نظریه بازی‌ها، «درک فرایند تصمیم‌گیری بازیکنان» و در نهایت یافتن تعادل (Equilibrium) است. موقعیت‌هایی چون تعادل نش، نقطه کانونی (Focal Point)، و تعادل بیزین نش، از مفاهیم مهم در این حوزه هستند. چنین تحلیلی مبتنی بر فروضی همچون عقلانیت بازیکنان (Rationality) و نیز وجود دانش مشترک (Common Knowledge) از عقلانیت بازیکنان است.

یکی از نوآوری‌های متأخر در حوزه نظریه بازی‌ها، شکل‌گیری نظریه بازی‌های تطوری است. پیش‌فرض مهم بازی‌های تطوری آن است که افراد دست به گزینش استراتژی‌هایی نمی‌زنند که بیشترین منافع را برایشان به ارمغان می‌آورد؛ بلکه بر اساس عادات رفتاری خاصی عمل می‌کنند. در این رویکرد، بازیکنان به مثابه حیوانات و نه انسان‌های عقلانی هدف‌دار و محاسبه‌گر فرض می‌شوند (رک: عبدلی، ۱۳۹۲).

برای تبیین شیوه تحلیلی نظریه بازی‌های تطوری این مثال را در نظر بگیرید. فرض کنید در تعامل جمعی از بازیکنان در زمینه شیوه تصاحب یک دارئی سه نوع رفتار قابل تصور یا قابل مشاهده باشد. برخی از بازیکنان، از شیوه تهاجمی (H) برخوردارند. آن‌ها، در صورت مواجهه با هر بازیکنی، می‌خواهند دارایی در تملک فرد مقابل را تصاحب کنند. نوع دیگری از بازیکنان رفتاری محافظه‌کارانه (D) دارند. اگر افراد این گروه با فردی از نوع تهاجمی روبرو شوند، دست از دارایی مربوطه برداشته و آن را به طرف مقابل می‌دهند. آن‌ها در صورت مواجهه با بازیکنی از نوع خود، دارایی مزبور را به نحو مساوی میان خود تقسیم می‌کنند. افزون بر دو نوع رفتار تهاجمی و محافظه‌کارانه، نوع سومی از مواجهه نیز برای افراد قابل تصور است: «اگر بازیکن مالک منبع باشد، رفتار تهاجمی (H) در قبال رقیبش دارد و اگر مالک منبع نیست، در مقابل رقیب، محافظه‌کارانه (D) رفتار می‌کند». این رفتار، استراتژی طبقه متوسط یا بورژوا (B) نامیده می‌شود (جدول ۱).

ایده اصلی در تحلیل نظریه بازی‌های تطوری آن است که با محدود کردن انواع رفتارها به چند استراتژی مشخص و درگیر کردن تصادفی و مداوم بازیکنانی که از این استراتژی‌ها پیروی می‌کنند، به پویایی‌های جمعیتی این استراتژی‌ها دست یافته و نقاط دارای ویژگی پایداری تطوری را می‌یابیم. به بیان ساده، استراتژی پایدار تطوری همان الگوی رفتاری یا عادت‌ی است که عمل بر اساس آن موجب افزایش یا عدم کاهش رفتارهایی از نوع خود می‌شود. در تحلیل این بازی‌ها، بازتولید مقلدان هر یک از رفتارها مهم است؛ براساس تحلیل نظریه بازی‌های تطوری، در مثال فوق می‌توان نشان داد که استراتژی طبقه متوسط (B) تنها استراتژی پایدار تطوری در این بازی است (نمودار ۱).

نمودار ۱: پویای تکامل ترکیب جمعیتی در بازی باز - کبوتر - بورژوا



نمودار ۱، پویایی تکاملی ترکیب جمعیتی در بازی باز - کبوتر - بورژوا با فرض $v=4$ و $c=6$ در قالب مدل پویای هم‌تاساز را نشان می‌دهد. رئوس این مثلث بیانگر وضعیت‌ی است که همه افراد در جمعیت مورد بررسی از نوع بازیکنان نشان داده شده در آن رأس هستند. جاذب بودن رأس جنوب شرقی بیانگر آن است که وقتی همه بازیکنان از نوع بورژوا باشند، دیگر تغییری در ترکیب جمعیتی روی نداده و این وضعیت، تعادل پایدار تطوری است.

ماهیت ایده ساگدن

همان طور که اشاره شد ایده وجود تعارض منافع متضمن آن است که افرادی (دو نفر یا بیشتر) که در موقعیت انتخاب قرار دارند، از منافع متفاوتی برخوردار و عملاً ارضای علائق همه ایشان میسر نباشد. در چنین موقعیت‌هایی هماهنگی چگونه پدید می‌آید؟ یک بازی ساده حول مسئله هم‌آهنگی مثلاً بازی

نزاع دو همسر را در نظر بگیرید؛ در این بازی، طبق تعریف، با سه تعادل نش مواجهیم. تحلیل‌های متعارف در نظریه بازی‌ها بیانگر این است که این بازی به طور بالقوه به یکی از این تعادل‌ها منجر خواهد شد و لذا با مشکل پیش‌بینی ناپذیری نتیجه‌نهایی این بازی مواجهیم.

نخستین تلاش‌ها برای پیشبرد تحلیل تعامل در این زمینه از جانب توماس شلینگ صورت گرفته است. وی با ارائه مفهوم نقطه کانونی، سعی کرده به‌نوعی به دور از تحلیل‌های متعارف در نظریه بازی‌ها به ارائه راهکار بپردازد. براین اساس، یکی از دو یا چند تعادل بر اساس عواملی چون علائق یا عوامل فرهنگی گزینش می‌شود: «در غالب موقعیت‌ها سرنخ‌هایی برای رفتار هم‌آهنگ وجود دارد» (شلینگ، ۱۹۸۰، ص ۵۷). برای توضیح اینکه ماهیت این سرنخ‌ها چیستند، به مفاهیمی چون برجستگی یا مهم بودن یکی از این نقاط متمسک می‌شوند؛ «برخی برجستگی‌های تاریخی، فرهنگی، زبان‌شناسانه یا حتی ریاضی برای ایجاد همگرایی انتظارات در اذهان بازیکنان ضروری است» (دیکسیت، ۲۰۰۶).

لویس (۲۰۰۲) با تأثیرپذیری از شلینگ، برای نخستین بار به تحلیل تأثیر میثاق‌ها بر انتخاب بازیگران می‌پردازد؛ تحلیلی مشابه آنچه ما در این مقاله مدنظر داریم. وی با ارائه شرایطی خاص، پیروی از میثاق‌ها (Conventions) را به‌عنوان راه‌حلی برای مواجهه با مسئله چندتعادله بودن مطرح نمود (لویس، ۲۰۰۲، ص ۷۶). این نوع نگاه، زمینه پیوند خوردن مطالعات فلسفی و اجتماعی با تحلیل‌های نظریه بازی‌ها را فراهم آورد. ساگدن نیز هم‌راستا با لویس، چنین رویکردی به میثاق‌ها دارد: «میثاق، هر تعادل پایدار در یک بازی است که [آن بازی] دو یا بیش از دو تعادل پایدار داشته باشد» (ساگدن، ۲۰۰۵، ص ۳۳). به این بیان، میثاق‌ها ابزارهای گزینش تعادل (Equilibrium Selection) بوده و می‌توان از میثاق هم‌آهنگی یاد کرد.

دلیل نوآورانه بودن ایده لویس به توجه او به ماهیت شکل‌گیری میثاق‌ها مرتبط است. هرچند توجه به میثاق‌ها یا قواعدی مشخص در مجموعه ایده‌های افرادی چون کانت یا رالز نیز وجود دارد؛ اما منظور لویس و پیروان ایده وی، پیروی از میثاق‌هایی است که به‌عنوان مثال براساس تحلیل‌های نظریه بازی‌ها، تعادل محسوب می‌شوند و نه قواعدی که حاصل تحلیل عقلی، وجدان، یا حکم شرع باشد.

مشخصه بازی‌های مورد استفاده ساگدن برای تحلیل میثاق هم‌آهنگی، اندک بودن تعارض منافع بازیکنان است. در اینجا از مفهوم نقطه کانونی شلینگ (۱۹۸۵، ۱۹۸۰) و نیز تکرار شدن یک تعادل برای خروج از مسئله چندتعادله بودن بازی استفاده می‌شود. در مثال رانندگی در خیابان، دو میثاق «همیشه در سمت راست رانندگی کردن» و «همیشه در سمت چپ رانندگی کردن» دو تعادل پایدار بازی هستند

(ساگدن، ۲۰۰۵، ص ۳۳). در این بازی، افراد با توجه عواملی چون تجربه گذشته یا برجستگی یک تعادل، بر اساس یک میثاق عمل می‌کنند.

ساگدن دو میثاق مهم دیگر را با عنوان الف) میثاق مربوط به مالکیت و ب) میثاق مربوط به معامله به مثل (Reciprocity) را نیز مطرح می‌کند؛ میثاق‌هایی که به نحو آشکارتری در حوزه عدالت اقتصادی دارای کاربرد می‌باشند:

الف) مقوله مالکیت و تصاحب منابع نمونه دیگری از وضعیت تعارض منافع است. یک منبع یا ثروت اولیه را در نظر بگیرید که ابتداً تحت مالکیت هیچ فردی نیست. در چنین مواردی هر یک از افراد درگیر در این موقعیت، تمایل به تصاحب منبع مربوطه داشته و عملاً نمی‌توان به روشی دست‌یافت که خواسته‌های همه ایشان به طور کامل برآورده شود. چارچوب تحلیل ساگدن برای چنین موقعیت‌هایی و بالتبع میثاق مالکیت، بر اساس بازی ابزاری و معروف باز-کبوتر-سورژوا است که در بخش قبل مورد اشاره قرار گرفت. چنان‌که گفته شد، استراتژی بورژوا تنها استراتژی تعادلی بازی تکاملی است.

ب) میثاق‌های مربوط به معامله به مثل به این امر توصیه می‌کنند که افراد باید با آن‌هایی که میان استراتژی‌های همکاری و عدم همکاری استراتژی نخست را برمی‌گزینند، به نحو همکارانه دست به تعامل بزنند. میثاق‌هایی از این دست نیز در اعمالی چون خویش‌داری متقابل (من به علائق شما احترام می‌گذارم، اگر شما به علائق من احترام بگذارید)، همیاری (اگر به کمک نیاز داشته باشید، به شما کمک می‌کنم، اگر هنگام نیاز من کمک کنید) و مشارکت در راستای تولید کالاهای عمومی قابل مشاهده است.

۲.۱ نظم خود انگیخته (Spontaneous Order) و عدالت طبیعی

پس از تبیین رویکرد ساگدن نسبت به میثاق‌های پیش‌گفته، نوبت به طرح پرسش از چرایی همه‌گیر شدن عمل بر اساس این میثاق‌ها می‌رسد. به بیان دیگر، «چرا باید برای یک فرد مهم باشد که دیگران بر اساس یک میثاق در یک بازی عمل کرده‌اند، درحالی‌که خودش درگیر آن تعامل نیست؟» پاسخ این است که افرادی که در بازی درگیر نیستند، به عنوان ناظری تلقی می‌شوند که ممکن است در آینده با سایر افرادی که هم‌اکنون درگیر تعاملات هستند، روبرو شوند. در اینجاست که تمسک ساگدن به «نظم خودانگیخته» در کنار «درک افراد از کار درست» می‌تواند کنار هم بنشینند: «افرادی که نسبت به یکدیگر در وضعیت بی‌سامانی قرار دارند، به

متکامل کردن میثاق‌ها یا ضوابط رفتاری که به کاهش میزان تعارضات بین شخصی منجر می‌شوند، تمایل دارند: این [همان] نظم خودانگیخته است» (ساگدن، ۲۰۰۵، ص ۸). این میثاق‌ها نیز همان مؤلفه بنیادین احساس ما از عدالت یا کار درست است؛ در این چارچوب، عمل بر اساس میثاق‌های برآمده از نظم خودانگیخته، همان کار عادلانه است.

با این توضیح گام مهم ساگدن در پل زدن میان تحلیل‌های فوق و معیارهای اخلاقی و ارزشی کم‌کم آشکار می‌شود. وی برای این منظور از اصطلاح انتظارات هنجاری (Normative Expectations) بهره می‌برد. اگر یک میثاق مستقر شود، هر فرد انتظار دارد که رقبایش (سایر افراد) نیز بدان وفادار بمانند. از آنجاکه وی برخوردار از این انتظار است، پیروی خود از میثاق‌ها نیز مبتنی بر علائق و منافعش خواهد بود. از این رو، وی نه تنها انتظار دارد که رقبایش از میثاق پیروی کنند، بلکه همچنین می‌خواهد این‌گونه رفتار کنند.

آنچه از نگاه طرح‌کنندگان چنین نظم خودانگیخته‌ای در این زمینه برمی‌آید، دستیابی به نوعی تعادل یا نظم در مجموعه فعالیت‌هایی است که منشأ آن‌ها پیگیری منافع شخصی و در بستر وجود انواع تعارض منافع است. با این تفصیل، منظور ساگدن از اینکه یک میثاق یک نهاد خودسامان اجتماعی و بناکننده نظم اجتماعی است، بهتر درک می‌شود؛ میثاق‌ها را می‌توان شاهدهی بر وجود نظمی خودانگیخته در جامعه دانست؛ نظمی که برونداد تعاملات افراد است (ساگدن، ۱۹۹۵، ص ۲۴۲).

بر اساس آنچه گفته شد، دیدگاه ساگدن در باب عدالت آشکار می‌گردد. به نظر ساگدن، در «موقعیت‌های تعارض منافع، عدالت مقتضی عمل براساس میثاق‌ها است. نقض میثاق از جانب افرادی که از آن میثاق پیروی می‌کنند، امری غیرعادلانه تلقی می‌شود. از درون همین انتظارات هنجاری است که مفهوم بایستگی یا هنجار ظهور کرده و ماهیت رفتار اخلاقی از نظر وی روشن می‌شود. هنگامی که همان الگوی رفتاری یا میثاق‌ها تبدیل به قواعد مستحکم‌تری شوند یا «افراد به این باور برسند که باید به گونه‌ای عمل کنند که این الگوها را حفظ کنند: میثاق‌ها می‌توانند [تبدیل به] هنجار شوند» (ساگدن، ۱۹۸۹، ص ۹۵). از آنجا که میثاق‌ها و انتظارات هنجاری بصورت طبیعی و خودانگیخته ظهور می‌یابند؛ این تلقی «عدالت طبیعی» خوانده می‌شود.

۳. ارزیابی انتقادی مبانی ایده ساگدن در باب عدالت

تاکنون نشان داده شد که «ظهور میثاق‌ها در وضعیت بی‌سامان به‌عنوان ابزارهای گزینش تعادل» و «تأثیر این میثاق‌ها بر درک افراد از عدالت» از عناصر مهم ایده ساگدن است. با توجه به این عناصر و نیز

جزئیات بازسازی ارائه شده از ایده وی، در ۱۱ محور - که ذیل ۳ مبنای کلی مربوط به ایده وی تنظیم شده است - به ارزیابی برخی مبانی و دلالت‌های استدلال‌ات وی می‌پردازیم.

۱.۳. تلقی هیومی از اخلاق و عدالت

دیدگاه ساگدن در مورد عدالت را می‌توان شرحی نوین بر نظریه عدالت هیوم تلقی کرد. تایید این ادعا نیازمند کنکاشی در آثار هیوم در زمینه منشأ عدالت است. دیدگاه ساگدن در مورد عدالت مبتنی بر دو مبنای «ماهیت اصول اخلاقی» و «عدالت به مثابه میثاق» است که هر دو به‌طور نظام‌مند و صریحی پیش‌ازین توسط هیوم تبیین شده است. بدون پذیرش این دو مؤلفه، ایده ساگدن امکان طرح نمی‌یابد.

شاید در نگاه نخست به نظر آید که اخلاقی بودن اعمال بر اساس معیارهایی مشخص و ثابت، قابل تشخیص است. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد اخلاقی بودن و عادلانه بودن تابع ضوابط متغیری نباشد. در مقابل این نگاه، هیوم جعل، درک یا کشف اصول اخلاقی را نه حاصل استدلال یا هر ملاک مشخص دیگری، بلکه بر پایه احساس می‌داند.^۱ بر این اساس، هیوم معتقدست عقل از جلوگیری از خواست یا مخالفت با هرگونه شور و احساسی عاجز است (هیوم، ۲۰۰۹، ص ۶۳۵). با توجه به تفکیک پیش‌گفته، دور از انتظار نخواهد بود که قضاوت‌های اخلاقی، ناشی از احساس و شهوت دانسته شود؛ هیوم خود را در مقابل آن‌هایی قرار می‌دهد که مبنای فضیلت‌مندی هر چیز را انطباقش با عقل می‌دانند.^۲

هیوم با طرح این پرسش که «به‌راستی چرا یک عمل، احساس یا مشخصه، فضیلت‌مند یا شوم است؟»، مبنای خویش در احساسات اخلاقی را تبیین می‌کند. وی منشأ تمایز بین فضائل و رذایل را مستقیماً در منظر و نگاه ناظر جست‌وجو می‌کند؛ تصور اینکه چیزی فضیلت‌مند است به معنای وجود احساس لذت نسبت به آن و تصور اینکه چیزی شوم است به‌واسطه وجود احساس درد نسبت به آن است (همان، ص ۷۱۷).

هیوم راجع به منشأ اخلاق و تعریف فضیلت به‌صراحت اعلام می‌کند «اخلاق با احساس به وجود می‌آید... [فرضیه من در این باره]، فضیلت را هر کنش درونی یا خصلتی که به ناظر، احساس خوشایند تحسین را اعطاء کند تعریف کرده، و رذیلت [را] نیز برعکس [این تعریف می‌کند]» (هیوم، ۲۰۱۱، ص ۱۶۸). بنابراین، در نظر هیوم در مورد ماهیت اصول اخلاقی، ارزش‌ها در نهایت به امور مشاهداتی و اصطلاحاً عینی قابل تحویل است.

با این تفصیلات، نوبت به درک منزلت عدالت در اندیشه هیوم می‌رسد. عدالت برای هیوم در شرایطی که احتمال نزاع بر سر تصاحب چیزی وجود دارد، معنا می‌یابد (هیوم، ۲۰۰۹، ص ۷۵۶). در

اینجا پای میثاق‌های اجتماعی برای ارائه راه‌حل‌هایی برای برون‌رفت از وضعیت تعارض منافع باز می‌شود. به باور هیوم، «عدالت، در قالب میثاق‌های بشری ظهور می‌یابد» (همان، ص ۷۵۴). به این میثاق‌ها به‌عنوان چاره‌هایی در مواجهه با برخی دشواری‌ها (وجود کیفیاتی چون پیگیری منافع شخصی در انسان و کمبود منابع) نگریسته می‌شود. بنابراین «احساس عدالت بر ایده‌های ما بنا نشده؛ بلکه مبتنی بر ادراکات ماست ... آن احساسات، که موجب احساس عدالت می‌شود، به شکل فطری (Natural) در ذهن انسان وجود ندارند؛ بلکه حاصل جعل و میثاق‌های بشری است» (همان، ص ۷۵۷).

پس از تحلیل این مبنای مهم در ایده عدالت ساگدن، نوبت به ارزیابی انتقادی آن می‌رسد. همان‌طور که انتظار می‌رود برخی از این انتقادات به تلقی هیومی از اخلاق و برخی مختص تلقی‌اش از عدالت به‌عنوان یکی از فضائل اخلاقی برمی‌گردد.

(۱) تبیین عدالت بر اساس میثاق‌ها نیازمند استدلال بر مبانی فلسفه اخلاقی آن در زمینه ملاک روا و ناروا بودن رفتارها است. ساگدن برای توجیه ایده خود در زمینه عدالت می‌باید بتواند رویکردهای بدیل از جمله رویکردهای تکلیف‌محور و فضیلت‌محور را به شکل استدلالی رد نماید. در رویکرد اسلامی، حسن فاعلی و مقوله نیت نقش مهمی در اخلاقی دانستن یک عمل دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷). درحالی‌که این مقوله در چارچوب تحلیلی مزبور معنادار نیست.

(۲) ابتناء درک خوب و بد بر میثاق‌های مستقر در جامعه تا اندازه‌ای با برخی ابعاد مکتب جامعه‌گرایی دورکیم قرابت دارد. از نظر این مکتب، اخلاق تماماً به جامعه مرتبط است؛ هرچند مبنای جامعه‌گرایان برای چنین ایده‌ای مبتنی بر وجود مقوله‌ای چون وجدان عمومی و اصالت جامعه بوده و این مبنا مورد پذیرش نئوهیومی‌هایی چون ساگدن نیست؛ اما از جهتی می‌توان هر دو رویکرد را به‌نوعی نافی اخلاق دانست. اگر میثاق‌ها و انتظارات هنجاری ناشی از آن‌ها بر بایستگی یک رفتار یا قاعده عمل تأثیرگذارند، به همان میزان می‌توان از فقدان اختیار انسان‌های در معرض آن میثاق‌ها سخن گفت. اهمیت این نکته آنگاه آشکار می‌شود که به مفروضات مورد استفاده در نظریه بازی‌های تطوری مراجعه کنیم. بر اساس چارچوب تحلیلی این نظریه، اساساً درک متعارف از اختیار و انتخاب در بازیکنان وجود ندارد. این در حالی است که «یکی از اصول موضوعه علم اخلاق، پذیرش اختیار است. اخلاق و اخلاقیات زمانی برای انسان مطرح می‌شود که به توانایی خود در انتخاب ارزش‌ها و گزینش رفتارهایش باور داشته باشد» (همان، ص ۷۲).

علاوه بر این که مطالعات مبنایی در باب عدالت غالباً در پی فهم قواعد عمل عادلانه یا ارائه ملاکی برای انتخاب عادلانه است. حواله دادن چیستی عدالت به میثاق‌ها و هنجارهای اجتماعی موجود،

کماکان این دغدغه را بی پاسخ می گذارد. حتی اگر لزوم هم آهنگی افراد در تعاملات را بپذیریم، ما در واقع در پی قاعده هم آهنگ کننده عادلانه ایم. از این رو، این سوال مطرح است که بر اساس چه معیاری می توان از میان انواع میثاق های هم آهنگ کننده، عادلانه بودنشان را احراز نمود؟

این تلقی ساگدن از عدالت با تحویل ارزش های اخلاقی به واقعیت ها (فکت ها) به عنوان رفتارهای مستقر شده در جامعه (آن هم رفتارهایی مبتنی بر پیگیری نفع شخصی)، راه را بر مباحث اخلاقی می بندد. در چنین دیدگاهی اخلاق به عرفیات تقلیل می یابد و در این صورت بحث های فلسفه اخلاق در باب روایی یا ناروایی اخلاقی یک عمل کنار گذاشته شده و به عرفیات اجتماعی، آن هم عرفیات منبث از نفع شخصی، تحویل می شود. اگر قدرت افراد در ایجاد عرفیات و میثاق ها به یک اندازه و یکسان باشد، این ایده تا حدی می توانست منصفانه بودن عرفیات شکل یافته را بنمایاند. بدیهی است که چنین فرضی کاملاً غیر واقعی است و به همین دلیل نیازمند معیارهایی برای رفتار منصفانه هستیم.

(۳) تأثیرپذیری از هنجار یا میثاق اجتماعی پایدار و مستقر در جامعه به معنای عادلانه بودن آن نیست. در رویکرد اسلامی، عادلانه بودن پیشنهادهاى مربوط به موقعیت های بروز تنازع، «مبتنی بر حق» یا «حکم» بودن این راه حل ها می باشد (رک: حسینی، ۱۳۹۰؛ سیدنورانی و خاندوزی، ۱۳۹۱).

عدالت از منظر برخی اندیشمندان اسلامی، امری حقیقی و مطلق است و انسان با عقل فطرت گرای خویش قابلیت درک آن را دارد. این رویکرد در اندیشه های متفکرانی چون شهید صدر و شهید مطهری ریشه دارد. بر اساس دیدگاه شهید مطهری، عدالت به عنوان حقیقتی مستقل از فعل الهی، نسبت به آن واقعیتی پیشینی دارد و بالتبع نسبت به فعل بشری نیز هویت پیشینی خواهد داشت (بیغامی، ۱۳۸۷). این بدان معنا است که از نظر مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی، عادلانه بودن یک عمل وابسته به وجود برخی ملاک ها و معیارهای فراقاردادی است.

(۴) اعتقاد به معاد، به عنوان جزء اساسی ادیان ابراهیمی، نیز ابتداء اخلاق یا عدالت بر درک های ناقص و زودگذر دنیایی را مردود می نماید. حتی بدون در نظر گرفتن دنیای پس از مرگ، بنا نمودن عدالت بر مبنای میثاق های برخاسته از احساسات افراد نیز با مشکل روبرو است. در این زمینه این سوال مطرح است که کدام احساسات و در کدام افق زمانی باید ملاک قرار گیرد.

۲.۳. تمسک به پایداری

تمرکز بر مفهوم تعادل و توجه به پایداری نیز یکی دیگر از مؤلفه های مهم ایده ساگدن در مورد عدالت است. به نظر ساگدن، وجود حس مشترک در افراد نسبت به عادلانه بودن پیروی از یک میثاق،

ترجمانی از وجود پایداری آن میثاق است. با وجود چنین حسی که به پشتوانه انتظارات هنجاری به وجود آمده، ماندگاری میثاق‌های مستقر شده تضمین می‌شود. همچنین انتقال این حس اخلاقی در طی نسل‌ها، ترجمانی از گستره پایداری میثاق‌ها در طی زمان است. در ادامه به ارزیابی انتقادی از این مؤلفه مهم در منظومه ایده‌های ساگدن می‌پردازیم.

(۵) همه قواعدی که در جوامع مختلف توسط افراد جامعه به‌عنوان راهنمای عمل مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، لزوماً اخلاقی یا عادلانه نیستند. به بیان رالز، «این واقعیت که یک وضعیت تعادلی است، حتی یک تعادل پایدار، به معنی روا بودن و عادلانه بودن آن نیست. تعادل صرفاً به این معناست که افراد با توجه به برآوردشان از موقعیت خود، برای حفظ آن تلاش می‌کنند. از این رو، چه بسا موازنه مبتنی بر انزجار و خصومت نیز یک تعادل پایدار باشد ... ارزیابی اخلاقی از موقعیت‌های تعادلی به شرایط زمینه‌ای تعیین‌بخش به تعادل بستگی دارد (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۲۰).

یکی از دلایل ناعادلانه بودن برخی از میثاق‌های پایدار، مشکل قدرت اقویا است. اخلاقی و عادلانه دانستن میثاق‌های موجود زمانی ممکن است که بتوان برابری قدرت افراد مختلف در تسهیم منافع حاصل از همکاری و یا توانایی آن‌ها در شکل دادن به قراردادهای اجتماعی را تضمین کرد. ولی در واقع چنین تضمینی وجود ندارد. بروز بهره‌کشی و وضعیت‌های افراطی استخدام افراد در راستای منافع اقویا را نمی‌توان وضعیتی عادلانه دانست. در عمل، «اراده انسان‌های قدرتمند است که به زور، معیارها را (بر مبنای ارزش‌ها و هنجارهای تاریخی موجود) به شکل تاریخی تعیین می‌کند» (معرفی محمدی، ۱۳۹۲).

