

مفهوم نظم در اقتصاد اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۶/۱۵

عبدالحمید معرفی محمدی*

چکیده

اقتصاد سیاسی کلاسیک به‌عنوان علمی مدرن، متأثر از متافیزیک حاکم بر دوران مدرن است. در این متافیزیک علوم بر مبنای تفسیر خاصی از نظم حاکم بر جهان شکل می‌گیرند. از همان آغاز، علم اقتصاد نیز در رابطه‌ای تنگاتنگ با مفهوم خاصی از نظم (نظم طبیعی) شکل گرفت که خود را در چارچوب نظم نهادی نشان داد. این مفهوم خاص از نظم، ارزش‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاصی را برای اقتصاد سیاسی کلاسیک رقم زد و آن را از دیگر حوزه‌های سیاست، اخلاق و دین جدا کرد. اقتصاد سیاسی به یک علم مستقل تبدیل شد که نظم نهادی خاصی را بازنمایی می‌کرد. با تحول اقتصاد سیاسی به اقتصاد نئوکلاسیک، علم اقتصاد تفسیر جدیدی از نظم ارائه داد که مبتنی بر سوژکتیویسم بود. این دوره با نقد نظریه ارزش در اقتصاد سیاسی کلاسیک آغاز و مفهوم جدیدی از نظم ریاضی را ارائه داد که نسبت خود را با نهادها از دست داد. نظم طبیعی، نظمی کلی و متبلور در نهادها، تاریخی بود که مستقل از افراد وجود داشت و وظیفه اقتصاددان، کشف قوانین موجود در چنین نظمی بود؛ اما نظم ریاضی یک نظم مصنوعی بود که قوانین آن نیز روابط ریاضی ساخته ذهن اقتصاددانان را نشان می‌داد؛ بنابراین می‌توان گفت که تحول در علم اقتصاد مستلزم تعریف مشخصی از نظم حاکم بر جهان اقتصاد است. در مقاله پیش رو با توجه به مفهوم نظم در علم اقتصاد به این پرسش می‌پردازیم که اگر بخواهیم جهت تأسیس پارادایمی در اقتصاد اسلامی از چارچوب اقتصاد نئوکلاسیکی استفاده کنیم چه مفهومی از نظم را باید پیش‌فرض بگیریم؟ آیا این کار لزوماً مستلزم پذیرش پیش‌فرض‌های ارزشی اقتصاد نئوکلاسیک است؟

واژگان کلیدی: اقتصاد اسلامی، اقتصاد نئوکلاسیک، نظم ریاضی، نهادها، نظم طبیعی.

طبقه‌بندی JEL: B15, B00, C00, C60, Z12

مقدمه

اگر به دنبال تأسیس علمی مانند اقتصاد اسلامی باشیم، نخستین مسئله‌ای که در برابر ما پدیدار می‌شود و باید به حل آن اقدام کنیم، این است که کار را باید از کدام نقطه آغاز کرد؟ اگر علم را به یک ساختمان تشبیه کنیم، آیا برای این ساختمان بنیاد محکمی قابل تصور است که کار را از آنجا آغاز کنیم و مناسب باشد. ارسطو (Aristotle) مبدع روشی بود که بعدها به روش اکسیوماتیک (Axiomatic) شهرت یافت. در این روش اصول بنیادین (اصول متعارفه یا اصول موضوعه شاخه‌ای از یک علم، به‌عنوان مبنا و بنیاد (Ground) آن علم، پیش‌فرض گرفته می‌شود و با استنتاج عقلی (منطقی یا ریاضی)، قضیه‌هایی مربوط به آن علم استخراج می‌شود. ارسطو علم منطق و اقلیدس (Eukleides) علم هندسه را با این روش بنا نهادند. در دوران جدید نیز این رویکرد که در آن روش عنصر اصلی و عامل عینیت (Objectivity) علم است، در قالب روش ریاضی و انواع منطق ادامه پیدا کرد. بعضی اقتصاددانان در مکتب ریاضی مانند ساموئلسون (Samuelson)، ارو (Arrow) و دبرو (Debreu) نیز از این روش برای صورت‌بندی علم اقتصاد استفاده کرده‌اند.

اگر روش، عنصر اصلی علم باشد می‌توان با به‌کارگیری روش درست به علم رسید. این نگاهی بود که در آغاز دوران جدید با دکارت (Descartes) آغاز شد که در آن عامل عینیت‌بخش و معیار اصلی برای علم روش است؛ به عبارتی ساختمان علم را می‌توان با اهرم روش بلند کرد. آیا چنین روشی برای علم اقتصاد وجود دارد؟ یا به زبان ساده‌تر آیا می‌توان از روش اکسیوماتیک برای تأسیس علم اقتصاد استفاده کرد؟ علم اقتصاد یک وجه منطقی دارد که قابل صورت‌بندی به شکل اکسیوماتیک و قابل بیان به زبان ریاضی است. ما این وجه علم اقتصاد را منطق علم اقتصاد می‌نامیم و گزاره‌های آن را عام فرض می‌کنیم. منطق علم اقتصاد از گزاره‌هایی تشکیل شده است که به روش ریاضی و با استنتاج قیاسی از اصول بنیادین علم اقتصاد استخراج شده‌اند. به‌همین علت گزاره‌هایی تحلیلی به ما می‌دهند؛ یعنی صدق آنها را می‌توان با ارجاع به اصول بنیادین علم اقتصاد راست‌آزمایی کرد (معرفی، ۱۳۹۳، ص ۶۰-۶۴).

از طرفی علم اقتصاد وجهی تاریخی دارد که قابل تقلیل به صورت‌بندی آکسیوماتیک نیست که خود را در نهادهای اقتصادی نشان می‌دهد. وجود این نهادها که نتیجه تحول تاریخی است دو نتیجه در بر دارد: اولاً، علم اقتصاد مانند فیزیک علمی جهان‌شمول و بی‌زمان نخواهد بود؛ بلکه پدیده‌ای متأثر از تحول‌های تاریخی جامعه است؛ ثانیاً، تاریخی‌بودن، به‌معنای نقش نهادها در عملکرد اقتصادی یک جامعه است؛ بنابراین علم اقتصاد دو وجه مکمل یکدیگر خواهد داشت: یک وجه منطقی که عام فرض می‌شود و ما آن را نظم ریاضی می‌نامیم؛ و یک وجه تاریخی که مختص هر جامعه است و ما آن را نظم نهادی (طبیعی) می‌نامیم. با این استدلال می‌توان در تأسیس علم اقتصاد اسلامی نیز از روش آکسیوماتیک برای صورت‌بندی نظریه‌ها استفاده کرد؛ اما باید ساختار نهادی موجود را نیز مد نظر قرار داد تا واقع‌گرایانه باشد. پیش‌فرض ما در مقاله پیش رو آن است که جوهره اندیشه اقتصادی، مفهوم نظم است؛ یعنی هر اندیشه اقتصادی در طول تاریخ، مفهومی از نظم را پیش‌فرض گرفته است و بر مبنای آن دیگر مفاهیم را شکل داده است؛ بنابراین، هر تأسیسی در اندیشه اقتصادی از جمله اقتصاد اسلامی باید ارتباط خود را با این مفهوم مشخص کند؛ بنابراین به تبارشناسی مفهوم نظم در اقتصاد می‌پردازیم تا جایگاه این مفهوم را در علم اقتصاد مشخص کنیم. سرانجام خواهیم دید که مفهومی از نظم که باید به طور خاص مد نظر اقتصاد اسلامی قرار گیرد، یک نظم اخلاقی است.

تبارشناسی اقتصاد مدرن

علم اقتصاد به‌عنوان دانشی مستقل از دین، اخلاق و سیاست در دوران مدرن شکل گرفت و از نظر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی متأثر از متافیزیک دوران مدرن است. در اقتصاد قرون وسطا که متأثر از اندیشه‌های افلاطون (Plato) و به‌ویژه ارسطو بود، اقتصاد بخشی از علم اخلاق شمرده می‌شد. در بازه زمانی کوتاهی در دوران رنسانس، همراه با تکوین دولت مدرن، اقتصاد به مثابه یک گفتمان سیاسی، خود را در قالب مکتب سوداگری نشان داد. مکتبی که از اوایل قرن شانزدهم تا اواسط قرن هجدهم مبنای لازم برای کنش‌های اقتصادی را فراهم می‌ساخت، گویی مبنای اخلاقی اقتصاد قرون وسطا جای خود را به مبنای سیاسی سوداگران داده بود. اگر اقتصاد ارسطویی قرون وسطا خانوار را مبنای

تحلیل قرار می‌داد و هدفش تدبیر منزل بود، مبنای تحلیل اقتصاد سوداگری دولت و هدفش انباشت طلا در خزانه حکومت بود. هر دو نگاه مانع تعریف و تشخیص دانش اقتصاد به‌عنوان علمی مجزا می‌شد. نخستین گام در راه استقلال حوزه اقتصاد از دیگر حوزه‌ها (دین، اخلاق و سیاست) را فیزیوکرات‌ها برداشتند اما پیش از این تحول‌ها، اقتصاد هویت مستقلی نداشت.

افلاطون، ارسطو و مسئله نظم

متافیزیک *افلاطون* مبتنی بر عالم مثل (یا ایده‌ها) است که در آن ایده خیر از تمام ایده‌ها برتر است. وی ایده خیر را مطرح کرد که اگر تقسیم کار درستی بر جامعه حاکم می‌شد و هر چیز سر جای خودش قرار می‌گرفت، می‌توانست در مدینه فاضله تحقق یابد. در این صورت نظم و عدالت نیز برقرار می‌شد. در اندیشه *افلاطون* تقسیم کار یک نهاد طبیعی است؛ یعنی تقسیم کار باید مبتنی بر استعدادهای ذاتی افراد صورت گیرد. *افلاطون* به این نتیجه رسید که برای تداوم این نظم باید مالکیت خصوصی بر اموال و حتی زن و فرزند در طبقه حاکم که نماینده خرد است، حذف شود. در اینجا است که *ارسطو*، شاگرد *افلاطون*، اندیشه *افلاطون* را ایدئالیستی و غیرواقعی گرایانه می‌داند چرا که نمی‌توان نقش مالکیت در انگیزش افراد را نادیده گرفت (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۲۰-۳۰).

