

ابعاد یک الگوی اقتصاد اسلامی

نویسنده: سید نواب حیدر نقوی*

مترجم: دکتر سید محمد علی کفایی**

چکیده

این مقاله، پاسخی اثباتی به سؤال درباره نیاز به یک الگوی اقتصاد اسلامی است، سپس به تشریح ابعاد آن می‌پردازد. ویژگی متمایزکننده چنین الگویی، برجسته کردن بُعد اخلاقی محاسبات اقتصادی است، یعنی رفتار اقتصادی فرد بدون توجه به وابستگی‌های اخلاقی، پیش‌بینی‌نشده باقی می‌ماند و نشان می‌دهد که رفتار عقلایی حداکثر نمایی مطلوبیت، از تجدید سازمان نظام‌های اقتصادی امروزی کشورهای مسلمان با گرایش به اخلاق‌گرایی منتفع می‌شود. نظام اقتصاد اسلامی به شکل رسمی، به صورت یک نظام بهینه مطرح می‌شود. از نظر روش‌شناسی، این نظام اهمیت در خور توجهی هم به قضاوت‌های ارزشی و هم به قضاوت‌های اثباتی در تعمیم بخشیدن به یک اقتصاد اسلامی آرمانی می‌دهد. از جنبه نظری، این نظام راهی برای تبدیل اصول اخلاقی انکارناپذیر آن به عبارت‌های انکارپذیری درباره رفتار کارگزاران اقتصادی در زندگی واقعی یک جامعه مسلمان است. در عمل برای آنکه چنین نظامی نگاه اخلاقی مسلط اسلام را نسبت به فرآیندهای اقتصادی بنمایاند، به نیازهای کم‌امتیازترین انسان - ها در یک اقتصاد در حال رشد، بالاترین اولویت را می‌دهد، که دادن وزن بیشتر به تولید کالاهای ضروری، حداقل نمودن تولید و مصرف کالاهای لوکس اسراف‌گرایانه و توزیع مجدد درآمد و ثروت از ثروتمندان به فقیران را ایجاب می‌کند.

* مدیر پیشین مؤسسه ی اقتصاد توسعه پاکستان، اسلام آباد

E-Mail : m-kafaie@sbu.ac.ir

** عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

۱- پیشگفتار

هر که می‌کوشد تا ویژگی‌های معترف دیدگاه اسلام را نسبت به فرآیندهای اقتصادی بیان کند، باید به این سوال گریزناپذیر نیز پاسخ گوید که آیا یک الگوی اقتصاد اسلامی معنی داری وجود دارد؟ همین سؤال را به طریق دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: آیا چیزی تحت عنوان اقتصاد اسلامی وجود دارد که بتواند به شکل موفق و به صورتی متفاوت رفتار اقتصادی انسان را توصیف کند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، پس باید بتوان نشان داد که گرچه این الگو دارای وجوه مشترکی با دیگر نظام‌های اقتصادی برای تعامل با آنها است، لیکن ویژگی‌های خاصی نیز دارد که آن را از دیگر نظام‌ها متمایز می‌سازد. بیان مشابهت‌های نظام اقتصاد اسلامی با دیگر نظام‌های اقتصادی، با اطمینان آن را از داشتن جایگاه متمایزی در حوزه دانش اقتصاد محروم نمی‌کند. به همین ترتیب، نمایش اینکه این نظام به شکل‌های مختلف، دارای نقطه نظر متفاوتی نسبت به رفتارهای بشری است، دلیلی بر کوته‌نگری آن نیست.

مقاله‌ی حاضر نشان می‌دهد که یک نظام اقتصاد اسلامی وجود دارد، بدین معنی که ارزش‌های اخلاقی، مجموعه‌ای از هدف‌های اقتصادی و نیز ابزارهای سیاستی خاص خود را داراست. به بیان دیگر به این نظام می‌توان به صورت یک نظام بهینه نگریست نظامی که ملاحظات عدالت اجتماعی را با ملاحظات رشد اقتصادی به شکل بهینه‌ای در هم می‌آمیزد.^۱ مسأله اصلی آن همچون هر نظام اقتصادی دیگر، حداکثر نمودن رفاه اجتماعی با توجه به محدودیت‌های کاملاً تعریف شده و شرایط اولیه است. پیشاپیش فرض بر این است که احتمال موفقیت یک چنین نظام اخلاق‌گرایانه در حل مشکلات شناخته شده بشری به اندازه هر نظام اقتصادی دیگر بوده و حتی کم‌هزینه‌تر است و می‌تواند جایگاه خود را محفوظ نگه دارد، در حالیکه "با دیگر نظام‌های [اقتصادی] رابطه برقرار می‌کند، به آنها واکنش نشان داده و رقابت می‌کند" (سراج‌الدین، ۱۹۹۵).

از این منظر، تحلیل ارائه شده در این مقاله به شش بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست، موضوع‌های روش شناختی معینی را تشریح می‌کند، در حالی که بخش دوم بایدهای (قطعی) اخلاقی اسلامی مربوط را بیان می‌کند. بخش سوم عناصر نظام اقتصاد اسلامی را به طور کلی بازگو می‌کند که در بخش چهارم به طور مستقیم به بحث رسمی

^۱ - این نوع نگرش به مسأله، کلی‌تر از آن است که بنیادهای ویژه ویژگی یک الگوی اسلامی یعنی حرمت را را مدنظر قرار می‌دهد. به کوران (۱۹۹۵) بنگرید. بسیاری دیگر هم نظر مشابهی ارائه کرده‌اند.

درباره یک نظام بهینه اسلامی منجر می‌شود، بدین مفهوم که فرض‌های ارزشی آن و پیامدهای منطقی این فرض‌ها را از نظر توانایی‌های رشد نظام و ظرفیت آن در تضمین عدالت اجتماعی در کلیه شرایط یک اقتصاد، بیان می‌کند. آنگاه در بخش‌های پنجم و ششم، چند پیامد سیاستی یک چنین الگویی ارائه می‌شود.

۲- موضوع‌های روش‌شناختی

در بررسی یک الگو (یا نظام) اقتصاد اسلامی باید دو کار انجام داد. نخست باید بتوان ویژگی‌های اساسی یک اقتصاد اسلامی را بیان کرد (که از این پس به صورت ملاکی برای تبیین عبارت‌های اقتصادی معتبر درباره آن در می‌آید). در این چارچوب فکری، دیگر جایی برای یک اقتصاد کاملاً غیر اخلاقی نیست، که بر اساس آن فقط عبارت‌های اثباتی می‌توانند مدعی اعتبار عینی باشند. برعکس در اینجا باید به ترکیبی از عبارت اثباتی و قضاوت‌های ارزشی مبتنی بر دین اسلام اندیشید (نقوی، ۱۹۹۴، چاپرا، ۱۹۹۲). چنین ترکیبی، محاسبات اقتصادی را برای درک ماهیت جوامع بشری از نظر محتوی غنی‌تر و از نظر تحلیلی با کفایت‌تر می‌سازد. همان طوری که هرسانی (۱۹۹۱) بیان می‌کند، قضاوت‌های ارزشی لزوماً عبارت‌های ابطال‌ناپذیری نیستند، زیرا آنها را می‌توان رد کرد اگر "با واقعیت‌ها در تضاد باشند یا بر چشم‌انداز ارزشی نادرستی بنا شده باشند" (ص ۷۰۲)

دوم باید نشان داد که یک فرد مسلمان نمادین، بدون ادعای خاص پرهیزگاری و ساکن در یک جامعه مسلمان نوعی، از نظر رفتار اقتصادی دارای ویژگی‌های متمایزکننده‌ای است که به مطالعه جداگانه‌ای نیاز دارد. این نکته عجیبی نیست، زیرا همان گونه که اکنون به طور گسترده پذیرفته شده، قوانین اقتصادی، مجموعه‌ای از حقایق مطلق نیستند، بلکه در واقع متناسب با شرایط جامعه ما است^۱. یک بازتاب‌آنی این نکته، مبین آنست که اگر چنین عبارتی صحیح نباشد، تبدیل پیشنهادهای اقتصادی و اخلاقی که در اصل ابطال‌ناپذیرند، به پیشنهادهای ابطال‌پذیر، میسر نخواهد بود (پوپر ۱۹۸۰). چنین تأکیدی به مفهوم آن نیست که هر عبارت و تمام عبارت‌هایی از این نوع در واقع رد خواهند شد، بلکه فقط این احتمال، هر چند بعید، وجود دارد که روزی تکذیب شوند (بلاگ ۱۹۸۵).

^۱ - ارو (۱۹۸۵) این سوال را مطرح می‌کند: آیا اقتصاد نیز موضوعی چون فیزیک است که همواره صحیح باشد یا قوانین آن منوط به زمان است؟ و اظهار می‌کند که نظر دوم صحیح است.

در واقع فقط اگر یک جامعه مسلمان واقعی به صورت آزمایشگاهی در نظر گرفته شده و چنین تبدیلی در آن بتواند اتفاق بیفتد، شانس (بصری) اصول پایه‌ای اخلاق و اقتصاد اسلامی و مقایسه نظام اقتصادی اسلام با دیگر نظام های اقتصادی در جهان واقعی، همچون سرمایه‌داری، سوسیالیسم یا جامعه رفاهی فراهم می‌شود (نقوی، ۱۹۹۴) و فقط در این زمان است که اتخاذ یک چنین موضع روش‌شناسی، نظریه‌پردازی یک اقتصاد اسلامی آرمانی را معنی‌دار می‌سازد، نظامی که در اصل به جوامع مسلمان هدف و جهت می‌دهد.

۳- بنیان های اخلاقی

باید به نکته‌های بنیادین زیر برای آشکار شدن پایه‌های قضاوت های (ارزشی) اسلامی توجه کرد.