از منظر آموزه‌های اسلامی نیز پایداری لزوماً به معنای درستی، روایی یا اخلاقی بودن نیست. در برخی آیات قرآن مجید، پایداری برخی سنت‌های نامطلوب در جوامع به دلیل توافق پیشینیان (وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا) (مانده: ۱۰۴؛ یونس: ۷۸؛ لقمان: ۲۱) محکوم شده است. در این آیات پایداری وضعیت یا میثاق‌های مستقر شده برای استفاده در موقعیت‌های فراخواننده عدالت، از جمله حوزه‌های مربوط به عدالت اقتصادی، به معنای پذیرش آن وضعیت یا عادلانه بودن آن نیست.

(۶) برای قضاوت در مورد پایداری میثاق‌ها باید به منشاء شکل‌گیری آن‌ها توجه کرد. تأثیر نهادها یا میثاق‌های گذشته بر باورها می‌تواند مانع از تغییر شود. وجود و تداوم برخی نهادها می‌تواند موجب پایداری برخی میثاق‌ها شود. نهادها، افراد متناسب یا متأثر از خویش را تربیت می‌کنند. حتی تداوم یک وضعیت می‌تواند به آن نوعی قداست ببخشد.

این انتقاد را نباید تنها به جامعه‌شناسان یا اقتصاددانان هترودوکس نسبت داد. اقتصاددانی همچون گری بکر نیز با کلیت این امر موافقت دارد. در اینجا به‌عنوان یک مثال و به پیروی از وی به مجادله

میان جیمز مدیسون و توماس جفرسون اشاره می‌کنیم. مباحثه و جدلی میان این دو راجع به مشخصات قانون اساسی ایالات متحده روی داده است. جفرسون بر این باور بود که قوانین اساسی باید از اقتدار/مرجعیت موقت برخوردار باشند تا نسل‌های آتی بتوانند تغییرات مورد نیاز را به فراخور شرایط در نظر گرفته و اعمال کنند. در مقابل، مدیسون وجود چنین ویژگی در قوانین اساسی را موجب محروم شدن قانون از «آن قداستی که زمان به هر چیز اعطا می‌کند» می‌داند و از این رو آن را امری نامطلوب تلقی می‌کند. به نظر بکر، ادعای مدیسون در مورد اهمیت زمان و عادت بعد از گذشت دو قرن ثابت شد؛ جفرسون اشتباه می‌کرد؛ «گرایش‌ها و رفتارها پس از آنکه دهه‌ها و قرن‌ها تداوم یابند، پابرجا تر می‌شوند؛ چراکه شکل‌گیری عادت زمان بر است. هنگامی که تبعیت از گرایشی تقویت شد، با دشواری می‌توان آن را تغییر داد (بکر و مورفی، ۲۰۰۰، ص ۱۵۳). خلاصه آنکه، با توجه به عواملی چون وضعیت موجود یا سابقه‌دار بودن برخی نهادها، نمی‌توان راجع به ظهور یک تعادل، نگاه تصادفی و خنثی داشت. نهادها و میثاق‌های مستقرشده تأثیر زیادی بر اشاعه ارزش‌های متناسب با آن دارند. این امر از میزان اعتماد بر پایداری میثاق‌ها به عنوان دلیل روایی و عادلانه بودن می‌کاهد.

(۷) بر اساس تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره، شریعت، چارچوب تنظیم تعامل افراد در موقعیت‌های فراخوان عدالت، تنها قانون مورد پذیرش در جهان‌بینی اسلامی است (طباطبائی، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰). با توجه به اینکه دانش بشر کامل نیست، پایداری میثاق نمی‌تواند به عنوان تنها معیار در عادلانه بودن آن قلمداد شود. اساساً تعیین موقعیت‌های پایدار نیازمند بهره‌مندی از اطلاعات کامل راجع به آن وضعیت است. خداوندی که خالق دنیای تکوین (دنیای خَلَق) است، خالق نظام تشریح (دنیای امر) نیز می‌باشد (اعراف: ۵۴). وی بر اساس دانش و اطلاع کامل، به تدوین نظام تکوین و تشریح دست‌زده است. بنابراین از منظر آموزه‌های اسلامی، تلقی معمول از پایداری می‌تواند به دلیل نقصان علم بشری با نواقصی همراه باشد. چه آن‌که با در نظر گرفتن همه جوانب آشکار و پنهان برخی وضعیت‌ها، در واقع می‌بایست حکم به ناپایداری آن وضعیت‌ها داد.

۳.۳. عدم نیاز به راهنمایی یا دخالت قوه قاهره بیرونی در فرآیند تحول عادلانه

از نظر ساگدن، چگونگی شکل‌گیری نظم اجتماعی و دستیابی به عدالت از اهمیت زیادی برخوردار است. به نظر او، میثاق‌ها بدون نیاز به راهنمایی یا دخالت هرگونه قوه قاهره بیرونی هم‌چون دولت یا قانون شکل می‌گیرند. در ادامه به ارزیابی تفصیلی این ادعا می‌پردازیم.

(۸) در تحلیل‌های اقتصاد متعارف توجه زیادی به هنجارهای اجتماعی و اثر آن بر تعاملات اقتصادی نمی‌شود و هنجارها به مثابه جعبه سیاهی تلقی می‌شوند. تلاش ساگدن برای توجه به هنجارها و درون‌زا نمودن آن، صرف‌نظر از میزان موفقیتش در این زمینه، نسبت به رویکرد اقتصاد متعارف، گامی به جلو محسوب می‌شود. با این وجود، شیوه تحلیل او از کارکرد هنجارها و مبتنی نمودن رفتار بر عادت و نه انتخاب عقلایی متداول قابل مناقشه است.

(۹) تثبیت میثاق‌ها به واسطه نظم خودانگیخته مورد ادعای ساگدن محل تأمل است. در بسیاری از موارد، همین دولت‌ها و قوانین موجبات شکل‌گیری، تداوم و حتی تغییر میثاق‌های پایدار را فراهم می‌آورند. همچنین دولت‌ها و قوانین می‌توانند شکل‌گیری انتظارات هنجاری در افراد را سرعت بخشند. وجود قوه قاهره بیرونی در شکل‌گیری هنجار موجود در زمینه جهت رانندگی و وسائل نقلیه مثال خوبی برای نقض ادعای ساگدن در مورد خودانگیختگی میثاق‌ها است. در کشور سوئد جهت حرکت رانندگان از صبح روز سوم سپتامبر ۱۹۶۷، از سمت چپ جاده به سمت راست تغییر کرد (گلاسکو هرالده، ۱۹۶۷). این تصمیم به واسطه حمایت قانون تبدیل به میثاقی پایدار شد. این در حالی است که در فراندومی که در سال ۱۹۵۵ در سوئد برگزار شد، ۸۲.۹ درصد مردم مخالف تغییر جهت رانندگی از چپ به راست بوده و تنها ۱۵.۵ درصد موافق تغییر جهت رانندگی بودند (هاردین، ۲۰۰۹، ص ۲۴۰). با این وجود، قانون مزبور تصویب و به مرحله اجرا درآمد. هم‌اکنون نیز بر اساس مقتضای این قانون عمل می‌شود. از این رو، قوای قاهره بیرونی همچون دولت نیز می‌تواند موجب شکل‌گیری، سرعت‌بخشی و تداوم میثاق‌ها شوند. قوه قاهره می‌تواند در برهه‌ای کوتاه از زمان به ایفای نقش پردازد و در ادامه از نقش آن در تثبیت هنجارها کاسته شود.

(۱۰) برخی از نهادهای برخوردار از قوه قاهره یا لاقط برخی ابعاد بعضی از نهادها (شامل قوانین یا دولت) می‌توانند محصول تعاملات مکرر در وضعیت بی‌سامان و به‌نوعی نتیجه نوعی میثاق باشند. مشاهده مکرر سواری مجانی (Free riding) برخی افراد، به طور نمونه، می‌تواند موجب شود افراد به شکل هوشیارانه و طراحی شده دست به تنظیم‌گری زنند؛ و دولت یا نهادهای مشابه را موظف به ایفای نقش فعال‌تر جهت کاهش هزینه مبادله و دستیابی به وضعیتی کارا تر برای جامعه نمایند.^۳

بروز پدیده سواری مجانی در جوامع پر جمعیت نیز ساگدن را با دشواری‌هایی روبرو می‌نماید. در بسیاری از موارد نه تنها رفتارهای سواری مجانی قابل مشاهده نیست، بلکه هنگامی که سایر افراد قصد مجازات فرد خاطی را داشته باشند، عملاً هزینه‌های جست‌وجو و مجازات آن‌قدر زیاد است که عملاً کسی تمایل به این اقدام ندارد. در این موارد، زمینه اعمال قدرت از جانب قوه قاهره‌ای چون دولت

برای نظارت و مجازات به وجود می‌آید. چنین مداخله‌ای می‌تواند حاصل خواست و ارادهٔ جمعی جمعیت موردنظر باشد. بنابراین اینکه بتوان خود نهادها را حاصل نظم خودانگیخته دانست، از شدت دولت‌گریزی می‌کاهد.

(۱۱) پذیرش انگارهٔ نظم خودانگیخته دلالت مهمی دیگری نیز دارد. لازمهٔ روا یا عادلانه دانستن میثاق‌های روی‌داده، زمینه تعیین وضعیت مطلوب و در نتیجه سیاست‌گذاری کلان را از بین می‌برد. ایدهٔ ساگدن بر فقدان هرگونه اعمال سیاست از جانب قوای قاهره چون دولت اشاره دارد. دیدگاه وی، به‌عنوان مثال، سیاست‌های بازتوزیعی و مالیات‌ستانی را محلّ عدالت (عدالت به تعریف خودش) می‌داند. این در حالی است که از نظر فیلسوفان لیبرالی مانند رالز و اجتماع‌گرایانی مانند ساندل و والزر، حقوق لزوماً منفی نیستند.

از نظر اسلامی نیز عدالت و حقوق همواره جنبه منفی نداشته و گاهی اعمال برخی سیاست‌ها و فراهم آوردن ایجابی شرایط عادلانه مورد تأکید است. وجود آموزه‌ها و دستوراتی چون «وَفِیْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (ذاریات: ۱۹)» و «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ... (توبه: ۱۰۳)» را می‌توان مشعر به مثبت بودن حق و عدالت تلقی نمود. این رویکرد و دلالت‌های سیاستی آن، تفاوت اساسی رهیافت اسلامی با ایده تطوری در باب عدالت را آشکار می‌سازد. از همین روست که از نظر آموزه‌های اسلامی، حاکمیت نهادها و جریانات اجتماعی، هرچند متصف به خودانگیخته بودن باشند، رافع مسئولیت انسان‌ها برای تغییر و اصلاح نیستند (عربی، در دست انتشار). از این‌رو، روا دانستن میثاق‌های برآمده از نظم خودانگیخته به معنای موجه‌شمردن وضع موجود و عدم نیاز به اصلاح و تغییر نیست.

۴. ملاحظاتی در باب نسبت ایده ساگدن با دیدگاه اختیارگرایان

ایدهٔ ساگدن در زمینه عدالت قرابت خاصی با نظریات اندیشمندانی چون هیوم و هایک دارد. همان‌طور که دیدیم، ساگدن از نظر مبنای تعیین‌کنندهٔ عمل عادلانه، به شدت متأثر از هیوم است. وی با تعمیم ایدهٔ لوئیس و بهره‌گیری از نظریه بازی‌های تطوری، به بازسازی ایدهٔ هیوم در باب عدالت پرداخت. نظریه ساگدن، از نگاهی دیگر، به دیدگاه هایک و اختیارگرایان نزدیک است. همین قرابت موجب می‌شود که برخی انتقادات مطرح شده در بخش سوم مقاله به ایدهٔ ساگدن (همچون انتقادات ۵، ۹ و ۱۰)، بر ایدهٔ اختیارگرایان نیز وارد باشد. با این وجود، تفاوت‌هایی نیز میان ایدهٔ ساگدن و نظریه اختیارگرایانی همچون هایک وجود دارد.

یکی از اختلافات مهم ایده ساگدن و هایک به مبنای حق از منظر ایشان برمی‌گردد. از نظر هایک، عدالت مربوط به قوانین و قواعدی است که بیشترین آزادی را برای افراد به منظور پیگیری اهداف مورد نظرشان تأمین می‌کند (عربی، در دست انتشار، فصل دوم). وی حتی شیوه تقنینی این قواعد را مورد نظر قرار داده و قائل به وجود خصلت سلبی برای آنهاست (همان). در مقابل، ایده ساگدن دلالت متفاوتی در این موضوع دارد. براساس شیوه تبیینی ساگدن، حتی اینکه ما چه چیزی را روا، عادلانه یا حتی مخالف یا موافق آزادی بدانیم، متأثر از ایده‌های پایدار تظوری در محیط زندگی افراد است. از نظر او، هیچ مفهوم بنیادینی چون آزادی، یا هر مقوله ارزشی دیگری، نمی‌تواند به عنوان مبنای عدالت قرار گیرد. البته ایده‌های پایدار تظوری منطقاً می‌توانند حامی قواعد یا قوانین ایجابی در حوزه عدالت اقتصادی باشند.

ساگدن و هایک هدف متفاوتی را از تحلیل تعاملات انسانی دنبال می‌کنند. از نظر هایک، اگر به دنبال پیگیری غایتی همچون خیر عمومی هستیم، باید در پی تحقق شرایطی باشیم که در آن افراد و گروه‌های کوچک از این شانس برخوردار باشند که آنچه برای برآورده کردن نیازهایشان لازم دارند، به طور متقابل برای همدیگر فراهم آورند (هایک به نقل از عربی، همان). اما شیوه تحلیلی مبتنی بر نظریه بازی‌های تظوری اساساً چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. ساگدن بر متغییر «ترکیب جمعیتی پایدار» تأکید می‌نماید؛ ترکیبی که با بروز انواع جهش‌ها به راحتی به ترکیب جمعیتی دیگری بدل نشود. هایک مخالف بهره‌گیری دولت از ابزارهای همچون مالیات برای انجام وظایف توزیعی است؛ وی این مداخله را مخالف اصل آزادی و مستلزم تجاوز به حقوق افراد و در نتیجه ناروا تلقی می‌نماید. در مقابل، بنا به نظر ساگدن، اگر مجموعه تعاملات روزمره افراد یک جامعه، در نهایت به وضعیتی پایدار دست یافت و کاهش (افزایش) اندک موافقان (مخالفان) مالیات‌ستانی تغییری در نهادهای موجود ایجاد نکرد، وضعیت موجود عادلانه تلقی می‌شود.

۵. مقایسه اجمالی دیدگاه ساگدن با دیدگاه اسلامی

در خلال مباحث بخش سوم مقاله، نکاتی را در ارزیابی ایده ساگدن برپایه آموزه‌های اسلامی ارائه کردیم. در این بخش، به طور اختصاصی به مقایسه اجمالی دیدگاه ساگدن و دیدگاه اسلامی می‌پردازیم. یکی از شباهت‌های دیدگاه ساگدن با دیدگاه اسلامی در باب عدالت، مربوط به وضعیت تعارض منافع به‌عنوان وضعیت فراخواننده عدالت باز می‌گردد. تفسیر علامه طباطبائی از آیه زیر، شباهت مزبور را تایید می‌نماید:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ لِأَذِّنَهُ (بقره: ۲۱۳).

علامه ابتدای آیه فوق را ناظر به وضعیتی مشابه وضعیت نخستین زندگی انسان‌ها می‌داند. در چنین موقعیتی انسان‌ها هم‌نوعان خویش را در راستای منافع شخصی خود به استخدام در آورده و قصد چیره شدن بر آن‌ها دارند. در چنین حالتی «ناچار باید یک سازش و همکاری بین افراد بشر برقرار شود تا در سایه آن همه از همه بهره‌مند گردند. لازمه این امر آن است که روابط افراد با یکدیگر عادلانه باشد (طباطبائی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۷).

یکی از اختلافات مهم میان ایده ساگدن و تفسیر علامه به تفسیر آن‌ها در مورد وضع نخستین اجتماع و علت تمسک به میثاق‌ها یا عدالت مرتبط است. استفاده ساگدن از چارچوب بازی متضمن نوعی فرض برابری میان بازیکنان است. اگر افراد تا حدودی با یکدیگر برابر نباشند، قرار گرفتنشان در یک بازی معنادار نخواهد بود. در مقابل، علامه وضعیت مزبور را این‌گونه تبیین می‌نماید:

افراد بشر از لحاظ خصوصیات آفرینش ... و اخلاق و عادات ... مختلف‌اند. بعضی از حیث قوای بدنی و روحی بر دیگران برتری دارند، نتیجه توأم شدن این اختلاف با قریحه استخدام این است که اجتماع، تعادل و توازن خود را از دست داده و دچار انحراف از جاده عدالت می‌گردد؛ یعنی نیرومندان از ناتوانان بیش از اندازه‌ای که به ایشان بهره می‌دهند، سود می‌برند (طباطبائی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۸ - ۱۶۹).

به نظر علامه، برخورداری از برخی قواعد و قوانین پس از پیدایش این اختلافات ضروری است. قوانین مزبور می‌باید «ضامن رفع اختلاف باشد ... و در سایه آن‌ها هر حق‌داری به حقش برسد و همه افراد ملزم به رعایت آن‌ها باشد» (همان، ص ۱۷۰). از آنجا که علم بشر محدود است و افراد تحت تأثیر تمایلات و منافع خود قرار دارند، دستیابی به روابط عادلانه و حقوق عادلانه بدون کمک وحی الهی برای بشر میسر نیست. از این‌رو، خداوند ارسال پیامبران را برای رفع اختلافات ناشی از تعارض منافع می‌داند.

با توجه به دو اختلافی که در آیه شریفه مطرح شده، تفاوت دیگری میان ایده ساگدن و دیدگاه اسلامی مشخص می‌شود. به نظر طباطبائی، «آیه تقریباً صریح است در این‌که [این] اختلاف دو تاست» (طباطبائی، ۱۳۴۶، ص ۱۸۲). اختلاف نخست، مربوط به تعارض منافع ظاهر شده میان انسان‌هاست. اختلاف دوم به پس از ارائه و تبلیغ تعالیم الهی باز می‌گردد. اختلاف اخیر، یا ناشی از تفاسیر مختلف دین است؛ امری که محدودیت دانش بشری و نیاز به ارسال راهنمای معصوم از جانب

خداوند را تایید می‌نماید. ریشه دیگر این اختلاف، هواهای نفسانی و تمایلات بشر است؛ همان‌گونه که آیه شریفه دلیل اختلاف در کتاب را ظلم (بغیا بینهم) می‌داند.

از آن‌جا که انسان‌ها بنا به طبیعت‌شان همگی تحت تأثیر تمایلات و نفع‌طلبی‌های شخصی قرار دارند، رجوع به ارزش‌های اخلاقی و عدالت راه‌کاری برای از بین بردن این دست‌اندازی‌های منفعت‌طلبانه از روابط اجتماعی است. بنابراین چگونه می‌توان براساس میثاق‌های برخاسته از پیگیری نفع شخصی انتظار عدالت داشت؟! به بیان دقیق‌تر، عدم پذیرش هرگونه راهنما، قوه قاهره یا منبع بیرونی در مرحله جعل یا کشف اصول عدالت و نیز در مرحله پیاده‌سازی عدالت، به معنای اتخاذ رویکرد انسان‌محورانه است. این در حالی است که از منظر اسلامی و حتی غیردینی، این مبنا با اشکالات جدی روبروست. از منظر اسلامی و البته با تأییدات عقلانی، شریعت به‌عنوان رفع‌کننده اختلافات عمل کرده و اساساً انسان‌ها خودبه‌خود توانایی رفع تعارضات منافع یا ادعاها را ندارند.

برای فهم بهتر نکته فوق، دو میثاق مورد اشاره ساگدن در زمینه مالکیت و معامله به مثل را در نظر بگیرید. این سوال مطرح است که استراتژی بورژوا چه نسبتی با عدالت و ارزش‌های اخلاقی دارد؟ این استراتژی شبیه قانون بقاء اقویا در طبیعت است که هیچ نسبتی با ارزش‌های اخلاقی ندارد. حتی اگر در زمینه مالکیت، قواعد تعادلی پایداری همچون قاعده «هر چه که از روی تصادف یافتی، برای توست»، «حق مالکیت به‌واسطه مرور زمان» یا حتی «قرار گرفتن در صف» شکل گیرد، این امر فایده‌ای ندارد؛ زیرا مشخص نیست که کدامیک از این قواعد و با چه معیاری اخلاقی و عادلانه است.

تأمل در قواعد مالکیت منابع طبیعی اولیه در اسلام، ضعف دیدگاه ساگدن را بیش از پیش آشکار می‌سازد. از نگاه اسلامی، تبیین‌های مربوط به میثاق معامله به مثل نیز با دشواری‌هایی روبروست. مبنای منفعت‌طلبانه چنین میثاقی کاملاً آشکار است. این قاعده در صورتی موثر و سودمند است که بازیگران از قدرت یکسانی برخوردار باشند.

مقایسه دیدگاه ساگدن در مورد میثاق معامله به مثل با دیدگاه اسلام نسبت به انصاف نیز گویای تفاوت جوهری این دو نظریه است. پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: «آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگری هم مپسند و آنچه برای خود دوست داری، برای برادرت نیز دوست بدار، تا در قضاوتت عادل، در عدالتت دادگر و نزد آسمانیان دوست‌داشتنی و در دل‌های زمینیان محبوب باشی» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۴). این نگاه به عدالت و انصاف با نگاه منفعت‌طلبانه بویژه منفعت‌دنیایی مادی کاملاً متفاوت است. بنابراین، ایده ساگدن در بهترین حالت تبیینی آکادمیک از ایجاد هنجارهای پایدار ارائه می‌دهد؛ تبیینی که کمکی به حل منازعات اجتماعی در زمینه عدالت نمی‌نماید.

نتیجه‌گیری

ساگدن (۲۰۰۵) در کتاب «اقتصاد حق، همکاری و رفاه»، برداشتی تطوری از تنظیمات اجتماعی ارائه می‌نماید. وی با بهره‌گیری از شیوه تحلیل نظریه بازی‌ها، میثاق‌ها را نوعی قرارداد اجتماعی خودانگیزخته قلمداد می‌نماید. به نظر او، افراد پیگیر منافع شخصی می‌توانند بدون نیاز به مداخله هیچ قوه قاهره‌ای با یکدیگر تعامل نموده و به یک وضعیت میثاقی یا نظم خودانگیزخته دست یابند. این میثاق‌ها در موقعیت‌های فراخواننده عدالت دست‌به‌کار می‌شوند. در موقعیتی که با چند تعادل یا اصل راهنمای عمل ممکن روبرو باشیم، این میثاق‌ها به‌عنوان ابزار گزینش یک تعادل از میان چندین تعادل عمل می‌کنند.

«ظهور میثاق‌ها در وضعیت بی‌سامان به‌عنوان ابزارهای گزینش تعادل» و «تأثیرگذاری این میثاق‌ها بر درک افراد از عدالت»، عناصر اصلی اندیشه ساگدن در مورد عدالت را تشکیل می‌دهند. این اندیشه قرابت زیادی با دیدگاه‌های هیوم و اختیارگرایانی همچون هایدک در زمینه عدالت دارد. ایده ساگدن در زمینه عدالت مبتنی بر «تلقی هیومی از اخلاق و عدالت»، «تمسک به پایداری» و «اجتناب از بهره‌گیری از هرگونه راهنما یا قوه قاهره چون دولت در فرآیند تحول عادلانه» است. از منظر اسلامی، لوازم مزبور با مشکلات اساسی روبرو است.

هرچند ایده ساگدن در زمینه عدالت از مزیتی چون تلاش برای درون‌زا نمودن بروز و تداوم هنجارها در تحلیل‌های اقتصادی برخوردار است؛ این اندیشه خالی از اشکال نیست. این نظریه از اشکالاتی همچون تحویل ارزش‌های اخلاقی همچون عدالت به واقعیت‌ها بدون تعیین مبنای تشخیص عمل عادلانه یا اخلاقی، ناسازگاری با ایده اسلامی «ابتناء عدل بر برخی ملاک‌ها»، تعارض درونی از نظر تمسک بر درک درونی انسان از عدالت، و مخالفت درک شهودی و نیز آموزه‌های اسلامی با معیار پایداری به مثابه عنصر مقوم وضعیت عادلانه، رنج می‌برد. به این اشکال‌ها باید بی‌توجهی نظریه به نقش نهادها یا میثاق‌های از پیش مستقرشده، ابتناء وثیق مقوله پایداری میثاق‌ها به اطلاعات ناقص بشری، تاثیر نهدایی چون دولت بر ایجاد میثاق‌های اجتماعی، و همچنین خالی کردن عهده انسان‌ها از تلاش برای تغییر وضعیت ناعادلانه موجود را نیز اضافه نمود.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، تمسک به رویکردهای انسان‌محورانه‌ای همچون ایده عدالت ساگدن برای حل تعارض منافع کافی نیست. بدون شک، شکل‌گیری توافق بر سر هنجار عدالت و حل اختلاف در زمینه تراحم منافع در مرحله اجرا نیازمند به‌رمندی از شریعت است.

پی‌نوشت

۱. مبنای هیوم برای چنین ادعایی، تفکیکی است که وی میان کارکردهای عقل و احساس قائل می‌شود. از نظر هیوم، عقل روابط میان ایده‌ها (Relations of Idea) یا موضوعات مربوط به فکت‌ها (Matters of Fact) را مورد کاوش قرار می‌دهد. در مقابل، احساسات مبنای اساسی در حوزه اقدام به انجام اعمال یا مانع شونده از اقدام به کارها هستند؛ «از چشم‌انداز الم یا لذت است که بیزاری یا تمایل نسبت به چیزها به وجود می‌آید (۲۰۰۹ [۱۷۳۹-۴۰]، ۶۳۴)».
۲. از این منظر، هیوم و بالتبع ساگدن در نقطه مقابل ایده‌های افرادی چون کانت یا رالز در باب اخلاق و عدالت قرار می‌گیرند. البته باید راجع به نسبت هیوم با فایده‌گرایی باید اشاره شود که هیوم را می‌توان به‌نوعی مطلوبیت‌گرا دانست چراکه به بیان وی «قواعد برابری و عدالت کاملاً وابسته به وضعیت و شرایط خاصی است که انسان در آن قرار دارد و خاستگاه و وجود آن مدیون فایده‌ای (Utility) است که به‌واسطه رعایت دقیق و منظمش برای عموم حاصل می‌آورد (۲۰۱۱، ۱۱۵)». اما نقشی برای عوامل دلخواهی، تصادفی یا سبکسرانه نیز قائل می‌شود: «در اینجا ما باید به موقعیت‌ها، رسوم، سوابق، تشابهات و صدها شرایط دیگر متوسل شویم؛ برخی از آن‌ها ثابت و انعطاف‌ناپذیر و برخی متغیر و دلخواه. (۲۰۱۱، ۱۲۰)».
۳. از منظر هایک و همچنین بر پایه مبنای ایده ساگدن، هیچ طرح هوشیارانه و عمدی برای طراحی سازوکارهای مربوط به عرصه‌های مختلف اجتماع از جمله عدالت اقتصادی وجود ندارد، در حالی که در برخی موارد می‌توان دست اراده‌های تعمدی و هوشیارانه در شکل‌گیری میثاق‌های پایدار را دید.