ارسطو هستی‌شناسی جمع‌گرایانه *افلاطون* را نمی‌پذیرد و به فرد و مالکیت اهمیت می‌دهد. *ارسطو* در دو کتاب *سیاست* و *اخلاق نیکوماخوسی* به مسئله نظم می‌پردازد. در کتاب *اخلاق* به مسئله عدالت و در کتاب *سیاست* به دولت می‌پردازد. با تحلیل‌های وی است که اقتصاد به‌عنوان بخشی از علم اخلاق در دنیای باستان به اوج خود می‌رسد و تا دوران مدرن اهمیت خود را حفظ می‌کند. *ارسطو* متافیزیک متفاوتی را بنا می‌کند و برای تحلیل خود در اقتصاد از مفاهیمی مانند طبیعی و عادلانه و علل چهارگانه صوری، مادی، غایی، فاعلی استفاده می‌کند. *ارسطو* نیز مانند *افلاطون* به دنبال تحقق امر خیر است. تحلیل اقتصادی برای *ارسطو* هنر کسب ثروت است؛ البته رسیدن به سعادت نیازمند ثروت نامحدود نیست؛ چرا که تملک دارایی به ثروت نمی‌انجامد؛ بلکه ثروت نتیجه استفاده از دارایی است و هنر کسب ثروت، همان تدبیر منزل است. افراد و خانوارها نیازمند یکدیگر

هستند و این نیاز سرچشمه تقسیم کار است. در اینجا است که خانوارها به مبادله می‌پردازند تا نیازهای متقابل رفع شود، و بحث ارزش کالا و عدالت در مبادله مطرح می‌شود. از نظر ارسطو کالا ارزشی دوگانه دارد: الف) ارزش مصرفی؛ ب) ارزش مبادله‌ای. یک کالا تا جایی که مفید و رافع نیاز است، ارزش مصرفی دارد؛ اما وقتی مازاد بر نیاز است و به بازار برده می‌شود، ارزش مبادله‌ای پیدا می‌کند؛ اما کدام‌یک از این دو ارزش اصالت دارد و ماهیت واقعی کالا را نشان می‌دهد؟ (Pack, 2010, pp.3-15)

ارسطو در کتاب سیاست از مفهوم طبیعی بودن استفاده می‌کند. وی در کتاب متافیزیک بیان می‌کند که چهار نوع علت داریم و در میان این علل چهارگانه، علت غایی است که از همه برتر است. وقتی یک شیء در جهت غایت خود حرکت کند، آن حرکت طبیعی است. کالا برای مصرف تولید می‌شود؛ بنابراین مصرف کالا یک عمل طبیعی می‌باشد چون در جهت غایت آن است. غایت طبیعی شیء به مثابه کالا، استفاده از آن است نه مبادله آن. پس ارزش یک شیء به مثابه کالا در ارزش استفاده‌ای است نه ارزش مبادله‌ای (Ibid)؛ اما به علت تقسیم کار چاره‌ای از مبادله نیست و برای مبادله باید قیمت را بدانیم، پس باید نظریه‌ای برای قیمت مطرح شود.

ارسطو در کتاب اخلاق برای بیان نظریه قیمت از مفهوم عدالت استفاده می‌کند. مبادله باید عادلانه باشد تا قیمت‌های صحیح به دست آید. مفهوم قیمت عادلانه در سراسر قرن‌های وسطا حاکم است؛ اما در عمل بر مبنای عرف و اصول اخلاقی و دینی تعیین می‌شود. می‌توان گفت اقتصاد ارسطویی بر مفهومی از نظم اخلاقی مبتنی است که در قرن‌های وسطا این نظم اخلاقی به نظمی دینی تبدیل می‌شود. چنین نظمی مبتنی بر مفهوم علت غایی است. این مفهوم از علّیت در نظم دینی به اخلاق و وظیفه‌گرا می‌انجامد و رفتار افراد در حوزه اقتصاد به‌عنوان بخشی از انجام این وظیفه‌ها قابل تعریف است. خواهیم دید که اقتصاد اسلامی نیز باید مبتنی بر مفهوم نظم اخلاقی شکل بگیرد.

اقتصاد دوران جدید و مسئله نظم

با آغاز دوران جدید نگاه متافیزیکی به جهان تغییر می‌کند. جهان‌بینی جدید مبتنی بر دئیسم، اومانیسیم و دوگانه‌انگاری است. در جهان‌بینی دئیستی جهان به مثابه ماشینی بزرگ عمل می‌کند که قوانین مختص به خود را دارد؛ پس می‌توان این قوانین را کشف کرد بدون اینکه برای شناخت آنها نیازی به شناخت خداوند متعال ﷻ و رجوع به انجیل باشد. این جهان‌بینی از نظر متافیزیکی به معنای نفی غایت‌مندی و هدف‌داربودن جهان است؛ بنابراین لزومی ندارد نظم حاکم بر جهان نیز از این غایت تبعیت کند.

در این جهان‌بینی، نظم جهان نظامی مکانیکی است نه نظم اخلاقی یا دینی؛ بنابراین در تبیین جهان، علت غایی از علل چهارگانه *ارسطو* جای خود را به علت فاعلی می‌دهد که در تبیین نظم مکانیکی کاربرد دارد. بعدها به تبعیت از علم فیزیک، نگاه مکانیکی به علوم انسانی هم تسری می‌یابد. از طرفی، با انقلاب دکارتی در معرفت‌شناسی و تعریف انسان به مثابه سوژه، شناخت این نظم از دید انسان اعتبار می‌یابد؛ بنابراین ما به یک مدل سوژه-ابژه در شناخت می‌رسیم؛ یعنی شناخت از جهان (طبیعی یا اجتماعی) در گرو عینی (ابژکتیو) شدن آن نزد سوژه است. فرد به‌عنوان سوژه (فاعل شناخت) در برابر جهانی قرار می‌گیرد که متعلق (ابژه) شناخت وی است. این چرخش هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در فلسفه به مفهومی از جهان می‌انجامد که بر نظم مکانیکی مبتنی است نه غایت‌شناختی؛ بنابراین دیگر نه تنها بر جهان نظم دینی بلکه نظم اخلاقی هم حاکم نیست. در این نظم، انسان به سوژه و جهان به نظامی مکانیکی (ریاضی) بین اشیا تقلیل می‌یابد (معرفی، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰).

اقتصاد سیاسی کلاسیک و نظم طبیعی

با آغاز دوران مدرن، پرسش قدیمی *افلاطون* و *ارسطو* دوباره مطرح شد که نظم در جامعه چگونه برقرار می‌شود؟ پرسش اصلی *اسمیت* این بود که نظم در حوزه اقتصاد چگونه برقرار می‌شود؟ پیش از این در قرن شانزدهم *هابز*، هم‌وطن *اسمیت* در حوزه سیاست به پرسش *افلاطون* و *ارسطو* چنین پاسخ داده بود که از طریق هیولایی به نام دولت که با

قرارداد اجتماعی قدرت مطلق را به دست می‌آورد و با استفاده از زور، ضامن و مجری قانون است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

اما /سمیت نمی‌خواست لنگر نظم را در نهاد دولت قرار دهد؛ چرا که ماهیت عمل اقتصادی را مبتنی بر انگیزش‌های درونی می‌دانست و یک قدرت بیرونی و مرکزی به وسیله قرارداد اجتماعی و زور نمی‌توانست عامل برقراری آن باشد. /سمیت در دوران انقلاب صنعتی زندگی می‌کرد؛ انقلابی که بیش از هر چیز به تقسیم کار فراگیر و گسترش مبادله در نهاد بازار انجامیده بود. وی از فیزیوکرات‌ها آموخته بود که نظم مستقل و خودبنیاد بر حوزه اقتصاد حاکم است و دخالت‌های دولت در قانون‌گذاری که سوداگران حامی آن بودند، جز اخلال در این نظم ثمری ندارد؛ بنابراین، به دنبال کشف قوانین حاکم بر چنین نظامی بود.

/سمیت لنگرگاه این نظم را کشف کرد و آن نهاد بازار است؛ البته نهاد بازار در طول تاریخ تمدن بشر وجود داشت و هنر /سمیت در کشف پتانسیلی می‌باشد که در این نهاد نهفته است و در ابداع کارکردی که به آن نسبت می‌دهد. از نظر وی نظم اقتصادی، نظامی خودجوش است که بدون وجود یک قدرت مرکزی با هدایت دست نامرئی و با سازوکار قیمت‌ها برقرار می‌شود (اسمیت، ۱۷۷۶م، ص ۱۵). دست نامرئی که در تبیین نظم اقتصادی سلاح /سمیت است، پاشنه آشیل نظریه وی نیز هست؛ چرا که دست نامرئی فقط یک استعاره است. /سمیت باید به چند پرسش کلیدی پاسخ می‌گفت: اولاً، چه نسبتی بین این نظم و حوزه دین، اخلاق و سیاست وجود دارد؟ ثانیاً، نظم در بازار چگونه برقرار می‌شود؟

رابطه اقتصاد با دین و سیاست

ارتباط بین علم و دین با جهان‌بینی دئیستی حاکم بر دوران مدرن از پیش گسیخته شده بود و /سمیت از این نظر مشکلی نداشت؛ اما /سمیت باید استقلال علم اقتصاد را از سیاست و اخلاق نشان می‌داد. پیش‌ازاین اشاره کردیم که /سمیت بر خلاف قائلان به سنت قرارداد اجتماعی و با الهام از فیزیوکرات‌ها سرچشمه قوانین اقتصادی را قوانین طبیعی می‌دانست که قابل کشف بود نه وضع. سرچشمه این قوانین در نظم طبیعی و خودجوش بازار است؛ بنابراین این نوع نظم بدون اینکه به نهاد دیگری مانند دولت برای تضمین و تداوم آن نیازی

باشد، ضمانت اجرا را در خود دارد و بهترین دولت، دولتی است که در این نظم دخالت نکند (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۷۸). بر این مبنا، علم اقتصاد از سیاست نیز جداست.

رابطه اخلاق و اقتصاد

یکی از پیامدهای اندیشه دئیستی تغییر در مفهوم علیت در قالب علل چهارگانه / ارسطو بود. در اندیشه دئیستی، جهان ماشین بزرگی است که اجزای آن بنا بر اصول مکانیکی با یکدیگر در ارتباط و تعامل بود. در چنین نگاهی به جهان، علت غایی معنایی نداشت و فقط علت فاعلی بود که عملکرد داشت؛ بنابراین حرکت نیز مبتنی بر سازوکار بود. اگر علل غایی بر کار جهان حاکم نباشد، جهان نیز به خودی خود هدفی ندارد و نظم حاکم بر جهان نیز نه تنها دینی نخواهد بود، لزومی هم بر اخلاقی بودنش نیست؛ اما جهان اقتصاد از کنش افراد انسانی تشکیل شده است و از این حیث با علومی مانند فیزیک که در آن اراده انسانی دخالت ندارد، تفاوت ماهوی دارد. بر این اساس نمی‌توان علم و اخلاق را به سادگی از یکدیگر جدا کرد؛ در حقیقت، نظم اجتماعی برای تداوم و مشروعیت خود نیازمند مبنایی اخلاقی است. / سمیت به این مسئله واقف بود و به دنبال راه‌حل آن بود. وی باید به دنبال کشف نظریه‌ای درباره کنش انسانی می‌رفت تا حلقه ارتباطی بین نظم اقتصادی با نظم اخلاقی حاکم بر نظم اجتماعی را برقرار کند. این حلقه ارتباطی در مفهوم منافع نهفته بود. / سمیت می‌دید که افراد درگیر در بازار به دنبال کسب منافع اقتصادی خود هستند؛ اما کنش منفعت‌طلبانه در روزگار / سمیت خودخواهانه و غیراخلاقی تلقی می‌شد. اگر کنش اقتصادی افراد با اصول اخلاقی در تضاد قرار گیرد، نظم دچار تزلزل می‌شود. این نخستین مسئله اساسی در علم اقتصاد بود که / سمیت باید به حل آن می‌پرداخت و ما آن را مسئله اخلاق (مشروعیت نظم) می‌نامیم و تمایز اقتصاد اسلامی از مکتب‌های رقیب نیز باید در همین مسئله جست‌وجو شود.

