

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مکتب و نظام اقتصادی اسلام

استاد مهدی هادوی تهرانی



مؤسسه فردوسی خانه خرد

هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۴۰
مکتب و نظام اقتصادی اسلام/مهدی هادوی تهرانی.
قم: موسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸. ۲۲۴ ص.
ISBN: 964 - 91573 - 1 - X ریال ۱۲۰۰۰
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
کتابنامه: ص. [۲۱۷] - ۲۲۱.
۲۹۷/۴۸۳۳ BP۲۳۰/۲/۱۷ م
کتابخانه ملی ایران
۵۰۱۵ - ۷۸ م

مکتب و نظام
اقتصادی اسلام
استاد مهدی هادوی تهرانی

چاپ دوم ۱۳۸۳، چاپ سپهر
۲۰۰۰ نسخه، ۱۲۰۰ تومان

کلیه حقوق محفوظ و متعلق به مؤسسه فرهنگی خانه خرد (بیت الحکمة) است و
هرگونه نسخه‌برداری، بازنویسی و تکثیر بدون اجازه کتبی ممنوع است.

قم، بلوار امین - ۲۰ متری گلستان - کوچه ۱۴ - پلاک ۱۰

تلفن: ۲۱-۲۹۰۷۵۲۰ - دورنویس و پیام‌گیر: ۲۹۲۵۲۶۹

E.mail: Khaneh_Kherad@yahoo.com

Ravaq_Hekmat@yahoo.com

<http://ravaqhekmata.ir>

ISBN: 964 - 91573 - 1 - X

شابک: ۹۶۴ - ۹۱۵۷۳ - ۱ - X

فهرست اجمالی

| | |
|---------|--|
| ۷ | فهرست تفصیلی |
| ۱۵ | پیشگفتار |
| ۱۹ | بخش اول (مقدمات) |
| ۲۱ | نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون در اسلام |
| ۲۲ | دین چیست؟ |
| ۲۷ | عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در اسلام |
| ۳۰ - ۳۳ | فلسفه، مکتب، نظام، نهاد، حقوق |
| ۳۴ | روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار |
| ۴۴ | مفاهیم مقدماتی |
| ۴۵ | فلسفه‌ی اقتصادی |
| ۴۵ | مکتب اقتصادی |
| ۴۶ | نظام اقتصادی |
| ۴۶ | سازوکار اقتصادی |
| ۴۷ | حقوق اقتصادی |
| ۴۷ | علم اقتصاد |
| ۵۱ | بخش دوم (اهداف اقتصادی اسلام) |
| ۵۴ | تعریف و تحدید |
| ۵۵ | توسعه یافتگی اقتصادی و اهداف مکتب |
| ۵۵ | اهداف اقتصادی اسلام |
| ۵۶ | عدالت اقتصادی |
| ۷۹ | قدرت اقتصادی حکومت اسلامی |
| ۸۲ | رشد اقتصادی |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| ۸۳ | استقلال |
| ۸۵ | اهداف اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی |
| ۱۰۱ | بخش سوم (مبانی اقتصادی اسلام) |
| ۱۰۳ | مالیت و ارزش |
| ۱۱۴ | مالکیت |
| ۱۴۰ | آزادی اقتصادی |
| ۱۴۷ | جایگاه دولت در اقتصاد |
| ۱۵۴ | توزیع |
| ۱۸۳ | بخش چهارم (نظام اقتصادی اسلام) |
| ۱۸۵ | طبقه‌بندی نهادهای اقتصادی |
| ۱۸۶ | نهادهای دولتی |
| ۱۸۹ | نهادهای غیر اجرایی |
| ۱۹۱ | نهادهای اجرایی |
| ۱۹۴ | نهادهای غیر دولتی |
| ۱۹۷ | نهادهای تولیدی |
| ۱۹۷ | نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی |
| ۱۹۸ | نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی |
| ۱۹۹ | نهادهای غیر تولیدی |
| ۱۹۹ | نهاد بنگاه‌های کمک معوض |
| ۲۰۱ | نهاد بنگاه‌های کمک بلاعوض |
| ۲۰۳ | نهاد بازار |
| ۲۱۷ | کتابنامه |

فهرست تفصیلی

| | |
|----|---|
| ۱۵ | پیشگفتار |
| ۱۹ | بخش اول (مقدمات) |
| ۲۱ | نظریه‌ی اندیشه مدون در اسلام |
| ۲۱ | مقدمه |
| ۲۲ | دین چیست؟ |
| ۲۴ | دین نفس‌الأمری |
| ۲۵ | دین مُرسَل |
| ۲۷ | عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در اسلام |
| ۲۹ | نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام |
| ۳۰ | فلسفه |
| ۳۱ | مکتب |
| ۳۲ | نظام |
| ۳۲ | نهاد |
| ۳۳ | حقوق |
| ۳۳ | عناصر دینی و ساحت‌های حیات بشری |
| ۳۴ | عناصر موقعیتی و جهان‌شمول |
| ۳۴ | روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار |
| ۳۵ | کشف عناصر دینی |
| ۳۶ | تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی |
| ۳۸ | أ. شئون دین مُرسَل |
| ۳۹ | ب. شئون معصومان <small>عليهم‌السلام</small> |
| ۴۰ | ج. پیشینه‌ی یک عنصر دینی |

| | |
|----|---|
| ۴۱ | د. قابلیت تحقق در حکومت جهانی اسلام |
| ۴۱ | ه. خصوصیات مرتبط به هر عنصر |
| ۴۲ | طبقه بندی عناصر جهان شمول |
| ۴۲ | هماهنگ سازی عناصر جهان شمول |
| ۴۳ | طراحی سازو کار |
| ۴۳ | علوم بشری و جایگاه آن در نظریه ی اندیشه مدوّن |
| ۴۴ | مفاهیم مقدماتی |
| ۴۵ | أ. فلسفه ی اقتصادی اسلام |
| ۴۵ | ب. مکتب اقتصادی اسلام |
| ۴۶ | ج. نظام اقتصادی اسلام |
| ۴۶ | د. سازو کار اقتصادی اسلام |
| ۴۷ | ه. حقوق اقتصادی |
| ۴۷ | و. علم اقتصاد |
| ۵۱ | بخش دوّم (اهداف اقتصادی اسلام) |
| ۵۳ | پیش سخن |
| ۵۴ | تعریف و تحدید |
| ۵۵ | توسعه یافتگی اقتصادی و اهداف مکتب |
| ۵۵ | اهداف اقتصادی اسلام |
| ۵۶ | ۱. عدالت اقتصادی |
| ۵۸ | عدالت اقتصادی اسلام و غیر مسلمانان |
| ۵۹ | عناصر عدالت اقتصادی |
| ۵۹ | رفاه عمومی |
| ۵۹ | فقر و غنا از دیدگاه اسلام |
| ۶۰ | معانی فقر و غنا در اخبار و آیات |
| ۶۱ | فقر و غنای مالی از نگاه اسلام |

| | |
|----|---|
| ۶۴ | فقیر کیست؟ |
| ۶۵ | فقر نسبی و فقر مطلق |
| ۶۷ | فقر و رفاه |
| ۶۹ | رفاه عمومی در قرآن |
| ۷۰ | رفاه عمومی از نگاه سنت |
| ۷۱ | تعدیل ثروت |
| ۷۲ | أ. تفاوت تکوینی آدمیان |
| ۷۳ | ب. تأثیر سوء اختلاف زیاد در برخورداری از مواهب مادی |
| ۷۴ | تعدیل ثروت در قرآن |
| ۷۶ | چند اشکال |
| ۷۷ | تعدیل ثروت از دیدگاه سنت |
| ۷۹ | ۲. قدرت اقتصادی حکومت اسلامی |
| ۸۲ | ۳. رشد اقتصادی |
| ۸۳ | ۴. استقلال |
| ۸۴ | تکمیل |
| ۸۵ | اهداف اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی |
| ۸۵ | ۱. اهداف اقتصاد سرمایه داری |
| ۸۵ | پیدایش سرمایه داری |
| ۸۶ | مراحل سرمایه داری |
| ۸۷ | ویژگی های سرمایه داری لیبرال |
| ۸۹ | ظهور سرمایه داری مقرراتی |
| ۹۰ | اهداف اقتصاد سرمایه داری |
| ۹۱ | عدالت اقتصادی از دیدگاه سرمایه داری |
| ۹۲ | ۲. اهداف اقتصاد سوسیالیستی |
| ۹۲ | پیدایش سوسیالیسم |

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ۹۳ | تعریف سوسیالیسم و کمونیسم |
| ۹۳ | صور سوسیالیسم |
| ۹۵ | سوسیالیسم علمی |
| ۹۵ | نظریات فلسفی اجتماعی مارکس |
| ۹۷ | نظریات اقتصادی مارکس |
| ۹۸ | نظریات تکامل و توسعه مارکس |
| ۹۹ | اهداف اقتصاد سوسیالیستی |
| ۱۰۰ | عدالت اقتصادی از دیدگاه سوسیالیسم |
| ۱۰۱ | بخش سوم (مبانی اقتصادی اسلام) |
| ۱۰۳ | پیش سخن |
| ۱۰۳ | ۱. مالیت و ارزش |
| ۱۰۴ | مال در لغت |
| ۱۰۴ | مال چیست؟ |
| ۱۰۵ | ارزش و مال |
| ۱۰۷ | تعریف دیگری برای مال |
| ۱۰۷ | جایگاه مال در اقتصاد |
| ۱۰۸ | مال از دیدگاه قرآن کریم |
| ۱۱۴ | ۲. مالکیت |
| ۱۱۴ | مالکیت چیست؟ |
| ۱۱۵ | خاستگاه مالکیت |
| ۱۱۶ | اقسام مالکیت |
| ۱۱۷ | مالکیت خداوند |
| ۱۱۸ | مالکیت اعتباری خداوند |
| ۱۲۰ | نقد و بررسی |
| ۱۲۳ | مالکیت خصوصی |

| | |
|-----|---|
| ۱۲۴ | اسباب مالکیت خصوصی |
| ۱۲۵ | حیازت |
| ۱۲۶ | اقسام حیازت |
| ۱۲۷ | کار |
| ۱۲۹ | اشکال متفاوت کار |
| ۱۲۹ | عقد وایقاع |
| ۱۳۰ | إرث |
| ۱۳۱ | ارتداد |
| ۱۳۱ | رسیدن اموال به حد نصاب خمس و زکات |
| ۱۳۲ | مالکیت دولتی |
| ۱۳۳ | ویژگی «مالکیت دولتی» در اسلام |
| ۱۳۴ | آثار مثبت مالکیت دولتی |
| ۱۳۴ | مالکیت عمومی |
| ۱۳۵ | أ. مالکیت تمام مردم |
| ۱۳۶ | ب. مالکیت جمیع مسلمانان |
| ۱۳۷ | ج. مالکیت گروهی از مسلمانان |
| ۱۳۷ | مباحث عامّه، اموال دولتی و اموال عموم مردم |
| ۱۳۹ | مالکیت چند گونه و فلسفه‌ی اقتصادی آن |
| ۱۴۰ | ۳. آزادی اقتصادی |
| ۱۴۳ | آزادی اقتصادی، پژوهشی تطبیقی |
| ۱۴۷ | ۴. جایگاه دولت در اقتصاد |
| ۱۴۷ | مفهوم و جایگاه دولت در اندیشه اسلامی |
| ۱۴۹ | مسئولیت دولت اسلامی |
| ۱۵۱ | امکانات و اختیارات دولت اسلامی |
| ۱۵۳ | بخش دولتی و غیر دولتی در نظام اقتصادی اسلام |

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ۱۵۴ | ۵. توزیع |
| ۱۵۶ | توزیع قبل از تولید |
| ۱۵۹ | توزیع بعد از تولید |
| ۱۵۹ | توزیع بعد از تولید در سرمایه‌داری |
| ۱۶۴ | توزیع بعد از تولید در سوسیالیسم |
| ۱۶۶ | توزیع بعد از تولید در اسلام |
| ۱۶۹ | حاصل سخن |
| ۱۷۰ | توضیح چند حالت |
| ۱۷۴ | دستگاه توزیع در اسلام |
| ۱۷۸ | ربا و دستگاه توزیع اسلامی |
| ۱۸۳ | بخش چهارم (نظام اقتصادی اسلام) |
| ۱۸۵ | مقدمه |
| ۱۸۵ | طبقه بندی نهادهای اقتصادی |
| ۱۸۶ | ۱. نهادهای دولتی |
| ۱۸۶ | مروری بر مسئولیتها و وظایف دولت |
| ۱۸۸ | مروری بر امکانات و اختیارات دولت |
| ۱۸۸ | شناسایی نهادهای دولتی |
| ۱۸۹ | نهادهای غیر اجرایی |
| ۱۹۰ | ۱. نهاد سیاست‌گذاری اقتصادی |
| ۱۹۰ | ۲. نهاد برنامه‌ریزی اقتصادی |
| ۱۹۱ | ۳. نهاد قانون‌گذاری اقتصادی |
| ۱۹۱ | ۴. نهاد نظارت اقتصادی |
| ۱۹۱ | نهادهای اجرایی |
| ۱۹۲ | ۱. نهاد سرمایه‌گذاری |
| ۱۹۲ | ۲. نهاد کمک‌های بلا عوض |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| ۱۹۲ | ۳. نهاد اموال و درآمدهای دولتی |
| ۱۹۳ | ارتباط بین نهادهای دولتی |
| ۱۹۴ | ۲. نهادهای غیر دولتی |
| ۱۹۵ | مروری بر وظایف و حقوق اشخاص |
| ۱۹۵ | گروه های اقتصادی مردم |
| ۱۹۶ | طبقه بندی عناوین معاملی در فقه اسلام |
| ۱۹۷ | شناسائی و طبقه بندی نهادهای غیر دولتی |
| ۱۹۷ | نهادهای تولیدی |
| ۱۹۷ | نهاد بنگاه های منفرد اقتصادی |
| ۱۹۸ | نهاد بنگاه های مشترک اقتصادی |
| ۱۹۹ | نهادهای غیر تولیدی |
| ۱۹۹ | نهاد بنگاه های کمک معوض |
| ۲۰۱ | نهاد بنگاه های کمک بلا عوض |
| ۲۰۳ | نهاد بازار |
| ۲۰۳ | کارآیی بازار |
| ۲۰۷ | چگونگی تعیین قیمت و قیمت مطلوب |
| ۲۰۸ | نقش دولت در بازار |
| ۲۰۸ | محدودیت های بازار |
| ۲۰۹ | انحصار در بازار |
| ۲۱۰ | ارتباط نهادهای غیر دولتی با یکدیگر |
| ۲۱۲ | فرصت ها در نظام اقتصادی اسلام |
| ۲۱۴ | ۳. ارتباط نهادهای دولتی و غیر دولتی |
| ۲۱۷ | کتابنامه |

پیشگفتار

سخن از خاتمیت اسلام و کامل بودن این آیین الهی و پاسخگویی اش نسبت به تمام ساحت‌های حیات بشر، مطلبی است که در طول قرن‌های متمادی پس از ظهور این دین بارها و بارها تکرار شده است. در هر عصری به تناسب پرسش‌ها و پیشینه‌های فکری موجود در آن روزگار جلوه‌هایی از این حقیقت مورد کاوش قرار گرفته و در باب آن کتاب‌ها و رساله‌هایی تدوین شده است.

هر چند اقتصاد که با معیشت آدمی در دنیای خاکی سر و کار دارد، از تاریخ انسان جدایی نداشته و ندارد و همواره دغدغه‌های اقتصادی بخشی از توانایی‌های فکری و عملی آدمیان را به خود اختصاص داده و می‌دهد و اسلام نیز در این باب مطالب فراوانی دارد، ولی نگاه نظام‌مند به این جلوه از حیات آدمی - و بلکه سایر شئون زندگی انسان - از پیشینه‌ای طولانی برخوردار نیست و آنچه در این مورد در ادبیات بشری یافت می‌شود، به همین چند سده‌ی اخیر، و به ویژه قرن معاصر، اختصاص دارد. از این رو، پرداختن به «اقتصاد اسلامی» با رویکرد سیستمی و جستجو از مکتب و نظام اقتصادی اسلام به عنوان مکتب و نظامی مستقل از سایر مکاتب و نظام‌ها سابقه‌ای طولانی ندارد و شاید بر جسته‌ترین اثر در این زمینه کتاب گران‌قدر «اقتصادنا» نوشته‌ی شهید فرزانه فقیه متفکر سید محمد باقر صدر باشد. البته بی‌شک تحقیقات استاد شهید مرتضی مطهری نیز از ذخایر پر ارزش این ساحت محسوب می‌شود. دیگرانی چون شهید دکتر سید محمد حسین بهشتی نیز در این موضوع آثاری دارند که هر یک به نوبه‌ی خود در شکوفایی و بالندگی نهال نورسته‌ی اقتصاد اسلامی نقشی درخور داشته است. بدون

شک، تأکيدات امام اندیشه و عرفان، پیشگام جهاد و حماسه، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی ره نیز در باب تدوین اقتصاد اسلامی و روشن ساختن مرزهای آن از اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی تأثیری شگرف بر شکل‌گیری و تداوم تحقیقات در این موضوع باقی گذاشته است.

با این همه گام زدن در این جاده‌ی ناهموار و تازه گشوده و دست‌یابی به منازل جدید کاری سهل نبوده و نیست. آنچه در این نوشتار عرضه شده حاصل بیش از ده سال پژوهش و کاوش در این زمینه و خوشه‌چینی از افکار اندیشمندان گذشته و حال و رایزنی با صاحب نظران گوناگون است که بی‌شک به تکمیل و تصحیح فراوان نیاز دارد.

هنگامی که کار آغاز شد، ما بودیم و «اقتصادنا»، به قرآن مراجعه کردیم و تمام آیات مربوط به اقتصاد را گرد آوردیم. ولی سامان‌دهی آنها نیازمند یک الگوی راهنما بود. ابتدا از الگوی «اقتصادنا» بهره جستیم. جزوه‌ای سامان یافت، ولی آیات فراوان هنوز جایگاه مناسبی نیافته بود. به کاوش در باب الگویی تازه پرداختیم روایت اول «نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون در اسلام» حاصل این کاوش بود. براساس این نظریه جزوه‌ی «ساختار کلی نظام اقتصادی اسلام در قرآن» تهیه شد و در ضمن مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات پنجمین کنفرانس دارالقرآن الکریم^۱ منتشر گردید. تحقیقات بعدی روایت‌های تازه‌ای از این نظریه را به ارمغان آورد. روایت دوم آن در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی ره عرضه شد^۲ و روایت سوم بخش اول کتاب ولایت فقیه (مبانی، ادله و اختیارات) را به خود اختصاص داد^۳ و در نهایت روایت چهارم در آخرین بخش کتاب «مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم» منتشر شد.^۴ به موازات تعدیل و

۱. مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، قم، دارالقرآن الکریم، تابستان ۱۳۷۵، صص ۳۳۰-۴۲۶.

۲. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، نقش زمان و مکان در اجتهاد، مجلد سوم؛ اجتهاد و زمان و مکان، زمستان ۱۳۷۴، صص ۴۰۱-۴۴۱.

۳. مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه (مبانی، ادله و اختیارات)، تهران، کانون اندیشه‌ی جوان، چاپ اول، بهار ۱۳۷۷، صص ۱۳-۶۴.

۴. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، مؤسسه‌ی فرهنگی خانه خرد، چاپ اول، ۱۳۷۷، صص ۳۸۱-۴۰۴.

تکمیل نظریه، تطبیق آن در حوزه‌های مختلف از هنر، سیاست، اجتماع، تربیت و اقتصاد ادامه داشت و مهمترین زمینه، همین ساحت اقتصاد بود. دوستان فراوانی به این کاوش کمک رساندند. رساله‌ای در کارشناسی ارشد اقتصاد تحت عنوان «نظام اقتصادی اسلام بر اساس مکتب اقتصادی آن از دیدگاه امام خمینی (ره)» توسط آقای سید حسین میرمعزی با راهنمایی دکتر حسین نمازی و مشاورت این‌جانب و آقای دکتر ایرج توتونچیان تهیه شد که الگوی کار خود را همین نظریه قرار داد و با مراجعه به آرا و فتاوی امام خمینی (ره) کوشید مکتب و نظام اقتصادی اسلام را عرضه کند. کتاب حاضر پس از این تلاش‌ها نگاشته شد و در حلقه‌ی نقد و نظر اقتصاد در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مورد ارزیابی و نقّادی قرار گرفت و حاصل نقدها توسط آقای سید حسین میرمعزی، دبیر گروه اقتصاد این پژوهشگاه در نوشتار اعمال گردید و در نهایت مورد بازبینی و اظهار نظر این‌جانب واقع شد و آنچه پیش‌رو دارید، فراهم آمد. در اینجا فرصت و امکان تشکر و قدردانی از تمام عزیزانی که در مراحل مختلف شکل‌گیری و شکوفایی این نظریه و تطبیق آن در زمینه‌ی اقتصاد نقش داشته‌اند، وجود ندارد و تنها خداوند مَنان است که می‌تواند تلاش خالصانه‌ی این عزیزان را اجری درخور، عطا فرماید.

امید است این کوشش متواضعانه، راه را بر مشتاقان تحقیق در این زمینه هموارتر کند و افق‌های تازه‌ای را در این بحث، فراروی چشمان جویای صاحب نظران و اندیشمندان بگشاید. بی‌تردید نصایح مشفقانه و تذکرات عالمانه‌ی پژوهشگران بهترین پاداشی است که فراهم آورندگان این مجموعه می‌توانند توقع آن را داشته باشند.

و الحمد لله ربّ العالمین

مهدی هادوی تهرانی

حوزه علمیه‌ی قم

۱۳۷۸/۱/۲۲

بخش اول

مقدمات

نظریه‌ی اندیشه مدون در اسلام

دین چیست؟

دین نفس الامری

دین مُرسَل

عناصر جهان شمول و موقعیتی در اسلام

فلسفه، مکتب، نظام، نهاد، حقوق

روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار

علوم بشری و جایگاه آن در نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون

مفاهیم مقدماتی:

فلسفه‌ی اقتصادی، مکتب اقتصادی، نظام اقتصادی، سازوکار اقتصادی، حقوق

اقتصادی، علم اقتصاد

نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن در اسلام

مقدمه

باور عمومی فقیهان مسلمان بر این بوده و هست که احکام شرعی بیان شده از سوی اسلام احکامی ثابت و غیر متغیرند که اختصاص به موقعیتی خاص ندارند. یعنی از جهان شمولی کامل برخوردارند.

در حاشیه این باور، نکته‌ای از نظر آنان مخفی نمانده و آن وجود برخی احکام متغیر و موقعیتی در شریعت است، که در دوره‌ای خاص اعتبار داشته و با گذشت زمان و تغییر شرایط از درجه‌ی اعتبار ساقط شده است.

در دوران معاصر با طرح مسئله ثابت و متغیر از سوی استاد مطهری و «منطقة الفراغ در تشریح» از سوی شهید سید محمدباقر صدر و به ویژه «نقش زمان و مکان در اجتهاد» از سوی امام خمینی، فصل تازه‌ای در این بحث آغاز و توجه نوینی به جهان شمولی، یا موقعیتی بودن احکام و عناصر دینی پیدا شده است.

طرح دقیق این مسئله بر تفسیر روشنی از مفهوم «دین» و تفکیک کاربردهای مختلف آن، از یک سو و جایگاه عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در دین، و نحوه‌ی ترابط و تأثیر و تأثر آنها در هم، از سوی دیگر، متوقف می‌باشد.

دین چیست؟

در تفسیر «دین» آرا و مطالب گوناگونی از سوی غربیان مطرح شده است.^۱ تنوع این تفسیرها به گونه‌ای است که اندیشمندان مغرب زمین را وادار کرده، اعتراف کنند: «اصطلاح دین دارای یک معنای واحد که مورد قبول همه باشد، نیست. بلکه پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین گرد می‌آیند که به گونه‌ای با هم ارتباط دارند. ارتباطی که لودویک ویتگنشتاین آن را شباهت خانوادگی^۲ می‌نامد.»^۳

در تعبیر قرآنی «دین» در دو مورد استعمال شده است:

۱. هر گونه اعتقاد به قدرت غیبی، چه حق باشد و چه باطل: «لکم دینکم ولی دین»^۴.

۲. خصوص ادیان الهی: «ان الدین عندالله الاسلام»^۵.

در این بحث، توجه ما به همان استعمال دوم لفظ «دین» است، که خاص ادیان الهی و دارای سطوح و مراحل مختلفی است:

أ. دین نفس الامری: آنچه در علم الهی و مشیت ربانی برای هدایت انسان به سوی رستگاری وجود دارد، دین نفس الامری است. این نسخه‌ی رستگاری بشر در لوح

۱. «جان هیک» در کتاب «فلسفه دین» تعاریف گوناگونی از دیدگاه‌های مختلف در این باره نقل می‌کند:
 أ. تعریف روان‌شناختی: «دین احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه که الهی می‌نامند، می‌یابند.» (ویلیام جیمز)
 ب. تعریف جامعه‌شناختی: «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند.» (تالکوت پارسونز)
 ج. تعریف طبیعت‌گرایانه: «مجموعه‌ای از اوامر و نواهی که مانع عملکرد آزاد استعدادهای ما می‌شود.» (اس. رایناخ) و همان رویکرد با همدلی بیشتر: «دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است.» (ماتیو آرنولد)
 د. تعاریف دینی، مانند: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست» (هربرت اسپنسر). (رک: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ویراسته‌ی بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۲۲-۲۳).

2. Family Resemblance.

۳. جان هیک، فلسفه دین، صص ۲۳-۲۴.

۴. دین شما برای خودتان، و دین من برای خودم. (کافرون، ۶).

۵. در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است. (آل عمران، ۱۹).

محفوظ، حقیقتی عینی و واقعیتی ثبوتی است.

ب. دین مُرسل: آنچه از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان به سوی رستگاری به واسطه‌ی رسولان الهی ارسال شده است، «دین مرسل» را تشکیل می‌دهد.

ج. دین مکشوف: آنچه از «دین نفس الامری»، یا «دین مرسل» با مراجعه به عقل، یا نقل برای افراد آشکار می‌گردد، «دین مکشوف» می‌باشد.

د. دین نهادی: آن بخش از «دین مکشوف» که عمومی می‌شود و نهادینه می‌گردد و به صورت آیین گروهی از مردم در می‌آید، «دین نهادی» است.

هر چند این نام‌ها ناآشنا می‌نماید، ولی توجه به حقیقت دین و آنچه در صحنه‌ی تاریخ اتفاق افتاده، به سادگی وجود چنین مراتبی را آشکار می‌سازد: خداوند که آدمی را خلق کرد، و از آغاز و انجامش آگاه بود، برای سعادت و فلاح این موجود راهی روشن داشت (دین نفس الامری) که در هر زمان بخشی از آن نسخه‌ی الهی را برای آدمیان به وسیله‌ی رسولان فرو فرستاد (دین مرسل) و مردم به کمک آنچه پیامبران بیان می‌کردند (نقل) یا به کمک خرد و اندیشه خود (عقل) به عناصری از آن نسخه‌ی الهی پی می‌بردند (دین مکشوف) و بخشی از این دانسته‌ها عمومی و فراگیر می‌شد و به صورت یک نهاد و رفتار عمومی در می‌آمد و چهره‌ی یک آیین را پیدا می‌کرد (دین نهادی).

ما در کاربردهای مختلف لفظ «دین» نیز می‌توانیم این مراتب را باز یابیم: هنگامی که از دین یگانه‌ی الهی سخن می‌گوییم و آن را اسلام می‌دانیم (ان الدین عند الله الاسلام)، یا عقاید ناصحیح را از ساحت دین، خارج می‌شماریم، به دین نفس الامری توجه داریم. وقتی می‌گوییم: دین حضرت ابراهیم علیه السلام توحیدی بود. در دین حضرت موسی علیه السلام احکام سختی وجود داشت. دین اسلام دین خاتم است، دین اسلام ناسخ ادیان گذشته است. در تمام این جملات مراد ما از دین، دین مرسل است. زمانی که دین اشخاص را مورد توجه قرار می‌دهیم و دین صدرالمتألهین را با دین مجلسی مقایسه می‌کنیم. به دین

مکشوف آنها نظر داریم. و بالاخره وقتی با پدیده‌ی دین مسیحی در روزگار خود سروکار داریم و این دین را فاقد شریعت می‌دانیم، یا اناجیل اربعه را منبع دین مسیحی معرفی می‌کنیم، یا از دین یهود و آیین موجود آنها سخن می‌گوییم، به دین نهادی توجه داریم. بی‌توجهی به مراتب دین و کاربردهای لفظ آن، گاه کژتابی‌های غریبی را در تفهیم و تفهّم به دنبال دارد. از این رو، ما تلاش خواهیم کرد با بررسی دقیق ویژگی‌های هر یک از مراتب دین نفس‌الامری و دین مرسل به صورت جداگانه و تفکیک معانی مختلف دین در استعمالات گوناگون، مبانی کلامی «نظریه‌ی اندیشه مدون» را تبیین کنیم.

دین نفس‌الامری

۱. آیا دین نفس‌الامری متعدد است؟ آیا خداوند برای هر فرد، یا گروهی از افراد نسخه‌ای خاص برای رستگاری دارد؟ اگر آدمیان را حقایقی کاملاً متغایر با یکدیگر بدانیم که هیچ اشتراکی بین آنها نیست، یا چنین تمایزی را بین گروه‌هایی از انسان‌ها قایل شویم، می‌توانیم بپذیریم که خداوند برای هر فرد یا گروه، دینی خاص داشته باشد. ولی اگر افراد آدمی با تمام تفاوت‌های ظاهری از گوهری مشترک، طبیعت و فطرتی واحد برخوردارند، بدون شک «دین نفس‌الامری» نیز یگانه خواهد بود.

ادله‌ی نقلی و عقلی گواه صادقی بر درستی نظر دوم است و شاید «ان الدین عندالله الاسلام» ناظر بر همین نکته باشد. به دیگر سخن، تحلیل عقلی از آدمی وجود گوهری مشترک را ثابت می‌کند که دلایل نقلی نیز بر آن مهر تایید می‌زند: «فطرت الله التي فطر الناس عليها»^۱، «انّ الانسان خلق هلوّعاً»^۲ و بدون شک، دین نفس‌الامری به همین گوهر مشترک نظر دارد و راه رستگاری را برای آن در بر می‌گیرد.^۳ پس ناگزیر امری یگانه و

۱. همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. (روم، ۳۰)

۲. به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است. (معارج، ۱۹)

۳. ر. ک: جواد آملی، شریعت در آینه معرفت، صص ۹۳-۹۵.

نسخه‌ای واحد است.

۲. آیا عناصر دین نفس‌الامری همگی جهان‌شمول و غیر وابسته به موقعیت و همه زمانی و همه جایی هستند؟ یا در بین آنها عناصر موقعیتی، وابسته به زمان و مکان و موقعیت خاص نیز وجود دارد؟

پاسخ این پرسش از بحث قبل آشکار است، زیرا اگر گوهر آدمی یگانه و ثابت و لایتغیر و دین نفس‌الامری ناظر به آن است، ناگزیر تمام آنچه در آن است (عناصر دینی)، جهان‌شمول و ثابت خواهند بود و در آن حقیقت عینی، نشانی از تغیر و تبدل وجود نخواهد داشت. یک مسیر یگانه برای تمام آحاد بشر در هر عصر و هر سرزمینی است.

۳. چگونه می‌توان به ساحت دین نفس‌الامری راه یافت و از آن نسخه‌ی شفابخش آگاه شد؟ سه راه برای این امر متصور است:

أ. این که خداوند بخشی از آن را اظهار کند، که انبیا از این راه برخوردارند و برای آنها بخشی، یا تمام این نسخه به شهود و وحی، عیان و آشکار می‌گردد.

ب. آنچه از طریق اول آشکار شده، بیان شود و ما از طریق نقل به آن دست یابیم.

ج. عقل در پی کاوش‌های نظری برخی از عناصر آنرا بیابد و بدان آگاه شود.

بنابراین، انسان‌های متعارف از دو راه: عقل و نقل می‌توانند به دین نفس‌الامری پی ببرند و برای گروهی خاص راه وحی و شهود نیز گشوده است. بدون شک، طریق عقل و نقل امکان دارد با خطا مواجه شود، ولی وحی و شهود به معصوم مصون از خطا است.

دین مُرسل

۱. واقعیت تاریخی ادیان، به شهادت تاریخ و قرآن، گواه صادقی بر تعدد ادیان مُرسل به تعداد رسولان الهی است. در اینجا مراد از رسول، «نبی صاحب شریعت و مأمور به ابلاغ آن» می‌باشد.^۱

۱. شهید مطهری از آن به «نبوت تشریحی» یاد می‌کند. (ر.ک: شهید مطهری، ختم نبوت، ص ۳۴)

۲. دین مُرسل معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است. از این رو، در گذشته طبق مقتضیات دوره‌ها و زمان‌ها این پیام تجدید می‌شده است.^۱ با این وصف، هر چند منشأ دین مرسل و منبع آن، دین نفس الامری است و دین نفس الامری فاقد عناصر موقعیتی می‌باشد، ولی دین مُرسل، به تناسب مقتضیات نسلی که برای آنها ارسال شده است و موقعیت زمانی و مکانی مخاطبان، مشتمل بر عناصر موقعیتی، افزون بر عناصر جهان‌شمول است. از سوی دیگر، امکان دارد، دین مُرسل در بر دارنده برخی از عناصر دین نفس الامری باشد، همچنان که ممکن است، تمامی آن عناصر را شامل گردد.

۳. راه کشف دین مُرسل نقل معتبر است و اگر عقل چیزی را کشف کرد که در دلایل نقلی دین مُرسل هم وجود داشت، امکان ارشادی بودن آن دلیل نقلی وجود دارد. در اینجا فرض بسیار بعیدی نیز قابل تصور است و آن این که عقل عنصری از دین مُرسل را که در دلایل نقلی وجود ندارد، کشف کند. به این معنا که دریا بد چنین مطلبی به رسول آن دین ابلاغ شده و او آن را برای مردم بیان کرده، ولی در اثر عواملی، به ما نرسیده است. البته این مطلب که عقل عنصری دینی را کشف کند، بعید نیست. ولی این که بتواند کشف کند حتماً به رسول آن دین ابلاغ شده و او بیان کرده و به ما نرسیده است، بسیار غریب می‌باشد. به هر حال، اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد، می‌تواند راهی برای کشف عناصر دین مُرسل باشد.

۴. دین مُرسل چون از طریق انبیا به دست مردم می‌رسد، به ویژگی‌های رسول، از حیث مراتب معنوی، و خصوصیات آن مردم و محدوده‌ی زمانی و مکانی آن پیام بستگی دارد. هر چه رسول از مراتب بالاتری برخوردار باشد، حظی بیشتر از دین نفس الامری به وسیله وحی نصیب او خواهد شد و هر چه مردم مخاطب پیام، دارای توانایی فرهنگی بالاتر و پذیرش افزون‌تر باشند، بهره‌ی بیشتری از دین نفس الامری از طریق نقل به آنها خواهد رسید و هر چه گستره‌ی زمانی و مکانی دین افزون‌تر و برای مخاطبان بیشتری

۱. همان.

در زمان‌ها و سرزمین‌های گوناگون ارسال شده باشد، دین مُرسَل در بردارنده‌ی عناصر بیشتری از دین نفس‌الامری خواهد بود.

با این وصف، دین خاتم، یعنی آخرین دین مُرسَل، که پیام آورش أَفْضَلُ الرُّسُل و مخاطبانش همه‌ی مردم از عصر نزول تا روز قیامت است، می‌بایست أَكْمَلُ الأَدیان باشد و تمام آنچه را که باید از دین نفس‌الامری به وحی و نقل بیان گردد، در برگیرد و اگر چیزی از آن را شامل نشود، باید آن چیز به گونه‌ای باشد که عقل سلیم آن را دریابد و از یافت آن عاجز، یا در مسیر کشف آن راجل نباشد. با ارسال چنین دینی، راه بر هر دین مُرسَل دیگری بسته می‌شود و سلسله‌ی ادیان مرسل خاتمه می‌یابد.

۵. هر چند دین خاتم برای همیشه‌ی تاریخ، در همه جا فرستاده شده و این امر، جهان‌شمولی و ثبوت عناصر آنرا اقتضا می‌کند^۱، ولی چون نزول آن در زمان و مکان خاصی صورت گرفته، در برخی از بیانات آن ویژگی‌های زمانی و مکانی ملاحظه شده و در واقع عنصری موقعیتی، بر اساس عناصر جهان‌شمول، ارائه گشته است. از سوی دیگر، سنت معصومان علیهم‌السلام، به ویژه در رفتار، بسیار به موقعیت وابسته بوده و بر اساس آن، در بسیاری موارد شکل گرفته است. هر چند این عناصر موقعیتی نیز با تکیه بر عناصر جهان‌شمول و بر اساس آنها پیدا شده و هویت یافته‌اند.

عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در اسلام

اسلام به عنوان آخرین دین مُرسَل برای هدایت آدمیان تا قیام قیامت آمده است^۲. بر اساس آنچه گذشت، خاتمیت آن اقتضا می‌کند که کامل‌ترین دین مُرسَل باشد و تمامی آنچه را که باید از دین نفس‌الامری به وحی و نقل بیان گردد، در برداشته باشد.

۱. حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة.

۲. شهید مطهری می‌گوید: برای یک مسلمان ممکن نیست چنین مسئله‌ای مطرح باشد که آیا بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیامبر دیگری هم هست یا نیست؟ تصوّر این که بعد از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیغمبر دیگری در دنیا بیاید، با ایمان به پیغمبری این پیغمبر منافات دارد. (ر.ک: شهید مطهری، خاتمیت، ص ۱۲)

از سوی دیگر، چون این دین در زمان و مکان خاصی نازل شده و با مخاطبان اولیه‌ی خاصی مواجه بوده است، گاه عناصر دینی در آن با توجه به موقعیت ارائه شده است، و این امر به ویژه در سنت معصومان علیهم‌السلام و به خصوص در رفتار آنها، باید مورد توجه قرار گیرد. گنجینه‌ی معارف اسلامی مملو از عناصر جهان‌شمول و موقعیتی است که از زمان بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا غیبت کبری امام زمان (عج) بیان شده است.

تاکنون فقیهان و عالمان دین در برخورد با این مجموعه‌ی گرانقدر شیوه‌ای جزءگرایانه و خردنگر را دنبال کرده‌اند و هر گاه با پرسشی مواجه شده‌اند، با مراجعه به آن کوشیده‌اند، پاسخی در خور بیابند. در این روش هیچ‌گاه ارتباط عناصر جهان‌شمول با یکدیگر و رابطه‌ی آنها با عناصر موقعیتی ملحوظ نبوده است. هر چه در دین یافت می‌شده، به عنوان امری ثابت و لایتغیر تلقی می‌گشته است، مگر آن که نشانه‌ای بر خلاف آن یافت شود و در این صورت به عنوان حکم متغیر محسوب می‌شده و هیچ جست‌وجویی از حکم، یا احکام ثابتی که ریشه‌ی آن را تشکیل می‌داده‌اند، نمی‌شده است.

این رویه باعث شده است تا مباحث اسلامی فاقد نگرش کلان و نظام‌مند باشند و اجزای ساختار اندیشه‌ی اسلامی، بی هیچ آداب و ترتیبی، بدون تدوین مدون، کنار هم قرار گیرند. این کنار هم آمدن هر چند در نهایت نظمی را پدید آورده، ولی هیچ‌گاه ترابط منطقی اجزای و نحوه‌ی تأثیر و تأثر آنها در یکدیگر مورد کاوش و دقت نظر واقع نشده است.

از سوی دیگر، به نحوه‌ی پیدایش عناصر موقعیتی در نصوص دینی چندان توجهی نشده و با تمام آنچه وارد شده، به عنوان حکم ثابت و عنصر جهان‌شمول برخورد شده است. و اگر در موردی آیات و نشانه‌های تأثیر موقعیت آشکار و واضح بوده است، آن را عنصری موقعیتی بر شمرده و به سادگی از کنار آن گذشته‌اند، بی آن که پرسشی از زمینه و ریشه‌ی آن مطرح کنند.

۲۹ □ نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام مند) در اسلام

همین عوامل سبب شده تا ما در ارائه‌ی نظام‌های اسلامی در زمینه‌های گوناگون، مانند اقتصاد، سیاست، و... ناتوان باشیم و نتوانیم تصویر روشنی از فلسفه‌ی سیاسی اسلام، فلسفه‌ی اقتصادی اسلام، ... یا مکتب سیاسی اسلام، مکتب اقتصادی اسلام، ... و مباحثی از این دست عرضه کنیم.

از سوی دیگر، نحوه‌ی تاثیر زمان و مکان در عناصر دینی و چگونگی نقش موقعیت در آنها به وضوح تبیین نشده و ارتباط عناصر موقعیتی با عناصر جهان‌شمول به گونه‌ای منطقی واضح نشده است.

«نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام»^۱ یک تئوری برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی بر اساس مبانی مذکور در بحث‌های قبلی است.

نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام

اسلام به عنوان دین خاتم، کامل‌ترین دین مُرسَل و در بردارنده‌ی تمام آنچه را که باید از دین نفس‌الامری به وحی بیان گردد، می‌باشد. از این رو، ما در هر حوزه از حیات انسان، خواه فردی و خواه اجتماعی، توقع داریم شاهد موضع‌گیری اسلام و ارائه‌ی رهنمود باشیم. این رهنمودها که در واقع عناصر تشکیل دهنده دین می‌باشند، به دو دسته قابل تقسیم هستند:

۱. عناصر دینی‌ای که تُمود جهان‌بینی اسلام در یک حوزه‌ی خاص، مانند سیاست یا

۱. تا حال چند روایت از این نظریه منتشر شده است:

أ. روایت اول: مقدمه مقاله‌ی: «ساختار کلی نظام اقتصادی در قرآن» (مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، قم، دارالقرآن الکریم، تابستان ۱۳۷۵، صص ۳۳۰ - ۴۲۶).

ب. روایت دوم: مقاله‌ی: «نظریه اندیشه مدون در اسلام» (مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، نقش زمان و مکان در اجتهاد، مجلد سوم: اجتهاد و زمان و مکان، زمستان ۱۳۷۴، صص ۴۰۱ - ۴۴۱).

ج. روایت سوم: بخش اول کتاب «ولایت فقیه» (دفتر اندیشه جوان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، تهران).

اقتصاد، می‌باشد و نسبت بین آنها و جهان‌بینی اسلامی، همان نسبت جزئی به کلی، یا صغری به کبری است. این‌گونه عناصر از قبیل قضایای «هست» می‌باشند و رنگ کلامی-فلسفی دارند، مانند بررسی سلطه‌ی تکوینی خداوند در حوزه‌ی مباحث سیاسی، یا مطالعه‌ی رازقیّت او در زمینه‌ی اقتصاد. ما از این عناصر به عنوان «فلسفه» یاد می‌کنیم. پس «فلسفه‌ی اقتصادی اسلام» مجموعه‌ی عناصری از اسلام در حوزه اقتصاد است که نمود جهان‌بینی و از جزئیات آن محسوب می‌شود.

۲. عناصر دینی‌ای که نتایج جهان‌بینی اسلامی و به خصوص فلسفه‌ی آن - یعنی عناصر دسته اول - هستند. این عناصر از قبیل قضایای «باید» می‌باشند و جنبه اعتباری دارند و به نوبه‌ی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

أ. برخی از این عناصر جنبه‌ی زیر بنا برای بقیه دارند و به نحوی آنها را تبیین و تعیین می‌کنند. این عناصر یا به صورت اصول و امور مسلم در یک زمینه می‌باشند که از آن به «مبانی» یاد می‌کنیم. و یا اغراض و مقاصد دین را در یک حوزه مشخص می‌نمایند که به آن «اهداف» می‌گوییم. مجموعه‌ی این مبانی و اهداف، «مکتب» را تشکیل می‌دهند. پس «مکتب اقتصادی اسلام» همان مجموعه‌ی مبانی و اهداف اقتصادی اسلام می‌باشد.

ب. بر اساس مبانی موجود در یک زمینه، برای رسیدن به اهداف همان زمینه، مجموعه‌ی عناصری در دین ارائه شده است که از آن به عنوان «نظام» یاد می‌شود، و در واقع دستگاه‌های جهان‌شمول می‌باشد. همچنین چهره‌ی قانونی این عناصر در قالب حقوق و احکام ثابت ترسیم شده است. بنابراین، ما در هر ساحت از حیات بشر با چهار گروه از عناصر جهان‌شمول: فلسفه، مکتب، نظام و حقوق مواجه هستیم، که بین آنها ارتباط مستحکم و منطقی وجود دارد.

فلسفه

وقتی سخن از «فلسفه» در این بحث به میان می‌آید، مراد متافیزیک و ماوراء الطبیعة

نیست که در فلسفه‌ی رایج اسلامی به آن توجه می‌شود. بلکه مقصود مفهومی نزدیک به فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه‌ی ریاضی و فلسفه‌ی هنر می‌باشد. در فلسفه‌های مضاف از سه امر بحث می‌شود: ا. مبانی، ب. روش‌ها، ج. تاریخ تحوّل آراء و در اینجا مراد ما از «فلسفه» فقط مبانی برخاسته از اسلام و جهان‌بینی آن است. با این وصف، «فلسفه‌ی علم اقتصاد» یا «فلسفه‌ی اقتصاد»^۱ از مبانی، روش‌ها و تاریخ تحوّل آراء در این علم بحث می‌کند. در حالی که اگر ما در زمینه‌ی اقتصاد به دنبال «فلسفه‌ی اقتصادی اسلام» هستیم، در واقع اموری را جست‌وجو می‌کنیم که نُمُود اعتقادات اسلامی در حوزه‌ی اقتصاد محسوب می‌شود و به عنوان مبانی برای «مکتب اقتصادی اسلام» تلقی می‌گردد. مطالبی مانند، مدبّریت و رزاقیت و مالکیت مطلقه‌ی خداوند متعال، محدودیت یا عدم محدودیت نیازهای انسان و منابع طبیعی موجود در این جهان، که به نوعی در مبانی و اهداف اقتصادی تأثیرمی‌گذارند، در فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مورد بحث قرار می‌گیرد.

مکتب

«مکتب» در یک زمینه مجموعه‌ی مبانی و اهداف در آن حوزه است. و «مبانی» همان امور مسلمی است که در یک حوزه از سوی دین ارائه و به عنوان بستر و زیر بنای نظام در آن زمینه تلقی شده است. «اهداف» غایاتی است که دین در هر زمینه برای انسان ترسیم کرده است. بنابراین، «مکتب اقتصادی اسلام» شامل «مبانی اقتصادی اسلام» و «اهداف اقتصادی اسلام» می‌باشد. اموری مانند مالیت و ارزش، آزادی فعالیت‌های اقتصادی و حدود آن، جایگاه دولت در اقتصاد و قواعد توزیع منابع طبیعی، ثروت و درآمد در زمره‌ی «مبانی اقتصادی اسلام» و عدالت اقتصادی، قدرت اقتصادی حکومت اسلامی، رشد، استقلال و خودکفائی، در عداد «اهداف اقتصادی اسلام» می‌باشند.

1. Philosophy of Economics.

نظام

اسلام در هر زمینه بر اساس مکتب خود مجموعه‌ای از نهادهای جهان‌شمول را عرضه می‌کند که با یکدیگر روابطی خاص دارند و دستگاهی هماهنگ را تشکیل می‌دهند که بر اساس «مبانی» تحقق بخش «اهداف» خواهد بود. این دستگاه نهادهای جهان‌شمول در هر باب را «نظام» می‌نامیم. بنابراین، «نظام اقتصادی اسلام» همان دستگاه نهادهای جهان‌شمول اقتصادی اسلام می‌باشد.

نهاد

نهاد در یک نظام یک الگوی تثبیت شده از روابط افراد، سازمان‌ها و عناصر دخیل در یک زمینه است، که از چهار ویژگی اساسی برخوردار می‌باشد:

- ا. جهان‌شمولی: نهادهای نظام وابسته به موقعیت و شرایط خاصی نیستند.
 - ب. قابلیت تحقق عینی: نهادهای نظام می‌بایست بر اساس مبانی مکتب، اهداف آن را در خارج محقق سازند. از این رو، بدون شک باید قابل تحقق عینی و وقوع خارجی باشد.
 - ج. بر پایه‌ی مبانی، در راستای اهداف: از آنجا که «نظام» تحقق بخش اهداف مکتب بر اساس مبانی آن می‌باشد، نهادهای آن از یک سو بر مبانی مکتب استوار و از سوی دیگر، در راستای اهداف مکتب می‌باشند.
 - د. سامان دهی به حقوق جهان‌شمول: احکام جهان‌شمول دینی در هر زمینه از یک سو نهادهای جهان‌شمول را در آن ساحت شکل می‌دهند و از سوی دیگر، روابط آنها با یکدیگر و با سایر نهادها را تعیین می‌کنند. پس نهادهای نظام سامان‌مند به حقوق جهان‌شمول هستند.
- با این وصف، می‌توان نهاد در یک نظام را «برآیند عینی مبانی و اهداف مکتب بدون

وابستگی به موقعیت و سامان‌مند به حقوق جهان‌شمول» تعریف کرد. این نهادها در قالب «یک رفتار تثبیت شده»، یا «یک سازمان انتزاعی» می‌توانند تجلی کنند. برخی از نهادهای اقتصادی اسلام عبارتند از: نهاد سیاست‌گذاری اقتصادی، نهاد برنامه‌ریزی اقتصادی، نهاد اموال و درآمدهای دولتی در بخش غیر خصوصی و نهاد بنگاه‌های منفرد، نهاد بنگاه‌های مشترک، نهاد بازار در بخش خصوصی.

حقوق

در هنگام اجرای یک نظام با سازوکار خاص در جامعه‌ای مشخص، آنچه در مقام عمل راهنمای افراد قرار می‌گیرد، قوانین یا احکام می‌باشد. ما مجموعه‌ی این قوانین و احکام را «حقوق» می‌نامیم.

حقوق نیز در هر زمینه (سیاسی، اقتصادی، تربیتی و...) به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. حقوق ثابت: این حقوق به قوانین و احکام جهان‌شمول گفته می‌شود که نهادهای نظام را سامان داده و بر اساس مبانی و اهداف مکتب وضع می‌شوند.
۲. حقوق متغیر: به آن دسته از قوانین و احکام گفته می‌شود که برای موقعیت خاص، از نظر زمان و مکان، وضع شده‌اند و با آنچه که سازوکار نامیدیم، مرتبط می‌باشند. در منابع دینی، گاهی حقوق ثابت و متغیر جدا از یکدیگر بیان شده‌اند، ولی در اکثر موارد حکم ثابت با توجه به موقعیت خاص تبیین گشته است، به گونه‌ای که بیان مزبور در بردارنده‌ی هر دو حکم به صورتی مخلوط و ممتزج می‌باشد.

عناصر دینی و ساحت‌های حیات بشری

آنچه اسلام در یک ساحت از حیات آدمی با خود به ارمغان آورده، با آنچه در سایر زمینه‌ها مطرح کرده است، ترابطی وثیق دارد؛ زیرا فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مانند فلسفه‌ی سیاسی آن، از جهان‌بینی اسلامی سرچشمه می‌گیرد و مکتب و نظام اقتصادی بر مبنای آن سامان می‌یابند. بنابراین، بین فلسفه‌ی اقتصادی اسلام و فلسفه‌ی سیاسی آن و همین‌طور بین مکتب اقتصادی اسلام و مکتب سیاسی آن، یا نظام اقتصادی اسلام و

نظام سیاسی آن ارتباطی مستحکم وجود دارد، به گونه‌ای که مجموعه‌ی این امور از نوعی وحدت و سازگاری کامل برخوردار می‌باشد.

عناصر موقعیتی و جهان‌شمول

قبلاً اشاره کردیم که هر چند دین نفس الامری فاقد عناصر موقعیتی است، ولی دین مُرسل به تناسب مخاطبان، چنین عناصری را در بر می‌گیرد، و حتی دین خاتم نیز فاقد این‌گونه عناصر نیست.

هر عنصر موقعیتی از تطبیق یک یا چند عنصر جهان‌شمول، یا بخشی از یک عنصر، پدید می‌آید. آنچه در اسلام به عنوان فلسفه یا مکتب وجود دارد، از تأثیر عوامل موقعیتی مصون است. زیرا این‌گونه عناصر دینی با توجه به جنبه‌ی ثابت حقایق عالم و آدم شکل گرفته‌اند. ولی نظام در هر موقعیتی به شکلی تجلی می‌کند و در واقع دستگاه‌های جهان‌شمول به تناسب موقعیت در قالب دستگاه‌های موقعیتی، که ما از آن به «سازوکار» یاد می‌کنیم، رخ می‌نماید. به عنوان مثال، دستگاه‌های سیاسی، یا اقتصادی که ما در صدر اسلام مشاهده می‌کنیم، در واقع سازوکار اقتصادی، یا سیاسی اسلام در آن روزگار می‌باشد، که توسط شخص نبی اکرم ﷺ شکل گرفته و عینیت یافته است. و در هر زمان بر اساس موقعیت باید به طراحی این سازوکار مبتنی بر نظام اسلامی دست زد.

بنابراین، پس از استخراج نظام اقتصادی اسلام، می‌بایست با توجه به مجموعه‌ی عوامل اقتصادی روزگار خود به شکل دادن «سازوکار اقتصادی اسلام» در این زمان پرداخت، تا به روش مطلوب اداره‌ی امور اقتصادی دست یافت.

روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار

برای دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار در یک زمینه باید مراحل زیر را

پشت سر گذارد:

۱. استخراج و کشف عناصر دینی.
۲. تفکیک عناصر جهان شمول از موقعیتی.
۳. دست یابی به عناصر جهان شمولی که در وراء عناصر موقعیتی نهفته‌اند.
۴. طبقه بندی عناصر جهان شمول در سه گروه: فلسفه، مکتب و نظام.
۵. هماهنگ سازی عناصر جهان شمول برای رسیدن به مجموعه‌ای سازگار.
۶. طراحی سازوکار بر اساس عناصر جهان شمول.

کشف عناصر دینی

گنجینه‌ی معارف اسلامی مملو از گوهرهای گرانقدر در زمینه‌های گوناگون حیات بشر است، که با داشتن سؤال مناسب و مراجعه به آن در پرتو روش‌هایی که معصومان علیهم‌السلام بنیان‌گذاری کرده و در طول سده‌ها توسط شاگردان و اصحاب و فقیهان حفظ و پالایش و رشد یافته‌اند، می‌توان پاسخ مناسب را یافت. پس مراجعه به نصوص دینی (کتاب و سنت) و بهره‌گیری از شیوه‌ی فقه سنتی راه اصلی دستیابی به عناصر دینی است. از سوی دیگر، عقل نیز می‌تواند برخی از عناصر را کشف کند که باید با مراجعه صحیح به آن در حوزه‌ی مورد پذیرش شرع به استخراج چنین عناصری پرداخت.

افزون بر این، روابط ثبوتی بین جهان‌بینی و فلسفه، فلسفه و مکتب، مکتب و نظام، فلسفه و نظام... می‌تواند راه‌های غیر مستقیمی را برای دستیابی به عناصر دینی پیش پای ما بگذارد. به این معنا که از طریق یک عنصر مربوط به جهان‌بینی به کشف عنصری مثلاً در حوزه‌ی فلسفه‌ی اقتصادی اسلام نائل شویم. یا از راه برخی عناصر در فلسفه‌ی اقتصادی اسلام، برخی عناصر مکتب اقتصادی اسلام را کشف کنیم.

با این وصف دو راه: مستقیم و غیرمستقیم، برای کشف عناصر دینی وجود دارد و راه مستقیم خود به دو شیوه: مراجعه به نصوص دینی با بهره‌گیری از شیوه‌ی فقه سنتی، و مراجعه به عقل، قابل تحقق است.

تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی

پس از دستیابی به عناصر دینی به یکی از روش‌های قبلی، باید عناصر جهان‌شمول آن را از عناصر موقعیتی تفکیک کرد. در این امر ابتدا باید روش دستیابی به عنصر مزبور را مورد توجه قرار داد. اگر آن عنصر از طریق عقل، یا از راه غیر مستقیم به دست آمده باشد، قهرأعنصری جهان‌شمول خواهد بود؛ زیرا احکام عقلی، کلی و غیر وابسته به شرایط هستند. در شیوهی غیر مستقیم نیز از یک عنصر جهان‌شمول به عنصر جهان‌شمول دیگری که با آن ارتباط دارد و نمود و نتیجه آن است، منتقل می‌شویم. البته بهره‌گیری از شیوهی غیرمستقیم منوط به طی مراحل مربوط به استخراج عناصر دینی، تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی و طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول است، تا پس از رسیدن به یک عنصر از فلسفه بتوان به عنصری از مکتب دست یافت.

اما عنصری که از نصوص دینی به شیوهی فقهی کشف می‌شوند، دو نوع می‌باشند. برخی جهان‌شمول و ثابت و گروهی متغیر و موقعیتی هستند. زیرا چنان که قبلاً اشاره شد، امکان دارد برخی از آنچه که در قرآن کریم، یا سنت معصومان علیهم‌السلام وارد شده است، با توجه به موقعیت روزگار نزول و فرهنگ مخاطبان آن عصر بوده باشد و این احتمال به ویژه در سنت معصومان علیهم‌السلام و بالخصوص در امور مربوط به عموم مردم، یعنی امور اجتماعی، بسیار تقویت می‌شود.