منابع

- پیغامی، عادل، ۱۳۸۷، «تحلیل مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و مسئله عدالت در اندیشه استاد شهید مرتضی مطهری ره»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، ش ۱، ص ۱۷۳ - ۲۰۰.
- حسینی، سیدرضا، ۱۳۹۰، «مفهوم و ماهیت عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۴۴، ص ۵ - ۳۰.
- رستمی، محمدزمان، ۱۳۸۴، «عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی»، *جستارهای اقتصادی*، ش ۴، ص ۲۸۷ - ۳۱۰.
- سید نورانی، سیدمحمدرضا و سیداحسان خاندوزی، ۱۳۹۱، «مبنای نظری سنجش عدالت اقتصادی در اسلام»، *جستارهای اقتصادی ایران*، ش ۱۷، ص ۳۱ - ۵۸.
- حرانی، حسن‌بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۵۴، *گامی در مسیر: پژوهشی زیرساز در اقتصاد اسلامی اندیشه‌های اسلامی*، ترجمه شوشتری و بیات، تهران، روزبه و کتابخانه بزرگ اسلامی.
- _____، ۱۳۵۸، *اقتصاد برتر: انسان معاصر و توانائی حل مشکلات اجتماعی و از اقتصاد اسلامی چه میدانید*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر سیبویه، تهران، میثم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۴۶، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، قم، مهر قم.
- عبدلی، قهرمان، ۱۳۹۲، *نظریه بازی‌ها و کاربردهای آن: بازی‌های اطلاعات ناقص، تکاملی و همکارانه*، تهران: سمت.
- عربی، سیدهادی، در دست انتشار، *عدالت توزیعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معرفی‌محمدی، عبدالحمید، ۱۳۹۲، «اخلاق، عقلانیت و مسئله نظم در علم اقتصاد، معرفت اقتصاد اسلامی»، ش ۹، ص ۱۰۶ - ۱۲۹.
- Becker, Gary S & Kevin M. Murphy, 2000, *Social economics: Market behavior in a social environment*, Cambridge, Mass, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Dixit, Avinash, 2006, "Thomas Schelling's Contributions to Game Theory", *Scandinavian Journal of Economics*, V, 108, N. 2, P 213 – 229.
- Hardin, Russell, 2009, "Deliberative Democracy", In *Contemporary debates in political philosophy*, edited by Thomas Christiano and John P. Christman, P 231 – 246.

Contemporary debates in philosophy. Malden MA: Wiley-Blackwell.

Hume, David, 2009, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, The Floating Press.

_____, 2011, "Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals", Indianapolis, IN: Online Library of Liberty. Accessed June 05, 2015. <http://oll.libertyfund.org/titles/341>.

Lewis, David K, 2002, *Convention: A philosophical study*, Oxford, Blackwell.

Rawls, John, 2005, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, Originally published in 1971.

Schelling, Thomas C, 1958, "The Strategy of Conflict Prospectus for a Reorientation of Game Theory", *The Journal of Conflict Resolution*, V. 2, N. 3, P 203 – 264.

_____, 1980, *The strategy of conflict*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University.

Sugden, Robert, 1989, "Spontaneous Order", *The Journal of Economic Perspectives*, V. 3, N. 4, P. 85 – 97.

_____, 1995, "The coexistence of conventions", *Journal of Economic Behavior & Organization*, V. 28. N. 2. P 241 – 256.

_____, 2005, *The economics of rights, co-operation, and welfare*, 2nd ed, New York, Palgrave Macmillan.

The Glasgow Herald, 1967, "Sweden Makes the Change-over to Driving on Right." September 4.

<https://news.google.com/newspapers?id=-H5AAAAAIBAJ&sjid=vaMMAAAAIBAJ&pg=4015%2C455407>.

معرفی مدل بهینه پوشش ریسک

در مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع به روش AHP و TOPSIS

.Nazarpur@mofidu.ac.ir

.Ebadi.ro@gmail.com ،

S.h.mirhosseyni@gmail.com

محمدنقی نظرپور / دانشیار دانشکده اقتصاد دانشگاه مفید

روح‌اله عبادی / دانشجوی دکتری اقتصاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدهادی میرحسینی / کارشناس ارشد مدیریت مالی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

چکیده

یکی از اقدامات ضروری جهت گسترش اوراق بهادار اسلامی، تجزیه و تحلیل ریسک این اوراق و تلاش برای پوشش آن است. در میان اوراق بهادار اسلامی، اوراق استصناع از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. برای انتشار این اوراق مدل‌های اجرایی متنوعی پیشنهاد شده است. یکی از معیارهای انتخاب میان مدل‌های پیشنهادی، تجزیه و تحلیل ریسک‌های بالقوه و بالفعل اوراق مزبور در بازارهای اولیه و ثانویه است. این بررسی می‌تواند به تقویت پوشش ریسک این اوراق، و در نتیجه افزایش مقبولیت عمومی آن کمک نماید. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و پرسش‌نامه‌ای، ضمن ارزیابی ریسک مدل‌های اجرایی اوراق استصناع، به بررسی مدل بهینه پوشش ریسک آن می‌پردازد. بنا به فرضیه تحقیق «الگوی عملیاتی ارایه شده توسط سازمان بورس اوراق بهادار بهینه‌ترین الگو برای پوشش ریسک اوراق استصناع می‌باشد». برای ارزیابی این فرضیه تحقیق از روش AHP و TOPSIS جهت تحلیل داده‌های پرسش‌نامه‌ای استفاده شده است. یافته‌های مقاله حاکی از برتری مدل پیشنهادی بورس در پوشش ریسک عملیاتی اوراق استصناع نسبت به سایر مدل‌ها دارد. مدل اوراق استصناع غیرمستقیم، مدل بانک مرکزی و مدل اوراق استصناع موازی از نظر پوشش ریسک در رتبه‌های بعدی قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: اوراق استصناع، نظام مالی اسلامی، پوشش ریسک اوراق استصناع، روش AHP و TOPSIS

طبقه‌بندی: P4 G24 E44 G10 :JEL

مقدمه

کمبود سرمایه در کشورهای در حال توسعه واقعیتهای انکارناپذیر است. این مشکل به دلیل ناکافی بودن پس انداز ملی، وجود شکاف بین پس انداز و سرمایه گذاری و همچنین توسعه نیافتگی و یا اساساً نبود بازارهای مالی روی می دهد. یکی از راهکارهای پیش روی این کشورها به منظور فراهم آوردن بسترهای مناسب جهت عبور از مرحله توسعه نیافتگی، بسط و تعمیق بازارهای مالی است. گسترش ابزارها و نهادهای مالی راهی برای جمع آوری منابع مالی خرد و کلان در سطح جامعه و هدایت هدفمند آنها به سمت سرمایه گذاری در بخش های اولویت دار است. طراحی ابزارهای مالی مناسب در بازار سرمایه و تنوع بخشی به آنها، روند تأمین سرمایه جهت طرح های تولیدی را تسریع می بخشد.

در دهه های اخیر، تلاش های زیادی برای معرفی ابزارهای مالی اسلامی صورت گرفته است. گرچه ابزارهای مالی اسلامی در بازارهای مالی به سرعت در حال گسترش می باشند؛ ولی در حوزه مدیریت و پوشش ریسک هنوز به رشدی مشابه با رشد صنعت مالی اسلامی دست نیافته اند (سویلیم، ۱۳۸۶). ابزارهای مالی اسلامی به دلیل این که مبتنی بر دارایی (اعم از عین و دین) می باشند، از ریسک بالایی برخوردارند. از آن جا که ریسک به سرمایه گذاران در نظام مالی اسلامی منتقل می شود، مدیریت ریسک از اهمیت زیادی برخوردار است (آدام و توماس، ۲۰۰۴، ص ۸).

یکی از ابزارهای مطرح در بازارهای مالی اسلامی، اوراق استصناع می باشد. اوراق بهادار یا صکوک استصناع از ابزارهای گسترش کمی و کیفی بازار سرمایه در کشورهای اسلامی است (نظریور، ۱۳۹۲، ص ۱۵). این اوراق به عنوان ابزار بدهی اسلامی در نظام مالی اسلامی قابلیت استفاده دارد. از آن جا که اوراق استصناع یکی از ابزارهای تأمین مالی مبتنی بر مالکیت دارایی است، ریسک بالایی دارد و این ریسک به سرمایه گذران در این اوراق منتقل می شود. با توجه به عدم امکان حذف ریسک اوراق استصناع، مدیریت آن ضروری است (نظریور و خزائی، ۱۳۸۹).

با گسترش بازار اوراق استصناع، اثرپذیری آن از عوامل و پدیده های اقتصادی بیشتر می شود و در نتیجه احتمال بروز نوسانات در بازدهی آن افزایش می یابد. عدم ارزیابی ریسک های بالقوه و بالفعل اوراق استصناع، که بخشی مربوط به بازار اولیه و بخش دیگر مربوط به بازارهای ثانویه است، و همچنین عدم پوشش ریسک های مزبور، گسترش و مقبولیت عمومی آن را با موانع جدی روبرو می سازد. از آن جا که امکان حذف ریسک اوراق استصناع وجود ندارد، بررسی روش های مختلف مدیریت و پوشش ریسک این ابزار مالی ضروری است.

شناسایی و اولویت بندی ریسک های اوراق استصناع، زمینه را برای تنظیم دقیق تر قوانین،

دستورالعمل‌ها و آئین‌نامه‌های اجرائی انتشار اوراق مزبور فراهم نموده و گامی مناسب در جهت توسعه مقبولیت و تعمیق بازار این ابزار مالی جهت جذب منابع مالی به‌شمار آید. بدین منظور در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌های پرسش‌نامه‌ای و روش AHP و TOPSIS، علاوه بر رتبه‌بندی و سنجش احتمال بروز ریسک در اوراق استصناع، درجه ریسک‌پذیری مدل‌های عملیاتی مختلف این اوراق را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پیشینه تحقیق

در زمینه مدیریت ریسک اوراق بهادار در بازارهای مالی اسلامی و از جمله ریسک اوراق استصناع مطالعاتی انجام شده که در ادامه به مهم‌ترین بررسی‌ها اشاره می‌شود:

فلاح شمس و رشنو (۱۳۸۷) در مقاله «ریسک در صکوک و مصون‌سازی آن بر اساس موازین شرعی» مهم‌ترین ریسک‌های اوراق بهادار اسلامی را شناسایی و ابزارهایی جهت مصون‌سازی اوراق مزبور مطابق با موازین شرع اسلام پیشنهاد می‌دهند.

سروش و صادقی (۱۳۸۷) در مطالعه «مدیریت ریسک اوراق بهادار اجاره (صکوک اجاره)» به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و شناسایی ریسک‌های مختلف صکوک اجاره پرداخته و راه‌کارهایی برای پوشش و مدیریت آن ارائه می‌نمایند.

نظریور و خزائی (۱۳۸۹) در پژوهش «طراحی پوشش ریسک صکوک استصناع در بازار بورس اوراق بهادار» به روش توصیفی و تحلیل محتوی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به دنبال اثبات این فرضیه هستند که پوشش ریسک صکوک استصناع به‌راحتی امکان‌پذیر بوده و خریداران آن در بازار بورس با ریسک کمی مواجه خواهند بود.

نظریور (۱۳۹۲) در کتاب «عقد و اوراق استصناع کاربردهای استصناع در بازارهای مالی اسلامی» پس از معرفی اوراق استصناع ریسک‌های مربوطه را معرفی نموده و راه‌کارهایی جهت کاهش این ریسک‌ها ارائه می‌دهند. وی انواع اوراق استصناع را از جهت میزان ریسک رتبه‌بندی می‌نماید.

خان و احمد (۲۰۰۱) در تحقیقی برای بانک توسعه اسلامی با عنوان «مدیریت ریسک: تحلیل بررسی موضوعات در صنعت مالیه اسلامی» انواع ریسک در بانکداری اسلامی را کمی کرده و به این نتیجه رسیدند که ریسک اعتباری کمترین ریسک را در میان ریسک‌های دیگر در نظام مالی و بانکی اسلامی دارد و همچنین عقود مضاربه، سلم، استصناع و مشارکت نسبت به عقود مرابحه و اجاره ریسک بیشتری دارند.

طارق (۲۰۰۴) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «مدیریت ریسک‌های مالی ساختار صکوک» ریسک صکوک را به شکلی کلی بررسی کرده است. طارق و دار (۲۰۰۷) در پژوهشی با عنوان «ریسک ساختارهای صکوک: رویکردهایی برای جذب منابع» که از پایان‌نامه طارق (۲۰۰۴) استخراج شده، انواع صکوک از جمله صکوک اجاره و ریسک‌های آن شامل ریسک نقدینگی، بازار و اعتباری و همچنین و روش‌های مدیریت این ریسک‌ها را تبیین می‌نماید. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که ریسک‌های این اوراق قابل پوشش می‌باشند.

در این مقاله ضمن استفاده از یافته‌های پژوهش‌های پیشین، ضمن معرفی مدل‌های ۴ گانه عملیاتی اوراق استصناع به ارزیابی آن‌ها از جهت چگونگی پوشش ریسک می‌پردازیم. بدین منظور با طراحی پرسشنامه و استفاده از روش‌های مقایسه‌ای AHP و TOPSIS به معرفی مدل بهینه پوشش ریسک در مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع می‌پردازیم.

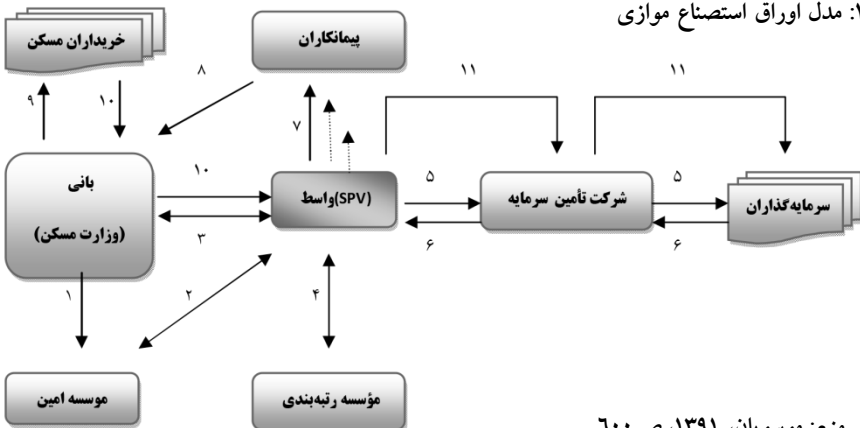
مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع

برای انتشار اوراق استصناع، چهار مدل متفاوت مشتمل بر مدل استصناع موازی، مدل استصناع غیر مستقیم و مدل استصناع پیشنهادی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران و مدل پیشنهادی بورس اوراق بهادار جمهوری اسلامی ایران معرفی شده است. در ادامه به معرفی و ارزیابی این مدل‌ها می‌پردازیم.

مدل اوراق استصناع موازی

در مدل استصناع موازی روابط حقوقی بین افراد و نهادهای مربوطه به شکل زیر سامان می‌یابد:

نمودار ۱: مدل اوراق استصناع موازی

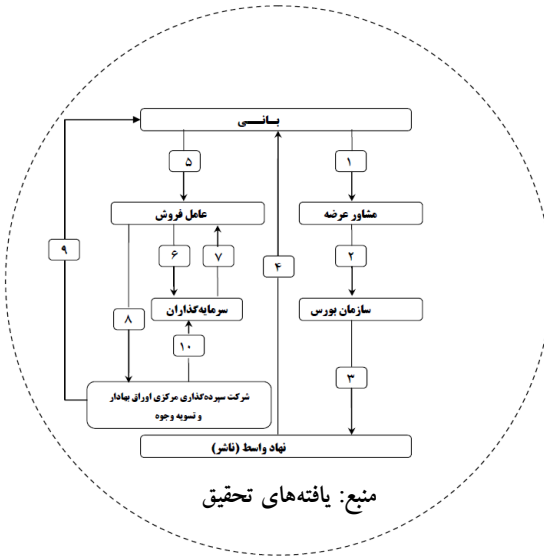


۱. بانی، مثلاً وزارت مسکن و شهر سازی، طرح احداث و واگذاری ۱۰۰۰ واحد مسکونی را در قالب امیدنامه تنظیم کرده با موسسه امین معتبری جهت اجرای طرح مذاکره می‌کند.
۲. موسسه امین با قبول طرح مزبور و پذیرش مسئولیت نظارت بر آن از طرف صاحبان اوراق، با همکاری وزارت مسکن و شهر سازی مؤسسه واسط را انتخاب یا تاسیس می‌کند.
۳. بانی (وزارت مسکن و شهر سازی)، درخواست خود را برای احداث طرح به وسیله مؤسسه واسط در قالب قرارداد استصناع و در برابر دریافت اجرت معین اعلام و واسط را در جایگاه صانع (سازنده) در احداث واحدهای مسکونی تعیین می‌کند؛
۴. مؤسسه واسط اسناد لازم اعم از امیدنامه و قرارداد بین واسط و بانی را جهت گرفتن رتبه اعتباری در اختیار موسسه رتبه‌بندی اعتبار قرار می‌دهد. موسسه رتبه‌بندی، با توجه به اعتبار بانی و اعتبار طرح مورد نظر، رتبه اعتباری اوراق استصناع را تعیین می‌کند؛
۵. شرکت واسط با کسب موافقت سازمان بورس و اوراق بهادار، اوراق استصناع را از طریق شرکت تأمین سرمایه در اختیار سرمایه‌گذاران مالی قرار می‌دهد؛
۶. شرکت واسط با واگذاری اوراق استصناع، وجوه سرمایه‌گذاران را جمع‌آوری می‌نماید؛
۷. شرکت واسط با پیمانکار وارد قرارداد استصناع دوم (به اصطلاح قرارداد استصناع موازی) می‌شود و به تدریج با انجام هر مرحله از طرح، اجرت مشخص شده را به وی (آنان) پرداخت می‌کند؛
۸. پیمانکار با اتمام پروژه آن را در اختیار بانی (وزارت مسکن و شهر سازی) قرار می‌دهد؛
۹. بانی، پروژه را به صورت فروش اقساطی به متقاضیان مسکن واگذار می‌کند؛
۱۰. بانی، از محل اقساط قرارداد فروش اقساطی که به صورت مرتب از خریداران مسکن دریافت می‌کند، بدهی خود به واسط را می‌پردازد؛ و
۱۱. شرکت واسط پس از کسر حق الزحمه خود، شرکت تأمین سرمایه، شرکت رتبه‌بندی اعتبار و مؤسسه امین، مابقی اقساط را از طریق شرکت تأمین سرمایه به صاحبان اوراق می‌پردازد (موسویان، ۱۳۹۱).

مدل اوراق استصناع پیشنهادی سازمان بورس اوراق بهادار

در مدل اوراق استصناع پیشنهادی سازمان بورس اوراق بهادار، روابط حقوقی میان فعالان در زمینه نشر و خریداری اوراق، به صورت زیر قابل تبیین است:

نمودار ۲: مدل اوراق استصناع پیشنهادی بورس اوراق بهادار



۱ و ۲. بانی شخصیتی حقوقی است که اوراق استصناع (سفارش ساخت) را با هدف ساخت دارایی توسط خود برای خودش منتشر می‌نماید. وی بر اساس قرارداد، مسئولیت ساخت و تحویل دارایی را بر عهده دارد؛

۳. بانی شخصیتی حقوقی است که اوراق استصناع (سفارش ساخت) را با هدف ساخت دارایی توسط خود برای خودش منتشر می‌نماید. وی بر اساس قرارداد، مسئولیت ساخت و تحویل دارایی را بر عهده دارد؛

۴. نهاد واسط منتشره را زیر نظر ضامنین و با گرفتن وثایق تحویل بانی می‌دهد؛

۵. بانی اوراق دریافتی از نهاد واسط (ناشر) را تحویل عامل فروش می‌دهد؛

۶ و ۷. عامل فروش اوراق منتشره را به متقاضیان سرمایه‌گذاری می‌فروشد و پول اوراق را دریافت می‌نماید؛

۸. عامل فروش پول اوراق را در «شرکت سپرده‌گذاری مرکزی اوراق بهادار و تسویه وجوه» سپرده‌گذاری می‌نماید؛

۹. بانی برای ساخت دارایی، وجوه را دریافت می‌کند؛

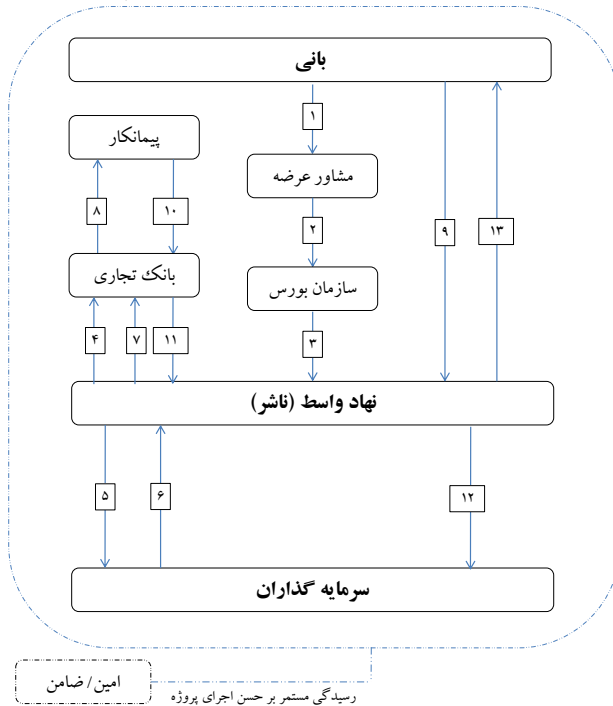
۱۰. عامل فروش در سررسیدهای معین، سود اوراق را به سرمایه‌گذاران پرداخت می‌نماید و همچنین هنگام سررسید اوراق، اصل پول آن را به سرمایه‌گذاران بازپرداخت می‌نماید.

۱۱. هنگام سررسید اوراق، اصل پول آن را به سرمایه‌گذاران بازپرداخت می‌نماید.

مدل اوراق استصناع غیر مستقیم

در مدل اوراق استصناع غیر مستقیم، روابط حقوقی زیر بین افراد و نهادهای مربوطه شکل می‌گیرد:

نمودار ۳: مدل اوراق استصناع غیر مستقیم



منبع: نظریور، ۱۹۷، ص ۱۳۹۲.

۱، ۲ و ۳. این سه مرحله همانند مدل قبل است؛

۴. نهاد واسط، با بانک تجاری، وارد مذاکره شده و قرارداد استصناع پروژه خاص را امضاء می‌نمایند. بانک مزبور مجری یا سازنده نهایی طرح نیست؛ بلکه می‌تواند با نیروهای بیرون بانک در هر قالبی که صلاح بدانند، وارد قرارداد شود. بانک پس از اتمام طرح، آن را تحویل گرفته و به بانی تحویل می‌دهد. در صورتی که بانی یا نهاد واسط در قرارداد اول قید نمایند که پیمانکاران یا سازندگان نهایی از طیف و یا مجموعه‌های خاصی انتخاب گردند، بانک تجاری ملزم است طبق قرارداد عمل نماید. پیمانکار خاص مورد قبول بانی، وارد مذاکره شده و قرارداد استصناع پروژه خاص را امضاء می‌نمایند؛

۵، ۶ و ۷. شرکت واسط مالی به وکالت از بانک تجاری نسبت به عرضه عمومی اوراق در بورس / فرابورس به قیمتی کمتر از قیمت اسمی همراه با تنزیل اقدام نموده و وجوه حاصل از فروش اوراق را از سرمایه‌گذاران گرفته و به بانک تجاری (مالک اولیه اوراق) تحویل می‌دهد. بانک در صورت تمایل می‌تواند به جای بخشی از وجوه نقد دریافتی، اوراق استصناع از نهاد واسط دریافت نماید.

- ۴ و ۳. با پیشنهاد بانی و تایید بانک مرکزی، موسسه‌ای اعتباری به عنوان عامل انتخاب می‌گردد. عامل، نهاد واسط (ناشر) را به منظور انتشار صکوک دارای سررسید اوراق تاسیس می‌نماید. کلیه فعالیت‌های نهاد واسط زیر نظر ضامن و موسسه امین می‌باشد؛
۵. نهاد واسط اوراق منتشره را به سرمایه‌گذاران می‌فروشد و با آن‌ها قرارداد صلح امضاء می‌نماید؛
۶. نهاد واسط با سازنده قرارداد استصناع منعقد می‌نماید؛
۷. بانی در سررسیدهای معین موظف به پرداخت اجاره بها به حسب مورد خرید دارایی به نهاد واسط می‌باشد؛
۸. سازنده در زمان سررسید، طرح مورد نظر را با همه‌ی ویژگی‌های مندرج در قرارداد در اختیار نهاد واسط قرار می‌دهد؛
۹. نهاد واسط به وکالت از دارندگان اوراق، مبلغ اسمی اوراق را در زمان سررسید از بانی دریافت و به حساب آن‌ها واریز می‌نماید؛
۱۰. در نهایت طرح با تمام ویژگی‌های مورد نظر تحویل بانی می‌گردد (نظریور، ۱۳۹۲، ص ۲۶۵) ^۳

اهمیت پوشش ریسک اوراق استصناع

امروزه ریسک اوراق بهادار و نوسانات آن در کانون توجه تمام سیاست‌گذاران، سرمایه‌گذاران و حتی مسئولان کشورها قرار دارد. مهم‌ترین عامل ایجاد ریسک، تغییر است. از آن‌جا که تغییر همیشگی و رو به فزونی است، ریسک ناشی از آن نیز همواره وجود دارد و روز به روز بر اهمیت آن افزوده می‌شود (مزینی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

ریسک به مفهوم امکان شکست در سرمایه‌گذاری است. سرمایه‌گذار هیچ‌گاه نمی‌تواند امکان شکست را به‌طور کامل حذف کند؛ ولی می‌تواند آن را به‌نفع خود مدیریت نماید. در بیشتر مدل‌های اقتصادی، فرض بر این است که سرمایه‌گذاران منطقی عمل می‌کنند. آنان، اطمینان را به عدم اطمینان ترجیح می‌دهند، به ریسک علاقه‌ای ندارند و در نتیجه ریسک‌گریز می‌باشند (ابزری و همکاران، ۱۳۸۶). تلاش برای پوشش ریسک یکی از اقداماتی است که باعث کاهش ریسک سرمایه‌گذاری و به تبع افزایش تمایل تعداد بیشتری از سرمایه‌گذاران ریسک‌گریز برای سرمایه‌گذاری در اوراق مالی می‌شود (نظریور و خزائی، ۱۳۸۹).

از آن‌جا که هدف اصلی مدیریت ریسک در هر واحد اقتصادی، ارائه بهترین عملکرد و بهینه‌سازی استفاده از سرمایه و به حداکثر رساندن ارزش دارایی‌های سهام‌داران می‌باشد، مدیریت ریسک مدیر را

قادر می‌سازد علی‌رغم وجود عدم قطعیت و ریسک، واحد اقتصادی را به صورت مؤثر اداره نماید. مدیریت ریسک، با افزایش توانمندی و قابلیت مقابله با مخاطرات، بنگاه‌ها را در پیش‌گیری از زیان و افزایش سود یاری می‌دهد.

ریسک‌های اوراق استصناع و نحوه پوشش آن

اوراق استصناع به واسطه تأمین سرمایه طرح‌های اقتصادی، خالی از ریسک نیستند. از آن‌جا که حذف ریسک این اوراق امکان‌پذیر نیست، شناسایی، محاسبه و مدیریت ریسک‌های مزبور ضروری می‌باشد. هدف اصلی مدیریت ریسک در هر واحد اقتصادی، ارائه بهترین عملکرد و بهینه‌سازی استفاده از سرمایه و به حداکثر رساندن ارزش دارایی‌های سهام‌داران می‌باشد. در انتخاب نوع و طراحی مدل جهت پوشش ریسک بهتر است مدل به لحاظ تئوری و عملیاتی سازگاری داشته باشد تا بتواند به درستی ریسک را کنترل نماید. اگر شخص بسیار ریسک‌پذیر هم باشد باز با این حال باید طراحی مدل به گونه‌ای باشد که حداقل ریسک ممکن برای آن در نظر گرفته شود.