۱- فلسفه اسلامی، فلسفه حق است، یعنی ابتدا مشخص می‌کند چه چیزی حق است و سپس به انسان ها اجازه می‌دهد تا سودمندترین مجموعه فعالیت های ممکن را در محدوده قیده‌های نهادی معین (که برای نمایاندن آرمان های اسلامی به تدریج باید تغییر کنند) بیانند^۱. البته هیچ اجباری در این زمینه وجود ندارد، زیرا انتخاب بین مسیرهای درست و غلط کاملاً اختیاری است. " بگو: ای مردم، به یقین حق از جانب پروردگارتان بر شما نازل شده، پس هر کس هدایت شود، خود منتفع شده و هر کس گمراه شود، خود زیان برده است و من مأمور به اجبار شما نیستم " (۱۰۸:۱۰۸).

۲- این فلسفه عدالت با چهار اصل موضوعه اخلاقی توحید (یکانگی)، عدل و احسان (تعادل)، اختیار (آزادی اراده) و فرض تکلیف (مسئولیت اجتماعی) به بهترین وجهی بیان می‌شود^۲. بر اساس اصل موضوعه توحید، فعالیت اقتصادی هر فرد باید از یک بصیرت اخلاقی تبعیت کند. به مفهوم وسیع تر، این بصیرت اخلاقی به صورت یک عامل یکپارچه‌ساز تمام جنبه‌های زندگی بشری (به تعبیری در بُعد عمودی) در قالب

^۱ - توجه کنید که این فلسفه با فلسفه بنتام که تأکید می‌کند هر آنچه " شادمانی را حداکثر می‌سازد، درست نیز هست " کاملاً تضاد دارد. خلاصه‌ای از تفکر بنتام در برتراند راسل (۱۹۶۴) آمده است. فلسفه اسلامی، بی‌منطق‌گرایی نوتزیک (Nozickian) را نیز رد می‌کند، که در آن هر موقعیت اقتصادی خاص و بدون توجه به پیامدهای آن برای جامعه توجیه می‌شود. به نوتزیک (۱۹۷۴) بنگرید.

^۲ - این اصول موضوعه به تفصیل در نقوی (۱۹۷۸، ۱۹۸۱-الف، ۱۹۹۴) توضیح داده شده است. نویسندگان مختلفی به یک یا چند اصل از این اصول موضوعه چهارگانه اشاره کرده‌اند، برای مثال به احمد (۱۹۷۶، ۱۹۹۴)، صدر (۱۹۸۲)، شون (۱۹۶۳)، نصر (۱۹۷۹)، اقبال (۱۹۸۸)، چاپرا (۱۹۹۲)، نعمانی و رهنما (۱۹۹۴)، چادری (۱۹۵۹) و بسیاری دیگر بنگرید. برای تکوین تاریخی این اصول موضوعه به بوئر (۱۹۷۰) و نقوی (۱۹۹۴: صفحه‌های ۳۵ تا ۳۶) بنگرید.

مجموعه‌ای سازگار و متقابلاً حمایتی عمل می‌کند. برای افزایش جذابیت زندگی، انسان باید از قانون الهی عدل و احسان (بعد از فقه اسلام) پیروی نماید که مستلزم تشویق سازگاری اجتماعی و حفظ تعادل عادلانه در ساختار اصلی جامعه است. از آزادی اراده (اختیار) است که شکوفایی کامل آزادی‌های فردی، تداوم خود را کسب می‌کند، فضای وسیع‌تری را برای فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی فراهم می‌سازد و نوع بشر را بر سایر مخلوقات الهی برتری می‌دهد. با این همه ظرفیت این آزادی واقعی زمانی بهتر درک می‌شود که هر فرد (مرد یا زن) انتخاب درستی بنماید، یعنی انتخابی که بر عدالت استوار است. این زمانی رخ می‌دهد که فرد (مرد یا زن) مسئولیت (تکلیف) خویش را نسبت به جامعه و به ویژه نسبت به کم‌امتیازترین انسان‌ها ادا کند. در واقع بی‌مسئولیتی اجتماعی (و به ویژه بی‌حساسیتی نسبت به فلاکت فقر شدید) را قرآن مجید بدون کوچکترین ابهامی به شدت سرزنش می‌کند: " شما را چه شده که در راه خدا و نجات مستضعفان چه زن، چه مرد و چه کودک، پیکار نمی‌کنید، آنان که به درگاه خدا استغاثه می‌کنند" (۷۵:۴). نتیجه آنکه اگر خسارتی بر جامعه وارد شود (خواه به واسطه اعمال خود و خواه به سبب اعمال دیگران) در این صورت باید به اقدام‌های اصلاحی در چارچوب قانون مبادرت کرد.

این اصول موضوعه را می‌توان به صورت واقعیت‌های مصنوعی یک جامعه مسلمان نیز تصور کرد که اعتبار آنها به طور مستقیم قابل تأیید است.^۱ بنابراین آرمان‌های متعالی معینی را می‌توان مشاهده کرد که در یک جامعه مسلمان به نوعی دنبال می‌شود، آرمان‌هایی چون برابری زن و مرد در پیشگاه خداوند، اینکه فقیران در ثروت اغنیا سهیم هستند زیرا همه ثروت‌ها به خداوند تعلق دارد، اینکه وظیفه اغنیا نسبت به فقیران به سبب آنکه هر فرد ثروتمند امانتدار و نه مالک ثروت است، اینکه هر مرد یا زن، در اصل یک کارگزار آزاد با مسئولیتهای اجتماعی معین پذیرفته شده می‌باشد. هر چند گاهی اوقات عمل کاملاً از آرمان متفاوت است (و کدام عمل است که همواره به آرمان مبدل شود؟) به طوری که آنچه در عمل مشاهده می‌شود، ممکن است به نظر رسد که سایه کم‌رنگی از واقعیت باشد، با این همه یک جامعه مسلمان حتی در شرایط

^۱ - با این وجود، اثبات چنین حقایقی در زندگی واقعی جوامع مسلمان، لزوماً شامل نگاه کردن به (طرف) برای بررسی این مسائل به عنوان حقایق نیست. در واقع از طریق این آزمون (تأیید حسی فرضیه‌های اخلاقی بنیادین) می‌توان نادرستی **کدام** نظام‌های اقتصادی را اثبات کرد. چه کسی هرگز دیده است که این جهان توسط افراد منفرد حداکثر کننده مطلوبیت که فقط با خود پسندی و خود کامگی خود هدایت می‌شوند، اداره شده است؟ پس ادعاهای اقتصاد نو سنت گرا (کلاسیک جدید) نیز به همان حد شکننده است.

افول کرده امروزین خود، می‌تواند به شکل توجیه‌پذیری ادعا کند که بیشتر از دیگر جوامع از چنین سایه‌ای برخوردار است.^۱

۳- مفهوم اسلامی آزادی از مفهوم کانتی استقلال مطلق بشر، که با تبعیت از قوانینی که بشر برای خود وضع کرده تضمین می‌شود، کاملاً متفاوت است.^۲ این دو در اصل از دو جنبه متفاوتند. نخست اینکه در دیدگاه اسلامی استقلال بشر مطلق نیست بلکه نسبی (نسبت به اراده خداوند) است. قرآن مجید نسبت به این نکته روشن است: " بدرستی انسانی که فکر می‌کند مستقل است، طغیانگر است " (۹۶:۶). دوم، قانون آزادی انسان، ساخته دست بشر نیست، بلکه الهامی از سوی خداوند است که موجب مقبول شدن عام آن نزد مسلمانان می‌شود، بدون آنکه به هر شکلی گستره یا عمومیت آن محدود شود. دلیل این امر آنست که، در حالیکه در فلسفه مطلوبیت‌گرای بن‌تام ترجیحات تمام افراد وزن یکسانی دارند، از نظر اسلام، کم امتیازترین مردم باید نسبت به ثروتمندان وزن بیشتری داشته باشند. در تضاد با فلسفه نوتزیک، نیازهای فقیران در چنین جامعه‌ای را باید صرف‌نظر از مرحله توسعه اقتصادی جامعه تأمین کرد (احمد، ۱۹۹۱). در واقع انسان آزادی خود را فقط می‌تواند با کمک کردن به کم امتیازترین هموعان خود، تضمین کند. شکست در ادای چنین وظیفه‌ای به عنوان تکذیب ایمان تلقی می‌شود: " آیا آنکه دین خدا را انکار می‌کند، دیدی؟ آری او همان کسی است که یتیمان را به سختی از خود می‌راند و (کسی را) به اطعام فقیران ترغیب نمی‌کند " (۱۰۷: ۱۰ تا ۳). پس ادای دین به جامعه به طور عام و به فقیران به طور خاص، آزادی فردی را محدود نمی‌سازد، بر عکس محدوده آن را وسیع تر کرده، مفهوم تازه‌ای به آن می‌بخشد.^۳

^۱ - برای مثال مشاهده شده است که نفوذ باورهای دینی در یک جامعه مسلمان نوعی، شایع تر از هر جامعه دیگری است، بدین مفهوم که چنین باورهایی " اقدام های فردی و بدنبال آن، زندگی اجتماعی جامعه مسلمان را مشخص می‌سازند. " به بویسارد (۱۹۸۷، ص ۳۱) بنگرید. بل (۱۹۵۳) نیز در این زمینه بسیار صراحت دارد: " هیچ کتابی بیشتر از قرآن بر روح انسان تأثیر عمیق‌تری نداشته است، این کتاب پایه باورهای دینی (مسلمانان)، آداب ، رسوم و قوانین آنان و راهنمای رفتارهای خصوصی و عمومی آنها است. این کتاب افکار آنان را شکل داده و عبارت‌های آن به ادبیات و گفتارهای روزمره ایشان وارد شده است. " (ص ۱)

^۲ - برای توضیح دیدگاه کانت به مورفی (۱۹۷۴) بنگرید.