اسمیت و مسئله اخلاق (مشروعیت نظم بازار)

اسمیت مسئله اخلاق را با کمک هم‌وطن دیگر خود یعنی برنارد مندویل (Bernard Mandeville) حل کرد. مندویل در کتاب **افسانه زنبورها** به این نکته اشاره کرده است که پیگیری رذیلت‌ها مانند منفعت شخصی و نه فضیلت‌های بشری می‌تواند به سعادت جامعه

بینجامد. /سمیت از این ایده استفاده کرد، با این تفاوت که وی منفعت شخصی را جزو رذیلت‌ها نمی‌دانست بلکه از نظر وی منفعت شخصی انگیزه لازم جهت کنش انسان اقتصادی را فراهم می‌آورد (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸). اینجاست که /سمیت مفهوم دست نامرئی را این‌گونه بیان می‌کند:

... در بسیاری از موارد که افراد به قصد کسب منافع شخصی دست به کار می‌شوند حاصل کار آنها منافع اجتماعی خواهد بود بدون آنکه قصد چنین کاری داشته باشند. در این فرایند افراد با یک دست نامرئی هدایت می‌شوند. افراد در تعقیب منافع شخصی خیلی مؤثرتر از حالتی که به عمد بخواهند منافع جامعه را تأمین کنند عمل خواهند کرد (اسمیت، ۱۷۷۶م، ص ۴۲۳).

بنابراین افراد به دنبال منافع شخصی هستند؛ اما این یک کنش فقط خودخواهانه کور و بی‌جهت نیست که به تضييع منافع عمومی بینجامد و نظم اجتماعی را مختل کند بلکه به وسیله دست نامرئی منافع جمع را تأمین می‌کند و این به‌علت نتیجه‌های قصد نشده عمل انسان‌هاست. در اندیشه ارسطویی برای تحقق خیر در جامعه باید افراد نیز اراده و قصد عمل خیر داشته باشند؛ اما /سمیت بر این باور است که در حوزه اقتصاد به‌علت حضور دست نامرئی و وجود نتیجه‌های قصد نشده نیازی به قصد و نیت خیر نیست، چون در اصل نیت و قصد شما مهم نیست. بازار سازوکارهای خاص خود را دارد که عینی است و به ذهنیت ما (نیت ما) ارتباطی ندارد. این نکته مهم‌ترین نقطه گسست /سمیت از /ارسطو در حوزه اخلاق است. /سمیت بیان می‌کند منفعت‌طلبی قابل فروکاهش به کنش خودخواهانه نیست؛ چرا که نتیجه‌های پی‌گیری نفع شخصی از حیطة کنش فرد فراتر می‌رود و نتیجه‌های مطلوبی برای دیگر افراد دارد (اسمیت، ۱۹۷۷م). با این استدلال /سمیت بحث مشروعیت نظم حاکم بر بازار را بدون اینکه با نظم اخلاقی حاکم بر جامعه در تعارض قرار گیرد حل می‌کند. بنابراین، /سمیت درباره پرسش نخست که چه نسبتی بین این نظم و حوزه دین، اخلاق و سیاست وجود دارد، پاسخ‌های مقبولی فراهم کرد؛ اما در مورد پرسش دوم با این عنوان که نظم در بازار چگونه برقرار می‌شود؟ چطور؟

اسمیت و مسئله نظم اقتصادی

اسمیت برای تبیین نظم طبیعی حاکم بر بازار افزون بر حل مسئله اخلاقی (مشروعیت) منفعت‌طلبی، باید یک مسئله دیگر را نیز حل می‌کرد و آن شکل‌گیری قیمت‌ها در بازار به وسیله سازوکار قیمت بود؛ از این رو به یک نظریه ارزش نیاز داشت. اسمیت از لیبرالیسم لاک متأثر بود که در آن سرچشمه تمام ارزش‌ها کار است (Samuels, 2003, p.185)؛ بنابراین کوشید نظریه ارزش را بر مبانی نظریه ارزش حاصل از کار صورت‌بندی کند. وی به چندین شکل این نظریه را صورت‌بندی کرد و سرانجام نیز با پارادوکسی روبه‌رو شد (پارادوکس آب و الماس) که حل آن تا انقلاب نهاییون به تعویق افتاد (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۹۳). به هر حال، اسمیت در ارائه توضیحی خالی از تناقض از نظم بازار و کارکرد دست نامرئی باید جایگاه فرد را در جامعه توضیح می‌داد؛ از این رو نیازمند یک نظریه ارزش خالی از تناقض بود که به آن دست نیافت؛ چرا که نتوانست بین ارزش مصرفی و مبادله‌ای ارتباط برقرار کند. این تناقض خود را در پارادوکس آب و الماس نشان می‌داد. نظریه ارزش کار دیگر کلاسیک‌ها نیز نتوانست این مشکل را رفع کند.

پارادایم نوکلاسیک و مسئله نظم

با انقلاب نهاییون مفهوم ارزش دچار تغییر متافیزیکی شد. نهاییون سرچشمه ارزش را ذهنی می‌دانستند؛ یعنی ارزش یک کالا ذاتی آن کالا نیست بلکه به ارزش‌گذاری ذهنی ما از آن کالا بستگی دارد. این ارزش‌گذاری به مقدار کالایی بستگی دارد که در دسترس ما است. یعنی هر چه مصرف ما از یک کالا بیشتر باشد، مطلوبیت ذهنی (سوپرژکتیو) حاصل از آن برای ما کمتر خواهد بود؛ بر این اساس، ارزش کالا برای فرد نه تابعی از یک ویژگی ذاتی در کالا بلکه ناشی از برآورد ذهنی فرد است که به علت اشباع انسان در مصرف، نزولی است (همان، ص ۲۱۷).

تحول‌های اقتصادی قرن هجدهم در حوزه اخلاق، مفهوم جدیدی از اخلاق مبتنی بر منفعت‌طلبی را پدید آورد؛ اما از نظر اسمیت این منفعت‌طلبی قابل تقلیل به خودخواهی و هوس نبود؛ بلکه بخشی از عقلانیت معطوف به نظم اجتماعی و حاصل تقسیم کار بود؛ اما با ظهور مکتب مطلوبیت‌گرایی در قرن نوزدهم این منفعت به میل تعبیر شد.

هیوم (Hume) همشهری اسمیت، اعلام کرده بود که عقل تابع هوس است و باید چنین باشد (Hume, 1978, pp.415-416). بنتام (Bentham) همشهری دیگر / اسمیت، قانون دیگری را در حوزه اخلاقیات کشف کرد که می‌توانست مبنای قوانین حاکم بر جامعه و مبنای قانون ارزش در علم اقتصاد قرار گیرد. قانون بنتام این بود که «بشر در انقیاد دو نیروی لذت و درد است و هر کوششی برای نفی آنها سرانجام به تأیید آنها می‌انجامد» (به نقل از تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۸۸). اهمیت مطلوبیت‌گرایی در این است که مبنای اخلاقی و نظری محکمی - و بنابراین مشروعیت کافی- برای نظریه ذهنی ارزش فراهم آورد و مجوز تعیین آزادانه قیمت‌ها در بازار را بدون نگرانی از معیارهای اجتماعی مانند عدالت - و بنابراین نظم اخلاقی- فراهم کرد. قیمت‌ها می‌توانست به میل افراد در بازار تعیین شود و نیازی به دخالت دولت در امر قیمت‌گذاری نبود. از طرفی، نظریه ذهنی ارزش، مبنای ذهن‌گرایانه لازم برای معرفت‌شناسی حاکم بر علم اقتصاد در حوزه تعیین قیمت را فراهم کرد؛ چرا که نظریه ارزش را از قید نظریه «ارزش کار» رها کرد.

پس «قیمت چگونه تعیین می‌شود؟» قیمت بیانگر هیچ ارزش مطلق نیست؛ در حقیقت، قیمت‌ها نسبی هستند نه مطلق. این قیمت‌های نسبی برآیند نیروهای بازار است. نیروهایی که از میل سرچشمه می‌گیرد و حداکثرسازی مطلوبیت کنشگران اقتصادی مقدار آن را تعیین می‌کند. اقتصاددان در یک مدل ریاضی تعادل عمومی یا جزئی می‌تواند آن را اندازه بگیرد. در این مدل، مطلوبیت افراد با قید بودجه بهینه می‌شود تا بردار قیمت‌ها به دست آید. این بردار قیمت منابع را به شکل بهینه تخصیص می‌دهد. طبق قضیه‌های اول و دوم اقتصاد رفاه، این قیمت‌ها کارایی و رفاه را نیز به ارمغان می‌آورند؛ بنابراین مفهوم نظم طبیعی / اسمیت تبدیل به مفهوم نظم ریاضی می‌شود و دیگر صحبتی از نظم اخلاقی نیز نمی‌شود.

شناخت وضع موجود

با نگاهی واقع‌گرایانه درمی‌یابیم که سرمایه‌داری به‌عنوان شیوه‌ای از تولید و توزیع و یک روش و سبک زندگی عالم‌گیر شده است. سرمایه‌داری به‌عنوان ثمره فرهنگ و تمدن غرب ریشه در جهان‌بینی خاصی دارد که در آن انسان به جای خداوند متعال ﷻ در محور قرار دارد که همان نگاه اومانستی است؛ بنابراین برای اینکه همه تحلیل‌ها در علوم انسانی

معنادار باشد باید از دید انسان بررسی شود. در حوزه اقتصاد نیز به همین گونه عمل می‌شود. وقتی از دید انسان (به مثابه سوژه) به جهان نگاه شود، جهان به مثابه ماده‌ای جلوه‌گر می‌شود که ابژه میل است؛ اما از آنجا که منابع این جهان مادی محدود است و این امیال نامحدود، انسان اومانیزست دچار تناقض می‌شود، گویی که قسمتی از نظام جهان ناقص است.