با توجه به آنچه بیان گردید، اهمیت بررسی و پوشش ریسک مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع ضروری به نظر می‌رسد. در ادامه ضمن معرفی برخی از ریسک‌های اوراق استصناع، راهکارهای پوشش آن بیان می‌گردد.

ریسک عدم قبول طرح توسط پیمانکار

یکی از ریسک‌های اوراق استصناع، امکان عدم قبول طرح تأمین مالی شده توسط پیمانکار است. پیمانکار ممکن است پس از انتشار اوراق، از پذیرش طرح مورد مذاکره منصرف شود. افزایش قیمت نهاده‌های مورد نیاز برای اجرای طرح می‌تواند دلیل انصراف پیمانکار از اجرای طرح باشد.

برای پوشش ریسک عدم قبول طرح توسط پیمانکار استفاده از روش‌های زیر ممکن است:

۱. انعقاد قرارداد صلح: ناشر قبل از انتشار اوراق با پیمانکار قرارداد صلح منعقد می‌کند. بر اساس این قرارداد پیمانکار ملزم به پذیرش طرح با قیمتی مشخص می‌شود. بانی به پشتوانه این قرارداد اقدام به انتشار اوراق می‌نماید.

۲. استفاده از ضمانت‌نامه بانکی: یکی از راه‌های الزام پیمانکار به اجرای طرح، استفاده از ضمانت‌نامه بانکی است. بانک ضمانت می‌کند که پیمانکار طرح مورد نظر را پس از انتشار اوراق و جمع‌آوری وجوه توسط واسطه، خواهد پذیرفت.

۳. گنجاندن وجه التزام در قرارداد: در قرارداد با پیمانکار شرط ضمن عقدی درج می‌شود که به اقتضای آن مبلغی به عنوان وجه التزام گنجانده می‌شود. در صورت تخلف پیمانکار از اجرای قرارداد، وی باید مبلغ وجه التزام را به عنوان خسارت به طرف مقابل بپردازد.

ریسک عدم تمایل به خرید اوراق استصناع

عدم تمایل سرمایه‌گذاران به خریداری اوراق استصناع نیز باعث ایجاد ریسک دیگری برای اوراق می‌شود. این ریسک در بازار اولیه و به واسطه مشکل کمبود تقاضا برای اوراق بروز می‌کند و باعث کمبود نقدینگی در طول انجام طرح می‌شود.

یکی از راه‌های پوشش ریسک عدم خریداری اوراق استصناع، تضمین خریداری آن توسط ناشر است. در این روش، ناشر در ضمن قرارداد صلح ضمانت می‌کند که در صورت عدم موفقیت پیمانکار در فروش اوراق در دوره زمانی معین، اوراق را مجدداً از پیمانکار خریداری نماید. به بیان دیگر، اوراق استصناع همراه با اختیار فروش منتشر می‌شود. در این حالت، هرگاه پیمانکار تمایل به فروش اوراق داشت، بانی یا واسطه ملزم به بازخرید اوراق می‌باشد. بانی می‌تواند از طریق بازارهای ثانویه و متشکل نیز اوراق سررسید شده را تسویه نماید.

ریسک عدم تعدیل

ریسک عدم تعدیل ریسکی است که به واسطه تغییرات احتمالی در مورد هزینه‌های اجرای طرح رخ می‌دهد. در صورت تغییر قیمت نهاده‌های مورد استفاده در طرح، طرح آن‌گونه که مورد انتظار است، پیش نمی‌رود و پیمانکار با مشکل مواجه می‌شود.

به محض واگذاری پروژه به پیمانکار، ریسک ناشی از مواردی چون تغییر قیمت مواد اولیه و سایر نهاده‌ها، به‌طور کامل به او منتقل می‌شود؛ زیرا در صورتی که به هر دلیل، قیمت مواد و مصالح مورد نیاز برای اجرای طرح مورد قرارداد با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی کاهش (افزایش) یابد، سود پیش‌بینی شده او افزایش (کاهش) می‌یابد. در این صورت پیمانکار ممکن است با زیان قابل توجهی مواجه شود. بانی در زمان سررسید، مبلغ مشخصی را بر ذمه خود پذیرفته است، که این مبلغ با تغییر شرایط، افزایش یا کاهش نمی‌یابد. هرچه سررسید اوراق طولانی‌تر باشد، احتمال زیان ناشی از این ریسک افزایش می‌یابد. برای پوشش این ریسک می‌توان اوراق را با سررسیدهای کوتاه‌مدت‌تری منتشر نمود. در طرح‌هایی که قابلیت اجرا به صورت چند مرحله‌ای داشته باشند، تفکیک طرح به چند مرحله و پذیره‌نویسی مرحله‌ای جهت انتشار اوراق به پوشش ریسک عدم تعدیل کمک می‌نماید.

ریسک عدم نقدشوندگی

احتمال عدم تبدیل اوراق بهادار به نقدینه را ریسک عدم نقدشوندگی می‌گویند. ریسک عدم نقدشوندگی، ریسک ناتوانی در فروش سریع دارایی به ارزش کامل آن است. این ریسک بین انواع دارایی‌ها و در طول زمان با توجه به شرایط بازار تغییر می‌کند. بعضی دارایی‌ها، مانند ارزشهای اصلی یا اوراق قرضه، بازارهای عمیقی دارند و در بیشتر مواقع، به راحتی با نوسان کمی در قیمت، نقد می‌شوند؛ اما این امر در مورد همه دارایی‌ها صادق نیست. حالت دیگری که باعث افزایش این ریسک می‌شود، این است که بازارهایی که منابع در آنها قرار دارد، دچار کمبود نقدینگی شوند.

طرح‌هایی که توسط اوراق استصناع تأمین مالی می‌شوند طرح‌های جدید و دارای ویژگی‌های خاصی هستند و به همین جهت بازار ثانویه آنها از عمق و گستردگی کافی برخوردار نیست. از این رو، صاحبان این اوراق، هنگام نقدکردن اجباری اوراق خود با ریسک عدم نقدشوندگی و در نتیجه ریسک کاهش ارزش اوراق هنگام نقد کردن مواجه می‌شوند.

چنانچه بازار ثانویه فعالی برای اوراق وجود داشته و بازار آن از عمق کافی برخوردار باشد، این

ریسک به حداقل ممکن کاهش می‌یابد. امکان ورود اوراق استصناع به بازارهای متشکلی همچون

فراپورس ایران^۴ و انجام معاملات روزانه بر روی آن، تا حدود زیادی از ریسک مزبور می‌کاهد.

از دیگر راهکارهای مدیریت این ریسک، استفاده از اختیار فروش است. اختیار فروش حاکی از حق دارنده آن (و نه الزام) برای فروش دارایی موضوع قرارداد است. دارندگان اوراق استصناع می‌توانند با پرداخت مبلغی اضافی بابت دریافت این حق، در هر تاریخی قبل از تاریخ سررسید اوراق، اقدام به فروش اوراق خود به ناشر نمایند. ناشر نیز تضمین می‌نماید که هر زمان دارنده حق جهت فروش اوراق به وی مراجعه نمود، اوراق را به نرخ روز از وی خریداری نماید. البته فروشنده حق اختیار فروش می‌تواند شخصی به جز ناشر (شخص ثالث) باشد. در این صورت فروشنده حق اختیار معامله، حقوق خریدار را در قبال دریافت مبلغی تضمین می‌نماید.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

پس از بیان ریسک‌های اوراق استصناع، نوبت به رتبه‌بندی مدل‌های عملیاتی انتشار اوراق مزبور از نظر میزان پوشش ریسک می‌رسد. برای رتبه‌بندی این مدل‌ها از روش سلسله مراتبی (AHP)^۵ و تاپسیس (TOPSIS)^۶ به صورت ترکیبی و همچنین داده‌های میدانی با توزیع پرسشنامه (با اتکا به نظر خبرگان) استفاده می‌شود. با توجه به زیاد بودن تعداد ریسک‌های شناسایی شده، چهار ریسک مهم

اوراق را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. این بررسی به رتبه‌بندی مدل‌های مختلف انتشار صکوک استصناع از نظر میزان پوشش ریسک کمک می‌نماید.

فرآیند تحلیل سلسله مراتبی (AHP) یکی از کارآمدترین تکنیک‌های تصمیم‌گیری می‌باشد که بر اساس مقایسه‌های زوجی بنا شده است. این روش امکان بررسی سناریوهای مختلف و استخراج اولویت‌ها را به مدیران می‌دهد. تاپسیس (TOPSIS) نیز یکی از روش‌های تصمیم‌گیری گروهی است که این امکان را می‌دهد تا از میان چند گزینه رقیب (که تعداد آن‌ها محدودیت ندارد) با توجه به چند معیار نامحدود، دست به انتخاب برنیم. در این روش برای محاسبه وزن شاخص‌ها راه‌کاری ارائه نمی‌شود و وزن شاخص‌ها، داده شده در نظر گرفته می‌شود. بنابراین جهت تصمیم‌گیری در مورد گزینه‌های مختلف می‌بایست ابتدا وزن آن‌ها را محاسبه و به‌عنوان ورودی روش در نظر گرفت. وزن شاخص‌ها را می‌توان با استفاده از روش سلسله مراتبی محاسبه نمود.

از آن‌جا که هر دو روش رتبه‌بندی سلسله مراتبی و تاپسیس مزایایی دارند، در این پژوهش ترکیبی از هر دو به منظور افزایش کارایی نتایج و استفاده از نقاط قوت هر دو صورت گرفته است. جدول زیر ویژگی دو روش فوق را به‌طور خلاصه بیان می‌کند (شبه، شیور و لی، ۲۰۰۷).

جدول ۱: مقایسه خصوصیات روش‌های سلسله مراتبی و تاپسیس

خصوصیات	تاپسیس	سلسله مراتبی
طبقه	اطلاعات عددی - MADM	اطلاعات عددی - MADM
فرآیند اصلی	فاصله از ایده‌آل مثبت و منفی (اندازه‌گیری مطلق)	مقیاسات زوجی (اندازه‌گیری نسبی)
شاخص	معین و معلوم	معین و معلوم
استنباط وزن	معین و معلوم	مقیاسات زوجی
بررسی سازگاری	---	ارائه می‌شود
تعداد شاخص‌های تطبیقی	خیلی زیاد	۵ الی ۹
تعداد گزینه‌های تطبیقی	خیلی زیاد	۵ الی ۹
سایر	عملکرد جبرانی	عملکرد جبرانی

منبع: شبه، شیور و لی، ۲۰۰۷، ص ۸۰۱-۸۱۳

در این بررسی جامعه آماری از میان فعالان بازارهای مالی انتخاب شده‌اند؛ گروهی که از این اوراق جهت تأمین مالی بخش‌های مختلف اقتصاد استفاده می‌نمایند. با توجه به محدودیت آشنایان با مدل‌ها عملیاتی انتشار صکوک استصناع و ریسک‌های مربوطه، برای انجام مقایسه‌های زوجی و رتبه‌بندی ریسک‌های شناسایی‌شده، از متخصصان آشنا با این زمینه مالی استفاده شد. برای این منظور، تعداد ۱۵ پرسشنامه میان گروهی از مدیران و مشاوران مالی و سرمایه‌گذاری سازمان بورس و اوراق بهادار و اساتید متخصص توزیع گردید.

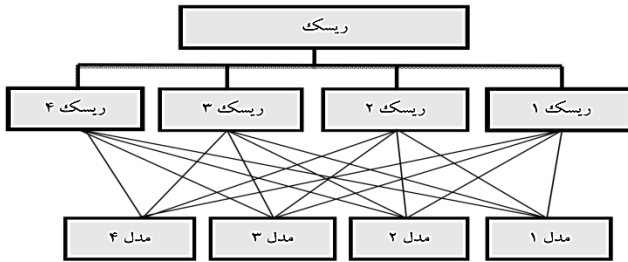
رتبه‌بندی ریسک اوراق استصناع به روش سلسله مراتبی (AHP)

برای رتبه‌بندی مدل‌های انتشار اوراق استصناع با استفاده از روش سلسله‌مراتبی باید گام‌های زیر را برداشت:

گام صفر: بنا کردن درخت سلسله مراتب تصمیم

گام ابتدائی در تحلیل سلسله مراتبی، بنا کردن درخت سلسله مراتب تصمیم است؛ تصمیم مزبور ناظر به رتبه‌بندی مدل‌های چهارگانه انتشار اوراق استصناع از جهت مدیریت ریسک‌های مربوطه است. در این بررسی، گزینه‌های تصمیم‌گیری در سطح اول، ریسک‌های اوراق شامل ریسک‌های عدم قبول پروژه توسط پیمانکار، عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع، عدم تعدیل و عدم نقدشوندگی می‌باشد. در سطح دوم نیز مدل‌های صکوک استصناع موازی، مدل سازمان بورس اوراق بهادار، مدل استصناع غیرمستقیم و مدل پیشنهادی بانک مرکزی قرار دارند.

نمودار ۵: درخت سلسله مراتب تصمیم



گام اول: انجام مقایسات زوجی

پس از ترسیم درخت سلسله مراتب تصمیم، نوبت به تهیه جداول مقایسه‌ای بر اساس آن می‌رسد. برای انجام مقایسه‌های زوجی با استفاده از داده‌های پرسشنامه، نتایج حاصل با استفاده از میانگین هندسی ترکیب گردیده و حاصل ترکیب مقایسه‌های زوجی در ماتریس‌های زیر آورده شده است. عناصر روی قطر اصلی این ماتریس‌ها عدد یک می‌باشد. به دلیل معکوس بودن ماتریس‌ها، اعداد زیر قطر اصلی، معکوس اعداد بالای قطر اصلی می‌باشند.

جدول ۲: ماتریس مقایسه زوجی گروهی مدل‌ها بر اساس معیار ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار

ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار	مدل ۱	مدل ۲	مدل ۳	مدل ۴
مدل ۱	۱	۱	۱/۴۰	۱/۴۳
مدل ۲	۱	۱	۴/۳۹	۴/۳۳
مدل ۳	۰/۷۱	۰/۲۲	۱	۱/۹۹
مدل ۴	۰/۶۹	۰/۲۳	۰/۵۰	۱

جدول ۳: ماتریس مقایسه زوجی گروهی مدل‌ها بر اساس معیار ریسک عدم تمایل به خرید اوراق استصناع

ریسک عدم تمایل به خرید اوراق استصناع	مدل ۱	مدل ۲	مدل ۳	مدل ۴
مدل ۱	۱	۱/۳۰	۱/۳۰	۱/۲۲
مدل ۲	۰/۷۶	۱	۲/۳۳	۳/۵۱
مدل ۳	۰/۷۶	۰/۴۲	۱	۲/۸۴
مدل ۴	۰/۸۱	۰/۲۸	۰/۳۵	۱

جدول ۴: ماتریس مقایسه زوجی گروهی مدل‌ها بر اساس معیار ریسک عدم تعدیل

ریسک عدم تعدیل	مدل ۱	مدل ۲	مدل ۳	مدل ۴
مدل ۱	۱	۱/۴۴	۱/۲۱	۱/۴۱
مدل ۲	۰/۶۹	۱	۴/۳۵	۴/۱۴
مدل ۳	۰/۸۲	۰/۲۲	۱	۱/۴۲
مدل ۴	۰/۷۰	۰/۲۴	۰/۷۰	۱

جدول ۵: ماتریس مقایسه زوجی گروهی مدل‌ها بر اساس معیار ریسک عدم نقدشوندگی

ریسک عدم نقدشوندگی	مدل ۱	مدل ۲	مدل ۳	مدل ۴
مدل ۱	۱	۱/۲۷	۱/۳۸	۱/۲۳
مدل ۲	۰/۷۸	۱	۱/۳۶	۱/۷۳
مدل ۳	۰/۷۲	۰/۷۳	۱	۱/۲۷
مدل ۴	۰/۸۰	۰/۵۷	۰/۷۸	۱

در جدول زیر ریسک‌ها بر اساس معیارهای احتمال وقوع و درجه تأثیرگذاری مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

جدول ۶: ماتریس مقایسه زوجی گروهی ریسک‌ها بر اساس معیارهای احتمال وقوع و شدت تأثیرگذاری

احتمال وقوع و شدت تأثیرگذاری	عدم قبول پروژه توسط پیمانکار	عدم تمایل به خرید اوراق استصناع	عدم تعدیل	عدم نقدشوندگی
عدم قبول پروژه توسط پیمانکار	۱	۲/۵۲	۲/۷۱	۳/۲۱
عدم تمایل به خرید اوراق استصناع	۰/۳۹	۱	۲/۳۱	۱/۷۶
عدم تعدیل	۰/۳۶	۰/۴۳	۱	۲/۱۸
عدم نقدشوندگی	۰/۳۱	۰/۵۶	۰/۴۵	۱

گام دوم: استخراج اولویت‌ها از ماتریس مقایسه زوجی

جدول شماره ۷، ضریب اهمیت ریسک مدل‌های مختلف اوراق استصناع را مورد مقایسه قرار می‌دهد.

جدول ۷: ماتریس ضرایب اولویت ریسک مدل‌ها

انواع مدل	عدم قبول پروژه توسط پیمانکار	عدم تمایل به خرید اوراق استصناع	عدم تعدیل	عدم نقدشوندگی
مدل ۱	۰/۲۶	۰/۲۸	۰/۲۸	۰/۲۹
مدل ۲	۰/۴۴	۰/۳۵	۰/۴۱	۰/۲۸
مدل ۳	۰/۱۶	۰/۲۲	۰/۱۶	۰/۲۲
مدل ۴	۰/۱۲	۰/۱۳	۰/۱۳	۰/۱۹

بر اساس نتایج حاصل از نظرسنجی، از دید خبرگان بازارهای مالی، ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار، ریسک عدم تمایل به خرید اوراق استصناع و ریسک عدم تعدیل، به ترتیب در مدل‌های ۱، ۲، ۳ و ۴ بیشتر پوشش داده می‌شود. ریسک عدم نقدشوندگی نیز به ترتیب در مدل‌های ۱، ۲، ۳ و ۴ بیشتر پوشش داده می‌شود. در جدول زیر ریسک‌های مذکور بر اساس معیارهای احتمال وقوع و شدت تأثیرگذاری رتبه‌بندی شده است.

جدول ۸: ماتریس مقایسه زوجی گروهی معیارها (ریسک‌ها)

ضریب اولویت	عدم نقدشوندگی	عدم تعدیل	عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع	عدم قبول پروژه توسط پیمانکار	احتمال وقوع و شدت تأثیرگذاری
۰/۴۶	۰/۳۹	۰/۴۱	۰/۵۵	۰/۴۸	عدم قبول پروژه توسط پیمانکار
۰/۲۴	۰/۲۱	۰/۳۵	۰/۲۲	۰/۱۹	عدم تمایل به خرید اوراق
۰/۱۷	۰/۲۶	۰/۱۵	۰/۰۹	۰/۱۷	عدم تعدیل
۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۰۷	۰/۱۲	۰/۱۴	عدم نقدشوندگی

بر اساس نتایج جدول فوق، ریسک‌های عدم قبول پروژه توسط پیمانکار، عدم تمایل به خرید اوراق استصناع، عدم تعدیل و عدم نقدشوندگی به ترتیب در رتبه‌های اول تا چهارم قرار می‌گیرند. اولویت‌بندی مزبور مستلزم توجه استفاده‌کنندگان از مدل‌های اوراق استصناع به پوشش ریسک‌های چهارگانه به ترتیب اولویت است.

گام سوم: تعیین نرخ سازگاری (C.R)

در این مرحله به منظور اطمینان از نتایج حاصل از مقایسه‌های زوجی حاصل از نظرسنجی، نرخ سازگاری را طی مراحل زیر محاسبه می‌نماییم:

الف) تعیین اولویت هر از ریسک‌ها (با در نظر گرفتن معیارهای شدت تأثیرگذاری و احتمال وقوع): این مرحله در گام ۲ تشریح شد.

ب) محاسبه بردار مجموع وزنی (WSV): برای محاسبه این بردار، مقادیر جدول‌های ماتریس مقایسه زوجی مدل‌ها به ترتیب در اولویت‌های استخراج شده گام سوم روش سلسله مراتبی ضرب می‌شوند.

$$w_{sv} = \begin{vmatrix} (1)(0.26) + (1)(0.44) + (1.40)(0.16) + (1.43)(0.12) \\ (1)(0.26) + (1)(0.44) + (4.39)(0.16) + (4.33)(0.12) \\ (0.71)(0.26) + (0.22)(0.44) + (1)(0.16) + (1.99)(0.12) \\ (0.69)(0.26) + (0.23)(0.44) + (0.50)(0.16) + (1)(0.12) \end{vmatrix} = \begin{vmatrix} 1.12 \\ 1.96 \\ 0.69 \\ 0.49 \end{vmatrix}$$

$$w_{sv} = \begin{vmatrix} (1)(0.28) + (1.30)(0.35) + (1.30)(0.22) + (1.22)(0.13) \\ (0.76)(0.28) + (1)(0.35) + (2.33)(0.22) + (3.51)(0.13) \\ (0.76)(0.28) + (0.42)(0.35) + (1)(0.22) + (2.84)(0.13) \\ (0.81)(0.28) + (0.28)(0.35) + (0.35)(0.22) + (1)(0.13) \end{vmatrix} = \begin{vmatrix} 1.20 \\ 1.56 \\ 0.96 \\ 0.54 \end{vmatrix}$$

$$wsv = \begin{bmatrix} (1)(0.28) + (1.44)(0.41) + (1.21)(0.16) + (1.41)(0.13) \\ (0.69)(0.28) + (1)(0.41) + (4.35)(0.16) + (4.14)(0.13) \\ (0.82)(0.28) + (0.22)(0.41) + (1)(0.16) + (1.42)(0.13) \\ (0.70)(0.28) + (0.24)(0.41) + (0.70)(0.16) + (1)(0.13) \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} 1.21 \\ 1.86 \\ 0.68 \\ 0.54 \end{bmatrix}$$

$$wsv = \begin{bmatrix} (1)(0.29) + (1.27)(0.28) + (1.38)(0.22) + (1.23)(0.19) \\ (0.78)(0.29) + (1)(0.28) + (1.36)(0.22) + (1.73)(0.19) \\ (0.72)(0.29) + (0.73)(0.28) + (1)(0.22) + (1.27)(0.19) \\ (0.80)(0.29) + (0.57)(0.28) + (0.78)(0.22) + (1)(0.19) \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} 1.21 \\ 1.15 \\ 0.89 \\ 0.77 \end{bmatrix}$$

$$wsv = \begin{bmatrix} (1)(0.46) + (2.52)(0.24) + (2.71)(0.17) + (3.21)(0.11) \\ (0.39)(0.46) + (1)(0.24) + (2.31)(0.17) + (1.76)(0.11) \\ (0.36)(0.46) + (0.43)(0.24) + (1)(0.17) + (2.18)(0.11) \\ (0.31)(0.46) + (0.56)(0.24) + (0.45)(0.17) + (1)(0.11) \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} 1.93 \\ 1.03 \\ 0.70 \\ 0.47 \end{bmatrix}$$

ج) محاسبه بردار سازگاری (C.V)

$$CV = \begin{bmatrix} 4.23 \\ 4.37 \\ 4.18 \\ 4.08 \end{bmatrix}, CV = \begin{bmatrix} 4.25 \\ 4.35 \\ 4.30 \\ 4.14 \end{bmatrix}, CV = \begin{bmatrix} 4.43 \\ 4.45 \\ 4.19 \\ 4.19 \end{bmatrix}, CV = \begin{bmatrix} 4.03 \\ 4.03 \\ 4.03 \\ 4.02 \end{bmatrix}, CV = \begin{bmatrix} 4.17 \\ 4.21 \\ 4.06 \\ 4.10 \end{bmatrix}$$

د) محاسبه مقدار λ_{max} که این مقدار برابر با میانگین C.V می‌باشد:

$$\lambda_{max} = \{4.22, 4.26, 4.32, 4.03, 4.13\}$$

ه) محاسبه شاخص سازگاری (C.I) که با استفاده از $CI = \frac{\lambda_{MAX} - n}{n}$ به دست می‌آید:

$$C.I = \{0.055, 0.066, 0.080, 0.008, 0.034\}$$

و) محاسبه نرخ سازگاری (C.R)، که به دلیل این که تعداد n نوع ریسک و m مدل مورد مقایسه قرار

می‌گیرند، مقدار R.I برابر با 0.9 می‌باشد؛ بنابراین با استفاده از رابطه $C.R = \frac{C.I}{R.I}$ خواهیم داشت:

$$C.R = \{0.061, 0.074, 0.089, 0.009, 0.038\}$$

از آنجا که نرخ سازگاری برای مقایسه‌های زوجی کوچکتر از 0.1 است، در مقایسه‌ها سازگاری وجود دارد، نتایج قابل اطمینان بوده و و نیازی به بازنگری در مقایسه‌های زوجی نیست.

رتبه‌بندی مدل‌های عملیاتی انتشار اوراق استصناع از نظر ریسک با استفاده از روش تاپسیس

در این بخش با استفاده از روش تاپسیس، با طی ۶ گام، مدل‌های اوراق استصناع بر اساس ریسک‌های موردنظر رتبه‌بندی می‌شوند.

گام اول: بی‌مقیاس‌سازی ماتریس تصمیم‌گیری

برای بی‌مقیاس‌سازی ماتریس تصمیم از رابطه
$$n_{ij} = \frac{r_{ij}}{\sqrt{\sum_{n=1}^m r_{ij}^2}} \quad (j=1, \dots, n)$$
 استفاده می‌شود و نتایج

جدول ۶ به ماتریس بی‌مقیاس زیر تبدیل می‌شود.

جدول ۹: ماتریس تصمیم‌گیری بی‌مقیاس

انواع مدل	عدم‌قبول پروژه توسط پیمانکار	عدم‌تمایل به خرید اوراق	عدم‌تعدیل	عدم‌تقدشوندگی
مدل ۱	۰/۴۷	۰/۵۳	۰/۵۲	۰/۵۹
مدل ۲	۰/۸۰	۰/۶۸	۰/۷۶	۰/۵۶
مدل ۳	۰/۲۹	۰/۴۲	۰/۲۹	۰/۴۳
مدل ۴	۰/۲۱	۰/۲۴	۰/۲۳	۰/۳۷

گام دوم: به‌دست آوردن ماتریس بی‌مقیاس موزون

ضرایب اولویت تعیین شده در جدول شماره ۷، یعنی ماتریس ضرایب اولویت ریسک مدل‌ها، ماتریس قطری W می‌باشد. جدول زیر ماتریس بی‌مقیاس موزون را نشان می‌دهد که با استفاده از رابطه زیر

$$V = N_D \cdot W_{n \times n} = \begin{matrix} V_{11} & V_{1j}, \dots & V_{1n} \\ \dots & \dots & \dots \\ V_{m1} & V_{mj}, \dots & V_{mn} \end{matrix}$$

به‌دست آمده است. در این رابطه، N_D ماتریسی است که در آن امتیازهای شاخص‌ها، بی‌مقیاس و قابل مقایسه شده است. $W_{n \times n}$ نیز ماتریسی قطری است که تنها عناصر قطر اصلی آن غیر صفر می‌باشد.