^۳ - در این زمینه، فلسفه انقباضی رالس به نقطه نظر اسلامی نزدیک تر است، هر چند که از تمام جهات با آن یکسان نیست. جذاب ترین جزء تحلیل رالسی ، همچون اسلامی، آن است که حداکثر نمایی رفاه کم امتیازترین افراد جامعه را هدف قرار می‌دهد و به دنبال **انتساب دین نهادها**ی اجتماعی است که بدبخت ترین را برترین می‌نماید. به رالس (۱۹۷۱) بنگرید. با این وجود بخاطر داشته باشید که اصل رالسی **ناقص** است زیرا شامل هیچ دستورالعملی برای کاهش تعداد فقیران و نیز قائل به حدی بر میزان مصرف ثروتمندان نمی‌شود. اما **اسلام به دنبال کاهش تعداد افراد حاضر در گروه کم درآمدترین‌ها** است. برای ملاحظه جزئیات این مسیر استدلال به نقوی (۱۹۹۳) به ویژه فصل ۵ بنگرید.

۴- اسلام مفهوم مالکیت مطلق فردی یا حکومتی را نفی می‌کند. فقط خداوند مالک مطلق تمام ثروت‌ها است: " میراث آسمان‌ها و زمین از آن خدا است " (۱۸۰:۳). انسان در اصل امانتدار ثروت خداوند است و باید انفاق کند " از آنچه شما را در آن جانشین خود قرار داده، انفاق کنید " (۵۷:۷). اما میراث خداوند به صورت جمعی به بشر امانت داده شده، نه اینکه به چند فرد ممتاز اعطا شده باشد و به حکومت نیز بخشیده نشده است. اصل امانتداری (که بر اساس قوانین اسلامی به هر حال مبین مالکیت است) بی‌حساسیتی به پیامدهای مفهوم سرمایه داری اعمال حقوق مالکیت خصوصی (نسبتاً آزادتر) را حداقل می‌سازد؛ همچنین لغو کامل این حقوق تحت سوسیالیسم را اصلاح می‌کند. بدین دلیل است که قرآن کریم آن را منع می‌کند در حالیکه اعمال حق مالکیت (نسبی) ثروتمندان بر اموال خصوصی خودشان باید با اعطا به ندارها همراه باشد. " و شما را چه حاصل از اینکه در راه خدا انفاق نکنید؟ در حالیکه میراث آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است " (۱۰:۵۷). برای پیشگیری از هر گونه سر در گمی راه خداوند نیز در قرآن کریم مشخص شده است: " تو چه میدانی که عقبه (راه دشوار) چیست: آزاد کردن بنده‌ای یا طعام دادن در روز قحطی و گرسنگی به یتیمی خویشاوند یا فقیری گرفتار در بدبختی " (۹۰:۱۲ تا ۱۶). زیبایی راه خدا آن است که فضای کافی را برای اوج گیری آرمان‌گرایی انسان و نیز برای ملاحظات دنیوی خود انسان باقی می‌گذارد.

۴- عناصر فلسفه اقتصاد اسلامی

پس از توصیف مبانی فلسفه اخلاق اسلامی، گام منطقی بعدی، ارائه توانایی این فلسفه در بیان تمام عبارت‌های اساسی (و معتبر) درباره اقتصاد اسلامی است.^۱ در این زمینه نکات زیر قابل ملاحظه است:

اول) در مقایسه با اقتصاد کلاسیک جدید (نو سنت گرا) که خودکامگی و خودپسندی را به عنوان رفتار عقلایی و هر چیز دیگری را غیر عقلایی می‌پذیرد، در یک اقتصاد اسلامی، رفتار اقتصادی با مسئولیت‌پذیری هدایت می‌شود. در نتیجه محتمل‌ترین رفتار آنست که یک کارگزار اقتصادی مسیر فعالیتی را برگزیند که رفاه دیگران را نیز بهبود می‌بخشد، حتی اگر چنین کاری به مفهوم پذیرش کاهش رفاه مادی خودش باشد: " شما هرگز به

^۱ - برای مشاهده اثبات تفصیلی تأکیدهای فراوان موجود در متن به نقوی (۱۹۸۱ الف، ب و ۱۹۹۴)، صدیقی (۱۹۸۲)، چاپرا (۱۹۹۲) و خان (۱۹۹۵) بنگرید.

مقام نیکوکاران نمی‌رسید مگر آنکه از آنچه دوست دارید در راه خدا انفاق کنید (۳:۹۲)"^۱. بنابراین تلاش می‌شود تا انگیزه داوطلبانه در انسان (با متصل کردن مستقیم عمل اقتصادی انفاق به ارضای روحی) تقویت شود. این مقصود با تحمیل یک راه حل (پبیری یعنی با انکار حقوق اساسی انسان‌ها) به دست نخواهد آمد. عمل کردن بر اساس دستورهای اخلاقی اسلامی نیز عقلایی است زیرا "مثل آنان که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، مثل دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند و در هر خوشه، صد دانه باشد" (۲:۲۶۱). در واقع بر اساس قرآن مجید، برای بشر (مرد و زن) غیر عقلایی است که فقط به ثروت‌های این جهان (مادی) بسنده کند. "هر کس محصول آخرت را بخواهد، به محصولش می‌افزاییم و هر کس محصول دنیا را بخواهد، از آن نصیبش می‌گردانیم ولی در آخرت نصیبی نخواهد داشت" (۲۰:۴۲)^۲. با توجه به مفهوم تا این حد گسترده عقلایی‌گرایی، اقدام به انفاق را می‌توان به صورت افزایش رفاه انتظاری فرد مد نظر قرار داد. "آن کس که مال خود را انفاق می‌کند، پاکیزه می‌شود (روحش کمال می‌یابد)" (۱۸:۹۲).

دوم) مسئولیت‌پذیری، رفتار اقتصادی آرمانی در یک جامعه اسلامی است و یک ویژگی متمایزکننده اقتصاد اسلامی را پایه‌گذاری می‌کند: کردارهای عقلایی اقتصادی با کردار مبتنی بر اخلاق سازگارند. این به سبب آنست که وظیفه خوبی کردن به دیگران، حتی وقتی مستلزم فدا کردن رفاه مادی خود است، به صورت مؤثری رابطه بین انتخاب فردی و رفاه مادی وی را نقض می‌کند^۳. پس به درک شهودی نیازی نیست تا مشاهده شود که اداره یک نظام، بیشتر (اگر نه به طور کامل) مبتنی بر مسئولیت‌پذیری، کم‌هزینه‌تر از نظامی است که در آن خودخواهی بر هر وجه خاک و اگذار شده به بشر دوستی بر چسب قیمت می‌گذارد. چنین تمایلات انگیزشی، از اعتبار اغلب نظریه‌های اقتصادی متداول (نو سنت گرا) به شدت خواهد کاست (که اصل نخست آنها، به زبان

^۱ - میردال (۱۹۸۹) خاطر نشان می‌کند که "هر زمان سیاستمداران و کارشناسان درباره دادن اهمیت لازم به تعهدات اخلاقی محبوب شوند، واقع‌گرایی غایب است" (ص ۱۱)

^۲ - به زرقا (۱۹۷۶) بنگرید.

^۳ - در واقع واژه "رفاه" در چارچوب اسلامی دوباره تعریف خواهد شد. این فقط رفاه مادی گریزناکه نیست که کارگزاران اقتصادی حداکثر می‌کنند. بهروزی آنان به ارضای روحی حاصل از کار بشر دوستانه‌ای که برای کسب رضای خداوند می‌کنند، نیز بستگی دارد: "ما فقط برای رضای خدا شما را اطعام می‌کنیم و از شما هیچ پاداش و تشکری انتظار نداریم" (۹:۷۶).

اجورث " آن است که هر کارگزار تنها با نفع شخصی تحریک می‌شود"^۱. چنین خواهد شد زیرا فردی که رفتارش متأثر از همدردی با دیگر افراد جامعه است، با الگوهای اقتصادی موجود هم (که "برونزایی در مصرف" را می‌پذیرند) می‌تواند بسازد، در حالیکه فردی که با مسئولیت‌پذیری بزرگ شده، نمی‌تواند^۲.

با این وجود، تأکید بر اینکه مسئولیت‌پذیری اصل هدایت‌کننده آن است، به معنی این ادعا نیست که احساسات خودخواهانه بلافاصله پس از برقراری نظام اقتصادی به نحوی از بین خواهد رفت. در واقع هر ادعایی از این نوع، اقتصاد را فراتر از عدل قرار خواهد داد: اگر تمام مردان و زنان عملاً بر اساس بشر دوستی صرف اقدام کنند، در اینصورت در این جامعه به اعمال عدالت نیازی نیست! و هیچ مشکل اقتصادی حل نشده‌ای باقی نمی‌ماند، چون برخوردهای اجتماعی در این مدینه فاضله به طور کامل رفع می‌شود! دین اسلام، به حدی واقع‌گراست که اصل خودخواهی بشر را نادیده نمی‌گیرد، اما **پنین رفتاری را توبیه نمی‌کند، چه رسد به تمیید از آن**: "بدرستی او بر دوستی مال دنیا بس حریص است" (۸:۱۰۰).