بسیاری از فقها به صراحت، یا در ضمن بحث‌های اجتهادی خود، اصلی را پذیرفته و به آن عمل کرده‌اند که می‌توان از آن به اصالت ثبات، یعنی اصل جهان‌شمولی عناصر دینی، یاد کرد. آنها هر گاه به حکم و یا مطلبی در دین برخورد کرده‌اند، آن را امری مربوط به تمام زمان‌ها و مکان‌ها دانسته‌اند و به استناد این نکته به آن فتوا داده‌اند. مستند چنین اصلی یکی از دو امر می‌تواند باشد: «اصالت اطلاق» و «قاعدگی اشتراک».

«اصالت اطلاق» در دلایل لفظی به کار می‌آید و در علم اصول فقه دلیل آن تنقیح شده است. ولی باید توجه داشت که مبنایی که اکثریت فقها در باب «احتمال وجود قرینه»

برگزیده‌اند و آن را با «اصالت عدم قرینه» نفی کرده‌اند، مقبول نیست و چنین اصلی به صورت تعبدی یا عقلایی وجود ندارد. آنچه هست «شهادت سکوتی راوی» است، که با ذکر نکردن قرینه شهادت به عدم آن می‌دهد و چنین شهادتی در قرآینی که ارتکازی^۱ باشد، وجود ندارد. از این رو، نمی‌توان در موارد احتمال وجود قرینه ارتکازی این احتمال را جز با آوردن شاهی بر عدم آن نفی کرد^۲.

پس اگر عنصری دینی در متون یافت شود و ما احتمال دهیم که این عنصر در زمان بیان آن به دلیل زمینه‌های خاص فرهنگی بیان شده است، با توجه به ارتکازی بودن چنین زمینه‌هایی نمی‌توانیم این احتمال را با «شهادت سکوتی راوی»، یا اصل دیگری نفی کنیم، بلکه باید دلیلی بر نفی آن بیابیم.

«قاعده‌ی اشتراک» که همگان را در برابر احکام اسلامی مشترک اعلام می‌کند و اختصاص حکم را به مردمان زمان یا مکان خاصی نفی می‌نماید، دلیل معتبری جز اصالت اطلاق که وضع آن روشن شد، ندارد. از سوی دیگر، این قاعده حتی در احکام متغیر نیز جاری است، یعنی اگر شرایط آن حکم دوباره تکرار شود، حکم به حال خود باقی است. بنابراین، به استناد آن نمی‌توان احتمال اختصاص یک عنصر دینی به موقعیت خاص را نفی کرد.

البته این نکته صحیح است که شأن دین بیان عناصر جهان شمول می‌باشد، زیرا دین مُرسل از دین نفس الامری نشأت گرفته که عاری از عناصر موقعیتی است. ولی باید توجه داشت که دین مُرسل هر چند از یک سو مرتبط به دین نفس الامری است و این امر ثبات عناصر آن را اقتضا می‌کند، اما از سوی دیگر، برای مخاطبان خاصی نازل شده و در هنگام تبیین و توضیح با توجه به خصوصیات مخاطب بیان گردیده، یا در مقام عمل

۱. «قرینه ارتکازی» قرینه‌ای است که در اثر وجود فضای خاص فرهنگی سیاسی، اجتماعی، یا ... در ذهن عامه‌ی مردم وجود دارد، به گونه‌ای که سخن را همراه آن تفسیر و از مفادش استفاده می‌کنند.

۲. این بحث بسیار تخصصی است و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. (ر.ک: سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی علم‌الاصول، صص ۲۶۹ - ۲۷۰).

تطبیق شده است، و نتیجه‌ی این امر وابستگی آن به موقعیت است. از این رو، دین مرسل آمیزه‌ای از عناصر جهان شمول و موقعیتی است که برای جدا کردن آنها از یکدیگر توجه به چند امر ضروری می‌باشد:

أ. شأن دین مرسل که از یک سو به دین نفس الامری و از سوی دیگر به مخاطبان مرتبط است.

ب. شئون نبی اکرم ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام که افزون بر شأن رسالت و رساندن پیام الهی، یا امامت و تبیین احکام الهی، دارای شأن ولایت و اداره‌ی جامعه، و شأن قضاوت و رفع خصومات، و شأن عادی و طبیعی نیز می‌باشند.

ج. زمینه‌های آن عنصر دینی در ادیان گذشته که آیا در آنها نیز وجود داشته، یا اختصاص به اسلام دارد؟

د. قابلیت تحقق آن عنصر دینی در فرض تحقق حکومت جهانی اسلام، یا حصول جامعه‌ی مطلوب اسلامی.

هـ. خصوصیات تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، مرتبط به هر عنصر.

برای روشن شدن تأثیر هر یک از این امور در تعیین جهان‌شمولی یا موقعیتی بودن

یک عنصر دینی، می‌بایست توضیح هر چند مختصری در مورد هر یک، ارائه شود.

أ. شئون دین مرسل

درباره‌ی این امر قبلاً توضیح دادیم و گفتیم: دین مرسل از یک سو به دین نفس الامری ارتباط دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد که این امر جهان‌شمولی و ثبات عناصر آن را اقتضا می‌کند و همین نکته مورد توجه علما گذشته بوده که به اصالت ثبات، یا اصل جهان‌شمولی عناصر دینی تاکید داشته‌اند و بر آن مبنا به استنباط و استخراج احکام دینی پرداخته‌اند. ولی از سوی دیگر، دین مرسل، حتی دین خاتم، در موقعیت خاصی نازل شده و چه بسا این موقعیت در نحوه‌ی بیان عناصر دینی، و یا حتی شکل‌گیری خود این

عناصر تأثیر داشته است. و این امر به خصوص در حوزه‌ی امور اجتماعی و به ویژه در سنت معصومان علیهم السلام و بالاخص در سنت فعلی و رفتاری آنها باید مورد توجه قرار گیرد.

ب. شئون معصومان علیهم السلام

بدون شک یکی از شئون نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نبوت و رسالت آن حضرت است که اقتضا می‌کند، پیام‌آور دین مُرسَل و رساننده‌ی آن به آدمیان باشد. به موازات این شأن در آن جناب در امامان معصوم علیهم السلام باشان امامت، به معنای علم الهی لدنی، و نه به معنای زعامت و رهبری، مواجه هستیم که اقتضا می‌کند مفسر و توضیح دهنده‌ی عناصر دینی برای مردم باشند.

این شأن معصومان علیهم السلام شأن ابلاغ و توضیح دین مُرسَل است. به لحاظ این شأن آن بزرگواران، بیانگر آنچه در دین مُرسَل آمده است، هستند. و قبلاً گفتیم که دین مُرسَل به لحاظ ارتباطی که با دین نفس الامری دارد، در بردارنده‌ی عناصر جهان شمول می‌باشد. ولی توضیح و ابلاغ آن، توجه به فهم و فرهنگ مخاطبان را اقتضا می‌کند. البته این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که اسلام به عنوان دین خاتم آمده است تا برای همیشه بماند و راهنمای بشریت باشد، پس در توضیح و ابلاغ آن به این گستره‌ی گسترده مخاطبان نیز توجه شده است.^۱

شأن دیگر معصومان علیهم السلام ولایت، به معنای زعامت و رهبری امت، است.^۲ این شأن توجه و تأکید بر موقعیت را اقتضا می‌کند. زیرا زعیم و رهبر نمی‌تواند بدون توجه به شرایط عینی و موقعیت واقعی به انجام مسئولیت خود بپردازد. پس اگر مطلبی با توجه به این شأن از آن بزرگواران صادر شود، احتمال اختصاص آن به موقعیت بسیار قوی خواهد بود. و این همان است که از آن به «حکم ولایی» یا «حکم حکومتی» تعبیر و در کلمات

۱. شهید مطهری می‌گوید: این است که دوازده سال از زمان و یک دوره و یک قوم، برای زمان دیگر و قوم دیگر، درد و بلا می‌زمن است، و این است راز این که رسالت‌ها مختلف، و احياناً به صورت ظاهر، متضاد جلوه می‌کند. (ر.ک: شهید مطهری، ختم نبوت، ص ۲۱۲).

۲. ر.ک: امام خمینی، الرسائل، قاعده‌ی لاضرر، ص ۵۰.

فقهای بزرگ ما وابسته به موقعیت محسوب شده است.^۱

قضاوت، به معنای فصل خصومت و رسیدگی به دعاوی مردم، شأن دیگر معصومان علیهم‌السلام است که بدون شک اقتضا می‌کند، کاملاً ناظر به مورد حکم صادر کنند، هر چند در این حکم، عناصر جهان‌شمول دینی ملاحظه خواهد شد. افزون بر آنچه گفته شد، معصومان علیهم‌السلام انسان و بشری مانند دیگران بودند، «قل انما انا بشرٌ مثلکم»^۲ و همین امر باعث می‌شد دارای افعال طبیعی، مانند خوردن و آشامیدن باشند. و چون در فرهنگ خاصی می‌زیستند این امر در نوع خوراک، پوشاک و اموری از این قبیل تأثیر می‌گذاشت. بدون شک در تمام این موارد آن بزرگواران بر اساس عناصر جهان‌شمول و احکام ثابت الهی عمل می‌کردند، ولی این امر باعث نمی‌شد که رویه‌ی آنان غیر متعارف و گسیخته از غرایز انسانی و عرف و آداب و رسوم، و به طور کلی، فرهنگ آن روزگار باشد.

توجه به این شئون و تفکیک اقوال و افعال آن بزرگواران به این لحاظ امکان تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی را به ما خواهد داد. در این میان، برخی بزرگان بعضی شواهد و قرائن عمومی را برای تعیین یک شأن خاص مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه، حضرت امام خمینی معتقد است: هر مطلبی که با الفاظ «قضی»، «حکم»، «امر» و امثال آن (قضاوت کردن، حکم کردن، فرمان دادن و مانند آن) نقل شده باشد، مقصود از آن بیان مطلبی مربوط به شأن ولایت، به معنای زعامت، یا قضاوت آن حضرات علیهم‌السلام است.^۳

ج. پیشینه‌ی یک عنصر دینی

برای تشخیص ثبوت یا تغییر یک عنصر دینی باید به وجود، یا عدم آن در ادیان پیش از

۱. امام خمینی در مسئله «فروش اسلحه به دشمنان دین» با تأکید بر حکومتی بودن آن، توجه به مقتضیات را معیار حکم معرفی کرده و روایات مربوط به این مسئله را نیز ناظر به همین نکته دانسته است. (ر.ک: امام خمینی، *المکاسب المحرمه*، ج ۱، صص ۲۲۷ - ۲۳۴).

۲. بگو: من هم مثل شما بشری هستم. (کهف، ۱۱۰).

۳. ر.ک: امام خمینی، *الرسائل*، رساله لاضرر، ص ۵۱.

قابلیت تحقق در حکومت جهانی اسلام □ ۴۱

اسلام مراجعه کرد. در برخی موارد خود نصوص دینی به این مطلب پرداخته‌اند، مانند «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم^۱». این آیه نشان می‌دهد که حکم وجوب روزه، امری جهان‌شمول و ثابت و غیر وابسته به موقعیت است. در برخی دیگر از موارد، رجوع به نصوص و شواهد تاریخی مربوط به ادیان گذشته، امکان دستیابی به وجود چنین عنصری در آنها را برای ما فراهم می‌کند. در این حال، اصالت و صحت وجود این عنصر در آن دین اهمیت دارد. زیرا ممکن است در دین نهادی یهود، یعنی آنچه امروز به عنوان دین یهودیت شناخته می‌شود، عنصری وجود داشته باشد، ولی این عنصر در دین مُرسل یهود، یعنی آنچه حضرت موسی علیه السلام برای مردم به ارمغان آورد، این عنصر نبوده، یا لاقلاً به این شکل نبوده است. پس اگر ما «نجاست پیروان سایر ادیان» را در آیین فعلی یهود یافتیم، نمی‌توانیم آن را جزء دین مُرسل موسوی قلمداد کنیم، مگر این که شاهی واضح بر این مطلب بیابیم.

د. قابلیت تحقق در حکومت جهانی اسلام

یکی از معیارهایی که می‌تواند به ما در تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی کمک شایانی کند، این است که آیا یک عنصر خاص دینی می‌تواند در فرض تحقق حکومت جهانی اسلام و جامعه‌ی مطلوب اسلامی، تحقق یابد؟ بدون شک عنصری که در این فرض قابلیت تحقق نداشته باشد، یک عنصر جهان‌شمول نخواهد بود.

ه. خصوصیات مرتبط به هر عنصر

خصوصیات مرتبط به یک عنصر دینی گاه می‌تواند در تعیین جهان‌شمولی، یا موقعیتی بودن آن، موثر باشد. به عنوان مثال، اگر معلوم شود که نهی از ساختن مجسمه‌ی موجودات دارای روح در زمینه‌ای بوده که افراد گرایش به پرستش این گونه مجسمه‌ها داشته‌اند و به عنوان نمادی از شرک تلقی می‌شده است، آنگاه شاید بتوان

۱. روزه بر شما مقرر شده است، همان‌گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] مقرر شده بود. (بقره، ۱۸۳).

نسبت به جهان‌شمول بودن این نهی و ثبوت آن در هر زمان و مکان، ولو در جایی که به مجسمه تنها به عنوان یک عنصر هنری، یا حتی نشانه‌ای از قدرت الهی نگاه شود، تردید کرد. البته تشخیص چنین امری نیازمند بررسی مسئله در مجال مرتبط به آن است.

طبقه بندی عناصر جهان‌شمول

پس از تفکیک عناصر جهان‌شمول دینی از عناصر موقعیتی آن، می‌بایست عناصر جهان‌شمول را طبقه‌بندی کرد. در این کار ابتدا آنها را بر حسب حوزه‌ی مرتبط به آن (سیاسی، اقتصادی، تربیتی،...) تقسیم و سپس بر اساس این که آیا تکوینی هستند، یا تشریحی - یعنی از قبیل قضایای «هست» می‌باشند، یا قضایای «باید» - به فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی اقتصادی، و غیر آن طبقه‌بندی می‌کنیم. آنگاه عناصر تشریحی را که از قبیل اصول مسلم، یا اغراض هستند، از غیر آن تفکیک و در قالب مکتب و نظام گروه‌بندی می‌نمائیم.

هماهنگ سازی عناصر جهان‌شمول

وقتی ما عناصر جهان‌شمول دینی مرتبط به یک حوزه مانند اقتصاد، را در قالب فلسفه‌ی اقتصادی، مکتب اقتصادی و نظام اقتصادی طبقه بندی کردیم، باید هماهنگی این بخش‌ها را بر اساس روابط آنها، که در گذشته به آن اشاره شد، مورد توجه قرار دهیم و با اصلاح و بازنگری عناصر، موارد محتمل ناهماهنگی را بر طرف کنیم تا به مجموعه‌ای کاملاً سازگار دست یابیم. در این حال، فرایند دستیابی و طبقه بندی عناصر جهان‌شمول دینی در یک حوزه پایان می‌پذیرد.

پس از انجام همین امور در سایر حوزه‌های حیات آدمی، می‌بایست مجموعه‌های به دست آمده با یکدیگر مقایسه و موارد ناهماهنگی محتمل بین مثلاً عناصر سیاسی، و عناصر اقتصادی را برطرف کرد، تا در نهایت به تصویری جامع و هماهنگ از مجموعه‌ی عناصر دینی جهان‌شمول دست یافت.

طراحی سازوکار

پس از دستیابی به فلسفه، مکتب و نظام اسلامی در یک زمینه، مانند سیاست یا اقتصاد، باید سازوکار متناسب با روزگار معاصر را بر اساس آن طراحی کرد. در حالی که استنباط عناصر جهان‌شمول و رسیدن به فلسفه، مکتب و نظام اسلامی، به شیوه‌ی فقهی و تحلیلی صورت می‌گیرد، برای طراحی سازوکار توجه به دانش‌های بشری در زمینه‌ی مرتبط به ساحت مورد بحث ضروری می‌باشد. اگر در صدد طراحی «سازوکار اقتصادی» هستیم، باید به «علوم اقتصادی» توجه داشته باشیم و با بهره‌گیری از آن و سایر دانش‌های مرتبط به اقتصاد، مانند جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، عناصر دخیل در شکل‌گیری نهادهای اقتصادی روزگار خود را تشخیص دهیم و بر اساس فلسفه، مکتب و نظام اقتصادی اسلام به طراحی سازوکار اقتصادی اسلام در روزگار خود بپردازیم. بنابراین، برای طراحی سازوکار افزون بر آگاهی از عناصر جهان‌شمول دینی، به علوم بشری نیز نیاز داریم و ارزش یک سازوکار در کارایی عینی آن قابل ارزیابی خواهد بود. پس سازوکاری مقبول است که در عین سازگاری با عناصر جهان‌شمول دینی، از کارایی خارجی برخوردار باشد.

علوم بشری و جایگاه آن در نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون

علوم طبیعی و علوم اجتماعی دو شاخه‌ی مهم از علوم بشری هستند. «واژه‌ی لاتینی scientia در وسیع‌ترین مفهوم به معنای آموزش یا دانش است^۱ و اما واژه‌ی انگلیسی science به عنوان اصطلاحی کوتاه شده برای علوم طبیعی به کار می‌رود.^۲» هدف علوم طبیعی شناخت جهان طبیعت و نظم‌های موجود در آن است. در مقابل علوم طبیعی،

1. D.P. Simpson, *Cassell's New Latin - English English - Latin Dictionary*. Cassell, London, 5th. Ed. 1971, P. 538.

۲. دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱.

علوم اجتماعی وجود دارند که به تحلیل و تبیین رفتارها و پدیده‌های اجتماعی می‌پردازند.^۱ تبیین جایگاه علوم اجتماعی در نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن، از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا از این رهگذر به مقدار زیادی رابطه‌ی علم و دین و وظیفه‌ی فقیه و عالم علوم اجتماعی روشن می‌شود، و محدوده‌ی کاربرد روش استنباط فقهی از روش تبیین در علوم اجتماعی متمایز می‌گردد.

پیش‌تر گفته شد که استنباط عناصر جهان شمول و دستیابی به فلسفه، مکتب و نظام اسلامی به شیوه‌ی فقهی صورت می‌گیرد و کار فقیه است. ولی در طراحی سازوکار، علم و عالمان علوم اجتماعی نقش مهمی دارند. تبیین واقعیت موجود، و ارائه‌ی سازوکار متناسب با آن و پیشنهاد روش‌های کارآ برای پیاده کردن سازوکار در عالم خارج، از وظائف عالمان علوم اجتماعی قبل از تحقق سازوکار در جامعه است و پس از تحقق نیز کنترل کارکرد آن در راستای اهداف نظام و جلوگیری از انحراف آن به وسیله‌ی پیش‌بینی آینده، از رسالت‌های علوم اجتماعی می‌باشد.

البته در این مرحله نیز استنباط شیوه‌های ثابت از نصوص دینی برای تحقق عناصر سازوکار در عالم خارج بر عهده‌ی فقیه است. همچنین مدیریت تطبیق عناصر جهان‌شمول نظام اسلامی بر موقعیت‌های خاص زمانی و مکانی و نظارت بر آن در زمره‌ی وظایف فقیه می‌باشد.

مفاهیم مقدماتی

با توجه به آنچه در «نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن» بیان شد، می‌توان مفاهیم مقدماتی در باب اقتصاد اسلامی را به روشنی توضیح داد. این مفاهیم عبارتند از:

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد تاریخ و فلسفه‌ی علوم اجتماعی به کتب زیر مراجعه نمایید:
- آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط چاپ، سوم، ۱۳۷۲.
- عبدالکریم سروش، درس‌هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- دانیل لیتل، تبیین در امور اجتماعی، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳.

أ. فلسفه‌ی اقتصادی؛ ب. مکتب اقتصادی؛ ج. نظام اقتصادی؛ د. سازوکار اقتصادی؛ ه. حقوق اقتصادی؛ و. علم اقتصاد.

أ. فلسفه‌ی اقتصادی اسلام

به آن دسته از اعتقادات اسلامی در باره‌ی خداوند و جهان آفرینش و انسان، که در حوزه‌ی اقتصاد به عنوان مبنایی برای مکتب اقتصادی اسلام تلقی می‌شود، فلسفه‌ی اقتصادی اسلام می‌گوییم. در حقیقت فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مشتمل بر قضایای «هستی» است که نوع نگرش اسلام را به خدا، جهان و انسان از زاویه‌ی مرتبط به اقتصاد و معیشت فرد و جامعه بیان می‌کند. برای مثال قضایای زیر جزء فلسفه‌ی اقتصادی اسلام‌اند:

۱. خداوند متعال روزی دهنده‌ی همه‌ی موجودات و انسان‌هاست. (خداشناسی)

۲. منابع طبیعی موجود در این جهان بالقوه نامحدود و بالفعل محدود است. (جهان‌شناسی)

۳. انسان در تبعیت از امیالش مجبور نیست. (انسان‌شناسی)

ب. مکتب اقتصادی اسلام

مکتب اقتصادی اسلام مشتمل بر قضایای «بایدی» است که از فلسفه‌ی اقتصادی استنتاج می‌شود برخی از این قضایا به صورت اصول مسلم در اقتصاد تلقی می‌شوند و زیر بنای نظام اقتصادی را می‌سازند که از آن به مبانی اقتصادی یاد می‌کنیم؛ مانند: مالیت و ارزش، قواعد توزیع ثروت‌های طبیعی و قواعد توزیع درآمد. برخی دیگر اغراض و مقاصد نظام اقتصادی را مشخص می‌کنند که به آن اهداف اقتصادی می‌گوییم؛ مانند: عدالت اقتصادی و استقلال و رشد اقتصادی.

ج. نظام اقتصادی اسلام

نظام اقتصادی اسلام به مجموعه‌ی نهادهای جهان شمول گفته می‌شود که با یکدیگر روابط خاص دارند و به صورت هماهنگ و منظم بر اساس مبانی مکتبی و در جهت اهداف اقتصادی اسلام سامان یافته‌اند. نهاد در این اصطلاح به الگویی از روابط افراد، سازمان‌ها و عناصر دخیل در حوزه‌ی اقتصاد گفته می‌شود که دین درصدد تثبیت آن در جامعه می‌باشد. برای مثال نهاد مشارکت الگویی از رابطه‌ی صاحبان سرمایه با صاحبان نیروی کار و نهاد قرض‌الحسنه الگویی از رابطه‌ی صاحبان مازاد درآمد با نیازمندان است.

د. سازوکار اقتصادی اسلام

سازوکار اقتصادی اسلام همان دستگاه نهادهای موقعیتی در حوزه‌ی اقتصاد است. «نهادهای موقعیتی» نهادهای جهان شمول در نظام اقتصادی اسلام‌اند که با توجه به موقعیت تحقق آنها، خصوصیات و ویژگی‌های خاصی را یافته‌اند. پس «سازوکار اقتصادی» نیز چیزی جز «نظام اقتصادی» که بر اساس مبانی و در راستای اهداف با توجه به موقعیت، ویژگی‌های خاصی پیدا کرده است، نیست.

از این رو، دستیابی به «سازوکار اقتصادی» مرهون کشف «نظام اقتصادی» از یک سو و شناخت موقعیت از حیث عوامل دخیل در اقتصاد از سوی دیگر می‌باشد. به همین دلیل هر چند «نظام اقتصادی اسلام» یگانه و لا یتغیّر است، اما «سازوکار اقتصادی» آن می‌تواند حتی در یک موقعیت نیز متنوع و متعدد باشد، هر چند یکی از آنها کارآیی بیشتر و بهروری افزونتر داشته باشند. تعیین این امر، مانند شناخت موقعیت از حیث عوامل دخیل در اقتصاد، بر عهده‌ی «علم اقتصاد» می‌باشد، در حالی که استنباط «نظام اقتصادی اسلام» نوعی تحقیق فقهی، به معنای وسیع کلمه، محسوب می‌شود.

از سوی دیگر آنچه به عنوان شیوه‌ای ثابت برای تطبیق عناصر «نظام اقتصادی اسلامی» در موقعیت‌های خاص زمانی و مکانی مختلف (و به عبارت دیگر شیوه‌های

ثابت تبدیل نظام اقتصادی به سازوکار اقتصادی) از نصوص دینی قابل استنباط است (مثل مشارکت مردم) بخش دیگری از مطالعات اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌دهد که هر چند مانند استنباط نظام اقتصادی نوعی تحقیق فقهی است، ولی می‌تواند بخشی از علم اقتصاد محسوب شود.

ه. حقوق اقتصادی

مجموعه‌ی قوانین برخاسته از نظام و سازوکار اقتصادی «حقوق اقتصادی» را تشکیل می‌دهد. قسمتی از این حقوق به جهت وابستگی به «نظام اقتصادی» ثابت و جهان‌شمول و بخشی دیگر به دلیل ارتباط با «سازوکار اقتصادی» متحول و متغیرند. هر چند در عالم ثبوت این مکتب و نظام اقتصادی آن بوده که «حقوق ثابت اقتصادی» را در پی داشته است، ولی در عالم اثبات این «حقوق ثابت اقتصادی» هستند که نهادها و شکل ارتباط آنها را در نظام اقتصادی اسلام ترسیم می‌نمایند. از این رو، برای دستیابی به «نظام اقتصادی اسلام» باید به حقوق ثابت اقتصادی توجه کرد. این امر به نوبه‌ی خود تفکیک بین حقوق ثابت و متغیر را طلب می‌کند.

و. علم اقتصاد (Economics)

واژه‌ی «اقتصاد» در زبان عربی به معنای «میان‌روی و اعتدال» به کار می‌رود. در این آیات شاهد همین استعمال هستیم:

أ. «فَلَمَّا نَجَّيْهِم إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ»؛ و چون نجاتشان داد و به خشکی رساند برخی از آنان میان‌رو هستند.

ب. «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْ نَادَى اللَّهُ»؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میان‌رو، و برخی از آنان در کارهای نیک به

۱. لقمان: ۳۲. (در ترجمه آیات بر ترجمه‌ی قرآن استاد محمد مهدی فولادوند تکیه شده است).

۲. فاطر: ۳۲.

فرمان خدا پیشگامند.

ج. «منهم أمةٌ مقتصدَةٌ وكثيرٌ منهم ساءٌ ما يعملون^۱؛ از میان آنان گروهی میانه رو هستند و بسیاری از ایشان بدرفتار می‌کنند.

امروز واژه «اقتصاد» را به عنوان معادل کلمه‌ی لاتینی «اکنونومی» (Economy) بکار می‌برند. این واژه از دو کلمه‌ی یونانی «اویکوس» (Oikos) به معنی «خانه» و «نمین» (Nemin) به معنی «اداره کردن» تشکیل شده است^۲ که در لغت به معنای «تدبیر منزل»^۳ و اداره کردن خانه می‌باشد. شاید همین امر باعث شده که به «ارسطو» نسبت دهند او علم اقتصاد را مدیریت خانه می‌داند!^۴

برخی مانند «آدام اسمیت»^۵ علم اقتصاد را علم ثروت دانسته‌اند و گروهی بسان «جان استوارت میل»^۶ مطالعه‌ی چگونگی تنظیم تولید، مصرف و فعالیت‌های مبادله‌ای افراد را وظیفه‌ی اقتصاد شمرده‌اند.^۷ «آلفرد مارشال»^۸ اولین اقتصاددانی بود که موضوع رفاه (welfare) را در علم اقتصاد مطرح ساخت. او معتقد بود اقتصاد از یک سو با مطالعه در باره‌ی ثروت و از سوی دیگر، کاوش در مورد انسان پیوستگی دارد، و اهمیت دومی افزونتر می‌باشد، زیرا اهداف رفاه انسان و ثروت وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف می‌باشد.^۹ در نگاه او علم اقتصاد عبارت بود از مطالعه‌ی بشر در زندگی شغلی و حرفه‌ای^{۱۰}. «کینز»^{۱۱} موضوع اقتصاد را جستجو و کشف قوانین حاکم بر اشتغال کامل در

۱. مانده: ۶۶.

۲. لویس فهیر، خودآموز اقتصاد، اقتباس دکتر فیروزه خلعت بری، ص ۸.

۳. «تدبیر منزل» یکی از بخش‌های سه‌گانه‌ی «حکمت عملی» در حکمت کهن ما محسوب می‌شود.

۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۳۰.

5. Adam Smith(1723 - 1790).

6. John Stuart Mill(1806 - 1873).

۷. فهیر، خودآموز اقتصاد، ص ۸- مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۳۰.

8. Alfred Marshall(1842 - 1924).

۹. دکتر عبد الله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۴.

۱۰. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۳۱.

11. John Meynard Keynes(1883 - 1946).

سطح جامعه می‌دانست و «مارکس»^۱ آنرا جستجو و کشف قوانین حاکم بر تحول جامعه‌ها، در جهت جامعه‌ی اشتراکی، تلقی می‌کرد. «ساموئلسون»^۲، اقتصاددان معاصر آمریکایی، موضوع علم اقتصاد را بررسی روش‌هایی می‌داند که بشر به وسیله یا بدون وسیله‌ی پول، برای به کار بردن منابع کمیاب به منظور تولید کالاها و خدمات در طی زمان، و همچنین برای توزیع آنها بین افراد و گروه‌ها در جامعه به منظور مصرف در زمان حال و آینده، انتخاب می‌کند.^۳

امروز، یکی از وظائف عمده‌ی علم اقتصاد گردآوری آمار و تجزیه و تحلیل، تشریح یا توضیح رابطه‌ی اقتصادی غامضی است که میان پول، تولید، قیمت‌ها، بی‌کاری، و ساخت مالیاتی به صورت منطقی وجود دارد. هرچند دقتی که فیزیکدانان یا شیمی‌دان‌ها در بررسی خود به آن می‌رسند، برای یک اقتصاددان فراهم نیست، زیرا او نمی‌تواند هنگام اجرای یک آزمایش، رفتار مردم اجتماع را تحت کنترل خویش داشته باشد، ولی دقت در مشهودات و توجه به جزئیات می‌تواند در بسیاری از موارد رابطه‌ی درست میان علت و معلول در پدیده‌های اقتصادی را نشان دهد.^۴

با این وصف «علم اقتصاد» دانشی مبتنی بر مشاهده‌ی فرایندها، نهادها و عوامل مرتبط با ثروت و رفاه در تولید، توزیع و مصرف می‌باشد. از این رو، تفسیری که از «مال و ثروت»، «رفاه» و عناصری از این دست ارائه می‌شود به همان اندازه می‌تواند در آن مؤثر باشد که ابزارهایی که برای مشاهده و تحلیل در آن به کار گرفته می‌شود، در آن تأثیر دارند. از آنجا که مفاهیمی مانند ثروت و رفاه و دیگر مفاهیمی که در اقتصاد مورد توجه قرار می‌گیرند به «انسان» و تفسیری که از او داده می‌شود و جایگاهی که برای او در نظام خلقت در نظر گرفته می‌شود، ارتباط دارد، با تغییر این تفسیر و ارائه دیدگاهی جدید ممکن است به نتایجی تازه در این دانش دست یافت.

1. Karl Marx(1818 - 1883).

2.Paul Samuelson.

۳. جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۴.

۴. ر.ک: فهیر، خود آموز اقتصاد، صص ۸-۹.

نقش «انسان شناسی» و تفسیر مکاتب مختلف از انسان در آن دسته از تعاریف علم اقتصاد که رفتارهای اقتصادی بشر را موضوع مطالعه‌ی این علم قرار داده‌اند، بیشتر محسوس است. «لودویک اچ مای» در تعریف علم اقتصاد می‌گوید: «اقتصاد علمی است که رفتار و رابطه‌ی انسان را با اشیای مادی مورد احتیاج و خواست او که به رایگان توسط طبیعت تأمین نمی‌شود، مورد مطالعه‌ی قرار می‌دهد.»^۱

همچنین هندرسن و کوانت می‌گویند: «علم اقتصاد یکی از علوم اجتماعی است که به بررسی فعالیت‌های فردی و جمعی مربوط به تولید، مبادله و مصرف کالاها و خدمات می‌پردازد.»^۲

البته رفتارهای اقتصادی انسان آن گونه که هست (نه آن گونه که باید باشد) مورد مطالعه‌ی این علم است و در حال حاضر این رفتارها به روش قیاسی - تجربی بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شوند.

از این رو «علم اقتصاد اسلامی» دانشی است که بر اساس انسان شناسی اسلام و مفاهیم بنیادی اقتصادی در این دین مقدس به تحلیل رفتارهای اقتصادی انسان آن گونه که هست می‌پردازد، و هنگامی می‌توان به صورت کامل آن دست یافت که «نظام اقتصادی اسلام» به وضوح ترسیم و نهادهای اقتصادی آن در جامعه بنیاد نهاده شده باشد. به دیگر سخن، هنگامی «علم اقتصاد اسلامی» قابل دست‌یابی است که از یک سو، بنیان‌های متافیزیکی دانش اقتصاد بر اساس دیدگاه‌های اسلام پایه‌ریزی شود و از سوی دیگر، «انسان» در جامعه‌ی اسلامی، یعنی جامعه‌ای که در آن نهادهای اسلامی تحقق دارند، مورد مطالعه قرار گیرد.

۱. لودویک اچ مای، علم اقتصاد، ص ۱۱.

۲. جمیز م. هندرسن و ریچارد ا. کوانت، تئوری اقتصاد خرد، ص ۹.

بخش دوم

اهداف اقتصادی اسلام

توسعه یافتگی اقتصادی و اهداف مکتب

اهداف اقتصادی اسلام

عدالت اقتصادی

قدرت اقتصادی حکومت اسلامی

رشد اقتصادی

استقلال و خودکفایی

اهداف اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی

پیش سخن

قبلاً گفتیم مجموعه آنچه اسلام در باب اقتصاد آورده و به زمان و زمین خاصی بستگی ندارد - یعنی عناصر اقتصادی جهان شمول - شامل فلسفه، مکتب، نظام و حقوق ثابت اقتصادی می شود و مکتب دارای دویبخش: اهداف و مبانی است. در این کتاب تنها به شناسائی مکتب و نظام اقتصادی اسلام می پردازیم و از آنجا که شناخت مکتب بر نظام تقدّم منطقی دارد، ما بررسی خود را از «مکتب اقتصادی اسلام» آغاز می کنیم.

هر چند در تحقق خارجی - عالم ثبوت - مبانی بر اهداف مقدم اند، و اهداف بر پایه ی مبانی قابل وصول می باشند، ولی در بررسی عملی و کشف مکتب - عالم اثبات - شایسته است بحث اهداف بر مبانی پیشی گیرد، زیرا اهداف به طور مستقیم از منابع، قابل دستیابی می باشند و با کشف آنها می توان تا حدودی مبانی را استنباط کرد، چون هر هدفی اقتضا مبانی خاصی را دارد و پذیرش آن هدف از سوی یک جهان بینی مستلزم قبول مبانی مزبور از نگاه آن اعتقاد است. در این پرتو، ما بخش دوم کتاب را به «اهداف اقتصاد اسلام» اختصاص می دهیم.

تعریف و تحدید

در مقدمات اشاره کردیم، اهداف مکتب کلیاتی است که دستیابی به آنها مطلوب نظام مزبور می‌باشد. از سوی دیگر، افزون بر جهان شمولی، وابستگی به یک حوزه‌ی خاص را شرط دانستیم. بر این اساس «اهداف اقتصادی اسلام» عبارتند از: «کلیات جهان‌شمولی که اسلام رسیدن به آنها را در زمینه‌ی اقتصاد مطلوب شمرده است».

البته بدون شک هدف نهایی دین اعتلای معنوی انسان در ساحت علم و عمل است و هر چه در اسلام به آن توجه شده از حیث تأثیری بوده که در این غایت قصوی داشته است. از این رو، تمامی نظام‌های اسلامی، از جمله نظام اقتصادی اسلام، طرق و ابزاری برای نیل به این مقصد اعلی می‌باشند. البته گاهی تربیت و اعتلای معنوی انسان، در زمره‌ی اغراض مستقیم برخی دستورات اقتصادی اسلام قرار می‌گیرد. برای مثال در زکات، خمس، و صدقه، قصد قربت و نزدیک شدن به خداوند متعال شرط شده است تا آن که این امور علاوه بر اثری که در تأمین فقرا و توازن اقتصادی دارند، موجب تذکر و تقرّب به سوی پروردگار شوند. افزون بر این، امور پیش گفته تمرینی برای دل بریدن از مال دنیا می‌باشند و از این جهت نقش تربیتی دارند. در اسلام واجبات و مستحبات فراوانی در باب معاملات و امور مربوط به مصرف و تولید تشریح شده است که اثر مستقیم تربیتی دارد و در حقیقت اخلاق و اقتصاد آمیخته با هم بیان شده، به عبارت دیگر یک الگوی رفتاری در حوزه‌ی اقتصاد به گونه‌ای طراحا شده که چند هدف را با هم تأمین می‌کند.

در این کتاب بین اهدافی که بر رفتارهای اقتصادی مترتب می‌شود، اعم از اینکه خود اقتصادی باشد، یا تربیتی و اخلاقی و یا سیاسی (اهداف اقتصاد) و بین اهدافی که خود چهره‌ی اقتصادی دارند (اهداف اقتصادی) تفکیک و تنها از اهداف اقتصادی گفتگو

می‌کنیم و بحث در مورد اهداف اقتصاد را به مجالی دیگر وا می‌گذاریم. زیرا در غیر این صورت، به دلیل ترابط و وابستگی نظام‌ها در منظومه‌ی نظام‌های اسلامی، باید اهداف هر حوزه‌ای را در زمره‌ی اهداف سایر حوزه‌ها ذکر کنیم که این امر امکان تفکیک مکاتب و نظام‌های مربوط به هر ساحت را از بین می‌برد.

توسعه یافتگی اقتصادی و اهداف مکتب

در ادبیات اقتصادی معاصر، توسعه یافتگی اقتصادی^۱ - که یکی از جنبه‌های توسعه در مفهوم وسیع آن است - به عنوان هدف نظام اقتصادی معرفی می‌شود. در این نگرش «توسعه یافتگی اقتصادی» همان مجموعه اهدافی است که یک مکتب اقتصادی با خود به ارمغان می‌آورد. با این وصف، توسعه یافتگی اقتصادی از دیدگاه اسلام چیزی جز تحقق اهداف اقتصادی اسلام نیست و نمی‌توان آن را در عرض اهداف اقتصادی اسلام، یا هر مکتب دیگر محسوب کرد، بلکه باید با معرفی و توضیح اهداف اقتصادی، توسعه یافتگی را تشریح نمود.

البته «رشد اقتصادی»^۲ در زمره‌ی اموری است که می‌تواند به عنوان اهداف اقتصادی مطرح شود و ما در بحث‌های آینده دیدگاه اسلام را پیرامون آن توضیح خواهیم داد. بنابراین آنچه ما در باب «اهداف اقتصادی اسلام» بیان خواهیم کرد، در واقع توضیح «توسعه یافتگی اقتصادی از دیدگاه اسلام» می‌باشد.

اهداف اقتصادی اسلام

در مکتب اقتصادی اسلام دو امر به عنوان هدف اصلی ارائه شده است:

۱. عدالت اقتصادی (نسبت به درون جامعه اسلامی).

1. Economic Development.

2. Economic Growth.

۲. قدرت اقتصادی (نسبت به بیرون جامعه اسلامی).

۱. عدالت اقتصادی

اسلام عدالت را به عنوان هدف ارسال رُسل و انزالِ کُتُب معرفی می‌کند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»؛ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف و عدل برخیزند.^۱

در این آیه شریفه هدف از ارسال پیامبران و انزال کتاب و میزان، اقامه قسط و عدل در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها معرفی شده است. بنابر این، آیه مزبور عدالت اجتماعی را به شکل کلی و در تمام زمینه‌ها، از جمله اقتصاد، به عنوان هدف برای برنامه‌ها و دستورات پیامبران مطرح می‌کند.

«انَّ اللهَ یأمر بالعدل و الاحسان و ایتای ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی»؛ در حقیقت، خدا به عدل و دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد.^۲

با توجه به سیاق آیه که وظایف انسان‌ها را در قبال جامعه خود مطرح می‌کند، مراد از عدل، عدالت اجتماعی است و انسان‌ها از طرف خداوند مأمور به اقامه‌ی عدالت اجتماعی می‌باشند. در این آیه نیز عدالت اجتماعی به شکل کلی و در تمام زمینه‌ها مورد امر الهی است که یکی از آن موارد، عدالت اقتصادی می‌باشد.

در مورد عدالت اجتماعی به آیات دیگر نیز می‌توان تمسک نمود که چون ممکن

۱. حدید، ۲۵ (در ترجمه‌ی آیات الهی به ترجمه‌ی استاد محمد مهدی فولادوند تکیه شده است).

۲. نحل، ۹۰.

است در دلالتشان اشکال شود ما آنها را جداگانه ذکر می‌کنیم: از جمله آیه شریفه:

«وَأْمُرْ بِالْعَدْلِ بَيْنَكُمْ»؛ و مأمور شدم که میان شما عدالت کنم.^۱

در این آیه‌ی شریفه پیامبر اکرم ﷺ به عنوان رهبر و امام جامعه اسلامی مأمور به عدالت در جامعه شده است، پس می‌توان نتیجه گرفت در حکومت اسلامی عدالت اجتماعی در تمام زمینه‌ها از جمله در زمینه اقتصاد یک هدف اساسی می‌باشد.

ممکن است، همچنانکه علامه طباطبایی فرموده‌اند^۲، در این آیه اشکال شود که منظور از عدل به قرینه سیاق آیه، تساوی مردم از حیث دعوت الهی و قوانین شرع است. یعنی دعوت الهی متوجه تمام مردم است و همه مردم در قبال قانون الهی یکسانند. ولی شاید در پاسخ بتوان گفت: این امر از مصادیق عدالت اجتماعی، و در واقع تطبیق آن در حوزه‌ی حقوق و قوانین است. پس منافاتی با کلیت مطلب و شمول آن نسبت به شئون مختلف، از جمله اقتصاد، ندارد.

در آیه دیگر می‌فرماید:

«قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ»؛ ای پیامبر، بگو پروردگارم به عدل و دادگری فرمان داده است.^۳

مراد از قسط در این آیه همان معنای لغویش، یعنی عدل و دادگری است و لذا در دلالت بر مقصود همانند آیه قبل می‌باشد.

در جای دیگری خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ

لِللَّهِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید.^۴

در این آیه شریفه خداوند مؤمنین را به اقامه‌ی قسط و عدل امر کرده است، پس می‌توان از آن نتیجه گرفت که عدالت اجتماعی به شکل کلی در تمام زمینه‌ها و از جمله در زمینه اقتصاد، هدف شریعت اسلامی می‌باشد.

۱. شوری، ۱۵.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۸، ص ۳۳.

۳. اعراف، ۲۹.

۴. نساء، ۱۳۵.

در اینجا دواشکال ممکن است مطرح شود:

۱. مراد از «کونوا قوامین بالقسط»، اقامه‌ی قسط در جامعه نیست، بلکه شاید مراد قیام به قسط و اینکه هر فردی بر طبق عدل رفتار کند، باشد. در جواب می‌توان گفت: وقتی اسلام آحاد مؤمنین را به عمل عدل دعوت می‌کند، می‌توان از آن نتیجه گرفت عدالت هدف اسلام در همه‌ی صحنه و زمینه‌هاست.
۲. علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه فرموده‌اند: به قرینه‌ی آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای خدا به عدل و داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید)^۱، مراد از قسط، قسط در ادای شهادت است^۲. ممکن است در جواب گفته شود: شهادت به حق از مصادیق عدالت است و در اینجا هم به عدل امر شده و هم مصداقی خاص از آن، یعنی شهادت صادقانه بیان شده است. پس نمی‌توان در عموم آیه نسبت به عدل تردید کرد.

عدالت اقتصادی اسلام و غیر مسلمانان

یک نکته: تذکر این مطلب لازم است که عدالت به عنوان هدف اقتصادی اسلام، امری مربوط به وضعیت اقتصادی درون جامعه‌ی اسلامی است و شامل تمام افراد جامعه اسلامی از جمله اهل ذمه نیز می‌شود و آیه ذیل بر این مطلب دلالت دارد.

«لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من ديارکم أن تبرؤهم وتقسطوا إلیهم إنَّ الله یحبّ المقسطین»؛ خداوند شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد^۳.

۱. مائده، ۸

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۳۶.

۳. ممتحنه، ۸

این آیه شریفه به وضوح عدالت نسبت به پیروان سایر ادیان که با مسلمین در باب دین جنگ نکرده‌اند را مطرح می‌کند و آن را شایسته می‌شمارد.

عناصر عدالت اقتصادی

باید توجه داشت تمامی نظام‌های اقتصادی هدف خود را عدالت می‌دانند، ولی در تفسیر آن با یکدیگر اختلافات اساسی دارند. از این رو، آنچه اهمیت دارد بیان عناصر دخیل در عدالت از دیدگاه یک نظام اقتصادی است. اسلام، عدالت اقتصادی را قائم به دو عنصر می‌داند: ۱. رفاه عمومی ۲. تعدیل ثروت^۱.

رفاه عمومی

مراد از رفاه عمومی این است که وضعیت اقتصادی جامعه‌ی اسلامی به نحوی باشد که تمامی آحاد جامعه از امکانات زندگی در تمام زمینه‌ها (بهداشت و درمان، آموزش و پرورش، مسکن، پوشاک، خوراک و...) در حد متوسط برخوردار باشند. این مفهوم از «رفاه عمومی» مستلزم «رفع فقر» از جامعه نیز هست. بنابراین، نیازی به طرح این امر به عنوان هدفی مستقل از اهداف اقتصادی، یا عاملی جداگانه از عوامل عدالت اقتصادی نمی‌باشد. در اینجا سزاوار است قبل از پرداختن به مسأله‌ی «رفاه عمومی» دیدگاه اسلام را در باب «فقر و غنا» به اختصار بازگو کنیم.

فقر و غنا از دیدگاه اسلام

فقر و غنا از مفاهیم مؤثر در اقتصادند که دیدگاه هر آیین اعتقادی و اجتماعی نسبت به آن در رفتارهای اقتصادی پیروان آن مسلک، نظام اقتصادی آن و سازوکارهایی که پیشنهاد می‌کند، تأثیر به‌سزایی خواهد داشت.

۱. سید محمد باقر صدر: اقتصادنا، ص ۳۰۳.

بدون شک آیینی که ثروت را پلید می‌داند و فقر را تقدیس می‌کند، با مسلکی که جهت‌گیری کاملاً عکس این است، در بحث‌های اقتصادی بسیار متفاوت خواهد بود. از این رو، ارائه‌ی تصویری صحیح و کامل از جایگاه «فقر» و «غنا» در جهان بینی و معارف اسلامی به عنوان یکی از مفاهیم بنیادی اقتصاد، اهمیت فراوان دارد.

معانی فقر و غنا در اخبار و آیات

فقر و غنا به چند معنا در آیات قرآنی و اخبار معصومان علیهم‌السلام به کار رفته است که هیچیک از آنها ناظر به مفهوم اقتصادی این دو کلمه نیست، از آن جمله:

أ. فقر انسان به الله تبارک و تعالی: این معنا در آیه‌ی شریفه «یا ایها الناس اتمموا فقرکم الی الله و الله هو الغنی الحمید»^۱؛ (ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی‌نیاز و ستوده است) به صراحت قصد شده است.

در اینجا همه‌ی انسان‌ها «فقیر» و الله تبارک و تعالی «غنی» معرفی شده است. این فقر، فقر ذاتی آدمیان و حاجت همیشگی آنان به غنی مطلق، خداوند (جل و علا) است. چنین فقری قابل زوال نیست.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم^۲
می‌توان این «فقر» را ادراک حصولی، یا وجدان حضوری کرد و هر چه این یافت عمیق‌تر باشد، به حقیقت هستی و کانون فیاض آن نزدیک‌تر خواهد بود. ولی نمی‌توان از آن رهایی یافت و چرا باید از این نیاز که برخاسته از ذات ما و جلوه‌ی وجود ما است، رهایی یافت؟! این فقر فخر است و تنها بی‌خبران در ظلمت نشسته گمان خلاصی از آن دارند و از این رو بر پروردگار خویش عصیان می‌کنند «کلاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْغَىٰ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ»^۳؛ حَقّاً که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد.

۱. فاطر، ۱۵.

۲. شبستری، گلشن راز.

۳. علق، ۶.

ب. **فقر نفس**: انسانی که خود را نیازمند مال و مقام می‌بیند، در جان و روحش فقر ریشه دوانده که بدترین فقرهاست. علی علیه السلام می‌فرماید: «فقر النفس شر الفقر»^۱ (فقر نفس بدترین فقر است)، این همان طمع و آز است که جان را می‌خورد و از درون می‌پوساند. رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ به مردی که از ایشان درخواست توصیه‌ای داشت، فرمودند: «ایاک و الطمع فانه فقر حاضر و عليك بالیأس عما فی أیدی الناس»^۲ (بر حذر باش از طمع و آز که فقری واضح و موجود است و بر توباد که از آنچه در دست‌های مردمان است، مأیوس باشی). این فقر نوعی بیماری روانی و ضعف نفسانی است. چنین فقیری هر چه کسب کند به فقرش افزوده می‌شود و شعله‌های طمعش شعله‌ورتر می‌گردد. غنای از دیگران و دل نبستن به مال و جاهشان غنای مقابل این فقر است.

ج. **فقر معرفت**: آن که به حقایق عالم توجه ندارد و از گُنه آنچه در اطراف او می‌گذرد، بی‌خبر است، فقیر است. جهالت او فقر اوست و عمل جاهلان‌های او حکایت از نیازمندی او دارد. در مقابل، آن‌که آگاه و بصیر است و با درایت الهی دست به عمل می‌زند، اوبی‌نیاز است. علی علیه السلام می‌فرماید: «لا غنی کالعقل ولا فقر کالجهل»^۳ (هیچ بی‌نیازی مانند عقل و هیچ فقری بسان جهل نیست).

فقر و غنای مالی از نگاه اسلام

فقر مالی از دیدگاه اسلام امری مطلوب و پسندیده معرفی نشده است، بلکه فی حدّ نفسه به عنوان چیزی منفور که می‌تواند سبب مشکلات اخلاقی و اجتماعی بزرگ گردد، شناخته شده است.

امام علی علیه السلام در خطاب به فرزند خود محمد حنفیه می‌فرماید: «یا بُنّی اِنّی اُخاف

۱. غررالحکم و دررالکلم.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۳، ص ۱۶۳.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۸، ص ۱۸۵-مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۴.

عليك الفقر فاستعد بالله منه فإنَّ الفقر منقصة للدين مدهشة للعقل داعية للمقت^۱ (ای فرزندم! من از فقر بر تو ترسانم، پس از آن به خدا پناه ببر، زیرا فقر مایه‌ی کاستی دین، سرگردانی عقل و دلمردگی است).

و در جای دیگر امیرالمؤمنین علیه السلام فقر را مری بزر می‌شمارد «الفقر، الموت الاکبر»^۲ و بنا به نقلی می‌فرماید: اگر فقر در قالب مردی برایم تجلی می‌کرد، او را می‌کشتم^۳. از این رو، قرآن کریم صدقات را برای برطرف ساختن فقر قرار می‌دهد و می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...»^۴؛ صدقات، تنها به تهیدستان... اختصاص دارد. و ترس از فقر را یکی از دستاویزهای شیطان معرفی می‌کند: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ»^۵؛ شیطان شما را از تهیدستی بیم می‌دهد.

با این همه، آنچه بیش از «فقر» می‌تواند آثار سوء در پی داشته باشد، احساس فقر و ناداری و کمبود است. از این رو، امام علی علیه السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيَّ أُمَّةَ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ، كَيْلًا يَسْبِغُ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ»^۶ (خداوند بر پیشوایان حق واجب گردانیده که خود را با مردمان تنگدست برابر نهند تا اینکه بر فقیر، فقرش فشار نیآورد).

این احساس ناداری و نیازمندی است که نزدیک به کفر شمرده شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در موردش فرموده است: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»^۷ (نزدیک است فقر کفر

۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، قصار الحکم، ۳۱۹.

۲. پیشین: قصار الحکم، ۱۶۳.

۳. لو تمثل لي الفقر رجالاً لقتلته - دکتر عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۲۳۷، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، بهمن ۱۳۶۴ به نقل از جرج جرداق، علی و حقوق بشر (امام علی: صدای عدالت انسانی) ص ۱۴۸، مؤسسه انتشارات فراهانی تهران.

۴. توبه، ۶۰.

۵. بقره، ۲۶۸.

۶. نهج البلاغه، صبحی صالح، الخطبة، ۲۰۹.

۷. مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۹. البته برخی مقصود از «فقر» را در این روایت همان فقر مالی دانسته‌اند، ولی راغب اصفهانی در «مفردات القرآن» و مرحوم مجلسی آن را به «فقر نفس» تفسیر نموده‌اند که مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

باشد).

به دلیل نقش مهمی که این حالت در زندگی انسان دارد، در بسیاری از روایات به همین معنای فقر، یعنی فقر نفس، اشاره و به عنوان بدترین فقر معرفی شده است.^۱ البته بدتر بودن آن در مقایسه با فقر مالی است، یعنی فقر مالی بد است و فقر نفس بدتر. پس هر چند اسلام فقر مالی را نکوهیده می‌داند و آن را دارای آثار سوء اخلاقی و اجتماعی می‌شمارد، ولی فقر نفس را بدتر دانسته و عواقب شوم آن را بیشتر شمرده است.

این فقر حتی با غنای مالی نیز قابل جمع است. یعنی چه بسا کسانی که در عین برخورداری از امکانات خوب رفاهی خود را فاقد آنچه باید می‌پندارند و با مقایسه‌ی خویش با دیگرانی که از امکانات بیشتری برخوردارند خویشتن را فقیر می‌پندارند. از سوی دیگر، چه بسا افرادی که در فقر و تنگدستی بسر می‌برند، ولی در درون خود از آرامش و سکون برخوردارند و خویش را از آنچه در اختیار دیگران است، بی‌نیاز می‌بینند. این حالت که اهل معرفت از آن به «استغنا» تعبیر می‌کنند، بالاترین غنا و بی‌نیازی است. چنین حالتی هنگامی در آدمی پدید می‌آید که به مقام توکل رسیده و در جایگاه متوکلین منزل گزیده باشد. امام باقر علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که حضرت فرمودند: «من أراد أن یکون أغنی الناس فلیکن بما فی ید الله منه بما فی ید غیره»^۲ (کسی که می‌خواهد بی‌نیازترین مردم باشد، می‌بایست به آنچه در دست خداست بیش از آنچه در دست دیگران است، اعتماد داشته باشد).

همانگونه که فقر مالی در اسلام بد شمرده شده، از ثروت به عنوان امری که فی حد نفسه مطلوب است، یاد شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «نعم العون علی تقوی الله الغنی»^۳ (ثروت چه کمک نیکویی در مسیر تقوای الهی است). یعنی ثروت آرامشی را

۱. علی علیه السلام می‌فرماید: فقر النفس شر الفقر (فقر نفس بدترین فقر است) [غررالحکم و دررالکلم].

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۳، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۳. الکلبینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۷۱.

در زندگی می‌تواند پدید آورد که نتیجه‌ی آن سلامت جان از پلیدی‌ها باشد. البته ثروتی ممدوح است که موجب غفلت از خدا و طغیان در برابر او نگردد. کسی که ثروت را نتیجه‌ی کار خویش ببیند و آن را عامل بی‌نیازی از حضرت حق (جل و علا) پندارد، نه تنها ثروتش او را در مسیر حق یاری نمی‌کند، بلکه هر چه افزون تر گردد، باعث گمراهی بیشتر او می‌شود و این همان است که رسول اکرم ﷺ فرمود: «إِنَّمَا أَتَخَوِّفُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي ثَلَاثَ خِصَالٍ: ... أَوْ يَظْهَرُ فِيهِمُ الْمَالُ حَتَّى يَطْغَوْا وَيَبْطُرُوا»^۱ (بر امت خویش پس از خود، از سه خصلت هراسناکم: ... «یکی از آنها» مال در بینشان فراوان گردد به گونه‌ای که طغیان کنند و سرمست و غافل شوند).

با این وصف، می‌توان گفت در اسلام:

۱. فقر امری ناپسند و غنا امری پسندیده، شمرده شده است.
۲. غنا اگر موجب غفلت و دوری از خدا باشد، امری ناپسند و فقر اگر نتیجه‌اش یاد و ذکر خدا باشد، امری پسندیده است.
۳. بدترین فقر، فقر نفس و احساس ناداری است و در مقابل، بالاترین غنا، استغنا و احساس بی‌نیازی از خلق می‌باشد.
۴. اغنیا مأمورند تلاش کنند به فقرا یاری رسانند و به گونه‌ای عمل کنند که فقر آنها بر ایشان گران ننماید که این امر عواقب سوء اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی خواهد داشت.

فقیر کیست؟

در نظر مردم فقیر آن است که در سطح بسیار پایینی از برخورداری قرار دارد و از ضروریات زندگی بی‌بهره است. در مقابل ثروتمند کسی است که توانایی مالی او چشمگیر و قابل توجه است. از این رو، در نگاه عرف میان فقیر و غنی گروهی واسطه قرار دارند که از آنان به طبقات متوسط تعبیر می‌شود.