به یک معنا می‌توان علم اقتصاد مدرن (اقتصاد نئوکلاسیکی) را پاسخی به حل این تناقض دانست؛ یعنی تخصیص منابع محدود به نیازهای نامحدود. با این تعریف، علم اقتصاد به تعریف جدیدی می‌رسد که در طول تاریخ سابقه نداشته است؛ یعنی علم اقتصاد به مثابه یک روش، نه علم اقتصاد به مثابه تدبیر زندگی اقتصادی که تدبیر منزل ارسطویی یا اقتصاد سیاسی / سمیت مصداقی از آن بود. در این تعریف از علم اقتصاد در اصل نمی‌توان به مقوله کمیابی غلبه کرد؛ چرا که نیاز معنایی ذاتی ندارد، آنچه متعلق (ابژه) امیال ما قرار می‌گیرد، می‌تواند نیاز ما باشد. با این تعریف از علم اقتصاد که مبتنی بر نظریه ذهنی ارزش است، علم اقتصاد از تناقض‌های سنتی خود مانند جمع بین دموکراسی و برده‌داری در نظام ارسطویی یا پارادوکس آب و الماس در نظام اسمیتی رها می‌شود. این رهایی در حوزه نظر است نه عمل؛ چرا که در حقیقت این امیال در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. نمود این تضاد، تضادی است که مارکس در قالب تضاد طبقاتی تشخیص می‌دهد.

در نظریه نئوکلاسیکی، این تضاد به مسائل روش‌شناختی تقلیل می‌یابد. مانند فردگرایی در برابر کل‌گرایی روش‌شناختی، امکان یا عدم امکان مقایسه بین شخصی مطلوبیت‌ها و ...؛ اما این تعارض‌ها روشی حل‌شدنی نیست؛ چرا که رویکرد سوژکتیو به علم اقتصاد از نظر هستی‌شناسی هیچ موجودیت جمعی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ پس چگونه نظم جامعه برقرار می‌شود؟ آیا به وسیله نهادهایی مانند بنگاه، خانوار، دولت و ... انجام می‌گیرد. به همین جهت است که در تأسیس یک علم، مسئله نظم (نهادی) باید محور بحث قرار بگیرد نه مسائل روش‌شناختی؛ چرا که با صرف روش نمی‌توان این تضادهای واقعی و تعارض‌های روشی را حل کرد. در عمل و در واقعیت اقتصادی نیز ساختار نهادی است که امکان حل تضادها را فراهم می‌کند.

انسان اقتصادی آزاد است که ترجیح‌های خود را مبتنی بر امیال انتخاب کند و فقط قید بیرونی بر وی بردار قیمت، درآمد (زمان در اختیار برای کار) و ساختار حقوقی است. انتخاب بر مبنای دو دسته عوامل شکل می‌گیرد: الف) ترجیح‌های باثباتی که بیانگر انگیزش‌های درونی است؛ ب) قیدهایی که نشان‌دهنده مشوق‌های بیرونی است. هدف اقتصاد نئوکلاسیکی در عمل رسیدن از فرد به الگوهای منظم و قابل محاسبه و پیش‌بینی در باره گروه‌ها به‌ویژه در سطح کلان است به همین جهت، انسان اقتصادی یک الگوی اکتشافی و نه انضمامی برای اقتصاد نئوکلاسیکی است. در عمل نیز اقتصاددان به دنبال یافتن الگوهای ریاضی و توزیع‌های آماری مانند توزیع نرمال برای بررسی رفتار در سطح فردی و جمعی است تا بر مبنای آن به پیش‌بینی حاصل از یک تغییر اقدام کند؛ برای نمونه، می‌توان پیش‌بینی کرد که مطابق نظریه تقاضا با اصلاح قیمت بنزین، مصرف آن کاهش می‌یابد.

شاید به همین جهت است که فریدمن (Friedman) ارزیابی اقتصاد نئوکلاسیکی بر مبنای فرضیه‌های خود را اشتباه می‌داند. از نظر وی نظریه ابزاری برای پیش‌بینی است و نه یک بازنمایی صادق از واقعیت تا جایی که بیان می‌کند یک نظریه وقتی مهم‌تر است که فرضیه‌های آن غیرواقعی‌تر باشد: «... یک فرضیه وقتی مهم و قابل توجه است که مبتنی بر فرض‌هایی باشد که توصیف غیردقیقی از واقعیت است. به‌طورکلی، هر چه فرض‌ها غیرواقعی‌تر، نظریه مهم‌تر است ...» (Friedman, 1953, p.14).

بنابراین فردگرایی هستی‌شناختی در اقتصاد نئوکلاسیک به فردگرایی روش‌شناختی تبدیل می‌شود. رویکرد ابزارگرا بیانگر این نکته مهم است که منطق اقتصادی که در قالب گزاره‌های علم اقتصاد بیان می‌شود، می‌تواند ارتباط علی با پیش‌فرض‌های خود در جهان واقعی نداشته باشد. به عبارتی دیگر، ارتباط گزاره‌های اقتصاد نئوکلاسیک با پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی آن قطع می‌شود. این موضوع برای منظور ما که تأسیس علم دینی است نکته‌ای مثبت است؛ چرا که می‌توان منطق موجود در اقتصاد نئوکلاسیک را بدون تعهد به پیش‌فرض‌هایش که ممکن است یک جعل روش‌شناختی باشد، قبول کرد.

در حقیقت، آنچه باعث درستی و تداوم منطق اقتصادی می‌شود، وجود نهادهایی است که نظم مبتنی بر نظام بازار را در جامعه تأمین می‌کنند. نهاد بازار نظام بازار را پدید می‌آورد.

این نظام مبتنی بر سازوکار قیمت عمل می‌کند و اقتصاد نئوکلاسیک نیز بیان خاصی از این سازوکار است؛ یعنی صورت‌بندی‌های دیگری هم از آن می‌تواند وجود داشته باشد. این سازوکار مانند بقیه سازوکارهای موجود در طبیعت خنثا است و می‌توان آن را برای هر هدفی به کار گرفت؛ پس اینکه پارادایم نئوکلاسیک این سازوکار را از اصول حداکثرسازی مبتنی بر مطلوبیت و منفعت‌طلبی استخراج می‌کند نباید ذهن ما را رهنمی‌کند و فکر کنیم نفی آن اصول به معنای صرف‌نظرکردن از این سازوکار است. این سازوکار همان‌قدر در جامعه کمونیستی عمل می‌کند که در جامعه سرمایه‌داری. تفاوت در این است که جامعه کمونیستی در این سازوکار دخالت بیشتری نسبت به جامعه سرمایه‌داری دارد. این دخالت به هدف‌های نظام اقتصادی بستگی دارد که بر مبنای این هدف‌ها مشوق‌های متفاوتی تعریف می‌کند. در حقیقت، انسان اقتصادی و سازوکار قیمت هر دو معلول یک ساختار نهادی (نظم نهادی) است؛ پس ما نیز در در تأسیس اقتصاد اسلامی می‌توانیم از این سازوکارها تا جایی که خنثا است و از بازنمایی آن در قالب اقتصاد نئوکلاسیک تا جایی که گزاره‌هایش منطقی (و عام) باشد استفاده کنیم.

کالبدشکافی نظم و دلایلی برای امکان تأسیس در علم اقتصاد

با مقدمه‌های بیان‌شده می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه برای تأسیس علم اقتصاد اساسی است، ایده‌ای درباره نظم اقتصادی، روشی برای تحقق آن و بازنمایی آن در قالب یک زبان است. نقص رویکرد نئوکلاسیکی تقلیل این نظم به یک نظم صرف ریاضی است؛ اما در عمل و در حقیقت وجود نظم نهادی پیش شرط تحقق نظم ریاضی است؛ اما منظور از نظم چیست؟ نظم از اصول، قواعد و قوانین شکل گرفته است. بشر قدرت تغییر قوانین را ندارد؛ اما می‌تواند اصول و قواعد را بر مبنای ارزش‌ها و هنجارهای خود اعمال کند؛ یعنی جوهره یک نظم (قوانین) را نمی‌توان تغییر داد؛ اما راه و روش رسیدن به چنین قوانینی (اصول و قواعد) منحصر به فرد نیست؛ پس درجه آزادی ما در تأسیس اقتصاد اسلامی نیز در انتخاب همین اصول و قواعد است نه تغییر قوانین چرا که قوانین را نمی‌توان تغییر داد؛ به‌طور نمونه، سازوکار قیمت در نظم اقتصادی جزو قانونمند نظم اقتصادی و لایتغیر است؛ چرا که سازوکار به خودی خود، نوعی حرکت است که از وجود نیروهای فشاری و

کششی حاصل می‌شود. هر جا چنین نیروهایی باشد، سازوکار فعلیت دارد و قوانین ثابتی پدید می‌آورد؛ البته این قوانین در علم اقتصاد، همان‌طور که جان استوارت میل (John Stuart Mill) و هاسمن (Hausman) نیز اشاره می‌کنند، قوانین گرایش هستند نه مانند فیزیک قوانین دقیق (Hausman, 1992, p.46). سازوکار قیمت نیز برابند نیروهایی (نیروهای عرضه و تقاضا) می‌باشد که برای مبادله در نهاد بازار اساسی است تا وقتی مبادله وجود دارد این نیروها به شکل خودجوش حاصل می‌شوند؛ بنابراین شرط وجود این سازوکار وجود نهاد بازار و امکان مبادله است. کافی است یک سری اصول و قواعد رفتاری تعریف کنیم و بر مبنای آنها عمل کنیم تا نهادها (نظم نهادی) شکل بگیرد و این سازوکارها نیز خود را (به شکل نظم ریاضی) نشان دهد؛ اما این ساختار نهادی (نظم نهادی)؛ اولاً، به شکل تاریخی شکل می‌گیرد؛ ثانیاً، منحصر به فرد نیست؛ یعنی این اصول و قواعد می‌تواند مبتنی بر ارزش‌ها، هنجارها و باورهای متفاوتی شکل بگیرد. به همین جهت است که می‌توان از تأسیس علم اقتصاد صحبت کرد.

۴۷

بعد تاریخی علم اقتصاد به بخشی از واقعیت اقتصادی مربوط است که خود را در نهادها نشان می‌دهد؛ یعنی مربوط به ساختار نهادی است که نه تنها بر این بخش از واقعیت اقتصادی سازوکار حاکم نبوده و قابل بازنمایی در زبان ریاضی هم نیست بلکه حرکتی تحولی و غایت‌گرایانه بر آن حاکم است و باید در زبان طبیعی بازنمایی شود. به همین جهت است که اقتصاد نئوکلاسیک به علت ریاضی‌بودن در زبان و آکسیوماتیک‌بودن در روش، نمی‌تواند آن را بازنمایی کند؛ بخشی از علم اقتصاد نئوکلاسیک که بازنمایی این نظام سامانه‌ای در نظم اقتصادی است را می‌توان با احتیاط پذیرفت. بنابراین می‌توان گفت وقتی از نظم اقتصادی صحبت می‌کنیم این نظم دو وجه دارد. یک وجه نهادی دارد که تاریخی است و بر مبنای ارزش و هنجارهای جامعه شکل می‌گیرد (نظم نهادی). این نظم جهان‌شمول نیست و یک جامعه می‌تواند بر مبنای اصول (ارزشی) و قواعد (هنجاری) خود آن را شکل دهد. همچنین نظم اقتصادی یک وجه منطقی دارد که بیانگر قوانین مکانیکی است؛ بنابراین می‌توان آن را عام فرض کرد و در زبان ریاضی قابل بیان است. این وجه منطقی نظم (نظم ریاضی) را می‌توان به عنوان یک ابزار با توجه به هدف‌ها استفاده کرد.