سوم) ملزومات کارآیی و رشد باید با دستورات برابرگی سازگار باشند، بنابراین اگر چه شرایط کاملاً نابرابر اقتصادی در اقتصاد اسلامی، یک گزینه محسوب نمی‌شود، لیکن اقتصاد اسلامی در اصل همچنان کارا و پویا است. در نتیجه قاعده‌ای که دیدگاه عدالت‌گرایانه اسلام را به صراحت لحاظ می‌کند، جایگزین و یا مکمل قاعده‌گزینه‌شی کارآنگر و خنثی نسبت به توزیع (همچون بهینه پارتو) خواهد شد. دلیل عدم کفایت بهینه پارتو (که به مفهوم بهبود ناپذیری موقعیت اقتصادی در تعادل رقابتی است) برای لحاظ کردن توجه اسلام به ایجاد یک جامعه برابر، آن است که بهینگی پارتو بین شرایط بسیار ناعادلانه اقتصاد و شرایط کمتر ناعادلانه آن تفاوتی قائل نمی‌شود. بنابراین برای

^۱ - به اجورث (۱۹۸۱، ص ۱۶) بنگرید. همین موضع با قوت کامل در کتاب درسی بسیار پرنفوذ جدید اقتصاد نظری توسط ارو و هان (۱۹۷۱)

بیان شده است. در واقع معلوم شده است که مثال‌هایی در اقتصاد نظری (هم چون مثال ارائه شده در «تعمای زنبالی» وجود دارند که هر گاه انسان به طور عقلایی و خارج از علایق خودپسندانه خویش عمل کند، رفاه اجتماعی را کاهش می‌دهد. با اینهمه این مثال‌ها، استثناهای این قاعده کلی هستند که نخستین بار توسط آدام اسمیت در عبارتی سنتی بیان شده است: او (فرد) نه علاقهای به منافع عمومی دارد و نه می‌داند تا چه حد آنها تشویق می‌کند. او فقط منافع خویش را مد نظر دارد و در اینحالت نیز همچون موارد بسیار دیگری، با یک دست نامرئی هدایت می‌شود تا نتیجه‌ای را که بخشی از مقصد او نبوده است، تشویق کند. (۱۷۷۶، ص ۱۱، پانویس ۱۲).

^۲ - این عبارت که مسئولیت‌پذیری بهتر از خودکامگی است و حتی می‌تواند رفاه اجتماعی را بهبود بخشد، به طور کلی کم اهمیت است. کارهای نظری بسیاری باید انجام شود تا برتری چنین نظامی را بر دیگر نظامهای اقتصادی مبتنی بر هر تعریف دلخواه دیگری از رفاه اجتماعی، نشان دهد.

مثال نسبت به نظام زمین سالاری، که آشکارا اصل مسئولیت‌پذیری را نقض می‌کند، بی‌تفاوت است (به نقوی، ۱۹۸۱- الف، صدر، ۱۹۹۲ و طالقانی، ۱۹۸۲ بنگرید).

چهارم) تفسیر گسترده از قانون الهی عدل و احسان، وضعیت بهینه اول روابط مصرف، تولید و توزیع را به صورت یک اصل اقتصادی، (اگرچه نه لزوماً به مفهوم خاص نوسنت‌گرایی این واژه‌ها) تعریف می‌کند. یک پیامد مهم این اصل، شناسایی حق (ولیه محرومان جامعه است. بر اساس قرآن مجید "در اموال آنان حقی معلوم برای نیازمندان و محرومان نهاده شده است" (۲۴:۷۰ و ۲۵) ^۱، بنابراین **محرومان** جامعه می‌توانند سهم معین خود را به صورت یک **حق** و نه به صورت اعانه درخواست کنند: در نتیجه ابتدا باید مقدار بیشتری به آنان که کمتر دارند، داده شود، به طوریکه در نهایت نظامی که در آن رابطه متعادل تری (اگر چه نه کاملاً متعادل) بین افراد مختلف برقرار است، جایگزین یک نظام نابرابر و خیریه‌ای شود. این جنبه اجتماعی- اقتصادی از این اصل و به صورت یک نیاز منطقی ناشی می‌شود زیرا موضع اسلام آنست که شادمانی همه افراد، از ارزش اجتماعی یکسانی برخوردار است به گونه‌ای که (به شرط نزولی بودن مطلوبیت نهایی درآمد) ارزش نهایی درآمد اضافی برای فقیران بیشتر از ثروتمندان است.

پنجم) بنابراین قاعده مناسب‌گزینش، نوعی رتبه‌بندی ترجیحات فردی است تا اولویت نیازمندی‌های فقیران جامعه نسبت به نیازهای ثروتمندان را منعکس نماید.^۲ در نتیجه بر اساس دستور قرآنی "اموال یکدیگر را به ناحق مخورید" (۱۸۸:۲) در طول زمان می‌باید نسبت کالاهای دستمزدی که معمولاً مورد مصرف فقیران است، در **سبب کالای** افزایش و مصرف و تولید کالاهای لوکس اسراف‌گرایانه به حداقل برسد.^۳

ششم) یک سوال پایه‌ای اقتصادی و فلسفی متوجه امکان اتخاذ تصمیم‌های اجتماعی در یک اقتصاد اسلامی است. این سوال گرچه به شکلی فریبنده ساده می‌نماید، لیکن چنین نیست. زیرا همان طوری که قضیه مشهور **ناممکنی (رو)** (۱۹۶۴)

^۱ - مودودی (۱۹۷۶) خاطر نشان می‌کند که فحواى این آیه فقط به مسلمانان محدود نمی‌شود، بلکه به همه کسانی که در خواست کمک دارند، صرفنظر از دین، نژاد یا رنگ آنان بر می‌گردد.

^۲ - میردال (۱۹۸۹) خاطر نشان می‌کند تا جائیکه به رشد مصرف و تولید برای مصرف داخلی مربوط می‌شود، در پیش گرفتن یک شیوه زندگی صرفه‌جویانه‌تر، منطقی و کاملاً درجهت منافع شخصی هر فرد است.

^۳ - حقوق فقیران ممکن است به دو شکل تعریف شود: الف) بر حسب امکانات اولیه یا موقعیت فرد (یا اموال متعلق به فرد). ب) چگونگی مبادله **حقوق** که مبین داراییهای دیگری است که فرد تقاضا می‌کند. نکته اینست که یک فرد ممکن است به کالاهای دستمزدی دسترسی نداشته باشد، هر چند که به **دور تولید می‌شوند** اگر موقعیت حقوقی و مبادلات حقوقی او برای تأمین آن‌ها کافی نباشد. این تمایز به صراحت در سن (۱۹۷۱) آمده است.

قاطعانه نشان می‌دهد اگر تمام فرض‌هایش (همچون گستره نامحدود بهیئنگی پارتو، استقلال بدیل‌های نامربوط و نبود اجبار) تحقق یابند، در این صورت تدوین یک قاعده تصمیم‌گیری اجتماعی بر اساس انتخاب‌های فردی، کاری غیر ممکن است. تنها راه برطرف کردن ناممکنی انتخاب اجتماعی، نمایش بی‌ربط بودن یک یا چند فرضیه اساسی (رویی) در یک اقتصاد اسلامی است^۱. راه‌حل بدیهی برای دولت، تحمیل اولویت‌های خود بر جامعه است؛ لیکن اسلام راه حل مستبدانه برای این مشکل را مردود می‌شمرد و خوشبختانه راه خروج از این مشکل نیز وجود دارد.

نخست گستره انتخاب نامحدود نیست زیرا در اقتصاد اسلامی تمام ترجیحات فردی وزن یکسانی ندارند، آنچنان که در جهان مطلوبیت‌گرای بنتامی دارند: در واقع به برخی از این ترجیحات باید وزن صفر داد^۲. به علاوه (نسب این وزن‌ها دلخواهانه نیست بلکه بر اساس یک ضابطه اخلاقی کاملاً تعریف شده (یعنی عدل و احسان) تعیین می‌گردد. بنابراین فقط ترجیحات فردی سازگار با این ضابطه را می‌توان در تدوین یک قاعده‌گزینش اجتماعی مناسب لحاظ کرد. فراتر اینکه چون اولویت‌های فردی از فرآیندهای اقتصادی مستقل نیستند، به یک ضابطه اخلاقی (برونزا) چون عدل و احسان نیاز است تا از افتادن در گرداب منطقی پرهیز شود که هنگام مواجهه با اولویت‌های فردی به عنوان عوامل تعیین‌کننده فرآیندهای اقتصادی به آن دچار می‌شویم، چنین روش وزن دادن **تبعیض آمیز** (اما نه دلخواه)، **گستره نامحدود** (رو) را (یعنی مجموعه اولویت‌های فردی که **دنبوهگی** بروی آن انجام می‌شود) محدود می‌سازد، تا گزینه اجتماعی معنی‌داری به دست آید^۳. آشکار است که چنین روشی به یک راه حل عادلانه (اسلامی) منجر می‌گردد، هرگاه بخاطر آوریم که هر اقدام اجتماعی باید به طور مستقیم با بهبودی شرایط فقیران جامعه **دمساز** باشد.

دیگر همان طوری که در بالا اشاره شد، در نظام اسلامی (متضاد با فرض بهیئنگی پارتو) اولویت‌های وزن داده شده افراد به گونه‌ای رتبه‌بندی می‌شوند که ملاحظات عدالت خواهانه آن را منعکس نمایند. از این ملاحظات نتیجه می‌شود که چون دو شرط

^۱ - این قضیه ناممکنی ارو، زمانی بی‌ربط می‌شود که یک یا چند فرض از چهار فرض اصلی آن مصداق نداشته باشد که به صراحت در سن (۱۹۷۰، فصل ۹) آمده است.

^۲ - اصل بنتام، شادمانی را درجه بندی نمی‌کند: "به شرط ثابت ماندن کیفیت لذت، سنجاق همچون شعر است." به راسل (۱۹۶۴) بنگرید.

^۳ - به سایمون (۱۹۵۷) بنگرید. وی بحث می‌کند که وظیفه به دست آوردن انتخاب اجتماعی از انتخاب‌های فردی را باید به صورت معنی‌داری با توجه به زیر مجموعه‌ای از بدیل‌هایی متأثر از عوامل اجتماعی و روانی (و من باید اضافه کنم، اخلاقی)، ادا کرد. این تعریف مفهومی فراتر از نگرانی نسبت رتبه‌بندی کامل اولویت‌های فردی دارد. همچنین به هان و هالیس (۱۹۷۹، ص ۷ تا ۱۱) بنگرید.