جدول ۱۰: ماتریس بی‌مقیاس موزون

انواع مدل	عدم‌قبول پروژه توسط پیمانکار	عدم‌تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای	عدم‌تعدیل	عدم‌تقدشوندگی
مدل ۱	۰/۲۱	۰/۱۳	۰/۰۹	۰/۰۶
مدل ۲	۰/۳۷	۰/۱۶	۰/۱۳	۰/۰۶
مدل ۳	۰/۱۳	۰/۱۰	۰/۰۵	۰/۰۵
مدل ۴	۰/۰۹	۰/۰۶	۰/۰۴	۰/۰۴

گام سوم: تعیین راه‌حل ایده‌آل مثبت و ایده‌آل منفی

در این مرحله راه‌حل ایده‌آل مثبت و منفی را بر اساس روابط زیر تعیین می‌کنیم:

گزینه ایده‌آل مثبت:

$$A_i^+ = \{(\max_j V_{ij} | j \in J_1), (\min_j V_{ij} | j \in J_2) | i = 1, 2, \dots, n\}$$

$$= \{V_1^+, V_2^+, \dots, V_j^+, \dots, V_n^+\}$$

و گزینه ایده‌آل منفی:

$$A_i^- = \{(\min_j V_{ij} | j \in J_1), (\max_j V_{ij} | j \in J_2) | i = 1, 2, \dots, m\}$$

$$= \{V_1^-, V_2^-, \dots, V_j^-, \dots, V_n^-\}$$

به‌طوری که:

$$J_1 = \{1, 2, \dots, n | \text{به‌ازاء عناصر مثبت شاخص‌ها}\}$$

$$J_2 = \{1, 2, \dots, n | \text{به‌ازاء عناصر منفی شاخص‌ها}\}$$

داریم:

گزینه ایده‌آل مثبت:

$$A_i^+ = \{0.37, 0.16, 0.13, 0.06\}$$

گزینه ایده‌آل منفی:

$$A_i^- = \{0.09, 0.06, 0.04, 0.04\}$$

گام چهارم: به‌دست آوردن میزان فاصله هر گزینه تا ایده‌آل مثبت و منفی
فاصله هر گزینه از ایده‌آل مثبت از رابطه

$$d_i^+ = \left\{ \sum_{j=1}^n (V_{ij} - V_j^+)^2 \right\}^{\frac{1}{2}}, (i = 1, 2, \dots, m)$$

و فاصله هر گزینه از ایده‌آل منفی از رابطه

$$d_i^- = \left\{ \sum_{j=1}^n (V_{ij} - V_j^-)^2 \right\}^{\frac{1}{2}}, (i = 1, 2, \dots, m)$$

به‌دست می‌آید. با استفاده از روابط بالا داریم:

$$d_1^+ = 0.162, d_2^+ = 0.003, d_3^+ = 0.255, d_4^+ = 0.307$$

$$d_1^- = 0.149, d_2^- = 0.306, d_3^- = 0.059, d_4^- = 0$$

گام پنجم: تعیین نزدیکی نسبی اوراق مورد مطالعه به راه‌حل ایده‌آل
نزدیکی نسبی هر گزینه به‌راه‌حل ایده‌آل از رابطه زیر به‌دست می‌آید:

$$C_i = \frac{d_i^-}{(d_i^- + d_i^+)}, (i = 1, 2, \dots, n), 0 \leq C_i \leq 1$$

در صورتی که $A_i = A_i^+$ باشد، آن گاه $d_i^+ = 0$ بوده و $C_i = 1$ می شود. چنانچه $A_i = A_i^-$ باشد، آن گاه $d_i^- = 0$ بوده و $C_i = 0$ خواهد شد. از این رو، هر چه گزینه A_i به راه حل ایده آل نزدیک تر باشد، مقدار C_i به یک نزدیک تر می شود. بنابراین، با استفاده از رابطه بالا داریم:

$$C_1 = 0.47, C_2 = 0.99, C_3 = 0.18, C_4 = 0$$

گام ششم: رتبه بندی گزینه ها

در این مرحله، بر اساس مبانی نظری روش تاپسیس، هر گزینه ای که C_i بزرگ تری داشته باشد در اولویت قرار می گیرد. به بیان دیگر، گزینه ای که دارای بیشترین C_i باشد، در رتبه بندی در جایگاه نخست قرار می گیرد. با توجه به یافته های مورد اشاره در گام پنجم تحلیل به روش تاپسیس، مدل اوراق استصناع پیشنهادی سازمان بورس اوراق بهادار دارای بیشترین C_i بوده و در رتبه بندی در ردیف اول قرار می گیرد. رتبه های بعدی به ترتیب به مدل استصناع موازی، مدل استصناع غیر مستقیم و مدل پیشنهادی بانک مرکزی تعلق می گیرد. این بدان معنا است که در بین مدل های مورد مطالعه، مدل پیشنهادی سازمان بورس از نظر پوشش ریسک های بیان شده (عدم قبول پروژه توسط پیمانکار، عدم تمایل به خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسط، عدم تعدیل و ریسک عدم نقدشوندگی) بهترین مدل است. مدل مزبور نسبت به سه مدل دیگر توانایی بیشتری برای پوشش ریسک های مورد اشاره اوراق استصناع دارد.

نتیجه گیری

در این مقاله با استفاده از دو روش سلسله مراتبی و تاپسیس به رتبه بندی مدل عملیاتی انتشار اوراق استصناع از جهت توانایی آن ها در پوشش ریسک پرداختیم. این بررسی شامل چهار مدل اوراق استصناع موازی، اوراق استصناع پیشنهادی توسط سازمان بورس و اوراق بهادار، اوراق استصناع غیر مستقیم و اوراق استصناع پیشنهادی توسط بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران بود. در این بررسی چهار ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار، عدم تمایل به خرید اوراق استصناع، عدم تعدیل و ریسک عدم نقدشوندگی در هریک از مدل های مزبور مورد ارزیابی قرار گرفت.

جهت رتبه بندی مدل های عملیاتی اوراق استصناع از نظر پوشش ریسک، پرسشنامه یک مرحله ای طراحی و توزیع گردید. در این پرسشنامه نظر خبرگان در مورد میزان پوشش ریسک های چهارگانه مورد اشاره در مدل های عملیاتی انتشار اوراق استصناع ثبت گردید.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از نظر اهمیت، ریسک عدم نقدشوندگی بیشترین تأثیر را بر انتخاب سرمایه‌گذاران برای خرید اوراق دارد. با در نظر گرفتن نتایج پژوهش، مدل اوراق استصناع پیشنهادی سازمان بورس اوراق بهادار نسبت به سه مدل دیگر موفقیت بیشتری در پوشش ریسک‌های چهارگانه مورد بررسی دارد. رتبه‌های بعدی به ترتیب به مدل اوراق استصناع غیرمستقیم، مدل پیشنهادی بانک مرکزی و مدل اوراق استصناع موازی تعلق دارد. از این رو، مدل عملیاتی پیشنهادی سازمان بورس اوراق بهادار جهت انتشار اوراق استصناع کاراترین الگو از نظر پوشش ریسک می‌باشد.

پی‌نوشت

^۱ - در ماده ۹۸ قانون برنامه پنجم توسعه سه عقد استصناع، مباحه و خرید دین به مجموعه عقود مندرج در فصل سوم قانون عملیات بانکی بدون ربا اضافه شده است. بر همین اساس اوراق استصناع ریالی و ارزی به تصویب بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران رسید.

^۲ - شیوه‌های گوناگونی برای انتشار اوراق استصناع قابل ترسیم است. بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران نیز به استناد مواد ۸۳ و ۹۷ قانون برنامه پنجم توسعه، دستورالعمل اجرایی انتشار صکوک ریالی و ارزی استصناع که در مورخ ۱۳۹۱/۳/۲ به تصویب شورای پول و اعتبار رسید را، ابلاغ نمود که جهت اطلاع در پیوست فصل ذکر گردید. تفاوت اوراق مصوب شورای پول و اعتبار با اوراق پیشنهادی کتاب حاضر در این است که اوراق پیشنهادی تنها مبتنی بر عقد استصناع است و در بازار ثانویه این اوراق، با تنزیل خرید و فروش می‌شود. اما اوراق مصوب شورای پول و اعتبار در مرحله ساخت طرح از عقد استصناع و در مرحله بهره‌برداری از اجاره بشرط تملیک استفاده می‌شود و در بازار ثانویه دارای (طرح ساخته شده)، خرید و فروش می‌شود. از آنجا که برخی از فقهای شیعه و اهل سنت خرید دین را مشروع نمی‌دانند، اوراق استصناع مصوب شورای پول و اعتبار از مشروعیت گسترده‌تری برخوردار است.

^۳ - بر اساس دستورالعمل اجرایی انتشار صکوک استصناع (ارزی) در سیستم بانکی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران
^۴ - پذیرش اوراق بهادار در فرابورس ایران، به دلیل قوانین و دستورالعمل‌های موجود، به مراتب آسان‌تر از بورس اوراق بهادار تهران است. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود این اوراق ابتدا از طریق فرابورس ایران عرضه شده و در صورت کسب استانداردها و شرایط لازم، اقدام به عرضه آن از طریق بورس نمود.

1- Analytical Hierarchy Process

6- Technique for Order Preference by Similarity to Ideal Solution

منابع

- ابزری، مهدی و همکاران، ۱۳۸۶، «بررسی عوامل مؤثر بر ریسک و بازده سرمایه‌گذاری در محصولات مالی»، *روند*، ش ۵۴ و ۵۵، ص ۱۲۳ - ۱۵۲.
- سروش، ابوذر و محسن صادقی، ۱۳۸۷، «مدیریت ریسک اوراق بهادار اجاره (صکوک اجاره)»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۲۷، ص ۱۵۷ - ۱۸۵.
- سویلیم، ابراهیم، ۱۳۸۶، *پوشش ریسک در مالی اسلامی*، ترجمه محمد علیزاده اصل، مهدی عسگری و مهدی حاجی رستم‌لو، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- فلاح شمس، میرفیض و مهدی رشنو، ۱۳۸۷، «ریسک در صکوک و مصون‌سازی آن بر اساس موازین شرعی»، در: *مجموعه مقالات نوزدهمین همایش بانکداری اسلامی*، تهران، مؤسسه عالی بانکداری ایران.
- مزینی، امیرحسین، ۱۳۸۹، *امکان‌سنجی انتشار اوراق صکوک در اقتصاد ایران مطالعه موردی بخش معدن و صنایع معدنی*، تهران، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس.
- موسویان، سیدعباس، ۱۳۹۱، *بازار سرمایه اسلامی (۱)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نظریور، محمدنقی و ایوب خزائی، ۱۳۸۹، «طراحی پوشش ریسک صکوک استصناع در بازار بورس اوراق بهادار»، *سیاست‌های اقتصادی (نامه مفید)*، ش ۸۱، ص ۳ - ۲۶.
- نظریور، محمدنقی، ۱۳۹۲، *عقد و اوراق استصناع کاربردهای استصناع در بازارهای مالی اسلامی*، قم، دانشگاه مفید و سمت.
- Adam, Nathif j & Thomas, Abdulkader, 2004, *Islamic Bonds: Your Guide to issuing, structuring and investing in Sukuk*, Euromoney Books
- Arsalan Tariq, Ali, 2004, *Managing Financial Risks of Sukuk Structures*, Loughborough University.
- Hsu-Shih & Huan-Jyh Shyur & Stanley Lee, 2007, "An Extension of TOPSIS for Group Decision Making", *Mathematical and Computer Modeling*, N. 45, P 801 - 813.
- Tariqullah Khan & Habib Ahmed, 2001, *Risk Management: An Analysis of issues in Islamic Financial Industry*, Jeddah, Islamic Research and Training Institute (IRTI).

پیوست: پرسشنامه تحقیق

سوال‌های نظرخواهی از خبرگان بازارهای مالی جهت رتبه‌بندی پوشش ریسک مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع و معرفی مدل بهینه به شرح زیر می‌باشد:

الف) رتبه‌بندی پوشش ریسک در مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع با توجه به انواع ریسک‌ها

۱- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل یک نسبت به مدل دو دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۲- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل یک نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۳- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل یک نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۴- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل دو نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۵- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل دو نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۶- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار در مدل سه نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷

۷- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل یک نسبت به مدل

دو دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷ ۹

۸- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل یک نسبت به مدل

سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- $\frac{1}{9}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{3}$ ۱ ۳ ۵ ۷ ۹

۹- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل یک نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۰- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل دو نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۱- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل دو نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۲- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای در مدل سه نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۳- ریسک عدم تعدیل در مدل یک نسبت به مدل دو دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۴- ریسک عدم تعدیل در مدل یک نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۵- ریسک عدم تعدیل در مدل یک نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۶- ریسک عدم تعدیل در مدل دو نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۷- ریسک عدم تعدیل در مدل دو نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۸- ریسک عدم تعدیل در مدل سه نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۱ ۳ ۵ ۷ ۹ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۱۹- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل یک نسبت به مدل دو دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲۰- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل یک نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲۱- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل یک نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲۲- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل دو نسبت به مدل سه دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲۳- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل دو نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲۴- ریسک عدم نقدشوندگی در مدل سه نسبت به مدل چهار دارای چه ضریب اهمیتی است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

ب) رتبه‌بندی ریسک‌های ذکر شده بر اساس احتمال وقوع و شدت تأثیرگذاری آن‌ها تقاضای استفاده از مدل‌ها

۱- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار نسبت به ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۲- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار نسبت به ریسک عدم تعدیل از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۳- ریسک عدم قبول پروژه توسط پیمانکار نسبت به ریسک عدم نقدشوندگی از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۴- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای نسبت به ریسک عدم تعدیل از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۵- ریسک عدم تمایل برای خرید اوراق استصناع توسط نهادهای واسطه‌ای نسبت به ریسک عدم نقدشوندگی از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

۶- ریسک عدم تعدیل نسبت به ریسک عدم نقدشوندگی از چه ضریب اهمیتی برخوردار است؟

- ۹ ۷ ۵ ۳ ۱ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{1}{9}$

شاخص‌ها و نماگرهای تأمین معاش در پیشرفت انسانی اسلامی

محمد جمال خلیلیان اشکذری / دانشیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ m_khalil411@yahoo.com
 محمد بیدار / دانش‌پژوه دکترای مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ bidar.mohamad@yahoo.com
 دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۲۰

چکیده

یکی از شاخص‌های توسعه انسانی متعارف، درآمد سرانه واقعی است. در این مقاله به بررسی دیدگاه اسلام در مورد این شاخص و معرفی شاخص تأمین معاش در پیشرفت انسانی می‌پردازیم. تحقیق حاضر با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی این سوال می‌پردازد که با چه شاخص‌ها و نماگرهایی می‌توان به ارزیابی تأمین معاش در مسیر پیشرفت انسانی از دیدگاه اسلام پرداخت؟ بنا به فرضیه تحقیق، شاخص‌های تأمین حد کفاف، توزیع عادلانه و متوازن درآمد و کارآمدی مخارج با نماگرهای مربوطه می‌توانند برای سنجش تأمین معاش در رویکرد اسلامی بکار روند. بنا بر یافته‌های پژوهش، شاخص‌های پیشنهادی به ترتیب درآمد مکفی-حلال برای تأمین نیازهای مادی و روحی، توزیع عادلانه و متوازن منابع و درآمدها در راستای تأمین معاش خانوارها و تخصیص بهینه درآمدها را مورد سنجش قرار می‌دهند. شاخص‌های سه گانه مزبور را می‌توان به آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) مستند نمود. محاسبه این شاخص‌ها نیازمند استفاده از روش‌های آماری از جمله بکارگیری پرسشنامه علمی جهت استخراج اطلاعات مورد نیاز در کنار داده‌های آماری موجود است.

کلیدواژه‌ها: تأمین معاش، توسعه انسانی، پیشرفت انسانی، شاخص، عدالت، کارایی

طبقه‌بندی JEL: P4، D61، D6T، O15

مقدمه

استفاده بهینه از سرمایه انسانی جامعه شرط اساسی مهمی در پیمودن مسیر توسعه و پیشرفت هر کشور می‌باشد. برای دستیابی به این هدف باید فکر و ذهن افراد جامعه از دغدغه تأمین معاش و مشکلات ناشی از آن آزاد باشد، تا استعدادها شکوفا گردیده و تلاش افراد برای کارآفرینی همراه با ابتکار و نوآوری مفید و مؤثر واقع شود. از این رو، اسلام بر تأمین شرافتمندانه معاش برای هر یک از افراد جامعه تأکید نموده و تلاش برای کسب روزی حلال برای تأمین معیشت را واجب می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۱). چنین تلاشی مایه عزت و شخصیت فردی و اجتماعی است (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۲۹۶). فردی که با کسب و کار، به دنبال اداره آبرومندانه خانواده‌اش باشد؛ به پاداشی بالاتر از مجاهد در راه خدا دست می‌یابد (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۵۶۷).

از نظر اسلام، تلاش برای رفع نیاز خود و جامعه نه تنها وظیفه‌ای خطیر است؛ بلکه موجب مصونیت شخص در پیشگاه الهی و یکی از شرایط مهم پیمودن مسیر پیشرفت و تکامل انسانی برای یک مسلمان محسوب می‌شود. بر اساس آموزه‌های اسلام خداوند متعال از فرد پرخواب و بیکار به شدت متنفر است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۵۸). کسی که در امور دنیایی‌اش کسل و بی‌حال باشد، مبعوض اولیای دین و پیشوایان معصوم^{علیهم‌السلام} معرفی شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۸۵).

در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی به بررسی شاخص‌ها و نماگرهای تأمین معاش در راستای دستیابی به پیشرفت اسلامی می‌پردازیم. هرچند در این زمینه مطالعات پراکنده‌ای صورت گرفته، مزیت این پژوهش تمرکز بر شاخص تأمین معاش و توجه به ابعاد مختلف آن است. این شاخص متناظر با شاخص درآمد سرانه در شاخص توسعه انسانی است. شاخص پیشنهادی بخشی از شاخص پیشرفت انسانی در رویکرد اسلامی می‌باشد؛ شاخص‌های دیگر، به معیارهای دین داری، علم و معرفت و کرامت و آزادی در پیشرفت انسانی از دیدگاه اسلام مربوط است (ر.ک: خلیلیان و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۰۱).

پیشینه تحقیق

در زمینه توسعه انسانی مقالات و کتاب‌های فراوانی منتشر شده که می‌تواند به‌عنوان پیشینه عام برای تحقیق حاضر قلمداد شود ولی در خصوص موضوع این مقاله سابقه‌ای مشاهده نشد؛ اما دو کتاب معیارها و شاخص‌های پیشرفت انسانی از دیدگاه اسلام از محمد جمال خلیلیان و همکاران و چپستی پیشرفت از دیدگاه اسلام از سید عبد الحمید ثابت و همکاران را می‌توان به‌عنوان پیشینه خاص آن

محسوب کرد. با این وجود، مباحث این مقاله بر یکی از جنبه‌های پیشرفت انسانی یعنی تأمین معاش متمرکز است و شاخص‌های استنباط شده تا حد زیادی متمایز از مآخذ اول بوده و با منطقی دیگر تبیین شده است و موضوع اصلی مقاله همان طور که از عنوان آن پیداست، چستی پیشرفت نمی‌باشد.

پیشرفت انسانی

دو واژه توسعه و پیشرفت غالباً به صورت مترادف و به معنای رشد، تغییر، گسترش تدریجی، تکامل و شکوفایی به کار می‌روند (عمید، ۱۳۴۳، ص ۴۲۸). چون اصطلاح توسعه، در اقتصاد متعارف دارای بار ارزشی خاصی می‌باشد، در این تحقیق از واژه پیشرفت استفاده می‌کنیم. پیشرفت علاوه بر این‌که فاقد بار معنایی توسعه غربی است؛ ابعاد توسعه اسلامی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. در همین راستا، پیشرفت انسانی مورد نظر اسلام نیز به عنوان مفهومی متمایز از توسعه انسانی متعارف تعریف می‌شود. مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای در یکی از بیانات خود، پیشرفت را چنین تعریف می‌کند: «پیشرفت همان رسیدن به حیات طیبه یعنی زندگی گوارا همراه با آسایش و آرامش و در کل سعادت دنیا و عقبی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴). در این تعریف، حیات طیبه، یا زندگی پاکیزه، به عنوان مقصد پیشرفت معرفی شده است.

در الگوی اسلامی پیشرفت انسانی، تمامی عرصه‌های فردی - اجتماعی، مادی - معنوی و دنیوی - اخروی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، پیشرفت انسانی مورد نظر اسلام، «فرآیندی هدایت‌شده بر اساس بینش توحیدی است که تغییرات ساختاری در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان ایجاد می‌کند تا به صورتی پویا و فعال به سمت جامعه‌ای با حیات طیبه حرکت کند».

تعریف پیشنهادی، ضمن همخوانی و هماهنگی با بیان مقام معظم رهبری، معیارهای چهارگانه پیشرفت انسان، یعنی دین‌داری، علم و معرفت، تأمین معاش و کرامت و آزادگی را نیز در بر دارد. معیار دین‌داری ما را به فرآیند هدایت شده بر اساس بینش توحیدی رهنمون می‌سازد. تلاش برای تأمین معاش تنها در صورتی انسان را در این فرآیند قرار می‌دهد که همراه با تغییرات ساختاری در رفتارهای فردی و اجتماعی، و در مسیر خود سازی و تهذیب نفس باشد. معیارهای علم، معرفت، کرامت و آزادگی، انسان را ملزم به حرکتی پویا و فعال در مسیر دستیابی به حیات طیبه می‌سازد.

سنجش و ارزیابی میزان پیشرفت انسانی جامعه اسلامی بر اساس تعریف مذکور، نیازمند توجه به مؤلفه‌های چهارگانه آن است. در این مقاله، تنها شاخص‌های مربوط به تأمین معاش به عنوان یکی از معیارهای پیشرفت انسانی اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

روش‌شناسی تحقیق

استخراج شاخص‌ها و نماگرهای تأمین معاش، نیازمند استفاده از روش متناسب است. در این تحقیق شاخص‌های مزبور، با مراجعه و استنباط از منابع دینی (آیات قرآن کریم و سخنان پیشوایان معصوم علیهم‌السلام) می‌باشد و نماگرها غالباً به شیوه استقرایی و با توجه به سیره عملی عقلا استخراج می‌شوند. هرچند در این تحقیق تلاش زیادی برای استخراج شاخص‌ها و نماگرهای مربوطه صورت گرفته، ولی ادعایی بر حصر عقلی در موارد مذکور نیست.

در این تحقیق، مراد از معیار، ملاک و ضوابط و مراد از شاخص راهنمای آماری است، که تغییرات یک متغیر را نسبت به زمان پایه نشان می‌دهد (نیک گهر، ۱۳۶۹، ص ۲۱). منظور از نماگر نیز متغیری کمی است که به صورت منفرد یا با استفاده از نسبت‌های ریاضی، برای سنجش موقعیت و تغییرات یک پدیده طی زمان استفاده می‌شود (صباغی، ۱۳۹۱، ص ۱۰). بر این اساس، این مقاله بدنبال تبیین معیار تأمین معاش به عنوان یکی از ملاک‌ها و ضوابط پیشرفت اسلامی است. شاخص‌ها نیز نماگرهای یکپارچه و کمی هستند که با توجه به جامعیت و کلیتشان وضعیت زیربخش‌ها را مورد ارزیابی و اندازه‌گیری قرار می‌دهند و می‌توانند میزان تحقق معیار مزبور را اندازه‌گیری نمایند. نماگرها مؤلفه‌های جزئی و علامت‌های نشان‌دهنده میزان تحقق هر شاخص می‌باشند که هر کدام از زاویه‌ای به بررسی بخشی از میزان تحقق شاخص می‌پردازند. بیان نماگرها در حقیقت خارج از رسالت اصلی این تحقیق است و متخصصین در آمار می‌توانند نماگرهای دقیق‌تری برای محاسبه شاخص‌های تأمین معاش بیان کنند. از این رو، ذکر نماگرها در این تحقیق صرفاً نقش راهنمایی دارد.

نماگرهای پیشنهادی در این تحقیق به دو گروه ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند. به منظور اجتناب از اشتباه محاسباتی، نتایج نماگرهای سلبی، پس از کسر و منهای شدن از عدد یک، به صورت نماگر ایجابی در می‌آیند.

مبانی تأمین معاش در رویکرد اسلامی

در رویکرد اسلامی، تأمین معاش افراد جامعه اسلامی با هدف رفع نیازهای آن‌ها و دستیابی به رفاه نسبی صورت می‌گیرد. قرآن کریم در زمینه استفاده از نعمت‌های الهی و رسیدن به رفاه نسبی می‌فرماید: چه کسی روزی‌های پاکیزه و زیور و زینت الهی را بر بندگان حرام کرده است (اعراف: ۳۲). بر اساس این آیه، افراد صالح و با ایمان، نه تنها نباید خود را از نعمت‌های الهی محروم کنند، بلکه آن‌ها در استفاده از مواهب و امکانات الهی، شایستگی بیشتری دارند.

پیامبر اکرم ﷺ در باره استفاده از نعمت‌های الهی می‌فرماید: «خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد. هم چنین دوست دارد اثر نعمتش را در زندگی بنده‌اش ببیند» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳). امام صادق ؑ نیز در این باره می‌فرماید: زمانی که نعمت‌ها وفور یافت و دنیا به انسان روی آورد، بندگان صالح و شایسته و افراد با ایمان و مسلمان به استفاده از آن مواهب و امکانات سزاوارترند، نه بدکرداران، منافقان و کافران (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۲۳۲).

از آیات و روایات استفاده می‌شود که خداوند دوست دارد بشر با بهره‌مندی از نعمت‌ها بر درجات ایمان و معرفتش بیفزاید و با دیدن مناظر زیبای طبیعت، لذت برده و از آنها بهره‌مند گردد، نه اینکه خود را محروم ساخته و چنین محرومیتی را مطلوب بداند. اسلام علاوه بر توسعه کمی و افزایش امکانات، بر بهبود کیفی زندگی نیز تأکید دارد و زیبایی و آراستگی را از نیازهای بشر دانسته که باید اشباع گردد. از نظر اسلام، آسانتر ساختن امور زندگی و صرفه‌جویی در نیروی بدنی و زمان نه تنها نکوهیده نیست، بلکه قابل تمجید و ستایش است؛ به‌ویژه زمانی که هدف از بهره‌مندی بیشتر از نعمت‌ها، دستیابی به فرصت بیشتر برای فراگرفتن معارف الهی و رسیدگی به تهذیب خویش و تربیت دیگران و عبادت خدا باشد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸-۱۲۷).

تأمین رفاه، رابطه مشخصی با پیشرفت انسانی دارد. دنیا و حیات مادی لازمه جدایی‌ناپذیر سیر وجودی انسان می‌باشد. اما هدف نهایی از زندگی در این دنیا، پیمودن سیر تکاملی انسان و پیشرفت معنوی اوست و لوازم مادی، جنبه ابزاری دارند. به همین علت اگر ابزار کار، مهیا و رفاه نسبی تأمین باشد و زمان و نیروی کمتری برای کسب آن صرف شود، افراد، بهتر می‌توانند به بعد معنوی خود و تکامل آن بپردازند. مؤید این مطلب سخنی از پیامبر اکرم ﷺ است که می‌فرماید: بی‌نیازی یاور و پشتیبان خوبی برای تقوای الهی می‌باشد (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۶).

با تأمین نیازهای اساسی انسان و رفاه نسبی او، نیروی فکر و جسم فرد صرف پیشرفت در زمینه‌های علم، عمل و امور معنوی می‌شود. بر این اساس، گشایش و رفاه در زندگی مادی برای نیل به سعادت و کمال روحی و معنوی در حد اعتدال لازم است؛ چراکه اغلب افراد، همانطور که کمبود و فقر در معیشت و عدم دسترسی به حداقل زندگی باعث دور شدن آنها از هدف اصلی خلقت می‌شود (ذاریات: ۵۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۳۹)؛ رفاه و گشایش بیش از حد نیز آنها را به وادی غفلت و طغیان می‌کشاند (شوری: ۲۷).