بنابراین، اگر این پرسش را مطرح کنیم که چه بخشی از علم اقتصاد متعارف را می‌توان برای تأسیس اقتصاد اسلامی به کار گرفت؟ یا به عبارتی در پاسخ به این پرسش که جوهره علم اقتصاد متعارف که بیانگر قوانین اقتصاد است و می‌تواند مستقل از مبانی اومانستی و غیردینی‌اش، مورد قبول جهان‌بینی اسلامی نیز باشد، کدام است؟ می‌توان گفت بخشی از نظم اقتصادی (نظم ریاضی) که سازوکارهای موجود در واقعیت اقتصادی مانند سازوکار قیمت را بازنمایی می‌کند و در قالب منطق اقتصادی در اقتصاد نئوکلاسیکی بیان شده است و راه رسیدن به کارایی به‌وسیله سازوکار قیمت را به ما نشان می‌دهد.

اما براساس پارادایم نئوکلاسیکی، رسیدن به وضعیتی کارا مانند قیمت‌های کارا مستلزم در نظرگرفتن افراد به‌عنوان انسان‌هایی اقتصادی، موجودیت‌هایی اتمی، منفعت‌طلب، حداکثرساز مطلوبیت، عاقل، دارای دانش کامل و ... است و این پیش‌فرض‌ها با روح اقتصاد اسلامی که اقتصادی اخلاق‌مدار می‌باشد، ممکن است سازگار نباشد. در زیر نشان خواهیم داد که هیچ رابطه ضروری بین این پیش‌فرض‌ها و وضعیت کارا اثبات نشده است؛ بنابراین اقتصاد نئوکلاسیکی به مثابه مجموعه‌ای از گزاره‌ها تا زمانی که بیانگر منطق اقتصادی است را می‌توان با نگاه ابزارگرایانه پذیرفت بدون اینکه به‌طور حتم به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی آن متعهد بود. تمایزی که فریدمن بین اقتصاد هنجاری و اثباتی در نظر می‌گیرد و واقع‌گرایانه‌بودن فرضیه‌های مربوط به نظریه را بی‌اهمیت می‌داند، تا حدی با همین منطق قابل توجیه است (Friedman, 1953, pp.13-15).

بنابراین رویکرد فردگرایی و تمام ویژگی‌های نسبت داده‌شده به فرد - انسان اقتصادی، منفعت‌طلبی، عقلانیت و... ابزاری اکتشافی و بخشی از روش‌شناسی حاکم بر پارادایم نئوکلاسیکی است که امکان توجیه نظریه و فهم واقعیت را فراهم می‌کند و به ما نشان می‌دهد که نتیجه بهینه و کارا کدام است؛ اما به این معنا نیست که راه رسیدن به چنین نتیجه‌ای لزوماً رفتار مبتنی بر چنین فرضیه‌هایی در واقعیت باشد. در زیر دو نمونه از این عدم ارتباطها را نشان می‌دهیم.

ارتباط بین پیش‌فرض‌های ارزشی و نتیجه‌های کارا در علم اقتصاد

در ادامه عدم ارتباط ضروری بین نتیجه‌های کارا و پیش‌فرض‌های نئوکلاسیکی را در خود پارادایم نئوکلاسیکی نشان می‌دهیم. در این صورت می‌توانیم نتیجه بگیریم که از نظر منطقی می‌توان نهادهایی متفاوت با سرمایه‌داری لیبرال مانند نهادهای اسلامی داشت و به همان نتیجه‌های کارا رسید؛ بنابراین تا جایی که هدف از علم اقتصاد رسیدن به کارایی باشد می‌توان پیش‌فرض‌های ارزشی و هنجاری اقتصاد نئوکلاسیک را که مبنایی برای طراحی ساختار نهادی است نپذیرفت؛ اما به نتیجه‌های اقتصادی مورد نظر نئوکلاسیک رسید. در حقیقت آنچه باعث نتیجه‌های کارا می‌شود وجود نظم نهادی است که نظم ریاضی را ممکن می‌کند و اقتصاد نئوکلاسیکی هم بیانی از این نظم ریاضی است یعنی به‌طور مثال می‌توان نهادهایی اسلامی داشت و به همان نتیجه‌های کارا مورد نظر نئوکلاسیک رسید. در زیر این عدم ارتباط ضروری را در دو مورد نشان می‌دهیم: الف) مسئله تعاون، ب) مسئله عدم اطمینان.

۴۹

الف) مسئله تعاون

در اقتصاد نئوکلاسیکی فرض بر این است که کارایی به‌عنوان نتیجه کنش عقلایی و به‌واسطه سازوکار قیمت، در نظم ریاضی خود را نشان می‌دهد. به‌طور مثال، در اقتصاد نئوکلاسیک طبق قضیه‌های اول و دوم رفاه در یک وضعیت رقابتی، رفتار عقلایی کنشگر، ما را به بهینه پارتو می‌رساند؛ اما می‌دانیم که در وضعیت‌هایی مانند معمای زندانی رفتار عقلایی در حالت رقابتی به تعادل نش می‌رسد که بهینه پارتو نیست؛ در حقیقت، عقلانی عمل کردن، غیرعقلانی است و به یک پارادوکس می‌رسیم که رفع آن مستلزم تعاون و همکاری است نه کنش فردی. برای حل این مسئله و رسیدن به تعادل کارا، اقتصاد نئوکلاسیکی دو راه‌حل دارد. یک راه‌حل اینکه قاعده بازی را عوض نکند و مفهوم عقلانیت را با توجه به افق زمانی رودرروی کنشگر بازتعریف کند؛ یعنی با وارد کردن مفهوم انتظارات بازی را تکرار شونده در نظر بگیرد؛ راه‌حل دوم عوض کردن قاعده بازی است، یعنی ورود میانجی ثالث مانند دولت برای پدید ساختن تعهد بین طرفین بازی. این

تعهد به عنوان یک قید، مفهوم عقلانیت را مقید می‌کند (DurLauf & Blume, 2008, pp.825-833).

می‌بینیم که؛ اولاً نتیجه‌ها در جهان واقعی تابعی از شرایط نهادی است؛ ثانیاً، بین پیش‌فرض‌های نهادی (انتظارها، تعهد قابل اطمینان) و تعادل بهینه، رابطه‌ای ضروری وجود ندارد. هر دوی این پیش‌فرض‌ها نیز با فرض وجود نهادهایی است که امکان جهت‌دهی به رفتار کنشگر را می‌دهد و به این بستگی دارد که در عمل کدام ترتیبات نهادی در واقعیت تعبیه شده است. هدف، رسیدن به نقطه بهینه با هر روشی است که ارزش‌ها و هنجارها (متبلور در نظم نهادی) امکان اعمال آن را بدهد؛ بنابراین نظم نهادی شرط اساسی برای تصمیم‌گیری درباره نتیجه کارا و بهینه است و تعادل کارای بهینه، نتیجه یک ساختار نهادی (نظم نهادی) است نه پیش‌فرض‌های نظری اقتصاد نئوکلاسیکی برای انسان اقتصادی؛ مانند حداکثرسازی مطلوبیت یا سود به شکل فردگرایانه صرف.

می‌توان پیش‌فرض‌های نهادی را عوض کرد تا در سطح نظری، نتیجه‌های بهینه را استخراج کرد. نکته مهم آنکه ساختار نهادی است که در واقعیت خود را به شکل ترتیبات نهادی نشان می‌دهد؛ اما باز هم بین این ترتیب‌های نهادی و نتیجه کارا، رابطه یک‌به‌یک وجود ندارد که بخواهیم نتیجه بگیریم رسیدن به بهینگی در اقتصاد مستلزم وجود نهادهای سرمایه‌داری لیبرال است. شکل‌دهی انتظارها یا پدیدساختن تعهد به وسیله دولت می‌تواند بر مبنای نهادهای اسلامی هم باشد؛ اما اقتصاد نئوکلاسیک در گذار از نتیجه‌های انتزاعی و نظری به پیش‌فرض‌های انضمامی و نهادی به این نکته اشاره نمی‌کند که ترتیبات متنوعی از نهادهای اقتصادی می‌تواند ما را به نتیجه‌های بهینه مورد نظر برساند. یکی از این ترتیبات هم می‌تواند نهادهایی (نظم نهادی) با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی باشد؛ چون وقتی از انتظارها یا تعهد صحبت می‌کنیم از مقوله‌هایی صحبت می‌کنیم که با ارزش‌ها و هنجارهای متنوعی می‌تواند هماهنگ باشد؛ بنابراین ارتباط یک به یکی بین ارزش‌ها و نتیجه‌ها وجود ندارد.

ب) مسئله عدم اطمینان و مسئله دانش

مسئله بعدی که اساسی بودن نهادها (نظم نهادی) و عدم ارتباط ضروری بین انتخاب عقلایی و نتیجه‌های کارا را آشکار می‌کند، موضوع عدم اطمینان و دانش است. نظریه انتخاب عقلانی به‌عنوان وجه هنجاری نظریه نئوکلاسیک فرض می‌کند که نتیجه‌ها با اطمینان از پیش فرض‌ها و به روش اکسیوماتیک قابل استخراج است؛ اما این مدل‌سازی از رفتار اقتصادی فقط مربوط به نظم ریاضی است. در دنیای واقعی فرد با دو مسئله روبه‌رو است: الف) مسئله عدم اطمینان؛ ب) مسئله دانش. عدم اطمینان به این معناست که فرد از نتیجه‌های کنش خود هیچ اطلاعی ندارد، چون معلوم نیست دیگران چگونه به عمل وی واکنش نشان می‌دهند و آینده نیز نامشخص است؛ بنابراین مسئله عدم اطمینان در حقیقت شناخت درباره موقعیتی پیچیده و غیرقابل پیش‌بینی است یعنی به‌نوعی مربوط به مسئله دانش است؛ دانشی که در پارادایم نئوکلاسیکی، کامل فرض می‌شود. اگر پیش‌فرض اطمینان و دانش کامل را کنار بگذاریم باز هم رابطه بین پیش‌فرض‌های اقتصاد نئوکلاسیکی با نتیجه‌های کارا قطع می‌شود.