از چهار شرط تدوین شده توسط ارو نقض می‌شود، انتخاب اجتماعی در یک اقتصاد اسلامی، که به دنبال حداکثر نمایی رفاه فردی و اجتماعی به طور همزمان است، ممکن خواهد بود. پس اداره یک نظام اقتصادی اسلامی اخلاق گرایانه با لحاظ کردن اولویت های فردی ممکن است. به دیگر سخن، تأکید بر اینکه وجود چنین اقتصادی الزاماً باید یک تحمیل مستبدانه را ایجاب نماید، ناصحیح است.

هفتم) یک مساله اساسی، توانایی های رشد در نظام اقتصادی اسلام است. همان طوری که در بالا اشاره شد، محدودیت های اخلاقی رفتارهای اقتصادی لزوماً نباید به رشد اقتصادی فرو بهینه‌ای منجر شود، بلکه واقعیتی است که لحاظ کردن آنها، گزینه‌ها را محدود به مسیرهای رشدی می‌کند که نگرانی های اخلاقی اسلام را به کاراترین وجه لحاظ می‌کند^۱. در مواجهه با این مساله، شرط اخلاقی عدل و لسان را می‌توان به عنوان شرط حفظ تعادل بین نسل ها یعنی حفظ یک توازن عادلانه بین ادعاهای رقیب، (مصرف نسل حاضر در مقابل مصرف نسل های آتی) در نظر گرفت که حجم (پس انداز) سرمایه گذاری بین زمانی را مشخص می‌کند. اینکه دقیقاً چگونه این توازن در عمل به هم می‌خورد، سوالی تجربی است اما چند نکته را پیشاپیش می‌توان مطرح کرد:

الف) رشد اقتصادی، که توسط نرخ تشکیل سرمایه فیزیکی و انسانی، (در کنار دیگر عوامل) تعیین می‌شود، آزادی نسل حاضر را در هزینه کردن (همروز تمام دارائی ها محدود می‌کند. این فقط یک ضرورت اقتصادی نیست بلکه مسئولیت اخلاقی نسل حاضر نیز هست تا مصرف فعلی را برای حداکثر نمودن جریان مصرف (سرمایه گذاری) بین زمانی محدود سازد، حتی اگر چنین کاری مستلزم تحمل نابرابری هایی در درآمد هم باشد. در اینجا عنصر فدارکاری وجود دارد، زیرا نسل های آتی نمی‌توانند لطف نیاکان خود را جبران کنند، مسیر لطف نسل ها به یکدیگر یک سویه است. این واقعیت، ظلم بین نسلی را ایجاب نمی‌کند، زیرا عدالت را فقط در قالب امکانات محدودیت های طبیعی می‌توان اجرا کرد و فراتر از آن نمی‌توان رفت. با این وجود، کاربردی نبودن اصل جبران بین‌نسلی، مستلزم آن نیست که میزان انتقال های **بهران نشدنی** از نسل حاضر به نسل

^۱ - در یک شرایط پویا، مسیر رشد **بهینه** یگانه نیست و با توجه به **شرایط اولیه** مشخص، تعیین می‌گردد (دورفمان، ۱۹۶۹). پس همان طوری که در بخش بعدی توضیح داده می‌شود، مسیر رشد بهینه‌ای که با شرایط اولیه مساوات طلبانه متناظر است با مسیری که از یک توزیع اولیه نابرابر درآمد و ثروت آغاز می‌شود، تفاوت دارد. مفهوم **توسعه انسانی** که گزارشهای سالانه UNDP بر آن تأکید دارد نیز مستلزم " تعدیل راهبردهای رشد برای کاهش فقر" است (حق، ۱۹۹۵، ص ۲۷).

های آتی را بتوان به میزان دلخواه افزایش داد. به دیگر سخن، اصل عدل و انصاف مستلزم نرخ (به تعبیری) بهینه پس انداز توسط نسل حاضر است. (ب) از این ملاحظات نتیجه می‌شود که برای تأمین شرط عدالت بین نسلی باید یک نرخ رشد اقتصادی **مداکثری** را حفظ کرد. بدین ترتیب، از بین تمام مسیرهای رشد ممکن، گزینه‌ها فقط به مسیری محدود می‌شوند که محدودیت‌های اخلاقی اسلام را (به ویژه مسیرهای رشدی که در آنها نیازهای مصرفی کم امتیازترین مردم از اولویت بیشتری نسبت به نیازهای ثروتمندان برخوردار است) ارضا کنند. این محدودیت مستلزم آن است که ترکیب سرمایه‌گذاری به صورتی باشد که جریان کالاهای دستمزدی را در طول زمان حداکثر نماید و سهم کالاهای عمومی را نیز نسبت به کالاهای خصوصی افزایش دهد.

۵- چارچوب یک نظام بهینه اسلامی

اکنون می‌توان ملاحظات پیش‌گفته را در یک الگوی پویای نظام بهینه اسلامی لحاظ نمود^۱، نظامی که دارای همان ویژگی‌های اساسی است که هر اقتصاد در حال رشدی باید از خود بروز دهد^۲. همچنین این الگو نشان می‌دهد که کارایی یک اقتصاد اسلامی (که در آن فعالیت‌های اقتصادی باید سازگار با قواعد رفتارهای اخلاقی باشند) حداقل به اندازه کارایی هر نظام اقتصادی است که مبانی اثبات‌گرایانه‌ای مستقل از ارزش‌های خود را تبلیغ می‌کند. به طور مشخص در این الگو، ساختار تولید همچنان کارا باقی می‌ماند و عوامل کمیاب تولید به طور بهینه قیمت‌گذاری می‌شوند، حتی چنانچه برای تطبیق با الویت اصلی آن یعنی جریان کافی کالاهای دستمزدی دوباره سازماندهی شود، و "برابری بیشتر و بازدهی افزون تری را به طور هم‌زمان ایجاد" می‌کند (میردال، ۱۹۸۹ ص ۱۶).

ویژگی ممتاز این الگو، لزوم توزیع مجدد صریح درآمد و ثروت از ثروتمندان به فقیران به عنوان جزء لاینفک از مناسبات حداکثر نمای رفاه است، گویی بدون برآوردن چنین شرطی، بهینه

^۱ - مفهوم یک رژیم بهینه به تفصیل در تین برگن (۱۹۵۹، ۱۹۸۵) بیان شده است. الگوی ارائه شده در اینجا، تابع رفاه تین برگن برای شناسایی صریح **موقوف اولیه فقیران و مستمندان نسبت به دارایی ثروتمندان** است و دوباره تدوین می‌شود. یک طرح اولیه از الگوی مطرح شده در متن، در نقوی (۱۹۸۴ الف) ارائه شده است. متاسفانه اشتباه‌های تایپی بیشماری در متن منتشره وجود دارد که الگو را بی‌ارزش نموده است.

^۲ - برای کاربرد نظریه کنترل بهینه در اقتصاد به دورفمان (۱۹۶۹) بنگرید.

اجتماعی حاصل نخواهد شد. پس بر خلاف بسیاری از الگوهای رشد، رشد بهینه در اینجا با گسترده‌تر شدن نابرابری‌های درآمد و ثروت همراه نیست.

۵-۱- الگو

یک تابع رفاه اجتماعی Ω در الگو تعریف می‌شود که به تابع مطلوبیت (متوسط) فردی η و یک سبد متوسط کالایی G (که فرض می‌شود بیشتر شامل کالاهای دستمزدی باشد) بستگی دارد. همچنین فرض می‌شود که η در هر لحظه زمانی به نرخ مصرف سرانه $x(t)$ بستگی دارد و سبد کالایی G تابعی از مصرف سرانه $x(t)$ ، انباشت سرمایه سرانه $v(t)$ و زمان t است. پس تابع رفاه اجتماعی زیر را باید حداکثر نمود:

$$\int_0^{\infty} e^{-\rho t} \Omega [\eta(x(t)), G(x(t), v(t), t)] dt$$

حداکثر نمایی تابع رفاه فوق با دو قید همراه است. قید اول، معادله حرکت است که در مساله بهینه‌یابی مورد نظر با تعریف یک تابع همیلتونی (که سپس به یک تابع لاگرانژ شامل قید دوم تعمیم داده می‌شود) لحاظ می‌گردد^۱. بدون فدا کردن کلیت مساله و برای سادگی فرض می‌شود که حجم جمعیت در طول زمان ثابت و نرخ استهلاک سرمایه صفر است. پس این قید را بر حسب متغیرهای سرانه به شکل زیر می‌توان نوشت:

$$\dot{v}(t) = G[x(t), v(t), t] - x(t)$$

قید دوم مستلزم آن است که مجذور اختلاف دارایی افراد جامعه (اختلاف دارایی ثروتمندان از فقیران)، θ^2 ، که به مصرف سرانه $x(t)$ ، انباشت سرمایه سرانه $v(t)$ و زمان t بستگی دارد، از $B(x(t))$ بیشتر نشود. این قید بیانگر این حقیقت است که شکیبائی در مقابل نابرابری، مستقل از میزان درآمد سرانه نیست و انتظار می‌رود که در کشورهایی با درآمد سرانه بالاتر، بیشتر باشد. این قید را به صورت زیر می‌توان نوشت:

$$\theta^2 [x(t), v(t), t] \leq B(x(t))$$

۱ - برای تدوینی مشابه به ارو و دیگران (۱۹۷۱) به ویژه فصل دوم بنگرید.