از نظر اسلام، حیات دنیوی و رفاه، زمانی مطلوب و معقول است که برای تأمین سعادت اخروی و کسب رضایت حق تعالی باشد؛ اما هدف قرار گرفتن رفاه و آسایش و لذت‌های مادی در دنیا مانع رشد و تعالی کمالات انسانی و موجب فساد و تباهی او می‌گردد (یونس: ۷-۸). با هدف قرار گرفتن رفاه و

لذت‌های مادی، انسان به تجمل‌گرایی و رفاه‌زدگی روی می‌آورد. یکی از آثار تجمل‌پرستی و رفاه‌زدگی پیدایش روحیه خودبزرگ‌بینی و برتری‌طلبی در شخص است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). قرآن کریم بهره‌مندی از نعمت‌ها و مقامات اخروی را مخصوص کسانی می‌داند که در دنیا برتری‌طلبی و اراده فساد نداشته باشند (قصص: ۸۳).

تجمل‌گرایی و رفاه‌زدگی، که به طور معمول همراه با اسراف و زیاده‌روی می‌باشد، زیان‌های اجتماعی فراوانی نیز دارد. ولخرجی و عیاشی تعدادی اندک، توأم با بی‌اعتنایی به وضع دیگران، موجب محرومیت عده کثیری از افراد جامعه می‌گردد. حضرت علیؑ در این زمینه می‌فرماید: «هیچ فقیری گرسنه نمی‌ماند، مگر به جهت تمتع (زیاد از حد) ثروتمندان» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۴۰). در رویکرد اسلامی، تأمین معاش، تنها با تأمین غذا، پوشاک و مسکن حاصل نمی‌شود؛ بلکه رفع نیازهای مادی چنانچه با سلامت جسم و روح انسان همراه باشد، زمینه رشد مادی و معنوی او را فراهم می‌سازد. چرا که انسان مریض نه تنها نمی‌تواند ابداع، نوآوری و خلاقیت داشته باشد، بلکه در تصمیم‌گیری برای گذران زندگی عادی نیز با مشکل مواجه می‌گردد. بنابراین، تأمین بهداشت فردی و اجتماعی، امری ضروری بوده و نقشی تعیین‌کننده در پیشرفت جامعه دارد. هر فرد باید ضمن رعایت نکات ایمنی و دستورات بهداشتی، زمینه تقویت سلامت اجتماعی را نیز فراهم آورد. دولت اسلامی نیز موظف است محیط زیست افراد جامعه را از هر گونه آلودگی به دور نگه داشته و زمینه‌های سلامت جسم و روح آن‌ها را فراهم سازد.

دین مبین اسلام بر اهمیت سلامتی انسان تأکید کرده است. پیامبر گرامی اسلامؐ سلامتی را در زمره یکی از دو نعمتی برشمرده‌اند که قدر و ارزش آن ناشناخته است (فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۴۷۲). پیشوایان معصومؑ در موارد متعددی به قدرشناسی بدن سالم و استفاده صحیح از آن سفارش کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۲۶).

افراد برخوردار از حد نصاب سلامت، از توانایی لازم برای انجام مسئولیت‌ها و وظایف فردی و اجتماعی برخوردار بوده و با آسودگی خاطر به زندگی خود ادامه می‌دهند. از این‌رو، افراد از کارافتاده، افراد دارای نقص عضو و یا دارای بیماری‌های صعب‌العلاج و همچنین معتادانی که نتوانند اشتغال مناسبی داشته باشند، از سلامت برخوردار نیستند.

یکی از نکات مهمی که توسعه انسانی متعارف را از پیشرفت انسانی مورد نظر اسلام متمایز می‌سازد، تأکید اسلام بر سلامت روح و روان انسان است. گرچه علم روز نیز بر مصون داشتن روان انسان از افسردگی، پریشانی، اضطراب و نگرانی تأکید دارد؛ اما اسلام علاوه بر این موارد که لازمه آرامش روح و روان است، بر سلامت روح انسان از رذائل اخلاقی چون کینه، حسد، حرص، طمع،

رفاه‌زدگی، اتراف، اشرافی‌گری و تجمل‌پرستی نیز تأکید دارد؛ چرا که اسلام زندگی گوارا و حیات طیبه انسان را تنها در سایه پاک شدن افراد جامعه اسلامی از رذائل اخلاقی و آراسته شدن آنان به فضائل اخلاقی می‌داند. بنابراین تأمین نیازهای جسم و روح انسان از راه رفع نیازهای مادی و فراهم آوردن محیطی سالم برای زندگی؛ شرط لازم برای دستیابی به حیات طیبه انسانی است؛ ولی شرط کافی نیست. چرا که از دیدگاه قرآن، دل‌ها تنها با یاد خدا آرام می‌گیرد (رعد: ۲۸) و یاد خدا اکسیری است که همه زنگارهای روح و رذائل اخلاقی را شستشو داده و او را در مسیر بندگی حق تعالی قرار می‌دهد و زمینه‌ی رشد و پیشرفت شایسته انسان را برای او فراهم می‌سازد (یس: ۶۱).

آرامشی که بشر امروز به دنبال آن است تنها با فراهم آوردن محیط آرام و رفع عوامل مادی اضطراب، یا با داروهای آرامش‌بخش به دست نمی‌آید؛ زیرا این‌ها برای مقابله با عوامل بیرونی و مادی برهم زننده آرامش اوست؛ انسان تنها با تصحیح عقیده و اخلاق به آرامش درونی و اطمینان خاطر دست می‌یابد انسانی که از نظر فطری طالب کمالات و فضائل بی‌نهایت است، تنها در سایه معرفت الهی و انس با حق تعالی و اطاعت و بندگی او به آرامش رسیده و با اعتماد و توکل بر قدرت لایزال الهی از هیچ چیز ترس و واهمه نداشته و به آینده‌ای روشن و سعادت‌آفرین امیدوار است.

شخص‌های تأمین معاش

بر اساس آموزه‌های اسلامی، هر فرد برای تأمین معاش مطلوب، باید هزینه‌های لازم برای حفظ سلامت جسم و روح خود را دارا بوده، بهره‌مندی‌ها به شکلی عادلانه توزیع شود، و منابع به شکل کارآمدی به مصرف رسند. از این‌رو، تأمین معیشت افراد در جامعه اسلامی مشروط به سه امر است. اول، افراد از ثروت و درآمد حلال کافی جهت تأمین نیازها برخوردار باشند. دوم، درآمد و ثروت مزبور به صورت عادلانه بین افراد توزیع شود. سوم، درآمدها به درستی و با روشی عقلایی مصرف شود. از این‌رو، درآمد مکفی حلال، توازن و همسنگی در سطح زندگی و بهینگی مصرف، شاخص‌های تأمین معاش در رویکرد اسلامی را تشکیل می‌دهند.

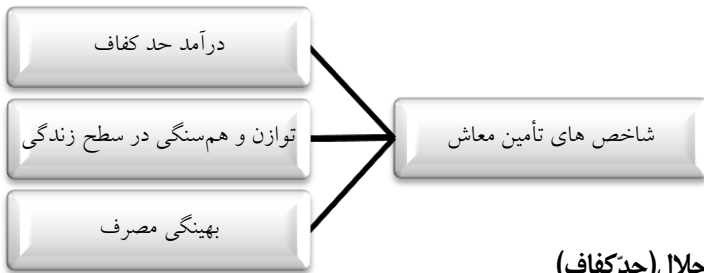
توجه به عدالت توزیعی و بهینگی مصرف بدین خاطر است که تأمین معاش در اقتصاد اسلامی مقوله‌ای اجتماعی است که در آن علاوه بر توجه به ابعاد فردی زندگی انسان، ابعاد اجتماعی آن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابراین، رویکرد فردی - اجتماعی شاخص پیشرفت انسانی (و به تبع آن شاخص تأمین معاش) اقتضا می‌کند که شاخصه‌ها و نماگرهای این شاخص، هم ماهیت فردی و هم ماهیت اجتماعی داشته باشند.

هر فرد برای تأمین معاش یا باید خودش از درآمد در حد کفاف برخوردار باشد و یا اگر به هر علتی محروم و نیازمند بود، افراد متمکن یا دولت اسلامی با ایجاد سطح مطلوبی از تکافل اجتماعی به

وظیفه خود در این زمینه عمل نمایند. در هر صورت، هر فرد باید دارای تدبیر معیشت باشد تا بتواند با رعایت اعتدال از درآمد و امکانات خود به صورت بهینه استفاده نماید.

تأمین معاش مطلوب، همان گونه که بیان شد، تنها با داشتن خوراک، پوشاک و سرپناه مناسب حاصل نمی شود. شرط اساسی و لازم برای داشتن یک زندگی همراه با آرامش و آسایش، تأمین بهداشت و سلامت فرد و جامعه نیز می باشد. تأمین بهداشت و سلامت از ارکان اساسی تأمین معاش مطلوب است؛ نه این که به صورت امری مستقل و منفک از تأمین معاش در نظر گرفته شود. بنابراین درآمد یک فرد در صورتی در حد کفاف است که علاوه بر تأمین نیازهای مادی، هزینه های بهداشت و سلامت جسمی و روحی خود و خانواده اش را نیز پوشش دهد.

با توجه به مؤلفه های سه گانه مورد اشاره، تأمین معاش افراد جامعه را می توان با استفاده از شاخص های حد کفاف، توازن و هم سنگی در سطح زندگی (با توزیع عادلانه و رعایت تکافل اجتماعی) و بهینگی در مصرف (با داشتن تدبیر معیشت)، سنجید. در این تحقیق، هر کدام از شاخص های سه گانه تأمین معاش همراه با نماگرهای مربوطه به تفصیل مورد بررسی قرار می گیرد.



الف. درآمد مکفی حلال (حد کفاف)

اولین شاخص سنجش و ارزیابی سطح تأمین معاش از نظر اسلام، رسیدن به حد کفاف حلال (درآمد مکفی حلال) است. دین اسلام بر خورداری از درآمد مکفی حلال را یکی از لوازم پیمودن مسیر تکامل برای انسان دانسته و سرپرستان خانواده را بر انجام فعالیت های درآمدزا تشویق می نماید. روشن است که هر فرد تا زمانی که از جهت تأمین معاش، آرامش خاطر نداشته باشد، فکر او برای رشد علمی و ابداع و تعالی معنوی آزاد نخواهد بود. علاوه بر این که، اگر فرد در مضیقه و تنگنای مالی قرار گیرد و نتواند نیازهای حیاتی خود و خانواده اش را تأمین نماید، ممکن است از راه مستقیم خارج گردیده (روم: ۱۰)، مسیر گناه و نافرمانی الهی را پیموده و راه های غیر مشروع را در پیش گیرد. در نتیجه وی نه تنها به خود ضربه می زند، بلکه مانع پیشرفت و ترقی مادی و معنوی سایر افراد جامعه نیز می شود و ناخودآگاه به صورت عاملی برای افزایش تخلفات و ناهنجاری ها در می آید.

درآمد مکفی حلال، درآمدی است که بتواند نیازهای اساسی فرد و خانواده‌اش را تأمین نموده و آن‌ها را از رفاه نسبی برخوردار نماید. مصارف مزبور محدود و مقید به دو مرز اقتار و اسراف است. فاصله بین این دو مقدار که در قرآن کریم از آن به حالت «قوم» تعبیر گردیده است.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، شرط اساسی برای درآمد مطلوب، مشروع و حلال بودن و رسیدن آن به سطح درآمد مکفی است. حضرت علی علیه السلام در نامه خود به فرزند بزرگوارش امام حسن مجتبی علیه السلام بر کسب درآمد حلال و پاکیزه، تأکید نموده؛ تلاش برای به دست آوردن درآمد مکفی را لازم و ضروری می‌داند؛ و تذکر می‌دهند که آنچه از رزق و روزی، مقلّد است به تو می‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۲۸).

درآمد حد کفاف، درآمدی است که نیازهای اولیه یک خانواده را از لحاظ خوراک، پوشاک، مسکن، تحصیل و درمان تأمین نماید. به بیان دیگر، حد کفاف میزان درآمدی است که هزینه‌های مربوط به نیازهای مادی و معنوی انسان را کفایت نموده و سلامت جسم و روح و روان او را بدنبال داشته باشد. کسانی که دارای درآمد یا مصرف کم‌تر از حد کفاف باشند، فقیر و نیازمند تلقی می‌شوند و باید از بیت‌المال به آنان کمک نمود. از این رو، درآمد یا مصرف در حد کفاف هنگامی است که مصارف یادشده از حد متوسط جامعه بیشتر شود و امکانات مصرفی شخص به درجه‌ای برسد که تأمین‌کننده رفاه نسبی فرد بوده و مصرف بیش‌تر از آن از نظر جامعه افراط و زیاده‌روی تلقی شود.

باید توجه داشت که داشتن درآمد مکفی حلال به معنای این نیست که بهره‌مندی از درآمد بالاتر نامطلوب است. درآمد حد کفاف به مجموع ثروت و درآمدی اطلاق می‌گردد که نیازهای جسمی (خوراک، پوشاک، مسکن، بهداشت و سلامت) و روحی (نیازهای تربیتی، فرهنگی و تفریحی) تمامی اعضای یک خانوار را در حد جایگاه و شأن اجتماعی آنان تأمین نماید. چنین درآمدی بی‌انگتر حد کفاف می‌باشد. از دیدگاه اسلامی، داشتن درآمدهای بالاتر از حد کفاف در صورت رعایت دو شرط مشروع بودن و پرداخت حقوق واجب مالی آن، ممنوعیتی ندارد.

نماگرهای درآمد مکفی حلال

جهت سنجش میزان درآمد مکفی حلال می‌توان از نماگرهای درجه دوم زیر استفاده نمود.

میزان افراد زیر خط فقر مطلق؛

نسبت افراد شاغل در کسب حلال به کل شاغلین؛

درصد افراد بدهکار جامعه برای رسیدن به سطح متوسط زندگی؛

میزان تخلفات مالی ثبت شده در مدت معین (سلبی)؛

درصد رواج رشوه و رباخواری در جامعه (سلبی)؛

درصد افراد رعایت کننده زمان و کیفیت کار (دارای وجدان کاری).

میزان برخورداری افراد جامعه از فرصت‌ها و امکانات تفریحی سالم (امکان سفر، دسترسی به پارک، فضای سبز و...)

درصد افراد با درآمد مکفی، قادر بر ایجاد گشایش در زندگی و تأمین امکانات رفاهی؛

شایان ذکر است سه نماگر اول تا سوم برای سنجش درآمد مکفی و سه نماگر بعدی برای ارزیابی درآمد

حلال و دو نماگر اخیر برای ارزیابی میزان رفاه افراد جامعه (با درآمد مکفی) مطرح گردیده است.

ب. توازن و هم سطحی در سطح زندگی

یکی دیگر از شاخص‌های معیار تأمین معاش، توازن و هم سطحی در سطح زندگی است که با توزیع عادلانه درآمد و برقراری تکافل اجتماعی حاصل می‌شود. توضیح آن‌که؛ افراد جامعه از جهت تأمین معیشت به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول، کسانی هستند که می‌توانند از طریق کار و فعالیت اقتصادی، نیازهای خود را برطرف سازند. دسته دوم، کسانی هستند که قادرند تنها بخشی از نیازهای خود را برآورند. گروه سوم نیز افرادی هستند که به علت نداشتن توان لازم (به سبب نقص عضو، فلج، امراض صعب‌العلاج، پیری و از کارافتادگی، خردسالی و نداشتن سرپرست) یا نبودن زمینه کار و فعالیت، قادر به تأمین نیازهای خود نیستند.

رفع نیازهای حیاتی و اساسی افراد جامعه، هدفی است که نظام اقتصاد اسلامی بر اهمیت و ضرورت آن تأکید دارد و در صورتی که افراد، خود نتوانند نیازهای مذکور را تأمین کنند، دستیابی به این هدف یکی از وظائف متمکنان جامعه و دولت اسلامی می‌باشد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: تازمانی که انسان به مرحله بی‌نیازی برسد، می‌توان به او زکات پرداخت (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۸۰).

رفع فقر و محرومیت از جامعه اسلامی و رسیدن افراد به حد بی‌نیازی برای افراد متمکن و دولت اسلامی ایجاد مسئولیت می‌کند (خلیلیان، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توجه ثروتمندان به رفع نیازهای حیاتی و اساسی افراد جامعه را لازمه ایمان به خدا و معاد دانسته و می‌فرماید: «کسی که شبانگهان سیر به بستر رود و همسایه او گرسنه باشد، به خدا و روز قیامت ایمان ندارد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۵۳). امام علی علیه السلام درباره مسئولیت ثروتمندان در مقابل نیازهای غذایی فقیران و علت وجود فقر در جامعه می‌فرماید:

همانا خداوند، تأمین غذای مورد نیاز فقیران و محرومان را در اموال ثروتمندان قرار داده است و

هیچ فقیری در حال گرسنگی باقی نماند، مگر به واسطه کامیابی توانگران و خداوند متعال آنان را به سبب چنین رفتاری مورد بازخواست قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۲۲).

از این رو اسلام تلاش برای رفع نیازهای اساسی و حیاتی جامعه را بر همگان واجب قرار داده و تا زمانی که این گونه نیازها رفع نشده، تکلیف مذکور بر همه کسانی که توان دارند، باقی است.

یکی از حکمت‌های مهم وضع مالیات‌های اسلامی مانند زکات و خمس و همین‌طور تشویق بسیار قرآن کریم و روایات به انفاق در راه خدا، رفع فقر و محرومیت از جامعه و در جهت تأمین نیازهای حیاتی و ضروری نیازمندان است. یک مؤمن، با انفاق در راه خدا نشان می‌دهد که همه چیز را برای خود نمی‌خواهد و مستمندان و بینوایان را در اموالش شریک دانسته، با تقوا و اعتقاد سالم، راه هدایت و رستگاری خود را در انفاق (بقره: ۳-۵) و حرکت در جهت توزیع صحیح و عادلانه درآمدها و بهبود شرایط اقتصادی دیگران می‌جوید.

دولت اسلامی نیز در مورد تأمین نیاز فقرا مسئول است. دولت اسلامی موظف است با استفاده از منابعی که در اختیار دارد، زمینه‌های اشتغال مناسب نیازمندان را فراهم نموده یا از طریق کمک‌های بلاعوض معیشت آن‌ها را در سطحی متناسب با شأن و منزلتشان تأمین نماید. به بیان دیگر، دولت این مسؤلیت را با اقدامی دو مرحله‌ای انجام می‌دهد. دولت در وهله اول، با در اختیار قرار دادن ابزار کار و ایجاد فرصت مناسب، امکان مشارکت افراد را در فعالیت‌های اقتصادی مفید و مؤثر فراهم سازد؛ تا آنان بتوانند با کار و کوشش، زندگی خود را اداره کنند. اگر به عللی دولت قادر به ایجاد فرصت‌های شغلی و زمینه فعالیت اقتصادی برای افراد نبود، موظف است، در مرحله دوم، امکانات لازم برای گذران حدّ متعارف زندگی و تأمین نیازها را در اختیار افراد بیکار قرار دهد (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۶۶۱).

در نظریه اسلامی تأمین اجتماعی نیازمندان و از کارافتادگان، بر دو اصل کفالت همگانی و سهم‌بری همگان از ثروت‌های طبیعی استوار است. کفالت همگانی به معنای مسؤلیت افراد جامعه اسلامی برای تأمین نیازهای حیاتی یکدیگر، بر اساس اخوت اسلامی است. در صورت کوتاهی افراد در این زمینه، دولت اسلامی می‌تواند افراد را به انجام آن ملزم سازد. سهم‌بری همگان از ثروت‌های طبیعی نیز به معنای سهم بودن افراد جامعه در منابع و ثروت‌های طبیعی در اختیار حاکم می‌باشد. اصل کفالت همگانی حاکی از لزوم تأمین نیازهای ضروری و حیاتی افراد است. اصل سهم‌بری همگان از ثروت‌های طبیعی، فراتر از مقتضای اصل اول می‌رود و تضمین‌کننده ایجاد رفاه نسبی، که بالاتر از سطح قبلی است، می‌باشد (همان، ص ۶۶۴-۶۶۱).

امام باقر^ع در روایتی از قول پیامبر اکرم^ص می‌فرماید: «من [در جایگاه مقام امامت] سرپرست یتیمان

هستم و سرپرستی افراد خردسال و بدهکار آنان را بر عهده دارم و هر کس اموالی را بر جای گذارد، برای خویشانش است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۹۲). در بعضی از کتب روایی آمده است که امام باقر^ع سپس افزود: «کفالت پیامبر اکرم^ص برای آنان، در حال حیات و بعد از مرگ، تفاوتی ندارد» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۱). ذیل روایت اخیر حاکی از آن است که مسئولیت کفالت بی سرپرستان [و از کارافتادگان و مستمندان] بعد از رحلت حضرت بر عهده جانشینان معصوم و حاکمان اسلامی در هر عصر و زمان است. امام موسی کاظم^ع نیز در همین زمینه می فرماید:

کارگزار حکومت اسلامی، مالی که خداوند در اختیار او قرار داده است، در هشت سهم برای فقیران و مسکینان ... به اندازه نیاز سالیانه شان تقسیم می کند؛ به گونه ای که در سختی و تنگنا نباشند و مازاد بر آن به حاکم اسلامی برمی گردد؛ اما اگر درآمدهای زکات برای تأمین هزینه ها کفایت نکند، حاکم اسلامی باید از ثروت ها و اموالی که در اختیار دارد، به میزان رفع نیاز فقیران و محرومان جامعه، در اختیار آنان قرار دهد (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۴۱).

از اطلاق عبارت «مِنْ عِنْدِهِ» در روایت بالا استفاده می شود که افزون بر زکات، بقیه ثروت های بیت المال (مانند قیء که در اختیار پیامبر، امام یا ولی امر در جایگاه رئیس دولت اسلامی قرار می گیرد و همچنین معادن که در اختیار حکومت اسلامی است) را نیز می توان برای رفع فقر و محرومیت افراد نیازمند، مورد استفاده قرار داد (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۶۸۰ - ۶۸۱). هر کس حق دارد با بهره مند شدن از ثروت های طبیعی، زندگی خوبی داشته باشد. در این راستا، دولت موظف است، فرصت کار را برای همه فراهم سازد و برای افراد ناتوان و یا فاقد زمینه اشتغال، امکان بهره مندی از ثروت های طبیعی و درآمدهای عمومی بیت المال را تا حد رفاه نسبی و زندگی آبرومندانه فراهم سازد (همان). از این رو، مالیات های اسلامی و ثروت هایی که اداره امور آنها به عهده دولت اسلامی است را می توان برای تأمین معیشت محرومان و درماندگان صرف کرد.

نظام اسلامی خواهان پیشرفت مادی و معنوی همه افراد جامعه و تأمین عزت، استقلال و اقتدار کشور اسلامی می باشد. همه افراد جامعه باید در این فرآیند مشارکت داشته و متناسب با استعداد، علاقه و توان خود برای دستیابی به اهداف مذکور ایفای نقش نمایند. به این منظور باید زمینه فعالیت مفید و مؤثر برای همگان فراهم گشته و موانع آن رفع گردد. از آن جا که برخی افراد به خاطر مشکلات بدنی از بدو تولد، حوادث غیر مترقبه، پیری و از کار افتادگی یا از دست دادن سرپرست خانواده برای تأمین معیشت خود دچار مشکل می گردند؛ چنانچه تدبیری برای رفع مشکلات آن دسته و نزدیک کردن سطوح زندگی افراد اتخاذ نگردد، جامعه دچار اختلاف فاحش طبقاتی و بدنبال آن ناهنجاریهای اقتصادی و اجتماعی گردیده و نظام اسلامی از رسیدن به هدف مهم عدالت اجتماعی باز می ماند. بنابراین، وجود تکافل و تأمین اجتماعی

در جامعه اسلامی امری ضروری است. بر این اساس، هیچ گروهی نباید در مسیر رشد و ترقی مادی و معنوی خود دچار مشکل گردد. افراد نه تنها نباید سربار جامعه باشند؛ بلکه باید مطابق با تلاش و شأن و شخصیت اجتماعی خودشان مفید بوده و از زندگی آبرومندانه‌ای برخوردار باشند.

نماگرهای توازن و هم سطحی در سطح زندگی

برای سنجش میزان اهتمام دولت و متمکنین در راستای برقراری توازن و هم سطحی در سطح زندگی، نماگرهای زیر شامل دو دسته نماگر در سطح خرد (رابطه افراد با یکدیگر) و کلان (مسئولیت دولت) قابل معرفی است:

میزان انفاقات افراد جامعه به فقرا یا نهادهای خیریه در یک دوره معین؛

میزان قرض الحسنه اعطایی جهت حل مشکلات خانواده‌ها در دوره معین؛

درصد سرپرستی داوطلبانه از ایتم در دوره معین؛

نسبت سطح تأمین اجتماعی موجود به سطح مورد نیاز؛

سرانه پرداخت یارانه به نیازمندان در دوره معین؛

میزان مراکز نگهداری از سالمندان و معلولین نسبت به میزان مورد نیاز؛ و

میزان کمک‌های مردمی در حوادث غیر مترقبه.

سه نماگر اول، عمدتاً به سطح خرد و عملکرد افراد و نماگرهای بعدی به عملکرد دولت‌ها مربوط است. برای سنجش کمی نماگرهای فوق می‌توان از آمار و اطلاعات نهادهای خیریه، صندوق‌های قرض الحسنه و همچنین گزارش‌های بودجه دولت استفاده نمود. استفاده از پرسش‌نامه و مصاحبه علمی نیز می‌توان به جمع‌آوری اطلاعات کمک نماید.

ج. بهینگی مصرف

مصرف، به عنوان هدف نهایی تولید و توزیع، نقشی مهم در تعیین نوع، میزان و شکل تولید و توزیع دارد. نوع مصرف و میزان آن در جامعه نیز به چگونگی تخصیص منابع برای تولید و نحوه توزیع بستگی دارد. امروزه بنگاه‌های تولیدی بر اساس سیاست‌های مصرفی و تبلیغات به فعالیت می‌پردازند؛ زیرا بر اساس مبانی فلسفی اقتصاد متعارف ایجاد انگیزه برای مصرف بیشتر، یکی از راه‌های مهم رونق بخشیدن به تولید و افزایش درآمد جامعه است (خلیلیان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

اسلام، بر خلاف نظام سرمایه‌داری که برای به حداکثر رسیدن سود و مطلوبیت افراد، تولید و

مصرف را کاملاً آزاد می‌داند، به منظور حفظ مصالح فرد و جامعه، برای تولید و مصرف، حدود و موازینی قرار داده است. در رویکرد اسلامی، استفاده از برخی کالاها و خدمات به دلیل مسائل ارزشی یا مفاسد و مضراتی که به دنبال دارد، حرام و ممنوع شده است (مانده: ۹ و ۹۰).

حدّ مطلوب بهره‌گیری و استفاده از نعمت‌های الهی آن است که همراه با رعایت اعتدال و به میزان قدر کفاف باشد. اعتدال و میانه‌روی در مصرف که در روایات از آن به قصد و اقتصاد تعبیر شده، حد وسطی است که در آن افراط و تفریط (اسراف و تقتیر) نباشد. در روایات معصومین^ع از اعتدال در مصرف به عنوان عامل بقای نعمت و پدیدآورنده زمینه مناسب رشد صفات و کمالات معنوی در انسان تعبیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۳۲۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۱۰، ح ۲۰۲۰۵). حضرت علی^ع درباره اهمیت اعتدال می‌فرماید: «هنگامی که خداوند متعال خیر و نیکی را برای بنده‌ای مقرر فرماید، اقتصاد و میانه‌روی در زندگی را به او الهام خواهد کرد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷۵).