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۶۳.

اما در اصطلاح اسلامی، جامعه به دو گروه «فقیر» و «غنی» تقسیم می‌شود. «فقیر» کسی است که در آمد سالیانه‌ی او کفاف زندگی متعارف و تأمین نیازمندی‌های اساسی ورفاهی او را نمی‌کند و در مقابل «غنی» آن است که با تکیه بر درآمد سالیانه خویش می‌تواند این امور را تأمین کند.

فقر نسبی و فقر مطلق

گاهی شخص از نیازمندی‌های اساسی زندگی در زمینه‌ی خوراک، پوشاک، مسکن، درمان و امثال آن بی‌بهره است و این امر سلامت جسمی و روحی، بلکه زندگی او را، تهدید می‌کند، بدون شک چنین امری فقر محسوب شده و می‌بایست از صحنه‌ی جامعه زدوده گردد.

لکن فقر در نگاه اسلام منحصر به این مرتبه‌ی آشکار که می‌توان از آن به فقر مطلق یاد کرد، نیست. بلکه مراتبی از نیاز به عنوان فقر شناخته شده که در مقایسه با این درجه، بلکه درجات بالاتر، غنا محسوب می‌شود.

به همین دلیل هنگامی که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام در مورد پرداخت زکات به مردی سؤال می‌کند که خانه‌ای به قیمت چهار هزار درهم و کنیز و غلامی که برایش با شتر آب می‌کشد و درآمدی معادل روزی دو تا چهار درهم دارد، حضرت علیه السلام می‌فرماید: بله، او می‌تواند زکات دریافت کند و هنگامی که ابوبصیر با تعجب می‌پرسد: می‌تواند در حالی که چنین اموالی دارد؟ حضرت علیه السلام می‌فرماید: می‌گویی من او را وادار کنم خانه‌ای که عزت‌ش به آن و محل تولدش است بفروشد؟! یا خادمی که او را از سرما و گرما حفظ می‌کند و مایه‌ی آبروی او و خانواده‌اش است؟! یا غلام و شتری که زندگیش را با آن می‌گذراند؟! بله، او می‌تواند زکات دریافت کند و این برایش حلال است و او مجبور به فروش خانه یا غلام یا شتر خود نمی‌باشد^۱.

بنابراین، شخصی که خانه، خادم و چار پایی دارد، به عنوان فقیری که می‌تواند زکات

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۶۲، (باب ۹، ابواب المستحقین للزکاة، ح ۳).

دریافت کند، شناخته شده است. با این وصف، تعیین مرز فقر در زمانها و مکانهای گوناگون متفاوت خواهد بود. برخی ملاک را کاملاً شخصی شمرده‌اند و با طرح عاملی به نام «شان» همه چیز را با آن سنجیده‌اند. به گمان این گروه هر کس باید بتواند مطابق «شان» خود در جامعه زندگی کند. این «شان» را وضعیت اجتماعی او، شغلی که دارد، تحصیلات و خانواده‌ای که در آن متولد شده، ... تعیین می‌کند. از این رو، بعضی معتقدند که ممکن است شخصی با ماشین سواری آخرین مدل و راننده‌ی خود از خانه‌ی مجلّش که در آن گروهی به خدمت مشغولند، برای دریافت زکاتی مراجعه کند که یک کشاورز از حاصل کار خود در یک زمین کوچک با کمترین امکانات پرداخته است!

ولی انتساب چنین امری به اسلام عزیز، دین عدالت و عدل گستری، به دور از انصاف است. اگر در اسلام «فقر» به صورت امری نسبی در نظر گرفته شده، به دلیل توجه به شرایط گوناگون اقتصادی در جوامع مختلف بوده است. نه اینکه برای هر کسی «شأنی» در جامعه قائل شود که تمام آحاد جامعه متکفل حفظ و تأمین آن باشند و لودر این راه از طبقات کم درآمد مالیاتی برای طبقات پر درآمد دریافت شود، تا بتوانند به رفاه و عیش خویش ادامه دهند!

از این رو، برای تعیین حدود فقر می‌بایست وضعیت عمومی جامعه را در نظر گرفت، اگر کسی از میانگین امکانات رفاهی جامعه بی‌بهره باشد، فقیر خواهد بود و بر کسانی که از این میانگین یا بیشتر برخوردارند، لازم است، او را یاری کنند تا به سطح میانگین برسد.

اگر در روایات ائمه علیهم‌السلام مشاهده می‌کنیم داشتن خانه یا خادم یا چارپا عاملی که از گرفتن زکات مانع شود،^۱ محسوب نشده و شخص در عین دارا بودن این امور فقیر تلقی گردیده، از آن رونبوده که این روایات به شخص خاص نظر داشته و در شأن او چنین چیزهایی را روا می‌دیده است، بلکه با توجه به صدور حکم در این روایات به صورت عمومی معلوم می‌شود که در آن روزگار داشتن این امور جزء میانگین سطح زندگی

۱. ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، صص ۱۶۱-۱۶۳، (باب ۹، ابواب المستحقین للزکاة).

محسوب می‌شده و اگر کسی با دارا بودن آن از اداره‌ی زندگی خود عاجز بوده، جزء فقیران به حساب می‌آمده و می‌توانسته است از زکات برخوردار شود و مجبور به فروش آنها نبوده است تا خرج زندگی روز مره‌ی خانواده‌ی خود را از این طریق تحصیل کند. به همین دلیل، در برخی از روایات با این تعبیر مواجه می‌شویم که «خانه و خادم مال نیستند»^۱. در حالی که بدون شک این دوازده مصادیق بارز «مال» در نگاه عرف و شرع محسوب می‌شوند. توضیح آنکه چون این‌گونه امور جزء ضروریات و میانگین سطح زندگی آن روزگار و آن جامعه بوده‌اند، به عنوان اموالی که دارا بودن آن شخص را از زمره‌ی فقرا خارج کند، محسوب نشده‌اند. پس اگر کسی در عین داشتن این اموال، نتواند مخارج زندگی خویش را تأمین کند، در زمره‌ی فقیران به حساب می‌آید و می‌تواند از زکات استفاده کند. از این رو، اگر کسی دارای سرمایه باشد و با آن به کار اقتصادی پردازد، ولی این فعالیت نتواند کفاف زندگی او کند، می‌تواند از سهم زکات برخوردار شود^۲.

فقر و رفاه

در اقتصاد سرمایه داری، فقیر کسی است که از حداقل امکانات زندگی بهره‌مند نیست. بنا بر این هنگامی که شخص از این مقدار امکانات برخوردار شود و نیازهای ضروری او بر طرف گردد، از فقر خارج شده است و لوازم رفاه بهره نداشته باشد و در نهایت سختی اقتصادی و خواری اجتماعی به زندگی ادامه دهد. این همان چیزی است که در مراکز حمایت از فقرا در کشورهای سرمایه داری به وقوع می‌پیوندد. بر اساس این تلقی، مفهوم «رفاه» امری متفاوت با «رفع فقر» خواهد بود و مرفه کسی است که نه تنها فقیر نیست، بلکه در آسایش و راحتی به سر می‌برد. بنابراین افراد در جامعه به سه گروه: فقیر، غیر فقیر غیر مرفه و مرفه تقسیم می‌شوند. گاه حتی مرفهین نیز

۱. پیشین: ص ۱۶۲، (باب ۹، ابواب المستحقین للزکاة، ح ۲، ۵).

۲. پیشین، صص ۱۶۴-۱۶۵ (باب ۱۲، ابواب المستحقین للزکاة).

به دودسته‌ی ثروتمند و غیر ثروتمند طبقه بندی می‌گردند. در نتیجه بین فقر و غنی در این اصطلاح دو گروه «غیر فقیر غیر مرفّه» و «مرفّه غیر غنی» قرار می‌گیرند. گروهی به پیروی از این طرز تفکر تلاش کرده‌اند با استناد به آیات و روایات دو مطلب را ثابت کنند:

۱. رفاه در اسلام مطلوب است

۲. تأمین رفاه برای همه هدف اسلام می‌باشد.

از این رو، آنان نه تنها «رفع فقر» را هدف اقتصادی اسلام دانسته‌اند، بلکه «رفاه عمومی» را نیز جزء این امور برشمرده‌اند. برای اثبات مطلب اول به آیه‌ی «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ»؛ [ای پیامبر] بگو: «زیورهای را که خدا برای بندگانش پدید آورده، و [نیز] روزی‌های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده است؟»، تمسک شده‌است. در حالی که این آیه استفاده از زیورها و روزی‌های پاکیزه را حلال و غیر ممنوع اعلام می‌کند، اما نسبت به اینکه رسیدن به این بهره‌مندی هدف اقتصادی اسلام است، ساکت می‌باشد و دلالتی ندارد. البته اگر کسی چنین ادعایی را بپذیرد که هر امر حلالی هدف اقتصادی اسلام است، می‌تواند از آیه مزبور در این مقام بهره جوید. ولی مشکل در اثبات چنین ادعای بزرگی است!

در مورد مطلب دوم، آیه یا روایت خاصی یافت نشده و به این نکته بسنده شده است که چون اسلام برای تأمین زندگی فقرا و محرومان منابع مالی متعددی قرار داده، پس رفاه عمومی هدف اقتصادی اسلام است.^۱ اما اگر ما حساب رفاه را از رفع فقر جدا کنیم و به شیوه‌ی اقتصاد سرمایه داری، مرفّه را با غیر فقیر مغایر بدانیم، چگونه می‌توان از ادله‌ای که رفع فقر را هدف معرفی می‌کند، رفاه عمومی را به عنوان هدف اقتصادی اسلام نتیجه بگیریم!

به هر حال، با توجه به بحثی که پیرامون فقیر از دیدگاه اسلام گذشت، به خوبی آشکار است که «فقیر» در نگاه اسلام همان کسی است که از رفاه برخوردار نیست، نه

۱. اعراف، ۳۲.

۲. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.

این که فقط از ضروریات زندگی بی بهره باشد و هنگامی فقر برطرف می شود که شخص به رفاه برسد و چون مادامی که فقیر، یعنی غیر مرفّه، در جامعه وجود دارد، این هدف حاصل نشده پس «رفاه عمومی» هدف اقتصادی اسلام است.

رفاه عمومی در قرآن

با توجه به بحث های قبلی، از دیدگاه اسلام فقر به معنای عدم رفاه می باشد، پس تمامی آیاتی که فقیر را به عنوان مورد انفاق (خمس، زکات، صدقات و...) معرفی می کنند، در واقع بیانگر این مطلبند که رفاه عمومی هدف اقتصادی اسلام است، زیرا در این آیات انفاقات برای کسانی که به کفاف و رفاه نرسیده اند، قرار داده شده و بدون شک علت و نکته اینکه چنین افرادی به عنوان مورد انفاق مطرح شده اند، همان فقر و عدم کفاف آنها بوده است. بنابراین، انفاقات راهی برای رسیدن به رفاه و رفاه عمومی یکی از اهداف اقتصادی اسلام شمرده شده است. این آیات عبارتند از:

۱. «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین و ابن السبیل»؛ آنچه خداوند از [اموال] ساکنان آن قریه ها عاید پیامبرش گردانید از آن خدا و از آن رسول و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.^۱

در این آیه بینوایان (مساکین) به عنوان یکی از موارد مصرف فیء شمرده شده اند و روشن است که نکته اش فقر و عدم برخورداری از رفاه و کفاف مالی می باشد.

۲. «واعلموا أنّما غنمتم من شیءٍ فأنّ لله خمسُهُ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین و ابن السبیل»؛ و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و رسول و خویشان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.^۲

۳. «إنّما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها...»؛ صدقات تنها به فقرا و

۱. حشر، ۷.

۲. انفال، ۴۱.

بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن اختصاص دارد.^۱

۴. «للفقراء الذين أُحْصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض...»؛ [این صدقات] برای آن فقیرانی است که در راه خدا فرومانده اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه‌ی زندگی] در زمین سفر کنند.^۲

۵. «وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم»؛ در اموالشان برای سائل و محروم حقی [معین] بود.^۳

رفاه عمومی از نگاه سنت

اخبار و روایات فراوانی در باب روش برخورد حکومت نبوی ﷺ و خلافت علوی علیّه و امامان معصوم علیهم السلام با فقرا و بینوایان در کتب حدیث و تاریخ وجود دارد که همگی مفسر آیات الهی و مبین توجه اسلام به «رفاه عمومی» و پذیرش آن به عنوان یک هدف اقتصادی مهم است.

در کلمات معصومان علیهم السلام نیز توضیحات روشنی پیرامون این مطلب می‌توان یافت. از جمله روایتی است از امام کاظم علیّه السلام که در بخشی از آن آمده است:

«فأخذہ الوالی فَوَجَّهَهُ فِي الْجِهَةِ الَّتِي وَجَّهَهَا اللَّهُ عَلَي ثَمَانِيَةِ أُسْهُمٍ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلُفَةَ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ثَمَانِيَةَ أُسْهُمٍ يَقْسَمُ بَيْنَهُمْ فِي مَوَاضِعِهِمْ بِقَدْرِ مَا يَسْتَعْنُونَ بِهِ فِي سُنَّتِهِمْ بِالِضَيْقِ وَلَا تَقْتِيرٍ، فَإِنْ فَضِلَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ رَدَّ إِلَى الْوَالِي وَإِنْ نَقَصَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ وَلَمْ يَكْتَفُوا بِهِ كَانَتْ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَمُونَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدْرِ سَعَتِهِمْ حَتَّى يَسْتَعْنُوا»؛ زکات را حاکم می‌گیرد و در مواردی که خدا تعیین کرده است، بر هشت سهم قرار می‌دهد: ۱. فقرا، ۲. بینوایان، ۳. متصدیان گردآوری و پخش زکات، ۴. دلجویی شدگان، ۵. بردگان، ۶. بدهکاران، ۷. در راه خدا، ۸. در راه ماندگان. هشت سهم که در بین آنان در مواردشان، به آن مقدار که در آن سال بدون فشار و تنگدستی مستغنی شوند، تقسیم می‌شود. پس اگر از این موارد چیزی اضافه آمد، به حاکم باز

۱. توبه، ۶۰.

۲. بقره، ۲۷۳.

۳. ذاریات، ۱۹.

گردانده می‌شود و اگر کم آمد و در حد استغنا به وسیله‌ی زکات تأمین نشدند، بر عهده‌ی والی است که از نزد خویش به اندازه‌ی گنجایش آنان به ایشان بدهد تا بی‌نیاز گردند.^۱

در این روایت به وضوح رفع فقر به معنای ایجاد رفاه عمومی به عنوان هدف اقتصادی اسلام معرفی شده و وظیفه‌ی حاکم اسلامی شمرده شده است و حضرت علیه السلام با تعبیر «بدون فشار و تنگدستی» (بلاضیق ولا تقیر) کاملاً مراد اسلام را از عدم فقر که همان رفاه است بیان نموده‌اند و واسطه‌ی بین فقیر و مرفه را مردود اعلام کرده‌اند.

در حدیث دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است که به فقیر آن مقدار از زکات داده می‌شود که او را بی‌نیاز گرداند: «تَعْطِیهِ مِنَ الزَّكَاةِ حَتَّى تَغْنِیَهُ»^۲ و در جای دیگر می‌فرمایند: باید به فقیر آن مقدار داده شود که بخورد و بیاشامد و بپوشد و ازدواج کند و صدقه دهد و به حج رود.^۳

این تعابیر نیز به وضوح مراد از رفع فقر را بیان و آن را حد رفاه معرفی می‌کند. با این وصف، هیچ شکی در پذیرش «رفاه عمومی» به عنوان یک هدف اقتصادی در اسلام باقی نمی‌ماند.

تعدیل ثروت

یکی دیگر از عناصر عدالت اقتصادی در نگاه اسلام «تعدیل ثروت» می‌باشد.^۴ مقصود از آن، این است که در جامعه‌ی اسلامی نباید تفاوت فاحشی بین افراد از حیث برخورداری از مواهب مادی وجود داشته باشد، هر چند اسلام تفاوت استعدادهای

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، صص ۱۸۴ - ۱۸۵ (کتاب زکات، ابواب المستحقین للزکاة، باب ۲۸، حدیث ۳).

این روایت که در کافی شریف و تهذیب شیخ طوسی آمده از حیث سند حاوی روایان ثقه و معتبر است و تنها اشکال آن این است که حماد بن عیسی این حدیث را از یکی از شیعیان نقل می‌کند که نامش ذکر نشده است. ولی با توجه به جلالت حماد و اعتماد کلینی کبیر و شیخ طائفه بر این نقل و سازگاری آن - با اینکه بسیار طولانی است - با روایات و آیات، می‌توان به آن اعتماد کرد.

۲. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۸ (کتاب زکات، ابواب مستحقین زکات، باب ۲۴، ح ۱) این روایت از حیث سند صحیح است.

۳. پیشین، ص ۲۰۱ (همان، باب ۴۱، ح ۲) سند این حدیث صحیح است.

۴. ر.ک: همین نوشتار، بخش دوم، عدالت اقتصادی. و سید محمدباقر صدر، اقتصادنا، ص ۳۰۳.

آدمیان را در دستیابی به نعمت های مادی انکار نمی کند. در واقع اسلام دو مطلب را با هم مورد توجه قرار داده و «تعديل ثروت» را به عنوان هدف اقتصادی خود معرفی کرده است: أ. تفاوت تکوینی آدمیان. ب. تأثیر سوء اختلاف زیاد در برخورداری از مواهب مادی.

أ. تفاوت تکوینی آدمیان

اسلام این حقیقت غیرقابل انکار را پذیرفته که افراد بشر از حیث استعداد های جسمی و روحی و صفات بدنی و فکری متفاوتند. آنان در صبر و شجاعت، همت و آرزو، ذکاوت و نوآوری، توانایی بدنی و استحکام عصبی و صدها ویژگی دیگر با یکدیگر تفاوت دارند.

این تفاوت ها از دیدگاه اسلام نتیجه ی امور قهری که طبقه ی اجتماعی شخص، در اثر وضعیت اقتصادی و جبر تاریخ بر او تحمیل کرده باشد، نیست تا ادعا شود با رفع آن می توان همه ی انسانها را از حیث تمامی خصال یکسان گردانید! بلکه امری است که مجموعه ی عوامل ارثی، طبیعی، و حتی اختیاری آن را شکل داده و به عنوان یک حقیقت غیر قابل انکار در آورده است. از این رو، چنین تفاوتی را نه می توان از بین برد و نه از بین بردن آن برای انسان مفید است، زیرا همین اختلافات است که کاروان تمدن بشری را به جلو برده و می برد و امکان رشد و ترقی و تعالی را در جامعه بشری فراهم می آورد^۱. از این رو خداوند متعال این تفاوت ها را نشانه ی حکمت و تدبیر خود معرفی می کند و می فرماید: «ما لکم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقکم أطواراً»؛ شما را چه شده است که از شکوه خدا بیم ندارید؟ و حال آن که شما را مرحله به مرحله (و متفاوت) خلق کرده است^۲.

علامه طباطبایی می فرماید: «حاصل معنا این است که شما را چه شده که از شکوه و

۱. رک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۷۰۶-۷۰۷.

۲. نوح، ۱۳ و ۱۴.

عظمت خدا بیم و به آن اعتقاد ندارید، در حالی که شما را مرحله به مرحله آفرید، پس یکی از شما را از خاک خلق کرد، سپس نطفه، علقه، مضغه، جنین، کودک، جوان، میان سال و پیر گردانید. همه‌ی شما را در مردانگی و زنانگی، رنگ و شکل، توانایی و ضعف متفاوت آفرید و آیا این جز تدبیر است. پس مدبر و پروردگار شما اوست»^۱

ب. تأثیر سوء اختلاف زیاد در برخورداری از مواهب مادی

بدون شک یکی از آثار تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها، اختلاف آنان در برخورداری از مواهب مادی خواهد بود. برخی به دلیل توانایی جسمی، یا روحی از امکانات وسیع مادی برخوردار می‌شوند و گروهی تنها می‌توانند چرخ زندگی خود را بچرخانند. دسته‌ای نیز حتی از اداره‌ی حیات عادی خود عاجز و ناتوانند.

در این حال، هر چند اسلام تفاوت‌های طبیعی را پذیرفته و آن را نشان تدبیر الهی شمرده است و هر چند رفع فقر را به عنوان هدف اقتصادی خود معرفی و افراد جامعه و حکومت اسلامی را مکلف به رساندن تمامی آحاد جامعه به رفاه نموده است. ولی فاصله زیاد بین اقشار جامعه در برخورداری از مواهب مادی را منفی و تعدیل این اختلاف را به عنوان هدف دیگر اقتصادی خود که تأمین کننده‌ی عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام می‌باشد، معرفی کرده است.

علت این امر دو نکته است:

۱. کثرت ثروت، اغلب باعث غفلت از خدا و گرفتاری به هواهای شیطانی می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: «**أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ**»^۲. علامه طباطبایی می‌گوید: معنای آیه آن گونه که سیاقش اقتضاء می‌کند این است: زیاده خواهی در متاع دنیا و زینت‌های آن و پیشی گرفتن در زیاد کردن افراد و اموال شما را از آنچه مهم‌تر است - یعنی یاد خداوند تعالی -

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، صص ۱۰۲-۱۰۴.

۲. تکاثر، ۱.

غافل کرده است.^۱

۲. اگر ثروت در جایی انباشته شود، نیکی و معروف از جامعه رخت بر می‌بندد، زیرا طبقات دیگر که از این مواهب فراوان بی‌بهره‌اند، احساس فقر می‌کنند و گرفتار «فقر نفس» می‌شوند.^۲ در نتیجه به پلیدی و پلشتی روی می‌آورند تا خود را به آنچه ندارند، برسانند.

از این رو، اسلام تنها به توصیه‌های اخلاقی برای جلوگیری از فقر نفس بسنده نکرده است.^۳ بلکه برای کاهش زمینه‌ی آن، تعدیل ثروت و کاستن از فاصله‌ی بهره‌برداری‌های مادی در جامعه را هدف اقتصادی خود معرفی کرده است.

شیوه‌ای که اسلام برای این امر می‌پذیرد، جلوگیری افراد مستعد و توانمند از رسیدن به ثروت‌های بالا نیست. بلکه وادار ساختن آنها به پرداخت قسمتی از درآمدهایشان به اقشار کم درآمد، یا مصارف عمومی در خدمت اسلام و مسلمین است.

تعدیل ثروت در قرآن

خداوند متعال مسأله‌ی تعدیل ثروت را در چند آیه مورد توجه قرار داده است:

۱. «ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساکین وابن السبیل کی لا یكون دولة بین الأغنیاء منکم»؛ و آنچه خداوند از [اموال] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید، از آن خدا و از آن رسول و متعلق خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و مساکین و در راه ماندگان است تا [این اموال] در میان توانگران شما دست به دست نگردد.^۴

در ذیل آیه عُلَّتِ این حکم - یعنی اختصاص بخشی از اموال به گروه‌های مزبور - جلوگیری از انباشته شدن ثروت و منع از گردش و دست به دست شدن انحصاری آن در

۱. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲۰ صص ۴۹۵ - ۴۹۶.

۲. ر.ک: همین نوشتار، بخش دوم، معانی فقر و غنا در اخبار و آیات.

۳. ما برخی از این توصیه‌ها را در بحث فقر یادآوری کردیم (ر.ک: پیشین).

۴. حشر، ۷.

بین اغنیاء معرفی شده است و بدون شک وقتی گردش ثروت در اختصاص توانگران باشد، تفاوت میان غنی و فقیر فاحش خواهد بود. بنابراین، هدف حکم مزبور رفع فاصله فراوان بین اقشار مردم و «تعدیل ثروت» است.

۲. «والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللّٰه فبشرهم بعذاب الیم»؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه [و ذخیره] می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند (ای رسول) آنها را از عذابی دردناک خبر ده!^۱

این آیه و تمامی آیاتی که نهی از کنز و اندوختن مال نموده‌اند شاهد بر این مطلب می‌باشند که اسلام انباشت ثروت و تداول آن بین طبقات خاص را نمی‌پذیرد و با نهی از کنز (اندوختن ثروت) و امر به انفاق (هزینه ثروت) به عنوان طریقی برای رسیدن به تعدیل ثروت در جامعه آن را به عنوان هدف اقتصادی خود معرفی می‌کند.

۳. «الذین ینفقون أموالهم باللیل والنهار سراً وعلانیة فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون»؛ کسانی که اموال خود را شب و روز و نهان و آشکار انفاق می‌کنند، پاداش آنان نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند.^۲

در این آیه، بر خلاف آیه قبل که از کنز (اندوختن مال) نهی و از عذاب خبر می‌داد، به انفاق (هزینه‌ی مال) تشویق و از پاداش در نزد پروردگار و رفع بیم و اندوه اطلاع داده شده است.

۴. «لن تنالوا البرّ حتی تنفقوا ممّا تحبّون»؛ شما هرگز به نیکوکاری نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید.^۳

در این آیه رسیدن به مقام برّ (نیکوکاری) و قرار گرفتن در زمره‌ی ابرار مشروط به انفاق (هزینه) آنچه انسان به آن دلبسته است، شده و در واقع با زبانی اخلاقی تشویق به

۱. توبه، ۳۴.

۲. بقره، ۲۷۴.

۳. آل عمران، ۹۲.

انفاق صورت گرفته است.

ملاحظه می‌شود که خداوند متعال در آیه‌ی اول با اختصاص بخشی از ثروت‌ها و ایجاد انفاق واجب و در آیه‌ی دوم با نهی از کنز و اندوختن ثروت و عدم هزینه‌ی آن در راه خدا و در آیه‌ی سوم با تشویق به انفاق و وعده‌ی پاداش خاص و در آیه‌ی چهارم به بیانی اخلاقی و با تذکر تأثیر تکوینی انفاق در رسیدن به مقامات معنوی، یک نکته را بیان فرموده و آن اهتمام اسلام به جلوگیری از انباشت سرمایه در دست افراد خاصی از جامعه و ایجاد فاصله بین طبقات ثروتمند و کم درآمد است و این همه به وضوح تعدیل ثروت را به عنوان هدف اقتصادی اسلام تبیین می‌کند.

چند اشکال

در اینجا ممکن است دو اشکال قابل طرح است:

۱. تعدیل ثروت را نمی‌توان به عنوان یک امر مستقل در زمره‌ی عناصر عدالت اقتصادی دانست. چون تعدیل در واقع طریقی برای رسیدن به کفاف و رفاه عمومی محسوب می‌شود. پس نمی‌تواند در عرض رفاه عمومی قرار گیرد.

۲. اگر بپذیریم که «تعدیل ثروت» عنصر مستقلی از عناصر عدالت اقتصادی در دیدگاه اسلام است، نه یک راه برای رسیدن به «رفاه عمومی»، در این صورت دلیلی بر این که چنین چیزی بعد از وصول به «کفاف عمومی» از دیدگاه اسلام مطلوبیت داشته باشد، وجود ندارد. در نتیجه نمی‌توان آن را به عنوان یکی از اهداف اقتصادی اسلام معرفی کرد.

پاسخ اشکال اول این است که «تعدیل ثروت» بعد از وصول به «رفاه عمومی» معنای خود را از دست نمی‌دهد، بلکه در یک جامعه به رفاه و کفاف رسیده نیز ممکن است فاصله بین اقشار کم درآمد و اقشار ثروتمند بسیار زیاد و قابل توجه باشد و در مقابل امکان دارد این تفاوت را تعدیل کرد و از میزان آن کاست. بنابراین، «تعدیل ثروت» امری مستقل از «رفاه عمومی» و در عرض آن می‌باشد.

به دیگر سخن، «تعدیل ثروت» یک امر مقایسه‌ای است که به میزان تفاوت اقشار کم‌درآمد و اقشار ثروتمند ارتباط دارد. در حالی که «رفاه عمومی» یک امر غیر مقایسه‌ای و مطلق است که به سطح درآمد پایین‌ترین قشر جامعه بستگی دارد. با این وصف، ممکن است جامعه‌ای که در آن رفاه عمومی تحقق دارد، فاقد تعدیل ثروت یا واجد آن باشد. همچنان که تعدیل ثروت در جامعه‌ای که رفاه عمومی در آن وجود ندارد نیز قابل تصور می‌باشد پس این دو مستقل از یکدیگر می‌باشند.

اشکال دوم نیز با توجه به آیات قبلی مجالی برای طرح ندارد. زیرا هر چند فقیر یا مسکین در برخی از آنها به عنوان موردی برای انفاق مطرح شده است، ولی در برخی دیگر خود انباشت سرمایه منع و به انفاق امر شده است، هر چند این انفاق به غیر فقرا باشد و صرف امور عام المنفعة شود.

به بیان دیگر، تنها مورد انفاق فقیر نیست که نبود آن در جامعه این باب را مسدود سازد، بلکه موارد دیگری، مانند خدمات عمومی و امور عام المنفعة، هستند که همواره مجال آنها در جامعه وجود دارد.

از سوی دیگر، خود انباشت سرمایه منع و به انفاق امر شده است، ولو فقیری در جامعه نباشد و همه از رفاه برخوردار باشند. بنابراین، «تعدیل ثروت» امری متفاوت از «رفاه عمومی» و عنصری مستقل از عناصر عدالت اقتصادی اسلام است.

تعدیل ثروت از دیدگاه سنت

در احادیث نیز به مسأله تعدیل ثروت توجه و مطالب موجود در آیات الهی تبیین و تفسیر شده است.

در روایتی از امام باقر علیه السلام راجع به درهم و دینار آنچه مردم باید نسبت به آنها انجام دهند، سؤال شده و حضرت علیه السلام فرموده‌اند: آنها (درهم و دینار) انگشترها و مهرهای الهی در زمین هستند که خداوند آنها را برای مصالح مردم قرار داده و به وسیله‌ی آن

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷ (کتاب زکات، ابواب ما تجب فیہ الزکاة، باب ۳، ح ۲۸).

خواسته‌ها و شئونشان تحقق می‌یابد، پس اگر کسی از آن بهره‌ی بیشتری داشت و به حق خدا در آنها عمل کرد و زکات آنها را پرداخت، این برای او پاکیزه و خالص است و اگر بهره‌ی فراوان از آن بُرد و بخل ورزید و حق خدا را در آنها ادا نکرد و ظروف طلا و نقره از آن ساخت، این همان است که نسبت به او وعید الهی در قرآن تحقق پیدا می‌کند. خداوند می‌فرماید: «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فِتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ لَا نَفْسَكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ»؛ روزی که آن [کنزها و گنجینه]ها را در آتش دوزخ بگذازند، و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آنها داغ کنند [و گویند]: «این است آنچه برای خود اندوختید، پس [کیفر] آنچه را اندوختید بچشید».

در این روایت امام باقر علیه السلام با اشاره به آیه‌ی نهی از کنز، عدم پرداخت مالیات واجب الهی و زکات مال و اندوختن طلا و نقره و استفاده از ظروف زر و سیم را موجب تحقق وعید به عذاب دردناک می‌شمارد، و به وضوح ضرورت تعدیل ثروت و جلوگیری از انباشت آن را بیان می‌نماید.

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده که در جواب عبدالله نجاشی که مسئولیت اداره‌ی اهواز و ولایت آن شهر را بر عهده داشت و از حضرت علیه السلام تقاضای راهنمایی در امور مختلف حکومتی و فردی کرده بود، فرمودند: ^۲ ای عبدالله تلاش کن طلا و نقره نیاندوزی و ذخیره نکنی که مبادا از اهل این آیه باشی «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»؛^۳ کسانی که طلا و نقره را گنجینه [و ذخیره] می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند (ای رسول) آنها را از عذابی دردناک خبر ده.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود قصه‌ای را نقل می‌کند که حکایت از وضوح مسأله تعدیل ثروت در نزد کبار صحابه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چون ابوذر دارد. اومی گوید: خلیفه سوم

۱. توبه، ۳۵.

۲. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۵۳ (کتاب التجارة، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۹، ح ۱). سند روایت صحیح و قابل اعتماد است.

۳. توبه، ۳۴.

رویه کعب الاحبار کرد و گفت: ای ابواسحاق - کنیه‌ی کعب الاحبار - در مورد مردی که زکات واجب مال خود را پرداخته چه نظری داری؟ آیا بعد از آن در آن مال چیز دیگری واجب است؟ کعب گفت: اگر او آجر خانه‌اش یکی از طلا و دیگری از نقره باشد، چیزی بر او واجب نیست. ابوذر با عصای خود بر سر او کوبید و گفت: ای یهودی زاده‌ی کافر تو را چه به اظهار نظر در احکام مسلمین، سخن خدا صادق تر از سخن توست آنجا که می‌گوید: «الذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللّٰه فبشرهم بعذاب الیم»^۱.

۲. قدرت اقتصادی حکومت اسلامی

دومین هدف اقتصادی اسلام که می‌توان آن را عنصری بیرونی یا فرا مرزی دانست. قدرت اقتصادی حکومت اسلامی در برابر سایر حکومت‌هاست که این امر به دو منظور می‌باشد:

۱. ترساندن کفار و دشمنان خارجی تا به ذهن آنها نقشه تجاوز نظامی و امکان تحت فشار قرار دادن حکومت اسلامی از نظر اقتصادی (محاصره‌ی اقتصادی) خطور نکند.
۲. اشاعه‌ی اسلام در خارج از مرزهای حکومت اسلامی با بهره‌گیری از امکانات اقتصادی و کمک به ملل فقیر.

بدون شک چنین قدرت اقتصادی زمانی برای حکومت اسلامی حاصل می‌شود که از استقلال اقتصادی نیز برخوردار باشد. به دیگر سخن، استقلال اقتصادی شرط لازم برای چنین قدرتی خواهد بود، هر چند شرط کافی نباشد.

آیاتی که به عنوان نمونه می‌توان برای اثبات این مطلب به آنها استدلال کرد، عبارتند از:

۱. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِيبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»؛ و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان را بترسانید^۲.

۱. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۳۶ (باب ۷ - روایت ۷۵۸۶).

۲. انفال، ۶۰.

به چند طریق می‌توان از این آیه در مقام بهره جست:

۱. آیه‌ی مزبور به تجهیز نظامی مسلمانان برای ترساندن کفار امر کرده است تا آنان اندیشه هجوم بر جامعه اسلامی را به اذهانشان راه ندهند و بدون شک در صورتی تجهیز نظامی، دشمنان را از نقشه تجاوز منصرف می‌کند که توانایی جنگی جامعه‌ی اسلامی از نظر کیفی و کمی در حدّ عالی و برتری حتمی نسبت به تجهیزات دشمنان در همان عصر باشد و چنین امری جز در پرتو قدرت اقتصادی میسر نخواهد بود.

۲. اطلاق کلمه «من قوّة» شامل هر نیرویی می‌شود و این شمول را می‌توان از بعضی روایات که حتی خضاب کردن موی صورت را به منظور جوان جلوه دادن سربازان از مصادیق «قوّه» شمرده است،^۱ به خوبی استفاده کرد. از این رو، اطلاق کلمه «قوّة» شامل نیروی برتر اقتصادی نیز که مسلماً برای رویارویی با دشمن از جمله ابزار حتمی شمرده می‌شود، خواهد شد.

۳. از تعلیل ذیل آیه‌ی شریفه، «ترهبون به عدو الله و عدوکم» (تا بدین وسیله دشمنان خدا و خودتان را بترسانید)، استفاده می‌شود که هر وسیله‌ای که موجب ترساندن کفار شود، مطلوب است و یکی از مهمترین وسایل ترس قدرت اقتصادی حکومت اسلامی است. پس رساندن حکومت اسلامی به قدرت و استقلال اقتصادی از اهداف اقتصادی اسلام می‌باشد.

۲. «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لا تنصرون»؛
به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می‌رسد، و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود و سرانجام یاری نخواهید شد.^۲

بر اساس این آیه اعتماد به ستمکاران - که از دیدگاه قرآن کافران مصداق اتم آن هستند - و تمایل به آنان جایز نیست و استحقاق عقاب و محرومیت از یاری خدا را در پی دارد و حکومت اسلامی اگر استقلال اقتصادی نداشته و به غیر مسلمین وابسته باشد، بر

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۰۴ (کتاب الطهارة، باب ۴۶، احادیث ۲ و ۴).

۲. هود، ۱۱۳.

ظالمین اعتماد کرده است. که با این آیه منافات دارد. پس یکی از وظایف حکومت اسلامی استقلال اقتصادی است که زمینه‌ی قدرت و اقتدار اقتصادی را فراهم می‌کند.

۳. «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ هرگز خداوند برای کافران، بر مؤمنان راه [تسلطی] قرار نداده است^۱.

یعنی خداوند متعال هر گونه سلطه‌ی کافرین بر مؤمنین را نا مطلوب می‌شمارد و یکی از مصادیق بارز آن سلطه‌ی اقتصادی است. پس استقلال و اقتدار اقتصادی آحاد مسلمین و جامعه اسلامی بر کفّار یکی از اهداف اقتصادی اسلام می‌باشد.

۴. «يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید کافران را به جای مؤمنین به دوستی خود مگیرید^۲.

در تمامی آیات مزبور بر این مطلب تأکید شده است که مؤمنان نباید کفار و ظالمین را محل سکون و آرامش و اعتماد خود قرار دهند و آنان را ولیّ و دوست خود بگیرند و نباید هیچ گونه سلطه‌ای را از جانب کفار و ظالمین پذیرا باشند، و این دستورات به منظور حفظ عزّت و بزرگواری مؤمنان و استقلال آنها در اندیشه و اعتقاد و تصمیم‌گیری و عمل بر طبق معتقدات اسلامی برای پیاده کردن دستورات و ارزش‌های دین در جامعه و حفظ جامعه از هجوم و سلطه‌ی فرهنگی کفار است. حال اگر جامعه‌ی اسلامی از نظر اقتصادی وابسته به حکومت کفار و ظالمین باشد، هیچ یک از این امور حاصل نخواهد شد. چون در این صورت جامعه‌ی اسلامی مجبور است برای رفع احتیاجات اقتصادی خود در مقابل کفّار و ظالمین نرمش نشان دهد و از بعضی مواضع اصولی خود عقب نشینی کند، زیرا به طور حتم وقتی کفار و ظالمان، حکومت اسلامی را از نظر اقتصادی محتاج و وابسته به خود ببینند، حاضر نمی‌شوند حاجات آنان را در مقابل ثمنی بخش و بهایی اندک برآورده سازند، بلکه حکومت اسلامی را وادار می‌کنند بسیاری از اهداف اصولی خود را که همان اجرای دستورات الهی است، کنار بگذارد. از سوی دیگر، در ضمن

۱. نساء، ۱۴۱.

۲. نساء، ۱۴۴.

برآوردن حاجات اقتصادی جامعه‌ی اسلامی و در این پوشش، فرهنگ خود را که همان فرهنگ الحادی و ضد ارزش‌های اسلامی است، به شکل‌های گوناگون به جامعه اسلامی وارد می‌کنند. با این وصف، هیچ شکمی باقی نمی‌ماند که قدرت اقتصادی حکومت اسلامی از اهداف نظام اقتصادی اسلام می‌باشد.

۳. رشد اقتصادی

بدون شک برای تحقق عدالت اقتصادی و ایجاد رفاه عمومی سطحی خاص از توانایی اقتصادی لازم است و برای رسیدن به این سطح ناگزیر از رشد اقتصادی هستیم. همچنین قدرت اقتصادی و اقتدار مالی حکومت اسلامی نیازمند از میان بردن فاصله‌ی اقتصادی بین کشورهای اسلامی و سایر کشورها است که این امر نیز به نوبه‌ی خود آهنگ سریعی از رشد اقتصادی را می‌طلبد. بنابر این، هنگامی که اسلام عدالت اقتصادی، مشتمل بر رفاه عمومی، و قدرت اقتصادی حکومت اسلامی را به عنوان هدف اقتصادی خود معرفی می‌کند، بدون شک رشد اقتصادی برای رسیدن به سطح لازم توان اقتصادی که تحقق بخش این اهداف باشد را نیز مطلوب می‌شمارد.

افزون بر این، اسلام به کار انداختن سرمایه و فعالیت اقتصادی را تشویق می‌کند و تلاش برای اداره‌ی معاش خانواده را چون جهاد در راه خدا می‌شمارد^۱. امام صادق علیه السلام به زراره فرمودند: شخص چیزی سخت‌تر [و بدتر] از «مال را کد» بعد از خود به جا نمی‌گذارد. زراره می‌گوید: با آن چه کند؟ حضرت علیه السلام فرمودند: آن را در [راه آباد سازی] باغ و بستان و خانه قرار دهد^۲. در روایتی از امام کاظم علیه السلام نقل شده است: «اعمل لدنیاک کأنک تعيش أبداً»^۳ (برای دنیایت آنچنان کار کن که گویا تا ابد زنده هستی) و از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خداوند تبارک و تعالی غربت کشیدن برای طلب روزی

۱. ر.ک: الحراعاملی، وسایل الشیعة، ج ۱۲، صص ۴۲-۴۴ (کتاب التجارة، ابواب مقدمات التجارة، باب ۲۳).

۲. الحراعاملی، وسایل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۴ (کتاب التجارة، ابواب مقدمات التجارة، باب ۲۴، ح ۱).

۳. الحراعاملی، وسایل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹ (کتاب التجارة، مقدمات التجارة، باب ۲۸، ح ۲).

وکسب درآمد را دوست دارد^۱، امام صادق علیه السلام می فرماید: من دوست دارم مردی را بینم که برای طلب روزی به راه افتاده است و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: خدایا در کسانی که به سرعت به کار می پردازند، برای امت من برکت قرار ده^۲. و از امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل است که مبادرت و تسریع برای کسب روزی، درآمد را زیاد می کند^۳. این تشویقها را می توان نشانه‌ی پذیرش اندیشه‌ی رشد اقتصادی از سوی اسلام دانست^۴. البته برخی نویسندگان شواهد دیگری نیز بر این مطلب ذکر کرده‌اند که خالی از وجه نیست و می تواند به عنوان مؤید مورد استفاده قرار گیرد^۵.

۴. استقلال

در بحث‌های قبل، اشاره کردیم که «استقلال» شرط لازم قدرت حکومت اسلامی است و بدون آن تحقق اقتدار اقتصادی حکومت متصور نیست.

مقصود از «استقلال» این است که جامعه بتواند نیازمندی‌های خود را در حد قابل قبولی از رفاه، تولید کند و در اداره‌ی امور اقتصادی نیازمند و متکی به دیگران نباشد، هر چند ترجیح دهد، برخی از نیازهای اقتصادی خود را، به دلیل هزینه‌ی پایین‌تر، یا امر دیگری، از خارج کشور تأمین نماید.

البته برخی استقلال را مستلزم اقتدار دانسته‌اند و کشوری که از اقتدار اقتصادی برخوردار نباشد، فاقد استقلال شمرده‌اند^۶، در حالی که اقتدار از لوازم استقلال

۱. پیشین، ص ۵۰ (کتاب التجارة، ابواب مقدمات التجارة، باب ۲۹، ح ۱).

۲. پیشین (ح ۳).

۳. الحرالعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۷۵ (کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۴۹، ح ۲۱).

۴. البته نباید غفلت کرد که تأکیدات فراوانی بر اجتناب از حرام در کسب مال از یک سو و دعای و خواهش از خداوند در این جهت از سوی دیگر، در روایات و آیات وارد شده است. در مورد دعا و توکل بر خدا، ر.ک: الحرالعاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۹۷۴ (ح ۴) و ۱۰۱۳ (ح ۱) و ۱۰۳۵ (ح ۳) و ۱۰۳۷ (ح ۱۰ و ۱۱) و ۱۱۱۷ (ح ۱) و ۱۱۵۶ (ح ۱) و ۱۱۵۹ (ح ۳) و ۱۱۶۰ (ح ۵) و در مورد کسب حلال، ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۹۹۱ (ح ۷) - وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۹ (ح ۱) و ۵۷۰ (ح ۳) و ۵۸۸ (ح ۶) - وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۱۴۱ (ح ۲).

۵. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، صص ۲۰۴-۲۰۸.

۶. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۰۳ - البته در این کتاب به آنچه که

نمی‌باشد. یک کشور ممکن است روی پای خود بایستد، ولی نتواند حرف اول را در روابط تجاری با دیگران بزند، در این صورت «استقلال» حاصل است و کشور نیازی به دیگران ندارد. ولی به اصطلاح اقتصاد دانان از «قدرت چانه زنی» برخوردار نیست و نمی‌تواند شرایط خود را در روابط تجاری با دیگران حفظ کند. در نتیجه فاقد اقتدار است. با این وصف، «استقلال» به عنوان شرط «اقتدار» می‌تواند هدف اقتصادی اسلام محسوب شود، و به عنوان هدفی مستقل در عرض آن قابل طرح نیست.

تکمیل

برخی «حاکمیت سیاسی اسلام» را جزء اهداف اقتصادی اسلام معرفی کرده‌اند.^۱ در حالی که این امر عنصری سیاسی و یکی از اهداف سیاسی اسلام است و هر چند می‌توان آن را جزء اهداف اقتصاد به شمار آورد، ولی نمی‌توان آن را در زمره‌ی اهداف اقتصادی اسلام ذکر کرد و ما قبلاً تذکر دادیم که در این کتاب بین اهداف اقتصاد و اهداف اقتصادی تفکیک و تنها از اهداف اقتصادی گفتگو می‌کنیم.^۲ البته بدون شک «نظام اقتصادی اسلام» یکی از نظام‌های وابسته به منظومه‌ی نظام‌های اسلامی است که می‌تواند به صورت غیر مستقیم، و گاهی مستقیم، در دستیابی به اهداف سیاسی اسلام مؤثر باشد. ولی این مقدار تأثیر موجب نمی‌شود که آن را جزء اهداف اقتصادی اسلام برشماریم. چون، همچنان که قبلاً گفتیم^۳، در این صورت به دلیل تأثیر و تأثر نظام‌ها در منظومه‌ی نظام‌های اسلامی، باید اهداف هر حوزه‌ای را در زمره‌ی اهداف سایر حوزه‌ها و زمینه‌ها محسوب نمائیم، که این امر امکان تفکیک مکاتب و نظام‌های مربوط به هر ساحت را از بین می‌برد.

۱- ما استقلال نامیدیم، خودکفائی اطلاق شده است. ما کلمه‌ی «استقلال» را برای این مفهوم ترجیح می‌دهیم، زیرا کلمه‌ی «خودکفائی» غالباً در مواردی استعمال می‌شود که کشور در زمینه‌ی خاصی نیاز به واردات نداشته باشد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: ما در گندم خودکفا هستیم، بدین معناست که نیاز به واردات گندم نداریم.

۱. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، **مبانی اقتصاد اسلامی**، صص ۱۹۴-۱۹۵.

۲. همین نوشتار، بخش دوم، تعریف و تحدید.

۳. پیشین.

اهداف اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی

حال که اهداف اقتصادی اسلام آشکار شد، برای روشن تر شدن این اهداف و توضیح تفاوت اسلام با سرمایه داری و سوسیالیسم در این زمینه، به گزارشی اجمالی از اهداف اقتصاد سرمایه داری، و سپس اقتصاد سوسیالیستی، می پردازیم.

۱. اهداف اقتصاد سرمایه داری

پیدایش سرمایه داری

سرمایه داری^۱ یک نظام اقتصادی است که در آن وسایل تولید، توزیع و مبادله به طور کامل، یا اساساً، در مالکیت خصوصی افراد است^۲. این نظام با نهادها و مفهومی امروزی آن از نیمه دوم قرن هجدهم پدید آمد و امور متعددی زمینه‌ی پیدایش آن را فراهم کرد مانند:

أ. تبدیل شهرها به مراکز فعالیت‌های اقتصادی و بروز جنگ‌های صلیبی در قرن یازدهم میلادی که موجب گسترش صنعت و بازرگانی در سطح محلی، ملی و بین‌المللی در قرن

1. capitalism.

۲. ر.ک: عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۴۹ به نقل از:

Alan Gilpin, *Dictionary of Economic Terms*, P.26.

سیزدهم شد.

ب. استثناهایی که برخی ارباب کلیسا برای حرمت ربا و بهره قائل شدند. مانند قدیس آکویناس^۱ که در ۱۲۵۰ میلادی مشارکت در سرمایه‌گذاری‌های بزرگ را به شرط شرکت در مخاطرات و زیان آنها، مجوز سهام شدن در سود و ثمرات بدست آمده دانست و قدیس بوناونتوره^۲ و پاپ اینوکتیوس^۳ چهارم که پرداخت مبلغی از سوی وام‌گیرنده را در ازای محرومیت وام‌دهنده از بکارگیری سرمایه‌اش مشروع شمردند و این امر باعث شد از سال ۱۴۰۰ میلادی اکثر کشورهای اروپایی قوانین منع ربا را لغو کردند و هر چند تحریم جلب هرگونه منفعت تا سال ۱۹۱۷ به صورت قانون شرع کلیسای کاتولیک باقی ماند، ولی عموم مردم در نادیده انگاشتن آن اتفاق نظر داشتند.

ج. اکتشافات بزرگ دریایی در قرن پانزدهم و شانزدهم و انتقال طلا و سایر فلزات قیمتی از آمریکا به کشورهای اروپایی موجب جلب منفعت و ایجاد انگیزه برای فعالیت بیشتر اقتصادی شد.

د. مکتب سوداگری^۴ از قرن شانزدهم با معرفی تجارت به عنوان تنها عامل مؤلف ثروت و ارائه‌ی دستورالعمل‌های خود جهت فعالیت‌های اقتصادی زمینه‌ی فکری و اقتصادی پیدایش سرمایه‌داری را فراهم کرد.^۵

مراحل سرمایه‌داری

مجموع این عوامل، و امور دیگری در کنار آنها، باعث شد که ابتدا «سرمایه‌داری تجاری» در کشورهای اروپایی شکل گیرد و سپس در اثر انباشت سرمایه زمینه برای اختراع ماشین بخار و استفاده از آن در ماشین‌های ریسندگی و بافندگی به وسیله‌ی جیمز

1. Thomas Aquinas (1225 - 1274).

2. Bonaventure (1221 - 1274).

3. Innocentius (1243 - 1254).

4. Merchantalism.

۵. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۶۷-۶۸.

وات در سال ۱۷۶۹ فراهم شود و به این ترتیب «سرمایه داری صنعتی» پا به عرصه‌ی وجود گذارد.^۱

اصول اولیه‌ی نظام اقتصاد سرمایه داری، یعنی آزادی فردی، مالکیت خصوصی و رقابت، در دوره‌ی «سرمایه داری تجاری» شکل گرفت و در دوران «سرمایه داری صنعتی» بذر آزادی‌های مختلف افزون بر آزادی فردی، مانند آزادی انعقاد قرار داد، آزادی انتخاب شغل، آزادی تعیین شرایط کار پاشیده شد. فیزیوکرات‌ها با ارائه‌ی اصول مکتب خویش زمینه‌ی «انقلاب لیبرال» را بر اساس اعتقاد به هم سویی منافع فردی و اجتماعی و آزادی کامل فردی و اقتصادی فراهم ساختند و بدین ترتیب «سرمایه داری لیبرال» از اواخر قرن هیجدهم نضج گرفت و تا نیمه‌ی قرن نوزدهم به اوج شکوفایی خود رسید و از آن پس به تدریج افول کرد.

ویژگی‌های سرمایه داری لیبرال

«سرمایه داری لیبرال» که در واقع تجلی کامل اندیشه‌ی سرمایه‌داری، و به تعبیر دیگر، افراطی‌ترین جلوه‌ی آن است، دارای سه دسته ویژگی: حقوقی، فنی و روانی می‌باشد.^۲

أ. ویژگی حقوقی: از نظر حقوقی، سرمایه داری لیبرال متکی بر مالکیت خصوصی ابزار تولید است که باعث جدایی مالکیت این ابزار و کار اجرایی می‌شود. سهم صاحبان عوامل تولید بر اساس مکانیسم بازار تعیین می‌گردد که دولت هیچ گونه دخالتی در آن ندارد و تنها وظیفه‌اش ایجاد زمینه برای عمل کردن مکانیسم بازار و برداشتن موانع از سر راه آن است.^۳

۱. ر.ک: عبد الله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۹-۵۰. حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۶۸-۶۹.

۲. در همین باب ر.ک: مهدی بناء رضوی، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، صص ۱۶۱-۱۶۴.

۳. ر.ک: عبد الله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۵۱-۵۲. حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۷۰-۷۱.

از دیگر مشخصات حقوقی نظام اقتصاد سرمایه داری لیبرال، آزادی اقتصادی، آزادی رقابت و آزادی کار است. البته برخی از اقتصاد دانان معاصر، مانند «ژوزف لائوژی»^۱ اصل اساسی حقوقی در نظام سرمایه داری را «مالکیت خصوصی» می داند و افزودن اصل «آزادی اقتصادی» به آن را نمی پذیرد، زیرا به گمان او بدون «آزادی اقتصادی» تحقق نظام اقتصاد سرمایه داری ممکن است و همین امر باعث شده که از زمان جنگ اول جهانی به منظور حفظ شالوده‌ی اساسی نظام سرمایه‌داری، یعنی مالکیت خصوصی، لطمه‌های زیادی به آزادی اقتصادی وارد آید.^۲ ولی نمی‌توان این استدلال را پذیرفت، زیرا، بدون شک «آزادی اقتصادی» یکی از ارکان سرمایه‌داری محسوب می‌شود و تحقق سرمایه‌داری بدون آن میسر نیست، از این رو، حتی در شکل‌های تعدیل شده‌ی سرمایه‌داری، مانند سرمایه‌داری مقرراتی، آزادی اقتصادی به عنوان رکن غیر قابل انکار پذیرفته شده، هر چند محدودیتهایی نیز برای آن به وجود آمده است.^۳

ب. ویژگی فنی: در این بُعد، سرمایه داری لیبرال بر ماشین‌گرایی تکامل یافته و تقسیم کار پیشرفته متکی است. ماشین جایگزین انسان می‌شود و توسعه‌ی وسایل ماشینی، تخصصی شدن کارها و سپس تقسیم کار را در پی دارد.

ج. ویژگی روانی: از این نظر، سرمایه داری لیبرال در جهت حداکثر کردن سود گام بر می‌دارد و آن را هدف فعالیت‌های اقتصادی خود معرفی می‌کند. مدل انسان اقتصادی^۴ که با انگیزه‌ی خودخواهی و بر اساس اصل عقلانی^۵ عمل می‌کند، از دیگر ویژگی‌های روانی نظام سرمایه داری لیبرال است که به نوبه‌ی خود در جایگزین شدن روابط مادی

1. Joseph Lague.

۲. ژوزف لائوژی، نظام‌های اقتصادی، ص ۳۶ (ترجمه ضیایان)، (نقل از حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، ص ۷۰).

۳. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، ص ۷۱.

4. Homo Economicus.

5. Rational Principle.

انسان به جای عواطف انسانی نقش عمده‌ای دارد.

پیوستن سه مشخصه‌ی حقوقی، فنی و روانی موجب رشد و شکوفایی نظام اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال شد. مشخصه‌ی حقوقی راه را برای فعالیت‌های اقتصادی افراد باز می‌کند و مشخصه‌ی فنی ماشین‌های تولیدی را در این راه به کار می‌اندازد که تولید انبوه نتیجه‌ی آن است و مشخصه‌ی روانی انگیزه و نیروی محرکه‌ی آن را تشکیل می‌دهد^۱.

ظهور سرمایه‌داری مقرراتی

با این همه، سرمایه‌داری لیبرال در عمل گرفتار دور تجاری (سیکل تجاری) شامل: مرحله بهبود، رونق، بحران و رکود شد که در مرحله بحران و رکود به دلیل تولید انبوه و اشباع بازار، قیمت‌ها به شدت کاهش و ورشکستگی‌ها بروز می‌کرد. از این‌رو، سرمایه‌داری لیبرال متحول و در نهایت به «سرمایه‌داری مقرراتی» تبدیل شد. در این تبدیل سه تغییر عمده در اصول آن به وجود آمد:

ا. **تغییر و تجدید نظر در مالکیت:** مالکیت خصوصی مطلق در روند سرمایه‌داری لیبرال ضررهای خود را نشان داد. در طول دو جنگ جهانی موضوع محدود کردن مالکیت به طور جدی مورد توجه قرار گرفت و پس از جنگ دوم محدودیت‌های گوناگونی، بر اساس این تفکر که مالکیت تا حدی قانونی و موجه است که به منافع جامعه لطمه نزند، به موقع اجرا در آمد. بسیاری از مالکیت‌های فردی جای خود را به مالکیت جمعی در قالب شرکت‌ها داد. مدیریت از مالکیت جدا شد و از آن به بعد مدیران از سوی سهامداران شرکت برای اداره‌ی آن انتخاب شدند. به تدریج نمایندگان کارگران نیز در شورای مدیریت عضویت یافتند. موضوع مالکیت گسترش یافت و علاوه بر اموال مادی شامل حقوق معنوی از قبیل اختراع و تألیف نیز شد.