در علم اقتصاد برای حل مسئله عدم اطمینان دو راه‌حل ارائه شده است: الف) راه‌حل فرانک نایت (Frank knight) که ریسک و عدم اطمینان را از یکدیگر تفکیک می‌کند (Knight, 1921, p.122). ب) راه‌حل هایک (Hayek) که مسئله تقسیم دانش را مطرح می‌کند (Hayek, 1948, pp.50-51). فرانک نایت ریسک را به موقعیتی مربوط می‌داند که توزیع احتمالی نتیجه‌های حاصل از تغییر قابل محاسبه است و می‌توان از علم آمار در پردازش داده‌ها استفاده کرد؛ یعنی درباره جهانی که مبتنی بر نظم ریاضی - از نوع احتمالاتی - است؛ بنابراین قابل کمی‌شدن است؛ اما در شرایط عدم اطمینان امکان شناخت از نتیجه‌های ممکن نیست. هایک به این عدم امکان شناخت آگاه است و علت آن را ذهنی‌بودن بخشی از دانش مورد استفاده در اقتصاد می‌داند که خود را به شکل بلدبودن نشان می‌دهد و قابل تبدیل به دانش گزاره‌ای نیست. هایک راه‌حل را به مسئله تقسیم دانش در یک محیط نهادی پیچیده (نظم نهادی) مربوط می‌داند و تحلیل نهادی را پیشنهاد می‌کند. از نظر هایک دانشی که پارادایم نئوکلاسیک آن را پیش‌فرض کنش عقلایی قرار می‌دهد، دانشی است که به‌واسطه بودن در موقعیتی خاص و یادگیری در آن موقعیت

به دست می‌آید (Ibid)؛ بنابراین این دانش نتیجه یادگیری در فرایند بازار است نه پیش فرض کنش اقتصادی. در حقیقت *فرانک نایت* به بُعد کمی واقعیت (نظم ریاضی) توجه دارد و *هایک* به بُعد کیفی واقعیت و محیط نهادی (نظم نهادی).

این دو راه حل مکمل یکدیگر بوده و می‌توانند نقص اقتصاد نئوکلاسیک را جبران کنند؛ اما نکته مهم این است که هر دو راه حل این نکته را اثبات می‌کنند که وقتی با مسائل دنیای واقعی روبه‌رو شویم، بی‌ارتباطی فرضیه‌های نئوکلاسیکی و منطق اقتصادی که بازنمایی سازوکار قیمت است بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ چرا که تحلیل آماری و احتمالاتی داده‌ها - راه حل نایت - یا تحلیل نهادی - راه حل هایک - ارتباطی به پیش فرض‌های اقتصاد نئوکلاسیک ندارد؛ در حالی که برای حصول به نتیجه‌های کارا می‌توان در چارچوب سازوکار قیمت از هر دو تحلیل استفاده کرد.

موارد پیش‌گفته نشان می‌دهد رابطه ضروری بین پیش فرض‌های اقتصاد نئوکلاسیک و نتیجه‌های آن وجود ندارد؛ می‌توان با پیش فرض‌های نهادی متفاوتی به نتیجه‌های یکسانی دست یافت؛ بنابراین در تأسیس اقتصاد اسلامی نیز می‌توان بخشی از گزاره‌های اقتصاد نئوکلاسیک را که مربوط به منطق اقتصاد یا سازوکارهای اقتصادی است و هدف آن کارایی است، پذیرفت بدون اینکه به پیش فرض‌های ارزشی اقتصاد نئوکلاسیک متعهد بود، کافی است ایده‌ای درباره نظم داشت تا بر مبنای آن بتوان ساختار نهادی را تعریف کرد؛ به‌طور مثال، *اسمیت* و *والراس* هر دو در سازوکار قیمت مشترک هستند؛ اما در ایده نظم - نظم ریاضی *والراس* در برابر نظم طبیعی *اسمیت* - متفاوت می‌شوند؛ چرا که به دو نوع باور نظریه ارزش کار در برابر نظریه ذهنی ارزش و ساختار نهادی متفاوت (نظم نهادی) می‌اندیشند. پارادایم اقتصاد اسلامی نیز می‌تواند سازوکار قیمت را از علم اقتصاد بگیرد و بر مبنای ایده‌ای از نظم، باورها و ارزش‌های مورد نظرش، نظریه‌پردازی و نهادسازی کند؛ یعنی نظم نهادی مورد نظرش را پدید آورد؛ اما جوهره نظم نهادی نظمی اخلاقی است که بیانگر ارزش‌ها (اصول) و هنجارهای (قواعد) مشروع جامعه است.

نظم در اقتصاد اسلامی و نظم نئوکلاسیکی

همان‌طور که مشاهده کردیم مفهوم نظم در علم اقتصاد از یک مفهوم کل‌نگر، انضمامی که در اندیشه یونانی و قرون وسطا کل حیات اجتماعی را در بر می‌گرفت به مفهومی مستقل از اخلاق، دین و سیاست تبدیل شد. با این‌حال هنوز در اندیشه کلاسیک با مفهوم نظم طبیعی روبه‌رو هستیم که بر نظم و هماهنگی نهادهای اقتصادی مبتنی است؛ بنابراین تحلیل اقتصادی نیز به معنای وصف و تبیین این نهادهاست؛ اما با انقلاب نهاییون و غلبه روش ریاضی در اقتصاد تحلیل اقتصادی مستقل از نهادها متوجه سازوکارهای حاکم بر بازار شد که در قالب مدل‌های ریاضی این سازوکارها را بازنمایی می‌کرد؛ بنابراین مفهوم نظم در علم اقتصاد نیز تغییر کرد و به نظم صوری، ریاضی و انتزاعی تبدیل شد که بیانگر منطق اقتصادی حاکم بر یک جهان اقتصادی مطلوب است و وجود آن از نظر تئوریک تابع پیش‌فرض‌های مدل اقتصادی است؛ البته واقعیت می‌تواند در عدم تعادل باشد؛ اما این عدم تعادل به عنوان انحرافی از این نظم تئوریک تلقی می‌شود.

۵۳

حال اقتصاد اسلامی مبتنی بر چه مفهومی از نظم می‌تواند باشد؟ با توجه به اینکه اسلام یک دین کل‌نگر است که انسان را در تمام بُعدهای وجودی‌اش در نظر می‌گیرد بدیهی است که نمی‌توان در اقتصاد اسلامی، اقتصاد را از دین و اخلاق جدا دانست؛ بنابراین اقتصاد اسلامی اخلاقی است؛ در نتیجه باید مفهومی از نظم را در پیش بگیرد که این ارتباط اخلاق و اقتصاد حفظ شود. ما این مفهوم از نظم را نظم اخلاقی می‌نامیم. نظم اخلاقی از نوع نظم نهادی است چرا که اصول و قواعد اخلاقی در قالب ارزش‌ها و هنجارها در قالب نهادها تبلور می‌یابد. پیش از اینکه به مفهوم نظم اخلاقی بپردازیم باید ببینیم ارتباط اقتصاد اسلامی با نظم ریاضی چگونه است؟ از آنجایی که نظم ریاضی را یک بازنمایی از منطق عام اقتصادی در نظر گرفتیم که سازوکارهای اقتصادی را در زبان ریاضی بیان می‌کند؛ بنابراین می‌توان از این مفهوم از نظم در اقتصاد اسلامی نیز استفاده کرد؛ البته این استفاده‌ای ابزاری جهت انجام محاسبه‌های مربوط به تعیین کمیت‌های اقتصادی خواهد بود؛ البته به شرطی که این سازوکارها در واقعیت اقتصادی برقرار باشد. به‌طور مثال، در صورت برقراری شرایطی که ارزش کالاها با سازوکار قیمت در بازار آزاد تعیین شود، اقتصاد اسلامی نیز می‌تواند با مدل‌کردن این سازوکار در نظم ریاضی محاسبه‌های مربوطه

را انجام دهد و در این باره می‌تواند از نظریه‌های نئوکلاسیکی درباره تعیین قیمت استفاده کند بدون اینکه لزوماً کل پارادایم نئوکلاسیکی یا پیش‌فرض‌های ارزشی آن را یکجا بپذیرد. آنچه در اینجا مهم است رابطه بین نظم ریاضی عام و نظم اخلاقی خاص مربوط به اقتصاد اسلامی است.

البته باید به این نکته توجه داشت که آنچه استفاده اقتصاد نئوکلاسیک از زبان ریاضی را ایدئولوژیک و ارزش بار می‌کند نفس ریاضیات نیست بلکه نگاه دکارتی به جهان اقتصاد است که کل روابط انسانی را به روابط کمی و ریاضی بین کالاها تقلیل می‌دهد و ماهیت کیفی روابط انسانی - که خود را در نهادها نشان می‌دهد- را به رسمیت نمی‌شناسد یا داده شده در نظر می‌گیرد. دانشمندان مسلمان هم از ریاضیات استفاده می‌کردند؛ اما این به معنای ریاضی انگاشتن هستی‌شناسانه جهان نبود؛ بلکه ریاضیات ابزاری جهت محاسبه‌ها و اندازه‌گیری مقادیر اشیاء بود در حالی که نگاه اقتصاد نئوکلاسیک به جهان اقتصاد یک نگاه دکارتی است؛ یعنی در اصول جهان را از نظر هستی‌شناختی ریاضی می‌بیند. نگاه دکارتی واقعیت را به هستی ریاضی تقلیل می‌دهد؛ بنابراین ایدئولوژیک می‌شود در حالی که فیلسوفان مسلمان هیچ‌گاه این‌گونه به جهان نگاه نمی‌کردند حتی اگر از ابزار ریاضی استفاده می‌کردند. درحقیقت اگر بخواهیم از ریاضی استفاده کنیم اما در پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک این نگاه ریاضی - که مختص اقتصاد نئوکلاسیک است - محدود نشویم باید یک شأنی به‌طور کامل ابزاری به ریاضی بدهیم تا شأن هستی‌شناختی آن‌را خنثا کنیم؛ بنابراین نظم نهادی را از نظم ریاضی جدا کرده‌ایم و اولی را شرط معناداری و وجود دومی دانسته‌ایم تا دیگر جهان اقتصاد از لحاظ هستی‌شناختی به روابط ریاضی تقلیل نیابد و شناخت نیز در روابط ریاضی جست‌وجو نشود. همچنین بُعد ارزشی و اخلاقی جهان اقتصاد نیز در نظم نهادی بازنمایی شود؛ بنابراین نظم ریاضی تابع نظم نهادی شود. در نتیجه ما نیز در اقتصاد اسلامی می‌توانیم ریاضیات را به عنوان ابزار به کار بگیریم. این نگاه ابزاری باعث می‌شود نظم ریاضی نسبت به نظم نهادی ماهیت فرعی و تبعی داشته باشد و بازنمایی ریاضی آن نیز ابزاری برای محاسبه‌ها باشد و نه بیشتر.

این در حالی است که اقتصاد نئوکلاسیک پیش‌فرض‌های رفتاری خود را به این نظم ریاضی اضافه می‌کند؛ اما ادعا می‌کند که این فقط نوع درست بازنمایی از سازوکارهای

اقتصادی ممکن است؛ در حالی که اگر سازوکارها را تابع نظم نهادی بدانیم، در ابتدا باید بپرسیم سازوکار موجود حاصل کدام نظم نهادی (اصول و قواعد رفتاری) است سپس از بازنمایی در نظم ریاضی صحبت کنیم. اشکال کار اقتصاد نئوکلاسیک این است که جهان اقتصاد را فقط مبتنی بر نظم مکانیکی یا سازوکار می‌بیند و می‌گوید اقتصاد نئوکلاسیک فقط نوع بازنمایی است اما ادعای ما این است که جهان اقتصاد مبتنی بر نظم غیرمکانیکی یعنی نظم نهادین هم هست و این نظم نهادین از نظم ریاضی بنیادی‌تر است؛ پس هر نظم مکانیکی به نظم نهادی مشروط است و در حقیقت نظم مکانیکی معنایش را از نظم نهادی می‌گیرد. وقتی قصد بازنمایی جهت اندازه‌گیری و محاسبه‌ها را داشته باشیم آن را در نظم ریاضی بازنمایی می‌کنیم؛ اما وقتی قصد تفسیر رفتار افراد بر مبنای اصول و قواعد ارزشی را داشته باشیم آن را در نظم نهادی بازنمایی می‌کنیم.

۵۵

نکته مهم دیگر در اقتصاد اسلامی این است که نظم ریاضی ذیل نظم اخلاقی قابل تعریف است و نه در عرض آن، در حالی که در اقتصاد نئوکلاسیک این گونه نیست. اقتصاد نئوکلاسیک نیز از مفهوم اخلاق استفاده می‌کند؛ اما یا آن را به شکل پیشینی به اصول کلی مربوط به کنش عقلانی تقلیل می‌دهد یا اینکه اخلاق را به شکل پسینی وارد محاسبه‌های خود می‌کند. منظور از شکل پیشینی این است که نظریه نئوکلاسیکی در بُعد نظری، نظریه‌ای مطلوب و هنجاری از کنش عقلانی است (Ulrich, 2013, p.8). این نظریه همان‌طور که پولانی (Polanyi) اشاره می‌کند بر انفکاک حوزه اقتصاد از دیگر حوزه‌های اجتماعی مبتنی است (Polanyi, 1944, p.56). این روند با اثری که روش‌شناسی اثبات‌گرا در قرن بیستم بر روی علم اقتصاد - جهت رسیدن به علمی خالی از ارزش - داشت تکمیل شد؛ به این معنا که فرایند نظریه‌پردازی و آزمون فرضیه‌ها از داوری ارزشی درباره نتیجه‌های تحقیق منفک شد. این مسئله باعث شده است ملاحظه‌های اخلاقی به شکل اخلاق کاربردی در موارد عملی یا صحت آزمون‌ها توجه شود (Ulrich, 2013, p.8) نه به صورت بخشی اصلی از نظریه اقتصادی. در این حالت نظریه اخلاق به شکل برون‌زا به نظریه اقتصادی ضمیمه می‌شود (Ibid, p.9) بدون آنکه با آن ارتباطی درونی و ارگانیک داشته باشد. در حقیقت در اقتصاد نئوکلاسیک بُعد اثباتی علم اقتصاد از بُعد هنجاری آن منفک می‌شود و این بُعد اثباتی در قالب عقلانیت اقتصادی خود را از تمام هنجارهای سنتی

مربوط به اخلاق رها ساخته و خود به شکل هنجار غالب درمی‌آید (Ibid, p.12). این هنجار غالب یعنی عقلانیت اقتصادی همان است که ما آن را منطق علم اقتصاد نامیدیم و خود را در نظم ریاضی نشان می‌دهد.

برای صورت‌بندی مفهوم نظم اخلاقی از دسته‌بندی اولریچ در رابطه اخلاق و اقتصاد استفاده می‌کنیم. اولریچ سه نوع رابطه را بین اخلاق و اقتصاد ممکن می‌داند؛ بنابراین در ارتباط با منطق و عقلانیت اقتصادی سه نوع اخلاق را تعریف می‌کند: الف) اخلاق کارکردی؛ ب) اخلاق جبرانی؛ ج) اخلاق انسجام‌بخش. اخلاق کارکردی مانند اخلاق مطلوبیت‌گرا - و نتیجه‌گرا - که هماهنگ با منطق اقتصاد متعارف به عنوان روان‌کننده عقلانیت اقتصادی عمل می‌کند؛ چرا که برای کنشگر انگیزه پدید می‌آورد. در برابر آن اخلاق جبرانی قرار دارد که تصحیح‌کننده عقلانیت اقتصادی است به‌طور مثال، در مواردی که بازار در تأمین کالا شکست می‌خورد (Ibid, p.8)؛ اما نوع سومی از اخلاق وجود دارد که در ادبیات اقتصاد متعارف به آن اشاره نشده است و آن اخلاق انسجام‌بخش می‌باشد. برخلاف اخلاق کاربردی در اینجا اصول و قواعد اخلاقی از درون، منطق اقتصاد را محدود می‌کنند و مبنای مفهوم جدیدی از عقلانیت است که اولریچ آن را عقلانیت اجتماعی - اقتصادی می‌نامد و هدف آن نه کارایی در تخصیص منابع بلکه رسیدن به یک مشروعیت در فرایند خلق ارزش‌ها است (Ibid, pp.15-16). اولریچ عقلانیت اجتماعی - اقتصادی را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر کنش یا نهاد عقلانی است اگر در توجیه آن اجماع به روشی مشروع صورت پذیرفته باشد؛ بنابراین در مبنای این عقلانیت رویکردی وظیفه‌گرایانه و نه نتیجه‌گرایانه - بر مبنای هزینه - فایده - حاکم خواهد بود (Ibid, p.16). بنابراین وقتی از نظم اخلاقی صحبت می‌کنیم منظور رعایت اصول (ارزش‌ها) و قواعدی (هنجارها) خواهد بود که به عقلانیت اقتصادی مشروعیت می‌دهد و آن را از درون محدود می‌کند؛ بنابراین رعایت این اصول و قواعد پیش‌شرط هر گونه محاسبه اقتصادی (مشروع) است، به‌طور مثال، منع ربا از اصول ارزشی اسلام است و در برابر قواعدی مانند بیع، خرید دین، مضاربه و ... در معامله مجاز شمرده شده است؛ بنابراین در طراحی نظام مالی اسلامی برای اینکه عقلانیت اقتصادی مشروع شود باید این عقلانیت - و محاسبه‌های مرتبط با آن - با این اصول و قواعد که مشروعیت‌بخش به عمل ما هستند، به شکل درون‌زا و پیشینی

محدود شود. این اصول و قواعد در نهادها، قراردادها و سرانجام در کنش اقتصادی افراد خود را نشان می‌دهد. در اینجا اقتصاددان می‌تواند برای محاسبه‌ها از مدل‌های ریاضی که بازنمایی‌کننده سازوکارهای بازار است استفاده کند و این با قبول پیشین یک نظم اخلاقی - در قالب این اصول و قواعد- منافاتی ندارد؛ چرا که سازوکارهای بازار که خود را در نظم ریاضی نشان می‌دهد. اگر چه برابند کنش افراد است؛ اما مستقل از کنش افراد موجودیت خاص خود را پیدا می‌کند.

برای اینکه تفاوت بنیادی این رویکرد با رویکرد مرسوم در اقتصاد اسلامی را متوجه شویم، به دو نمونه از ادبیات اقتصاد اسلامی اشاره می‌کنیم. در ادبیات اقتصاد اسلامی به‌طور معمول از رویکرد اخلاق جبرانی استفاده می‌شود؛ بنابراین کوشش می‌شود مانند روش اقتصاد متعارف اصول اخلاقی اسلامی ذیل نظم ریاضی گنجانیده شود؛ در حالی که روش درست این است که نظم ریاضی ذیل نظم اخلاقی باشد. نمونه اول مربوط به رویکرد چودری (Choudhury) است. چودری تفاوت اقتصاد اسلامی و متعارف را نه در مفهوم نظم بلکه در تابع رفاه می‌داند.

در تابع رفاه اجتماعی اسلامی شاخص‌های رفاه اجتماعی بیانگر ترجیح‌های گروهی است که ترکیبی از متغیرهای اقتصادی-اجتماعی - البته قابل اندازه‌گیری - و متغیرهای سیاستی اخلاقی است که به شکل شورایی وزن‌های رتبی می‌گیرند. تابع رفاه اجتماعی اسلامی به شکل رابطه ریاضی بین شاخص‌های رفاه اجتماعی برای گروهی خاص خواهد بود. در اینجا دیگر بهینه پارتو نخواهیم داشت بلکه تابع رفاه اجتماعی شورایی خواهیم داشت که رابطه بین شاخص‌های رفاه اجتماعی را بیان می‌کند (Choudhury, 1991, pp.266-267).

همان‌طور که اشاره شد چودری می‌خواهد با دخل و تصرف در متغیرهای تابع رفاه اجتماعی و به اصطلاح اسلامی‌سازی در سطح صورت نظریه نئوکلاسیکی، نظم مبتنی بر اقتصاد اسلامی را در چارچوب نظم ریاضی تعریف کند. در حقیقت دخل و تصرف چودری فقط در نظم ریاضی - شکل عقلانیت و کارایی - است؛ بنابراین فقط مدل ریاضی وی تغییر می‌کند، در حالی که نظم اخلاقی مورد نظر ما که تحت عنوان اخلاق انسجام‌بخش از آن یاد کردیم در اصل مفهومی کیفی تحت عنوان مشروعیت را نشان می‌دهد که پیش شرط هر گونه کارایی در عقلانیت اقتصادی است و کمی نمی‌شود؛ بلکه تحقق آن امری مربوط به

جهان خارج از مدل ریاضی است و باید برای آن نهادسازی لازم در جهان واقعی انجام شود. نهادهایی که بر مبنای اصول و قواعد - ارزشها و هنجارهای - اسلامی یا به شکل تاریخی وجود دارند یا باید طراحی شوند و مشروعیت لازم برای عمل کنشگر و محاسبه‌های اقتصاددان فراهم می‌کند.

رویکرد چودری فقط وجه کمی دارد و متغیرهای جدید را وارد بحث کرده است بی‌آنکه به مشروعیت اشاره کند؛ بنابراین ادامه می‌دهد: «شکل عددی (شکل قابل اندازه‌گیری) تابع رفاه اجتماعی در اقتصاد اسلامی نیازمند تعیین واضحی از شاخص‌های اجتماعی-اقتصادی شورایی است که در پاسخ به اصول، نهادها و ابزارها در اقتصاد اسلامی پدید آمده است» (Ibid, 1991, p.267). البته چودری به طور ضمنی به این نکته اشاره کرده که این شاخص‌های کمی نتیجه اصول و قواعد حاکم بر نهادهای جامعه اسلامی است؛ اما نکته کلیدی در بحث ما توجه به نظم اخلاقی است که با صورت‌بندی ارزش‌ها و هنجارها در قالب اصول، قواعد و نهادهای آنها سروکار دارد؛ به طوری که امکان تحلیل نهادی یا توصیه برای نهادسازی را برای ما امکان‌پذیر کند؛ در حالی که چودری وجود نهادهایی که این اصول و قواعد را به شکل ترجیح‌ها آشکار می‌کند را مفروض گرفته است؛ بنابراین این نهادها به شکل جعبه سیاه باقی مانده است؛ در حالی که اصل مسئله نظم اخلاقی شکل‌گیری همین نهادهاست. سرانجام نیز به روال اقتصاددانان نئوکلاسیکی بحث را به وجود تعادل باثبات در نظام تعادل عمومی ختم می‌کند که ویژگی نظم ریاضی است:

اجماع اجتماعی شورایی سرانجام به اصول اخلاقی ترجمه می‌شود که بیانگر رابطه دوجانبه بین حوزه سیاسی (متغیرهای سیاستی) و نظام بازار (متغیرهای وضعیتی) در نظم اقتصادی-اجتماعی است. تعامل این متغیرهای سیاستی و وضعیتی به دگرگونی اجتماعی می‌انجامد و البته به یک راه‌حل باثبات در یک تعادل عمومی می‌انجامد (Ibid, p.267).

بنابراین چودری اگر چه در کلامش سخن از نهادهایی است که در نظم نهادی (شوراها) ترجیح‌ها را باید شکل دهد؛ اما به علت رویکرد کمی و روش ریاضیاتیش در عمل به متغیرهای کمی که در نظم ریاضی می‌تواند وارد شود بسنده می‌کند.

مورد بعدی چپرا (Chapra) است که باز هم با طرح بهینه اسلامی در اصلاح‌هایی در چارچوب نظم ریاضی اقتصاد نئوکلاسیک جهت اسلامی کردن می‌کوشد:

اقتصاد اسلامی در حالی که مانند اقتصاد مرسوم می‌تواند بر موضوع‌هایی مانند تخصیص و توزیع منابع متمرکز باشد؛ اما هدف اساسی‌اش باید عینیت‌بخشیدن به مقاصد (مقاصد الشریعه) باشد. این هدف‌گذاری ممکن است مستلزم و نهادن امکان بهینه‌بودن هر تعادلی از بازار باشد. فقط آن تعادل بازاری بهینه خواهد بود که با مقاصد سازگار باشد یا دست‌کم در تضاد با آن نباشد. در هر حال با توجه به اینکه مفهوم بهینگی پارتو با هر تعادل بازاری پیوند خورده است، شاید مطلوب‌تر آن باشد که مفهوم بهینه پارتو با مفهوم بهینه اسلامی جایگزین شود. در این جهت بهینه اسلامی را می‌توان آن تعادل بازاری در نظر گرفت که تحقق همزمان سطوح بهینه‌ای از کارایی و برابری را در انطباق با مقاصد - در قالب هدف‌های سیاستی مانند ثبات اقتصادی، کاهش تورم و ... - در بر داشته باشد ... عدم تحقق تعادل می‌تواند به بیان اقتصاد متعارف ناشی از شکست بازار باشد یا به بیان اقتصاد اسلامی ... از انحراف تحقق آنچه برای تحقق مقاصد لازم است، ناشی شده باشد.

۵۹

همان‌طور که می‌بینیم بحث چپرا نیز در چارچوب اخلاق جبرانی در تصحیح شکست عقلانیت متعارف است و مانند چودری با در نظر گرفتن متغیرهای کمی جدیدی - متغیرهای سیاستی که بیانگر مقاصد الشریعه است - که به شکل برون‌زا به منطق نئوکلاسیکی اضافه می‌شود است و باز هم بُعد کیفی اخلاق در قالب مشروعیت پیشین عقلانیت مد نظر نیست. این در حالی است که در اندیشه اسلامی، اقتصاد و هر حوزه دیگری از جامعه ذیل دین و اخلاق قابل تفسیر است و به عبارتی مشروعیت دینی نسبت به عقلانیت اقتصادی حالت وتویی دارد و این ویژگی را فقط در صورتی می‌توان اعمال کرد که اخلاق انسجام‌بخش به شکل درون‌زا، بنیادی برای عقلانیت اقتصادی (منطق اقتصادی) باشد و آن را از درون کرانمند سازد. به عبارتی نظم اخلاقی و مشروعیت‌بخش دین که امری کیفی است و در یک نظم نهادی قابل تبلور است مقدم بر نظم ریاضی و مکانیکی منطق اقتصاد که امری کمیت‌پذیر است حاکمیت داشته باشد. این مهم با تغییر در رویکرد اقتصادی از روش‌های ریاضی صرف به رویکردهای نهادگرایانه امکان‌پذیر است. در رویکرد نهادگرا بُعدهای کیفی و نهادی اقتصاد مد نظر قرار می‌گیرد؛ بنابراین نظم اخلاقی می‌تواند خود را در نظریه‌ها و مدل‌های اقتصادی ظاهر کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف مقاله پیش رو پاسخ به این پرسش بود که اگر بخواهیم جهت تأسیس پارادایمی در اقتصاد اسلامی از چارچوب اقتصاد نئوکلاسیکی استفاده کنیم چه مفهومی از نظم را باید پیش‌فرض بگیریم؟ برای این کار دو نوع نظم را در جهان اقتصاد قابل تصور دانستیم: الف) نظم نهادی؛ ب) نظم ریاضی. نشان دادیم که اقتصاد نئوکلاسیک صورت‌بندی‌ای از نظم ریاضی است و کارکرد نظم ریاضی نیز تحلیل و محاسبه است؛ بنابراین می‌توان این نظم ریاضی را تا جایی که بیانگر سازوکارهای خنثا در اقتصاد است، مستقل از ارزش‌های اخلاقی در نظر گرفت. در برابر نظم ریاضی، نظم نهادی می‌باشد که بستر ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است و امکان رسیدن به نتیجه‌های کارا در اقتصاد را فراهم می‌کند؛ اما رابطه یک‌به‌یک بین این نظم نهادی و نظم ریاضی وجود ندارد. نظم ریاضی با انواع متفاوتی از نظم‌های نهادی سازگار است؛ بنابراین این نظم نهادی می‌تواند بر ترتیبات نهادی اسلامی، سرمایه‌داری و یا نظام ارزشی متفاوتی مبتنی باشد. نظم نهادی در قالب نظام اقتصادی خاص (سرمایه‌داری یا اسلامی) صورت‌بندی می‌شود؛ همان‌طور که نظم ریاضی نیز در مکتبی خاص مانند مکتب نئوکلاسیکی صورت‌بندی می‌شود. در حقیقت پیوند نظام سرمایه‌داری و اقتصاد نئوکلاسیک تا جایی که مربوط به پیوند نظم نهادی و نظم ریاضی است، پیوند تاریخی می‌باشد نه پیوند ناشی از وجود یک رابطه یک‌به‌یک و ضروری؛ بنابراین گزاره‌های اقتصاد نئوکلاسیک تا جایی که بیانگر این نظم ریاضی است - بنابراین خالی از ارزش‌های سرمایه‌داری است - می‌تواند با هر نظام اقتصادی دیگری از جمله نظام اقتصاد اسلامی جمع شود؛ سپس اشاره کردیم که ویژگی خاص اقتصاد اسلامی اهمیت نقش مشروعیت بخش اصول و هنجارهای اخلاقی در آن است؛ در نتیجه آنچه اقتصاد اسلامی را از دیگر مکتب‌ها جدا می‌کند پیش‌فرض وجود نظم اخلاقی است که در بنیاد نظم ریاضی قرار می‌گیرد و عقلانیت اقتصادی را محدود می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد؛ بنابراین با تعریف سه نوع اخلاق کارکردی، جبرانی و مشروعیت‌بخش و ارتباط آنها با مفهوم عقلانیت و کارایی نشان دادیم که اخلاق جبرانی و کارکردی که در اقتصاد نئوکلاسیکی مورد توجه است نمی‌تواند مبنایی برای نظم اخلاقی باشد بلکه این اخلاق انسجام‌بخش است که چنین مبنایی را می‌تواند فراهم کند. نشان دادیم که در ادبیات اقتصاد

اسلامی به این نوع اخلاق و نظم اخلاقی منتج از آن توجه نشده است؛ در حالی که تأسیس اقتصاد اسلامی با پیش فرض وجود چنین نظم (نظم اخلاقی) امکان پذیر می شود.

منابع و مأخذ

۱. اسمیت، آدام؛ ثروت ملل؛ ترجمه سیروس ابراهیمزاده؛ تهران: پیام، ۱۷۷۶م.
۲. تفضلی، فریدون؛ تاریخ عقاید اقتصادی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
۳. چیرا، عمر؛ آینده علم اقتصاد؛ ترجمه احمد شعبانی؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵.
۴. قدیری اصلی، باقر؛ سیر اندیشه اقتصادی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۵. معرفی، عبدالحمید؛ علم اقتصاد و مسئله شناخت؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
۶. هابز، توماس؛ لویاتان؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.

7. Choudhury, Masudul A.; "Social Choice in an Islamic Economic Framework"; **The American Journal of Islamic Social Sciences**, Vol, 8, No. 2, 1991.
8. Durlauf Steven and Lawrence Blume; **The New Palgrave Dictionary of Economics 2nd edition**; Palgrave Macmillan, 2008.
9. Friedman ed; **Essays on Positive Economics**; Chicago.Chicago University Press, 1953.
10. Hausman, D.; **The Inexact and Separate Science of Economics**; Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
11. Hayek, F.A.; **knowledge and economics in individualism & Economic order**; Chicago, university of Chicago press, 1994.
12. Hume, D.; A Treatise on Human Nature; P. H. Nidditch ed. **Oxford**, Oxford University Press, 1978.
13. Knight, F.; **risk, uncertainty and profit**; Chicago, 1991.

14. Pack, Spencer J.; **Aristotle, Adam Smith and Karl Marx**, Edward Elgar Publishing Limited; uk, 2010.
15. Polanyi, K.; **The Great Transformation**; New York: Farrar & Rinehart, Boston: Beacon Press, 1944.
16. Samuel, w.; **A Companion to the History of Economic Thought**; Blackwell Publishing Ltd, 2003.
17. Smith, A. ; **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**, Glasgow edition, Oxford, 1775.
18. Ulrich, p.; **Ethics and Economics ,in Handbook of Business Ethics**; Edited by Laszlo Zsolnay, 2013.