نیازها و مصارف انسان را می‌توان به سه دسته ضروری، رفاهی و کاذب تقسیم کرد. دسته اول، نیازهایی هستند که حیات و سلامت انسان به تأمین آن بستگی دارد. این نیازها شامل نیاز به غذا، پوشاک، مسکن، آموزش و بهداشت می‌شود. امور رفاهی، مصارفی است که موانع و مشکلات را رفع، و زندگی انسان را با نشاط و دل‌پذیر می‌سازد. نیازهای رفاهی به همراه نیازهای ضروری را می‌توان نیازهای واقعی انسان دانست. در مقابل، نیازهای دسته سوم، هرچند باعث آراستگی و زیبایی بیشتر زندگی می‌شوند، نیازهایی غیر واقعی و تخیلی می‌باشند. افراط در تأمین این نیازها اقتصاد جامعه را در رفع نیازهای اساسی دچار مشکل ساخته، باعث فقر و محرومیت برخی از خانواده‌ها می‌شود. پرداختن به تزئینات افراطی، تعویض دکوراسیون و کنار گذاشتن لباس و وسایل منزل قبل از استفاده کامل از آن‌ها از این قبیل است.

با توجه به تفکیک فوق، تأمین نیازهای واقعی معقول لازم و مطلوب و در مقابل تلاش برای دستیابی به مصارف تجملی، همراه با رفاه‌زدگی و مصرف‌گرایی افراطی، ناپسند است. بدون اجتناب از مصارف غیرضرور و تجملی، آرامش روحی و روانی که شرط اصلی تحقق رفاه است، پدید نمی‌آید. در نتیجه؛ هرچه نیازهای مادی انسان در حد معقول، به طور کامل‌تر ارضا شود، آرامش خاطر و احساس امنیت بیشتری در زندگی برای او و زمینه مناسب‌تری برای ساختن فضای سالم، مبتنی بر اصول اخلاقی و معنوی پدید می‌آید. تأمین نیازهای واقعی انسان، نه تنها با پیشرفت اخلاقی و معنوی مغایر نیست، بلکه زمینه‌ساز دستیابی به زندگی سالم همراه با معنویت خواهد بود (منذر، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

با ملاحظه آیات قرآن کریم به این نتیجه می‌رسیم که استفاده از نعمت‌های الهی و مصرف کالاها و

خدمات، نه تنها ناشایست نبوده، بلکه ضروری و لازمه تداوم حیات بشر است. با این وجود، خداوند متعال حدود و مقرراتی برای استفاده درست و معقول از نعمت‌ها را بیان نموده است.

یکی از راههای مهم رسیدن به مصرف بهینه و کارآمد، داشتن تدبیر مناسب در معیشت است. تدبیر در معیشت را می‌توان در زبان فارسی، معادل قدرت و توانایی بر مدیریت در امور زندگی دانست. مراد از تدبیر معیشت، ملاحظه روابط متقابل مسائل گوناگون در زندگی به منظور چاره‌اندیشی سنجیده و منطقی برای تأمین زندگی در آینده است. منابع دینی بر اهمیت تدبیر معیشت، تاکید زیادی کرده‌اند. امام علی علیه السلام درباره تدبیر خوب در زندگی می‌فرماید: نیک‌تدبیری ثروت اندک را افزون می‌کند و سوء تدبیر ثروت فراوان را از بین می‌برد (تمیمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۴). امام صادق علیه السلام داشتن تدبیر مناسب برای زندگی را از ویژگی‌های یک فرد باایمان دانسته و در این‌باره می‌فرماید: «مومن همیار خوبی است و کم‌هزینه است و تدبیر خوبی برای زندگی دارد و از یک جا دوبار گزیده نمی‌شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۵۰).

تدبیر معیشت یکی از علائم انسان عاقل است؛ زیرا یک فرد با استفاده از مدیریت زندگی و آینده‌نگری از کارهایی پرهیز و دست به اقداماتی می‌زند تا زندگی و معیشت سالم، آرام و بهتری برای خود و حتی نسل‌های آینده فراهم ساخته و با استفاده بهینه و کارا از امکانات مادی و معنوی، مسیر رشد و پیشرفت خود را ببیماید. امروزه تدبیر در زندگی و دوراندیشی لازمه هر کاری است؛ زیرا در جوامع کنونی، بسیاری از فعالیت‌های اقتصادی با ریسک بالا و اضطراب و نگرانی زیاد همراه است. از این رو بدون تدبیر و دوراندیشی، چه بسا معیشت انسان، مختل شده و زندگی او به شکست و نابودی بینجامد. تدبیر در معیشت فرد را قادر می‌سازد که با پیش‌بینی خطرات و فرصت‌های پیش رو، خود را برای رویارویی با آنها آماده کرده و اهداف ارزشمند بلندمدت را به همراه استراتژی‌های لازم برای دستیابی به آنها طراحی کند.

یکی از علائم وجود تدبیر معیشت در میان افراد جامعه استفاده بهینه از منابع و درآمد‌ها است؛ براساس اسلام هرگونه اتلاف و اسراف در منابع را ممنوع و مردود می‌شمارد. آموزه‌های اقتصادی اسلام، استفاده غیر کارا از امکانات و منابع، نوعی تباه کردن آن‌هاست که در کلام پیشوایان معصوم علیهم السلام از آن تعبیر به «اضاعه المال» شده است. امام صادق علیه السلام بقای اسلام و مسلمین را متوقف بر مدیریت صحیح اموال و قرار گرفتن آن را در دست کسانی دانسته‌اند که نسبت به صرف این اموال در مصارف شایسته آن آگاه باشند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۵۲۱).

روشن است که یک مسلمان از جهت فردی و اجتماعی موظف به استفاده بهینه از امکانات و منابع و تخصیص بهینه درآمد‌هاست تا رشد و پیشرفت او هماهنگ و در جهت رشد و تعالی جامعه اسلامی باشد. تخصیص بهینه منابع و استفاده مناسب از درآمد‌ها در سطح خرد و کلان، نتایجی را در زمینه اصلاح

امور فردی و اجتماعی بدنبال دارد. نتایج مزبور شامل کاهش فقر، جرایم و ناهنجاری‌های اجتماعی، دستیابی به توزیع عادلانه درآمد، ثروت، حداقل رفاه برای تمامی افراد جامعه و یافتن فرصت کافی برای پرداختن به امور معنوی می‌شود.

نماگرهای بهینگی مصرف

جهت سنجش میزان مصرف بهینه و اعتدالی، با فرض وجود درآمد مکفی و حلال برای فرد، نماگرهای درجه دوم زیر پیشنهاد می‌گردد:

درصد قرض‌گیرندگان در دوره معین بدون دلیل موجه (سلبی)؛

درصد اسراف و تبذیر (خوراک، پوشاک، مسکن، وسائل نقلیه و انرژی) در دوره معین (سلبی)؛

درصد افراد سخت‌گیر در هزینه‌های اساسی خانواده (با در نظر گرفتن میزان شکایات درباره

کوتاهی در دادن نفقه) (سلبی)؛

متوسط عمر مفید وسائل و امکانات عمومی در مقایسه با وسایل شخصی؛ و

متوسط استفاده از ظرفیت‌های تولیدی جامعه در بخش‌های مختلف (صنعت، کشاورزی و...)

نسبت به میزان قابل استفاده.

نتیجه‌گیری

اسلام تأمین معاش را به عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف فردی و اجتماعی انسان‌ها و زمینه‌ساز رشد و پیشرفت آنها بیان کرده است. به همین خاطر، تأمین معاش به عنوان یکی از معیارهای پیشرفت انسانی محسوب می‌گردد. در این مقاله این سوال مطرح شد که چگونه می‌توان تأمین معاش، به عنوان یکی از مولفه‌های پیشرفت انسانی مورد نظر اسلام، را مورد ارزیابی و سنجش قرار داد.

بر اساس رویکرد اسلامی، تأمین معاش به معنای داشتن درآمد در حد کفاف برای پرداخت تمامی هزینه زندگی است. هزینه‌های مزبور علاوه بر هزینه‌های متعارف، شامل هزینه‌های ناظر به بهداشت و سلامت نیز می‌شود. از نگاه اسلام، تأمین معاش می‌باید همراه با عدالت، توازن و هم‌سنگی در سطوح برخورداری افراد جامعه و نبودن اختلاف فاحش طبقاتی باشد. همچنین، تأمین معاش فرد و جامعه باید همرا با مصرف بهینه بوده و نباید به اسراف و اتلاف منابع منتهی شود.

در این مقاله برای سنجش تأمین معاش با مولفه‌های سه‌گانه فوق، شاخص‌های حدکفاف، توازن و هم‌سنگی در سطح زندگی و بهینگی در مصرف پیشنهاد شد. با توجه به کلی و کیفی بودن شاخص‌های سه‌گانه مذکور، برای سنجش کمی هر یک از آنها نماگرهای خاصی پیشنهاد گردید.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت‌اله مرعشی نجفی.
- بروجردی، آقا حسین، ۱۳۸۶، جامع احادیث الشیعه، تهران، فرهنگ سبز.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی.
- حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- خلیلیان اشکذری، محمدجمال، ۱۳۸۴، شاخص‌های توسعه اقتصاد از دیدگاه اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خلیلیان اشکذری، محمدجمال و همکاران، ۱۳۹۳، معیارها و شاخص‌های توسعه انسانی از دیدگاه اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، مبانی اقتصاد اسلامی، چ چهارم، تهران، سمت.
- صباغی فیروزآبادی، محمدکاظم، ۱۳۹۱، معیارها و شاخص‌های تدوین بودجه در اسلام، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۹ق، اقتصادنا، چ یازدهم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، مکارم الاخلاق، چ چهارم، قم، شریف رضی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- عمید، حسن، ۱۳۴۳، فرهنگ فارسی عمید، تهران، ابن سینا.
- فتال نیشابوری، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، روضة الواعظین و بصیره المتعظین، قم، شریف رضی.
- فرهنگ، منوچهر، ۱۳۷۴، فرهنگ فشرده علوم اقتصادی، فارسی انگلیسی، تهران، البرز.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۷۵، اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، چ سوم، قم، اسوه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- محمدری‌شهری، محمد، ۱۳۶۲، میزان الحکمه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- منذر، قحف، ۱۳۷۶، مقدمه‌ای بر اقتصاد اسلامی، ترجمه عباس عرب مازار، تهران، سازمان برنامه و بودجه.
- نیک‌گهر، عبدالحسین، ۱۳۶۹، فرهنگ علوم اقتصادی، بازرگانی و مالی، تهران، انتشارات علمی صفار.

نمایه عناوین مقالات (شمارگان ۱۳ - ۱۴)

- ارائه الگویی برای تحلیل اقتصادی چانه زنی بین‌المللی یک کشور اسلامی با رهیافت نظریه «بازی»، ایمان باستانی‌فر، ش ۱۳، ص ۱۵۵-۱۷۱.
- بررسی امکان خلق پول توسط نظام بانکی در نظام مالی اسلامی، حسین صمصامی، فرشته کیانپور، ش ۱۳، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- تبیین عوامل مؤثر بر گرایش شهروندان به مصرف کالاهای داخلی مورد مطالعه: شهروندان شهرستان کاشان، علی حسین‌زاده، محسن نیازی، الهام شفائی مقدم، ش ۱۳، ص ۳۵-۵۴.
- تحلیل موضوع «اطلاعات نامتقارن» در قراردادهای مشارکتی بانک‌داری بدون ربا و راه‌کارهای آن، مهدی طغیانی، سعید صمدی، زیبا صادقی، ش ۱۳، ص ۵-۳۴.
- چیستی و کارکرد مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی، محمدجواد توکلی، ش ۱۳، ص ۷۷-۱۰۷.
- روش کشف سیاست‌های پیشرفت با تأکید بر آراء شهید صدر، امین‌رضا عابدی‌نژاد داورانی، ش ۱۳، ص ۱۳۱-۱۵۴.
- شاخص‌ها و نماگرهای تأمین معاش در پیشرفت انسانی اسلامی، محمد جمال خلیلیان اشکذری، محمد بیدار، ش ۱۴، ص ۱۳۵-۱۵۲.
- محدودیت‌های فلسفی بهره‌گیری از نظریه‌بازی‌ها در تحلیل‌های تعاملی اقتصاد اسلامی، محمدهادی زاهدی‌وفا، محمدمهدی عسکری، محمد نعمتی، مهدی موحدی بکنظر، ش ۱۴، ص ۴۹-۶۶.
- معرفی مدل بهینه پوشش ریسک در مدل‌های عملیاتی اوراق استصناع به روش *AHP* و *TOPSIS* محمدنقی نظربور، روح‌اله عبادی، سیدهادی میرحسینی، ش ۱۴، ص ۱۰۹-۱۳۴.
- مقایسه تطبیقی اهداف دولت در اقتصاد متعارف و اسلامی، سعید فراهانی‌فرد، وحید بیگدلی، ش ۱۴، ص ۲۵-۴۸.
- منشأ تفکیک نیازهای حقیقی و کاذب در اقتصاد اسلامی، نصرالله خلیلی تیرتاشی، ش ۱۴، ص ۶۷-۸۶.
- منطق فعالیت اقتصادی از دیدگاه علامه طباطبایی در مقایسه با اقتصاد کلاسیک، سیدمحمدکاظم رجایی، ش ۱۴، ص ۵-۲۴.
- نقد و بررسی عدالت طبیعی ساگدن از نگاه اقتصاد اسلامی، سیدهادی عربی، محمدجواد رضائی، ش ۱۴، ص ۸۷-۱۰۸.
- نگرش اسلام به رفاه اقتصادی، علی معصومی‌نیا، سمیه رشیدیان، ش ۱۳، ص ۵۵-۷۶.

نمایه پدیدآوردگان شمارگان ۱-۱۴

- آجری آیسک، امیرعباس (۸)
 احمدوند، میثم (۱۰)
 آزادی، محمدهادی (۱۰)
 آسایش، حمید (۱۲)
 اکبری، محمدجواد (۸)
 اکریان، رضا (۲)
 آهنگران، محمدرسول (۹)
 ایزدبخش، حمید (۱۲)
 بابائی مجرد، حسین (۵)
 باستانی فر، ایمان (۱۳)
 بکتابش، محمدکاظم (۷)
 بهاری قراملکی، حسن (۲)، (۹)
 بیگدلی، وحید (۱۴)
 بیدار، محمد (۵)، (۷)، (۸)، (۱۴)
 پناهی، حسین (۱۲)
 پناهی، نعمت‌الله (۴)
 پیغامی، عادل (۱۲)
 تملکی، حسین (۱۰)
 توسلی، محمد اسماعیل (۶)
 توکلی، امیر حسین (۶)
 توکلی، محمدجواد (۱)، (۳)، (۴)، (۶)، (۹)، (۱۱)، (۱۳)
 جابری، علی (۱)، (۶)، (۱۲)
 جوشقانی، سید حمید (۸)
 جوهری سلماسی، پریسا (۵)
 حبیبیان نقیعی، مجید (۷)
 حدادی، جواد (۷)
 حسین‌زاده، علی (۱۳)
 حسینی نسب، سید ابراهیم (۱۲)
 حسینی، سیدرضا (۱)، (۶)، (۱۰)
- حسینی، سیدعلی (۱۱)
 خدیوی رفوگر، سعید (۹)
 خردسود، مینو (۲)
 خطیبی، مهدی (۸)
 خلیلی، نصرالله (۴)، (۹)، (۱۱)، (۱۴)
 خلیلیان اشکذری، محمدجمال (۲)، (۴)، (۸)، (۱۰)، (۱۴)
 دادگر، پداله (۸)
 داودی، پرویز (۵)، (۹)
 دلالی اصفهانی، رحیم (۲)، (۳)، (۱۱)
 دلیری، حسن (۲)
 راه‌نشین، علی (۱۱)
 رجایی، سیدمحمدکاظم (۳)، (۴)، (۵)، (۷)، (۹)، (۱۲)، (۱۴)
 رضایی دوانی، مجید (۸)
 رضایی، محمدجواد (۸)، (۱۴)
 رشیدیان، سمیه (۱۳)
 رفیعی آتانی، عطاء‌الله (۵)
 زاهدی‌وفا، محمدهادی (۶)، (۱۴)
 سبحانی، حسن (۷)، (۱۰)
 سبحانی، بهرام (۱۲)
 سرآبادانی تفرشی، حسین (۱۲)
 سیفلو، سجاد (۵)، (۱۰)
 شعبانی، احمد (۵)، (۱۲)
 شقائی مقدم، الهام (۱۳)
 شفیعی نژاد، عباس (۶)
 شیخانی، مصطفی (۷)
 شیرمردی احمد آباد، حسین (۵)
 صادقی، زیبا (۱۳)
 صالحی آسفیجی، نورالله (۲)، (۳)
 صالحی آسفیجی، مصطفی (۳)

- صامتی، مجید (۳)
 صمصامی، حسین (۱)، (۶)، (۱۳)
 صمدی، سعید (۱۳)
 طاهری صفار، مرجان (۸)
 طباطبائی، سیدحبیب‌الله (۴)
 طغیانی، مهدی (۶)، (۸)، (۱۳)
 عابدی‌نژاد داورانی، امین‌رضا (۱۳)
 عبادی، روح‌اله (۱۴)
 عربی، سیدهادی (۶)، (۸)، (۱۴)
 عسکری، قاسم (۸)
 عسکری، محمدمهدی (۳)، (۷)، (۱۲)، (۱۴)
 عیسوی، محمود (۱)، (۱۲)
 فراهانی‌فرد، سعید (۸)، (۱۴)
 فراهانی‌فرد، محمدعلی (۸)
 قاسمی اصل اصطهباناتی، محمدجواد (۱۲)
 کاشیان، عبدالمحمد (۳)، (۱۲)
 کاظمی، مصطفی (۵)
 کاوند، مجتبی (۳)
 کریمی، عبدالخالق (۱۱)
 کمبجانی، اکبر (۶)، (۹)
 کیانیپور، فرشته (۱۳)
 لشکری، علی‌رضا (۶)
 لطفی‌نیا، یحیی (۱۱)
 محسنی‌زنوزی، سید جمال‌الدین (۵)
 محقق‌نیا، محمدجواد (۱)، (۴)، (۱۰)
 محمدی، اسماعیل (۱۱)
 محمودی، اعظم (۱۲)
 مرزبان، حسین (۱)
 معرفتی محمدی، عبدالحمید (۹)، (۱۱)
 معصومی‌نیا، علی (۱۰)، (۱۳)
 معلمی، سیدمهدی (۴)، (۷)
 مقدم، وحید (۳)
 ملکی، منصور (۱۰)
 منتظری‌مقدم، حامد (۱)
 مهرگان، نادر (۲)
 موحدی بکنظر، مهدی (۸)، (۱۴)
 موسویان، سیدعباس (۲)، (۳)، (۵)، (۷)، (۹)، (۱۱)
 میرحسینی، سیدهادی (۱۴)
 میرعسکری، سیدرضا (۲)
 نادران، الیاس (۶)
 نصیب‌پرست، سیما (۱۲)
 نظرپور، محمدتقی (۱۱)، (۱۴)
 نظری، حسن‌آقا (۲)، (۶)، (۸)
 نقی‌زاده، رضا (۴)
 نقی‌زاده، محمد (۴)
 نعمتی، محمد (۱۴)
 نمازی، حسین (۶)
 نیازی، محسن (۱۳)
 هلالی، علیرضا (۵)
 واعظ‌برزانی، محمد (۲)، (۳)
 ولی، بایان (۳)
 یارمحمدیان، ناصر (۱۰)

نمایه موضوعی شماره‌گان ۱-۱۴

- اثر تخلیه انگیزش (۹)
 اجاره به شرط تملیک (۸)
 احکام حکومتی کشاورزی (۱۱)
 اخلاق بازرگانی (۹)

- اخلاق تجارت (۴)
 اخلاق حرفه‌ای (۱)
 اخلاق مالیه عمومی (۸)
 اخلاق محیط زیست (۸)
 اخلاق هنجاری (۸)
 اخلاق و اقتصاد (۱)، (۵)، (۶)، (۸)، (۹)
 اخلاق و اقتصاد اسلامی (۱)، (۸)، (۹)، (۱۰)
 اقتصاد ایران (۳)، (۱۲)
 اقتصاد صدر اسلام (۱۱)
 اقتصاد کشاورزی (۱۱)
 اقتصاد مقاومتی (۱۰)، (۱۱)
 آموزش (۱)
 انسان شناسی اقتصاد (۱)
 اهداف دولت (۱۴)
 اوراق استصناع (۱۲)، (۱۴)
 اوراق بهادار اسلامی (۳)، (۵)، (۷)، (۸)، (۱۴)
 اوراق مالی اسلامی (۷)، (۸)، (۱۲)، (۱۴)
 اوراق منفعت (۷)
 بازار اسلامی (۳)، (۴)، (۱۲)
 بازار پول (۹)
 بازار سرمایه (۹)، (۱۴)
 بازارهای مالی اسلامی (۱)، (۵)، (۷)، (۸)
 بانک مرکزی (۹)، (۱۱)
 بانکداری اسلامی (۱)، (۲)، (۳)، (۴)، (۵)، (۶)، (۷)، (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۱)، (۱۲)
 بانکداری اسلامی (۱)، (۲)، (۳)، (۴)، (۵)، (۶)، (۷)
 بانکداری مشارکتی (۱۰)
 بحران مالی جهانی (۳)، (۱۰)
 بهداشت (۱)
 بهره‌وری (۱۲)
 بودجه (۱۰)
 بورس (۱۱)
 بیت‌المال (۲)، (۶)
 پیشرفت انسانی (۱)، (۴)، (۸)، (۱۴)
 تأمین اجتماعی (۶)، (۸)
 تأمین مالی پروژه محور (۷)
 تأمین مالی خرد (۱۲)
 تسهیل مبادلات (۴)
 تعادل (۲)، (۱۲)
 توازن (۶)، (۷)
 تورم (۹)، (۱۱)
 توسعه انسانی (۱)، (۴)، (۸)، (۱۴)
 ثبات مالی (۲)
 جهانی شدن، (۲)
 حداقل معیشت (۳)، (۶)
 حسابداری (۸)
 حسابداری بانکداری اسلامی (۸)
 حیل‌های ربا (۴)
 خلق پول (۹)
 خمس (۳)، (۶)، (۱۲)
 خودگروی (۱)، (۶)
 دیگرگرایی (۱)
 ربا (۲)، (۴)، (۵)، (۶)، (۷)، (۸)
 رشد اقتصادی (۱)، (۶)، (۱۱)
 رفع فقر (۳)
 روش استقراء (۱۲)
 روش کشفی (۸)، (۱۱)، (۱۲)
 روش شناسی اقتصاد اسلامی (۸)، (۱۱)، (۱۴)
 روش شناسی شاخص توسعه (۴)
 ریسک (۷)، (۱۴)
 زکات (۳)، (۶)، (۱۲)
 سرمایه اجتماعی (۲)، (۱۰)
 سرمایه انسانی (۲)، (۴)، (۶)، (۱۴)
 سرمایه مذهبی (۲)
 سواب ارز (۸)
 سود اسلامی (۲)، (۵)، (۶)
 سیاست پولی (۶)، (۹)

- سیاست‌گذاری اقتصادی (۶)، (۸)، (۹)، (۱۴)
 شاخص بانکداری اسلامی (۴)، (۱۱)
 شاخص پیشرفت انسانی (۴)، (۸)، (۱۴)
 شاخص تأمین معاش (۱۴)
 شاخص تسهیل مبادلات (۴)
 شاخص تکریم مشتری (۴)
 شاخص توسعه (۴)، (۶)، (۸)
 شاخص تولید ملی طیب (۶)
 شاخص ربا (۴)
 شاخص صداقت (۵)
 شاخص عدالت (۴)، (۷)، (۹)
 شهید صدر (۷)، (۸)، (۱۱)، (۱۲)
 صکوک (۵)، (۷)، (۸)، (۱۴)
 عدالت اقتصادی (۲)، (۳)، (۴)، (۷)، (۹)، (۱۲)، (۱۴)
 عدم تقارن اطلاعات (۷)
 عقلانیت اقتصادی (۹)، (۱۴)
 عقود بانکداری اسلامی (۹)
 فرهنگ مالیاتی (۲)، (۸)
 فقه اقتصادی (۹)
 فقه بانکداری اسلامی (۹)
 فقه نظریه اقتصادی (۸)
 فلسفه اقتصاد (۱)، (۳)، (۶)، (۹)، (۱۴)
 فلسفه اقتصاد اسلامی (۳)، (۵)، (۶)، (۱۴)
 فلسفه مضاف (۳)
 قرض الحسنه (۱)، (۵)، (۷)، (۱۱)، (۱۲)
 قیمت‌گذاری (۱۲)
 کارایی نظام بانکی (۳)، (۶)
 کارمزد (۷)
 الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت (۴)، (۶)
 الگوی تفکیک (۵)، (۱۰)
 الگوی توزیع درآمد (۱۲)
 الگوی مصرف (۲)
 لذت‌گرایی (۱)، (۶)
 مالیات (۲)، (۱۲)
 مالیات تورمی (۱۱)
 مالیات‌های اسلامی (۲)، (۱۲)
 مالیه عمومی (۸)، (۱۴)
 ماهیت اقتصاد اسلامی (۵)
 مبانی بازار پول و سرمایه (۹)
 مخاطره اخلاقی (۱۲)
 مدیریت نقدینگی (۳)
 مشارکت در سود و زیان (۳)، (۵)، (۶)، (۷)
 مصرف (۲)
 مضاربه (۸)
 مطلوبیت‌گرایی (۶)، (۸)، (۱۴)
 معیارهای بودجه‌ریزی (۱۰)
 معیارهای عدالت (۴)، (۶)، (۷)، (۱۴)
 مکتب اقتصادی اسلام (۱۲)
 نرخ بهره (۲)، (۳)، (۴)، (۶)، (۱۱)
 نرخ سود بانکی (۳)، (۵)، (۶)، (۷)، (۸)
 نظام مالی (۱)
 نظام مالی اسلامی (۱)، (۵)
 نظریه بازی‌ها (۱۳)، (۱۴)
 نظریه عاملیت (۱۲)
 نظریه قیمت (۹)، (۱۲)
 نظم خودجوش بازار (۹)
 نهادهای مالی (۱)
 نوآوری (۴)
 نیازها (۱۴)
 هجوم‌های بانکی (۳)
 هزینه مبادله (۱۰)
 وقف (۷)

الملخص

منطق النشاط الاقتصادي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي مقارنة مع الاقتصاد التقليدي

smk_rajee@yahoo.co.uk

السيد محمد كاظم رجائي / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢ جمادى الثاني ١٤٣٧ - القبول: ١٢ شوال ١٤٣٧

الملخص

الإنسان الاقتصادي في الاقتصاد التقليدي هو عبارة عن إنسان أناني ومادي شهواني، فهو يسعى إلى تحقيق أكبر قدر من المنافع المادية الشخصية، إذ إنه متيح لمكاسب في أعلا مستوى من المصالح المادية الشخصية، ومستهلك لأعلا مستوى من الرغبات المطلوبة، أي أنه يفكر بتحقيق أكبر قدر من الملذات المادية الصرفة. النفع المادي الشخصي هو المعيار لما يرجحه الإنسان ويختاره، ومن هذا المنطلق قام الباحث في هذه المقالة بتسليط الضوء على رأى العلامة الطباطبائي حول منطق النشاط الاقتصادي وذلك وفق أسلوب بحث تحليلي، والفرضية المطروحة في هذه المقالة فحواها أن هذا العالم الفذ يعتبر البحث عن المنافع الشخصية والملذات والألم الفطري بأنها نابعة من منطق قرارات الإنسان الاقتصادي. وأما نتائج البحث فقد أشارت إلى أن العلامة يعتقد بكون المنافع والملذات الفطرية لعمل الإنسان وجميع متعلقاته تضي جمالية على رأى الإنسان، ولكن مع ذلك هناك ثلاثة أنواع من الملذات، هي مادية وفكرية مطابقة للفطرة وفكرية مخالفة للفطرة بحيث تنسجم مع الأهواء النفسانية. النوع الأول والثاني منسجمان مع الفطرة، لذا فهما مقدمان لكونهما ينسجمان مع الهداية التشريعية، بينما النوع الثالث يعد منشأ لحدوث خلافات بين بني آدم وسبباً لتسخير بعضهم البعض. الأنبياء والأولياء الصالحون إلى جانب الكتب السماوية التي جاؤوا بها، فهدفهم هو هداية الإنسان نحو اللذة الدائمة وليست الزائلة، وهي لذة تنسجم مع الفطرة والهداية التكوينية وتتواكب مع الهداية التشريعية لكونها تسوق الإنسان نحو الكمال الحقيقي والسعادة واللذة الباقية.