در اینجا با یک مساله حداکثر نمایی مقید معمول سرو کار داریم که با توسل به اصل حداکثر نمایی پانتریآگین^۱ به سادگی قابل حل است پس: برای سادگی نمادها در مشتق های زیر، t به عنوان عامل تعیین کننده متغیرهای X و V ، حذف شده است.

$$\text{Max. } \int_0^{\infty} e^{-\rho t} \Omega [\eta(x(t)), G(x(t), v(t), t)] dt$$

$$\text{s.t. } \dot{v}(t) = G(x, v, t) - x$$

$$\theta^2(x, v, t) \leq B(x)$$

حال تابع لاگرانژ را تشکیل داده:

$$L(X, V, \lambda, \phi, t) = H(X, V, \lambda, t) + \phi [B(x) - \theta^2(x, v, t)]$$

که L تابع لاگرانژ و H تابع هامیلتون زمان حال و λ اجاره سرمایه و ϕ نیز هزینه فرصت نابرابری را نشان می‌دهد.

$$H(x, v, \lambda, t) = \Omega [\eta(x), G(x, v, t)] + \lambda [G(x, v, t) - x]$$

با فرض اینکه تابع هدف، شرایط معمول تحدب را داراست، شرایط لازم برای حداکثر نمایی عبارتست از:

$$\frac{\partial L}{\partial x} = \frac{\partial \Omega}{\partial \eta} \frac{\partial \eta}{\partial x} + \frac{\partial \Omega}{\partial G} \frac{\partial G}{\partial x} + \lambda \left[\frac{\partial G}{\partial x} - 1 \right] + \phi \left[\frac{\partial B}{\partial x} - \frac{\partial \theta^2}{\partial x} \right] = 0 \quad (1)$$

یا

$$\frac{\partial \Omega}{\partial x} + \lambda \frac{\partial G}{\partial x} = \lambda + \phi \left[\frac{\partial \theta^2}{\partial x} - \frac{\partial B}{\partial x} \right] \quad (1')$$

و

$$\lambda(t) = \rho \lambda(t) - \frac{\partial L}{\partial v} = \rho \lambda(t) - \left[\frac{\partial \Omega}{\partial G} \frac{\partial G}{\partial v} + \lambda \frac{\partial G}{\partial v} - \phi \left(\frac{\partial \theta^2}{\partial v} \right) \right] \quad (2)$$

$$\frac{\partial G}{\partial v} + \frac{\lambda(t)}{\lambda} + \frac{1}{\lambda} \frac{\partial \Omega}{\partial v} = \rho + \frac{\phi}{\lambda} \frac{\partial \theta^2}{\partial v} \quad \text{یا } (2')$$

حال فرض کنید که:

$$G_t = G(x, v) e^{\beta t} \quad (3)$$

که β نرخ رشد سبد کالایی نسبت به موقعیت اولیه یا G_0 است و

^۱- Pantryagin's Maximum Principle

$$\theta^2 = \theta_1^2(x, v)e^{\beta t} + \theta_2^2(x) \quad (۴)$$

که θ^2 را به دو جزء تقسیم می‌کند. توجه کنید که $\theta_1^2(x, v)e^{\beta t}$ جزء متغیر (نسبت به زمان) نابرابری ثروت است که با انحراف معیار توزیع ثروت سنجیده می‌شود و به مصرف سرانه و انباشت سرمایه بستگی دارد. در حالیکه $\theta_2^2(x)$ فقط به مصرف سرانه بستگی دارد. فرض کنید که Ω به η و G تجزیه شدنی باشد، در اینصورت از معادلات ۱ و ۴ روابط:

$$\frac{\partial \Omega}{\partial \eta} \cdot \frac{\partial \eta}{\partial x} = \lambda \left[1 - \frac{\partial G}{\partial x} \right] + \phi \frac{\partial \theta_1^2}{\partial x} e^{\beta t} \quad (۵)$$

و

$$\frac{\partial \Omega}{\partial G} \cdot \frac{\partial G}{\partial x} = \phi \left[\frac{\partial \theta_2^2}{\partial x} - \frac{\partial B(x)}{\partial x} \right] \quad (۶)$$

و از معادلات (۲) و (۵) رابطه:

$$\frac{\partial G}{\partial v} + \frac{\lambda(t)}{\lambda} + \frac{\partial \Omega}{\lambda \partial v} = \rho + \frac{\partial \theta^2}{\lambda \partial v} \quad (۷)$$

و از معادله (۴) روابط:

$$\frac{\dot{\theta}_v^2}{\theta_v^2} = \beta \quad (۸)$$

$$\frac{\dot{\theta}_v^2}{\theta_v^2} = 0 \quad (۹)$$

به دست می‌آید. این شرایط در واقع بیانگر آنند که برای حداکثر نمایی رفاه اجتماعی کل و رشد حجم سبد کالاها (مشمول بر کالاهای دستمزدی) در یک اقتصاد در حال رشد، نابرابری ثروت باید در حداقل مقدار خود باشد، و سرمایه هم به صورت کارا ارزشیابی شده باشد. تا اینجا شرایط زیر باید تحقق یابند:

اول) معادله (۱) در واقع بیان می‌کند که افزایش تولید کالاهای دستمزدی جهت تأمین افزایش مصرف سرانه، به کاهش نابرابری ثروت منوط شده است. این نتیجه از افزایش مصرف سرانه یا $\frac{\partial \Omega}{\partial x}$ و به دلیل تولید بیشتر کالاهای دستمزدی $\lambda \frac{\partial \Omega}{\partial x}$ حاصل

گشته است. فراتر از آن، همچنان که طرف راست این معادله نشان می‌دهد، این نکته مستلزم تغییر مناسب در هزینه فرصت مصرف، λ ، بر حسب سرمایه‌گذاری ازدست رفته و نیز تغییر در هزینه فرصت نابرابری، ϕ ، متناظر با افزایش مصرف سرانه یا $(\partial \theta^2 / \partial X)$ است.

دوم) معادله (۲) مسیر بهینه زمانی را برای قیمت سرمایه تعیین می‌کند. طرف راست معادله مشخص می‌کند که انباشت فزون تر سرمایه به تشدید نابرابری‌ها گرایش دارد. پس برای برقراری معادله (۲)، هزینه فرصت انباشت سرمایه (یعنی نابرابری بیشتر درآمد و ثروت) باید با یک توزیع مجدد مساوات گرایانه درآمد و ثروت از ثروتمندان به فقیران کاهش یابد.

سوم) معادله (۲) همچنین ایجاب می‌کند که سهم دستمزد باید همراه با کاهش هزینه فرصت انباشت سرمایه افزایش یابد، در اینصورت، عرضه کالاهای دستمزدی باید برای توازن بخشیدن به تقاضای تشدید شده برای کالاهای دستمزدی افزایش یابد. چهارم) رفاه اجتماعی آنگاه حداکثر می‌شود که تفاوت در دارایی افراد از ابتدا در حداقل خود باشد، و تولید کالاهای دستمزدی زمانی حداکثر خواهد شد که رشد تفاوت بین دارایی افراد از سطح تعیین شده قبلی تجاوز نکند (معادله‌های (۸) و (۹)).

باید توجه داشت که الگوی ما در اصل، یک الگوی اقتصاد بسته است ولی در هر حال برای مقصود ما (یعنی برای مشخص نمودن ویژگی محوری یک اقتصاد اسلامی مبتنی بر عدل و انسان) کفایت می‌کند. این الگو، شرایط لازم را برای بهینه‌سازی رفاه اجتماعی در یک چارچوب پویا بیان و شرایط لازم برای نرخ رشد سبب کالایی مطلوب را هم، علاوه بر توزیع و مصرف آن مشخص می‌نماید. پس قیمت‌های سایه‌ای سرمایه (و همینطور کار) برای تعیین کارایی استفاده از منابع سرمایه‌ای کمیاب تعریف می‌شوند. بخاطر داشته باشید که وارد کردن قید اخلاقی در یک نظام بهینه اسلامی به هیچ وجه قواعد معمول انباشت سرمایه را تغییر نمی‌دهد. در واقع الگوی ما، قدمی هم از الگوی رشد نوسنت‌گرا (کلاسیک جدید) معمولاً اثبات‌گرا، جلوتر است و نشان می‌دهد در اقتصادی که ثروت عادلانه‌تر توزیع شده باشد و ساختار تولید (مصرف) هم بازتابی از توجه بیشتر به نیازمندی‌های فقیران باشد، به هیچ وجه در شرایط نامساعدتری نسبت

به نظام‌های دیگر اقتصادی (که به تعبیر نوسنت‌گرایی بهینه ولی به تعبیر دیگران ناعادلانه است) قرار ندارد، در واقع ممکن است حتی برتر نیز باشد^۱.

۶- اجرای نظام بهینه

حتی با نگاهی شتابزده به جوامع مسلمان نیز معلوم می‌شود که از نظام بهینه، بسی دورند. آنها اغلب در مرحله‌ای پائین تر از وضعیت بهینه قرار دارند، اکثر جمعیت این کشورها به ویژه جمعیت زنان آنها بیسوادند و در دستیابی‌های علمی از ملت‌های غیرمسلمان بسیار عقب‌ترند. اغلب مردم کشورهای مسلمان به ملزومات اولیه زندگی دسترسی ندارند و پدیده فقر بسیار شایع است (در تضاد با احسان) و بسیار بدتر آنکه "شاخص کلی توسعه انسانی برای ۴۹ کشور مسلمان فقط ۰/۳۹ است که جهان اسلام را در رده‌های پائین توسعه انسانی قرار می‌دهد" (حق، ۱۹۹۵، ص ۱۰۶). گرچه در بسیاری از آنها به ویژه عربستان سعودی، الجزایر، اردن و سوریه (که شاخص توسعه انسانی در آنها در طی ۳۰ تا ۳۵ سال گذشته افزایش شدیدی یافته است) پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای جهت کاهش عدم توازن‌های اقتصادی و نیز کاستن از شیوع فقر مطلق صورت گرفته است ولی تفاوت بین فقیران و ثروتمندان بین ملت‌های مسلمان و بین اینان و مردم غیر مسلمان، شرمسارانه هنوز هم بسیار زیاد است. شرایط فعلی ما نیازمند اصلاح فوری است. جوامع مسلمان نیازمند انجام اقدام‌های معینی هستند تا بتوانند با دیگر کشورها بر مبنای شرایط یکسان (و احتمالاً از موضع قدرت) رقابت نمایند و بنابراین به یک اقتصاد اسلامی نزدیکتر گردند.

این نکات را به شکل زیر می‌توان بیان کرد:

۱) همان طوری که پیش تر هم در این مقاله بیان شد، نیاز به استیفای حقوق فقیران جامعه باید در سیاست‌های دنبال شده جوامع مسلمان اهمیت درخوری یابد. ساز و کارهایی برای مثال یک سیاست توزیع مجدد گونه همراه با کمک‌های نقدی (یا جنسی) بلاعوض باید طراحی شوند تا سهم عادلانه‌ای از درآمد و ثروت را از ثروتمندان به فقیران منتقل کند. قرآن مجید قاطعانه تمرکز ثروت در دست‌های ثروتمندان را منع

^۱ - ضریب جینی توزیع زمین در یمن ۰/۶۴ و در پاکستان ۰/۵۴ است. در بسیاری از کشورهای مسلمان، به ویژه غنا، مالی و تانزانیا، بیش از نیمی از جمعیت زیر خط فقر قرار دارند و در بنگلادش ۸۶ درصد مردم چنین هستند. به حق (۱۹۹۵) بنگرید.

می‌کند: "آنچه را خداوند از اموال اهل شهر و روستا بر فرستاده خویش باز گردانیده، از آن خدا و رسولش و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه‌ماندگان است تا دارایی بین ثروتمندان شما دست به دست نشود" (۷:۵۹) و شکست در پیروی از این فرمان را به عنوان انکار نعمت خداوند نکوهش کرده است.^۱

در این رابطه به خاطر داشته باشید که حتی اگر درآمد فقیران سریع‌تر از درآمد ثروتمندان افزایش یابد، فاصله مطلق بین آنها کمتر نخواهد شد، مگر آنکه نسبت دارایی‌های آنان برابر با عکس نسبت نرخ‌های رشد درآمدهای نسبی آنان شود (به پیوست ۱ بنگرید). برای تحقق این تساوی باید فاصله مطلق بین دارایی‌های اولیه حداقل شود و به طور هم‌زمان برای افزایش سریع‌تر درآمد فقیران نسبت به ثروتمندان اقدام گردد.

۲) دولت نقش خاصی در ایجاد تغییر در ساختار مالکیت دارایی‌ها (به ویژه زمین) دارد، برای مثال در نظام ملوک الطوایفی، اولویت به حقوق غیرکشاورزان در مقایسه با حقوق کشاورزان اعطا می‌شود (صدر، ۱۹۸۲، طالقانی، ۱۹۸۲ و نقوی و همکاران، ۱۹۸۴-الف). این وظیفه را نمی‌توان به طور کامل به عهده دست نامرئی بازار گذارد که توزیع فعلی قدرت اقتصادی جامعه را منعکس ساخته و تداوم می‌بخشد. با این همه نقش مهمتر دولت در یک جامعه مسلمان باعث استبداد نمی‌شود، زیرا بر اساس اسلام، دولت حقی برای خود ندارد: فقط مردم حق دارند، که دلالت بر وجود آزادی‌های اقتصادی فردی بسیار زیاد (مجاز از نظر اسلام) است. به هر حال یک دولت اسلامی باید در مواقع لزوم به افراد جامعه کمک کند تا زنجیرهای ذاتی افزون‌طلبی را پاره نموده و موفقیت و آزادی واقعی را به دست آورند. "هر کس بخل خود را سرکوب کند، رستگار است" (۹:۵۹).

۳) شکل مالکیت منابع اقتصادی به خودی خود یک انعطاف‌ناپذیری آموزه‌ای در اسلام نیست. دولت در مقابل فرد قرار ندارد، بلکه هر دو، یعنی دولت و فرد، فقط امنا و نه مالکان مطلق دارایی‌های خویش هستند. آنان باید با هم قرارداد اجتماعی سودآوری را منعقد و حفظ کنند که شکلی نهادینه به قانون الهی عدل و انصاف می‌دهد. برای اینکه چنین قرارداد اجتماعی پایدار بماند، باید شامل کاهش شدید درآمدها و ثروت‌های به

۱ - قرآن مجید می‌فرماید "آنان که از رزق افزوده شده‌اشان به زبردستان و غلامان خویش نمی‌دهند تا با هم یکسان شوند (تا یکسان نشوند)، آیا نعمت‌های الهی را انکار می‌کنند؟ (۷۱:۱۶).

نادرستی توزیع شده و آرایش تازه جایگاه قدرت اقتصادی نیز بشود، به طوری که نظام های فعلی اقتصادی در جوامع مسلمان کارا تر، عادلانه تر و پاسخگو تر به نیازهای کم امتیازترین قشرها گردد^۱.

۷- نکته‌های پایانی

به طور خلاصه می‌توان گفت که مرزهای گسترده یک اقتصاد اسلامی با فلسفه اخلاقی "حق" شکل می‌گیرد. این فلسفه بر چهار اصل موضوعه توحید، برابری، اختیار و مسئولیت‌پذیری اجتماعی بنا شده است. در حالیکه توحید امکان گرم شدن محاسبات سرد اقتصادی را بوسیله اخلاق فراهم می‌کند، کیفیت تعادل مستلزم چیزی کمتر از بازسازی ساختار تمام روابط تولید، توزیع و مصرف نیست تا حق کم امتیازترین مردم (و نه فقط نیازمندی های آنان) ادا شود. تا اینجا دریافتیم که دستوره های اختیار و مسئولیت پذیری اجتماعی، یک قرارداد اجتماعی داوطلبانه پذیرفته شده توسط مردان و زنان عقلایی را، رسمیت می‌بخشد^۲. بدین ترتیب با ایجاد یک چارچوب یگانه فکر و عمل، سیاست عمومی باید شرایط اولیه لازم را برای سازگاری اجتماعی و پیشرفت اقتصادی فراهم کند. این شرایط اولیه با پر کردن فاصله عمیق بین اصول اخلاقی اسلامی و واقعیت جوامع مسلمان، ایجاد می‌شود.

برای اجرای چنین برنامه‌ای، "اخلاق، سیاست‌ها و توسعه (باید) یک نظام واکنش متقابل پویا را شکل دهند" (سراج‌الدین، ۱۹۹۵). نیروی محرکه چنین نظامی، مسئولیت پذیری به جای خودکامگی، به عنوان شکل آرمانی رفتار اقتصادی و اجتماعی و تشخیص نیاز به تلفیق رشد و کارایی با برابری در تمام موقعیت های اقتصادی است. انجام این کار، نقش کاملاً مشخصی را به یک (حکومت) دولت (منتخب آزاد مردم) برای بهبود شرایط اقتصادی (به ویژه برای تغییر ساختار اصلی جامعه و حداقل نمودن استثمار اجتماعی) می‌دهد. در واقع تعیین اندازه بهینه دولت، جزء جدانشدنی نظام اقتصادی اسلام است.

۱ - در واقع بدون یک چنین قرارداد اجتماعی عملیاتی، قانون الهی را نمی‌توان اجرا کرد.

۲ - اینکه مرد و زن عقلایی، در واقع به چنین قرارداد اجتماعی داوطلبانه‌ای رضایت خواهند داد، آشکار است، هر گاه بخاطر آوریم که "عقلایی بودن" در اسلام به شکل مشارکت در فعالیت های بخشش مآبانه تعریف می‌شود: هر کس کار نیکو کند، ده برابر آنرا دریافت می‌کند و هر کس کار زشتی کند، جزایی به قدر آن کار زشت خواهد داشت. (۱۶۱:۶). به نقوی (۱۹۸۱) بنگرید.

اسلام سناریویی عاقبت اندیش را مطرح می‌کند که در آن انسان باید از استعدادهای ارادی خود برای کشف حقایق از طریق خردورزی و مشاهده استفاده کند "ما نشانه‌های {قدرت و یگانگی} خود را در آفاق و نفوس {بندگان} هویدا می‌کنیم تا بر آنان آشکار شود که {خدا و قرآن} حق است" (۵۳:۴۱). جوامع مسلمان باید یک قاعده اجتماعی منصفانه‌ای را در یک چارچوب سیاسی مردم‌سالارانه بنا کنند، گرچه موفقیت چنین مأموریتی نیازمند ایجاد فضایی است که در آن، آزادی انسانی با منش مشاهده و ژرف اندیشی تقویت گردد. مسلح به ایمان و منطق، باید نشان داد که "وارد کردن ملاحظات اخلاقی به هیچ وجه روح پرس و جو را محدود نمی‌کند" (نقوی، ۱۹۹۴). این فرصت و نیز چالشی برای جوامع مسلمان است. فرصت است زیرا جوامع مدرن، تعالی اخلاقی را با رفاه مادی معاوضه کرده‌اند که این نیز انحصارگری تعداد کمی از افراد است؛ و اسلام می‌تواند پیشگامی خود را با نشان دادن اینکه با هدیه دادن به آنانکه چیزی ندارند، اخلاق و منطق را کسب می‌نماییم، بروز دهد. به علاوه چالش است زیرا مستلزم مهارت های خردورزانه و تلاش های عملی برای ایجاد رقابت پذیری حتی برتری یابی یک نظام کارای آگاه با درک عمیق ارزش های اخلاقی است (با تضمین اینکه بشر دوستی یک منبع کمیاب نیست که در مصرف آن باید صرفه‌جویی نمود بلکه هر چه بیشتر از آن استفاده شود، وافرتر نیز می‌گردد). اگر در واکنش به موقع به چالش های بزرگ پیش روی خود در این جهان به سرعت در حال تغییر، شکست بخوریم (که این خطر نیز به حد کافی آشکار است) به زباله‌دان تاریخ افکنده می‌شویم.

فهرست منابع

- ۱- Ahmad, Khurshid (۱۹۷۶), Islam: Its Meaning and Message, London: Islamic Council of Europe.
- ۲- syed Nawab Haider Naqvi (۱۹۹۴), Foreword: Islam, Economics, and Society, London: Kegan Paul International.
- ۳- Arrow, Kenneth J. (۱۹۶۴), Social Choice and individual Values, New York: John Wiley & Sons (Revised Edition).
- ۴- Arrow, Kenneth J. and F.H. Hahn (۱۹۷۱), General Competitive Analysis, San Francisco: Holden-Day Inc.
- ۵- Arrow, Kenneth J. and Mordecai Kurz (۱۹۸۵), " Economic History: A Necessary Though Not Sufficient Condition for an Economist", American Economic Review, Papers and Proceedings ۷۵(۲), May ۳۲۰-۲۳.
- ۶- Bell, Richard (۱۹۵۳), Introduction to the Quran, Edinburg.
- ۷- Blaug, Mark (۱۹۸۵), Economic Theory in Retrospect, Cambridge: Cambridge University Press.
- ۸- Bore. De (۱۹۷۰), The History of Philosophy in Islam, London: Luzac & Co. Ltd.
- ۹- Boisard, Marcel A. (۱۹۸۷), Humanism in Islam (English Translation) Indianapolis: American Trust Foundation (Originally Published in French in ۱۹۷۹)
- ۱۰- Chapra, M.U. (۱۹۹۲), Islam and Economic Challenge: Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- ۱۱- Choudhry, M.A. (۱۹۹۵), The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific Order, Ankara: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.
- ۱۲- Dorfman, Robert (۱۹۶۹), "An Economic Interpretation of Optimal Control Theory", American Economic Review, Vol. ۵۹, ۸۱۷-۸۳۱.
- ۱۳- Edgeworth, F.Y. (۱۹۸۱), Mathematical Physics: An Essay on the Application of Mathematics to Moral Sciences, London.
- ۱۴- Hahn, F. H. and Martin Hollis, (۱۹۷۹), Philosophy and Economic Theory, Oxford: Oxford University Press.
- ۱۵- Haq, Mahbub ul (۱۹۹۵) Reflections on Human Development, New York: Oxford University Press.

- ١٦- Harsanyi, John C. (١٩٩١), "Value Judgments", In John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman (eds.), The world of Economics (The New Palgrave), London Macmillan, pp.٧٠٢-٧٠٥.
- ١٧- Kuran, Timur (١٩٩٥)," Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", Journal of Economic Perspectives, ٩(٤), ١٥٥-١٧٣.
- ١٨- Khan, Fahim (١٩٩٥), Essays in Islamic Economics, Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- ١٩- Mawdudi, Syed Abul A'la (١٩٧٦), Human Rights in Islam, Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- ٢٠- Munawar, Iqbal (١٩٨٨), Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy, Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- ٢١- Murphy, J. G. (١٩٧٤), The philosophy of the Right, London: McMillan.
- ٢٢- Myrdal, Gunnar (١٩٨٩), "The Equality Issue in World Development", The American Economic Review, pp-٨-١٧.
- ٢٣- Naqvi, Syed Nawab Haider (١٩٧٨), "Ethical Foundation of Islamic Economics", Islamic Studies.
- ٢٤- -----(١٩٨١a), Ethics and Economics: An Islamic Synthesis, Leicester, UK: the Islamic Foundation.
- ٢٥- Individual Freedom (١٩٨١b), Social Welfare, and Islamic Economic Order, Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics.
- ٢٦- Development Economics (١٩٩٣), A New paradigm, London: Sage Publications, India Pvt. Ltd.
- ٢٧- Islam, Economics And society (١٩٩٤), London: Kegan Paul International.
- ٢٨- "Islamic Concept of Basic Needs in Relation to Contemporary Situation" (١٩٨٤b), In Contemporary Social and Economic Conditions in the Muslim World and the process of Social Change, Amman: The Royal Academy for Islamic Civilization Research, pp. ٢١٩-٢٣١.
- ٢٩- Naqvi, Syed Nawab Haider, H.U. Beg, Rafiq Ahmed, Mian M. Nazeer (١٩٨٤), Principles of Islamic Economic Reforms, Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics, Reprinted in S.K. Jomo (١٩٩٢), Islamic Economic Alternatives, London: McMillan, pp. ١٥٣-١٨٧.

- ۳۰- Naqvi, Syed Nawab Haider and Asghar Qadir (۱۹۸۵), "Incrementalism and Structural Change", The Pakistan Development Review, Vol. ۲۴, No. ۲, pp.۸۷-۱۰۲.
- ۳۱- Naser, Seyyed Hossein (۱۹۷۹), Ideals and Realities of Islam, London: George Allen and Unwin.
- ۳۲- Nomani, Farhad and Ali Rahnema (۱۹۹۴), Islamic Economic System, London: Zed Books Ltd.
- ۳۳- Nozick, Robert (۱۹۷۴), Anarchy, State and Utopia, New York: Basic Books.
- ۳۴- Pontryagin, L. S., et al. (۱۹۶۲), Mathematical Theory of Optimal Processes, New York: Interscience.
- ۳۵- Popper, Karl R. (۱۹۸۰), The logic of Scientific Discovery, London: Hutchinson, ۱۰th (revised) impression, First published in English in ۱۹۵۹.
- ۳۶- Rawls, John (۱۹۷۱), A Theory of Justice, Cambridge, Mass: Harvard University press.
- ۳۷- Russel, Bertrand (۱۹۶۴), Freedom and Organization, ۱۸۱۴-۱۹۱۴, London: George Allen & Unwin.
- ۳۸- Sadr, Mohammed baqir (۱۹۸۲), Our Economics (English Translation), Vol. ۱, part ۲, Tehran: World Organization for Islamic Services.
- ۳۹- Schuon, Frithjof (۱۹۶۳), Understanding Islam, London: George Allen & Unwin.
- ۴۰- Sen, A.K. (۱۹۷۰), Collective Choice and Social Welfare, San Francisco: Holden-Day Inc.
- ۴۱- Sen, A.K. (۱۹۷۱), Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation, London: Oxford University press.
- ۴۲- Siddiqi, Mohammed Nejatullah (۱۹۸۸), Muslim Economic Thinking, Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- ۴۳- Simon, H. (۱۹۵۷), Models of man. New York: John Wiley & Sons.
- ۴۴- Sirageldin, Ismail (۱۹۸۲), "Islam, Society and Economics Policy", The Pakistan Development Review, Papers and Proceedings, ۲۴:۴, Part ۱, pp.۴۵۷-۴۷۸.
- ۴۵- Smith, Adam (۱۹۷۶), An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Edited by Edwin Cannan (۱۹۰۴), London: Methuen.

- ٤٦- Taleghani, Ayatullah Mahmoud (١٩٨٢), Society and Economics in Islam, (Translated from the Persian by R. Campbell, with annotations and introduction by Hamid Algar), Berkeley, Calif: Mizan Press.
- ٤٧- Tinbergen, Jan (١٩٥٩), "The Theory of Optimum Regime", in L. H. Klassen, L. M. Koyck, and H. I. Witteven, Collected papers of Jan Tinbergen, Amsterdam.
- ٤٨- Tinbergen, Jan (١٩٨٥), Production, Income, and Welfare, Great Britain: Wheatsheaf Books Ltd.
- ٤٩- Zarqa, Anas (١٩٧٦), " Social Welfare Function and Consumer Behavior: An Islamic Formulation of selected Issues". Paper presented at the First International Conference on Islamic Economics, Jeddah (Mimeographed).

پیوست

این عبارت در مقاله بیان شد: حتی اگر درآمد فقیران سریع تر از درآمد ثروتمندان رشد کند، فاصله مطلق بین آنها شروع به کاهش نخواهد کرد، مگر آنکه نسبت دارائی های آنان مساوی عکس نسبت نرخ رشد درآمدهای آنان گردد^۱. برای اثبات این ادعا، فرض کنید که دارائی های اولیه ثروتمندان و فقیران به ترتیب A و B و نرخ رشد درآمدهای آنان نیز به ترتیب a , b باشد، در این صورت ثروت آنان به ترتیب {در هر زمان t } توسط

$$W_1(t) = Ae^{at} \quad (1)$$

$$W_2(t) = Be^{bt} \quad (2)$$

مشخص می شود. تفاوت بین $W_2(t)$, $W_1(t)$ عبارتست از:

$$W(t) = W_1(t) - W_2(t) = Ae^{at} - Be^{bt} \quad (3)$$

با مشتق گیری از $W(t)$ نسبت به زمان t خواهیم داشت:

$$\frac{dw}{dt} = Aae^{at} - Bbe^{bt} \quad (4)$$

پس کاهش این فاصله در طول زمان ($dW/dt < 0$) منوط است به:

$$Aae^{at} - Bbe^{bt} < 0$$

$$Aae^{at} < Bbe^{bt}$$

یا

که $a < b$ مبین رشد سریعتر درآمد فقیران نسبت به درآمد ثروتمندان است، در نتیجه

$$e^{(b-a)t} > \frac{Aa}{Bb}$$

$$(b-a)t > \sin\left(\frac{Aa}{Bb}\right) \quad \text{با لگاریتم گیری از طرفین نامعادله، خواهیم داشت:}$$

و یا

$$t > \sin\left(\frac{Aa}{Bb}\right) / (b-a) \quad (5)$$

اگر بخواهیم فاصله دارایی ها از ابتدا ($t = \theta$) شروع به کاهش نماید، لازم است که:

$$\theta \geq \sin\left(\frac{Aa}{Bb}\right)$$

یعنی $Aa \leq Bb$ یا $A/B \leq b/a$ پس شرط پر شدن فاصله دارائی ها عبارتست از

$$\frac{A}{B} = \frac{b}{a} \quad (6)$$

۱ - همین مسأله در نقوی (۱۹۸۱) و نیز به طور مفصل تر در نقوی و قدیر (۱۹۸۵) آمده است.