ب. **تأمین اجتماعی:** از نیمه‌ی قرن نوزدهم به ویژه بعد از انقلاب فرانسه در سال

۱. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۷۱-۷۳ - عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۵۲-۵۳

۱۸۴۸ میلادی قوانینی در جهت حمایت از کار و کارگر وضع شد. و آزادی بی قید و شرط سرمایه داری لیبرال که منجر به استثمار کارگران توسط سرمایه داران شده بود، محدود گشت. ممنوعیت کار اطفال، محدودیت ساعت کار، آزادی ایجاد اتحادیه‌های کارگری، پذیرش تعطیل اجباری هفتگی از جمله این قوانین بود. این اقدامات با برقراری بیمه‌های اجتماعی وارد مرحله‌ی جدیدی شد. این بیمه‌ها که ابتدا در انگلستان و سپس در سایر کشورهای سرمایه داری شکل گرفت، گامی بسیار مهم در جهت مبارزه با فقر، بیکاری و بیماری کارگران محسوب می‌شد.

ج. مداخله‌ی دولت در اقتصاد: دخالت دولت در اقتصاد کشورهای سرمایه‌داری از زمان جنگ جهانی دوم افزایش یافت و منجر به تغییر ساختار اقتصاد غرب شد، این دخالت به شیوه‌های گوناگون ظهور پیدا کرد که اهم آن عبارت است از:

۱. پیدایش و توسعه‌ی بیمه‌های اجتماعی.
۲. تأسیس و تنظیم سیستم‌های کنترل.
۳. ملی کردن رشته‌های حیاتی در ثروت.
۴. شرکت کارکنان در مدیریت مؤسسات.^۱

اهداف اقتصاد سرمایه‌داری

با توجه به گزارشی اجمالی که از پیدایش و سیر تحوّل نظام سرمایه داری ارائه شد، آشکار است که این نظام در جستجوی سود بیشتر، کامیابی افزون‌تر در بهره‌برداری‌های مادی و ایجاد زمینه برای دستیابی هرکس به بالاترین درجه از رفاه اقتصادی بر اساس استعداد شخصی و فردی اوست و در واقع «رشد اقتصادی» مهمترین هدف این نظام تلقی می‌شود.^۲

۱. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۷۹-۸۳ - عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۵۳-۵۵.

۲. ر.ک: مهدی بنای رضوی، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۱.

عدالت اقتصادی از دیدگاه سرمایه داری

سرمایه داری بر اساس باور انسان به عنوان محور همه‌ی امور و پذیرش اومانیزم در همه‌ی صحنه‌ها و با اعتقاد به آزادی بشر و لیبرالیسم فلسفی و با تأکید بر اصالت فرد و محوریت او در همه چیز، عدالت اقتصادی را در پرتو تأمین بالاترین درجه‌ی آزادی اقتصادی در کسب درآمد، انباشت ثروت، و مصرف آن بر حسب توانایی‌های اقتصادی افراد می‌داند.

آنچه این آزادی را محدود می‌کند، خود آزادی است. هرکس در کسب، انباشت و مصرف ثروت آزاد است، مادامی که آزادی دیگران را در این امور سلب نکند.^۱ اختلاف طبیعی بین آحاد آدمیان، تفاوت آنها را در بهره‌برداری اقتصادی اقتضا می‌کند و این تفاوت به صورت غیر محدودی می‌تواند افزایش پیدا کند.

اگر به تأمین اجتماعی توجه می‌شود، برای جلوگیری از ایجاد نارضایتی عمومی و حفظ منافع سرمایه داران در پرتو ایجاد بازارهای جدید مصرف و کاهش از سر بار تولید است. دخالت دولت نیز برای آماده کردن زمینه‌ی تولید بیشتر، مصرف بالاتر و انباشت افزون‌تر سرمایه صورت می‌پذیرد.

از نگاه این مکتب، هر چند مسئولیتی برای افراد توانمند نسبت به افراد ناتوان وجود ندارد و کسی مسئول رساندن دیگری به رفاه نیست، ولی رفاه عمومی در پرتو رشد و انباشت سرمایه در دست عده‌ای خاص حاصل می‌شود. زیرا کسانی که به انبوهی از مال دست پیدا می‌کنند، زمینه‌ی کارهای بزرگ اقتصادی، و در نتیجه، اشتغال و بهره‌مندی گروه وسیع‌تری از افراد را فراهم می‌آورند. از سوی دیگر، با افزایش ثروت گروهی خاص، سطح زندگی عمومی بهتر می‌شود و همگان از رفاه بالاتری برخوردار می‌گردند.

از این رو، بسیاری از طرفداران اقتصاد آزاد با توجه به کاستی عمومی سطح پس انداز در کشورهای در حال توسعه، تعدیل ثروت را به ضرر آنها می‌دانند، زیرا این امر باعث کاهش پس انداز طبقه‌ی ثروتمند و افزایش مصرف طبقه‌ی فقیر است که منتهی به کندی

۱. ر.ک: مهدی بناء رضوی، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۱.

حرکت رشد اقتصادی می‌شود.

عده‌ای دیگر از اقتصاد دانان، فراتر رفته و معتقدند که دولت در این‌گونه جوامع باید سیاستی در پیش گیرد که درآمد و ثروت در دست عده‌ای خاص تمرکز پیدا کند، تا با افزایش پس انداز از سوی این گروه، سرمایه‌گذاری‌ها فزونی یابد و رشد اقتصادی آهنگ سریع‌تری پیدا کند، از این‌رو، آنها دولت را موظف به ایجاد زمینه برای انباشت ثروت و جلوگیری از تعدیل آن می‌دانند!

در مقابل، اقتصاد دانان بنیادگرا، نظر مزبور را مردود می‌شمارند و توزیع عادلانه درآمد را عامل افزایش رشد اقتصادی معرفی می‌کنند. آنها برای این امر دلایلی دارند:
 ا. تجربه نشان داده است در کشورهای در حال توسعه، طبقه‌ی ثروتمند واقعاً درآمدهای اضافی را پس انداز نمی‌کنند، بلکه صرف خرید کالاهای لوکس و منازل و اشیاء گران قیمت می‌نمایند.

ب. سطح پایین زندگی مردم، باعث گرسنگی و بدی وضع بهداشتی آنان می‌شود و کارایی این دسته از مردم را که نیروی کار جامعه هستند، کاهش می‌دهد.

ج. بالا رفتن درآمد طبقه‌ی فقیر، باعث افزایش تقاضا برای کالاهای ضروری و اساسی و در نتیجه تشویق صنایع مربوط به آن در راستای تولید بیشتر می‌گردد.

د. برخورداری عموم مردم از ثروت عادلانه موجب تشویق مادی و روانی آنان برای تشریک مساعی در توسعه‌ی کشور می‌شود و از سرخوردگی در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی می‌کاهد!

۲. اهداف اقتصاد سوسیالیستی

پیدایش سوسیالیسم

از آغاز قرن نوزدهم نارسایی‌های عقاید اقتصاد دانان کلاسیک به وضوح آشکار گردید و عامل ایجاد بحران‌های ۱۸۱۴ تا ۱۸۲۵ شد. اعتصابات کارگری فرانسه در

۱. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، مبنای اقتصاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۱، صص ۴۱۱-۴۱۲.

۱۸۳۰ آغاز و ادامه این بحران در سال ۱۸۴۸ به یک انقلاب اجتماعی در فرانسه تبدیل شد که به انقلاب کبیر فرانسه موسوم گردید و به کشورهای اروپای غربی و مرکزی نیز سرایت کرد.

در اثر این تحولات کم کم این طرز تفکر به وجود آمد که نظام سرمایه‌داری بر اساس اصول خود هرگز نمی‌تواند با حل مسائل اقتصادی، مشکلات اجتماعی را بر طرف کند. شرایط بسیار نامناسب اجتماعی، بیکاری، فقر عمومی، عدم توزیع عادلانه ثروت، عدم تعادل اقتصادی و بحران‌هایی که هر بار موجب وخیم‌تر شدن اوضاع اقتصادی می‌شد، زمینه را برای پیدایش مکتب سوسیالیسم بر اساس اصولی متضاد با نظام سرمایه‌داری بیشتر فراهم ساخت.^۱

تعریف سوسیالیسم و کمونیسم

نظام سوسیالیستی یک نظام اقتصادی است که در آن عوامل تولید، به خصوص زمین و سرمایه، در مالکیت عمومی جامعه است و تولید محصولات به طور اشتراکی صورت می‌گیرد که در آن «هرکس به نسبت نیروی خود، کار می‌کند و به اندازه‌ی ارزش کارش از محصول جامعه برداشت می‌نماید» و اگر توزیع نیز اشتراکی شود و شعار «هرکس به نسبت نیروی خود، کار و به اندازه‌ی احتیاج خود از محصول جامعه برداشت می‌کند» حاکم شود، نظام کمونیستی تحقق یافته است.^۲

صور سوسیالیسم

۱. سوسیالیسم تخیلی: آن قسمت از تکامل سوسیالیسم که تا ۱۸۴۸ ادامه داشت و بیشتر بر پایه‌ی تخیل و احساسات قرار گرفته بود به «سوسیالیسم تخیلی»^۳ معروف شده

۱. ر.ک: عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۳۳- حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، ص ۴۴.

۲. ر.ک: عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۳۳-۳۴- مهدی بناء رضوی، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، صص ۱۶۵ و ۱۷۰.

3. Utopic Socialism.

است. برخی افلاطون را از پیشتانان این مکتب معرفی کرده‌اند. به هر حال، از افراد اصلی این مکتب «سیمون دو سیسموندی»^۱ سوسیالیست فرانسوی است که هدف اقتصاد کلاسیک، یعنی حداکثر کردن سود شخصی را مورد انتقاد قرار داد و اقتصاد رقابتی را، مخصوصاً در زمینه‌ی توزیع، ناتوان معرفی کرد، چه سیستم توزیع در این اقتصاد فقر عمومی و مازاد تولید را به دنبال دارد. او ریشه بحران‌های اقتصادی را در استثمار کارگران و پیشرفت تکنیک می‌داند، از این رو پیشنهاد می‌کرد از پیشرفت علوم و صنایع و ترغیب مخترعین ممانعت شود!!! و در مقابل صنایع دستی رونق یابد و واحدهای تولیدی کوچک و کشاورزی گسترش پیدا کند. از این رو، سیاست او «سیاست ضد صنعت»^۲ لقب گرفت. او طرفدار تأمین امنیت اجتماعی و اقتصادی برای نوع انسان بود. هر چند نتوانست این مطلب را در نظریات اقتصادی خود به صورتی مدوّن و مؤثر مطرح سازد. بنابراین، اقتصاد او به اقتصاد امنیت نیز مشهور شده است.^۳

۲. سوسیالیسم دولتی: انتقاد از رقابت آزاد و تأکید بر دخالت دولت در امور اقتصادی دو ویژگی مهم «سوسیالیسم دولتی»^۴ است که توسط «لویی بلان»^۵ فرانسوی بنیان نهاده شد. او به عنوان یکی از اعضای حکومت موقت فرانسه که پس از انقلاب ۱۸۴۸ روی کار آمد، توانست دولت را مجبور کند تا در مورد تحدید ساعات کار، جلوگیری از مقاطعه‌ی دسته جمعی کارگران و کار اجباری زندانیان تصمیماتی بگیرد و اقدام به تشکیل دفاتر کاربایی و شرکت‌های تعاونی و کارگاه‌های ملی نماید. او بر مشارکت کارگران در کارخانجات تأکید داشت و آن را راه حل مشکلات می‌پنداشت. در دوران تصدی او، تشکیل کارگاه‌های ملی و ثبت نام کارگران فاقد تخصص، مشکلات زیادی به بار آورد.

1. Simonde de Sismondi (1773 - 1842).

2. Anti Industrial Policy.

۳. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۵-۴۶ - عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۳۴-۳۵.

4. State Socialism.

5. Louis Blanc (1811 - 1882)

اجبار در قبول مراجعان و متقاضیان کار که تعداد آنها بسیار زیاد بود، دولت را ناچار به اعلام و برقراری جریان پول اجباری به منظور پرداخت دستمزد آنان نمود^۱.

سوسیالیسم علمی

«سوسیالیسم علمی»^۲ کلیه‌ی جریانات اجتماعی و از جمله امور اقتصادی را بر اساس قانونمندی علمی، طبیعی و جبری می‌داند که اراده‌ی انسان در آن نقشی ندارد. پایه‌گذاران این مکتب را «رد برتوس»^۳ و «لاسال»^۴ دانسته‌اند، ولی بدون شک مهمترین فرد در شکل‌گیری و شکوفایی آن «کارل مارکس»^۵ می‌باشد. او هدف از بررسی‌های خود را اثبات قانونمندی‌هایی می‌داند که بر جریان اقتصاد سرمایه‌داری و تحوّل آن به اقتصاد سوسیالیستی حاکم است. نظریات او شامل سه بخش: ۱. فلسفی و اجتماعی، ۲. اقتصادی، ۳. تکامل و توسعه می‌باشد.

نظریات فلسفی اجتماعی مارکس

اهم نظریات فلسفی اجتماعی مارکس عبارتند از: ۱. روش دیالکتیک^۶، ۲. فلسفه مادی تاریخ^۷.

۱. روش دیالکتیک: این شیوه که توسط هگل ابداع شد، به عنوان یک روش کلی برای توجیه و تفسیر همه‌ی پدیده‌ها و موجودات جهان مورد پذیرش مارکس قرار گرفت. این روش بر مبنای یک نوع نگرش خاص به پدیده‌های جهان هستی بنا شده است و آن این که هر پدیده، ضد خود را در درون خود می‌پروراند و از جدال آنها حالت تازه‌ای

۱. ر.ک: عبد الله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۳۵-۳۶.

2. Scientific Socialism.

3. Karl Rodbertus (1805 - 1875).

4. Ferdinand Lassal (1805 - 1864).

5. Karl Marx (1818 - 1883).

6. Dialectic Method.

7. Historical Materialism.

پیدا می‌شود. پدیده‌ی اول را «تز»^۱، یا نهاده و ضد او را «آنتی تز»^۲، یا برابر نهاده می‌نامند. تضاد این دو منجر به پیدایش پدیده‌ی نو که آن را «ستتز»^۳، یا هم‌نهاده می‌نامند، می‌شود. بر اساس همین نگرش، مارکس اعتقاد دارد نظام اقتصاد سرمایه داری از یک تضاد درونی برخوردار است که زمینه‌ی انهدام خود به خودی این نظام و پیدایش «سوسیالیسم» را فراهم می‌کند.^۴

۲. فلسفه‌ی مادی تاریخ: فلسفه‌ی مادی، ماده را اساس و جوهر کلیه‌ی واقعیات مادی، روانی و روحی می‌داند. بر مبنای این فلسفه، محتوای فکری یک جامعه مانند فرهنگ، مذهب، حقوق، علم، هنر، به عنوان رو بنا^۵ و ماده زیر بنای^۶ تمامی آنها و تعیین کننده‌ی وضعیتشان است. ابزار مادی تولید تعیین کننده‌ی مراحل حیات اجتماعی، سیاسی و فکری است. نظام‌های اقتصادی و سیاسی، متناسب با پیشرفت ابزار مادی تولید در نظام‌های اجتماعی، ناگزیر متحوّل می‌شوند. به این ترتیب که تکامل تدریجی ابزار تولید موجب ایجاد تضاد میان این ابزار و مناسبات تولیدی، یا رابطه‌ی مالکیت می‌شود و به مرور زمان این تضاد شدت می‌یابد، به حدی که ابزار مادی تولید و روش تولید زندگی مادی، به عنوان زیر بنا، دیگر نمی‌تواند مناسبات تولید، یعنی رابطه‌ی مالکیت و نظام اقتصادی موجود را به عنوان رو بنا، تحمل کند، بنابر این، آن را مانند پوسته‌ای می‌ترکاند و درهم فرو می‌ریزد و در نتیجه، نظام اقتصادی جدید جایگزین نظام اقتصادی گذشته می‌شود. بر اساس فلسفه‌ی مادی تاریخ، انسان فقط محصول و تابع شرایط حاکم بر اجتماع است، بدون آن که اختیار او در به وجود آوردن این شرایط نقشی داشته باشد. بر اساس این نظریه، کلیه‌ی جوامع بشری ناگزیر به تناسب پیشرفت ابزار مادی تولید

1. Thesis.

2. Antithesis.

3. Synthesis.

۴. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، ص ۴۹ - عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۳۷-۳۹.

5. Infrastructure.

6. Superstructure.

مراحل پنج‌گانه: کمون اولیه، برده داری، فئودالیسم، سرمایه داری و سوسیالیسم را به ترتیب طی می‌کنند و نظام سوسیالیستی مرحله‌ای موقت و گذرا برای استقرار نظام اقتصاد کمونیستی است. در هر مرحله طبقاتی در اثر روابط اقتصادی شکل گرفته و در اثر تضاد بین آنها این مرحله پایان و مرحله‌ی تازه‌ای آغاز می‌شود و همین روال دیالکتیکی کاروان تاریخ را جلو می‌برد و بشر را هر روز به نظام کمونیستی نزدیک می‌کند.^۱

نظریات اقتصادی مارکس

اقتصاد مارکسیستی بر دو نظریه‌ی اساسی استوار است: ۱. نظریه‌ی ارزش کار^۲، ۲. نظریه‌ی ارزش اضافی^۳.

۱. **نظریه‌ی ارزش کار:** مارکس به پیروی از ریکاردو^۴ معروفترین اقتصاددان کلاسیک پس از آدام اسمیت^۵، ارزش کالا را در مقدار کاری که برای تولید آن صرف شده می‌داند. ولی بر خلاف ریکاردو که به دلیل تفاوت میزان کار لازم برای تولید یک کالا به وسیله‌ی تولید کنندگان متعدد و نیز شرایط بازار، نظریه‌ی ارزش-کار نسبی را ارائه کرد، مارکس نظریه‌ی ارزش-کار مطلق را مطرح نمود و برای رفع اشکالی که ریکاردو به مطلق بودن این نظریه وارد کرده بود، ارزش کالا را برابر با زمان کاری دانست که با توجه به شرایط هر جامعه به طور متوسط برای تولید آن ضروری است. او به تفکیک ارزش مصرفی و مبادله‌ای، مانند ارسطو، معتقد است ارزش مصرفی را در ارتباط با خاصیت فیزیکی کالا با یکی از نیازهای انسان می‌داند که به دلیل کیفی بودن نمی‌تواند تعیین کننده‌ی مقدار مبادله دو کالا باشد. به اعتقاد مارکس ارزش مبادله‌ای از طریق مقدار کاری که به

۱. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۷-۴۸ - عبد الله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۳۹-۴۲.

2. Labour Theory Of Value.

3. Surplus Theory Of Value.

4. David Ricardo (1723 - 1790).

5. Adam Smith (1723 - 1790).

طور متوسط در هر جامعه برای تولید کالاها لازم است، تعیین می‌شود.^۱

۲. نظریه‌ی ارزش اضافی: نظریه‌ی ارزش اضافی بر مبنای نظریه‌ی ارزش استوار است. چون به عقیده‌ی مارکس کار تنها عنصر تولید را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، ارزش اضافی تنها می‌تواند از کار ناشی شود. ارزش اضافی تفاوت ارزش مبادله‌ای و ارزش مصرفی نیروی کار انسانی است که در نظام سرمایه‌داری نصیب سرمایه‌دار می‌شود. زیرا سرمایه‌دار نیروی کار انسانی را خریداری و ارزش مبادله‌ای آن (دستمزد) را پرداخت می‌کند. این دستمزد با توجه به شرایط بازار تعیین می‌شود و تحت تأثیر رقابت و قدرت کارفرما نمی‌تواند از حداقل، یعنی از حد هزینه تولید مجدد نیروی کار، تجاوز کند. از این رو، کارگر از حداقل سطح معیشت برخوردار خواهد شد. اما آنچه کارفرما بابت فروش نیروی کار انسانی (که در کالا متبلور شده است) از بازار دریافت می‌کند، ارزش مصرفی نیروی کار انسانی است. پس مابه‌التفاوت ارزش مبادله‌ای کار (دستمزد) و ارزش مصرفی آن به سرمایه‌دار می‌رسد. برای مثال اگر کارگری روزانه ۷ ساعت کار می‌کند، ارزش مصرفی این کار برای کارفرما به کار گرفتن او برای تولید کالا در ۷ ساعت است. اما اگر برای جبران نیروی از دست رفته در طول ۷ ساعت و تأمین حداقل معیشت تنها ۴ ساعت کار کافی باشد، کارفرما معادل ۴ ساعت کار به او دستمزد خواهد پرداخت و با این ترتیب ۳ ساعت کار برای کارفرما می‌ماند که ارزش اضافی است و به دلیل ماهیت نظام سرمایه‌داری غیر قابل اجتناب است. مارکس این درآمد اضافه را که سرمایه‌دار در ازای آن کاری نکرده است، غارت دستمزد می‌داند و از این رو، نظریه‌ی ارزش اضافی را نظریه‌ی غارت دستمزدها و نظریه‌ی استثمار نیز نامیده است.^۲

نظریات تکامل و توسعه مارکس

هدف مارکس از ارائه‌ی نظریات تکامل و توسعه، توضیح و اثبات مراحل تکامل و در

۱. ر.ک: عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۲-۴۵ - حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۹-۵۰.

۲. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۵۰-۵۱ عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۵-۴۶.

نهایت پیش بینی انهدام نظام اقتصاد سرمایه داری است. این نظریات عبارتند از:
۱. نظریه‌ی انباشت سرمایه، ۲. نظریه‌ی ادغام، ۳. نظریه‌ی فقر، ۴. نظریه‌ی بحران،
۵. نظریه‌ی انهدام.

۱. **نظریه‌ی انباشت سرمایه:** به واسطه ارزش اضافی، انباشت سرمایه به وجود می‌آید. کارفرما از دو طریق به افزایش ارزش اضافی می‌پردازد: ا. کوتاه‌تر کردن زمان کار لازم برای تولید کالا، ب. طولانی کردن روزکاری.

۲. **نظریه‌ی ادغام:** هر یک از کارفرمایان می‌کوشد قدرت اقتصادی خود را افزایش دهد، در نتیجه مؤسسات کوچک‌تر در ورطه‌ی ورشکستگی قرار می‌گیرند و با ادغام در مؤسسات بزرگ‌تر بلعیده می‌شوند و مؤسسات باز هم بزرگتری را به وجود می‌آورند.

۳. **نظریه‌ی فقر:** انباشت سرمایه و ادغام مؤسسات تولیدی از یک سو، کاهش سرمایه متغیر و از سوی دیگر، پیشرفت تکنولوژی و نیاز کمتر به نیروی انسانی را در پی دارد. این امر منجر به کاهش دستمزدها و بیکاری کارگران و در نتیجه افزایش فقر خواهد شد.

۴. **نظریه‌ی بحران:** افزایش تعداد بیکاران و کاهش دستمزدها کمبود مصرف را در پی دارد. در حالی که انباشت سرمایه و ادغام مؤسسات مازاد تولید را باعث می‌شود. این دو فرایند منجر به توقف فروش و بحران خواهند بود.

۵. **نظریه‌ی انهدام:** روند بحران هر روز بر تعداد کارگران فقیر می‌افزاید و از عدد کارفرمایان ثروتمند می‌کاهد. در نتیجه انقلاب انبوه کارگران بر علیه معدود سرمایه داران نظام سرمایه داری را منهدم می‌سازد.^۱

مارکس با طرح نظریات خود، پیدایش «سوسیالیسم» را امری محتوم و غیر قابل اجتناب معرفی می‌کند.

اهداف اقتصاد سوسیالیستی

مکاتب سوسیالیستی با تمام تنوع خود در سه اصل: اصالت جمع (در برابر فرد)

۱. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۵۳-۵۵.

مالکیت دولتی (در برابر مالکیت خصوصی) و برنامه ریزی متمرکز اقتصادی (در برابر آزادی بازار و رقابت) اشتراک دارند.

بر اساس همین مبانی، نظام سوسیالیستی، هدف اقتصادی خود را این می‌داند که هرکس به اندازه‌ی توان خود، کار و به اندازه‌ی ارزش کارش از محصول جامعه برداشت کند.

عدالت اقتصادی از دیدگاه سوسیالیسم

سوسیالیسم بر اساس اومانیزم و پذیرش انسان به عنوان محور تمامی امور و با تأکید بر اصالت جمع، عدالت اقتصادی را در پرتو بهره‌مندی هرکس از تولیدات اقتصادی به اندازه‌ی کاری که انجام داده است، می‌داند. زوال مالکیت فردی بر ابزار تولید و اعمال برنامه ریزی متمرکز اقتصادی، زمینه‌ی رقابت اقتصادی را از بین می‌برد، و هر فرد تنها در ازای کاری که می‌کند، اجرتی دریافت می‌نماید. در واقع تمامی آحاد به کارگرانی در خدمت جامعه و در راستای اهداف دولت تبدیل می‌شوند. همه‌ی این عوامل انگیزه‌های اقتصادی را از بین می‌برد و در حالی که سوسیالیسم مجالی برای ارزش‌های معنوی در حرکت‌های انسانی قایل نیست و تنها اهداف مادی و اقتصادی را عامل جنبش آدمیان می‌داند، با تضعیف این عامل راه را بر رشد اقتصادی جامعه می‌بندد.

تجربه‌ی کشورهای سوسیالیستی و تجدید نظر مداوم آنها در باب آرای سوسیالیسم و بالاخره فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی همگی شواهد تجربی ملموسی برای اثبات ناتوانی سوسیالیسم در صحنه‌ی تحقق خارجی است.^۱

۱. برای مطالعه تاریخ تحولات نظام‌های سوسیالیستی ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۱۳۵-۱۵۸.

بخش سوم

مبانی اقتصادی اسلام

مالیت و ارزش

مالکیت

آزادی اقتصادی

جایگاه دولت در اقتصاد

توزیع

پیش سخن

همچنان که در بخش نخست اشاره کردیم، مبانی مکتب، کلیاتی است که به عنوان اصل مسلم در زمینه‌ی خاصی پذیرفته می‌شود^۱. بنابر این، مبانی اقتصادی اسلام کلیاتی است که به عنوان اصل مسلم در زمینه‌ی اقتصاد از سوی اسلام پذیرفته شده و نظام اقتصادی اسلام بر آن بنیان نهاده شده است.

این مبانی عبارتند از:

۱. مالیت و ارزش، ۲. مالکیت، ۳. آزادی اقتصادی، ۴. جایگاه دولت در اقتصاد، ۵. توزیع.

۱. مالیت و ارزش

یکی از مبانی مهم در هر مکتب اقتصادی، تفسیری است که از «مالیت» و «ارزش» ارائه می‌شود. پاسخ به این سؤالات: مال چیست؟ چه چیزهایی مال هستند؟ ملاک ارزش چیست؟

با اینکه کلمه «مال» و مشتقات آن ۶۸ بار در قرآن کریم، حدود هزار بار در کتاب و سائل الشیعة و حدود دو هزار بار در کتاب بحار الانوار به کار رفته است، ولی هیچ تعریف خاصی از آن در نصوص دینی وارد نشده و شارع مقدس به همان مفهومی که

۱. ر.ک: همین نوشتار، بخش اول، نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام مند) در اسلام، شماره‌ی ۲.

عموم عقلا با آن آشنا بوده‌اند، اکتفا کرده است. از این رو، برای یافتن نظر اسلام در این باب باید به تحلیل دقیق دیدگاه عقلا پیرامون «مال» پرداخت. ما به عنوان مدخلی بر این تحلیل از بررسی معنای لغوی «مال» آغاز می‌کنیم.

مال در لغت

کلمه «مال» از ریشه‌ی «مول» می‌باشد^۱. بسیاری از لغت‌شناسان، معنایی برای مال ذکر نکرده‌اند و مفهوم آن را شناخته شده و بی‌نیاز از توضیح دانسته‌اند. ولی «ابن اثیر» در این مورد توضیحی ارائه کرده است. او می‌گوید: «مال» در ریشه‌ی لغوی استعمال اولی خود بر طلا و نقره‌ای که شخص مالک آن بوده، گفته می‌شده است. سپس بر هر چیزی که اندوخته و نگهداری و تملک شود، اطلاق شده است^۲.

مال چیست؟

حال اگر همین معنای اخیر را تحلیل کنیم و مال را چیزی که اندوخته و تملک شود، بدانیم، چند ویژگی برای «مال» خواهیم یافت:

۱. مورد رغبت و میل عقلا است، زیرا آنچه چنین نباشد، اندوخته نمی‌شود.
 ۲. کمیاب است، یعنی در دسترس همگان به سهولت نیست و الا کسی آن را نگهداری و اندوخته نمی‌کرد.
 ۳. قابل تملک در نزد عقلا است. یعنی عقلا نوعی حق اختصاص یا مالکیت نسبت به آن را می‌پذیرند و الا اندوختن آن شخص نگهداری کننده را از دیگران در بهره‌برداری متمایز و متفاوت نمی‌کرد.
- امام خمینی رحمته الله علیه بر اساس نگرش عقلایی در باب «مال»، معتقدند اگر چیزی فاقد

۱. ر.ک: ابن فارس، مقائیس اللغة، ج ۵، ص ۲۸۵ - الفیومی، المصباح المنیر، ص ۵۸۶ - ابن اثیر، النهایة، ج ۴، ص ۳۷۳.

۲. ر.ک: ابن اثیر، النهایة، ج ۴، ص ۳۷۳.

خاصیت و منفعت یا فراوان و در دسترس همگان باشد، عقلاً برای آن مالیتی اعتبار نمی‌کنند. بنابراین، مالیت تابع رغبت و میل عقلاً است و عقلاً به آنچه فاقد منفعت باشد، رغبتی ندارند^۱. به اعتقاد ایشان اگر چیزی دارای منفعتی باشد که دسترسی به آن ممکن نیست، در نزد عقلاً به منزله‌ی فاقد منفعت محسوب می‌شود و آن را «مال» نمی‌شمارند^۲.

ارزش و مال

در بحث‌های گذشته اشاره کردیم، ارسطو، فیلسوف بزرگ یونانی، ارزش را به دو قسم: مصرفی، یا استعمالی^۳، و مبادله‌ای^۴ تقسیم می‌کرد^۵. این طبقه‌بندی امروز از مسلّمات اقتصاد محسوب می‌شود. به اعتقاد اقتصاددان‌ها، ارزش استعمالی ارزشی است که یک شیء به اعتبار استفاده‌ای که شخص از استعمال آن بدست می‌آورد، دارد، مانند یک قرص نان که نتیجه‌ی بهره‌مندی از آن سیر شدن است و ارزش مبادله‌ای آن ارزشی است که شیء در بازار از نظر مبادله حائز است^۶.

با توجه به این اصطلاح، اگر به گفته‌ی امام خمینی رحمته‌الله علیه هر چه «مال» باشد، حتماً باید منفعتی داشته باشد، آنگاه هر مالی لزوماً دارای ارزش استعمالی خواهد بود؛ ولی ایشان در جای دیگری می‌گویند: «مالیت اشیا در اصل وجود و در میزان آن، تابع عرضه و تقاضا است»^۷. بنابر این، مال چیزی است که دارای ارزش مبادله‌ای باشد. البته هر چیزی که دارای «ارزش استعمالی» باشد و فراوان و در دسترس همگان نباشد، حتماً «ارزش

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲. ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۸۰.

3. Use Value.

4. Exchange Value.

۵. ر.ک: عبد الله جاسسی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۲-۴۵ - حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، صص ۴۹-۵۰ - همین نوشتار، بخش دوم، نظریات اقتصادی مارکس.

۶. ر.ک: باقر قدیری اصل، کلیات علم اقتصاد، ص ۹۱.

۷. امام خمینی، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۴۶.

مبادله‌ای» خواهد داشت، زیرا نسبت به آن تقاضا پیدا می‌شود و در نتیجه قیمتی در بازار مبادله خواهد یافت. ولی به اعتقاد امام خمینی ممکن است، برخی از اشیا فاقد ارزش استعمالی دارای ارزش مبادله‌ای باشند. ایشان در این باره می‌گویند: «آنچه هیچ‌گونه منفعتی ندارد، اگر یک غرض عقلایی، سیاسی یا امثال آن، در خرید و حفظ، یا نابودیش باشد، این امر باعث رغبت و میل به خرید آن و در نتیجه، پیدایش مالیت در آن می‌شود»^۱. مثالی که ایشان برای چنین موردی ذکر می‌کند جایی است که حشرات موذی، مانند ملخ، به سرزمینی حمله‌ور شوند و حکومت برای خلاصی از شر آنها، و تشویق مردم به جمع‌آوری این حشرات اعلام نماید این حشرات را به قیمت گزافی خریداری خواهد کرد. در اثر این عمل دولت، ملخ که هیچ‌گونه ارزش مبادله‌ای قبل از آن نداشت، دارای چنین ارزشی خواهد شد و در نتیجه، داخل اموال می‌گردد^۲.

پس هر چه به آن غرضی عقلایی تعلق گیرد، دارای ارزش مبادله‌ای و در نتیجه «مال» خواهد بود. اینگونه مالیت را «مالیت عقلایی» می‌نامند. هر چند شارع مقدس اسلام، در امر «مالیت» همان نظر عقلا را پذیرفته است، ولی در برخی موارد، آنچه را عرف و عقلا مال می‌شمارند، از زمره‌ی اموال خارج کرده است، مثال مشهور آن شراب و خوک می‌باشد. امام خمینی در این مورد می‌گوید: «شارع نمی‌تواند مالیت عقلایی را از یک‌شئی سلب کند، بلکه آنچه می‌تواند انجام دهد، این است که آثار مالیت را از آن نفی نماید. لذا اگر کسی شراب یا خوک را اتلاف کند، ضامن نخواهد بود»^۳.

با این وصف، هرچه در نظر عقلا مال باشد، از دیدگاه اسلام مال محسوب و تمام آثار مال بر آن مترتب می‌شود، مگر مواردی که شارع مقدس آثار مالیت را سلب کرده باشد. و مال در نظر عقلا چیزی است که ارزش مبادله‌ای داشته باشد. و چنین چیزی غالباً ارزش استعمالی هم دارد و کمیاب است و هر چه فراوان‌تر باشد، از مالیت آن کاسته می‌شود. از

۱. پیشین.

۲. پیشین، ص ۲۴۰.

۳. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۳، ص ۵.

این رو، میزان ارزش مبادله‌ای با مقدار ارزش استعمالی تناسب مستقیم و با فراوانی تناسب معکوس دارد.^۱

تعریف دیگری برای مال

برخی در تعریف مال گفته‌اند: مال، چیزی است که نیاز انسان را در حال حاضر، یا در آینده مرتفع سازد و تأثیر آن در رفع نیاز انسان شناخته شده، مشروع و مورد قبول نوع مردم بوده، و دارای کمیابی نسبی باشد.^۲

در این بیان، «شناخته شده بودن نفع» مطرح شده، تا اشیایی مثل «اورانیوم» قبل از کشف فائده‌ی آن، از دایره‌ی اموال خارج شود^۳، همان‌گونه که گذشت یکی از ویژگی‌های مال آن است که مورد رغبت و میل عقلا باشد و همان‌گونه که اگر چیزی منفعت داشته باشد ولی دسترسی به آن ممکن نباشد، متعلق میل و رغبت عقلا قرار نمی‌گیرد؛ چیزی که منافع ناشناخته دارد مادامی که منفعتش شناخته نشده است، متعلق رغبت و میل عقلا نیست. بنابراین، عرضه و تقاضایی برای آن وجود ندارد و فاقد ارزش مبادله‌ای و در نتیجه، مالیت خواهد بود.

از سوی دیگر، در اینجا به این نکته اشاره شده که تأثیر شیء در رفع نیاز انسان مورد قبول نوع مردم باشد، این قید باعث می‌شود آن شیء در نزد نوع مردم، یعنی عموم عقلا، مال محسوب شود. قید مشروعیت این تأثیر مال بودن آن شیء را در حوزه‌ی شرع تأمین می‌کند.^۴

جایگاه مال در اقتصاد

مال، به عنوان محور اساسی مباحث اقتصادی، از جایگاه ویژه‌ای در نظام اقتصادی برخوردار است. در اینجا به دو نقش علمی و عینی مال در اقتصاد اشاره می‌کنیم:

۱. ر.ک: شهید سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۲۰۶.

۲. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۱.

۳. پیشین.

۴. پیشین.

مال، از حیث تولید، توزیع و مصرف آن، معیار اساسی و مایز اصلی در بازشناسی مسائل اقتصادی از غیر اقتصادی است. مسائلی که به گونه‌ای با تولید، توزیع و مصرف مال ارتباط دارند، از جمله مسائل اقتصادی به شمار می‌آیند.

از سوی دیگر، نوع نگرش مردم نسبت به ارزش مال تأثیر به‌سزایی در رکود یا شکوفایی اقتصادی آنان دارد. جامعه‌ای که مال را منفور و کسب آن را ضد ارزش می‌داند با جامعه‌ای که مال را با ارزش و کسب آن را نیکو می‌شمارد، در فعالیت‌های اقتصادی یکسان نخواهند بود. همچنین ساختار اقتصادی در جامعه‌ای که کسب مال و انباشت ثروت را هدف اصلی خود قرار داده است، با اجتماعی که مال را به عنوان ابزاری برای نیل به اهداف عالی انسان می‌نگرد، متفاوت خواهد بود. از این رو، سزاوار است به دیدگاه قرآن کریم درباره‌ی مال و ثروت اشاره کنیم.

مال از دیدگاه قرآن کریم

در آیات متعددی از قرآن کریم دنیا طلبی و ثروت اندوزی مورد نکوهش قرار گرفته است. اما این بدان معنا نیست که مال و ثروت در اسلام منفور و ضد ارزش است؛ بلکه آنچه در این آیات مذمت شده، هدف قرار دادن مال و ثروت می‌باشد. از این رو، آنان که مال اندوزی را هدف زندگی خود قرار داده‌اند، در قرآن غافل و گمراه به شمار آمده‌اند. در حالی که از مال به «خیر» تعبیر شده است که این نشان از نیکی و حسن آن دارد: «کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُکُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْرًا الْوَصِیَّةَ لِلْوَالِدِیْنِ وَالْأَقْرَبِیْنِ بِالْمَعْرُوفِ»؛ بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی بر جای گذارد، برای پدر و مادر و خویشاوندان [خود] به طور پسندیده وصیت کند^۱. و این نشان‌گر دیدگاه معتدل قرآن در باب مال و ثروت می‌باشد.

به طور کلی قرآن کریم سه موضع‌گیری اساسی پیرامون مال و ثروت ارائه می‌کند:
 ا. مال ابتلا است.

۱. بقره، ۱۸۰.

ب. مال وسیله است.

ج. مال اندوزی پسندیده نیست.

أ. مال ابتلا است: «مال» بارزترین ابزار برای ابتلا و امتحان الهی است تا آشکار شود: آیا بشر در مقابل این نعمت‌ها شکرگزاری می‌کند، و یا آنها موجب طغیان او خواهند شد؟ و در صورتی که آن را از دست داد، صبر خواهد کرد و یا از خداوند متعال سلب اعتماد می‌نماید؟

«واعلموا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ»؛ بدانید که اموال و فرزندانان [وسیله‌ی] آزمایش [شما] هستند.^۱

«لَتَسْبُلُونَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» قطعاً در مالها و جانهایتان آزموده خواهید شد.^۲

البته دادن، یا ندادن نعمت هر دو امتحان الهی می‌باشد، چنانکه در آیه ذیل نیز به همین مطلب تصریح شده است: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ»؛ اما انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگرم مرا گرامی داشته است» و اما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: «پروردگرم مرا خوار کرده است».^۳

ب. «مال» وسیله است: قرآن کریم تمامی مواهب مادی و از جمله مال و ثروت را، به عنوان ابزاری برای نیل به درجات عالی اخروی، و دنیا را به عنوان کشتزاری برای برداشت ثمرات اخروی معرفی کرده است. اسلام نه تنها مال را امری دور انداختنی ندانسته، بلکه انسان‌ها را به اکتساب آن نیز ترغیب نموده است، ولی در عین تشویق به استفاده از مواهب دنیوی توجه آنان را به این معنا معطوف می‌دارد که، تمامی این امور وسیله‌ای برای رسیدن به آرمان‌های اخروی می‌باشند، آیات ذیل، به وضوح، گواه بر این

۱. انفال، ۲۸.

۲. آل عمران، ۱۸۶.

۳. فجر، ۱۵ و ۱۶.

معنا است:

۱. «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا»؛ وبا آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش نکن.^۱
 آیات قبل از این آیه اشاره به اعطای گنج‌ها و اموال به قارون دارد و در این آیه خداوند می‌فرماید: «به آنچه که خداوند به تو عطا کرده است (یعنی اموال و ثروت) آخرت را طلب کن» تا توجه را به این معنا جلب کند که اموال بایستی به عنوان وسیله‌ی رسیدن به کمالات و درجات اخروی مد نظر قرار گیرد.

۲. «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ به خدا و فرستاده‌اش، ایمان آورید و در راه او با اموال و جانهایتان جهاد کنید و آن برایتان اگر بدانید بهتر است.^۲

در این آیه به دنبال ایمان به خدا و رسول، جهاد با «مال» در راه خدا مطرح و اندیشه‌ی وسیله بودن مال در راه رضایت خداوند ارائه شده است.

۳. «وَمَا أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا»؛ و هرگز اموال و اولاد شما چیزی که شما را به درگاه ما نزدیک گردانند، نیست، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده باشند.^۳

این آیه بیان می‌کند که «اموال» و اولاد به خودی خود در دیدگاه الهی ارزشمند نیستند و موجب قرب به او نمی‌شوند، بلکه این ایمان و عمل صالح است که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، لازمه‌ی این معنا آن است که اگر مال و اولاد در راستای عمل صالح قرار گیرند، با ارزش و موجب نزدیکی انسان به خداوند می‌شوند. لذا می‌توان مال را وسیله‌ای برای رسیدن به قرب الهی دانست.

در بعضی از آیات دلبستگی و تعلق به دنیا و بویژه «مال» مورد مذمت و نکوهش قرار

۱. قصص، ۷۷.

۲. صف، ۱۱.

۳. سبأ، ۳۷.

گرفته و سبب شقاوت انسان شمرده شده است. دو آیه‌ی ذیل بر این معنا دلالت دارد:

۱. «الْهَكْمُ التَّكَاثُرُ»؛ زیاده خواهی (اموال و ...) شما را غافل کرده است.^۱

۲. «وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا»؛ و مال را دوست دارید، دوست داشتنی بسیار.^۲

در آیه‌ی نخست، غفلت در نتیجه‌ی زیاده خواهی و جمع آوری مال مذمت شده، یعنی توجه بیش از حد به مال و بی توجهی به اهداف اصلی حیات، مورد نکوهش قرار گرفته است، و در آیه دوم، دوست داشتن مال و علاقه‌ی مفرط به آن از ویژگی‌های انسان غافل که سرانجامش جهنم می‌باشد، شمرده شده است.

در آیاتی دیگر، مال به عنوان سرمایه‌ی تجارته‌ی سود بخش با خدا، که نتیجه‌ی آن در دنیا و آخرت به چندین برابر می‌رسد و حتی وسیله‌ای برای جهاد در راه خدا،^۳ معرفی شده است:

۱. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»؛ در حقیقت، خداوند از

مؤمنین جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است.^۴

۲. «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له»؛ کیست آن کس که به خدا وامی

نیکو دهد، تا [نتیجه‌اش را] برای وی دو چندان گرداند.^۵

در مقابل از مخالفت با دستورات مالی اسلام و سود جوئی‌های نامشروع به

«خسارت» و «تباهی» و ... تعبیر شده است:

۱. «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ»؛ خدا از [برکت] ربا می‌کاهد، و بر صدقات

می‌افزاید.^۶

۲. «لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»؛ بخشش‌های خود را با منت گذاردن و آزار کردن

۱. تکاثر، ۱.

۲. فجر، ۲۰.

۳. صف، ۱۱ (کمی قبل این آیه را مطرح کردیم).

۴. توبه، ۱۱۱.

۵. حدید، ۱۱.

۶. بقره، ۲۷۶.

باطل نکنید.^۱

این شیوه‌ی هدایت و ارشاد، که از ویژگی‌های ادیان الهی است، مبتنی بر فطریات انسان می‌باشد. انسان به طبیعت خود همواره طالب نفع و لذت است. و این امر رمز حرکت انسانها بوده و در طبیعت‌شان نهفته است. اسلام در تضاد بین منافع شخصی و مصالح اجتماعی راهی منحصر به فرد را پیموده، بدینگونه که مصداق «سود» و نفع را توسعه و دامنه‌ی سود را تا زندگی دیگر و دنیای پس از مرگ انسان گسترش داده است. بنابر این، یک فرد مسلمان به حکم منطق اسلامی از سودی مادی و محدود در این جهان، برای به دست آوردن سود بیشتر و پایدارتر در جهان دیگر، و یا رسیدن به لذتی ذاتی و معنوی در آن سرا چشم می‌پوشد. با این وصف، حفظ و تضمین مصالح عمومی جامعه که به طور غالب مستلزم صرف نظر کردن از برخی سود جوئی‌های فردی است، معقول و منطقی می‌گردد و این تضاد، در سایه دیدگاه قرآن یعنی وسیله بودن مال برای رسیدن به اهداف الهی، حل می‌شود.^۲

ج. «مال اندوزی» پسندیده نیست: در قرآن کریم، جمع آوری مال و زراندوزی به خودی خود (یعنی در ماهیت خود بدون توجه به عناوین ثانوی آن) مذموم شمرده شده است، چرا که تکاثر و انباشت مال موجب تمرکز آن در حیطه‌ی قدرت فرد یا افرادی خاص می‌شود و این امر با دو عنصر عدالت اقتصادی که یکی از اهداف اقتصادی اسلام است ناسازگار و در تضاد می‌باشد. یعنی:

اولاً: مانع از کفاف اقتصادی دیگر افراد جامعه و رفاه عمومی می‌شود.

ثانیاً: مانع از تعدیل ثروت و موجب افزایش فاصله بین فقیر و غنی می‌گردد.

آیاتی را که در این باره وارد شده، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. آیاتی که بیانگر کاستی‌های اقتصادی ناشی از انباشت مال است:

۱. بقره، ۲۶۴.

۲. باید توجه داشت ابتلا بودن مال غیر از وسیله بودن آنست مقصود از دوّمی وسیله و ابزار بودن مال برای نیل به سعادت دنیا و آخرت است اما مقصود از ابتلا این است که ذات مال، چه عطا بشود، چه نشود، برای امتحان بشر می‌باشد.

أ. «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء»؛ و اگر خدا روزی را بر بندگانش فراخ گرداند، مسلماً در زمین سر به عصیان بر می دارند، لیکن آنچه را بخواهد به اندازه‌ای (که مصلحت است) فرو می فرستد^۱.

ب. «ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فليله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم»؛ آنچه خداوند از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها به پیامبر باز گرداند، برای خدا و رسول و خویشانش و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است تا آنکه میان ثروتمندان شما دست به دست نگرند^۲.

در آیه‌ی نخست، یا مراد از عصیان، ظلم اقتصادی و فشار اغنیاء بر فقراء است و یا مقصود از آن غفلت از خدا و فرو رفتن در فسق و فجور می باشد، که در صورت اول، این آیه در زمره‌ی این دسته و در صورت دوم، جزء گروه بعد خواهد بود. در آیه‌ی دوم، دست به دست گشتن مال در بین ثروتمندان، به عنوان آفتی اقتصادی معرفی شده که توزیع ثروت (انفال) به گونه‌ای که در آیه بیان شده، از آن جلوگیری می کند.

۲. آیاتی که بیانگر انحطاط اخلاقی و تربیتی ناشی از مال اندوزی است:

أ. «الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب ألیم»؛ و کسانی که طلا و نقره جمع آوری می کنند و در راه خدا انفاق نمی کنند، آنان را به عذابی دردناک خبر ده^۳.

ب. «ألهمكم التكاثر»؛ زیاده خواهی [ثروت و اولاد]، شما را غافل کرده است^۴.

آیه‌ی دوم، اشاره به غفلت در اثر زیاده خواهی دارد که به وضوح انحطاط اخلاقی در پی مال اندوزی را بیان می کند. اما آیه‌ی اول اگر ناظر به آفت اقتصادی کنز و انباشت مال باشد، در گروه قبل و اگر متوجه ضررهای اخلاقی این امر باشد، در گروه حاضر قرار می گیرد.

۱. شورا، ۲۷.

۲. حشر، ۷.

۳. توبه، ۳۴.

۴. تکاثر، ۱.

با این وصف، مال اندوزی به طبیعت اولی خود، مذموم و نکوهیده است؛ اما اگر رسیدن به یکی از اهداف اقتصادی اسلامی مستلزم انباشتن ثروت و پس انداز آن باشد، این عنوان ثانوی قبح اولی جمع مال را از بین می برد. البته روشن است که در این صورت پس انداز و جمع مال محدود و منحصر به حدودی که تأمین کننده ی اهداف مزبور است، خواهد بود؛ از سوی دیگر، عنوان تکاثر و زیاده خواهی که مستلزم مستی ثروت است، بر چنین پس اندازی صدق نمی کند.

۲. مالکیت

مالکیت به عنوان مهمترین مبنا در هر مکتب اقتصادی مطرح است. پذیرش یا انکار آن، و نیز حیطه ای که در مکاتب اقتصادی برای مالکیت در نظر می گیرند، مهم ترین عامل برای شکل گیری نظام هایی است که تأمین کننده ی اهداف آن مکاتب می باشند در این بخش، ابتدا به تعریف مالکیت پرداخته، سپس اقسام مورد قبول آن را در اسلام بررسی می کنیم.

مالکیت چیست؟

مالکیت در نزد عرف دارای یک معناست، و شارع نیز در استعمالات خود مالکیت را به همان معنا بکار برده است؛ یعنی: رابطه و سلطه ای که شخص (مالک) نسبت به مورد مالکیت (مملوک) دارد. این رابطه و سلطه، گاه حقیقی و واقعی است؛ یعنی: مالک، بر مملوک سلطه ی واقعی و حقیقی دارد، مانند: مالکیت خداوند نسبت به مخلوقات خود، و مالکیت انسان بر نفس، اعضا و کار خویش.

گاه این سلطه اعتباری است؛ یعنی: رابطه و سلطه ای بین مالک و مملوک، فقط اعتبار می شود، و آنچه جدا و گسیخته از مالک است، به منزله ی آنچه مرتبط به اوست فرض می شود.^۱ در واقع نوعی شبیه سازی با عالم واقع در عرصه ی اعتبار، صورت می گیرد.

۱. اثر این سلطه آن است که تصرفات مالک در مملوک منوط به رضایت دیگران نیست، اما تصرفات دیگران

به مالکیت از سنخ اول اصطلاحاً مالکیت حقیقی و به مالکیت از نوع دوم مالکیت اعتباری گفته می‌شود.

مورد شایع استعمال کلمه مالکیت در بحث‌های اقتصادی (اعم از حقوقی و غیر حقوقی) نوع اعتباری آن است؛ زیرا مالکیت حقیقی منحصرأ در مالکیت خداوند بر سایر موجودات و مالکیت انسان بر نفس و اعضا و کار خود پذیرفتنی است. در حالی که بخش اعظم مباحث اقتصادی را مالکیت اشیای خارجی و منافع آنها تشکیل می‌دهد.

خاستگاه مالکیت

هر چند مالکیت، به معنایی که در اقتصاد مطرح است، از امور قراردادی و اعتباری می‌باشد، ولی در عین حال، دارای منشأ و خاستگاهی واقعی نیز هست. خاستگاه مالکیت را سه عامل: فطری، عقلی و اجتماعی، دانسته‌اند.^۱

۱. **عامل فطری:** میل فطری هر انسانی این است که اشیای حاصل از کار او، یا جمع آوری شده توسط او، از آن وی بوده و اختصاص به خودش داشته باشد. این کشش فطری، که ما به وضوح در انسان‌ها حتی کودکان شاهد آن هستیم، زمینه‌ی پیدایش مفهوم «مالکیت» را فراهم کرده است. البته هر چند بشر در فرایند تکامل فرهنگی خویش در پرتو خرد و دین کوشیده است، با قانونمند ساختن این امر حقوق فردی، و اجتماعی انسان‌ها را حفظ و از آثار مخرب این تمایل طبیعی جلوگیری کند.

۲ - **عامل عقلی:** ادعا شده است: عقل عملی حکم می‌کند که اگر کسی زحمت کشید و چیزی را تولید کرد و محصول او را شخص دیگری که کاری انجام نداده، تصاحب نمود، این فرد عملی خلاف عدل و قبیح انجام داده است. اگر چنین حکمی پذیرفته شود، می‌توان آن را یکی از زمینه‌های پیدایش مفهوم «مالکیت» در فرهنگ بشری دانست. البته

۱. در آن به رضایت مالک منوط و متوقف است.

۱. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، **مبانی اقتصاد اسلامی**، صص ۲۲۲ - ۲۲۴.

در این که عقل، و نه عرف عقلا، چنین حکمی داشته باشد، جای تأمل وجود دارد^۱، هرچند برخی حتی آیه‌ی شریفه: «فَلَكُمْ رُؤُوسِ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»^۲ (سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید) را تأیید همین امر دانسته‌اند^۳. در حالی که این آیه به مسأله‌ی «سرمایه» نظر دارد و اینکه در «ربا» اصل سرمایه از آن قرض دهنده است، نه بیشتر که بر قرض گیرنده ظلم شود، و نه کمتر که بر خود قرض دهنده ستم گردد.

۳- عامل اجتماعی: انسان موجودی اجتماعی (مدنی بالطبع) است، و این نکته نظمی در همه‌ی امور اقتضا می‌کند تا هرج و مرج رخ ندهد. یکی از مهم‌ترین این امور بهره‌گیری از اموال و ثروت‌هاست. «مالکیت» شیوه‌ای برای تنظیم روابط افراد جامعه در این زمینه است. از این رو، اساسی‌ترین عامل در اقدام انسان به اعتبار «مالکیت» و پیدایش چنین مفهومی در فرهنگ بشری همین عامل اجتماعی بوده است. البته نحوه‌ی پذیرش این اعتبار، واحکام مربوط به آن، یکی از اموری است که نظام‌های اقتصادی را از هم جدا می‌سازد.

اقسام مالکیت

افزون بر تقسیم «مالکیت» به حقیقی و اعتباری^۴، می‌توان آن را به لحاظ «مورد مالکیت» و «مالک» نیز به اقسامی تقسیم کرد.

اقسام مالکیت به جهت مورد آن عبارتند از: ۱. مالکیت اشیای خارجی ۲. مالکیت منافع و فوائد ۳. مالکیت اعضا و اندام‌های بدن ۴. مالکیت کار. هر چند این تقسیم

۱. باید توجه داشت که حکم عقل عملی که از قبیل بایدهای عقلی است و از نوعی برهان نتیجه می‌شود، با آنچه عرف عمومی عقلا به آن حکم می‌کند و از قبیل آرای محموده، در اصطلاح منطق، و اندیشه‌های پذیرفته شده، است؛ متفاوت می‌باشد.

۲. بقره، ۲۷۹.

۳. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۳.

۴. از مالکیت حقیقی، گاه به مالکیت تکوینی نیز تعبیر می‌شود، همچنان که مالکیت اعتباری را مالکیت حقوقی یا قراردادی یا تشریحی نیز می‌نامند.

بحث‌های فراوانی را در حوزه‌ی حقوق و فقه می‌طلبند، ولی در این مجال، به به‌ویژه از نگاه اقتصادی، قصد پرداختن به آن را نداریم.^۱

آنچه از دیدگاه اقتصادی اهمیت به سزایی دارد، اقسام مالکیت به لحاظ مالک است که به عنوان یکی از مبانی مهم هر مکتب اقتصادی محسوب می‌شود. به گونه‌ای که گاه مکاتب مختلف اقتصادی را به لحاظ اقسامی که در این مورد پذیرفته‌اند، به: اقتصاد دولتی، غیر دولتی و مختلط تقسیم می‌کنند. اقتصاد سوسیالیستی، دولتی، اقتصاد سرمایه داری، غیر دولتی و اقتصاد اسلامی، مختلط شمرده می‌شود.^۲

البته در بحث‌های متعارف اقتصادی، خداوند به عنوان یک مالک مطرح نیست تا در این بحث از مالکیت او سخنی به میان آید، ولی از آنجا که اقتصاد اسلامی مبنایی الهی دارد و مالکیت حضرت حق، جلّ و علا، نقش مهمی در بحث‌های آن ایفا می‌کند، قبل از پرداختن به اقسام مالکیت به لحاظ مالک، به مسأله‌ی «مالکیت خداوند» می‌پردازیم.

مالکیت خداوند

خداوند متعال آفریدگار جهان و مدبّر امور آن است. آسمان و زمین و هر چه در آن است، انسان و آنچه در دست اوست، همه و همه آفریده‌ی او و تحت قدرت و مشیت او قرار داشته، هیچ چیز از حیطه‌ی ربوبی او خارج نیست. از این رو، خداوند سلطنت واقعی بر تمام جهان هستی دارد و این همان معنای مالکیت حقیقی اوست.

اثبات مالکیت حقیقی برای خداوند، نیاز به دلیل از قرآن، یا سنت ندارد، بلکه نتیجه‌ی قهری پذیرش خالقیت او به حساب می‌آید. با این وجود، به دلیل آثار تربیتی مهمی که بر پذیرش مالکیت حقیقی خداوند مترتب است، در قرآن از آن یاد شده است.

آیاتی چون «*له ما فی السموات وما فی الارض*»^۳ (آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین

۱. ما این بحث‌ها را به صورت مفصل در «حقوق مالکیت و اموال» مورد بررسی قرار داده‌ایم که امید است مجموعه‌ی آن در دو مجلد در آینده نزدیک انتشار پیدا کند.

۲. رک: شهید سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۲۹۵-۲۹۸.

۳. بقره، ۲۵۵.

است، از آن خداوند می‌باشد) به وضوح از مالکیت خدا بر جهان حکایت می‌کنند. اما آیات دیگری که در آن تعبیر به مُلک شده است (مانند: «اللّه ملک السموات والارض»^۱؛ برای خداست سلطنت آسمان‌ها و زمین) در سلطنت و سیطره‌ی خداوند ظهور دارد، نه مالکیت حقیقی او. مگر اینکه گفته شود مراد از سلطنت و سیطره‌ی خداوند بر جهان، همان سلطه‌ی تکوینی و مالکیت حقیقی اوست. این معنا از مالکیت مورد قبول همه‌ی خدا باوران است، اما درباره‌ی خداوند مالکیت دیگری نیز قابل طرح است که اینک به بررسی آن می‌پردازیم.

مالکیت اعتباری خداوند

آیا خداوند افزون بر مالکیت حقیقی، مالکیت اعتباری نیز دارد؟ گروهی بر این عقیده‌اند که برای خداوند مالکیت اعتباری نیز ثابت می‌باشد. آنچه مورداستناد ایشان قرار گرفته، عبارت است از:

۱. یکی از شرایط مالکیت اعتباری (حقوقی) این است که مورد آن ثروت باشد، بنابراین، آیاتی که متعلق و طرف اضافه مالکیت در آنها، آسمان‌ها، زمین و کل موجودات است، ظهور در مالکیت حقیقی دارد، به خلاف آیه‌ی «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أُتِیْكُمْ» (از مال خدا که به شما داده است، به آنها بدهید)^۲، که متعلق مالکیت ثروت و مال می‌باشد و می‌توان مالکیت حقوقی خدا را نسبت به کلیه‌ی ثروت‌ها از آن استفاده کرد^۳.
۲. مالکیت حقیقی قابل انتقال از مالک نیست و نمی‌شود آن را به دیگران واگذار کرد؛ اما مالکیت اعتباری قابل واگذاری است. بنابر این، می‌توان گفت خداوند تبارک و تعالی دارای مالکیت اعتباری است تا واگذاری آن به انسان‌ها معنا داشته باشد^۴.
۳. «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...»؛ بدانید هر چه

۱. شوری، ۴۹.

۲. نور، ۳۳.

۳. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۵.

۴. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، ص ۱۰۱.

غنیمت بردید، همانا خمس آن برای خدا و رسول و خویشاوندان [او] و... است^۱.
ظاهر این آیه، ثبوت مالکیت خمس برای خدا و رسول و ذوی القربی و... می باشد
و می دانیم مالکیت رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت به خمس، اعتباری است، نه حقیقی. از طرف
دیگر مالکیت حقیقی خداوند نسبت به همه چیز ثابت است و اختصاص به خمس اموال
ندارد، بلکه تمام اموال و صاحبان آنها را شامل می شود. از این رو، در اینجا، مالکیت خدا
و رسول و خویشاوندان و... نسبت به خمس، مالکیت حقیقی نیست، بلکه مقصود،
مالکیت اعتباری آنها در مورد خمس برخی اموال می باشد^۲.

کسانی که مالکیت اعتباری خداوند را پذیرفته اند، به دو اشکال درباره ی این مالکیت
چنین پاسخ می دهند^۳:

اشکال اول: دو مالکیت خصوصی نسبت به یک مورد قابل جمع نیست، زیرا چنین
مالکیتی عبارت خواهد بود از تخصیص یک چیز به دو نفر به گونه ای که تمام آن از آن هر
یک باشد و چنین چیزی ممکن نیست. پس اگر مالی مخصوص خدا باشد، امکان ندارد
که در همان حال اختصاص به فرد دیگری داشته باشد.

پاسخ: این دو مالکیت (مالکیت خدا و انسان بر یک مال) با یکدیگر تنافی ندارد، چون
مالکیت آدمی در طول مالکیت خداست. به تعبیر دیگر، مالکیت خصوصی انسان ها
تخصیص در مقابل دیگران است، نه تخصیص در مقابل خدا؛ ولی مالکیت خدا
تخصیص در مقابل هر موجود دیگری غیر از خدا است. چون در مقابل خدا هیچ کس
مالکیت ندارد، حتی مالکیت اعتباری. پس مالکیت خصوصی افراد، تخصیص نسبی
است، یعنی هر فردی که مالک خصوصی ثروت خود باشد، در مقایسه با غیر خدا مالک
است.

اشکال دوم: مالکیت اعتباری برای خدا، با توجه به مالکیت حقیقی او لغو است.

۱. انفال، ۴۱.

۲. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، ص ۱۰۱.

۳. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.

اصولاً مالکیت حقوقی برای رفع نیاز، اعتبار می‌شود و خداوند نیازی ندارد که برای او مالکیت حقوقی در نظر گرفته شود.

پاسخ: مالکیت اعتباری خداوند در صورتی لغو و بی‌معناست که آثار عقلایی و حقوقی بر آن مترتب نشود. درباره‌ی مالکیت حقوقی خدا آثار عقلایی گوناگونی وجود دارد که مهم‌ترین آنها طبیعی بودن سلب مالکیت خصوصی فرد و یا محدود کردن آن به توسط ولیّ امر است. حاکم اسلامی که از جانب خدا خلافت و ولایت دارد، به طور طبیعی می‌تواند مالکیت اعتباری دیگران را بر اساس مصالح و ضرورت‌ها، سلب یا محدود کند.

نقد و بررسی

اینک پس از بیان ادله‌ی قائلین به مالکیت اعتباری خداوند به بررسی آن می‌پردازیم:
بررسی دلیل اول: اولاً در مقدمه دلیل آمده است: «موضوع مالکیت حقوقی ثروت است». در حالی که مالکیت اعتباری گاه به غیر ثروت (مال) نیز تعلق می‌گیرد، مانند مالکیت انسان بر یک دانه‌ی گندم، که بر آن تعریف مال و ثروت صادق نیست، زیرا به دلیل اندک بودن رغبت و میلی نسبت به آن وجود ندارد، اما موضوع مالکیت قرار می‌گیرد. از این رو، مالک می‌تواند از تصرف دیگران در آن جلوگیری کند و دیگران حق ندارند بدون اجازه‌ی او در آن دانه‌ی گندم تصرفی را انجام دهند.

ثانیاً: ثروت همچنان که موضوع مالکیت اعتباری است، می‌تواند موضوع مالکیت حقیقی نیز باشد و استدلال کنندگان مزبور نیز این نکته را نمی‌توانند انکار کنند، زیرا آنها نیز معتقدند که خداوند بر همه چیز از جمله ثروت‌ها سلطه‌ی واقعی و مالکیت حقیقی دارد. در حالی که استظهار مزبور از آیه مورد بحث «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أُتِيكُمْ»^۱، در صورتی صحیح است که ثروت و مال از سلطه‌ی تکوینی مالک خارج باشد، مانند مواردی که مالکیت انسان، و نه خداوند، نسبت به مال مطرح می‌شود، در چنین حالتی

۱. نور، ۳۳.

می توان گفت: موضوع فرار گرفتن ثروت برای مالکیت، نشانه‌ی اعتباری بودن آن است. اما در جایی که ثروت تحت سلطه‌ی تکوینی مالک است، مانند مالکیت خداوند نسبت به مال، چنین استظهاری مجال پیدا نمی‌کند.

بررسی دلیل دوم: غیر قابل انتقال بودن مالکیت حقیقی، امری واضح و روشن است؛ اما باید دید آیا در موارد مالکیت اعتباری انسان، این همان مالکیت اعتباری خداست که به او منتقل می‌شود؟ بگونه‌ای که اگر خداوند مالک اعتباری نباشد، تحقق چنین امری محال خواهد بود؟! حقیقت این است که در موارد مالکیت اعتباری آدمی، چیزی به او انتقال نمی‌یابد، بلکه تنها سلطه و رابطه‌ای بین او و موضوع مالکیت اعتبار می‌شود. و لازمه‌ی چنین اعتباری این نیست که اعتبار کننده، خود دارای این نوع از مالکیت باشد، بلکه او می‌تواند به استناد مالکیت حقیقی خود، مالکیت را برای دیگران اعتبار نماید، یا اعتبار عقلا در این زمینه را امضا کند، و یا برای شخص خاصی، مانند ولی فقیه، تصرفاتی را جایز و نافذ گرداند؛ یعنی جواز این تصرفات را از حیث تکلیفی و وضعی اعتبار نماید. با این بیان، بطلان تمامی آنچه در سخن استدلال کنندگان به عنوان ثمره‌ی مالکیت اعتباری خداوند شمرده شد، آشکار می‌گردد؛ چرا که اعتبار مالکیت برای مردم و یا جعل اختیارات برای ولی فقیه نسبت به تصرف در اموال مردم، با مالکیت حقیقی خداوند نیز قابل تحقق است و نیازی به مالکیت اعتباری او ندارد.

بررسی دلیل سوم: استدلال به آیه‌ی خُمس برای اثبات مالکیت اعتباری خداوند مبتنی است بر اینکه اضافه «لام» در آیه به «الرسول» و «ذی القربی و...» برای افاده‌ی مالکیت باشد تا بتوان به قرینه‌ی وحدت سیاق، مالکیت اعتباری خداوند را استفاده نمود. اما چنانکه بسیاری از مفسرین، مانند علامه طباطبایی^۱، گفته‌اند، اصناف ششگانه در این آیه به عنوان موارد مصرف خمس بیان شده‌اند. از این رو، اصلاً «لِلرَّسُولِ» در آیه دلالت بر مالکیت اعتباری رسول خدا ﷺ بر سهم خود از خُمس ندارد تا به قرینه‌ی آن، مالکیت اعتباری خداوند ثابت شود.

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۹۹.

بلکه حتی با فرض ظهور اضافه «لام» به «الرسول» در مالکیت اعتباری، باز استدلال مخدوش است. چرا که استظهار مالکیت اعتباری خداوند، چنانکه در دلیل آمده، بر دو پایه استوار است:

اول: مالکیت حقیقی خدا اختصاص به خمس ندارد، پس مراد از این مالکیت نمی‌تواند مالکیت حقیقی باشد.

پاسخ: همچنانکه مالکیت حقیقی خداوند اختصاص به خمس ندارد، مالکیت اعتباری او نیز، به فرض پذیرش آن، اختصاص به یک سهم از شش سهم خمس ندارد، بلکه مالکیت اعتباری او نسبت به پنج سهم دیگر، و حتی نسبت به تمام غنیمت، همانند مالکیت اعتباری نسبت به یک سهم خود است.

تنها توجیهی که بنابر پذیرش مالکیت اعتباری خداوند در اینجا قابل تصور می‌باشد این است که خداوند مالکیت پنج سهم دیگر را در طول مالکیت خود برای این اصناف اعتبار کرده، اما برای سهم خود این مالکیت را برای کسی اعتبار نکرده است. از این رو، امر آن را به دست رسول و ولی امر سپرده است.

بطلان این توجیه نیز از آنچه در ذیل پاسخ دلیل دوم گفته شد، آشکار می‌گردد، زیرا با این فرض می‌توان گفت: خداوند مالک حقیقی همه‌ی اشیاء از جمله تمام غنیمت است، چهار پنجم آن را برای به دست آورندگان غنیمت و پنج ششم از خمس آن را برای اصناف پنجگانه اعتبار نموده و یک ششم باقی مانده از خمس آن را برای هیچکس اعتبار نکرده است. پس تنها با فرض مالکیت حقیقی برای خداوند می‌توان سپردن امر آن یک سهم را به دست ولی فقیه توجیه کرد، بدون آن که نیازی به فرض مالکیت اعتباری او باشد.

دوم: مالکیت رسول خدا ﷺ بر سهم خود از خمس مالکیت اعتباری است و به قرینه‌ی وحدت سیاق، مالکیت اعتباری خداوند نیز بر سهم خود اثبات می‌گردد.

پاسخ: از بیانات گذشته چنین نتیجه گرفته شد که مالکیت اعتباری خداوند لغو و بی‌ثمر است و تمامی آثاری که برای آن شمرده شده، با مالکیت حقیقی خداوند نیز سازگار و قابل تفسیر است. پس «لام» در آیه، درباره‌ی خداوند نمی‌تواند به معنای مالکیت

اعتباری باشد و نکته‌ی وحدت سیاق با این بیان قابل توجه است که ذهن عقلایی مردم با مالکیت اعتباری مأنوس است و درک مالکیت حقیقی، که از مقوله‌ی مسائل عقلی است، دور از ذهن آنان می‌نماید؛ از این رو، خداوند برای بیان اینکه سهم مزبور را برای کسی اعتبار نکرده، و به عبارت دیگر آن را در اختیار رسول قرار داده، تعبیر به مالکیت خود کرده است.

خلاصه آنکه مالکیت اعتباری برای خداوند اشکال ثبوتی دارد و اعتبار آن لغو و باطل است. پس هر آنچه در مقام اثبات، اشاره‌ای به مالکیت اعتباری او داشته باشد، باید توجیه کرد.

مالکیت خصوصی

اسلام مالکیت خصوصی انسان را، که زمینه‌های فطری در نهاد او دارد^۱، پذیرفته است. تفاوت مالکیت خصوصی در مکتب اقتصادی اسلام با آنچه در سرمایه‌داری مطرح است، با توجه به آنچه درباره‌ی مالکیت حقیقی خداوند و مالکیت انسان در طول مالکیت خداوند گفته شد، آشکار می‌گردد. مالکیت خصوصی از دیدگاه اسلام در طول مالکیت خداوند قرار دارد، از این رو، خداوند می‌تواند، محدودیت‌هایی را برای این مالکیت وضع و حتی در برخی موارد آن را سلب کند. به عنوان مثال، کسب درآمد و مصرف آن در مواردی که موجب فساد فردی یا اجتماعی می‌شود، از دیدگاه اسلام ممنوع شمرده شده است. اما مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری دارای هیچ محدودیتی نیست و مالک در کسب ثروت و مصرف آن آزاد است و حتی می‌تواند ثروت خود را نابود کند^۲.

پذیرش مالکیت خصوصی در اسلام به خوبی از احکام حقوقی آن و همچنین از آیاتی که اموال را به مالکان آن نسب داده است، روشن می‌شود. مثلاً آیه «لا تأکلوا اموالکم بینکم

۱. همین نوشتار، بخش سوم، خاستگاه مالکیت.

۲. همین نوشتار، بخش دوم، ویژگی‌های سرمایه‌داری لیبرال.

بالباطل» (اموال خود را در میان خود به باطل مخورید)^۱، که اشاره به اسباب نقل و انتقال اموال خصوصی دارد، روشنگر پذیرش این مبناست.

لازم به تذکر است، آنچه به عنوان مالکیت خصوصی در اینجا مطرح می‌شود، مربوط به مالکیت اشخاص حقیقی می‌باشد. اما چون مالکیت اشخاص حقوقی خصوصی، مانند شرکت‌ها و بانک‌های خصوصی، در اسلام پذیرفته و خود این اشخاص حقوقی از آن صاحبان آنها تلقی شده است، مالکیت آنها در طول مالکیت صاحبانشان، که اشخاص حقیقی‌اند، تحقق می‌یابد.^۲

از این رو، «مالکیت خصوصی» شامل مالکیت اشخاص حقیقی و شخصیت‌های حقوقی خصوصی می‌شود و نیازی به طرح مالکیت اشخاص حقوقی خصوصی به عنوان مبنایی مستقل وجود ندارد. همچنین «مالکیت خصوصی» اعم از مالکیت فردی و جمعی است. مالکیت فردی در موردی تحقق پیدا می‌کند که یک فرد مالک تمام یک مال است و مالکیت جمعی مربوط به مواردی است که چند نفر یک مال را به صورت مشاع و مشترک مالک می‌باشند، چه آن فرد یا افراد، همگی اشخاص حقیقی باشند، یا حقوقی، و یا گروهی حقیقی و برخی حقوقی باشند.

اسباب مالکیت خصوصی

«مالکیت خصوصی» گاهی نسبت به چیزی پیدا می‌شود، که قبل از آن در تملک کسی نبوده است، به چنین مالکیتی، «مالکیت اولیه»، یا «مالکیت ابتدایی»، گفته می‌شود. گاه «مالکیت خصوصی» تعلق به مالی پیدا می‌کند که قبل از آن مملوک بوده است. از این گونه مالکیت به «مالکیت ثانویه»، یا «مالکیت انتقالی»، یاد می‌شود. هر یک از مالکیت ابتدایی و انتقالی، دارای اسبابی هستند. اسباب مالکیت ابتدایی

۱. نساء، ۲۹.

۲. در مورد شخصیت‌های حقوقی از دیدگاه اسلام ر.ک: مهدی الهادوی، الشخصیات المعنویه فی الفقه الاسلامی، مجلة الفكر الاسلامی، العدد ۱۵ و ۱۶، ۱۴۱۷ ق.م.

عبارتند از: ۱. حیازت، ۲. کار. اسباب مالکیت انتقالی به دو دسته تقسیم می شوند:
 ۱. اسباب ارادی که همان عقود و ایقاعات می باشند ۲. اسباب قهری که عبارتند از:
 ا. ارث، ب. ارتداد، ج. رسیدن اموال به حد نصاب خمس و زکات^۱.

حیازت

«حیازت» به معنای «سیطره بر چیزی»، یا «در اختیار گرفتن چیزی» است. همچنان که اشاره کردیم، حیازت تنها در اموالی که مملوک نیستند، منشأ مالکیت می باشد. «مباحات منقول»، یعنی اشیاء قابل نقلی که مملوک شخصی نیست، مورد یقینی تملک به «حیازت» محسوب می شوند^۲.

بنابراین، می توان امور طبیعی که به تملک کسی در نیامده و قابل نقل و انتقال است، به حیازت مالک شد، مانند حیوانات دریایی و هوایی و زمینی، درخت ها و گیاهان بیابانی و جنگلی، سنگ های صحرا و دشت، آب دریاها، دریاچه ها و چشمه های طبیعی. البته در مورد آب های طبیعی، مقداری از آب که توسط شخص با ابزار، یا بدون آن حیازت می گردد، مثلاً در کوزه یا منبعی ریخته می شود، به تملک او در می آید و نمی تواند خود آب و سرچشمه ی آن را از این راه مالک شود.

ادله ی مختلفی در زبان فقها برای مالکیت به سبب حیازت مطرح شده است:

۱. روایت مرسله ی «من حاز ملک» کسی که حیازت کند، مالک می شود^۳.
۲. حدیث نبوی: «من سبق إلی ما لم یسبق إلیه أحدٌ ملکه»؛ کسی که پیشی بگیرد به چیزی که کسی بر او سبقت نگرفته باشد، مالک آن می شود^۴.

۱. ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، صص ۲۴۳ - ۲۵۰.

۲. ر.ک: ابو الصلاح الحلبي، الکافی، ص ۳۵۹ - شیخ طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۱۰۶ - قاضی عبدالعزیز بن براج، المهذب، ج ۱، ص ۳۳۷ - سید ابن زهره، الغنیة، ص ۶۰۲.

۳. این روایت در کتب حدیثی شیعه و سنی یافت نشده است و ظاهراً از قواعد فقهی اصطیادی باشد (ر.ک: آیه الله خوئی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۶).

۴. بیهقی، سنن بیهقی، ج ۶، ص ۱۴۲ - میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۴۹ (باب ۱، ابواب احیاء الموات)، به نقل از: مأخذ پیشین.

۳. حدیث موثق سکونی از امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد مردی که پرنده‌ای را دید و آن را تعقیب کرد تا بر درختی نشست سپس مرد دیگری آمد و آن پرنده را گرفت، فرمودند: برای چشم آن است که دیده و برای دست آنچه که گرفته است.^۱ از این ادله می‌توان نتیجه گرفت، هر جا حیازتی نسبت به «مباح منقول» تحقق پیدا کند، مالکیت حاصل می‌شود، هرچند حیازت کننده قصد تملک نکرده باشد.^۲ هر چند اشخاص می‌توانند از طریق حیازت هر مقدار از مباحات منقول را که بخواهند، مالک شوند، ولی حکومت اسلامی حق دارد، برای جلوگیری از زوال منابع طبیعی و انقراض نسل برخی از گونه‌های گیاهی یا حیوانی محدودیت‌هایی را در بهره‌برداری از این‌گونه مواهب الهی ایجاد کند و در خصوص زمان، مکان، کمیت، و یا کیفیت حیازت مقرراتی را وضع نماید.^۳

اقسام حیازت

برای حیازت چهار فرض متصور است:^۴

۱. شخصی برای خود حیازت کند، که بدون شک موجب مالکیت اوست.
۲. شخصی برای دیگری حیازت کند، بدون آن که وکیل یا اجیر او باشد. در این صورت، خود حیازت کننده مالک می‌شود. هر چند می‌تواند مالی را که حیازت کرده است، به دیگری ببخشد.
۳. شخصی به عنوان وکیل از سوی دیگری حیازت کند، که در این حال موکل مالک خواهد شد.

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۹۸ (کتاب الصيد والذباح، ابواب الصيد، باب ۳۸، حدیث ۱).
 ۲. برخی «قصد تملک» را شرط تأثیر حیازت دانسته‌اند، ر.ک: مصطفی الزرقاء، المدخل الفقہی العام (الفقہ الاسلامی فی ثوبه الجدید)، ج ۱، ص ۲۴۴ - آیه الله الخوئی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۵ - سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۷۳۶.
 ۳. در بحث‌های آینده، اختیارات و وظائف حکومت اسلامی را به تفصیل بازگو می‌کنیم. (نوشتار حاضر، بخش چهارم، مروری بر امکانات و اختیارات دولت)
 ۴. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۷۶۳ (الملحق ۱۳).

۴. شخصی به عنوان اجیر از سوی دیگری حیازت کند، که مستأجر (اجیر کننده) مالک مال حیازت شده، خواهد بود.^۱

کار

«کار» یکی از اسباب مالکیت اولیه یا ابتدایی است.^۲ البته اگر مفهوم گسترده‌ی «کار» را در نظر بگیریم، شامل «حیازت» نیز خواهد شد، زیرا «حیازت» نیز نوعی کار است. پس اگر «حیازت» را به عنوان سببی مستقل از «کار» ذکر می‌کنیم، می‌باید مرادمان از «کار» معنای خاصی باشد. برای روشن شدن این مفهوم باید تفاوت «کار» و «حیازت» را مورد بررسی قرار داد.

کار و حیازت در دو ناحیه با یکدیگر متفاوتند: ۱. محدوده‌ی اثر ۲. ماهیت. همچنان که قبلاً اشاره شد، محدوده‌ی اثر «حیازت»، «مباحات منقول» است و فقط در این دائره موجب مالکیت می‌شود.^۳ در مقابل «کار» در حوزه‌ی «غیر منقولات» تأثیر می‌کند و موجب تحقق مالکیت (یا حق) می‌گردد. از این رو، اگر کسی زمین مواتی را احیا یا معدنی را استحصال، و یا چاهی را حفر کند، مالک (یا صاحب حق نسبت به) آن زمین یا معدن یا چاه خواهد شد.

اما ماهیت «کار» و «حیازت» در این نکته که هر دو عملی اقتصادی و سودآور هستند، مشترک است، هر چند بین آن دو تفاوت مهمی نیز وجود دارد و آن این است که «کار» زمینه‌ی تولید را فراهم می‌کند، در حالی که «حیازت» بهره‌برداری از نتیجه‌ی حاصل از فرایند طبیعی تولید منابع طبیعی است. به عنوان مثال، کسی که زمین مواتی را احیا

۱. شهید صدر رحمته‌الله تملک موکل بواسطه حیازت وکیل و مستأجر به دلیل حیازت اجیر را نپذیرفته‌اند، ولی ما در جای خود ادله‌ی این مطلب را بازگو و مطالب ایشان را نقد کرده‌ایم (ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۷۶۴ - ۷۷۲).

۲. در اینکه «کار» سبب مالکیت است یا تنها حقی را برای «کارگر» ایجاد می‌کند، بحثی مفصل وجود دارد که از حوصله‌ی این نوشتار خارج و متناسب با مباحث «حقوق مالکیت و اموال» است.

۳. البته به صورت خاص در اشیای غیر منقولی که صاحبان آنها از آنها اعراض کرده‌اند، مانند خانه‌ای که مالکانش آن را رها کرده‌اند، حیازت می‌تواند موجب مالکیت شود که توضیح آن در بحث حقوق اموال و مالکیت آمده است.

می‌کند، زمینی را که قابل کشت و زرع نیست، به زمینی مناسب زراعت تبدیل می‌سازد و با این کار زمینه‌ی تولید را ایجاد می‌کند. اما آن که به جنگل می‌رود و برخی از درختان آن را می‌برد و حیات می‌کند، از نتیجه‌ی فرایند طبیعی پیدایش و رشد درختان در جنگل بهره‌برداری می‌نماید.

شهید صدر با توجه به همین تفاوت می‌گوید: این که اسلام «حیازت» را در «مباحات منقول» موجب مالکیت دانسته، ولی آن را در غیر منقولات، مانند زمین، سبب مالکیت محسوب نکرده است، به دلیل تفاوت «حیازت» در این دو مورد است. در اولی، حیازت نوعی بهره‌برداری و عملی اقتصادی است، زیرا دیگران هم می‌توانستند از این منابع طبیعی استفاده کنند، و این شخص در بین آنها از این فرصت بهره‌جسته است. در حالی که در دومی، حیازت جز جلوه‌ای از اعمال قدرت و زورگویی نسبت به دیگران نمی‌باشد، زیرا شخص با سیطره بر بخشی از زمین می‌خواهد جلوی استفاده دیگران را بگیرد، بدون آن که «کاری» روی زمین انجام داده باشد. از این رو، اگر هیچ‌کس دیگری نبود، او هرگز اقدام به حیازت زمین نمی‌کرد. در حالی که، حتی در نبود دیگران نیز او به حیازت درختان برای سوخت یا ساختمان، و احیای زمین برای کشاورزی مبادرت می‌ورزید^۱.

با این وصف، آشکار می‌شود، مهمترین دلیل بر ثبوت مالکیت به سبب «کار» همان ارتکاز عقلایی است که می‌گوید: شخص با «کار» خود فرصت تازه‌ای را در تولید ایجاد کرده، پس خود او نسبت به دیگران در بهره‌برداری از این فرصت، اولویت دارد. این ارتکاز که در زمان معصومان علیهم‌السلام نیز وجود داشته، نه تنها مورد ردع و انکار آنها قرار نگرفته است، بلکه آنان به اشکال گوناگون آن را تأیید کرده‌اند. و جمله‌ی «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له» (کسی که زمین مرده‌ای را زنده کند، آن زمین از آن اوست) به اشکال

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۵۳۷ - ۵۳۸ (با تلخیص و توضیح).

مختلف از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وائمه‌ی اهل البیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نقل شده است.^۱

اشکال متفاوت کار

در اینجا نیز مانند حیازت چهار صورت برای «کار» متصوّر است:

۱. شخصی برای خود کاری را انجام دهد، مثلاً زمینی را احیا کند، که بدون شک مالکیت (یا حق) حاصل از این عمل از آن خود او خواهد بود.
 ۲. شخصی برای دیگری کاری را انجام دهد، بدون آن که وکیل یا اجیر او باشد، در این صورت، خود او مالک (یا صاحب حق) خواهد بود، هر چند می‌تواند آن را به دیگری ببخشد.
 ۳. شخصی به عنوان وکیل برای دیگری کار کند، که در این حال «موکل» مالک خواهد بود.
 ۴. شخصی به عنوان اجیر برای دیگری کار کند، که سبب تحقق مالکیت برای مستأجر می‌شود.
- البته در تمام این صور ما به کارهایی نظر داریم که سبب «مالکیت اولیه» تلقی می‌شوند، یعنی نسبت به مباحثات غیر منقول تحقق می‌یابند و سایر انواع کار از محل فعلی بحث ما خارج است.

عقد وایقاع

«عقد وایقاع» اسباب ارادی مالکیت ثانویه یا انتقالی، یعنی مالکیتی که مسبوق به مالکیتی دیگر است، می‌باشند. هر چند هر دو، از اسباب ارادی محسوب می‌شوند، ولی «عقد» یا «قرارداد» عملی دو سویه است که در آن اراده‌ی هر دو طرف قرارداد در تحقق

۱. ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷، صص ۳۲۶ - ۳۲۷ (کتاب احیاء الموات، باب ۱، ابواب احیاء الموات).

و ترتب آثار نقش دارد. پس کسی که خانه‌ای را به دیگری در ازای مبلغ معینی می‌فروشد، اراده‌ی فروشنده و خریدار هر دو، در این «عقد خرید و فروش» ضرورت دارد. در حالی که «ایقاع» یا «اراده‌ی منفرد» تنها به اراده‌ی یک طرف بستگی دارد. از این رو، اگر هبه و بخشش را مانند برخی از فقها «ایقاع» بدانیم، در انتقال مال از بخشنده (واهب) به بخشش پذیر (موهوب له) فقط اراده‌ی بخشنده نقش دارد و پذیرش یا ردّ بخشش پذیر اهمیتی نخواهد داشت.

آیاتی مانند «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید به عقدها وفا کنید)^۱ و «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال همدیگر را به ناروا نخورید - مگر آن که دادوستدی با تراضی یکدیگر، از شما [انجام گرفته] باشد)^۲ بر پذیرش تمامی آنچه در نزد عموم مردم به عنوان عقد یا ایقاع شناخته شده، از سوی اسلام دلالت می‌کند.^۳ البته بحث‌های بسار دقیق و فراوانی در این باب وجود دارد که فقهای بزرگ اسلام در کتاب‌های مکاسب و معاملات به آن پرداخته‌اند.^۴

ارث

هنگامی که شخصی از دنیا می‌رود، اموال او به افراد دیگری انتقال می‌یابد، این انتقال قهری که از آن به «ارث» یاد می‌شود، یکی از اسباب قهری مالکیت ثانویه یا انتقالی محسوب می‌گردد. در اسلام یک نظام بسیار دقیق برای کیفیت و کمیت ارث وجود دارد

۱. مائده، ۱.

۲. نساء، ۲۹.

۳. اصطلاحاً به این آیات و روایاتی از این دست، «اطلاقات و عمومات معاملات» گفته می‌شود.

۴. ما بحث مفصل درباره‌ی عقود و ایقاعات را باید در فقه معاملات یا حقوق قراردادهای پی‌گرفته‌ایم که امید است حاصل آن در آینده نزدیک منتشر شود.

که مشابه آن در قوانین دیگر، جز در سده‌ی اخیر، دیده نمی‌شود.^۱ اصول این مطالب در آیات گوناگونی از قرآن کریم بیان شده^۲ و روایات معصومین علیهم‌السلام به شرح و توضیح کامل آن پرداخته است.^۳

ارتداد

«ارتداد» خروج از اسلام و کفر نسبت به آن پس از ایمان است. مرتد را به دو قسم فطری و ملی تقسیم می‌کنند. «مرتد فطری» کسی است که یکی از والدینش در هنگام انعقاد نطفه‌ی او مسلمان بوده و خود او پس از بلوغ، اظهار اسلام کرده و سپس از دین اسلام خارج شده است. «مرتد ملی» به کسی گفته می‌شود که پدر و مادر و خود او پس از بلوغ او کافر بوده‌اند، سپس او مسلمان شده و بعد از مدتی از اسلام خارج گشته است. اموال مرتد فطری، اگر مرد باشد، به محض ارتداد، از مالکیت او خارج و به وارثان مسلمان او منتقل می‌شود و هر گونه درآمدی که پس از ارتداد کسب کند نیز از آن وارثانش خواهد بود.^۴ در واقع، بر اساس این نگرش مرتد فطری مرد، به منزله‌ی مرده‌ای تلقی شده که اموالش را وارثان ارث می‌برند.

رسیدن اموال به حد نصاب خمس و زکات

اموالی که متعلق خمس یا زکات هستند، اگر از حیث مقدار یا زمان اکتساب به وضعیت خاصی برسند، یعنی اموال متعلق خمس، یکسال از زمان در آمدشان بگذرد، یا

۱. در حقوق انگلیس با قانون میراث Inheritance Act که در سال ۱۹۷۵ میلادی تصویب شد، نظامی شبیه آنچه در اسلام آمده است، مورد پذیرش قرار گرفت. البته این نظام به مراتب نازلتر از نظام ارث اسلامی می‌باشد که ما این مطلب را در حقوق اموال و مالکیت به تفصیل توضیح داده‌ایم. ر.ک:

C. F. Padfield, Law P.305.

۲. بسیاری از این امور در سوره‌ی مبارکه‌ی نساء وارد شده است.

۳. ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷، صص ۳۷۳ - ۵۹۸ (کتاب الفرائض والمواریث).

۴. ر.ک: امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، صص ۳۶۶ - ۳۶۷.

اموال متعلق زکات پس از گذشت این زمان، مقدار معینی باشند، آنگاه خمس یا زکات در آنها واجب می‌شود. به اعتقاد بسیاری از فقها در این حالت سهم خمس یا زکات به صورت قهری از مالکیت مالکان خارج و به مستحقان آن منتقل می‌گردد. اگر این نظر را بپذیریم، آنگاه خود این امر، یعنی رسیدن اموال به حد نصاب خمس و زکات، یکی از اسباب قهری مالکیت انتقالی خواهد بود.^۱

مالکیت دولتی

دولت، گاه به حکومت با تمام بخش‌های آن، یعنی مجریه و مقننه و قضائیه، اطلاق می‌شود، وزمانی در خصوص قوه‌ی مجریه به کار می‌رود.^۲ در این کتاب هر جا سخن از «دولت» به میان می‌آید، مقصود همان معنای اول، دولت بالمعنی الاعم، است.

از دیدگاه اسلام، در رأس «دولت» شخصیت امام (معصوم علیه السلام) یا فقیه در روزگار غیبت قرار می‌گیرد. پس هر چه به عنوان اموال «امام» معرفی شده، در واقع مملوک دولت و جزء اموال دولتی محسوب می‌شود. در قرآن کریم از این اموال به «فیء» یا «أنفال»^۳ یاد شده است. آیات زیر بیانگر این قسم از مالکیت است:

۱. «ما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسوله على من يشاء»؛ آنچه را خدا از اموال آنان (یهود) به رسول خود بازگرداند متعلق به رسول است [چرا که شما مسلمانان در به دست آوردن آن اسب و شتر نتاختید و] جنگ نکردید [ولی خدا فرستادگانش را بر هر که بخواهد چیره می‌گرداند].^۴

یعنی سرزمین‌ها و اموالی که بدون جنگ به دست پیامبر بیافتد، از آن خود رسول است و مانند غنائم جنگی با آن رفتار نمی‌شود. علامه طباطبایی در معنای آیه می‌فرماید: اموالی را که خدا از آنان (یهود بنی‌النضیر) به رسول بازگرداند، از آن خود رسول است

۱. شرح مبسوط احکام و شرائط و مستحقین خمس و زکات در فقه اسلامی توضیح داده می‌شود.

۲. از معنای اول در زبان انگلیسی به State و از دومی به Government یاد می‌شود.

۳. «أنفال» جمع «نفل» به معنای «زیادی بر چیزی» است. و «فیء» به معنای «باز گردانده شده» می‌باشد، که در مورد «سایه» نیز با همین عنایت به کار می‌رود. أنفال شامل: قتل کوهها، دره‌ها، جنگلها، زمین‌های موات، شهرها و مناطق خالی از سکنه و ما ترک کسی که وارث ندارد، می‌شود.

۴. حشر، ۶.

ویژگی «مالکیت دولتی» در اسلام □ ۱۳۳

چرا که شما برای آن جنگ نکردید تا در آن حقی داشته باشید، و خداوند فرستادگانش را بر هر که بخواهد مسلط می‌گرداند.^۱

در آیه بعد می‌فرماید: «ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل»؛ آنچه خدا از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید، از آن خدا و از آن پیامبر [او] و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.^۲

این آیه بیانگر مورد مصرف فیء است.

۲. «یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم»؛ [ای پیامبر] از تو درباره‌ی انفال می‌پرسند. بگو: انفال از آن خدا و رسول است، پس تقوای الهی پیشه کنید و با یکدیگر سازش نمایید.^۳

از ظاهر آیه و آنچه در شأن نزول آن آمده، چنانچه علامه طباطبایی فرموده است، چنین به دست می‌آید که اختلافی در مسأله‌ی انفال مطرح بوده که برای رفع آن نزد حضرت ﷺ آمدند و سؤال کردند. خداوند می‌فرماید: انفال از آن خدا و رسول است. این آیه به وضوح مالکیت رسول بر انفال را می‌رساند. در این بحث ما در صدد بررسی موارد انفال که در فقه اسلامی به تفصیل بیان شده است، نیستیم و تنها به بیان آنچه وجود «مالکیت دولتی» در مکتب اقتصادی اسلام را اثبات می‌کند، اکتفا می‌کنیم.

ویژگی «مالکیت دولتی» در اسلام

ویژگی اساسی «مالکیت دولتی» در «مکتب اقتصادی اسلام» این است^۴ که از دیدگاه اسلام همه‌ی جهان مملوک خداوند متعال است، و او به عنوان صاحب اختیار همه چیز می‌تواند بر اساس مصالحی که از آن آگاه است، چیزی را در تملک شخص یا گروه یا

۱. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۲۳۴.

۲. حشر، ۷.

۳. انفال، ۱.

۴. ر.ک: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، صص ۲۲۹ - ۲۳۱.

عنوانی قرار دهد. بنابر این، آنچه در اسلام به عنوان مملوک دولت شمرده شده، اموری است که خداوند آن را در تملک «دولت اسلامی» قرار داده است و دولت مستقیماً مالک آن محسوب می‌شود. در حالی که، سایر مکاتب اقتصادی این‌گونه اموال را جزء اموال عمومی می‌دانند و آنها را از آن عموم مردم یک جامعه می‌شمارند، و دولت را به عنوان نماینده‌ی مردم، سرپرست این اموال از سوی مردم به حساب می‌آورند. البته در بحث بعد خواهیم دید که اسلام نیز این نظریه را، به شکلی، در حیطه‌ی «مالکیت عمومی»، پذیرفته است، ولی افزون بر آن، برای خود دولت اموالی را در نظر گرفته و دولت را مالک آنها معرفی کرده است.

آثار مثبت مالکیت دولتی

۱. با توجه به ویژگی پیش‌گفته و مالکیت دولت نسبت به برخی ثروت‌های مهم، از یک‌سو، و تولیت و سرپرستی نسبت به بخشی دیگر از ثروت‌های عمده، از سوی دیگر، دولت اسلامی می‌تواند به وظائف اساسی اقتصادی خود، که همان تحقق اهداف اقتصادی اسلام است، نائل آید.^۱

۲. دولت اسلامی به دلیل برخورداری از منابع مالی مستقل نیازمند کمک‌های مردمی در غالب موارد نیست. از این رو، می‌تواند استقلال عملی خود را حفظ کند و مجبور نیست تابع خواست‌های کمک‌کنندگان عمده‌ی مالی خود باشد.

مالکیت عمومی

«مالکیت عمومی»، مالکیت یک عنوان کلی و عام است که در برگیرنده‌ی تمام یا دسته‌ای از مردم می‌باشد، مانند مالکیت فقرا بر زکات. در این نوع مالکیت، یک عنوان عام و کلی مالک محسوب می‌شود، نه اینکه افراد و مصادیق آن عنوان به نحو مشاع و

۱. در همین بخش در بحث «جایگاه دولت در اقتصاد» به شرح مفصل وظائف و اختیارات دولت اسلامی در حوزه‌ی اقتصاد خواهیم پرداخت.

مشترک مالک باشند. که اگر چنین بود، این نوع مالکیت، به «مالکیت خصوصی» باز می‌گشت و گونه‌ی تازه‌ای نبود. از این رو، تصرف این افراد، منوط به اذن حاکم و دولت اسلامی است. یعنی، هر چند عنوان مزبور مالک اموال و این عنوان در برگیرنده‌ی مصادیق خاصی است، ولی چون مالکیت از آن خود این افراد به شخصشان نیست و عنوان نیز نمی‌تواند خود حافظ اموال و ثروت‌های خویش باشد، حکومت اسلامی سرپرستی این گونه از اموال را بر عهده دارد و تصرفات افرادی که مصادیق آن عنوان کلی هستند، باید زیر نظر حاکم و دولت اسلامی انجام گیرد.^۱

در «مالکیت عمومی» عنوان عام می‌تواند تمام مردم یا جمیع مسلمانان یا گروه خاصی از آنان باشد. از این رو، این گونه مالکیت را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: ا. مالکیت عمومی تمام مردم، ب. مالکیت جمیع مسلمانان، ج. مالکیت گروهی از مسلمانان.

ا. مالکیت تمام مردم

آنچه به عنوان دلیل برای اثبات مالکیت عمومی تمام مردم در اسلام مستند قرار گرفته، آیاتی است مانند: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (تمامی آنچه را در زمین است، برای شما خلق کرد)^۲، یا «والارض وضعها للأنام» (وزمین را برای مردمان قرار داد)^۳ و یا «سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض» (آنچه در آسمان‌ها و زمین است، مُسَخَّرٌ شما گردانید)^۴. که در آن از تعبیری مانند: «لکم» و «للأنام»، که ظاهر در مالکیت می‌باشد، استفاده شده است.

اما دقت در این آیات به وضوح نشان می‌دهد که چنین تعبیری بیانگر مالکیت مردم

۱. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت اموالی که در دست «دولت اسلامی» قرار دارد، به دو بخش عمده تقسیم می‌شود:

ا. آنچه خود دولت اسلامی مالک آن است، مانند اُنفال و فیه.

ب. آنچه در زمره‌ی اموال عمومی است و دولت سرپرستی آن را بر عهده دارد.

۲. بقره، ۲۹.

۳. الرحمن، ۱۰.

۴. جاثیه، ۱۳.

نیست، بلکه تنها این نکته را متذکر می‌شود که خداوند جهان را برای مردم خلق کرده است و آنان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. اما نحوه‌ی بهره‌مندی و اینکه آیا همه‌ی مردم در آن مالکند، یا می‌توانند آن را تملک کنند، و یا تنها حق بهره‌برداری بدون مالکیت آن را دارند، این آیات استفاده نمی‌شود.

افزون بر این، مالکیت، که یک نوع اختصاص است، در جایی تصور می‌شود که در برابر مالک، کسانی در خارج موجود باشند، مانند مالکیت شخص نسبت به خانه‌ی خود، که دیگران حق تصرف در آن را بدون اذن او ندارند، در حالی که در برابر همه‌ی مردم کسی وجود ندارد که اختصاص به آنان در برابر او معنای معقولی پیدا کند.

ب. مالکیت جمیع مسلمانان

سرزمین‌هایی که با جنگ وقوه‌ی قاهره به تسخیر مسلمین درآمده (الاراضی المفتوحة عنوة) از جمله اموالی است که موضوع مالکیت جمیع مسلمانان می‌باشد. قرآن کریم درباره‌ی فیء که از اموال حکومت اسلامی محسوب می‌شود، فرموده است:

«ما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل ولارکاب»؛ آنچه را خدا از اموال آنان (یهود) به رسول خود بازگرداند، متعلق به رسول است [چرا که شما مسلمانان در به دست آوردن آن] اسب و شتر نتاختید [و جنگ نکردید].^۱

یعنی اگر به سبب جنگ، سرزمینی از کفار فتح شود، مسلمانان در آن حقی خواهند داشت و این حق چیزی جز مالکیت نخواهد بود، زیرا حق غیر مالکانه، مانند امکان استفاده آنان یا مصرف در مصالح‌شان، در فیء اموالی که بدون ستیز به دست مسلمانان افتاده، نیز وجود دارد. از این رو، آیه به مفهوم مخالفت^۲ مالکیت مسلمانان بر سرزمین‌هایی که با جنگ تسخیر کرده‌اند، ثابت می‌شود.

۱. حشر، ۶.

۲. «مفهوم مخالفت» یک اصطلاح در علم اصول است. اگر جمله‌ای مانند «اگر آب کر باشد، در ملاقات با نجس بدون تغیر، نجس نمی‌شود.» داشته باشیم، مفهوم مخالفت آن عبارت است از: اگر آب کر نباشد، در ملاقات با نجس بدون تغیر، نجس می‌شود.

البته این مالکیت اختصاص به شرکت کنندگان در جنگ ندارد و شامل تمامی مسلمانان در هر سرزمین و در هر زمان و دورانی می‌شود. حلبی نقل می‌کند، امام صادق علیه السلام در جواب از حکم «سرزمین سیاه»^۱ فرمودند: این سرزمین از آن تمامی مسلمانان است، آنان که امروز می‌زیند و کسانی که در آینده مسلمان می‌شوند و آنان که هنوز آفریده نشده‌اند.^۲

ج. مالکیت گروهی از مسلمانان

در آیاتی از قرآن کریم بخشی از اموال متعلق به گروه‌هایی از مسلمانان معرفی شده است. مثلاً عنوان فقیر و مسکین در آیهی «انما الصدقات للفقراء والمساکین...»^۳ مالک سهمی از زکات شمرده شده است.

واضح است که این استظهار بر دلالت «لام» بر «مالکیت»، مبتنی است اما اگر ذکر این اصناف را در قرآن تنها از باب بیان مورد مصرف زکات بدانیم و «لام» را دال بر انتفاع بشماریم، دیگر چنین مالکیتی از این آیه استفاده نمی‌شود. به هر حال، اسلام اصل چنین مالکیتی را لا اقل با پذیرش مبنای عمومی وقف پذیرفته است، زیرا عموماً وقف: «الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها أهلها» (وقفها به گونه‌ای است که صاحبان آنها انجام می‌دهند)^۴ این امکان را فراهم می‌کند که شخصی اموال خود را وقف عنوانی که شامل برخی از مسلمانان، مانند فقرا یا علما است، نماید.

مباحات عامه، اموال دولتی و اموال عموم مردم

مباحات عامه، ثروت‌هایی هستند که استفاده، بهره‌وری و تملک آنها برای همگان

۱. سرزمین سیاه (ارض السواد) ظاهراً بر «عراق» فعلی اطلاق می‌شده، که به دلیل فراوانی درختان از دور سیاه به نظر می‌آمده است.

۲. الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۷۴ (کتاب التجارة، ابواب عقد البیع، باب ۲۱، ح ۴).

۳. توبه، ۶۰.

۴. الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۹۵ (کتاب الوقوف والصدقات، باب ۲).

مجاز می‌باشد، مانند: پرندگان آسمان، حیوانات وحشی، ماهیان دریاها، درختان (نه جنگل که در زمره ی اُنفال است) و غیر اینها. تملک مباحات عامه، باید توسط یکی از اسباب قانونی و شرعی مثلاً حیازت شود. مباحات عامه نیز، مانند اموال دولتی و عمومی، تحت سرپرستی و نظارت دولت اسلامی می‌باشند، با این تفاوت که بهره‌برداری از مباحات عامه برای همگان بدون پرداخت مالیات خاصی به دولت، مجاز است، مگر اینکه دولت اسلامی به دلیل مصالحی از تصرف در مباحات عامه منع، یا استفاده از آن را منوط به پرداخت مبلغ خاصی کند. اما در اموال دولتی و عمومی بهره‌برداری مشروط به پرداخت مالیاتی خاص^۱ می‌باشد، مگر اینکه حکومت اسلامی از حق خود چشم پوشی کند. بنابر این، اباحه‌ای که در مباحات عامه مطرح است، شامل اباحه‌ی تملک نیز می‌باشد، و به اباحه در تصرف اختصاص ندارد.

برای اثبات مباحات عامه به آیاتی تمسک شده است، نظیر:

۱. «سَخَّر لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»؛ آنچه را در زمین و آسمانها است مستخر و رام شما قرار داد^۲.

۲. «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»؛ (خداوند) آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید^۳.

۳. «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»؛ خداوند زمین را برای مردمان قرار داد^۴.

اما شاید بتوان در دلالت این آیات بر اثبات مباحات عامه خدشه کرد، زیرا موضوع این آیات تمام مجموعه‌ی هستی است، در حالی که «مباحات عامه»، چنانکه گذشت، مربوط به گروهی خاص از موجودات خارجی می‌باشد. و اگر به معنای این آیات، با توجه به سیاق آنها، توجه بیشتری شود، معلوم می‌گردد که در صدد بیان اباحه‌ای که در

۱. در منابع دینی از این مالیات به «طَنَق» تعبیر شده است. (ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۸۲ و ج ۱۳، ص ۲۲).

۲. جائیه، ۱۳.

۳. بقره، ۲۹.

۴. رحمن، ۱۰.

اینجا مورد نظر می‌باشد، نیستند، بلکه می‌گویند: خداوند متعال تمام هستی را برای استفاده و بهره برداری بشر خلق کرده است. بنابر این، مناسب‌تر آن است که به آیات و روایاتی که صید حیوانات دریایی یا صحرایی را مباح و جایز معرفی می‌کند، تمسک نمود، مانند آیه‌ی: «*احل لكم صید البحر و طعامه*»؛ برای شما صید دریا و مأکولات آن حلال شده است.^۱

مالکیت چند گونه و فلسفه‌ی اقتصادی آن

از مجموع آنچه گذشت، به وضوح آشکار می‌شود که اسلام در مکتب اقتصادی خود، گونه‌های مختلفی از مالکیت: شخصی، دولتی و عمومی، را پذیرفته و برای هر یک به استقلال اصالت قائل شده است، بدون آن که تحقق یکی از آنها مشروط به شرایط خاصی در دیگری، یا در اختیار آن، یا در طول آن باشد. از این رو، شهید صدر معتقد است «اسلام» با سرمایه‌داری و سوسیالیسم در نوع مالکیتی که پذیرفته، تفاوت اساسی و فرق جوهری دارد. ایشان در توضیح این مطلب می‌گویند: «سرمایه‌داری به عنوان یک قاعده‌ی عمومی فقط به «مالکیت شخصی» اعتقاد دارد و مالکیت عمومی را تنها در شرایط خاصی که ضرورت‌های اجتماعی اقتضا کند، می‌پذیرد... سوسیالیسم درست در نقطه‌ی مقابل این تفکر، قاعده‌ی عمومی را مالکیت اشتراکی می‌داند و «مالکیت شخصی» را جز به صورت استثنا در موارد نادر نمی‌پذیرد». به اعتقاد شهید صدر با توجه به این خصوصیت نمی‌توان جامعه‌ی اسلامی را یک جامعه‌ی سرمایه‌داری یا سوسیالیستی دانست، زیرا اسلام هیچیک از اشکال مالکیت را به عنوان قاعده‌ی عمومی و اصل اولی مورد پذیرش قرار نداده، بلکه در یک زمان اشکال مختلفی از مالکیت را پذیرفته است.^۲

بهترین شاهد بر برتری نظریه‌ی اسلامی در باب مالکیت، به اعتقاد شهید صدر،

۱. مانده، ۹۶.

۲. ر.ک: شهید سید محمد باقر صدر، *اقتصادنا*، صص ۲۹۵-۲۹۶.

شکست اندیشه‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی در این زمینه در عالم خارج و جهان تجربی است که باعث شد هر یک به شکل دیگری از مالکیت اعتراف کند، درحالی که آن شکل با قاعده‌ی عمومی این طرز تفکر تعارض و تنافی داشت.^۱

البته «مکتب و نظام اقتصادی اسلام» یک امر التقاطی و تلفیقی نیست که پاره‌هایی از سرمایه‌داری را با سوسیالیسم ترکیب و به معجونی ناهماهنگ دست یافته باشد. بلکه مکتب و نظامی برخاسته از اعتقادات خاص الهی، هماهنگ و همساز در درون، و کار آمد و مشکل‌گشا در بیرون است و حتی در عناصری که به ظاهر با برخی مکاتب و نظام‌ها اشتراک دارد، در واقع متفاوت است. اگر سرمایه‌داری و اسلام مالکیت خصوصی را می‌پذیرند، سرمایه‌داری آن را نتیجه‌ی قهری و حق طبیعی انسان مداری^۲ می‌شمارد، در حالی که اسلام آن را موهبتی از سوی خالق هستی که مالک همه چیز است، می‌داند. در مالکیت دولتی نیز اسلام همین بینش را دارد، در حالی که سوسیالیسم بر اساس اعتقاد به اصالت جامعه در مقابل فرد، مالکیت دولت را به عنوان نماینده‌ی جامعه می‌پذیرد.

اسلام، با عنایت به ابعاد گوناگون انسان و حیات دنیوی، فلسفه، مکتب و نظامی کامل را در زمینه‌ی اقتصاد ارائه کرده، که تمام نیازهای ماندنی بشر در طول تاریخ را تأمین می‌کند. وبا پذیرش سازوکار در کنار این مجموعه‌ی جهان شمول امکان برآورده شدن حاجات زمانی را نیز فراهم کرده است.

۳. آزادی اقتصادی

یکی دیگر از مبانی اقتصادی اسلام، «آزادی اقتصادی» است. هر فرد، از دیدگاه اسلام، می‌تواند در انواع فعالیت‌های اقتصادی، به شرط رعایت حدود و مقررات اسلامی، وارد شود. بنابر این، هر چند اصل اولی در زمینه‌ی فعالیت اقتصادی از دیدگاه اسلام، آزادی است، ولی این آزادی، برای رسیدن بشر به سعادت و کمال واقعی، محدود

۱. ر.ک: شهید صدر، اقتصادنا، صص ۲۹۷-۲۹۸.

2. Humanism.

به حدود الهی شده است. و این امر کاملاً منطقی و عقلانی می‌باشد، زیرا آدمی در پرتو آزادی به رشد مطلوب خود دست می‌یابد و می‌تواند استعدادهای خود را، چنان که باید، به ظهور برساند. به دلیل ناتوانی بشر در تشخیص مصالح واقعی خود و آزمندی و طمع او که باعث می‌شود تنها به حاصل عاجل کار خود بیندیشد و از اثر آجل آن غفلت کند، اگر آزادی او به وسیله‌ی هدایت‌های الهی و ضوابط شرعی جهت داده نشود، نتیجه‌ای جز نابودی امکانات سعادت واقعی و تلاش برای سلطه بر دیگران، و بی‌توجهی هر چه بیشتر از معنویات، نخواهد داشت. و از این رو، اسلام، نه مانند سوسیالیسم به کلی با آزادی اقتصادی مخالفت و آن را مضرّ به حال جامعه دانسته و نه مانند سرمایه‌داری با طرح آزادی بدون قید و شرط، زمینه فساد و تباهی آدمی را فراهم کرده است. بلکه به تعبیر شهید صدر راهی میانه را پیموده که آزادی را تصفیه می‌کند و آن را صیقل می‌زند و از آن وسیله‌ای برای صلاح و خیر انسانیت می‌سازد.^۱

مسئله آزادی اقتصادی افراد، در محدوده‌ی قوانین شرع به گونه‌ای واضح به نظر می‌رسیده است که بیشتر مطرح‌کنندگان این مطلب، دلیلی برای آن از اسلام جستجو نکرده و به وضوح و روشنی آن بسنده کرده‌اند. با این همه اگر بخواهیم آیاتی چند از قرآن کریم را به عنوان شاهد بر این مطلب ذکر کنیم، می‌توانیم به آیات زیر اشاره نمائیم:

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»؛ وقتی نماز را بپا داشتید در روی زمین منتشر شوید و بجوئید از فضل پروردگار.^۲

در این آیه به تلاش برای کسب معاش اشاره، بلکه ترغیب، شده است که ای انسان برای کسب و کار و به دست آوردن معاش حرکت کن، بدون آن که ذکری از محدودیت به میان آید. این آیه را می‌توان به عنوان دلیل بر پذیرش آزادی انسان در زمینه کار و تولید از سوی اسلام، مطرح کرد.

اما در زمینه‌ی مصرف، برای اثبات آزادی افراد از دیدگاه اسلام می‌توان به نظیر این

۱. سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۲۹۸.

۲. جمعه، ۱۰.

آیه تمسک کرد:

«كلوا ممّا رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمت الله إن كنتم اياه تعبدون»؛ از رزق حلال و طیبی که خداوند به شما روزی داده است، بخورید و نعمت الهی را شکر کنید، اگر او را می‌پرستید.^۱

در این آیه، اكل رزق و روزی الهی، که شامل تمام آنجا بهره برداری از نعمت‌های خدادادی می‌شود و اختصاص به خوردن و بلعیدن ندارند، مجاز شمرده شده است.

البته باید توجه داشت که اسلام در عین اینکه انسان را نسبت به فعالیت‌های اقتصادی آزاد گذارده و در بعضی موارد او را به آن ترغیب کرده و حتی تلاش در راه کسب معاش را عبادت^۲ و کشته شدن در راه حفظ و کسب مال را شهادت شمرده است^۳، همواره به انسان گوشزد کرده است که ای انسان مبادا تلاش و کوشش برای کسب مال، تو را از هدف اصلی خلقت غافل کند. لذا قرآن می‌فرماید:

«رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلوة...»؛ مردانی که تجارت و خرید و فروش آنها را از ذکر خداوند غافل نمی‌کند.^۴

در این آیه انسان‌هایی که فعالیت‌های اقتصادی آنها را از ذکر و یاد خداوند غافل نمی‌کند، مورد مدح و ستایش قرار گرفته‌اند. پس غفلت از یاد خدا بواسطه‌ی تجارت و فرورفتن در فعالیت‌های اقتصادی مطلوب خداوند متعال نیست.

آزادی در هر قانون و شریعت، محدود به حیطه‌ی قوانین و تشریحات آن شریعت است، چرا که اعطای آزادی مطلق، با اصل قانونگذاری منافات دارد. از این‌رو، آزادی اقتصادی در اسلام محدود به حدود قوانین اسلامی است. افزون بر این، حکومت

۱. نحل، ۱۱۴.

۲. عن الصادق: «الكاذب علی عیاله كالمجاهد فی سبیل الله» (کسی که در راه تأمین معاش خانواده‌اش تلاش کند مانند مجاهد در راه خداست) [ر.ک: الحزّ العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۳ (کتاب التجارة، ابواب مقدمات التجارة، باب ۲۳، حدیث ۱)].

۳. ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، اصص ۲۲۶، ۳۵۵، ۳۶۴.

۴. نور، آیه ۳۷.

اسلامی نیز می‌تواند برای حفظ مصالح عمومی، یا هر مصلحت اهم دیگری، فعالیت‌های اقتصادی افراد را محدود کند. بنابر این، آزادی فعالیت‌های اقتصادی از دو جهت محدود می‌شود:

أ. قوانین و تشریحات اولیه‌ی اسلامی، یعنی احکام و عناصر ثابت دینی.

ب. مقررات موضوعه توسط ولی امر مسلمین و حکومت اسلامی، یعنی احکام و عناصر متغیر وابسته به زمان و مکان.

دسته‌ای از آیات اشاره‌ای به این نکته دارند، مانند:

أ. «كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه»؛ از روزی‌های حلالی که خداوند به شما عطا کرده، بخورید و از طغیان و سرکشی [نسبت به مرزهای الهی] پرهیزید.^۱

ب. «يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان»؛ ای مردم از نعمت‌های حلال و طیب در روی زمین بهره‌گیرید، لکن از شیطان پیروی نکنید (یعنی در حیطة و محدوده‌ی ممنوع از سوی شرع مستقیم یا به واسطه وارد نشوی).^۲

ج. «ان الله لا يحب المعتدين»؛ خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد.^۳

وبی شك، یکی از مصادیق اعتدا و تجاوز، عدم رعایت موازین الهی در زمینه‌ی فعالیت‌های اقتصادی می‌باشد.

آزادی اقتصادی، پژوهشی تطبیقی

گفتیم که اسلام راهی میانه را در آزادی اقتصادی انتخاب کرده است. از یک‌سو، آن را به عنوان یک اصل اولی پذیرفته و از سوی دیگر، آن را به حدود خاصی، جهان‌شمول و موقعیتی، محدود کرده است. ولی سوسیالیسم به کلی «آزادی اقتصادی» را امری منافی مصالح جامعه شمرده و کنترل کامل دولت را بر تمام صحنه‌های اقتصاد ضروری دانسته

۱. طه، ۸۱.

۲. بقره، ۱۶۸.

۳. بقره، ۱۹۰ - مائده، ۸۷.

است. این رویکرد که از نتایج توجه به آثار سوء آزادی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری است، باعث می‌گردد، نشاط اقتصادی از میان افراد جامعه رخت بریند و آنها خود را بسان قطعات ماشینی که توسط دولت اداره می‌شود، بیندارند و از کوشش و تلاش در ساحت اقتصاد و بهره‌گیری از توانایی‌ها و استعدادهاى شخصی در این زمینه اجتناب ورزند. همین نکته آهنگ رشد را در جامعه به شدت کُند و در نتیجه سطح رفاه عمومی را تنزل می‌دهد!

در مقابل، نظام سرمایه‌داری با ادعای اینکه: آزادی ضامن حفظ مصالح عمومی و سبب رشد تولید و نشانه‌ی کرامت آدمی است، از حیث نظری مدعی آزادی مطلق اقتصادی می‌باشد و به هر کس اجازه می‌دهد، مادامی که آزادی دیگران را سلب نکند، به هر گونه فعالیت اقتصادی بپردازد.

برای بررسی این مطلب باید سه ادعای مزبور را، به اختصار، مورد تدقیق قرار دهیم:

۱. آزادی ضامن حفظ مصالح عمومی: به گمان اقتصاد دانان سرمایه‌داری، انگیزه‌های شخصی در صورت آزاد بودن همواره در راستای تأمین مصالح عمومی قرار دارد. و سعادت جامعه منوط به وجود ارزش‌های اخلاقی و معنوی و گسترش آن در جامعه نمی‌باشد. به همین دلیل، آزادی اقتصادی در سرمایه‌داری، مانند سایر امور، هیچ‌گونه ارتباط منطقی و تلازمی با ارزش‌های اخلاقی و معنوی ندارد و نسبت به آنها کاملاً بی‌تفاوت است.

اندیشمندان سرمایه‌داری بر چنین ادعایی این‌گونه استدلال می‌کنند: اگر افراد در مقام عمل آزاد باشند و به میل و اراده‌ی خود بتوانند هر کاری را انجام دهند، زمینه‌ی رقابت آزاد بین آنها فراهم می‌شود و در این صحنه‌ی مسابقه، افراد دائماً از یکدیگر پیشی می‌گیرند و با برنامه ریزی بهتر هزینه‌ی تولید را کاهش و بازده آن را افزایش می‌دهند و در نتیجه، زندگی اقتصادی در جامعه به صورت مستمر وضعیت مطلوب‌تری پیدا می‌کند.

۱. ر.ک: حسین نمازی، نظام‌های اقتصادی، ص ۱۶۲ - دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، صص ۱۱۴ - ۱۱۶.

ولی این استدلال، افسانه‌ای بیش نیست و امروز متفکران سرمایه‌داری اعتراف دارند که رقابت آزاد جز در یک لحظه مفروض قابل تصوّر نمی‌باشد. تفاوت آدمیان در استعدادهای عقلی و جسمی، و طمع آنان برای رسیدن به رفاه بیشتر، باعث می‌شود، توانمندان بر ناتوانان سلطه یابند و با ایجاد انحصارات گوناگون، عرصه رقابت را به نفع خود تغییر دهند. این وضعیت روح برادری و تعاون وهم دردی را در میان آحاد جامعه از بین می‌برد و آدمیان را هر روز، بیش از پیش، در گرداب هوس‌های دنیایی و زیاده‌خواهی غافلانه فرو می‌برد.

۲. آزادی عامل رشد: اقتصاد دانان سرمایه‌داری بر اساس آنچه گذشت ادعا می‌کنند، آزادی اقتصادی آهنگ رشد را در جامعه تسریع می‌بخشد و با بالا رفتن استاندارد زندگی در جامعه همه‌ی مردم از ثمرات آن بهره می‌گیرند و در وضعیت مطلوب‌تری واقع می‌شوند.

ولی تفاوت توانایی‌های آدمیان از یک سو و حبّ ذات و طمع آنها از سوی دیگر، در صحنه‌ی آزادی اقتصادی جز به ثروت هر چه بیشتر توانمندان و فقر هر چه افزون‌تر ناتوانان نمی‌انجامد.

۳. آزادی نشانه‌ی کرامت آدمی: اندیشمندان سرمایه‌داری، آزادی را حق طبیعی انسان دانسته و وجود آن را موجب احساس شخصیت در آدمیان شمرده‌اند. ولی باید دید کدام آزادی حق طبیعی انسان، کدام موجب احساس شخصیت در او و کدام عامل تکامل و پیشرفت اوست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به انواع آزادی توجه کرد. آزادی در تقسیم اولی خود به دو گونه: طبیعی و اجتماعی تقسیم می‌شود. آزادی طبیعی، آن آزادی است که طبیعت به آدمی ارزانی داشته، که در مباحث اعتقادی از آن به عنوان مسأله‌ی «اختیار» یاد می‌شود و از خصوصیات انسان و ممیزات او از سایر موجودات محسوب می‌گردد. آزادی اجتماعی، آزادی موجود در جامعه است و سرمایه‌داری به همین آزادی توجه دارد.

آزادی اجتماعی خود به دو قسم: حقیقی و صوری تقسیم می‌شود. آزادی حقیقی قدرتی است که جامعه در اختیار انسان می‌نهد تا کاری را انجام دهد. مثلاً اگر جامعه قدرت خرید کالایی را در اختیار انسان قرار داد و آن کالا در بازار موجود بود و هیچ کس حق احتکار آن را نداشت، آنگاه آدمی از آزادی حقیقی در خرید این کالا برخوردار است. اما آزادی صوری مانند آزادی حقیقی نیازی به فراهم آوردن امکانات ندارد. بلکه چه بسا کاری برای یک نفر ناممکن باشد، مانند خریدن یک کالا برای شخصی که پول آن را ندارد، ولی با این حال او آزاد شمرده شود! آنچه سرمایه داری در زمینه آزادی به آن پرداخته، همین «آزادی صوری اجتماعی» است، زیرا از دیدگاه این نظام، جامعه مجبور نیست امکانات فالیته اقتصادی را برای افراد تهیه کند، بلکه کافی است که آنها را در این امر آزاد بگذارد، تا هرکس به فراخور استعداد خود هر چه می‌تواند، انجام دهد. نتیجه‌ی چنین آزادی این می‌شود که افراد ناتوان و یا کسانی که در یک اقدام اقتصادی شکست می‌خورند، تنها از نام آزادی برخوردار می‌شوند، و هیچ سهمی از حقیقت آن ندارند!^۱

اما اسلام در عین پذیرش آزادی اقتصادی به عنوان یک مبنا در مکتب اقتصادی خود زمینه‌ی شکوفایی استعدادهای فردی و ایجاد رقابت را فراهم می‌کند، ولی از طریق محدودیت‌های قانونی مانع از صدمه زدن توانمندان نسبت به ناتوانان و ضرر به مصالح اجتماعی می‌گردد. از سوی دیگر، با ایجاد وظایف خاصی برای افراد ثروتمند و دولت اسلامی، زمینه‌ی آزادی حقیقی اجتماعی را مهیا می‌سازد تا همه‌ی افراد جامعه از امکانات لازم برای فعالیت اقتصادی به سهمی متناسب و متعادل برخوردار باشند.

برای رسیدن به این اهداف اسلام از دو شیوه بهره می‌جوید:

۱. ترویج ارزش‌های معنوی، روح تعاون و همکاری و همدردی در افراد جامعه و سوق دادن طبیعی آنها به سوی آرمان‌های اسلامی از طریق ایجاد تمایل قلبی نسبت به آن.
۲. اعمال محدودیت‌های قانونی، در قالب قوانین جهان‌شمول و متغیر، و وادار

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۲۷۰ - ۲۹۲.

ساختن افراد جامعه به رعایت آن از طریق ابزارهای اجرایی مناسب^۱.
و این دو شیوه رویه‌ای است که اسلام در همه‌ی صحنه‌ها اتخاذ کرده و بین ایجاد تمایل درونی و کنترل و هدایت بیرونی جمع کرده و یکی را فدای دیگری ننموده است.

۴. جایگاه دولت در اقتصاد

یکی از مباحث مهم در هر مکتب اقتصادی، «جایگاه دولت در اقتصاد» است. اهمیت این امر به حدی است که گاه اقتصادهای مختلف را بر اساس همین نکته تقسیم می‌کنند و از «اقتصاد دولتی» در مقابل «اقتصاد بازار آزاد» نام می‌برند^۲.
موضع‌گیری هر مکتب اقتصادی در قبال مسئولیت‌ها و اختیارات دولت در حوزه‌ی اقتصاد، جایگاه دولت را در اقتصاد از نظر آن مکتب تعیین می‌کند. ولی قبل از پرداختن به این امر باید مفهوم و جایگاه دولت در اندیشه‌ی اسلامی را مورد بررسی قرار داد و چکیده‌ای از دیدگاه اسلام را پیرامون حکومت تبیین نمود.

مفهوم و جایگاه دولت در اسلام

دولت، همانگونه که در گذشته اشاره کردیم، گاه به حکومت با تمام بخش‌های آن، یعنی مجریه، مقننه و قضائیه اطلاق می‌شود^۳ و زمانی در خصوص قوه‌ی مجریه به کار می‌رود^۴. در این بحث، معنای اول مورد نظر ماست.
«دولت» از دیدگاه اسلام، مشروعیت^۵ خود را از ناحیه‌ی خداوند سبحان به دست می‌آورد. بر اساس پیش‌اسلامی، هیچکس به خودی خود حق زمام‌داری نسبت به

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۲۹۸ - ۳۰۳.

۲. «اقتصاد سوسیالیستی» از نمونه‌های معروف «اقتصاد دولتی» و سرمایه‌داری مصداق شناخته شده‌ی «اقتصاد بازار آزاد» است.

۳. این معنا را در زبان انگلیسی با کلمه‌ی «State» بیان می‌کنند.

۴. در زبان انگلیسی از آن به «Government» تعبیر می‌شود.

5. Legitimacy.

دیگران و تصدّی امور آنان را ندارد، جز حضرت حق، جلّ و علا، که تمام شئون هستی آدمی از اوست و همین امر اقتضا می‌کند که انسان مطیع اوامر و نواهی او باشد.^۱
 خداوند متعال تصدی جامعه اسلامی را به رسول اکرم ﷺ و ائمه‌ی اهل بیت ﷺ واگذار کرده است و افزون بر ادله‌ی عقلی و نقلی فراوان بر این مطلب^۲، آیه‌ی زیر بر آن دلالت واضحی دارد:

«أَنتُمْ وَلِيِّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛
 وّلّی شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند، همان کسانی که نماز بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.^۳

در این آیه‌ی شریفه که می‌توان آن را منشور اعتقادی شیعه در باب ولایت دانست، خداوند ابتدا ولایت را برای خود، سپس برای رسولش و آنگاه برای آنان که ایمان آورده و نماز برپا داشته و در حال رکوع زکات پرداخته‌اند، ثابت می‌کند. این ایمان آورنده، به اعتراف روایاتی که شیعه و سنی نقل کرده‌اند، شخص علی بن ابی طالب ﷺ است.^۴
 در روایتی از امام صادق ﷺ نسبت به این آیه‌ی شریفه، آمده است: «هر آینه مقصود آیه این است که سزاوارتر به شما و حق دارتر بر شما و امورتان و خودتان و امواتان خدا و رسولش و کسانی است که ایمان آوردند، یعنی علی ﷺ و امامان فرزندش تا روز قیامت»^۵.

و ائمه ﷺ، در روزگار غیبت به ادله‌ی فراوان، زمام داری را بر عهده‌ی فقهای جامع‌الشرایط قرار داده‌اند. از جمله‌ی روایات دالّ بر این مطلب، توقیع شریفی است که از ناحیه‌ی امام زمان (عج) در عصر غیبت صغری برای اسحاق بن یعقوب ارسال و به

۱. ر.ک: آیه‌ی الله جوادی آملی، ولایت فقیه (رهبری در اسلام)، ص ۲۹.

۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، صص ۹۷-۱۰۳.

۳. مائده، ۵۵.

۴. ر.ک: السیوطی، الدر المنتور، ج ۲، ص ۲۹۳-البحرانی، تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۴۷۹.

۵. ر.ک: کلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۸۸ (کتاب الحجّة، باب ما نصّ الله ورسوله علی الائمه، حدیث ۳) - مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، صص ۹۷-۱۰۳.

اسناد معتبر در کتب مختلف نقل شده است و در آن حضرت علیه السلام به خط خود مرقوم فرموده‌اند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»؛ در رویدادهایی که اتفاق می‌افتد به راویان حدیث ما [فقهها] مراجعه کنید، زیرا آنان حجّت من بر شمایند و من حجت خدا هستم^۱.

در این روایت، حضرت ولی عصر (عج) آن حجیتی که خود دارد، برای راویان احادیث معصومان علیهم السلام اعتبار کرده است. و این راویانی که می‌توانند اسناد و نسبت روایتی را به معصوم علیه السلام احراز کنند و از معارض آن و کیفیت جمع بین ادله متعارض آگاه باشند، همان فقیهان هستند. بنابر این، در روزگار غیبت فقها، از سوی شارع مقدس اسلام، به عنوان زمام دار جامعه اسلامی گمارده شده‌اند^۲.

مسئولیت دولت اسلامی

وظیفه‌ی دولت اسلامی، تحقق آرمان‌های اسلام در جامعه و اداره‌ی امور اجتماع بر اساس معیارهای اسلامی است. در حوزه‌ی اقتصاد، دولت مسئول اصلی اجرای نظام اقتصادی اسلام و عینیت بخشیدن به آن در خارج می‌باشد. البته این به معنای سلب مسئولیت از مردم نیست، بلکه تمام آحاد جامعه‌ی اسلامی مکلفند، از ارزش‌های اسلامی پاسداری و در راه تحقق نظام‌های اسلامی در خارج تلاش کنند.

از آنجا که آرمان‌های نظام اقتصادی اسلام در اهداف آن متجلی است، وظیفه‌ی اصلی دولت در صحنه‌ی اقتصاد تحقق اهداف اقتصادی اسلام، یعنی عدالت اقتصادی و قدرت اقتصادی، می‌باشد. و قبلاً گذشت که برای رسیدن به عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام، باید رفاه عمومی در جامعه تأمین و ثروت‌ها تعدیل شود. و اشاره شد که رشد

۱. در نقل مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج چنین آمده، ولی در نقل مرحوم صدوق در کمال الدین (اکمال الدین) نقل شده است: وأنا حجة الله عليهم. در نقل شیخ طوسی در کتاب الغیبه آمده است: «وأنا حجة الله عليكم». [ر.ک: صدوق، کمال الدین (اکمال الدین)، ج ۲، ص ۴۸۳ (باب ۴۵، التوقعات، التوقيع الرابع) - شیخ طوسی، الغیبه، ص ۱۷۷ - الحرّ العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۰۱ (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث ۹)].
 ۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، صص ۱۰۹ - ۱۱۳.

اقتصادی و استقلال و خودکفایی از لوازم ضروری قدرت اقتصادی حکومت اسلامی محسوب می‌شود.^۱ از سوی دیگر، تحقق «نظام اقتصادی اسلام» در خارج مشروط به حصول مبانی و شکل‌گیری نهادهای آن است، که دولت وظیفه دارد، امکان آن را فراهم سازد.

با این وصف، رؤس و وظائف دولت اسلامی در زمینه‌ی اقتصاد عبارتند از:

۱. تحقق اهداف اقتصادی اسلام از راه:

أ. گسترش عدالت اقتصادی، در پرتو بسط رفاه عمومی، رفع فقر از جامعه و تعدیل ثروت.

ب. تقویت اقتصاد کشور، از طریق سرمایه‌گذاری‌های بنیادی در زمینه زیرساخت‌های اقتصادی، گسترش تولید داخلی و حمایت از آن، تقویت صادرات، حمایت از پول ملی، ...

۲. زمینه‌سازی برای تحقق عینی مبانی اقتصادی اسلام از طریق:

أ. حفظ ارزش اموال و ثروت‌ها در پرتو کنترل بازار، گسترش تولید، جلوگیری از کاهش ارزش پول، ...

ب. صیانت و بسط مالکیت مختلط، در سایه‌ی شناسایی اموال دولتی و عمومی و در اختیار گرفتن آنها، حمایت از مالکیت‌های خصوصی و تعیین محدوده‌ی آن ...

ج. تأمین آزادی اقتصادی در حیطه‌ی شرع برای تمام آحاد جامعه، از راه وضع قوانین مناسب و ایجاد امنیت اقتصادی، فراهم آوردن فرصت‌های اقتصادی برای همه ...

۳. تحقق نظام اقتصادی اسلام به وسیله‌ی:

أ. پی‌ریزی نهادهای موقعیتی دولتی بر اساس نهادهای جهان‌شمول دولتی.

ب. سازماندهی نهادهای موقعیتی غیر دولتی هماهنگ با نهادهای جهان‌شمول غیر دولتی.

ج. تنظیم روابط مجموعه‌ی نهادها بر اساس احکام ثابت اسلامی.

۱. ر.ک: نوشتار حاضر، بخش دوم، رشد اقتصادی، استقلال.

د. جبران کاستی‌های قانونی متناسب با موقعیت از طریق قانون‌گذاری.

امکانات و اختیارات دولت اسلامی

دولت اسلامی از امکانات و اختیارات گسترده‌ای برای انجام وظائف و مسؤولیت‌های خود برخوردار است. مجموع امکانات دولت اسلامی در حوزه‌ی اقتصاد را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد:

۱. سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی.

۲. قانون‌گذاری.

۳. اجرای حدود و تعزیرات.

۴. منابع گسترده‌ی مالی.

۱. **سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی:** دولت اسلامی از حق سیاست‌گذاری اقتصادی برای جامعه برخوردار است و می‌تواند برنامه‌ریزی‌های اقتصادی را در راستای این سیاست‌ها سامان دهد.

سیاست‌گذاری در واقع، طراحی سازوکار، و تشخیص وظایف و اهداف مهم‌تر و ترجیح آن با توجه به موقعیت خاص زمانی، مکانی و شرایط جامعه از ابعاد مختلف می‌باشد. و برنامه‌ریزی تعیین شیوه‌ی رسیدن به این سیاست‌ها در یک دوره‌ی زمانی مشخص از طریق کارهای معین است.

۲. **قانون‌گذاری:** دولت اسلامی می‌تواند بر اساس معیارهای مشخصی اقدام به قانون‌گذاری متناسب با شرایط و موقعیت جامعه نماید. معیارهای کلی که برای قانون‌گذاری باید مراعات شوند عبارتند از:

أ. توجه و پایبندی به عناصر جهان‌شمول و احکام ثابت اسلامی و نظام‌های مختلف اسلام.

ب. رعایت مصالح اسلام و مسلمین، از طریق بررسی کارشناسانه و تشخیص دقیق بهترین کار در هر موقعیت برای تأمین مصالح اسلام و مسلمین.

ج. رعایت ضوابط باب تزاحم، در حوزه‌ی الزامیات^۱ و تشخیص اَهمّ از مهمّ به کمک کارشناسان دینی و خبرگان علوم.

اگر دولت با رعایت این موازین اقدام به وضع قوانین نماید، از دیدگاه اسلام، این قوانین لازم‌الاتباع و مخالفت با آنها به مثابه مخالفت با احکام ثابت الهی تلقی می‌شود که استحقاق عقوبت اخروی و مجازات دنیوی را در پی دارد.

این امر ابزار توانمندی به دولت اسلامی برای انجام وظائف خود می‌دهد و آن را قادر می‌سازد متناسب با شرایط مختلف به وضع قوانین گوناگون دست بزند و از طریق آنها زمینه‌ی تحقق آرمان‌های اسلامی و انجام مسؤولیت‌های خود را فراهم سازد.

۳. اجرای حدود و تعزیرات: دولت اسلامی می‌تواند با کسانی که احکام کلی الهی و ثوابت دینی قوانین دولتی و عناصر متغیر را مراعات نمی‌کنند، برخورد و آنها را بر اساس موازین قضا و جزای اسلامی، مجازات کند. این امر، ضمانتی عینی و خارجی برای عمل به قوانین الهی و ولایی و در نتیجه سوق دادن آحاد جامعه در راستای برنامه ریزی‌های دولت خواهد بود و به دولت اسلامی امکان عمل به وظائف خود از می‌دهد.

۴. منابع گسترده‌ی مالی: دو امر قبلی برای انجام وظائف دولت در هر زمینه‌ای کارآمد بود، ولی در خصوص اقتصاد، هنگامی دولت می‌تواند فعّالانه به صحنه بیاید که افزون بر امکان قانون‌گذاری و اجرای حدود و تعزیرات، از منابع مالی مستقل برخوردار باشد و در تأمین نیازمندی‌های مالی و اقتصادی خود به آحاد افراد جامعه یا قدرت‌های خارجی وابستگی نداشته باشد. در اسلام با پذیرش مالکیت دولتی و عمومی و تخصیص مالکیت اُنفال و فیء به دولت و تولی موقوفات عامه و اموال عمومی توسط دولت و اختصاص در آمد مالیات‌های ثابت، خمس و زکات، و اعطای اختیار وضع مالیات‌های دیگر به دولت، زمینه‌ی واقعی استقلال اقتصادی دولت و انجام وظائف و مسؤولیت‌های اقتصادی آن فراهم آمده است.

۱. در حوزه‌ی امور غیر الزامی تنها رعایت دو امر «الف» و «ب» لازم است. (ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، صص ۱۳۰ - ۱۳۱).

بنابر این، دولت اسلامی از یک سو می‌تواند در زمینه‌ی اقتصاد، به وضع قوانین متناسب با شرایط دست بزند و مردم را مجبور کند به احکام ثابت اقتصادی و قوانین موضوعه‌ی دولتی عمل کنند و با خاطیان برخورد و آنها را مجازات نماید. از سوی دیگر، با در دست داشتن منابع مالی گسترده و امکان اخذ مالیات‌های خاص، قادر است خود وارد صحنه‌ی اقتصاد شود و با سرمایه‌گذاری در بخش‌های مختلف، زمینه‌ی تحقق اهداف اقتصادی اسلام را فراهم سازد.

با این وصف، دولت اسلامی می‌تواند بر فعالیت بخش خصوصی نظارت و از طریق سیاست‌گذاری و کنترل، آن را به سوی اهداف اقتصادی اسلام هدایت کند. همچنین قادر است به فعالیت مستقیم اقتصادی و به خصوص سرمایه‌گذاری در زمینه‌ی زیر ساخت‌های اقتصادی که به دلیل نیاز به سرمایه‌هنگفت و بازگشت دیر هنگام سرمایه کمتر مورد رغبت بخش خصوصی است، دست بزند و از تسلط سرمایه‌داران خصوصی بر این بخش حیاتی از اقتصاد جامعه جلوگیری کند. از سوی دیگر، امکان وضع قوانین و مالیات‌ها می‌تواند به عنوان ابزاری برای تعدیل ثروت و ایجاد رفاه عمومی به کار گرفته شود.

افزون بر این، اسلام با ارتباط دادن اقتصاد به عقیده و ایمان زمینه‌ی بسیار مساعدی را برای تحقق وظائف دولت اسلامی فراهم می‌کند. عقیده انسان مسلمان را به انجام دستورات دینی و ادار می‌کند و به دستورات عملی رنگ ایمانی و اعتقادی می‌بخشد و باعث می‌شود فرد مسلمان بدون آن که به نتایج اعمال خویش بیندیشد، وظائف خود را انجام دهد و در پرتو برخاستن این وظائف از متن دین، نسبت به انجام آنها در خود احساس آرامش و اطمینان داشته باشد.^۱

بخش دولتی و غیر دولتی در نظام اقتصادی اسلام

با توجه به آنچه در باب «آزادی اقتصادی» و «جایگاه دولت در اقتصاد» بیان شد، آشکار گردید که از دیدگاه اسلام بخش غیر دولتی می‌تواند در فعالیت‌های گوناگون

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۳۱۱.

اقتصادی وارد شود و مادامی که این امر در چارچوب قوانین و ضوابط اسلامی صورت پذیرد، نه تنها مذموم و ممنوع نیست، بلکه مورد تشویق و مدح نیز قرار گرفته است. از سوی دیگر، دولت مکلف است بر فعالیت بخش غیر دولتی نظارت و آن را در راستای اهداف اقتصادی اسلام هدایت کند و بر اساس سیاست‌های دولت اسلامی سامان دهد. وظیفه‌ی دیگر دولت داخل شدن در فعالیت‌های اقتصادی است که بخش غیر دولتی تمایل یا توان انجام آن را ندارد، یا تحقق آن از سوی این بخش تأمین‌کننده‌ی مصالح جامعه و ارزش‌های اسلامی نمی‌باشد.

بنابر این، تصویر کلی مکتب اقتصادی اسلام، از حیث سهم و عملکرد بخش دولتی و غیر دولتی در آن، به این گونه است: بخش غیر دولتی با نظارت دولت و بخش دولتی توسط خود دولت به فعالیت اقتصادی در راستای اهداف اقتصادی اسلام می‌پردازد. پس اسلام، از یک سو مجال فعالیت اقتصادی را به بخش‌های دولتی و غیر دولتی اعطا و از سوی دیگر مجموع فعالیت‌های بخش غیر دولتی را با نظارت دولت، در جهت آرمان‌های حکومت اسلامی هدایت می‌کند.

۵. توزیع

«توزیع»، یعنی تخصیص ثروت‌ها و اموال به افراد و اقشار و بخش‌های مختلف اقتصادی، از مسائل مهم حوزه‌ی اقتصاد است، که تبیین نحوه‌ی انجام آن نقشی تعیین‌کننده در مبانی یک مکتب اقتصادی دارد. دیدگاهی که هر مکتب در مسأله‌ی توزیع ارائه می‌دهد، بر بینشی که نسبت به منابع، انسان‌ها و گروه‌های فعال در زمینه‌ی اقتصاد دارد، متکی است.

سرمایه داری منابع طبیعی را محدود و نیازهای انسان را به صورت نامحدود، رو به افزایش می‌داند، از این رو، بر تخصیص بهینه‌ی منابع تولید به عنوان مهمترین راه حل مشکلات اقتصادی تأکید دارد.

سوسیالیسم به تضاد میان تولید یا ابزار مادی تولید که از دیدگاه مارکس زیر بناست،

و مناسبات اقتصادی و نحوه‌ی توزیع، که بر اساس این بینش روبنا محسوب می‌شود، توجه دارد. تمام تحولات اجتماعی را نتیجه‌ی جبری این تضاد می‌داند و معتقد است، در نظام سوسیالیستی این تضاد حل خواهد شد.

اسلام، منابع طبیعی را آفریده‌های خداوند حکیم و علیم می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که آفریدگار دانا در تأمین آنچه مورد نیاز انسان می‌باشد، خست نورزیده است. و اگر مشکلی در جامعه وجود دارد، نتیجه‌ی توزیع ناعادلانه ثروت و سهل انگاری در استفاده صحیح از منابع طبیعی است. خداوند کریم می‌فرماید:

«اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»؛ خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و باران را از آسمان فرو باراند و به وسیله‌ی آن انواع ثمرات را به عنوان روزی شما برآورد و کشتی را به اختیار شما درآورد تا بر دریا به امر او حرکت کند و نهرها را در اختیار شما قرار داد. و خورشید و ماه را، پیوسته در حال حرکت، مسخر شما گردانید و شب و روز را در اختیار شما قرار داد و از هر چه خواستید به شما ارزانی کرد و اگر نعمت‌های الهی را شماره کنید، هرگز آن را محاسبه نتوانید کرد. (با این همه) انسان بسیار ستمگر و کفران پیشه است.^۱

در این آیه به نعمت‌های مهم الهی اشاره شده و به صراحت تأمین آنچه انسان نیاز دارد «کل ما سألتموه» بیان گردیده و نعمت‌های الهی بی‌شمار محسوب شده است. این آیه در انتها به ستمگری انسان (ظلوم) و عدم استفاده‌ی صحیح او از این مواهب ربّانی (کفّار) تصریح می‌کند.

با این وصف، در تأمین نیازهای مادی آدمیان از سوی خداوند کاستی و کمبودی نیست و اگر مشکلی وجود دارد، از جهت خود انسان‌ها است.

مکتب اقتصادی اسلام، بر اساس این نگرش به عنوان یک مبنای مهم اقتصادی، به

مسأله‌ی «توزیع» پرداخته و با سامان دادن آن، شیوه‌ی صحیح بهره‌برداری از مواهب الهی را تبیین کرده است.

ما در این بحث، به پیروی از شهید صدر^۱، مطلب را در سه فصل: ا. توزیع قبل از تولید، ب. توزیع بعد از تولید، ج. دستگاه توزیع، پی می‌گیریم.

توزیع قبل از تولید

نظام سرمایه‌داری به مسأله‌ی توزیع ثروت طبیعی و نحوه‌ی بهره‌برداری از آن توجهی ندارد و تنها به تعیین سهم صاحبان عوامل تولید از محصول اهتمام می‌ورزد. در این نظام، سرمایه، زمین یا طبیعت، و نیروی کار انسانی، عوامل اصلی تولیدند و سهم صاحبان آنها از درآمد ناشی از تولید، به وسیله مکانیسم بازار و از طریق نرخ بهره، اجاره و دستمزد تعیین می‌شود.^۲ و ما در فصل بعدی: توزیع بعد از تولید، به توضیح آن خواهیم پرداخت.^۳

نظام اقتصادی اسلام، قبل از پرداختن به تعیین سهم عوامل تولید، به مسأله توزیع ثروت طبیعی توجه کرده است. ثروت‌های طبیعی عبارتند از:

۱. زمین.
۲. مواد طبیعی و معادن موجود در زمین.
۳. آب‌های طبیعی از قبیل دریاها، دریاچه‌ها و رودها.
۴. سایر ثروت‌های طبیعی، آبی، زمینی، و هوایی مانند جنگلها، مراتع، حیوانات وحشی.

۱. شیوه‌ی آن متفکر نابغه در بسیاری از آثار اسلامی بعد از ایشان، به همان شکل، یا با اندکی تغییر، پی‌گرفته شده است. (ر.ک: حسین نمازی، *نظام‌های اقتصادی*، صص ۲۴۵ - ۲۵۱ - محمد علی تسخیری، *درس‌هایی از اقتصاد اسلامی*، صص ۲۱۷ - ۲۲۹ و ۲۴۷ - ۲۹۹ و همین‌طور ر.ک: سید محمد باقر صدر، *اقتصادنا*، صص ۳۴۶ - ۳۷۳ و ۴۳۱ - ۶۳۰).

۲. ر.ک: حسین نمازی، *نظام‌های اقتصادی*، ص ۲۴۵.

۳. همین نوشتار، بخش سوم، توزیع بعد از تولید در سرمایه‌داری.

احکام مالکیت عمومی و دولتی در مورد ثروت‌های طبیعی و نحوه بهره‌برداری افراد از آن، نظریه‌ی توزیع ثروت قبل از تولید را تشکیل می‌دهد. این احکام در بحث‌های «حقوق مالکیت و اموال» به طور مستوفی مورد بررسی قرار می‌گیرد، ما در اینجا به ذکر خلاصه‌ای از آن برای ترسیم کلی نظریه بسنده می‌کنیم.

از چهار قسم ثروت‌های طبیعی، سه قسم اول یا در زمره‌ی اموال دولتی محسوب می‌شوند، مانند زمین‌های بایر، معادن و آب‌های طبیعی، و یا در گروه اموال عمومی قرار می‌گیرند، مانند اراضی آبادی که با جنگ به دست مسلمین افتاده است (الأراضی المفتوحة عنوة). قسم چهارم بخشی در زمره‌ی اموال دولتی است، مانند جنگلها و مراتع، و قلل کوهها و بخش دیگر جزء مباحات عامه محسوب می‌شود، مانند حیوانات وحشی.

قبلاً گفتیم که اموال عمومی یا دولتی هرگز به تملک اشخاص در نمی‌آیند^۱ و آنها تنها در صورت اجازه‌ی دولت و به شرط پرداخت حقوق دولتی، حق بهره‌برداری از این اموال را پیدا می‌کنند^۲.

مباحات عامه در صورتی که توسط افراد حیازت شوند، به تملک آنها در نمی‌آیند، هر چند دولت می‌تواند برای حفظ مصالح اسلام و مسلمین، در نحوه بهره‌برداری از آنها محدودیت‌های را اعمال نماید.

سبب مالکیت در منقولات مباح، همچنان که قبلاً اشاره کردیم، «حیازت» است که نوعی از کار می‌باشد. در مباحات غیر منقول (به فرض وجود)^۳ سببی که مالکیت یا حق اختصاص را در پی دارد، نوع دیگری از کار، یعنی «احیا» است.

۱. البته این مسأله، به شکل کلی، محل اختلاف است، و تحقیق آن در مجال این نوشتار نیست، هرچند نظر صحیح همین است که اموال دولتی و عمومی به تملک اشخاص در نمی‌آیند.

۲. شهید صدر معتقد است اراضی باید در تملک دولت باشد، ولی برای احیای آن نیاز به اذن خاص نیست (ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۴۶۱-۴۶۸).

۳. برخی زمین‌های بایر یا بعضی از معادن یا آبها را از مصادیق مباحات غیر منقول دانسته‌اند، ولی تحقیق این است که این امور در زمره‌ی اموال دولتی می‌باشند.

تفاوت این دو گونه کار را در بحث‌های قبل، به نقل از شهید صدر، بیان کردیم و گفتیم: «حیازت» استفاده از ثمرات و نتایجی است که طبیعت فراهم آورده و حق استفاده‌ی آن برای همگان وجود دارد، در حالی که «احیا» فرصت تازه‌ای را ایجاد می‌کند که قبل از آن وجود نداشته است.^۱

در نتیجه، نظریه‌ی توزیع قبل از تولید دارای دو بُعد، سلبی و اثباتی، خواهد بود. بُعد سلبی نظریه این است که افراد بدون انجام کار متناسب و لازم قانونی و شرعی، نسبت به ثروت‌های طبیعی حق خاصی پیدا نمی‌کنند. و بُعد اثباتی آن، نقطه‌ی مقابل این مطلب است، یعنی افراد در پی کار متناسب و لازم قانونی حق خاصی نسبت به ثروت‌های طبیعی پیدا می‌کنند.

البته قبلاً گذشت که برای پیدا شدن این حق خاص، نیاز نیست شخص، مستقیماً و شخصاً کاری نسبت به ثروت طبیعی انجام دهد، بلکه کافی است به واسطه‌ی عقد اجاره یا وکالت کسی را در انجام این کار، اجیر یا وکیل کند. در اینجا نیز عامل ایجاد کننده‌ی مالکیت یا حق، کار خواهد بود، هر چند این کار، کار شخص دیگری غیر از مالک یا صاحب حق است که به وسیله‌ی عقد اجاره به تملک او درآمده، یا در پی عقد وکالت به منزله‌ی کار او محسوب شده است.^۲

باید توجه داشت که نظریه‌ی توزیع قبل از تولید و مالکیت عمومی یا دولتی نسبت به ثروت‌های طبیعی در اسلام با نظریه‌ی توزیع ثروت‌های طبیعی در اقتصاد مارکسیستی متفاوت است. در تفکر مارکسیستی هر تغییری در عملیات تولیدی و شکل‌ها و ابزار تولید موجب تغییر در روابط و مناسبات اجتماعی، به طور عام، و روابط توزیع، به طور خاص، می‌گردد و در حقیقت بین شکل تولید و نظام توزیع ارتباط و تلازم تام وجود دارد. بر این اساس، توزیع ثروت‌های طبیعی هنگامی که ابزار تولید ساده و نظام برده‌داری حاکم است با هنگامی که ابزار تولید پیشرفته و نظام حاکم بر تولید نظام

۱. رک: همین نوشتار، بخش سوم، حیازت، کار.

۲. پیشین.

سرمایه داری است، متفاوت می باشد و تنها وقتی که طبقه‌ی کارگر بر طبقه‌ی سرمایه دار پیروز گردد، ثروت‌های طبیعی به تملک دولت حاکم که نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر است، در می آید.

در مکتب اقتصادی اسلام این ارتباط پذیرفته نیست و قوانین توزیع ثابت می باشد، در حالی که ابزار تولید و اشکال آن از صدر اسلام تاکنون تغییرات زیادی کرده است. ثروت‌های طبیعی یا در مالکیت دولت و یا تحت اختیار آن می باشد و تنها به وسیله‌ی کار (احیاء یا حیازت) در شرائط قانونی، حق خصوصی در آن ایجاد می شود. و این قانون در همه‌ی ادوار تاریخی با هر شکلی از تولید ثابت است.^۱ افزون بر این در مارکسیسم ثروت‌های طبیعی و مواد خام در عین حال که دارای ارزش مصرفی متفاوتی هستند، اما اگر کاری روی آنها انجام نشده باشد، فاقد ارزش مبادله‌ای خواهند بود. در حالی که، از دیدگاه اسلامی مواد اولیه و منابع طبیعی حتی قبل از انجام کاری روی آنها، دارای ارزش مبادله‌ای هستند. دقت در این نکته ضروری است که «کار» از دیدگاه مارکس آن است که اثرش در ماده ظاهر شود، پس امثال حیازت اصلاً کار محسوب نمی شود.

توزیع بعد از تولید

مسأله‌ی «توزیع در آمد پس از تولید» به عنوان یک بحث اساسی در مکتب‌های گوناگون اقتصادی مطرح شده و پیرامون آن نظریات مختلفی ابراز گشته است.

توزیع بعد از تولید در سرمایه داری

در سرمایه داری کلاسیک توزیع ثروت بین عوامل مولد آن به نسبت سهمی که در پیدایش ثروت داشته‌اند، مورد پذیرش قرار گرفته است.^۲ آدام اسمیت^۳، پدر اقتصاد

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۳۲۱ - ۳۳۰.

۲. شهید سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۵۱۸.

3. Adam Smith (1723 - 1790).

سرمایه‌داری، معتقد بود کار، سرمایه و زمین در تولید ثروت مشارکت دارند. به اعتقاد او «مزد» سهم «کار»، «سود» سهم «سرمایه» و «رانت»^۱ سهم «زمین» از ثروت می‌باشد. «مزد» از نظر او بهای «کار» است و عرضه و تقاضای کار میزان آن را تعیین می‌کند. این عرضه و تقاضا تحت تأثیر عواملی است که میزان جمعیت در زمره‌ی آنها می‌باشد.

آدام اسمیت بدون تفکیک درآمد کار فرما از درآمد سرمایه دار «سود» را پاداش یا درآمد کل کار فرما تلقی کرده و شاخص نوسان سود را نرخ «بهره» معرفی نموده است. رانت یا بهره‌ی مالکانه درآمد ارضی مالک زمین یا قیمتی است که در ازای استفاده از زمین پرداخت می‌شود و برعکس مزد و سود که در تعیین قیمت‌ها مؤثرند، معلول ترقی یا تنزل قیمت‌هاست و ربطی به قیمت کار انجام شده‌ی مالک یا اجداد او برای اصلاح و قابل استفاده کردن زمین ندارد.^۲

ریکاردو^۳، که بعد از آدام اسمیت بزرگترین عالم اقتصاد سرمایه‌داری محسوب می‌شود، «کار» را مانند «کالا» می‌داند و به همان گونه که «اسمیت» قیمت جاری یا بازاری^۴ کالا را از قیمت طبیعی آن تفکیک می‌کند، ریکاردو نیز قیمت طبیعی کار را از قیمت جاری آن تفکیک کرد. به نظر ریکاردو هر چند قیمت جاری کار را عرضه و تقاضا تعیین می‌کند، ولی قیمت طبیعی آن به مقداری تعیین می‌شود که به طور کلی و بدون کم و زیاد برای تأمین حداقل معیشت کارگران و بقا نسل آنها کافی باشد. البته این حداقل معیشت در نظر ریکاردو بر خلاف آنچه دیگران تصور می‌کردند، امری متغیر و تابع سنت‌ها و آداب و رسوم ملل و شرائط زمانی کشور می‌باشد.^۵ «رانت» به عقیده ریکاردو

1. Rent (Rente).

این کلمه در اصل به معنای «اجاره» است.

۲. باقر قدیری اصل، سیر اندیشه اقتصادی، صص ۶۴ - ۶۷.

3. David Ricardo (1772 - 1823).

۴. قیمت جاری یا بازاری در اقتصاد سرمایه‌داری به اقتضای عرضه و تقاضا تعیین می‌شود که گاهی بیشتر وزمانی کمتر از قیمت طبیعی است. قیمت طبیعی بر اساس عامل‌های اساسی‌تر تعیین می‌شود که به نظر اسمیت همان هزینه تولید است و شامل مزد، سود و رانت می‌شود. (ر.ک: باقر قدیری اصل: سیر اندیشه اقتصادی، ص ۹۱، پاورقی ۱ و ۲).

۵. باقر قدیری اصل، سیر اندیشه اقتصادی، ص ۹۱.

وقتی به وجود می‌آید که افزایش جمعیت، مردم را ناگزیر به کشت در زمین‌های نامرغوب کند. در این صورت معیار رانت مقدار کاری است که در آخرین زمین‌های کشت شده و در پست‌ترین آنها برای تولید محصول انجام می‌شود، نه آن که رانت نتیجه‌ی مرغوبیت زمین بوده و معلول ترقی یا تنزل قیمت‌ها باشد.^۱

به عنوان مثال، اگر فرض کنیم در مرغوبترین زمین‌ها برای تولید یک کیلوگرم گندم که قیمت آن صد ریال باشد، ده ساعت کار انجام شود، در صورت بهره‌برداری از زمین‌های نامرغوب، در نتیجه افزایش جمعیت، ساعات کار لازم برای تولید همین مقدار گندم افزایش می‌یابد و مثلاً به پانزده ساعت می‌رسد. در این حال با توجه به سطح طبیعی مزدها که در حداقل معیشت قرار دارد، قیمت یک کیلوگرم گندم از صد به صد و پنجاه ریال افزایش خواهد یافت و از این طریق مالکین زمین‌های مرغوب اضافه‌ارزشی معادل پنجاه ریال در هر کیلوگرم گندم به دست خواهند آورد که همان رانت یا بهره‌ی مالکانه‌ای است که برای آنها حاصل شده است.^۲

«سود» از نظر ریکاردو پس مانده‌ی درآمدی است که پس از توزیع «مزد» و «رانت» عاید سرمایه‌دار می‌گردد. از این رو، او لزومی نمی‌بیند که در جستجوی قانون یا قوانین تعیین‌کننده‌ی میزان سود باشد.^۳

بعدها مارکس از نظریات ریکاردو در جهت تفسیر خود از سرنوشت سرمایه‌داری استفاده کرد. ما به این مطلب در ضمن بیان نظریه‌ی توزیع بعد از تولید در سوسیالیسم اشاره خواهیم کرد. پس از ریکاردو، نظریه‌ی مهم دیگری در اقتصاد سرمایه‌داری در مورد توزیع، به وسیله‌ی نهائون و به عنوان واکنش در برابر تحلیل‌های مارکسیستی ارائه شد و در نظریه‌ی عمومی ارزش که مکاتب وین پس از سال ۱۸۷۰ فراهم آوردند، ادغام گردید.^۴

۱. پیشین، صص ۸۳-۸۴.

۲. ر.ک: باقر قدیری اصل، سیر اندیشه اقتصادی، ص ۸۴.

۳. پیشین، صص ۹۲-۹۳.

۴. ر.ک: رمون بار، اقتصاد سیاسی، ترجمه منوچهر فرهنگ، ج ۲، صص ۴۰-۴۹.

مکاتب وین دو نوع کالا را از یکدیگر متمایز و تفکیک می نمایند:

۱. کالاهای مصرفی: فایده و کمیابی دو عنصری است که ارزش این گونه کالاها را معین می کند. این دو عنصر در مفهوم «فایده ی نهایی» - فایده ی آخرین واحد از کالا - جمع می شود. بر اساس این نظریه، ارزش استعمال یک واحد نا مشخص از کالا برای فرد را فایده ی نهایی معین می کند، یعنی فایده ی که آخرین واحد - یعنی آن واحد که کمترین فایده را برای او دارد - به این فرد عرضه می کند.

۲. کالاهای واسطه ای: این کالاها، مانند ماشین ها، ابزار تولید، سرمایه و کار، اساساً عوامل تولید هستند و به خودی خود فایده ندارند. تنها فایده ی این کالاها استعمال آنها در تولید کالاهای مصرفی است. لذا ارزش این کالاها را ارزش کالاهای مصرفی تعیین می کند.

همان گونه که فایده ی نهایی، ارزش استعمال یک واحد نامشخص از کالای مصرفی را تعیین می کند، «بهره وری نهایی» نیز ارزش یک واحد نامشخص از کالای واسطه ای (عوامل تولید) را معین می نماید. «بهره وری یک عامل تولید مساوی با مقدار کالاهای مصرفی است که تولید می کند ضرب در ارزش واحد این کالا» و بهره وری نهایی یک عامل در حقیقت ارزش کالایی است که آخرین واحد از آن عامل، تولید می نماید.

در تحلیل نهائیون ارزش هر واحد از یک عامل برابر است با بهره وری نهایی آن عامل تولید. این نظریه را به صورت زیر می توان خلاصه کرد:

۱. لازم است همه ی عوامل تولید که در امر تولید شرکت دارند، پاداش بگیرند و این امر به حق است.

۲. پاداش هر عامل تولید به اندازه ی نقشی است که آخرین واحد آن عامل در تولید کالای مصرفی دارد. (بهره وری نهایی)

بر این اساس، مُزد پاداش بهره وری نهایی نیروی کار است و رانت یا بهره ی مالکانه پاداش بهره وری نهایی زمین است و بهره پاداش خدمات سرمایه و در مقابل بهره وری

نهایی آن است و سود پاداش خدمات ترکیب عوامل که می‌توان آنرا بهره‌وری نهایی مدیر محسوب کرد، می‌باشد.

نظریه‌ی توزیع، پس از پایان قرن نوزدهم، در مسیری که نهاییون ترسیم کردند، بسط یافت. ولی از سال ۱۹۶۰ به بعد دو جریان تازه‌ی فکری پدید آمده‌اند که هر یک قصد دارند نظریه‌ی توزیع را در مقیاس اقتصاد کلان توضیح دهند.

جریان فکری نخست از اندیشه‌ی کینز الهام می‌گیرد و توضیحی برای تعیین «سهم‌های نسبی» عوامل تولید در درآمد کل فراهم می‌آورد. و جریان فکری دوم به تشویق و راهنمایی پرفسور ژان مارشال به تحلیل فراگردهای توزیع بر حسب مبارزه‌ی گروه‌های اجتماعی می‌پردازد.^۱

اینها نمونه‌ای از اندیشه‌های سرمایه‌داری کلاسیک در باب توزیع بعد از تولید بود. در طی دهه‌ها و سده‌هایی که از این نظریات گذشته، بارها و بارها در آنها تعدیلاتی صورت گرفته و اشکال مختلفی برای توزیع مطرح شده است، اما به گفته‌ی شهید بزرگوار سید محمد باقر صدر، جوهر این آرا و گوهر این نظریات همچنان ثابت باقی مانده و هیچ‌گونه تغییری نکرده است. این گوهر عبارت از ملاحظه‌ی همه‌ی عناصر دخیل در تولید در یک سطح است. از این رو، عامل کار به همان شیوه‌ای به «مزد» دست می‌یابد که صاحب سرمایه به سود می‌رسد، زیرا هر دوی آنها در عرف سرمایه‌داری عوامل تولید و مشارک در آن تلقی می‌گردند. به همین دلیل، توزیع بر اساس سهم هر یک در تولید امری طبیعی محسوب می‌شود.^۲

البته یک مشخصه‌ی مشترک در نظریات توزیع در نظام سرمایه‌داری وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنان که گذشت، در نظام سرمایه‌داری درآمد ناشی از دو منبع است: ۱. درآمد حاصل از کار، ۲. درآمد حاصل از دارایی. نیروی کار پاداش خود را معمولاً به صورت دستمزد و حقوق ثابت دریافت می‌دارد، درحالی که

۱. ر.ک: رمون بار، اقتصاد سیاسی، ج ۲، صص ۴۹ - ۵۴.

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۵۸۲.

صاحبان دارائی (اعم از دارایی فیزیکی یا دارایی مالی، مانند اوراق سهام و قرضه) پاداش خود را به صورت اجاره، سود، یا بهره دریافت می‌دارند.^۱ این تفاوت در نوع درآمد کار و دارایی موجب به وجود آمدن عدم توازن ثروت در جامعه و شکاف طبقاتی می‌گردد، زیرا در وضعیت رونق اقتصادی منافع حاصل از بهبود اقتصادی به مقدار زیادی نصیب صاحبان سود و بهره می‌گردد و صاحبان مزد به مراتب سهم کمتری از این منافع دارند. همچنین در وضعیت رکود اقتصادی صاحبان دارایی نسبت به مزدبگیران کمتر متضرر می‌گردند. لذا توزیع نابرابر درآمد یکی از ویژگی‌های غیر قابل انفکاک نظام سرمایه‌داری تلقی می‌شود و توجیه خوبی را برای تجویز دخالت دولت در اقتصاد (به عنوان یک استثنا) فراهم می‌کند.

توزیع بعد از تولید در سوسیالیسم

اقتصاد سوسیالیستی «کار» را منشأ تولید ثروت معرفی می‌کند. از این رو، در هر مالی هرکس به مقداری که «کار» کرده است، مالک محسوب می‌شود. به عنوان مثال، اگر هیزمشکنی به جنگل برود و درختی را ببرد و چوب آن را مالک شود، سپس این چوب را در اختیار نجاری بگذارد و او از آن میز و صندلی بسازد، از نگاه اقتصاد سوسیالیستی هیزمشکن مالک بخشی از ارزش میز و صندلی است که معادل کار انجام شده، برای استحصال چوب بوده است و نجار نیز مالک بخش دیگر از ارزش آن که معادل کار صورت گرفته روی چوب تا تبدیل آن به میز و صندلی است، می‌باشد.^۲

با این وصف، اقتصاد مارکسیستی اثر هرگونه عاملی جز «کار» را در تولید ثروت انکار می‌کند و توزیع بعد از تولید را به نسبت کاری که هر کس در فرایند تولید انجام داده است، می‌پذیرد و سهمی برای «سرمایه» یا «زمین» به جز کاری که برای پیدایش سرمایه

1. Martin C. Schnitzer, *Comparative Economic Systems*, P 31-32.

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، *اقتصادنا*، صص ۵۹۲ - ۵۹۳.

یا آماده سازی زمین انجام شده است، قائل نیست^۱.

از این رو، مارکس معتقد است، اگر خصوصیات طبیعی کالا را کنار بگذاریم فقط یک خصوصیت مشترک بین کالاها باقی خواهد ماند، و آن صفت «محصولات کار بودن» است. به اعتقاد او معرف ارزش همه‌ی کالاها کار متبلور انسانی در کالا به صورت مجرد آن است و مقدار آن نیز از روی زمانی که صرف کار برای تولید کالا شده است، قابل اندازه گیری می‌باشد.^۲

این همان نظریه‌ی ارزش - کار، مارکس می‌باشد که تا حدودی مُلهم از نظریه‌ی ارزش - کار ریکاردو است. برای توضیح نظریه‌ی توزیع مارکسیستی باید نظریه‌ی ارزش اضافی مارکس را نیز به آن ضمیمه کرد.

ارزش اضافی تفاوت ارزش مبادله‌ای و ارزش مصرفی نیروی کار انسانی است. ارزش مبادله‌ای نیروی کار همان دستمزدی است که کارفرما به او می‌پردازد و ارزش مصرفی نیروی کار انسانی مبلغی است که کارفرما بابت فروش نیروی کار انسانی (که در کالا متبلور شده است) از بازار دریافت می‌کند. با توجه به شرایط بازار و تحت تأثیر رقابت و قدرت کارفرما، دستمزد نمی‌تواند از سطح حداقل معیشت - یعنی از حد هزینه‌ی تولید مجدد نیروی کار - تجاوز کند. ولی ارزش مصرفی نیروی کار (یعنی ارزش کالائی را که تولید کرده است) در بازار بسیار بیش از ارزش مبادله‌ای آن است. این مابه‌التفاوت که ارزش اضافی نام دارد، سود کارفرما را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل، مارکس نظریه‌ی ارزش اضافی را نظریه‌ی استثمار و نظریه‌ی غارت دستمزدها نیز نامیده و با استفاده از آن سقوط نظام سرمایه‌داری و تبدیل آن را به نظام سوسیالیستی، تحلیل کرده است.^۳

۱. برخی از اقتصاددانان معاصر در اینجا بیان نارسایی دارند و آن اینک: «...در نظام مارکسیستی درآمد مالکیت خصوصی زمین و سرمایه لغو گردیده است و توزیع بر اساس این اصل می‌باشد: از هرکس به اندازه‌ی توان او و برای هرکس به اندازه‌ی نیازش». (ر.ک: دکتر مهدی رضوی بناء، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، ص ۱۹۴).

۲. ر.ک: دکتر عبد الله جاسبی، نظام های اقتصادی، ص ۱۲۶.

۳. ر.ک: نمازی، نظام های اقتصادی، ص ۵۰.

بر اساس نظریه‌ی مارکس هر یک از عوامل تولید به مقداری که در ایجاد ارزش جدید دخیل اند در آن سهم دارند و از این جهت بین نیروی کار و سرمایه (مواد اولیه، ماشین‌آلات و کالاهای سرمایه‌ای و...) تفاوت وجود دارد. سرمایه در مراحل مختلف تولید ارزش جدیدی به وجود نمی‌آورد و عیناً معادل همان مقدار ارزشی که در طول مراحل تولید از دست می‌دهد، در کالا ایجاد ارزش می‌کند. برای مثال از ارزش ماشین‌آلات معادل میزان استهلاک‌شان برای تولید یک واحد کالا، کاسته شده و دقیقاً معادل همان میزان به کالا انتقال می‌یابد. در حالی که نیروی کار افزون بر ارزش مبادله‌ای‌اش، ارزش جدید (ارزش اضافی^۱) نیز می‌آفریند. بر این اساس، سهم سرمایه از ارزش محصولی که تولید می‌شود به میزان استهلاک آن در طول تولید است و مابقی سهم نیروی کار می‌باشد.

توزیع بعد از تولید در اسلام

اسلام برخلاف سرمایه‌داری عناصر تولید را در یک صف قرار نمی‌دهد و نگاهی یکسان به همگی ندارد، هرچند به تمامی آنها توجه دارد. از این رو، اگر شخصی به استخراج ماده‌ی معدنی از دل زمین می‌پردازد، آنچه به دست می‌آورد از آن اوست، هرچند ابزار و ادوات این حفاری و استخراج را دیگری در اختیارش گذاشته باشد. البته او باید اجرت بهره‌برداری از این وسایل را به مالک آن بپردازد. ولی سهمی از حاصل کار او به صرف این‌که ابزار دیگری در این مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، به آن دیگری نخواهد رسید. پس در نگاه اسلام این تولیدکننده‌ی ثروت از طبیعت است که مالک اصلی و اولی آن محسوب می‌شود^۲. هرچند او می‌تواند با پذیرش وکالت یا اجاره به اختیار خود، این مسیر را تغییر دهد و در نتیجه

۱. پیشین، ص ۵۱.

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۵۸۲ - ۵۸۳.

موکل یا مستأجر، مالک ثروت شوند^۱ و او تنها از اجرت یا حق الوکالة برخوردار گردد. و همچنین می تواند بر اساس قرارداد مشروع سهمی از محصول را به رضایت خود، اجرت صاحبان ابزار و سرمایه قرار دهد.

با این وصف، نصیب صاحبان ابزار (یا به تعبیری صاحبان سرمایه) در فرایند پیدایش ثروت از طبیعت - یعنی گام اول در زایش ثروت - چیزی جز اجرت بهره برداری از ابزارشان - یا هزینه به کارگیری سرمایه شان - نیست و آنها در اصل، مالک بخشی از ثروت به دست آمده، محسوب نمی شوند، بلکه تنها اجرت ابزار آنها بر ذمه‌ی موکل ثروت و عامل کار خواهد آمد که او باید با پرداخت آن خود را از این دین و بدهی برهاند^۲.

این تفاوت بین دیدگاه اسلامی و نظریه‌ی سرمایه داری نتیجه‌ی اختلافی است که در این دو مکتب نسبت به جایگاه «عامل انسانی» در گردونه‌ی اقتصاد وجود دارد.

از نگاه سرمایه داری «انسان» در عرض ابزار تولید به عنوان وسیله‌ای در خدمت تولید، و نه هدفی که تولید در خدمت اوست، انگاشته می شود. از این رو، منزلتی بسان سایر عوامل تولید مانند طبیعت، سرمایه و ابزار تولید دارد، و سهم خود را به عنوان شریکی در فرایند تولید دریافت می کند.

در حالی که اسلام انسان را هدف تولید می داند و او را در عرض سایر ابزار تولید نمی شمارد. بلکه ابزار را وسایلی در خدمت انسان برای تولیدی که خود آن نیز در خدمت انسان است، محسوب می کند. از این رو، نصیب انسان کارگر و تولید کننده‌ی ثروت از طبیعت را با سهم ابزار و ادواتی که در این تولید به کار گرفته شده‌اند، متفاوت می داند. از طرف دیگر ابزار تولید سهم خود را از انسان تولید کننده طلب می کند، زیرا

۱. برخی اعتقاد دارند، صاحب ابزار حتی با وکیل کردن یا اجیر کردن شخصی، نمی تواند آنچه او استخراج می کند مالک شود، ولی ما در بحث «حقوق مالکیت و اموال» پس از بررسی کامل این مسأله پذیرفته ایم که در صورتی که وکیل به قصد موکل اقدام به استخراج نماید یا اجیر برای زمان خاصی اجاره شده باشد و در آن فرصت اقدام به استخراج کند، موکل یا مستأجر مالک خواهند شد. (ر.ک: همین نوشتار، بخش سوم، اقسام حیازت، سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۷۶۳ - ۷۷۲ (ملحق ۱۳)).

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۵۸۳.

در خدمت او بوده‌اند و نصیبی از خود ثروت تولید شده، ندارند.^۱

البته این امر هیچ منافاتی با این ندارد که انسان تولید کننده به اختیار خود از سهم خویش گذشته و در ازای اجرت معینی برای صاحب ابزار به استخراج معدن یا کاری مانند آن پردازد و ثروت، در اثر اجاره، از آن مالک ابزار گردد و تولید کننده تنها از اجرت برخوردار شود.^۲

آنچه تا حال گفته شد در باب ثروتی بود که از طبیعت به دست می‌آید و ماده‌ی اولیه آن ملک شخص خاصی نیست. اما اگر کسی کاری روی آنچه ملک دیگران است، انجام دهد و سنگ معدن استخراج شده را به تیر آهن یا چوب بریده شده را به میز و صندلی تبدیل کند، آیا همان‌گونه که مارکسیسم معتقد است با صاحب ماده‌ی اولیه در محصول به دست آمده به نسبت کاری که هر یک از آن دو انجام داده‌اند، شریک خواهد شد؟ اسلام این نظر را نمی‌پذیرد و مالکیت محصول را به کلی از آن مالک ماده‌ی اولیه می‌داند. در این میان از حق این کارگر دوم نیز غفلت نمی‌کند و بر ذمه‌ی مالک می‌داند که اجرت او را پردازد.^۳

این اختلاف از ارتباطی که مارکسیسم بین مالکیت و ارزش مبادله‌ای از یک سو و کار و ارزش مبادله‌ای از سوی دیگر قائل است، نشأت می‌گیرد. به اعتقاد مارکس، همان‌گونه که ریکاردو ادعا کرده است، ارزش مبادله‌ای بر اساس کمیت کاری که در یک شیء تجسم پیدا می‌کند، تعیین می‌گردد.^۴ پس کارگری که با کار خود ارزش مبادله‌ای تازه‌ای در ماده‌ی اولیه می‌آفریند، مالک این ارزش جدید خواهد بود. اما اسلام نظریه‌ی «ثبات مالکیت» را در این گونه موارد پذیرفته است. به همین دلیل اگر روی ماده‌ی اولیه‌ای که ملک شخص خاصی است، شخص دیگری کاری انجام دهد که مالیت و ارزش آن

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۵۸۳ - ۵۸۴.

۲. همچنان که قبلاً اشاره کردیم این مطلب محل اختلاف بین فقهاست (ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۵۸۵ - ۵۸۸).

۳. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۵۹۳.

۴. ر.ک: پیشین، صص ۱۸۶ - ۱۹۰.

افزایش یابد، این باعث نمی‌شود، شخص کارگر در حاصل تولید، شریک مالک ماده‌ی اولیه گردد، بلکه او تنها استحقاق اجرت را دارد. البته این در صورتی است که به دستور مالک ماده‌ی اولیه و به خواست او اقدام به این عمل کرده باشد، و الا کار او به دلیل غصب هیچ‌گونه ارزشی ندارد و حتی استحقاق اجرت نیز پیدا نمی‌کند.

حاصل سخن

از آنجا که عناصر شرکت‌کننده در فرایند تولید امور چهارگانه‌ی: مواد اولیه، زمین، ابزار تولید و کار هستند، بر این اساس که مالک این امور یک یا چند نفر باشند، صورت‌های مختلفی برای توزیع قابل تصور است. به عنوان مثال اگر تنها سه عامل: مواد اولیه، کار و ابزار تولید را در نظر بگیریم، می‌توانیم بیست و هشت صورت تصور کنیم.^۱

این حالات گوناگون و متنوع در پرتو چند امر کلی در اسلام سامان پیدا می‌کند:

۱. **ثبات مالکیت:** هرگاه کسی مالک چیزی شد، مالکیت او نسبت به آن چیز مادامی که عامل انتقال مالکیت تحقق پیدا نکرده است، ثابت باقی می‌ماند. این امر یک اصل کلی در اقتصاد اسلامی است که بر اساس آن هر گونه تحوّل که روی ماده‌ی اولیه رخ دهد، باعث انتقال تمام یا قسمتی از مالکیت آن به کارگر یا صاحب ابزار تولید نمی‌شود.

۲. **احترام کار:** کار در اسلام محترم و دارای ارزش است. از این رو، اگر کسی کاری انجام داد استحقاق اجرت دارد و می‌بایست اجرت او از سوی کسی که منفعت کار به او رسیده است، پرداخت شود.

۳. **احترام مالکیت:** در اسلام مالکیت امری محترم و ارزشمند محسوب می‌شود، به این دلیل، اگر از ابزار تولید کسی برای انجام کاری استفاده شود، کسی که از آن بهره برده است، می‌بایست اجرت آن را بپردازد.

۱. نمودار شماره یک شمای کلی این صورت‌ها را نشان می‌دهد. این نمودار به فرض حذف واسطه‌هاست (ر.ک: همین نوشتار، بخش سوم، نمودار ۱ در توضیح چند حالت).

۴. آزادی قرار داد^۱: قراردادهای در اسلام به طور کلی پذیرفته شده‌اند و ادله‌ای به شکل عام بر صحت آنها از دیدگاه شرع دلالت دارند^۲. این ادله اقتضا می‌کنند که صاحب ماده‌ی اولیه بتواند قسمتی از حاصل تولید را به عنوان اجرت کارگر یا ابزار در ضمن قرارداد با کارگر یا صاحب ابزار تولید تعیین کند و در نتیجه آنها در حاصل تولید با او شریک شوند. و نیز در مواردی که کار روی ثروت طبیعی که ملک کسی نیست، انجام می‌گیرد، این اصل اقتضا می‌کند که نیروی کار بتواند در ضمن قرارداد مشروع، قسمتی از حاصل تولید را به عنوان اجرت ابزار قرار دهد و صاحب ابزار را با خود در حاصل تولید شریک نماید.

۵. سختگیری بر غاصب: در اسلام با کسی که مال دیگران را غصب کند، به سخت‌ترین وجه برخورد می‌شود^۳. پس اگر کسی ماده‌ی اولیه را غصب و بر روی آن کاری انجام دهد، ولو با ابزار تولیدی که ملک خود اوست، استحقاق هیچ‌گونه اجرتی را نه در ازای کار و نه در برابر ابزار تولید نخواهد داشت و تمامی حاصل تولید از آن مالک ماده‌ی اولیه خواهد بود.

توضیح چند حالت

با توجه به اصول پنجگانه‌ی مزبور می‌توان نحوه‌ی توزیع را در تمامی حالات تولید توضیح داد، ما به عنوان نمونه چند حالت از صورت‌های توزیع را در فرضی که سه عامل: ماده‌ی اولیه، کار و ابزار تولید، در فرایند تولید مشارکت داشته باشند، توضیح می‌دهیم و مجموع حالات را در قالب نموداری نشان خواهیم داد.

۱. اگر ماده‌ی اولیه ملک حسن باشد و او با علی قراردادی برای تولید چیزی با آن

۱. «آزادی قرار داد» از مصادیق «آزادی اقتصادی» است که در معنای دوم توضیح داده شد.

۲. این ادله را «اطلاقات و عمومات معاملات» می‌نامند و در بحث «حقوق قراردادهای» و مکاسب از آن گفتگو می‌کنند.

۳. قاعده‌ای فقهی در این باب می‌گوید: «الغاصب يُؤخذ بأشَقِّ الأحوال» غاصب به شدیدترین صورت گرفته می‌شود

ماده ببندد و اجرت را یک سوم حاصل تولید قرار دهد و علی برای انجام کار از ابزار محمد استفاده کند و برای این کار قرار دادی با او به مبلغ خاص منعقد نماید. پس از تولید، دو سوم حاصل، ملک حسن خواهد بود که این امر را قاعده‌ی ثبات مالکیت اقتضاء می‌کند. یک سوم حاصل تولید از آن علی است که این نتیجه‌ی «احترام کار» و «آزادی قرارداد» می‌باشد و بر عهده‌ی علی است که اجرت محمد را بپردازد که این امر حاصل «احترام مالکیت» و «آزادی قرارداد» می‌باشد. (حالت یازدهم در نمودار شماره یک).

۲. اگر ماده‌ی اولیه از آن حسن باشد و او برای تولید چیزی با آن قراردادی با علی به اجرت معینی منعقد کند و ابزار تولید را از محمد در ازای یک پنجم از حاصل تولید کرایه کند. چهار پنجم حاصل تولید به استناد قاعده‌ی «ثبات مالکیت» از آن حسن و یک پنجم دیگر به مقتضای «احترام مالکیت» و «آزادی قرارداد» ملک محمد خواهد بود و اجرت علی بر اساس «احترام کار» و «آزادی قرارداد» بر ذمه‌ی حسن می‌باشد. (حالت هشتم در نمودار شماره یک).

۳. اگر علی ماده‌ی اولیه‌ی حسن را غصب کند و با ابزار تولید محمد روی آن کاری انجام دهد و در قرار داد با محمد بخشی از حاصل تولید را به عنوان اجرت ابزار تعیین کرده باشد، به استناد قاعده‌ی «ثبات مالکیت» تمامی حاصل تولید از آن حسن می‌باشد و علی به دلیل «سختگیری بر غاصب» هیچ سهمی از حاصل تولید ندارد و هیچ‌کس لازم نیست اجرتی به او دهد. اما محمد چون قراردادش با علی باطل^۱، ولی مالکیتش نسبت به ابزار تولید محترم است، استحقاق «اجرت مثل» را دارد و آن را باید از علی باز ستاند. (حالت بیست و یکم در نمودار شماره یک).

۴. اگر حسن ماده‌ی اولیه خود را در اختیار محمد قرار دهد که با آن چیزی تولید نماید و در قرارداد فیما بین یک سوم حاصل تولید را به عنوان اجرت تعیین کند و محمد با علی قراردادی برای کار روی ماده‌ی اولیه با ابزار تولید خود منعقد نماید و نیمی

۱. علت بطلان اجاره، عدم مالکیت مستأجر نسبت به مال الاجاره می‌باشد.

از سهم خود را از حاصل تولید به عنوان اجرت قرار دهد. به استناد «ثبات مالکیت» دو سوم حاصل تولید ملک حسن و یک ششم آن بر اساس «آزادی قرارداد» ملک محمد و یک ششم دیگر به دلیل «احترام کار» و «آزادی قرارداد» از آن علی خواهد بود. (حالت بیست و سوم در نمودار شماره یک).

شما می‌توانید بر این اساس توزیع را در سایر حالات متصور توضیح دهید. مجموعه‌ی این حالات در فرض وجود سه عامل: ماده‌ی اولیه، کار، و ابزار تولید در نمودار شماره یک نشان داده شده است. چنانکه قبلاً گفتیم این نمودار مبتنی بر فروض زیر است:

۱. انحصار عوامل در سه عنصر: ماده‌ی اولیه، کار و ابزار تولید.
۲. در نظر نگرفتن واسطه‌ها.
۳. در نظر نگرفتن صورت غصب کار، یعنی حالتی که شخص به زور وادار به انجام کار می‌شود.

توضیح چند حالت □ ۱۷۳

| | | |
|----|---------------------------------------|--|
| ۱ | لز آن خود لو | |
| ۲ | بین آن دو عقد صحیح | ملک عامل کار و ابزار تولید |
| ۳ | بین آن دو عقد باطل | لز آن دیگری |
| ۴ | هیچگونه عقدی (غصب) | |
| ۵ | بین لو و کارگر عقد صحیح | |
| ۶ | بین لو و کارگر عقد باطل | ملک صاحب ابزار تولید |
| ۷ | کارگر غاصب ماده ی اولیه و ابزار تولید | |
| ۸ | بین او و صاحب ابزار عقد صحیح | |
| ۹ | بین او و صاحب ابزار عقد باطل | |
| ۱۰ | مالک ماده ی اولیه غاصب ابزار | مادّه اولیه |
| ۱۱ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد صحیح | بین لو و کارگر عقد صحیح |
| ۱۲ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد باطل | |
| ۱۳ | کارگر غاصب ابزار تولید | ملک شخص ثالث (غیر کارگر و غیر صاحب ابزار تولید) |
| ۱۴ | بین او و صاحب ابزار عقد صحیح | |
| ۱۵ | بین او و صاحب ابزار عقد باطل | بین لو و کارگر عقد باطل |
| ۱۶ | مالک ماده ی اولیه غاصب ابزار | |
| ۱۷ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد صحیح | |
| ۱۸ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد باطل | |
| ۱۹ | کارگر غاصب ابزار تولید | |
| ۲۰ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد صحیح | |
| ۲۱ | بین کارگر و صاحب ابزار عقد باطل | کارگر غاصب ماده ی اولیه |
| ۲۲ | کارگر غاصب ابزار تولید | |
| ۲۳ | بین مالک ابزار و کارگر عقد صحیح | |
| ۲۴ | بین مالک ابزار و کارگر عقد باطل | بین لو و مالک ابزار عقد صحیح |
| ۲۵ | بین مالک ابزار و کارگر عقد صحیح | |
| ۲۶ | بین مالک ابزار و کارگر عقد باطل | بین لو و مالک ابزار عقد باطل |
| ۲۷ | بین مالک ابزار و کارگر عقد صحیح | |
| ۲۸ | بین مالک ابزار و کارگر عقد باطل | مالک ابزار غاصب ماده ی اولیه |

(نمودار ۱)

دستگاه توزیع در اسلام

در دو بخش قبلی از «توزیع قبل از تولید» و «توزیع بعد از تولید» سخن گفتیم. حاصل سخن در «توزیع قبل از تولید» این بود:

ا. «حیازت» در اشیاء منقول مباح عامل مالکیت است.

ب. «کار» در امور غیر منقول مباح یا مأذون از سوی دولت منشأ مالکیت می‌باشد^۱.

هر چند در حقوق «حیازت» غیر از «کار» به عنوان عامل مالکیت معرفی می‌شود، ولی از دیدگاه اقتصادی «حیازت» نیز نوعی «کار» محسوب می‌گردد. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت: «کار عاملی است که منابع طبیعی را به تملک اشخاص در می‌آورد».

در بحث «توزیع بعد از تولید» دیدیم:

۱. مالک ماده‌ی اولیه مالک حاصل تولید است، مگر آن که به اراده‌ی خود قسمتی از حاصل تولید را در قالب قراردادی به عنوان اجرت به کارگر یا مالک ابزار تولید تملیک کند.

۲. کارگر (عامل کار) سهم خود را از تولید در قالب دستمزد دریافت می‌کند، و ممکن است این دستمزد بخشی از حاصل تولید باشد.

۳. مالک ابزار تولید، مانند کارگر، سهم خود را به صورت اجرت ابزار تولید می‌ستاند، هر چند امکان دارد این اجرت را بخشی از حاصل تولید تشکیل دهد.

مالک ماده‌ی اولیه این ماده را یا از کار مستقیم به دست آورده یا حاصل کار خود را در ازای آن پرداخته است، پس او در پرتو کار، مالک ماده‌ی اولیه و سپس حاصل تولید می‌شود. صاحب ابزار تولید نیز یا ابزار را خود با ماده‌ی اولیه‌ی خویش ساخته و یا به نحوی در ازای کار مالک آن شده است. پس او نیز مانند «کارگر» و مالک ماده‌ی اولیه در پرتو کار سهمی از توزیع بعد از تولید را به دست می‌آورد.

با این وصف، از دیدگاه اسلام در توزیع بعد از تولید نیز عامل کار، به شکل مستقیم یا

۱. قبلاً اشاره کردیم که حیازت نیز نوعی کار است، ولی در اینجا بسان بحث از اسباب مالکیت ابتدایی، مراد ما از «کار» امری است که در شی خارجی تجسمی عینی دارد و مصداق آن در این بحث «احیا» می‌باشد.

غیر مستقیم، در فرایند توزیع نقش اساسی را ایفا می‌کند.

حال اگر این نتیجه را با آنچه در باب توزیع قبل از تولید استنتاج کردیم، در نظر بگیریم، به این نتیجه‌ی کلی خواهیم رسید که «کار عامل اساسی در توزیع ثروت از دیدگاه اسلام محسوب می‌شود».

البته همان گونه که در باب «مالیت و ارزش» بیان شد، ارزشی که حاصل می‌شود، نتیجه‌ی کار نمی‌باشد - هرچند خود «کار» از دیدگاه اسلام دارای ارزش است - بلکه کار در واقع عاملی است که مالکیت یا حق را ایجاد و در توزیع نقش ایفا می‌کند.

اما آیا تنها عامل توزیع ثروت در مکتب اقتصادی اسلام همان «کار» است؟ شهید صدر به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «در فرایند توزیع غیر از «کار» عامل اساسی دیگری نیز وجود دارد و آن «نیاز» است^۱. ایشان برای توضیح نقش «نیاز» چنین می‌نویسد:

افراد جامعه به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. دسته‌ای که توانایی فکری و بدنی و عملی اداره‌ی زندگی خود در یک سطح مرفه و غنی را دارا هستند.

۲. آنها که می‌توانند کار کنند، ولی کارشان جز برای اشباع نیازهای اساسی آنها کافی نیست.

۳. آنها که به دلیل ضعف بدنی یا ناتوانی فکری یا عامل دیگری فاقد امکان کار کردن هستند.

در اقتصاد اسلامی گروه اول از طریق «کار» به سهم خود در توزیع دست می‌یابند. هر یک از افراد این گروه به اندازه‌ای که امکاناتش اجازه می‌دهد، مادامی که در حدود ضوابط اقتصادی اسلام فعالیت کند، به نصیب اقتصادی خود می‌رسد، هر چند میزان آن بیش از حد نیاز او باشد. بنابر این، نسبت به این گروه «نیاز» هیچ نقشی را در توزیع ایفا نمی‌کند. در مقابل، گروه سوم تنها از طریق «نیاز» به حیات اقتصادی خود ادامه می‌دهند.

۱. ر.ک: شهید صدر، اقتصادنا، ص ۳۵۲.

از این رو، افراد این گروه بر اساس مبانی کفالت همگانی و همیاری اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی، سهم خود از توزیع را بر اساس «نیاز» دریافت می‌دارند.

گروه دوم که می‌توانند از رهگذر «کار» پایین‌ترین حدّ معیشت را برای خویش تأمین کنند، برای گذران امور زندگی بر دو عامل «کار» و «نیاز» با هم تکیه دارند. «کار» ضروریات زندگی آنها را تأمین می‌کند و «نیاز» بر اساس مبانی کفالت همگانی و همیاری اجتماعی، آنها را تا مرز رفاه می‌رساند.^۱

اگر شهید صدر «نیاز» را به عنوان یک عامل توزیع در مکتب اقتصادی اسلام معرفی می‌کند، در واقع این نکته را از احکامی که در باب خمس و زکات پیرامون فقرا و مساکین آمده است، استنتاج می‌نماید، زیرا هنگامی که اسلام این دو گروه را جزء موارد مصرف زکات یا سادات آنها را به عنوان موارد مصرف خمس معرفی کرد، از این احکام می‌توان نتیجه گرفت «نیاز» خود به عنوان یک عامل توزیع در مکتب اقتصادی اسلام پذیرفته شده است. با این وصف، اسلام «کار» و «نیاز» را به عنوان دو عامل مستقل در فرایند توزیع می‌پذیرد و برای هر یک موارد خاصی را در نظر می‌گیرد.

در مقابل مارکسیست‌ها با شعار «از هر کس به اندازه‌ی توانش و برای هر کس به مقدار نیازش» در حالی که «کار» را تنها عامل مولّد ارزش معرفی می‌کنند، معتقدند «کار» تنها به اندازه‌ی نیاز کارگر برای او ایجاد مالکیت می‌کند، نه بیش از آن و همین امر زمینه‌ی فعالیت اقتصادی را از بین می‌برد و اشخاص را از تلاش بیشتر در صحنه‌ی اقتصاد نا امید می‌سازد. سوسیالیست‌ها با شعار: «از هر کس به اندازه‌ی توانش و برای هر کس به مقدار کارش» تنها به عامل «کار» در توزیع توجه می‌کنند و به کلی از «نیاز» چشم می‌پوشند. در نتیجه اگر عامل کار نتواند با کار خود نیازهای خویش را تأمین کند، از گردونه‌ی توزیع خارج می‌شود و از رسیدن به نصیب خویش محروم می‌ماند.

اسلام با در نظر گرفتن هر دو عامل هم زمینه‌ی فعالیت و نشاط اقتصادی را ایجاد کرده تا هر کس با توانایی‌های خود در صحنه‌ی اقتصاد وارد شود و در چارچوب ضوابط

۱. ر.ک: شهید صدر، اقتصادنا، صص ۳۵۳ - ۳۵۴.

اسلامی به تحصیل درآمد بپردازد و از سوی دیگر، امکان بهره برداری همه‌ی آحاد جامعه را از حق مسلم انسانی خویش که همان حداقل سطح رفاه است، فراهم نموده تا مبادا کسی به دلیل ناتوانی جسمی یا فکری، از این حق محروم گردد.^۱

در قرآن کریم خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»^۲؛ (برای مردان از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است، و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند، بهره‌ای است). در این آیه به وضوح «کار» به عنوان یک عامل در توزیع معرفی شده است. از سوی دیگر خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ فِي اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»^۳؛ (و همانان که در اموالشان حقی معلوم است، برای سائل و محروم) در اینجا عامل «نیاز» مورد توجه قرار گرفته و به عنوان یکی از عوامل توزیع محسوب شده است.

شهید صدر معتقد است «نیاز» در اقتصاد سرمایه‌داری از جایگاهی کاملاً ضد آنچه در اسلام دارد، برخوردار است. به اعتقاد ایشان، هر قدر «نیاز» بیشتر باشد، تقاضای کار از سوی نیازمندان بیشتر و در نتیجه عرضه‌ی کار برای سرمایه‌داران فراوان‌تر خواهد شد. این فراوانی عرضه کاهش قیمت کار را در بازار کار باعث می‌شود و در حالت نهایی شدت نیاز و گسترش آن قیمت کار را به کمترین سطح آن - یعنی نزدیک صفر - تنزل خواهد داد. از این رو، «نیاز» در جامعه‌ی سرمایه‌داری شخص را از گردونه‌ی توزیع خارج می‌کند نه آن که عاملی برای توزیع باشد.^۴

البته این سخن شهید صدر مانند سایر مطالبی که در باب سرمایه‌داری مطرح کرده است، ناظر به سرمایه‌داری افراطی یا شکل نظری سرمایه‌داری می‌باشد. امروز کشورهای سرمایه‌داری به دلیل گسترش مخالفت با این گونه نتایج سرمایه‌داری ناچار به تعدیل در آن شده‌اند و از شیوه‌های سرمایه‌داری معتدل استفاده می‌کنند که از ضوابط

۱. ر.ک: شهید صدر، اقتصادنا، صص ۳۵۴ - ۳۵۷.

۲. نساء، ۳۲.

۳. معارج، ۲۴ - ۲۵.

۴. ر.ک: شهید صدر، اقتصادنا، صص ۳۵۷ - ۳۵۸.

سرمایه‌داری کلاسیک در برخی موارد عدول می‌کند تا بتواند برخی از امور دیگر مانند عدالت اجتماعی را تأمین نماید. این عدول عملی کاشف از ضعف نظری این مکتب و نشان از ناتوانی آن در تحقق آرمان‌های مورد ادعایش می‌باشد.

ربا و دستگاه توزیع اسلامی

حال که تصویر کلی دستگاه توزیع در اسلام ترسیم شد، جا دارد به مسأله‌ای مهم اشاره کنیم و آن جایگاه «ربا» در این دستگاه است. حرمت «ربا» در اسلام، از مسلمات محسوب می‌شود و همگان از این امر آگاهی دارند، هر چند در محدوده‌ی آن بحث‌هایی بین صاحب‌نظران وجود دارد.

ربا در فقه اسلامی به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. **ربای معاملی:** که عبارت است از مبادله‌ی دو کالای هم جنس به صورت غیر متساوی، هر چند از نظر ارزش مبادله‌ای معادل باشند. مانند فروش یک کیلوگرم برنج درجه یک به دو کیلوگرم برنج درجه دو. به اعتقاد فقها، این ربا تنها در اجناسی که به وزن یا پیمانه مبادله می‌گردند، حرام است و در اموری که به شماره و عدد معامله می‌شوند، جایز می‌باشد.

۲. **ربای قرضی:** هرگاه در یک قرض، شرط بهره‌ای برای قرض دهنده شود، این بهره را ربای قرضی گویند. ما در طی بحث‌های مفصل ثابت کرده‌ایم که حرمت ربای قرضی، اختصاص به عقد قرض ندارد و هر جا سرمایه‌ی خارج از جریان، سود دهی داشته باشد، ربا و حرام خواهد بود.^۱

برخی از آیاتی که بر حرمت ربا دلالت دارند، عبارتند از:

۱. «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربا أضعافاً مضاعفة»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا

۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، ربا و حیل‌های آن، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی هزاره‌ی شیخ مفید، مجلد ۵۸ و ۱۰ - مهدی هادوی تهرانی، موضوع شناسی ربا از دیدگاه فقه، مجموعه‌ی مقالات هفتمین کنفرانس بانکداری اسلامی، صص ۵۳ - ۷۷.

را چندین و چند برابر نخورید^۱.

۲. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»؛ خداوند خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرد^۲.

۳. «وَأَخْذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نَهَوْنَا عَنْهُ»؛ وبا گرفتن آنان - یهودیان - در حالی که از آن نهی شده بودند^۳.

در تمامی این آیات «ربا» مورد منع و تحریم قرار گرفته و این تعبیر یا مطلق و شامل هر دو گونه رباست، یا ظهور در خصوص ربای قرضی دارد^۴. از این رو، هیچ جای تردیدی در حرمت «ربای قرضی» به استناد این آیات نیست. و اگر بعضی صور در «ربای معاملی» مبتنی بر تعبد محض است و هیچ گونه نکته‌ای برای عقلا در حرمت آن وجود ندارد - زیرا همچنان که گفتیم ادله‌ی حرمت این ربا، مبادله‌ی دو کالای هم جنس به مقدار متساوی را حرام می‌کند، ولو از حیث ارزش مبادله‌ای کاملاً معادل باشند - ولی «ربای قرضی» نکته‌ای واضح در نظر عقلا برای حرمت دارد و آن این است که سود دادن سرمایه‌ای که از جریان فعالیت اقتصادی خارج شده، نوعی سوء استفاده است. از این رو، ارسطو نیز ربا را دزدی می‌شمارد^۵.

توضیح این مطلب با توجه به مورد خاص این ربا، یعنی قرض، آشکار می‌گردد:

در قرض، قرض دهنده مالی را به قرض گیرنده تملیک می‌کند و خودش مالک مماثل آن مال بر ذمه‌ی قرض گیرنده می‌شود. پس مال خارجی و عینی از آن قرض گیرنده می‌گردد و اگر در جریان فعالیت اقتصادی قرار می‌گیرد، اوست که سزاوار سود آن می‌باشد. اما مال قرض دهنده، در ذمه‌ی قرض گیرنده که یک ظرف اعتباری برای اموال

۱. آل عمران، ۱۳۰.

۲. بقره، ۲۷۵.

۳. نساء، ۱۶۱.

۴. ر.ک: مهدوی هادوی تهرانی، ربا و حیل‌های آن، مجموعه مقالات کنفرانس شیخ مفید، مجلد ۱۰ و ۵۸ مهدی هادوی تهرانی، موضوع شناسی ربا از دیدگاه فقه، مجموعه‌ی مقالات هفتمین کنفرانس بانکداری اسلامی، صص ۷۷-۵۳.

۵. ر.ک: پیشین.

و تعهدات است^۱، و خارج از تمامی فعالیت‌های اقتصادی می‌باشد. از این رو، زایش چنین مالی هیچگونه مجوزی ندارد.

به اعتقاد شهید صدر اسلام با طرح این مطلب، بار دیگر تأکید بر جنبه‌ی سلبی دستگاه توزیع نموده، که بدون نوعی «کار» نمی‌توان ثروت تازه‌ای کسب کرد^۲.

بنابر این، از دیدگاه اسلام بین سرمایه‌ای که در جریان تولید وارد می‌شود و در نتیجه سهمی از سود تولید را برای صاحبان آن به ارمغان می‌آورد و سرمایه‌ای که در این جریان وارد نمی‌شود و در عین حال می‌خواهد بهره‌ای به صاحب خود برساند، وجود دارد. چه این سرمایه، سرمایه‌ی فیزیکی و از قبیل، مواد اولیه، ابزار تولید و غیر آن، باشد و چه سرمایه‌ی نقدی و پول. زیرا همان گونه که قرض در پول متصور است، در سایر اشیاء نیز قابل تحقق می‌باشد، پس قرض و ربای قرضی اختصاص به پول ندارد. بله، غیر منقولات مانند زمین یا خانه قابل قرض نیستند و در نتیجه، نسبت به آنها ربای قرضی معنا ندارد.

در حالی که اسلام هر گونه «ربا» و «سود دهی سرمایه‌ی خارج از جریان» را ممنوع و آن را در مکتب اقتصادی خود مردود می‌شمارد، اقتصاد سرمایه‌داری، بر وجود آن تأکید می‌کند و آن را حق مسلمی برای صاحبان سرمایه و عاملی برای کنترل نا پیدای فعالیت‌های اقتصادی می‌داند.

یکی از نکته‌هایی که سرمایه‌داری آن را عامل تجویز «ربا»، و بلکه ضرورت آن، می‌شمارد، مسأله‌ی «خطر»^۳ می‌باشد. به اعتقاد اقتصاد دانان سرمایه‌داری، کسی که مالی را قرض می‌دهد، نوعی خطر را می‌پذیرد، زیرا امکان دارد، هرگز مدیون دین خود را اداء نکند و شخص به مال خود نرسد، ولو رهن یا ضمان کافی نیز وجود داشته باشد. پس جا دارد، اجرت این خطر پذیری و ریسک را دریافت کند.

اما اسلام با تحریم ربا و اشکال دیگری از خطر پذیری، مانند قمار و شرط بندی، در

۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، حقوق اموال و مالکیت.

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۶۲۵.

واقع اساس این استدلال را مردود شمرده و خطر را سود آور ندانسته است.^۱
«ربا» فاصله‌ی بین ثروتمندان و فقرا را افزایش می‌دهد و باعث تکاثر اموال می‌گردد و در نهایت فشار حاصل از آن بر دوش اقشار فقیر جامعه می‌افتد.
از این بیان آشکار می‌گردد، که جواز دریافت سود حاصل از مضاربه در اسلام، هیچ ارتباطی به مسأله‌ی «خطر» در آن ندارد، که گفته شود: مضاربه حلال است، چون صاحب مال در آن خطر را می‌پذیرد، ولی قرض ربوی حرام می‌باشد، زیرا قرض دهنده هیچ‌گونه ریسکی نکرده است.

توضیح بطلان این استدلال چنین است:

۱. در قرض هم شخص خطر را می‌پذیرد، چون امکان دارد به مال خود نرسد.
۲. خطر هیچ‌گاه منشأ سود آوری و درآمد در اسلام نیست و الاً باید قمار یا امثال آن جایز می‌شد.
۳. سود صاحب مال در مضاربه به مقتضای قاعده است، زیرا او از آنجا که مالک اصل مال است، مالک سودهای آن نیز هست. نهایتاً می‌تواند عامل مضاربه را از باب پرداخت حق الزحمه در بخشی از سود مال خود شریک کند.^۲

۱. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، صص ۶۳۵ - ۶۳۷.

۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۶۳۴.

بخش چهارم

نظام اقتصادی اسلام

مقدمه

طبقه بندی نهادهای اقتصادی

نهادهای دولتی

نهادهای غیر اجرایی

نهادهای اجرایی

نهادهای غیر دولتی

نهادهای تولیدی

نهادهای غیر تولیدی

مقدمه

در بخش نخست^۱ این مجموعه، «نظام اقتصادی اسلام» را مجموعه‌ی نهادهای جهان‌شمولی دانستیم که با یکدیگر روابط خاصی دارند و به صورت هماهنگ و منظم بر اساس مبانی مکتب اقتصادی، در جهت اهداف آن سامان یافته‌اند. همچنین «نهاد» را در این اصطلاح، الگویی از روابط افراد، سازمان‌ها و عناصر دخیل در حوزه‌ی اقتصاد که دین در صدد تثبیت آن در جامعه است، معرفی نمودیم. بر این اساس، برای تبیین «نظام اقتصادی اسلام» می‌بایست «نهادهای جهان‌شمول اقتصادی» و نحوه‌ی ارتباط آنها با یکدیگر را از دیدگاه اسلام تبیین کنیم.

طبقه بندی نهادهای اقتصادی

نهادهای اقتصادی را در تقسیم اول می‌توان در دو گروه: دولتی و غیر دولتی، طبقه بندی کرد. «نهادهای دولتی» عبارتند از مجموعه‌ی نهادهای اقتصادی مخصوص به دولت - به معنای وسیع کلمه^۲ - و «نهادهای غیر دولتی» در برگیرنده‌ی نهادهایی است که اختصاص به دولت ندارد، چه از سوی اشخاص حقیقی یا حقوقی به صورت فردی یا جمعی تشکیل شود و چه دولت در کنار آنها، یا به تنهایی، اقدام به ایجاد آن نماید.

۱. ر.ک. همین نوشتار، بخش اول، نظام.

۲. معادل State نه Government (ر.ک: همین نوشتار، بخش سوم، مفهوم و جایگاه دولت در اندیشه اسلامی).

در اینجا تذکر مجدد این مطلب لازم است که ما در این بحث به دنبال «نهادهای ثابت»، یعنی غیر وابسته به موقعیت، هستیم و این چنین نهادهایی چه بسا در تحقق خارجی به تناسب موقعیت های مختلف به اشکال گوناگون چهره بنمایانند. گاه ممکن است یک نهاد ثابت در قالب چند نهاد موقعیتی در خارج محقق شود. همچنان که امکان دارد، چند نهاد ثابت، در قالب یک نهاد موقعیتی، تحقق عینی یابد.

بنابر این، در «نهادهای دولتی» یا «غیر دولتی»، ما به شکل خاصی از دولت، یا وضعیت خاصی از اقتصاد، نظر نداریم و بر اساس شیوه های مذکور در بخش اول^۱، عناصر جهان شمول اسلامی را در این زمینه جستجو می کنیم.

۱. نهادهای دولتی

برای شناخت «نهادهای دولتی» می بایست به دو عنصر توجه کنیم:

۱. مسئولیت ها و وظائف دولت.

۲. امکانات و اختیارات دولت.

مروری بر مسئولیت ها و وظائف دولت

قبلاً گذشت که دولت در زمینه ی اقتصاد، مسئول اصلی عینیت بخشیدن به «نظام اقتصادی اسلام» در خارج است و از آنجا که آرمان های نظام در اهداف آن تبلور پیدا می کند، وظیفه ی اصلی دولت تحقق اهداف اقتصادی اسلام می باشد.^۲

اهداف اقتصادی اسلام، همچنان که در گذشته بیان شد، عبارتند از: عدالت اقتصادی و قدرت اقتصادی. «عدالت اقتصادی» در دایره ی جامعه ی اسلامی و نسبت به تمامی آحاد آن، اعم از مسلمان و غیر مسلمان و «قدرت اقتصادی» نسبت به خارج این محدوده

۱. ر.ک: همین نوشتار، بخش اول، تفکیک عناصر جهان شمول از موقعیتی.

۲. ر.ک: همین نوشتار، بخش سوم، مسئولیت دولت اسلامی.

و در رابطه با سایر جوامع و کشورها مورد نظر است^۱.

تأمین عدالت اقتصادی مشروط به تحقق رفاه عمومی و تعدیل ثروت، می‌باشد. «رفاه عمومی» هنگامی حاصل می‌شود، که وضعیت اقتصادی جامعه‌ی اسلامی به گونه‌ای باشد که تمامی آحاد جامعه دست کم از حد اقل امکانات زندگی در تمام زمینه‌ها برخوردار باشند و چنین امری مستلزم «رفع فقر» از جامعه خواهد بود. «تعدیل ثروت» نیز زمانی حاصل می‌شود که تفاوت فاحشی بین افراد جامعه در برخورداری از مواهب مادی وجود نداشته باشد^۲.

از سوی دیگر، تحقق «نظام اقتصادی اسلام» در خارج مشروط به حصول مبانی و شکل‌گیری نهادهای آن است، که دولت وظیفه دارد امکان آن را فراهم کند^۳.

بر این اساس نتیجه گرفتیم که رئوس وظایف دولت اسلامی در زمینه اقتصاد عبارتند از:

۱. تحقق اهداف اقتصادی اسلام، از راه:

أ. گسترش عدالت اقتصادی، در پرتو رفع فقر، بسط رفاه عمومی، و تعدیل ثروت.
ب. تقویت اقتصاد کشور، از طریق سرمایه‌گذاری بنیادی در زمینه زیر ساخت‌های اقتصادی، گسترش تولید داخلی و حمایت از آن، تقویت صادرات، حمایت از پول ملی، ...

۲. زمینه‌سازی برای تحقق عینی مبانی اقتصادی اسلام، از طریق:

أ. حفظ ارزش اموال و ثروت‌ها، در پرتو کنترل بازار، گسترش تولید، جلوگیری از کاهش ارزش پول، ...
ب. صیانت و بسط مالکیت مختلط، در سایه‌ی شناسایی اموال دولتی و عمومی و در اختیار گرفتن آنها، حمایت از مالکیت‌های خصوصی و تعیین محدوده‌ی آن ...
ج. تأمین آزادی اقتصادی در حیظه‌ی شرع برای تمام آحاد جامعه، از راه وضع قوانین

۱. پیشین، بخش دوم، اهداف اقتصادی اسلام.

۲. ر.ک: همین نوشتار، بخش دوم، عناصر عدالت اقتصادی.

۳. پیشین، بخش سوم، مسئولیت دولت اسلامی.

مناسب و ایجاد امنیت اقتصادی و فراهم آوردن فرصت‌های اقتصادی برای همه ...

۳. تحقق نظام اقتصادی اسلام، به وسیله‌ی:

ا. پی‌ریزی نهادهای موقعیتی دولتی بر اساس نهادهای جهان‌شمول دولتی.
ب. سازماندهی نهادهای موقعیتی غیر دولتی هماهنگ با نهادهای جهان‌شمول غیر دولتی.

ج. تنظیم روابط مجموعه‌ی نهادها بر اساس احکام ثابت الهی.

د. جبران کاستی‌های قانونی از طریق قانون‌گذاری^۱ متناسب با موقعیت.

مروری بر امکانات و اختیارات دولت

امکانات دولت اسلامی در حوزه‌ی اقتصاد را در چهار محور خلاصه کردیم:

۱. سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی: که به دولت حق تعیین سیاست‌های اقتصادی و برنامه‌ریزی در راستای آنها را اعطا می‌کند.

۲. قانون‌گذاری: که به دولت امکان وضع قوانین موقعیتی متناسب با شرایط زمانی-مکانی خاص می‌دهد.

۳. اجرای حدود و تعزیرات: که ضامن عینی تحقق قوانین اقتصادی، اعم از ثابت و متغیر، می‌باشد.

۴. منابع گسترده‌ی مالی: که دولت را از افراد جامعه یا قدرت‌های بیگانه بی‌نیاز می‌کند و امکان حضور فعال و مستقل را در صحنه‌ی اقتصاد برای دولت فراهم می‌آورد.^۲

شناسایی نهادهای دولتی

قبل از پرداختن به نهادهای دولتی باید این نکته را یاد آور شد که ما در اینجا به دنبال «نهادهای ثابت اقتصادی» هستیم، این امر اقتضا می‌کند آنچه به عنوان نهاد معرفی

۱. رک: همین نوشتار، بخش سوم، امکانات و اختیارات دولت اسلامی.

۲. پیشین.

می شود:

ا. وابسته به موقعیت و شرایط خاص نباشد.

ب. در ارتباط وثیق با اقتصاد باشد.

از این رو، پسوند «ثابت اقتصادی» در تمام نهادهای مزبور ملحوظ است، هر چند مذکور نباشد.

با توجه به این امر می توان نهادهای دولتی را به دو گونه‌ی اصلی تقسیم کرد:

۱. نهادهای اجرایی که در صحنه‌ی فعالیت اقتصادی به نحوی از آنجا وارد می شوند

و نوعی کار اقتصادی انجام می دهند.

۲. نهادهای غیر اجرایی که در صحنه‌ی فعالیت اقتصادی وارد نمی شوند، هر چند با

اقتصاد بیگانه نیستند، بلکه در ارتباط تنگاتنگ با آن قرار دارند.

نهادهای غیر اجرایی

نهادهای غیر اجرایی با توجه به وظائف وامکانات دولت عبارتند از:

۱. نهاد سیاست گذاری اقتصادی.

۲. نهاد برنامه ریزی اقتصادی.

۳. نهاد قانون گذاری اقتصادی.

۴. نهاد نظارت اقتصادی.

قبل از معرفی بیشتر هر یک از این نهادها، باید پرسشی را پاسخ داد و آن این که:

نهادهایی که در اینجا معرفی شده در یک دولت بسیار فراتر از حوزه‌ی اقتصاد عمل

می کنند، به عنوان مثال، سیاست گذاری اختصاص به امور اقتصادی ندارد و همه‌ی شئون

اجتماع اسلامی را در بر می گیرد، پس چه وجهی برای تخصیص آن به اقتصاد وجود

دارد؟

جواب این پرسش از مطالب گذشته آشکار است و آن این که:

ما در تمام این بحث ها تنها به امور و عناصر اقتصادی توجه داریم و به سایر امور، هر

چند مرتبط با اقتصاد، التفاتی نداریم. با این که تأکید می‌کنیم: مجموع امور جامعه با یکدیگر مرتبط و در یکدیگر مؤثرند و تحقق نظام اقتصادی اسلام بدون عینیت سایر نظام‌های اسلامی میسر نیست، ولی اعتقاد داریم: این نظام، به گونه‌ی مستقل از سایر نظام‌ها قابل استخراج و ترسیم نظری است.

از سوی دیگر، ما نهادهای ثابت را جستجو می‌کنیم که به گونه‌ای غیر وابسته به موقعیت و شرایط خارجی تصویر می‌شوند و این نهادها یا بخشی از آنها ممکن است در تحقق خارجی با یکدیگر یا با نهادهای سایر نظام‌های اسلامی یا بخشی از آنها ادغام شوند، همان‌گونه که امکان دارد یکی از آنها در قالب چند نهاد در خارج تحقق یابد. بنابراین، وجود یک نهاد سیاست‌گذاری دولتی که به سیاست‌گذاری در تمام امور می‌پردازد، منافاتی با وجود «نهاد سیاست‌گذاری اقتصادی» در سیستم اقتصادی ندارد.

حال به توضیح اجمالی هر یک از نهادهای مزبور و نحوه‌ی ارتباط آنها با یکدیگر می‌پردازیم.

۱. نهاد سیاست‌گذاری اقتصادی

این نهاد مسئول تشخیص وظائف و اهداف اقتصادی دولت، طبقه‌بندی و ترجیح آنها بر اساس شرایط و موقعیت اقتصادی جامعه و سایر ابعاد آن، می‌باشد. یکی از محورهای مهم این سیاست‌گذاری تعیین نحوه‌ی تحقق خارجی نهادهای ثابت اقتصادی و ترسیم سازوکار اقتصادی است که باید با توجه به موقعیت صورت پذیرد و پس از هر دوره‌ی زمانی مورد تجدید نظر و اصلاح قرار گیرد تا بالاترین بهره‌وری در پرتو کارآمدترین «سازوکار» فراهم آید.

۲. نهاد برنامه‌ریزی اقتصادی

این نهاد، بر اساس سیاست‌های اقتصادی^۱ دولت که توسط نهاد سیاست‌گذاری

1. Economic Policy.

تعیین شده است، به برنامه‌ریزی مجموع فعالیت‌های اقتصادی، دولتی و غیردولتی، با توجه به شرایط خارجی برای یک دوره‌ی زمانی معین، که آن را نیز نهاد سیاست‌گذاری مشخص می‌کند، می‌پردازد. تخصیص بودجه به بخش‌های مختلف در حوزه‌ی وظایف این نهاد است.

۳. نهاد قانون‌گذاری اقتصادی

این نهاد، با توجه به سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی دولت، به وضع قوانین لازم‌بر اساس موقعیت می‌پردازد. مجموعه‌ی احکام موقعیتی اقتصادی توسط این نهاد، تعیین و تصویب می‌شود.

۴. نهاد نظارت اقتصادی

این نهاد مسئول نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی نهادهای اجرایی دولتی و نهادهای غیردولتی است، تا عملکرد آنها هم‌آهنگ با سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی دولت و منطبق بر قوانین ثابت و متغیر اقتصادی باشد.

حسابرسی نهادهای اجرایی دولتی، مبارزه با مفاسد و جرایم اقتصادی، حفظ حریم مالکیت‌های دولتی، عمومی، و شخصی، فراهم آوردن فضای مساعد و امن برای فعالیت‌های اقتصادی، در زمره‌ی وظائف این نهاد است.

نهادهای اجرایی

نهادهای اجرایی اقتصادی دولت، با توجه به وظائف و امکانات آن، عبارتند از:

۱. نهاد سرمایه‌گذاری.

۲. نهاد کمک‌های بلاعوض.

۳. نهاد اموال و درآمدهای دولتی.

این نهادها می‌بایست بر اساس سیاست‌ها و برنامه‌های دولت و در حدود قوانین ثابت

و متغیر به فعالیت بپردازند.

۱. نهاد سرمایه‌گذاری

این نهاد در دو جهت به سرمایه‌گذاری می‌پردازد: ا. رشد و تقویت اقتصاد کشور، ب. کمک به ایجاد رفاه و توازن اقتصادی.

در راستای رشد و تقویت اقتصاد کشور، این نهاد به سرمایه‌گذاری در زمینه‌هایی که بخش غیر دولتی قدرت یا تمایل به شرکت در آن را ندارد، یا حضور این بخش در این زمینه‌ها به مصلحت نظام یا امت اسلام نیست، می‌پردازد. در این حالت ممکن است این نهاد خود مستقیماً وارد صحنه‌ی اقتصاد شود، یا با اعطاء اعتبارات به بخش غیر دولتی و نظارت و مدیریت فعالیت‌های آن به هدف خود نائل شود.

این نهاد، در جهت کمک به ایجاد رفاه و توازن اقتصادی، به بسط خدمات عمومی در جامعه از طریق سرمایه‌گذاری در این زمینه، حمایت مستقیم و غیر مستقیم مالی از اقشار کم درآمد و فقیر و ایجاد فرصت‌های اقتصادی برای همه‌ی آحاد جامعه از طریق گسترش اشتغال و فراهم آوردن اعتبارات مالی می‌پردازد.

۲. نهاد کمک‌های بلاعوض

بخشی از درآمدهای دولت برای تأمین نیازهای افراد فقیر در جامعه و گروهی از مردم که توانائی کسب درآمد را ندارند، بصورت کمک‌های بلاعوض توسط این نهاد مصرف خواهد شد.

۳. نهاد اموال و درآمدهای دولتی

همچنان که قبلاً گفتیم، منابع مالی دولت از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود:

۱. اموال و ثروت‌های دولتی و عمومی که اولی در تملک دولت و دومی در تحت تصرف آن است.

ارتباط بین نهادهای دولتی □ ۱۹۳

۲. مالیات‌ها که گاه به عنوان یک عنصر ثابت در اسلام معرفی شده‌اند، مثل خمس و زکات، و گاه توسط دولت برای موقعیت و موارد خاص وضع می‌شوند. با توجه به این امر، نهاد اموال و درآمدهای دولتی دو وظیفه اساسی بر عهده دارد:

۱. مدیریت اموال و ثروت‌های دولتی و عمومی و تلاش در استفاده‌ی بهینه از اموال، در جهت کسب درآمد بیشتر هماهنگ با سیاست‌ها و برنامه‌های دولت
۲. جمع‌آوری مالیات‌های ثابت و متغیر به بهترین و کارآمدترین شیوه.

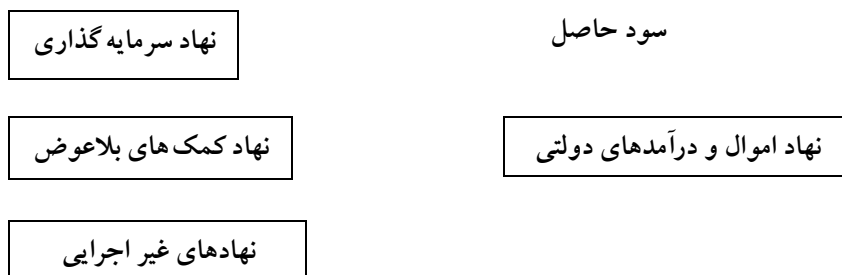
افزون بر این، نهاد مزبور مسئول جمع‌آوری سودهای حاصل از سرمایه‌گذاری‌های دولتی نیز می‌باشد.

ارتباط بین نهادهای دولتی

نهادهای دولتی دو گونه رابطه با یکدیگر دارند:

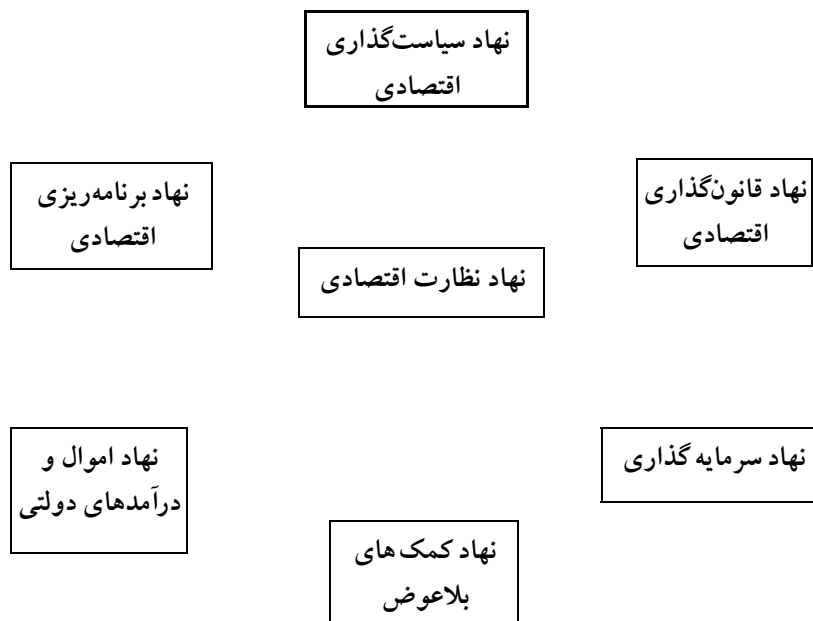
۱. ارتباط به لحاظ تخصیص بودجه و نحوه، گردش اموال و درآمدهای دولتی.
۲. ارتباط سازمانی و تشکیلاتی.

اگر بخواهیم رابطه‌ی نهادهای دولتی از جهت گردش اموال و درآمد، را نشان دهیم، می‌توانیم نموداری به شکل زیر ارائه کنیم:



(نمودار ۲)

ارتباط سازمانی نهادهای دولتی را به این شکل می‌توان نشان داد:



(نمودار ۳)

۲. نهادهای غیر دولتی

قبلاً گذشت که نهادهای غیر دولتی، نهادهای ثابت اقتصادی هستند که اختصاص به دولت ندارند، یعنی یا مخصوص به اشخاص می‌باشند یا دولت و مردم هر دو می‌توانند در آن حضور داشته باشند^۱.

برای شناسایی این نهادها، باید افزون بر آنچه در باب نهادهای دولتی گفته شد، به وظایف و حقوق اشخاص در اقتصاد از دیدگاه اسلام و به حالات گوناگونی که ممکن است برای آنان در صحنه‌ی اقتصاد پیدا شود، توجه کرد.

۱. همین نوشتار، بخش چهارم، طبقه بندی نهادهای اقتصادی.

افزون بر این، فقه اسلام در بخش اقتصادیات آن که مربوط به تنظیم امور معاش جامعه‌ی اسلامی می‌باشد، منبع مناسبی برای کشف نهادهای بخش غیر دولتی است.

مروری بر وظایف و حقوق اشخاص

همچنان که در بحث‌های پیشین آمد، مردم، در کنار دولت، مسئول تحقق «نظام اقتصادی اسلام» و آرمان‌های آن در خارج می‌باشند^۱. آنان با پرداخت مالیات‌های ثابت و متغیر در «تعديل ثروت» مشارکت می‌کنند و با حضور فعال در صحنه‌ی اقتصاد، دولت را در تحقق قدرت و رشد اقتصادی یاری می‌نمایند. در عین حال، آنان در تأمین رفاه عمومی نیز به اشکال مختلف همکاری دارند. اسلام نیز مالکیت آنان را محترم شمرده، به آنان آزادی فعالیت اقتصادی در چارچوب قوانین اعطا کرده و ارزش «کار» آنان را پذیرفته و به حقوق ناشی از آن اعتراف کرده است.

از سوی دیگر، دولت را ناظر اعمال آنها در صحنه‌ی اقتصاد قرار داده تا هماهنگی بیشتری در مجموعه فعالیت‌ها حاصل و نتیجه‌ی مطلوب محقق شود.

گروه‌های اقتصادی مردم

اگر به گروه‌های مردم، از حیث توانایی فعالیت اقتصادی، توجه کنیم، با سه دسته مواجه خواهیم شد:

۱. ناتوانان: کسانی که به هیچ شکل قادر به فعالیت اقتصادی نیستند، مانند: معلولین، سالخورده‌گان، یتیمان و افراد بی‌سرپرست. از این گروه، در تعبیر اسلامی به «مساکین» یاد می‌شود.

۲. توانمندان فقیر: افرادی هستند که توانایی فعالیت اقتصادی را دارند، ولی درآمدشان برای تأمین مخارج آنها، در حد رفاه عمومی، کافی نیست. این گروه را در فقه اسلامی «فقرا» می‌نامند.

۱. پیشین، بخش سوم، مسئولیت دولت اسلامی.

۳. توانمندان غنی: افرادی که قدرت فعالیت اقتصادی دارند و به اندازه‌ی مخارج خود یا بیش از آن، درآمد تحصیل می‌کنند. این گروه در بحث‌های اسلامی «اغنيا» خوانده می‌شوند.

اگر عوامل تولید را دو عامل اساسی: کار و سرمایه، بدانیم و سرمایه را شامل سرمایه‌ی فیزیکی، مانند زمین، مواد اولیه، کالاها، ... و سرمایه‌ی نقدی، یعنی پول، بشماریم، در واقع گروه اول فاقد این عوامل می‌باشند و گروه دوم و سوم نسبت به برخورداری از آنها سه حالت می‌توانند داشته باشند:

۱. از هر دو عامل، کار و سرمایه، برخوردار باشند.

۲. تنها سرمایه داشته باشند.

۳. فقط از قدرت کار، بهره‌مند باشند.

طبقه بندی عناوین معاملی در فقه اسلام

مقصود از عناوین معاملی، عقود و قراردادهائی است که روابط اقتصادی مردم را در جامعه‌ی اسلامی تنظیم می‌نماید. این عناوین عبارتند از: خرید و فروش، اجاره، صلح، جعاله، مضاربه، مساقات، مزارعه، قرض، صدقه، وقف، عاریه و هبه. افزون بر اینها اگر قراردادی از سوی عرف عمومی پذیرفته شود و منعی از دیدگاه شرع نسبت به آن نباشد، مورد پذیرش اسلام محسوب می‌شود. این امر مقتضای عمومات و اطلاقات معاملات در فقه اسلامی است و به همین شیوه می‌توان قراردادهای نوینی مانند بیمه را از دیدگاه فقه اسلامی مورد ارزیابی قرار داد.

وقتی ماهیت و احکام عقود مزبور را در شرع اسلام مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم در می‌یابیم که این عقود برای تنظیم سه نوع رابطه تشریح شده‌اند:

أ. رابطه‌ی تبادل که از طریق عقود چون خرید و فروش، اجاره، جعاله و صلح صورت می‌گیرد.

ب. رابطه‌ی مشارکت در تولید که از طریق عقود چون مضاربه، مساقات، مزارعه

صورت می پذیرد. البته صلح و جعاله نیز از جهت فقهی برای برقراری چنین رابطه‌ای قابلیت دارند.

ج. رابطه‌ی ایثار که از طریق قرض، صدقه، وقف، عاریه و هبه صورت می پذیرد. البته اگر مشروعیت قراردادهایی چون بیمه را نیز بپذیریم، رابطه‌ی تضمین نیز به این سه افزوده خواهد شد.

شناسائی و طبقه بندی نهادهای غیر دولتی

با توجه به گروه‌های مردم و انواع روابطی که به آن اشاره و نیز انواع عقود که در فقه اسلام برای ایجاد آن روابط تشریح شده است، می‌توانیم به نهادهای بخش غیر دولتی در نظام اقتصادی اسلام دست یابیم. بر این اساس نهادهای غیر دولتی را می‌توان در دو گروه تولیدی و غیر تولیدی، طبقه بندی کرد.

نهادهای تولیدی

نهادهایی که دست به تولید در مجموعه‌ی اقتصادی می‌زنند و حاصل کار آنها فرآورده‌های نوین در این زمینه است. و ما از آنها به نهادهای تولید یاد می‌کنیم، به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی.

۲. نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی.

نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی

گروهی از مردم که صاحب سرمایه کافی وقادر بر کار اقتصادی هستند، بدون مشارکت دادن دیگران می‌توانند در قالب «بنگاه‌های منفرد اقتصادی» به فعالیت بپردازند. از این رو، «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» یکی از نهادهای غیر دولتی محسوب می‌شود. این نهاد، در خارج، ممکن است به صورت یک کارگاه خصوصی،

یک فروشگاه، یا یک مؤسسه خصوصی تحقق یابد. به همین ترتیب، تحقق این نهاد در تمام بخش‌های اقتصادی اعم از صنعت، تجارت و کشاورزی امکان پذیر است.

نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی

آنان که از سرمایه یا کار برخوردارند، یا هر دو را واجد هستند ولی قصد پرداختن به فعالیت‌هایی را دارند که به تنهایی از عهده‌ی آن بر نمی‌آیند، می‌توانند با مشارکت دیگران، به این اهداف نائل شوند. این مشارکت‌ها در قالب «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» انجام می‌شود. این نهاد، در برگیرنده‌ی «شرکت‌های خصوصی» که در آن سرمایه‌ها کنار یکدیگر جمع می‌آیند و توانایی انجام فعالیت‌های بزرگ تر اقتصادی را ایجاد می‌کنند و مشارکت‌های «کار و سرمایه» که در آن صاحبان سرمایه با صاحبان کار به همکاری پرداخته و امکان یک فعالیت اقتصادی را فراهم می‌آورند، می‌شود.

اگر این نهاد، در هیئت «شرکت خصوصی» تحقق یابد، عقد شرکت - چه به اشکال سنتی آن و چه در قالب‌های جدید^۱ - تعیین کننده‌ی روابط بین افراد خواهد بود. و اگر در قالب «مشارکت کار و سرمایه» تجلی پیدا کند، عقود مزارعه، مساقات، مضاربه، جعاله، صلح، اجاره و اشکال تازه‌ی عقد در این زمینه، عامل ایجاد ارتباط بین افراد خواهند بود.

بنابر این، همانطور که اگر چند صاحب سرمایه، سرمایه‌های خود را روی هم ریخته و اقدام به یک فعالیت اقتصادی نمایند، در حیطه‌ی «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» عمل کرده‌اند، به همان ترتیب اگر یک صاحب سرمایه، صاحب کاری را اجیر کند، چه اجرت او را به صورت سهمی از تولید و چه در قالب یک مبلغ معین بپردازد، در همین حیطه عمل کرده است.

پس این نهاد، در برگیرنده‌ی تمام اشکال مشارکت در فعالیت اقتصادی، چه در بین

۱. صحت این قالب‌های جدید را با استناد به اطلاعات و عموماً معاملات، می‌توان اثبات کرد، هر چند برخی از آنها به دلیل دارا بودن برخی شرایط که مورد قبول شرع نیست، از دیدگاه فقه اسلامی مردود می‌باشند.

خود مردم و چه بین آنها و دولت، می شود و اختصاص به شکل خاصی از مشارکت ندارد. از سوی دیگر، این نهاد نیز مانند نهاد بنگاه های منفرد اقتصادی، می تواند در تمام بخش های اقتصادی (صنعت، تجارت و کشاورزی) تحقق یابد.

نهادهای غیر تولیدی

نهادهایی که بدون مشارکت در امر تولید، به تولید کننده یا مصرف کننده و یا توزیع کننده یاری می رسانند و یا بستر ارتباط آنها را فراهم می سازند، نهاد غیر تولیدی می باشند و به سه گروه تقسیم می شوند:

۱. نهاد بنگاه های کمک معوض.

۲. نهاد بنگاه های کمک بلاعوض.

۳. نهاد بازار.

نهاد بنگاه های کمک معوض

افرادی که سرمایه های مازاد بر مصرف خود دارند، در اسلام، تشویق شده اند که این سرمایه ها را به صورت قرض در اختیار دیگران قرار دهند، بدون آن که سودی دریافت کنند. در واقع، همان مقدار که در اسلام قرض ربوی مذموم و ممنوع شمرده شده، قرض بدون سود ممدوح و مطلوب محسوب گشته است. بلکه در قبال «قرض ربوی» مسأله ای «صدقه» مطرح و ثواب «قرض الحسنه» از «صدقه» نیز افزون شمرده شده است.

در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام آمده است: «القرض الواحد بثمانية عشر» (یک قرض به هجده [برابر] است)^۱. یعنی یک قرض، هجده برابر پاداش دارد. و این در حالی است که «صدقه» که یک عمل نیکو و حسنه است، به بیان قرآن کریم از ده برابر پاداش برخوردار است: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (کسی که حسنه ای انجام دهد، ده

۱. ر.ک: الحز العمالی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۸۷ (کتاب التجارة، ابواب الدین والقرض، باب ۶، حدیث ۴).

برابرش از آن اوست)^۱ و در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «لأن أقرض قرضاً أحب إلي من أن أتصدق بمثله» (اینکه قرض بدهم برایم از این که مثل آن را صدقه دهم، محبوب تر است)^۲.

از سوی دیگر، خداوند متعال می‌فرماید: «يُمَحِّقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِيهِ الصَّدَقَاتِ» (خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را فزونی می‌بخشد)^۳. پس «ربا» که یکی از مصادیق بارز آن همان ربای قرضی، یعنی قرضی که سودی برای قرض دهنده داشته باشد^۴، است با صدقه مقایسه شده و همان‌گونه که «ربا» مذموم محسوب گشته، صدقه مطلوب شمرده گشته است. از ضمیمه این مطالب میزان اهتمام شارع اسلام به وجود قرض الحسنه و حذف ربا در نظام اقتصادی اسلام، آشکار می‌شود.

این نکته که «قرض الحسنه» بر «صدقه» ترجیح داده شده، در حالی که قرض دهنده اصل مال خود را باز پس می‌گیرد و صدقه دهنده هیچ چیزی باز نمی‌ستاند، شاید به جهت مخالفت اسلام با گدا پروری و روحیه‌ی تکدی باشد، چرا که انفاق و صدقه - یعنی اعطای بدون عوض - باعث می‌شود، شخص اقدامی برای تحصیل درآمد، نکند و به درخواست و گدایی از دیگران رو آورد. اما قرض موجب تشویق شخص به تلاش اقتصادی برای باز پس دادن بدهی خود می‌شود. و از آنجا که اسلام فعالیت اقتصادی را ترویج می‌کند، قرض دادن را بر صدقه و انفاق ترجیح داده است.

امر دیگری که به قرض شباهت دارد و گاه در زبان عامیانه از آن به قرض یاد می‌شود

۱. انعام، ۱۶۰.

۲. ر.ک: الحرّ العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۸۷ (کتاب التجارة، ابواب الدین والقرض، باب ۶، حدیث ۱).

۳. بقره، ۲۷۶.

۴. این تعبیر در زبان فقها مشهور است که «کل قرض یجزّ نفعاً فهو ربا» (هر قرضی که منفعتی برای قرض دهنده داشته باشد ربا است) که مقصود از آن قرضی است که در آن سود شرط شده باشد (ر.ک: الحرّ العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۵۴ (کتاب التجارة، ابواب الربا، باب ۱۸، حدیث ۱) - ج ۱۳، صص ۱۰۳ - ۱۰۹ (کتاب التجارة، ابواب الدین والقرض، باب ۱۹ و ۲۰) در این آیات نیز خصوص آن حتماً مورد نظر می‌باشد، چه ربای معاملی هم ملاحظه شده باشد، چه خیر. (ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، ربا و حیل‌های آن، (مجموعه مقالات کنفرانس شیخ مفید، مجلد ۱۰ و ۵۸ و مهدی هادوی تهرانی، موضوع شناسی ربا از دیدگاه فقه، صص ۵۳ - ۷۷).

نهاد بنگاه‌های کمک بلاعوض □ ۲۰۱

ولی در نگاه فقهی متفاوت با آن است، «عاریه» می‌باشد. در عاریه شخص چیزی را در اختیار دیگری می‌گذارد تا از آن استفاده کند و پس از مدتی خود آن را باز پس دهد، در حالی که در «قرض» مثل یا قیمت آن را باز می‌ستانند. «عاریه» در زمینه‌ی سرمایه‌های فیزیکی، مثل ماشین آلات، می‌تواند عامل مهمی در صحنه‌ی تولید محسوب شود.

مجموعه‌ی «قرض الحسنه» و «عاریه»، در واقع «نهاد بنگاه‌های کمک معوض» را در اسلام ترسیم می‌کند. این نهاد مسؤلیت اعطای کمک‌های معوض، از قبیل: دادن اعتبارات و تسهیلات و سرمایه‌های فیزیکی یا نقدی یا کالا به صورت معوض، را بر عهده دارد. در واقع، این نهاد امکان حضور صاحبان کار بدون سرمایه یا کم سرمایه را در صحنه‌ی اقتصاد، در قالب «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» فراهم می‌آورد. و برای صاحبان کار با سرمایه‌های کوچک، امکان سرمایه‌گذاری‌های کلان را ایجاد می‌نماید. همچنین نهاد مزبور، «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» را نیز یاری و زمینه‌ی کارهای بزرگتر را برای آنها مهیا می‌سازد.

البته کسانی به این نهاد مراجعه و از خدمات آن بهره می‌برند، که توانایی باز پس دادن کمک‌ها را دارا باشند و بتوانند به نحوی با فعالیت اقتصادی مناسب در آمد لازم برای انجام این کار را تأمین کنند.

قسمتی از وظائف این نهاد، بخشی از وظایف بانک‌ها را در «بانک‌داری بدون ربا»^۱ تشکیل می‌دهد که در واقع نوعی تطبیق نهاد ثابت در موقعیت خاص است.

نهاد بنگاه‌های کمک بلاعوض

برخی از افراد، نمی‌توانند کمکی را که دریافت کرده‌اند، باز پس دهند، از سوی دیگر، اشخاصی هم هستند که مایلند به این گونه افراد، کمک کنند، «نهاد بنگاه‌های

۱. این قانون در ۱۳۶۲ ه.ش توسط مجلس شورای اسلامی تصویب و تا حال مورد استفاده‌ی بانک‌های جمهوری اسلامی ایران قرار می‌گیرد.

کمک بلا عوض» محل اجرای این مقاصد است، که از طریق صدقه هبه (بخشش)، وقف، حبس یا هر طریق تازه‌ای که بعدها یافت شود^۱، صورت می‌پذیرد.

احکام گسترده و متنوعی که در فقه اسلامی، در مورد صدقه، هبه، وقف، حبس و سایر تبرعات آمده، به اضافه‌ی قواعد عمومی که در باب قراردادهای وجود دارد، حدود و ثغور این نهاد را ترسیم می‌کند. البته مراد از صدقه در اینجا صدقات مستحبی - یعنی بخشش مال به قصد قربت - است، اما صدقات واجب در زمره‌ی مالیات‌های ثابت دولتی محسوب و توسط «نهاد اموال و درآمدهای دولت» جمع‌آوری و هزینه می‌شود.

در مورد وقف نیز اگر وقف خاص^۲ باشد و واقف متولّی خاص دارای شرایط لازم (امانت و کفایت) را تعیین و نحوه‌ی اداره‌ی موقوفه را مشخص کند، جزء این نهاد خواهد بود و «نهاد نظارت اقتصادی» که در بخش دولتی بیان شد، بر این نهاد، مانند سایر نهادها، نظارت خواهد داشت. ولی اگر وقف عام^۳ باشد یا متولّی معینی که تعیین شده فاقد شرایط بوده یا از بین رفته باشد، جزء «نهاد اموال و درآمدهای دولتی» محسوب و توسط آن اداره خواهد شد.

اگر اعطای برخی مالیات‌های واجب را به دولت اسلامی، ضروری ندانیم و صرف بعضی از آنها مانند زکات فطره - که از آن به زکات الأبدان در مقابل زکات الاموال یاد می‌شود - یا کفّارات واجبه، از قبیل کفاره‌ی افطار روزه‌ی ماه مبارک رمضان، را توسط خود مردم جایز بشماریم - همان گونه که نظر مشهور فقیهان از گذشته تا حال می‌باشد - این امور نیز در زمره‌ی «نهاد بنگاه‌های کمک بلا عوض» قرار می‌گیرند. با این وصف، می‌توان نهاد مزبور را به دو زیر نهاد: «نهاد بنگاه‌های کمک غیر واجب بلاعوض»، «نهاد بنگاه‌های کمک واجب بلا عوض» تقسیم نمود.

۱. وبا ارزش‌های اسلامی سازگار باشد و مشمول اطلاعات و عموماً معاملات گردد.

۲. یعنی منافع آن به افراد خاصی، مانند فرزندان واقف، اختصاص داده شده باشد.

۳. یعنی مال مزبور در جهت مصالح عمومی، مانند پل و جاده، یا عناوین کلی، مانند فقرا یا علما، وقف شده باشد.

نهاد بازار

«نهاد بازار» تجلی‌گاه و نمود رابطه‌ی تبادل کالاها و عوامل اقتصادی از طریق عقود و قراردادهاست و به تناسب آنچه تبادل می‌شود، به سه زیر نهاد تقسیم می‌گردد: ۱. بازار سرمایه، ۲. بازار کار، ۳. بازار کالا و خدمات.

سرمایه شامل مواد اولیه، کالاهای واسطه و ابزار تولید می‌گردد، اما چون خرید و فروش یک نوع پول ممنوع یا مشروط به شرایط خاصی، مانند نقدی بودن و قصد فرار از ربا نداشتن، است و اجاره‌ی آن نیز به کلی مردود می‌باشد، پول در این بازار نمی‌تواند عرضه شود و تنها توسط «نهاد بنگاه‌های کمک معوض یا بلا عوض» قابل ارائه است.

«نهاد بازار» در اقتصاد سرمایه‌داری نیز وجود دارد، ولی ویژگی‌های نهاد بازار در نظام اقتصادی اسلام با آنچه در سرمایه‌داری به عنوان بازار شناخته شده، متفاوت است. این خصلت‌ها را در پنج محور می‌توان طبقه بندی کرد^۱:

۱. کارآیی بازار.

۲. چگونگی تعیین قیمت و قیمت مطلوب.

۳. نقش دولت در بازار.

۴. محدودیت‌های بازار.

۵. انحصار در بازار.

کارآیی بازار

بازاری از کارآیی بالا برخوردار است که چهار ویژگی داشته باشد:

۱. اطمینان و امنیت بر آن حاکم باشد.

۲. از شفافیت لازم جهت انتقال اطلاعات برخوردار باشد.

۱. در این قسمت از تحقیقات آقای سید حسین میرمعزی در رساله کارشناسی ارشد، که با مشاوره‌ی گسترده‌ی این‌جانب و بر اساس نظریه اندیشه مدون و با راهنمایی جناب آقای دکتر حسین نمازی و مشورت جناب آقای دکتر ایرج توتونچیان، تهیه شده بود، بهره برده‌ام.

۳. سرعت بالایی در انجام معاملات در آن وجود داشته باشد.

۴. هزینه‌ی معاملات در حداقل ممکن باشد.

این ویژگی‌ها در «نهاد بازار» اسلامی از طریق حق فسخ قرارداد در موارد خاص - که از آن در فقه به «خيارات» یاد می‌شود - تأمین می‌گردد. این خيارات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. خيارات عقلایی که مورد پذیرش شارع مقدس اسلام قرار گرفته است.

۲. خيارات تعبدی که خود شارع آنها را ابداع کرده است.

در گروه اول: خياراتی مانند: خيار عيب، خيار غبن، خيار شرط، خيار تخلف شرط، خيار تخلف وصف، خيار تعذر تسليم، و خيار تدليس به صورت قطعی، و خيار رؤیت، و تأخیر بنا بر برخی وجوه و تفاسیر قرار می‌گیرد.

در گروه دوم: خيار حيوان، خيار مجلس، به طور قطع و خيار تأخیر و خيار رؤیت، بنا بر بعضی وجوه، واقع می‌شوند. توضیح بسیار مختصر این خيارات عبارت است از:

۱. **خيار عيب:** هرگاه در معامله‌ای کالایی معيوب تحویل خریدار گردد، او می‌تواند معامله را به استناد عيب فسخ یا به نسبت تفاوت ارزش کالای سالم با معيوب، قسمتی از قیمت را باز پس گیرد^۱.

۲. **خيار غبن:** اگر یکی از دو طرف معامله مغبون شود و چیزی را به بهایی بسیار بالاتر از ارزش واقعی آن خریداری کند، یا به مبلغی بسیار کمتر از ارزش واقعی آن بفروشد، می‌تواند معامله را ابطال نماید.

۳. **خيار شرط:** اگر یکی از دو طرف قرارداد یا هر دو، برای خود یا شخص ثالث حق ابطال قرارداد را ظرف مدت معین در ضمن قرارداد شرط کند، چنین شرطی نافذ و چنین حقی ثابت خواهد بود.

۴. **خيار تخلف شرط:** ممکن است در یک قرارداد یکی از دو طرف در ضمن قرارداد شرطی به نفع خود بر طرف دیگر قرار دهد. اگر این شرط انجام کاری را بر دیگری

۱. قسمتی از قیمت را که معادل نسبت تفاوت ارزش کالای سالم با معيوب است در اصطلاح «أرش» می‌نامند، از این رو، در خيار عيب شخص مخیر بين فسخ و گرفتن أرش است.

واجب کند، به آن «شرط فعل» گفته می‌شود. حال اگر شخص مقابل از انجام این عمل خودداری کند، این طرف می‌تواند قرارداد را فسخ نماید. همچنین اگر ویژگی خاصی را در مورد معامله شرط نماید و مورد معامله فاقد آن خصلت باشد، باز می‌توان معامله را فسخ کند. در هر دو صورت، به آن «خيار تخلف شرط» گفته می‌شود.

۵. خيار تخلف وصف: اگر صاحب کالا یا سرمایه، برای کالا یا سرمایه‌ی خود اوصافی را ذکر کند و بعد معلوم شود که کالا یا سرمایه مورد معامله فاقد این اوصاف است، طرف مقابل می‌تواند قرارداد را فسخ نماید.

این پنج نوع از «خيار» کاملاً عقلایی است و هر شخص با مراجعه به وجدان عرفی خود صحت آنها را تأیید می‌کند و چون مورد پذیرش شارع اسلام قرار گرفته‌اند، ارزش اسلامی دارند.

۶. خيار تعدر تسليم: اگر فروشنده نتواند آنچه را فروخته تحویل مشتری دهد، مشتری حق دارد قرارداد را ابطال نماید، این را «خيار تعدر تسليم» می‌نامند. انحصار این خيار به این مورد، به فرض صحت، امری تعبدی است، ولی در واقع این خيار از شعبات یک خيار گسترده‌تر عقلایی به نام «خيار تعدر عمل به مفاد و لوازم قرار داد از سوی یک طرف آن» می‌باشد، که مضمون آن این است: هر گاه یک طرف قرارداد به دلیلی نتواند به مفاد یا لوازم عقد عمل کند، طرف مقابل می‌تواند قرارداد را فسخ نماید.

۷. خيار تدليس: اگر یکی از دو طرف قرارداد کاری کند که دیگری را نسبت به مورد معامله به اشتباه اندازد، از این عمل به «تدليس» یاد می‌شود، و شخص قربانی آن می‌تواند عقد را فسخ کند. این خيار نیز یک خيار عقلایی است که مورد پذیرش شارع مقدس اسلام قرار گرفته است.

۸. خيار رؤیت: برخی مانند شیخ انصاری رحمته الله علیه، «خيار رؤیت» را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: حق یک طرف برای فسخ قرارداد ناشی از دیدن مورد معامله برخلاف آنچه در ضمن قرارداد وصف یا شرط کرده بود.^۱ بنابراین تفسیر این خيار به خيار تخلف وصف یا

۱. ر.ک: شیخ انصاری، *المکاسب*، صص ۲۴۸ - ۲۴۹.

شرط باز می‌گردد و اختیار تازه‌ای نیست و در زمره‌ی اختیارات عقلایی قرار می‌گیرد.^۱ ولی اگر آن را به حق یک طرف برای فسخ قرار داد، در صورت یافتن مورد معامله برخلاف آنچه در خارج قرار داد وصف یا شرط کرده بود - به گونه‌ای که شرط ضمن عقد محسوب نمی‌شد - تفسیر کنیم^۲، یک اختیار تعبدی محض خواهد بود که از ادله‌ی خاص استفاده شده است.

۹. اختیار تأخیر: اگر قراردادی صورت بگیرد و هیچ‌گونه زمان بندی در متن آن نباشد، و هیچ یک از دو طرف به تمام تعهدات خود عمل نکند و مدت زمانی بگذرد و عدم انجام تعهدات برای یک طرف موجب ضرر باشد، در نظر عقلا پس از گذشت مدت مزبور، آن طرف می‌تواند قرار داد را فسخ کند، اگر اختیار تأخیر به این شکل تفسیر شده بود، یک اختیار عقلایی بود. ولی آنچه در فقه اسلامی در مورد اختیار تأخیر آمده، چیزی جز این است: اختیار تأخیر در جایی است که چیزی فروخته شود و تمام بهای آن پرداخت نگردد و مورد معامله تحویل مشتری نشود و نسبت به تأخیر تحویل یکی از دو عوض شرطی نشده باشد، در این صورت بایع (فروشنده) پس از گذشت سه روز، حق دارد عقد را فسخ کند.^۳

بر اساس این تفسیر و با لحاظ این قیود، اختیار مزبور تعبدی محض خواهد بود.

۱۰. اختیار حیوان: اگر کسی حیوانی را خریداری کند تا سه روز حق دارد عقد را فسخ نماید^۴، برخی ثبوت چنین حقی را برای فروشنده نیز احتمال داده‌اند^۵. به هر حال، این اختیار مبتنی بر تعبد محض است، هر چند می‌توان برای آن ریشه‌هایی عقلایی احتمال داد.

۱۱. اختیار مجلس: در خصوص خرید و فروش، مادامی که مجلس معامله باقی است،

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۴، ص ۴۲۶.

۲. حضرت امام خمینی در کتاب البیع بیشتر به این تفسیر تمایل دارند، هر چند در تحریر الوسیله، ظاهراً با تفسیر

اول موافقت کرده‌اند (ر.ک: کتاب البیع، ج ۴، ص ۴۲۲ و تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۵۵).

۳. ر.ک: امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۵۴ - شیخ انصاری، المکاسب، ص ۲۴۴.

۴. ر.ک: امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴۷ - شیخ انصاری، المکاسب، ص ۲۲۴.

۵. پیشین.

چگونگی تعیین قیمت و قیمت مطلوب □ ۲۰۷

و متعاقبین از یک دیگر، ولو به اندازه‌ی یک قدم، جدا نشده‌اند، هر دو می‌توانند معامله را فسخ کنند^۱. این خیار نیز تعبدی می‌باشد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، هر گونه اطلاع نادرست، تأخیر مضرّ در انجام قرارداد یا تعهدات ضمن آن یا تعدّر این امور، وعیب در مورد معامله یا غبن، حق فسخ قرارداد را برای طرفی که زیان دیده است، در پی دارد. این حق باعث می‌شود:

۱. امنیت و اطمینان در بازار حاصل شود و دو طرف قرارداد با آرامش خاطر از تضمین حقوق حقه و مصالح آنان توسط شارع اقدام به معامله نمایند.

۲. شفافیت اطلاعاتی در بازار فراهم گردد، زیرا هرگونه خطا یا اطلاع نادرست، قرارداد را گرفتار تزلزل می‌کند. از این رو، هر دو طرف می‌کوشند اطلاعات دقیقی در دست داشته باشند و به یکدیگر ارائه دهند.

۳. سرعت در انجام معاملات پیدا می‌شود، زیرا تأخیر و تأنّی زمینه‌ی تزلزل قرارداد را فراهم می‌کند و افراد از آن اجتناب می‌نمایند. از سوی دیگر، اطمینان و امنیت موجود در بازار و شفافیت اطلاعات به تسهیل و تعجیل در تحقق مبادلات و معاملات کمک شایانی می‌کند.

۴. مجموعه‌ی این امور هزینه‌ی مبادلات را کاهش می‌دهد و هنگامی که به آنها اعتقادات و باورهای مردم ضمیمه شود، بازاری کار آمد برای مبادلات گوناگون فراهم خواهد شد.

چگونگی تعیین قیمت و قیمت مطلوب

در اقتصاد سرمایه‌داری، قیمت در بازار بر اساس نیروهای عرضه و تقاضا تعیین می‌گردد. به اعتقاد اقتصاددانان سرمایه‌داری اگر انسان‌ها به صورت کاملاً آزاد و بدون دخالت و نظارت هیچ‌گونه عامل خارجی، حتی دولت، به داد و ستد بپردازند، برآیند نیروهای عرضه و تقاضای موجود در این بازار، قیمتی را مشخص می‌کند که مطلوبیت متقاضی و سود عرضه‌کننده را به حداکثر می‌رساند. و چون حداکثر بهره‌مندی هدف

۱. ر.ک: امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴۷ - شیخ انصاری، المکاسب، ص ۲۱۶.

سرمایه داری است، همین قیمت تأمین کننده‌ی هدف و مطلوب معرفی می‌شود. در نظام اقتصادی اسلام، تعیین قیمت در بازار، مانند سرمایه داری، بر اساس نیروهای عرضه و تقاضاست، ولی تفاوت در اینجاست که این بازار از سوی قوانین ثابت شرعی و متغیر حکومتی محدود و توسط دولت نظارت می‌شود. البته اگر دولت در مواردی تشخیص دهد که تعیین قیمت خاص، تأمین کننده مصالح اسلام و مسلمین است، می‌تواند اقدام به قیمت گذاری (تسعیر) نماید. مطلوبیت قیمت نیز تابع میزان هماهنگی آن با مصالح اسلام و مسلمین و قوانین می‌باشد. بنابر این، بالا رفتن قیمت در اثر احتکار یا کاهش آن در اثر افزایش بی‌رویه واردات، که به تولید داخلی ضربه زند، هیچیک مطلوب نیست.

نقش دولت در بازار

همچنان که قبلاً گذشت، دولت بر مجموعه‌ی فعالیت‌های اقتصادی و نظام آن، از جمله نهاد بازار، نظارت دارد و قادر است با وضع قوانین بر اساس مکتب و نظام اقتصادی اسلام و شرایط خاص خارجی، روند حرکت‌ها را به سمت آرمان‌های اسلامی تسریع کند. از سوی دیگر، اگر در بازار کاستی‌هایی وجود دارد، و بخش غیر دولتی از حضور در برخی زمینه‌ها به دلیل نیاز به سرمایه‌گذاری هنگفت یا سود آوری اندک یا دیر زمان، اجتناب می‌کند، دولت موظف است خود وارد بازار شود و در آن زمینه‌ها نقص موجود را برطرف سازد. البته دولت همواره می‌تواند در تمام نهادهای غیر دولتی، از جمله نهاد بازار، حضور داشته باشد.

محدودیت‌های بازار

«نهاد بازار» مانند تمام نهادها در نظام اقتصادی اسلام، محدود به دو حد مشخص است:

۱. قوانین ثابتی که در شریعت وجود دارد.

۲. احکام متغییری که به تناسب موقعیت با در نظر گرفتن ضوابط، از سوی دولت وضع می‌شود.

انحصار در بازار

انحصار واقعی^۱ در بازار هنگامی رخ می‌دهد که زمینه‌ی رقابت سالم بین عرضه‌کنندگان از بین رفته و تمام عرضه‌منحصر در عرضه‌کنندگان خاصی شود، و آنها تعیین کیفیت عرضه و قیمت را به دست گیرند. چنین انحصاری غالباً در «نهاد بازار» اسلامی رخ نخواهد داد، زیرا قوانین ثابت و متغیر مجال چنین چیزی را به افراد نمی‌دهد. البته امکان دارد، به دلیل نبود عرضه‌کننده‌ی دیگر، بازار در اختیار چند عرضه‌کننده‌ی مشخص قرار گیرد. در این حال، هر چند واقعاً انحصار نیست و اگر اشخاص دیگری توانایی عرضه‌ی چیزی بهتر با قیمتی کمتر را داشتند، حتماً می‌توانستند

۱. «انحصار کامل» در بازار در مقابل «رقابت کامل» قرار می‌گیرد. وامری است که از گذشته‌های دور مورد توجه و تقبیح قرار گرفته و حتی ارسطو نیز در نوشته‌های خود از آن یاد کرده است. [ر.ک: ارسطو، کتاب سیاست، صص ۳۱-۳۲، ترجمه حمید عنایت، کتاب نخست ۴:۶ و ۷ و ۸، بند الف ۱۲۵۹]

«رقابت کامل» به وضعی از بازار اطلاق می‌شود که نه تنها تقاضاکنندگان می‌توانند بدون مانع به عرضه‌کنندگانی که حاضر به فروش کالای خود به ارزان‌ترین قیمت‌اند، مراجعه کنند، و یا عرضه‌کنندگان نیز می‌توانند بدون مانع به تقاضاکنندگانی که به گران‌ترین قیمت حاضرند متقاضی باشند، مراجعه نمایند، بلکه هیچیک از تقاضاکنندگان و عرضه‌کنندگان قادر نیستند با تغییر حجم تقاضا یا عرضه‌ی خود در قیمت بازار مؤثر باشند. (ر.ک: باقر قدیری اصل، کلیات علم اقتصاد، ص ۱۴۳).

برخی نیز در توضیح آن گفته‌اند:

اگر یک صنعت (۱) شامل تعداد زیادی فروشنده مستقل کالایی باشد، که هر یک از فروشندگان کوچک‌تر از آن باشند که بر قیمت کالا اثر بگذارند (۲) تمام بنگاه‌های صنعت محصولات همگن (مشابه) بفروشند و (۳) تحرک کامل منابع وجود داشته باشد و بنگاه‌ها در بلندمدت بدون دشواری زیاد بتوانند وارد صنعت و یا از آن خارج شوند، گفته می‌شود در آن صنعت رقابت کامل وجود دارد. (ر.ک: دومینیک سالواتوره، یوجین ا. دیولیو، اصول علم اقتصاد، ص ۵۰۵، ترجمه دکتر محمد ضیایی بیگدلی، نوروز علی مهدی پور).

در مقابل «انحصار کامل» را اینگونه تفسیر کرده‌اند:

شکلی از سازمان بازار است که در آن تنها یک فروشنده کالایی را که برای آن جانشینی وجود ندارد، می‌فروشد. (پیشین، ص ۵۴۳).

بنابر این، انحصار کامل وضعیتی است که در آن قدرت تعیین قیمت، و چگونگی عرضه به دست شخص یا اشخاص خاصی می‌افتد و کسی نمی‌تواند به رقابت با آنها پرداخته و قیمت را بشکند.

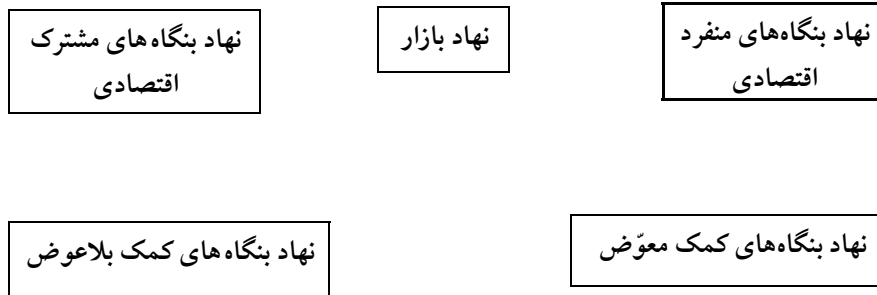
وارد رقابت شوند؛ ولی ممکن است تصور شود، آثار مخرب انحصار که تعیین قیمت از سوی عرضه کننده واجحاف بر متقاضی است، رخ خواهد داد. در حالی که، کنترل و نظارت دولت در اینجا به نفع متقاضی وارد صحنه می شود و از تحقق چنین چیزی جلوگیری می کند.

بنابر این، انحصار عمدی مضر به مصالح مسلمین هرگز در بازار اسلامی رخ نمی دهد و انحصارات قهری نیز توان تخریب این بازار را ندارند، و این در حالی است که اقتصاد سرمایه داری، با باز گذاشتن دست افراد در صحنه بازار، امکان انحصار عمدی یا سودجویی از انحصار قهری را فراهم می کند و در عین حفظ آزادی اجتماعی ظاهری، هیچ گونه تضمینی برای تأمین آزادی اجتماعی حقیقی ارائه نمی نماید.^۱

البته اگر در جایی دولت اسلامی «انحصار» را طریقه ای برای تأمین مصالح مسلمین تشخیص دهد، می تواند آن را ایجاد نماید، که در این صورت به عنوان یک عنصر متغیر مادامی که آن مصالح وجود دارد، ارزش و اعتبار خواهد داشت.

ارتباط نهادهای غیر دولتی با یکدیگر

می توان ارتباط نهادهای غیر دولتی را از جهت انتقال منابع در قالب شکل زیر نشان داد:



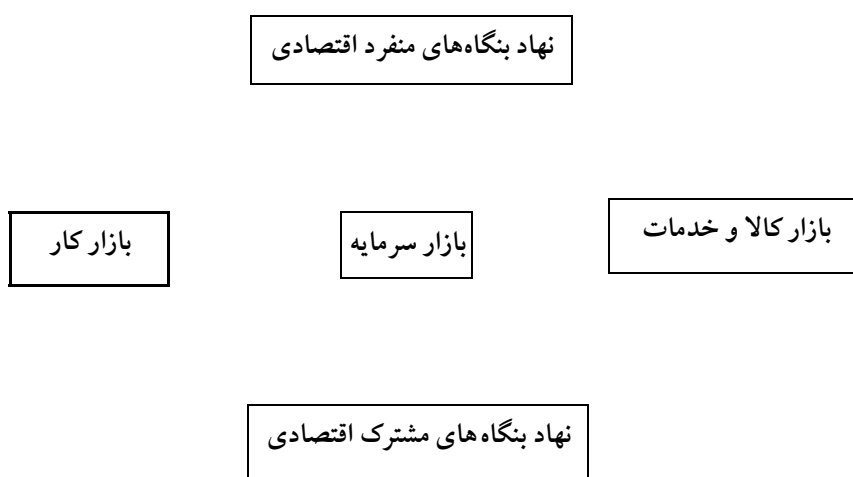
(نمودار ۴)

۱. ر.ک: همین نوشتار، بخش سوم، آزادی اقتصادی، پژوهشی تطبیقی.

ارتباط نهادهای غیر دولتی با یکدیگر □ ۲۱۱

همچنان که ملاحظه می‌شود، «نهادهای تولیدی»: ۱. بنگاه‌های منفرد اقتصادی و ۲. بنگاه‌های مشترک اقتصادی، ارتباطی دو سویه با «نهاد بازار» دارند، و در واقع، نهاد بازار ظرف ترابط تمام نهادهای تولیدی و افراد حقیقی و حقوقی است. در این شکل، بازگشت کمک‌های معوض نشان داده نشده و به وضوح آن اکتفا گردیده است.

حال اگر بخواهیم رابطه‌ی زیر نهادهای «نهاد بازار» را با نهاد بنگاه‌های منفرد و مشترک به لحاظ عرضه و تقاضا، ترسیم کنیم، و فرض نمائیم که رابطه‌ی عرضه و تقاضا به این شکل است: <---- عرضه شکلی، بسان این خواهیم داشت:



(نمودار ۵)

ملاحظه می‌شود که «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» تنها رابطه‌ی عرضه با زیر نهاد بازار کالا و خدمات، دارد، و فاقد هرگونه رابطه‌ی عرضه یا تقاضا با بازار سرمایه یا کار می‌باشد. در حالی که نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی رابطه‌ای دو سویه با هر دو بازار

سرمایه و کار دارد، هم متقاضی از این بازارها وهم عرضه کننده‌ی به آنهاست. از این رو، «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» هم از حیث مصداق فراوان‌تر، هم از جهت توانایی اقتصادی کارآتر وهم در نتایج و فوائد ثمر بخش‌تر از «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» است و گسترش اشکال مشارکت صاحبان کار و سرمایه در روزگار ما و کاهش بنگاه‌های منفرد اقتصادی، خود شاهده‌ی تجربی بر این ادعای تحلیلی است.

فرصت‌ها در نظام اقتصادی اسلام

اگر توانمندان اقتصادی را به سه گروه: ۱. صاحبان کار و سرمایه، ۲. صاحبان کار، ۳. صاحبان سرمایه، تقسیم کنیم، می‌توانیم فرصت‌های این سه گروه را برای حضور در صحنه‌ی تولید به شکل زیر نشان دهیم:



(نمودار ۶)

ملاحظه می‌شود که صاحبان کار و سرمایه، هم می‌توانند در قالب بنگاه منفرد اقتصادی در صحنه‌ی تولید ظاهر شوند وهم می‌توانند در بنگاه‌های مشترک اقتصادی حضور پیدا کنند. در حالی که صاحبان کار یا سرمایه تنها در بنگاه‌های مشترک اقتصادی قادر به تولید می‌باشند.

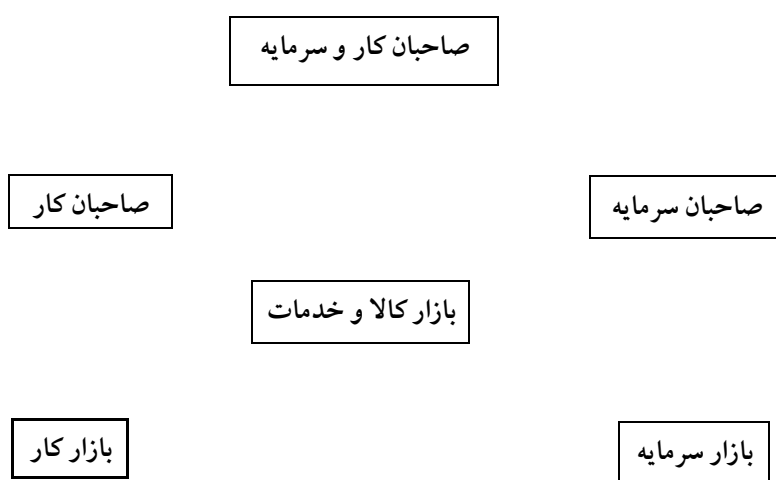
توجه دارید که مراد ما از صاحبان کار و سرمایه کسانی هستند که کار و سرمایه‌ی آنها

فرصت‌ها در نظام اقتصادی اسلام □ ۲۱۳

برای ورود در فعالیت‌های تولیدی کافی است و مقصود از صاحبان کار یا سرمایه‌آنانی هستند که اگر توان کار دارند، سرمایه‌ی کافی ندارند و اگر دارای سرمایه‌ی لازم هستند، از قدرت کاری برخوردار نمی‌باشند.

از سوی دیگر، گفتیم که در قالب «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» هر گونه مشارکت کار و سرمایه با هر عقد و قراردادی که باشد، جای می‌گیرد.

اگر رابطه‌ی گروه‌های توانمند اقتصادی را با زیر نهادهای «نهاد بازار» از حیث عرضه و تقاضا ترسیم کنیم (با حفظ قرارداد تقاضا >----- عرضه و <----- برای رابطه‌ی دوسویه) شکل زیر را خواهیم داشت:



(نمودار ۷)

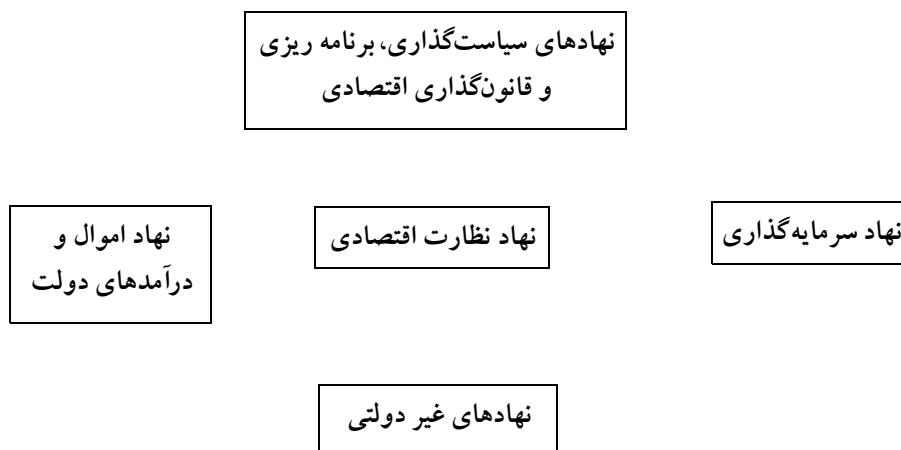
پس:

۱. صاحبان کار و سرمایه: در هر سه بازار عرضه‌کننده و تقاضاکننده می‌توانند باشند.
۲. صاحبان سرمایه: نسبت به بازار کالا و خدمات و بازار کار، تنها تقاضاکننده و نسبت به بازار سرمایه، فقط عرضه‌کننده هستند.

۳. صاحبان کار: نسبت به بازار کالا و خدمات و بازار سرمایه، فقط تقاضا کننده و نسبت به بازار کار تنها عرضه کننده هستند.

۳. ارتباط نهادهای دولتی و غیر دولتی

ارتباط سازمانی «نهادهای دولتی» و «نهادهای غیر دولتی» را می توان به شکل ساده ی زیر نشان داد:



(نمودار ۸)

از این شکل آشکار است که «نهادهای غیر دولتی» و «نهادهای اجرایی دولتی» تحت هیمنه ی «نهادهای غیر اجرایی دولتی» می باشند. با توجه به این نکته که دولت اسلامی یک شخصیت حقوقی تلقی می شود، «نهاد سرمایه گذاری دولتی» می تواند در قالب «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» به فعالیت

بپردازد^۱ و این در صورتی است که کار و سرمایه هر دو از آن دولت باشد. و کار هنگامی در تملک دولت محسوب می‌شود، که صاحب کار هیچ گونه سهمی از تولید، در ازای کار خود، دریافت نکنند، مانند مواردی که یک مجرم یا اسیر به بیگاری محکوم شود^۲. البته اگر مصداق «بنگاه‌های منفرد خصوصی» کم باشد - که قبلاً به آن اشاره کردیم - موارد «بنگاه‌های منفرد دولتی» به مراتب از آن کمتر و بلکه شاید فرضی بیش نیست. و آنچه شیوع دارد، حضور «نهاد سرمایه‌گذاری» در قالب «بنگاه‌ها مشترک اقتصادی» است، که در آن دولت با مشارکت سرمایه یا کار یا هر دوی آنها از ناحیه بخش غیر دولتی وارد صحنه تولید اقتصادی می‌شود.

با این وصف، می‌توان رابطه‌ی «نهاد سرمایه‌گذاری دولتی» را با «نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی» و «نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی» به این شکل نشان داد:

نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی

نهاد سرمایه‌گذاری دولتی

نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی

(نمودار ۹)

از سوی دیگر، «نهاد سرمایه‌گذاری دولتی» نسبت به «نهاد بازار» - با هر سه زیر نهاد آن - هم می‌تواند تقاضا کننده و هم عرضه کننده باشد. پس این دو نهاد رابطه‌ای دو

۱. قبلاً تأکید کردیم که «نهاد غیر دولتی» نهادی است که ضرورت ندارد دولتی باشد، نه اینکه ضرورت دارد دولتی نباشد، پس مانعی در حضور نهادهای دولتی در قالب نهادهای غیر دولتی نیست.

۲. کار بردگان دولت به فرض تحقق نیز در همین گروه قرار می‌گیرد.

سویه به شکل زیر دارند:

نهاد بازار

نهاد سرمایه‌گذاری دولتی

(نمودار ۱۰)

واگر مفهوم «کار دولتی» را به صورتی که گذشت، بپذیریم همین رابطه‌ی دو جانبه نسبت به تمام زیر نهادهای «نهاد بازار»، یعنی بازار سرمایه، بازار کار، و بازار کالا و خدمات، وجود خواهد داشت. اگر بخواهیم گردش اموال و درآمدها را بین نهادهای دولتی و نهادهای غیر دولتی نشان دهیم، شکلی به این صورت خواهیم داشت:

نهاد سرمایه‌گذاری دولتی

نهادهای تولیدی غیر دولتی

نهاد اموال و درآمدهای دولتی

نهادهای غیر اجرایی دولتی

نهاد کمک‌های بلاعوض

(نمودار ۱۱)

کتابنامه

أ. فارسی و عربی

۱. قرآن کریم
۲. آمدی. غرر الحکم و درر الکلم.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه. ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، بی تا.
۴. ابن اثیر محمد الجزری. النهاية. ۵ جلد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ هـ.ش.
۵. ابن براج، قاضی عبد العزیز. المهدب. (ع مروارید، علی اصغر. سلسله الینایع الفقهیه. ۲۵ جلد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه و الدارالاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.)
۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد. معجم مقایس اللغة. ۶ جلد، قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۷. سید ابن زهره، حمزة بن علی. الغنیه. (ع الجوامع الفقهیه، یک جلد. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، نسخه ی خطی، بی تا.)
۸. ایچ مای، لودویک. علم اقتصاد. مترجم: علی اصغر هدایتی. یک جلد، تهران: نشر جامعه و اقتصاد، بی تا.
۹. شیخ انصاری، مرتضی. مکاسب. افست خطی به خط طاهر خوشنویس، سال ۱۳۷۵ هـ.ق.
۱۰. ارسطو. کتاب سیاست. مترجم: حمید عنایت.
۱۱. بار، رمون. اقتصاد سیاسی. مترجم: دکتر منوچهر فرهنگ، دو جلد، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۱۲. بحرانی، سید هاشم حسینی. البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، قم: مؤسسه

مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم.

۱۳. بناء رضوی، مهدی. طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی. یک جلد، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۷ ه.ش.

۱۴. بیهقی، سنن بیهقی.

۱۵. تسخیری، محمد علی. درس هایی از اقتصاد اسلامی.

۱۶. جاسبی، عبدالله. نظام های اقتصادی. یک جلد، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ه.ش.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت. یک جلد، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۸. جوادی آملی، عبد الله. ولایت فقیه، یک جلد، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء چاپ اول، ۱۳۶۷ ه.ش.

۱۹. الحرّ العاملی. وسایل الشیعة، ۲۰ جلد، تهران: المکتبة الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۹۸ ه.ق.

۲۰. الحلبي، ابوالصلاح. الکافی. (ع مروارید، علی اصغر. سلسله الینابیع الفقهیه. ۲۵ جلد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه و الدارالاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق).

۲۱. امام خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة، ۲ جلد، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ه.ق.

۲۲. امام خمینی، روح الله. الرسائل، یک جلد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۸۵ ه.ق.

۲۳. امام خمینی، روح الله. کتاب البیع. ۵ جلد، قم: مؤسسه ی مطبوعاتی اسماعیلیان.

۲۴. امام خمینی، روح الله. مکاسب المعرمة. دو جلد، قم، مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه.ش.

۲۵. سید خوئی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. ۷ جلد، قم: انتشارات وجدانی، چاپ اول، ۱۳۶۸ ه.ق.

۲۶. دامپی یر، تاریخ علم. مترجم: عبدالحسین آذرنگ، یک جلد، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها «سمت»، چاپ اول، ۱۳۷۱ ه.ش.

۲۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. **درآمدی بر اقتصاد اسلامی**. یک جلد، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۸. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. **مبانی اقتصاد اسلامی**. یک جلد، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۷۱ ه.ش.
۲۹. رایسن، آلن. **فلسفه‌ی علوم اجتماعی**، مترجم: عبدالکریم سروش. یک جلد، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ه.ش.
۳۰. الزرقاء، مصطفی احمد. **المدخل الفقهي العام**. (الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید). دمشق: مطابع الف باء، الادیب، ۱۹۶۷ م.
۳۱. سالواتوره، دومینیک. دیولیو، یوجین. **اصول علم اقتصاد**. مترجم: دکتر محمد ضیائی بیگدلی - نوروز علی مهدی پور. یک جلد، تهران: انتشارات مؤسسه بانک‌داری ایران، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ه.ش.
۳۲. سروش، عبدالکریم. **درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع**. یک جلد، تهران: نشرنی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
۳۳. السیوطی. **الدر المنثور**.
۳۴. صبحی صالح. **نهج البلاغه**. یک جلد، بیروت، چاپ اول، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۵. صدر، سید محمد باقر. **اقتصادنا**. یک جلد، بیروت: دارالتعارف المطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۲ ه.ش.
۳۶. صدر، سید محمد باقر. **بحوث فی علم الاصول**. مقرّر: سید محمود هاشمی. ۷ جلد، قم: المجمع العلمی للشهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳۷. صدوق. **کمال الدین**.
۳۸. علامه طباطبائی، محمد حسین. **المیزان فی تفسیر القرآن**. ۲۰ جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۹۷ ه.ق.
۳۹. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی. **المبسوط**. ۸ جلد، قم: المكتبة المرتضویة، چاپ اول، ۱۳۵۱ ه.ق.
۴۰. شیخ طوسی. **الغیبة**.
۴۱. فه‌یر، لوییس. **خودآموز اقتصاد**. اقتباس: دکتر فیروزه خلعت‌بری. یک جلد،

- تهران: شباویز، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ه.ش.
۴۲. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ. **المصباح المنیر**. دو جلد در یک مجلد، قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه.ق.
۴۳. قدیری اصل، باقر. **سیر اندیشه اقتصادی**. یک جلد، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. چاپ اول، ۱۳۶۴ ه.ش.
۴۴. قدیری اصل، باقر. **کلیات علم اقتصاد**. یک جلد، تهران: مرکز نشر سپهر، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ ه.ش.
۴۵. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. **اصول کافی**. ۲ جلد، تهران: المکتبه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۸ ه.ق.
۴۶. کلینی. **فروع کافی**.
۴۷. لائوژی، ژوزف. **نظام های اقتصادی**. مترجم: ضیائیان. (← نمازی، حسین. **نظام های اقتصادی**)
۴۸. لیتل، دانیل. **تبیین در امور اجتماعی**. مترجم: عبدالکریم سروش. یک جلد، تهران: مؤسسه ی فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه.ش.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**. ۱۱۰ جلد، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۵۰. مطهری، مرتضی. **خاتمیت**. یک جلد، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۵۱. مطهری، مرتضی، **ختم نبوت**. یک جلد، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۵۲. نمازی، حسین. **نظام های اقتصادی**. یک جلد، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
۵۳. نوری، میرزا حسین. **مستدرک الوسائل**. ۳ جلد، تهران. المکتبه الاسلامیه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا (افست نسخه خطی).
۵۴. هادوی تهرانی، مهدی. **حقوق اموال و مالکیت**.
۵۵. هادوی تهرانی، مهدی. **ربا و حیلہ های آن**. مجموعه مقالات کنگره بین المللی هزاره ی شیخ مفید، مجلد ۵۸ و ۱۰.

۵۶. هادوی تهرانی، مهدی. **ساختار کلی نظام اقتصادی در قرآن**. پنجمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ش.
۵۷. هادوی تهرانی، مهدی. **الشخصیات المعنویه فی الفقه الاسلامی**. مجله‌ی علمی الفکر الاسلامی، شماره‌ی ۱۵ و ۱۶، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق.
۵۸. هادوی تهرانی، مهدی. **موضوع شناسی ربا از دیدگاه فقه**. مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، هفتمین سمینار بانک‌داری اسلامی، تهران: مؤسسه بانک‌داری ایران، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ش.
۵۹. هادوی تهرانی، مهدی. **نظریه اندیشه مدون در اسلام**. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۳. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
۶۰. هادوی تهرانی، مهدی. **ولایت فقیه**. یک جلد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دفتر اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۷۷ ه.ش.
۶۱. هندرسن، جمیز. م. و کوانت، ریچارد. **ا. تئوری اقتصاد خرد**. مترجم: مرتضی قره‌باغیان و جمشید پژویان، یک جلد، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، بی تا.
۶۲. هیک، جان. **فلسفه دین**. مترجم: بهرام راد. ویراستار: بهاء‌الدین خرمشاهی. یک جلد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه.ش.

ب. لاتین

63. Gilpin, Alan. **Dictionary of Economic Terms**. 3rd ed. London, Butterworth and Co. Ltd. 1973.
64. Padfield C.F. **Law**. Made Simple, Heineman, 7th ed. 1989.
65. Schnitzer, Marthin C. **Comparative Economic Systems**. 6th ed. South western Publishing, 1994.
66. D.P. Simposon M.A. **Cassell's New Latinenglish Dictionary**. London, Cassell and company Ltd, 15th ed. 1968.

**In the name of Allah
the Beneficent, the Merciful**

A systematic approach to Islamic teachings entails developing a theory which may guide the scholar in his study of the Islamic sources with the aim of inferring the various systems of Islam and their underlying doctrines. These economic systems have a pivotal role to play in the spiritual and material progress of mankind.

The present book which is the result of a decade of untiring research work to formulate such a theory and apply it in various fields, tries to present Islam's economic doctrine and system by applying the theory of "Systematic Approach to Islam". It also endeavours to compare Islam's economic doctrine and system and various other doctrines and systems, thus trying to show their differences or even similarities, as the case may be.

The first part of the book introduces the above-mentioned theory and the basic concepts emanating from it in the economic field; such as Islam's economic philosophy, economic doctrine and economic system.

The second part deals with the aims and objectives of the economic doctrine of Islam; such as economic justice, economic power and economic development.

The third part is concerned with the extensive study of the bases and principles upon which the economic doctrine is established, and issues like property and value, possession and economic freedom are discussed.

The fourth part explains the economic system of Islam which is based upon its economic doctrine. In this part the institutions of its economic system are described and studied, such as the governmental and non-governmental institutions, the executive and non-executive ones and also their inter-relationships.

Copyright C 1999 by **Mahdi Hadavi Tehrani**

Published by **Wisdom House Cultural Institution**

No. 656, Second Floor

Safa'iyeh St.

P.O.Box 37185-3739

Qum, I.R.IRAN

Tel: + 98 - 251 - 745237

Fax: + 98 - 251 - 744399

E.mail: Khanekherad_int@aalulbayt.org

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of **Wisdom House Cultural Institution**

ISBN 964 - 91573 - 1 - X

Printed in the Islamic Republic of Iran

**Islam's Economic
Doctrine and System**

Mahdi Hadavi Tehrani

Professor of Islamic Law and Philosophy