كلمات مفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد التقليدي، النفع الشخصي، منطق النشاط الاقتصادي، الإنسان الاقتصادي، اللذة، المعاناة

دراسة مقارنةً حول أهداف الحكومة في الاقتصادين المتعارف والإسلامي

saeed.farahani@fard@gmail.com

سعيد فراهاني فرد / أستاذ مشارك في جامعة قم

vahidbigdely@gmail.com

وحيد بيكدلي / طالب دكتوراه في الاقتصاد الإسلامي

الوصول: ١٢ شوال ١٤٣٧ - القبول: ٢٠ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

مسألة تحديد أهداف الحكومة في الاقتصاد الإسلامي والتصنيف الترتيبي لها، ذات تأثير بالغ في مجال التخطيط الاقتصادي، وقد طرحت مختلف المدارس الفكرية الاقتصادية آراءً متباينةً على هذا الصعيد؛ ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الأهداف الحكومية في هذا المضمار وبيان كيفية تصنيفها بشكل رتبيّ وذلك بالاعتماد على أسلوب ما وراء التحليل لآثار الباحثين المسلمين التي تمّ تدوينها في هذا الصدد. استناداً إلى فرضية تحقيق العدالة والنمو الاقتصادي باعتبارهما هدفين أساسيين للحكومة الإسلامية، فإنهما يصنّفان كهدفين غائبيين حكوميين للمساعدة على تكامل أبناء المجتمع في مسيرة التقرب إلى الله عزّ وجلّ. نتائج البحث أثبتت أنّ معظم المدارس الاقتصادية تعتبر توفير الرفاهية والنمو الاقتصادي كهدفين اقتصاديين يتحقّقان بشكل أساسيٍّ وفق واقع آلية السوق، ومن وجهة نظر خبراء الاقتصاد المسلمين فالحكومة الإسلامية تفي بدور هامٍّ في السعي إلى توفير العدل والنمو الاقتصادي للمجتمع وكذلك إلى تحقيق هذه الأهداف إلى جانب مساعي الشعب. توفير الأهداف المشار إليها يعدّ مقدّمةً لمساعي الحكومة في إيفاء دورها للمساعدة على تحقيق التكامل الاجتماعي، وعلى هذا الأساس ففي حالة حدوث تراحم بين الأهداف الاقتصادية للحكومة الإسلامية فالهدف الذي له الأولوية هو الذي يعين الحكومة على توفير الهدف الغائي لأجل تربية الإنسان لبلوغ درجة التكامل والقرب الإلهي.

كلمات مفتاحية: نظرية الحكومة، الحكومة الإسلامية، أهداف الحكومة الإسلامية، أهداف الحكومة، الاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد المتعارف.

الحدود الفلسفية التي تقيّد الاعتماد على نظرية الألعاب في مجال التحليلات التفاعلية للاقتصاد الإسلامي

محمّد هادي زاهدي وفا / أستاذ مشارك في كلية المعارف الإسلامية والاقتصاد بجامعة الإمام الصادق

محمّد مهدي عسكري / أستاذ مشارك في كلية المعارف الإسلامية والاقتصاد بجامعة الإمام الصادق

محمّد نعمتي / أستاذ مساعد في كلية المعارف الإسلامية والاقتصاد بجامعة الإمام الصادق

مهدي موحدى بك نظر / حائز على شهادة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، وباحث في مركز «رشد» بجامعة الإمام الصادق

الوصول: ٥ جمادى الأولى ١٤٣٧ - القبول: ٦ ذي القعدة ١٤٣٧

Movahedi@isu.ac.ir

الملخص

تساع نطاق نظريات الألعاب في المجال الاقتصادي قد مهدّ الأرضية لتحقيق فائدة أكثر من التكنيك الرياضي على صعيد تحليل السلوكيات التفاعلية، وباحثو علم الاقتصاد المسلمون في هذا المضمار حالهم حال سائر علماء الاقتصاد في العالم، حيث بادروا إلى تحليل هذه السلوكيات لاستثمارها في الاقتصاد الإسلامي، وذلك بلغة الوسائل الرياضية التي هي في ظاهر الحال ليست تابعة لعلم معين؛ ولكن يبدو أن نظريات الألعاب ليست محايدة علمياً كما يدعى البعض، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثون في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الموضوع على أساس طرح السؤال التالي: حينما تتمكّن من الاعتماد على هذه النظرية لأجل بيان المواضيع المطروحة في الاقتصاد الإسلامي، فما هي الملاحظات التي يجب الاعتماد عليها؟

استناداً إلى الفرضية المطروحة في هذه المقالة، فالاعتماد على نظرية الألعاب على صعيد تحليل التفاعل في الاقتصاد الإسلامي يعتبر مقيداً ببعض الحدود الفلسفية، وأما نتائج البحث فقد أشارت إلى أن هذه النظرية متقوّمة على أربعة أصول فلسفية، هي: (١) تقدّم الفهم المنسجم على الصدق التجريبي. (٢) النزعة إلى الوسائل دون امتلاك احتمالات مقبولة. (٣) تقدّم الصدق الصوري المرتكز على الأصول الوضعية على الصدق التجريبي. (٤) التمسك بالعقلانية بصفتها وسيلة. ارتباط هذه النظرية بالأصول المذكورة أعلاه والتي هي عرضة للنقاش، قد أوجد قيوداً على صعيد استثمارها في دراسات الاقتصاد الإسلامي، وعلى هذا الأساس يجب على الباحثين في الشأن الاقتصادي الإسلامي قبل أن يعتمدوا على نظرية الألعاب، أن يمتلكوا فهماً حول الآثار التي تترتب على قبول هذه الأصول والنتائج التي ستحصل عن تحليلهم إثر ذلك.

كلمات مفتاحية: نظرية الألعاب، الاقتصاد الإسلامي، الأصول الفلسفية في الاقتصاد، المنهجية.

منشأ الفصل بين الحاجات الواقعية والوهمية في الاقتصاد الإسلامي

vvffreedcc@gmail.com

نصر الله خليلي تيرتاشي / أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية - فرع نراق

الوصول: ١٠ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٢٨ ذي القعدة ١٤٣٧

الملخص

من جملة المباحث الأساسية على صعيد السياسات الاقتصادية هو تعيين الحاجات التي يجب تلبيتها، وأحد العوامل المؤثرة على صعيد تعيين هذه الحاجات هو تصنيفها حسب درجاتٍ محددة وبيان منشئها وحاجة الإنسان إليها، ومن هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة بأسلوب التحليل النظري وتحليل النصّ ومحتوى المصادر الثقيلة والدينية المرتبطة بالموضوع. السؤال المطروح في هذا المضمار هو ما يلي: هل أنّ جميع رغبات الإنسان يمكن أن تعتبر حاجات له ولأجل تلبيتها لا بدّ من تخصيص مصادر نادرة أو أنّ بعضها ليست سوى حاجات وهمية لا وجود لها من الأساس في ذات الإنسان؟

لأجل التمييز بين الحاجات الحقيقية والكاذبة فلا مناص من التعرّف على منشئها، والفرضية المطروحة في هذه المقالة فحواها أنّ منشأ الحاجة الحقيقية للإنسان تكمن في قابلياته الذاتية التي استودعها الله تعالى في فطرته منذ بادئ خلقته، في حين أنّ الحاجة الوهمية ناشئة من تلك الرغبات الجامحة. وأمّا نتائج البحث فقد أشارت إلى أنّ الفصل بين الحاجات الحقيقية والوهمية ممكن من خلال الأخذ بنظر الاعتبار قابليات الإنسان الذاتية، وهذا الفصل من شأنه المساعدة في الرقي بالنظريات الخاصة بالسياسات الاقتصادية الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، الحاجات الاقتصادية، الحاجة الحقيقية، الحاجة الوهمية، الحركة الاستكمالية

دراسة نقدية تحليلية حول العدالة الطبيعية المطروحة من قبل سوجدين على ضوء الاقتصاد الإسلامي

Hadiarabi@Gmail.com

السيد هادي عربي / أستاذ مشارك وعضو الهيئة التعليمية في جامعة قم

محمد جواد رضائي / حائز على شهادة دكتوراه في العلوم الاقتصادية وباحث في مركز "رشد" بجامعة الإمام الصادق

Rezaee.mj@Gmail.com

الوصول: ٢ صفر ١٤٣٧ - القبول: ١٦ رجب ١٤٣٧

الملخص

بعض علماء الاقتصاد والفلاسفة المعاصرين ومن جملتهم سوجدين، اعتمدوا على نظرية الاحتمالات بغية بيان ماهية العدالة، ومن هذا المنطلق بادر الباحثان في هذه المقالة إلى بيان رأى هذا المفكر الغربي حول ظهور الموائيق واستمرارها، وكذلك فهمه المتنامي حول العدالة الاقتصادية وتقييمها في إطار نقدي. وقد تم تقييم نقد نظرية العدالة الطبيعية المطروحة من قبل سوجدين على أساس أسلوب تحليلي - نظري حيث اعتمد الباحثان على التعامل الإسلامية في هذا المضمار، وأفادت نتائج البحث أن ظهور الموائيق في الأوضاع غير المناسبة هو ثمرة لوسيلة اختيار التوازن، كما تدل على أن هذه الموائيق لها تأثير على فهم الإنسان لمعنى العدالة، وهذه الأمور تعد من الأصول التي اعتمد عليها سوجدين. وعلى الرغم من أن الأسلوب التحليلي الذي اعتمد عليه هذا المفكر له مزايا خاصة من قبيل الاهتمام بالقوانين، لكن ترد عليه بعض الإشكالات مثل عدم إمكانية تحويل القيم إلى واقعات منلما هو الحال بالنسبة إلى القيم، وكمعارضة الإدراك الشهودي والإسلامي مع معيار الاستقرار بمثابته عنصراً متقوماً على الوضع العادل، وعدم كفاية التمسك بالتوجهات المرتكزة على الإنسان على صعيد وضع حلّ للتعارض الموجود بالنسبة إلى المصالح.

الرؤية التي تبناها سوجدين في مجال تحليل العدالة تناظر آراء بعض المفكرين المسلمين من أمثال العلامة محمد حسين الطباطبائي حول كيفية نشأة توافق الاجتماعى. ومع ذلك فليس من الممكن هنا تحقق العدالة على أساس الموائيق الناشئة من السعى وراء المصالح الشخصية خلافاً لما طرحه سوجدين، كما أن مراحل نشأة الاتفاق على قانون العدالة الاجتماعية وحلّ الاختلاف في مجال تراحم المصالح ضمن مرحلة التنفيذ، بحاجة إلى الرجوع للشريعة.

كلمات مفتاحية: العدل الاقتصادي، سوجدين، الاقتصاد الإسلامي، النتائج المرتقبة من القانون، نظرية الاحتمالات، النظم الذاتى

المؤشرات والدلالات على تأمين المعيشة في مجال التنمية البشرية وفق النمط الإسلامي

mg_khalil41@yahoo.com

محمد جمال خليليان أشكذري / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني * للتعليم والبحوث

bidar.mohamad@yahoo.com

محمد بيدار / طالب على مستوى الدكتوراه في مؤسسة الإمام الخميني * للتعليم والبحوث

الوصول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٧ - القبول: ٦ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

الدخل العامّ الواقعي يعتبر أحد المؤشرات على التنمية الإنسانية المتعارفة، ومن هذا المنطلق بادر الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل وجهة النظر الإسلامية حول هذه المؤشرات لأجل تعريف دلالات تأمين المعيشة للتنمية البشرية، حيث اعتمدا على أسلوب توصيفي - تحليلي بهدف تسليط الضوء على السؤال التالي: من خلال أية مؤشرات ودلالات يمكن التطرق لتقييم تأمين المعيشة في مسار النموّ الإنساني من وجهة نظر التعاليم الإسلامية؟ استناداً إلى الفرضية التي يتقوم عليها البحث فإنّ مؤشرات مستوى الكفاف والتوزيع العادل والمتوازن للدخل وكذلك فاعلية الإنفاق مع هذه المؤشرات، يمكن الاعتماد عليها على صعيد تقييم تأمين المعيشة من زاوية إسلامية؛ وأما نتائج البحث فقد دلت على أنّ المؤشرات المقترحة يمكن تقييمها حسب ترتيب تأمين الحاجات المادية والروحية بالاعتماد على الدخل الحلال والكافي، والتوزيع العادل والمتسق مع المصادر والمداخل على صعيد تأمين معيشة الأسر وتخصيص الدخل بشكل لائق. المؤشرات الثلاثة المشار إليها يمكن أن تستند إلى القرآن الكريم وأحاديث المعصومين، وحسب مستوى هذه المؤشرات يقتضى اللجوء إلى الأساليب الإحصائية وبما في ذلك الاعتماد على استبيان علمي لأجل استكشاف المعلومات اللازمة إلى جانب المعطيات الإحصائية الموجودة.

كلمات مفتاحية: تأمين المعيشة، التنمية البشرية، التطور البشري، المؤشر، العدل، الفائدة.

Livelihood Indices in Islamic Human Development

Mohammad Jamal Khalilian Ashkezari / associate professor at IKI

mg_khalil41@yahoo.com

Mohammad Bidar / PhD student at IKI, bidar

mohamad@yahoo.com

Received: 2016/03/26 - **Accepted:** 2016/08/10

Abstracts

One of the indices of Conuontional human development is the index of real per capita income. The present paper examines Islam's viewpoint about this index and introduces the index of livelihood in human development. Using the descriptive-analytical approach, the study deals with the criteria and parameters of evaluation of livelihood in the path of human development from the perspective of Islam. According to the research hypothesis, in the Islamic approach, the indices of providing sufficiency level, fair and balanced distribution of income and expenditure efficiency with the relevant indicators can be used to measure livelihood. Based on the research findings, the proposed indices measure meeting the material and spiritual needs through earning adequate and legal income, fair and balanced distribution of resources and income in line with providing livelihood for families and optimal allocation of income respectively. The four mentioned indices can be documented by the Quranic verses and hadiths of the infallibles (PBUH). The measurement of these indices requires the use of statistical methods including the use of scientific questionnaires to extract the required information along with the existing statistical data.

Key words: livelihood, human development, index, justice, efficiency.

Classification JEL: O15, D6T, D61, P4.

Introducing the Optimal Model of Risk Coverage in the Operational Models of Istisna' Bonds Using AHP and TOPSIS

Mohammad Naghi Nazarpour / Associate Professor of Economics and Political Sciences , Mofid University nazarpur@mofidu.ac.ir

Ruhollah Ebadi/ PhD Student of Economics

Ebadi.ro@gmail.com

Seyyed Hadi Mir Hosseini / MA Student of financial management

s.h.mirhosseyni@gmail.com

Received: 2016/04/29 - **Accepted:** 2016/09/10

Abstracts

One of the essential measures for expanding Islamic bonds is analyzing the risk of these bonds and trying to cover the risk. Among Islamic bonds, Istisna' bonds are of great importance. For the issuance of these bonds, various operational models have been proposed. One of the criteria for selection among the proposed models is analysis of the actual and potential risks of these bonds in the primary and secondary markets. Such analysis can strengthen the risk coverage of the bonds, and thus help increase their public acceptance. Using the descriptive-analytical and questionnaire methods, this paper assesses the risk of the operational models of Istisna' bonds and investigates the optimal model for risk coverage. According to the research hypothesis, "the operational model provided by the Stock Exchange is the most optimal model for risk coverage of Istisna' bonds". In order to evaluate this hypothesis, AHP and TOPSIS methods are used to analyze the questionnaire data. The research results show the superiority of the proposed model of exchange in covering the operational risk of Istisna' bonds compared to the other models. The model of indirect Istisna' bonds, the model of the Central Bank and the model of parallel Istisna' bonds hold the next ranks in terms of risk coverage.

Key words: Istisna' bonds, Islamic financial system, risk coverage of Istisna' bonds, AHP and TOPSIS.

Classification JEL: G10, E44, G24, P4.

A Review of Sugden's Theory of Natural Justice from the Perspective of Islamic Economics

Seyyed Hadi Arabi / associate professor and faculty member at Qom University Hadiarabi@Gmail.com

Mohammad Javad Rezaei / PhD of Economic Sciences and Researcher at Roshd Center of Imam Sadiq University Rezaee.mj@Gmail.com

Received: 2015/11/15 - **Accepted:** 2016/04/24

Abstracts

Some contemporary economists and philosophers, such as Sugden, have used Game Theory to explain justice. The present paper explains Sugden's theory about the emergence and persistence of covenants and his evolutionary conception of economic justice and its critical assessment. Sugden's theory of natural justice is critically investigated by using the theoretical-analytical method and taking advantage of the teachings of Islam. According to the research findings, "emergence of the covenants in the state of chaos as a means of selection of balance" and the "effect of such covenants on people's perception of justice" are among the principles of Sugden's theory. Although his analysis has the advantage of paying attention to norms, it is confronted by such problems like "irreducibility of some values like justice to facts" , "opposition of intuitive and Islamic understanding to sustainability criterion as a constitutive element of fair situation" and "inadequacy of adherence to human-centered approaches for resolving the conflict of interests". Sugden's view of justice bears some similarities to the Islamic views, including Allameh Tabatabaei's view about the formation of social agreements. However, one cannot expect to achieve justice through the covenants arising from the pursuit of self-interest, as Sugden believes. The process of reaching agreements on the norm of justice and resolution of conflict of interests in the implementation phase requires benefiting from the Shari'a.

Key words: economic justice, Sugden, Islamic economics, normative expectations, Game Theory, spontaneous order.

Classification JEL: C73, D63, P48, P4

The Source of Making a Distinction between the Real and False Needs in Islamic Economics

Nasrallah Khalili Tirtashi / assistant professor at Islamic Azad University of Naragh

Received: 2016/04/18 - Accepted: 2016/09/01

vvffreeddccc@gmail.com

Abstracts

One of the fundamental issues in economic policymaking is determining the needs that must be met. Explaining the source of human needs is among the factors of determining and ranking the human needs. Using a theoretical analysis, this paper analyzes the text and content of traditional and religious sources in this regard. The question here is whether all the desires of man are regarded as his needs and scarce resources should be allocated to satisfy them or a part of them, or are there false and illusory needs with no foundation and basis in human's existence? In order to distinguish between real and false needs, the origin of human needs should be known. The research hypothesis is that the source of man's real needs is the inherent talents that God placed in his nature at the beginning of creation, and the origin of man's false needs is his uncontrolled desires. The research findings confirm the distinction between real and false needs based on man's inherent talents. Such distinction can contribute to the improvement of theories and policies in Islamic economics.

Key words: Islamic economics, economic needs, real need, false need, perfective movement.

Classification JEL: D78, I39, P4.

The Philosophical Limitations of Using Game Theory in the Interactive Analysis of Islamic Economics

Mohammad Hadi Zahedi Vafa / associate professor at the Faculty of Islamic Sciences and Economics,
University of Imam Sadeq (AS) Zahedi@isu.ac.ir

Mohammad Mahdi Askari / associate professor at the Faculty of Islamic Sciences and Economics,
University of Imam Sadeq (AS) M.askari@isu.ac.ir

Muhammad Ne'mati / assistant professor at the Faculty of Islamic Sciences and Economics,
University of Imam Sadeq (AS) Nemati@isu.ac.ir

Mehdi Movahedi Bektazar / PhD of Economic Sciences, researcher at Roshd Center of the University
of Imam Sadeq (AS) Movahedi@isu.ac.ir

Received: 2016/02/14 - **Accepted:** 2016/08/10

Abstracts

Expanding the use of Game Theory in economics has paved the way for greater use of mathematical techniques in the analysis of interactive behaviors. In the meantime, scholars of Islamic economics, like the other economists, use the (apparently neutral) mathematical language or tools to analyze the interactive behaviors studied in Islamic economics. Nevertheless, it seems that Game Theory is not as neutral as it is claimed to be. The present paper deals with the considerations that should be taken into account in case of using this theory for explaining the issues in Islamic economics. According to the research hypothesis, using Game Theory in the interactive analyses of Islamic economics is faced with some philosophical limitations. The findings show that Game Theory is based on four philosophical foundations: (1) the primacy of consistent understanding over empirical truth; (2) instrumentalism without acceptable prediction (3) the primacy of formal truth based on axioms over empirical truth and (4) resorting to instrumental rationality. The dependence of this theory on the above controversial principles creates some restrictions on its application in the study of Islamic economics. Accordingly, before using Game Theory, the scholars of Islamic economics should be aware of the effects of adopting these principles on the results of their analysis.

Key words: Game Theory, Islamic economics, the philosophical foundations of economy, methodology.

Classification JEL: B00, B40, C02, C18, C70, P4.

A Comparative Study of the Government's Objectives in the Conventional and Islamic Economics

Saeed Farahani Fard / associate professor at the University of Qom saeed.farahanifard@gmail.com

Vahid Bigdelli / PhD student of Islamic economics vahidbigdely@gmail.com

Received: 2015/10/26 - **Accepted:** 2016/03/30

Abstracts

Setting and ranking the government's goals in the Islamic economics has a significant impact on economic policymaking. Different economic schools offer different views on this issue. This paper seeks to study and rank the objectives of government in the Islamic economics. It makes use of meta-analysis to investigate the works of Muslim writers in this area. According to the research hypothesis, as two main objectives of the Islamic state, justice and economic growth are ranked in order to fulfill the governments' ultimate goal of contributing to the development of the society in the light of nearness to God. The research findings show that most of schools of economics regard welfare and economic growth as the goal of economy and largely leave ensuring it to the market mechanisms. From the perspective of Muslim economists, Islamic government seeks justice and economic growth and , together with people, plays an active role to meet these objectives. Accomplishment of these goals is an introduction to the role of government in contributing to the development of society. Accordingly, in case of conflict among the economic objectives of Islamic government, the objective is given priority that assists the government in achieving its ultimate goal, i.e. training people for perfection and nearness to God.

Key words: theory of government, the Islamic state, the objectives of Islamic state, the government's objectives, Islamic economics, conventional economics.

Classification JEL: H79, Q48, P4, B30.

Abstracts

The Logic of Economic Activity from the Perspective of Allama Tabatabai Compared to Classical Economics

Seyyed Muhammad Kazem Raja'ee / associate professor at IKI smk_rajae@yaho.co.uk

Received: 2016/03/12 - **Accepted:** 2016/07/18

Abstracts

In classical economics, economic man is selfish, materialistic and pleasure seeking. He seeks to maximize his personal material gain: manufacturer tries to maximize his personal material profit and consumer looks for maximum utility i.e. sheer material pleasure. Personal material gain is the criterion for man's selections and preferences. Using analytical method, this paper investigates the views of Allameh Tabatabaei about the logic of economic activity. The research hypothesis is that Allameh Tabatabai regards personal gain and inherent pleasure and pain as the logic behind the decision-making of economic human. Based on the research findings, Allameh believes that the natural benefits and pleasures of the action and possessions make the action attractive in man's view. However, we are faced with three types of material pleasures: pleasures that are intellectual and in accordance with innate nature, pleasures that are intellectual and in opposition to the innate nature and pleasures that are consistent with carnal desires. Type I and Type II are in harmony with innate nature and consistent with legislative guidance, but the third type is the source of human's conflicts and their taking advantage from each other. With their Revealed books, the divine prophets and friends of God are delegated to lead humanity to lasting pleasure that is consistent with man's innate nature. Creational guidance together with revealed guidance guide man towards true perfection, happiness and lasting pleasure.

Key words: Islamic economics, classical economics, personal gain, the logic of economic activity, economic man, pleasure and pain.

Classification JEL: B49, B23, B12, P4.

Table of Contents

The Logic of Economic Activity from the Perspective of Allama Tabatabai Compared to Classical Economics / <i>Seyyed Muhammad Kazem Raja'ee</i>	5
A Comparative Study of the Government's Objectives in the Conventional and Islamic Economics / <i>Saeed Farahani Fard / Vahid Bigdelli</i>	25
The Philosophical Limitations of Using Game Theory in the Interactive Analysis of Islamic Economics / <i>Mohammad Hadi Zahedi Vafa / Mohammad Mahdi Askari / Muhammad Ne'mati / Mehdi Movahedi Beknazar</i>	49
The Source of Making a Distinction between the Real and False Needs in Islamic Economics / <i>Nasrallah Khalili Tirtashi</i>.....	67
A Review of Sugden's Theory of Natural Justice from the Perspective of Islamic Economics / <i>Seyyed Hadi Arabi / Mohammad Javad Rezaei</i>	87
Introducing the Optimal Model of Risk Coverage in the Operational Models of Istisna' Bonds Using AHP and TOPSIS / <i>Mohammad Naghi Nazarpour / Ruhollah Ebadi/ Seyyed Hadi Mir Hosseini</i>.....	109
Livelihood Indices in Islamic Human Development / <i>Mohammad Jamal Khalilian Ashkezari / Mohammad Bida</i>.....	135

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Eghtesad-e Islami

(Islamic Economic Knowledge)

Vol.7, No.2

Spring & Summer 2016

An Academi Semianual Journal on Islamic Economics

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mohammad Javad Tavakoli*

Editor: *Hasan-Agha Nazari*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour*

Translation of Abstracts: *Morteza Mansouri*

Editorial Board:

- ▣ **Hasan-Agha Nazari:** *Professor, A Member of Advisory Board of Economics Group, IKI.*
- ▣ **Hamid Abrishami:** *Professor, Tehran University.*
- ▣ **Parviz Davodi:** *Professor, Shahid Beheshti University & Manager of Economics Group, IKI.*
- ▣ **Masoud Derakhshan:** *Professor, Alameh Tabataba'ii University.*
- ▣ **Farhad Rahbar:** *Associate Professor, Tehran University.*
- ▣ **Seyyed Mohammad Kazem Rajaii:** *Associate Professor, IKI.*
- ▣ **Gholam Reza Mesbahi Moghadam:** *Professor, Imam Sadeq University.*
- ▣ **Hasan Sobhani:** *Professor, Tehran University.*
- ▣ **Elyas Naderan:** *Associate Professor, Tehran University.*
- ▣ **Mohammad Jamal Khalilian:** *Associate Professor, IKI.*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113476

Fax: +9825-32934483

Sms: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.jek.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir