

اقتصاد مار ۲

Sadr, Mohammad Baqir

صدر، محمد باقر، ۱۹۳۵ - ۱۹۸۰ م

اقتصاد ما ۲ / محمد باقر صدر؛ مترجم سید ابوالقاسم حسینی (زرفا). قم: پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر، ۱۴۲۴ ق = ۱۳۸۲ ش.

فارسی. فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

۱. اسلام و اقتصاد. ۲. اقتصاد تطبیقی. الف. پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر؛ ب. حسینی (زرفا). سید

ابوالقاسم، مترجم. ج. عنوان

۲۹۷/۴۸۳۳

EP ۲۳۰/۲/ ص ۴ الف ۷۰۴۱

۲۰۷۲۵ - ۷۹ م

۱۳۹۹ کتابخانه ملی ایران



نام کتاب: اقتصاد ما / کتاب دوم
نویسنده: استاد شهید آیت الله سید محمد باقر صدر
مترجم: سید ابوالقاسم حسینی (زرفا)
ناشر: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (انتشارات دارالصدر)
نوبت چاپ: اول
چاپ: شریعت - قم
تاریخ چاپ: ۱۳۹۳ ش
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
شماره شابک: ISBN: 978 - 964 - 5860 - 54 - 5
شابک دوره: ISBN: 978 - 964 - 5860 - 30 - 9

حق چاپ محفوظ

اقتصاد ما

استاد شهید آیت اللہ سید محمد باقر صدر

کتاب دوم

ترجمہ

سید ابوالقاسم حسینے (ژرفا)

پروہنگاہ علمی نخصی شهید صدر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب دوم

پیشگفتار

فرایند دستیابی به مکتب اقتصادی

نظریه توزیع پیش از تولید

نظریه توزیع پس از تولید

نظریه تولید

مسئولیت حکومت در اقتصاد اسلامی

پیوست‌ها

[پیشگفتار کتاب دوم]^(۱)

این کتاب حلقه سوم از زنجیره مباحثی است که با «فلسفه ما» آغاز کردیم و خود، دومین کتاب از «اقتصاد ما» است. این اثر در بر دارنده تلاش برای دستیابی به مکتب اقتصادی اسلامی در پرتو قوانین اسلام و مفاهیم آن است که به زمینه‌های اقتصادی ارتباط دارد. بدین روی، این تلاش از دو فرایند حکایت دارد که یکی بر اساس دیگری استوار است:

۱- گردآوری شماری از قوانین و مفاهیمی که می‌تواند بر فرایند دستیابی به این مکتب پرتوافشانی کند.

۲- تفسیر آن مجموعه قوانین و مفاهیم به گونه‌ای که نظریه یکپارچه‌ای ارائه نماید که درون‌مایه مکتب اقتصاد اسلامی را نشان می‌دهد.

این کتاب وظیفه دوم را بر دوش می‌کشد و البته برای انجام وظیفه اول نیز احکام و قوانینی را که راه توفیق را بر ادای وظیفه دوم می‌گشایند، گرد می‌آورد؛ اما بر آن نیستم که در این احکام، بنا را بر نظر فقهی شخصی خود بگذارم. از این رو، احکامی که در این کتاب آمده، همگی از مواردی نیستند که منطبق بر دیدگاه فقهی من باشند؛ بلکه در آن میان، احکامی نیز هستند که با بنای فقهی من سازگار نیستند، اما در مباحث این کتاب نقشی بسزا دارند و در

(۱) این پیشگفتار تنها در چاپ دارالفکر از این کتاب، جای گرفته است.

پیوست‌های این اثر، عنایتی خاص به آن‌ها خواهیم داشت. از این‌رو، لازم است این نکته را توضیح دهم تا گمان نشود که بیان هر حکمی در این کتاب و تأکید بر آن، دلیل این است که من از نظر فقهی نیز بر همین باور هستم. نیز باید منابع این کتاب را در بیان احکام زمین‌ها، معدن‌ها، آب‌ها، معاملات و مانند آن بیان کنم. البته تفصیل سخن در این زمینه و نیز انگیزه‌های روی نهادن این کتاب به چنین موضعی را به فصل نخست این اثر وامی‌گذارم.

بدین منظور، می‌توان سه منبع را به‌عنوان ارکان احکام و مقررات عرضه شده در این کتاب، برشمرد:

- ۱- دیدگاه‌های فقهی دانشوران وارسته. این اثر از این منبع، اکثریت قریب به اتفاق احکام را به‌دست آورده و در فرایند کشف مکتب، از آن‌ها بهره برده است. تقریباً هر یک از این احکام، دیدگاه یک یا چند تن از فقیهان است.
- ۲- دیدگاه‌های فقهی نویسندگان این کتاب که خود به درستی آن‌ها ایمان دارد.
- ۳- دیدگاه‌های فقهی که از لحاظ علمی و در کاوش علمی می‌توان به آن‌ها باور داشت، هرچند خود ما بر آن عقیده نباشیم، خواه به علل شخصی که ما را از پذیرش نتایج آن دیدگاه‌ها باز می‌دارد و خواه به سبب احتمال وجود دلیل‌های غیر لفظی.

برخی از اصطلاحات خاص در صفحات ۷۹-۸۰ این کتاب آورده شده‌اند که باید مباحث آینده در باب مالکیت خصوصی و مالکیت دولتی و عمومی و اباحه عمومی و مانند آن را در پرتو آن‌ها ملاحظه نمود و فهمید.

چنان‌که خواهید دید، این کتاب بر شیوه خود در بررسی مطالب، تنها به شرح احکامی می‌پردازد که به فرایند کشف مکتب اقتصادی و ساخت روبنای آن ارتباط دارد. از این‌رو، شماری از احکام مالکیت و انتقال و رشد آن در این کتاب شرح داده نمی‌شود؛ زیرا در فرایند کشف مکتب بدان نیازی نیست. به

همین سبب، وظیفه داریم به خواست خداوند، در فرصتی دیگر به بررسی و توضیح آن گونه مطالب پردازیم.

نیز در مباحث این کتاب، به برخی دیدگاه‌های فقهی خواهیم پرداخت که به شیوه بحث علمی در همین اثر به شرح آن‌ها مشغول نخواهیم گشت - با آن‌که به چنین کاری نیاز است - تا آسانی مباحث اثر و یکدستی سبک و سیاق آن تضمین گردد. به همین سبب، ترجیح دادیم بررسی علمی آن دیدگاه‌ها از جنبه فقهی را در پیوست‌هایی که به کتاب افزوده‌ایم، بیاوریم. در آن‌جا، سبک و شیوه خاص بیان فقهی را خواهیم آورد که تنها کارشناسان مباحث فقهی به‌طور کامل آن را درمی‌یابند.

پایان سخن آن‌که امید دارم این تلاش فروتنانه که اثر حاضر بدان پرداخته است، نقطه آغازی برای مطالعات درازدامن‌تر و موفق‌تر در کشف مکتب اقتصادی اسلام و دریافت رازهای بزرگ شریعت اسلامی در همه زمینه‌های حیات باشد.

محمد باقر صدر

نجف اشرف

کتاب دوم

۱

فرایند دستیابی به مکتب اقتصادی

مکتب اقتصادی و اسلام

فرایند کشف و فرایند ایجاد

مکتب اقتصادی و اسلام

[مفهوم مکتب اقتصادی]

هنگامی که می‌خواهیم یک مکتب اقتصادی معین را بررسی نماییم، بهتر است پیش از هر کار دیگر، از همان آغاز بر مفهومی که از واژه مکتب در ذهن داریم، به‌طور دقیق و روشن هم‌نظر شویم تا در آغاز راه، ویژگی‌های مقصود و نوع مضمونی را که باید در هر گونه بررسی در زمینه مکتب اقتصادی روشن و معین گردد، بشناسیم.

پس باید دید مقصود از واژه مکتب چیست و تفاوت میان مکتب اقتصادی و علم اقتصاد کدام است و زمینه‌هایی که در بررسی مکتبی چاره‌جویی می‌شود، چیست؟ بر پایه پاسخ به همین سؤال‌ها که ویژگی‌های مکتب اقتصادی را به‌گونه عام روشن می‌کند، طبیعت بحثی را که در مکتب اقتصادی اسلامی پی می‌گیریم، معین می‌سازیم.

به همین منظور، لازم است آنچه را درباره دو مفهوم مکتب و علم در سخن پیشین خود آوردیم، یاد کنیم^(۱). در آن جا گفتیم: مکتب اقتصادی هر جامعه عبارت است از روشی که جامعه ترجیح می‌دهد در زندگی اقتصادی و حل

(۱) پیشگفتار چاپ نخست از کتاب اول «اقتصاد ما».

مشکلات عملی خویش به کار گیرد. اما علم اقتصاد عبارت است از دانشی که تفسیر زندگی اقتصادی و رویدادها و پدیده‌هایش و ارتباط آن‌ها با علل و عوامل عمومی زمامدار بر آن را دنبال می‌کند.

البته هنگامی که می‌خواهیم مکتب اقتصادی معینی را کشف کنیم یا اندیشه‌ای مشخص از آن بسازیم، این اندازه تفاوت‌گذاری میان مکتب و علم کفایت نمی‌کند، هرچند به فرق اصلی آن دو اشاره می‌نماید. ما این مایه اصلی تفاوت میان مکتب و علم را از این رو به کار گرفتیم تا خوانندگان به ماهیت اقتصاد اسلامی که بررسی می‌کنیم، پی برند و در پرتو این تفاوت، دریابند که اقتصاد اسلامی، نه علم بلکه مکتب است؛ زیرا اقتصاد اسلامی همان روشی است که اسلام در زندگی اقتصادی ترجیح می‌دهد، نه تفسیری که اسلام رویدادها و قوانین حیات اقتصادی را با آن شرح می‌دهد.

برای برآوردن این هدف و تأکید بر ویژگی مکتبی اقتصادی اسلامی، کافی است درباره مکتب و علم همین سخن را بگوییم که مکتب، شیوه است و علم، تفسیر. آن‌گاه، در خواهیم یافت که اقتصاد اسلامی مکتب است، نه علم.

اما اکنون لازم است بیش از این، درباره مکتب اقتصادی بدانیم تا بتوانیم در پرتو این مفهوم، زمینه‌های کارکرد مکتب را به دقت بشناسیم و سپس همه دیدگاه اسلام را در پیوند با آن زمینه‌ها جستجو نماییم. پس باید دریابیم که مکتب اقتصادی در کدام عرصه به کار می‌آید و تا چه اندازه دامنه دارد و ویژگی عمومی که در هر اندیشه اقتصادی مکتبی می‌یابیم، کدام است تا آن ویژگی را نشانه تمایز افکار مکتبی در اسلام بدانیم که در پی گردآوری و تنظیم یکپارچه آن‌ها هستیم.

این پرسش‌ها نیازمند آن است که از مکتب متمایز از علم، مفهومی معین ارائه دهیم که بتواند به همه این سؤال‌ها پاسخ دهد. بدین مقصود، کفایت نمی‌کند که فقط بگوییم: مکتب همان روش است.

[قلمرو علم اقتصاد و مکتب اقتصادی]

برخی بر این باورند که تنها قلمرو مکتب، توزیع ثروت است و مکتب با موضوع تولید ارتباطی ندارد؛ زیرا مثلاً فرایند تولید گندم یا پارچه تابع قوانین علمی و سطح شناخت بشر از عناصر تولید و ویژگی‌ها و نیروهای آن است و اگر مکتب اقتصادی تغییر کند، فرایند تولید گندم یا پارچه تفاوت نخواهد یافت. پس علم اقتصاد، دانش قوانین تولید است و مکتب اقتصادی، شیوه توزیع ثروت. یعنی هر بحثی که با تولید و پیشرفت و ایجاد ابزار و اصلاح آن مربوط باشد، در دامنه علم اقتصاد است و ویژگی جهانی دارد و ملل گوناگون که دارای مبانی و بینش‌های اجتماعی مختلف هستند، در آن اختلافی ندارند و چنین بحثی مختص یکی از مبانی معین نیست. اما هر بحثی که ثروت و ملکیت یافتن و تصرف در آن را روشن سازد، در قلمرو مکتب و در شمار نظام اقتصادی است و در موضوعات علم اقتصاد جای ندارد و به آن ربط نمی‌یابد؛ بلکه به یکی از دیدگاه‌ها درباره زندگی مربوط می‌شود که مکاتب سرمایه‌داری، سوسیالیسم و اسلام برگزیده‌اند.

این تفاوت‌گذاری میان علم و مکتب، یا علم اقتصاد و مکتب اقتصادی، بر پایه اختلاف قلمروهای هر یک از آن دو، اشتباهی بزرگ را در دل خود دارد؛ زیرا به این جا می‌انجامد که صفت مکتبی یا علمی، تابع نوع مطالب مورد مطالعه گردد. یعنی هرگاه در زمینه تولید بررسی کنیم، بحث علمی قلمداد شود و هرگاه درباره توزیع سخن گوئیم، بحث مکتبی به‌شمار آید. در حالی که علم و مکتب در شیوه و اهداف مطالعه، و نه در موضوع و قلمرو آن، با هم تفاوت دارند. پژوهش مکتبی تا هنگامی که به شیوه و اهداف ویژه آن پایبند باشد، در قلمرو مکتب جای می‌گیرد، حتی اگر درباره خود تولید سخن گوید؛ همچنان‌که پژوهش علمی اگر درباره توزیع سخن گوید و آن را با شیوه و

اهداف سازگار با علم بررسی نماید، ماهیت خویش را حفظ می‌کند. از این رو، می‌بینیم که اندیشه برنامه‌ریزی مرکزی برای تولید که به دولت حق می‌دهد تا سیاست تولید را برنهد و بر آن اشراف داشته باشد، یکی از نظریه‌های مکتبی مهم است که در شمار ارکان برخی مکاتب یا نظام‌های سوسیالیستی یا دارای رویکرد سوسیالیستی جای دارد، با آن که می‌دانیم برنامه‌ریزی مرکزی برای تولید و فرصت دادن به یک گروه برتر همچون دولت برای چنین کاری، به معنای تملک آن گروه نسبت به ابزار تولید نیست و با مسأله توزیع این ابزارها میان افراد ارتباط ندارد. پس اندیشه برنامه‌ریزی مرکزی برای تولید، اندیشه‌ای مکتبی است که با مکتب اقتصادی ارتباط دارد و بحثی علمی به‌شمار نمی‌رود، با آن که به تولید، و نه توزیع، می‌پردازد.

به عکس، بسیاری از اندیشه‌ها را می‌یابیم که مسائل توزیع را بررسی می‌کنند و در شمار علم اقتصاد جای دارند، با آن که به توزیع، و نه تولید، مربوط هستند. مثلاً ریکاردو می‌گوید: «سهم کارگر از ثروت تولید شده که در دستمزدهایی که دریافت می‌دارند، جلوه دارد، هیچ‌گاه از مقدار لازم برای گذران زندگی‌شان بیشتر نیست». او بر آن نیست که با این سخن، اندیشه‌ای مکتبی را بیان دارد و از دولت‌ها بخواهد که این را همچون نظام مالکیت خصوصی و آزادی اقتصادی، یک نظام اقتصادی برای پرداخت دستمزد قرار دهند. او فقط می‌خواهد واقعیت زندگی کارگران و نتیجه قطعی این واقعیت را بیان کند، با آن که دولت به تعیین حد بیشتر دستمزد برای کارگران تن ندهد و به‌عنوان دولتی سرمایه‌دار به آزادی اقتصادی باور داشته باشد.

[تمایزگذاری میان علم اقتصاد و مکتب اقتصادی]

مکتب و علم در همه زمینه‌ها ورود می‌یابند و هم به تولید و هم به توزیع می‌پردازند. اما این نباید سبب شود که میان آن دو فرق نگذاریم یا دو صفت

علمی و مکتبی را در مباحث اقتصادی با هم درآمیزیم. این همان چیزی است که برخی پافشاران بر فقدان اقتصاد در اسلام، بدان گرفتار شده‌اند؛ زیرا نتوانسته‌اند به صورت قطعی میان علم و مکتب تمایز نهند. آنان گمان کرده‌اند که باور داشتن به وجود اقتصاد اسلامی این ادعا را دنبال می‌کند که اسلام در ابداع علمی برای اقتصاد سیاسی، از اندیشمندان غربی پیشی گرفته است. نیز گمان کرده‌اند که اعتقاد به وجود اقتصاد اسلامی بدین معنا است که در اسلام اندیشه اقتصادی و بررسی‌های علمی در پیرامون قوانین زندگی اقتصادی، از قبیل تولید و توزیع، می‌توان یافت، همانند آنچه در مباحث آدام اسمیت و ریکاردو و دیگر چهره‌های برجسته اقتصاد سیاسی می‌توان یافت. پس از آنجا که در اسلام مباحثی از این دست نمی‌توان یافت، اقتصاد اسلامی چیزی جز افسانه و خیال‌پردازی نیست. اما اگر اینان تفاوت روشن میان مکتب اقتصادی و علم اقتصاد یا آنچه اقتصاد سیاسی نام دارد، را دریابند و بدانند که اقتصاد اسلامی مکتب است و نه علم، روا خواهد بود که از این پافشاری خویش بر فقدان اقتصاد اسلامی دست بردارند.

مکتب اقتصادی شامل هر اصل بنیادین در زندگی اقتصادی است که با اندیشه عدالت اجتماعی سر و کار دارد. اما علم در بر دارنده هر نظریه است که واقعیتی از زندگی اقتصادی را به گونه‌ای جدا از هر اندیشه پیشین یا آرمان عدالت، تفسیر می‌نماید. پس اندیشه عدالت، مرز میان مکتب و علم و نشانه تمایزگذار برای تشخیص اندیشه‌های مکتبی از نظریه‌های علمی است؛ زیرا اندیشه عدالت به خودی خود، علمی نیست و امری محسوس و قابل اندازه‌گیری یا آزمون شدن با ابزارهای علمی نیست؛ بلکه عدالت مبنای ارزیابی و ارزش‌گذاری اخلاقی است. وقتی بخواهی میزان عدالت در نظام مالکیت خصوصی را ارزیابی کنی یا درباره نظام بهره که شالوده بانک‌ها است، داوری‌نمایی و آن را عادلانه یا ظالمانه بشماری، به همان شیوه‌ها و معیارهایی که مثلاً

برای اندازه‌گیری دمای جوّ یا درجه جوش مایعی معین به کار می‌گیری، روی نمی‌آوری؛ زیرا حرارت و بخار شدن دو پدیده طبیعی هستند که می‌توان آن‌ها را با حس علمی آزمود، اما برای ارزیابی عدالت باید به ارزش‌های اخلاقی و آرمان‌های بیرون از مرزهای سنجش مادی روی آورد.

پس عدالت، خود، اندیشه‌ای علمی نیست و از این‌رو، هنگامی که با اندیشه‌ای دیگر درآمیزد، آن را رنگ مکتبی می‌زند و از اندیشه علمی تمایزش می‌بخشد. بنابراین، اصل مالکیت خصوصی یا آزادی اقتصادی یا لغو بهره و یا ملی کردن ابزار تولید، همگی در قلمرو مکتب جای می‌گیرند؛ زیرا با اندیشه عدالت ارتباط دارند. اما قانون بازده نزولی یا قانون عرضه و تقاضا و یا قانون مفرغ دستمزدها، قوانینی علمی هستند؛ زیرا در صدد ارزیابی آن پدیده‌های اقتصادی نیستند. مثلاً قانون بازده نزولی، داوری نمی‌کند که این پدیده، عادلانه است یا ظالمانه؛ بلکه فقط آن را به‌عنوان حقیقت عینی ثابت، کشف می‌نماید. نیز قانون عرضه و تقاضا، افزایش قیمت به علت کم شدن عرضه یا بالا رفتن تقاضا را بر پایه مفهومی خاص از عدالت، توجیه نمی‌کند؛ بلکه ارتباط عینی میان قیمت و اندازه عرضه و تقاضا را به‌عنوان یکی از پدیده‌های گریزناپذیر بازار سرمایه‌داری روشن می‌کند.

درباره قانون مفرغ دستمزدها نیز چنین است. این قانون، واقعیت حتمی زندگی کارگران را بیان می‌دارد که در نظام سرمایه‌داری فقط به حد گذران زندگی بخور و نمیر دست می‌یابند، صرف نظر از این‌که اندک بودن سهم کارگران در توزیع، با عدالت سازگار هست یا نیست. پس هیچ‌یک از قوانین علمی بر پایه اندیشه عدالت استوار نیست؛ بلکه بر اساس استقراء در واقعیت و بررسی پدیده‌های گوناگون آن بنا نهاده می‌شود. به عکس، قواعد مکتبی همواره اندیشه‌ای معین از عدالت را نمایان می‌کند.

این مرزبندی قطعی میان بحث مکتبی و علمی، مانع از آن نیست که گاه

مکتب به عنوان چارچوب بحث علمی در نظر گرفته شود؛ همچنان که در قانون عرضه و تقاضا یا قانون مفرغ دستمزدها، به همین شیوه رفتار می‌شود. چنین قوانینی از لحاظ علمی درستند؛ یعنی بر واقعیت جامعه سرمایه‌داری که مکتب سرمایه‌داری در آن اجرا می‌شود، تطبیق می‌شود. این‌ها در چارچوب مکتبی معین، قوانین علمی به‌شمار می‌آیند؛ اما در چارچوبی دیگر، صحیح و علمی نیستند؛ چنان‌که در بخش پیشین همین کتاب به تفصیل بازگفتیم^(۱).

به محض آن‌که چنین تمایز قاطعی میان مکتب اقتصادی و علم اقتصاد بگذاریم، درمی‌یابیم که باور داشتن به وجود مکتب اقتصادی در اسلام، بدین معنا نیست که اسلام درباره قوانین عرضه و تقاضا پژوهش می‌نماید و میزان تأثیر افزایش یا کاهش آن دو بر قیمت در بازار آزاد را تعیین می‌کند؛ بلکه به‌جای آن، به بحث درباره افزایش آزادی بازار می‌پردازد و به افزایش آن و پاسداری از این آزادی فرامی‌خواند یا به نظارت بر بازار و کاستن از این آزادی بر طبق تصویری که خود از عدالت برمی‌گزیند، دعوت می‌کند. به همین‌سان، اسلام درباره رابطه و واکنش میان بهره و سود یا جریان ربوی سرمایه و تجارت و نیز عواملی که به افزایش یا کاهش سود می‌انجامد، بحث نمی‌کند؛ بلکه خود سود و بهره را ارزیابی می‌کند و درباره بهره‌جویی ربوی و تجاری به‌گونه‌ای سازگار با بینش خود از عدالت حکم می‌نماید. نیز اسلام درباره پدیده بازده نزولی و علل آن سخن نمی‌گوید؛ بلکه به‌جای آن، در این زمینه به بررسی می‌پردازد که قرار دادن تولید زیر نظارت یک گروه مرکزی عالی، روا و عادلانه هست یا نیست.

* * *

از این همه درمی‌یابیم که وظیفه مکتب اقتصادی، یافتن راه حل مشکلات

(۱) بنگرید به مبحث: «قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری، چارچوب مکتبی دارند».

زندگی اقتصادی است که با اندیشه و آرمان‌هایش در عدالت مرتبط باشد. در کنار این حقیقت، باید این را نیز افزود که دو تعبیر حلال و حرام در اسلام، نمایانگر ارزش‌ها و آرمان‌های پذیرفته شده در اسلام هستند. در این حال، طبیعی است که به وجود اقتصاد مکتبی در اسلام ایمان بیاوریم؛ زیرا جریان حلال و حرام در اسلام به همه تکاپوهای انسانی و انواع رفتار بشر، از زمامدار و زیردست گرفته تا فروشنده و مشتری یا کارفرما و کارگر مشغول به کار و بی‌کار، امتداد می‌یابد. هر یک از اجزای این رفتارها یا حلال هستند و یا حرام. در نتیجه، یا عادلانه است و یا ظالمانه؛ زیرا اسلام اگر سخنی داشته باشد که از رفتاری خاص، خواه ایجابی و خواه سلبی، منع نماید، آن رفتار حرام است و اگر چنین نباشد، حلال به‌شمار می‌آید.

و اگر همه انواع تکاپو در زندگی اقتصادی از همین مسأله حلال و حرام فرمان می‌برد که بیانگر شماری از ارزش‌ها و آرمان‌ها است، پس شایسته مطالعات اسلامی است که ما را به فکر فراخواند تا به مکتب اقتصادی دست یابیم که مسأله حلال و حرام با ارزش‌ها و آرمان‌ها و مفاهیمش از آن حکایت دارد.

ارتباط میان مکتب و قانون

همان‌سان که دریافتیم مکتب اقتصادی با علم اقتصاد تفاوت دارد، لازم است فرق میان مکتب اقتصادی و قانون مدنی را نیز بشناسیم. مکتب مجموعه‌ای از نظریات اساسی است که مشکلات زندگی اقتصادی را چاره‌جویی می‌کند. قانون مدنی مجموعه قوانینی است که ارتباط مالی میان افراد و حقوق شخصی و عینی آنان را به تفصیل سازمان می‌دهد. بر این اساس، نمی‌توان مکتب اقتصادی یک جامعه را خود همان قانون مدنی دانست. مثلاً سرمایه‌داری به‌عنوان مکتب اقتصادی بسیاری از حکومت‌های جهان، خود همان قوانین مدنی در آن کشورها نیست. از این‌رو، گاه دو حکومت سرمایه‌داری به فراخور

گرایش خود به حقوق روم یا آلمان، برای مثال، دارای نظام‌های قانونی مختلف می‌شوند، با آن‌که مکتب اقتصادی یکسان دارند؛ چراکه آن نظام‌های قانونی در دل مکتب سرمایه‌داری نیست. مثلاً احکام قانون مدنی دولت سرمایه‌داری در قراردادهای مبادله‌ای همچون خرید و فروش و اجاره و قرض، در دل مکتب اقتصادی سرمایه‌داری جای ندارند. پس اگر این احکام به‌عنوان رهاوردهای مکتب سرمایه‌داری ارائه گردند، آمیزش و اشتباهی میان نظریات اساسی و جنبه‌های تفصیل قانون‌گذارانه پیش می‌آید که در مکتب و قانون وجود دارند؛ یعنی میان نظریات اساسی سرمایه‌داری در زمینه آزادی مالکیت، آزادی تصرف و آزادی بهره‌وری، با اصول قانونی که آن مبانی سرمایه‌داری در انواع آزادی بر پایه آن‌ها استوار است.

بنابراین، خطا است که پژوهشگر اسلامی مجموعه‌ای از احکام اسلامی را که در سطح قانون مدنی به حسب مفهوم امروزی آن جای دارد، ارائه نماید و آن‌ها را بر اساس متون قانونی و فقهی به‌عنوان مکتب اقتصادی اسلامی عرضه کند. این همان کاری است که برخی از نویسندگان مسلمان به هنگام بررسی مکتب اقتصادی در اسلام انجام می‌دهند و از مجموعه قوانین اسلامی که حقوق مالی و معاملات را سازمان داده، همچون احکام شرعی در زمینه خرید و فروش و اجاره و شراکت و تقلب در معامله و قمار و مانند آن‌ها سخن می‌گویند. اینان مانند کسی هستند که می‌خواهد مکتب اقتصادی جامعه را مثلاً در انگلستان مطالعه کند و آن‌گاه، فقط به بررسی قانون مدنی آن کشور و مقررات آن پردازد، به‌جای آن‌که سرمایه‌داری و اصول اساسی آن در آزادی مالکیت و تصرف و بهره‌وری را بررسی کند و به مفاهیم و ارزش‌هایی که این اصول بیان می‌کنند، توجه نماید.

هنگامی که بر ضرورت فرق نهادن میان کیان نظری مکتب اقتصادی و قانون مدنی، پای می‌فشاریم، به این معنا نیست که می‌خواهیم ارتباط میان آن

دو را بگسلیم؛ بلکه هم‌زمان بر پیوند استوار مکتب با قانون به‌عنوان دو جزء ساختمان کامل نظری جامعه تأکید می‌کنیم. پس فقط این امر مهم نیست که به سطح مرزبندی میان مکتب اقتصادی و قانون مدنی برسیم؛ بلکه لازم است روابطی را که مایه پیوند آن دو با یکدیگر است، با این التفات که آن دو در اندام‌واره نظری واحدی در هم آمیخته‌اند، به‌طور کامل بشناسیم.

بنابراین، مکتب اقتصادی با نظریات و قواعدش، زیربنای ساختمان قانون و عاملی مهم در تعیین رویکرد عمومی آن به‌شمار می‌آید. این‌که مکتب زیربنای نظری قانون است، منافات ندارد با این‌که خود مکتب را روبنایی بدانیم که بر اساس زیربنایی دیگر استوار شده است. ساختمان کامل نظری یک جامعه بر پایه نظریه‌ای عام استوار می‌شود و از طبقات چندگانه شکل می‌گیرد که برخی بر فراز دیگری جای گرفته است. هر یک از طبقات زیرین، پایه و قاعده طبقات بالاتر قلمداد می‌گردد. مکتب و قانون دو طبقه ساختمان نظری هستند. قانون طبقه بالاتر است که سازگار با مکتب شکل می‌گیرد و در پرتو نظریات و مفاهیم اساسی که این مکتب از آن‌ها حکایت دارد، تعیین می‌شود.

برای توضیح مطلب، مثالی از مکتب سرمایه‌داری آزاد در اقتصاد و ارتباط آن با قوانین مدنی در دو سطح نظری و عملی می‌آوریم تا پیوند میان مکتب و قانون و میزان اثرپذیری قانون به نحو نظری و عملی از نظریات مکتب، برای ما عینیت یابد.

در عرصه حقوق شخصی در قانون مدنی، می‌توانیم اثر مکتب را دریابیم، آن‌گاه که بدانیم نظریه «تعهد» که سنگ بنای قانون مدنی است، محتوای نظری خود را از ماهیت مکتب سرمایه‌داری وام گرفته است. این به دورانی بازمی‌گردد که افکار سرمایه‌داری به سوی آزادی اقتصادی فراگیرانه روی آوردند و مبانی اقتصاد آزاد بر تفکر عمومی چیره گشت. در نتیجه، اصل حاکمیت اراده در نظریه تعهد ظهور یافت که رنگ و نشان مکتب سرمایه‌داری را با خود دارد؛

چراکه به پیروی از باور سرمایه‌داری به آزادی و رویکرد فردی آن، بر این نکته پای می‌فشارد که اراده مخصوص هر فرد سرچشمه همه تعهدات و حقوق شخصی است و اعتقاد به وجود هر گونه حق برای فرد یا جامعه بر افراد دیگر وارد می‌کند، مادام که در ورای آن، اراده‌ای آزاد نباشد که فرد به موجب آن، با آزادی کامل، ثبوت حقی بر ضد خویش را بپذیرد.

روشن است که انکار هر گونه حق بر ضد شخص، مادام که آن شخص این حق را با اراده کامل خود ایجاد نکرده باشد، انتقال امانت‌دارانه مضمون فکری مکتب سرمایه‌داری، یعنی آزادی اقتصادی، از عرصه مکتب اقتصادی به عرصه قانونی است. از این رو، می‌بینیم که نظریه تعهد هر گاه بر پایه مکتب اقتصادی دیگری استوار گردد، دچار تفاوت می‌شود و چه بسا نقش اراده در آن، بسیار کاهش یابد.

یکی از جلوه‌های انتقال مضمون نظری مکتب سرمایه‌داری به جزئیات قانون‌گذاری در سطح قانونی، این است که قانون مدنی استوار بر پایه سرمایه‌داری اجازه می‌دهد که در تنظیم پیمان‌های خرید و فروش و قرض و اجاره، مقداری گندم نقد با مقدار بیشتر از گندم نسیه مبادله گردد و مقداری مال، با بهره معین و سود درصدی خاص وام داده شود و یک سرمایه‌دار، کارگرانی را برای استخراج نفت از زمین با ابزارهای خود به کار گیرد تا مالک آن نفت شود. هنگامی که قانون این کارها را مجاز می‌شمرد، در حقیقت توجیه این امور را از نظریه‌های مکتب سرمایه‌داری برمی‌گیرد که قانون بر پایه آن استوار شده است.

همین وضع را در قلمرو حقوق عینی قانون مدنی نیز می‌بینیم. قانون، حق مالکیت را که یک حق عینی مهم است، سازگار با موضع عمومی مکتب اقتصادی درباره توزیع ثروت، تنظیم می‌نماید. مکتب سرمایه‌داری به آزادی مالکیت ایمان دارد و مالکیت را حقی مقدس می‌شمرد که در ساختمان

سرمایه‌داری در طبقه برین جای دارد و به افراد اجازه می‌دهد که در اجرای آزادی مالکیت، مالک معادن شوند و منافع فرد در بهره‌وری از دارایی‌اش بر هر ملاحظه دیگری مقدم شمرده شود. بنابراین، فرد از تصرف در اموال خود به هر شیوه که خوشایندش باشد، بازداشته نمی‌شود، حال تأثیر این تصرف بر دیگران هر چه که می‌خواهد، باشد؛ چراکه مالکیت و آزادی حق طبیعی هر فرد است و نه وظیفه‌ای اجتماعی که فرد در میان دیگران به انجام آن پردازد.

اما هنگامی که به تدریج نقش آزادی اقتصادی کم‌رنگ شد و مفهوم مالکیت خصوصی تحول یافت، قوانین مدنی هم از تملک فرد بر برخی ثروت‌ها یا منابع طبیعی جلوگیری نمود و دیگر به افراد اجازه نمی‌دهد که در استفاده از حق خود در تصرف و بهره‌وری از دارائیشان به شیوه نادرست رفتار کنند.

همه این‌ها به روشنی رابطه تبعیت قانون مدنی از مکتب را بیان می‌دارد تا جایی که از طریق قانون مدنی می‌توان به مکتب و ویژگی‌های اصلی آن پی برد. کسی که مجال اطلاع مستقیم از مکتب اقتصادی یک کشور را نداشته باشد، می‌تواند با مراجعه به قانون مدنی آن سرزمین، نه به‌عنوان یک مکتب اقتصادی، بلکه با این اعتبار که بر مبنای مکتب استوار می‌شود و محتوا و ویژگی‌های عام آن را باز می‌تاباند، به سادگی دریابد که آن کشور دارای نظام سرمایه‌داری است یا سوسیالیستی؛ و حتی می‌تواند میزان پایبندی آن کشور به سرمایه‌داری یا سوسیالیسم را نیز دریابد.

چکیده

تا این جا به‌طور کلی از تفاوت میان مکتب اقتصادی و علم اقتصاد و نیز فرق مکتب اقتصادی و قانون مدنی سخن گفتیم و بر این اساس، دانستیم که خطا است اگر از مکتب اقتصادی به‌عنوان علم یا مجموعه قوانین در سطح قانون مدنی که احکام معاملات و جز آن را تنظیم می‌کند، سخن گوئیم. افزون بر

این، ماهیت ارتباط میان مکتب و قانون را نیز دریافتیم. این ارتباط اثری بزرگ در فرایند مطالعات ما در این کتاب خواهد داشت؛ چنان‌که به خواست خدای والا خواهیم دید.

اکنون هم‌باور شدیم که در اسلام می‌توان به مکتب اقتصادی دست یافت که از علم اقتصاد متمایز است. و با دریافت نوع ارتباط میان مکتب و قانون، میان این دو تفاوت نهادیم. حال باید درباره فرایند مطالعه خود درباره اقتصاد اسلامی در این کتاب سخن گوئیم و نوع و ویژگی‌های اصلی آن را تعیین سازیم و روش خویش را در این بررسی در پرتو دانسته‌های پیشین خود درباره مکتب به شکل عام و متمایز آن از علم و قانون و نیز در پرتو نوع رابطه قانون مدنی با مکتب، شرح دهیم.

فرایند کشف و فرایند ایجاد

فرایندی که ما در بررسی مکتب اقتصادی اسلامی دنبال می‌کنیم، با ماهیت مطالعه پیشگامان مکاتب دیگر تفاوت دارد. پژوهنده اسلامی از همان آغاز تفاوت اساسی میان موضع خود در برابر وظیفه‌ای را که بر عهده دارد، با موضع دیگر پژوهندگان مکاتب درمی‌یابد؛ همانان که به فرایند مطالعه مکتب اقتصادی پرداخته و مکتب‌های خاص اقتصادی همچون سرمایه‌داری و سوسیالیسم را عرضه داشتند. این تفاوت بنیادین است که نشانه‌های مسیر و نوع فرایند بحث و ویژگی‌های تمایزبخش را برای هر یک از دو پژوهش اسلامی و غیر آن تعیین می‌کند؛ چنان‌که به زودی خواهیم دید.

اندیشمند اسلامی در برابر اقتصادی قرار دارد که به‌طور کامل بیان شده است و او فراخوانده شده تا چهره حقیقی آن را ترسیم کند و پیکره‌اش را تعیین نماید و بنیان‌های فکری‌اش را کشف کند و ویژگی‌های اصیلش را نشان دهد و غبار تاریخ را از روی آن بزداید و به اندازه توانش بر توده متراکم زمان و راه دراز تاریخ و الهام‌های برآمده از تجربه‌های غیر امین که به نام اسلام به اجرای این آیین پرداخته‌اند، چیره گردد و از چارچوب فرهنگ‌های غیر اسلامی که در فهم امور، به حسب طبیعت و رویکرد فکری خویش حکم می‌کنند، رها شود. تلاش برای چیره شدن بر همه این دشواری‌ها و عبور از آن‌ها برای رسیدن به

مکتب اقتصادی اسلامی، وظیفه هر اندیشمند اسلامی است. بر این اساس، می‌توان گفت که کار ما دارای فرایند کشف است. به عکس، اندیشمندان آن مکاتب دیگر که سرمایه‌داری و سوسیالیسم را پدید آوردند، در کار ایجاد و ابداع مکتب هستند.

هر یک از این دو فرایند دارای ویژگی‌ها و نشانه‌های خاص خود است که در مباحث مکتبی کاشفان اسلامی و مبدعان مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم بازتاب می‌یابد.

مهم‌ترین مورد از این ویژگی‌ها و نشانه‌ها، تعیین سیر و خاستگاه این فرایند است. در فرایند ایجاد مکتب اقتصادی و هنگامی که بنا نهادن ساختمان نظری کامل برای اجتماع در نظر باشد، اندیشه به صورتی فراگیر و در سیری طبیعی عمل می‌کند و به صورت مستقیم، به نظریه‌های عمومی مکتب اقتصادی می‌پردازد و آن‌ها را پایه مباحث بعدی و ساختمان‌های بلندتر قوانینی می‌سازد که بر اساس آن مکتب استوارند و در مقایسه با آن، روبنا به‌شمار می‌آیند، همچون قانون مدنی که دیدیم از مکتب پیروی می‌کند و بر اساس آن استوار می‌شود. پس فرایند تدریجی ایجاد، به صورت طبیعی است و از اساس آغاز می‌گردد و به شاخه‌ها می‌رسد یا از قاعده آغاز می‌شود و به ساختمان بالایی می‌انجامد. به دیگر سخن، از طبقه پیشین در ساختمان عمومی نظری جامعه به طبقه بالاتر حرکت می‌کند.

اما در فرایند کشف مکتب اقتصادی، این حرکت به صورت وارونه انجام می‌شود و خاستگاه تفاوت می‌یابد. هنگامی که در صدد کشف مکتب اقتصادی هستیم، از آن یا برخی جوانبش تصویری روشن و ساختاری مشخص از جانب تنظیم‌کنندگان نداریم؛ برای مثال، اگر ندانیم این مکتب به اصل مالکیت عمومی یا خصوصی ایمان دارد یا ندارد، یا اساس نظری مالکیت خصوصی در این مکتب، نیاز است یا کار و یا آزادی. در این حال، از آن‌جا که سخنی صریح

از جانب تأسیس کنندگان آن مکتب در دست نداریم که این پیچیدگی پیرامون آن را بزداید، باید به دنبال راهی دیگر بود تا در کشف مکتب یا جنبه‌های تاریک آن به کار گرفته شود.

این شیوه را می‌توانیم در پرتو رابطه تبعیت که میان مکتب و قانون شرح دادیم، معین سازیم. با این توضیح که چون قانون مدنی طبقه برین مکتب است و بر پایه آن استوار می‌شود و رویکردهایش را از آن می‌گیرد، پس می‌توان مکتب را از راه قانون کشف کرد، البته اگر با آن قانون که این مکتب ناشناخته بر اساس آن استوار شده، آشنا شویم.

بدین سان، فرایند کشف، وظیفه دارد پرتوهای مکتب در عرصه بیرونی را بجوید؛ یعنی ساختمان‌های فرازین و آثاری را که در میدان‌های گوناگون در ضمن آن‌ها بازتاب می‌یابد، جستجو کند تا از طریق این پرتوها و آثار به ارزیابی معینی از نوع افکار و نظریه‌های مکتب اقتصادی که در ورای این جلوه‌ها نهفته است، دست یابد.

بدین سان، فرایند کشف وظیفه دارد که به عکس شیوه و طریقه فرایند ایجاد، راه پیماید و از روبنا به زیربنا حرکت کند و از گردآوری آثار و نشانه‌ها و سامان دادن به آن‌ها آغاز نماید تا به کشف تصویری معین از مکتب توفیق یابد، به جای آن‌که از تأسیس مکتب شروع نماید و به نتایج و آثار برسد.

این کاملاً همان موضع ما در فرایند کشف اقتصاد اسلامی یا به بیان درست‌تر، کشف بخشی بزرگ از آن است؛ زیرا گرچه برخی از جنبه‌های مکتب اقتصادی در اسلام را می‌توان به گونه مستقیم از متون دینی برآورد، اما بخشی از نظریات و اندیشه‌های بنیادین زیربنای مکتب اقتصادی را نمی‌توان به صورت مستقیم از متون استخراج نمود، بلکه فقط می‌توان از راه غیر مستقیم، یعنی بر اساس خشت‌های فرازین ساختمان اندیشه اسلامی و در پرتو هدایت احکامی که اسلام در قراردادها و حقوق آورده، به آن‌ها دست یافت. بدین سان، ما از طبقه

بالا آغاز می‌کنیم و به طبقه زیرین می‌رسیم؛ زیرا در پی کشف هستیم. اما آنان که در پی ایجاد و ساختن بنا و نه کشف آن هستند، از طبقه نخست به طبقه دوم بالا می‌روند؛ زیرا می‌خواهند بسازند و ایجاد کنند و طبقه دوم را فقط پس از طبقه اول می‌توان ساخت.

بدین ترتیب، ما از همان نخست با پیشگامان مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم اختلاف موضع داریم. بلکه حتی با کسانی که برای کشف و تعیین محدوده این دو مکتب، مطالعه می‌کنند، نیز اختلاف داریم؛ زیرا آنان می‌توانند این مکاتب را از راه ارتباط مستقیم با آنها و سازگار با ساختار عامی که پیشگامان این مکاتبها عرضه نموده‌اند، مطالعه کنند.

مثلاً شناخت مکتب اقتصادی آدام اسمیت، وابسته به آن نیست که اندیشه‌های قانونی او را در عرصه حقوق مدنی و روش برگزیده وی در تنظیم معاهدات و امور حقوقی را مطالعه نماییم؛ بلکه از همان آغاز می‌توانیم در عرصه اقتصادی با اندیشه او درآمیزیم.

اما به عکس، وقتی می‌خواهیم با بسیاری از بخش‌های مکتب اقتصادی اسلامی آشنا گردیم، نمی‌توانیم ساختاری معین از آن را در منابع اسلامی بیابیم - چنان‌که نزد آدام اسمیت می‌یابیم - و تا هنگامی که چنین است، ناچاریم به جستجوی نشانه‌ها برآییم و به صورت غیر مستقیم، از راه آثار بازتابیده آن در خشت‌های فرازین ساختمان اسلام، آن را کشف کنیم.

این همان عاملی است که سبب می‌شود فرایند کشف نزد اندیشمندان اسلامی گاه به شکل وارونه جلوه کند؛ بلکه حتی هنگامی که این فرایند به بررسی احکام اسلامی در سطح قانون مدنی می‌پردازد تا مکتب اقتصادی اسلامی را مطالعه نماید، گاه به نظر می‌رسد که میان مکتب و قانون مدنی فرق نمی‌نهد. اما در واقع، راهی درست را می‌پیماید؛ زیرا آن احکام به‌عنوان ساختمان روبنای مکتب می‌توانند کاشف از آن باشند، نه به این عنوان که خود مکتب اقتصادی

و نظریه‌های آن هستند.

نظام مالی به مثابه قانون مدنی

بدین مناسبت، ضرورت دارد نظام مالی را به‌عنوان یکی از روبناهای مکتب اقتصادی که آثار آن را بازمی‌تاباند و هماهنگ با مقتضیاتش شکل می‌گیرد، به قانون مدنی بیفزاییم. همان‌سان که می‌توان از پرتوهای تابیده از مکتب بر قانون مدنی، در فرایند کشف مکتب بهره گرفت، از همانند همان پرتوها در نظام مالی نیز می‌توان بهره جست.

اگر بخواهیم در زمینه تأثیر مکتب اقتصادی بر نظام مالی به‌عنوان طبقه روبنای مکتب مثالی بیاوریم، می‌توانیم آن را در ارتباط مکتب سرمایه‌داری با نظام مالی عمومی بیابیم؛ همان‌سان که پیشتر از رابطه آن با قانون مدنی در فهم ارتباط میان مکتب و قانون یاری گرفتیم. از جلوه‌های ارتباط میان سرمایه‌داری و نظام مالی عمومی، اثرپذیری مسأله «دومین»^(۱) از جنبه مکتبی است. در نظام مالی، «دومین» یکی از منابع اصلی درآمدهای دولت به‌شمار می‌رود. اما زیر تأثیر اصل آزادی اقتصادی، از اهمیت آن کاسته شد و دامنه طرح‌ها و برنامه‌های از آن دولت محدود گشت تا جایی که چیزی نمانده بود از نظام مالی کنار نهاده شود. این در حالی بود که مکتب سرمایه‌داری قدرت یافته و تفکر مکتبی آن چیره گشته بود و این تفکر ایجاب می‌کرد که به منظور حفظ آزادی اقتصادی افراد، دولت به جز در موارد اندکی که بخش خصوصی از فعالیت در آن ناتوان است، در فعالیت‌های تولیدی دخالت نکند. بدین روی، نتیجه

(۱) مقصود از دومین (املاک خالصه)، اموال در تملک دولت، مانند زمین‌ها و جنگل‌ها و کارخانه‌های تحت مالکیت دولت است که از منابع مهم مالی برای آن است؛ همان‌سان که زمین‌ها و جنگل‌ها و کارخانه‌های تحت مالکیت بخش خصوصی، برای صاحبانشان درآمدزا هستند. (نویسنده) بنگرید به: دراسات فی المالیه العامه، ص ۸۲ و ۸۶ و ۸۹.

طبیعی، این بود که دولت سرمایه‌داری در نظام مالی خود، بر مالیات و دیگر انواع درآمد، تکیه کند. سپس در پی ظهور رویکردهای سوسیالیستی به سوی ملی‌سازی، دیگر بار «دومین» به‌عنوان منبع مهم درآمد دولت، قدرت خود را بازیافت و دامنه‌اش گسترده شد و اصل آزادی اقتصادی در اندیشه عمومی اقتصاد کم‌رنگ شد.

از دیگر جلوه‌های ارتباط میان مکتب و نظام مالی عمومی آن است که به پیروی و اثرپذیری از نوع افکار مکتب اقتصادی، موارد هزینه کردن درآمدهای دولت تغییر یافت. در دورانی که مکتب سرمایه‌داری با افکار خود درباره آزادی، تسلط داشت، هزینه‌کرد اصلی درآمدهای دولت، تأمین بودجه آن به‌عنوان دستگاه حفظ امنیت در کشور و دفاع از آن بود. اما آن‌گاه که افکار سوسیالیستی در سطح مکتب رخ نمود، این درآمدها هزینه‌ای دیگر و مهم‌تر یافتند که عبارت بود از: چاره‌جویی برای توزیع نادرست، نزدیک کردن طبقات مردم به یکدیگر، و برپا داشتن عدالت اجتماعی برطبق افکار مکتبی جدید. در این حال، دیگر دولت به آن بخش از درآمدها یا مالیات که هزینه دستگاه‌هایش را تأمین نماید، بسنده نمی‌کند؛ بلکه باید آن قدر هزینه نماید که کفاف این مسئولیت جدیدش را بدهد.

این جلوه‌ها نشان می‌دهد که نظام مالی عمومی جامعه، همانند قانون مدنی، از زیربنای مکتبی آن اثر می‌پذیرد. این همان چیزی است که این نظام را به‌عنوان طبقه برین، پشتوانه فرایند کشف قرار می‌دهد و پژوهشگر می‌تواند به کمک آن، بر طبقه پیشین، یا همان مکتب اقتصادی اشراف بیابد.

چکیده‌سازی و نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه گذشت، ضرورت دارد که شماری از احکام و قوانین اسلام را که روبنای مکتب به‌شمار می‌روند، در قلمرو فرایند کشف مکتب به‌شمار

آوریم، هر چند خودشان در ذات مکتب وجود ندارند. از این رو، در کتاب حاضر، از بسیاری احکام اسلام در معاملات و حقوق تنظیم کننده روابط مالی میان افراد سخن خواهد رفت، همچنان که از برخی احکام شریعت در زمینه تنظیم روابط مالی میان دولت و ملت و تعیین درآمدهای دولت و سیاست عمومی آن در هزینه کردن آن درآمدها نیز سخن خواهیم گفت. این از آن رو است که هدف این کتاب، تنها ارائه مکتب اقتصادی نیست؛ بلکه این اثر بر آن است که فرایند کشف این مکتب را نشان دهد و سبک و شیوه و مضمون و نتایج این فرایند را معین سازد. نیز به همین منظور، از احکام اسلام در زمینه معاملات و حقوق و مالیات‌ها مواردی را برمی‌گزینیم که رובنای مکتب به‌شمار می‌روند و در فرایند کشف، بر آن پرتوافشانی می‌کنند. اما احکامی که در این پرتوافکنی سهمی ندارند، از قلمرو بحث بیرون خواهند بود.

برای نمونه، ربا و فریب در معامله و مالیات تعادل و مالیات جهاد را مثال می‌آوریم. اسلام هم ربا را حرام شمرده و هم فریب در معامله را؛ اما تحریم ربا و جلوگیری از قرض با بهره، در فرایند کشف نقش دارد؛ زیرا جزئی از روبنای نظریه توزیع ثروت تولید شده است. بنابراین، از قاعده‌ای عمومی در زمینه توزیع در اسلام حکایت می‌نماید؛ چنان‌که شرح آن در بحث توزیع پس از تولید خواهد آمد. اما حرمت فریب، دارای چارچوبی مکتبی نیست و از این رو، قوانین همه کشورها با مکاتب مختلف اقتصادی، آن را پذیرفته است.

درباره دو مالیات توازن و جهاد نیز همین سخن صدق می‌کند. مالیاتی که اسلام برای پاسداری از تعادل جامعه - مانند زکات - نهاده، در فرایند کشف دخالت دارد؛ اما مالیات جهاد که اسلام برای تجهیز سپاه مجاهدان بر نهاده، به نقش دعوت در حکومت اسلامی، و نه به مکتب اقتصادی در اسلام، مربوط است.

کنار هم نهادن احکام

وقتی مجموعه احکام اسلام در تنظیم معاملات و تعیین حقوق و تعهدات را بررسی می‌کنیم تا به لایه‌های عمیق‌تر و قواعد بنیادین شکل دهنده مکتب اقتصادی در اسلام دست یابیم، لازم است به بررسی هر یک از این احکام به‌طور جداگانه بسنده نکنیم؛ زیرا شیوه جداسازی یا فردنگری در بررسی هر یک از این احکام، فقط با بررسی‌های قانون مدنی در احکام شریعت سازگار است. این سطح از بررسی، اجازه می‌دهد که احکام را به صورت منفرد و جدا از هم بنگریم؛ زیرا مطالعه احکام شریعت در سطح قانون مدنی از قلمرو تفصیلی همان احکام عبور نمی‌کند و فقط عهده‌دار ارائه احکام اسلامی تنظیم‌کننده عقود خرید و فروش و اجاره و شراکت، به‌عنوان مثال، است و از آن پس، وظیفه کنار هم نهادن این احکام برای رسیدن به قاعده‌ای عام را بر عهده ندارد.

اما هنگامی که آن احکام را به‌عنوان جزئی از فرایند کشف مکتب اقتصادی مطالعه و ارائه نماییم، فقط عرضه انفرادی آن‌ها برای کشف مکتب کافی نیست؛ هرچند بسیاری از دانشمندان اسلامی به همین مقدار بسنده کرده‌اند. در این حال، وظیفه قطعی ما این است که آن احکام منفرد را کنار هم نهمیم؛ یعنی هر یک را به‌عنوان جزئی از کل و جنبه‌ای از ساختار عام به هم پیوسته، مطالعه نماییم تا از این طریق به کشف قاعده عامی برسیم که از خلال آن کل یا مرکب فرامی‌تابد و برای تفسیر و توجیه آن شایستگی دارد. اما اگر آن احکام را به صورت جدا و انفرادی بنگریم، به این کشف دست نمی‌یابیم.

بنابراین، مثلاً لغو بهره سرمایه در قرارداد قرض، روا شمردن درآمد حاصل از اجاره و سیله تولید در قرارداد اجاره، و منع نمودن اجیرگیرنده از تملک ماده طبیعی تحت تصرف اجیر در عقد اجاره، همگی احکامی هستند که پس از

یقین یافتن به صحت شرعی آن‌ها، باید به صورت پیوسته و تلفیقی به مطالعه آن‌ها پرداخت تا بتوان از دل این بررسی به قاعده اسلامی در زمینه توزیع ثروت تولید شده دست یافت. قاعده‌ای که موضع اسلام درباره توزیع را از موضع دو مکتب سوسیالیسم و سرمایه‌داری تمایز می‌بخشد؛ زیرا سوسیالیسم توزیع این ثروت را فقط بر اساس کار بنا می‌کند و سرمایه‌داری توزیع آن را بر پایه عناصر مشترک مادی و انسانی در تولید این ثروت استوار می‌سازد.

نقش بینش‌ها در فرایند کشف

می‌توانیم در فرایند کشف، در کنار احکام، بینش‌ها را نیز قرار دهیم که بخشی مهم از فرهنگ اسلامی را می‌سازند. مقصود ما از بینش، هر باور یا دیدگاه اسلامی است که واقعیتهای را در هستی یا اجتماع یا قانون تفسیر می‌کند. مثلاً اعتقاد به ارتباط هستی با خداوند، بیانگر بینشی معین از هستی در نظر اسلام است^(۱). نیز باور داشتن این‌که جامعه بشری پیش از رسیدن به مرحله چیرگی عقل و تأمل، از مرحله فطرت و غریزه عبور کرده، بیانگر بینش اسلامی درباره جامعه است^(۲). همچنین اعتقاد به این‌که مالکیت، حقی ذاتی نیست و فقط فرایند جانشینی انسان برای خدا را در بر دارد، بازتاباننده دیدگاه ویژه اسلامی در تشریح مالکیت اموال است؛ چراکه در بینش اسلامی، همه دارایی‌ها از آن خدا است و خداوند گاه، افراد را برای حفظ و مدیریت اموال جانشین خود می‌سازد. در قانون‌گذاری، این جانشینی مالکیت نامیده می‌شود.

(۱) ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾، سوره نساء، آیه ۱۲۶؛ و هرچه در آسمان و زمین است ملک خدا است و او به همه چیز احاطه و آگاهی دارد. (نویسنده)

(۲) ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾، سوره بقره، آیه ۲۱۳؛ مردم یک گروه بودند پس خدا پیامبران را فرستاد که آنان را بشارت داده و بترسانند.

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾، سوره یونس، آیه ۱۹؛ مردم یک طایفه بیش نبودند پس از آن فرقه فرقه شدند. (نویسنده)

بنابراین، بینش‌ها همان رویکردها و دیدگاه‌های اسلامی در تفسیر هستی و پدیده‌های آن یا اجتماع و روابط آن و یا هر یک از احکام شرعی هستند. از این رو، به صورت مستقیم شامل خود احکام نمی‌شوند. به رغم این، برخی از بینش‌ها ما را یاری می‌دهند تا با مکتب اقتصادی اسلامی آشنا شویم. این‌ها آن دسته از بینش‌های اسلامی هستند که با زندگی اقتصادی و پدیده‌های آن یا با احکامی که در مورد آن‌ها تشریح شده، ارتباط می‌یابند.

برای توضیح کلی نقشی که این بخش از بینش‌ها در راه تعیین ویژگی‌های مکتب اقتصادی در اسلام ایفا می‌کنند، لازم است رهاوردهای مباحث آینده این کتاب را قدری پیش بیندازیم و از همان بحث‌ها دو بینش اسلامی را که در فرایند کشف مکتب مورد مطالعه این کتاب دخالت دارند، وام بگیریم:

یکی از این دو، بینش اسلام درباره مالکیت است که می‌گوید: خداوند جامعه را بر مال و ثروت طبیعت، جانشین خود ساخته و تشریح مالکیت خصوصی را شیوه‌ای ساخته تا هر فرد به اقتضای این جانشینی رفتار کند؛ یعنی از این مال بهره‌گیرد و آن را پاس دارد و در مسیر منافع انسانی به کار بندد. پس مالکیت فرایندی است که فرد به سود جامعه و نیز به سود خود در ضمن اجتماع، به کار می‌گیرد.

بینش دیگر که از مباحث پسین وام می‌گیریم، اعتقاد اسلام درباره گردش کالا، به‌عنوان یکی از پدیده‌های مهم اقتصادی اسلامی است. اسلام بر این باور است که گردش در طبیعت اصیل خویش، یکی از شاخه‌های تولید را شکل می‌دهد. تاجر هنگامی که تولیدات دیگران را می‌فروشد، بدین‌سان در تولید سهم می‌یابد؛ زیرا همواره تولید سود می‌زاید و نه ماده؛ چراکه ماده از نو زاده نمی‌شود. تاجر با به‌دست آوردن کالای تولیدی و قرار دادن آن در دست دیگر مصرف‌کنندگان، سودی جدید خلق می‌کند. حتی می‌توان گفت که آن کالا برای مصرف‌کنندگان، بدون این دسترسی، سودی ندارد. هر گونه رویکرد در

زمینه گردش کالا که آن را از این واقعیت اصیل دور کند و فرایندی فرعی و فقط در مسیر سوداندوزی بسازد و فاصله میان کالا و مصرف کننده را طولانی کند، رویکردی انحرافی است که با کارکرد طبیعی گردش کالا سازگار نیست. بیان مآخذ اسلامی این دو بینش و توضیح گسترده آن‌ها را به جای خود در این کتاب وامی‌نهیم و به همین مقدار از توضیح بسنده می‌کنیم که برای نشان دادن نقش بینش‌ها در فرایند کشف، چاره‌ای از آن نداشتیم؛ هرچند که در جای خود ناچار می‌شویم این سخن را قدری تکرار کنیم.

در پرتو این دو نمونه از بینش‌های اسلامی، می‌توانیم نقش این گونه بینش‌ها را در گستره بحث خود و فرایند کشف مکتب، دریابیم و تعیین سازیم. توضیح آن که در این میان، برخی از بینش‌ها هستند که بر بعضی از احکام پرتو می‌افکنند و فهمیدن آن احکام از متون شرعی را آسان می‌سازند و ما را بر دشواری‌های مسیر فهم آن‌ها چیره می‌کنند. بینش اول که اندکی پیش درباره مالکیت خصوصی ارائه کردیم، ذهنیت انسان مسلمان را آماده می‌سازد تا آن دسته از بیان‌های شرعی را بپذیرد که سلطه مالک را بر طبق مقتضیات منافع عمومی جامعه محدود می‌سازد؛ زیرا بر پایه این بینش، مالکیت وظیفه‌ای اجتماعی است که صاحب شریعت آن را بر عهده فرد می‌نهد تا در برداشتن بارِ جانشینی که خداوند شرافت آن را به انسان در این زمین عطا کرده، سهمی بر دوش کشد. یعنی این حقی ذاتی نیست که تخصیص و استثنا بر ندارد. پس طبیعی است که مالکیت تسلیم مقتضیات این جانشینی انسان برای خدا باشد. در پرتو این سخن، به آسانی می‌توانیم آن دسته از بیان‌های شرعی را بپذیریم که سلطه مالک را محدود می‌سازند و گاه اجازه می‌دهند که مال از اختیار صاحبش بیرون گردد، مانند بیان‌هایی درباره زمین که تأکید می‌کنند اگر مالک زمین وظیفه خود را در بهره‌وری و نگهداری از آن بر طبق مقتضیات جانشینی خدا، انجام ندهد، زمین از وی ستانده می‌شود و حق او در آن ساقط می‌گردد

و زمین به دیگری واگذار می‌شود^(۱). بسیاری از افراد در استناد به این بیان‌ها تردید ورزیده‌اند^(۲)؛ زیرا گمان دارند که این‌ها حرمت مالکیت را که دارای تقدس است، زیر پا می‌نهد. روشن است که این تردیدورزان اگر به آن بیان‌ها با بینش اسلامی درباره مالکیت می‌نگریستند، دیگر، التزام به آن و همنوایی با اندیشه و روح این بیان‌ها برایشان سخت نمی‌بود.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که بینش‌های اسلامی در قلمرو اقتصادی، گاه چارچوبی فکری می‌سازد که ضرورت دارد به آن استناد نماییم تا بیان‌های تشریحی اسلام در ضمن آن به‌طور کامل تبلور یابد و فهمیدنش پیراسته از هر گونه تردید ممکن شود. می‌بینیم که برخی از بیان‌های تشریحی همین مفهوم را با روشنی ملاحظه نموده‌اند و بینش یا چارچوبی را به‌عنوان زمینه بیان حکم شرعی ارائه کرده‌اند. در حدیثی، درباره زمین و مالکیت انسان بر آن، آمده است: «زمین از آن خداوند است که آن را بر بندگانش وقف نموده است. هر که زمینی را سه سال پیاپی بدون دلیل، بیهوده رها سازد، آن زمین از وی ستانده و به دیگری واگذار می‌شود»^(۳). می‌نگریم که این حدیث از بینشی معین درباره مالکیت زمین و نقش فرد در آن یاری گرفته تا حکم و استاندن زمین از مالک آن و توجیه این حکم را بیان دارد.

برخی از بینش‌های اسلامی نیز قاعده‌ای را برمی‌نهند که بر اساس آن، اختیاردار مسلمانان در منطقه عاری از حکم، که حق قانون‌گذاری در آن،

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۳۳، باب ۱۱۷ از أبواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۱.

(۲) برخی حکم کرده‌اند که در این حال، زمین در تملک همان مالک اول یا وارث او باقی می‌ماند. این سخن از این کسان نقل شده است: شیخ طوسی در مبسوط؛ ابن‌براج در مهذب؛ ابن‌ادریس در سرائر؛ یحیی بن سعید در الجامع للشرائع؛ شهید اول در الدرر الشریعة؛ محقق ثانی در جامع المقاصد. بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۲۱. (گروه تحقیق)

(۳) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۳۳ - ۴۳۴، باب ۱۱۷ از أبواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۱. این حدیث از امام کاظم علیه السلام است.

به وی سپرده شده است تصمیم‌گیری می‌کند. مثلاً بینش اسلام درباره گردش کالا که پیشتر بیان کردیم، می‌تواند اساس به کارگیری صلاحیت دولت در زمینه تنظیم گردش باشد. یعنی دولت اسلامی در قلمرو صلاحیت خود، هر گونه تلاش برای دور کردن گردش کالا از چرخه تولید را منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد به جای آن که گردش کالا فرایند تهیه و رساندن آن به دست مصرف‌کننده باشد، میان مصرف‌کننده و کالای تولیدی فاصله بیفکند.

بنابراین، بینش‌های اسلامی بر متون تشریحی عام پرتو می‌افکنند یا به دولت یاری می‌رسانند تا نوع قوانین اقتصادی را در منطقه فاقد حکم مشخص کرده و تصمیم‌گیری نماید.

[قلمرو فاقد حکم در تشریح اقتصادی]

اکنون که به یاد کردن از قلمرو فارغ از حکم در تشریح اقتصادی رسیدیم، لازم است به آن در خلال فرایند کشف مکتب اقتصادی بسیار بها دهیم؛ زیرا جنبه‌ای از مکتب اقتصادی در اسلام را به نمایش می‌نهد. مکتب اقتصادی در اسلام مشتمل بر دو جنبه است: یکی آن‌که به صورت قطعی از جانب خود اسلام تأمین قانون شده و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. دیگری آن است که قلمرو خالی از حکم را در مکتب تشکیل می‌دهد و اسلام وظیفه تشریح قانون در آن را بر عهده دولت یا اختیاردار مردم نهاده تا به اقتضای اهداف عام اقتصادی در هر زمانه قانون‌گذاری کند.

هنگامی که از قلمرو فاقد حکم سخن می‌گوییم، آن را در قیاس با شریعت اسلامی و متون تشریحی آن در نظر می‌گیریم، نه نسبت به واقعیت به اجرا درآمده اسلام در روزگار پیامبر؛ زیرا ایشان در آن قلمرو به تناسب اهداف شریعت در عرصه اقتصادی در پرتو اوضاع و احوال جامعه آن روز تصمیم‌گیری کرد. اما ایشان این کار را به‌عنوان پیامبر و تبلیغ‌گر شریعت ثابت الهی برای هر مکان

و زمان انجام نداد تا این سیره ایشان در انجام آن مقصود، بیانگر ساختارهای تشریحی ثابت باشد. بلکه او این مسئولیت را به‌عنوان اختیاردار مسلمانان از جانب صاحب شریعت در ضمن سازگاری با اوضاع و احوال زمانه انجام داد. ما بر آنیم که از این سخن به نتایج زیر برسیم:

اول: ارزیابی مکتب اقتصادی در اسلام بدون جای دادن بحث قلمرو فاقد حکم در ضمن پژوهش امکان ندارد. باید گستره این منطقه را سنجید و میزان نقش تشریح قانون در این قلمرو در کنار نقش منطقه بیشتر قانون‌گذاری شده از آغاز شریعت را در برآوردن اهداف اقتصاد اسلامی ارزیابی نمود. اگر از این منطقه و نقش مهم آن غفلت کنیم، بدین معنا است که توانمندی‌های اقتصاد اسلامی را فروپاشیم و تنها به عناصر ایستا توجه نماییم و از عناصر پویا چشم پوشیم.

دوم: قانون‌گذاری‌های پیامبر به‌عنوان اختیاردار جامعه، برای تأمین قانونی این قلمرو از مکتب، از نوع احکام دارای طبیعت دائمی نبود؛ زیرا ایشان این قوانین را نه به‌عنوان تبلیغ‌گر احکام عام ثابت، بلکه به مثابه حاکم و اختیاردار مسلمانان بر نهاد. پس این‌ها را نمی‌توان بخش ثابت مکتب اقتصادی در اسلام شمرد. البته از آن‌ها می‌توان به اندازه بسیار در فرایند تأمین قانونی برای این قلمرو در هر زمانه به تناسب اوضاع و احوال روز، استفاده نمود. همین‌ها فهم اهداف اساسی پیامبر در سیاست اقتصادی را هموار می‌سازد و ما را یاری می‌کند تا همواره در پرتو همان اهداف، به وضع قانون در این قلمرو پردازیم.

سوم: بر این پایه، مکتب اقتصادی در اسلام در مرحله اجرا با نظام حاکم کاملاً ارتباط دارد. تا هنگامی که حاکم یا دستگاه حکومتی با همان حوزه اختیارات پیامبر بزرگوار، به‌عنوان حاکم و نه پیامبر، موجود نباشد، امکان تشریح قانون در این قلمرو در مکتب اقتصادی بر اساس اهداف اسلامی و بر طبق اوضاع و احوال، وجود نخواهد داشت و در نتیجه، اجرای مکتب

اقتصادی به طور کامل و به گونه‌ای که ثمراتش را برچینیم و اهدافش را تحقق بخشیم، امکان ندارد.

روشن است این کتاب فقط از مکتب اقتصادی سخن می‌گوید و وظیفه ندارد درباره نظام حاکمیت در اسلام، نوع شخص یا دستگاهی که شرعا شایسته جانشینی پیامبر در اختیارداری مردم و برخورداری از صلاحیت وی به عنوان زمامدار را دارد، و نیز شرایط لازم برای این فرد یا دستگاه سخن براند. همه این مباحث از دامنه بحث این کتاب بیرون است. از این رو، در مباحث این اثر، وجود حاکمی شرعی را فرض می‌کنیم که اسلام به او اختیار داده تا همان صلاحیت‌های پیامبر به عنوان یک زمامدار را به کار گیرد. این فرض را از آن روی به کار می‌گیریم تا سخن گفتن درباره مکتب اقتصادی و منطقه فارغ از حکم آن و نیز آفریدن تصویری از اهداف قابل تحقق و ثمرات آن، آسان گردد.

* * *

اما چرا در مکتب اقتصادی اسلام منطقه خالی از حکم وجود دارد که از روز نخست، شریعت آن را با احکام ثابت پر نکرده است؟ اندیشه توجیه‌گر وجود این منطقه در مکتب و وانهادن وظیفه وضع قانون در آن به زمامدار چیست؟ وانگهی در پرتو ادله فقه اسلامی، حدود این منطقه کدام است؟ به خواست خداوند، در مباحث پسین به همه این سؤالات پاسخ خواهیم گفت.

فرایند اجتهاد و توجهات شخصی مجتهد

تا این جا دانستیم که سرمایه ما در فرایند کشف مکتب اقتصادی در اسلام، احکام و بینش‌ها هستند. اکنون جا دارد قدری در این زمینه سخن گوئیم که شیوه دستیابی به این احکام و بینش‌ها کدام است و این راه چه خطرهایی را در کمین دارد. این از آن رو است که وقتی مکتب اقتصادی را از راه احکام و بینش‌ها کشف می‌کنیم، طبیعی است که پرسیم: چگونه به خود این احکام و

بینش‌ها دست می‌یابیم؟

در پاسخ این پرسش باید گفت: ما به صورت چهره به چهره، با آن احکام و بینش‌ها به گونه مستقیم در بیان‌های اسلامی برخورد می‌کنیم که شامل تشریح یا دیدگاه اسلامی معینی هستند. پس تنها وظیفه ما این است که در محضر بیان‌های قرآن کریم و سنت در این زمینه قرار گیریم تا مقداری کافی از این احکام و بینش‌ها را گرد آوریم و سرانجام از خلال آن‌ها به نظریات مکتبی عام دست یابیم.

اما به رغم این سخن، مسأله فقط آن نیست که مقداری از بیان‌های شرعی را گرد بیاوریم؛ زیرا معمولاً این بیان‌ها مضمون تشریحی (حکم) یا بینشی خود را به گونه روشن و معین نمودار نمی‌سازند تا هیچ تردیدی در وجوه گوناگون آن باقی نماند؛ بلکه در بسیاری از موارد، مضمون ناپیدا است یا مضامین مختلف و نامنسجم در میان هستند. در این حالات، فهمیدن آن بیان و کشف مضمون معین از مجموعه بیان‌های پردازنده به آن مضمون، فرایند پیچیده اجتهاد است و کاری ساده نیست.

نمی‌خواهیم در این فرصت، به طبیعت این فرایند و اصول و قواعد و شیوه‌های فقهی آن پردازیم؛ زیرا همه این‌ها از دامنه بحث ما بیرون است. فقط می‌خواهیم در پرتو این سخن، حقیقت مکتب اقتصادی را بیان داریم و از خطری که گاه در روند فرایند کشف رخ می‌دهد، پرهیز دهیم.

اما آن حقیقت این است: تصویری که از مکتب اقتصادی می‌سازیم، وابسته به احکام و بینش‌ها است. پس این تصویر بازتاب اجتهادی معین است؛ چراکه آن احکام و بینش‌ها که این تصویر وابسته به آن‌ها است، خود نتیجه اجتهادی خاص در فهم بیان‌های شرعی و روش هماهنگ‌سازی آن‌ها هستند. و تا هنگامی که این تصویر از مکتب اقتصادی، اجتهادی است، یقین نخواهیم داشت که تصویری واقعی باشد؛ زیرا در هر اجتهادی خطا راه

می‌یابد. بنابراین، روا است که اندیشمندان مختلف مسلمان به فراخور اختلاف اجتهادهای خود، تصویرهای گوناگون از مکتب اقتصادی در اسلام ارائه دهند و همه آن تصویرها صورت‌هایی اسلامی از مکتب اقتصادی می‌باشند؛ زیرا این امر، بیانگر عملی‌سازی فرایند اجتهاد است که خود اسلام آن را روانسته و توصیه کرده و شیوه‌ها و قواعدش را برنهاده است.

پس تا جایی که این تصویر، نتیجه همان اجتهاد جایز شرعی باشد، تصویری اسلامی است، صرف نظر از آن‌که چه میزان با واقعیت مکتب اقتصادی در اسلام تطابق داشته باشد.

این است آن حقیقت؛ اما خطری که فرایند کشف بر پایه اجتهاد در فهم احکام و بینش‌ها از بیان‌های شرع را تهدید می‌کند، خطر سرایت ویژگی‌های شخصیتی مجتهد به فرایند اجتهاد است. فرایند اجتهاد هرچه عینی‌تر باشد و از موارد احتمال تأثیر داده‌های «خود» بیشتر دور گردد، دقیق‌تر و در دستیابی به اهدافش کامیاب‌تر است. اما آن‌گاه که پژوهشگر در مسیر کشف و فهم بیان‌ها، بخشی از طرز تفکر خود را در این جستجو دخالت دهد، این پژوهش امانت‌ورزی عینی و ویژگی کشف حقیقت را از دست می‌دهد.

حال اگر میان آن شخص و این بیان‌های مورد اجتهاد، فاصله‌های تاریخی و عینی گسترده ایجاد شود، آن خطر بسیار بیشتر و سخت‌تر می‌گردد. همین‌گونه است وقتی که آن بیان‌ها در صدد چاره‌جویی برای مسائلی باشند و فرد مجتهد در فضایی عینی به سربرد که با روش آن بیان‌ها در حل آن مسائل کاملاً مغایر است؛ همانند بیان‌های تشریحی و بینشی که به جنبه‌های اجتماعی زندگی انسان مربوط است.

از این‌رو، خطر تأثیر خودگرایی در فرایند کشف اقتصاد اسلامی، بیش از این خطر در فرایند اجتهاد در احکام فردی دیگر همچون حکم طهارت بول پرنده یا حرمت گریستن در نماز و یا وجوب توبه بر فرد گناهکار است.

[توجهات شخصی در اجتهاد و عوامل آن]

به سبب بزرگی خطر توجهات شخصی در فرایند کار مجتهد، لازم است که این مسأله را به وضوح بشناسیم و خاستگاه‌های این خطر را معین نماییم. بدین مقصود، می‌توانیم چهار عامل زیر را به‌عنوان مهم‌ترین خاستگاه‌های این خطر یاد کنیم:

الف) توجیه واقعیت

ب) درآمیختن بیان شرعی با چارچوبی خاص

ج) جدا کردن دلیل شرعی از اوضاع و احوال آن

د) موضع‌گیری پیشین در برابر بیان شرعی

الف) توجیه واقعیت

گاه به صورت خواسته یا ناخواسته، توجیه واقعیت، انگیزه‌ای برای دگرگون ساختن بیان‌های شرعی و فهمی خاص از آن‌ها می‌شود تا پژوهنده واقعیت ناسالمی را که در آن زیست می‌کند و آن را ضرورتی گریزناپذیر می‌شمرد، توجیه نماید؛ همانند کاری که برخی اندیشمندان مسلمان انجام داده و به واقعیت اجتماعی زمانه خود تسلیم شده و کوشیده‌اند تا به‌جای اندیشیدن برای تغییر واقعیت بر اساس بیان شرع، آن بیان را تسلیم واقعیت سازند. از این‌رو، ادله حرمت ربا و بهره را تأویل نموده و بدین‌سان، به نتیجه‌ای رسیده‌اند که با واقعیت ناسالم روزگارشان همراه و هم‌نوا گردد. آن توجیه این است: هرگاه بهره به صورت چندین برابر نباشد، اسلام بهره را روا می‌شمرد و فقط هنگامی آن را ناروا می‌داند که سنگین و نامعقول باشد؛ چنان‌که در این آیه گرامی آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿۱﴾، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را [با سود] چندین برابر مخورید و از خدا پروا کنید؛ باشد که رستگار شوید.

اندازه معقول هم همان مقداری است که این تأویل گران، از واقعیت زندگی و اجتماع خود با آن انس گرفته‌اند. واقعیت زندگی چنین شخصی او را از درک مقصود این آیه گرامی بازداشته است. این آیه نمی‌خواهد بهره‌ای را که از خود قرض بیشتر است، منع نماید؛ بلکه می‌خواهد نگاه رباخواران را به نتایج فاجعه‌باری جلب کند که از ربا پدید می‌آید و وام گیرنده زیر باری بس سنگین‌تر از وامی که گرفته است، می‌رود؛ زیرا بهره ربا تراکم می‌یابد و سرمایه ربوی همواره به گونه‌ای ناهنجار رشد می‌یابد و سرانجام بدبختی و فروپاشی وام گیرنده را به همراه خواهد داشت.

اگر این تأویل کننده بخواهد قرآن را به صورت ناب و دور از الهام‌ها و فریب‌های واقعیت زندگی دریابد، این سخن خداوند را می‌خواند:

﴿وَإِنْ تُبْتِئْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(۲)، و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.

و درمی‌یابد که مسأله فقط مبارزه با نوعی خاص از ربای دوره جاهلیت نیست که در آن چندین برابر بهره می‌گرفتند؛ بلکه سخن از مکتبی اقتصادی است که دیدگاهی خاص درباره سرمایه دارد و راه‌های رشد آن را معین می‌کند و هرگونه افزایش آن را که از این شیوه‌ها جدا باشد، هر قدر هم که اندک باشد، رد می‌کند؛ همان‌سان که الزام وام دهنده به اینکه فقط اصل سرمایه خود را دریافت کند و نه ستم کند و نه بر او ستم رود، این موضوع را روشن می‌کند.

(۱) سوره آل‌عمران، آیه ۱۳۰.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۷۹.

ب) درآمیختن بیان شرعی با چارچوبی خاص

اما فرایند درآمیختن بیان شرعی با چارچوبی خاص، آن است که بیان را در چارچوب فکری غیر اسلامی مطالعه کنیم. این چارچوب گاه از واقعیت زندگی برمی‌خیزد و گاهی چنین نیست. در این حال، مطالعه کننده می‌کوشد تا بیان را در ضمن همان چارچوب معین بفهمد و وقتی ببیند با چارچوب فکری اش سازگاری ندارد، آن بیان را رها می‌کند و به سراغ بیان‌های دیگر می‌رود که با چارچوبش سازگاری ورزد یا دست کم با آن برخورد نداشته باشد. پیشتر دیدیم که برخی بیان‌ها دامنه تسلط مالک را محدود می‌کنند و حتی اجازه می‌دهند که در بعضی از شرایط، زمین از وی بازپس گرفته شود و دیگری جای او را بگیرد. اما برخی این بیان‌ها را نادیده گرفته‌اند، فقط به این دلیل که با آن چارچوب فکری سازگار نیست که مالکیت خصوصی را به حدی مقدس می‌شمرد که آن را از دیگر ملاحظات برتر می‌سازد.

برای مثال، یکی از فقهیان در حاشیه این بیان شرعی که اگر صاحب زمین آن را آباد نکند، اختیاردار امور مسلمانان آن را از وی باز می‌گیرد و به نفع ملت از آن بهره‌وری می‌کند، نوشته است:

در نظر من بهتر آن است که به این روایت عمل نشود؛ زیرا با اصول و ادله عقلی سازگار نیست^(۱).

مقصود وی از ادله عقلی، افکاری است که بر مقدس بودن مالکیت تأکید دارد، به رغم آن که تقدس مالکیت و میزان این تقدس، باید از خود شریعت برگرفته شود. اما این که این قداست از پیش به دست آمده باشد به گونه‌ای که بتواند در فهم بیان شرعی تأثیرگذار باشد، این امر به معنای استنباط در

(۱) السرائر، ج ۱، ص ۴۷۷.

چارچوب فکری وام گرفته از جای دیگر است. و گرنه، چه دلیل عقلی بر تقدس مالکیت می‌توان یافت تا حدی که مانع استناد به بیان شرعی پیش‌گفته باشد؟ آیا مالکیت خصوصی چیزی جز پیوند اجتماعی میان فرد و دارایی است؟ پیوند اجتماعی، فرض و اعتباری است که جامعه یا هر تشریح‌گر دیگر برای دستیابی به هدفی معین برمی‌نهد؛ پس در گستره بحث عقلی محض یا عقل تجربی جای نمی‌گیرد.

بسیار می‌بینیم که برخی پژوهشگران در این زمینه برای حرمت بازگرفتن مال از مالک، به این دلیل استناد می‌کنند که غضب دارای قبح عقلی است. اما این استدلال نافرجام است؛ زیرا غضب یعنی ستاندن مال بدون حق، و شریعت تعیین می‌کند که آیا گرفتن مالی به حق است یا نه. پس باید این معیار را از خود شریعت بگیریم، بی‌آن‌که از پیش اندیشه‌ای مفروض داشته باشیم. بنابراین، هرگاه شریعت ستاندن مالی را ناحق بشمرد، این کار غضب است و اگر برای کسی حقی در ستاندن مالی قرار دهد، غضب نیست و در نتیجه قبیح به‌شمار نمی‌رود.

فقیهی دیگر بر تشریح مالکیت خصوصی زمین بدین‌سان استدلال کرده است: «نیاز انسانی چنین چیزی را می‌طلبد و ضرورت به این امر را تشدید می‌کند؛ زیرا انسان همانند چهارپایان نیست؛ بلکه دارای طبیعت مدنی است و ناگزیر باید مسکنی داشته باشد که در آن پناه گیرد و نیز جایی که از آن خودش باشد. پس اگر مالکیت خصوصی تشریح نمی‌شد، تنگنایی سخت و بلکه تکلیف بیرون از حد توان پیش می‌آمد»^(۱).

البته همه ما وجود مالکیت خصوصی، به ویژه مالکیت زمین، را در اسلام باور داریم. اما سخنی که نمی‌پذیریم، آن است که این حکم در شریعت اسلامی

(۱) مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۳.

از رسوخ تاریخی اندیشه مالکیت یاری گرفته باشد؛ همچنان که این فقیه چنین اندیشیده و ابعاد فکری و تصورش از گذشته و حال و آینده فقط در چارچوب تاریخی مالکیت خصوصی باقی مانده و در ورای هرگونه اختصاص در تاریخ زندگی انسان، شیخ مالکیت خصوصی را یافته که آن را توجیه و تفسیر می کند تا جایی که حتی نتوانسته میان واقعیت و شبیح تمایز نهد؛ پس باور یافته که انسان تا زمانی که به تعبیر وی، نیازمند مسکنی است که به آن پناه برد، نیاز دارد که این مسکن را به طور خصوصی در مالکیت داشته باشد تا بتواند در آن پناه جوید. اگر این پژوهشگر می توانست میان مسکن شخصی انسان و تملک خصوصی مسکن برای او فرق بگذارد، فریب ارتباط تاریخی میان این دو موضوع را نمی خورد و می توانست به روشنی این را دریابد که تکلیف بیرون از حد توان هنگامی رخ می دهد که انسان از داشتن مسکن خاص بازداشته شود، نه آن که مالکیت خصوصی مسکن به او واگذار نگردد.

مثلاً هر یک از دانشجویان در کوی دانشگاه یا افراد در یک جامعه سوسیالیستی، دارای مسکنی مشخص است، بی آن که به گونه خصوصی مالک آن باشد. بدین سان، در می یابیم که این فقیه ما به صورت ناخواسته، از عظمت تاریخی مالکیت خصوصی و نیز از اندیشه ضرورت این مالکیت برای انسان که از همان عظمت بر می خیزد، چارچوبی برای اندیشه فقهی خود ساخته است.

* * *

یکی از چارچوب های فکری که نقشی مهم در فرایند فهم بیان شرعی ایفا می کند، چارچوب لغوی است. هنگامی که یک کلیدواژه در بیان شرعی، دارای بار تاریخی باشد، یعنی در طول زمان امتداد و تحول یافته باشد، طبیعی است که پژوهنده به صورت ناخواسته به فهم آن واژه در واقعیت خود، و نه در تاریخ دور و دراز آن، پردازد، در حالی که ممکن است این مدلول، دارای عمری اندک و رهاورد لغوی مکتبی تازه یا تمدنی نوپدید باشد. از این رو،

هنگام تعیین معنای بیان شرعی، باید سخت دقت داشت که آن را در چارچوب لغوی تازه که از آغاز صدور بیان شرعی با آن همراه نبوده، نگنجانیم. گاه پیش می‌آید که همراه کردن مضمون اجتماعی با یک واژه، در دور کردن پژوهنده از فهم صحیح نقش دارد. بنابراین، حتی اگر واژه‌ای در گذر زمان معنای اصیل خود را حفظ کرده باشد، گاه با لوازم معین اجتماعی درمی‌آمیزد، به گونه‌ای که مدلول آن واژه را فکری خاص یا رفتاری معین تبیین می‌نماید. در این حال، فهم آن کلمه به این فکر یا رفتار مشروط می‌شود تا جایی که گاه مدلول روان‌شناختی آن - بر اساس فرایند شرطی شدن، که ناشی از وضع اجتماعی معینی است - بر مدلول لغوی آن غلبه می‌یابد، یا دست کم معنای لغوی کلمه با معنای شرطی روانی آن در هم می‌آمیزد؛ درحالی که این معنای شرطی در حقیقت نتیجه وضع اجتماعی است که پژوهنده در آن زیست می‌کند، بیش از آن که نتیجه خود آن کلمه باشد.

اکنون کلمه اشتراکیت را برای مثال در نظر بگیرید. این کلمه در مکتب‌های اجتماعی نوینی که انسان معاصر با آن‌ها آشنا شده، با مجموعه‌ای از افکار و ارزش‌ها و رفتارها مشروط شده است. این مجموعه مفاهیم تا اندازه‌ای به جزئی مهم از مدلول اجتماعی امروزی این کلمه تبدیل شده، هرچند در سطح لغوی محض، آن کلمه هیچ یک از این مفاهیم را همراه نداشته است. همانند این واژه، کلمه «رعیت» است که تاریخ فتوودالیسم بار منفی بزرگی بر آن تحمیل کرده و آن را با رفتار خاص فتوودال‌های صاحب زمین با بردگانی که در زمین آنان کشاورزی می‌کردند، مشروط ساخته است. حال اگر به سراغ برخی بیان‌های شرعی که شامل کلمات اشتراکیت یا رعیت هستند برویم؛ همچون: «مردم در آب و آتش و مرتع شریک هستند». و نیز: «اختیاردار رعیت بر آن‌ها حقی دارد». با این خطر رویارویم که به زمینه‌های اجتماعی آمیخته به آن کلمات تن دهیم و معنای اجتماعی این کلمات را که از فضای بیان شرعی

دور است، به آن‌ها بسپاریم، به جای آن‌که معنای لغوی آن کلمات را که بر آن دلالت دارند، به آن‌ها عطا کنیم.

ج) جدا کردن دلیل شرعی از اوضاع و احوال آن

تهی کردن دلیل شرعی از اوضاع و احوال آن، فرایند امتدادبخشی به دلیل بدون توجیه عینی است. این فرایند در نوعی خاص از ادله شرعی که در فقه بر آن نام «تقریر» نهاده‌اند، فراوان رخ می‌دهد. از آن‌جا که این نوع از ادله اثری شگرف بر فرایند اجتهاد در احکام و بینش‌های مربوط به مکتب اقتصادی دارد، ضروری است که خطر تهدید کننده این نوع دلیل را در نتیجه جدا کردنش از اوضاع و احوال آن، به صورت برجسته بیان کنیم.

نخست معنای «تقریر» را بیان می‌کنیم. تقریر از جلوه‌های سنت شریف است و مقصود از آن، سکوت پیامبر یا امام درباره کاری معین است که نزد او صورت می‌گیرد. این سکوت به گونه‌ای است که نشان می‌دهد که وی آن کار را روا می‌داند و در اسلام نیز آن کار مجاز است. تقریر دو گونه است:

گاه تقریر در برابر کاری خاص صورت می‌پذیرد که فردی معین انجام می‌دهد؛ مثل آن‌که کسی نزد پیامبر آبخو نوشیده و ایشان سکوت کرده باشد. این سکوت نشان می‌دهد که آن کار در اسلام جایز است.

نوع دیگر، تقریر در برابر کاری عمومی است که مردم در زندگی معمولی خود فراوان انجام می‌دهند؛ چنان‌که اگر بدانیم در روزگار تشریح اسلامی، افراد به استخراج منابع معدنی می‌پرداختند و بدین‌سان، صاحب معدن می‌شدند. سکوت شریعت در برابر این رویه و مخالفت نکردن با آن، تقریری درباره آن است و نشان می‌دهد که اسلام به فرد اجازه می‌دهد تا مواد طبیعی را استخراج کند و مالک آن شود. این نوع، همان است که در مباحث فقهی، به آن «عرف عام» یا «سیره عقلایی» می‌گویند. و در حقیقت، بازگشت آن به کشف موافقت

شریعت با رفتار عمومی هم‌زمان با روزگار تشریح، به دلیل نبودِ نهی از آن رفتار در شریعت است؛ زیرا اگر شریعت با آن رفتار هم‌زمان خود موافق نبود، از آن نهی می‌نمود. بنابراین، نبودِ نهی، دلیل موافقت است.

این استدلال از لحاظ فقهی به چند مسأله وابسته است:

اول: باید از نظر تاریخی یقین داشت که آن رفتار در روزگار تشریح وجود داشته است؛ زیرا اگر آن رفتار پس از روزگار تشریح رخ داده باشد، دیگر سکوت شریعت را نمی‌توان دلیل بر رضایتش از آن کار دانست. این رضایت تنها هنگامی از سکوت شارع کشف می‌شود که آن رفتار هم‌زمان با روزگار تشریح باشد.

دوم: باید یقین داشت که شریعت درباره آن رفتار فرمان نهی صادر نکرده است. در این حال، آگاهی نداشتن از وجود این فرمان کافی نیست. بنابراین، تا هنگامی که پژوهنده یقین نداشته باشد که در آن زمینه فرمان نهی صادر نشده، حق ندارد اجازه اسلام درباره آن رفتار را کشف کند؛ زیرا احتمال دارد که شریعت از آن نهی کرده باشد.

سوم: لازم است همه صفات و اوضاع عینی موجود در آن رفتار را به دیده عنایت بنگریم؛ زیرا ممکن است برخی از این صفات و اوضاع در اجازه دادن به آن کار و حرام نشمردنش تأثیر داشته باشند. اگر همه صفات و اوضاع و احوال فراگیرنده آن رفتار هم‌زمان با روزگار تشریح را گرد بیاوریم، امکان می‌یابیم که از سکوت شریعت درباره آن رفتار، کشف کنیم که تا وقتی آن صفات و اوضاع برقرار باشد، اجازه شریعت هم باقی است.

اکنون می‌توانیم در پرتو این شرح دریابیم که چگونه تفکر خاص پژوهنده می‌تواند به این دلیل راه یابد و یک رفتار را جدا از اوضاع و احوال آن بررسی نماید. این جداسازی به دو گونه ممکن است انجام پذیرد:

[گونه اول:] گاهی پژوهنده خودش را در وضعیتی با مشخصه رفتار

اقتصادی معینی می‌یابد و این رفتار و اصالت و عمق آن را تا آن درجه ملموس و محسوس می‌بیند که عوامل مؤثر در ایجاد آن و اوضاع و احوال زمینه‌سازش را از یاد می‌برد و برایش چنین وانمود می‌گردد که این رفتار تا روزگار تشریح در طول تاریخ امتداد و اصالت دارد، درحالی‌که زاده عوامل و اوضاع معینی است که بعداً پدید آمده‌اند یا دست کم ممکن است چنین باشند. در این زمینه، مثالی از تولید سرمایه‌دارانه در بخش کار و صنعت استخراج می‌آوریم. امروزه این نوع از تولید بسیار دیده می‌شود که در آن، شماری از کارگران، مواد معدنی از قبیل نمک یا نفت را استخراج می‌کنند و سرمایه‌دار دستمزد آنان را پرداخت می‌کند و به همین سبب خود را مالک ماده استخراج شده می‌داند. اکنون مضمون و نتایج پیش‌گفته این‌گونه عقد اجاره میان سرمایه‌دار و کارگران، یعنی مالکیت کارگر بر دستمزد و مالکیت سرمایه‌دار بر ماده، آن قدر طبیعی به نظر می‌رسد که چه‌بسا بسیاری را به این گمان بیافکند که این نوع از توافق به اندازه قدمت اکتشاف و بهره‌وری معادن به دست انسان، پیشینه دارد. و بر اساس همین باور تصور کنند که چنین عقد اجاره‌ای در روزگار تشریح نیز موجود بوده است. طبیعی است که از چنین برداشتی این استدلال حاصل شود که شریعت این اجاره و مالکیت سرمایه‌دار برای ماده استخراج شده را به دلیل تقریر مجاز شمرده است. و چنین گفته شود که: سکوت شریعت در برابر این اجاره و نهی نکردنش از آن، دلیل اجازه اسلام در این زمینه است.

اکنون بر آن نیستیم که از جنبه فقهی درباره این عقد اجاره و مقتضیات آن سخن گوئیم و سخنان فقیهان را که در زمینه این عقد یا مقتضیاتش تردید روا داشته‌اند، بیاوریم. در مبحث آینده، به تفصیل درباره این عقد و مقتضیات آن بررسی خواهیم نمود و همه ادله‌ای را که در اثبات یا رد آن می‌توان آورد، بیان خواهیم کرد. اکنون فقط می‌خواهیم استدلال بر این عقد اجاره و مقتضیات آن با دلیل تقریر را بررسی نماییم تا گونه‌ای از جدا کردن رفتاری از اوضاع

و احوالش را نمایان سازیم. اینان که با دلیل تقریر بر درستی این اجاره و مقتضیاتش استدلال کرده‌اند، در روزگار تشریح نزیسته‌اند تا یقین یابند که چنین نوعی از اجاره در آن دوره معمول بوده است. آنان فقط رواج این کار را در روزگار خود دیده‌اند و رسوخ آن در نظام اجتماعی تا حدی رایج بوده که ایمان آورده‌اند این شیوه تا روزگار تشریح امتداد تاریخی داشته است. این همان مقصود ما از جدا کردن رفتار از اوضاع و احوال پیرامونی آن بدون هیچ توجیه عینی است. و گرنه آیا ما به راستی دلیلی در دست داریم که چنین نوعی از اجاره در روزگار تشریح اسلامی موجود و رایج بوده است؟ آیا اینان که بر وجود این اجاره در آن روزگار تأکید می‌ورزند، می‌دانند که چنین عقدی از مظاهر قانونی تولید سرمایه‌داری است که در تاریخ، به‌ویژه در عرصه صنعت، به‌طور گسترده وجود نداشته و تنها در دوران اخیر رواج یافته است؟

معنای این سخن آن نیست که به‌طور یقینی تولید سرمایه‌دارانه مواد معدنی در روزگار تشریح، یعنی کار در برابر دستمزد برای استخراج آن را نفی نماییم و نمی‌خواهیم دلیلی برای این نفی اقامه کنیم؛ بلکه بر آنیم که در وجود چنین پدیده‌ای در آن روزگار تردید ورزیم. هدف ما آن است که نشان دهیم چگونه ممکن است پدیده‌ای معین آن قدر ریشه‌دار و طبیعی به نظر رسد که به محض آن‌که در واقعیت زندگی رسوخ نماید، خود را عمیق و کهن نشان دهد، با آن‌که ادله منطقی کامل برای پیشینه تاریخی و فراتر بودنش از اوضاع و احوال جدید نداریم.

این شکل نخست از فرایند جدا کردن رفتاری رایج از اوضاع و احوال واقعی آن و امتداد دادن تاریخی‌اش تا روزگار تشریح بود.

[گونه دوم:] و اما گونه دیگر فرایند جدا ساختن در دلیل تقریر، مربوط به مطالعه رفتاری است که واقعا در روزگار تشریح رخ داده و ما از سکوت شریعت درباره آن، درمی‌یابیم که اسلام آن را اجازه داده است. در این حالت،

پژوهنده اگر آن رفتار را از ویژگی‌های خود و عواملی که در اجازه شریعت دخالت داشته، جدا سازد و آن را در هر حال و همواره از نظر اسلام مجاز بشمرد، دچار خطای جداسازی شده است. درحالی که برای آن که استدلال از طریق تقریر، عینی باشد؛ باید همه احتمالاتی را که در موضع اسلام نسبت به آن رفتار نقش داشته، در نظر بگیریم. پس اگر برخی از آن اوضاع و احوال تغییر یابد، استدلال به تقریر نافرجام خواهد بود. مثلاً اگر گفته شود: آبجو در اسلام جایز است؛ زیرا فلان کس به هنگام بیماری در روزگار پیامبر آبجو نوشید و ایشان این کار را نهی نکرد، باید در پاسخ گفت: این تقریر به تنهایی کافی نیست تا نشان دهد اسلام نوشیدن آبجو را برای همه افراد، حتی اشخاص سالم، مجاز دانسته است؛ زیرا ممکن است برای درمان برخی از بیماری‌ها، به صورت استثنائی، نوشیدن آبجو مجاز باشد.

پس خطا است که رفتاری هم‌زمان با روزگار تشریح را از اوضاع و احوال و ویژگی‌های آن جدا سازیم و حکم آن رفتار را بدون دلیل، به همه رفتارهای مشابه تعمیم دهیم، حتی اگر ویژگی‌های آن‌ها متفاوت باشد؛ زیرا چه بسا حکم آن‌ها نیز به همین دلیل اختلاف یابد. در این حال، لازم است با دقت کافی همه حالات فردی و اوضاع اجتماعی پیرامون آن رفتار هم‌زمان با روزگار تشریح را بررسی نماییم.

د) موضع‌گیری پیشین در برابر بیان شرعی

مقصود ما از موضع‌گیری معین در برابر بیان شرعی این است که پژوهنده دارای رویکرد شخصی باشد. رویکرد شخصی اثری عظیم بر فرایند فهم بیان شرعی دارد. برای توضیح این مسأله، دو شخص را فرض می‌کنیم که به بررسی بیان شرعی می‌پردازند. یکی رویکرد شخصی‌اش کشف جنبه اجتماعی و حکومتی از احکام و بینش‌های اسلامی است؛ اما دیگری دارای

گرایش شخصی روان‌شناختی درباره احکامی است که به رفتارهای خاص افراد ارتباط دارند. این دو با آن‌که بیان‌های شرعی یکسانی را مطالعه می‌کنند، دستاوردهای گوناگونی از این مطالعه حاصل می‌سازند. هر یک از آن دو به رهاوردهایی دست می‌یابد که بیشتر با رویکرد شخصی وی و موضع خاصش ارتباط داشته باشد و گاه آن دسته از جنبه‌های اندیشه اسلامی که با رویکردش هماهنگ نیست، از نظرش پنهان می‌ماند.

این همان موضع شخصی است که پژوهنده به صورت ذهنی و نه عینی بر پژوهش خویش حاکم می‌کند و تأثیر آن نه تنها بر پنهان ساختن برخی از جلوه‌های تشریح روشن است، بلکه گاه به گمراهی در فهم بیان شرعی و خطا در استنباط حکم شرعی از آن می‌انجامد. این حالت هنگامی رخ می‌دهد که پژوهنده می‌خواهد موضع پیشین را که از قبل اتخاذ کرده، بر بیان شرعی حاکم سازد و از این رو، توفیق نمی‌یابد که آن را به شکل عینی صحیح تفسیر نماید.

نمونه‌های این مورد در فقه، فراوان هستند. یکی از روشن‌ترین مواردی که میزان تأثیر موضع شخصی پژوهنده بر فرایند استنباط از بیان شرعی را نشان می‌دهد، در این بیان رسول خدا جلوه می‌کند که از منع کردن دیگران از اضافه آب و مرتع نهی فرموده است^(۱). در روایتی آمده که پیامبر میان مردم مدینه درباره درخت خرما داوری فرمود و گفت: «اضافه آب چاه را از دیگران دریغ مکنید!» نیز میان بادیه‌نشینان چنین داوری فرمود: «نباید از عطا کردن اضافه آب به دیگران خودداری کنید. باقیمانده مرتع را هم به دیگران نفروشید!»^(۲) این نهی از پیامبر درباره فروش اضافه آب و مرتع، می‌تواند بیانگر حکم عام شرعی در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد، مانند نهی از قمار و نوشیدن شراب.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۰، باب ۷ از أبواب کتاب احياء الموات، حدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۰، باب ۷ از أبواب کتاب احياء الموات، حدیث ۳ با اندکی اختلاف.

نیز می‌تواند از کاری معین حکایت کند که پیامبر به‌عنوان اختیاردار مردم و مسؤول حفظ منافع مسلمانان در قلمرو ولایت و اختیارات خود انجام داده و بدین‌سان، حکم عام شرعی نیست؛ بلکه با اوضاع و احوالی که اختیاردار مردم ارزیابی می‌کند، ارتباط دارد.

نگرش واقع‌گرایانه پژوهشی به این بیان رسول خدا، پژوهنده را وامی‌دارد که این هر دو فرض را در نظر گیرد و در پرتو سیاق بیان و نیز ادله هم‌قلمرو آن، یکی از این دو احتمال را برگزیند. اما کسانی که از پیش در برابر بیان شرعی موضع شخصی دارند، از همان آغاز فرض می‌کنند که در هر بیانی حکم شرعی عام بیابند و همواره پیامبر را به‌عنوان کسی می‌نگرند که در مقام بیانگر احکام عام، در بیان‌های خویش سخن گفته است. آنان نقش مهم رسول خدا به‌عنوان اختیاردار مردم را نادیده می‌گیرند^(۱) و همین بیان را بر این اساس که حکم شرعی عام است، تفسیر می‌نمایند^(۲).

این موضع خاص در تفسیر بیان شرعی، از خود بیان سرچشمه نگرفته؛ بلکه نتیجه عادت ذهنی به تصویری خاص از سخن پیامبر و روش تفکر معینی است که پژوهنده بدان عادت ورزیده و از این رهگذر همواره می‌خواهد او را مبلغ احکام شریعت بداند. از این‌رو، وجه دیگر شخصیت رسول خدا ﷺ به‌عنوان زمامدار بر او پنهان مانده و بدین‌سان، این جنبه از شخصیت ایشان که در بیان‌های گوناگون ایشان جلوه می‌کند، بر وی پوشیده شده است.

(۱) بنگرید به: مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۴۶؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۹.

(۲) سپس بر همین اساس نتیجه می‌گیرند که این نهی، نه از نوع تحریم، بلکه از باب کراهت است؛ زیرا خودشان هم بعید می‌شمرند که در هر زمان و مکان، حرام باشد کسی اضافه آبی را که مالک آن است، بفرشد. (نویسنده)

ضرورت دخالت نظر شخصی مجتهد در برخی موارد

سرانجام لازم است اشاره نماییم که در تلاش برای تأسیس دیدگاهی عام و معین در اقتصاد اسلامی، تنها در یک قلمرو پژوهنده مجاز است نظر شخصی خود را دخالت دهد. آن قلمرو، انتخاب تصویری درباره اقتصاد در اسلام، از میان تصاویری است که گونه‌های مختلف اجتهاد شرعی را به نمایش می‌نهند. پیشتر دیدیم که در خلال فرایند اجتهاد در فهم و سازمان‌دهی بیان‌های شرعی و سازگار ساختن مدلول‌های آن‌ها در پیکره‌ای واحد، کشف مکتب اقتصادی امکان‌پذیر است. نیز دریافتیم که به تبع اختلاف مجتهدان در شیوه فهم بیان شرعی و نیز روش آنان در حل تناقضی که میان بیان‌های مختلف به نظر می‌رسد و همچنین قواعد و شیوه‌های عام تفکر فقهی که برمی‌گزینند، اجتهاد آنان تفاوت می‌یابد. همچنان‌که دانستیم، اجتهاد تا زمانی دارای ویژگی شرعی و نشان اسلامی است که مجتهد به وظیفه خود عمل کند و در چارچوب کتاب و سنت و بر طبق شروط عام که نادیده گرفتن آن‌ها جایز نیست، به ترسیم تصویر و تعیین نشانه‌ها پردازد.

از همه این‌ها گنجینه ما در باب اقتصاد اسلامی پر بار می‌شود و تصویرهای مختلف از آن پدید می‌آید که همگی شرعی و اسلامی هستند. در این حال، ممکن است در هر عرصه قوی‌ترین عناصر هر تصویر و قدرتمندترین آن‌ها در حل مشکلات زندگی و تحقق بخشیدن به اهداف والای اسلام را برگزینیم. این در قلمرو انتخاب شخصی پژوهنده است که آزادی و دیدگاه خود را در آن به کار می‌گیرد و از این‌که تنها یک کاشف باشد، رها می‌گردد. گرچه این آزادی شخصی یک گزینش است و ابتکار نیست؛ زیرا این رهایی در چارچوب اجتهادهای گوناگون است و بی‌قیدی به‌شمار نمی‌آید.

این کتاب در مباحث پیشین و نیز در بحث‌های آینده این عرصه اختیار

شخصی را به کار گرفته است؛ چنان که در پیشگفتار اثر به آن اشاره کردیم^(۱). از این رو همه احکامی که در این کتاب عرضه می‌گردد و برگزیده و بدان استدلال می‌شود، نتیجه اجتهاد شخصی نویسنده نیست؛ بلکه در برخی موارد با اجتهاد وی برابر نیست. البته در همین حال، بیانگر دیدگاه اجتهادی دیگری است که نشان اسلامی و وصف شرعی دارد.

به مناسبت این بحث، مایلم تأکید کنم که به کار گرفتن این اختیار شخصی و مجاز دانستن حق انتخاب در ضمن چارچوب عام اجتهاد در شریعت، گاهی از نظر فنی شرطی ضروری برای فرایند کشف است که در این کتاب در پی آن هستیم. در این حال، انتخاب شخصی، فقط کاری جایز یا گونه‌ای شانه خالی کردن از بار سنگین و دشواری‌های اجتهاد در احکام شریعت نیست؛ زیرا در برخی از موارد، کشف نظریه اسلامی و قواعد مکتبی در اقتصاد به صورت کامل و فراگیر و سازگار با ساختمان فزاین و جزئیات تشریحی و شاخه‌های فقهی آن، جز بر پایه همین عرصه انتخاب شخصی امکان ندارد.

من این سخن را در نتیجه تجربه شخصی خود در نگارش این کتاب بیان می‌کنم. شاید ضرورت دارد این سخن را در این جا آشکارا بیان دارم تا یکی از مشکلاتی را که بر سر راه پژوهش در اقتصاد اسلامی قرار دارد، نشان دهم و راه چیرگی بر آن در این کتاب، یعنی بهره‌وری از حق انتخاب شخصی در عرصه پیش‌گفته را بیان دارم.

امروز همه مسلمانان باور دارند که با گذشتِ قرن‌های پیاپی که میان ما و دوران تشریح فاصله افکنده است، فقط اندکی از احکام شریعت همچنان دارای وضوح و ضرورت و قطعیت باقی مانده‌اند. آن بخش از احکام شریعت که اکنون برای ما قطعیت دارند، از میان مجموعه احکامی که در کتب فقهی

(۱) پیشگفتار چاپ نخست.

می‌بینیم، از پنج درصد بیشتر نیستند.

سبب این پدیده روشن است. احکام شریعت از کتاب و سنت یعنی از بیان تشریحی برگرفته می‌شوند و ما به‌طور طبیعی برای باور یافتن به صحت هر بیان، به نقل یکی از راویان و محدثان اعتماد می‌کنیم، به استثنای بیان‌های قرآن و شماری اندک از بیان‌های سنت که با تواتر و یقین اثبات گشته‌اند. اما هر قدر هم که درباره راوی و وثاقت و امانت‌داری او در نقل حدیث، دقت ورزیم، به صورت قطعی از صحت آن یقین نمی‌یابیم، مادام که میزان امانت راوی را فقط با گزارش تاریخ، و نه به صورت مستقیم، درمی‌یابیم. حتی راوی امین هم گاه خطا می‌کند و حدیثی تحریف شده فراروی ما می‌نهد، به‌ویژه در مواردی که بیان شرعی پس از دست به‌دست شدن میان چندین راوی سرانجام به ما رسیده است.

حتی در مواردی که به صحت بیان شرعی و نسبتش به پیامبر یا امام ایمان داریم، باز هم در فهم آن تحت تأثیر فضای زیست‌کنونی خود هستیم و هرگز نمی‌توانیم خود را در فضا و اوضاع و احوال آن روز قرار دهیم و محیط آن زمانه را که می‌تواند بر فهم آن پرتو اندازد، واکاوی کنیم. نیز هنگام کنار هم نهادن این بیان و دیگر بیان‌های تشریحی به منظور سازگارسازی آن‌ها گاه در این مسیر دچار خطا می‌شویم و این بیان را بر دیگری مقدم می‌داریم، با آن‌که دیگری در واقع صحیح‌تر است. حتی گاهی یک بیان دارای استثنائی است که در بیان دیگر آمده و آن استثنا به‌دست ما نرسیده است یا در میان مطالعات خود در بیان‌های شرعی بدان توجه نکرده‌ایم. در این حال، به همان بیان اول استناد می‌کنیم و از استثنائی که آن را تفسیر می‌کند و تخصیص می‌زند، غفلت می‌ورزیم.

بنابراین، اجتهاد فرایندی پیچیده است که از جنبه‌های گوناگون با تردید روبه‌رو است. هر قدر هم که رهاورد اجتهاد در نظر خود مجتهد، برتری داشته

باشد، وی به صحت واقعی آن ایمان قطعی ندارد، مادام که در استنتاج خود احتمال خطا می‌دهد. این خطا یا بدان رو است که بیان شرعی در واقع صحیح نبوده، هرچند از نظر او صحیح تلقی شده است یا در مسیر سازگاری آن با بیان‌های دیگر خطایی رخ می‌دهد و یا از آن جهت است که وی نتوانسته همه بیان‌های دیگر دارای دلالت در آن موضوع را که از نظرش پنهان مانده یا روزگار آن‌ها را از بین برده، گردآوری نماید.

البته این به معنای آن نیست که فرایند اجتهاد را از کار بیندازیم یا جایز نشماریم. به رغم همه این تردیدها که اجتهاد را در بر گرفته‌اند، اسلام این فرایند را مجاز شمرده و گستره مجاز برای مجتهد جهت تکیه بر ظن شخصی خود را در ضمن قواعدی که معمولاً در علم اصول فقه تشریح می‌شوند، مشخص ساخته است. بنابراین، اگر مجتهد در قلمرو مجاز به ظن خود تکیه کند، خواه به خطا رود و خواه به صواب رسد، گناهی نکرده است.

در پرتو این سخن آشکار می‌شود که معقول و محتمل است که هر مجتهد مجموعه‌ای از خطاها و مخالفت‌ها با واقعیت تشریح اسلامی را در اجتهادهای خود داشته باشد، هرچند خداوند عذرش را می‌پذیرد. نیز معقول است که واقعیت تشریح اسلامی در مجموعه مسائل مورد بررسی‌اش، در دیدگاه‌های همه مجتهدان به نسبت‌های مختلف پراکنده باشد. بدین ترتیب، در یک مسأله مجتهدی بر خطا رفته و دیگری به صواب، و در مسأله دیگر همین رابطه به عکس صدق می‌کند.

در برابر این واقعیت که درباره فرایند اجتهاد و مجتهدان شرح دادیم، پژوهنده در زمینه کشف مکتب اقتصادی تنها کاری که می‌تواند بکند، این است که در این کشف از احکامی آغاز نماید که با اجتهاد ظنی معین ثابت شده‌اند و سپس از آن‌ها به نظریات عمیق‌تر و فراگیرتر اسلام در زمینه اقتصاد و مکتب اقتصادی آن راه بیابد.

اما سؤالی که باید پرسیم، این است: آیا ضرورت دارد که اجتهاد هر یک از مجتهدان با احکامی که در بر دارد، مکتب اقتصادی کامل و اصولی یکپارچه و هماهنگ با آن احکام و طبیعت آن‌ها را برای ما بازتاب بخشد؟ پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا اجتهادی که استنتاج آن احکام بر پایه آن استوار است، در معرض خطا قرار دارد و تا وقتی چنین است، امکان دارد اجتهاد یک مجتهد شامل عنصر تشریحی دور از واقعیت اسلام باشد که آن مجتهد در استنتاج خود به خطا رفته است یا خالی از عنصری تشریحی باشد که مجتهد در میان بیان‌های مورد مطالعه خود به آن‌ها دست نیافته است. پس گاه پیش می‌آید که مجموعه احکامی که وی در اجتهاد خود به آن‌ها دست یافته، به دلایل مختلف دچار تناقض گردد و در این صورت، نمی‌توان به سرمایه نظری یکپارچه یا تفسیر مکتبی فراگیر دست یافت که همه این احکام را در یک مجموعه گرد آورد.

از این رو، لازم است میان واقعیت تشریح اسلامی بدان سان که رسول خدا ﷺ آورد و تصویر اجتهادی مجتهدان که از مطالعه بیان‌های شرعی به دست می‌آید، فرق بگذاریم. ما باور داریم که واقعیت تشریح اسلامی در عرصه‌های اقتصادی، به صورت بداهه و حساب نشده و نیز زاده نگرش‌های گسسته و جدا از یکدیگر نیست؛ بلکه بر اساس اصولی یکپارچه و سرمایه‌ای از بینش‌های مشترک استوار شده و از نظریات و دیدگاه‌های عام اسلام در زمینه‌های زندگی اقتصادی سرچشمه می‌گیرد.

همین باور ما است که سبب می‌شود احکام را روبنا بدانیم که لازم است از آن‌ها عبور کنیم و به زیربنای عمیق‌تر و فراگیرتر برسیم و به اصولی دست یابیم که این روبنا بر آن بنا شده و با آن سازگار است و در همه جزئیات و شاخه‌هایش از بیان‌های عام آن، بی‌هیچ تناقض یا ناسازگاری، حکایت دارد. اگر این ایمان به استواری احکام شریعت بر پایه اصول منسجم نبود، توجیهی برای پرداختن به فرایند کشف مکتب از ورای احکام جزئی در شریعت نداشتیم.

همه این‌ها در تناسب با واقعیت تشریح اسلامی صحیح است. اما درباره این یا آن اجتهاد از مجتهدان، ضرورت ندارد که احکام برآمده از هر یک از این اجتهادها بازتاباننده مکتب اقتصادی کامل و اصول نظری فراگیر باشد، مادام که ممکن است به سبب خطای مجتهد، شامل عنصری بیگانه از اسلام باشد یا عنصری اصیل، در آن نادیده گرفته شود. گاه حتی یک خطا در مجموعه آن احکام به وارونه شدن حقایق در فرایند کشف می‌انجامد و در نتیجه، دستیابی به مکتب اقتصادی را از طریق این احکام ناممکن می‌سازد.

بدین سبب، گاه پژوهنده در فرایند کشف مکتب اقتصادی با دشواری دوگانگی رویارو است؛ دوگانگی بدین جهت که از سویی کاشف مکتب است و از دیگر سو، مجتهد در استنباط احکام. وقتی فرض کنیم مجموعه احکامی که او در فرایند اجتهاد خود بدان دست یافته، در کشف مکتب اقتصادی ناتوان است، وی به‌عنوان مجتهد در استنباط آن احکام، بر اساس طبیعت اجتهاد خود، ناچار است همان احکام حاصل اجتهاد خویش را برگزیند تا در کشف مکتب اقتصادی از همان‌جا آغاز نماید. اما وی به‌عنوان کشف‌کننده مکتب، باید مجموعه‌ای یکپارچه از احکام را برگزیند که در رویکردها و مدلول‌های نظری دارای انسجام باشد تا بتواند بر پایه آن به کشف مکتب بپردازد. اما آن‌گاه که وی چنین مجموعه منسجمی را در احکام برآمده از اجتهاد خویش نمی‌یابد، خود را ناچار می‌بیند که نقطه آغاز دیگری بیابد که با فرایند کشف سازگار باشد. این مشکل را در مثال زیر بیشتر توضیح می‌دهیم:

یک مجتهد می‌بیند که بیان‌های شرعی، مالکیت ثروت‌های خام طبیعی را با کار مرتبط می‌داند و تملک آن به هر طریق دیگر را منتفی می‌شمرد. اما در میان این بیان‌ها با یک استثنا برخورد می‌کند که در بعضی از زمینه‌ها ممکن است مالکیت از طریق جز کار پدید آید. این مجتهد نتایج و رهاوردهای بیان‌های شرعی را به حسب اجتهاد خود ناسازگار و آشفته می‌یابد. ریشه این

آشفته‌گی و ناسازگاری، همان بیان موجب استثنا است؛ زیرا اگر این بیان نبود، وی می‌توانست بر پایه بیان‌های شرعی دیگر چنین کشف کند که مالکیت در اسلام بر اساس کار استوار است. حال این مجتهد چه می‌کند و چگونه بر تناقض میان موضع اجتهادی و موضع کشفی خود چیره می‌گردد؟ در این حال، مجتهدی که به چنین تناقضی برمی‌خورد، معمولاً دو تفسیر برای این ناسازگاری و آشفته‌گی میان احکام برآمده از اجتهاد خویش دارد:

تفسیر اول آن است که برخی از بیان‌های شرعی مورد مطالعه وی صحیح نبوده، همچون بیان موجب استثنا در فرضی که برای مثال یاد کردیم، به رغم آن‌که شرایط لازم برای بیان قابل پذیرش در آن وجود دارد. و نادرستی برخی از بیان‌های شرعی، به راهیابی عنصر تشریحی بیگانه در مجموعه احکام اجتهادی وی انجامیده، و در نتیجه به ناسازگاری آن احکام در سطح نظری و در فرایند کشف انجامیده است.

تفسیر دوم آن است که این ناسازگاری محسوس میان عناصر مجموعه، سطحی است و واقعیت ندارد. یعنی این پژوهنده نتوانسته به راز یکپارچگی میان عناصر مجموعه دست یابد و تفسیر نظری مشترک آن را دریابد.

در این جا، جایگاه پژوهنده به عنوان مجتهد استنباط‌کننده احکام با جایگاهش به مثابه کاشف مکتب اقتصادی تفاوت دارد. او به اعتبار مجتهد استنباط‌کننده احکام، نمی‌تواند در کار خویش، از احکامی که با اجتهاد به آن‌ها دست یافته، شانه خالی کند، هر چند در سطح نظری با هم ناسازگار باشند، مادام که ممکن است بازگشت این ناسازگاری به ناتوانی وی در دریافت رازها و پایه‌های مکتبی آن احکام باشد. اما استناد وی به این احکام به معنای قطعیت آن‌ها نیست؛ بلکه این‌ها نتایجی ظنی هستند؛ زیرا بر پایه اجتهاد ظنی استوارند که به رغم احتمال خطا در آن، توجیه‌گر استناد به آن است.

اما هنگامی که این فقیه می‌خواهد از فقه احکام به فقه نظریات راه یابد و

به فرایند کشف مکتب اقتصادی در اسلام پردازد، طبیعت این فرایند، نوع احکامی را که وی باید همان‌ها را نقطه آغاز قرار دهد، تعیین می‌کند و بر او لازم می‌سازد که این نقطه آغاز، مجموعه‌ای یکپارچه و منسجم از احکام باشد. حال اگر بتواند این مجموعه را به‌عنوان رهاورد اجتهاد شخصی خود از احکام بیابد و در فرایند کشف برای فهم اصول عام اقتصاد اسلامی از همان‌ها آغاز نماید، بی‌آن‌که گرفتار تناقض یا ناسازگاری میان عناصر این مجموعه شود، این فرصتی است گرانبها که در آن، شخصیت پژوهنده به‌عنوان فقیه استنباط‌کننده احکام با شخصیتش به مثابه کاشف نظریات، اتحاد می‌یابد.

اما اگر از این فرصت بهره نیابد و اجتهادش او را به نقطه آغاز مناسب نکشاند، این هرگز بر تصمیم وی در پیگیری آن فرایند اثر نمی‌نهد و ایمانش را از میان نمی‌برد که واقعیت تشریح اسلامی این قابلیت را دارد که به‌گونه نظری منسجم فراگیر، تفسیر گردد. تنها راه ناگزیر برای پژوهنده در این حالت آن است که از احکام برآمده از اجتهادهای دیگر مجتهدان یاری گیرد؛ زیرا در هر اجتهاد، مجموعه‌ای از احکام یافت می‌شود که با مجموعه احکام برآمده از اجتهادهای دیگر بسیار تفاوت دارد.

منطقی نیست که انتظار داشته باشیم از ورای هر یک از این مجموعه‌ها به کشف مکتب اقتصادی دست یابیم؛ بلکه ما به یک مکتب اقتصادی یکپارچه ایمان داریم که احکام شرعی موجود در همه این مجموعه‌ها بر پایه آن استوار است. پس در حالت ناسازگاری میان عناصر یک مجموعه که برآمده اجتهاد پژوهنده است، او وظیفه می‌یابد که در فرایند کشف، عناصر پریشان را که به تناقض در سطح نظری انجامیده، کنار بگذارد و به‌جای آن‌ها نتایج و احکام برآمده از اجتهادهای دیگر را بنشانند که سازگاری بیشتری دارند و فرایند کشف را ساده می‌سازند و بدین‌سان، مجموعه‌ای تلفیق یافته از اجتهادهای چندگانه بیافریند که دارای انسجام است و آن را نقطه آغاز قرار دهد و سرانجام به کشف

سرمایه نظری آن مجموعه تلفیقی از احکام شرعی دست یابد. کمترین سخنی که درباره این مجموعه می‌توان گفت، این است که تصویری است که امکان دارد در ترسیم واقعیت تشریح اسلامی کاملاً صادق باشد و امکان صدق آن کمتر از دیگر تصاویر فراوانی نیست که دانش فقه اجتهادی از آن برخوردار است. به جز این، این تصویر دارای توجیهاات شرعی است؛ زیرا از اجتهادهای اسلامی مشروع حکایت دارد که همگی در مدار کتاب و سنت می‌گردند. از این رو، جامعه اسلامی می‌تواند این مجموعه را از میان صورت‌های اجتهادی فراوان شریعت که باید یکی از آنها را برگزید، به اجرا درآورد.

این همه چیزی است که در فرایند کشف اقتصاد اسلامی می‌توان تحقق بخشید، آن‌گاه که اجتهاد شخصی پژوهنده نتواند نقطه مناسب آغاز را فراهم سازد. حتی می‌توان گفت تقریباً این همه چیزی است که در این زمینه به آن نیاز داریم. از آن پس که مکتبی اقتصادی را کشف کنیم که از لحاظ صدق و دقت تصویر، چیزی از تصاویر اجتهادی دیگر کم نداشته باشد و برای نسبت یافتن به اسلام به اعتبار انتسابش به مجتهدان توانمند دارای توجیه کافی باشد و اسلام به آن رخصت دهد تا در زندگی اسلامی جریان یابد، دیگر به چه چیزی نیاز خواهیم داشت؟

فریب واقعیت اجرا شده

مکتب اقتصادی اسلام به‌عنوان نظام حاکم در روزگار نبوت، در حیات جامعه راه یافت و در گستره عملی در واقعیت روابط اقتصادی موجود میان افراد جامعه اسلامی آن روز نمودار گشت. از این رو، در خلال فرایند کشف اقتصاد اسلامی، امکان می‌پذیرد که این مکتب را در سطح عملی بررسی و واکاوی نماییم، همچنان‌که آن را در سطح نظری مطالعه و بررسی می‌نماییم؛

چراکه روال اجرا، ویژگی‌ها و نشان‌های اقتصاد اسلامی را معین می‌سازد؛ همان‌سان که بیان‌های نظری در گستره تشریح چنین می‌کند.

اما بیان‌های تشریحی نظری برای ترسیم چهره مکتب، بیش از واقعیت عملی قدرت دارند؛ زیرا اجرا، یک بیان شرعی است در اوضاع معین، و چه بسا که نتواند محتوای سترگ آن بیان را بازتاب بخشد و به‌طور کامل محتوای اجتماعی آن را تصویر نماید. بدین‌سان، رهاورد اجرا و ارمغان آن از نظریه با رهاورد فکری خود بیان‌های شرعی تفاوت می‌یابد. بازگشت این تفاوت به آن است که اجرا، حس‌های اکتشاف‌گر پژوهنده را در نتیجه ارتباط اجرا با اوضاع عینی خاص، می‌فریبد.

در این زمینه، این مثال کافی است: پژوهنده‌ای که می‌خواهد طبیعت اقتصاد اسلامی را از طریق اجرا بشناسد، گاه اجرا به او الهام می‌بخشد که اقتصاد اسلامی از نوع سرمایه‌داری است و آزادی اقتصادی را می‌پذیرد و برای مالکیت خصوصی و فعالیت آزادانه فردی راه را باز می‌گذارد؛ چنان‌که برخی اندیشمندان مسلمان به صراحت بر این باورند. آنان دیده‌اند که افرادی که در نظام اقتصاد اسلامی زندگی کردند، در فعالیت‌های خود هیچ فشار و محدودیتی نداشته‌اند و از حق مالکیت هرگونه ثروت طبیعی که فرصت بهره‌وری از آن را داشته‌اند، برخوردار بوده و از آن سود برده و در آن تصرف کرده‌اند. سرمایه‌داری هم چیزی جز همین آزادی عمل نیست که افراد جامعه اسلامی در زندگی اقتصادی خود تجربه می‌کرده‌اند.

برخی بر این سخن چنین افزوده‌اند: تزریق عناصر غیر سرمایه‌داری به اقتصاد اسلامی و باور یافتن به این که اسلام دارای اقتصاد سوسیالیستی است یا بذره‌های آن را در خود نهفته دارد، کاری امانت‌دارانه از جانب پژوهنده نیست؛ بلکه همراهی و همنوایی با اندیشه جدید است که بر سرمایه‌داری عصیان کرده و آن را مردود می‌شمارد. همین تفکر، فراخوان تغییر اسلام را سر می‌دهد تا آن

را با معیارهای اندیشه جدید هماهنگ سازد.

من انکار نمی‌کنم که در جامعه روزگار پیامبر، فرد، دارای آزادی عمل و در زمینه اقتصادی تا اندازه بسیار آزاد بوده است. نیز می‌پذیرم که این حقیقت، چهره‌ای از جنبه سرمایه‌داری اقتصاد اسلامی را بازتاب می‌دهد. اما این چهره را که در رهگذر نگرش از دور به برخی جوانب اجرا می‌بینیم، هرگز در جریان مطالعه نظریات در سطح نظری نمی‌نگریم. درست است که اکنون به نظر ما می‌رسد که فرد در دوران پیامبر به اندازه بسیار از آزادی برخوردار بوده که گاه پژوهنده آن را به همان اندازه آزادی‌های سرمایه‌داری می‌یابد؛ اما وقتی این جنبه عملی را به سطح نظری، یعنی بیان‌های تشریحی باز می‌گردانیم، این توهم از هم می‌گسلد.

به رغم آن‌که نظر و اجرا به نوعی از هم‌دیگر حکایت می‌کنند، علت این جدایی میان آن دو در اوضاع و احوالی نهفته است که انسان در دوره اجرای شریعت، در آن زیست می‌کرده و نیز امکاناتی که در اختیار داشته است. مضمون غیر سرمایه‌داری نظریه در اقتصاد اسلامی، در عرصه اجرا، تا حدی پنهان مانده بود، به همان اندازه که امکانات و قدرت انسان برای تصرف در طبیعت اندک بود. با گسترش امکانات و قدرت انسان، در عرصه امانت‌دارانه اجرای اسلام، مضمون غیر سرمایه‌داری وضوح می‌یابد. هرچه قدرت انسان گسترده شود و ابزارش برای سیطره بر طبیعت تنوع بیابد، در برابرش زمینه‌های گسترده‌تر برای کار و مالکیت و بهره‌وری گسترش می‌یابد و تناقض نظریه اقتصاد اسلامی با سرمایه‌داری بیشتر وضوح می‌یابد و مضمون غیر سرمایه‌داری آن از رهگذر راه حل‌های اسلام برای مشکلات تازه فراروی قدرت رو به رشد انسان در تصرف طبیعت، جلوه می‌کند.

مثلاً انسان در روزگار اجرای شریعت، به معدن نمک یا امثال آن می‌رفت و هر اندازه که می‌خواست از مواد معدنی برمی‌داشت، بی‌آن‌که نظریه حاکم بر آن

دوره، او را از این کار بازدارد و با مالکیت خصوصی او بر این مواد مخالفت کند. حال اگر این پدیده را از بیان تشریحی و فقهی به شکل عام جدا سازیم، در عرصه عمل چه پیامی برای ما دارد؟ روشن است که این پدیده به ما پیام می‌دهد که در جامعه، آزادی اقتصادی آن‌قدر چیرگی دارد که همانند آزادی در مالکیت و بهره‌وری در نظام سرمایه‌داری است. اما هنگامی که از دریچه بیان‌های شرعی به این نظریه بنگریم، درمی‌یابیم که پیامی به عکس آن‌چه همین پدیده در عرصه عمل به ما داد، خواهد داد؛ زیرا نظریه در بیان‌های شرعی، هر فرد را از مالکیت منابع معدنی نمک یا نفت منع می‌کند و به او اجازه نمی‌دهد که بیش از نیاز خود، از آن استخراج نماید^(۱).

این آشکارا نقیض دیدگاه سرمایه‌داری است که اصل مالکیت خصوصی را می‌پذیرد و عرصه را برای فرد می‌گشاید تا منابع طبیعی ثروت معدنی را مالک گردد و به گونه سرمایه‌دارانه و با انگیزه کسب سود بیشتر از آن‌ها استفاده نماید. پس در اسلام با اقتصادی مواجه هستیم که آزادی تملک منابع نمک و نفت را نمی‌پذیرد و اجازه نمی‌دهد که از آن منابع بیش از اندازه استفاده شود و یک فرد حق دیگران را در استفاده از آن‌ها ضایع گرداند، آیا می‌توان بر این اقتصاد، نام سرمایه‌داری نهاد؟ آیا این اقتصاد در ذهن ما احساس نوعی مکتب سرمایه‌داری را برمی‌انگیزد، همان گونه که در مطالعه مرحله اجرا، چنین احساسی برای برخی ایجاد شده است؟

پس باید بدانیم که انسان در دوره اجرای شریعت در عرصه کار و بهره‌وری احساس آزادی می‌کرده و حتی مثلاً از منابع نمک و نفت بهره می‌برده؛ زیرا به دلیل اوضاع و احوال طبیعی و پایین بودن سطح ابزارها و ابتدایی بودن آن، وی در بیشتر موارد نمی‌توانسته بیرون از حد مجاز در همان نظریه، از آن منابع

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۷، باب ۵ از أبواب احياء الموات، حدیث ۲. نیز بنگرید به: شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۷۸.

بهره‌برداری نماید. مثلاً نمی‌توانست مقداری انبوه از ماده معدنی را استخراج کند، همچنان‌که امروز می‌کند؛ زیرا وسایلی را که انسان امروز در برابر طبیعت در اختیار دارد، نداشت. پس در واقعیت زندگی خود، با مسأله محدوده مقدار استخراج مجاز، مواجه نبود؛ چراکه با آن ابزارهای ابتدایی، غالباً فقط به همان اندازه می‌توانست از معدن استخراج نماید که به زیان دیگر بهره‌وران نینجامد. اما هنگامی که امکانات انسان پیشرفته می‌شود و قدرتش در نبرد با طبیعت افزایش می‌یابد و افرادی اندک امکان می‌یابند که از یک معدن به‌طور کامل بهره‌برداری کنند و در همه بازارهای به هم پیوسته و باز جهان فرصت بیشترین بهره‌وری‌ها را بیابند، اثر نظریه اسلامی آشکارا نمود می‌یابد و تناقض آن با تفکر سرمایه‌داری بازتابیده می‌شود.

همین ماجرا را به‌طور کامل در این نظریه می‌یابیم که به فرد اجازه نمی‌دهد تا از ثروت‌های طبیعی و مواد خام، مانند چوب جنگل‌ها، جز به اندازه‌ای که خود تصرف و تولید می‌کند، تملک نماید. این نظریه برای انسان روزگار اجرای شریعت، حسی روشن و عمیق ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا در آن دوره، عموماً چنین کاری فقط به شکل تصرف مستقیم و حالات مشابه آن انجام می‌شد. اما هنگامی که با پیشرفت ابزارها و دستگاه‌ها، هم مقدار قابل استخراج و تصرف بسیار افزایش یافته و هم آن قدر منابع مالی در اختیار است که بتوان دستمزد کارگران را پرداخت نمود، یک فرد می‌تواند کارگران را اجیر کند تا این مواد خام از ثروت‌های طبیعی را استخراج کنند و او آن را در تصرف گیرد.

این همان چیزی است که امروزه در زندگی واقعی انسان دیده می‌شود؛ یعنی کار در برابر دستمزد و تولید سرمایه‌داری، اساس استخراج و تصرف این مواد است. فقط در این حالت تناقض میان نظریه اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری به شکل برجسته آشکار می‌شود و هر پژوهنده‌ای اگر نابینا نباشد، می‌بیند که نظریه اسلامی دارای طبیعت سرمایه‌داری نیست. و گرنه، کدام اقتصاد سرمایه‌داری

با شیوه سرمایه‌دارانه برای تملک ثروت‌های طبیعی در تعارض است؟ بدین‌سان، می‌بینیم که انسان در روزگار تولید سرمایه‌داری ابزارهایی در اختیار دارد که مقدار بسیار فراوان چوب جنگل را در یک ساعت قطع می‌کند و در کیف پولش آن قدر نقدینگی دارد که کارگران بیکار را تشویق می‌نماید تا نزد او به کار مشغول شوند و آن ابزارها را برای بریدن درختان به کار گیرند. نیز آن قدر وسایل باربری در اختیار دارد که آن همه چوب را به مراکز فروش منتقل کند و بازارهایی نیز در انتظار او هستند تا همه آن مقدار چوب را جذب کنند. چنین فردی اگر زندگی اسلامی داشته باشد، میزان تناقض نظریه اسلام با اصل آزادی اقتصادی در سرمایه‌داری را درمی‌یابد؛ زیرا آن نظریه به او اجازه نمی‌دهد برنامه‌ای سرمایه‌دارانه را برای بریدن درختان و فروش چوب آن‌ها به گران‌ترین بها اجرا نماید.

پس نظریه اسلامی به‌طور کامل، چهره خود را از رهگذر اجرا در زمان خود شارع نشان نداده بود و فردی که در دوره آن اجرا می‌زیست، چهره کامل آن را در اثنای مشکلات و فرایندهای زمان زندگی خود دریافت. این چهره کامل فقط از رهگذر بیان‌های شرعی با ساختارهای عام معین خود آشکار می‌شود. آنان که باور دارند اقتصاد اسلامی از نوع سرمایه‌داری است و به آزادی‌های این مکتب پایبند است، وقتی از بررسی وضعیت انسان روزگار اجرای شریعت و همان مقدار آزادی که او حس می‌کرد، الهام گیرند، شاید برای سخن خود توجیهی بیابند؛ اما این الهام فریبگرانه است؛ زیرا نمی‌تواند جایگزین رهاوردهای بیان‌های شرعی و فقهی شود که مضمون غیر سرمایه‌داری را نشان می‌دهند.

در واقع، اعتقاد به وجود مضمون غیر سرمایه‌داری نظریه اقتصاد اسلامی در پرتو آن‌چه گفتیم، نتیجه دگرگون ساختن یا القای شخصی و یا خودافزایی تازه به آن نظریه نیست؛ چنان‌که باورداران به سرمایه‌داری در اقتصاد اسلامی

می‌گویند و رویکرد غیر سرمایه‌داری در اقتصاد اسلامی را متهم می‌کنند و درباره این رویکرد بر این باورند که کاری منافقانه است و می‌کوشد تا عناصر بیگانه را در اسلام راه دهد و به چاپلوسی در حمایت از موج اندیشه نو در محکومیت آزادی و مالکیت مکتب سرمایه‌داری بپردازد.

ما برای رد این اتهام و اثبات جنبه امانت‌دارانه رویکرد غیر سرمایه‌داری در تفسیر اقتصاد اسلامی، دلیل تاریخی در دست داریم. این دلیل همان بیان‌های شرعی و فقهی است که در منابع کهن می‌یابیم که تاریخ آن به پیش از صدها سال پیش بازمی‌گردد؛ یعنی پیش از آن‌که جهان نو و سوسیالیسم نوین با مکاتب و افکارش ظهور کند.

هنگامی که ما چهره غیر سرمایه‌داری اقتصاد اسلامی را در این کتاب نشان می‌دهیم و بر جنبه‌های جدایی میان آن و مکتب سرمایه‌داری در اقتصاد تأکید می‌کنیم، بر آن نیستیم که بر اقتصاد اسلامی برچسب سوسیالیسم بزنیم و آن را در چارچوب مکاتب سوسیالیستی به عنوان نقیض سرمایه‌داری بگنجانیم؛ زیرا تناقض دو قطبی میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم، اجازه بروز قطبی سوم را در این تناقض می‌دهد و به‌طور خاص به اقتصاد اسلامی فرصت می‌دهد که جایگاه این قطب سوم را به خود اختصاص دهد؛ چراکه ویژگی‌ها و نشان‌ها و علاماتی دارد که آن را شایسته این مقام در این نبرد تناقض می‌سازد. پس خود این تناقض، روا دارنده ورود قطب سوم به میدان است؛ زیرا سوسیالیسم فقط به معنای نفی سرمایه‌داری نیست تا به محض رد سرمایه‌داری از سوی کسی، او را سوسیالیست بنامیم؛ بلکه مکتبی است ایجابی که افکار و بینش‌ها و نظریاتی برای خود دارد. وقتی سرمایه‌داری راه خطا پیموده، ناگزیر نباید گفت که افکار و بینش‌ها و نظریات سوسیالیسم بر مسیر صواب راه سپرده است. نیز نمی‌توان گفت که اسلام اگر مکتبی سرمایه‌داری نباشد، پس سوسیالیستی است. هنگامی که فرایند کشف اقتصاد اسلامی را پی می‌گیریم، این روش، اصیل و

مستقل و حقیقت‌گرا نیست که این فرایند را در چارچوب تناقض خاص میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم محصور سازیم و بر آن باشیم که اقتصاد اسلامی باید با یکی از این دو قطب متناقض درآمیزد و اگر سرمایه‌داری نبود، آن را سوسیالیستی بخوانیم و چنانچه سوسیالیستی نبود، سرمایه‌داری اش بنامیم. در رهگذر مباحث آینده روشن خواهد شد که اقتصاد اسلامی دارای اصالت است و در موضع خود پیرامون مالکیت خصوصی، با سوسیالیسم تناقض دارد و در چارچوب نظریه عام اسلامی افزون بر کار، رهاوردهای حاصل از مالکیت هر یک از منابع تولید را مشروع می‌شمرد. اما سوسیالیسم فقط کار مستقیم را منبع تولید می‌داند و هرگونه سرچشمه دیگر برای تولید را نامشروع قلمداد می‌کند. در حقیقت، این تناقضی میان نظریه اسلامی و سوسیالیسم در اقتصاد است و همه جلوه‌های تناقض میان این دو، از همین خاستگاه برمی‌خیزد که هنگام بحث درباره جزئیات این مطلب و تبیین آن، به تفصیل روشن خواهد شد.

نظریه توزیع پیش از تولید

۱- احکام

۲- نظریه

۳- ملاحظات

نظریه توزیع پیش از تولید

۱

احکام

توزیع ثروت در دو گستره

منابع طبیعی تولید

توزیع ثروت در دو گستره^(۱)

توزیع ثروت در دو گستره انجام می‌پذیرد: یکی توزیع منابع مادی تولید

(۱) در این فصل، برخی اصطلاحات تکرار خواهند شد که باید از همین آغاز معنای آن‌ها را معلوم سازیم:

یک - اصل مالکیت چندگانه. این اصلی اسلامی در مالکیت است که به شکل‌های سه‌گانه مالکیت باور دارد: مالکیت خصوصی، مالکیت دولت، مالکیت عمومی.

دو - مالکیت دولت. مقصود از آن، مالکیت منصب الهی در دولت اسلامی نسبت به اموال است و پیامبر یا امام عهده‌دار این منصب می‌باشند. این منصب به ولی امر اختیار تصرف در اموال را سازگار با مسئولیت‌هایش به حسب حفظ مصالح می‌دهد؛ همچون مالکیت معادن.

سه - مالکیت عمومی یعنی تملک امت یا همگی مردم بر یکی از اموال. مالکیت عمومی شامل اموالی که رشته تملک آن در دست دولت است، نیز می‌شود؛ اما به دولت اجازه نمی‌دهد که در خود مال تصرف کند؛ زیرا امت یا همه مردم دارای حقی عمومی در مال هستند که لازم می‌سازد با حفظ اصل اموال، از آن استفاده کنند. پس این مالکیت تلفیقی از تملک دولت و حق عمومی امت یا همه مردم در حفظ اصل مال است که بر آن نام مالکیت عمومی می‌نهیم. بدین‌سان، دانسته می‌شود که مالکیت دولت و مالکیت عمومی دو اصطلاح در این کتاب هستند که تقریباً هم‌طراز با دو اصطلاح اموال خصوصی دولت و اموال عمومی دولت در زبان قانونی جدید هستند.

چهار - مالکیت امت. این نوعی از مالکیت عمومی است که مقصود از آن، مالکیت همه امت اسلامی با امتداد تاریخی آن، نسبت به مال است، همچون مالکیت امت اسلامی بر زمین آباد که با جهاد فتح شده است.

پنج - مالکیت مردم. این هم نوعی از مالکیت عمومی است. این نام را بر تملک هر گونه مال اطلاق می‌کنیم که مالکیت آن برای فرد یا گروهی خاص مجاز نیست و همگان برای استفاده از آن مجازند. این گونه تملک بر چنین اموالی را مالکیت عمومی مردم نام می‌نهیم. پس مالکیت عمومی مردم در اصطلاح این کتاب، از یک سو به معنای امری سلبی است، یعنی آنچه فرد یا گروهی خاص در آن حق تملک ندارند؛ و از دیگر سو امری ایجابی یعنی مجاز بودن استفاده همگان از آن؛ همانند دریاها و رودخانه‌های طبیعی.

شش - مالکیت عمومی. این نام را در این جا بر مالکیتی اطلاق می‌کنیم که دو گستره را

و دیگری توزیع ثروت تولید شده. منابع تولید عبارتند از: زمین، مواد اولیه، و ابزارهای لازم برای تولید کالاهای گوناگون؛ زیرا همه این‌ها در تولید کشاورزی یا صنعتی یا هر دو نقش دارند. اما ثروت تولید شده عبارت است از کالاهایی که از رهگذر کار بشر در طبیعت حاصل می‌شوند و از فرایند تلفیق آن عناصر مادی تولید، پدید می‌آیند.

پس در این میان، یک ثروت اولی در کار است که همان منابع تولید باشد؛ و یک ثروت ثانوی که همان کالاهایی است که انسان از راه به کار گیری آن منابع بدان دست می‌یابد و سخن درباره توزیع باید این هر دو گونه ثروت را در میان گیرد: ثروت مادر و ثروت فرزند، یعنی منابع تولید و کالاهای تولید شده.

روشن است که توزیع منابع اصلی تولید، پیش از خود فرایند تولید انجام می‌پذیرد؛ زیرا افراد، فعالیت تولیدی خود را طبق شیوه تقسیم منابع تولید در جامعه، شکل می‌دهند. پس توزیع منابع تولید، پیش از خود تولید است. اما توزیع ثروت تولید شده، با فرایند تولید ارتباط دارد و بسته به آن است؛ زیرا به

دربار می‌گیرد؛ یکی گستره مالکیت دولت و دیگری گستره مالکیت عمومی، که تعریف این دو پیشتر گذشت. این اصطلاح را در برابر مالکیت خصوصی به کار می‌بریم. هفت - مالکیت خصوصی. وقتی در این کتاب چنین واژه‌ای را به کار می‌گیریم، مقصودمان تملک خاص یک فرد یا گروهی در چارچوبی معین بر مال است که آن را سرچشمه یک حق و منشأ بازداشتن دیگران از هرگونه استفاده از آن می‌سازد، مادام که حالت ضرورت و استثنا پیش نیاید، مانند مالکیت انسان بر چوب‌هایی که از جنگل گرد می‌آورد یا آبی که از رودخانه برمی‌دارد.

هشت - حق خاص. وقتی این اصطلاح را در بحث حاضر به کار می‌بریم، مقصودمان میزانی از پیوند خاص فرد با مال است که با میزان مدلول تحلیلی و قانونی مالکیت تفاوت دارد. مالکیت یعنی تخصیص مستقیم مال؛ اما حق یعنی تخصیصی که رهاورد تخصیص دیگر است و استمرارش از آن تبعیت می‌پذیرد. از جنبه قانونی، مالکیت به مالک حق می‌دهد که دیگران را از استفاده از ملک خود محروم کند. اما حق خاص چنین نتیجه‌ای را در بر ندارد؛ بلکه دیگران نیز حق استفاده از آن مال را به گونه‌ای که شریعت سامان می‌دهد، دارند.

نُه - اباحه عمومی. این حکمی شرعی است که به موجب آن، هر فرد اجازه بهره‌وری از مال و مالکیت خاص بر آن را دارد. مالی که این گونه از اباحه بر آن بنشیند، از مباحات عامه به‌شمار می‌رود، همچون پرند در هوا و ماهی در آب. (نویسنده)

رهاوردهای تولید می‌پردازد.

اقتصاددانان مکتب سرمایه‌داری هنگامی که در اقتصاد سیاسی خود، مسائل توزیع را در چارچوب سرمایه‌داری مطالعه می‌کنند، به ثروت کلی جامعه و از جمله منابع تولید نمی‌نگرند؛ بلکه فقط توزیع ثروت تولید شده را در نظر می‌گیرند؛ یعنی از درآمد ملی سخن می‌گویند و نه از مجموع ثروت ملی. مقصود آنان از درآمد ملی، مجموع کالاها و خدمات تولید شده یا به بیان روشن‌تر، ارزش نقدی مجموع تولیدات در یک دوره زمانی مثل یک سال است. پس بحث توزیع در اقتصاد سیاسی، به معنای توزیع این ارزش نقدی در میان عناصری است که در تولید نقش داشته‌اند. بدین‌سان، سهم سرمایه، زمین، کارفرما، و کارگر به شکل بهره، بهره مالکانه، سود ویژه، و دستمزد معلوم می‌گردد و هر یک از آن عناصر نصیب خود را می‌برد.

از این‌رو، طبیعی است که بحث تولید بر توزیع پیشی گیرد؛ زیرا وقتی توزیع به معنای تقسیم ارزش نقدی کالاهای تولید شده از منابع و عناصر تولید باشد، پس فرایندی است که در پی تولید رخ می‌دهد. هنگامی که هنوز کالایی تولید نشده، توزیع خود آن یا ارزش آن، معنا ندارد. بر این پایه، می‌بینیم که اقتصاد سیاسی تولید را نخستین موضوع بحث خود قرار می‌دهد. پس نخست به تولید و آن گاه، به مباحث توزیع می‌پردازد.

اما اسلام مسأله توزیع را در گستره‌ای وسیع‌تر و فراگیرتر بررسی می‌کند؛ زیرا تنها به مسأله توزیع ثروت تولید شده نمی‌پردازد و از جنبه عمیق‌تر آن، یعنی توزیع منابع تولید، شانه خالی نمی‌کند، چنان‌که مکتب سرمایه‌داری چنین می‌کند. در این مکتب، همواره منابع تولید به حال خود رها می‌شوند تا فرد نیرومندتر بر آن چنگ اندازد، آن هم با شعار آزادی اقتصادی که خود، در خدمت فرد نیرومندتر درمی‌آید و زمینه به انحصار درآوردن طبیعت و منابع آن را برایش آماده می‌سازد. اسلام به‌گونه ایجابی در مسأله توزیع طبیعت و منابع

تولیدی آن دخالت کرده و آن را به چند بخش تقسیم نموده و هر بخش را در قلمرو یکی از عناوین مالکیت خصوصی یا مالکیت عمومی یا مالکیت دولت و یا اباحه عمومی و... قرار داده است. اسلام برای هر یک از اینها قواعدی برنهاد، همان‌سان که در کنار آنها قواعدی چیده که توزیع ثروت تولید شده بر اساسشان صورت می‌پذیرد و در چارچوب آن قواعد، جزئیات را طراحی کرده است.

بدین روی، به عکس اقتصاد سیاسی کلاسیک، نقطه آغاز یا مرحله نخست در اقتصاد اسلامی، به جای تولید، توزیع است؛ زیرا توزیع منابع تولید بر فرایند خود تولید تقدم دارد و هر سازمان‌دهی مربوط به خود تولید یا کالاهای تولید شده، در مرتبه دوم قرار دارد.

اکنون به تعیین موضع اسلام درباره توزیع منابع اصلی و ثروت‌های طبیعی می‌پردازیم.

منبع اصلی تولید

پیش از بیان جزئیات مربوط به اصول توزیع منابع اصلی، لازم است خود این منابع را معین سازیم. در اقتصاد سیاسی معمولاً منابع تولید را از این قرار معرفی می‌کنند:

۱- طبیعت

۲- سرمایه

۳- کار، البته کار شامل مدیریت و سازمان‌دهی یک برنامه نیز می‌شود.

ولی ما هنگامی که از توزیع منابع در اسلام و گونه‌های مالکیت آن سخن می‌گوییم، ناگزیریم دو منبع اخیر یعنی سرمایه و کار را از گستره مطالعه بیرون سازیم؛ چراکه در حقیقت، سرمایه همان ثروت تولید شده است و نه منبع اصلی تولید؛ زیرا از لحاظ اقتصادی، سرمایه، ثروتی است که در رهگذر کار انسان

نمود پیدا کرده تا از نو در تولید ثروت دیگر سهم ایفا نماید. پس ابزاری که مثلاً پارچه را تولید می‌کند، ثروت طبیعی خالص نیست؛ بلکه ماده‌ای طبیعی است که کار انسان در جریان فرایند تولید پیشین به آن شکل بخشیده است. ما اکنون از جزئیاتی سخن می‌گوییم که توزیع پیش از تولید را سازمان می‌دهد؛ یعنی از توزیع ثروتی که خداوند پیش از هرگونه فعالیت اقتصادی و کار تولیدی، به جامعه ارزانی فرموده است. و از آنجا که سرمایه زاده تولید پیشین است، توزیع آن در دل توزیع ثروت تولید شده که شامل کالاهای مصرفی و تولیدی است، جای می‌گیرد.

و اما کار از عناصر معنوی تولید است و نه ثروتی مادی تا در چارچوب مالکیت خصوصی یا عمومی قرار گیرد.

بر این اساس، از میان منابع تولید، آنچه اکنون مطالعه می‌کنیم، تنها طبیعت است؛ زیرا طبیعت عنصر مادی پیش از تولید را نمود می‌بخشد.

اختلاف مواضع مکتب‌ها در توزیع طبیعت

راه حل اسلام برای توزیع طبیعت هم در مسائل کلی و هم در جزئیات با سرمایه‌داری و مارکسیسم متفاوت است.

سرمایه‌داری، مالکیت منابع تولید و سرنوشت توزیع آن‌ها را به خود افراد جامعه ربط می‌دهد، یعنی همان نیرو و توانی که افراد - در چارچوب آزادی اقتصادی فراهم شده برای همگان - در راه دستیابی به بیشترین سهم ممکن از آن منابع به کار می‌گیرند. پس به هر فرد اجازه می‌دهد به هر اندازه که بخت با او یار باشد، ثروت‌ها و منافع طبیعت را مالک گردد.

مارکسیسم نیز سازگار با روش عام خود در تفسیر تاریخ، بر آن است که مالکیت منابع تولید به صورت مستقیم با شکل رایج تولید مرتبط است. هر یک از شکل‌های تولید، در مرحله تاریخی خود، روش توزیع منابع مادی تولید و نیز

نوع افرادی را که باید مالک آن‌ها گردند، معین می‌سازد. این شیوه باقی می‌ماند تا آن‌گاه که تاریخ به مرحله دیگر وارد شود و تولید شکلی تازه بیابد و این شکل تازه راه را بر نظام توزیع پیشین تنگ گرداند و مسیر رشد و توسعه آن را دشوار سازد تا آن‌جا که نظام توزیع پیشین در پی تناقضی تلخ با شکل تازه تولید، از هم بپاشد و توزیعی تازه برای منابع تولید شکل بگیرد که با ایجاد شرایط اجتماعی برای شکل جدید تولید، زمینه رشد و تحول آن را فراهم سازد. پس توزیع منابع تولید همواره بر اساس خود خدمات تولید استوار است و به تناسب مقتضیات رشد و توسعه آن، تغییر می‌پذیرد.

از این‌رو در مرحله تولید کشاورزی در تاریخ، شکل تولید اقتضا می‌کرد که توزیع منابع بر اساسی فئودالی استوار گردد؛ اما مرحله تاریخی تولید با دستگاه‌های صنعتی اقتضا دارد که توزیع از نو بر پایه مالکیت طبقه سرمایه‌دار نسبت به همه منابع تولید بنا شود. آن‌گاه، با رسیدن رشد تولید صنعتی به درجه‌ای خاص، ناگزیر باید طبقه سرمایه‌دار جای خود را به طبقه کارگر بدهد و بر همین اساس، توزیع، بنای دیگر می‌یابد.

اسلام در بینش خود درباره توزیع پیش از تولید، با سرمایه‌داری و نیز مارکسیسم سازگاری ندارد. اسلام بینش‌های سرمایه‌دارانه از آزادی اقتصادی را نمی‌پذیرد؛ همان‌سان که در بخش «پایه‌پای سرمایه‌داری» گفتیم. نیز پیوند ناگزیری را که مارکسیسم میان ملکیت منابع تولید و شکل رایج تولید برقرار می‌کند، باور ندارد؛ چنان‌که در بحث «شاخص‌های اصلی اقتصاد ما» دیدیم. از این‌رو، اسلام آزادی افراد در مالکیت منابع تولید را دارای حد و اندازه می‌داند و توزیع آن منابع را از شکل تولید متمایز می‌شمرد؛ چراکه در نظر اسلام، این مسأله بر محور ابزارهای تولید نمی‌چرخد تا نظامی از توزیع را اقتضا کند که با سیر و رشد آن سازگار باشد و بر این اساس، هرگاه تولید به تغییر نیازمند گشت و رشد آن به توزیع تازه وابسته شد، توزیع نیز تغییر پذیرد، بلکه مسأله بر محور

انسان می‌گردد که دارای نیازها و خواسته‌هایی است که باید در چارچوبی تأمین شود که انسانیت وی را پاس دارد و تعالی بخشد. انسان با نیازهای عمومی و خواسته‌های اصیلش همواره همان انسان است، خواه آن‌گاه که زمین را با دستانش کاشت می‌کرد و خواه زمانی که انرژی بخار و الکتریسته را به خدمت گرفت. از این رو، لازم است توزیع منابع طبیعی تولید به‌گونه‌ای انجام پذیرد که تأمین آن نیازها و خواسته‌ها را در چارچوبی انسانی تضمین نماید تا به انسان فرصت دهد که وجود و انسانیت خود را درون آن چارچوب عام تعالی بخشد. بنابراین، هر فرد به‌عنوان یک انسان معین دارای نیازهایی است که باید تأمین گردد و اسلام این مجال را برای افراد فراهم ساخته که این نیازها را از راه مالکیت خصوصی تأمین سازند؛ مالکیتی که اسلام آن را پذیرفته و البته عوامل و شروطی برای آن قرار داده است.

اما آن‌گاه که میان افراد ارتباط برقرار می‌شود و جامعه شکل می‌گیرد، این جامعه نیز دارای نیازهایی خواهد بود که شامل هر فرد به‌عنوان جزئی از آن مجموعه اجتماعی می‌گردد. اسلام تأمین این نیازهای جامعه را از طریق مالکیت عمومی برخی از منابع تولید فراهم ساخته است.

بسیار پیش می‌آید که برخی از افراد نمی‌توانند نیازهای خود را از طریق مالکیت خصوصی تأمین سازند. آن‌گاه، اینان دچار محرومیت می‌شوند و توازن عمومی به هم می‌ریزد و در این جا، اسلام به شکل سوم مالکیت یعنی مالکیت دولت روی می‌آورد تا زمامدار شرعی به حفظ توازن عمومی بپردازد. بدین سان، توزیع منابع طبیعی تولید با تقسیم این منابع در سه قلمرو مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی و مالکیت دولت تحقق می‌یابد.

منابع طبیعی تولید

- در جهان اسلام، می‌توان منابع طبیعی تولید را به چند بخش تقسیم نمود:
- ۱- زمین. این مهم‌ترین ثروت طبیعی است که انسان بدون آن نمی‌تواند به هیچ‌یک از انواع تولید پردازد.
 - ۲- مواد اولیه که لایه خشک زمین آن را در بر دارد، همچون زغال سنگ، گوگرد، نفت، طلا، آهن و انواع مواد معدنی.
 - ۳- آب‌های طبیعی که از شرایط مادی زندگی انسان برشمرده می‌شوند و نقشی بسزا در تولید کشاورزی و ارتباطات دارند.
 - ۴- دیگر ثروت‌های طبیعی یعنی مواد درون دریاها و رودها که از طریق غواصی و جز آن، قابل استخراج هستند، همچون مروارید و مرجان؛ و نیز ثروت‌های طبیعی موجود بر زمین، یعنی حیوانات و گیاهان؛ و ثروت‌های طبیعی منتشر در فضا، مانند پرندگان و اکسیژن؛ و انرژی‌های طبیعی انتشار یافته در همه جای هستی، همچون انرژی ریزش آب از آبشارها که می‌توان آن را به جریان الکتریکی تبدیل نمود و از طریق سیم به هر نقطه دلخواه رساند؛ و نیز دیگر ذخایر و ثروت‌های طبیعی.

[۱] زمین

شریعت اسلام زمین‌های قلمرو اسلامی را در گستره شکل‌های سه‌گانه مالکیت قرار داده و بخشی از آن‌ها را در حوزه مالکیت عمومی، بخشی را در مالکیت دولت، و بخش دیگر را در مالکیت خصوصی جای داده است. اسلام در این تشریح خود، نوع مالکیت زمین را بر این اساس تعیین می‌کند که چگونه در حوزه اسلامی راه یافته و هنگامی که زمینی اسلامی شده، دارای چه حالتی بوده است. مثلاً مالکیت زمین در عراق، با مالکیت آن در اندونزی تفاوت دارد؛ زیرا این دو سرزمین در شیوه پیوستن به قلمرو اسلامی با هم تفاوت داشته‌اند. همچنین زمین‌های خود عراق هم، به فراخور این‌که آن زمین در عراق، هنگامی که حیات اسلامی خود را آغاز کرد، چه حالتی داشته است، در نوع مالکیت با یکدیگر تفاوت دارند.

[انواع زمین‌های اسلامی]

برای ورود به جزئیات بحث، زمین اسلامی را به انواعی تقسیم می‌کنیم و از گونه مالکیت در آن سخن می‌گوییم:

۱- زمینی که با فتح، اسلامی شده است

زمین اسلامی شده از طریق فتح، هر زمینی است که در نتیجه جهاد مسلحانه در راه دعوت اسلامی، به قلمرو اسلامی راه یافته است، مانند زمین‌های عراق و مصر و ایران و سوریه و بخش‌هایی بزرگ از جهان اسلام. این زمین‌ها در زمان فتح اسلامی دارای یک حالت نبوده‌اند. برخی از آن‌ها آباد بوده و تلاش‌های پیشین بشری در آن‌ها نمود یافته که در راه بهره‌وری

از زمین برای کشاورزی یا دیگر استفاده‌های بشری صورت پذیرفته است. دسته‌ای از آن‌ها نیز زمین‌هایی است که به‌طور طبیعی و بدون دخالت مستقیم انسان، آباد بوده، همچون جنگل‌های پوشیده از درخت که آبادی خود را در هنگام فتح، از طبیعت و نه از انسان، وام گرفته بودند. دسته سوم زمین‌های بایر هستند که دست آبادسازی بشری و نیز عمران طبیعی تا زمان فتح به آن‌ها نرسیده بود. از این‌رو، آن را در عرف فقهی، زمین مرده (میتة) نامیدند؛ چراکه نبض حیات در آن نمی‌زده و از هر گونه فعالیت تهی بوده است.

این‌ها سه گونه زمین هستند که به فراخور حالت‌های خود هنگام پیوستن به قلمرو اسلامی، متفاوت بوده‌اند. اسلام درباره برخی از این زمین‌ها حکم مالکیت عمومی و درباره بعضی حکم مالکیت دولت را جاری می‌کند؛ چنان‌که خواهیم دید.

الف) زمین آباد به دست بشر در هنگام فتح

هرگاه زمینی هنگام پیوستن به تاریخ اسلام، به دست بشر آباد بوده و در گستره تملک و بهره‌وری انسانی راه داشته باشد، در مالکیت عمومی همه مسلمانان درمی‌آید، خواه مسلمانانی که همان روز حیات داشته‌اند و خواه آنان که بعدها زاده می‌شوند. یعنی امت اسلامی با امتداد تاریخی خود، مالک این زمین است، بی‌آن‌که هیچ مسلمانی بر دیگری در این مالکیت امتیازی داشته باشد. اسلام به هیچ کس اجازه نمی‌دهد که چنین زمینی را در قلمرو مالکیت خصوصی خود درآورد.

محقق نجفی در کتاب جواهر، از برخی منابع فقهی همچون غنیه^(۱) و خلاف^(۲) و تذکره^(۳) گزارش کرده که فقیهان امامی بر همین باور اجماع دارند

(۱) غنیه النزوع، ص ۲۰۴-۲۰۵.

(۲) خلاف، ج ۵، ص ۵۳۴، مسأله ۲۳.

(۳) تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۱۸۳.

و بر آنند که زمین آباد در زمان فتح، در مالکیت عمومی قرار می‌گیرد.^(۱) نیز ماوردی^(۲) از امام مالک گزارش کرده که زمین آباد از همان آغاز فتح برای همه مسلمانان وقف می‌گردد و نیاز نیست که زمامدار اسلامی صیغه وقف را بر آن جاری سازد. پس تقسیم آن میان سپاه پیروز امکان ندارد و این بیانی دیگر برای مالکیت عمومی امت است.

ادله مالکیت عمومی و ظاهر آنها

بیان‌های شرعی و مصادیق عملی آنها به روشنی نشانگر اصل مالکیت عمومی برای این نوع زمین است؛ چنان‌که از روایات زیر برمی‌آید:

۱- در حدیث حلبی آمده است:

از امام جعفر بن محمد صادق علیه السلام درباره وضع زمین‌های عراق پرسیدند. فرمود: «از آن همه مسلمانان است؛ خواه آنان که امروز مسلمان هستند و خواه کسانی که از این پس اسلام خواهند آورد و خواه مسلمانانی که هنوز زاده نشده‌اند». گفتیم: «آیا می‌توان آن را از روستاییان خرید؟» فرمود: «این کار روا نیست؛ مگر این‌که کسی آن را بخرد تا در زمره اموال مسلمانان گرداند. سپس اگر زمامدار اسلامی بخواهد، آن را می‌گیرد». گفتیم: «اگر زمامدار آن را بگیرد، باید چه کند؟» فرمود: «اصل مال را به او بازمی‌گرداند. البته اگر در آن کار کرده باشد، آنچه از ثمراتش استفاده کرده، برایش جایز است»^(۳).

۲- در حدیثی از ابوریع شامی، از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است: «از زمین‌های سواد (=عراق) خریداری نکنید، مگر این‌که از آن اهل ذمه باشد؛

(۱) جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۵۷.

(۲) الأحكام السلطانية، ج ۲، ص ۱۳۷.

(۳) استبصار، ج ۳، ص ۱۰۹، حدیث ۱.

زیرا این‌ها در زمره فیء مسلمانان هستند»^(۱).

در این روایات، کلمه «سرزمین سواد» آمده که مقصود از آن، بخش آباد زمین‌های عراق است که مسلمانان در نبرد جهادی فتح کرده بودند. مسلمانان این نام را بر آن زمین‌ها نهادند؛ زیرا وقتی از زمین‌های خشک خود در جزیره العرب برای گسترش دعوت اسلامی در جهان بیرون آمدند، سبزی کشتزاران و درختان در زمین‌های عراق برای آنان پدیدار شد. پس سرسبزی عراق را سواد (=سیاهی) نام نهادند؛ زیرا سبزی و سیاهی را برای نامیدن یک چیز به کار می‌بردند^(۲).

۳- در روایت حمّاد آمده که امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: «برای رزمندگان، از زمین‌های فتح شده و نیز غنایمی که بدان دست یابند، سهمی نیست، مگر همان مقدار که درون منطقه سپاه است... زمینی که با سواره‌نظام یا پیاده‌نظام فتح گردد، موقوفه به‌شمار می‌آید و به کسانی سپرده می‌شود که آن را آباد و زنده گردانند و زمامدار به اندازه توان آن افراد، به گونه‌ای که صلاح حال ایشان باشد و زیان نبینند، به قدر نصف یا یک سوم یا دو سوم از آنان اجاره‌بها می‌گیرد»^(۳).

معنای این سخن آن است که زمامدار زمین‌های فتح شده با جهاد را به کسانی از جامعه اسلامی می‌سپرد که توان بهره‌وری از آن را داشته باشند و مبلغی را از آنان به‌عنوان اجاره‌بها دریافت می‌کند؛ زیرا این زمین‌ها از آن مجموع امت است. پس وقتی کشاورزان از آن بهره می‌برند، لازم است بهای این بهره‌وری را به امت پردازند. این بها یا اجاره همان است که در روایات به آن نام «خراج» داده‌اند.

۴- در حدیثی آمده که ابو‌برده از امام جعفر صادق علیه السلام درباره خریدن زمینی

(۱) استبصار، ج ۳، حدیث ۲. در متن حدیث آمده است: «خریداری نکن.»

(۲) بنگرید به: لسان العرب، ج ۴، ص ۱۲۰، «خضر».

(۳) فروع کافی، ج ۵، ص ۴۴-۴۵، حدیث ۴.

از اراضی خراج سؤال کرد. امام فرمود: «چه کسی چنین زمینی را می فروشد، در حالی که از آن مسلمانان است؟»^(۱).

زمین های خراج تعبیری فقهی از همین زمین هایی است که درباره آنها سخن می گوئیم؛ زیرا بر زمین آبادی که فتح می گردد، خراج بسته می شود، چنان که در روایت پیشین گذشت. به همین دلیل، این گونه زمین ها را اراضی خراج می گویند.

۵- در روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده که در توضیح انواع زمین و احکام آنها فرموده است: «زمینی که با شمشیر به دست آید، به امام سپرده می شود و او به هر که خواهد، واگذار می کند»^(۲).

۶- در تاریخ فتوح اسلامی آمده که از خلیفه دوم خواستند زمین فتح شده را میان رزمندگان سپاه اسلام بر اساس اصل مالکیت خصوصی تقسیم کند. او با صحابه مشورت نمود. علی علیه السلام به او مشورت داد که آن زمین را تقسیم نکند^(۳). معاذ بن جبل به وی گفت: «اگر آن را تقسیم کنی، منافعی بس بزرگ در دست افرادی خاص خواهد افتاد. سپس این افراد از میان می روند و آن زمین ها به دست یک مرد یا زن می افتد. آن گاه، کسانی می آیند که از اسلام نگهداری می کنند، ولی چیزی در دست ندارند. پس کاری کن که همه نسل های مسلمان از منافع این ها بهره گیرند»^(۴). سپس عمر به اجرای اصل مالکیت عمومی پرداخت و به سعد بن ابی وقاص چنین نوشت: «اما بعد؛ نامهات به دستم رسید که افراد خواسته اند غنایم آنان و آنچه را خدا با فتح به ایشان نصیب نموده، میانشان تقسیم کنی. هر حیوان یا مالی را از میدان نبرد نزد تو آورده اند،

(۱) استبصار، ج ۳، ص ۱۰۹، حدیث ۴.

(۲) تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۱۹، باب الخراج و عمارة الارضین، حدیث ۲.

(۳) تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۱.

(۴) فتوح البلدان، ج ۱، ص ۱۷۹، حدیث ۴۰۸.

میان مسلمانان حاضر در نبرد تقسیم کن و زمین‌ها و آب‌ها را برای کسانی که بر آن کار می‌کنند، رها ساز تا این‌ها از دستاوردهای همه مسلمانان باشد؛ زیرا اگر این‌ها را میان رزمندگان حاضر تقسیم کنیم، برای آیندگان چیزی باقی نخواهد ماند»^(۱).

گروهی در تفسیر این کار خلیفه دوم، بر آنند که زمین‌های عراق از آن مردم همان سرزمین است؛ چنان‌که در کتاب الاموال ابو عبید^(۲) آمده؛ زیرا وقتی خلیفه این زمین‌ها را به آنان بازگرداند، به این معنا است که مالکیت آن‌ها از آن ایشان شده و مسلمانان فقط در خراج آن دارای حق هستند. پس مالکیت عمومی به خراج مربوط است و نه به خود زمین. برخی اندیشمندان اسلامی معاصر که این تفسیر را پذیرفته‌اند، گفته‌اند: این عمومی‌سازی برای خراج است و نه برای زمین.

اما حقیقت آن است که این کار خلیفه بر اساس باور داشتن اصل مالکیت عمومی بوده و اجرای آن درباره خود زمین کاملاً آشکار است. وی آن زمین‌ها را به این دلیل به مردم آن دیار وانگذارد که حق مالکیت خصوصی ایشان را پذیرفته بود؛ بلکه زمین‌ها را به نحو مزارعه یا اجاره به ایشان وانهاد تا آنان در زمین‌های مسلمانان کار کنند و از آن بهره گیرند و در برابر، به مسلمانان خراج پردازند.

دلیل این سخن همان است که در کتاب الاموال ابو عبید آمده که عتبه بن فرقد زمینی را در ساحل فرات خرید تا در آن درخت بنشانند. این را به عمر گفت. عمر پرسید: «آن را از که خریده‌ای؟» گفت: «از صاحبانش». چون مهاجران و انصار نزد عمر گرد آمدند، گفت: «اینان صاحبان آن زمین هستند. آیا از این‌ها چیزی خریده‌ای؟» گفت: «نه». گفت: «آن زمین را به هر که از وی

(۱) السیر الکبیر، ج ۳، ص ۱۰۳۹.

(۲) الاموال، ص ۷۲، حدیث ۱۴۶.

خریده‌ای، بازگردان و مالت را بازبستان!»^(۱)

۷- از ابو‌عون ثقفی در کتاب الاموال نقل شده که دهقانی در روزگار علی علیه السلام اسلام آورد. امام فرمود: «بر تو جزیه نیست؛ اما زمینت از آن ما است»^(۲).

۸- در صحیح بخاری، از عبدالله روایت شده است که پیامبر به یهود زمین خیر اعطا کرد تا در آن کار کنند و به کشاورزی پردازند و بخشی از محصولش از آن ایشان باشد^(۳). این حدیث نشان می‌دهد که رسول خدا صلی الله علیه و آله اصل مالکیت عمومی را بر زمین‌های خیر به‌عنوان اراضی فتح شده با جهاد، به رغم وجود روایات معارض^(۴)، جاری فرمود؛ زیرا اگر این زمین‌ها را بر اساس اصل مالکیت خصوصی میان رزمندگان تقسیم کرده و اصل مالکیت عمومی را اجرا نکرده بود، به‌عنوان زمامدار، با یهود قرارداد مزارعه نمی‌بست. بستن چنین قراردادی به‌عنوان حاکم، نشان می‌دهد که آن زمین‌ها به دولت واگذار شده بود و نه به خود افراد پیروز در نبرد.

برخی از اندیشمندان اسلامی بر آنند که این ماجرای خیر دلیل قطعی آن است که دولت حق دارد اموال افراد را مالک گردد و این نشان می‌دهد که اسلام ملی‌سازی را جایز شمرده است؛ چراکه قاعده عمومی درباره فیء آن است که میان رزمندگان تقسیم گردد؛ پس نگاه داشتن آن در دست دولت و تقسیم نکردنش میان مستحقان آن، به معنای سپردن این حق به دولت است که هرگاه مصلحتی دید که سعادت جامعه آن را ایجاب نماید، بر حقوق شهروندان دست اندازد. بدین‌سان، معلوم می‌شود که دولت حق ملی‌سازی اموال خصوصی را دارد.

(۱) الاموال، ص ۹۹، حدیث ۱۹۶.

(۲) همان، ص ۱۰۳، حدیث ۲۰۶.

(۳) صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۳۸، باب المزارعة مع اليهود.

(۴) گفت و گو در این زمینه به زودی خواهد آمد.

اما حقیقت آن است که نگاه داشته شدن زمین‌های فتح شده در دست دولت و تقسیم نشدنش میان رزمندگان به رغم دیگر غنائم، به معنای اجرای اصل ملی‌سازی نیست؛ بلکه فقط اجرای اصل مالکیت عمومی است؛ زیرا درباره زمین‌های فتح شده اصل مالکیت خصوصی تشریح نگشته است و تقسیم فیء یا غنیمت، اصلی است که شارع فقط درباره غنائم منقول بر نهاده است. پس مالکیت عمومی برای زمین فتح شده، ویژگی اصیل آن در تشریح اسلامی است، نه به معنای ملی‌سازی و تشریح ثانوی پس از پذیرش اصل مالکیت خصوصی. به هر حال، پیشینه بیان‌های شرعی که آوردیم، اعلان می‌دارند که خود زمین ملک همه امت است و امام به عنوان حاکم، نگاهداری آن را تصدی می‌کند و از بهره‌ورانش خراجی ویژه طلب می‌نماید که کشاورزان به عنوان اجاره بهره‌وری خود از زمین می‌پردازند و امت، مالک این خراج است؛ زیرا وقتی مالک خود زمین است، طبیعی است که منافع و خراج آن را نیز مالک باشد.

نقد ادله مالکیت خصوصی

در میان پژوهندگان اسلامی، خواه معاصران و خواه پیشینیان، کسانی دارای این رویکرد هستند که زمین فتح شده تابع اصل تقسیم میان رزمندگان بر اساس مالکیت خصوصی است؛ همچنان‌که دیگر غنائم میان ایشان تقسیم می‌شود^(۱). اینان از لحاظ فقهی بر دو مطلب تکیه می‌کنند:

۱- آیه غنیمت.

۲- رفتار نقل شده از رسول خدا ﷺ در تقسیم غنائم خیبر.

اما آیه غنیمت در سوره انفال آمده است:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾

(۱) جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۵۷. وی این سخن را از برخی اهل سنت نقل کرده است.

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ^(۱)، و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و برای خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.

ظاهر این آیه در نظر این اندیشمندان بدین معنا است که هر غنیمتی باید خمسش پرداخت گردد و در نتیجه، باقیمانده آن از آن رزمندگان است، بی آنکه میان زمین و دیگر انواع غنایم تفاوتی باشد.

اما حقیقت آن است که نهایت دلالت این آیه، وجوب جدا ساختن خمس غنیمت به عنوان مالیاتی است که دولت برای خویشاوندان و بینوایان و یتیمان و در راه ماندگان دریافت می‌کند. حتی اگر فرض کنیم که این مالیات از زمین نیز گرفته می‌شود، به هیچ وجه در سرنوشت آن چهار پنجم باقیمانده و نیز نوع مالکیتی که باید در آن جاری گردد، اثری نمی‌نهد؛ زیرا خمس به عنوان مالیاتی به سود گروه‌های معین فقیران و همانندانشان، همان‌سان که می‌تواند از غنایم منقول تحت تملک خصوصی رزمندگان به حساب آید، می‌تواند مالیاتی به سود همان گروه‌ها از زمین‌های فتح شده تحت تملک عام امت نیز محسوب گردد. پس هرگز ارتباطی میان پرداخت خمس و تقسیم اموال وجود ندارد. گاه یک مال تحت قاعده خمس قرار می‌گیرد؛ اما ضرورت ندارد که بر اساس مالکیت خصوصی میان رزمندگان تقسیم شود. پس آیه پرداخت خمس، بر تقسیم مال میان رزمندگان دلالت ندارد.

به دیگر سخن، غنیمتی که آیه غنیمت از آن سخن می‌گوید، یا به معنای دستاورد جنگ است که رزمندگان از راه نبرد به آن دست می‌یابند و یا به معنای دستاورد شرعی یعنی اموالی که انسان با حکم شارع مالک آن می‌گردد. اگر این واژه را به معنای نخست تفسیر کنیم، در آیه هیچ دلالتی نمی‌توان یافت که چهار پنجم باقیمانده در هر حال از آن رزمندگان باشد. اما اگر آن را به

(۱) سوره انفال، آیه ۴۱.

معنای دوم بدانیم، آیه مالکیت مخاطبان برای مال را موضوع حکم می‌داند؛ گویا می‌گوید: هرگاه مالک مالی شدید، خمس آن باید پرداخت گردد. در این حالت، نمی‌توان آیه را دلیل دانست که رزمندگان مالک غنایم هستند؛ زیرا آیه موضوع و شرط این مالکیت را تحقق نمی‌بخشد.

و اما رفتاری که از سیره رسول خدا ﷺ در تقسیم غنایم خیبر نقل شد، دلیل دوم است که این باورداران به تقسیم زمین در میان رزمندگان به شکل مالکیت خصوصی بدان استناد کرده‌اند، با این باور که رسول خدا ﷺ اصل مالکیت خصوصی را درباره زمین‌های خیبر جاری نمود و آن را میان رزمندگانی که در فتحش شرکت داشتند، تقسیم کرد^(۱).

اما ما در درستی این باور کاملاً تردید داریم، حتی اگر صحت گزارش‌های تاریخی در زمینه تقسیم خیبر به دست پیامبر میان رزمندگان را بپذیریم. دلیل ما آن است که تاریخ عمومی که این سیره را برای ما گزارش می‌کند، از دیگر پدیده‌ها نیز در سیره پیشگامانه پیامبر سخن می‌گوید که در فهم قواعد جاری شده به دست رسول خدا ﷺ درباره غنایم خیبر سهم دارد.

در گزارشی آمده که رسول خدا ﷺ بخشی بزرگ از خیبر را برای مصالح دولت و امت نگاه داشت. در سنن ابی داود، از سهل بن ابی حثمه روایت شده که رسول خدا ﷺ خیبر را به دو نیم تقسیم فرمود. نیمی را برای رفتاری‌ها و نیازهایش برداشت و نیمی را میان مسلمانان در ۱۸ سهم تقسیم کرد^(۲).

از بشیر بن یسار، یکی از موالی و هم‌پیمانان انصار، از برخی مردان صحابه رسول خدا ﷺ نقل شده که پیامبر وقتی بر خیبر چیره شد، آن را به ۳۶ سهم تقسیم نمود و هر سهم را باز به صد بخش تقسیم کرد. نیمی از آن به رسول خدا ﷺ و مسلمانان رسید و نیم دیگر را هزینه هیأت‌های نمایندگی که بر او

(۱) بنگرید به: سنن ابی داود، ج ۳، ص ۱۶۰، حدیث ۳۰۱۵.

(۲) سنن ابی داود، ج ۳، ص ۱۵۹، حدیث ۳۰۱۰.

وارد می‌شوند و کارها و گرفتاری‌های مردم کرد^(۱).

نیز از ابن یسار نقل شده که چون خداوند خبیر را به غنیمت به پیامبرش داد، وی آن را به ۳۶ سهم تقسیم کرد و هر سهم را به صد بخش قسمت کرد. نیم آن را برای گرفتاری‌هایش و اموری که برای وی پیش می‌آمد، کنار نهاد. این نیم شامل «وطیحه» و «کتیبه» و مناطق داخل این قلمرو می‌شد. نیز نیم دیگر را میان مسلمانان تقسیم کرد. «شق» و «نطاة» و مناطق قلمرو آن دو، در این نیمه بودند. سهم خود رسول خدا نیز در همین بخش بود^(۲).

پدیده دیگر، اینکه رسول خدا ﷺ خود، بر زمین‌های خبیر نظارت می‌کرد، با این‌که بخشی از آن را میان افراد تقسیم کرده بود. او، خود، با یهود قرارداد مزارعه این زمین‌ها را بست و در این قرارداد تصریح نمود که هرگاه بخواهد، آنان را بیرون سازد.

در سنن ابی داود آمده که رسول خدا ﷺ خواست یهود را از این زمین‌ها بیرون سازد. آنان گفتند: «ای محمد! ما را واگذار تا در این زمین‌ها کار کنیم. سهمی که تو گویی از آن ما باشد و سهمی نیز از آن شما»^(۳).

نیز در سنن ابی داود، از عبدالله بن عمر نقل شده که عمر گفت: «ای مردم! رسول خدا ﷺ با یهود خبیر چنین قرارداد بست که هرگاه خواهیم، آنان را بیرون کنیم. هر که نزد آنان مالی دارد، تصاحب کند؛ زیرا می‌خواهم یهود خبیر را بیرون کنم». سپس آنان را بیرون ساخت^(۴).

نیز از عبدالله بن عمر روایت گشته که چون خبیر فتح شد، یهود از رسول خدا ﷺ خواستند تا بپذیرد که آنان به ازای پرداخت نصف محصول، بر آن کار کنند. پیامبر فرمود: «با این شرط، می‌پذیریم که تا زمانی که ما بخواهیم، بر

(۱) سنن ابی داود، ج ۳، حدیث ۳۰۱۲.

(۲) همان، ج ۳، ص ۱۵۹ - ۱۶۰، حدیث ۳۰۱۳.

(۳) همان، ج ۳، ص ۱۵۷، حدیث ۳۰۰۶.

(۴) همان، ج ۳، ص ۱۵۸، حدیث ۳۰۰۷.

این زمین‌ها باقی بمانند». پس آنان بر زمین‌های خبیر کار می‌کردند و نصف خرماي آنها میان کسانی که سهم داشتند، تقسیم می‌شد و رسول خدا ﷺ یک پنجم آن را برمی‌داشت^(۱).

ابوعبید در کتاب الاموال از ابن عباس نقل کرده که رسول خدا ﷺ زمین و نخل‌های خبیر را به اهل همان سرزمین و انهاد، بدین شرط که نیم [محصول] آن از آن مسلمانان باشد^(۲).

ما با دو گزارش از سیره رسول خدا ﷺ روبه‌رو هستیم: یکی آن‌که بخشی بزرگ از خبیر را برای منافع مسلمانان و امور دولت نگاه داشت. دیگر آن‌که به‌عنوان زمامدار جامعه، امور بخش دیگر را که میان رزمندگان تقسیم کرد، تحت تدبیر خود گرفت. وقتی این دو گزارش را کنار هم بگذاریم، می‌توانیم سیره نبوی را چنان تفسیر کنیم که با بیان‌های شرعی پیشین هم سازگار باشد که اصل مالکیت عمومی را در زمین‌های فتح شده تشریح می‌نمایند؛ زیرا می‌توان گفت که رسول خدا ﷺ اصل مالکیت عمومی را درباره زمین‌های خبیر جاری نمود که به اقتضای آن، همه امت صاحب اصل این زمین‌ها می‌شدند و لازم بود برای منافع امت و نیازهای عمومی آن به کار گرفته شوند.

نیازهای عمومی در آن روزگار دو گونه بود: یکی تأمین هزینه‌های حکومت برای انجام وظیفه‌هایش در جامعه اسلامی. دیگری ایجاد توازن اجتماعی و بالا بردن سطح عمومی زندگی مردم که آن قدر پایین بود که عایشه در وصف آن گفت: «ما از خرما سیر نمی‌شدیم تا آن هنگام که خداوند خبیر را به روی ما گشود»^(۳).

چاره‌اندیشی برای این درجه از معیشت پایین که مانعی در برابر پیشرفت آن

(۱) سنن ابی داود، ج ۳، حدیث ۳۰۰۸.

(۲) الاموال، ص ۹۷، حدیث ۱۹۱.

(۳) کنز العمال، ج ۱۰، ص ۴۶۹، حدیث ۳۰۱۳۲. حدیث عایشه چنین است: «هنگامی که خداوند خبیر را برای ما گشود، گفتم: ای رسول خدا ﷺ! اکنون از خرما سیر می‌شویم».

جامعه نوپا و تحقق آرمان‌هایش در زندگی بود، از مصادیق نیاز عمومی امت به‌شمار می‌رفت.

در سیره نبوی، توجه به رفع این هر دو نیاز عمومی امت دیده می‌شود. برای نوع اول، ایشان نیمی از خیبر را اختصاص داد که در روایات پیشین دیدیم؛ یعنی آن را صرف رفتاری‌ها و هزینه‌های هیأت‌های نمایندگی و کارهایی از این دست نمود. نوع دوم را نیز بدین‌سان تحقق بخشید که منافع نیم دیگر زمین‌های خیبر را به بخشی بزرگ از مسلمانان اختصاص بخشید تا در تقویت توان عمومی جامعه اسلامی و گشایش عرصه زندگی در سطح بالاتر به‌کار آید. بنابراین، تقسیم نیمی از خیبر میان بخشی بزرگ از مسلمانان به معنای جاری کردن اصل مالکیت خصوصی و سپردن زمام ملکیت آن زمین‌ها به ایشان نبود؛ بلکه فقط به معنای تقسیم منافع و بهره‌های زمین‌ها میان آنان و نگاه داشتن مالکیت آن‌ها به نحو عمومی بود.

با این تفسیر می‌توان فهمید که چرا زمامدار شرعی، خود، به امور زمین‌های خیبر پرداخت، با آن‌که سهم افراد نیز در آن بود؛ چراکه تا هنگامی که رشته مالکیت زمین در دست امت باشد، زمامدار شرعی باید کارهای آن را در دست گیرد.

به همین‌سان، معلوم می‌شود که چرا برخی کسان که در نبرد خیبر نقش نداشتند، نیز از این زمین‌ها سهم بردند؛ چنان‌که شماری از محدثان و تاریخ‌نگاران بر این مطلب تصریح کرده‌اند^(۱). همین، دیدگاه ما درباره تقسیم این زمین‌ها بر اساس ایجاد توازن در جامعه را تقویت می‌کند و نه تفسیر مبتنی بر توزیع غنیمت میان رزمندگان را؛ زیرا بر این اساس، نباید سهمی به غیر رزمندگان می‌رسید.

(۱) بنگرید به: الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۲۲۴.

در این میان، آیه‌ای دیگر نیز هست که برخی از باورداران مالکیت خصوصی به آن استناد نموده‌اند:

﴿وَأَوْزَتْكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَّوُّوهَا﴾^(۱)، و زمینشان و خانه‌ها و اموالشان و سرزمینی را که در آن پانهاده بودید، به شما میراث داد. اساس این استدلال آن است که آیه، زمین را میراث مخاطبان خود می‌داند، یعنی مسلمانان زمان نزول آیه. این نشان می‌دهد که آن زمین در مالکیت همه امت در طول تاریخ نیست. نیز آیه زمین و اموال را در یک سیاق قرار داده و این بدان معنا است که وارث اموال، وارث زمین نیز هست. و روشن است که اموال به رزمندگان اختصاص داشته؛ پس زمین نیز چنین است.

در این جا می‌بینیم که یک چیز دیگر هم به آن زمین و اموال عطف شده است؛ یعنی زمینی که هنوز مسلمانان بر آن گام ننهاده‌اند. مقصود از این زمین، یا زمینی است که مسلمانان بر آن اسب و سپاه نتاخته‌اند و مردمش از بیم مسلمین گریخته‌اند و یا زمینی است که خداوند مقدر نموده در آینده فتح شود، مانند سرزمین‌های ایران و روم، چنان‌که در کتب تفسیر گفته‌اند^(۲).

فرض نخست با ظاهر آیه هماهنگ است؛ زیرا آیه دلالت می‌کند که در همان زمان، آن زمین به مسلمانان به ارث رسیده است. اگر این فرض را بپذیریم، بیانگر نوعی انفال است که مالکیت آن به خدا و رسولش و نه به مسلمانان بازمی‌گردد. این قرینه بر آن است که مقصود از ارث مسلمانان در آن اشیا، انتقال چیرگی و سلطه بر آن به ایشان است، نه انتقال مالکیت به معنای شرعی. پس در آیه، دلالتی بر نوع مالکیت زمین نیست.

اما اگر فرض دوم را بپذیریم، قرینه‌ای است بر این که مخاطبان آیه، فقط مسلمانان زمان نزول آن نیستند؛ بلکه همه مسلمانان در طول زمان هستند؛

(۱) سوره احزاب، آیه ۲۷.

(۲) بنگرید به: مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۵۱؛ کشاف، ج ۳، ص ۵۳۴.

چراکه آن مخاطبان به‌عنوان افراد خاص شاید شاهد فتح سرزمین‌ها در نبردهای آینده نشوند، بلکه به‌عنوان امتی امتداد یافته در تاریخ شاهد آن فتح‌ها می‌شوند. پس ارث نهادن زمین در این آیه، با معنای مالکیت عمومی مسلمانان سازگار است.

و اما استناد به وحدت سیاق در اثبات این‌که مالکان زمین همان مالکان اموال هستند، یعنی این ملکیت فقط به رزمندگان اختصاص دارد، صحیح نیست؛ زیرا مقتضایش آن است که مخاطبان آیه تنها رزمندگان باشند، در حالی که ظاهر آیه خطاب به همه جامعه مسلمان دوره نزول آیه است. پس باید وراثت به معنایی جز مالکیت باشد که اختصاص به رزمندگان، آن هم برای اموال غنیمتی، دارد. این معنا یا سیطره و تسلط است و یا داخل شدن مالکیت آن اشیا در قلمرو ایشان، خواه به صورت مالکیت خصوصی و خواه عمومی. پس این آیه گویا می‌فرماید: زمین‌ها و اموال آنان را در تصرف شما قرار داد. یا: مالکیت زمین‌ها و اموال آنان را به قلمرو شما افزودیم. پس این آیه دلالت ندارد که مالکیت به معنای لغوی کلمه، در اموال و زمین‌ها، به یک گونه است.

نتیجه همه این سخنان آن است که زمین فتح شده، اگر در حال فتح آباد باشد، از آن همه مسلمانان است^(۱). چنین زمینی بدین اعتبار که ملک عام همه امت و وقف برای منافع عمومی است، تابع احکام ارث نیست و آنچه فرد مسلمان به‌عنوان یکی از افراد امت در تملک دارد، به وراثت انتقال نمی‌یابد؛ بلکه هر مسلمانی فقط به اعتبار مسلمان بودنش در آن دارای حق است. همان‌سان که زمین خراجی به ارث نمی‌رسد، قابل فروش هم نیست؛ زیرا مال وقفی را نمی‌توان خرید و فروش کرد. شیخ طوسی در مبسوط گوید: «هیچ گونه تصرف از نوع خرید و فروش و بخشش و تعویض و اعطای ملکیت به دیگری و اجاره و

(۱) بنگرید به: پیوست شماره یک.

ارث در این اموال روا نیست»^(۱). مالک گفته است: «این زمین تقسیم نمی شود و وقف است و خراج آن برای منافع مسلمانان هزینه می گردد، همچون خوراک رزمندگان و ساختن پل و مسجد و دیگر مصارف خیر»^(۲).

هنگامی که زمین برای بهره‌وری به کشاورزان واگذار شود، کشاورز دارای حق شخصی در اصل زمین نیست؛ بلکه وی مستأجری است که زمین را کشت می کند و طبق شروط پذیرفته شده در عقد، اجاره بها یا خراج می پردازد، و هنگامی که زمان قرارداد پایان پذیرد، ارتباط وی با زمین پایان می یابد و بهره‌وری و تصرف جز با تجدید عقد و هماهنگی دیگر بار با زمامدار مسلمانان برایش جایز نیست.

فقیه اصفهانی این سخن را با وضوح تمام در حاشیه خود بر مکاسب تأکید نموده و کسب هر گونه حق شخصی برای فرد در اموال خراجی را افزون بر دایره اختیاری که زمامدار در عقد اجاره به وی داده، نفی می کند؛ عقدی که به او اجازه بهره‌وری از زمین را در برابر اجاره بها در طی مدتی معین می دهد^(۳). اگر زمین خراجی به حال خود رها شود و از آبادی درآمد، از مالکیت عمومی امت بیرون نمی آید و از این رو، جز با اجازه زمامدار شرعی، کسی برای احیای آن حق نمی یابد. وقتی هم که کسی این زمین را احیا نماید، حقی خاص در مالکیت آن پیدا نمی کند؛ زیرا حق خاص در نتیجه احیا، فقط در زمین های دولت پدید می آید که درباره آن سخن خواهیم گفت. اما در زمین های خراجی که از آن همه امت است، چنین حقی وجود ندارد؛ چنان که محقق [بحر العلوم] صاحب کتاب «بلغه» در اثر خویش بیان کرده است^(۴).

(۱) مبسوط، ج ۲، ص ۳۴.

(۲) بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۴۰۱.

(۳) حاشیة المكاسب، ج ۳، ص ۱۹ - ۲۰.

(۴) بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۰ به بعد.

بنابراین، زمین‌های خراجی که از آبادی درآیند، همچنان خراجی و از آن مسلمانان باقی می‌مانند و به سبب احیا و آبادسازی، ملک خصوصی هیچ فردی نمی‌شوند.

از این سخنان می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر زمینی که با جهاد به قلمرو اسلامی پیوندد و پیش از فتح با تلاش بشری آباد شده باشد، از این احکام تبعیت می‌کند:

۱- ملک عمومی امت است و مالکیت خصوصی آن برای هیچ فردی مباح نیست^(۱).

۲- هر مسلمان به‌عنوان یکی از افراد امت، حقی در آن زمین دارد و کسی سهم نزدیکیان خود را از این زمین، به ارث نمی‌برد^(۲).

۳- افراد نمی‌توانند عقدهایی همچون خرید و فروش و بخشش و مانند آن‌ها را در خود زمین جاری سازند^(۳).

۴- زمامدار شرعی مسؤول نظارت بر این زمین و بهره‌وری از آن و تعیین خراج بر آن هنگام واگذاری به کشاورزان است^(۴).

۵- خراجی که کشاورز به زمامدار پرداخت می‌کند، در نوع ملکیت تابع نوع زمین است. پس خراج نیز همانند خود زمین، ملک امت است^(۵).

۶- در پایان مدت اجاره، ارتباط مستأجر با آن زمین قطع می‌شود و نگاه داشتن آن از این پس برایش جایز نیست.

۷- هنگامی که زمین خراجی از آبادی درآید و موات گردد، از ملکیت عمومی امت بیرون نمی‌رود و فرد حق ندارد آن را از طریق آبادسازی تازه،

(۱) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۷.

(۳و۴) همان.

(۴) ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۴۷-۳۴۸.

(۵) جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۶۶.

مالک گردد^(۱).

۸- برای جاری شدن همه این احکام و مالکیت عمومی، لازم است که در زمان فتح، زمین به دست صاحبان پیشین خود آباد شده باشد. پس اگر زمینی با تلاش خاص بشری آباد نشده باشد، این احکام درباره آن تطبیق نمی‌نماید. بر این اساس، امروزه در عرصه اجرای این حکم، نیازمند آگاهی‌های گسترده تاریخی درباره زمین‌های اسلامی و میزان آبادی آن‌ها هستیم تا در پرتو این آگاهی‌ها دریابیم که چه مکان‌هایی هنگام فتح آباد بوده و کدام آباد نبوده است. از آن‌جا که یافتن چنین آگاهی دقیقی کاری دشوار است، بسیاری از فقیهان به گمان بسنده کرده‌اند. پس اگر گمان داشته باشیم که زمینی در حال فتح اسلامی آباد بوده، آن زمین ملک همه مسلمانان به‌شمار می‌آید^(۲).

برای نمونه، تلاش یکی از فقیهان را برای معین کردن دامنه زمین‌های خراجی تحت مالکیت عمومی در عراق که در دهه دوم هجرت فتح شد، یاد می‌کنیم. در کتاب المنتهی از علامه حلی آمده است:

زمین سواد عبارت است از سرزمین فتح شده ایران که عمر بن خطاب فتح نمود. این زمین‌ها در عراق قرار داشت و مرزهایش چنین بود: در عرض، از گسست‌گاه کوه‌های حلوان به سوی قادیسیه، چسبیده به عذیب در سرزمین عرب؛ و در طول، از مرز موصل تا ساحل دریا در سرزمین آبادان در شرق دجله. از غرب آن تا بصره نیز اسلامی است، مانند شط عثمان بن ابی العاص... این زمین [که حدود آن را گفته است] در نبرد به دست عمر بن خطاب فتح شد. سپس وی سه تن را به سوی آن گسیل داشت: عمار بن یاسر برای نماز گزاردن بر مردم؛ ابن مسعود برای قضاوت و سرپرستی بیت المال؛ و عثمان بن حنیف برای پیمایش زمین. برای آن‌ها در هر روز یک گوسفند مقرر

(۱) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۸.

(۲) بنگرید به: مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۲۹۳.

نمود؛ نیمی از گوسفند با اعضای جنبی اش برای عمار و نیم باقی مانده برای دیگران. سپس گفت: «آبادی ای ندیده‌ام که هر روز گوسفندی از آن بگیرند، جز این که به زودی ویران می‌شود». آن گاه، عثمان زمین خراج را پیمایش نمود و در اندازه آن اختلاف کردند. پیماینده گفت: «۳۲ میلیون جریب است». و ابو عبیده گفت: «۳۶ میلیون جریب است»^(۱).

در کتاب الأحكام السلطانية از ابو یعلیٰ^(۲) آمده است: «مرز منطقه سواد، از لحاظ طول، از حدیثه موصل تا آبادان است؛ و از لحاظ عرض، از عذیب قادیسیه تا حلوان. طولش ۱۶۰ فرسنگ و عرض آن ۸۰ فرسنگ است. به جز آبادی‌هایی که احمد از آنها نام برده و ابو عبید آنها را یاد کرده است: حیره، یانقیاء، سرزمین بنی صلوبا، و یک آبادی دیگر. مردم این مناطق، همه، با سازش رفتار کردند.

ابوبکر با سند خویش گزارش کرده که عمر نوشت: خداوند والا سرزمین میان عذیب تا حلوان را گشود.

و اما عراق از لحاظ عرض، به اندازه عرض شناخته شده سواد است؛ ولی طولش از طول سواد در نظر عرف کمتر است. زیرا آغاز آن در شرق دجله یعنی در علث است و از غرب آن، در حربی. سپس تا انتهای مناطق بصره تا جزیره آبادان امتداد می‌یابد. پس طول آن ۱۲۵ فرسنگ است که ۳۵ فرسنگ از طول سواد کمتر است؛ اما عرضش به اندازه همان، یعنی ۸۰ فرسنگ است.

قدامة بن جعفر می‌گوید: این مساحت ۱۰ هزار فرسنگ است و طول هر فرسنگ برابر با ۱۲ هزار ذراع مرسله [نیم ذرع کنونی] و ۹۰۰۰۰ ذراع مساحت [یک و نیم ذرع کنونی] است. این مساحت از طریق ضرب عدد در خود حاصل می‌شود؛ یعنی ضرب ۲۲ هزار جریب در ۵۰۰ جریب و ۱۰ هزار فرسنگ که

(۱) منتهی المطلب (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۹۳۷.

(۲) الأحكام السلطانية، ج ۱، ص ۱۷۳.

برابر با ۲۲۵ میلیون جریب می‌گردد. در این محاسبه، مساحت تپه‌ها، پشته‌ها، زمین‌های شوره‌زارا، نیزارها، راه‌ها و شاه‌راه‌های محل رفت و آمد، مسیر نهرها، حریم شهرها و روستاها، جایگاه آسیاب‌ها، پست‌خانه‌ها، پل‌ها، کاروانسراها، زمین‌های خرمن‌کوبی، مکان‌های انبار نی، کوره‌پزخانه‌ها، و مانند آن‌ها از آن کاسته می‌شود که برابر با ۷۵ میلیون جریب است. پس مساحت باقیمانده زمین‌های عراق برابر با ۱۵۰ میلیون جریب می‌شود که نیمی از آن در حال استراحت و نیمی زیر کشت است و در آن نخلستان و تاکستان و درخت‌زاران یافت می‌گردد.

اگر بخشی را که قدامه در یادکرد از مساحت عراق افزوده، یعنی ۳۵ فرسخ را به آن بیفزایید، به اندازه یک چهارم آن افزوده می‌شود. این مساحت همه زمین‌های قابل کشاورزی و درخت‌کاری در سرزمین سواد است. البته به دلیل رخدادهای و اتفاقات، در بخشی از این زمین‌ها که قابل محاسبه نیست، امکان کشت وجود ندارد».

(ب) زمین بایر در حال فتح

هرگاه زمین در حال ورودش به قلمرو اسلام، خواه با دست بشر و خواه به‌طور طبیعی، آباد نباشد، در مالکیت امام قرار می‌گیرد. این همان گونه‌ای است که ما نام مالکیت دولت بر آن نهاده‌ایم و در چارچوب مالکیت خصوصی جای ندارد. پس از این لحاظ که در قلمرو اصل مالکیت خصوصی نیست، با زمین خراجی یکسان است؛ اما در شکل مالکیت با آن تفاوت دارد. زمینی که در حال فتح آباد بوده، هنگام پیوستنش به قلمرو اسلامی ملک عمومی امت است؛ اما زمین مرده هنگامی که به قلمرو اسلامی پیوندد، در مالکیت دولت قرار می‌گیرد.

دلیل مالکیت دولت بر زمین مرده

دلیل تشریحی مالکیت دولت بر زمین مرده در حال فتح، این است که در زمره انفال جای دارد؛ چنان‌که در حدیث آمده است^(۱). انفال عبارت است از مجموعه ثروت‌هایی که خداوند آن‌ها را در این آیه، ملک دولت شمرده است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(۲)، از تو درباره انفال می‌پرسند. بگو: انفال اختصاص به خدا و فرستاده [او] دارد. پس از خدا پروا دارید و با یکدیگر سازش نمایید و اگر ایمان دارید، از خدا و پیامبرش اطاعت کنید.

شیخ طوسی در تهذیب، درباره شأن نزول این آیه گفته است که برخی افراد از رسول خدا ﷺ خواستند تا چیزی از انفال را به آنان عطا کند. این آیه نازل شد و بر اصل مالکیت دولتی تأکید نمود و تقسیم انفال میان افراد را بر اساس مالکیت خصوصی رد کرد^(۳).

مالکیت رسول خدا ﷺ بر انفال نشان می‌دهد که منصب الهی در دولت اسلامی، مالک انفال است و مالکیت دولت بر آن استمرار می‌یابد و با امتداد امامت در پی آن، گسترده می‌شود؛ چنان‌که در روایتی از امام علی عليه السلام آمده است: «از مامدار امور مسلمانان مالک همان انفالی است که رسول خدا مالک آن بود. خدای والا فرموده است: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ... هر چه از آن خدا و رسول باشد، از آن امام نیز هست»^(۴).

وقتی انفال به بیان قرآن کریم، ملک دولت است و زمین مرده در حال فتح

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۴، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۴.

(۲) سوره انفال، آیه ۱.

(۳) تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۲۶، باب تمییز اهل الخمس، حدیث ۵.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۳۰، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۱۹.

از انفال به‌شمار می‌رود، طبیعی است که چنین زمینی در حلقه مالکیت دولت قرار داشته باشد. بر این اساس، از امام صادق علیه السلام در زمینه بیان حدود مالکیت دولت (امام) نقل شده است: «همه زمین‌های مرده از آن امام است. این سخن خدا است: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ (از تو می‌خواهند که چیزی از انفال به آنان بدهی) قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ»^(۱).

نیز از جمله شواهدی که نشان می‌دهد زمین‌های مرده در مالکیت دولت هستند، روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله است: «انسان را مالی نمی‌رسد، مگر این که امامش به آن راضی باشد»^(۲). ابوحنیفه به این حدیث استناد نموده که بدون اجازه امام، احیای زمین مرده و نیز در مالکیت گرفتن آن، جایز نیست^(۳). این سخن با مالکیت امام بر زمین‌های مرده یا به بیان دیگر، مالکیت دولت بر آن، کاملاً سازگار است^(۴).

دلیل دیگر بر این سخن، روایتی در کتاب الاموال ابو عبید، از ابن طاوس، از پدرش است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «زمین بایر از آن خدا و رسول او است. سپس از آن شما خواهد شد»^(۵). این بیان نشان می‌دهد که زمین بایر از آن رسول خدا است. اما جمله اخیر «سپس از آن شما خواهد شد» بیان‌کننده حق احیاء است که بعد از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

در کتاب الاموال آمده که زمین بایر هر زمینی است که در زمان‌های پیشین دارای ساکنانی بوده و دیگر کسی در آن‌ها باقی نمانده است و حکم آن‌ها به‌دست امام است. از همین گونه است هر زمین مرده‌ای که کسی آن را آباد

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۹، حدیث ۱۷.

(۲) کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ مبسوط، ج ۲۳، ص ۱۶۷.

(۳) بنگرید به: محلی، ج ۸، ص ۲۳۴.

(۴) بنگرید به: پیوست شماره دو.

(۵) الاموال، ص ۳۴۷، حدیث ۶۷۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱۲، باب اول از أبواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۵.

نکرده و مسلمان یا ذمی آن را مالک نشده باشد^(۱).

همچنین در کتاب الاموال از ابن عباس روایت شده که رسول خدا ﷺ چون به مدینه درآمد، همه زمین‌هایی را که آب به آن‌ها نمی‌رسید، به وی دادند تا هر گونه خواهد، در آن‌ها تصرف نماید^(۲). البته این بیان نه فقط بر اصل مالکیت دولت بر همه زمین‌های مرده آب نخورده دلالت دارد؛ بلکه نشان می‌دهد که این اصل در زمان خود پیامبر هم اجرا می‌شده است.

در منابع دیگر نیز گزارش‌هایی یافت می‌شود که نشان می‌دهد رسول خدا ﷺ سلطه خود را بر زمین‌های مرده اعمال می‌کرده است. این را به منزله اجرای عملی همان اصل مالکیت دولت بر این زمین‌ها می‌توان دانست. در کتاب امام شافعی آمده که چون رسول خدا ﷺ به مدینه درآمد، زمین‌هایی را به برخی مردم بخشید. تیره‌ای از بنی زهره به نام بنی عبد بن زهره گفتند: «زاده یک کنیز، از ما کناره گرفت!» رسول خدا ﷺ فرمود: «پس چرا خداوند مرا مبعوث نمود؟ خداوند محترم نمی‌شمرد امتی را که حق ضعیف در آن ستانده نشود»^(۳).

شافعی در پی این سخن چنین آورده است: «این سخن دلالت دارد که زمین‌های مرده، خواه آن‌ها که به زمین آباد نزدیک و همسایه‌اند و خواه آن‌ها که دورند، همه یک حکم دارند و آن، این است که مالک شخصی ندارند و بر حاکم است که آن‌ها را به مسلمانان نیازمند این زمین‌ها واگذار کند»^(۴).

بنابراین، زمین‌های آباد و مرده در سرزمین فتح شده، دارای دو نوع مالکیت تشریحی هستند؛ یکی مالکیت عمومی برای زمین آباد و دیگری مالکیت دولتی برای زمین مرده.

(۱) الاموال، ص ۳۵۴، حدیث ۶۹۲.

(۲) همان، ص ۳۵۸، حدیث ۶۹۵.

(۳) الام، ج ۴، ص ۵۰.

(۴) همان.

نتیجه اختلاف دو شکل مالکیت

این دو نوع مالکیت، یکی عمومی برای امت و دیگری دولتی، در مفاد و محتوای اجتماعی یکسان هستند؛ اما دو شکل تشریحی مختلف به شمار می‌روند؛ زیرا در یکی، مالک امت است و در دیگری، مالک منصبی است که از جانب خداوند حاکمیت این امت را بر عهده دارد. تفاوت میان این دو شکل مالکیت در موارد زیر بازتاب می‌یابد:

اختلاف نخست در روش بهروری در هر یک از این دو نوع و نیز نقشی است که در مشارکت برای ساخت بنای جامعه اسلامی دارد. در مورد زمین‌ها و ثروت‌هایی که در مالکیت عمومی همه امت هستند، زمامدار وظیفه دارد که آن‌ها را برای برآوردن نیازهای مجموعه امت و تأمین منافع ایشان که به پیکره کلی جامعه مربوط است، به کار گیرد، مانند ساختن بیمارستان و تهیه دارو و فراهم ساختن زمینه‌های تعلیم و تربیت و دیگر مؤسسات اجتماعی عمومی که به همه جامعه خدمت می‌رسانند.

از این رو جایز نیست که این گونه اموال که مالکیت عمومی دارند، در خدمت منافع بخشی خاص از امت به کار روند، به طوری که به منافع همه پیکره جامعه مربوط نباشد. مثلاً نمی‌توان از این اموال برای برخی فقیران سرمایه‌گذاری نمود؛ البته اگر این کار به معنای تأمین نیاز و منافع همه امت شمرده نشود. مثلاً اگر حفظ توازن اجتماعی وابسته به استفاده از مالکیت عمومی در این زمینه باشد، چنین کاری مجاز است. همچنین نمی‌توان منافع اموال تحت تملک عمومی را در مواردی مصرف کرد که زمامدار شرعی مسؤول تأمین آن‌ها در زندگی شهروندان جامعه اسلامی است. اما اموال دولتی را هم می‌توان در زمینه منافع عمومی مجموعه جامعه به کار گرفت و هم برای طرحی مشروع

و خاص استفاده نمود^(۱)، مانند سرمایه‌گذاری برای افرادی از جامعه اسلامی که نیازمند سرمایه هستند یا دیگر مصالحی که زمامدار شرعی مسئولیت آن‌ها را بر عهده دارد.

اختلاف دوم این که مالکیت عمومی اجازه نمی‌دهد که حقی خاص برای فردی پیدا شود. پیشتر دیدیم که در زمین فتح شده در نبرد که مالکیت آن به امت بازمی‌گردد، هیچ فردی حق خاص نمی‌یابد، حتی اگر آن را احیا کرده باشد. اما در موارد تحت مالکیت دولت چنین نیست. در این موارد، فرد بر اساس کاری که با اجازه دولت در آن انجام داده، دارای حق اختصاصی می‌شود. پس اگر کسی زمینی را که ملک دولت است، با اجازه امام آباد سازد، در آن حق اختصاصی می‌یابد؛ هر چند مالک آن نمی‌گردد. این حق او را دارای اولویت بهره‌وری از آن زمین، می‌گرداند؛ گرچه چنان‌که خواهیم گفت مالکیت زمین برای دولت باقی خواهد ماند.

اختلاف سوم آن که در موارد داخل در قلمرو مالکیت عمومی امت، زمامدار به‌عنوان حاکم، اجازه ندارد که با کارهایی همچون خرید و فروش یا بخشش، مالکیت را به افراد واگذار نماید، بر خلاف موارد داخل در قلمرو مالکیت دولت که امام بر اساس ارزیابی‌اش از منافع عمومی حق چنین کاری را دارد^(۲). این تفاوت میان دو نوع مالکیت سبب می‌شود که این دو اصطلاح فقهی، به دو اصطلاح حقوقی معاصر یعنی «اموال خصوصی دولت» و «اموال عمومی دولت» نزدیک شوند^(۳). آنچه ما بر آن نام مالکیت دولت می‌نهیم، از این جنبه مانند همان است که در اصطلاح حقوقی به آن «اموال خصوصی دولت»

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۳، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۱.

(۲) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۷ و ۵۴ و ۶۱.

(۳) بنگرید به: معجم الاقتصاد، ص ۳۴۱ و ۳۴۲، مدخل «أموال عامة» و الملكية في النظام الاشتراكي، ص ۳۸۸.

می‌گویند؛ درحالی‌که مالکیت عمومی امت همان است که «اموال عمومی دولت» بر آن اطلاق می‌شود؛ با این ملاحظه که اصطلاح مالکیت عمومی امت با اصطلاح اموال عمومی دولت این تفاوت را دارد که اصطلاح نخست در دل خود، این تصریح را نهفته که هر چه مشمول آن است، ملک امت شمرده می‌شود و دولت در آن، فقط نگهبانی امین است؛ اما تعبیر حقوقی اموال عمومی دولت هم با این برداشت سازگاری دارد و هم با این تلقی که ملک خود دولت باشد.

نقش احیا در زمین‌های مرده

همان‌سان که زمین مرده و آباد در شکل مالکیت تفاوت دارند، از لحاظ حق‌هایی که افراد در آن زمین مجاز به اکتساب آن هستند، نیز تفاوت می‌یابند. شریعت به فرد حق خاص در زمینه ملکیت عین زمین آباد در حال فتح نمی‌دهد، حتی اگر پس از ویران شدن، دیگر بار آن را احیا کند؛ چنان‌که پیشتر اشاره کردیم. اما درباره زمین مرده هنگام فتح، شریعت به افراد اجازه داده که به احیا و آبادانی آن پردازند و به آنان بر اساس تلاشی که در راه احیا و آبادانی زمین به خرج می‌دهند، حقی خاص عطا کرده است. در روایات، سخنانی می‌توان یافت که همین حقیقت را بیان می‌دارد. از اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده است: «هر که زمینی را احیا نماید، از آن خودش می‌شود و او از دیگران به آن سزاوارتر است»^(۱). در صحیح بخاری، از عایشه نقل شده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «هر کس زمینی را که از آن کسی نبوده، آباد نماید، به آن سزاوارتر از دیگران است»^(۲).

بر این اساس، درمی‌یابیم که مالکیت عمومی زمین در شریعت با حق اختصاصی فرد بر آن سازگاری ندارد. پس فرد هر قدر هم برای زمین خدمات انجام دهد یا پس از مردگی بار دیگر آبادش نماید، نمی‌تواند حق اختصاصی

(۱) عوالی اللثالی، ج ۳، ص ۲۵۹، با اختلاف در الفاظ.

(۲) صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۴۰، باب من أحیا أرضاً مواتاً.

در زمین تحت تملک عمومی بیابد؛ اما مالکیت دولت برای زمین، با دستیابی به حق اختصاصی در آن سازگاری دارد.

منبع اصلی حقوق اختصاصی در زمین‌های دولتی، احیا و بازسازی است. پرداختن به این کار یا فراهم آوردن زمینه‌های آن، به فرد حقی خاص در آن زمین می‌بخشد. اما بدون این کار، شریعت به اعتبار این که کاری مستقل از احیا صورت پذیرفته، آن را موجب پیدایش حق خاص نمی‌داند و چنین کاری سبب دستیابی به حق اختصاصی در آن زمین نیست^(۱). در روایتی از عمر بن خطاب آمده است: «کسی حق سنگچین کردن زمین را ندارد»^(۲).

سؤال مهم از نگاه فقهی در این زمینه، به طبیعت حقی که فرد به سبب کار احیا به دست می‌آورد، مربوط می‌شود: حقی که فرد در نتیجه کار روی زمین مرده و احیای آن به دست می‌آورد، چیست؟ این سؤال است که باید در پرتو بیان‌های شرعی مربوط به احیای زمین و شرح دهنده احکام شرعی آن، پاسخی برایش بیابیم.

پاسخ بسیاری از فقیهان به این سؤال آن است که بازگشت حق فرد در نتیجه احیای زمین، به تملک آن به عنوان مالکیت خصوصی بازمی‌گردد. یعنی به سبب احیا، زمین از دایره مالکیت دولت بیرون می‌آید و به دایره مالکیت خصوصی راه می‌یابد. پس فرد در نتیجه کاری که برایش هزینه نموده و زندگی را در زمین برانگیخته، مالک زمینی می‌شود که آبادش نموده است^(۳).

اما یک دیدگاه فقهی دیگر نیز در این میان هست که با بیان‌های شرعی سازگاری بیشتری دارد. به موجب این دیدگاه، احیا سبب نمی‌شود که نوع مالکیت زمین تغییر یابد؛ بلکه زمین همچنان از آن امام یا منصب امامت

(۱) بنگرید به: پیوست شماره سه.

(۲) الام، ج ۴، ص ۴۶.

(۳) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۹.

اسلامی است و فرد حتی اگر آن را احیا نموده باشد، مالک عین آن نمی‌گردد؛ بلکه به سبب احیا، دارای حقی در زمین می‌شود که پایین‌تر از سطح مالکیت است. به موجب این حق، فرصت بهره‌وری از زمین برای وی فراهم می‌شود و افراد دیگر که در این احیا نقش نداشته‌اند، از ایجاد مزاحمت برای وی بازداشته می‌شوند و تا هنگامی که او بر آن زمین کار می‌کند، حق ندارند آن را از وی بستانند. اما این اندازه از حق، او را از انجام وظایفش در برابر منصب امامت به عنوان مالک شرعی اصل زمین، معاف نمی‌دارد. امام حق دارد از او اجاره‌بها یا طسق به تعبیر روایت^(۱)، دریافت کند، البته به اندازه‌ای که با ثمرات برگرفته فرد از زمینی که احیا کرده، تناسب داشته باشد.

این دیدگاه از آن فقیه بزرگ، شیخ محمد بن حسن طوسی در مبحث جهاد کتاب فقهی اش «مبسوط» است. وی یاد کرده که فرد با احیا، مالک اصل زمین نمی‌شود؛ بلکه دارای حق تصرف در آن می‌گردد، بدان شرط که وظیفه خود را در برابر امام ادا کند. متن سخن وی از این قرار است: «و اما زمین مرده به طور خاص از آن امام است و هیچ کس مالک آن نمی‌شود. پس اگر یکی از مسلمانان آن را احیا کند، برای تصرف در آن اولویت می‌یابد و امام از او مالیات می‌گیرد»^(۲).

همین دیدگاه را در کتاب «بلغه» از محقق فقیه سید محمد بحر العلوم نیز می‌بینیم که بر این باور است: «احیا موجب تملک مجانی و حق خاص برای فرد نمی‌شود. پس هنگامی که امام حضور دارد و دارای اختیارات کافی است، بر پایه قراردادی که با احیا کننده زمین می‌بندد، از وی مالیات می‌گیرد. اما اگر امام حاضر یا دارای اختیار نباشد، آن فرد باید اجرت المثل پردازد. این با روایات احیا منافات ندارد که مالکیت را به احیا کننده زمین نسبت داده و گفته‌اند: هر که زمینی را آباد کند، آن زمین از آن او است. این روایات فقط به منزله سخن زمین‌داران به کشاورزان

(۱) سخن در این زمینه، در صفحه بعد خواهد آمد.

(۲) مبسوط، ج ۲، ص ۲۹.

هستند که در عرف عمومی، وقتی می‌خواهند آن‌ها را به عمران زمین تشویق کنند، می‌گویند: هر که آن را آباد کند یا رودهایش را حفر کند و جوی‌هایش را لارویی کند، زمین از آن او است. این سخن بدان معنا است که وی حقی بیشتر از دیگران در آن زمین می‌یابد و بر دیگران برتر می‌شود؛ نه به این معنا که آن زمین‌دار مالکیت زمین را از خود نفی نماید و دیگر خود را مالک آن نداند. پس آن حقی که به زمین‌دار بازمی‌گردد و آن را سهم مالک می‌نامند، همچنان سزاوار او است و از او سلب نمی‌گردد، هر چند هنگام واگذاری و اجازه عمومی، ملک خود را به آنان نسبت داده باشد^(۱).

این دیدگاه فقهی شیخ طوسی و فقیه بحر العلوم، به پشتوانه برخی از بیان‌های شرعی است که به طرق صحیح از امامان اهل بیت، علی و خاندانش علیهم‌السلام روایت شده‌اند. در برخی از این احادیث آمده است: «هر یک از مؤمنان که زمینی را آباد نماید، آن زمین از آن خود او است و باید مالیاتش را پردازد»^(۲). در برخی دیگر از این روایات آمده است: «هر یک از مسلمانان که زمینی را آباد نماید، باید به بازسازی آن پردازد و خراجش را به امام پردازد... و منافع آن از آن خود او است»^(۳).

پس در پرتو این بیان‌های شرعی، زمین در مالکیت خصوصی احیا کننده در نمی‌آید. اگر چنین بود، دیگر نیازی نبود که اجاره‌بهای آن را به دولت پردازد. در حقیقت، زمین در مالکیت امام باقی می‌ماند و فرد از آن زمین دارای حقی می‌گردد که به او امکان می‌دهد تا از آن بهره‌وری نماید و دیگران را مانع می‌شود که زمین را از او بستانند. در برابر، امام بر وی اجاره‌بهایی تعیین می‌کند^(۴).

(۱) بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۴.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۴۹، باب ۴ از أبواب انفال، حدیث ۱۳.

(۳) تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۵۲، حدیث ۲۳.

(۴) بنگرید به: پیوست شماره چهار.

این دیدگاه فقهی که به مالکیت امام مفهوم واقعی می‌بخشد و او را مجاز می‌شمرد که بر زمین‌های دولت اجاره‌بها تعیین کند، فقط نزد فقیهان شیعه اهل بیت، همچون شیخ طوسی، نمی‌یابیم، بلکه دارای بذرها و جلوه‌های متفاوت در دیگر مذاهب فقهی اسلامی نیز هست. احمد بن حنبل باور دارد که زمین مرده در سرزمین عراق، نیز زمین خراجی به‌شمار می‌رود و دولت حق دارد بر آن زمین به‌عنوان ملک همه مسلمانان، خراج بندد. وی در این زمینه، به رفتار عمر استناد نموده که هم زمین آباد و هم زمین مرده عراق را پیمایش نمود و بر هر دو خراج بست^(۱). برخی از فقیهان نیز زمین مرده فتح شده با نبرد را به‌طور مطلق از آن مسلمانان دانسته‌اند.

ماوردی از ابوحنیفه و ابویوسف گزارش کرده که هرگاه فردی زمینی مرده را احیا کند و آب خراجی را به سوی آن روان سازد، آن زمین از اراضی خراج به‌شمار می‌آید و دولت حق دارد بر آن خراج بندد^(۲). مقصود آن دو از آب خراجی، رودهایی است که با نبرد فتح شدند، همانند دجله و فرات و نیل. پس هر زمینی که با چنین آبی آباد گردد، خراجی به‌شمار می‌رود و در دایره ولایت دولت برای بستن خراج قرار می‌گیرد، حتی اگر خود آن زمین در نبرد فتح نشده باشد. در کتاب الاموال ابو عبید آمده که ابوحنیفه می‌گفت: زمین خراجی هر زمینی است که با آب خراجی آبیاری گردد^(۳).

و اما محمد بن حسن شیبانی نیز به نوبه خود، به اصل خراج بستن بر زمین مرده احیا شده باور دارد؛ اما تفصیلی دیگر را جز آن‌چه از ابوحنیفه و ابویوسف نقل شد، برمی‌گزیند. او می‌گوید: اگر زمین آباد شده در مسیر آب‌هایی قرار داشته باشد که غیر عرب‌ها آن مسیر را ایجاد کرده‌اند، زمین خراجی است و

(۱) الأحکام السلطانیة، ج ۱، ص ۱۶۶.

(۲) الأحکام السلطانیة، ج ۱، ص ۲۱۱، پانوش ۲.

(۳) الاموال، ص ۹۲.

اگر در مسیر رودهایی باشد که خداوند آفریده، زمین «عشر» به شمار می‌آید^(۱). به هر روی، اصل خراج بستن بر زمین آباد شده را به صورت‌های گوناگون در رویکردهای مختلف فقهی می‌بینیم. البته می‌بینیم که این گفتار فقیهان غیر امامی به پایه فتوای شیخ طوسی و شماری دیگر از فقیهان امامی نمی‌رسد؛ زیرا به صورت روشن از تعییرات متفاوت درباره حدود زمین خراجی در نمی‌گذرد و فقط بیان می‌دارد که زمین‌های خراجی شامل نوعی از زمین‌های مرده، مانند اراضی موات عراق یا زمین‌های مواتی که با آب خراجی احیا شده‌اند، می‌شود. اما به هر روی، موجب می‌شود که دریابیم در رویکردهای مختلف فقهی، اصل خراج بستن بر زمین آباد شده به هر صورت، وجود دارد. و مانعی یافت نمی‌شود که آن را اصل توجیه‌گر در شریعت اسلامی برای خراج بستن امام بر زمین‌های آباد شده بدانیم.

یکی از دیدگاه‌های بسیار نزدیک به دیدگاه شیخ طوسی و دیگر دانشوران امامیه، از آن برخی از فقیهان مذهب حنفی، همچون ابوالقاسم بلخی و جز او است که درباره زمینی سخن گفته‌اند که شخصی احیا کند و سپس ویران شود و شخص دیگر آن را باز احیا نماید. اینان گفته‌اند که شخص دوم، به آن سزاوارتر است؛ زیرا فرد نخست مالک منافع آن زمین، و نه اصل آن، بود و چون آن را رها کرد، فرد دوم به آن سزاوارتر است^(۲). این سخن البته بر مالکیت دولت برای زمین مرده و حقیقت در بستن خراج بر زمین آباد شده، تصریح ندارد؛ اما با دیدگاه شیخ طوسی و دیگر دانشوران امامیه در این زمینه نزدیک است که زمین مرده به مالکیت خصوصی در نمی‌آید و اصل آن در دایره تملک کسی که بر آن چیره شده، قرار نمی‌گیرد، هر چند به آبادانی اش و بهره‌وری از آن پرداخته باشد^(۳).

(۱) الأحكام السلطانية، ج ۱، ص ۲۱۱، پانوش ۲.

(۲) بنگرید به: شرح فتح القدير، ج ۹، ص ۴؛ شرح العناية على الهداية در حاشیه همان صفحه.

(۳) بنگرید به: پیوست شماره پنج.

هنگامی که از دیدگاه فقهی شیخ طوسی، اصل مالکیت امام به این معنا را برداشت می‌کنیم که به امام اجازه می‌دهد بر زمین مرده‌ای که آباد شود، خراج بندد، تنها آن را از جنبه نظری بررسی می‌کنیم؛ زیرا چنان‌که دیدیم، از لحاظ نظری، توجیهاً کافی برای برداشت چنین اصلی از بیان‌های شرعی وجود دارد. اما در زمینه اجرا، این اصل به‌طور عملی در اسلام جاری نشده؛ بلکه در مرحله اجرا توقف یافته و به صورت استثنا، از برخی اشخاص و در برخی زمان‌ها برداشته شده است؛ چنان‌که روایات «تحلیل» بر آن دلالت دارد^(۱).

ولی این توقف در زمینه اجرایی و در سیره مقدس نبوی، دلیلی بر آن نیست که از جنبه نظری صحیح نباشد؛ زیرا رسول خدا ﷺ حق دارد که از مالیات چشم‌پوشی نماید. چشم‌پوشی ایشان از این حق بدان معنا نیست که امام بعد، نتواند به آن اصل عمل نماید و هرگاه موانع از پیش پای اجرای آن اصل برداشته شد، آن را جاری سازد. هم‌چنین، بیان‌های شرعی که به صورت استثنایی اجرای این اصل را درباره برخی افراد منتفی می‌سازد، مانع از آن نیست که این را قاعده‌ای بدانیم که در غیر زمینه استثنا که روایات تحلیل شرح داده، جاری سازیم.

ما در این بررسی به دنبال آشنایی با نظریه اقتصادی اسلام هستیم. پس حق داریم که در مطالعه خویش، این اصل را از جنبه نظری کاملاً و اشکافی کنیم؛ زیرا جزئی از تصویر کاملی است که نظریه اسلامی در زمینه مورد مطالعه ما به‌دست می‌دهد، خواه سهم آن در اجرا پرداخت شود و خواه وضعیت مسلط یا مصلحتی مانع از اجرای آن گردد.

* * *

در پرتو سخنان پیش‌گفته، تفاوت میان طرف عقد مزارعه که بر زمین داخل در مالکیت عمومی کار می‌کند با آن‌که در زمین بخش مالکیت دولتی عمل

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۴۳، باب ۴ از أبواب انفال.

می‌نماید، روشن می‌شود. این هر دو مالک اصل زمین نیستند؛ اما در دامنه ارتباطشان با زمین تفاوت دارند. فرد اول فقط یک مستأجر به حساب می‌آید؛ چنان‌که فقیه محقق اصفهانی در پانوشت خود بر مکاسب تأکید نموده است^(۱). پس هرگاه دوره اجاره‌اش به سر رسد، امام حق دارد که آن را از وی بستاند و به فردی دیگر واگذار نماید. اما کشاورز دوم از حقی در آن زمین بهره دارد که به وی اجازه استفاده از منافع آن را می‌دهد و مادام که از این حق استفاده کند و زمین را آباد نگاه دارد، این حق مانع از آن است که دیگران زمین را از او بازگیرند.

انجام فرایند احیا در زمین‌های بخش دولتی، عملی است آزاد که هر فردی حق آن را دارد و نیازمند اجازه خاص از زمامدار نیست؛ زیرا بیان‌های شرعی پیش‌گفته به همه افراد، بدون تخصیص، حق داده‌اند که به این کار پردازند. پس این رخصت همواره قابلیت اجرا دارد، مگر آن‌که در برخی موارد، دولت صلاح بیند که از اجرای این حق جلوگیری نماید. در این میان، فقیهانی بر آنند که بدون اذن مخصوص زمامدار مسلمانان، احیای زمین جایز نیست و ایجاد حق نمی‌کند. آنان بر این باورند که در این زمینه، این اجازه رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کفایت نمی‌کند که فرمود: «هر که زمینی را آباد سازد، به آن سزاوارتر است»^(۲). آنان چنین استدلال می‌کنند که این اجازه ایشان به‌عنوان حاکم و رئیس دولت اسلامی صادر شده و نه به‌عنوان پیامبر خدا؛ پس محتوای آن در امتداد زمان تداوم نمی‌یابد، بلکه با پایان حکمرانی‌اش انتها یافته است.

به هر روی، تردید نیست که زمامدار می‌تواند به فراخور مصلحت عمومی، از احیای برخی زمین‌های دولت پیشگیری کند و مقدار اراضی احیا شده به‌دست هر کس را محدود نماید.

(۱) حاشیه‌المکاسب، ج ۳، ص ۲۱ و ۴۹.

(۲) صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۴۰، باب من أحیا أرضاً مواتاً.

از بررسی احکام زمین‌های مرده، به این نتایج دست می‌یابیم:

- ۱- این زمین‌ها ملک دولت به‌شمار می‌آیند.
- ۲- اصل آن است که احیای این زمین‌ها به‌دست افراد جایز است، مادام که زمامدار شرعی از آن جلوگیری نکند.
- ۳- هنگامی که کسی زمینی دولتی را آباد و احیا کند، در آن دارای حقی می‌شود که به وی اجازه بهره‌وری از آن را می‌دهد و دیگران را از ایجاد مزاحمت برای وی در این زمینه باز می‌دارد، بدون آن‌که زمین در مالکیت خصوصی او درآید.

۴- امام حق دارد از فرد احیا کننده زمین، خراج بگیرد؛ زیرا اصل زمین ملک او است. وی این خراج را متناسب با منافع عمومی و هماهنگ با توازن اجتماعی، معین می‌سازد. نیز امام می‌تواند در اوضاع خاص و بنا بر جهات استثنایی از دریافت خراج چشم‌پوشی کند. این موضوع را در سیره مقدس نبوی می‌بینیم^(۱).

در پرتو آنچه گفتیم، می‌توانیم آشکارا میان حق اختصاصی فرد که از طریق احیا به‌دست می‌آید و درباره آن سخن گفتیم، با مالکیت خصوصی اصل زمین که گفتیم با احیا به‌دست نمی‌آید، فرق بگذاریم. مهم‌ترین وجوه تمایز میان آن حق و مالکیت زمین، از این قرارند:

۱- این حق به دولت اجازه می‌دهد که از فرد صاحب حق، در برابر بهره‌وری‌اش از زمین، اجاره‌بها دریافت کند؛ زیرا رشته مالکیت آن زمین همچنان در دست دولت است. اما اگر وی مالکیت خصوصی این زمین را داشت، دیگر دریافت این اجاره‌بها معنا نداشت.

۲- این حق عبارت است از حق اولویت نسبت به دیگران؛ بدین معنا که احیا

(۱) بنگرید به: مبسوط، ج ۲، ص ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۳، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۱ و ۲؛ السیرة النبویه، ج ۳، ص ۳۵۲.

کننده زمین نسبت به کسی که آن را احیا نکرده، به آن سزاوارتر است. این بدان معنا نیست که وی از خود امام که مالک شرعی زمین است، نسبت به زمین سزاوارتر باشد. پس این حقی نسبی است که احیا کننده نسبت به دیگران، و نه خود امام، دارد. از این رو، امام حق دارد بنا بر منافع عمومی، آن زمین را از وی بستاند؛ همچنان که روایت کابلی به آن اشاره دارد^(۱).

۳- گاه می گویند که این حق از لحاظ موضوع آن با مالکیت تفاوت دارد؛ زیرا موضوع مالکیت خصوصی اصل زمین، خود زمین است؛ اما موضوع این حق، احیای آن است^(۲). به همین اعتبار، این حق به خود زمین بر نمی گردد؛ بلکه به حیات زمین بر می گردد که احیا کننده در آن پدید آورده است. نتیجه این سخن آن است که اگر این حیات از میان برود و زمین به حالت مردگی بازگردد، این حق به صورت طبیعی از میان می رود؛ زیرا موضوع آن انتفا می یابد. اما مالکیت متعلق به اصل زمین، برای آن که از میان برود، نیازمند دلیل است؛ زیرا موضوع آن، همچنان بر جا است.

ج) زمین آباد به صورت طبیعی در زمان فتح

بسیاری از فقیهان بر آنند که زمین های آباد به صورت طبیعی، از جمله آن چه در حال فتح به شکل طبیعی آباد بوده، مانند جنگل و امثال آن، حالتی همانند زمین مرده دارند که از نوع تشریحی مالکیت آن سخن گفتیم. یعنی آنان بر این باورند که این نوع زمین ملک امام است^(۳). پشتوانه آنان در این سخن، بیان رسیده از امامان علیهم السلام است که مفادش این است: هر زمینی که دارای صاحب

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴؛ باب سوم از أبواب احياء الموات، حدیث ۲.

(۲) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۹؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۰.

(۳) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۹.

نباشد، از آن امام است^(۱). این بیان به امام مالکیت هر زمین بدون صاحب را عطا می‌کند که جنگل و مانند آن از این قبیل هستند. این از آن رو است که زمین جز به سبب احیا، صاحبی نمی‌یابد و جنگل‌ها بدون دخالت انسانی معین، به‌طور طبیعی آباد هستند، پس از نظر شریعت، صاحبی ندارند؛ بلکه در زمره زمین‌های بدون صاحب قرار دارند و در نتیجه، تابع اصل مالکیت دولتی هستند.

نکته‌ای که در باب این دیدگاه می‌توان گفت، آن است که تطبیق اصل مالکیت دولت (امام) بر جنگل و مانند آن، هنگامی درست است که جنگل‌ها بدون نبرد در قلمرو اسلامی درآمده باشند؛ زیرا صاحبی ندارند. اما جنگل‌ها و زمین‌های آباد طبیعی که با نبرد فتح شده و از دست کافران درآمده باشند، ملک عمومی مسلمانان هستند؛ زیرا در شمول بیان‌های تشریحی قرار می‌گیرند که مالکیت زمین فتح شده در نبرد را از آن مسلمانان می‌دانند. از آن‌جا که به موجب این بیان‌ها، جنگل‌ها در دایره مالکیت عمومی قرار می‌گیرند، این‌ها در زمره زمین‌های دارای صاحب هستند و صاحب آن‌ها مجموعه امت است. از این پس، توجیهی وجود ندارد که آن‌ها را زمین بدون صاحب بدانیم تا بتوانیم این بیان را شامل آن بشماریم که می‌گوید: هر زمینی که صاحب ندارد، از آن امام است.

به سخن دیگر، بیان‌های شرعی درباره زمین‌های خراجی، با اطلاقی که دارند، بر بیان‌های مربوط به زمین بدون صاحب، «حکومت» دارند^(۲). این

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۴؛ باب اول از أبواب انفال، حدیث ۴ و ۲۰ و ۲۸.

(۲) حکومت، اصطلاحی است اصولی بدین معنا که یکی از دو دلیل بر دلیل دیگر، حاکم و مقدم شود. مثلاً دلیل «میان پدر و فرزندش ربا جاری نمی‌شود» بر دلیل حرمت ربا حکومت دارد. نکته این برتری آن است که دلیل حاکم به دلیل محکوم ناظر است و این ناظر بودن، ظهور در این دارد که گوینده سخن حاکم، آن را آورده تا تفسیری برای سخن دیگرش (محکوم) باشد؛ پس قرینه آن به‌شمار می‌آید. بنگرید به: دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۵۳۷. (گروه تحقیق)

حکومت متوقف بر آن است که موضوع بیان شرعی مربوط به زمین خراجی، موردی باشد که زیر سیطره کافران بوده و در نبرد با سلاح از آنان گرفته شده است، نه به طور خاص، آنچه که در مالکیت کافران بوده و سپس از آنان گرفته شده است؛ زیرا در فرض دوم، موضوع بیان، شامل جنگل نمی شود، به خلاف فرض اول؛ چنان که روشن است. نیز حکومت متوقف به آن است که «نبود مالک» که در بیان مربوط به مالکیت امام فرض شده، هم از لحاظ حدوث باشد و هم از لحاظ بقا. از ظاهر بیان های شرعی که زمین بدون صاحب را ملک امام می دانند، برمی آید که شامل هر زمینی است که به طور طبیعی مالک نداشته باشد. پس نبود مالک به لحاظ حدوثی، کفایت می کند که آن زمین ملک امام شمرده شود.

بنابراین، سخن درست آن است که زمینی که به طور طبیعی آباد بوده، ملک دولت است، بدون تفاوت میان این که در نبرد فتح شود یا چنین نباشد. بر این پایه، برای فرد، حقی خاص در اصل جنگل ها و مانند آن ها که در نبرد فتح شده، پدید نمی آید؛ همان سان که حقی خاص در زمین خراجی آباد شده با احیا پیش از فتح، حاصل نمی شود.

برخی گفته اند که زمین آباد به گونه طبیعی، با تصرف به مالکیت درمی آید؛ یعنی در این گونه زمین ها تصرف همان نقشی را دارد که احیا در زمین های مرده به گونه طبیعی دارد. اثبات مالکیت از طریق تصرف، مستند به روایاتی است که بر این حقیقت دلالت دارند که هر کس چیزی را حیازت کند، مالک آن می شود^(۱). این سخن را می توان از چند جنبه نقد کرد:

۱- برخی از این اخبار دارای سند ضعیف هستند^(۲) و از این رو، حجیت

(۱) مکاسب، ج ۴، ص ۱۶.

(۲) مانند این سخن رسول خدا ﷺ: «هر کس پیش از دیگران مالی را در اختیار بگیرد، نسبت به آن سزاوارتر است.» این حدیث مرسل است. بنگرید به: مستدرک وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۱۱، باب اول از أبواب أحياء الموات، حدیث ۴. (گروه تحقیق)

ندارند. شماری از این روایات نیز اصلاً بر چنین مطلبی دلالت ندارند؛ زیرا برای بیان اماره بودن ید، کاربرد دارند و نشان می‌دهند که تصرف، اماره ظاهری مالکیت است و نه سبب آن. برخی از بیان‌ها هم که در موارد خاص رسیده است؛ همچون: «از آن دست است، آن‌چه برگیرد، و از آن چشم است، آن‌چه ببیند»^(۱). این روایت در زمینه شکار است.

۲- به فرض که روایات مربوط به حیات را بپذیریم، مخصوص مواردی است که در اصل، مباح هستند و از لحاظ شرعی، از آن مقام یا فردی نباشند. پس آن روایات شامل این مورد نیستند؛ زیرا فرض آن است که جنگل، ملک امت یا امام است.

با همین خاستگاه، لازم است درباره جنگل‌ها و زمین‌های آباد طبیعی فتح شده با نبرد، همان احکامی جاری شود که درباره زمین‌های فتح شده جاری می‌گردد که با احیا و تلاش بشری آباد شده‌اند^(۲).

۲- زمین پذیرنده اسلام با دعوت اسلامی

زمین‌های پذیرنده اسلام با دعوت، عبارتند از زمین‌هایی که مردمش به اسلام پیوسته‌اند و دعوت اسلامی را پذیرفته‌اند، بی‌آن‌که در نبردی مسلحانه بر ضد مسلمانان شرکت جسته باشند^(۳). نمونه این زمین‌ها، مدینه منوره، اندونزی، و برخی دیگر از مناطق پراکنده در جهان اسلام است.

این زمین‌ها همانند زمین‌های اسلام آورده با نبرد، به سه دسته تقسیم می‌شوند: زمین آبادی که کسانی آن را آباد کرده و سپس درحالی‌که صاحب

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۹۱، باب ۳۸ از أبواب صید، حدیث اول، با اختلافی اندک.

(۲) بنگرید به: پیوست شماره شش.

(۳) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۷۵.

زمین هستند، به دلخواه خود اسلام آورده‌اند؛ دوم زمینی که به طور طبیعی آباد است، همانند جنگل؛ و سوم زمین مرده‌ای که با پذیرش دعوت اسلام در قلمرو اسلامی درآمده است.

زمین مرده راه یافته در قلمرو اسلام با پذیرش دعوت اسلامی، مانند زمین مرده فتح شده با نبرد است و اصل مالکیت دولت بر آن اعمال می‌گردد و همه احکامی که درباره آن زمین‌ها گفتیم، این‌جا نیز جاری است؛ زیرا زمین مرده به طور عام در زمره انفال شمرده می‌شود و انفال ملک دولت است. نیز زمین آباد به طور طبیعی که با پذیرش دعوت اسلامی به قلمرو اسلام پیوسته، ملک دولت است؛ آن‌هم با تطبیق اصلی فقهی که می‌گوید: هر زمین بدون صاحب، از انفال شمرده می‌شود^(۱).

اما تفاوت میان این دو گونه آن است که گرچه زمین مرده و زمین آباد طبیعی هر دو ملک دولت هستند، فرد می‌تواند حقی اختصاصی در زمین مرده از طریق احیای آن به دست آورد و احکامی شامل جزئیات تشریحی که بیان کردیم، برایش جاری گردد که ناشی از احیای انجام پذیرفته به دست فرد در زمین مرده هنگام فتح است. اما زمین‌هایی که هنگام پیوستن به قلمرو اسلامی به صورت دلخواه، به طور طبیعی آباد بوده‌اند، دیگر راهی برای دستیابی به حق فردی به سبب احیا در آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا به طبیعت خود، آباد و زنده هستند. فقط حق بهره‌وری از این زمین‌ها برای افراد وجود دارد. و وقتی فردی به بهره‌وری از این زمین‌ها پردازد، تا هنگامی که وی به این کار مشغول است، زمین را از وی نمی‌گیرند تا به دیگری بسپارند؛ زیرا ترجیحی برای فرد دیگر بر او وجود ندارد. دیگری حق دارد از زمینی دیگر استفاده کند که مزاحم حق استفاده وی نباشد یا هنگامی که وی این زمین را کنار نهاد و بهره‌وری از آن را رها کرد،

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۴، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۴.

به جای او از آن استفاده نماید^(۱).

و اما زمین آبادی که افرادش اسلام را به میل خود پذیرفته باشند، از آن ایشان است؛ زیرا اسلام به چنین کسی که خودش این آئین را پذیرفته، اجازه می‌دهد که از همه همان حقوق در زمین و مالش بهره‌بردار باشد که پیش از اسلام آوردنش از آن‌ها بهره‌داشته است. پس صاحبان زمین که به میل خود اسلام را پذیرفته‌اند، از حق نگاهداری زمین خود و تملک خصوصی آن بهره‌مندند و خراجی هم بر آن‌ها نیست، همانند گذشته که هنوز اسلام نیاورده بودند^(۲).

۳- زمین صلح

زمین صلح، زمینی است که مسلمانان برای فتح آن یورش می‌برند و مردم آن‌جا اسلام نمی‌آورند؛ اما به شکل مسلحانه در برابر دعوت اسلامی مقاومت نمی‌کنند؛ بلکه بر دین خود باقی می‌مانند و رضایت می‌دهند که با سازش و مسالمت در پناه دولت اسلامی زندگی نمایند. چنین زمینی را در عرف فقهی، زمین صلح می‌نامند و لازم است که طبق قرارداد صلحی که میان آن‌ها و مسلمانان درباره آن زمین بسته شده، عمل گردد. اگر در این قرارداد تصریح شده باشد که آن زمین در مالکیت آنان باقی بماند، همچنان ملک آنان شمرده می‌شود و مجموعه امت در آن حقی ندارد. اما اگر در قرارداد صلح ثبت گردد که به شکل مالکیت عمومی، امت مالک زمین شود، باید به این شرط عمل کرد و آن زمین تابع اصل مالکیت عمومی است و بر آن خراج بسته می‌شود^(۳).

سر پیچیدن از مقررات قرارداد صلح جایز نیست. در کتاب الاموال از

(۱) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۴۶.

(۲) بنگرید به: پیوست شماره هفت.

(۳) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۴۸.

رسول خدا ﷺ روایت شده است: «گاه شاید با گروهی بجنگید و آنان با اموالشان خود و فرزندانشان را از شما حفظ کنند و سپس با شما پیمان صلح بندند. در این حال، فراتر از آنچه در قرارداد صلح آمده، از آنان چیزی نخواهید؛ زیرا برای شما روانیست»^(۱). نیز در سنن ابی داود، از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «آگاه باشید که هر کس به طرف قرارداد ستم کند یا به نقض عهد با او پردازد یا فراتر از توانش بر او چیزی را تکلیف نماید و یا از وی چیزی بدون رضایتش بگیرد، من در روز قیامت به سود آن شخص طرف قرارداد، حجت خواهم آورد»^(۲).

و اما درباره زمین‌های مرده صلح، قاعده آن است که در مالکیت دولت است، مانند زمین‌های مرده فتح شده با نبرد و زمین‌های مرده پذیرنده دعوت اسلام، هم‌چنین جنگل‌های سرزمین صلح و زمین‌های آباد طبیعی در مالکیت دولت می‌باشند، مگر آن‌که رسول خدا ﷺ آن را در قرارداد صلح خود بگنجانند که در این حال، مقتضیات قرارداد صلح بر آن انطباق می‌یابد^(۳).

۴- دیگر زمین‌های دولتی

انواع دیگری از زمین نیز هستند که تابع اصل مالکیت دولت به‌شمار می‌آیند، مانند زمین‌هایی که مردم ساکن در آن‌جا بدون یورش مسلمانان، در همان آغاز آن‌ها را به دولت اسلامی واگذار نمایند. این زمین‌ها در شمار انفال هستند که دولت یا به تعبیر دیگر: رسول خدا ﷺ و امام، صاحب آن هستند^(۴). این حکم را قرآن کریم در این آیه بیان کرده است:

(۱) الاموال، ص ۱۸۹، حدیث ۳۸۸.

(۲) سنن ابی داود، ج ۳، ص ۱۷۰، حدیث ۳۰۵۲.

(۳) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۷۱.

(۴) همان، ج ۱۶، ص ۱۱۶.

﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كِنٍ اللَّهُ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(۱)، و آنچه را خدا از آنان عاید پیامبر خود گردانید، [شما برای تصاحب آن] اسب یا شتری بر آن نتاختید؛ اما خدا فرستادگانش را بر هر که بخواهد چیره می‌گرداند و خدا بر هر چیز توانا است.

ماوردی تصریح نموده که این زمین‌ها که کافران از بیم و هراس، آن‌ها را ترک کرده‌اند، هرگاه در سیطره مسلمانان قرار گیرند، وقف آن‌ها می‌شوند^(۲). این بدان معنا است که این زمین‌ها در دایره مالکیت عمومی جای می‌گیرند. از دیگر زمین‌های دولتی، زمینی است که مردمش از میان رفته و انقراض یافته‌اند؛ چنان‌که در حدیث حماد بن عیسی، از امام موسی بن جعفر علیه السلام آمده است: «انفال از آن امام است. انفال عبارت است از: هر زمینی که مردمش از میان رفته باشند...»^(۳).

از همین قبیل است همه زمین‌های نو پیدا شده در قلمرو اسلامی؛ چنان‌که مثلاً جزیره‌ای در دریا یا رودخانه ظاهر گردد. چنین زمینی در دایره مالکیت دولت قرار دارد تا این قاعده فقهی جاری گردد: هر زمینی که صاحب نداشته باشد، از آن امام است^(۴).

خرشی در شرح خود بر مختصر خلیل گفته است: «هرگاه زمینی از آن کسی نباشد، مانند کویر یا منطقه‌ای که مردمش آن‌جا را ترک کرده باشند، حکمش به اتفاق فقیهان آن است که در ملک امام جای دارد. برخی بر آنند که مقصود فقیهان، زمینی است که ساکنان کافر آن را ترک کرده باشند؛ اما اگر مسلمانان زمین‌های خود را

(۱) سوره حشر، آیه ۶.

(۲) الأحکام السلطانیة، ج ۲، ص ۱۳۷.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۴، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۴.

(۴) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۱۶.

ترک گویند، مالکیت آنان از میان نمی‌رود»^(۱).

حد و مرز تسلط خصوصی بر زمین

از جزئیات پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که ریشه حق اختصاصی فرد در زمین، یکی از سه مورد زیر است:

۱- فرد یکی از زمین‌های ملک دولت را احیا کند.

۲- مردم یک سرزمین با میل خود اسلام آورند و دعوت اسلامی را بپذیرند.

۳- زمین با قرارداد صلح در قلمرو اسلامی درآید و در آن قرارداد، تصریح شود که زمین به صلح کنندگان واگذار گردد.

مورد اول با دو مورد دیگر از لحاظ نتیجه‌ای که در بر دارد، متفاوت است. مورد اول یعنی احیای یکی از زمین‌های دولت به دست فرد، آن را در دایره مالکیت خصوصی قرار نمی‌دهد و ویژگی مالکیت دولتی را از آن سلب نمی‌کند و امام را مانع نمی‌شود که بر زمین خراج بندد و اجاره‌بها بگیرد. تنها در نتیجه این احیا، این اندازه حق برای فرد پدید می‌آید که به وی اجازه بهره‌وری از زمین را می‌دهد و دیگران را از ایجاد مزاحمت برای او بازمی‌دارد؛ چنان‌که پیشتر گذشت. اما دو مورد دیگر به فرد مسلمان یا صلح کننده، مالکیت زمین را می‌بخشد و بدین سان، آن را در دایره مالکیت خصوصی قرار می‌دهد.

ارتباط اختصاصی فرد با زمین، خواه در سطح حق و خواه در سطح مالکیت، از لحاظ زمانی دارای اطلاق و ابدیت نیست؛ بلکه نوعی اختصاص و واگذاری است که تا وقتی فرد به مسئولیت خود در برابر آن زمین عمل کند، اعتبار دارد. پس هرگاه فرد به گونه‌ای که در روایات پسین گفته خواهد شد، در مسئولیت خود کوتاهی ورزد، حق وی در آن زمین سلب می‌گردد و دیگر جایز نیست که آن را نگاه دارد یا سنگچین کند و دیگران را از آبادسازی آن

(۱) الخرشى على مختصر سیدی خلیل، ج ۲، ص ۲۰۸، زکات معدن.

و بهره‌وری از آن بازدارد. بنابراین، می‌توان گفت که بهترین تعبیر در زمینه مسأله زمین و حقوق افراد در آن، این است که بگوییم: مالکیت وظیفه‌ای است اجتماعی که فرد به آن می‌پردازد.

بر این سخن، شماری از بیان‌های شرعی را می‌توان دلیل آورد. در حدیث احمد بن محمد بن ابی نصر، از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده است: «هر که به میل خود اسلام بیاورد، زمین وی در دستش باقی می‌ماند. اگر آن زمین با آب باران و رود آبیاری شود، از صاحب آن مالیات عشر (ده یک) گرفته می‌شود؛ اما اگر با آب چشمه و قنات آبیاری گردد، نصف عشر (بیست یک) را باید پردازد. این در زمین‌هایی است که احیا شده‌اند، و زمین‌های مرده را که از آن مسلمانان است امام می‌ستاند و به کسی می‌سپارد که آبادش کند. هر که زمین را دریافت می‌کند، نیز به همان ترتیب، ده یک یا بیست یک مالیات می‌پردازد»^(۱).

نیز در حدیث صحیح از معاویه بن وهب آمده که امام جعفر صادق علیه السلام فرمود: «هر مردی که به زمینی بایر درآید و روی آن کار کند و در آن جوی جاری سازد و آبادش گرداند، وظیفه دارد که زکات آن را پردازد. اگر پیشتر این زمین از آن مردی دیگر بوده که آن را رها کرده و به حال خود وانهاد و ویرانش ساخته، سپس بازآید و آن را بخواهد، در این حال، زمین از آن خدا و کسی است که آن را آباد نموده است»^(۲).

در روایت صحیح از کابلی، امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «هر یک از مسلمانان که به احیای زمین مرده می‌پردازد، باید آن را آباد گرداند و خراجش را به امام از خاندان من پردازد و هر چه منفعت از آن برگیرد، از آن خودش خواهد بود. اما اگر زمین را رها سازد یا ویرانش کند و آن گاه، مردی دیگر از مسلمانان آن را بگیرد و آباد و احیا سازد، این نفر دوم به زمین سزاوارتر از نفر پیشین است و باید

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۷۵، باب دوم از أبواب جهاد العدو، حدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴، باب دوم از أبواب احیاء الموات، حدیث ۱.

خراج آن را به امام پردازد»^(۱).

در پرتو این بیان‌ها درمی‌یابیم که حق فرد در زمین که به او اجازه می‌دهد دیگران را از بهره‌وری از آن بازدارد، در صورت ویرانی زمین و رهاساختنش و خودداری‌اش از آبادی آن، از میان می‌رود و جایز نیست که فرد، پس از رها کردن زمین به این‌گونه، تا هنگامی که همچنان از آن روی گردانده، دیگری را از تسلط بر آن و بهره‌وری از آن بازدارد. در این زمینه تفاوتی نیست میان فردی که پیشتر به احیای زمین پرداخته یا به سببی دیگر بر زمین تسلط یافته است. وی حق ندارد پس از ویرانی زمین و رها کردنش، آن را در دست خود نگاه دارد و تفاوت ندارد که سبب دستیابی اولیه‌اش به زمین چه بوده است.

بنابراین، اگر زمینی که در دست کسی بوده و آن را رها کرده تا ویران شده، از آن دولت (امام) باشد، از آن پس زمین آزاد و رها به‌شمار می‌آید و همان احکامی درباره آن جاری می‌شود که درباره دیگر زمین‌های مرده در مالکیت دولت جریان می‌یابد. در این حال، زمینه برای بازسازی و احیای دوباره آن فراهم است و اگر کسی چنین کند، همان احکامی جاری می‌شود که بر احیای نخستین جریان داشت.

(۱) نمی‌توان دو حدیث صحیح از کابلی و معاویه بن وهب را در معارضه با روایت حلبی دانست. حلبی از امام صادق علیه السلام درباره وظیفه مردی پرسید که به زمینی ویران روی می‌نهد و روی آن کار می‌کند و در آن جوی جاری می‌سازد و آبادش می‌کند و در آن به کشت می‌پردازد. امام فرمود: «باید زکات پردازد». حلبی پرسید: «اگر صاحب آن را بشناسد، باید چه کند؟» فرمود: «باید حقش را به وی ادا نماید.» [وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۵، باب سوم از أبواب احياء الموات، حدیث ۳] این از آن‌رو است که در جوابی که امام به حلبی داده، تنها فرض این است که زمینی خراب بوده و کسی به آبادسازی آن پرداخته است. این فرض اعم از آن است که خراب شدن زمین به علت آن بوده که صاحب پیشینش آن را رها کرده و از انجام وظیفه خود در برابر آن خودداری ورزیده است. اما حدیث صحیح معاویه بن وهب مربوط به آن است که صاحب پیشین زمین، آن را رها و ویران نموده است. پس موضوع این روایت، از موضوع روایت حلبی، به‌گونه مطلق، اخص است. مقتضای این تخصیص آن است که ارتباط صاحب زمین با آن، در صورت ویرانی زمین و خودداری فرد از احیای آن، از میان می‌رود. (نویسنده)

شهید ثانی در کتاب مسالک، در این زمینه سخنی دارد که این مطلب را روشن می‌سازد: «این زمین که فرد احیا نموده و سپس ویران شده، در اصل مباح است. پس اگر آن را رها سازد، به اصل خود بازمی‌گردد و باز مباح می‌گردد. علت تملک این زمین، احیا و آبادسازی بوده و حال که این علت از میان رفته، معلول نیز از میان می‌رود»^(۱). مقصود وی این است که حق پدید آمده برای فرد در آن زمین، نتیجه و معلول احیا است. پس تا هنگامی که این علت باقی بماند و زمین آباد باشد، آن حق نیز باقی است. اما هنگامی که نشانه‌های حیات در آن زمین برچیده شود، حق وی هم ساقط می‌گردد؛ زیرا علت از میان رفته است^(۲).

(۱) مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۰۰.

(۲) با مقایسه سخن فقهی شهید ثانی با بیان‌های شرعی پیش‌گفته در روایت معاویه بن وهب و کابلی، معلوم می‌شود که سخن شهید کاملاً واضح دارد که هرگاه زمین ویران شود و آبادی‌اش از میان برود، رابطه فرد با آن کاملاً قطع می‌شود؛ زیرا هرگاه علت از میان رود، معلول نیز برچیده می‌شود. ولی در بیان‌های شرعی پیشین چنین آمده بود که وقتی زمین ویران شود و صاحبش از آن دست بکشد، هر فرد دیگر حق دارد که به احیای آن پردازد و در این حال، زمین به جای فرد پیشین از آن وی می‌گردد. اما آن روایات دلالت نداشت که به سبب این ویرانی، ارتباط صاحب پیشین با زمین به طور کامل قطع می‌شود. بنابراین، از لحاظ مفاد تشریحی این روایات، می‌توان فرض کرد که پس از ویرانی زمین نیز هنوز صاحب زمین در آن حقی دارد و ارتباط میان آن دو برقرار است، به اندازه‌ای که اگر فردی دیگر بخواهد به احیای آن روی بیاورد، وی اولویت دارد که دیگر بار به احیای آن پردازد و اگر هنوز کسی برای احیای آن پیشگام نشده باشد، خود او همچنان حق دارد که به احیای زمین پردازد. اما اگر فردی دیگر در حالی که صاحب اول، زمین را رها کرده، به احیای آن پردازد، دیگر ارتباط آن با صاحب پیشین قطع می‌شود. ولی بر پایه بیان فقهی شهید ثانی، همان هنگام که فرد زمین را رها و ویران سازد، به طور کامل ارتباطش با آن قطع می‌گردد. بر اساس بیان‌های شرعی دیگر، می‌توان فرض نمود که ارتباط صاحب اول با این زمین در این حد استمرار خواهد یافت که حق نگاهداری آن را داشته باشد، یعنی دیگران را از بهره‌وری از آن زمین بازدارد. تفاوت عملی این دو فرض هنگامی آشکار می‌شود که فرد زمین خود را رها سازد و آن زمین ویران گردد و سپس پیش از آن که فردی دیگر آن را احیا نماید، وی بمیرد. بر اساس سخن شهید ثانی، آن زمین به وارثان صاحب اول انتقال نمی‌یابد؛ زیرا پس از ویرانی، دیگر هیچ ارتباطی میان وی و آن زمین وجود نداشته است؛ پس معنا ندارد که در زمره اموال موروثی او باقی بماند. اما بر پایه بیان دوم، آن زمین به ارث می‌رسد؛ یعنی وارثان صاحب اول از همان اندازه حق او که پس از ویرانی زمین برایش باقی مانده بود، برخوردارند. مباحث آینده کتاب به پذیرش دیدگاه شهید ثانی گرایش دارد. (نویسنده)

محقق ثانی در جامع المقاصد^(۱) گفته است: سخن مشهور میان امامیه و نیز دیدگاه فقهی عمده در گفتارهای ایشان، این است که اگر زمین ویران گردد، حق فرد پیشین بر آن از میان می‌رود و فردی دیگر می‌تواند آن را بگیرد و این حق را به خود اختصاص دهد^(۲).

امام مالک نیز گوید: «وقتی مردی زمینی مرده را احیا نماید و سپس آن را رها کند تا چاه‌هایش تباه و درختانش نابود شوند و دیرگاهی بر آن بگذرد تا ویران گردد و به همان حالت اول درآید، چنانچه فردی دیگر پس از او به احیای آن زمین پردازد، زمین از آن کسی است که آن را احیا نموده، همانند همان کس که بار نخست آن را احیا کرد»^(۳).

برخی از فقیهان حنفی نیز همین باور را دارند و چنین استدلال کرده‌اند که فرد اول مالک منافع زمین بوده و نه اصل آن. پس حال که آن را رها کرده، فرد دوم نسبت به او سزاوارتر است^(۴).

و اگر زمینی که صاحبش آن را رها نموده، در دایره مالکیت خصوصی باشد، همچون زمین‌هایی که صاحبانشان با میل خود اسلام آورده‌اند، این مالکیت مانع از آن نیست که در صورت رها کردن زمین و خودداری از انجام وظیفه نسبت به آن، حق وی بر آن سلب گردد؛ چنان‌که پیشتر دیدیم. از نظر

(۱) بنگرید به: جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۷.

(۲) در این‌که آن حق اختصاصی به سبب ویرانی و رها کردن زمین از میان می‌رود، تفاوتی نیست که رها کننده زمین، همان فرد احیا کننده آن باشد یا فردی باشد که زمین از احیا کننده به او رسیده است؛ زیرا چنان‌که گذشت، دلیل در این زمینه اطلاق دارد. دو محقق فقیه، صاحب کتاب کفایة الأحكام، ص ۲۳۹] و نیز صاحب کتاب مفاتیح [مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۳] به همین دیدگاه گرایش دارند. (نویسنده)

(۳) المدونة الكبرى، ج ۶، ص ۱۹۵.

(۴) بنگرید به: فتح القدير، ج ۹، ص ۴.

ابن براج^(۱) و ابن حمزه^(۲) و جز آن دو^(۳)، این زمین ملک مسلمانان می‌گردد و در دایره مالکیت عمومی درمی‌آید.

بدین سان، درمی‌یابیم که اختصاص داشتن زمین به فرد، خواه به صورت حق و خواه مالکیت، محدود به زمانی است که فرد وظیفه اجتماعی خود را درباره زمین انجام دهد. پس هرگاه آن را رها سازد و از آبادسازی آن خودداری کند تا ویران شود، ارتباطش با آن قطع می‌گردد و رشته پیوند زمین با وی گسسته می‌شود و اگر به طور طبیعی موات باشد، ملک بی‌قید و شرط دولت می‌گردد؛ و نیز اگر فردی که آن را رها ساخته و حقی در آن ساقط شده، نخست با سبب شرعی مالک آن شده باشد، آن زمین ملک عمومی مسلمانان می‌گردد؛ چنان‌که درباره زمین‌هایی که صاحبانشان با میل خود اسلام آورده باشند، چنین است.^(۴)

دیدگاه کلی اسلام درباره زمین

در پرتو احکام گوناگون تشریح شده در اسلام درباره زمین که به جزئیات آن دست یافتیم، می‌توانیم به عصاره دیدگاه کلی اسلام درباره زمین و سرنوشت آن در سایه اسلام بدان سان که رسول خدا ﷺ یا جانشین شرعی وی عمل کرده‌اند، دست یابیم. اکنون دیدگاه کلی اسلام در زمینه زمین را تعیین می‌نماییم. و هنگامی که پس از این، احکام اسلام درباره دیگر ثروت‌های طبیعی و منابع اصلی تولید را مطالعه کنیم، در آن جا بار دیگر به همین نگرش کلی اسلام درباره زمین باز می‌گردیم تا با قرار دادن آن در جای خویش، به دیدگاهی عام‌تر و فراگیرتر برسیم که اساس و قاعده مکتب اقتصادی اسلام در

(۱) المذهب، ج ۱، ص ۸۲.

(۲) الوسيله، ص ۱۳۲.

(۳) مسالک الافهام، ج ۳، ص ۵۸.

(۴) تحرير الأحكام الشرعية، ج ۲، ص ۱۶۹؛ مسالک الافهام، ج ۳، ص ۵۸.

مسأله توزیع پیش از تولید را معلوم می‌سازد.

برای آن‌که بتوانیم موضع بحث را کاملاً شفاف سازیم و محتوای اقتصادی نگرش اسلامی درباره زمین را بکاویم و آن را از دیگر عوامل و اعتبارهای سیاسی که بعداً درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت، دور گردانیم، لازم است در معین‌سازی نگرش کلی اسلام، از فرضیه‌ای آغاز نماییم که ما را در روشن ساختن محتوای اقتصادی این نظریه، جدا از ملاحظات سیاسی، یاری می‌دهد. فرض می‌کنیم که گروهی از مسلمانان تصمیم بگیرند در منطقه‌ای از زمین که پیشتر از آن بهره‌وری نمی‌شده، سکونت یابند و در آن سرزمین جامعه‌ای اسلامی تشکیل دهند و روابط حاکم بر آن را بر پایه اسلام شکل دهند. تصور نماییم که حاکم شرعی، خواه رسول خدا ﷺ و خواه جانشین وی، به سامان‌دهی این روابط می‌پردازد و اسلام را با همه ویژگی‌ها و بنیان‌های فکری و تمدنی و تشریحی‌اش در آن جامعه تحقق می‌بخشد. آن‌گاه، باید دید: موضع این حاکم و جامعه درباره زمین کدام است و مالکیت آن را چگونه شکل می‌دهد؟

پاسخ این سؤال در پرتو جزئیاتی که بیان نمودیم، آماده است. به موجب این فرض، زمینی که قرار است وطن این جامعه اسلامی گردد و تمدن یک دین آسمانی بر خاک آن بالنده شود، زمینی طبیعی و بهره‌وری نشده است که هنوز عنصر انسانی در آن دخالت نکرده است. این سخن بدان معنا است که این زمین در دوره مورد نظر در تاریخ، با انسان و دخالت او در حیات، نخستین برخورد را داشته است.

طبیعی است که معمولاً چنین زمینی به دو نوع تقسیم می‌گردد. بخشی از این زمین‌ها به‌طور طبیعی آباد هستند؛ یعنی خود طبیعت در آن‌ها شرایط حیات و تولید مانند آب و حرارت کافی و آمادگی خاک را فراهم نموده است. برخی دیگر از این زمین‌ها از چنین ویژگی‌هایی بهره ندارند؛ بلکه نیازمند تلاش انسانی برای ایجاد این زمینه‌ها هستند که در عرف فقهی، آن‌ها را زمین مرده

می‌گویند. پس زمینی که فرض کردیم شاهد ولادت جامعه اسلامی خواهد بود، یا زمینی به‌طور طبیعی آباد است و یا زمینی مرده است و نوع سومی در آن یافت نمی‌شود.

در این میان، زمین‌هایی که به‌طور طبیعی آباد هستند، ملک دولت یا به تعبیر دیگر، در مالکیت منصبی هستند که رسول خدا ﷺ یا جانشینان شرعی وی عهده‌دار آند؛ چنان‌که پیشتر دیدیم. این سخن بر پایه بیان‌های شرعی و فقهی است تا آن‌جا که در کتاب تذکره علامه حلی، آمده که همه فقیهان بر این سخن هم‌باورند^(۱).

زمین مرده نیز چنین است؛ چنان‌که پیشتر دیدیم. این سخن هم در بیان‌های شرعی و فقهی به روشنی نمایان است تا آن‌جا که پیشوای تجدیدگر، شیخ انصاری، در کتاب مکاسب یاد کرده که بیان‌های شرعی در این زمینه به حد استفاضه رسیده‌اند و حتی برخی آن‌ها را متواتر دانسته‌اند^(۲).

بنابراین، در سراسر این زمین هرگاه به وضع طبیعی آن نظر گردد، اصل مالکیت امام و در نتیجه، مالکیت عمومی جاری می‌گردد. در این پرتو، می‌توانیم بیان‌های شرعی نقل شده از امامان اهل بیت با سندهای صحیح را فهم نماییم که تأکید می‌نمایند زمین یکپارچه ملک امام است^(۳). این روایات وقتی به مالکیت امام برای زمین نظر دارند، آن را با وضع طبیعی‌اش می‌نگرند؛ چنان‌که گذشت^(۴).

(۱) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۲.

(۲) مکاسب، ج ۴، ص ۱۳.

(۳) از جمله: وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۴۸، باب چهارم از أبواب انفال، حدیث ۱۲؛ همان، ص ۵۳۰، باب اول از أبواب انفال، حدیث ۱۹.

(۴) بدین‌سان، درمی‌یابیم که در پرتو این بیان‌ها می‌توان مالکیت امام برای همه زمین‌ها را بر این اساس تفسیر کرد که این حکم شرعی و ملکی اعتباری است، مادام که بر مجرای وضع طبیعی زمین جاری گردد. بنابراین، این حکم با مالکیت کسی جز امام بر بخشی از زمین‌ها به علت شرعی عارض شده بر وضع طبیعی زمین همچون احیا، تعارض ندارد. پس ضرورت ندارد

اکنون باید به موارد رخصت اسلام به افراد جامعه‌ای که فرض کردیم، در زمینه انواع اختصاص زمین بنگریم. در این زمینه، لازم است بپذیریم که تصرف زمین یا تسلط بر آن، توجیه‌گر اصلی رابطه اختصاصی فرد و زمینی که بر آن تسلط یافته، نیست؛ زیرا هیچ بیان صحیحی در شریعت نمی‌یابیم که بر این مطلب دلالت کند؛ چنان‌که پیشتر اشاره کردیم و دریافتیم که تنها کاری که توجیه‌گر نوعی حق اختصاص شرعی است، احیا می‌باشد. احیا، یعنی تلاش فرد برای برانگیختن حیات در زمینی مرده، و کارهایی که وی برای فراهم ساختن چنین حیاتی انجام می‌دهد، در شریعت، علت این رابطه اختصاصی شمرده می‌شود.

اما به رغم این، چنین کاری سبب نمی‌گردد که با اصل زمین رابطه مالکیت بیابد و آن را از اصل اولش خارج سازد؛ بلکه فقط حقی برای وی ایجاد می‌کند که به موجب آن، برای بهره‌وری از زمینی که احیا نموده و تلاش‌هایی برایش انجام داده، نسبت به دیگران اولویت یابد. پس همچنان اصل زمین در مالکیت امام باقی می‌ماند و او حق دارد بر احیاکننده آن، خراج ببندد. این با بیان فقهی شیخ فقیه بزرگ، محمد بن حسن طوسی، سازگار است که در مبحث جهاد از کتاب مبسوط نگاشته است: «و اما زمین مرده دستاورد کسی نمی‌شود و ملک امام است. اگر کسی آن را احیا کند، برای تصرف در آن سزاوارتر از دیگران است و مالیات آن زمین از آن امام خواهد بود»^(۱). پیشتر متن این سخن را آوردیم.

حقی که به فرد اجازه احیای آن را می‌دهد، همچنان باقی است تا زمانی که

مالکیت در بیان‌های شرعی را تأویل کنیم و آن را امری معنوی و نه حکمی شرعی بدانیم. افزون بر آن، این تأویل با سیاق آن بیان‌ها آشکارا در تعارض است. به روایت کابلی بنگرید که چگونه همه زمین را از آن امام می‌داند و از آن چنین نتیجه می‌گیرد که امام می‌تواند بر احیاکننده زمین، مالیات ببندد. این که امام حق دارد مالیات یا اجاره‌بها بر زمین ببندد و این حق از مالکیت وی نتیجه شده، آشکارا دلالت می‌کند که مالکیت در این جا به معنای تشریحی آن است که چنین آثاری بر آن ترتب یافته، نه به معنای معنوی محض. (نویسنده)

(۱) مبسوط، ج ۲، ص ۲۹.

کار فرد در آن زمین نمود داشته باشد. اما اگر اثر کار وی در آن پایان یابد و زمین نیازمند تلاش تازه باشد تا آبادی آن ادامه یابد، استمرار آن حق وابسته به این است که به آبادانی آن ادامه دهد و در این زمینه، تلاش لازم را به کار بندد. اما اگر زمین را رها سازد و از آبادی آن خودداری ورزد تا ویران گردد، دیگر آن حق وی ساقط می‌شود.

اکنون می‌توانیم تصویری کامل و خاص از نگرش کلی اسلام در این زمینه به دست دهیم. زمین به طبیعت خود، ملک امام است و کسی نمی‌تواند مالک اصل آن گردد. هیچ رابطه اختصاصی با زمین تحقق نمی‌یابد، مگر بر اساس تلاشی که فرد برای آماده‌سازی زمین و بهره‌وری از آن انجام می‌دهد. این رابطه اختصاصی یا حقی که فرد در نتیجه کار خود به دست می‌آورد، امام را مانع نمی‌شود که مالیات یا اجاره‌بها بر زمین آباد شده ببندد تا همه جامعه انسانی را که مستحق بهره‌وری از آن است، در این بهره‌وری شریک سازد. البته این منافاتی با آن ندارد که امام به جهت وضع استثنایی، از دریافت مالیات یا اجاره‌بها در برخی مواقع چشم‌پوشی نماید؛ چنان‌که در روایات تحلیل آمده است^(۱).

پیش از برداشت عنصر سیاسی از این سخن، تا همین جا برای ما روشن می‌شود که نگرش اسلام به زمین همین است که بیان کردیم. در واقع، همین نگرش برای حل تناقض میان هواداران مالکیت زمین و مخالفان آن، سزاوار است. مالکیت زمین از مسائل اجتماعی است که در تفکر بشری همواره نقشی مهم ایفا کرده و این به تبعیت از اهمیت زمین به‌عنوان پدیده‌ای اثرگذار در حیات انسان از هزاران سال پیش است. به گمان قوی، این پدیده پس از کشف زراعت و تکیه کردن انسان به آن در حیات خویش، در تاریخ بشر شکل گرفته یا گسترش یافته است؛ زیرا انسان کشاورز در خود این نیاز را احساس کرد که

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۴۳، باب چهارم از أبواب انفال.

مدتی بر روی یک زمین استقرار یابد تا فرصت کافی برای تولید در آن داشته باشد. پس طبیعی بود که تا اندازه‌ای به مساحتی معین از زمین ارتباط یابد و در آن به کشت و کار پردازد و خانه و مأوایی نزدیک به کشتزار خود بسازد تا بتواند از زمین خویش مراقبت و نگاهداری کند. در نهایت، انسان کشاورز، هر کشاورزی که می‌خواهد باشد، خود را به این مساحت از زمین وابسته دید و با چند گونه رابطه به آن پیوست که همه آن‌ها از تلاشی سرچشمه می‌گرفت که او برای زمین صرف نموده بود.

این همان تلاش او است که با خاک آن زمین و هر ذره آن درآمیخته است. از همین تلاش و کار، رابطه اختصاصی فرد با زمین سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا این رابطه از جنبه‌ای، بازتاب پیوندی است که فرد میان خود و کارش احساس می‌کند؛ کاری که وی در زمین نمود بخشیده و آن را با زمین درآمیخته است. از جنبه دیگر، اندیشه رابطه اختصاصی، فکر استقرار بر زمین را تحقق می‌بخشد و به تقسیم زمین بر اساس کارایی می‌انجامد؛ زیرا هر فرد می‌خواهد آن بخش از زمین را که روی آن کار می‌کند و کارآمدی خود را برای بهره‌وری از آن اثبات می‌سازد، نگاهداری نماید.

بر همین اساس، ما بر آنیم که به گمان قوی، حقوق اختصاصی بر زمین از نظر تاریخی نتیجه کار و تلاش بر روی آن بوده و به مرور زمان، این حقوق شکل مالکیت به خود گرفته است.

سخنی با مخالفان مالکیت زمین

تردیدهایی که مخالفان مالکیت زمین در این زمینه برمی‌انگیزند، گاه واقعیت تاریخی و ریشه‌های دیرپای آن در اعماق روزگار را زیر تیغ اتهام می‌گیرد و گاه فراتر از این قدم برمی‌دارد و خود اندیشه مالکیت و حق فرد بر زمین را از آن روی که با مبانی عدالت اجتماعی سازگار نیست، باطل می‌شمرد.

اما اتهامی که به واقعیت مالکیت زمین و پشتوانه تاریخی آن وارد می‌شود، معمولاً به عوامل قدرت و سیطره بازمی‌گردد که به ادعای این تهمت زندگان، در طول تاریخ برای توزیع غیر عادلانه زمین و اعطای حقوق اختصاصی به افراد، نقشی اساسی داشته است. وقتی قدرت و نیروی غاصبانه و عوامل زورگو، توجیه‌گرهای واقعی و پشتوانه تاریخی مالکیت زمین و حقوق اختصاصی در تاریخ انسانیت بوده‌اند، طبیعی است که این حقوق محکوم گردند و مالکیت زمین در تاریخ، گونه‌ای دزدی شمرده شود.

ما وجود عوامل قدرت و غصب و نقش آن‌ها را در تاریخ انکار نمی‌کنیم؛ اما این عوامل تفسیرگر ظهور مالکیت زمین و حقوق اختصاصی بر آن در تاریخ نیستند. وقتی قرار باشد زمین با زور و تجاوز گرفته شود، لازم است که پیشتر مالکی خصوصی وجود داشته باشد تا با نیروی غاصبانه زمین را از او بگیرند و با قدرت از آن‌جا بیرونش سازند و آن را به زمین‌های خود بیفزایند. و برای این که چنین فرضی تحقق یابد، باید نخست آن زمین در دایره تصرف شخص یا اشخاصی قرار گرفته و کسی در آن حقی یافته باشد.

وقتی می‌خواهیم این حق پیش از غصب را تفسیر کنیم، لازم است آن فرض را که مالکیت را به قدرت و زور برمی‌گرداند، کنار بگذاریم تا عامل آن را در نوع رابطه میان زمین و صاحبان حق در آن بجوییم. از سوی دیگر، همین شخص که فرض می‌کنیم با زورمندی بر زمین دست انداخته، در غالب موارد، فردی رانده شده نیست که مأوا و زمینی ندارد؛ بلکه در پذیرفتنی‌ترین حالت، فردی است که توانسته بر مساحتی از زمین کار کند و از آن بهره‌وری نماید و به تدریج امکاناتش توسعه یافته و به این فکر افتاده که به زور بر بخشی تازه از زمین دست بیندازد. بنابراین، پیش از آن زورگویی و به کار بستن اقتدار، تلاشی ثمربخش و حقی بر پایه کار و بهره‌وری وجود داشته است.

سخنی که بیش از هر چیز می‌توان پذیرفت، آن است که وقتی تصور

می‌کنیم گروهی بدوی در سرزمینی ساکن شده‌اند و به زندگی کشاورزی روی آورده‌اند، هر فرد به فراخور امکانات خود، بر بخشی از زمین کار می‌کرده و برای بهره‌وری از آن تلاش می‌ورزیده است. امکان نداشته که همه کشاورزان در همه اجزای زمین شراکت کاری داشته باشند. از این رو، این تقسیم زمین که با تقسیم کار آغاز شده سرچشمه حقوق اختصاصی افراد گشته و سبب شده که هر فرد بر زمینی که خود بر آن کار کرده، حقی بیابد و از ثمره تلاش و رنج خویش بهره بردارد. از این پس، عوامل زور و قدرت به میان می‌آیند تا نیروی بیشتر یابند و بر زمین‌های دیگران چنگ اندازند و آن‌ها را زیر سیطره گیرند.

با این سخن، نمی‌خواهیم حقوق و مالکیت خصوصی زمین را که در تاریخ انسانیت رخ نموده، توجیه کنیم. تنها هدف ما این است که بگوییم احیا، یعنی کار بر زمین، به گمان قوی، تنها عامل اصلی پذیرفته شده در جوامع اولی برای ایجاد حق فردی بر زمینی بوده که کسی بر آن کار کرده و آبادش نموده است. عوامل دیگر، همگی علل ثانوی به‌شمار می‌روند که زائیده اوضاع و احوال بعدی و پیچیدگی‌های جوامع بوده و آن‌ها را از حالت فطری و مقتضیات طبیعی خود دور کرده‌اند. البته در طول تاریخ، به تدریج و در جریان رشد این عوامل ثانوی، آن عامل اصلی اعتبار خود را از دست داد و هوا و هوس بر فطرت غالب گشت تا آن‌جا که تاریخ مالکیت خصوصی بر زمین، از انواع ستم و انحصار پر شد و زمین، به همان اندازه که برای برخورداران گسترده شد برای توده‌های مردم تنگ گشت.

چنان‌که دیدیم، اسلام دیگر بار اعتبار این عامل فطری را به آن بازگرداند؛ چراکه احیا را یگانه عامل دستیابی به حق در زمین قرار داد و همه عوامل دیگر را کنار زد. بدین سان، اسلام آیین فطرت را زنده نمود که چیزی نمانده بود انسان دور مانده از فطرت، نشانی از آن باقی نگذارد.

آن‌چه تا کنون گفتیم، درباره اتهام به پشتوانه تاریخی مالکیت زمین بود. اما

اتهام بزرگ‌تر و مهم‌تر از این، آن است که خود اندیشه مالکیت و حق اختصاصی بر زمین را به صورت مطلق متهم می‌سازند؛ چنان‌که برخی رویکردهای مکاتب نوپا یا نیمه نوپا - اگر این تعبیر صحیح باشد - مانند سوسیالیسم زراعی، بر همین باورند. در این زمینه، فراوان می‌شنویم که می‌گویند: زمین ثروتی است طبیعی که انسان آن را نساخته و فقط از موهبت‌های خداوند است. پس هیچ کس اجازه ندارد به‌طور اختصاصی از آن استفاده نماید.

در این زمینه هرچه که بگویند، تصویر اسلامی در این مورد که در آغاز این بخش ارائه کردیم، فراتر از هر گونه تهمت، به صورتی منطقی باقی می‌ماند؛ زیرا دیدیم که زمین از نظرگاه وضعیت طبیعی آن و در هنگامی که انسان آن را به‌عنوان موهبتی از خدای والا دریافت نمود، ملک یا حق هیچ یک از افراد نبود؛ بلکه ملک امام به اعتبار منصب و نه شخص او بوده است. بر پایه نظریه اقتصادی اسلام درباره زمین، این مالکیت امام هرگز از میان نمی‌رود و زمین با زور و سیطره، در تملک هیچ فردی در نمی‌آید. حتی با آبادسازی و احیا نیز چنین نمی‌شود؛ بلکه احیا منبعی برای ایجاد حق فرد در زمین است. بنابراین، اگر کسی به صورت مشروع به احیای بخشی معین از زمین پردازد و تلاش خود را در آن صرف کند، ستم است که حق او را با کسانی که هیچ تلاشی بر آن زمین نکرده‌اند، یکسان تلقی کنیم؛ بلکه لازم است وی را نسبت به دیگران، به آن زمین و بهره‌وری از آن سزاوارتر بشماریم.

اسلام به کسی که بر زمین کار می‌کند، حقی می‌بخشد که وی را از دیگران سزاوارتر می‌سازد و از جنبه نظری نیز به امام حق می‌دهد که بر او مالیات یا اجاره‌بها ببندد تا همه انسان‌هایی که برای بهره‌وری از آن شایستگی دارند، بدین ترتیب از ثمره آن سودی بگیرند. حال که از دید اسلام، حق بر پایه کاری است که فرد در زمین انجام می‌دهد، طبیعی است که هرگاه اثر این کار بر زمین از میان برود و آن زمین برای ادامه حیات و تولید نیازمند کار بیشتر باشد، اما

صاحبش از این کار سر باززند و آن را رها کند تا به ویرانی اش بینجامد، آن حق اختصاصی که در نتیجه کار برایش حاصل شده بود، از میان می‌رود؛ زیرا آن توجیه‌گر شرعی که مایه ایجاد این حق شده بود، یعنی کاری که در آبادانی و احیای زمین نمود یافته بود، دیگر وجود ندارد.

عامل سیاسی در مالکیت زمین

اکنون که نظریه اقتصادی اسلام درباره زمین را دریافتیم، لازم است عامل سیاسی نهفته در این دیدگاه عام در مورد زمین را آشکار سازیم. اسلام در کنار مسأله احیا که عملی دارای ماهیت اقتصادی است، به کار سیاسی نیز باور دارد. کار سیاسی که در زمین نمود می‌یابد و به انجام دهنده این کار حقی در آن عطا می‌کند، کاری است که به موجب آن، این زمین به قلمرو اسلامی می‌پیوندد و موجب می‌شود که آن زمین به صورت بالفعل در حیات اسلامی و افزایش توانمندی مادی آن نقش ایفا نماید.

در واقع، سهم داشتن زمین در حیات اسلامی و افزایش توانمندی مادی آن، گاه از عاملی اقتصادی ریشه می‌گیرد که همان احیا است که فرد در زمین درون قلمرو اسلام انجام داده تا زندگی را در آن جاری سازد و بدین‌سان، آن زمین در تولید نقش ایفا نماید. گاه نیز از عامل سیاسی سرچشمه می‌گیرد که عبارت است از: عملی که به موجب آن، زمین آباد به قلمرو اسلام می‌پیوندد. هر یک از این دو کار دارای اعتبار ویژه خود در اسلام است.

این کار که رهاوردش پیوستن زمین آباد به قلمرو اسلام است، خود، دو نوع دارد. گاه زمین در نبردی جهادی به‌دست سپاه دعوت‌گر فتح می‌شود و گاه مردمش به میل خود اسلام را می‌پذیرند. اگر پیوستن زمین به قلمرو اسلام و سهم یافتنش در حیات اسلامی، رهاورد فتح باشد، آن‌گاه این کار سیاسی، عمل امت و نه عمل یکی از افراد تلقی می‌گردد و از این‌رو، همه امت صاحب

این زمین خواهند بود و بدین سان، اصل مالکیت عمومی بر زمین تطبیق می‌یابد. اما اگر پیوستن زمین آباد و سهم یافتنش در حیات اسلامی از رهگذر اسلام آوردن ساکنانش باشد، کار سیاسی، عمل افراد است و نه عمل امت. از این رو، اسلام حق آنان را در زمین آباد شده‌ای که ساکنانش به میل خود اسلام آورده باشند، می‌پذیرد و به آنان اجازه می‌دهد که آن را در دست خود نگاه دارند.

بدین سان، درمی‌یابیم که در دیدگاه کلی اسلام درباره زمین، کار سیاسی نیز نقش ایفا می‌کند؛ اما اگر این کار به صورت اجتماعی و رهاورد عمل همه امت با انواع مشارکت مانند فتح باشد، ویژگی اجتماعی زمین را از آن سلب نمی‌کند؛ بلکه زمین ملک عمومی همه امت می‌گردد. مالکیت عمومی امت در مفاد و محتوای اجتماعی با مالکیت دولت یکسان است؛ هر چند مالکیت دولت دامنه‌ای گسترده‌تر دارد؛ زیرا مالکیت عمومی به رغم آن‌که عام و در دایره همه امت است، در هر حال، به خود امت اختصاص دارد و آن را فقط می‌توان برای منافع عام مردم به کار گرفت. اما مالکیت دولت به گونه‌ای است که امام می‌تواند آن را در دایره‌ای گسترده‌تر به کار گیرد. بنابراین، کار سیاسی جمعی بر زمین‌های آباد که مسلمانان فتح کنند، سبب می‌شود که زمین در دایره اسلامی به جای دایره گسترده انسانی قرار گیرد و در هر حال، آن را از ویژگی مالکیت جمعی خارج نمی‌سازد؛ بلکه زمین به همین حال باقی می‌ماند. اما هنگامی که کار سیاسی، عملی فردی باشد، مانند اسلام آوردن دل‌خواهانه افراد ساکن یک سرزمین، آن‌گاه این زمین تابع اصل مالکیت خصوصی است. در پرتو این سخن، درمی‌یابیم که میدان اصلی مالکیت خصوصی زمین در تشریح اسلامی، همان نوعی است که پیش از اسلام طبق ترتیبات اجتماعی در تملک صاحبان آن زمین بوده و سپس آنان به میل خود دعوت اسلامی را پذیرفته و مسلمان شده یا با حکومت اسلامی قرارداد صلح بسته‌اند. در این

حال، شریعت مالکیت آنان را محترم می‌شمرد و آن‌ها را صاحبان اموالشان می‌داند^(۱). اما در غیر این مورد، زمین ملک امام تلقی می‌گردد و شریعت مالکیت آن را برای فرد نمی‌پذیرد. در این حال، برای فرد، تنها از طریق آبادسازی و بهره‌وری، حقی اختصاصی حاصل می‌شود؛ چنان‌که در سخن شیخ طوسی گذشت. این حق هرچند از لحاظ عملی در واقعیت زندگی ما با مالکیت تفاوتی ندارد، ولی از جنبه نظری با آن متفاوت است؛ زیرا وقتی فرد مالک اصل زمین نباشد و زمین از دایره مالکیت امام خارج نگردد، امام حق دارد بر آن زمین خراج بندد؛ چنان‌که شیخ طوسی بیان کرده است. البته در این روزگار، در عمل مسئولیتی در این زمینه نداریم؛ زیرا «اخبار تحلیل» به صورت استثنایی این مسئولیت را برداشته‌اند؛ هرچند آن را از لحاظ نظری پذیرفته‌اند. بنابراین، در سطح نظری، شریعت مالکیت خصوصی زمین را جز در همین اندازه نمی‌پذیرد که اگر کسانی پیش از پذیرش اسلام و یا صلح با حکومت اسلامی صاحب زمین بوده‌اند، همچنان پس از ورود آن زمین به قلمرو اسلام نیز صاحب آن بمانند.

هرگاه این سخن را با ارزش‌های دعوت اسلامی و مصالح اصلی آن پیوند دهیم، به‌جای آن‌که با مضمون اقتصادی دیدگاه اسلامی ارتباطش دهیم، به آسانی می‌توانیم توجیحات سیاسی این باور را دریابیم؛ زیرا آنان که در حال تملک زمین‌های خود با میل قلبی اسلام بیاورند یا با بستن قرارداد صلح در قلمرو اسلام درآیند، ضروری است که زمین‌هایی را که با دست‌خوشی آباد کرده‌اند به خودشان سپرده شود و از آنان نخواهند که آن‌ها را به دولتی واگذار نمایند که خودشان به میل خویشتن دعوتش را پذیرفته یا به قلمرو سلطه آن درآمده‌اند. اگر چنین نبود، این موضوع، در برابر دعوت اسلامی و گسترش آن

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۷۱-۱۷۵.

در مراحل گوناگون، مشکلات بزرگی پیش می‌آورد. هر چند اسلام این حق مالکیت خصوصی را به آنان می‌دهد، اما این حق به شکل مطلق نیست و محدود به زمانی است که آن افراد همچنان به بهره‌وری از زمین خود ادامه دهند و برای سهم کردن آن در حیات اسلامی کار و تلاش نمایند. اما هرگاه زمین را رها سازند تا ویران شود، شماری از فقیهان مانند ابن براج و ابن حمزه بر این باورند که در این حال، زمین ملک امت خواهد شد^(۱).

دیدگاه اسلام در پرتو نگرشی نو

تا این جا به رهاوردهایی در زمینه دیدگاه تشریحی اسلام درباره زمین دست یافتیم. اما اکنون می‌توانیم تا اندازه‌ای از این مرز فراتر رویم تا این دیدگاه را در چارچوبی گسترده‌تر در پرتو برخی رویکردهای فقهی که در بیان‌های شرعی آمده، جای دهیم. این کار در تلاشی که اکنون می‌بینید، تجلی می‌یابد. در صفحات اخیر بررسی خود دیدیم که وقتی به زمین از لحاظ وضع طبیعی آن بنگریم و آن را جداگانه از اعتبارات سیاسی آن در نظر بگیریم، ملک دولت تلقی می‌شود؛ زیرا در طبیعت خود، یا مرده است و یا زنده؛ و این هر دو نوع از آن امام هستند. چنان‌که دیدیم، فرد با انجام کار احیا در زمین مرده، به حقی اختصاصی دست می‌یابد که او را در آن سزاوارتر از دیگران می‌گرداند، مادام که زمین زنده بماند. این فرد با تلاش خود برای بهره‌وری از زمین آباد، حقی به دست می‌آورد که او را برای بهره‌وری از آن برتر از دیگران می‌گرداند، مادام که به این بهره‌وری ادامه دهد.

اکنون می‌خواهیم ببینیم در این میان می‌توان ملاحظاتی را در این تصویر تشریحی روا داشت یا نه؛ و اگر می‌توان، حدود آن، چه اندازه است. این

(۱) مهذب، ج ۱، ص ۱۸۲؛ الوسیله، ص ۱۳۲.

بررسی را در موارد زیر پی می‌گیریم:

۱- زمین آباد فتح شده با نبرد

پیشتر گذشت که فقیهان این زمین را ملک عمومی مسلمانان شمرده‌اند. از این رو، گفتیم که چنین زمینی در دایره مالکیت عمومی امت و نه در گستره مالکیت دولت قرار می‌گیرد. اما در این زمینه می‌توانیم بگوییم که اگر به حال این زمین پیش از فتح نظر کنیم، درمی‌یابیم که زمینی مرده بوده که فردی کافر آن را احیا نموده است. پس در پرتو آنچه گذشت، اصل این زمین در ملک امام یا دولت است و کافری که آن را احیا کرده یا کسی که این زمین به او انتقال یافته، دارای حق احیا است. از روایات رسیده از امامان علیهم‌السلام درباره این که زمین فتح شده از آن مسلمانان است، چیزی جز این فهمیده نمی‌شود که هر حقی که آن کافر در زمین داشته، با فتح به امت انتقال می‌یابد و حقی عمومی می‌شود. این روایات دلالت نمی‌کنند که با فتح، حق امام ساقط می‌گردد؛ زیرا مسلمانان از دشمنانشان به غنیمت دست می‌یابند و نه از امامشان. بر این اساس، زمام مالکیت زمین در دست امام باقی می‌ماند و حق اختصاصی موجود در آن به حق عمومی امت تبدیل می‌گردد.

۲- زمینی که صاحبانش به میل خود اسلام را پذیرفته‌اند

پیشتر بیان شد که چنین زمینی ملک خصوصی صاحبان آن است؛ اما می‌توان گفت که روایات بیانگر حکم چنین زمینی دارای این رویکردند که این زمین‌ها در دست صاحبانشان باقی بمانند. این در نقطه مقابل زمین‌های فتح شده با نبرد است که از دست صاحبانشان بیرون می‌آیند. پس حقی که به پذیرندگان اسلام داده می‌شود، همان حقی است که از مغلوب در نبرد، سلب می‌گردد و آن، حق اختصاصی است بدون مالکیت اصل زمین.

به دیگر سخن، بنا بر دلیل انفال، پیش از آن که صاحبان زمینی به میل خود اسلام بیاورند، این زمین ملک دولت بوده و صاحب آن فقط دارای حقی

اختصاصی است که همان حق احیا است. اسلام این حق را برای او پاس می‌دارد؛ نه این که حقی را که از قبل نداشته، به او بدهد. بدین سان، او همچنان دارای حق احیا می‌ماند و زمین به همان شکل که بود، ملک دولت است. از این رو، دیدیم که اگر آن فرد به وظیفه خود عمل نکند و زمین را رها سازد و آباد نگرداند، امام وظیفه دارد آن را در دست گیرد و زمینه بهره‌وری از آن را فراهم سازد؛ زیرا زمام آن همچنان در دایره مالکیت دولت است.

۳- زمینی که با ساکنانش قرارداد صلح بسته شده است

در حقیقت، این جا قراردادی در میان است که به موجب آن، مالکیت این زمین در برابر امتیازاتی معین مانند جزیه، به صلح کنندگان واگذار می‌شود. پیشتر گذشت که زمین‌های تحت تملک دولت، از اموال خصوصی دولت شمرده می‌شوند که می‌تواند در آن‌ها تصرف نماید و کارهایی از قبیل معاوضه انجام دهد. اما این قرارداد صلح، پیمانی با ماهیت سیاسی است و قرارداد معاوضه به‌شمار نمی‌آید. پس این به معنای ساقط شدن حق مالکیت دولت یا پیامبر و یا امام از اصل زمین و انتقال این حق به آن صاحبان نیست؛ بلکه فقط به معنای دست برداشتن از زمین آن‌ها و واگذارنش به ایشان در برابر امتیازات خاص است. وجوب وفا به این قرارداد، به امام وظیفه می‌دهد که در برابر بهره‌وری آنان از زمین، اجاره‌بها از ایشان نخواهد؛ اما این چیزی جز انتقال رشته مالکیت است. بستن قرارداد صلح برای این که زمین از آن‌ها جدا گردد، به معنای مفاد عملی این تعبیر، و نه مفاد تشریحی آن است؛ زیرا مفاد عملی آن چیزی است که برای کافران صلح کننده اهمیت دارد. این مانند قرارداد ذمه است که پیمانی است سیاسی و در آن، دولت در برابر دریافت جزیه از فرد ذمی، او را از پرداخت خمس و زکات معاف می‌دارد. این بدان معنا نیست که از نظر تشریحی، زکات از دوش کافران برداشته شده؛ بلکه به این معنا است که دولت را موظف می‌سازد این مالیات را هر چند شرعاً ثابت است، از آنان

دریافت نکند.

با فراغت از این مباحث، اکنون می‌توان گفت که زمین، سراسر، ملک دولت یا منصبی است که پیامبر یا امام آن را بر عهده دارد و این حکم دارای هیچ استثنایی نیست. در پرتو این سخن، آن گفتار امام امیر مؤمنان علیه السلام را در روایت ابو خالد کابلی، به نقل از امام محمد بن علی باقر علیه السلام درمی‌یابیم: «همه زمین از آن ما است. پس هر یک از مسلمانان زمینی را احیا نماید، باید آن را آباد کند و خراج آن را به امام پردازد»^(۱).

بنابراین، اصل اولی در مسأله زمین، مالکیت دولت است و در کنار این اصل، حق احیا وجود دارد؛ یعنی حقی که احیا کننده یا فردی را که زمین از احیا کننده به او انتقال یافته، در آن زمین نسبت به دیگران سزاوارتر می‌سازد. این حق را فرد مسلمان یا کافری به دست می‌آورد که به احیای زمین پردازد، آن هم در صورتی که امام او را از این کار منع نکرده باشد. این، حقی اختصاصی است. البته اگر آن فرد کافر باشد و مسلمانان با نبردی جهادی زمین وی را به دست آورده باشند، این حق اختصاصی به حق عمومی بدل می‌گردد و از آن همه امت اسلامی، همچون یک مجموعه، می‌شود.

وقتی این مطلب را در نظر بگیریم که امام حق ندارد با فروختن یا بخشیدن زمین خراجی، آن را از خراجی بودن درآورد، می‌توانیم بگوییم که این حق عام گرچه ارتباط دولت با رشته مالکیت زمین را قطع نمی‌کند؛ اما در عین حال، زمین را از حالت مالکیت خصوصی دولت به مالکیت عمومی آن تبدیل می‌کند. در این حال، دولت وظیفه دارد در عین حفظ زمین آن را در جهت منافع معین مورد بهره‌وری قرار دهد. این همان مفهومی است که تعبیر موقوفه بودن زمین خراجی، بر آن تأکید دارد^(۲). از همین روی، هر حالت از این دست

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴، باب سوم از أبواب احیاء الموات، حدیث ۲.

(۲) تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۳۰، ذیل حدیث ۳۶۶.

را مالکیت عمومی می‌نامیم تا آن را از حالت‌های مالکیت دولتی محض متمایز سازد؛ یعنی حالاتی که اصل زمین ملک دولت است، با آن که حقی عمومی از این نوع وجود ندارد.

[۲] مواد اولیه در زمین

پس از خود زمین، مواد اولیه موجود در لایه خشک زمین و ثروت‌های معدنی در آن، از اهمیت فراوان برخوردارند و نقشی مهم در حیات تولیدی و اقتصادی انسان ایفا می‌کنند؛ زیرا در حقیقت، همه بهره‌مندی‌های انسان از قبیل کالاها و نعمت‌های مادی، در نهایت به خود زمین و مواد و ثروت‌های معدنی آن بازمی‌گردد. از این رو، بیشتر شاخه‌های صنعت بر صنایع استخراجی تکیه دارند که انسان در آن‌ها برای دستیابی به آن مواد و معادن تلاش می‌کند. معمولاً فقیهان، معادن را به دو دسته تقسیم می‌کنند: معادن ظاهری و باطنی. معادن ظاهری آن‌هایی هستند که برای دریافتن اصل آن‌ها و کشف درونشان نیازمند تلاش و کار بیشتر نیستیم، مانند نمک و نفت. وقتی به عمق چاه‌های نفت نفوذ نماییم، ماده معدنی را با صورت حقیقی‌اش درمی‌یابیم و به تلاشی خاص برای تبدیل آن به نفت نیاز نداریم؛ گرچه در مرحله بعد، برای استخراج و کشف و پالایش آن به تلاش فراوان نیازمندیم. بنابراین، در عرف فقهی، ظاهری بودن معدن به همان معنا نیست که در لغت به ذهن ما متبادر می‌شود. در لغت به چیزی ظاهری می‌گویند که پیدا است و دسترسی به آن نیازمند کندوکاو و تلاش نیست؛ اما در فقه، معدن ظاهری آن است که طبیعت معدنی‌اش نمایان است، خواه انسان برای دستیابی به آن نیازمند کندوکاو و تلاش فراوان باشد تا در اعماق طبیعت به چاه و

سرچشمه آن دست یابد و یا به آسانی و سادگی آن را در سطح زمین بیابد^(۱). و اما معادن باطنی آنهایی هستند که برای نمایان شدن ویژگی‌های معدنی نیازمند کار و تبدیل باشند، مانند آهن و طلا^(۲). معدن‌های آهن و طلا حاوی آهن یا طلای آماده نیستند که انتظار رود انسان به اعماق آن رود و عین این مواد را به اندازه‌ای که خواهد، برگیرد؛ بلکه این معادن شامل موادی هستند که لازم است با کار و تلاش بسیار آن‌ها را به آهن و طلا تبدیل کنیم؛ چنان‌که کاوشگران آهن و طلا می‌دانند.

پس در اصطلاح فقهی، ظاهری یا باطنی بودن معدن، به طبیعت ماده و میزان آمادگی آن به‌طور طبیعی بستگی دارد و نه به مکان یا وجود آن در نزدیکی سطح زمین یا اعماق و ژرفنای آن. علامه حلی در تذکره، در توضیح این اصطلاح فقهی که به شرح آن پرداختیم، گفته است: «مقصود از ظاهری آن است که درونش بدون کار خاص، نمایان گردد و تلاش و کار فقط برای استخراج آن، خواه سخت و خواه آسان، صورت پذیرد و نیازمند نمایان‌سازی جداگانه نباشد، مانند نمک، نفت، قیر، قطران، مومیا، گوگرد، سنگ آسیاب، سنگ ظروف، سنگ سرمه، یاقوت، خاک رس، و جز آن‌ها. اما معادن باطنی آنهایی هستند که جز با کار خاص بر روی موادشان، ظاهر نمی‌گردند و فقط با انجام عملیات مخصوص می‌توان به آن‌ها دست یافت، مانند معادن طلا، نقره، آهن، مس، و سرب»^(۳).

معادن ظاهری

درباره معادن ظاهری، همچون نمک و نفت، رأی رایج فقیهان آن است که از موارد مشترک عمومی میان همه مردم به‌شمار می‌آیند^(۴). پس اسلام

(۱) الروضة البهیة، ج ۴، ص ۶۵؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۰۰-۱۰۱.

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۰.

(۳) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۳.

(۴) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۶۵.

نمی‌پذیرد که هیچ کس به‌طور خصوصی مالک این‌ها گردد؛ زیرا در دایره مالکیت عمومی جای دارند و تابع این اصل هستند. اسلام فقط به افراد اجازه می‌دهد که به اندازه نیاز خود، از این ثروت معدنی بهره‌برگیرند، بدون آن‌که دیگران را از آن بازدارند یا سرچشمه‌های طبیعی آن را مالک شوند.

بر این اساس، فقط دولت یا امام به‌عنوان زمامدار مردمی که به نحو مالکیت عمومی صاحب این ثروت هستند، به اندازه امکانات مادی برای تولید و استخراج این منابع از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند و منافع آن را در خدمت مردم به کار می‌گیرد.

طرح‌های ویژه معدن‌داری که در آن‌ها افراد انحصارگرانه به بهره‌وری از معدن می‌پردازند، به‌طور کلی ممنوع است، و اگر این طرح‌ها عملیات و کند و کاو برای رسیدن به معدن و کشف آن در اعماق زمین انجام دهند، باز هم حق تملک معدن را ندارند و نمی‌توانند آن را از دایره مالکیت عمومی خارج سازند؛ بلکه فقط به هر طرح فردی حق داده می‌شود که به اندازه نیاز فرد، از آن ماده معدنی استفاده نماید.

علامه حلی در توضیح این اصل تشریحی در معادن ظاهری، پس از آوردن مثال‌های فراوان درباره آن، گفته است: «همه فقیهان بر این باورند که هیچ کس با احیا یا آبادسازی، مالک این معادن نمی‌شود؛ حتی اگر بخواهد با تلاش خود به لایه‌ای از زمین، که ماده معدنی در آن قرار دارد دست یابد»^(۱). یعنی فرد نمی‌تواند مالک آن معادن گردد، حتی اگر آن قدر زمین را کند و کاو نماید که به چاه‌های نفت برسد؛ یعنی به طبقه معدنی در اعماق زمین دست یابد.

نیز وی در کتاب قواعد، هنگام سخن گفتن از معادن ظاهری، آورده است: «معادن دو گونه‌اند: ظاهری و باطنی. ظاهری آن است که برای رسیدن به آن،

(۱) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۳.

نیازمند کاری خاص نباشیم، مانند نمک، نفت، کبریت، قیر، مومیا، سنگ سمره، سنگ ظروف، و یاقوت... سخن صحیح‌تر آن است که همه مسلمانان در این معادن شریکند. پس این گونه معدن را با احیا نمی‌توان مالک شد و سنگچین کردنش مایه حق اختصاص نمی‌شود و اقطاع آن نیز جایز نیست و کسی که این معدن به وی اقطاع شود، حق اختصاصی در آن نخواهد داشت. نیز کسی که پیشتر به سراغ بخشی از این معدن رفته باشد، پیش از برآورده شدن نیازش نمی‌توان وی را از دسترسی به آن بازداشت. حال اگر دو تن با هم به سراغ آن رفته باشند و استفاده هم‌زمان آن دو ممکن نباشد، باید میانشان قرعه کشید. این احتمال هم هست که آن را میانشان قسمت کنند و یا کسی را که نیاز بیشتری دارد، مقدم سازند»^(۱).

بسیاری از منابع فقهی، به اصل مالکیت عمومی و مجاز نبودن مالکیت خصوصی معادن ظاهری تصریح نموده‌اند؛ همچون: مبسوط^(۲)، مهذب^(۳)، سرائر^(۴)، تحریر^(۵)، دروس^(۶)، لمعه^(۷)، روضه^(۸).

نیز در الجامع للشرائع و ایضاح آمده است: «اگر کسی بخواهد بیش از اندازه نیازش از معادن برداشت کند، باید او را بازدارند»^(۹). در مبسوط و سرائر و شرائع و ارشاد و لمعه نیز سخنانی آمده که همین بازدارندگی را تأکید می‌نماید. در این منابع گفته شده است: «هر که پیشتر به سراغ این معادن برود، به اندازه نیازش

(۱) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۷۱.

(۲) مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۴.

(۳) مهذب، ج ۲، ص ۳۳.

(۴) سرائر، ج ۲، ص ۳۸۳.

(۵) تحریر الأحكام الشرعية، ج ۲، ص ۱۳۱.

(۶) الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۶۷.

(۷) اللمعة الدمشقية، ص ۲۴۳.

(۸) الروضة البهية، ج ۴، ص ۶۵.

(۹) الجامع للشرائع، ص ۳۷۵؛ ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۲۳۷.

از آن بهره می‌گیرد»^(۱).

علامه در تذکره گوید: «این دیدگاه بیشتر امامیه است. البته معلوم نکرده‌اند که مقصود از اندازه نیازش، نیاز یک روز است یا یک سال»^(۲). مقصود وی آن است که فقیهان فقط از بهره‌وری بیش از اندازه نیاز منع نموده‌اند؛ اما روشن نساخته‌اند که این مقدار به اندازه تأمین نیاز یک روز است یا یک سال. این جا است که شریعت به بالاترین قله تأکید بر ممنوعیت بهره‌وری فردی از این ثروت‌های طبیعی رسیده است.

در متن نه‌ایة المحتاج الی شرح المنهاج آمده است: «معدن ظاهری که بدون کار خاص استخراج می‌شود، مانند نفت و کبریت، نه به مالکیت درمی‌آید و نه می‌توان با سنگ‌چینی یا اقطاع آن را اختصاصی نمود. اگر امکان بهره‌وری از آن محدود باشد، کسی که پیشتر به سراغش رفته، به اندازه نیازش برمی‌گیرد و اگر بخواهد بیشتر برگیرد، طبق سخن صحیح‌تر فقهی، باید او را مانع شوند»^(۳).

شافعی در توضیح حکم معادن ظاهری گفته است: «اصل معدن‌ها دو گونه دارد: برخی ظاهرند، همچون نمک در کوه که مردم در پی آن می‌روند. این نوع را در هیچ حال نمی‌توان به کسی اقطاع نمود و همه مردم از آن به یک اندازه سهم می‌برند. رودخانه و آب‌های سطحی و گیاهان بی‌صاحب نیز همین حکم را دارند. ایض بن حَمَّال از رسول خدا ﷺ خواست که نمک مأرب را به وی واگذار نماید. پیامبر آن را به وی واگذار نمود یا خواست که چنین کند». به ایشان گفتند: «این معدن همانند آب جوشان روان است». فرمود: «پس نباید به وی واگذار شود. هیچ یک از معادن دارای ماده ظاهر همچون نفت، قیر، کبریت، مومیا، یا سنگ آشکار، در ملک کسی

(۱) مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۵؛ سرائر، ج ۲، ص ۳۸۳؛ شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۲۲؛ ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۴۹؛ اللمعة الدمشقیة، ص ۲۴۳.

(۲) تذکرة الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۳.

(۳) نه‌ایة المحتاج الی شرح المنهاج، ج ۵، ص ۳۴۹؛ مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۷۲.

در نمی آیند و مانند آب و مرتع هستند که همه مردم در آن به طور یکسان شریکند^(۱).
 ماوردی در الأحكام السلطانية از معادن ظاهری چنین سخن می گوید:
 «معدن ظاهری آن است که ماده نهفته در آن، نمایان باشد، مانند سنگ سرمه و نمک
 و قیر و نفت. این نوع معدن مانند آب است که واگذار کردنش به کسی جایز نیست و
 مردم همه در آن به طور یکسان شریکند و هر که به سراغ آن رود، از آن برمی گیرد. ...
 اگر این معادن ظاهری به کسی اقطاع شوند، چنین کاری حکم شرعی ندارد و آن که به
 او واگذار شده و آن که نشده، در بهره‌وری از آن یکسانند و همه کسانی که به سراغ آن
 روند، یکسان از آن سهم دارند. اگر در این حال، فردی که معدن به او واگذار شده،
 دیگران را بازدارد، تجاوزگر است»^(۲).

بنابراین، در پرتو بیان‌های شرعی که یاد کردیم، معادن ظاهری تابع اصل
 مالکیت عمومی هستند. در این جا مالکیت عمومی با آنچه درباره زمین آباد
 فتح شده با نبرد گفتیم، تفاوت دارد؛ زیرا مالکیت عمومی آن زمین، نتیجه عمل
 سیاسی امت، یعنی فتح، است و این فتح نتیجه‌ای بیش از این نداشته است.
 پس آن زمین در مالکیت عمومی امت اسلامی است. اما در این جا، مردم
 همگی در معادن به نحو یکسان شریکند؛ چراکه در بسیاری از منابع فقهی،
 به جای کلمه مسلمانان، کلمه مردم آمده، چنان‌که در مبسوط، مهذب، وسیله،
 سرائر، و کتاب الام آمده است. از آن جا که از دید صاحبان این منابع، دلیلی بر
 آن وجود نداشته که فقط مسلمانان مالک معدن هستند. بنابراین، معادن ملک
 عمومی همه مسلمانان و نیز کسانی است که در پناه ایشان زندگی می کنند.

معادن باطنی

در عرف فقهی، چنان‌که دانستیم، معادن باطنی به هر گونه معدنی می گویند

(۱) الام، ج ۴، ص ۴۲؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۱۷۴، حدیث ۳۰۶۴.

(۲) الأحكام السلطانية، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ ج ۲، ص ۱۹۷.

که جز با نوعی کار خاص نمی‌توان به آن دست یافت؛ مانند طلا که فقط با فراوری و تحول، به دست می‌آید. خود این نوع معدن نیز دو گونه دارد. یک گونه آن نزدیک به سطح زمین است و گونه دیگرش در اعماق آن جای دارد، به طوری که دسترسی به آن جز با کند و کاو و تلاش بسیار امکان نمی‌یابد.

معادن باطنی نزدیک به سطح زمین

معادن باطنی که نزدیک به سطح زمین هستند، حکمشان همانند معادن ظاهری است که اکنون گفتیم. علامه حلی در تذکره گوید: «معادن باطنی نیز خود یا آشکارند یا نه. آشکار یعنی نزدیک به سطح زمین و در دسترس. اگر آشکار باشند، این‌ها نیز با احیا تملک نمی‌گردند؛ چنان‌که درباره معادن ظاهری گفته شد»^(۱).

همین سخن را ابن قدامه دارد، آن‌جا که گفته است: «معادن ظاهری آن‌ها ایند که بدون کار خاص می‌توان به آن‌ها دسترسی یافت و مردم به سراغ آن‌ها می‌روند و بهره برمی‌گیرند. چنین معادنی با احیا به مالکیت کسی در نمی‌آیند و واگذار کردن آن‌ها به هیچ کس جایز نیست و کسی حق ندارد مانع میان آن‌ها و دیگر مسلمانان شود... اما معادن باطنی آن‌ها هستند که جز با کار خاص و فراوری نمی‌توان به آن‌ها دست یافت، مانند معادن طلا، نقره، آهن، مس، سرب، بلور و فیروزه. این گونه معادن اگر آشکار باشند، نیز با احیا در مالکیت کسی در نمی‌آیند»^(۲).

بنابراین، اسلام اجازه نمی‌دهد که مواد معدنی نزدیک سطح زمین، در همان مکان، ملک خصوصی کسی گردد؛ بلکه فقط به هر فرد اجازه می‌دهد که مقداری از آن را که برگرفته و از آن خود ساخته، مالک شود، به شرط آن‌که از اندازه‌ای معقول بیشتر نشود و مقدار تصرف شده فرد به حدی نرسد که مایه

(۱) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۳.

(۲) المغنی، ج ۶، ص ۱۵۶-۱۵۷.

زیان اجتماعی و تنگنا برای دیگران شود؛ چنان‌که فقیه اصفهانی در کتاب وسیله به این مطلب تصریح نموده است^(۱). این از آن‌رو است که هیچ بیان صحیحی در شریعت نداریم که دلالت کند همواره و در هر حال، حیازت می‌تواند علت مالکیت ثروت معدنی تصرف شده باشد. تفاوت ندارد که مقدار این ثروت چه اندازه و دامنه تأثیر این حیازت بر دیگران، به چه میزان باشد. تنها چیزی که می‌دانیم، آن است که در روزگار تشریح، مردم عادت داشتند نیازهایشان را از مواد معدنی بر سطح زمین یا نزدیک به آن، به اندازه برطرف شدن آن نیاز برگیرند. طبیعی است که به فراخور امکانات اندک آنان برای استخراج و تولید در آن روزگار، میزان بهره‌وری ایشان اندک بوده است. درست است که آن روز شریعت اجازه داده که فرد در دایره معدنی که در اختیار گرفته، مالک مواد استخراجی شود؛ اما این را نمی‌توان دلیل شمرد که اگر این تصرف هم در کمیت، یعنی مقدار ماده تحت تصرف، و هم در کیفیت، یعنی تأثیر این تصرف بر دیگران، با نوع تصرف معمول در روزگار تشریح تفاوت یابد، باز هم شارع چنین کاری را اجازه دهد.

تا این جا می‌بینیم که در معادن ظاهری، به معنای فقهی، و نیز معادن باطنی نزدیک به سطح زمین، فقیهان، مالکیت خصوصی اصل معدن را اجازه نمی‌دهند و تنها جایز می‌دانند که هر فرد مقداری معقول برای تأمین نیازش از آن برگیرد. بدین ترتیب، زمینه بهره‌وری از این ثروت‌های طبیعی در دایره‌ای گسترده‌تر باقی می‌ماند، به جای آن‌که طرح‌های فردی بهره‌برداری خصوصی از آن‌ها به اجرا درآید و موجب انباشتگی آن‌ها در دست افراد گردد.

(۱) وسیلة النجاة، ج ۲، ص ۳۱۸.

معادن باطنی پنهان

آن دسته از معادن باطنی که در اعماق زمین جای دارند، به دو گونه تلاش نیاز دارند: یکی تلاش برای کاوش و کند و کاو معدن جهت دستیابی به لایه‌های آن در اعماق زمین؛ دیگری تلاش برای تغییر و فراوری در خود ماده معدنی و آشکارسازی ویژگی‌های معدنی آن، مانند معادن طلا و آهن. این گونه معادن را معدن‌های باطنی پنهان می‌نامیم.

درباره این گونه معادن باطنی پنهان، دیدگاه‌های گوناگون در فقه اسلامی به میان آمده است. برخی بر آنند که این‌ها ملک دولت یا امام، به اعتبار منصب نه شخص، هستند؛ مانند کلینی^(۱)، قمی^(۲)، مفید^(۳)، دیلمی^(۴)، قاضی^(۵)، و جز آنان که این معادن را در زمره انفال می‌دانند و انفال هم ملک دولت است. بعضی نیز بر آنند که این معادن از مشترکات عام هستند که همه مردم مالک آن به‌شمار می‌روند؛ چنان‌که از امام شافعی و بسیاری از دانشوران حنبلی گزارش شده است.

فقیه شافعی، ماوردی، این را یکی از دو دیدگاه در این مسأله دانسته و گفته است: «معادن باطنی آن‌ها هستند که ماده اصلی شان پنهان است و باید با کار خاص به آن رسید؛ همچون طلا و نقره و فلز برنج و آهن. این‌ها و مانندشان معادن باطنی هستند، خواه ماده معدنی برآمده از آن‌ها، نیازمند گداختن و خالص‌سازی باشد و خواه نباشد. درباره جایز بودن واگذاری این معادن، دو دیدگاه است: یکی آن‌که این کار جایز نیست، مانند معادن ظاهری و همه مردم در آن یکسان سهم دارند»^(۶). از

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۵۳۸.

(۲) تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۵۴.

(۳) مقنعه، ص ۲۷۸.

(۴) مراسم، ص ۱۴۰.

(۵) مهذب، ج ۲، ص ۳۴.

(۶) الأحکام السلطانیة، ج ۱، ص ۲۳۶؛ ج ۲، ص ۱۹۷.

سخن فقیه حنبلی، ابن قدامه، نیز برمی آید که از نظر مذاهب حنبلی و شافعی، معادن باطنی پنهان در زمره مشترکات عام هستند. بنابراین، از این جنبه، میان آن‌ها با معادن ظاهری یا باطنی آشکار تفاوتی نیست^(۱).

در مسیر کشف مکتب اقتصادی اسلام که ما در پی آن هستیم، اکنون مهم نیست که شکل تشریحی مالکیت این معادن را بررسی کنیم و ببینیم که آیا از نوع مالکیت عمومی یا دولتی و یا گونه دیگر است؛ زیرا به هر حال مسلم است که به فراخور وضع طبیعی این معادن، آن‌ها دارای ویژگی اجتماعی عام هستند و به فردی معین اختصاص نمی‌یابند. بنابراین، بررسی نوع مالکیت آن‌ها بحثی صوری است و به اهداف ما مربوط نمی‌شود. برای ما، مهم و شایسته بحث، این است که دریابیم مثلاً اسلام اجازه می‌دهد که معدن طلا و نقره از دایره ثروت‌های عمومی خارج شود و آیا به فردی که زمین معدنی را کند و کاو نموده و آن ماده را کشف کرده، مالکیت معدنی را که کشف کرده می‌بخشد؟

درباره معادن ظاهری و نیز معادن باطنی نزدیک به سطح زمین دیدیم که در دیدگاه بیشتر فقیهان، شریعت اجازه نمی‌دهد که کسی مالک خصوصی آن‌ها گردد؛ بلکه به هر فرد اجازه داده که از مواد معدنی آن به فراخور نیاز خود و بدون زیان رساندن به دیگران برگیرد. پس ضرورت دارد که موضع شریعت را درباره معادن باطنی پنهان دریابیم و میزان یکسانی یا نایکسانی حکم آن را با دیگر انواع معادن تشخیص دهیم.

بنابراین، مسأله این است: آیا امکان دارد که یک فرد با کشف معدن از طریق کند و کاو آن، مالک خصوصی معادن طلا و آهن شود؟ بسیاری از فقیهان به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند و بر آنند که با کشف معدن از طریق کند و کاو آن، می‌توان آن را به مالکیت درآورد^(۲). پشتوانه آنان، این است که کشف معدن

(۱) بنگرید به: مغنی، ج ۶، ص ۱۵۷.

(۲) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۶۶؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۰.

از طریق حفر، یکی از انواع احیا به‌شمار می‌آید و مواد طبیعی را می‌توان با احیا به تملک درآورد و نیز این عمل، از شیوه‌های حیازت آن مواد است و حیازت از علل مالکیت ثروت‌های گوناگون طبیعی است.

هنگامی که این دیدگاه را از جنبه مکتب اقتصادی مطالعه می‌کنیم، لازم است آن را از ملاحظاتی که پیرامونش را گرفته و نیز حدود و قلمرو مالکیت معدن برای کاشف آن، جدا نسازیم. بر اساس این دیدگاه، مالکیت خصوصی شامل همه رگ و ریشه آن ماده معدنی در اعماق زمین نیست؛ بلکه فقط شامل مقداری از ماده است که فرد با کند و کاو، آن را کشف نموده است. همچنین از لحاظ امتداد افقی نیز این مالکیت به بیرون از محدوده حفره‌ای که فرد برای کشف معدن ایجاد نموده، نمی‌شود، مگر به اندازه‌ای که استخراج ماده از آن حفره به آن وابسته است. این محدوده را در اصطلاح فقهی، حریم معدن می‌نامند^(۱).

روشن است که این دامنه مالکیت بسیار محدود و تنگ است و به هر فرد دیگر اجازه می‌دهد که در نقطه‌ای دیگر از همان معدن به کند و کاو دست بزند؛ هرچند در حقیقت از همان ریشه‌ای استفاده می‌کند که کاشف اول بهره برده است؛ زیرا کاشف اول مالک آن ریشه‌ها نیست.

این محدودیت در مالکیت معدن باطنی در دیدگاه باورداران به آن، در شماری از بیان‌های فقهی به روشنی آمده است. علامه حلی در قواعد می‌گوید: «اگر کسی کند و کاو انجام دهد و به معدن دست یابد، حق ندارد دیگران را از کند و کاو در ناحیه دیگر معدن بازدارد. پس اگر دیگری به ریشه برسد، کاونده اول حق بازداشتن او را ندارد؛ زیرا او هم مالک مکان کند و کاو خود و حریم آن است»^(۲).
همو در تذکره در تعیین محدوده این مالکیت گوید: «اگر کند و کاو گسترش یابد

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۰-۱۱۳.

(۲) قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۷۲.

و جز در وسط یا برخی اطراف به ریشه نرسد، مالکیت او فقط محدود به همان محل ریشه نیست؛ بلکه مالک پیرامون آن نیز هست، البته به اندازه‌ای که متناسب با حریم آن است. این مقدار به اندازه‌ای است که همکاران وی و نیز چارپایان بارکش بتوانند توقف کنند. حال اگر کسی در جای دیگر به کند و کاو پردازد، نباید او را مانع شد، حتی اگر به ریشه برسد؛ خواه بر این باور باشیم که با کند و کاو، فرد مالک معدن می‌شود و خواه بر این باور نباشیم؛ زیرا اگر هم مالک باشد، فقط مالک همان مکانی است که کند و کاو کرده است، ولی مالک ریشه معدن نیست»^(۱).

این بیان‌ها دامنه مالکیت را در همان حفره و اطرافش به اندازه لازم برای عملیات استخراج محدود می‌سازند و گسترش این مالکیت را به شکل عمودی و افقی نمی‌پذیرند. پس از یک سو، فقیهان باوردارنده مالکیت معدن، دامنه این تملک را محدود کرده‌اند. از دیگر سو، اصل «جایز نبودن تعطیل» قرار دارد که کاوندگان معدن و عملیات کشف را از این بازمی‌دارد که کار را تعطیل نمایند و بهره‌وری از معدن را متوقف سازند. حال اگر این دو ملاحظه را کنار هم قرار دهیم، درمی‌یابیم که اعتقاد به مالکیت فقط به فرد اجازه می‌دهد که معدن را در چارچوب همین محدوده مالک شود و این تقریباً به معنای انکار مالکیت خصوصی معادن از جنبه نتایج قطعی و پرتوهای است که بر بحث نظری در اقتصاد اسلامی می‌افکند؛ زیرا به حکم این ملاحظات، فرد اجازه دارد فقط مالک مواد معدنی همان حفره خودش باشد و از همان آغاز کار خویش با این تهدید مواجه است که اگر معدن را رها سازد و کار را متوقف کند و ثروت معدنی را ایستا نگاه دارد، آن معدن را از دست وی درآورند.

این نوع از مالکیت به صورت کاملاً آشکار با مالکیت منابع طبیعی در مکتب سرمایه‌داری تفاوت دارد؛ زیرا این نوع مالکیت چیزی چندان فراتر از یک شیوه

(۱) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۴.

تقسیم کار میان مردم نیست و امکان ندارد که به ایجاد طرح‌های فردی انباشت ثروت بینجامد، همچون طرح‌هایی که بر جامعه سرمایه‌داری حاکم است. این شیوه در اقتصاد اسلامی، ابزاری برای سیطره بر منابع طبیعی و انباشتن ثروت‌های معدنی در دست افراد نیست.

بر خلاف دیدگاه باوردارنده مالکیت، رویکرد فقهی دیگری نیز هست که مالکیت فرد بر معدن در همان محدوده مورد پذیرش آن باورداران به مالکیت را نفی می‌کند. در متن نه‌ایة المحتاج الی شرح المنهاج آمده است: «معدن باطنی آن است که جز با کار خاص، موادش به دست نیاید، همچون طلا و نقره و آهن و مس. سخن درست‌تر آن است که این معدن را با کد و کاو و فراوری نمی‌توان مالک شد»^(۱).

در مغنی اثر ابن قدامه، فقیه حنبلی، این سخن درباره معادن آمده است: «اگر معدن باطنی باشد و انسان آن را کند و کاو کند و ماده معدنی را ظاهر سازد، بر مبنای ظاهر مذهب حنبلی و شافعی، وی مالک آن نمی‌شود»^(۲).

این رویکرد فقهی، توجیهاات انکار مالکیت را از نقد ادله مالکیت و دستاویزهای باورداران آن، می‌گیرد. این رویکرد، دیدگاه آنان را نمی‌پذیرد که کاشف معدن بر اساس عمل کشفش، احیاگر معدن است یا بر پایه سیطره و تسلطش بر آن، مالک آن می‌شود؛ زیرا در شریعت اثبات نشده که احیا جز در مورد زمین، حقی اختصاصی ایجاد کند.

بیان شریعت این است: «هر که زمینی را احیا کند، از آن او است». اما معدن، زمین نیست تا این بیان شامل آن گردد؛ بدین دلیل که فقیهان وقتی از زمین‌های آباد فتح شده با نبرد سخن گفته و آن را ملک عمومی مسلمانان دانسته‌اند، معادن آن زمین‌ها را به این مالکیت ملحق نساخته‌اند، با این باور که معدن،

(۱) نه‌ایة المحتاج الی شرح المنهاج، ج ۵، ص ۳۵۱؛ مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۷۲.

(۲) مغنی، ج ۶، ص ۱۵۷.

زمین نیست^(۱). همچنین در شریعت دلیلی نمی‌توان یافت که حیازت منابع طبیعی موجب تملک آن‌ها است.

در پرتو این رویکرد فقهی، مادام که معدن در جایگاه طبیعی خود باشد، هیچ فردی نمی‌تواند مالک بخشی از آن باشد. وی فقط مالک ماده‌ای است که استخراج کرده است. این بدان معنا نیست که از نظر تشریحی، رابطه او با آن معدن، عین همان رابطه دیگران با آن معدن است؛ بلکه به رغم این حقیقت که وی مالک معدن نیست، از جنبه تشریحی، وی از دیگران برای بهره‌وری از معدن و کار در آن سزاوارتر است. او این حق را از طریق عملیات کند و کاوی که در آن معدن انجام داده، به دست آورده است؛ زیرا فرصت استفاده از معدن را از طریق آن حفره‌ای که برایش تلاش و کار نموده، فراهم کرده و از آن طریق به مواد معدنی در اعماق زمین نفوذ یافته است. پس حق دارد که دیگران را مانع شود که در حفره او و در محدوده‌ای که مزاحم کار وی باشد، به عملیات مشغول شوند. نیز هیچ فرد دیگری حق ندارد آن حفره را برای دستیابی به مواد معدنی به کار گیرد، به گونه‌ای که مزاحم صاحب آن شود.

در پرتو بیان‌های فقهی و دیدگاه‌ها درباره معادن، می‌توانیم سخن را چنین خلاصه کنیم: در دیدگاه فقهی رایج، معادن از مشترکات عمومی به‌شمار می‌آیند و تابع اصل مالکیت عمومی هستند و فرد اجازه ندارد که مالک ریشه‌ها و سرچشمه‌های نهفته آن در زمین گردد. اما مالکیت فرد بر ماده معدنی استخراج شده از زمین به اندازه گسترش عمودی و افقی حفره‌ای که کنده، میان دیدگاه فقهی رایج و دیدگاه فقهی دیگر، مورد اختلاف است. اگر معدن از نوع باطنی پنهان باشد، دیدگاه فقهی رایج به فرد حق تملک معدن در همان حدود را عطا می‌کند. اما در رویکرد فقهی مخالف، فرد فقط حق دارد مواد معدنی

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۱۴.

استخراجی را تملک نماید و برای استفاده از معدن اولویت دارد و از هر فرد دیگر برای استفاده از حفره‌ای که خود کنده، در این جهت، سزاوارتر است.

آیا معادن تابع زمین هستند؟

تا این جا مقصود ما از معادن، آن‌هایی بود که در زمین آزاد جای دارند و هیچ کس در آن حق اختصاصی ندارد. سخن ما درباره آن‌ها به نتیجه‌ای رسید که لحظه‌ای پیش دیدیم. اما اکنون لازم است ببینیم آیا این نتیجه شامل معادنی نیز می‌شود که در زمین مختص به فردی معین یافت می‌گردد یا این معادن به اعتبار وجودشان در زمین این فرد، ملک او به‌شمار می‌روند.

اگر اجماع تبعدی^(۱) در میان نباشد، حقیقت آن است که مانعی نمی‌بینیم که همان نتیجه برآمده از بحث را به معادن نیز سرایت دهیم؛ زیرا وجود این معادن در زمین فرد معین، از لحاظ فقهی، علتی کافی برای آن نیست که وی را مالک آن بشماریم؛ چراکه در بحث پیشین دانستیم که رابطه اختصاصی فرد با زمین، فقط نتیجه یکی از این دو علت است: احیا و نیز داخل شدن زمین در قلمرو اسلام با مسلمان شدن دلخواهانه ساکنان آن سرزمین. احیا برای کسی که زمینی را آباد ساخته، حقی ایجاد می‌کند. همچنین اسلام آوردن فرد صاحب زمین به میل خودش سبب می‌شود که آن زمین ملک او گردد. اما اثر هیچ یک از این دو عامل به معادن موجود در اعماق آن زمین سرایت نمی‌کند؛ بلکه بر طبق دلیل شرعی مربوط به هر یک از آن دو، اثرش بر همان زمین محدود می‌شود. دلیل شرعی درباره احیا همان سخن است که می‌گوید: «هر که زمینی را احیا

(۱) اجماع تبعدی، در مقابل اجماع مدرکی، به اجماعی می‌گویند که برای مسأله مورد اتفاق علما، مدرکی مانند عموم، اطلاق یا اصلی که احتمالاً مورد استناد اجماع کنندگان قرار گرفته باشد، وجود ندارد؛ بلکه رأی و نظر معصوم علیه السلام صرفاً از راه اتفاق و اجماع علما کشف می‌گردد. (مترجم)

نماید، آن زمین از آن او است و وی به آن سزاوارتر است و باید مالیاتش را بپردازد». روشن است که این بیان به احیا کننده زمین حقی در خود آن زمین می بخشد و نه در ثروت های نهفته در اعماق آن.

و اما دلیل شرعی برای مالکیت فرد بر زمینی که صاحبانش دلخواهانه اسلام آورده اند، این است که اسلام جان و مال افراد را پاس می دارد. پس هر که اسلام بیاورد، خویش محترم است و اموالی که پیش از مسلمان شدن دارا بوده، در امان است. این منطق درباره خود زمین صدق می کند؛ اما درباره معدن های نهفته در آن زمین صادق نیست؛ زیرا فردی که اسلام آورده، پیش از مسلمان شدن، مالک این معادن نبوده تا اکنون نیز همچنان مالک آن باشد. به دیگر سخن، اصل احترام جان و مال در نتیجه اسلام آوردن، مالکیتی جدید را تشریح نمی کند و فقط به سبب مسلمان شدن فرد، همان اموالی را که پیشتر وی در تملک داشته، برایش پاس می دارد. معدن در زمره آن اموال نیست تا همچنان با اسلام آوردن، در مالکیت وی باقی بماند؛ بلکه فقط زمینی که در اختیار داشته، به این ترتیب همچنان در تملک او می ماند و پس از مسلمان شدنش، مالک آن به شمار می آید و آن را از وی باز نمی ستانند.

در شریعت هم، بیانی یافت نمی شود که نشان دهد مالکیت زمین به ثروت های نهفته در آن نیز سرایت می یابد.

بدین سان، درمی یابیم که اگر اجماع تعبدی در میان نباشد، از لحاظ فقهی، می توان گفت که معادن یافت شده در زمین های خصوصی، در تملک صاحبان آن زمین ها نیست. البته هنگامی که از آن معادن بهره وری می شود، باید حق آن افراد را رعایت نمود؛ زیرا احیای معادن و بهره برداری از آنها وابسته به تصرف در خود زمین است.

چنین برمی آید که امام مالک نیز به همین باور گراییده و فتوا داده که معدن کشف شده در زمین خصوصی، تابع خود آن زمین نیست؛ بلکه از آن امام

است. در کتاب مواهب الجلیل آمده است: «ابن بشیر گوید: اگر معدنی در زمینی یافت شود که آن زمین از آن مالکی خاص باشد، سه دیدگاه در مالکیت آن وجود دارد: نخست این که از آن امام است. دوم این که از آن مالک زمین است. سوم این که اگر آن معدن به صورت چشمه باشد، از آن امام است؛ اما اگر معدن گوهر باشد، از آن صاحب زمین است. لخمی گوید: درباره معادن طلا و نقره و آهن و مس و سرب که در زمین کسی پیدا شود، فقیهان دیدگاه‌های مختلف دارند. مالک بر آن است که تصمیم گرفتن در این زمینه بر عهده امام است و آن را به هر که خواهد، واگذار می‌کند»^(۱).

اقطاع در اسلام

در اصطلاحات شرعی اسلامی مربوط به مسائل زمین و معدن، با کلمه اقطاع روبه‌رو می‌شویم. در سخن بسیاری از فقیهان می‌بینیم که امام حق دارد زمین یا معدنی را اقطاع نماید. البته درباره حد و مرز این اقطاع امام، میان آنان اختلاف نظر یافت می‌شود. این کلمه در تاریخ قرون وسطا، به ویژه در اروپا، با مفاهیم و نظام‌های معین همراه شده تا آنجا که به ذهن شنونده خود، همان مفاهیم و نظام‌ها را متبادر می‌سازد که ارتباط کشاورز با صاحب زمین را تنظیم می‌نموده و حقوق هر یک را در دوران سلطه اقطاع در اروپا و دیگر نواحی جهان، معین می‌کرده است.

اما واقعیت آن است که این تداعی و همراهی به‌عنوان نتایج زبانی برآمده از تمدن‌ها و مکاتب اجتماعی، در نظر اسلام اعتباری ندارند. حال تفاوت نمی‌کند که برخی از مسلمانان در بعضی از سرزمین‌های اسلامی چنین مکتب‌ها و تمدن‌هایی را تجربه کرده یا نکرده باشند؛ چراکه برخی از ایشان اصالت و بنیان خویش را از دست داده و همراه امواج جریان‌های جهان کفر شدند. پس

(۱) مواهب الجلیل، ج ۲، ص ۳۳۵.

معقول نیست که آن نتایج لغوی بیگانه را بر این کلمه اسلامی تحمیل نماییم. ما نمی‌خواهیم و برایمان مهم نیست که از ریشه‌های تاریخی این کلمه و پیامدهای تاریخی آن در چند دوره از تاریخ اسلام سخن بگوییم؛ زیرا در صدد مقایسه میان دو مفهوم اسلامی و غیر اسلامی این کلمه نیستیم و اساساً برای مقایسه میان مفهوم اقطاع در اسلام و مفهوم بازتابیده در این واژه از نظام‌های اقطاعی جهان، توجیهی نمی‌یابیم؛ چراکه از لحاظ نظری، میان این دو ارتباطی برقرار نیست، همان‌سان که از حیث تاریخی نیز با یکدیگر پیوندی ندارند. هدف ما در این بررسی، شرح دادن این کلمه از نگاه فقه اسلامی است تا تصویری کامل از احکام شریعت در زمینه توزیع به‌دست دهیم؛ همان تصویری که از رهگذر فرایند کشف مکتب اقتصادی در اسلام که در این کتاب به دنبال آنیم، حاصل می‌شود.

چنان‌که شیخ طوسی در مبسوط، ابن‌قدامه در مغنی، ماوردی در الأحکام السلطانیة، و علامه حلی آورده‌اند، اقطاع در حقیقت بدین معنا است که امام حق کار در یکی از منابع ثروت طبیعی را به شخصی واگذار نماید؛ منابعی که کار در آن‌ها، علت مالکیت یا دستیابی به حقی خاص در آن‌ها می‌گردد^(۱).

(۱) شیخ طوسی گوید: «هنگامی که حاکم به یکی از رعیت، قطعه‌ای زمین مرده را اقطاع نماید، جای اختلاف نیست که به سبب همین اقطاع، وی نسبت به دیگران در آن زمین حقی بیشتر می‌یابد. به همین سان است اگر کسی زمین مرده‌ای را تحجیر نماید. تحجیر بدین معنا است که در آن اثری بگذارد که به حد احیا نرسد، از این قبیل که برای آن مرز نصب نماید یا دیوار بکشد یا کارهایی از این دست که از نشانه‌های احیا به‌شمار می‌آیند. بدین سان، وی از دیگران حقی بیشتر در آن زمین خواهد داشت. اقطاع حاکم نیز به منزله تحجیر است». (مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۳) ابن‌قدامه گفته است: «هرگاه امام زمینی مرده را به کسی اقطاع نماید، بدین معنا نیست که وی مالک آن گردد؛ بلکه برایش حقی ایجاد می‌کند؛ همانند کسی که احیا را با تحجیر کردن زمین شروع نماید». (مغنی، ج ۶، ص ۱۶۴) ماوردی نیز گوید: «اگر امام با اقطاع دادن زمینی به کسی، وی را دارای حق خاص گرداند، آن فرد نسبت به دیگران حقی بیشتر دارد؛ اما پیش از احیا کردن زمین، مالکیتش بر آن استقرار نمی‌یابد». (الأحکام السلطانیة، ج ۲، ص ۱۹۱) علامه حلی نیز گفته است: «فایده اقطاع آن است که فرد را برای احیای زمین، بیش از دیگران دارای حق می‌سازد». (تذکره الفقهاء، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۴۱۱) (نویسنده)

برای دریافت کامل این تعریف، لازم است بدانیم که از دید اسلام، درباره هیچ یک از منابع ثروت خام طبیعی^(۱) بدون اجازه امام یا دولت به صورت خاص یا عام، هیچ کس حق کار و احیا ندارد^(۲). در فصل آینده، هنگام مطالعه اصل دخالت دولت که حق نظارت بر تولید و توزیع سالم کار و فرصت‌ها را برایش ایجاد می‌کند، به این نکته خواهیم پرداخت. پس طبیعی است که امام بر پایه این اصل، به بهره‌وری از این منابع به صورت مستقیم پردازد یا از طریق طرح‌های جمعی و یا ایجاد فرصت بهره‌برداری برای افراد، به این وظیفه اقدام کند. البته این کار با نظر به اوضاع و احوال خاص و امکانات تولید در جامعه از یک سو، و اقتضائات عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام از سوی دیگر، صورت می‌پذیرد.

بنابراین، مثلاً درباره معدن خام همچون طلا، بهتر به نظر می‌رسد که خود دولت به بهره‌وری از آن اقدام نماید و مقدار فراوری شده معدن را در خدمت مردم بگذارد. اما گاه امام این کار را امکان‌پذیر نمی‌بیند؛ زیرا از آغاز، امکانات مادی تولید برای استخراج مقدار انبوه را در دست دولت فراهم نمی‌یابد. پس شیوه‌ای دیگر را ترجیح می‌دهد و افراد یا گروه‌هایی را برای احیا و استخراج از معدن طلا مجاز می‌شمرد؛ چراکه مقدار قابل استخراج، اندک و مشخص است. بدین‌سان، امام شیوه بهره‌وری از مواد خام منابع طبیعی را مقرر می‌دارد و سیاست عمومی تولید در پرتو واقعیت عینی و الگوهای پذیرفته شده عدالت را تعیین می‌نماید.

در پرتو این توضیح، می‌توانیم نقش اقطاع و مفهوم فقهی مصطلح آن را دریابیم. اقطاع یکی از شیوه‌های بهره‌وری از مواد خام است که امام آن را برمی‌گزیند. این در حالی است که وی تشخیص دهد اجازه دادن به افراد برای

(۱) مقصود، منابعی است که هنوز از آن‌ها بهره‌برداری نشده است. (نویسنده)

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ ج ۳۸، ص ۱۱.

بهره‌وری از آن ثروت‌ها، در وضعیتی خاص، بهترین شیوه به‌شمار می‌آید. پس مثلاً این‌که امام یک معدن طلا را به فردی خاص اقطاع می‌نماید، بدین معنا است که او را مجاز می‌شمرد تا آن معدن را احیا کند و آن ماده معدنی را از آن استخراج نماید. از این‌رو، روا نیست که امام به فردی بیش از اندازه توان و امکانش برای بهره‌وری، معدنی را اقطاع کند. علامه حلی در تحریر^(۱) و تذکره^(۲) و نیز فقیهان شافعی و حنبلی^(۳) به همین سخن تصریح نموده‌اند. این از آن‌رو است که اقطاع اسلامی، به معنای اجازه دادن به فرد برای بهره‌وری از ثروت اقطاع شده و کار بر آن است. پس هرگاه فرد نتواند به انجام این عمل پردازد، آن اقطاع مشروع به‌شمار نمی‌آید. این تعریف خاص از اقطاع، آشکارا ماهیت آن را به‌عنوان یکی از شیوه‌های تقسیم کار و بهره‌وری از طبیعت نشان می‌دهد.

اسلام اقطاع را از عوامل مالکیت فرد بر منبع طبیعی اقطاع شده از جانب امام نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین باشد، دیگر از ماهیت خود خارج می‌شود. ماهیت اقطاع این است که یکی از شیوه‌های بهره‌وری و تقسیم نیروهای کار باشد، بدین‌روی اقطاع، برای آن فرد حقی در بهره‌وری از منبع طبیعی ایجاد می‌نماید. این حق بدین معنا است که وی اجازه دارد در آن منبع به‌کار پردازد و دیگری نمی‌تواند آن را از وی بستاند و به‌جای او در آن به‌کار مشغول شود. علامه حلی در قواعد، به همین مطلب پرداخته و تصریح نموده که اقطاع موجب حق اختصاص و اولویت است^(۴). نیز شیخ طوسی در مبسوط گفته است: «آن‌گاه که حاکم قطعه‌ای از زمین مرده را به یکی از رعیت اقطاع نماید، همه بر آنند که آن

(۱) تحریر الأحكام الشرعية، ج ۲، ص ۱۳۱.

(۲) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۱۱.

(۳) بنگرید به: نهاية المحتاج الی شرح المنهاج، ج ۵، ص ۳۴۱؛ مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۶۸؛ مغنی، ج ۶، ص ۱۶۶.

(۴) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۶۹.

فرد نسبت به دیگران اولویت می‌یابد»^(۱). همچنین خطاب در مواهب الجلیل از اقطاع معدن به دست امام چنین سخن می‌گوید: «از آن جا که حق نظارت بر معدن از آن امام است، وی در نظر می‌گیرد که بهترین شیوه درباره آن چیست: از آن خراج بگیرد یا اقطاع نماید... هنگامی که آن را اقطاع می‌کند، بدین معنا است که منافع آن را واگذار می‌سازد، نه مالکیت آن را. پس کسی که معدن به وی اقطاع می‌شود، حق ندارد آن را به دیگری بفروشد... و نیز اقطاع موجب ارث نخواهد بود؛ چرا که آن چه قابل مالکیت نیست، به ارث نیز نمی‌رسد. البته برخی گفته‌اند که اگر کسی به سرچشمه معدنی دست یابد، می‌تواند آن را ارث بگذارد»^(۲).

بنابراین، اقطاع موجب ایجاد مالکیت نیست؛ بلکه فقط حقی است که امام در قلمرو منابع خام طبیعی، به کسی واگذار می‌نماید و موجب می‌شود وی از دیگران برای بهره‌وری از آن بخش معین زمین یا معدن، به فراخور توان و امکانش، سزاوارتر گردد. روشن است که اعطای چنین حقی ضرورت دارد، مادام که چنان‌که دیدیم، اقطاع از شیوه‌های تقسیم توان و نیروی کار در زمینه منابع طبیعی به قصد بهره‌وری از آنها است؛ زیرا وقتی هر فرد نتواند از حق بهره‌وری منابع اقطاع شده برخوردار گردد و برای احیا و کار بر آن از دیگران حق بیشتر نداشته باشد، اقطاع نخواهد توانست این نقش را ایفا کند و نیروهای کار بر منابع طبیعی را بر اساس یک طراحی عمومی، تقسیم نماید. پس بازگشت این حق به تضمین تقسیم نیروی کار و نتیجه‌بخش شدن اقطاع به عنوان یک شیوه بهره‌وری از منابع طبیعی و تقسیم آن میان نیروهای کار بر اساس توانمندی و کارآمدی است.

بدین سان، می‌بینیم که از هنگام اقطاع زمین یا بخشی از معدن از جانب امام به یک فرد تا زمانی که وی به کار در آن پردازد، یعنی در فرصت لازم برای

(۱) مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۳.

(۲) مواهب الجلیل، ج ۲، ص ۳۳۶.

آماده شدن و فراهم ساختن امکانات لازم که در این میان پدید می‌آید، او هیچ حقی ندارد، جز این که در همان محدوده خاص از زمین یا معدن که حق احیا و بهره‌وری از آن به وی واگذار شده، به کار و تلاش پردازد و دیگران را از آن که مزاحم حقتش شوند، بازدارد تا شیوه‌ای که امام در بهره‌وری از منابع طبیعی و تقسیم نیروها به فراخور توانمندی‌شان در پیش گرفته، دچار خلل نگردد.

لازم است که این فاصله زمانی چندان به درازا نینجامد؛ زیرا اقطاع به معنای واگذار کردن مالکیت زمین یا معدن به یک فرد نیست؛ بلکه تقسیم کلی کار بر روی منابع طبیعی بر اساس کارآمدی است. بنابراین، فرد اقطاع گیرنده، حق ندارد زمان کار بر آن را بدون دلیل کافی، به تأخیر بیندازد؛ چرا که سهل‌انگاری او در این زمینه، موجب می‌شود که اقطاع به عنوان شیوه بهره‌وری از منابع بر اساس تقسیم کار، به توفیق نینجامد؛ همان‌سان که پس از انجام این تقسیم از جانب دولت که حق بهره‌وری از آن بخش معین را به موجب اقطاع به وی واگذار نموده، اگر دیگری مزاحم وی گردد، موجب می‌شود که اقطاع نتواند نقش خود را ایفا نماید.

از این رو، می‌بینیم که شیخ طوسی در مبسوط درباره فرد اقطاع گیرنده می‌گوید: «اگر وی احیا را به تأخیر اندازد، حاکم به وی خواهد گفت: یا باید آن را احیا نمایی و یا باید آن را به فرد دیگر واگذار کنی تا احیا کند. اگر او برای تأخیر خود عذری عرضه نماید و در این زمینه مهلت خواهد، حاکم به وی مهلت می‌دهد؛ اما اگر عذری در این بابت نداشته باشد و حاکم او را میان آن دو کار مخیر سازد و وی به احیای آن پردازد، حاکم آن را از تصرف وی خارج خواهد کرد»^(۱).

نیز در مفتاح الکرامه آمده است: «اگر اقطاع گیرنده عذر بیاورد که دستش تنگ است و از این رو، زمان بخواد، حاکم تقاضای وی را نمی‌پذیرد؛ زیرا عدم تعیین

(۱) مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۳.

مهلت سبب می شود که کار به درازا بینجامد و به تعطیل دچار گردد»^(۱).
 امام شافعی نیز می گوید: «هر که زمینی را به اقطاع گیرد یا آن را تحجیر نماید،
 اما آبادش نسازد، رأی من آن است که حاکم به او می گوید: آن را آباد کن؛ و گرنه آن
 را به فردی واگذار می کنم که آبادش نماید. اگر آن فرد باز هم تأخیر نماید، رأی من
 آن است که حاکم آن را به فردی دیگر واگذار سازد»^(۲).

در روایتی از حرث بن بلال بن حرث آمده که رسول خدا ﷺ سرزمین عقیق
 را به بلال بن حرث اقطاع نمود. هنگامی که عمر بن خطاب بر کار آمد، به او
 گفت: «پیامبر آن را به تو اقطاع نداد تا مردم دیگر را از آن منع نمایی، پس آن را به
 مردم واگذار»^(۳).

این همه نقش اقطاع و اثر آن در فاصله زمانی میان اقطاع تا کار بر زمین یا
 معدن است. در این زمان، اقطاع از جنبه تشریعی دارای اثر خویش است و
 چنان که دیدیم، این اثر از حق کار فراتر نمی رود و همین سبب می شود که اقطاع
 شیوه ای باشد که دولت آن را در وضع خاص برای بهره‌وری از منابع طبیعی و
 تقسیم نیروهای کار به فراخور کارآمدی آن‌ها به کار گیرد.

اما پس از این که فرد در آن زمین یا معدن به کار بپردازد، دیگر از جنبه تشریعی
 برای اقطاع اثری باقی نمی ماند؛ بلکه کار جایگزین آن می گردد. بدین ترتیب،
 آن فرد در زمین یا معدن دارای حقی می شود که ماهیت کار، بر اساس آنچه
 پیشتر به تفصیل گفتیم، اقتضا می نماید.

این حقیقت درباره اقطاع که آن را به عنوان شیوه‌ای اسلامی برای تقسیم
 کار، نمود می‌بخشد، افزون بر بیان‌های شرعی و احکام شریعت در زمینه
 اقطاع که پیشتر گذشت، از راه قیدی که شریعت درباره اقطاع بیان داشته نیز

(۱) مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۴۷، با اندکی تصرف.

(۲) الام، مختصر المزنی، ص ۱۳۱.

(۳) مغنی، ج ۶، ص ۱۶۹؛ الاموال، ص ۳۴۸، حدیث ۶۷۹، با اندکی اختلاف.

قابل اثبات است؛ چراکه اقطاع شرعی فقط درباره آن دسته از منابع طبیعی مجاز شمرده شده که کار در آنها مایه ایجاد حق یا نوعی اختصاص است و در عرف فقهی، زمین مرده به شمار می آید. بنابراین، اقطاع منابع طبیعی که از کار در آنها هیچ گونه حق یا اختصاصی پدید نمی آید، مجاز نیست؛ چنان که شیخ طوسی در مبسوط بدین مطلب تصریح نموده و نمونه این گونه منابع را اماکن وسیعی می داند که در راهها وجود دارند^(۱). منع از اقطاع این گونه منابع و محدود ساختن آن به زمینهای مرده، با روشنی کامل بر همین حقیقت که گفتیم، دلالت می کند و اثبات می نماید که اقطاع از لحاظ تشریحی و وظیفه ای جز این ندارد که حق کار بر منابع طبیعی معین را با هدفی خاص به عنوان یکی از شیوه های تقسیم کار بر منابع طبیعی نیازمند احیا و کار اعطا نماید. اما حق فرد در خود همان منبع طبیعی، بر پایه عمل و نه اقطاع استوار است.

پس اگر آن منبع طبیعی از منابعی باشد که نیازمند احیا و کار نیستند و کار در آنها به حقی خاص برای کارگر نمی انجامد، اقطاع جایز نیست؛ زیرا اقطاع این منابع، فاقد مفهوم اسلامی اقطاع می باشد؛ چراکه این گونه منابع نیازی به کار ندارند و کار در آنها نقشی ندارد تا آن که حق عمل در آنها به یکی از افراد واگذار گردد؛ بلکه اقطاع این گونه منابع، از جلوه های انباشتن و بهره کشی خودخواهانه از طبیعت به شمار می آید و این با مفهوم اسلامی و وظیفه اصلی اقطاع سازگاری ندارد و از این رو، شریعت از آن نهی کرده و اقطاع مجاز را منحصر به نوعی از منابع طبیعی دانسته که نیازمند کار است.

اقطاع در زمین خراجی

نوعی دیگر از اقطاع در عرف فقهی دیده می شود که در حقیقت اقطاع

(۱) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۶.

نیست؛ بلکه اجرت پرداختن در برابر انجام خدمت است. مورد این اقطاع، زمین خراجی است که ملک امت به‌شمار می‌رود و گاه پیش می‌آید که حاکم بخشی از زمین خراجی را به فردی واگذار می‌کند و اختیار خراج آن را به وی می‌سپارد. این‌گونه تصرف از جانب حاکم در مفهوم تاریخی خود، گاه بدون آن‌که روا باشد، نشانگر آن است که مالکیت اصل زمین به آن فرد واگذار شده؛ اما در مفهوم فقهی و حدود مشروع خود، به این معنا نیست؛ بلکه شیوه‌ای برای پرداخت اجرت و پاداش به‌شمار می‌رود که دولت موظف است آن را در برابر کارها و خدمات عمومی پرداخت نماید.

برای دریافت این مطلب، لازم است یاد کنیم که خراج، یعنی مالی که دولت از کشاورزان می‌ستاند، به تبع مالکیت خود زمین، ملک امت به‌شمار می‌آید و از این‌رو، دولت وظیفه دارد که اموال خراجی را در راه منافع عمومی امت هزینه نماید؛ چنان‌که فقیهان بر این سخن تصریح کرده‌اند^(۱). آنان برای چنان هزینه‌هایی این‌گونه مثال‌ها را آورده‌اند: هزینه زندگی والیان و قاضیان، ساختن مسجد و پل، و مانند این‌ها. این از آن‌رو است که والیان و قاضیان در خدمت مردم هستند؛ پس باید امت هزینه آنان را تأمین نماید. نیز مسجد و پل از خدمات عمومی است که به حیات همه مردم ارتباط دارد؛ پس جایز است که از اموال امت و حقوقی که مردم از خراج دارند، مسجد و پل ساخته شود. روشن است که اقدام دولت برای پرداخت هزینه زندگی والی و قاضی یا پاداش دادن به هر فرد دیگر که خدمتی همگانی به مجموعه امت ارائه می‌نماید، گاه از این طریق است که دولت از بیت‌المال به صورت مستقیم به وی پاداش دهد و گاه بدین‌گونه است که او را مجاز می‌دارد تا از درآمد برخی املاک امت استفاده نماید. اگر دولت دارای تشکیلات قوی مرکزی نباشد، معمولاً شیوه

(۱) همچون: شیخ طوسی در مبسوط، ج ۲، ص ۳۴؛ ابن‌ادریس در سرائر، ج ۱، ص ۴۷۷؛ علامه حلی در منتهی‌المطلب (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۹۳۶.

دوم را در پیش می‌گیرد.

بدین ترتیب، در جامعه اسلامی، گاهی اجرت کسانی که به مردم خدمات همگانی ارائه می‌کنند، به صورت نقدی پرداخت می‌شود و گاه نیز به فراخور امکانات مدیریتی دولت اسلامی، این اجرت بدین شیوه پرداخت می‌گردد که دولت به آن فرد اجازه می‌دهد تا بر خراج زمینی معین از زمین‌های امت دست اندازد و آن را از کشاورز به صورت مستقیم دریافت نماید. این پاداش همان کاری است که وی در خدمت به امت انجام می‌دهد و آن را نیز اقطاع می‌نامند. اما این در حقیقت، اقطاع نیست؛ بلکه واگذار نمودن این کار به عهده فرد است که دستمزد خود را از خراج بخشی معین از زمین‌ها از طریق تماس مستقیم با کشاورز، دریافت کند.

پس فرد اقطاع گیرنده، خراج را به عنوان اجرتی در برابر خدمت همگانی اش به امت، مالک می‌شود و مالک زمین نمی‌گردد و هیچ حق اصیلی درباره اصل یا منافع زمین نمی‌یابد. بدین سان، زمین از آن ویژگی خود، یعنی ملک مسلمانان و زمین خراجی بودن، جدا نمی‌شود؛ چنان‌که محقق فقیه، سید محمد بحر العلوم، در کتاب بلغه، هنگام سخن گفتن از این نوع اقطاع، یعنی اقطاع زمین خراجی، گفته است: «این نوع اقطاع سبب نمی‌شود که زمین از خراجی بودن بیرون آید؛ زیرا معنایش آن است که خراجش از آن فرد اقطاع گیرنده است، نه این که خود زمین، دیگر خراجی نباشد»^(۱).

فُرُقُ گاه در اسلام

در میان عرب، فرق‌گاه مفهومی است که به معنای زمین‌های مرده پهناور که توانگران برای خود می‌انباشند و به دیگران اجازه بهره‌وری از آن را

(۱) بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۹.

نمی‌دادند. آنان این زمین‌ها و همه ثروت‌ها و امکانات نهفته در آن‌ها را ملک خالص خود می‌پنداشتند؛ زیرا بر آن‌ها چیره بودند و این توان را داشتند که دیگران را از بهره‌وری از آن‌ها بازدارند. در کتاب جواهر از محقق نجفی آمده است: «عادت آنان در جاهلیت این بود که هر گاه کسی به سرزمینی سرسبز می‌رسید، سگی را وامی‌داشت تا بر کوه یا دشتی عوعو کند و تا هر طرف که صدای آن سگ به گوش می‌رسید، آن ناحیه را در تملک خود می‌گرفت و زیر حمایت و پاسداری خویش قرار می‌داد. از همین روی، آن را حمی یا قُرُق‌گاه خواندند»^(۱).

شافعی در کتاب خود، پس از اینکه با سند خویش از صعب روایت نموده که رسول خدا ﷺ فرموده است: «هیچ قُرُق‌گاهی جز از آن خدا و رسول او نیست»^(۲). گفته است: رسم چنین بود که هر گاه مردی توانگر از عرب به سرزمینی سرسبز می‌رسید، اگر در آن جا کوهی بود، سگی را بر کوه می‌نهاد و اگر نبود، بر دشت قرار می‌داد و آن را به عوعو کردن وامی‌داشت و کسانی را می‌گماشت تا نهایت صدای آن سگ را از هر طرف بشنوند. از هر طرف که نهایت صدا به آن جا ختم می‌شد، وی آن را قُرُق‌گاه خود می‌ساخت. در نتیجه، در مراتع دیگر، همراه دیگران حیواناتش را به چرا می‌برد؛ اما اجازه نمی‌داد کسی در قُرُق‌گاه او حیوانش را به چرا بیاورد و آن را فقط مخصوص چرای حیوانات ضعیف خود یا دیگر حیواناتی که خود می‌خواست، قرار می‌داد. از این رو، می‌بینید که رسول خدا ﷺ فرموده است: «قُرُق‌گاهی جز از آن خدا و رسولش نیست». یعنی به این معنای خاص، قُرُق‌گاهی وجود ندارد. نیز رسول خدا ﷺ فرمود: «هر گونه قُرُق‌گاه و جز آن، از آن خدا و رسول او است». این بدان معنا است که وی قُرُق‌گاه را برای منافع همه مسلمانان قرار می‌داد، نه همچون دیگران که

(۱) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۶۲.

(۲) سنن ابی‌داود، ج ۳، ص ۱۸۰، حدیث ۳۰۸۳.

فُرُق گاه را در جهت منافع نزدیکان خود می‌خواهند^(۱).
 طبیعی است که اسلام فُرُق را نپذیرد؛ زیرا حق خاصی که در آن نهفته، بر اساس قدرت و زور و نه بر پایه کار و تلاش تعریف شده است. از این رو، چنین حقی برای هیچ یک از مسلمانان وجود ندارد. در بیان‌های شرعی، این شیوه از تملک و انباشتن منابع طبیعی، باطل شمرده شده و آمده است: «هیچ فُرُق گاهی جز از آن خدا و رسولش نیست». در برخی روایات نیز آمده است که کسی از امام صادق علیه السلام پرسید: «مردی مسلمان مالک زمینی است که در آن کوهی قرار دارد و آن کوه خرید و فروش می‌شود. اگر برادر مسلمانش نزد وی آید که گوسفندانی دارد و نیازمند مرتع است، آیا این فرد مجاز است که کوه را به برادرش بفروشد، چنان‌که به دیگران می‌فروشد؟ آیا حق دارد اگر برادرش آن را به رایگان از وی خواست، مانع چراندن گوسفندانش شود؟ وضع او و مبلغی که دریافت می‌کند، چگونه است؟»
 امام فرمود: «او مجاز نیست که آن کوه را به برادرش بفروشد»^(۲).
 پس به محض آن‌که یک منبع طبیعی در تسلط فردی قرار گیرد، برای او حقی در آن منبع ایجاد نمی‌کند. تنها فُرُق گاهی که اسلام روا شمرده، از آن رسول خدا صلی الله علیه و آله است. او برخی از زمین‌های مرده را برای منافع عمومی فُرُق گاه ساخت. مثلاً مرتع نقیع را برای چرای شتران زکات و چارپایان جزیه و اسبان رزمندگان اختصاص داد^(۳).

(۱) الأم، ج ۴، ص ۴۷.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۷۲، باب ۲۲ از أبواب عقد البیع و شروطه، حدیث ۲.

(۳) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۶۱ - ۶۲.

[۳] آب‌های طبیعی

منابع آب‌های طبیعی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱- منابع آشکار که خداوند آن‌ها را برای انسان در سطح زمین فراهم ساخته؛ همچون: دریاها، رودها، و چشمه‌های طبیعی.
- ۲- منابع پنهان در اعماق طبیعت که دستیابی انسان به آن‌ها وابسته به کوشش و تلاش است؛ همچون چاه که انسان آن را حفر می‌کند تا به منابع آب دست یابد.

دسته اول آب‌ها در زمره منابع مشترک میان همه مردم به‌شمار می‌رود^(۱). منابع مشترک آن دسته از ثروت‌های طبیعی هستند که اسلام به هیچ فرد خاصی اجازه تملک آن‌ها را نمی‌دهد؛ بلکه فقط به عموم افراد اجازه بهره‌وری از آن‌ها را با شرط رعایت و حفظ اصل مال به‌عنوان ملک عمومی و مشترک عطا می‌نماید. پس هیچ کس مالک خصوصی دریا یا رودخانه طبیعی نمی‌شود و همگان حق دارند که از آن استفاده کنند. بر این اساس، درمی‌یابیم که منابع طبیعی آشکار آب، تابع اصل مالکیت عمومی هستند^(۲).

پس هرگاه کسی مقداری از این آب‌ها را در هر نوع گنجاینده‌ای به تصرف درآورد، مالک همان مقدار خواهد شد. مثلاً اگر مقداری از آب رودخانه‌ای را در ظرفی جمع کند یا با وسیله‌ای از آن آب بکشد و یا به شکل مشروع، گودالی بکند و آن را به آب رودخانه وصل کند، آبی که در آن ظرف جمع شده یا با آن وسیله برکشیده و یا در آن گودال گرد آورده، با همین تصرف در مالکیت وی

(۱) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۶۳؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۲۴.

(۲) در این میان، یک دیدگاه فقهی مشهور بر آن است که آب جوشیده از زمین یک فرد معین، از آن خود او است. در این زمینه، به پیوست شماره ۸ بنگرید. (نویسنده)

درمی آید. بنابراین، وی بدون تصرف و کار، مالک هیچ آبی نمی شود؛ چنان که شیخ طوسی در مبسوط بدین مطلب تصریح نموده است: «آب دریا و رودخانه بزرگ، مانند دجله و فرات، و نیز مثل چشمه های جوشنده در زمین های مرده دشت ها و کوه ها برای همگان مباح هستند و هر کسی می تواند هر اندازه و هر گونه که بخواهد، از آنها استفاده کند. در این مطلب، اختلافی میان فقیهان نیست. پشتوانه این سخن، روایت ابن عباس است که پیشتر آوردیم. او از رسول خدا ﷺ روایت کرده است: «همه مردم در سه چیز شریک هستند: آب و آتش و مرتع»^(۱). پس اگر این آب اضافه آید و به ملک خصوصی افراد درآید و در آن جمع گردد، آنان مالک آن نمی شوند»^(۲).

بنابراین، کار اساس مالکیت برای مقدار آبی است که از آن منابع در تسلط انسان قرار می گیرد. اما این که بخشی از آن آب به ملک زیر تسلط کسی درآید و بدون هیچ گونه کار و کوشش، با راهیابی آب از رودخانه ای به زمین کسی، در تصرف او قرار گیرد، موجب تملک وی بر آن نمی شود؛ بلکه آن آب همچنان در شمار مباح های عمومی است، مادام که کاری برای تصرف آن صورت نگرفته باشد.

و اما دسته دوم منابع طبیعی آب، آن است که درون زمین نهفته و پنهان باشد. هیچ کس مالک چنین آبی نمی شود، مگر آن که برای دستیابی به آن تلاش کند و برای کشفش زمین را حفر نماید. هرگاه کسی با کار و حفر، چنین آبی را کشف کند، برای وی حقی در اصل آن آب کشف شده ایجاد می گردد که به او اجازه بهره‌وری از آن را می دهد و دیگران را مانع می شود که مزاحم وی گردند^(۳). این از آن رو است که وی با کار خود، فرصت بهره‌وری از آن منبع آب را فراهم

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱۴، باب ۴ از أبواب احياء الموات، حدیث ۲.

(۲) مبسوط، ج ۳، ص ۲۸۲.

(۳) بنگرید به: الروضة البهیة، ج ۴، ص ۶۴.

ساخته و فرد دیگر که در خلق این فرصت با وی همراهی ننموده، حق ندارد در بهره‌وری از آن، مزاحم وی گردد. بدین روی، او در استفاده از آن بر دیگران برتری دارد و هرچه آب از آن منبع به دست آید، مالک می‌گردد؛ چراکه این از انواع تصرف است. اما وی مالک اصل منبع آب نمی‌شود که پیش از کار او، در اعماق طبیعت وجود داشته است^(۱). از این رو، او وظیفه دارد که هرگاه به قدر نیاز خود از آن آب برگرفت، اضافه آن را به دیگران عرضه نماید و اجازه ندارد که در برابر این کار، از آنان برای آشامیدن خودشان یا آب دادن به حیواناتشان، هزینه‌ای دریافت کند؛ زیرا اصل آن آب از موارد مشترک عمومی است و کشف کننده آن با کار خویش فقط حق اولویت در آن یافته است. پس هرگاه به اندازه نیازش از آن استفاده کند، دیگران هم حق بهره‌وری از آن را دارند.

در حدیث ابوبصیر از امام صادق علیه السلام آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله از نطاف و اربعاء نهی نموده و فرموده است: «آن را نفروش؛ بلکه به همسایه یا برادرت امانت بده»^(۲). مقصود از اربعاء آن است که کسی آب‌بندی در برابر رودخانه قرار دهد و آب آن را به سوی زمین خود بکشد و به اندازه نیاز از آن برگیرد. نیز نطاف به این معنا است که به اندازه نیازش از آب شرب بهره‌گیرد. در سخنی دیگر، از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «نطاف این است که آب شرب را به اندازه نیازت برگیری. سپس روانیست که باقی مانده آن را به همسایه‌ات بفروشی. بلکه به او واگذار کن. نیز اربعاء آن است که کسی آب‌بندی بر رودخانه‌ای ببندد، سپس از آن بی‌نیاز گردد. در این حال، باید آن را برای همسایه‌اش باقی نهد و روانیست که آن را به وی بفروشد»^(۳).

شیخ طوسی در مبسوط نیز همین سخن را بیان می‌دارد و شرح می‌دهد که

(۱) بنگرید به: پیوست شماره ۹.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۹، باب ۷ از أبواب احياء الموات، حدیث ۱.

(۳). بنگرید به: پیوست شماره ۱۰.

رابطه فرد با این آب، رابطه اختصاص حق است و نه رابطه مالکیت. البته وی بر این باور است که اگر کسی چاهی بکند و از آن طریق به آب برسد، مالک آن می‌شود. وی می‌گوید: «هر جا که گفتیم وی صاحب آن چاه می‌گردد، او در استفاده از آن آب برای آشامیدن خود و نوشاندن حیوانات و آب دادن به مزرعه‌اش اولویت دارد. حال اگر آب از اندازه نیازش بیشتر بماند، لازم است آن را به رایگان به هر که برای نوشیدن خود یا چارپایانش به آن نیاز دارد، عرضه نماید... و اما آبی که در ظرف یا مشک یا کوزه یا برکه و یا چاه، یعنی گودال بدون منبع جوشان، یا وسیله دست‌ساز خود و یا غیر آن گرد آورد، لازم نیست که چیزی از آن را به دیگران ببخشد، هر چند که از اندازه نیازش بیشتر باشد. در این زمینه، اختلافی میان فقیهان نیست؛ زیرا این آب دارای منبع جوشان نیست»^(۱).

پس هیچ‌کس نمی‌تواند منبع جوشان آب را به‌عنوان یکی از منابع طبیعی، در حدی که با حق خودش تعارض نداشته باشد، از دسترس دیگران دور نگاه دارد؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، وی مالک آن ماده نیست؛ بلکه فقط در آن، اولویت دارد و این اولویت زائیده خلق فرصتی است که بهره‌وری از آن منبع را برایش فراهم آورده است. پس هر استفاده‌ای که با حق وی در بهره‌وری از آن تعارض نداشته باشد، برای دیگران هم مجاز است.

(۱) مبسوط، ج ۳، ص ۲۸۱.

[۴] دیگر ثروت‌های طبیعی

دیگر ثروت‌های طبیعی نیز از موارد مباح عمومی به‌شمار می‌روند. مباح‌های عمومی ثروت‌هایی هستند که همه افراد حق استفاده از آنها و به‌دست گرفتن رشته مالکیتشان را دارند. یعنی اباحه در مباح‌های عمومی، اباحه مالکیت است، نه فقط اباحه بهره‌گیری.

اسلام مالکیت خصوصی مباح‌های عمومی را بر اساس کار برای تصرف آن، به صورت‌های مختلف، استوار کرده است. مثلاً کار برای تصرف پرنده، شکار است؛ کار برای تصرف چوب، جمع کردن آن است؛ کار برای تصرف مروارید و مرجان، غواصی در اعماق دریا است؛ کار برای تصرف نیروی الکتریکی نهفته در نیروی ریزش آب آبشار، تبدیل این نیرو به امواج الکتریکی است. به همین سان، با صرف کردن کاری که لازمه تصرف است، می‌توان به ثروت‌های مباح دست یافت. این ثروت‌ها را بدون کار نمی‌توان به تملک خصوصی درآورد. پس به محض آن‌که مالی در قلمرو سیطره انسان درآید، بدون آن‌که کاری ایجابی در تصرف آن صورت گیرد، در ملکیت او قرار نمی‌گیرد.

در کتاب تذکره از علامه حلی، چنین آمده است: «اگر آب مباح، اضافه آید و بخشی از آن در ملک انسان قرار گیرد، شیخ [طوسی] بر آن است که وی مالک آن نمی‌شود؛ همان‌سان که باران یا برف در ملک کسی درآید و چندی در ملک او باقی بماند یا پرنده‌ای در باغ او جوجه‌گذار یا آهوئی در زمین وی در گل و لای گیر کند و یا ماهی‌ای در کشتی وی بیفتد. در همه این موارد، او مالک این‌ها نمی‌شود؛ بلکه با گرفتن و تصرف آن‌ها می‌تواند مالکشان گردد»^(۱).

(۱) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۶.

نیز در احکام شکار از کتاب قواعد علامه حلی آمده که این که حیوانی در گل و لای زمین کسی گیر کند یا پرنده‌ای در زمینش لانه بسازد و یا ماهی‌ای در کشتی وی جست زند، سبب نمی‌شود که او مالک آن‌ها گردد. در کتاب تذکره از علامه حلی نیز آمده که نزد فقیهان شافعی در این زمینه دو دیدگاه است که در نظر آنان رأی درست‌تر همین است^(۱).

(۱) در جزئیات بیان پیشین، این سخن آمده است.

نظریه

جنبه سلبی نظریه

جنبه ایجابی نظریه

ارزیابی کار در نظریه

[پیشگفتار]

اکنون توانسته‌ایم تصویری دقیق از روبنای فراگیر تشریح اسلامی را معین سازیم که مجموعه‌ای مهم از احکام را در بر دارد که به فراخور آن‌ها، توزیع پیش از تولید سامان می‌یابد و حقوق افراد و جامعه و دولت در ثروت‌های طبیعی که جهان هستی سرشار از آن‌ها است، تنظیم می‌گردد. با درک این روبنای برنامه اسلام، نیم راه را در مسیر کشف نظریه پیمودیم. اکنون لازم است از نظرگاه مکتب، به بررسی پردازیم و در آن، زیربناها و نظریه‌های عمومی را کشف کنیم که آن روبنا و مجموعه احکامی که بیان کردیم، بر اساس آن‌ها استوار است. این نیمه دوم فرایند کشف است که از روبنا به زیربنا می‌رسد و از بیان‌های تفصیلی شریعت به جنبه‌های عمومی نظریه می‌انجامد.

ما در بیان آن تشریحات و احکام، همواره شیوه‌ای را در نظر داشتیم که همیشه و آشکارا بازتاباننده ارتباط نظری استوار میان این احکام است. این همان چیزی است که در این مرحله جدید از فرایند کشف نیز به کار می‌آید و ما را یاری می‌کند تا آن احکام را در مأموریت مهم کشف مکتب که اکنون در پی آن هستیم، به کار گیریم.

در این بررسی، نظریه عام مکتبی توزیع پیش از تولید را تجزیه می‌کنیم و آن را در چند مرحله بررسی می‌نماییم و در هر مرحله، جنبه‌ای از آن را وامی‌شکافیم و از مباحث پیشین، مجموعه بیان‌های شرعی و فقهی و احکامی را که بیانگر و

اثبات کننده این جنبه هستند، گرد می آوریم. پس از گرد آوردن همه جنبه‌های گوناگون این نظریه در پرتو روبناهایی که هر یک از آن‌ها مخصوص یکی از آن جنبه‌ها است، در نهایت همه محورهای این نظریه را در یک مجموعه فراهم می‌سازیم و به آن ساختاری واحد و فراگیر می‌بخشیم.

۱- جنبه سلبی نظریه

از جنبه سلبی نظریه آغاز می‌کنیم. چنان‌که خواهیم دید، محتوای این جنبه، باور داشتن فقدان مالکیت و حقوق خصوصی ابتدایی در ثروت‌های خام طبیعی، بدون کار و تلاش، است.

روبنای این جنبه

۱- اسلام قُرُق را باطل شمرده و گفته است: «هیچ قُرُق گاهی جز از آن خدا و رسول نیست»^(۱). بدین سان، هر گونه حق اختصاصی افراد را در زمین، فقط به سبب تسلط بر آن و قُرُق ساختنش با زور، نفی نموده است.

۲- هرگاه زمامدار شرعی زمینی را به کسی اقطاع نماید، آن فرد بدین سبب دارای حق کار در آن زمین می‌شود، بدون آن‌که این اقطاع موجب مالکیت یا هر حق دیگر بدون کار و تلاش بر آن خاک گردد.

۳- اصل و ریشه منابع را نمی‌توان به تملک خصوصی درآورد و هیچ کس در آن‌ها دارای حق اختصاصی نیست؛ چنان‌که علامه حلی در تذکره، این نکته را یادآور شده است: «و اما ریشه معدن را که در زمین است، کسی بدین سان مالک نمی‌گردد و هر کس از طریقی دیگر نیز بدان دست یابد، حق استفاده از آن را دارد».

(۱) بنگرید به: السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۴۶ - ۱۴۷؛ النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۴۴۷، ماده «حمی».

۴- آب‌های طبیعی آشکار همچون دریاها و رودها به مالکیت خصوصی کسی در نمی‌آیند و کسی حق خاص در آنها ندارد. شیخ طوسی در مبسوط گفته است: «آب دریا، رودخانه و چشمه‌های جوشنده از زمین‌های مرده در دشت یا کوه، مباح به‌شمار می‌رود و هر کسی حق دارد هر گونه که خواهد، از آن استفاده نماید؛ زیرا ابن عباس از رسول خدا ﷺ روایت کرده است: «مردم در سه چیز شریک هستند: آب و آتش و مرتع».

۵- هرگاه آب طبیعی اضافه آید و وارد املاک مردم گردد و بدون کار خاص در تصرف آنان قرار گیرد، مالک آن نمی‌شوند؛ چنان‌که شیخ طوسی در مبسوط گفته است.

۶- هرگاه فردی برای شکار حیوانی تلاش نکند و آن حیوان در تصرف وی قرار گیرد، فرد مالک آن نمی‌شود. در قواعد علامه حلی آمده است: «با وارد شدن خود حیوان به زمین وی یا جستن ماهی در کشتی اش، او مالک آن نمی‌گردد».

۷- در ثروت‌های طبیعی دیگر نیز حال به همین منوال است و وارد شدن آنها در تصرف شخص بدون کار، توجیه‌گر مالکیت آن نیست. از این رو، در تذکره آمده است: «فرد به محض آن‌که برف در زمین تحت تصرفش فرود آید، مالک آن به‌شمار نمی‌آید»^(۱).

نتیجه‌گیری

از این احکام و مانند آنها در مجموعه تشریح اسلامی، می‌توانیم دریابیم که به صورت ابتدایی، هیچ فردی دارای حقی اختصاصی در ثروت طبیعی نمی‌گردد که او را در سطح تشریحی از دیگران متمایز سازد، مگر آن‌که کاری خاص انجام داده باشد که در واقعیت حیات، او را از دیگران متمایز بخشد.

(۱) منابع این سخنان فقهی در مباحث پیشین گذشت.

بنابراین، فرد با زمین رابطه‌ای خاص نمی‌یابد، مگر آن‌که احیایش کند یا با معدن پیوندی پیدا نمی‌کند، جز این‌که به کشف آن پردازد. نیز در چشمه آب حقی نمی‌یابد، مگر این‌که آن را کاویده باشد. همچنین با حیوانات رام نشده ارتباطی ندارد، جز این‌که شکارشان کرده باشد. با ثروت‌های روی زمین یا در آسمان هم پیوندی نمی‌یابد، جز بدین‌سان که با کوشش و تلاش، آن‌ها را به تصرف درآورده باشد.

از لابه‌لای این نمونه‌ها درمی‌یابیم که به حسب اختلاف ماهیت و نوع ثروت‌های طبیعی، نوع کاری که در این نظریه، تنها زیربنای دستیابی به حقوق خاص به صورت ابتدایی به‌شمار می‌رود، تفاوت می‌یابد. آن‌چه برای برخی از ثروت‌های طبیعی، کار محسوب می‌شود و علت کافی بر خورداری از حقوق خاص به‌شمار می‌آید، برای برخی دیگر از انواع ثروت به این‌گونه نیست. مثلاً می‌توان با حیات یک سنگ صحرا، آن را به مالکیت درآورد. یعنی درباره سنگ، همین تصرف، کاری به‌شمار می‌رود که این نظریه به آن باور دارد و حقوقی خاص را بر اساس آن، می‌پذیرد. اما همین باور را درباره زمین مرده و معدن و منابع طبیعی آب ندارد؛ یعنی در مورد این منابع، تنها تصرف و سیطره داشتن بر آن‌ها و در اختیار خود گرفتن، کفایت نمی‌کند و حقوق خاص ایجاد نمی‌نماید. بنابراین، برای آن‌که در زمینی یا معدنی و یا منبع جوشنده آبی در اعماق زمین، حقی خاص بیایی، کافی نیست که آن را در تصرف آوری و به قلمرو خود بیفزایی؛ بلکه باید برای دستیابی به حقوق اختصاصی در آن‌ها، در آن زمین یا معدن و یا منبع جوشنده آب، به کار و تلاش پرداززی و زمین را آباد کنی یا معدن را بکاوی و یا آب را بالا بیاوری.

در جنبه‌های ایجابی نظریه، به بررسی مفهوم کار و معیارهای آن برای این‌که تلاش انسان در قلمرو طبیعت و ثروت‌های آن، کار به‌شمار آید، خواهیم پرداخت. هنگامی که آن معیار را به‌طور کامل در دست داشته باشیم، می‌توانیم

دریابیم که چرا تصرف سنگ، علت کافی برای تملک آن به شمار می‌آید؛ اما تصرف زمین، کار محسوب نمی‌شود و توجیهی برای دستیابی به حق خاص در آن زمین نیست.

۲- جنبه ایجابی نظریه

جنبه ایجابی نظریه، به موازات جنبه سلبی آن پیش می‌رود و آن را کامل می‌سازد. این جنبه باور دارد که کار، اساس مشروع هر گونه دستیابی به حقوق و مالکیت‌های خاص در ثروت‌های طبیعی است. پس هر حق ابتدایی در ثروت‌های طبیعی را بدون کار نفی می‌کند که همان جنبه سلبی نظریه بود. باور داشتن به حق اختصاصی در این منابع بر اساس کار، جنبه ایجابی این نظریه است.

روبنای این جنبه

- ۱- هر که زمینی را احیا نماید، آن زمین از آن او است؛ چنان‌که در حدیث آمده است.
- ۲- هر کس معدنی را بکاود تا آن را کشف نماید، در آن حق اولویت دارد و مالک همان مقدار از موادی است که در آن قسمت کشف کرده است.
- ۳- هر که با کندن زمین به سرچشمه طبیعی آب دست یابد، در آن حق اولویت می‌یابد.
- ۴- هرگاه کسی حیوان رمنده را با شکار فرادست آورد یا چوب را با گردآوری تصرف کند یا سنگ طبیعی را با حمل آن به تصرف آورد و یا آب رود را در ظرف یا وسیله‌ای دیگر جمع کند، با این تصرف مالک آن می‌گردد؛ چنان‌که همه فقیهان به این مطلب تصریح کرده‌اند^(۱).

(۱) منابع این مطالب را پیشتر آوردیم.

نتیجه‌گیری

همه این احکام در یک نکته اشتراک دارند و آن نکته این است که کار مأخذ حقوق و مالکیت‌های خصوصی در ثروت‌های طبیعی است که انسان را از هر سو فراگرفته‌اند. به رغم آن‌که این پدیده تشریحی را در همه آن احکام می‌بینیم، با دقت‌ورزی در آن‌ها و بیان‌های شرعی و ادله مربوط به آن‌ها می‌توانیم عنصری ثابت را در این پدیده همراه با دو عنصر متغیر کشف نماییم. این دو عنصر به فراخور تفاوت انواع ثروت، متفاوت می‌شوند. عنصر ثابت همان ارتباط حقوق اختصاصی فردی با ثروت‌های طبیعی در نتیجه کار است. یعنی هرگاه کسی کاری انجام ندهد، به چیزی دست نمی‌یابد و هرگاه ثروتی طبیعی را با نوعی از کار بیامیزد، می‌تواند به حقی اختصاصی در آن دست یابد. پس پیوند میان کار و حقوق اختصاصی به شکل عام، مضمون مشترک و عنصر ثابت همه این احکام است.

و اما آن دو عنصر متغیر عبارتند از: نوع کار و نوع حقوق اختصاصی که از کار زاییده می‌شوند. می‌بینیم که احکام مربوط به تشریح حقوق اختصاصی بر اساس کار، در نوع کاری که ریشه آن حق اختصاصی است و نیز در نوع حق خاصی که از کار ناشی می‌شود، با هم تفاوت دارند. مثلاً زمین را در اختیار خود گرفتن، کار شمرده نمی‌شود؛ اما در اختیار گرفتن (حیازت) سنگ در صحرا علت کافی برای مالکیت آن محسوب می‌گردد؛ چنان‌که کمی پیش بدان اشاره کردیم. همچنین احیا که برای زمین و معدن، کار به حساب می‌آید، فقط موجب حقی اختصاصی در آن زمین و معدن برای فرد می‌شود که او را نسبت به دیگران اولویت می‌دهد؛ اما وی را مالک آن زمین و معدن نمی‌سازد. لکن کار برای تصرف سنگ در صحرا یا جمع کردن قدری آب از رودخانه، از لحاظ شرعی، نه تنها موجب ایجاد حق اولویت در آن دو است، بلکه مالکیت خصوصی آن‌ها را نیز به همراه دارد.

پس در این جا، میان احکامی که حقوق اختصاصی فرد را با کار و تلاشش پیوند می دهند، در تعیین نوع کاری که زاینده آن حقوق است و نیز در تعیین ماهیت حقوق مبتنی بر آن کار، تفاوت به چشم می خورد. از این رو، همین اختلاف مایه انگیزش پرسش هایی است که باید آن ها را پاسخ گوئیم.

از جمله آن پرسش ها این است: چرا اقدام به تصرف سنگ یا آب رودخانه برای کسب حق، کافی است؛ اما همین کار در زمین یا معدن، مایه هیچ حق خاصی در آن ها نمی شود؟ چگونه حقی که فرد از طریق تصرف در آب رودخانه به دست می آورد، به سطح مالکیت ارتقا می یابد؛ اما کسی که زمین را احیا یا معدن را کشف کند، مالک آن نمی گردد و تنها در آن منبع که احیا نموده، دارای حق اولویت می گردد؟ وانگهی اگر کار سبب ایجاد حقوق اختصاصی است، چرا اگر کسی زمینی بیابد که طبیعتاً آباد است و سپس از این فرصت طبیعی بهره ببرد و در آن به کشاورزی پردازد و برای این کشت و زرع تلاش نماید، از همان حقوق برابر با حقوق احیا برخوردار نمی شود، با آن که در این زمین زحمت و تلاش بسیار به خرج داده است؟ چگونه احیای زمین مرده، علت ایجاد حق فرد در زمین می شود، اما بهره‌وری از زمین آباد و کشت و کار در آن، همان حق را برای فرد ایجاد نمی کند؟

پاسخ دادن به این پرسش ها که زاینده اختلاف احکام اسلام درباره کار و حقوق ناشی از آن است، وابسته به این است که جنبه سوم نظریه را معین سازیم که مبنای کلی را برای ارزیابی کار، بر پایه این نظریه مشخص می سازد. برای بیان این جنبه، لازم است همه آن احکام گوناگون درباره کار و حقوق ناشی از آن را که به این پرسش ها انجامیده، گرد آوریم و دیگر احکام همانند آن ها را نیز کنارشان قرار دهیم و از آن ها رو بنایی بسازیم تا از آن طریق بتوانیم ویژگی های این نظریه را به روشنی مشخص گردانیم؛ زیرا مجموعه این احکام گوناگون، در حقیقت، ویژگی های این نظریه را باز می تاباند. اکنون به این مهم می پردازیم.

۳- ارزیابی کار در این نظریه

روبنا

۱- هنگامی که فرد زمین مرده را احیا نماید، در آن دارای حق می‌گردد و در برابر، وظیفه دارد اجاره‌بهای آن را به امام بپردازد، مگر آن‌که امام از پرداخت آن معافش دارد؛ چنان‌که شیخ طوسی در کتاب جهاد از مبسوط بیان کرده است^(۱). این سازگار با بیان‌های شرعی صحیح است که دلالت می‌کند هر کس زمینی را احیا نماید، در آن حق اولویت دارد و باید اجاره‌بهایش را بپردازد^(۲). بر پایه این حق که وی بدان دست می‌یابد، تا هنگامی که او حق این زمین را ادا می‌نماید، روا نیست که فردی دیگر آن را از وی بستاند، با آن‌که او صاحب اصل زمین نشده است.

۲- اگر کسی در زمینی که طبیعتش آباد است، به کار پردازد و در آن کشاورزی کند و از آن بهره‌برداری نماید، حق دارد که آن را نگاهداری کند و دیگران را از مزاحمت در این زمینه بازدارد. البته این تا هنگامی است که بهره‌وری‌اش از آن زمین ادامه داشته باشد. اما به حقی بیش از این دست نمی‌یابد؛ یعنی حقی که به وی فرصت دهد تا آن را در دست خود انباشته سازد و حتی در حالی که بهره‌وری از آن را کنار نهاده، در دست خود نگاه دارد و دیگران را از آن بازدارد. از این رو، نوع حق ناشی از بهره‌وری زمینی که به طبیعت خود، آباد است، با حق ناشی از احیای زمین مرده متفاوت است. حق احیا بازدارنده تصرف هر فرد دیگر بر آن زمین بدون اجازه احیاگر است، البته تا هنگام باقی ماندن نشانه‌های حیات

(۱) بنگرید به: مبسوط، ج ۲، ص ۲۹.

(۲) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴ - ۴۱۵، باب ۳ از أبواب احیاء الموات؛ ج ۹، ص ۵۴۹، باب ۴ از أبواب انفال، حدیث ۱۳.

در آن؛ خواه فرد احیاگر همچنان کار بر روی زمین را ادامه داده باشد و خواه نه. اما حق ناشی از زراعت بر زمینی که به طبیعت خود آباد بوده، فقط نوعی حق اولویت بر زمین است، مادام که فرد به بهره‌وری از آن ادامه دهد. هنگامی که او از این کار دست بکشد، هر فرد دیگر می‌تواند از فرصت طبیعی آن زمین استفاده نماید و نقش همان فرد اول را ایفا کند.

۳- هرگاه فردی زمینی را برای کشف معدن بکاود و به آن دست یابد، فرد دیگر هم حق دارد از همان معدن استفاده کند، بدین شرط که مزاحم وی نباشد. مثلاً می‌تواند در جای دیگر از همان معدن به کاوش پردازد و به مواد معدنی دلخواه خود دست یابد؛ چنان‌که علامه در قواعد بدین سخن تصریح کرده است: «اگر کسی به کاوش پردازد و به معدن برسد، نمی‌تواند دیگران را از کاوش در همان معدن و در بخش دیگر بازدارد. اگر او به همان ریشه دست یابد، وی حق بازداشتن او را ندارد»^(۱).

۴- شهید ثانی در مسالک، درباره زمینی که فردی احیا نماید و سپس ویران شود، گفته است: «از آن‌جا که اصل این زمین مباح است، اگر آن را به حال خود رها سازد تا به حالت پیشین خود بازگردد، دیگر بار مباح می‌شود؛ مثل آن‌که از آب دجله قدری برگیرد و سپس به آن بازگرداند. دیگر آن‌که علت تملک این زمین، احیا و آبادسازی آن بوده؛ پس حال که علت از میان رفته، معلول که همین تملک است، نیز از میان می‌رود»^(۲).

معنای این سخن آن است که هرگاه فردی زمینی را احیا کند، برایش حقی ایجاد می‌شود و آن حق تا هنگامی اعتبار دارد که اثر احیایش در آن نمود داشته باشد. پس وقتی احیا از میان برود، آن حق نیز برداشته می‌شود.

۵ - در پرتو این سخن، هرگاه فردی زمین را برای کشف معدن یا منبع

(۱) قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۷۲.

(۲) مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۰۰.

جوشان آب بکاود و بدان دست یابد و سپس کار اکتشاف خود را رها سازد تا آن حفره با خاک پر شود یا به سببی طبیعی، زمین به هم آید و آن گاه، فردی دیگر بیاید و کار را از سر گیرد تا معدن را کشف کند، حق این کار را دارد و فرد اول مجاز نیست که او را منع نماید^(۱).

۶- حیات در منابع طبیعی همچون زمین و معدن و منبع آب به تنهایی، موجب تملک یا حق در آنها نمی‌شود؛ زیرا این نوعی قُرُق به‌شمار می‌رود و هیچ قُرُق گاهی جز از آن خدا و رسول نیست^(۲).

۷- حیوان رمنده‌ای که از دست انسان می‌گریزد، هرگاه کسی مهارش نماید و شکارش کند، مالک آن می‌شود، اگرچه شکارچی آن را با دست خود یا دامی که نهاده، تصرف نکرده باشد، پس در تملک صید استیلاء عملی بر حیوان لازم نیست. علامه حلی در قواعد گفته است: «عوامل مالکیت حیوان شکار شده، چهار چیزند: از بین بردن مقاومت حیوان؛ دست افکندن بر آن؛ زخمی کردن آن؛ انداختنش در وسیله صید. هر که تیری به سوی حیوانی بیندازد که در تصرف دیگری نیست و اثر مالکیت فردی خاص بر آن وجود ندارد، وی مالک آن می‌شود، هر چند هنوز بدان دسترسی نیافته باشد، مشروط به این که با آن پرتاب، کاری کرده باشد که حیوان، دیگر نتواند مقاومت کند»^(۳).

ابن قدامه گوید: «اگر به پرنده‌ای بر درختی در خانه کسانی تیری بیندازد و آن پرنده را در خانه آنان فرواندازد و آنها آن پرنده را بگیرند، حیوان از آن پرتاب کننده تیر است و نه آنان؛ زیرا با در هم شکستن مقاومت آن پرنده، وی مالک آن شده است»^(۴).

(۱) بنگرید به: پیوست شماره ۱۱.

(۲) بنگرید به: السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۴۶ - ۱۴۷؛ النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۴۴۷، «حمی».

(۳) قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۱۵.

(۴) مغنی، ج ۱۱، ص ۳۰.

محقق حلی در شرائع الإسلام نیز بر همین مطلب تصریح کرده است^(۱).
 ۸- هر که چاهی حفر کند تا به آب برسد، به اندازه نیازش برای نوشیدن خود و چارپایانش و سیراب نمودن مزرعه‌اش، در استفاده از آن اولویت دارد. هر چه از این مقدار اضافه آید، وی وظیفه دارد که آن را به رایگان در اختیار کسانی قرار دهد که بدان نیاز دارند؛ چنان‌که شیخ طوسی در مبسوط بدان تصریح کرده است^(۲). پیشتر متن این سخن را آوردیم.

۹- هر گاه شخصی مالی را با تصرف به تملک درآورد و سپس آن را وانهد و رها کند، حقی در آن از میان می‌رود و آن شیء به گونه مطلق مباح می‌گردد؛ همچنان‌که پیش از تصرف مباح بود. بدین‌سان، دیگران نیز حق تملک آن را دارند؛ زیرا روی گرداندن مالک از بهره‌وری آن و رها کردنش سبب قطع پیوندش با آن می‌گردد؛ چنان‌که در روایتی صحیح از عبدالله بن سنان، از اهل بیت علیهم‌السلام آمده است: «هر که به مالی یا شتری در صحرا دست یابد که از پا افتاده و رها و سرگشته شده و صاحبش آن را وانهاد و به دنبالش نیامده و سپس کسی دیگر آن را بگیرد و حفظ آن را بر عهده گیرد و برایش هزینه کند تا از درماندگی و مرگ نجاتش دهد، آن حیوان از آن وی خواهد بود و فرد پیشین راهی برای تصرف آن ندارد؛ زیرا آن حیوان در حکم شیء مباح است»^(۳).

البته این حدیث درباره شتر رها شده است؛ اما از آن‌جا که شتر را به مال عطف نموده، درمی‌یابیم که قاعده‌ای فراگیر در همه موارد است.

۱۰- وقتی کسی چارپایانش را در زمینی به چرای می‌برد، در اصل آن زمین دارای حقی نیست و به خاطر این چراندن، مالک آن نمی‌گردد و فقط به سبب احیای آن، حقی می‌یابد. از این‌رو، کسی حق ندارد مرتع خود را بفروشد، مادام

(۱) شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۰۳.

(۲) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۸۱.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۵۸، باب ۱۳ از کتاب اللقطه، حدیث ۲ از امام صادق علیه‌السلام.

که پیش از آن، با احیا یا ارث‌بری از فرد احیا کننده و مانند آن، حقی در آن کسب نکرده باشد. از ادريس بن زید روایت شده که از امام موسی بن جعفر علیه السلام پرسید: «ما دارای زمین‌هایی هستیم که حدود آن مشخص است. نیز چارپایانی داریم که در آن زمین‌ها می‌چرند. یکی از ما گوسفندان و شترانی دارد و برای چراندن آن‌ها به این مراتع نیازمند است. آیا روا است که به سبب این نیازش آن مراتع را به خود اختصاص دهد؟» امام پاسخ داد: «اگر این زمین از آن خود او است، می‌تواند آن را به خود اختصاص دهد؛ البته به اندازه نیازی که بدان دارد». آن گاه، از امام درباره مردی پرسید که مرتعی را می‌فروشد. امام فرمود: «اگر زمین از آن خود او باشد، روا است»^(۱). این پاسخ نشان می‌دهد که به محض این که کسی زمینی را مرتع سازد، برای او حقی در آن زمین ایجاد نمی‌کند تا او را مجاز سازد که این حق را با فروش به دیگری انتقال دهد.

نتیجه‌گیری

در پرتو این روبنا و روشنایی‌هایی که از زیربنای مکتبی می‌گیرد، می‌توانیم ویژگی‌های این نظریه را دریابیم و در نتیجه، به پرسش‌هایی که پیشتر بیان کردیم، پاسخ دهیم.

کار اقتصادی، زیربنای حقوق در این نظریه

این نظریه میان دو دسته کار فرق می‌نهد. نخست، بهره‌وری و استفاده؛ و دیگری، انباشت و برداشت خودکامانه. بهره‌وری و استفاده دارای ماهیتی اقتصادی است؛ اما انباشت و برداشت خودکامانه بر اساس زور استوار است و بهره‌وری و استفاده مستقیم را تحقق نمی‌بخشد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۷۱، باب ۲۲ از أبواب عقد البیع و شروطه، حدیث ۱، با اختلاف اندک.

منبع حقوق اختصاصی در این نظریه، همان کاری است که به نوع اول نسبت می‌یابد؛ مانند جمع‌آوری چوب از جنگل و انتقال سنگ از صحرا و احیای زمین مرده. و اما نوع دوم کار دارای بهایی نیست؛ زیرا از جلوه‌های زور است و تلاش اقتصادی از نوع تلاش برای بهره‌وری و استفاده از طبیعت و ثروت آن به‌شمار نمی‌آید. زور منبع حقوق اختصاصی و توجیه کافی برای آن نیست. بر این اساس، این نظریه عام، کار برای تصرف زمین و تصرف آن را مردود می‌شمرد و بر پایه آن، هیچ یک از حقوق اختصاصی را استوار نمی‌سازد؛ زیرا در حقیقت، این از مصادیق به‌کار بردن زور است و نه از مصادیق بهره‌وری و استفاده.

حیازت، دارای ویژگی دوگانه

هنگامی که به بیان این مسأله می‌پردازیم، با این سؤال مواجه می‌شویم که فرق میان تصرف زمین با در اختیار گرفتن سنگ با حمل کردن آن از صحرا و نیز حمل چوب از جنگل یا آب از رودخانه چیست؟ اگر در اختیار گرفتن چیزی (حیازت) از مصادیق به‌کار بستن زور است و بر خلاف بهره‌وری و استفاده، ماهیت اقتصادی ندارد، چگونه روا است که اسلام میان در اختیار گرفتن زمین با چوب فرق بگذارد و دومی را ایجاد کننده حق اختصاصی بشمارد، اما اولی را بی‌اثر بداند و هیچ گونه حقی بر آن مترتب نسازد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: تمایز نهادن میان کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه با کارهای انباشت‌گرانه و برداشت خودکامانه، در نظریه اسلامی بر اساس شکل کار استوار نیست؛ بلکه ممکن است یک شکل از کار، گاهی دارای ماهیت بهره‌وری و استفاده باشد و گاه دارای ویژگی انباشت و برداشت خودکامانه. این تابع ماهیت قلمروی است که کننده کار در آن به تلاش مشغول است و نیز از نوع ثروتی که در آن به کار می‌پردازد، تبعیت می‌کند. مثلاً در

اختیار گرفتن یک چیز گرچه از لحاظ شکل کار، دارای یک نوع و گونه از عمل است؛ اما از دیدگاه این نظریه عام، از لحاظ نوع ثروتی که فرد آن را در اختیار می‌گیرد، تفاوت می‌یابد؛ زیرا حیات چوب از طریق گردآوری آن یا در اختیار گرفتن سنگ یا انتقال آن از صحرا، به‌عنوان مثال، از مصادیق بهره‌وری و استفاده است؛ اما در اختیار گرفتن زمین و دست انداختن بر معدن یا منبع جوشنده آب، در زمره آن کارها به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه از جلوه‌های به‌کار گرفتن زور و قدرت راندن بر دیگران است.

برای اثبات این مطلب، می‌توانیم فرض کنیم که انسانی به تنهایی در زمینی بزرگ زندگی می‌کند که سرشار از چشمه‌های آب، معادن، و ثروت‌های طبیعی است و از هر گونه مزاحم و مانع دور است. اگر به بررسی رفتار وی و انواع تصرف‌هایش پردازیم، می‌بینیم که چنین فردی هرگز به اندیشه دست انداختن بر بخشی بزرگ از آن زمین و معادن و چشمه‌هایش نخواهد افتاد؛ زیرا انگیزه‌ای برای ایجاد چنین قُرُق‌گاهی ندارد و از این کار هیچ سودی در زندگانی‌اش نصیب وی نخواهد شد؛ چراکه هرگاه بخواند، آن زمین در اختیار او است و مزاحم و مانعی ندارد و خودش به‌طور مستقیم به احیای هر بخش از آن زمین که بخواند، به فراخور امکان و قدرتش برای بهره‌وری از آن، می‌پردازد. اما به‌رغم این‌که وی در اندیشه آن نیست که بخشی انبوه از آن زمین را در اختیار گیرد، همواره در این تلاش است که مقداری آب در کوزه خود بریزد و قدری سنگ برای کلبه خود بیاورد و مقداری چوب برای آتش افروختن گردآوری کند؛ زیرا برای بهره‌وری از این چیزها در زندگی خود، راهی جز این ندارد که آن‌ها را در اختیار گیرد و در دسترس خود قرار دهد.

پس درحالی‌که هیچ مزاحم و مانعی در کار نیست، در اختیار گرفتن زمین و دیگر منابع طبیعی معنایی ندارد؛ بلکه در این حال، احیای آن زمین، تنها کاری است که فرد برای بهره‌وری از آن انجام می‌دهد. فقط در حالتی تصرف زمین

و در اختیار گرفتنش ارزش می‌یابد که مزاحمتی برای آن زمین پدید آید و این مزاحمت شدت بگیرد.

در این حال، هر فردی تلاش می‌کند که بر بخشی بیشتر از زمین در حد امکان خود چنگ بیندازد و آن را برای خود قُرق کند. این بدان معنا است که تصرف زمین و دیگر منابع طبیعی، کاری دارای ماهیت اقتصادی همچون کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه نیست؛ بلکه فقط تلاشی برای حصار کشیدن گرداگرد یک منبع طبیعی و دور ساختنش از دخالت دیگران است.

به عکس این، در اختیار گرفتن چوب و سنگ و آب، کاری قدرت‌ورزانه نیست؛ بلکه در ماهیت خویش، عملی اقتصادی و از انواع بهره‌وری و استفاده به‌شمار می‌رود. از این رو، دیدیم انسانی که به تنهایی زندگی می‌کند، به رغم آن‌که هیچ گونه انگیزه‌ای برای قدرت‌ورزی و به‌کار گرفتن زور ندارد، این نوع از تصرف را انجام می‌دهد. بدین سان، درمی‌یابیم که در تصرف گرفتن اشیای منقول در ثروت‌های طبیعی، از کارهای قدرت‌ورزانه به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه از مصادیق بهره‌وری و استفاده است که انسان به آن می‌پردازد، حتی اگر هیچ توجیهی برای به‌کار بستن زور نداشته باشد.

بر این پایه، می‌توانیم در اختیار گرفتن منابع طبیعی همچون زمین و معدن و چشمه‌ها را در شمار کارهای انباشت‌گرانه و قدرت‌ورزانه بدانیم که از دیدگاه این نظریه دارای اعتبار و ارزش نیست.

نیز می‌توانیم در اختیار گرفتن ثروت‌های منقول و قابل حمل را در شمار کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه بدانیم که تنها منبع حقوق اختصاصی در ثروت‌های طبیعی به‌شمار می‌رود.

از این‌ها می‌توانیم دریابیم که ماهیت اقتصادی یک کار، شرط ضروری است تا حقوقی اختصاصی را ایجاد کند. پس کار، اگر ماهیتش استفاده‌گرانه و بهره‌ورانه نباشد، منبع تملک مال نیست.

تفاوت‌گذاری نظریه میان کارهای اقتصادی

اکنون کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه دارای ماهیت اقتصادی را بررسی می‌کنیم تا موضع این نظریه را در ارزیابی و نوع حقوق مبتنی بر آن‌ها را مطالعه نماییم.

در این فرصت، به چیزی بیش از این نیاز نداریم که بندهای دوم و دهم از روبنای مطرح شده را بررسی نماییم تا دریابیم که شریعت به محض انجام یکی از کارهای بهره‌ورانه، به‌طور دائم حق و مالکیت برای منابع ثروت طبیعی از جمله زمین و معدن و منابع آب را برای فرد ایجاد نمی‌کند. مثلاً در بند دوم می‌بینیم که پرداختن به کشاورزی در زمینی که به‌طور طبیعی آباد است، به فرد کشاورز همان حقی را نمی‌دهد که به احیاگر زمین مرده عطا می‌کند.

نیز در بند دهم می‌بینیم که استفاده فرد از زمین به‌عنوان مرتع، به چراننده این حق را نمی‌دهد که مالک زمین گردد؛ با آن‌که به کارگیری زمین برای چرای حیوانات، از انواع کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه است. پس در این میان، تفاوتی بین احیای زمین و کارهای وابسته به آن با بهره‌وری کشت‌کارانه و چراندن در زمین آباد دیده می‌شود که باید آن را کشف نمود؛ به رغم آن‌که همه این کارها دارای ماهیت اقتصادی و انواع مختلف بهره‌وری و استفاده از منابع ثروت طبیعی هستند. با کشف این تفاوت، به مرحله‌ای تازه از تعیین و فهم کامل نظریه عمومی گام می‌نهیم.

چگونه حقوق اختصاصی بر پایه کار استوار می‌شود؟

در حقیقت، این تفاوت ارتباطی کامل با توجهاتی دارد که این نظریه به آن پایبند است تا به فرد، حقوقی اختصاصی بر اساس کار در ثروتی طبیعی عطا نماید. برای آن‌که به خوبی تفاوت نظری میان مجموعه‌ای از کارهای بهره‌ورانه

و استفاده‌گرانه دارای ماهیت اقتصادی را که عرضه کردیم، دریابیم، لازم است چند و چون نظری حقوق اختصاصی مربوط به کار را دریابیم و بفهمیم که کار تا چه اندازه نقش مثبت خود را در این نظریه ایفا می‌نماید و نیز بدانیم که کدام اصل است که کار بر اساس آن، حقوقی اختصاصی برای کارگر در ثروتی که روی آن کار می‌کند، ایجاد می‌سازد؟ اگر این اصل را دریابیم، در پرتو آن می‌توانیم میان این مجموعه از کارهای بهره‌ورانه تمایز نهیم.

در پرتو این روبنای کامل نظریه، می‌توانیم این اصل را چنین تلخیص نماییم: کارگر مالک نتیجه کار خود می‌شود که با تلاش و کوشش خویش بر مواد خام طبیعی می‌آفریند. این اصل به همه کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه فرد در طبیعت و منابع خام آن، سرایت می‌یابد، بدون آن‌که میان فرایند احیای زمین مرده یا کشف معدن یا بیرون کشیدن آب یا کشاورزی در زمین آباد به‌طور طبیعی و یا به‌کار گرفتن زمین آباد برای چراندن و پرورش حیوانات، تفاوتی باشد. همه این‌ها کار هستند و هر کاری بر ماده خام، این حق را برای کارگر ایجاد می‌کند که ثمرات تلاش خود را برچیند و نتیجه آن را مالک گردد.

اما این‌که کارگر حق دارد تا نتیجه کار خود در منبع طبیعی را مالک گردد، به این معنا نیست که همه انواع این کارها نتیجه‌ای یکسان دارند تا در نوع حقوق برآمده از آن‌ها نیز یکسان باشند؛ بلکه دارای نتایج مختلف هستند. بر این اساس، در نوع حقوق اختصاصی ناشی از آن‌ها هم با یکدیگر تفاوت دارند. مثلاً احیا کاری است که فرد آن را در زمینی مرده انجام می‌دهد که به همان شکل، قابلیت بهره‌وری و استفاده را ندارد. او سنگلاخ‌های آن زمین را می‌زداید و همه امکانات لازم را فراهم می‌سازد تا آن زمین قابل بهره‌وری و تولید گردد. از این طریق، به سبب احیای زمین، نتیجه‌ای مهم را تحقق می‌بخشد که پیشتر وجود نداشته است. این نتیجه، وجود خود زمین نیست؛ زیرا کار احیا موجب ایجاد زمین نمی‌شود؛ بلکه آن نتیجه، فرصتی است که فرد با کار و تلاش خود ایجاد کرده است.

احیای زمین مرده به خلق فرصتی برای بهره‌وری و استفاده از آن زمین می‌انجامد که پیش از احیای آن، چنین فرصتی وجود نداشت و فقط از همین احیا ناشی شده است. بر طبق این نظریه عمومی، کارگر مالک این فرصتی است که نتیجه کار خود او است. همین که وی مالک این فرصت می‌شود، سبب می‌گردد که دیگران نتوانند با ستاندن آن زمین از وی، این فرصت را از او بگیرند و آن را تباه سازند و به جای وی، از زمین بهره جویند؛ چراکه بدین سان، او را از فرصتی که خود با احیای زمین خلق کرده و با کاری مشروع مالک آن فرصت گشته، محروم می‌سازند. از این رو است که فرد با احیای زمین، در آن بر دیگران اولویت می‌یابد تا از فرصتی که خودش ایجاد کرده، بهره‌وری نماید. این اولویت، همه حق او در این زمین است. بدین سان، در می‌یابیم که از لحاظ نظری، بازگشت حق فرد در زمین احیا شده، به این است که دیگران مجاز نیستند نتیجه کار وی را سرقت نمایند و فرصتی را که او با کار مشروع خلق نموده، تباه سازند.

احیای معدن یا منبع آب نهان در اعماق زمین نیز از این نظر کاملاً همانند احیای زمین است. کارگری که به کار احیا می‌پردازد، فرصت بهره‌وری از آن منبع طبیعی را که احیا نموده، فراهم می‌سازد و این فرصت را به عنوان ثمره تلاش خود در تملک می‌گیرد. پس دیگران حق ندارند این فرصت وی را تباه سازند و او حق دارد که اگر آنان بخواهند آن منبع را از دست وی درآورند، مانعشان شود. این در زمین و معدن و منبع آب، برای وی حقی به‌شمار می‌رود، البته با تفاوت‌هایی که خواهیم گفت.

اما این که فرد در زمین آباد به زراعت پردازد یا حیواناتش را در مرتعی بچراند، هرچند کارهایی است که از مصادیق بهره‌وری و استفاده به‌شمار می‌رود، توجیه‌گر وجود حقی برای زارع و چراننده در آن زمین نیست؛ زیرا موجب نمی‌شود که خود زمین خلق گردد و یا فرصتی عمومی همچون فرصتی

که با احیای زمین آفریده می‌شد، پدید آید. درست است که کشاورزی یا چراننده، تولید کشت می‌کند یا از طریق کار در زمین، ثروتی حیوانی را پرورش می‌دهد؛ اما این فقط توجیه‌گر تملک او بر کشتی که تولید کرده یا ثروتی حیوانی که فراهم آورده، است؛ اما مالکیت و حقی را بر زمین توجیه نمی‌نماید.

بنابراین، تفاوت میان این‌گونه کارها با احیا آن است که احیا فرصتی برای بهره‌وری از زمین یا معدن و یا منبع آب فراهم می‌سازد که پیش از احیا فراهم نبود. پس فرد مالک آن می‌شود و از طریق این تملک فرصت، به حق خود در منبعی که احیا نموده، دست می‌یابد. اما در حالتی که زمینی از پیش آباد بوده یا به طبیعت خویش سرسبز است، وقتی فرد در آن به کشت یا چرای حیوانات می‌پردازد، باید دانست که این فرصت برای کشت یا چرا از قبل در آن موجود بوده و در پی کار این فرد حاصل نگشته است. تنها نتیجه کار وی، مثلاً کشت است. تردید نیست که این حق اختصاصی او به‌شمار می‌رود؛ زیرا نتیجه کار خود او است.

در پرتو این سخن، اکنون می‌توانیم شرطی تازه را برای کاری که در منابع طبیعی ایجاد حق می‌کند، دریابیم. پیشتر به شرط اول رسیده بودیم؛ یعنی این که کار دارای ماهیت اقتصادی باشد. اکنون به شرط دوم دست می‌یابیم؛ یعنی این که آن کار موجب خلق حالت یا فرصت معین تازه‌ای شود که کارگر آن را مالک می‌گردد و از طریق آن، حقی در منبع طبیعی می‌یابد.

امام شافعی به همین حقیقت اشاره دارد، آن‌گاه که برای اثبات این که معدن نهان را با احیا نمی‌توان مالک شد، چنین استدلال می‌نماید: مورد احیا شدنی آن است که بدون نوسازی و بازسازی در آن، بتوان از آن بهره مکرر برد؛ اما این کار در معادن ممکن نیست^(۱)؛ یعنی فرصتی که احیای معدن ایجاد می‌کند، محدود است؛ پس حقی که در پی آن پدید می‌آید، نیز محدودیت دارد.

(۱) بنگرید به: کتاب الام، ج ۴، ص ۴۳.

کشف رابطه میان حق کارگر در منبع طبیعی و فرصتی که زاینده کار در آن منبع است، این نتیجه منطقی را در بر دارد که هرگاه آن فرصت ایجاد شده از میان برود، این حق نیز برچیده خواهد شد؛ زیرا چنان که دیدیم، حق فرد در آن منبع طبیعی بر اساس تملک آن فرصت استوار است و هرگاه آن فرصت از میان برود، این حق نیز رخت بر خواهد بست. این همان چیزی است که به طور کامل در بند چهارم و پنجم روبنایی که آوردیم، می‌یابیم.

اکنون باید به مطالعه فرایند احیا پردازیم که به فرد کارگر حقی خاص در منبع طبیعی می‌دهد؛ همچون احیای زمین و استخراج معدن و بیرون کشیدن آب. این بررسی بدین رو است که موضع این نظریه را درباره آن مطالعه نماییم و دریابیم که این کارها در حقوق ناشی از آنها چه اختلافی دارند، از آن پس که تفاوت میان آنها و دیگر کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه را مطالعه کردیم و بیشتر فرق کارهای بهره‌ورانه به شکل عام و کارهای انباشت‌گرانه و خودکامانه را دریافتیم.

وقتی از روبنای پیش گفته، حقوق استوار بر پایه احیا را از نظر بگذرانیم، می‌بینیم که به تناسب کارهای مختلف، این حقوق هم تفاوت دارند. مثلاً وقتی کسی زمینی را احیا کند، فرد دیگر اجازه ندارد بدون اجازه وی در آن به بهره‌وری پردازد و تصرف نماید، مادام که فرد احیا کننده آن، از حق خویش در آن زمین بهره بردارد. اما در همین حال، می‌بینیم که وقتی فردی آبی را از اعماق زمین بیرون بکشد، تنها حق دارد که به اندازه نیازش از آن استفاده کند و دیگران هم حق دارند که از مقدار افزون بر نیاز آن فرد، استفاده نمایند.

از این رو، این نظریه وظیفه دارد علت این اختلاف میان حق کارگر در زمین احیا شده و حق وی در آب بیرون کشیده از اعماق زمین را تشریح نماید و بگوید که چرا به هر فرد دیگر حق می‌دهد که از آب افزون بر نیاز آن فرد استفاده نماید؛ اما به هیچ کس اجازه نمی‌دهد که در زمینی که کارگری احیا نموده،

بدون رخصت وی به کشاورزی بپردازد، حتی اگر بالفعل آن کارگر در زمین به زراعت مشغول نباشد؟

در واقع، در پرتو آن چه تا کنون از این نظریه کشف نمودیم، پاسخ این سؤال آماده است: کارگر پیش از هر چیز، مالک نتیجه کار خویش است که عبارت است از فرصت استفاده از آن منبع طبیعی. مالکیت او بر این فرصت، دیگران را وامی دارد که از سرقت این فرصت و تباه کردن آن خودداری ورزند. بدین سان، وی بر حقی خاص در منبعی که احیا نموده، دست می یابد. این همه درباره دیگر منابع نیز صدق می کند، بی آن که فرقی میان زمین و معدن و آب زیرزمینی باشد. پس حقوق برآمده از احیای همه این منابع طبیعی، یکسان است.

مجاز بودن دیگران برای استفاده از مقدار آب افزون بر نیاز، به جهت تفاوت در حقوق نیست؛ بلکه زائیده ماهیت آن چیزها است. فرصتی که فرد در نتیجه کاوش زمین و کشف آب یافته، در صورت استفاده دیگران از آن آب در حالی که افزون بر نیاز خود او باشد، تباه نمی گردد؛ زیرا این آب آن قدر سرشار است که معمولاً می تواند نیاز فرد دیگر را نیز تأمین نماید. بدین سان، آن کارگر فرصتی را که آفریده، همچنان در اختیار دارد، بی آن که استفاده کردن دیگری از آن آب برای نوشیدن خود یا سیراب کردن چارپایانش، موجب تباه ساختن این فرصت برای آن فرد شود.

اما به عکس، زمینی که فردی احیا می کند و در آن، فرصت بهره‌وری را از طریق همین احیا فراهم می سازد، وضع طبیعی زمین به گونه‌ای است که قابلیت استفاده هم‌زمان برای دو نفر را ندارد. اگر کسی به سراغ کار بر زمین احیا شده برود و از آن بهره‌وری نماید، فرصت آفریده شده به دست فرد اول از طریق احیا را از وی می ستاند؛ زیرا هرگاه زمین در حال تولید زراعی قرار گیرد، ممکن نیست که مشابه همان نقش را ایفا نماید و برای تولید به دست فرد دیگر، به کار گرفته شود.

بدین گونه، در می یابیم که در زمین آباد شده، روا نیست که کسی جز کارگر

احیاگر آن، به بهره‌وری و استفاده بپردازد؛ زیرا با این کار، فرصتی را که فرد اول با کار خود بدان دست یافته، از او می‌گیرد. پس برای آن‌که او بتواند این فرصت را در دست خود نگاه دارد، فرد دیگر حق ندارد به بهره‌وری از آن زمین بپردازد؛ خواه آن کارگر در اندیشه استفاده فعلی از این فرصت باشد و خواه نباشد؛ چراکه در هر حال، این فرصت از آن او است که آن را خلق کرده و خودش هم حق دارد که آن را در دست خود نگاه دارد، البته تا هنگامی که اثر تلاش‌های وی برای احیای زمین در آن نمود داشته باشد. برخلاف این، به دیگران اجازه داده می‌شود تا از مقدار افزون بر نیاز آب کسی که آن را از زمین بیرون کشیده، استفاده کنند؛ زیرا این کار موجب نمی‌شود که آن فرد از فرصتی که خود آفریده، محروم گردد؛ چراکه آن آب برای پاسخ دادن به نیاز کارگر کشف کننده آن و نیز سیراب کردن دیگران به‌طور هم‌زمان کافی است. پس تفاوت زمین با آب جوشنده از نظر ماهیت آن در شیوه بهره‌وری، همان علتی است که مجاز بودن استفاده دیگران از آب و مجاز نبودن استفاده از زمین را تفسیر می‌نماید.

و اما درباره کسی که معدنی را کشف نماید، اسلام به هر فردی اجازه داده تا به شیوه‌ای که موجب حرمان فرد کشف کننده از فرصت به‌دست آمده‌اش نشود، از آن فرصت بهره‌وری نماید. این بدان سان است که در جای دیگر از همان معدن به کاوش بپردازد یا از همان حفره که نفر اول کشف نموده، استفاده کند، بدین شرط که آن حفره چندان گنجایش داشته باشد که به دیگری نیز مجال بهره‌وری از آن را بدهد، بی‌آن‌که فرصت استفاده را از فرد کشف کننده بگیرد. بنابراین، معیار عمومی برای مجاز بودن یا نبودن بهره‌وری از منبع طبیعی که کارگری آن را احیا نموده و فرصت استفاده را در آن فراهم ساخته، میزان تأثیر این استفاده بر آن فرصتی است که کارگر با احیای منبع طبیعی، آن را خلق کرده است.

اساس مالکیت در ثروت‌های منقول

تا کنون تقریباً گفتار خود را درباره کار در منابع طبیعی، همچون زمین و معدن و منبع آب، منحصر ساختیم. برای آن‌که بتوانیم محتوای کامل این نظریه را به خوبی دریابیم، لازم است به دقت در پیرامون تطبیق این نظریه بر ثروت‌های منقول در غیر منابع طبیعی کاوش نماییم و وجوه تفاوت میان آن‌ها و منابع طبیعی و توجیحات نظری این تفاوت‌ها را بیابیم.

تنها چیزی که درباره ثروت‌های منقول در این نظریه آوردیم، این است که از لحاظ نظری، در اختیار گرفتن این ثروت‌ها از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه، دارای ماهیت اقتصادی به‌شمار می‌آید، به خلاف حیات منبع طبیعی که دارای ویژگی انباشت و برداشت خودکامانه است و دارای وصف اقتصادی نیست. آن مثال درباره انسان فرضی جدا افتاده در یک منطقه را نیز بدین روی آوردیم که بر تفاوت میان حیات منابع طبیعی و ثروت‌های منقول استدلال نماییم.

بنابراین، دست انداختن بر مقداری از آب یا چوب جنگل و یا هر گونه ثروت طبیعی دیگر که انتقال آن امکان دارد، پیش از هر چیز، کاری بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه به‌شمار می‌آید و از این رو، در این نظریه، حیات ثروت‌های منقول، معتبر به حساب می‌آید؛ نظریه‌ای که فقط کارهای بهره‌ورانه دارای ماهیت اقتصادی را به رسمیت می‌شناسد.

اما حیات تنها کاری نیست که این نظریه آن را معتبر می‌داند و در زمینه ثروت‌های منقول، آن را ارزش می‌بخشد. نوعی دیگر از کار نیز در این قلمرو هست که به احیا در منابع طبیعی شباهت دارد و آن عبارت است از کار برای ایجاد فرصت بهره‌وری از ثروت طبیعی منقول، هنگامی که آن ثروت در طبیعت خود، حاوی نیروی مقاومت در برابر این بهره‌وری است؛ مانند شکار کردن

حیوان گریزنده. کار شکارچی که با آن، مقاومت حیوان صید شده را در هم می‌شکند، فرصت بهره‌وری از آن حیوان را به سبب چیره شدن بر این مقاومت برایش فراهم می‌آورد؛ همان‌سان که کارگر با احیای زمین، بر مقاومت آن چیره می‌گردد و خاکش را رام می‌سازد و فرصت بهره‌وری خلق می‌نماید.

بنابراین، حیات و کار برای ایجاد فرصت بهره‌وری، دو نوع کار هستند که هر دو دارای ویژگی اقتصادی در قلمرو ثروت‌های منقول به‌شمار می‌روند. اما کار برای ایجاد فرصت تازه جهت بهره‌وری از ثروت همچون شکار، وجه تمایزی با حیات دارد و آن، نقش مثبت آن در خلق این فرصت است؛ زیرا از این جنبه، حیات دارای نقش سلبی است؛ چراکه به‌عنوان کاری صرفاً استیلاگرانه بر ثروت، فرصتی تازه برای استفاده از آن به‌طور عام ایجاد نمی‌کند.

وقتی سنگی را از راه عمومی برمی‌داری یا آبی را از چاهی برمی‌گیری، در آن سنگ یا آب فرصتی تازه برای بهره‌وری از آن‌ها به شکل عام که پیشتر نبوده، فراهم نمی‌سازی؛ زیرا آن سنگ یا آب قبلاً هم در اختیار همگان بوده و اکنون تنها تفاوتی که ایجاد شده، آن است که تو بر آن دست انداخته‌ای و آن را برای نیاز خودت ذخیره کرده‌ای. درست است که تو آن سنگ را به خانه‌ات انتقال داده‌ای و آب را در ظرفت ریخته‌ای؛ اما این مایه خلق فرصتی نیست که پیش از این بهره‌وری به شکل عام وجود نداشته است؛ چراکه این انتقال فقط زمینه بهره‌بردن تو از سنگ یا آب را فراهم می‌سازد و مانعی عمومی را در این مسیر از میان بر نمی‌دارد و به آن مال صفتی نمی‌بخشد که قابلیت یا شایستگی بیشتری برای بهره‌وری عام بیابد، مانند احیای زمین که مقاومت آن را در هم می‌شکند تا به شکل عمومی قابل استفاده شود و شایستگی تازه‌ای برای ایفای نقش خود در زندگی انسان، به آن می‌بخشد.

بر این اساس، می‌توانیم شکار و کارهای همانند آن را از نظر خلق فرصت تازه در ثروت‌های منقول، همانند فرایند احیای زمین بشماریم؛ زیرا شکار

و احیا هر دو فرصتی عام را خلق می‌کنند که پیشتر وجود نداشته است. نیز می‌توانیم در اختیار گرفتن و حیازت ثروت منقول را همچون کشاورزی در زمینی بدانیم که از قبل آباد بوده است. کشاورزی در چنین زمینی، فرصتی تازه را در آن خلق نمی‌کند؛ بلکه فقط نوعی از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه است. در اختیار گرفتن یک منبع آب از منابع طبیعی نیز همین گونه به‌شمار می‌رود^(۱).

این تمایز میان حیازت ثروت‌های منقول و کار در آن برای ایجاد فرصت بهره‌وری همچون شکار و کارهایی مانند آن، به این معنا نیست که این دو همواره از یکدیگر جدا هستند؛ زیرا در بسیاری از موارد، حیازت با خلق فرصت تازه در ثروت همراه می‌شود و این دو با یکدیگر در یک فرایند در هم می‌آمیزند؛ همان‌سان که گاه در عمل از یکدیگر جدا می‌شوند.

برای مثال، برخی از ثروت‌ها حاوی میزانی از مقاومت طبیعی در برابر بهره‌وری هستند، همچون ماهی در دریا و افزوده آب رودخانه که طبیعتاً راه می‌سپارد تا سرانجام به اعماق دریا پیوندد. هرگاه ماهیگیر بر مقاومت ماهی چیره شود و او را در تور خود بیندازد و صید کند، آن را حیازت می‌نماید و در عین حال، فرصت بهره‌وری از آن را خلق می‌کند. این فرصت نتیجه چیره شدن بر مقاومت آن ماهی در خلال یک فرایند است. به همین سان، انباشتن آب افزوده رودخانه، حیازت آن به‌شمار می‌آید و در عین حال، فرصت بهره‌وری از آن را فراهم می‌آورد که نتیجه بازداشتن آن از پیوستن به دریا و ریخته شدن در آن است.

(۱) باید در نظر داشت که ما حیازت آب مباح و حیازت زمین طبیعتاً آباد را با یکدیگر همانند ندانستیم؛ بلکه این مقارنه و همانندی را میان حیازت آب و زراعت در زمین طبیعتاً آباد انجام دادیم؛ زیرا حیازت زمین، در زمره کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه نیست؛ چنان‌که پیشتر گفتیم. اما حیازت آب، از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه و دارای ویژگی اقتصادی، همانند کشاورزی در زمین طبیعتاً آباد است. (نویسنده)

گاهی نیز فردی فرصتی تازه در ثروت پدید می‌آورد و بر مقاومت طبیعی آن چیره می‌گردد، بی‌آن‌که در این میان، حیازت ثروت صورت پذیرد؛ همان‌سان که شکارچی سنگی به سوی پرنده‌ای در حال پرواز در آسمان پرتاب نماید و ناچارش کند که در جایی دور از مکان وی به زمین فرود آید و به حالتی درآید که فقط مانند مرغان بتواند روی زمین راه برود. در این کار، از طریق سنگ افکندن شکارچی و چیره شدن بر مقاومت آن پرنده، فرصتی تازه برای بهره‌وری پدید آمده؛ اما پرنده در جایی دور از مکان شکارچی روی زمین حرکت می‌کند و در حیازت و تصرف وی قرار نگرفته است. در این حال، فقط در صورتی حیازت آن پرنده ممکن می‌شود که شکارچی به دنبال او رود و آن را در چنگ گیرد.

گاهی نیز فرد ثروتی را در اختیار می‌گیرد، بی‌آن‌که کاری برای خلق فرصتی تازه در آن انجام داده باشد؛ همچون زمانی که ثروتی به‌طور طبیعی آماده بهره‌وری باشد و مقاومتی در این زمینه از آن به چشم نخورد؛ مانند جمع کردن آب چشمه و سنگ از زمین.

پس حیازت و آفرینش فرصت، دو گونه از کار هستند که گاه در فرایندی واحد در هم می‌آمیزند و گاهی از هم جدا می‌شوند. از نوع دوم کار که فرصت را می‌آفریند، با عنوان شکار تعبیر می‌کنیم که نمونه بارز کار تولیدکننده فرصت تازه در ثروت‌های منقول است.

برای آن‌که این دو نوع کار را در سطح نظری مطالعه نماییم، هر دو مقوله حیازت و شکار را به صورت جدا از یکدیگر بررسی می‌کنیم تا احکام ویژه هر یک و طبیعت حقوق ناشی از آن و اساس نظری‌اش را کشف سازیم.

نقش کارهای تولیدگر در نظریه

اگر شکار را به صورت جدا از حیازت مطالعه نماییم، درمی‌یابیم که این کار تولیدگر فرصتی معین است. طبیعی است که حق تملک این فرصت که از

کار یک فرد ناشی شده، در اختیار او قرار می‌گیرد؛ همان‌سان که فرد کارکننده در زمین، فرصت بهره‌وری ناشی از احیای زمین را مالک می‌شود. این بر طبق اصل پیش‌گفته در نظریه است که به هر فرد کارکننده در ثروت خام طبیعی، حق تملک نتیجه‌ای را می‌دهد که ناشی از کار است.

از راه مالکیت شکارچی بر این فرصت، برای وی حقی اختصاصی در پرنده‌ای که شکار نموده و آن را وادار به فرود آمدن و راه رفتن بر زمین ساخته، پدید می‌آید، هرچند هنوز آن را در تصرف نگرفته است؛ چنان‌که اطلاق بیان‌های شرعی بر همین سخن دلالت دارد^(۱). از این‌رو، فردی دیگر حق ندارد به سراغ آن پرنده رود و بر آن دست بیندازد یا از این فرصت که شکارچی همچنان مشغول صید است، استفاده نماید و پیش از وی بر آن پرنده چنگ بیندازد؛ زیرا این کار سبب می‌شود که کارگر از فرصتی که با صید خلق کرده، محروم بماند.

بنابراین، حق شکارچی در پرنده‌ای که صید نموده، وابسته به حیازت یا بهره‌وری بالفعل از آن نیست؛ بلکه همین فرصتی که خلق نموده، این حق را به او می‌دهد؛ چراکه این فرصت در تملک کسی است که آن را خلق کرده، خواه همان زمان به بهره‌وری و حیازت آن پردازد و خواه نپردازد. بدین ترتیب، شکارچی مانند کارگری است که زمینی را احیا می‌کند. کسی حق ندارد از این زمین بهره‌وری کند و در آن زراعت نماید، حتی اگر احیاگر فعلاً در آن به کار مشغول نباشد. به همین سان، کسی جز فردی که حیوان صید شده را رام ساخته و مقاومت او را در هم شکسته، حق ندارد که آن حیوان را بگیرد، مادام که آن فرد در پی حق خود است، هرچند هنوز عملاً آن حیوان را حیازت نکرده باشد. اما اگر پرنده‌ای که در نتیجه عمل شکارچی از حرکت بازمانده، پیش از

(۱) بنگرید به: پیوست شماره ۱۲.

آن که وی به سراغش برود و حیازش کند، بتواند نیروی خود را باز یابد یا بر آسیبی که دیده، غالب آید و دیگر بار در هوا به پرواز درآید، حق آن شکارچی در وی از میان می‌رود؛ زیرا پشتوانه این حق، مالکیت فرصتی است که با صید فراهم آورده بود؛ اما با پرواز آن پرنده، این حق از میان می‌رود و دیگر حقی در آن حیوان برای شکارچی باقی نمی‌ماند^(۱). در این حال نیز، وی مانند کارگری است که زمینی را احیا کند و بر این اساس، در آن صاحب حقی گردد؛ اما هرگاه زمین، دیگر بار بمیرد و شعله حیات در آن خاموش گردد، آن حق از میان می‌رود. از لحاظ نظری، علت در هر دو حال یکی است: حق فرد در ثروت، مربوط به تملک فرصتی است که زاییده کار او است و هرگاه آن فرصت از میان برود و اثر آن کار نابود شود، حق وی در آن ثروت نیز از میان می‌رود.

بنابراین، هنگامی که به صورت جدا از حیازت به شکار نظر کنیم، شکار با احیای منابع طبیعی مشابهت دارد. چنان که دیدیم، این مشابهت از وحدت تفسیر نظری حق شکارچی در شکارش و نیز حق کارگر در زمینی که احیا نموده، سرچشمه می‌گیرد.

نقش حیازت در ثروت‌های منقول

حیازت یا در اختیار گرفتن چیزی، با مطلق صید، احکام متفاوت دارد. از این رو، می‌بینیم هنگامی که فردی با حیازت مالک پرنده‌ای شود و آن پرنده بدین سان، در حوزه تصرف او قرار گیرد، وقتی آن پرنده پرواز کند و از چنگ او بگریزد و دیگری آن را شکار کند، او حق دارد که آن را بازگرداند و فردی دیگر حق نگاهداشتن آن را ندارد؛ بلکه لازم است آن را به کسی که پیشتر در اختیارش داشته، بازگرداند^(۲). این بدان دلیل است که حق مستند به حیازت،

(۱) بنگرید به: پیوست شماره ۱۳؛ جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۰۹.

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۰۲ - ۲۰۴.

حقی مستقیم است؛ یعنی حیازت سبب مستقیم مالکیت پرنده به شمار می‌رود و مالکیت آن با تملک فرصتی خاص ارتباط ندارد تا با نابودی آن فرصت از میان برود.

این است تفاوت حیازت با دیگر کارهایی که تا کنون از آن‌ها سخن گفتیم. مثلاً شکار سبب می‌شود که شکارچی مالک فرصتی شود که آن را ایجاد کرده است و حق او در آن پرنده نیز بر همین اساس استوار می‌شود. نیز احیا سبب می‌شود که کارگر فرصتی را که از احیا زاییده شده، مالک گردد و در نتیجه، در آن منبع طبیعی که احیا نموده، دارای حقی شود. اما حیازت ثروت منقول، به محض آن‌که حاصل شود، علت اصلی و مستقیم مالکیت آن ثروت است.

این تفاوت میان حیازت و دیگر کارها، سؤال زیر را در سطح نظری فراروی ما قرار می‌دهد: هرگاه حق فرد در منبع طبیعی که احیایش نموده یا حیوانی که شکارش کرده، بر اساس تملک نتیجه کارش یعنی فرصت بهره‌وری از آن منبع استوار است، پس حق فرد در سنگی که در راهی می‌بیند و آن را برای خود برمی‌دارد، یا حق وی در آب راکدی که از یک دریاچه طبیعی در اختیار می‌گیرد، بر کدام پایه استوار است؟ این در حالی است که در اختیار گرفتن این سنگ یا آب، فرصتی تازه را در آن مال خلق نکرده، چنان‌که در شکار و احیای زمین چنین می‌شود.

در پاسخ این سؤال باید گفت: این حق فرد، توجیه خود را از تملک فرصتی که ناشی از کار او است، بر نمی‌گیرد؛ بلکه خود بهره‌وری وی از آن، توجیه کننده این حق است. همان‌سان که کارگر حق دارد مالک فرصتی گردد که با کارش فراهم آورده، همچنین مجاز است از فرصتی که طبیعت با عنایت خدای والا در اختیارش نهاده، بهره‌گیری کند. مثلاً وقتی آب در اعماق زمین باشد و کسی آن را با کندن چاه، بیرون بیاورد، فرصت بهره‌وری از آن را فراهم ساخته و برای مالکیت این فرصت شایستگی یافته است. اما هنگامی که آب به صورت

طبیعی در سطح زمین وجود داشته باشد و فرصت بهره‌وری از آن بدون تلاش انسان مهیا باشد، ناگزیر باید هر فردی حق داشته باشد که از آن استفاده کند، مادام که طبیعت آنان را از کار در این زمینه معاف نموده و فرصت استفاده را برای آنان مهیا ساخته است.

پس اگر فرض کنیم که کسی با ظرف خود مقداری از آب جمع شده بر سطح زمین را گرد آورد، یکی از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه را از لحاظ نظریه ما، انجام داده است؛ چنان‌که در آغاز این مبحث گذشت. از آن جا که هر فرد حق دارد از ثروتی که طبیعت در اختیار انسان نهاده، بهره بگیرد، طبیعی است که وی مجاز است آب آشکار بر سطح زمین را از منابع طبیعی آن حیازت نماید؛ زیرا این در شمار کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه است و نه در زمره کارهای انباشت‌گرانه و زورورزانه.

هرگاه فردی مقداری آب را در حوزه اختیار خود گیرد، آن آب از آن وی می‌شود و دیگری حق ندارد که در این ملک با وی به ستیز برخیزد یا آب را از او بگیرد و از آن بهره‌وری نماید؛ زیرا در این نظریه، حیازت آب و دیگر ثروت‌های منقول، از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه به‌شمار می‌رود. تا وقتی که حیازت ادامه داشته باشد، استفاده از آن نیز از جانب این فرد که آن را در اختیار گرفته، ادامه می‌یابد. تا هنگامی که وی به استفاده خود از این ثروت استمرار بخشد، برای مقدم ساختن فردی دیگر بر او در بهره‌وری از آن به دلخواه خود، توجیهی وجود ندارد.

بدین سان، تا زمانی که حیازت به صورت حقیقی یا حکمی^(۱) استمرار داشته

(۱) مقصود ما از استمرار حیازت به صورت حکمی، حالاتی است که حیازت به علتی ناگزیر قطع می‌شود، مانند فراموشی و گمشدگی و غضب و جز آن. در این جا، شریعت، حیازت را معتبر می‌شمرد و استمرار بهره‌وری از آن را به صورت حکمی می‌پذیرد و از این رو، فرمان می‌دهد که مال گمشده یا غضب گشته به حوزه اختیار صاحبش بازگردد. [بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۳۱۹ - ۳۲۰ و ۶۰] در حقیقت، بازگشت این اعتبار به آن است که شریعت بر

باشد، فرد از حق خود، در ثروت منقولی که در اختیار دارد، بهره می‌برد. پس هرگاه فرد مال را واگذارد یا از آن روی گرداند و بدین‌سان، از حيازت آن دست بکشد، بهره‌وری وی از آن قطع می‌گردد و بدین ترتیب، حقتش در آن ساقط می‌شود و هر فرد دیگر حق دارد بر آن چیره شود و از آن بهره ببرد.

بدین‌سان، روشن می‌شود که حق فرد در آبی که از دریاچه برمی‌گیرد یا سنگی که از راه عمومی برمی‌دارد، به پشتوانه تملک وی بر فرصت عمومی ناشی از کارش نیست؛ بلکه بر اساس تلاش او برای بهره‌وری از آن ثروت طبیعی از طریق حيازت استوار است.

در پرتو این سخن، می‌توانیم به اصل پیشین در نظریه، یعنی این‌که هر کارگر مالک نتیجه کار خویش است، اصلی تازه بیفزاییم. آن اصل این است: تلاش فرد برای بهره‌وری از ثروت طبیعی، حقی در آن برایش ایجاد می‌کند، مادام که بهره‌وری از آن ثروت را استمرار بخشد. از آن‌جا که حيازت در قلمرو ثروت‌های منقول، یکی از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه است، این اصل آن را در بر می‌گیرد و بر اساس آن، حقی را برای فرد در ثروتی که در اختیار گرفته، ایجاد می‌کند.

گسترش دامنه اصل نظری حيازت

این اصل تنها بر ثروت‌های منقول انطباق ندارد؛ بلکه بر منابع طبیعی نیز تطبیق می‌یابد، البته هنگامی که فرد با یکی از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه، به آن پردازد؛ مثل این‌که کشاورزی در زمینی که طبیعتاً آباد است، به کشت پردازد و بدین‌سان، بر همین اساس، حقی در آن زمین بیابد و دیگران را از مزاحمت خود بازدارد و اجازه ندهد تا زمانی که او از آن زمین استفاده می‌کند،

اصل اختیار تأکید می‌کند و بر حالت‌های اضطراری در زمینه‌های مختلف تشریح، اثری مترتب نمی‌سازد. (نویسنده)

دیگری آن را از وی بگیرد. اما این سخن بدان معنا نیست که مثلاً به محض حیازت این ثروت، همانند آنچه در حیازت آب گفتیم، این حق برای فرد ایجاد می‌شود؛ زیرا حیازت زمین از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه به‌شمار نمی‌رود و راه استفاده از زمینی که طبیعتاً آباد بوده، فقط کاری مانند زراعت است. پس هرگاه کارگری به زراعت در زمین طبیعتاً آباد پردازد و این نوع استفاده را استمرار بخشد، فردی دیگر حق ندارد آن را از وی بستاند، البته تا زمانی که وی به زراعت ادامه دهد؛ زیرا فرد دیگر بر کسی که اکنون در حال بهره‌وری از آن است، در این زمین اولویت ندارد. اما هنگامی که آن کارگر از زراعت و بهره‌وری دست بکشد، دیگر حق نگاهداشت آن زمین را ندارد و در این حال، فرد دیگر می‌تواند به یکی از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه در آن پردازد.

در این جا تفاوت میان دو اصل را، در حالی که فرد بهره‌وری از زمین را رها کند، درمی‌یابیم. حقی که بر اساس استمرار بهره‌وری از ثروت طبیعی استوار است، به محض آن‌که فرد بهره بردن از زمین را وانهد و رها کند، از میان می‌رود؛ درحالی‌که حق استوار شده بر پایه تملک فرصتی که کارگر خلق کرده، تا وقتی پایدار است که آن فرصت باقی باشد و تلاش‌های وی در زمین نمود داشته باشد، هرچند او فعلاً در حال بهره‌وری از زمین نباشد.

چکیده دستاوردهای نظریه

اکنون می‌توانیم از بررسی نظریه عمومی توزیع پیش از تولید، به دو اصل اساسی در این نظریه دست یابیم:

۱- کارگری که به کار در یکی از ثروت‌های طبیعی می‌پردازد، مالک نتیجه کار خویش است. این نتیجه همان فرصت عمومی بهره‌وری از آن ثروت است. در پی مالکیت او بر فرصتی که با کار خودش تولید کرده، در خود آن مال هم

به تبع پیامدهای تملک این فرصت، حق می‌یابد. حق او در مال، با مالکیت این فرصت ارتباط دارد و هرگاه آن فرصت که خلق کرده، از میان برود، حق وی در آن مال نیز از میان می‌رود.

۲- پرداختن فرد به بهره‌وری از هر ثروت طبیعی به وی حقی می‌دهد که دیگران را از ستاندن آن ثروت از او بازمی‌دارد، البته تا وقتی که او به این بهره‌وری ادامه دهد و کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه را استمرار بخشد؛ زیرا کسی جز او در این ثروت دارای اولویت نیست تا آن را از وی بستانند و به غیر دهند.

بر پایه اصل اول، احکامی استوار می‌شود که حقوق را در احیا و شکار تنظیم می‌نماید. بر پایه اصل دوم، احکام حیازت ثروت‌های منقول که طبیعت، فرصت بهره‌وری از آن را در اختیار انسان نهاده، استوار می‌گردد. پس خلق فرصتی تازه در ثروت طبیعی و بهره‌وری مستمر از ثروتی که به‌طور طبیعی فرصت استفاده از آن فراهم شده، دو منبع اساسی برای حق اختصاصی در ثروت‌های طبیعی هستند.

ویژگی مشترک این هر دو منبع، اقتصادی بودن آن است. هم خلق فرصت تازه و هم بهره‌وری از ثروت بر اساس فرصتی که به‌طور طبیعی فراهم شده، دارای صفت اقتصادی به‌شمار می‌رود و از کارهای زورورزانه و خودکامانه نیست.

ملاحظات

- ۱- بررسی تطبیقی نظریه اسلامی
- ۲- پدیده اجاره‌بهای زمین و تفسیر نظری آن
- ۳- تفسیر اخلاقی مالکیت در اسلام
- ۴- تعیین محدوده زمانی حقوق اختصاصی

۱- بررسی تطبیقی نظریه اسلامی

دیدیم که شریعت به افراد اجازه می‌دهد تا در چارچوب مرزهای معین شده در نظریه عمومی توزیع پیش از تولید، به حقوق اختصاصی در منابع طبیعی دست یابند. طرح‌بندی نظری این حقوق در نظریه اسلامی با نظریه‌های سرمایه‌داری و مارکسیسم متفاوت است.

در مکتب سرمایه‌داری، هر فرد حق دارد که بر اساس اصل آزادی اقتصادی، منابع طبیعی را مالک گردد. وقتی فرد بر ثروتی چیره می‌گردد، می‌تواند آن را ملک خود قلمداد کند، مادام که این مالکیت با آزادی تملک عطا شده به دیگران در ستیز نباشد. بنابراین، تنها محدود کننده دامنه مالکیت خصوصی هر فرد، پاسداری از حقوق افراد دیگر در آزادی تملک است. بدین‌سان، فرد، توجیه مالکیت خویش را از این اصل می‌گیرد که آزاد است و این آزادی‌اش با آزادی دیگران در تعارض نیست.

اما نظریه عمومی توزیع که ما ارائه نمودیم، به آزادی مالکیت با مفهوم سرمایه‌داری آن باور ندارد و حق فرد در منبع خام طبیعی را فقط با تملک وی بر نتیجه کارش یا بهره‌وری مستقیم و ادامه‌دارش مرتبط می‌داند. از این‌رو، هنگامی که این هر دو پایه از میان بروند، آن حق نیز از میان خواهد رفت.

بنابراین، از دیدگاه سرمایه‌داری، حقوق اختصاصی در منابع طبیعی از جلوه‌های آزادی انسان هستند که در سایه مکتب سرمایه‌داری تحقق می‌یابند؛

اما در اسلام، این حقوق از مظاهر تکاپوی انسان و برداختن به کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه به‌شمار می‌روند.

و اما مارکسیسم باور دارد که همه انواع مالکیت خصوصی منابع طبیعی و دیگر وسایل تولید باید الغا گردد. این مکتب خواهان رهایی این وسایل از سیطره حقوق اختصاصی است؛ زیرا از هنگامی که تاریخ به مرحله‌ای معین گام نهاد که صنعت مبتنی بر دستگاه‌های پیشرفته، زنگ‌های خود را در عصر سرمایه‌داری نوین به صدا درآورد، دیگر توجیهی برای چنین حقوقی نمی‌بیند. باور داشتن مارکسیسم به ضرورت الغای این حقوق، از لحاظ نظری تحلیلی، به این معنا نیست که در بینش مارکسیستی، مالکیت خصوصی هیچ توجیهی ندارد؛ بلکه از این باور در آن مکتب حکایت دارد که مالکیت خصوصی همه اهداف خویش را در حرکت تاریخی پشت سر نهاده و دیگر در جریان جدید تاریخ، توجیهی ندارد؛ زیرا توجیهاات خویش را از دست داده و به صورت نیروی عکس آن جریان درآمده است.

برای مطالعه تطبیقی نظریه مارکسیسم و اسلام، لازم است بدانیم توجیهاات مالکیت خصوصی در دیدگاه مارکسیسم کدام است و چگونه در عصر تولید سرمایه‌داری، دیگر آن توجیهاات رخت بر بسته‌اند^(۱).

مارکسیسم بر این باور است که هیچ یک از ثروت‌های خام طبیعی در طبیعت خود دارای ارزش مبادله‌ای نیست و این ثروت‌ها فقط منافع کاربردی فراوان دارند؛ زیرا ارزش مبادله‌ای در یک ثروت تنها بر اثر کار بشری که در آن

(۱) در این جا، مقصود ما از نظریه مارکسیستی، نظریه اقتصادی مکتب مارکسیسم است و نه نظریه مارکس در تفسیر و تحلیل تاریخ؛ زیرا مالکیت خصوصی گاهی به‌عنوان یک پدیده تاریخی مطالعه می‌شود و از این نظر، بر پایه نظریه مارکس در تاریخ بر مبنای وضعیت تناقض طبقاتی و شکل تولید و نوع نیروهای تولیدگر، دارای توجیه مارکسیستی است. اما گاه نیز مالکیت خصوصی بر اساس اقتصادی محض بررسی می‌شود تا توجیهاات قانونی آن و نه دلیل تاریخی وجودش کشف شود. در این نوع مطالعه، باید از توجیهاات مارکسیستی آن در نظریه مارکس درباره ارزش و کار و ارزش افزوده، جستجو نمود. (نویسنده)

نمود یافته، پدید می‌آید. پس کار، موجب پدید آمدن ارزش مبادله‌ای در اشیا می‌شود و ثروت‌های خام در حالت طبیعی خود، با کار انسانی معین در هم نیامیخته‌اند، از این‌رو از لحاظ مبادله‌ای ارزشی ندارند. بدین‌سان، مارکسیسم میان ارزش مبادله‌ای و کار رابطه برقرار می‌کند و مقرر می‌دارد که کارگری که به کار در منبعی طبیعی یا یکی از ثروت‌های طبیعی می‌پردازد، به مالی که در آن کار می‌کند، به فراخور مقدار کاری که در آن انجام می‌دهد، ارزش مبادله‌ای می‌بخشد.

همان‌سان که مارکسیسم میان کار و ارزش مبادله‌ای ارتباط ایجاد می‌کند، میان ارزش مبادله‌ای و مالکیت نیز پیوند برقرار می‌نماید. پس به فردی که با کار خویش ارزشی مبادله‌ای در مال خلق می‌کند، حق مالکیت آن مال و بهره‌وری از ارزشی را که آفریده، عطا می‌کند. بنابراین، مالکیت فرد بر آن ثروت، در مارکسیسم، توجیه نظری خویش را از این ویژگی وام می‌گیرد که وی خالق ارزش مبادله‌ای در آن ثروت، در نتیجه کاری است که صرف آن نموده است. بدین‌سان، بر اساس این نظریه، هنگامی حق تملک منبع طبیعی و وسایل طبیعی تولید، به فرد داده می‌شود، که بتواند مقداری تلاش و کوشش صرف آن نماید و ارزش مبادله‌ای معین به آن ببخشد. در پرتو نظریه مارکسیستی، در حقیقت، این مالکیت همان تملک نتیجه‌ای است که کار از آن پرده برمی‌دارد، نه تملک منبع طبیعی جدا از آن نتیجه. اما این نتیجه که کارگر مالک آن می‌گردد، همان فرصت بهره‌وری به‌عنوان نتیجه کار نیست - چنان‌که در نظریه عمومی اسلام در زمینه توزیع پیش از تولید گفتیم -؛ بلکه ارزش مبادله‌ای ناشی از کار در نظر مارکسیسم است. پس کارگر، به منبع طبیعی ارزشی معین می‌بخشد و مالک این ارزش که خودش به مال بخشیده، می‌گردد.

بر پایه این اصل مارکسیستی برای توجیه مالکیت خصوصی، مارکسیسم بیان می‌دارد که این مالکیت تا هنگامی اعتبار داشت که به عصر تولید سرمایه‌داری

وارد نشده بود. در این عصر، مالکان، منابع و ابزارهای در تملکشان را به کسانی که چیزی در تملک ندارند، می‌دهند تا در آن‌ها و در مقابل مزد، به کار پردازند و سود این کار را به مالکان آن منابع و ابزارها پردازند. این سودها در زمانی نسبتاً کوتاه با ارزش مبادله‌ای آن منابع و ابزارها برابر می‌شود. بدین سان، مالک، همه حق خود را در آن منابع و ابزارها به دست آورده است؛ زیرا حق او با ارزش ناشی از کار در آن منابع مرتبط بود و حال که به ارزشی دست یافته که در این سود دریافتی‌اش نمود یافته، ارتباطش با آن منابع و ابزارهایی که در مالکیت داشت، قطع می‌شود. بدین گونه، مالکیت خصوصی توجیحات خود را از دست می‌دهد و با ورود به عصر تولید سرمایه‌داری یا کار اجرت‌پذیر، از نظر مارکسیسم، دیگر مشروعیت نخواهد داشت.

بر این اساس که مالکیت کارگر را با ارزش مبادله‌ای ارتباط می‌بخشد، مارکسیسم به کارگر دیگر نیز که به کار بر آن ثروت پردازد، مجال می‌دهد که ارزش تازه ناشی از کارش را مالک گردد. مثلاً اگر کسی به جنگل برود و مقداری از چوب آن را قطع نماید و در آن چوب کاری انجام دهد تا تبدیل به تخته چوب شود و آن گاه، فردی دیگر بیاید و از آن تخته چوب‌ها یک تخت بسازد، هر یک از آن دو به میزان ارزش مبادله‌ای ناشی از کارش مالکیت خواهد یافت. از این رو، مارکسیسم، کارگر مزدگیرنده در نظام سرمایه‌داری را مالک همه ارزش مبادله‌ای می‌داند که آن ماده از طریق کار وی می‌یابد و اگر مالک ماده، بخشی از این ارزش را به نام سود از آن خود کند، از آن کارگر دزدی کرده است. بنابراین، ارزش با کار ارتباط دارد و مالکیت در قلمرو ارزشی که از کار مالک حاصل می‌شود، معنا می‌یابد.

این‌ها توجیحات مارکسیسم برای مالکیت خصوصی هستند که می‌توان آن‌ها را در دو اصل زیر خلاصه نمود:

۱- ارزش مبادله‌ای با کار ارتباط دارد و از آن ناشی می‌شود.

۲- مالکیت کارگر با ارزش مبادله‌ای که کار وی ایجاد نموده، مرتبط است. ما در این هر دو اصل با مارکسیسم اختلاف دیدگاه داریم: اصل اول ارزش مبادله‌ای را با کار پیوند می‌دهد و آن را معیار اصلی و یگانه می‌داند. در گفتار خود درباره مارکسیسم در همین کتاب به تفصیل در این زمینه سخن گفتیم و توانستیم اثبات کنیم که ارزش مبادله‌ای به صورت اساسی از کار ریشه نمی‌گیرد. و بدین سان، همه ساختمان روبنایی که مارکسیسم بر این پایه بنیان نهاده، فرومی‌ریزد^(۱).

و اما اصل دیگر، که مالکیت فرد را با ارزش مبادله‌ای ناشی از کار پیوند می‌دهد، با دیدگاه نظریه عمومی اسلام در زمینه توزیع پیش از تولید سازگاری ندارد؛ زیرا درست است که حقوق خصوصی افراد در منابع طبیعی از نظر اسلام بر پایه تملک آنان بر نتیجه کارشان استوار است؛ اما مثلاً نتیجه کار یک کارگر که قطعه زمینی را در طول یک هفته احیا نموده، همان ارزش مبادله‌ای ناشی از کار یک هفته، در نظر مارکسیسم، نیست؛ بلکه نتیجه‌ای که این کارگر در آن زمین مالک آن می‌شود، فرصت بهره‌وری از آن است. از طریق تملک این فرصت، حق خاص وی در خود آن زمین ایجاد می‌شود و مادام که این فرصت باقی باشد، حق وی در زمین نیز برپا است و فردی دیگر حق ندارد با کار تازه بر همان زمین، مالک آن شود، حتی اگر این کار تازه به ارزش مبادله‌ای آن بیفزاید؛ زیرا فرصت بهره‌وری این زمین، در تملک فرد اول است و کسی مجاز نیست در این حق مزاحم وی گردد.

از جنبه نظری، همین تفاوت اساسی میان بنیان خاص مارکسیستی در منابع طبیعی با بنیان اسلامی است. بر اساس نخست، حق اختصاصی فقط به تملک کارگر بر ارزش مبادله‌ای بازمی‌گردد که زمین از کار او به دست آورده است.

(۱) بنگرید به کتاب اول: گفتار «کار، اساس ارزش است».

اما بر اساس دوم، بازگشت این حق به تملک کارگر بر فرصتی حقیقی است که کار وی در زمین ایجاد کرده است. اصل بازتاب دهنده نظریه اسلامی می‌گوید: حقوق اختصاصی در منابع طبیعی بر پایه کار استوار است و کارگر نتیجه واقعی کار خود را مالک می‌شود. اصل بازتاب دهنده نظریه مارکسیستی می‌گوید: ارزش مبادله‌ای منابع طبیعی بر پایه کار استوار است و مالکیت کارگر را ارزش مبادله‌ای معین می‌کند که خود این ارزش را او خلق کرده است. تفاوت اساسی این دو اصل، ریشه همه اختلاف‌هایی است که در توزیع پس از تولید در دیدگاه اسلام و مارکسیسم مطالعه خواهیم کرد.

۲- پدیده اجاره‌بهای زمین و تفسیر نظری آن

در ربنای تنظیم کننده توزیع پیش از تولید در اسلام، پدیده‌ای ویژه می‌یابیم که به نظر می‌رسد میان زمین و دیگر منابع طبیعی تمایزی می‌نهد. پس باید آن را به شکل خاص مطالعه نماییم و در پرتو نظریه عمومی توزیع آن را تفسیر نماییم یا آن را با نظریه‌ای دیگر در مکتب اقتصادی اسلام پیوند دهیم.

این پدیده عبارت است از طسق، یعنی اجاره‌بها یا مالیاتی که شریعت به امام اجازه می‌دهد از فرد احیا کننده زمین و بهره‌بردار از آن بگیرد. در حدیث صحیح^(۱) و برخی بیان‌های فقهی شیخ طوسی آمده است که فرد حق دارد زمین مرده را احیا نماید و وظیفه دارد طسق آن را به امام بپردازد^(۲).

باید دید توجیه نظری این اجاره‌بها چیست و چرا فقط در زمین و نه منابع دیگر ثروت، واجب گشته است. چرا احیاگران منابع دیگر ناچار نیستند بخشی از منافع آن را به امام بپردازند؟

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴ - ۴۱۵، باب ۳ از أبواب احیاء الموات، حدیث ۲.

(۲) بنگرید به: مبسوط، ج ۲، ص ۲۹.

حقیقت این است که چند و چون این اجاره‌بها که امام حق دارد بر زمین مرده احیا شده مقرر سازد، و تفسیر نظری آن بر دو پایه استوار است:

اول: یک بار می‌توانیم طسق را بر اساس نظریه عمومی توزیع تفسیر کنیم، بنابراین اگر در نظر بگیریم که طسق اجاره‌بهایی است که امام در برابر زمین به‌عنوان یکی از انفال دریافت می‌کند. افزون بر این، امام وظیفه دارد انفال را در راه منافع عمومی به‌کار گیرد؛ چنان‌که در گفتار آینده خواهد آمد. از دیگر سو، مقایسه نماییم میان الزام صاحب زمین به پرداخت طسق، و الزام صاحب منبع آب و معدن به اینکه افزون بر نیاز خود از آب و نیز آنچه را مزاحم حقشان در معدن نباشد، به دیگران واگذارند. هرگاه این‌ها را کنار هم بگذاریم، روبنایی تشریحی نزد ما شکل می‌گیرد که به ما رخصت می‌دهد اصلی تازه را در نظریه خود بگنجانیم. این اصل به جامعه انسانی، حقی عمومی در استفاده از منابع طبیعی می‌بخشد؛ زیرا این منابع به شکل عام در خدمت انسانیت قرار دارند: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(۱)، آنچه را در زمین است برای همه شما آفرید.

این حق عمومی جامعه، با فراهم شدن حقوق خصوصی در منابع طبیعی از میان نمی‌رود، بلکه شریعت شیوه استفاده جامعه از این حق را به‌گونه‌ای که با آن حقوق خصوصی تعارض نداشته باشد، تعیین می‌سازد. در معادن و منابع آب که افراد احیا می‌کنند، همگان حق استفاده مستقیم از آن‌ها را دارند؛ زیرا هر فرد مجاز است که از ریشه‌های معدن با کاوش در مکانی جز جای اول، استفاده نماید، همان‌سان که می‌تواند از منبع آب، هنگامی که افزون بر نیاز فرد برکننده آب باشد، بهره‌برد. اما طبیعت و ماهیت زمین به‌گونه‌ای است که دو فرد نمی‌توانند از آن در یک زمان بهره‌بردارند. از این‌رو، اجاره‌بها تعیین شده

(۱) سوره بقره، آیه ۲۹.

تا امام آن را در منافع عمومی به کار گیرد و بدین سان، دیگران هم از آن استفاده ببرند؛ چراکه حق خصوصی فرد احیا کننده مانع از آن است که دیگران به گونه مستقیم از این زمین بهره‌وری نمایند.

دوم: نیز می‌توانیم طسق را به صورت جدا از نظریه عمومی توزیع تفسیر نماییم؛ بر این اساس که آن را مالیاتی بدانیم که دولت برای تأمین عدالت اجتماعی دریافت می‌کند. در بررسی انفال و نقش آن در اقتصاد اسلامی، خواهیم دید که از مهم‌ترین هدف‌های انفال در شریعت، تأمین اجتماعی و حمایت از تعادل عمومی جامعه است. از آن جا که این اجاره‌بها از انفال به‌شمار می‌رود، عقلانی است که آن را مالیاتی برخاسته از نظریه عمومی عدالت اجتماعی و اجزای آن، یعنی اصول تأمین اجتماعی و تعادل عمومی بدانیم. این که تنها از زمین چنین مالیات مهمی ستانده می‌شود، به سبب اهمیت و خطیر بودن نقش زمین در زندگی اقتصادی است. بنابراین، شریعت این مالیات را وضع نموده تا جامعه اسلامی را از پیامدهای مالکیت خصوصی زمین که جوامع غیر اسلامی گرفتار آند، نجات بخشد و آن را در برابر فجایع زمین‌داران که تاریخ نظام‌های بشری انباشته از آن است، مقاوم سازد؛ همان فجایعی که در ترویج و تعمیق تبعیض و ستیزهای اجتماعی نقش ایفا کرده‌اند. بر این اساس، طسق، شبیه خمس است که به‌عنوان مالیات بر هر چه از معدن استخراج گردد، بسته شده است.

در نگاهی فراگیرتر و گسترده‌تر، می‌توانیم این دو تفسیر نظری از طسق را به یکدیگر بازگردانیم و بگوییم: طسق مالیاتی است که امام حق دارد آن را با هدف فراهم ساختن تأمین اجتماعی و تعادل و حمایت از افراد ضعیف در جامعه، وضع نماید. آن‌گاه، خود این اهداف و وجوب وضع چنین مالیاتی بر توانگران را بدین‌گونه تفسیر می‌نماییم که جامعه دارای حقی پیشین در منابع طبیعی است که احیاگران و بهره‌وران منابع طبیعی را موظف می‌سازد از منافع جامعه حمایت نمایند و افراد ضعیف را نجات بخشند.

۳- تفسیر اخلاقی مالکیت در اسلام

تا این جا مالکیت و حقوق خصوصی را در پرتو نظریه عمومی توزیع پیش از تولید بررسی نمودیم. یعنی گفتار ما بر اساس مکتب اقتصادی پیش رفت. در این گفتار، توانستیم مالکیت و حقوق خصوصی را به گونه ای تفسیر نظری نماییم که رویکرد مکتب اقتصادی را در اسلام نشان دهد. اکنون بر آنیم که تفسیری اخلاقی از مالکیت در اسلام به دست دهیم. مقصود من از تفسیر اخلاقی مالکیت خصوصی، ترسیم دیدگاه های معنوی است که اسلام از مالکیت و نقش و اهداف آن ارائه نموده و برای ترویج آن ها میان افراد اقدام کرده تا نیروهای انگیزش گر سلوک باشند و بر رفتار افراد که به مالکیت و حقوق خصوصی آن ها مرتبط است، اثر بگذارند.

پیش از پرداختن به جزئیات تفسیر اخلاقی مالکیت، لازم است به طور کامل میان آن با تفسیر مکتبی مالکیت، چنان که پیشتر از منظر اقتصادی بررسی نمودیم، فرق بگذاریم. برای آن که این تمایز را برنهمیم، می توانیم از جزئیات تفسیر اخلاقی که خواهیم آورد، مسأله خلافت را به یاری گیریم تا آن را با نظریه عمومی توزیع که حقوق خصوصی را در رویکرد مکتب اقتصادی بر اساس آن تفسیر نمودیم، کنار هم بنشانیم.

خلافت بر مالکیت خصوصی، نقش وکالت می نشانند و مالک را امین بر ثروت می داند و او را وکیل بر آن از جانب خدای والا می شمرد که همه هستی و ثروت های نهفته در آن را در تملک دارد. این دیدگاه اسلامی ویژه درباره درون مایه مالکیت، هرگاه بنیان گیرد و بر اندیشه مالک مسلمان چیره گردد، نیرویی هدایت گر در میدان سلوک می شود و قیدی محکم است که مالک را

وظیفه می‌بخشد تا به آموزه‌ها و مرزهای تعیین شده از جانب خدای متعال پایبند باشد؛ همان‌سان که وکیل و جانشین همواره وظیفه دارند که به خواست وکالت دهنده و تعیین کننده جانشین، پایبند باشند.

هنگامی که این مفهوم را بکاویم، درمی‌یابیم که توجیحات مالکیت خصوصی را از رویکرد مکتبی در اقتصاد تفسیر نمی‌نماید؛ زیرا مالکیت خصوصی خواه خلافت باشد و خواه چیز دیگر، سؤال درباره توجیحات مکتبی و تفسیرگر آن را برمی‌انگیزد: چرا این خلافت و وکالت از آن فرد است و نه دیگری؟ تنها همین که آن را وکالت بشمریم، جوابی کافی برای این سؤال نیست؛ بلکه پاسخ آن را در تفسیر اقتصادی مالکیت خصوصی بر اساس‌های معین می‌توانیم دریابیم، مانند این که کار اصل است و کارگر با نتایج کار خود ارتباط دارد.

بدین سان، درمی‌یابیم که دادن رنگ وکالت و خلافت به مالکیت خصوصی، به‌عنوان مثال، برای برنهادن نظریه‌ای عمومی در زمینه توزیع کفایت نمی‌کند؛ زیرا این پدیده را به‌گونه اقتصادی تفسیر نمی‌کند و فقط رویکردی ویژه به مالکیت را بر این اساس برمی‌نهد که آن را فقط وکالت یا خلافت می‌داند. و این رویکرد هنگامی که رشد کند و رواج یابد و نزد همه افراد جامعه اسلامی عمومیت یابد، آن قدر نیرو می‌یابد که رفتار افراد را مرز می‌نهد و بازتاب‌های نفسانی مالکیت را تعادل می‌بخشد و احساساتی را که ثروت در جان توانگران برمی‌انگیزد، دگرگون می‌سازد. و بدین سان، مفهوم خلافت نیرویی انگیزاننده و جهت‌دهنده در زندگی اقتصادی و اجتماعی می‌شود.

پس تفسیر اخلاقی از مالکیت، توجیه‌گر آن دیدگاه‌هایی از مالکیت است که هر مسلمان به‌طور عادی از اسلام دریافت می‌نماید و جان و روحش با آن، حالت می‌پذیرد و احساسات و تکاپوهایش سازگار با آن مرزبندی می‌شود. پایه همه این دیدگاه‌ها، مفهوم خلافت است که به آن اشاره نمودیم: مال از آن خدا است و او مالک حقیقی است و مردم جانشینان و خلفا و امین‌های او در

زمین و همه اموال و ثروت‌های آن هستند. خداوند فرموده است:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا﴾^(۱)، او است آن کس که شما را در زمین جانشین گردانید. پس هر کس کفر ورزد، کفرش به زیان او است و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی‌افزاید.

نیز خداوند است که این خلافت را به انسان بخشیده و اگر خواهد، آن را از

وی می‌ستاند:

﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾^(۲)، اگر خواهد، شما را می‌برد و پس از شما کسانی دیگر را که خود بخواهد، جایگزینتان می‌سازد.

ماهیت خلافت برای انسان این وظیفه را ایجاد می‌کند که آموزه‌هایش درباره ثروتی را که در آن جانشینی یافته، از همان کسی فراگیرد که خلافت را از او دریافت نموده است. خداوند فرموده است:

﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾^(۳)، به خدا و پیامبر او ایمان آورید و از آنچه شما را در آن، جانشین کرده، انفاق کنید. پس کسانی از شما که ایمان آورده و انفاق کرده باشند، پاداشی بزرگ خواهند داشت.

از رهاوردهای این خلافت آن است که انسان در برابر کسی که او را خلافت بخشیده، مسئولیت دارد و در همه رفتارها و کارهایش تحت مراقبت او است.

خداوند فرموده است:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(۴)، آن‌گاه

(۱) سوره فاطر، آیه ۳۹.

(۲) سوره انعام، آیه ۱۳۳.

(۳) سوره حدید، آیه ۷.

(۴) سوره یونس، آیه ۱۴.

شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم تا بنگریم چگونه رفتار می‌کنید. در اصل، خلافت از آن همه جامعه است؛ زیرا در ذات خود، به‌طور عملی، از این حقیقت حکایت دارد که خداوند ثروت‌های هستی را فراهم فرموده و در خدمت انسان قرار داده است. در این جا، مقصود از انسان همان عموم جامعه است که همه افراد را در بر می‌گیرد. از این رو، خدای والا فرموده است:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(۱)، او است که همه آن‌چه را در زمین است، از آن شما آفریده است.

همه انواع مالکیت، از جمله تملک و حقوق اختصاصی، شیوه‌هایی هستند که جامعه برای ادای رسالت خویش در آباد ساختن جهان هستی و بهره‌وری از آن، در پیش می‌گیرد. خدای والا فرموده است:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾^(۲)، و او است کسی که شما را در زمین جانشین قرار داد و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آن‌چه به شما داده است، بیازماید.

بنابراین، مالکیت و حقوق اختصاصی که به برخی داده شده و به برخی داده نشده و بدین سبب، اختلاف درجه میان آنان در خلافت فراهم آورده، گونه‌ای آزمایش برای موهبت‌های جامعه است تا قدرتش در تحمل بار خلافت آزموده شود و نیرویی انگیزاننده برایش فراهم آید که او را به انجام مأموریت‌های این خلافت و پیشروی در این میدان، وا دارد.

در این پرتو، مالکیت خصوصی یکی از شیوه‌هایی است که با آن، جامعه به انجام مأموریت خود در زمینه خلافت می‌پردازد و همچون یکی از جلوه‌های عام خلافت، رنگ وظیفه اجتماعی می‌پذیرد و نه رنگ حق مطلق و تسلط

(۱) سوره بقره، آیه ۲۹.

(۲) سوره انعام، آیه ۱۶۵.

اصیل. امام صادق علیه السلام فرموده است: «جز این نیست که خداوند این افزوده‌های اموال را به شما ارزانی داشته تا آن را در همان سمت و سویی که او مقرر فرموده، سوق دهید و آن را به شما نداده تا آن را انباشته و ذخیره سازید»^(۱).

و آن‌جا که در اصل، خلافت از آن جامعه است و مالکیت خصوصی شیوه‌ای است که جامعه از رهگذر آن بتواند اهداف و رسالت این خلافت را عملی سازد، پس به محض آن‌که مالکیت فردی حاصل گردد، ارتباط جامعه با آن گسسته نمی‌شود؛ بلکه جامعه وظیفه دارد که اموال را از دست مالک سفیه رشد نیافته دور نگاه دارد؛ زیرا سفیه نمی‌تواند نقشی شایسته در خلافت ایفا نماید. از همین رو، خدای والا فرموده است:

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾^(۲)، و اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده، به سفیهان مدهید و از آن به ایشان بخورانید و آنان را پوشاک دهید و با آنان سخنی پسندیده بگویید.

این سخن خطاب به جامعه است؛ زیرا در اصل، خلافت از آن اجتماع به‌شمار می‌آید. خداوند مردم را از سپردن اموال سفیهان به آنان نهی فرموده و به جامعه فرمان داده که از این اموال پاسداری کنند و از آن برای صاحبانشان هزینه نمایند. با آن‌که آیه درباره اموال سفیهان، خطاب به جامعه سخن می‌گوید، کلمه اموال را به خود جامعه اضافه نموده است: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ». در این سخن، پرتوی تابانده شده که نشان می‌دهد در اصل، خلافت از آن جامعه است و اموال با همین خلافت از آن ایشان است، گرچه با مالکیت خصوصی، به افراد نسبت می‌یابد. آیه در پی این پرتوافشانی، به اهداف و رسالت این خلافت اشاره می‌فرماید و در وصف اموال می‌گوید: «أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا».

(۱) فروع کافی، ۴، ص ۳۲، حدیث ۵.

(۲) سوره نساء، آیه ۵.

بنابراین، خداوند اموال را از آن همه جامعه ساخته؛ یعنی مردم را بر آن خلافت بخشیده، نه برای این که آن را ریخت و پاش نمایند یا انباشته سازند؛ بلکه بدین هدف که حقش را ادا کنند و از آن بهره گیرند و پاسداری نمایند. پس هرگاه فرد این وظیفه را انجام ندهد، خود جامعه باید این مسئولیت را به انجام رساند^(۱). بر این اساس، فرد در همه رفتارهای مالی اش در برابر خدای والا احساس مسئولیت می کند؛ زیرا خداوند مالک حقیقی همه اموال است، همان سان که در برابر جامعه نیز حس می کند که مسؤول است؛ چراکه در اصل، خلافت از آن جامعه است و مالکیت مال، یکی از جلوه ها و شیوه های این خلافت به شمار می رود. از این رو، از حقوق جامعه است که هرگاه کسی برای تصرف در مال خود به جهت خردسالی یا سفاهت، شایستگی نداشته باشد، آن مال را از دسترس وی دور سازد^(۲) و او را از تصرف در آن به گونه ای که به ضرر مهم دیگران بینجامد، بازدارد^(۳). از موارد این بازدارندگی آن است که هرگاه وی مالش را وسیله و مایه فساد قرار داد، مانع وی شود؛ چنان که رسول خدا ﷺ سمره بن جندب را مانع گشت و فرمان داد که درخت خرماي ملک خصوصی او را قطع نمایند و دور اندازند، هنگامی که وی این درخت را مایه زیان رساندن به دیگران ساخت. در این حال، رسول خدا ﷺ به او فرمود: «تو مردی هستی که به دیگران زیان می رسانی»^(۴).

هنگامی که اسلام به مالکیت خصوصی مفهوم خلافت را اعطا نماید، آن را از همه امتیازهای معنوی که در طول تاریخ همراهش شده، تهی می سازد و به

(۱) در فهم این آیه، یکی از چند وجه قابل احتمال را که مفسران در تفسیر آن آورده اند، پی گرفتیم. (نویسنده) بنگرید به: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۰.

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۳-۴ و ۴۸ و ۵۲.

(۳) بنگرید به رسائل فقهیه از شیخ انصاری: رساله نفی الضرر، ص ۱۲۲؛ العناوین، ج ۱، ص ۳۳۲ به بعد.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۹، باب ۱۲ از أبواب احیاء الموات، حدیث ۳ و ۴.

هیچ مسلمانی حق نمی‌دهد که آن را به‌عنوان معیاری برای احترام و گرامیداشت در جامعه اسلامی قلمداد نماید و آن را با نوعی از ارزش اجتماعی در روابط متقابل همراه سازد. در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده است: «هر که با فقیری مسلمان دیدار نماید و به او به‌گونه‌ای متفاوت از توانگران سلام دهد، در روز قیامت، خدا را در حالی ملاقات می‌کند که بر او خشم گرفته است»^(۱).

قرآن کریم با لحنی شگفت‌انگیز از افرادی که با معیارهای ثروت و توانگری، به دیگران احترام می‌نهند، انتقاد می‌نماید و می‌فرماید:

﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكَىٰ * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ * أَمَّا مَنْ اسْتَعْزَىٰ * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكَىٰ * وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ * وَهُوَ يَخْشَىٰ * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾^(۲)، چهره درهم کشید و روی گردانید که آن مرد نابینا نزد او آمد. و تو چه دانی؛ شاید او به پاکی گراید یا پند پذیرد و اندرز سودش دهد. اما آن کس که خود را بی‌نیاز می‌پندارد، تو بدو می‌پردازی با آن که اگر پاک نگردد، بر تو [مسئولیتی] نیست. و اما آن کس که شتابان نزد تو آمد، در حالی که [از خدا] می‌ترسید، تو از او به دیگران می‌پردازی.

بدین‌سان، اسلام مالکیت را به وضع طبیعی و میدان اصیل خود به‌عنوان یک نوع خلافت بازگرداند و در چارچوب عام اسلامی برای آن طرحی ریخت، به‌گونه‌ای که به آن رخصت نمی‌دهد تا وجود خود را در قلمروی دیگر تحمیل نماید یا معیارهای مادی برای احترام و گرامیداشت بیافریند؛ زیرا این خلافت است و نه حقی ذاتی.

در تصویرهای زیبا و ظریفی که قرآن کریم درباره احساس مالکیت خصوصی و بازتاب آن در روان انسان، می‌آفریند، مواردی یافت می‌شود که آشکارا باور اسلام را در این زمینه نمود می‌بخشد که احساس امتیاز از مالکیت خصوصی

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۴، باب ۳۶ از أبواب احکام العشرة، حدیث ۱.

(۲) سوره عبس، آیه ۱-۱۰.

و تلاش برای گستراندن دامنه آن به غیر عرصه اصلی اش، در نهایت از خطا در مفهوم مالکیت و شمردن آن به عنوان حقی ذاتی، و نه خلافت با مسئولیت‌ها و دستاوردهایش، سرچشمه می‌گیرد. شاید یکی از زیباترین گونه‌های این تصویر، قصه دو مرد باشد که خداوند یکی از آن دو را توانگری بخشید و بر دو باغ از باغ‌های طبیعت جانشینش ساخت:

﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾^(۱)، پس به رفیقش - در حالی که با او گفت و گو می‌کرد - گفت: «مال من از تو بیشتر است و از جهت افراد از تو نیرومندترم».

وی باور داشت که مالکیتش توجیه‌گر این نوع از بلندجایگاهی و والایی است که وی در برابر رفیق خود برای خویش باور داشت:

﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾^(۲)، و در حالی که به خویشتن ستمکار بود، داخل باغ خود شد.

گویا او با این انحراف در فهم وظیفه و ماهیت مالکیت خویش، زمینه‌های فنا و نابودی آن را فراهم ساخت:

﴿قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا * وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(۳)، و گمان نمی‌کنم که رستاخیز بر پا شود و اگر هم به سوی پروردگارم بازگردانده شوم، قطعاً بهتر از این را در بازگشت، خواهم یافت. رفیقش - در حالی که با او گفت و گو می‌کرد - به او گفت: «آیا به آن کسی که تو را از خاک، سپس از نطفه آفرید، آن‌گاه تو را [به صورت] مردی درآورد،

(۱) سوره کهف، آیه ۳۴.

(۲) سوره کهف، آیه ۳۵.

(۳) سوره کهف، آیه ۳۵-۳۹.

کافر شدی؟» اما من [می گویم:] او است خدا، پروردگار من، و هیچ کس را با پروردگارم شریک نمی سازم. و چون داخل باغت شدی، چرا نگفتی: ما شاء الله، نیرویی جز به [قدرت] خدا نیست؟

رفیقش به او گفت: اگر می فهمیدی که این خلافتی است که خداوند به تو ارمغان فرموده تا به وظایف خویش عمل کنی، آن گاه احساس والایی و بلندجایگاهی نمی کردی و خودبزرگ بینی و غرور به سراغت نمی آمد:

﴿إِنْ تُرِنَ أْنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا * فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُوْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَيُضْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا * أَوْ يُضْبِحُ مَاءً غُورًا فَلَنْ نَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا * وَأَحِيط بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾^(۱)، اگر مرا از حیث مال و فرزند کمتر از خود می بینی، امید است که پروردگارم بهتر از باغ تو به من عطا فرماید و بر آن آفتی از آسمان بفرستد تا به زمینی هموار و لغزنده تبدیل گردد یا آب آن [در زمین] فروکش کند تا هرگز نتوانی آن را به دست آوری. [تا به او رسید آن چه باید برسد] و [آفت آسمانی] میوه هایش را فروگرفت. پس برای [از کف دادن] آن چه در آن هزینه کرده بود، دست هایش را بر هم می زد، در حالی که داربست های آن فروریخته بود. و می گفت: «ای کاش هیچ کس را شریک پروردگارم نمی ساختم».

با این محدود کردن دامنه مالکیت خصوصی و منحصر ساختنش در قلمرو اصلی خود بر اساس مفهوم خلافت، مالکیت در اسلام به ابزار و نه هدف تبدیل گشت. مسلمانی که کیان روحی و روانی اش با اسلام در آمیخته، مالکیت را به عنوان ابزار تحقق خلافت عمومی و تأمین نیازهای گونه گون انسانی می نگرد، نه هدفی که ذاتا مطلوب و به عنوان انباشتن و ذخیره مال و بخل ورزی باشد که سیرابی نپذیرد. در بیان همین نگاه طریقی و ابزاری به مالکیت، از

(۱) سوره کهف، آیه ۳۹-۴۲.

رسول خدا ﷺ نقل شده که فرموده است: «تنها بخشی که از مالت نصیب تو است، همان است که خورده‌ای و فنا ساخته‌ای، پوشیده‌ای و مندرس نموده‌ای، و صدقه داده‌ای و پایدار کرده‌ای»^(۱). نیز ایشان در بیان دیگر می‌فرماید: «بنده می‌گوید: مال من! مال من! اما جز این نیست که از مال وی فقط همان بخش از آن او است که خورده و فنا ساخته یا پوشیده و مندرس نموده و یا صدقه بخشیده و برای خود ذخیره کرده است. جز این‌ها، همه از میان رفته و به دیگران و نهاده خواهد شد»^(۲).

اسلام در برابر دیدگاه هدف‌انگار درباره مالکیت مقاومت نموده، نه فقط با این شیوه که مفهوم آن را تعدیل کرده و از امتیازاتی جز در عرصه اصیلش پیراسته‌اش ساخته، بلکه در کنار این‌ها به کاری ایجابی پرداخته تا در برابر آن دیدگاه ایستادگی نماید. اسلام در برابر انسان مسلمان افقی فراخ‌تر از عرصه محدود و خاستگاه مادی زودگذر دنیا گشوده و مسیری طولانی‌تر از دوره کوتاه مالکیت خصوصی در حیات دنیا که به مرگ می‌انجامد، ترسیم نموده و به انسان مسلمان بشارت داده که دستاوردهایی از نوع دیگر و ماندگارتر و دل‌انگیزتر و سودمندتر برای مؤمنان خواهد داشت. بر پایه این دستاوردهای اخروی ماندگار، مالکیت خصوصی گاه مایه حرمان و زیان است، اگر موجب شود که انسان به آن دستاوردها نرسد؛ همان‌سان که گاه دست کشیدن از مالکیت خصوصی، کاری سودآور است، آن‌گاه که به دستاوردهای بزرگ‌تر حیات اخروی بینجامد. روشن است که باور داشتن به این تبدیل دستاوردها و خاستگاه فراخ‌تر و گستره وسیع‌تر سودها و منافع، نقش سازنده بزرگی در فرونشاندن انگیزه‌های خودخواهانه مالکیت و تحول نگرش غایت‌گرا به نگرش طریقی دارد. خداوند فرموده است:

(۱) کنز العمال، ج ۶، ص ۳۵۸، حدیث ۱۶۰۴۶، با اختلاف اندک.

(۲) همان، حدیث ۱۶۰۴۵، با اختلاف اندک.

﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾^(۱)، و هر چه را انفاق کردید، عوضش را او می‌دهد. و او بهترین روزی دهندگان است.

﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾^(۲)، و هر مالی که انفاق کنید، به سود خود شما است؛ ولی جز برای طلب خشنودی خدا انفاق نکنید و هر مالی که انفاق کنید، [پاداش آن] به طور کامل به شما داده خواهد شد و ستمی بر شما نخواهد رفت.

﴿وَمَا تَقْدِمُوا أَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(۳)، و هر گونه نیکی که برای خویش از پیش فرستید، آن را نزد خدا باز خواهید یافت.

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾^(۴)، روزی که هر کسی آن چه کار نیک به جای آورده و آن چه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد.

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾^(۵)، و هر کار نیکی انجام دهند، هرگز درباره آن ناسپاسی نیستند و خداوند به [حال] تقواییشان دانا است.

قرآن کریم میان دیدگاه فراختر از سود و زیان مادی که معیار را تنها منحصر در احساسات زودگذر نمی‌داند و دیدگاه سرمایه‌داری تنگ‌نگر مقایسه می‌نماید؛ همان دیدگاهی که جز این معیارها چیزی را در دست ندارد و شبیح فقر، آن را همواره تهدید می‌کند و به محض اندیشیدن درباره به‌کارگیری مالکیت خصوصی در اهدافی بزرگتر از انگیزه‌های حرص و خودخواهی به هراس می‌افتد؛ زیرا هیولای ترسناک فقر و زیان با چنین اندیشه‌ای در برابر آن

(۱) سوره سبأ، آیه ۳۹.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۷۲.

(۳) سوره بقره، آیه ۱۱۰.

(۴) سوره آل عمران، آیه ۳۰.

(۵) سوره آل عمران، آیه ۱۱۵.

نمایان می‌شود. قرآن این دیدگاه تنگ سرمایه‌داری را به شیطان نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(۱)، شیطان شما را از تهیدستی بیم می‌دهد و به زشتی وامی‌دارد و خداوند از جانب خود به شما وعده آمرزش و بخشش می‌دهد و خدا گشایشگر دانا است.

۴- تعیین محدوده زمانی حقوق اختصاصی

نظریه عمومی در زمینه توزیع که حقوق اختصاصی را با شیوه‌ای که شناختیم، تعریف می‌کند، به طور عام این حقوق را زمان‌مند می‌سازد. هر مالکیت و حقی در اسلام به دوره زمانی حیات مالک محدود گشته و امتداد آن به گونه مطلق برای وی مجاز شمرده نشده است. از این رو، در اسلام، فرد حق ندارد سرنوشت ثروتی را که در تملک دارد، برای پس از مرگ خود معین سازد؛ بلکه این سرنوشت را نخست قانون، در ضمن احکام ارث و مسائل تشریحی مربوط به توزیع ثروت میان بازماندگان مشخص می‌نماید. در این زمینه، اسلام با جوامع سرمایه‌داری تفاوت دارد که معمولاً سلطه مالک را بدون محدودیت زمانی پس از مرگش گسترش می‌دهند و به او این حق را وامی‌نهند که آینده ثروت خود را پس از مرگ روشن سازد و آن را به هر که خودش می‌خواهد، به شیوه دلخواه، واگذار سازد.

در حقیقت، تعیین دامنه زمانی حقوق اختصاصی از رهاوردهای نظریه عمومی در توزیع پیش از تولید است که اساس تشریح آن حقوق اختصاصی به‌شمار می‌رود. پیشتر در پرتو این نظریه دریافتیم که حقوق اختصاصی بر دو

(۱) سوره بقره، آیه ۲۶۸.

پایه استوار است:

اول: فرد با احیای منبع طبیعی، فرصت بهره‌وری خلق می‌کند و این فرصت را به‌عنوان نتیجه کار خویش در تملک می‌گیرد و از این راه، حقی در مال می‌یابد که دیگران برای ستاندن آن فرصت از وی مجاز نیستند.

دوم: بهره‌وری مستمر از ثروتی معین، به آن بهره‌بردار حق اولویت در این ثروت را تا هنگامی که از آن بهره‌بردارد، عطا می‌نماید.

این دو اصل پس از وفات فرد پایدار نمی‌مانند. اگر کسی مثلاً زمین مرده را احیا کند، فرصت بهره‌وری که مالک آن شده، با وفات او از میان می‌رود؛ زیرا این فرصت برای او به نهایت خود رسیده است و استفاده فرد دیگر از آن، سرقت به حساب نمی‌آید؛ زیرا با مرگش آن فرصت به‌طور طبیعی از دست رفته است. بهره‌وری مستمر پس از مرگ نیز به این ترتیب از میان می‌رود و بدین‌سان، حقوق اختصاصی توجیهاات خود را که نظریه عمومی آن را مقرر داشته از دست می‌دهد.

بنابراین، تعیین دامنه زمانی برای حقوق و مالکیت‌های خاص، سازگار با احکام شریعت در ارث، جزئی از ساختمان مکتب اقتصادی و مرتبط با نظریه عمومی در توزیع است.

این تعیین دامنه زمانی، از جنبه سلبی احکام ارث حکایت دارد که قطع ارتباط مالک با ثروت پس از مرگش را بیان می‌کند. اما جنبه ایجابی احکام ارث که مالکان تازه را معین می‌سازد و روش توزیع ثروت میان آنان را معلوم می‌دارد، رهاورد نظریه عمومی در توزیع پیش از تولید نیست و با دیگر نظریات در اقتصاد اسلامی مربوط است که در گفتارهای آینده خواهیم دید.

البته اسلام که مالکیت خصوصی را به زمان حیات مالک محدود ساخته و او را نهی نموده که درباره همه اموالش وصیت نماید و سرنوشت آن را پس از مرگش به خواست خود معلوم سازد، یک سوم میراثش را از این حکم مستثنا

ساخته و به او اجازه داده که به خواست خود، سرنوشت یک سوم مالش را معلوم نماید^(۱). این با حقیقتی که درباره محدودیت زمانی و ارتباط آن با نظریه عمومی دانستیم، منافات ندارد؛ زیرا بیان‌های شرعی دلالت‌گر بر مجاز بودن مالک برای وصیت کردن در یک سوم میراثش، آشکارا نشان می‌دهند که این اجازه دارای حالتی استثنایی و بر پایه مصلحت‌های خاص است. در حدیث علی بن یقظین آمده که وی از امام کاظم علیه السلام پرسید: «هر فرد هنگام مرگش درباره چه مقدار از اموالش اجازه تصرف دارد؟» فرمود: «در یک سوم آن. و البته این مقدار، بسیار است»^(۲). نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «وصیت کردن به یک چهارم یا یک پنجم مال، بهتر از یک سوم است»^(۳).

همچنین در حدیثی آمده که خدای والا به آدمیزاد می‌فرماید: «باسه چیز به تو لطف کردم: درباره تو چیزهایی را پوشیده نگاه داشتم که اگر خانواده‌ات می‌دانستند، حتی تو را دفن نمی‌کردند. تو را روزی فراوان دادم و سپس از تو قرض خواستم و تو خیری پیش نفرستادی. نیز به تو فرصت دادم که هنگام مرگ در یک سوم مال خود وصیت کنی؛ اما تو خیری پیش نفرستادی»^(۴).

بنابراین، در پرتو این روایات، وصیت به یک سوم، حقی است که بهتر است مالک آن را به کار نگیرد و مقدار ثلث هم برای او زیاد شمرده شده است و اصل این حق، لطف و مرحمتی است از جانب خداوند بر بنده خویش به هنگام مرگ، نه استمرار طبیعی حقوقی که وی در حال حیات به دست آورده است. همه این‌ها به این حقیقت اشاره دارد که مجاز شمردن وصیت به یک سوم میراث فرد میت، حکمی استثنایی است. این سخن به طور ضمنی، اعتراف به

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۵۹.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۲۷۴، باب ۱۰ از کتاب الوصایا، حدیث ۸.

(۳) همان، ص ۲۶۹، باب ۹ از کتاب الوصایا، حدیث ۲.

(۴) همان، ص ۲۶۳، باب ۴ از کتاب الوصایا، حدیث ۴.

همان باور را در بر دارد که پیشتر درباره تعیین دامنه زمانی و ارتباط آن با نظریه عمومی سخن گفتیم.

هدف شریعت از تشریح این حکم استثنایی، دستیابی به دستاوردهای تازه عدالت اجتماعی است؛ زیرا به فردی که تمامی دنیای خود را وداع می‌گوید و به جهانی تازه روی می‌نهد، این فرصت را می‌دهد که از ثروت خود برای جهان تازه خویش بهره‌گیرد. معمولاً در لحظات جدایی از این جهان، شعله‌های انگیزه‌های مادی و شهوت‌های موقت دنیا در جان انسان مسلمان فرومی‌خوابد و همین به او کمک می‌کند تا درباره انواع تازه انفاق اموالش بیندیشد که با آینده و حیات پیش رویش که برای انتقال به آن آماده می‌شود، ارتباط دارد. این انواع تازه همان است که در حدیث پیش‌گفته، نام خیر بر آن نهاده‌اند و فردی که از این حق وصیت استفاده ننماید و این حق را با همان هدف که غایت آن است، به‌کار نگیرد، سرزنش شده است.

اسلام در همین حال که به فرد میت اجازه داده تا درباره یک سوم میراثش وصیت نماید، او را تشویق کرده که از این فرصت آخر، استفاده نماید تا آینده و آخرت خود را با اختصاص دادن این ثلث در راه‌های خیر و منافع عمومی سهیم در پشتیبانی از عدالت اجتماعی، پاسداری نماید^(۱).

بنابراین، تعیین دامنه زمانی برای مالکیت، یک قاعده است؛ اما اجازه دادن وصیت در یک سوم میراث، استثنایی است که اهدافی دیگر آن را ایجاب کرده که با سایر جنبه‌های اقتصاد اسلامی ارتباط دارد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۷۱، باب ۱۰ از کتاب الوصایا.

نظریه توزیع پس از تولید

۱- مبنای نظری توزیع عناصر تولید

۲- وجوه تفاوت میان نظریه اسلامی و مارکسیستی

۳- قانون عمومی پاداش‌دهی به منابع مادی تولید

۴- ملاحظات

۱- مبنای نظری توزیع عناصر تولید^(۱)

روبنا

۱- محقق حلی در کتاب الوکاله از شرائع، بر این باور است که در گردآوری هیزم و دیگر انواع کار در طبیعت، وکالت روانیست. اگر مثلاً کسی فرد دیگری را در گردآوری هیزم از جنگل وکیل نماید، آن وکالت باطل به شمار می‌رود. پس وکالت دهنده، هیزمی را که آن کارگر گرد آورده، مالک نمی‌شود؛ زیرا هیزم جمع کردن و دیگر انواع کار در طبیعت، اثر یا حقی خاص برای شخص ایجاد نمی‌کند، مگر این که خودش به آن کار پردازد و در گردآوری هیزم و علف و مانند آن‌ها، تلاش مستقیم ورزد. به تعبیر محقق، هدف شارع آن است که این کارها را خود فرد به صورت مستقیم انجام دهد. متن سخن وی چنین است: «و اما آنچه نیابت در آن راه ندارد، ملاکش آن است که شارع قصد نموده تا خود مکلف

(۱) در نظریه توزیع پیش از تولید، می‌کوشیدیم تا حقوقی را که افراد در ثروت‌های خام طبیعی به‌عنوان یکی از جلوه‌های توزیع کسب می‌کنند، تعیین نماییم. از آن جا که این حقوق نتیجه کار هستند، گفتار ما به این سمت گراید که نقش کار را در این ثروت‌های طبیعی معین سازیم و ثروت طبیعی که کار آن را تکامل می‌بخشد، به این اعتبار، در دامنه بحث از ثروت پس از تولید جای می‌گیرد، از این رو، این دو گفتار یعنی توزیع پیش از تولید و توزیع پس از تولید، به صورت جزئی در هم تداخل می‌یابند. برای روشن ساختن مطالب در هر دو زمینه توزیع، از چنین تداخلی ناگزیریم. (نویسنده)

به صورت مستقیم به انجام آن پردازد؛ مانند طهارت ... ، نماز واجب در حال زنده بودن انسان، روزه، اعتکاف، حج واجب همراه استطاعت، سوگند، نذر، غضب، تقسیم اوقات میان همسران - زیرا در بر دارنده بهره‌یابی است - ، ظهار، لعان، سپری کردن عده، انجام بزه، جمع کردن چیزی، و گرد آوردن هیزم و علف^(۱).

۲- در بحث وکالت از کتاب تذکره علامه حلی آمده است: «وکالت دادن در امور مباح، مانند شکار، گرد آوردن هیزم و علف، احیای زمین مرده، حیات آب، و مانند آن مورد اشکال به نظر می‌رسد. گفته‌اند که برخی فقیهان شافعی نیز این کار را درست نمی‌دانند»^(۲).

۳- در کتاب قواعد آمده است: «وکالت دادن برای تصرف کردن در موارد مباح، مانند جمع کردن چیزی، شکار، و گردآوری هیزم و علف، مورد اشکال است»^(۳).

۴- شماری از منابع فقهی دیگر همچون تحریر و ارشاد و ایضاح و جز آن‌ها، در همین باور شریکند^(۴).

۵- برخی منابع فقهی دیگر به این تعبیر بسنده نکرده‌اند که آن کار مورد ایراد و اشکال است؛ بلکه به صراحت همانند کتاب شرائع، این گونه وکالت را نادرست شمرده‌اند؛ همچون: الجامع فی الفقه^(۵) و سرائر^(۶) در بحث شکار. نیز از شیخ طوسی در برخی نسخه‌های کتاب مبسوط، نقل شده که وکالت دادن در احیای زمین را نهی نموده است^(۷). نیز از وی نقل شده که در جمع کردن

(۱) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۹۵.

(۲) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۱۸.

(۳) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۳۵۵.

(۴) تحریر الأحكام الشرعية، ج ۳، ص ۲۷؛ إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۴۱۶؛ ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۳۳۹؛ مفتاح الكرامة، ج ۷، ص ۵۵۹.

(۵) بنگرید به: الجامع للشرائع، ص ۳۱۹.

(۶) سرائر، ج ۲، ص ۸۵.

(۷) نقل کننده سخن، صاحب مفتاح الكرامة (ج ۷، ص ۵۶۰) است. بنگرید به: مبسوط، ج ۲، ص ۳۶۳.

هیزم و علف، وکالت را نهی کرده است^(۱). ابوحنیفه نیز هنگام استدلال در این زمینه که شراکت در دستیابی به موارد مباح، مانند گردآوری علف، صحیح نیست، گفته است: «این از آن‌رو است که مقتضای شراکت، وکالت دادن است و در این موارد، وکالت صحیح نیست؛ زیرا هر که آن‌ها را به دست بیاورد، مالک آن‌ها است»^(۲).

۶- علامه حلی میان وکالت و اجاره پیوند برقرار نموده و گفته است: هرگاه وکالت در این کارها، نتیجه بخش نباشد، اجیر گرفتن نیز مانند آن است. یعنی همان‌سان که وکالت دهنده مالک چیزهایی نمی‌شود که وکیل در گردآوری هیزم و شکار و احیای زمین مرده صاحب شده، اجیر گیرنده نیز مالک دستاوردهای اجیر در طبیعت نمی‌شود^(۳). متن سخن وی در تذکره چنین است: «اگر در این موارد، وکالت دادن را روا بدانیم، اجیر گرفتن را نیز روا می‌دانیم؛ یعنی وقتی کسی فردی را اجیر نماید تا برایش هیزم جمع کند یا آب برکشد و یا زمین مرده را احیا نماید، جایز است و این‌ها ملک اجیر گیرنده به‌شمار می‌آید. اما اگر این کار را در وکالت جایز نشماریم، در این‌جا نیز آن را جایز نمی‌دانیم و آنچه اجیر انجام داده، از آن خودش است»^(۴).

محقق اصفهانی نیز در کتاب الإجارة تأکید نموده که اجیر گرفتن در مالکیت اجیر گیرنده بر آنچه اجیر به دست می‌آورد، تأثیر ندارد و خود اجیر مالک چیزی است که با کار خویش در طبیعت بدان دست یافته است. پس هرگاه اجیر به چیزی دست یابد، آن مال از آن خود او است و اجیر گیرنده سهمی از آن ندارد^(۵).

(۱) علامه در مختلف الشیعة (ج ۶، ص ۲۰) این سخن را از وی نقل کرده است.

(۲) بنگرید به: مغنی، ج ۵، ص ۱۱۱.

(۳) بنگرید به: پیوست شماره ۱۴.

(۴) تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۱۱۸.

(۵) کتاب الإجارة از شیخ محمد حسین اصفهانی، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.

شهید ثانی در مسالک نیز دارای همین باور است. او می‌گوید: «در این موضوع یک بحث دیگر باقی مانده است: اگر اجیر گرفتن را به موجب یکی از دو رأی در این زمینه (اجیر گرفتن برای گرد آوردن هیزم و علف و شکار) درست بشمریم، چنانچه نیت اجیر آن باشد که این چیزها از آن اجیر گیرنده باشد، از آن اجیر گیرنده خواهد بود... اما اگر اجیر نیت کرده باشد که خودش مالک این چیزها شود، باید از آن خودش باشد؛ زیرا بنا بر همه اقوال، شرط حاصل گشته است. و این امر، منافات ندارد با آن که اجیر گیرنده در این مدت مستحق دریافت منافع اجیر باشد»^(۱).

۷- علامه حلی در قواعد چنین آورده است: «هرگاه انسان به شکار پردازد یا هیزم و علف جمع کند و یا چیزی را حیازت نماید، بدین نیت که آن چیز از آن خودش و دیگری باشد، نیت وی تأثیری ندارد و در هر حال، همه آن چیزها از آن خودش می‌شود»^(۲).

۸- در مفتاح الکرامه آمده که شیخ طوسی و محقق و علامه حکم کرده‌اند که هرگاه کسی ثروتی طبیعی را در حیازت قرار دهد، به این نیت که آن ثروت هم از آن او و هم دیگری باشد، هرچه به دست آورد، از آن خودش خواهد بود^(۳).

۹- در قواعد علامه آمده است: «اگر کسی برای دیگری تور تهیه کند، با این شرط که سهمی از شکار داشته باشد، شکار از آن شکارچی است و باید اجرت آن تور را پردازد»^(۴). برخی منابع فقهی دیگر مانند مبسوط، مهذب، الجامع للشرائع، و شرائع الإسلام نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند^(۵).

۱۰- محقق حلی در شرائع آورده است: «شکار کردن با ابزار غضبی، حرام

(۱) مسالک الافهام، ج ۴، ص ۳۳۹.

(۲) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۳۳۰.

(۳) مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۴۲۰.

(۴) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۳۳۳.

(۵) مبسوط، ج ۳، ص ۱۶۸؛ مهذب، ج ۱، ص ۴۶۱؛ الجامع للشرائع، ص ۳۱۷؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۳۹.

است؛ اما آن حیوان شکار شده حرام نیست و شکارچی، نه صاحب ابزار، مالک آن است. البته باید وی اجرت المثل آن را پردازد»^(۱).

محقق نجفی در کتاب جواهر، بر این حکم که حیوان شکار شده از آن شکارچی و نه صاحب ابزار شکار است، چنین حاشیه زده است: «این از آن رو است که حیوان شکار شده از موارد مباح است که به شرط مباشرت در شکار، به تملک درمی آید و این شرط در غاصب به تحقق رسیده است، هر چند به کار بردن آن ابزار بر وی حرام بوده است... البته شکارچی باید اجرت المثل آن ابزار را همانند دیگر چیزهای غصب شده به مالک پردازد. حتی اگر با آن ابزار شکار هم نکرده باشد، باید اجرت آن را پردازد؛ زیرا در زمانی که در تصرف وی بوده، بهره قابل استفاده اش از میان رفته است»^(۲).

همانند این سخن در مبسوط از فقیه حنفی، سرخسی، آمده که نوشته است: «هرگاه کسی توری را به دیگری دهد تا با آن ماهی بگیرد، مشروط به آن که هر چه صید کند، از آن هر دو باشد؛ و سپس با آن تور ماهی فراوان صید کند، همه ماهی ها از آن کسی است که صیدشان کرده است... زیرا کسی که ماهی ها را صید کرده، آن فرد است و نه آن ابزار. بنابراین، هر چه صید شده، از آن او است و ابزار فرد دیگر را به شرط پرداخت عوض به صاحب آن، به کار گرفته است؛ عوضی که معلوم نشده است. پس ماهیگیر باید اجرت المثل آن تور را به این فرد پردازد»^(۳).

این سخن بدین معنا است که برای ابزار، سهمی در کالای تولیدی نیست.

۱۱- شیخ طوسی در بحث شرکت از کتاب مبسوط، گفته است: «اگر کسی به دیگری اجازه دهد که برایش شکار کند و او به شکار پردازد، با این نیت که شکار از آن فرد دستور دهنده باشد و نه از آن خودش، این شکار از آن کیست؟ برخی گفته اند:

(۱) شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۰۳.

(۲) جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۶۵ - ۶۶.

(۳) مبسوط، ج ۲۲، ص ۳۴.

این به منزله آب مباح است که اگر آب کش، آن را به این نیت بکشد که از آن هر دو طرف باشد، بهای آب فقط از آن خود فرد آب کش است و نه شریکش. در این جا هم شکار فقط از آن شکارچی است، نه فرد دستور دهنده؛ زیرا او است که آن را حیازت کرده است. برخی هم گفته‌اند: شکار از آن دستور دهنده است؛ زیرا او بانیست خود، آن را شکار کرده و آنچه اعتبار دارد، نیت است. اما سخن اول صحیح است»^(۱).

۱۲- محقق حلی در شرائع آورده است: «هرگاه کسی مثلاً چهارپایی را و دیگری مشکی را به فردی آب کش بدهند تا آب بیاورد و آن سه در این آب شریک باشند، چنین شراکتی انعقاد نمی‌یابد و آبی که آورده شود، از آن فرد آب کش است. او باید اجرت المثل آن چهارپا و مشک را به آن دو پردازد»^(۲).

درست همین سخن را علامه حلی در قواعد^(۳) یاد کرده است. همین مسأله در کتاب مغنی از ابن قدامه آمده و همان حکم از قاضی و شافعی نقل شده؛ یعنی آب از آن فرد آب کش است و وظیفه دارد اجرت المثل مشک را به صاحب آن بدهد^(۴).

شیخ طوسی نیز به همین حکم تصریح نموده و در برابر آن، به نظر دیگر اشاره کرده که دستاورد را باید به سه قسمت میان صاحب چهارپا و مشک و فرد آب کش تقسیم نمود، و خود وی این نظر را پذیرفته است^(۵).

این بدین معنا است که ابزار تولید که فرد آب کش به کار گرفته، در حاصل کار سهمی ندارد و فقط باید کارگر اجرت المثل ابزار را پردازد.

(۱) مبسوط، ج ۲، ص ۳۴۶.

(۲) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۳۲ - ۱۳۳، با اختلاف اندک.

(۳) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۳۲۹.

(۴) مغنی ابن قدامه، ج ۵، ص ۱۲۰.

(۵) مبسوط، ج ۲، ص ۳۴۶.

نمایی از نظریه

همه این روبنا از حقیقتی اساسی در نظریه عمومی توزیع پس از تولید حکایت دارد و در نتیجه، اختلافات ذاتی میان نظریه اسلامی و نظریه عمومی توزیع در مکتب اقتصادی سرمایه‌داری را نشان می‌دهد.

به جای آغاز کردن نتیجه‌گیری نظریه از روبنای پیشین، بهتر است پیشتر نگره‌ای درباره ماهیت نظریه توزیع پس از تولید بسازیم و از طریق ارائه نمونه‌ای از آن در مکتب سرمایه‌داری، تصویری عام ارائه نماییم تا دریابیم که نظریه مکتبی در توزیع پس از تولید، باید به چه مقوله‌هایی پردازد. پس از ارائه نظریه در چارچوب سرمایه‌داری، نظریه اسلامی توزیع پس از تولید را چنان‌که به آن باور داریم، عرضه می‌کنیم تا تصویری معین از آن به نمایش نهیم و آشکارا تفاوت‌های این دو نظریه را نشان دهیم. از آن پس، به روبنای پیشین بازمی‌گردیم تا آن را پشتوانه فرضیه خود در نظریه اسلامی گردانیم و روش نتیجه‌گیری این نظریه از آن روبنا را با بازتاب ویژگی‌های اساسی‌اش تشریح سازیم. بنابراین، گفتار ما در سه مرحله سامان خواهد یافت:

۱- نمونه نظریه در اقتصاد سرمایه‌داری

معمولاً در مکتب سرمایه‌داری کلاسیک، فرایند تولید به عناصر اصلی در هم تنیده آن تجزیه می‌شود. نگره عمومی توزیع ثروت تولید شده، بر اساس سهم مشترک همه این عناصر در آن ثروت استوار است و هر عنصری دارای سهم خود از تولید، متناسب با نقش آن در این فرایند است. بر این اساس، مکتب سرمایه‌داری، ثروت تولید شده یا ارزش نقدی آن را به چهار بخش تقسیم می‌کند:

۱- فایده؛ ۲- دستمزد؛ ۳- سود؛ ۴- بهره زمین.

مقصود از دستمزد، سهم کار انسانی یا انسان کارگر به عنوان عنصری مهم در فرایند تولید سرمایه‌داری است. فایده، سهم سرمایه‌ای است که هزینه شده است. سود یعنی سهم سرمایه در گردش. بهره زمین یعنی سهم طبیعت یا به‌طور خاص، زمین، در تولید.

از جهت صوری، در این شیوه توزیع سرمایه‌داری، برخی تغییرات داده شده است. مثلاً سود و دستمزد را در یک بخش جای داده‌اند؛ با این باور که در حقیقت، سود نوعی پاداش در برابر کاری معین است؛ یعنی همان برنامه‌ریزی و مدیریت صاحب طرح برای فراهم ساختن عناصر گوناگون تولید، اعم از سرمایه و ماهیت کار، و ایجاد سازگاری و سامان‌دهی به آن‌ها در فرایند تولید. از جهت دیگر، نظریه جدید توزیع، به بهره زمین مفهومی گسترده‌تر داده که از مرزهای زمین فراتر می‌رود و از انواع سودهای طبیعی در زمینه‌های گوناگون حکایت دارد. نیز برخی برای خود سرمایه هم معنایی گسترده‌تر برشمرده‌اند که همه نیروهای طبیعی، از آن جمله زمین را هم شامل می‌شود.

به رغم این تغییرات شکلی، نگره اصلی توزیع در مکتب سرمایه‌داری، با همه این تغییرات ثابت ماند و از لحاظ مکتبی دگرگون نگشت. این نگره، در نظر گرفتن همه عناصر تولید در سطحی یکسان و پرداخت سهم هر یک از آن‌ها در ثروت تولید شده به‌عنوان عاملی سهیم در فرایند تولید و در حدود مشارکتش با دیگر عناصر در ایجاد آن ثروت است.

مثلاً بر اساس این نگره مکتبی، کارگر به دستمزدش دست می‌یابد، با همان شیوه و بر همان پایه که سرمایه به فایده خود می‌رسد؛ زیرا در عرف سرمایه‌داری، این هر دو عامل تولید و نیروی نقش دارنده در سازمان‌دهی این فرایند به‌شمار می‌آیند. پس طبیعی است که آنچه تولید شده، میان عناصر سازنده تولید، تقسیم گردد، البته به نسبتی که قانون عرضه و تقاضا و دیگر عوامل مؤثر در توزیع اقتضا دارند.

۲- نظریه اسلامی و مقایسه آن با سرمایه‌داری

اسلام این نگره محوری مکتب سرمایه‌داری را کاملاً انکار می‌کند و با آن اختلاف اساسی دارد؛ زیرا عناصر گوناگون تولید را در یک سطح قرار نمی‌دهد و آن‌ها را یکسان نمی‌نگرد تا توزیع ثروت تولید شده را میان آن‌ها به نسبت مقتضی در قانون عرضه و تقاضا انجام دهد، چنان‌که سرمایه‌داری انجام می‌دهد. نظریه اسلامی عمومی در زمینه توزیع پس از تولید، باور دارد که ثروت ناشی از طبیعت خام، فقط ملک انسان تولید کننده است و ابزارهای مادی تولید که انسان در فرایند تولید به کار می‌گیرد، اعم از زمین و سرمایه و دستگاه‌ها و وسایل، سهمی در خود ثروت تولید شده ندارند؛ بلکه ابزارهایی هستند که برای رام ساختن طبیعت در راه تولید، خدماتی به انسان ارائه می‌کنند. بنابراین، هرگاه این ابزارها از آن فردی دیگر جز کارگر تولید کننده باشند، وی وظیفه دارد در ازای این خدمات که از طریق آن ابزارها حاصل شده، به فرد صاحب آن‌ها پاداش بپردازد. پس مالی که به صاحب زمین یا مالک ابزار یا دارنده دستگاه سهم در فرایند تولید داده می‌شود، از سهم آن زمین یا دستگاه یا ابزار در تولید به‌عنوان یکی از عناصر تولید حکایت ندارد؛ بلکه فقط پاداشی به صاحبان آن‌ها در برابر خدماتی است که به کارگر تولید کننده داده و او را مجاز ساخته‌اند که از این‌ها استفاده کند. پس اگر آن وسایل مالکی معین جز همین انسان تولید کننده نداشته باشند، پاداش دادن معنا ندارد؛ زیرا این موهبت طبیعت به‌شمار می‌رود و نه موهبت انسانی دیگر.

بنابراین، در نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، انسان تولید کننده مالک اصلی ثروت تولید شده از طبیعت خام به‌شمار می‌رود و دیگر عناصر مادی تولید در آن سهمی ندارند. فقط تولید کننده نزد صاحبان ابزارهای به‌کار گرفته در تولید، مدیون است و باید در برابر خدماتی که از آن ابزارها دریافت نموده،

به آنان پاداش پردازد. بنابراین، سهم وسایل مادی نقش دارنده در فرایند تولید، رنگ و نشان پاداش در مقابل خدمات را دارد و تعبیرگر دینی است که بر عهده فرد تولید کننده است و به معنای هم سطح دانستن نقش وسیله مادی و کار انسانی یا مشارکت آن دو در ثروت تولید شده بر اساسی یکسان نیست. در ضمن بررسی نظریه عمومی توزیع پس از تولید، توجیه نظری این پاداش را که صاحبان وسایل مادی از انسان تولید کننده در برابر خدمات وسایل تحت تملک خود در فرایند تولید دریافت می کنند، بیان خواهیم کرد.

بنابراین، تفاوتی بزرگ میان نظریه اسلامی توزیع پس از تولید و نظریه سرمایه داری، وجود دارد. خود این تفاوت نیز به اختلاف دو نظریه سرمایه داری و اسلامی در تعیین جایگاه و نقش انسان در فرایند تولید بازمی گردد. در نظریه سرمایه داری، نقش انسان برابر با نقش وسیله ای است که در خدمت تولید به کار گرفته می شود و نه هدفی که تولید در خدمت آن است. پس انسان در ردیف دیگر نیروهای نقش دارنده در تولید از قبیل طبیعت و سرمایه جای می گیرد. از این رو، انسان تولید کننده، سهم خود از ثروت طبیعت را به عنوان نقش دارنده در تولید و خدمت گزار آن، برمی گیرد و همین، پایه نظری توزیع ثروت میان انسان کارگر و وسایل مادی سهمیم با وی در فرایند تولید به صورت یکسان است.

اما انسان در نگره اسلامی، جایگاه هدف را دارد، نه وسیله. انسان در سطح دیگر وسایل مادی نیست تا ثروت تولید شده میان انسان و آن وسایل به صورت یکسان توزیع شود؛ بلکه وسایل مادی، خادمان او در انجام تولید به شمار می روند؛ زیرا فرایند تولید کاری است که برای انسان صورت می پذیرد. بنابراین، در اساس نظری، سهم انسان تولید کننده با وسایل مادی تفاوت می یابد. پس هرگاه وسایل مادی از آن کسی جز کارگر باشند و او آنها را در خدمت تولید قرار داده باشد، حق دارد در برابر این خدمت، از فرد تولید

کننده پاداش بگیرد. پس در این جا، پاداش، دینی است بر عهده فرد تولید کننده که باید آن را در برابر این خدمت ادا کند. و از لحاظ نظری به معنای مشارکت وسیله مادی در ثروت تولید شده نیست.

بدین سان، در نظریه اسلامی، جایگاه وسایل مادی تعیین می شود و صاحبشان حق دارد پاداش آن ها را به عنوان خادمان تولید دریافت نماید، نه از ثروت تولید شده به عنوان عامل سهم در تولید آن. همچنین جایگاه انسان در فرایند تولید معلوم می گردد. او هدف این فرایند است و به تنهایی صاحب حق در ثروت طبیعی که خدای والا آن را در خدمت انسان قرار داده، به شمار می رود.

از مهم ترین جلوه گاه های این تفاوت محوری میان دو نظریه اسلامی و سرمایه داری، موضع این دو مکتب در برابر تولید سرمایه ای در قلمرو ثروت خام طبیعی است. مکتب سرمایه داری به سرمایه اجازه می دهد که به این گونه تولید پردازد. یعنی سرمایه دار می تواند کارگرانی را برای گردآوری چوب از درختان جنگل یا استخراج نفت از چاه های نفت اجیر سازد و اجرت آن ها را پردازد و این همه سهم کارگر از توزیع در نظریه سرمایه داری است. بدین سان، سرمایه دار مالک همه چیزهایی می شود که این کارگران از چوب های جنگل یا منابع طبیعی به دست آورده اند و حق دارد آن را به هر قیمت که بخواهد، بفروشد.

اما در نظریه اسلامی توزیع، این نوع تولید روا نیست^(۱)؛ زیرا سرمایه دار از طریق به کار گرفتن اجیران برای گردآوری چوب و استخراج معدن و نیز فراهم

(۱) این به دلیل مطالب رو بنایی است که پیشتر آوردیم. مثلاً محقق حلی در شرائع، از وکالت دادن در گردآوری همزم و دیگر انواع حیات موارد مباح، نهی نموده است. نیز بنا به آنچه از برخی نسخه های کتاب مبسوط نقل شده، شیخ طوسی وکالت دادن در احیای زمین را ممنوع دانسته است. همچنین محقق اصفهانی در کتاب الإجارة، تأکید نموده که اجیر گیرنده به سبب عقد اجاره صاحب ثروت های طبیعی که در حیات اجیر قرار می گیرد، نمی شود. (نویسنده)

آوردن ابزارهای لازم برای آنان، به چیزی دست نمی‌یابد؛ چراکه این نظریه، کار مستقیم را شرط تملک ثروت طبیعی می‌داند و فقط به کارگر حق مالکیت چوبی را که خود گرد آورده و معدنی را که استخراج کرده، عطا می‌کند. بدین‌سان، تملک ثروت‌های خام طبیعی از طریق عمل کارگر اجیر شده را باطل می‌شمرد و تسلط سرمایه بر آن ثروت‌ها را که در سایه مکتب سرمایه‌داری و فقط به خاطر قدرت بر پرداخت دستمزد کارگران و فراهم ساختن ابزارهای لازم آن به دست آورده، از میان می‌رود و به جای آن، تسلط انسان بر ثروت‌های طبیعی می‌نشیند. این نادیده گرفتن شیوه تولید سرمایه‌داری در زمینه ثروت‌های خام طبیعی، مسأله‌ای حاشیه‌ای یا پدیده‌ای جنبی و تفاوتی کوچک میان نظریه اسلامی و مکتب سرمایه‌داری نیست؛ بلکه همان‌سان که دیدیم، به گونه آشکار و بر اساسی نظری، از تناقض محوری میان آن دو و نیز از اصالت مضمون نظری اقتصاد اسلامی حکایت دارد.

۳- نتیجه‌گیری نظریه از روبنا

تا این جا، نظریه اسلامی توزیع پس از تولید را به همان اندازه که برای مقایسه آن با نظریه سرمایه‌داری در توزیع ثروت میان عناصر تولید نیاز بود، عرضه کردیم.

اکنون برای آن که درستی دیدگاه خود از این نظریه را اثبات نماییم، لازم است تا به روبنای پیش گفته در آغاز سخن بازگردیم تا جنبه‌ای از نظریه اسلامی را که ما در آن فرض گرفتیم، از آن روبنا به دست آوریم و مفاد مکتبی و میزان سازگاری آن را با تصویری که عرضه کردیم، نشان دهیم. احکامی که در روبنا بیان نمودیم، چنین مقرر می‌دارند:

۱- وکالت دهنده مجاز نیست نتایج کار وکیل در ثروت‌های خام طبیعی را از آن خود سازد. پس اگر مثلاً کسی به دیگری وکالت دهد که برایش از چوب‌های

جنگل مقداری جمع کند، مجاز نیست آن چوب‌ها را که وکیلش جمع نموده، از آن خود سازد؛ زیرا خودش به‌طور مستقیم به این کار و گردآوری چوب پرداخته است. این از آن‌رو است که مالکیتی که در نتیجه کار حاصل می‌شود فقط سهم خود کارگر است. این سخن از هشت بند اول روبنا آشکارا دریافت می‌شود.

۲- عقد اجاره همانند عقد وکالت است. همان‌سان که وکالت دهنده مالک ثروتی نمی‌شود که وکیل وی در طبیعت بدان دست یافته، اجیر گیرنده نیز مالک ثروت‌های طبیعی که اجیر وی به‌دست آورده، به این اعتبار که به وی اجرت لازم را پرداخته، نمی‌شود؛ زیرا تملک ثروت فقط با کار مستقیم صورت می‌پذیرد. این سخن از بند ششم روبنا دریافت می‌گردد.

۳- فرد تولید کننده که در ثروت‌های طبیعی به‌کار می‌پردازد، هرگاه در کار خویش از ابزارها و دستگاه‌های متعلق به فردی دیگر بهره‌گیرد، آن ابزارها دارای سهمی از ثروتی که وی در طبیعت بدان دست یافته، نیستند و فقط او در برابر مالک آن ابزارها مدیون است و باید به ازای خدمتی که در فرایند تولید از آن‌ها دریافت نموده، به وی پاداش بپردازد. اما ثروت تولید شده، همه، از آن خود کارگر است. این مطلب در بندهای ۹ و ۱۰ و ۱۲ پیدا است.

همین سه نکته برای کشف نظریه عمومی توزیع پس از تولید کفایت می‌کند که روبنای همه آن احکام بر اساس آن استوار است. نیز کافی است تا نشان دهد که نظریه را به درستی کشف کرده‌ایم و همان مفاد و مفاهیمی که تعیین نمودیم، از این روبنا برمی‌آید.

بنابراین، انسان تولید کننده، مالک ثروت تولید شده از طبیعت خام است، اما نه به‌عنوان سهم در تولید و خادم آن، بلکه بدین دلیل که هدف و مقصود، خود او است که تولید هم در خدمت وی قرار دارد. از این‌رو، وی همه ثروت تولید شده را در اختیار می‌گیرد و نیروها و وسایل دیگر در خدمت تولید و

سهیم در آن، با او شراکت ندارند. اما این وسایل مادی به ازای خدمات خویش به انسان کارگر تولید کننده، باید پاداش خود را بیابند؛ زیرا خادم انسان و نه هم سطح وی به حساب می آیند^(۱).

بدین سان، می توانیم بر اساس نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، روبنای پیش گفته را به کار گیریم و در پرتو آن، درستی تصویری را که از نظریه اسلامی در مقایسه آن با نظریه سرمایه داری به دست دادیم، اثبات کنیم. اکنون لازم است کشف خود را پی گیریم و جنبه ای دیگر از نظریه را بررسی نماییم و آن را از طریق مقایسه اش با مارکسیسم و روشن ساختن وجوه تفاوت میان آن دو، روشن سازیم.

(۱) برای دستیابی به این نتایج از جنبه نظری، کافی است بحث را بر اساس دو نکته اخیر از نکات سه گانه چکیده مفاهیم روبنایی، استوار سازیم. چراکه حتی اگر نکته اول را نپذیریم، باز هم ساختمان نظری که بنا نمودیم، درست است. پس اگر فرض کنیم که وکیل و قاضی برای وکالت دهنده خود، چیزی از ثروت های خام طبیعی حاصل گرداند، آن چیز ملک خودش نشود و از آن وکالت دهنده گردد، که دیدگاه من به لحاظ فقهی همین است، (بنگرید به: پیوست شماره ۱۵) باز هم تعارضی با آن اصل ندارد که می گوید: انسان تولید کننده به تنهایی در ثروتی که تولید نموده، صاحب حق است؛ زیرا انسان تولید کننده در این جا از حق خود کوتاه می آید و چون هدفش تحصیل ثروت برای دیگری است، بنابراین آن ثروت را به آن فرد واگذار می کند. پس این اصل که می گوید انسان تولید کننده به تنهایی صاحب حق در ثروتی است که تولید کرده، با این نکته روبنایی در ارتباط است که وسیله مادی تولید، با کارگر، در ثروت تولید شده مشارکت ندارد. نیز با یک نکته دیگر ارتباط دارد که می گوید: سرمایه دار حق ندارد فقط به این خاطر که کار کسی را از او خریده و وسایل لازم برای تولید را در اختیارش نهاده، مالک ثروتی شود که آن کارگر حیازت نموده است.

بدین سان، تفاوت اساسی میان اندیشه تملک فرد بر ثروت حیازت شده وکیل وی و اندیشه تملک فرد بر ثروتی که اجیرش حیازت نموده، معلوم می گردد. اندیشه دوم در طبیعت خود، سرمایه دارانه است؛ زیرا به سرمایه نقدی و تولیدی به صورت مستقیم حق می دهد که به جای کار انسانی، آن ثروت را در تملک گیرد. اما به عکس، اندیشه اول می پذیرد که کارگر در ثروت دارای حق است و مثلاً وکالت وی از فرد دیگر در گردآوری چوب از جنگل را تعبیری ضمنی از واگذاری حق مالکیت چوب از جانب کارگر به فرد دیگر و کوتاه آمدنش از ثروت خود می داند. (نویسنده)

۲- وجوه تفاوت میان نظریه اسلامی و مارکسیسم

روبنا

۱- در کتاب الإجارة از شرائع، محقق حلی می‌نویسد: «اگر کسی به دیگری کالایی دهد تا برای او در آن به کار پردازد، اگر عادت، بر اجیر شدن وی بر چنین کاری باشد، مانند رختشوی و سفید کننده لباس، باید اجرت المثل کارش را به او پردازد. اما اگر کارگر به چنین کاری عادت نداشته باشد و آن کار از آن گونه اموری باشد که برایش اجرت می‌گیرند، کارگر می‌تواند حقش را مطالبه کند؛ زیرا او به نیت خود آگاه‌تر از دیگران است. ولی اگر آن کار از مواردی باشد که معمولاً برای آنها اجرتی پرداخت نمی‌شود، به ادعای وی برای مطالبه آن توجه نمی‌شود»^(۱).

شارحان بر این سخن چنین حاشیه زده‌اند: هرگاه معلوم شود که نیت کارگر آن بوده که به رایگان کار کند، حق درخواست اجرت ندارد^(۲).

۲- در کتاب غصب از جواهر، محقق نجفی گفته است: «اگر کسی دانه‌ای را غصب کند و آن را بکارد یا تخمی را غصب نماید و از آن جوجه بکشد، بیشتر فقیهان باور دارند که حاصل از آن کسی است که مال او غصب شده است. حتی

(۱) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۸۸.

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۳۵.

در کتاب ناصریه، آمده که هیچ کس در این زمینه نظری دیگر ندارد. بلکه در سرائر آمده که این سخن مورد اجماع است. و این سخن با اصول و قواعد مذهب ما، بیشتر سازگاری دارد.^(۱) سپس یک دیدگاه فقهی دیگر را با این باور نقل نموده است: «محصول کشاورزی و نیز جوجه از آن غاصب است؛ زیرا آن دانه و تخمی که مالک اصلی داشته، دیگر از میان رفته و به چیزی دیگر تبدیل شده است. پس محصول کشاورزی و جوجه چیزهایی جدید هستند که فرد غاصب با کار خود مالک آنها شده است»^(۱).

مرغینانی به همین دیدگاه گراییده است، او می‌گوید: «هرگاه شیء غصب شده با کار غاصب تغییر یابد تا نامش و عمده منافعش دگرگون شود، ملک کسی که مال از او غصب شده، از میان می‌رود و فرد غاصب مالک وی می‌گردد»^(۲).

سرخسی گفته است: «اگر کسی گندمی را غصب کند و آن را بکارد و سپس صاحب آن بیاید و ببیند که آن دانه رشد کرده و تبدیل به کشت شده و سبز گشته، باید گندمی مثل همان گندم پیشین به وی بدهد و در نظر ما، وی راهی برای تسلط بر آن محصولات ندارد. در نظر شافعی، محصول از آن او است؛ زیرا از گندمی که ملک وی بوده، زاده شده است»^(۳).

۳- در همان کتاب آمده است: «اگر کسی زمینی را غصب نماید و آن را کشت نماید یا بکارد، محصول کشت و نتیجه‌اش از آن کشاورز است و در این زمینه، دیدگاهی مخالف نیافته‌ام. حتی در کتاب تنقیح^(۴) آمده که این مطلب مورد اجماع است و کشاورز باید اجرت زمین را پردازد»^(۵).

(۱) جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۱۹۸.

(۲) بنگرید به: شرح فتح القدر، ج ۸، ص ۲۵۹.

(۳) مبسوط، ج ۱۱، ص ۹۴.

(۴) التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۴، ص ۷۷.

(۵) جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۲۰۲.

شماری از احادیث بر همین مطلب تأکید دارند. در روایت عقبه بن خالد آمده که وی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: «فردی به زمین کسی درمی آید و آن را بدون اجازه وی می‌کارد تا به محصول رسد. سپس صاحب زمین می‌آید و می‌گوید: بدون اجازه من به کشت پرداخته‌ای؛ پس محصول زمین از آن من است و من وظیفه دارم آن چه را هزینه کرده‌ای، بپردازم. آیا محصول از آن او است یا نه؟» امام فرمود: «محصول از آن کشاورز است و صاحب زمین اجاره آن را دریافت می‌کند»^(۱).

ابن قدامه گفته است: «اگر کسی زمینی را غصب نماید و در آن نهال بکارد و درختان میوه دهند و صاحبش به سراغ آن آید، خواه کشاورز غاصب، میوه‌ها را برداشت کرده باشد و خواه هنوز برداشت نکرده باشد، آن میوه‌ها از آن غاصب زمین هستند؛ زیرا بر درخت او روییده‌اند، همان‌گونه که اگر این درختان در زمین وی بودند»^(۲).

۴- در کتاب المزارعه از جواهر آمده است: «هر جا به باطل بودن عقد مزارعه حکم گردد، باید به صاحب زمین اجرت المثل پرداخت شود و محصول از آن خود کشاورز است، اگر بذر هم از آن وی بوده باشد. اما اگر بذر از آن صاحب زمین بوده، محصول هم مال او است و وی باید اجرت المثل کشاورز و وسایل تولید را بپردازد. اگر بذر از آن هر دو باشد، محصول میان هر دو به نسبت مالکیتشان تقسیم می‌گردد»^(۳).

از این جزئیات می‌توان نتیجه گرفت که صاحب بذر، مالک محصول است، خواه کشاورز باشد و خواه مالک زمین؛ زیرا بذر ماده اصلی کشاورزی است. اگر بذر از آن کشاورز باشد، دیگر حقی در آن محصول برای زمین نیست و فقط باید کشاورزی که زمین را برای زراعت بذرش به کار گرفت، اجرت صاحب زمین را بپردازد.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۸۷، باب ۲ از أبواب کتاب الغصب، حدیث ۱.

(۲) مغنی، ج ۵، ص ۳۹۴.

(۳) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۴۷.

همین سخن از کتاب فقهی مبسوط تألیف سرخسی نیز برداشت می‌شود؛ زیرا مالکیت صاحب زمین بر همه محصول در حالت بطلان عقد مزارعه را به این ربط داده که نتیجه بذر او است. پس صاحب زمین به این عنوان که مالک بذر است، و نه به مثابه مالک زمین، محصول را در تملک می‌گیرد^(۱).

شیخ طوسی نیز تصریح نموده که در حالت باطل بودن عقد مزارعه، محصول از آن صاحب بذر است و چنین دلیل آورده که محصول، همان خود بذر است که رشد و نمو یافته؛ و کشاورز باید اجرت المثل زمین را به صاحب زمین بپردازد^(۲).

۵ - در کتاب مساقات از جواهر آمده است: «در هر مورد که عقد مساقات باطل باشد، کارگر باید اجرت المثل دریافت کند و میوه از آن صاحب اصل درخت است؛ زیرا نتیجه در مالکیت، از اصل تبعیت می‌کند»^(۳).

در توضیح باید گفت: اگر کسی دارای درختانی باشد که آبیاری و مراقبت بخواهند تا به بار نشینند، صاحب درختان می‌تواند آن‌ها را به کارگری بسپارد و با او قرارداد ببندد که وی به نگاهداری و آبیاری درختان بپردازد و به ازای آن، در میوه‌های آن‌ها به نسبتی که در قرارداد معلوم می‌شود، شریک گردد. به این نوع قرارداد که میان صاحب درختان و کارگر بسته می‌شود، در اصطلاح فقهی، مساقات می‌گویند. فقیهان تصریح دارند که هرگاه همه شروط عقد تحقق یافته باشد، هر دو طرف وظیفه دارند به مفاد آن پایبند بمانند. اما اگر عقد دارای یکی از پایه‌ها و شروط نباشد، از لحاظ شرعی دارای اثر نخواهد بود و در این حال، بیان فقهی پیش‌گفته مقرر می‌دارد که در صورت بطلان عقد، همه میوه‌ها از آن صاحب درختان است و کارگر فقط اجرتی مناسب دریافت

(۱) مبسوط، ج ۲۳، ص ۱۱۶.

(۲) مبسوط، ج ۲، ص ۳۵۹.

(۳) جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۷۶.

می‌کند که آن را در فقه اجرت المثل می‌گویند تا پاداش خدمات و تلاش‌هایش برای به بار نشستن درختان باشد.

۶ - عقد مضاربه قراردادی است خاص که در آن، عامل با صاحب مال توافق می‌کند که با مال وی تجارت نماید و در سود با او شریک باشد. هرگاه از هر لحاظ عقد دارای همه عناصر صحیح نباشد، همه سود از آن مالک می‌گردد و عامل فقط در برخی حالات مستحق اجرت مناسب است؛ چنان‌که فقیهان در کتاب جواهر و جز آن، به این سخن تصریح کرده‌اند^(۱).

نمایی از نظریه

تا این جا، بخش‌هایی از نظریه عمومی توزیع پس از تولید را در اسلام دریافتیم، به اندازه‌ای که مقایسه میان آن و نظریه سرمایه‌داری در اساس نظری توزیع نیاز دارد. اکنون بر آنیم که کشف نشانه‌ها و ویژگی‌های نظریه اسلامی را از رهگذر مقایسه آن با نظریه مارکسیستی در توزیع پس از تولید و مشخص ساختن وجوه تفاوت میان این دو نظریه، پی‌گیریم.

چنان‌که در مرحله پیش نیز انجام دادیم، پیش از پرداختن به بحث درباره روبنا، نخست تصویر مورد نظر خود و وجوه تفاوت میان دو نظریه را عرضه می‌کنیم، تا این فرصت برای ما پدید آید که آشکارا جنبه‌های اختلاف و مفاد مکتبی آن را تصویر نماییم و آن‌گاه، به دنبال روبنا خواهیم بود تا ادله‌ای را از دل آن بیرون کشیم که تصویر مورد نظر ما را پشتیبانی نماید و درستی فقهی‌اش را اثبات کند.

(۱) بنگرید به: مبسوط، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۱؛ جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۳۳۸؛ مفتاح الکرامة، ج ۷، ص ۴۳۷؛ مبسوط، سرخسی، ج ۲۲، ص ۲۲.

چکیده تفاوت‌های نظریه اسلامی و مارکسیستی

تفاوت میان نظریه اسلامی و نظریه مارکسیستی را در دو نکته اصلی می‌توانیم خلاصه نماییم:

۱- پدیده پایداری مالکیت در نظریه

هرگاه ماده اصلی که کارگر در فرایند تولید در آن به کار پرداخته، ثروتی طبیعی به‌شمار آید که کسی مالک آن نباشد، نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، همه ثروت تولید شده را به کارگر عطا می‌کند؛ مانند چوبی که کارگر از درخت جنگل قطع می‌کند یا ماهی دریا و پرندۀ هوا که از طبیعت صید می‌شود یا مواد معدنی که از معادن استخراج می‌گردد یا زمین مرده که کشاورز آن را احیا و آماده تولید می‌نماید و یا منبع آب که فرد آن را از اعماق زمین بالا می‌کشد. هیچ یک از این ثروت‌ها در وضع طبیعی خود از آن کسی نیست. پس فرایند تولید در این‌ها به فرد تولیدکننده حقیقی خاص در آن می‌بخشد و ابزارهای مادی تولید در تملک این ثروت‌ها نقشی ندارند؛ چنان‌که پیشتر دانستیم.

اما آن‌گاه که ماده اصلی که در فرایند تولید روی آن کار می‌شود، در نتیجه یکی از اصول پیش‌گفته در نظریه عمومی توزیع پیش از تولید، ملک یا حقیقی از آن فرد دیگر باشد، معنایش آن است که تملک یا اختصاص آن در توزیع پیشین انجام شده است. در این حال، دیگر مجالی فراهم نیست که با تولید جدید، مالکیت آن‌ها به انسان کارگر یا هر یک از عواملی که وی در تولید به کار گرفته، سپرده شود. بنابراین، اگر کسی مثلاً مقداری پشم را که در ملکیت چوپانی است، بریسد و ببافد، در محصول بافته شده از آن پشم حقیقی ندارد و نیز به جهت کاری که در این زمینه عرضه نموده، در آن با چوپان شریک نیست؛ بلکه آن محصول کاملاً از آن چوپان شمرده می‌شود؛ زیرا او مالک ماده اصلی یعنی

پشم بوده است. بنابراین، مالکیت چوپان در پشمی که خود تولید کرده، با کاری تازه که فردی دیگر در رسیدن و بافتن آن صرف نموده، از میان نمی‌رود و کم‌رنگ نمی‌شود. این همان چیزی است که آن را پدیده پایداری مالکیت می‌نامیم.

اما به عکس، مارکسیسم باور دارد که اگر کارگر ماده‌ای را از سرمایه‌دار بگیرد و تلاش خود را در آن به کار بندد، به مقدار ارزش مبادله‌ای جدید که در آن ماده ایجاد کرده، مالک آن می‌شود. از این رو، در نظر مارکسیسم، کارگر در کالای تولید شده دارای حق قانونی است، البته به استثنای ارزش ماده که کارگر، پیش از فرایند تولید، از سرمایه‌دار دریافت کرده است.

بازگشت این اختلاف میان مارکسیسم و اسلام به این مسأله است که مارکسیسم از سویی میان مالکیت و ارزش مبادله‌ای و از دیگر سو، میان ارزش مبادله‌ای و کار ارتباط برقرار می‌کند. از جنبه علمی، مارکسیسم باور دارد که ارزش مبادله‌ای زائیده کار است^(۱) و از نظر مکتبی، مالکیت کارگر بر ماده مورد کار را بر اساس ارزش مبادله‌ای که کار وی در آن ماده تولید نموده، تفسیر می‌کند. در نتیجه، هر کارگری حق دارد که هرگاه به ماده‌ای، ارزشی تازه ببخشد، مالک ارزشی شود که در آن ماده ایجاد کرده است.

بر خلاف مارکسیسم، اسلام میان مالکیت و ارزش مبادله‌ای جدایی می‌نهد و به کارگر بر اساس ارزش جدیدی که در ماده ایجاد نموده، حق مالکیت در آن، نمی‌دهد؛ بلکه کار را پایه مستقیم مالکیت می‌داند؛ چنان‌که در بررسی نظریه توزیع پیش از تولید گذشت. پس هرگاه فردی ماده‌ای را بر اساس کار مالک گردد و موجب و مایه آن مالکیت همچنان برقرار باشد، هیچ فرد دیگری حق ندارد که به مالکیت جدیدی در آن ماده دست یابد، هرچند با کار خود،

(۱) برای یافتن توضیح این مطلب، بنگرید به کتاب اول، نقد ماتریالیسم تاریخی ۴- مارکسیسم و عوامل طبیعی.

ارزشی جدید در آن ایجاد کرده باشد.

بدین سان، می‌توانیم نظریه اسلامی را بدین شکل خلاصه نماییم: ماده‌ای که فرد تولید کننده در آن به کار می‌پردازد، اگر پیشتر از آن کسی نبوده باشد، همه ثروت تولید شده از آن خود او است و همه نیروهای دیگر که در تولید سهم دارند، خدمتگزار انسان شمرده می‌شوند و پاداش خود را از او می‌گیرند؛ اما بر اساس مشارکتشان با انسان در سطح واحد، در تولید شریک شمرده نمی‌شوند. ولی آن‌گاه که ماده از قبل در ملکیت کسی بوده باشد، هر تحولی که در آن پدید آید، باز در مالکیت او به حساب می‌آید، و این امر، سازگار با پدیده پایداری مالکیت است که در مثال پشم دیدیم.

شاید برخی چنین بپندارند که این مالکیت، یعنی تملک صاحب پشم بر محصول بافته شده از آن پشم و حفظ مالکیت او بر آن به رغم تحول عارض بر آن در نتیجه کار فرد دیگر، به این معنا است که سرمایه و نیروهای مادی تولید، ثروت تولید شده را از آن خود می‌سازند؛ با نظر به این که ماده کالای تولیدی، یعنی پشم در این مثال، از جنبه اقتصادی، نوعی سرمایه در فرایند رسیدن و بافتن به‌شمار می‌رود؛ چراکه ماده خام هر کالای تولیدی، نوعی از سرمایه را در فرایند تولید آن شکل می‌دهد.

اما تفسیر پدیده پایداری مالکیت بر اساس سرمایه‌داری، کاری خطا است؛ زیرا دادن مالکیت محصول بافته شده از پشم - که توسط کارگر بافته شده است - به مالک آن پشم، بر اساس ویژگی سرمایه بودن پشم استوار نیست و به این معنا نیست که سرمایه حق تملک بر کالای تولیدی، یعنی محصول بافته شده را - به‌عنوان سهم یا اساس در فرایند تولید کالا - دارد؛ زیرا درست است که پشم در فرایند رسیدن و بافتن به‌عنوان ماده خام این کار تولیدی، سرمایه به‌شمار می‌آید، اما ابزار رسیدن و بافتن هم که در این فرایند نقش دارد، دارای همین ویژگی است و نوعی سرمایه به حساب می‌آید؛ ولی صاحب این ابزار

دارای مالکیت ثروت تولیدی نمی‌گردد و به مالک آن ابزار اجازه داده نمی‌شود که با مالک پشم در مالکیت کالای بافته شده، شراکت ورزد. این نشان می‌دهد که نظریه اسلامی در همان حال که مالکیت پشم را پس از بافته شدن پشم، برای صاحب پشم می‌داند، در عین حال، هدفش از این کار، آن نیست که فقط سرمایه را دارای حق در مالکیت کالای تولید شده بداند؛ زیرا همین حق را برای سرمایه نمود یافته در ابزارها و دستگاه‌ها در نظر نمی‌گیرد، پس دلیل این حکم آن است که نظریه اسلامی به مالکیت خصوصی که پیش از رسیدن و بافتن برای آن چوپان محقق شده بود، احترام می‌نهد. این نظریه باور دارد که یک مال به محض تحول یافتن، از مالکیت صاحب اول آن در نمی‌آید، حتی اگر این تحول به خلق ارزش تازه در آن انجامیده باشد. این همان است که آن را پدیده پایداری در مالکیت خواندیم.

بنابراین، در نظریه اسلامی، سرمایه و نیروهای مادی سهام در تولید، حقی را در ثروت تولید شده، به‌عنوان این‌که سرمایه و نیروهای سهام در تولید هستند، ندارند؛ زیرا با این وصف، تنها به‌عنوان خدمتگزار انسان به آن نگریسته می‌شود؛ همان انسانی که محور اصلی فرایند تولید است و به این اعتبار، پاداش خود را از آن می‌گیرد. بدین سان، در مثالی که گفتیم، آن چوپان مالک پشم، به حق مالکیت محصول بافته شده از آن می‌رسد؛ زیرا این محصول همان پشمی است که چوپان مالک آن بوده است و نه به این‌عنوان که پشم به منزله سرمایه در فرایند تولید محصول بافته شده، قلمداد می‌شود.

۲- جداسازی مالکیت از ارزش مبادله‌ای در نظریه

اما نکته دوم که مایه تفاوت نظریه اسلامی با نظریه مارکسیسم است، آن است که مارکسیسم به هر فرد، حق مالکیت را به اندازه ارزش مبادله‌ای که در ثروت تجسم بخشیده، می‌دهد و بر این اساس که میان مالکیت و ارزش

مبادله‌ای ارتباط قائل می‌شود، باور دارد که مالک نیروها و ابزارهای مادی تولید، از سهمی در ثروت تولید شده بهره دارد؛ زیرا آن نیروها و ابزارها در ایجاد ارزش کالای تولید شده، به اندازه‌ای که طی فرایند تولید استهلاک یافته‌اند، دخالت می‌یابند. بدین‌سان، مالک ابزار استهلاک یافته، مالک ثروت تولید شده‌ای می‌گردد که آن ابزار بدان منظور استهلاک یافته، به اندازه‌ای که ابزار وی در ایجاد ارزش آن ثروت نقش داشته است.

اما اسلام، چنان‌که دانستیم، مالکیت را از ارزش مبادله‌ای جدا می‌سازد. بنابراین، حتی اگر از لحاظ علمی فرض کنیم که ابزار تولید در ایجاد ارزش به اندازه استهلاک آن ابزار نقش دارد، این ضرورتاً بدان معنا نیست که مالک آن ابزار حق مالکیت در ثروت تولید شده را داشته باشد؛ زیرا در نظریه اسلامی همواره به ابزار فقط به چشم خدمتگزار انسان در فرایند تولید نگریسته می‌شود و حق آن تنها بر همین اساس ادا می‌گردد. همه این‌ها نتیجه جدا دانستن مالکیت و ارزش مبادله‌ای است. پس بر اساس این جدایی، نیروهای مادی سهم در تولید، همواره پاداش خود را از انسان به‌عنوان خدمتگزار او دریافت می‌کنند و نه از خود ثروت تولید شده به این‌عنوان که در ایجاد ارزش مبادله‌ای نقش داشته‌اند.

نتیجه‌گیری نظریه از روبنا

پس از بیان وجوه تفاوت میان دو نظریه اسلامی و مارکسیستی چنان‌که در دیدگاه و فرضیه ما است، اکنون می‌توانیم به‌طور معین بر دلیل‌های این وجوه تفاوت و توجیحات آن از روبنای پیش‌گفته انگشت بگذاریم؛ همان‌سان که شیوه ما در کشف نظریه از روبنای تشریحی آن است.

همه بندهای پیش‌گفته در روبنا، در یک ویژگی اشتراک دارند: ماده‌ای که در فرایند تولید قرار گرفته، پیشتر در مالکیت شخصی معین بوده است. از این‌رو،

همه بندها تأکید می‌کنند که ماده پس از تحولش در فرایند تولید، همچنان در مالکیت صاحب پیشین باقی می‌ماند. بنابراین، کالایی که صاحبش به اجیر می‌دهد تا در آن کار کند و تحول بیافریند، طبق بند یکم همچنان ملک همان صاحب می‌ماند و اجیر مجاز نیست با کار خویش، مالک آن گردد، هر چند در آن تحول ایجاد نموده و ارزشی تازه خلق کرده؛ زیرا آن کالا پیشتر دارای مالک بوده است.

نیز کشاورزی که زمین فردی دیگر را غصب می‌نماید و با بذر خودش در آن به کشت می‌پردازد، محصول را مالک می‌شود؛ چنان‌که در بند سوم تصریح شد. در این حال، مالک زمین از محصول سهمی ندارد؛ زیرا کشاورز مالک بذر بوده و بذر عنصر اصلی ماده‌ای است که در رهگذر تولید کشاورزی، به محصول تحول یافته است. اما در نظریه اسلامی، زمین به‌عنوان نیروی مادی سهمی در تولید ندارد و خدمتگزار انسان کشاورز شمرده می‌شود و او وظیفه دارد پاداش این عنصر را به صاحب آن پرداخت کند. بنابراین، اسلام میان بذر و زمین فرق می‌نهد و حق مالکیت محصول را به صاحب بذر و نه صاحب زمین وامی‌گذارد، با آن‌که به معنای اقتصادی هر دو سرمایه به‌شمار می‌روند و نیروی مادی سهمی در تولید هستند.

این آشکارا همان حقیقتی را نشان می‌دهد که پیشتر گفتیم: صاحب ماده خامی که در فرایند تولید بر روی آن کار و تحول صورت می‌پذیرد، آن ماده را پس از این تحول نیز در مالکیت دارد؛ زیرا این همان ماده‌ای است که در تملک وی بوده است. یعنی دلیلش همین تملک است، نه آن‌که ماده خام ویژگی سرمایه را در فرایند تولید دارد. اگر این‌گونه بود، اسلام میان بذر و زمین فرق نمی‌نهاد و صاحب زمین را از مالکیت محصول محروم نمی‌ساخت؛ اما اسلام مالکیت آن را به صاحب بذر بخشیده، به رغم این‌که بذر و زمین، هر دو، به معنای عام دارای نقش سرمایه هستند که شامل همه نیروهای مادی تولید می‌شود.

بندهای چهارم و پنجم نیز هر دو بر همان اصلی تأکید می‌کنند که در بند سوم گذشت؛ یعنی مالکیت محصول کشاورزی یا میوه به کسی داده می‌شود که صاحب ماده اصلی بوده که در رهگذر این کار تولیدی، به محصول یا میوه تبدیل شده است. این مالکیت به صاحب زمین یا مالک هیچ یک از دیگر نیروهای سهام در فرایند تولید زراعی که نقش سرمایه را ایفا می‌کنند، عطا نمی‌شود.

بند آخر نیز مالکیت سود را به صاحب مال عطا می‌کند، در صورتی که عقد مضاربه باطل اعلان شود. این مالکیت به صورت کامل یا اشتراکی به عامل داده نمی‌شود؛ زیرا درست است که معمولاً این سود، نتیجه تلاش عامل، در خرید آن کالا و نهادن آن در دسترس مصرف کنندگان به گونه‌ای است که فروش آن با قیمت بیشتر امکان می‌پذیرد؛ اما این تلاش چیزی جز همانند همان تلاش عامل، در رسیدن و بافتن پشم از آن چوپان نیست. در نظریه ما، این کار در تملک آن محصول تأثیری ندارد؛ زیرا ماده، یعنی مال مضاربه یا پشم، پیشتر دارای مالک بوده است.

آنچه می‌ماند، اشاره به بند دوم روبنا به صورت خاص است. این بند از شخصی صحبت می‌کند که تخمی را غصب نموده و آن را در تولید حیوانی به کار گرفته یا بذری را غصب کرده و در تولید زراعی استفاده نموده است. این بند تصریح می‌کند که رأی رایج فقهی چنین است که نتیجه کار، یعنی جوجه یا محصول کشاورزی، از آن صاحب تخم و بذر است و البته به دیدگاه فقهی دیگر نیز اشاره می‌کند که فرد غاصب انجام دهنده این کار تولیدی، مالک محصول آن است.

در همان بند که این دو دیدگاه را عرضه کردیم، دیدیم که بازگشت آن‌ها به اختلاف فقیهان در تعیین نوع ارتباط میان تخم و جوجه بیرون آمده از آن و نیز بذر و محصول کشاورزی حاصل از آن است. کسی که آن دو را یکی می‌داند و

باور دارد که تفاوتشان فقط تفاوت درجه است، مانند فرق میان تخته چوب و تخت ساخته شده از آن، دیدگاه اول را برمی‌گزیند و کسی را که تخم و بذرش غصب شده، مالک محصول می‌داند. اما کسی که باور دارد ماده، یعنی تخم یا بذر، در فرایند این تولید متلاشی شده و محصول کار، در عرف عام - چیزی تازه است که بر پایه اجزای گسسته شده ماده نخست استوار گشته و به سبب کار فرد غاصب و تلاش او در فرایند تولید پدید آمده، همین فرد غاصب را مالک محصول کار می‌داند؛ زیرا این محصول، چیزی تازه است که صاحب تخم و بذر پیشتر مالک آن نبوده‌اند. بنابراین، کارگر، هرچند غاصب است، می‌تواند بر اساس کار خود، صاحب آن گردد.

در این جا، بر آن نیستیم که این تناقض فقهی میان دو دیدگاه را حل کنیم و رویکردهای آن دو را پالایش نماییم. هدف ما بهره‌وری از مفاد نظری این موضوع در موضع مکتبی مان در برابر این نظریه است؛ چراکه این ستیز فقهی آشکارا تراز دیگر بندهای روبنا، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که دادن مالکیت محصول بافته شده به صاحب پشم و نیز صاحب هر ماده که در فرایند تولید بر آن کاری صورت گرفته، بر این اساس استوار نیست که پشم و ماده اولیه نوعی سرمایه در فرایند رسیدن و بافتن هستند؛ بلکه بر پایه پدیده ثبات در مالکیت بنا نهاده شده که بیان می‌دارد:

هر کس ماده‌ای را در اختیار دارد، تا زمانی که آن ماده پا بر جا بماند و توجیحات اسلامی مالکیت در آن باقی باشد، همچنان از آن او خواهد ماند؛ زیرا هنگامی که فقیهان در مالکیت محصول تولید شده، یعنی تخم یا بذر، اختلاف ورزیده‌اند، موضع فقهی خود در این زمینه را به رویکردشان درباره ماهیت پیوند میان ماده و نتیجه، ربط داده‌اند.

و این بدان معنا است که هر کس مالکیت محصول را از آن فردی می‌داند که مالش را غصب کرده‌اند، این سخن را بر اساس مفهوم سرمایه‌داری بیان

نمی‌کند و مالکیت صاحب تخم و بذر را بدین سبب ترجیح نداده که وی مالک سرمایه یا نوعی سرمایه در فرایند تولید است؛ زیرا اگر این، اساس ترجیح آن مالکیت بود، نتیجه فقهی دیدگاه فقیهان به تبع وحدت یا تعدد ماده و محصول، متفاوت نمی‌شد؛ چراکه در هر حال، ماده در فرایند تولید، سرمایه به‌شمار می‌آید، خواه آن ماده در فرایند تولید مستهلک شود و خواه در محصول کار نمود داشته باشد.

پس با رویکرد سرمایه‌داری، فقیهان باید صرف نظر از نوع رابطه میان ماده، یعنی تخم یا بذر، با محصول، حق مالکیت محصول را به مالک ماده می‌دادند؛ اما آنان بر خلاف این رویکرد، حق مالکیت محصول کشاورزی را به مالک ماده، مثلاً بذر، نداده‌اند، مگر زمانی که در عرف عمومی ثابت شود که محصول، همان ماده اولیه است که نوعی تحول و رشد یافته است. این آشکارا نشان می‌دهد که عطا کردن مالکیت کالای تولید شده به صاحب ماده، و نه به کارگر، بر اساس همان پدیده‌ای استوار است که آن را پایداری در مالکیت خواندیم؛ یعنی توجیه اسلامی خود را از این رویکرد سرمایه‌داری نمی‌گیرد که سرمایه، مالک کالای تولید شده است و کارگر، اجیر سرمایه به‌شمار می‌رود و اجرت خود را از آن درخواست می‌کند.

بدین‌سان، به روشنی میزان فرق نظری میان تفسیر اسلامی عطا کردن مالکیت محصول تولید شده به صاحب ماده اولیه را با تفسیر آن بر اساس رویکرد سرمایه‌داری درمی‌یابیم.

۳- قانون عمومی پاداش‌دهی به منابع مادی تولید

روینا

۱- فرد تولید کننده مجاز است که برخی از ابزارها و دستگاه‌های تولید را از دیگری اجاره کند تا در کار خود به خدمت گیرد و بر طبق توافق با وی، به او پاداش بپردازد. این پاداش، اجرت به مالک ابزار بر مبنای نقش آن در فرایند تولید است و دینی بر عهده فرد تولید کننده محسوب می‌شود که واجب است آن را ادا نماید. این با صرف نظر از میزان و نوع نتایج است که او در فرایند تولید بدان دست می‌یابد. همه این سخن مورد اتفاق فقیهان است^(۱).

۲- همان‌سان که فرد تولید کننده مجاز است تا ابزارهای تولید همانند خیش شخم‌زنی یا دستگاه بافنده را اجاره گیرد، می‌تواند زمینی را به ازای اجرتی معین از صاحب آن، که در زمین دارای حق خاص یا مالکیت است، اجاره نماید. مثلاً اگر کشاورز باشی، می‌توانی زمین فردی دیگر را با توافق وی به کارگیری و به ازای آن، به وی اجرتی به‌عنوان پاداش در برابر خدمتی که زمین در فرایند تولید به تو ارائه می‌نماید، پرداخت نمایی. بیشتر فقیهان مسلمان این

(۱) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۳۰؛ مفتاح‌الکرامه، ج ۷، ص ۸۲.

حکم را باور دارند و تنها برخی از صحابه^(۱) و شماری اندک از اندیشمندان اسلامی که اجاره زمین را مجاز نمی‌شمردند، منکر این حکم شده‌اند. پشتوانه آنان، روایاتی از رسول خدا ﷺ است که به خواست خدای والا در گفتار آینده مطالعه خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که آن روایات با دیدگاه فقهی رایج تناقض ندارند.

به همین سان، انسان مجاز است کارگری را برای دوختن لباس و رسیدن پشم و فروش کتاب و خرید کالای تجاری، اجیر نماید. هرگاه اجیر مأموریت خود را که بدان مکلف شده، انجام دهد، اجیر گیرنده باید پاداش تعیین شده را به وی پردازد.

۳- اسلام عقد مزارعه را به مثابه شیوه‌ای برای سازمان‌دهی شراکت میان صاحب زمین و کشاورز برنهاده که به موجب آن، کشاورز تعهد می‌کند که زمین را بکارد و محصول تولید شده از آن را با صاحب زمین تقسیم نماید. این تقسیم بر اساس نسبت درصدی مجموع تولید صورت می‌پذیرد. شایسته است نگرش خود درباره عقد مزارعه را از بیان شیخ طوسی در کتاب خلاف به دست آوریم که مفهوم مزارعه و مرزهای شرعی آن را شرح داده و گفته است: «صاحب زمین مجاز است زمین خود را به ازای بخشی از محصول آن، به دیگری دهد، بدین ترتیب که زمین و بذر از آن او باشد و فرد پذیرنده^(۲) به زراعت و آبیاری و مراقبت آن پردازد»^(۳).

در پرتو این سخن، درمی‌یابیم که عقد مزارعه، شراکت میان دو عنصر است:

اول: کار از جانب عامل، یا همان کشاورز.

دوم: زمین و بذر از صاحب زمین.

(۱) بنگرید به: خلاف، ج ۳، ص ۵۱۶-۵۱۷، مسأله ۲؛ مغنی، ج ۵، ص ۵۹۶.

(۲) پذیرنده، کشاورزی است که زمین دیگری را به کار گرفته است. (نویسنده)

(۳) خلاف، ج ۳، ص ۴۷۶.

بر اساس این تعریف که شیخ طوسی نگاشته، مشروع نیست که در عقد مزارعه، صاحب زمین به دیگری زمین خود را واگذارد و به کشاورز تکلیف نماید که هم کار کند و هم بذر را تأمین سازد؛ زیرا تأمین بذر از جانب صاحب زمین، شرط اساسی در عقد مزارعه، طبق بیان یاد شده، است. هرگاه این سخن درباره بذر کاملاً پذیرفته شود، معنای روایت نقل شده از رسول خدا ﷺ را می‌توانیم دریابیم که «مخابره» را نهی فرموده است^(۱). مخابره نوعی از مزارعه است که صاحب زمین فقط زمین خود را بدهد و نه بذر را. بدین سان، از تعریف ارائه شده در سخن شیخ طوسی درمی‌یابیم که تعهد صاحب زمین در تأمین بذر برای کشاورز، عنصری اساسی در عقد مزارعه به‌شمار می‌رود و عقد بدون این شرط صحیح نیست^(۲).

این همان سخنی است که شماری از فقیهان نیز بر آنند. ابن‌قدامه می‌گوید: «از ظاهر مذهب برمی‌آید که مزارعه فقط هنگامی صحیح است که بذر را صاحب زمین تأمین کند و کار از کشاورز باشد. به گزارش برخی، احمد نیز بر این سخن تأکید نموده و عموم فقیهان آن را پذیرفته‌اند. ابن‌سیرین و شافعی و اسحق نیز بر همین دیدگاهند»^(۳).

۴- مساقات عقدی است دیگر همانند عقد مزارعه که نوعی توافق میان دو شخص است که یکی صاحب درختان و شاخساران است و دیگری می‌تواند به آبیاری آن‌ها پردازد تا به بار بنشینند. در این عقد، کشاورز تعهد می‌کند که آن درختان و شاخساران را آبیاری نماید تا بار دهند و در برابر، با مالک در میوه‌ها به نسبت درصدی که در عقد تعیین شده، شریک گردد. اسلام این عقد را مجاز شمرده؛ چنان‌که در بسیاری از بیان‌های فقهی آمده است^(۴).

(۱) بنگرید به: سنن ابی‌داود، ج ۳، ص ۲۶۲، کتاب البیوع، باب المخابره، حدیث ۲۴۰۷.

(۲) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۵۳.

(۳) مغنی، ج ۵، ص ۵۸۹.

(۴) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۰۷؛ الروضة البهیة، ج ۲، ص ۵۰۷.

۵- در عقد مزارعه، مسئولیت صاحب زمین فقط همین نیست که زمین و بذر را تأمین کند؛ بلکه اگر زمین نیازمند کود باشد، باید هزینه آن را پردازد. علامه حلی در قواعد گفته است: «اگر زمین به کود نیاز داشته باشد، مالک باید آن را بخرد و کشاورز وظیفه دارد آن را به یکایک درختان برساند»^(۱). شماری از منابع فقهی همچون تذکره و تحریر و جامع المقاصد بر همین مطلب تأکید نموده‌اند^(۲).

۶- مضاربه عقدی است که در اسلام مشروع شمرده شده است و در آن، عامل با صاحب مال توافق می‌نماید که با اموال وی تجارت نماید و در سود آن با نسبتی درصدی شریک شود. اگر عامل بتواند در تجارت خویش به سود دست یابد، آن را میان خود و صاحب مال بر طبق توافقی که در عقد انجام داده‌اند، تقسیم می‌کند. اما آن‌گاه که خسارت ببیند، فقط صاحب مال باید آن خسارت را به عهده گیرد و تنها زیانی که عامل می‌بیند، آن است که تلاش‌هایش بی‌نتیجه می‌ماند و رنج‌هایش ثمری نمی‌یابد. در این حال، مجاز نیست که مالک این زیان را بر عامل تحمیل نماید. و هرگاه عامل تضمین کند که خسارت را نیز پردازد، چیزی از سود از آن صاحب مال نخواهد بود^(۳).

این سخن در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «هرگاه عامل، پرداخت خسارت را به تاجر تضمین نماید، تاجر فقط مجاز است سرمایه خود را بگیرد و از سود سهمی ندارد»^(۴). در روایتی دیگر آمده است: «هرگاه تاجر، عامل را ضامن پرداخت سرمایه قرار دهد، فقط حق دارد که اصل سرمایه را بخواهد و از سود سهمی ندارد»^(۵).

(۱) قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۳۱۹.

(۲) تحریر الأحكام الشرعية، ج ۱، ص ۲۵۹؛ جامع المقاصد، ج ۷، ص ۳۳۱. در تذکره الفقهاء به سخنی روشن در این زمینه دست نیافتیم.

(۳) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۱۶۷.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۲۲، باب ۱۴ از أبواب کتاب المضاربه، حدیث ۱.

(۵) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۲۳، باب ۴ از أبواب کتاب المضاربه، حدیث ۲.

بنابراین، عامل ریسک و خطرپذیری برای صاحب مال و ضامن نبودن عامل به پرداخت اصل سرمایه، شرطی اساسی در صحت عقد مضاربه است و بدون آن، این فرایند قرض به‌شمار می‌رود، و نه مضاربه؛ و همه سود از آن عامل است.

پس از توافق عامل با صاحب مال بر اساس مضاربه، جایز نیست که عامل با فردی دیگر به‌عنوان عامل دوم توافق کند که نسبت درصدی کمتر از سود مقرر با مالک را دریافت کند و مال را به او واگذار نماید تا وی با آن به تجارت پردازد و بدین‌سان، بدون هیچ زحمت و تلاش به مالی دست یابد که فاصله سود مقرر در قرارداد و سود توافقی او با عامل دوم است. مثلاً اگر با صاحب مال توافق نموده که نیم سود از آن وی باشد، حق ندارد که یک چهارم سود را به عاملی واگذار کند تا وی به تجارت پردازد و از این طریق، خود، بدون زحمت و تلاش، یک چهارم سود را به جیب زند.

محقق حلی در فصل مضاربه از کتاب شرائع، این کار را حرام شمرده و گفته است: «اگر گیرنده مال در مضاربه، آن مال را به دیگری دهد، چنانچه این کار با اجازه مالک باشد و سود میان عامل دوم و مالک، مورد توافق قرار گیرد، صحیح است؛ اما اگر عامل اول بخشی از سود را برای خود شرط نماید، صحیح نیست؛ زیرا او هیچ کاری انجام نداده است»^(۱).

در روایتی آمده است که از امام معصوم پرسیدند: «اگر کسی با عقد مضاربه، مالی را از کسی بگیرد، آیا جایز است که آن را با سودی کمتر به عامل دیگر واگذار نماید؟» امام فرمود: «نه»^(۲).

در کتاب مغنی از ابن‌قدامه در این زمینه آمده است: «اگر صاحب مال اجازه دهد که عامل، آن مال را به دیگری دهد، این کار جایز است ... حال اگر آن را به

(۱) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴۳.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۲۹، باب ۱۴ از أبواب کتاب المضاربه، حدیث ۱.

دیگری واگذار نماید و برای خودش سودی شرط نکند، صحیح است. اما اگر برای خودش بخشی از سود را شرط نماید، صحیح نیست؛ زیرا این سود نه به مال تعلق گرفته و نه به کار؛ و سود فقط شایسته یکی از این دو است»^(۱).

۷- قرض ربوی، در اسلام حرام است. این بدان معنا است که به کسی مالی را برای مدتی وام دهی و وام گیرنده ناچار باشد در برابر، بهره‌ای را هم‌زمان با بازگرداندن اصل مال، پرداخت نماید. قرض فقط هنگامی جایز است که بدون بهره باشد. وام دهنده فقط حق دارد اصل مال خود را بدون هیچ افزوده‌ای، هر قدر هم اندک باشد، دریافت کند. از نظر اسلام، این حکم از لحاظ میزان روشنی، در ردیف ضروریات تشریح اسلامی به‌شمار می‌رود. در دلالت بر این حکم، همین آیات گرامی کفایت می‌کنند:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(۲)، کسانی که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند، مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته‌سرس کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند ربا است». و حال آن که خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است. پس، هر کس اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید و [از رباخواری] بازایستاد، آنچه گذشته، از آن او است و کارش به خدا واگذار می‌شود. و کسانی که [به رباخواری] باز گردند، آنان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۱ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا

(۱) مغنی، ج ۵، ص ۱۶۱.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

تُظَلِّمُونَ ﴿۱﴾، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمنید، آنچه را از ربا باقی مانده است، واگذارید. و اگر [چنین] نکردید، بدانید به جنگ با خدا و فرستاده وی، برخاسته‌اید و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.

۸ - جمله قرآنی اخیر که حق وام دهنده را در اصل مال قرض داده شده منحصر می‌داند و هنگامی که وی توبه نماید، فقط بازخواستن اصل مالش را برای او روا می‌شمرد، به روشنی دلالت دارد که قرض همراه بهره، نهی گشته و بهره با همه انواعش، هرچند کم و ناچیز، حرام شمرده شده است؛ زیرا در هر حال، در بینش قرآنی، این کار ستمی از جانب وام دهنده بر وام گیرنده شمرده می‌شود. فقیهان امامیه، یکسره بر این سخن هم‌داستانند؛ چنان‌که از بررسی همه آثار فقهی ایشان می‌توان دریافت^(۲).

جزیری از فقیهان مالکی نقل کرده است که حرام است وام دهنده هنگام قرض دادن شرطی کند که برای او سودآور باشد؛ چنان‌که از فقیهان شافعی نیز نقل شده که قرض با شرطی که برای وام دهنده نفعی داشته باشد باطل است. نیز از فقیهان حنبلی نقل کرده‌اند که شرطی که در عقد قرض، برای وام دهنده سودی داشته باشد، جایز نیست^(۳).

ابن قدامه گفته است: «اگر وام دهنده در قرض شرط کند که وام گیرنده خانه‌اش را به او اجاره دهد یا چیزی به او بفروشد یا بار دیگر هم از وی وام بگیرد، جایز نیست... بخاری از ابو بکر، از ابوموسی روایت نموده است: «به مدینه درآمد و نزد عبدالله بن سلام رفتم. او حدیثی را یاد کرد و در آن حدیث چنین آمده: سپس به من گفت: تو در سرزمینی زندگی می‌کنی که ربا در آن رواج یافته است. اگر به کسی

(۱) سوره بقره، آیه ۲۷۸-۲۷۹.

(۲) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۵، ص ۵-۱۴؛ الحدائق الناضره، ج ۲۰، ص ۱۱۰-۱۲۳.

(۳) الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۵.

وامی دادی و او هنگام بازگرداندنش باری از انجیر یا جو یا یونجه به تو داد، نپذیر؛ زیرا ربا است»^(۱).

۹- در حدیث نبوی آمده است: «بدترین درآمد ربا است»^(۲). نیز رسول خدا ﷺ فرمود: «هر که ربا خورد، خداوند درونش را از آتش دوزخ به همان اندازه که ربا خورده، لبریز می‌کند و اگر از این طریق مالی به دست بیاورد، خداوند هیچ یک از کارهایش را نمی‌پذیرد و همچنان خدا و فرشتگانش او را لعنت می‌کنند، تا زمانی که حتی یک قیراط از آن مال نزد وی باشد»^(۳).

۱۰- در شریعت، جعاله صحیح است؛ یعنی تعهد یک فرد برای دادن پاداش در برابر کاری مجاز و مطلوب، مانند آن که بگوید: اگر کسی به دنبال کتاب گمشده من بگردد، به او یک دینار می‌دهم؛ یا هر که لباسم را بدوزد، به او یک درهم می‌پردازم. این یک دینار یا یک درهم، پاداشی است که مالک کتاب یا لباس متعهد می‌شود تا آن را به کسی که کاری خاص مربوط به مال وی انجام دهد، بپردازد. لازم نیست که این پاداش مانند درهم و دینار معین باشد؛ بلکه جایز است که انسان پاداشی که ماهیت نامعین دارد، برای آن کار تعیین کند؛ مثلاً بگوید: هر که زمین مرا بکارد، نصف محصول از آن او است؛ یا: هر کس قلم گمشده مرا به من بازگرداند، در نصف آن با من شریک است. علامه حلی در تذکره؛ فرزندش در ایضاح؛ شهید در مسالک؛ و محقق نجفی در جواهر^(۴) به این سخن تصریح کرده‌اند.

از لحاظ فقهی، تفاوت میان جعاله و اجاره آن است که وقتی شخصی را

(۱) مغنی، ج ۴، ص ۳۶۱.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۲، باب ۱ از أبواب ربا، حدیث ۱۳.

(۳) همان، حدیث ۱۵، با قدری اختلاف.

(۴) بنگرید به: تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۱۶۳؛ مسالک الافهام، ج ۱۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ جواهر الکلام، ج ۳۵، ص ۱۹۵.

اجیر می‌گیری تا مثلاً در برابر دوختن لباس به وی اجرت دهی، به موجب عقد اجاره، مالک منفعتی معین از منافع اجیر خواهی شد که همان منفعت کار وی در خیاطی لباس است؛ همان‌سان که اجیر مالک اجرتی می‌شود که در عقد معین شده است. اما هنگامی که درهمی برای کسی که لباس را می‌دوزد، در عقد جعاله قرار می‌دهی، صاحب چیزی از کار خیاطی نمی‌شوی؛ همان‌سان که اگر خیاط به آن کار پردازد، هیچ دینی بر گردن تو ندارد. اگر وی آن کار را انجام دهد، وظیفه داری یک درهمی را که پاداش، بر این کار قرار داده‌ای، به وی بپردازی.

۱۱- مضاربه که پیشتر در بند ششم از آن سخن گفتیم، از لحاظ تشریحی در چارچوب فرایندهای تجاری با خرید و فروش، مرزبندی شده است. پس هر که مالک کالا یا پولی است، حق دارد با فرد عامل معین توافق نماید که با مالش تجارت کند و کالایش را بفروشد یا با پول وی کالایی بخرد و سپس بفروشد و او با آن عامل در سود این کار به نسبت درصدی شریک گردد؛ چنان‌که در بند ششم گفتیم.

اما در غیر کارهای تجاری که بیرون از قلمرو فقهی خرید و فروش جای دارد، مضاربه صحیح نیست. مثلاً اگر کسی ابزار تولید دارد، نمی‌تواند برای کار با آن با کارگری عقد مضاربه ببندد و اگر آن ابزار را به کارگری بسپارد تا از آن استفاده نماید، حق ندارد در سود حاصل از آن کار تولیدی سهمی تعیین کند یا به صورت درصدی شریک گردد. از این رو، محقق حلی در کتاب مضاربه از شرائع نوشته است: «اگر مالک ابزار شکار، آن را به شکارچی بسپارد، بدین شرط که مثلاً یک سوم شکار، از آن وی باشد و آن فرد به شکار پردازد، این عقد مضاربه نیست و حیوان شکار شده از آن شکارچی است که آن را حیازت نموده است و مالک ابزار شکار، سهمی از آن ندارد. البته شکارچی باید اجرت استفاده از

آن ابزار را به او بپردازد»^(۱).

فقیه حنفی، سرخسی، به همین حکم تصریح نموده و نوشته است: «هرگاه کسی توری را به دیگری دهد تا با آن ماهی بگیرد، مشروط به آن که هر چه صید کند، از آن هر دو باشد؛ و سپس با آن تور ماهی فراوان صید کند، همه ماهی‌ها از آن کسی است که صیدشان کرده است... زیرا کسی که ماهی‌ها را صید کرده، آن فرد است و نه آن ابزار. بنابراین، هر چه صید شده، از آن او است و او ابزار فرد دیگر را به شرط پرداخت عوض به صاحب آن، به کار گرفته است؛ عوضی که معلوم نشده است. پس ماهیگیر باید اجرت المثل آن تور را به این فرد بپردازد»^(۲).

بدین سان، درمی‌یابیم که به صرف سهیم شدن در فرایند تولید با یکی از ابزارهای تولید، نمی‌توان با مالک ابزار در سود، شریک شد و مالک ابزار تنها هنگامی مجاز است در سود با عامل شریک گردد که کالا یا مالی را ارائه نماید و از عامل بخواهد که با خرید و فروش و بر اساس اشتراک در سود، با آن تجارت نماید.

همان سان که عقد مضاربه و شراکت در سود بر اساس ابزار تولید، مجاز نیست، عقد مزارعه که در بند سوم بیان کردیم، نیز به این شکل و بر چنین مبنایی صحیح نیست. پس روا نیست که کسی فقط به سبب در اختیار گذاردن ابزارهای تولید از قبیل خیش شخم‌زنی و گاو و دستگاه‌های کشاورزی، با عامل در محصول زراعی شریک گردد. این شراکت فقط برای کسی روا است که هم زمین و هم بذر را تأمین کند؛ چنان که در سخن شیخ طوسی آوردیم.

۱۲- جایز نیست که انسان زمین یا ابزار تولید را با بهای معین اجاره گیرد و سپس آن را با بهایی بیشتر به دیگری اجاره دهد، بی آن که در زمین کاری کرده یا ابزاری به کار برده باشد تا توجیه‌گر این مبلغ افزون گردد. بنابراین، هنگامی که

(۱) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۳۹.

(۲) مبسوط، ج ۲۲، ص ۳۴.

زمینی را به ده دینار اجاره می‌کنی، مجاز نیستی آن را با اجاره‌بهای بیشتر نسبت به آنچه به صاحب زمین پرداخته‌ای، به شخص دیگر اجاره دهی، مادام که برای زمین و اصلاح آن و آماده کردن خاکش تلاشی به کار نبرده باشی که این مبلغ بیشتر را توجیه کند.

بر این حکم، به گونه‌های مختلف، شماری از فقیهان بزرگ تصریح کرده‌اند؛ همچون سید مرتضی، حلبی، صدوق، ابن‌براج، شیخ مفید، و شیخ طوسی^(۱). پشتوانه این حکم، احادیث فراوان در این زمینه است که برخی از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

۱- سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «دوست نمی‌دارم آسیابی را اجاره کنم و سپس آن را با اجاره‌بهای بیشتر به کسی دیگر اجاره دهم، مگر این که در آن کاری کرده باشم»^(۲).

۲- از حلبی روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «زمینی را به ازای پرداخت یک سوم یا یک چهارم محصول، اجاره می‌کنم و سپس آن را به دیگری به ازای دریافت نصف محصول اجاره می‌دهم. این کار جایز است؟» فرمود: «جایز است». گفتم: «آن را با پرداخت هزار درهم اجاره می‌کنم و سپس با دریافت دو هزار درهم اجاره می‌دهم. آیا جایز است؟» فرمود: «جایز نیست». گفتم: «چرا؟» فرمود: «زیرا این ضمانت شده است و آن دیگری نه»^(۳)^(۴).

(۱) بنگرید به: انتصار، ص ۴۷۵؛ الکافی فی الفقه، ص ۲۴۶؛ مقنع، ص ۳۹۱؛ مهذب، ج ۲، ص ۱۱؛ مقنعه، ص ۶۴۰؛ نهاییه، ص ۴۴۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۲۳.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۴، باب ۲۰ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۱. دیگر روایات را در صفحات پسین همین مأخذ بنگرید. (نویسنده)

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۶-۱۲۷، باب ۲۱ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۱.

(۴) خلاصه سخن درباره این فرق‌گذاری که در این روایت و حدیث بعد آمده، تفاوت میان دو حالت اجاره و مزارعه است. در اجاره، وقتی کسی زمینی را مثلاً با ۱۰۰ دینار اجاره می‌کند، جایز نیست که آن را با بهای بیشتر به دیگری اجاره دهد، بی‌آن‌که در این زمین کاری کرده باشد. اما در حالت مزارعه، هنگامی که عامل با صاحب زمین و بذر توافق کند که در زمین

۳- اسحق بن عمار از امام صادق علیه السلام روایت نموده است: «هرگاه زمینی را به ازای فلان مقدار دینار یا درهم اجاره نمایی، آن را به مبلغی بیشتر به کسی اجاره نده. اما اگر آن را به نیم یا یک سوم اجاره کرده باشی، حق داری آن را به نسبتی بیشتر اجاره دهی؛ زیرا آن دینار یا درهم تضمین شده است»^(۱).

۴- از اسماعیل بن فضل هاشمی روایت شده است: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «کسی به ازای درهم‌های معین یا طعام مشخص، زمین خراجی را از حاکم اجاره می‌نماید و سپس آن را به کسی مزارعه می‌دهد، بدین شرط که در نصف یا کمتر یا بیشتر محصول آن زمین با وی شریک باشد و بدین‌سان، به درآمدی بیشتر دست می‌یابد. آیا این کار برای او جایز است؟» امام فرمود: «آری. البته اگر جویی کننده یا کاری انجام داده باشد که به آنان خدمتی ارائه دهد، این کار جایز است»^(۲) نیز

وی کشاورزی نماید و مثلاً به نسبت ۵۰ درصد در محصول با وی شریک باشد، جایز است از آن پس، این زمین را به عامل دیگر واگذارد تا در آن به کشاورزی پردازد و مثلاً ۳۰ درصد از محصول را به آن عامل پرداخت نماید و در نتیجه ۲۰ درصد سود کند. این روایت کوشیده که این تفاوت میان دو حالت اجاره و مزارعه را تفسیر نماید و در توجیه آن گفته است: این ضمانت شده است و آن دیگری نه. مقصود روایت از این دلیل آن است که مستأجر دوم زمین که آن را از مستأجر اول اجاره می‌نماید، در عقد اجاره، برای مستأجر اول، اجرت مورد توافق را تضمین می‌کند؛ پس این اجاره در خود قرارداد تضمین شده است. اما فرد مزارع که زمین را به موجب عقد مزارعه از مستأجر دریافت می‌کند تا در آن به کار پردازد، در این قرارداد، چیزی را برای مستأجر اول تضمین نمی‌نماید. بنابراین، هرچه مستأجر اول در نتیجه عقد مزارعه بدان دست یابد، در خود این قرارداد تضمین نشده است. گویا این روایت در صدد بیان این سخن است: تفاوتی که مستأجر اول هنگام اجاره دادن زمین به مبلغی بیش از آنچه خودش اجاره نموده، به دست می‌آورد، در خود قرارداد تضمین شده است. پس باید پیش از عقد جدید، کاری انجام داده باشد که دستیابی به این مبلغ افزون تضمین شده را توجیه نماید؛ زیرا شریعت اجازه نمی‌دهد که درآمدی تضمین شده، جز در برابر کار به دست آید. اما افزوده‌ای که مستأجر در عقد مزارعه بر زمین، مثلاً با توافق بر نصف محصول، بدان دست می‌یابد، در خود قرارداد مزارعه تضمین نشده است. پس لازم نیست که مستأجر اول پیش از عقد مزارعه جدید، کاری در زمین انجام داده باشد که این درآمد را توجیه نماید. (نویسنده)

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۷، باب ۲۱ از ابواب کتاب الإجارة، حدیث ۲.

(۲) در توضیح این روایت باید گفت: وقتی کسی زمینی را به ازای ۱۰۰ درهم اجاره نماید و آن را به کشاورزی بسپارد تا بر اساس مشارکت در محصول، با نسبت درصدی، در آن به کشاورزی پردازد، اگر به فرض این مقدار به اندازه نصف محصول باشد و این بیش از آن ۱۰۰ درهم

گردد، مستأجر حق دریافت این افزونی را ندارد، مگر این‌که در آن کاری کرده باشد، مثلاً جوی آب‌کنده یا کارهای دیگر انجام داده باشد. بسیاری از فقیهان [بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۲۲-۲۲۸] در توضیح این روایت گفته‌اند: این بیان، تفاوت میان مزارعه و اجاره را از میان برمی‌دارد. پس همان‌سان که برای مستأجر جایز نیست تا زمینی را به اجاره‌بهای کمتر اجاره نماید و سپس بدون هیچ تلاش و کار، از مبلغ افزوده اجاره آن به دیگری درآمدی کسب نماید، به موجب این روایت، وی مجاز نیست همین کار را به موجب عقد مزارعه انجام دهد. از این رو، بر پایه سخن این فقیهان، این روایت با دو حدیث پیشین تعارض دارد؛ زیرا آن دو تأکید داشتند که میان مزارعه و اجاره فرق است و افزوده حاصل از تفاوت دو اجرت، بدون هیچ کاری، جایز نیست؛ اما افزوده حاصل از تفاوت دو نسبت درصدی در عقد مزارعه جایز است.

اما واقعیت آن است که این روایات با هم سازگارند و هیچ تعارضی میان آن‌ها نیست. در توضیح این مطلب، به شیوه فقهی باید گفت: آن دو حدیث درباره جنبه‌ای خاص سخن می‌گویند که عبارت است از تفاوت میان توافق مستأجر با مالک و توافق وی با عامل و سودی که مستأجر واسطه میان مالک اصلی و عامل مباشر کار، از این تفاوت می‌برد. پاسخ آن دو حدیث به این جنبه بحث این است که سود حاصل برای شخص واسطه میان مالک زمین و عامل مباشر در آن، نتیجه تفاوت میان دو عقد مزارعه است و از این رو، سودی مشروع به‌شمار می‌رود، حتی اگر شخص واسطه پیش از بستن عقد مزارعه با نسبت کمتر با عامل خود، هیچ کاری در زمین انجام نداده باشد. اما هرگاه این سود نتیجه تفاوت میان دو اجاره باشد، مشروع به‌شمار نمی‌رود، مگر آن‌که فرد پیش از اجاره دادنش به نفر دوم با اجاره کمتر، کاری خاص در زمین انجام داده باشد.

اما روایت اخیر که هاشمی نقل نموده، کار کردن مستأجر واسطه در زمین، مانند کندن جوی آب، را شرط صحت عقد مزارعه‌ای می‌داند که او بر اساس آن با عامل توافق می‌نماید. در نتیجه، آن را شرط جواز مالکیت این مستأجر واسطه بر افزونی ناشی از پرداختی به مالک زمین و دریافتی از عامل مباشر می‌شمرد. برای آن‌که بدانیم میان مفاد این روایت با دو حدیث پیشین، تعارضی نیست، لازم است دریابیم:

۱- کاری که روایت هاشمی آن را شرط صحت مزارعه‌ای می‌داند که مستأجر واسطه با عامل خود می‌بندد، کاری پس از عقد مزارعه و نه پیش از آن است؛ زیرا امام فرمود: «آری. البته اگر جویی کنده یا کاری انجام داده باشد که به آنان خدمتی ارائه دهد، این کار جایز است.» کندن جوی و کار کردن برای آنان و بدین وسیله کمک رساندن به ایشان، بدین معنا است که این کارها پس از توافق با ایشان بر مزارعه، انجام شده است. اما اگر مستأجر پیش از آن‌که اشخاصی را بیابد که با آنان عقد مزارعه ببندد، در زمین جوی بکند، این کار یاری به آنان و سود رساندن به ایشان به‌شمار نمی‌آید. پس این جمله نشان می‌دهد که کاری که در این روایت شرط شمرده شده، کار پس از عقد است. اما کاری که در دو روایت پیشین برای صحت اجاره با اجاره‌بهای بیشتر شرط شده بود، کار مستأجر پیش از زمانی است که با مبلغی بیش از اجاره‌بهای خودش، زمین را اجاره دهد.

۲- در این روایت فرض نشده که مبلغی افزون در عقد لحاظ گردد؛ بلکه این افزونی به

از ایشان پرسیدم: «کسی یکی از زمین‌های خراجی را به ازای درهم‌های معلوم یا قدری طعام معین، اجاره می‌نماید و آن را در قطعه‌ها یا جریب‌های جداگانه به ازای مبلغی معین اجاره می‌دهد و در نتیجه، به مبلغی بیش از آنچه خودش از حاکم اجاره نموده، دست می‌یابد، بی‌آن‌که هزینه‌ای کند. نیز گاه آن زمین را در قطعه‌های مختلف

صورت اتفاقی حاصل شده است؛ زیرا مستأجر زمین را با اجاره‌بهایی معین اجاره کرده بود و سپس با عامل توافق نمود که آن را کشت کند و هر یک از آن دو صاحب نصف محصول گردد. نصف، مبلغی است که مشخص نیست و ممکن است کمتر از اجاره‌بهایی باشد که مستأجر پرداخت نموده است؛ همان‌سان که شاید با آن مساوی یا از آن بیشتر باشد. بنابراین، مبلغ افزون که این روایت از آن سخن می‌گوید، در ماهیت عقد فرض نشده است؛ چراکه عقد در ماهیت خود، بر عامل مباشر واجب نمی‌سازد که به مستأجر واسطه مبلغی بیش از اجاره‌بهایی که او به مالک داده، پردازد؛ بلکه فقط عامل را به پرداخت نسبت درصدی معین از محصول به مالک، با صرف نظر از مقدار و بیشتر یا کمتر بودنش از اجاره‌بهایی دریافتی مالک از مستأجر واسطه، ملزم نموده است.

هنگامی که این هر دو نکته را در نظر گیریم، می‌توانیم بگوییم که شرط دانستن کار در روایت هاشمی، برای مستأجر واسطه میان مالک و عامل، برای توجیه آن مبلغ افزون نیست که مستأجر واسطه در نتیجه تفاوت میان اجاره‌بهایی پرداختی به مالک زمین و نسبت درصدی دریافتی از عامل مباشر، مثلاً در این‌جا نصف محصول، بدان دست می‌یابد؛ بلکه این شرط دانستن کار برای مستأجر واسطه، فقط به این دلیل است که عقد مزارعه صحیح گردد و ارکان شرعی آن فراهم آید که عقدی خاص است با صرف نظر از افزونی یا کاستی. این بر پایه همان ادعای فقهی است که می‌گوید: در مزارعه کفایت نمی‌کند که صاحب زمین فقط زمین را تأمین نماید؛ بلکه برای صحت عقد، باید تأمین چیزی دیگر جز زمین را نیز تعهد نماید. بیان فقهی نقل شده از شیخ طوسی در بند سوم، به همین سخن تصریح دارد؛ زیرا در این بیان، تأمین بذر بر عهده صاحب زمین نهاده شده است. در فرض مورد نظر روایت هاشمی، نیامده که مستأجر واسطه در برابر عاملی که با وی عقد مزارعه بسته، تأمین بذر را تعهد کرده است. پس باید در همراهی با عامل مزارع، در کار سهیم گردد. نتیجه آن‌که صاحب زمین، یعنی مالک اصل یا منفعت آن، وقتی با کسی عقد مزارعه می‌بندد، باید با او در کار یا تأمین بذر یا مخارجی از این قبیل همراهی کند و فقط دادن زمین کفایت نمی‌نماید.

تفسیر روایت هاشمی در پرتو این توضیح، با ظهور آن هرگز ناسازگاری ندارد و همان تفاوت میان مزارعه و اجاره که در دو روایت پیشین گذشت، در آن نیز دیده می‌شود؛ زیرا کاری که انجام آن، سبب می‌شود اجاره دادن زمین با اجاره‌بهایی بیش از مبلغی که خودش اجاره کرده، روا گردد، کاری است که پیش از عقد اجاره باید انجام دهد. و نقش این کار آن است که تفاوت میان این دو اجاره‌بها را صحیح می‌سازد. اما کاری که به مستأجر اجازه می‌دهد با نسبتی مثل نصف، با فردی دیگر بر زمین عقد مزارعه ببندد، کاری است که مستأجر واسطه پس از بستن این عقد، در زمین انجام می‌دهد و نقش آن، آن است که اصل عقد مزارعه را صحیح سازد، نه فقط آن تفاوت میان دو اجاره‌بها را. (نویسنده)

اجاره می‌دهد، بدین شرط که خودش بذر و هزینه کشاورزی را بپردازد و به درآمدی بیش از اندازه مورد توافق در عقد اول دست می‌یابد... آیا این افزایش ناشی از اجاره زمین، حق او هست یا نه؟» فرمود: «هرگاه زمینی را اجاره نمایی و خودت در آن هزینه کنی یا کاری برای اصلاحش انجام دهی، آن چه گفتی جایز است»^(۱).

۵- ابوبصیر از امام صادق علیه السلام روایت نموده است: «هرگاه زمینی را به ازای فلان مقدار درهم یا دینار اجاره می‌کنی، با مبلغی بیشتر آن را اجاره نده؛ زیرا درهم و دینار تضمین شده است»^(۲).

۶- حلبی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: کسی خانه‌ای را اجاره می‌کند و سپس آن را به بهایی بیشتر اجاره می‌دهد. امام فرمود: «این کار جایز نیست، مگر این که کاری در آن انجام دهد»^(۳).

۷- اسحق بن عمار از امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: «جایز است که کسی خانه یا زمین و یا کشتی‌ای را اجاره نماید و سپس آن را به بهایی بیشتر از آنچه خود اجاره کرده، اجاره دهد، البته اگر در آن اصلاحی انجام داده باشد»^(۴).

۸- سماعه روایت کرده است: از امام پرسیدم: «شخصی علف چراگاهی را به ۵۰ درهم یا کمتر یا بیشتر برای چراندن گوسفندانش خریده و می‌خواهد دیگری را با خود در این کار سهیم کند و همه مبلغ را از او بستاند. فرمود: هر کس را بخواهد می‌تواند سهیم کند؛ اما باید به کمتر از مبلغی باشد که با صاحب زمین قرار داده است، هر چند به ۴۹ درهم باشد و به ازای یک درهم گوسفندان او چریده باشند. و اگر وی یک یا دو ماه یا بیشتر، زودتر از وی به آن مرتع درآمد داشته باشد و افراد جدید را آگاه نموده باشد، جایز است. وی حق ندارد آن را به ۵۰ درهم بفروشد و گوسفندش با آن‌ها بچرد یا به بیشتر از ۵۰ درهم بفروشد، بی آن که گوسفندش با آن‌ها بچرد،

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۷، باب ۲۱ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۳ و ۴.

(۲) همان، ص ۱۲۸ - ۱۲۹، حدیث ۶، با اندکی اختلاف.

(۳) همان، ص ۱۳۰، باب ۲۲ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۴.

(۴) همان، ص ۱۲۹، حدیث ۲.

مگر آن که خود در چراگاه کاری انجام داده باشد؛ مثلاً چاه آبی کنده یا جویی کشیده یا تلاشی کرده باشد، البته با رضایت صاحبان چراگاه. در آن صورت، مجاز است که به بهایی بیشتر از آنچه خریده، بفروشد؛ زیرا در آن کاری انجام داده و به همین سبب، آن افزونی برای او مباح گردیده است^(۱)»^(۲).

جزیری از فقیهان حنفی نقل نموده است: «هرگاه کسی خانه‌ای یا مغازه‌ای را با مبلغی معین مثلاً یک لیره در ماه، اجاره نماید، مجاز نیست که آن را با مبلغی بیشتر به دیگری اجاره دهد»^(۳). این همان دیدگاهی است که فقیهان امامیه دارند و پیشتر مطالعه کردیم.

فقیه حنفی، سرخسی، در کتاب مبسوط، از شعبی نقل نموده است که هرگاه کسی خانه‌ای را اجاره نماید و آن را با اجاره‌بهایی بیشتر از آن که خود اجاره نموده، به دیگری اجاره دهد، جایز است؛ البته بدین شرط که در خانه را باز و بسته نماید و اثاث آن را بیرون ببرد. در این حال، دریافت آن مبلغ افزوده، جایز است. سرخسی در توضیح این سخن، گفته است: «مقصود وی آن است که دریافت این مبلغ افزوده هنگامی جایز است که آن فرد کاری مانند باز کردن در خانه و بیرون بردن اثاث انجام دهد. این مقدار افزوده به ازای همین کار جایز شمرده می‌شود. عالمان پیشین در جایز بودن دریافت این مقدار، اختلاف نظر دارند... ابراهیم دریافت آن را ناپسند می‌دانست، مگر آن که چیزی به خانه اضافه کرده باشد. ما نیز بر همین باوریم که اگر کسی چیزی به خانه اضافه کند، دریافت آن مبلغ افزوده، جایز است»^(۴).

(۱) فروع کافی، ج ۵، ص ۲۷۳، حدیث ۱۰.

(۲) در این جا، مقصود از کلمه فروش، مفاد حقیقی این کلمه نیست. این را می‌توان با این قرینه از سخن امام علیه السلام دریافت که فرمود: «مگر آن که خود در چراگاه کاری انجام داده باشد... البته با رضایت صاحبان چراگاه». این نشان می‌دهد که چراگاه در ملک صاحبان آن است. این منافات دارد با آن فرض که به‌طور حقیقی، آن چراگاه را خریده باشد. پس لازم است از واژه بیع در این روایت، معنایی عام را برداشت کنیم که بر اجاره هم انطباق یابد. (نویسنده)

(۳) الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۷، با اندکی تصرف.

(۴) مبسوط، ج ۱۵، ص ۷۸.

گفتیم که جایز نیست کسی زمین یا ابزار تولید را اجاره نماید و سپس با اجاره‌بهای بیشتر آن را اجاره دهد. به همین سان، جایز نیست که کسی با شخصی توافق نماید که با دریافت مبلغی معین برایش کاری انجام دهد و سپس برای انجام همان کار فردی را به ازای مبلغی کمتر از مقدار دست یافته در توافق اول، اجیر نماید و بدین سان، مبلغ افزوده را از آن خود سازد. در روایت محمد بن مسلم آمده که از امام صادق علیه السلام پرسید: «فردی انجام کاری را عهده‌دار می‌شود، ولی آن را انجام نمی‌دهد و آن را به کسی دیگر وامی‌گذارد و بدین سان، سود می‌برد.» فرمود: «نه؛ مگر این که خودش هم کاری انجام دهد»^(۱).

در روایت دیگر آمده که ابو حمزه از امام باقر علیه السلام پرسید: «کسی انجام کاری را تعهد می‌نماید، اما به انجام آن نمی‌پردازد و آن را به دیگری می‌سپارد تا سود کند.» امام فرمود: «نه»^(۲).

در سومین خبر، از امام معصوم پرسیده شد: «فردی خیاط عهده‌دار دوختن لباسی می‌شود و پارچه را می‌برد و به کسی می‌دهد تا آن را بدوزد و به افزوده‌ای دست می‌یابد.» امام فرمود: «جایز است؛ زیرا در آن، کاری انجام داده است»^(۳). از مجمع روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «تعهد می‌کنم که جامه‌ای را بدوزم و سپس این کار را با پرداخت دو سوم همان دستمزد، به خادمان می‌سپارم.» فرمود: «آیا در آن کاری انجام نمی‌دهی؟» گفتم: «پارچه را می‌برم و برایش نخ می‌خرم.» فرمود: «جایز است»^(۴).

در حدیثی آمده است که زرگری به امام صادق علیه السلام گفت: «کاری را بر عهده می‌گیرم و سپس آن را در ازای دو سوم همان مبلغ، به خادمانی که با من کار می‌کنند، وامی‌گذارم.» امام فرمود: «این کار جایز نیست، مگر این که همراه آنان در این زمینه

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۳۲؛ باب ۲۳ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۱.

(۲) همان، ص ۱۳۳، حدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۳۳، حدیث ۵.

(۴) همان، حدیث ۶.

کاری کنی»^(۱).

نظریه

پیشتر در عرصه نظری، در بررسی این مسأله که هرگاه کسی در ماده‌ای کار کند که از قبل در تملک دیگری نباشد، آشکارا به دست آوردیم که نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، به فرد کارگر در این حالت، مالکیت همه ثروتی را که وی در فرایند تولید به دست آورده، می‌بخشد و عوامل مادی را در آن دارای حق شراکت نمی‌داند؛ زیرا این‌ها نیروهایی در خدمت فرد تولید کننده و نه هم‌سطح خود او هستند. بنابراین، آن امکانات پاداش خود را از این انسان دریافت می‌کنند و در محصول تولید شده، با وی شریک نمی‌گردند.

همچنین درباره موردی مطالعه نمودیم که کسی در ماده‌ای که پیشتر از آن کسی بوده، کار کند؛ مثلاً کارگری پشمی را که از آن یک چوپان است، برسد. دیدیم که از دیدگاه نظریه اسلامی، در این حالت، ماده همچنان در تملک صاحب آن باقی می‌ماند و هم کار و هم عوامل مادی سهم در فرایند تولید، نصیبی از آن ندارند و فقط مالک ماده موظف است پاداش آن عوامل را به ازای خدماتی که در تحول و اصلاح ماده انجام داده‌اند، پردازد.

اکنون از رهگذر این روینای تازه، می‌خواهیم درباره پاداشی مطالعه کنیم که این عوامل یا منابع تولید در این حالت بدان دست می‌یابند؛ و به کشف حدود و نوع و در نتیجه، اساس نظری آن، پردازیم. با تعیین نوع پاداشی که به منابع تولید، از قبیل کار و زمین و ابزار تولید و سرمایه، تخصیص می‌یابد، میزان درآمدی را که اسلام به عنوان نتیجه مالکیت یکی از منابع تولید مجاز می‌شمرد، درمی‌یابیم. نیز توجیحات نظری اسلام درباره درآمد استوار بر پایه مالکیت آن منابع را درمی‌یابیم.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۳۴، حدیث ۷.

۱- شکل‌دهی روبنا

در فرایند شکل‌دهی روبنای تازه، باید نتایج عمومی را که به آن می‌انجامد، به‌دست آوریم و سپس آن نتایج را در یک مجموعه نظری به‌هم پیوسته، با یکدیگر هماهنگ سازیم. بر طبق این روبنای تشریح اسلامی، کار با دو شیوه می‌تواند پاداش خود را از تولید برگیرد و کارگر حق دارد هر یک از آن دو را که خواست، انتخاب نماید:

۱- دریافت دستمزد.

۲- شراکت در سود یا محصول.

کارگر حق دارد مالی معین از لحاظ نوع و مقدار را به‌عنوان پاداش کار خود دریافت نماید. نیز حق دارد خواهان شراکت خویش در سود و محصول گردد و با نسبتی درصدی که از سود یا محصول تعیین می‌شود، پاداش کارش را دریافت نماید. شیوه نخست، با عامل تضمین، تمایز می‌یابد. وقتی کارگر قانع می‌شود که مبلغی معین پاداش گیرد- این را اجرت یا دستمزد می‌نامیم-، صاحب مال وظیفه دارد با صرف نظر از نتیجه کار و حاصل تولید، اعم از سود یا زیان، این مقدار معین را به کارگر پرداخت نماید. اما هنگامی که کارگر پیشنهاد دهد که با صاحب مال در محصول و درآمد با نسبت درصدی شریک گردد، به این امید که از این رهگذر به پاداشی بیشتر دست یابد، سرنوشت دستمزد خود را به فرایند کار تولیدی‌اش پیوند می‌بخشد و بدین‌سان، تضمین خود را برای پرداخت دستمزدش از دست می‌دهد؛ زیرا امکان دارد در صورت فقدان سود، به پاداشی دست نیابد.

البته در برابر کوتاه آمدنش از این تضمین، به پاداشی با دامنه غیر معین دست می‌یابد که در بسیاری از موارد، بیش از دستمزد معین است؛ چراکه سود یا محصول، گاه دچار کاستی و گاه افزونی می‌شود، بنابراین، تعیین پاداش برای

کار در سود یا محصول به نسبت درصدی، به معنای تبعیت آن از این کاستی و افزونی است. پس هر یک از این دو شیوه، دارای امتیازی خاص است.

اسلام شیوه اول، یعنی دستمزدر را با تشریح احکام اجاره سامان داده؛ چنان که در بند نخست دیدیم. نیز شیوه دوم، یعنی مشارکت در سود یا محصول، را با تشریح احکام مزارعه و مساقات و مضاربه و جعاله تنظیم کرده؛ آن سان که در بندهای ۳ و ۴ و ۶ و ۱۰ دیدیم. بنابراین، در عقد مزارعه، عامل می‌تواند با صاحب زمین و بذر توافق نماید که برای زراعت آن بذر، زمین را به کار گیرد و محصول میانشان تقسیم گردد. در عقد مساقات نیز، عامل می‌تواند با صاحب درختان قراردادی ببندد و در آن تعهد کند که با دریافت بخشی از میوه‌های درختان به نسبت درصدی، آن‌ها را آبیاری نماید. در عقد مضاربه هم، به عامل اجازه داده می‌شود که با کالای از آن صاحب مال تجارت کند، بر این اساس که در سود آن کالا سهم داشته باشد. و در جعاله، مثلاً تاجر چوب می‌تواند اعلان کند که آماده است به هر کس که از چوب‌هایش تختی بسازد، نیم قیمت آن را به وی پردازد. پس پاداش کارگر بر این اساس، با سرنوشت این کار تولیدی پیوند می‌خورد.

در هر دو شیوه تعیین پاداش برای کارگر، صاحب مال اجازه ندارد زیان را بر عهده کارگر بگذارد؛ بلکه همه زیان را باید خودش بر عهده گیرد. در عقد مضاربه، زیان کارگر در همین حد است که تلاش‌هایش بی‌ثمر می‌ماند.

اما ابزارهای تولید، یعنی اشیا و دستگاه‌های به کار رفته در فرایند تولید، مانند دوک ریسندگی و خیش، وقتی در رسیدن پشم و شخم زدن زمین به کار می‌روند، پاداش این عوامل از لحاظ شرعی در یک شیوه، یعنی دستمزد، محدود می‌گردد. بنابراین، هنگامی که خیشی را به کار می‌گیری که از آن کسی دیگر باشد یا توری را که نزد شخصی دیگر است، استفاده می‌کنی، می‌توانی آن خیش یا تور را از صاحب آن اجاره نمایی؛ چنان که در بند دوم روبنای پیشین

گذشت و صاحب خیش یا تور مجاز نیست که پاداش خود را از طریق شراکت در سود، درخواست نماید. بنابراین، حق بهره‌وری با نسبت درصدی از سود که به کار اعطا شده، از آن ابزارهای تولید نیست. پس مالک ابزار تولید حق ندارد بر اساس آن‌ها با کسی عقد مضاربه ببندد؛ یعنی مثلاً تور شکار را به فردی بدهد تا او به صید پردازد و در سود کارش با وی شریک گردد؛ چنان‌که در بند ۱۱ روبنا دیدیم؛ همان‌سان که مالک خیش و گاو یا ابزار زراعی حق ندارد با آن مزارعه کند و آن را به کشاورز دهد تا در کار خود استفاده نماید و با وی در محصول شریک شود؛ چنان‌که در بند ۳ از روبنا گذشت.

در آن جا از بیان فقهی شیخ طوسی دریافتیم که عقد مزارعه میان دو فرد بسته می‌شود که یکی زمین و بذر را تأمین می‌نماید و دیگری کار می‌کند. بنابراین، کافی نیست که فرد اول فقط ابزار تولید را تأمین نماید. در جعاله نیز چنین است. مثلاً سازنده تخت چوبی، مجاز است با صاحب چوب در سود آن شریک گردد؛ چنان‌که در بند ۱۰ دیدیم. صاحب چوب می‌تواند نیم سود را به کسی پردازد که برایش تخت بسازد؛ اما با این عقد، مجاز نمی‌شود که نیم سود را به کسی بدهد که ابزارهای تولید مورد نیاز در بریدن چوب و ساخت تخت را در اختیارش نهد؛ زیرا جعاله در اسلام عبارت است از پاداشی که فرد، برای انجام کاری که مورد نظر او است، تعیین می‌نماید و نه پاداش برای هر نوع خدمت^(۱).

به هر حال، ابزار تولید در سود سهمی ندارد و فقط باید پاداش آن را پرداخت کرد. پس درآمد حاصل از مالکیت ابزار، دارای دامنه‌ای محدودتر از درآمد حاصل از کار است؛ زیرا این فقط یک نوع دارد؛ اما کار می‌تواند دارای دو شیوه درآمد باشد.

(۱) بنگرید به: پیوست شماره ۱۶.

به عکس ابزارهای تولید، خود سرمایه نمی‌تواند پاداش بگیرد. پس صاحب پول نقد، مجاز نیست که پول خود را در برابر بهره، قرض دهد؛ یعنی آن را به عاملی بدهد تا برایش تجارت کند و از وی برای پولش دستمزد بخواهد؛ زیرا پاداش دارای امتیاز تضمین است و به نتیجه کار و حاصل آن، اعم از سود یا زیان، ربطی ندارد و این شرعا را با حساب می‌شود و حرام است؛ چنان‌که در بند ۷ گذشت. تنها حق صاحب پول نقد یا کالا آن است که مال خود را به عامل بدهد تا با آن تجارت کند و خودش به تنهایی عهده‌دار زیان باشد؛ اما اگر آن تجارت به سود بینجامد، با نسبت درصدی در سود شریک شود. پس مشارکت در سود، با پذیرش نتایج زیان‌بار، تنها شیوه مجاز برای سرمایه تجاری است. بدین‌سان، درمی‌یابیم که ابزار تولید و سرمایه تجاری، در شیوه مشروع درآمدزایی با یکدیگر رابطه عکس دارند و هر کدام شیوه خاص خود را دارد؛ درحالی‌که عامل از هر دو شیوه بهره می‌گیرد.

و اما زمین، مانند ابزار تولید است که اجازه دارد بر اساس دستمزد، به درآمد برسد و مجاز نیست که در محصول و سود فرایند زراعت شریک گردد. درست است که صاحب زمین در عقد مزارعه، در خود سود به نسبت درصدی سهیم می‌شود؛ اما از بیان فقهی شیخ طوسی در بند ۳ دریافتیم که عقد مزارعه در حالی مجاز است که میان دو نفر باشد؛ یکی عامل و دیگری کسی که هم زمین و هم بذر را تأمین نماید. پس صاحب زمین در عقد مزارعه، مالک بذر نیز هست و شراکتش در محصول، نه بر اساس زمین، بلکه بر پایه مالکیت ماده یعنی بذر استوار است؛ چنان‌که در دیدگاه شیخ طوسی که از بیان فقهی او برمی‌آید، گذشت.

۲- درآمد بر اساس کار انجام شده، استوار است

پس از شکل‌دهی روبنا و خلاصه‌سازی ویژگی‌های عمومی آن، به آسانی می‌توانیم به جنبه مکتبی نظریه برسیم که میان آن ویژگی‌ها ارتباط و یکپارچگی

برقرار می‌سازد. نیز می‌توانیم قاعده‌ای را دریابیم که انواع درآمد ناشی از مالکیت منابع تولید را تفسیر می‌کند و مجاز بودن برخی و نامجاز بودن بعضی دیگر را توجیه می‌نماید.

قاعده‌ای که همه قوانین شرعی روبنایی آن را کشف، یا با آن همراهی می‌کنند، آن است که درآمد تنها بر اساس انجام کار، در ضمن یک طرح، استوار است. پس کار انجام شده، توجیه کننده اصلی و یگانه برای دستیابی صاحب آن به پاداش از جانب صاحب طرحی است که این کار برای او انجام شده است. و هر فردی که در این میان، کاری انجام ندهد، درآمدش توجیه شرعی ندارد.

این قاعده هم مفاد ایجابی دارد و هم مفاد سلبی. از جنبه ایجابی، بیان می‌دارد که درآمد بر اساس کار انجام شده، جایز است. از جنبه سلبی هم هر گونه درآمد را که بر اساس انجام کار در یک طرح استوار نباشد، باطل می‌شمرد.

۳- جنبه ایجابی قاعده

جنبه ایجابی این قاعده، در احکام اجاره، یعنی بندهای ۱ و ۲ بازتاب دارد که به فردی که برای کاری معین اجیر می‌شود، اجازه می‌دهد که به ازای کاری که در این طرح انجام می‌دهد، به دستمزد دست یابد. نیز به مالک ابزار تولید اجازه می‌دهد که آن را به فردی دیگر واگذار نماید تا در طرح خود به کار گیرد و از صاحب طرح پاداشی معین دریافت نماید؛ زیرا ابزار تولید، کاری نهفته را در خود دارد که در رهگذر فرایند تولید، آزاد می‌شود و مصرف می‌گردد. مثلاً دوک ریسندگی، کاری را نمود می‌بخشد که توانسته است از یک قطعه عادی چوب ابزاری برای ریسندگی بسازد. این کار نهفته به صورت تدریجی در گذر فرایند ریسندگی، مصرف شده و به انجام می‌رسد. بدین روی، صاحب

دوک ریسندگی حق دارد از نتیجه انجام این کار نهفته در ابزار خود، سهمی داشته باشد.

بنابراین، پاداشی که مالک ابزار تولید بدان دست می‌یابد، از نوع همان پاداشی است که اجیر به آن می‌رسد. بازگشت این هر دو نوع پاداش، به درآمدی است که بر اساس انجام کاری در خلال یک طرح استوار است؛ اما نوع آن کار تفاوت دارد؛ زیرا کاری که اجیر در یک برنامه عملی انجام می‌دهد، کاری است مستقیم که در لحظه انجام با خود وی ارتباط دارد؛ یعنی او در یک زمان هم آفریننده کار است و هم آن را به مصرف می‌رساند. اما کاری که در خلال به کار گیری ابزار تولید انجام می‌شود، کاری جدا از صاحب آن ابزار است که پیشتر صورت گرفته و آماده شده تا در فرایند تولید صرف گردد.

بدین سان، درمی‌یابیم که کار انجام شده که نظریه ما آن را تنها منبع درآمد می‌داند، فقط کار مستقیم نیست؛ بلکه شامل کار نهفته نیز می‌شود. بنابراین، وقتی کاری انجام و صرف شود، صاحب آن کار حق دارد که به پاداش خود بر حسب توافق با صاحب آن طرح دست یابد، خواه کاری که برای آن طرح صرف شده، به صورت مستقیم و پیوسته باشد و خواه جدا.

بر اساس این تعریف برای کار انجام شده که هر دو نوع کار را در بر می‌گیرد، می‌توانیم به ابزارهای تولید، خانه را نیز بیفزاییم که اسلام به صاحب آن اجازه داده تا اجاره‌اش دهد و از این طریق به درآمدی به ازای بهره‌وری دیگران از آن، دست یابد. خانه نیز منبعی است که کاری پیشین را در خود نهفته دارد و این کار در دوران بهره‌وری از آن، هرچند در دوره‌ای طولانی، صرف می‌گردد. پس صاحب خانه حق دارد که در برابر این کار نهفته در خانه که مستأجر آن را در خلال بهره‌وری از آن به مصرف می‌رساند، به پاداش دست یابد.

از همین سان است زمین زراعی که صاحبش آن را به فرد عامل در قرارداد مزارعه می‌دهد تا در برابر اجرتی در آن کار کند. صاحب زمین حق خود را به

ازای کاری که پیشتر در احیا و هموار کردن و آماده‌سازی زمین صرف نموده، دریافت می‌نماید و هنگامی که این کار و آثارش از میان برود، حق وی نیز زائل می‌شود؛ چنان‌که در بیان‌های فقهی پیشین گذشت. پس تا هنگامی که کاری نمود یافته و تلاشی نهفته در زمین وجود دارد، وی مجاز است که از فرد عامل در قرارداد مزارعه، به ازای بهره‌وری و استفاده از آن، اجرت گیرد؛ چراکه بهره‌وری آن عامل از زمین، بخشی از کاری را که در گذر فرایند احیا در زمین انجام شده، مصرف می‌نماید.

بنابراین، همواره اجرت در مرزهای مجاز آن در این نظریه، بر اساس کار یک فرد استوار است که فردی دیگر آن را در خلال طرحی به مصرف می‌رساند و به صاحب کار صرف شده، به ازای آن اجرت می‌پردازد. در این میان، تفاوتی میان اجرت کار و اجرت ابزارهای تولید و خانه و زمین زراعی نیست، اگرچه ماهیت ارتباط میان صاحب اجرت با کار در این موارد تفاوت دارد. کار فرد اجیر، کاری است مستقیم که اجیر آن را ایجاد می‌کند و به نفع صاحب طرح در فرایند تولید، به مصرف می‌رساند. اما کار نهفته در ابزار تولید، برای مثال، کاری است که از کارگر جدایی یافته و در زمانی پیشتر در آن ابزار ذخیره شده است، از این رو اکنون فردی دیگر آن را در جریان طرحی به مصرف می‌رساند. بنابراین، اجرتی که اجیر دریافت می‌کند، دستمزدی برای کاری در همان زمان است که وی، خود، آن را تحقق بخشیده و به مصرف رسانده است. اما اجرتی که صاحب ابزار دریافت می‌کند، در حقیقت، دستمزدی برای کاری پیشین است که صاحب ابزار در آن ذخیره نموده و صاحب طرح، آن را در فرایند کار خود به مصرف می‌رساند.

این مفاد ایجابی قاعده‌ای است که درآمد حاصل از مالکیت منابع تولید را تفسیر می‌کند و دانستیم که این مفاد در همه عرصه‌هایی که اجرت و درآمد در نتیجه مالکیت منابع تولید مجاز شمرده شده، بازتاب دارد.

۴- جنبه سلبی قاعده

و اما مفاد سلبی که هر گونه درآمد بدون توجیه کار انجام شده در جریان فرایند تولید را باطل می‌شمرد، در بیان‌ها و احکام به روشنی آمده است. در بیان شرعی شماره ۸ از بند ۱۲ آمد که هرگاه چوپانی چراگاهی را به مبلغ ۵۰ درهم بخرد، مجاز نیست که آن را با مبلغی بیشتر بفروشد، مگر آن‌که در این چراگاه کاری کرده باشد، مثلاً چاهی کنده یا نهری کشیده یا تلاشی با رضایت صاحبان چراگاه انجام داده باشد. در این صورت، فروش آن با بیش از مبلغی که خریده، مجاز است؛ زیرا در آن، کاری انجام داده و به همین دلیل، چنین کاری برایش مجاز است.

این بیان، مفاد سلبی قاعده را به روشنی نشان می‌دهد؛ زیرا چوپان را از دستیابی به درآمد در نتیجه فروش یا اجاره دادن چراگاه با بهایی بیش از آنچه خودش به صاحبان نخست آن جا پرداخته، بدون هیچ گونه کاری در آن، نهی می‌کند. وی تا وقتی که کاری انجام ندهد، حق دریافت چنین درآمد یا پاداشی را ندارد؛ کاری از قبیل کندن چاه یا کشیدن جوی یا اعمالی از این دست که دستیابی وی به مبلغ بیشتر را توجیه نماید.

سرانجام، این بیان، تأکید می‌نماید که اگر وی در چراگاه کاری انجام داده باشد، توجیه درآمد و افزوده مبلغی را که دریافت می‌نماید، از همین کارش وامی‌ستانند؛ با این بیان: «زیرا وی در آن کاری انجام داده است و بدین‌سان، دریافت آن مبلغ برایش جایز می‌شود.» گویا آن بیان با این تعلیل و ایجاد ارتباط میان درآمد و کار، می‌خواهد بر مفاد سلبی قاعده تأکید نماید. پس با کار، دستیابی چوپان به درآمدی تازه در چراگاهش مجاز می‌گردد و بدون کار، چنین درآمدی برای او روا نیست. روشن است که این تعلیل، معنای قاعده را به آن بیان می‌بخشد و فقط توضیح یک حکم در ماجرای چوپان و مرتع نیست؛

بلکه مفادش به اندازه‌ای گسترش می‌یابد که اصلی عام برای درآمدیابی از آن برگرفته شود^(۱).

بدین روی، بر پایه این بیان، درآمد بدون کار مستقیم، مانند کار اجیر، یا کار نهفته، مانند کار نهان در ابزارهای تولید و خانه و مانند آن، جایز نیست. همین حقیقت در بیان شماره ۲ از بند ۱۲ پرتو می‌افشاند که فرد را بازمی‌دارد از این که زمینی را به ۱۰۰۰ درهم اجاره کند و آن را با ۲۰۰۰ درهم به دیگری اجاره دهد، بی آن که خودش هیچ کاری در آن بکند. این بیان، قاعده تفسیرگر این منع و علت عمومی مبنای آن را چنین یاد می‌کند: «زیرا این، تضمین شده است»^(۲). این تعلیل و تفسیر سبب می‌شود که چنین حکمی از این که فقط حکم یک ماجرای مشخص باشد، فراتر رود و به سطح یک قاعده عمومی برسد که به هیچ کس اجازه نمی‌دهد درآمدی بدون کار برای خود تضمین نماید؛ زیرا کار توجیه کننده اصلی درآمد در این نظریه است^(۳).

بنابراین، بیان‌های شرعی به صورت مستقیم، مفاد سلبی این قاعده را ذکر

(۱) این، مانند سخن کسی است که می‌گوید: از فتوای فلان کس پیروی مکن، مگر آن که مجتهد باشد. یعنی: هرگاه وی مجتهد بود، پیروی از او برایت جایز است؛ زیرا مجتهد است و به همین سبب، پیروی از او برایت جایز می‌گردد. به صورت عرفی، از این سخن برداشت می‌شود که جواز پیروی از رأی کسی، همواره با مجتهد بودنش ارتباط دارد. بنابراین، همان‌سان که پیروی از سخن آن شخص در صورت مجتهد نبودن، جایز نیست، پیروی از هر فرد غیر مجتهد دیگر نیز مجاز شمرده نمی‌شود. به بیان دیگر، در عرف، خصوصیت مورد حکمی که تعلیل شده، به قرینه تعلیل، نادیده گرفته می‌شود و ربط میان درآمد با کار یا پیروی با اجتهاد، قاعده‌ای عمومی قلمداد می‌گردد. (نویسنده)

(۲) شکل کامل این بیان، چنان‌که پیشتر گذشت، این است: از حلبی روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «زمینی را به ازای پرداخت یک سوم یا یک چهارم محصول، اجاره می‌کنم و سپس آن را به دیگری به ازای دریافت نصف محصول اجاره می‌دهم. این کار جایز است؟» فرمود: «جایز است». گفتم: «آن را با پرداخت ۱۰۰۰ درهم اجاره می‌کنم و سپس با دریافت ۲۰۰۰ درهم اجاره می‌دهم. آیا جایز است؟» فرمود: «جایز نیست. زیرا این ضمانت شده است و آن دیگری نه». (نویسنده)

(۳) بنگرید به: پانوش شماره ۱۷.

می‌کنند؛ همان‌سان که شماری از احکام روبنای پیش‌گفته، با همین مطلب در ارتباط است؛ از جمله:

۱- بازداشتن اجاره‌کننده یک زمین یا خانه یا هر گونه ابزار تولید، از این‌که آن را با بهای بیشتر از آنچه خودش اجاره نموده، اجاره دهد، بی‌آن‌که کاری در آن انجام داده باشد؛ زیرا این سبب می‌شود که بدون انجام کاری پیوسته یا گسسته، به درآمدی بیشتر دست یابد. مثلاً وقتی کسی خانه‌ای را به ده دینار اجاره نماید و سپس به ۲۰ دینار اجاره دهد، به ده دینار درآمد خالص بدون هیچ‌گونه کاری دست می‌یابد. طبیعی است که بر اساس قاعده‌ای که کشف نمودیم، چنین درآمدی باطل شمرده شود.

۲- بازداشتن اجیر از اجیر نمودن فرد دیگر برای انجام کاری که خودش برای آن اجیر شده، با دستمزدی کمتر از آنچه خودش دریافت کرده؛ چنان‌که در بند ۱۲ گذشت. پس اگر کسی مثلاً برای دوختن لباسی با ده درهم اجیر شده باشد، جایز نیست که فردی دیگر را برای این کار با هشت درهم اجیر نماید؛ زیرا این شیوه سبب می‌شود که وی دو درهم افزوده دریافت کند و دستیابی‌اش به این دو درهم بدون هیچ‌گونه کاری است. شریعت، این دستیابی را بر پایه مفاد سلبی قاعده رد می‌کند، مفاد قاعده آن است که انواع درآمدی که بر پایه کار استوار نباشد، باطل است.

تنها در یک حالت، خیاطی که برای دوختن لباسی در برابر ده درهم اجیر شده، حق دارد آن را به ازای هشت درهم به دیگری واگذارد و خودش دو درهم درآمد به‌دست آورد، آن حالت این است که خودش بخشی از کار را انجام داده و مرحله‌ای از کار خیاطی را که برای آن اجیر گشته، تحقق بخشیده باشد تا دستیابی‌اش به این دو درهم افزوده، نتیجه کاری باشد که برای آن لباس صرف کرده است.

۳- سومین حکم در روبنا که با قاعده و مفاد سلبی آن ارتباط دارد، آن است

که در بند شماره ۶ گذشت. صاحب مال حق ندارد در عقد مضاربه، عامل را ضامن پرداخت زیان سازد؛ یعنی هرگاه تاجر بخواهد سرمایه تجاری خود، مانند پول نقد و کالا، را به عامل دهد تا بر اساس اشتراکشان در سود، با آن تجارت نماید، حق ندارد عامل را در صورت زیان تجارت، به پرداخت زیان مکلف سازد.

در توضیح این سخن باید گفت که صاحب مال در رفتار خود با عامل، یکی از این دو شیوه را در پیش دارد:

اول: مالکیت مال تجاری را به ازای پرداخت مبلغی معین پس از پایان کار تجاری، به خود عامل واگذار می‌نماید. در این حالت، عامل ضامن آن مبلغی است که میان دو طرف توافق شده است و در صورت فراهم شدن همه شروط عقد، باید آن را بپردازد؛ خواه کار تجاری وی با سود همراه گردد و خواه با زیان. اما در این صورت، صاحب مال در سود با عامل شراکت ندارد و تنها حق وی برخورداری از همان مبلغ مورد توافق است؛ زیرا مال تجاری، ملک عامل گشته است و همه سود هم به وی برمی‌گردد؛ چراکه او مالک آن ماده است. بدین روی، چنان‌که در بند ۶ گذشت، در حدیث آمده که هر کس عامل تجارت کننده را به پرداخت مبلغ معین ضامن گرداند، فقط در سرمایه خود حق دارد.

دوم: صاحب مال تجاری، مالکیت آن را در اختیار خود نگاه می‌دارد و عامل را به کار می‌گیرد تا بر اساس اشتراک در سود، با مال او تجارت نماید. در این حالت، صاحب مال در سود شریک می‌شود؛ زیرا مال از آن خود او است. اما جایز نیست که عامل را به جبران خسارت مکلف سازد. این همان حکمی است که به ارتباطش با قاعده‌ای که می‌خواهیم از روبنا کشف نماییم، اشاره کردیم. این از آنرو است که زیان در تجارت بدین معنا نیست که عامل در جریان فرایند کار تجاری، کاری جدا را که صاحب مال، در مال خود نهفته

کرده بود، مصرف نموده؛ چنان‌که درباره صاحب خانه یا ابزار تولید چنین است. در چنان حالتی، صاحب خانه یا ابزار تولید می‌تواند به تو اجازه دهد که از مال وی بهره‌بری و ضامن آن‌چه که در حین بهره‌وری مصرف می‌کنی، باشی. پس هنگامی که تو از خانه یا ابزار تولید در یک دوره زمانی استفاده می‌کنی، بخشی از آن را به مصرف می‌رسانی و در نتیجه، مقداری از کار نهفته در آن را مصرف می‌نمایی. بنابراین، صاحب خانه و ابزار حق دارد به ازای آن‌چه از آن مصرف نموده‌ای، از تو چیزی دریافت نماید و این جبران که مالک از تو دریافت می‌کند، بر اساس کار انجام شده، استوار است.

اما گاهی از صاحب مال ۱۰۰ دینار می‌گیری تا با آن تجارت کنی، بر این اساس که در سود شریک باشی. پس با آن مبلغ ۱۰۰ قلم می‌خری، آن‌گاه به سبب پایین آمدن بهای قلم به هر دلیل، ناچار می‌شوی قلم‌ها را به ۹۰ دینار بفروشی. تو مسئول این زیان نیستی و وظیفه نداری که آن مقدار فروکاسته شده از مال را جبران نمایی؛ زیرا این فروکاستگی ناشی از این نیست که تو بخشی از مال و کار نهفته در آن را در خلال فرایند تجاری، به مصرف رسانده‌ای؛ بلکه ناشی از کاسته شدن ارزش مبادله‌ای قلم یا کم شدن بهای آن در بازار است.

در این جا، مسأله آن نیست که کار نهفته شده شخصی را استفاده نموده و در اثنای بهره‌وری از آن، به مصرف رسانده‌ای تا بدین ترتیب، پرداخت جبران آن بر تو لازم باشد؛ بلکه کار نهفته در مال تجاری همچنان به همان اندازه است که بوده و مصرف نیافته است و فقط ارزش آن کاسته شده یا قیمتش پایین آمده است. بنابراین، صاحب مال حق ندارد از تو جبران بخواهد؛ زیرا اگر به ازای آن مقدار، از تو مبلغی بگیرد، درآمدی بدون کار انجام شده، به دست آورده و برای دستیابی به آن، از تو چیزی ستانده، بدون آن‌که در جریان بهره‌وری، بخشی از کار خویش را صرف نماید. این چیزی است که قاعده مورد نظر، در مفاد سلبی خود، آن را نمی‌پذیرد.

۵- ارتباط حرمت ربا با جنبه سلبی قاعده

همان‌سان که نهی از ضامن شمردن عامل برای جبران خسارت، با جنبه سلبی قاعده مورد مطالعه ما ارتباط دارد، می‌توانیم حرمت ربا را از خشت‌های روبنایی بدانیم که بر اساس جنبه سلبی این قاعده استوار است، بلکه حرمت ربا از مهم‌ترین بخش‌های این روبنا است. در بندهای ۷ و ۸ و ۹ از روبنای پیشین، درباره حرمت ربا سخن گفته شد؛ در این بندها آمده که اسلام همه انواع قرض با بهره را تحریم کرده است.

در عرف سرمایه‌داری که دریافت چنین بهره‌ای را روا می‌داند، آن را اجرت سرمایه نقدی به‌شمار می‌آورد که سرمایه‌گذاران در طرح‌های تجاری و جز آن، در برابر اجرت سالانه که به نسبت درصدی از مال سرمایه‌گذاری شده خود، تعیین می‌شود، دریافت می‌کنند. بر این اجرت نام بهره نهاده شده است که در مفهوم حقوقی سرمایه‌دارانه، چندان اختلافی با اجاره‌بهایی ندارد که صاحبان املاک و ابزارهای تولید در نتیجه اجاره دادن آن املاک و ابزارها دریافت می‌کنند. بنابراین، همچنان‌که می‌توانی خانه‌ای را اجاره کنی و مدتی در آن سکونت نمایی و سپس با اجاره‌بهایی معین آن را به صاحبش بازگردانی، عرف باوردارنده به این بهره، به تو اجازه می‌دهد که مقداری پول نقد را وام‌گیری تا آن را در اهداف تجاری استفاده نمایی و سپس عین همان مقدار یا مبلغی به اندازه آن را همراه اجرتی معین به شخصی که مال را از وی وام گرفته‌ای، به او بازگردانی.

اسلام با حرام دانستن قرض همراه بهره و حلال شمردن درآمد ناشی از اجاره دادن املاک و ابزارهای تولید، تفاوت نظری میان سرمایه نقدی و ابزارهای تولید و املاک را برای ما تبیین نموده است. این تفاوت را باید در پرتو همین نظریه و بر اساس قاعده‌ای که در پی کشف آن هستیم، تفسیر نماییم

تا بدانیم چه عاملی سبب شده تا مکتب اقتصادی، اجرت سرمایه را باطل بشمرد یا به بیان دیگر، درآمد تضمین شده یا همان اجرت ناشی از مالکیت سرمایه نقدی را باطل دانسته است؛ اما اجرت ابزارهای تولید و درآمد ناشی از مالکیت این ابزارها را حلال شمرده است. چرا مالک ابزار مجاز است که از آن به سود دست یابد و از طریق اجاره دادنش، درآمدی تضمین شده بدون رنج و زحمت به دست آورد؛ اما صاحب سرمایه حق ندارد از پول خود بهره گیرد و با قرض دادن آن، به درآمدی تضمین شده بدون رنج و زحمت دست یابد؟ باید پاسخ این سؤال را در همین مرحله ارائه دهیم.

حقیقت آن است که پاسخ این سؤال فقط موکول به این است که به قاعده پیش گفته به گونه‌ای که کشف نمودیم و نیز به مفاد ایجابی و سلبی آن بازگردیم. درآمد تضمین شده یا همان اجرت ناشی از مالکیت ابزارهای تولید، در مفاد ایجابی قاعده جای می‌گیرد؛ زیرا ابزار تولید، کاری پیشین را در خود نهفته دارد که اجاره گیرنده مجاز است بخشی از آن را در خلال به‌کار گرفتنش در فرایند تولیدی که انجام می‌دهد، به مصرف برساند. بنابراین، اجرتی که او به صاحب ابزار پرداخت می‌کند، در حقیقت اجرت در برابر کاری پیشین است و در نتیجه، درآمدی بر اساس کاری انجام شده، قلمداد می‌گردد که طبق مفاد ایجابی قاعده، جایز است. و اما درآمد تضمین شده ناشی از مالکیت سرمایه نقدی، یعنی بهره، چیزی نیست که این نظریه آن را توجیه نماید؛ زیرا تاجری که ۱۰۰۰ دینار برای طرحی تجاری با بهره‌ای معین وام می‌گیرد، همان ۱۰۰۰ دینار را در زمان معین به فرد وام دهنده بازمی‌گرداند، بی‌آنکه ذره‌ای از آن به مصرف رسیده باشد. در این حال، بهره درآمدی نامشروع به‌شمار می‌آید؛ زیرا بر اساس هیچ کار انجام شده‌ای استوار نیست و بدین سان، در مفاد سلبی قاعده جای می‌گیرد.

بدین سان، درمی‌یابیم که تفاوت میان بهره سرمایه نقدی و اجرت در ابزارهای تولید در تشریح اسلامی، ناشی از اختلاف میان ماهیت بهره‌وری از سرمایه

وام گرفته شده و بهره‌وری از ابزارهای تولید مورد اجاره است. بهره‌وری وام گیرنده از سرمایه، در ماهیت خود، مصرف بخشی از آن یا قسمتی از کار نمود یافته در آن نیست؛ زیرا به حکم عقد قرض، مسؤول پرداخت مبلغ در زمانی معین است و پول نقدی که وی برای ادای قرض پرداخت می‌نماید، درست معادل همان پول نقدی است که وام گرفته است. اما بهره‌وری مستأجر از ابزاری که در خلال فرایند تولید، مثلاً، آن را اجاره گرفته، بدین جا می‌انجامد که آن را تا اندازه‌ای مصرف نماید و کار نمود یافته در آن را صرف کند. بدین روی، صاحب ابزار حق دارد از طریق اجاره دادن آن، به سبب کار انجام شده و تلاش صرف گشته در جریان به‌کارگیری آن، به درآمدی دست یابد؛ اما صاحب سرمایه مجاز نیست درآمدی از این قبیل حاصل کند؛ چراکه مال خود را بدون هیچ‌گونه صرف شدنی، بازپس گرفته است.

می‌توانیم به مجموعه احکامی که برای کشف ارتباط میان روبنا و نظریه ارائه نمودیم، حکمی دیگر بیفزاییم که پیشتر در بند ۶ گذشت. این همان حکمی است که عامل در عقد مضاربه را مجاز نمی‌شمرد تا با عامل دیگر توافق نماید که در برابر دریافت نسبت درصدی کمتر از سود عامل اصلی، همان کار را انجام دهد. روشن است که نهی عامل از چنین کاری، کاملاً با مفاد سلبی قاعده‌ای که در پی کشف آن هستیم، سازگاری دارد که عبارت است از مردود شمردن هر گونه درآمدی که بر اساس کار انجام شده، استوار نباشد. چراکه عامل اول با انجام فرایند پیش گفته بی‌آنکه کاری صورت گرفته باشد تفاوت درصدی دو سود را برای خود برمی‌دارد و طبیعی است که طبق آن قاعده عمومی، چنین کاری باطل شمرده شود.

۶- چرا ابزارهای تولید در سود، شریک نمی‌شوند؟

اکنون با آخرین سؤال مواجه می‌شویم که به احکام مشارکت در سود در

روبنای پیش گفته مربوط است. برای ایجاد زمینه این سؤال، از معلوماتی که تا کنون کشف نمودیم، کمک می‌گیریم. دانستیم که در نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، درآمد فقط بر اساس کار انجام شده، مجاز شمرده می‌شود و این کار هم بر دو گونه است: یکی کار مستقیم که در زمان واحد، ایجاد و صرف می‌شود، مانند کار اجیر؛ و دیگری کار جدای نهفته که به صورت پیشین ایجاد می‌گردد و در گذر بهره‌وری مستأجر از آن، مصرف می‌شود، مانند کار نهفته در خانه یا ابزار تولید که در مدت سکونت فرد مستأجر در خانه و بهره‌وری‌اش از آن ابزار، مصرف می‌گردد.

همچنین دریافتیم که مالکیت سرمایه نقدی، منبع درآمد شمرده نمی‌شود و از این رو، قرض همراه بهره حرام است؛ زیرا بهره بر اساس کاری انجام شده، استوار نیست. تا این جا توانستیم همه انواع اجرت‌های ثابت را بشناسیم، خواه آن‌ها که جایز هستند، همچون اجرت خانه و خواه آن‌ها که حرام شمرده می‌شوند، همانند بهره ربوی. نیز توانستیم قاعده مورد نظر خود را با هر دو مفاد ایجابی و سلبی‌اش، با موفقیت، بر آن موارد تطبیق دهیم. اما تاکنون درباره تفسیر درآمدهایی غیر از اجرت‌های ثابت چیزی نگفتیم. مقصود، دیگر انواع درآمد است که در روبنای پیش گفته از آن‌ها یاد شد؛ یعنی: مشارکت در سود و ارتباط دادن سرنوشت آن به نتایج عملی، اعم از کامیابی یا زیان‌کاری. عامل در عقد مضاربه، دارای اجرتی ثابت نیست که آن را در هر حال از صاحب مال دریافت نماید؛ بلکه فقط در سود شریک است و دامنه درآمدش بر طبق نتایج عملی این عقد، تعیین می‌شود. نیز در عقد مزارعه یا مساقات، عامل مجاز است که بر اساس مشارکت در سود یا نتیجه، به درآمد دست یابد؛ چنان‌که در بندهای ۳ و ۴ و ۶ گذشت. بدین روی، در آغاز گفتار چنین آوردیم: کار دارای دو نوع درآمد مجاز شمرده شده؛ یکی اجرت و دیگری مشارکت در سود. همچنین صاحب مال تجاری در عقد مضاربه و نیز صاحب زمین در عقد

مزارعه و همچنین صاحب درخت و شاخساران در عقد مساقات، مجاز هستند که بر اساس سود، درآمد یابند. هر یک از آنان بر طبق توافق صورت پذیرفته در این عقدنامه‌ها، دارای سهم خود در سود است؛ چنان‌که در بندهای پیش‌گفته گذشت. اما در برابر این حالت، ابزارهای تولید برای مشارکت در سود مجاز نیستند و شریعت به آن‌ها اجازه نداده که بر این اساس، به درآمد دست یابند. شریعت فقط این فرصت را به ابزارهای تولید داده که از اجرت ثابت برخوردار شوند. کسی که مالک ابزار تولید است، مجاز نیست که آن را بر اساس مشارکت در نتیجه یا سود، به کارگر واگذار کند؛ چنان‌که در بند ۱۱ روبنای پیش‌گفته یاد شد که در آن آمده است: کسی که تور شکار یا هر گونه وسیله‌ای را در تملک دارد، مجاز نیست آن را بر اساس مشارکت در نتیجه شکار، به عامل واگذار نماید. پس اگر عامل با آن تور به شکار پردازد، همه شکار از آن خود او است و صاحب تور هیچ سهمی از آن ندارد.

این پدیده‌ها در روبنا آشکار هستند. اکنون به فراخور بحث، بایسته است که درباره این موارد، سؤال زیر را طرح کنیم: چرا کار مجاز است که بر اساس مشارکت در سود، به درآمد دست یابد و ابزارهای تولید چنین اجازه‌ای ندارند؟ چگونه ابزارهای تولید از این نوع درآمد محروم هستند، درحالی‌که صاحب مال تجاری یا زمین و یا درخت، برای برخورداری از آن مجاز است؟

در حقیقت، تفاوت میان کار و ابزارهای تولید که به کار اجازه مشارکت در نتیجه را می‌دهد و به ابزار تولید نمی‌دهد، از نظریه توزیع پیش از تولید ریشه می‌گیرد. در آن نظریه دانستیم که کار، یعنی پرداختن به بهره‌وری و استفاده، علت عمومی حقوق اختصاصی در ثروت‌های خام طبیعی است و از دیدگاه مکتب اقتصادی، عاملی دیگر برای مالکیت و دستیابی به حق خاص در آن یافت نمی‌شود. نیز دانستیم که هرگاه کسی با انجام کار در ثروت طبیعی، به حقی خاص در آن دست یابد، حق وی برقرار می‌ماند، مادام که نوع کاری که

حق بر اساس آن به دست آمده، پایدار بماند.

در این حال، هیچ فردی دیگر اجازه ندارد تا با انجام کاری تازه در آن، دارای حق خاص در آن ثروت شود؛ چنان‌که نظریه توزیع پیش از تولید به تفصیل به شرح آن پرداخته است. اما این بدان معنا نیست که ماهیت کار تازه با کار اول تفاوت دارد؛ بلکه هر یک از این دو، به تنهایی، علت کافی برای تملک عامل نسبت به ماده‌ای که در آن کار می‌کند، می‌باشد، تنها نکته‌ای که در کار است آن است که کار تازه، تأثیری ندارد؛ بدین اعتبار که کار اول زودتر از آن تحقق یافته و پیشتر در تملک عامل اول ماده مؤثر بوده است. بنابراین، حق عامل اول به علت پیشینه زمانی‌اش، کار عامل دوم را از تأثیر می‌اندازد و از این رو، طبیعی است که کار دوم هنگامی تأثیر یابد و نتیجه داشته باشد که عامل اول از حقتش دست بکشد. این همان چیزی است که کاملاً در عقدهای مزارعه، مساقات، مضاربه و جعاله رخ می‌دهد. مثلاً در عقد مزارعه، عامل به تلاش می‌پردازد و در بهره گرفتن از بذر و تبدیل آن به محصول کشاورزی، کاری را انجام می‌دهد. این کار که وی بدان می‌پردازد، حق مالکیت آن محصول را به وی نمی‌بخشد؛ زیرا ماده‌ای که وی در آن به کار پرداخته، یعنی بذر، در مالکیت شخصی پیشین، یعنی صاحب زمین، می‌باشد. هرگاه صاحب زمین به عامل عقد مزارعه اجازه دهد که نتیجه کار خود را برچیند و به عبارتی، وقتی صاحب زمین از نیم حق خود در آن ماده دست بکشد، مانعی برای تملک عامل بر نیم محصول باقی نمی‌ماند.

بر این اساس، در می‌یابیم که مشارکت عامل در نتیجه، در حقیقت، بیانگر نقش کاری است که وی در ماده، مانند بذر یا درخت و یا مال تجاری، انجام می‌دهد. نیز از حقی حکایت دارد که به موجب نظریه عمومی توزیع پیش از تولید، از پرداختن وی به کار، ناشی شده است. گاهی این نقش یا حق به علت وجود نقش یا حقی که پیشتر تحقق یافته و شخصی دیگر از آن بهره گرفته، از

کار می‌افتد. هنگامی که شخصی از این حق خود در عقدی مانند عقد مزارعه و دیگر عقود مشارکت میان عامل و صاحب مال، کوتاه بیاید، دیگر مانعی نخواهد بود که به عامل، به سبب کاری که در ماده انجام داده، حق وی در آن داده شود، البته در حدودی که مالک پیشین از آن کوتاه آمده است.

و اما ابزارهای تولید، به صورت اساسی با کاری که عامل به موجب آن عقود انجام می‌دهد، تفاوت دارد. مثلاً کشاورزی که با صاحب زمین و بذر در عقد مزارعه ارتباط می‌یابد، در خلال فرایند کشاورزی، به کار و تلاش می‌پردازد و حق می‌یابد که در حدود مجاز در عقد، مالک حاصل کشت گردد. اما مالک تور که آن را به صیاد واگذار می‌کند تا با آن صید نماید، به‌طور عملی در فرایند صید نقشی ندارد و برای دست یافتن به حیوان شکار شده، تلاشی نمی‌کند. تنها کسی که به کار می‌پردازد و تلاش به خرج می‌دهد، صیاد است. پس توجیهی وجود ندارد که صاحب تور دارای حق مالکیت صید گردد؛ زیرا توجیه‌کننده چنین حقی، انجام دادن کار است و صاحب تور به‌طور عملی در صید نقش نداشته تا به چنین حقی دست یابد. حتی اگر صیاد هم این حق را به صاحب تور بدهد، برای این که وی مستحق آن شود، کفایت نمی‌کند؛ زیرا با نظریه عمومی توزیع سازگار نیست. در این جا، حق صیاد موجب بازداشتن صاحب تور از تملک صید نیست. آنچه مانع چنین حقی می‌شود، نبود توجیه نظری برای این حق است.

بدین سان، تفاوت میان کار مستقیم و کار نهفته را از این جنبه درمی‌یابیم. کار مستقیم که خود عامل آن را در ماده‌ای انجام می‌دهد، توجیه‌کننده تملک او بر بخشی از آن است، البته آن‌گاه که مالک پیشین آن، از حق پیشین خود کوتاه آمده باشد. اما کار نهفته در ابزار تولید، به‌طور مستقیم از جانب صاحب ابزار در آن صورت نمی‌پذیرد. بدین روی، وی دارای حق مالکیت در آن ماده نیست؛ خواه انجام دهنده کار، مانند صیاد، از حقتش کوتاه بیاید و خواه نیاید.

اما صاحب ابزار دارای حق اجرت است؛ آن هم به‌عنوان پاداش و عوض گرفتن در برابر مقداری از کارش که در جریان فرایند تولید به مصرف می‌رسد و کاسته می‌شود.

نیز در پرتو این توضیح، می‌توانیم تفاوت میان صاحبان ابزارهای تولید و صاحب زمین و صاحب سرمایه را دریابیم. صاحبان ابزار اجازه ندارند در نتیجه مشارکت ورزند؛ اما صاحب زمین در عقد مزارعه و صاحب مال تجاری در عقد مضاربه و مانند آن دو، از سود بهره‌ای دارند. این مالکان که بهره‌ای از سود یا نتیجه دارند، در حقیقت، مالک ماده‌ای هستند که عامل بر آن کار می‌کند. صاحب زمین، مالک بذری است که عامل آن را می‌کارد^(۱). صاحب مال تجاری، مالک کالایی است که عامل با آن تجارت می‌کند. در نظریه توزیع پیش از تولید دانستیم که مالکیت شخص بر ماده، با تغییر یافتن ماده از جانب شخص دیگر یا منافع تازه به آن بخشیدن، از میان نمی‌رود. بنابراین، طبیعی است که صاحب بذر یا مال، دارای حقی در نتیجه یا سود گردد، مادام که ماده‌ای را که بر آن کار می‌کند، در مالکیت داشته باشد.

استقرای مواردی که در آن‌ها مالک برای تملک نتیجه و سود مجاز است، همچون مزارعه و مضاربه و مساقات و مانند آن‌ها، پشتوانه درستی تفسیری است که برای این مالکیت ارائه می‌نماییم؛ زیرا همه این موارد در یک پدیده اشتراک دارند که از این قرار است: ماده‌ای که عامل بر آن کار می‌کند، پیشتر در تملک صاحب مال بوده است.

(۱) این سخن به موجب بیان فقهی شیخ طوسی است که پیشتر آوردیم. (نویسنده)

۴- [ملاحظات]

۱- نقش خطرپذیری در اقتصاد اسلامی

کشف‌هایی که درباره نظریه توزیع پس از تولید انجام دادیم، آشکارا بیان می‌دارد که این نظریه خطرپذیری را به‌عنوان یکی از عوامل درآمد، معتبر نمی‌داند و در انواع درآمدی که این نظریه آن‌ها را مجاز می‌شمرد، موردی یافت نمی‌شود که توجیه نظری خود را از عامل خطرپذیری بگیرد.

در حقیقت، خطرپذیری، یک کالا نیست که فرد ریسک‌کننده، آن را به دیگری ارائه نماید تا بخواهد بهای آن را دریافت نماید. نیز کاری نیست که ریسک‌کننده آن را در ماده انجام دهد تا حق تملک آن یا تقاضای اجرت از مالک را به خاطر آن داشته باشد. ریسک فقط یک حالت خاص آگاهانه است که انسان را در کام خود می‌برد؛ انسانی که به کاری روی می‌آورد که عواقبی آمیخته به مخاطره دارد، یا باید به سبب بیم‌ورزی‌اش عقب‌نشینی کند و یا باید بر انگیزه‌های بیم‌چیره گردد و بر تصمیم خود استوار بماند. پس او است که راه را برای خودش روشن ساخته و با اراده کامل خویش، مشکلات خطرپذیری در اقدام به طرحی با احتمال زیان را پذیرفته است.

بنابراین، حق ندارد که از این پس خواهان جبران مادی این خطرپذیری باشد؛ زیرا این موضوع، احساسی درونی است، نه کاری که بر روی ماده انجام

گرفته و یا کالایی فرآوری شده باشد. درست است که چیره شدن بر ترس، از جنبه روانی و اخلاقی، گاهی دارای اهمیت فراوان است؛ اما ارزش گذاری اخلاقی با اقتصادی تفاوت دارد.

بسیاری با اثرپذیری از اندیشه سرمایه‌داری که بهره را بر اساس خطرپذیری تفسیر و توجیه نموده، به خطا رفته و گفته‌اند: از لحاظ نظری، سودی که برای صاحب مال در عقد مضاربه مجاز شمرده شده، بر اساس خطرپذیری استوار است؛ زیرا درست است که صاحب مال کاری انجام نداده، اما بار مخاطره را بر دوش کشیده و با دادن مالش به دست فرد عامل به منظور تجارت، خود را در معرض خطر قرار داده است. پس عامل وظیفه دارد به ازای این ریسک، نسبتی درصدی از سود را به حسب توافقی که در عقد مضاربه نموده‌اند، به وی پرداخت کند.

اما در حقیقت، چنان‌که در گفتارهای پیش روشن شد، سودی که مالک در نتیجه تجارت کردن عامل با اموال وی بدان دست می‌یابد، بر اساس خطرپذیری استوار نیست؛ بلکه توجیه خود را از مالکیت صاحب مال بر کالایی می‌گیرد که عامل با آن تجارت می‌نماید. درست است که این کالا با آن کار تجاری عامل، یعنی انتقال به بازار و قرار دادنش در دسترس مصرف‌کنندگان، معمولاً ارزشی بیشتر می‌یابد؛ اما همچنان در تملک صاحب مال می‌ماند؛ زیرا هر ماده‌ای با تغییر در دست شخص دیگر، از تملک مالک اصلی در نمی‌آید و این همان است که نام پدیده پایداری مالکیت بر آن نهادیم. بنابراین، حق صاحب مال در سود، ناشی از مالکیت او بر ماده‌ای است که عامل در آن به کار پرداخته و از طریق فروش آن سودی به دست آورده است.

این مانند حق مالک تخته چوب در تخته است که از آن ساخته می‌شود. بدین روی، سود از حقوق صاحب مال شناخته می‌شود؛ هرچند خودش هیچ یک از انواع خطرپذیری را در آن صورت نداده باشد. مثال آن، هنگامی است

که کسی با اموال فرد دیگر بدون اطلاع وی تجارت نماید و در این تجارت سود کند. در این حال، صاحب مال حق دارد با این تجارت موافقت نماید و آن سود را تصاحب کند. نیز می‌تواند از آن دوری ورزد و اصل مال خود یا مقدار مساوی آن را از عامل طلب کند. در این مثال، در اختیار گرفتن سود از جانب صاحب مال، از لحاظ نظری ناشی از خطرپذیری او نیست، زیرا مال او به هر حال تضمین شده است، بلکه این عامل است که با تضمین اصل مال و جبران آن در حالت زیان، عملی مخاطره‌آمیز انجام داده است.

این بدین معنی است که از جنبه نظری حق صاحب مال در سود، نه به دلیل خطرپذیری یا چیزی جایگزین آن یا پاداشی برای او به خاطر مقاومت در برابر بیم خطر می‌باشد. بر خلاف آنچه معمولاً در آثار نویسندگان کتب کلاسیک سرمایه‌داری می‌خوانیم که می‌کوشند خطرپذیری را کاری قهرمانانه جلوه دهند و آن را علت توجیه‌کننده دستیابی به درآمدی در سطح این قهرمانی قلمداد نمایند.

در شریعت، نمونه‌هایی می‌توان یافت که در برابر خطرپذیری، موضع منفی دارد و نقش مثبت آن را در توجیه درآمدزایی نمی‌پذیرد. مثلاً بهره ربوی از مواردی است که بسیاری از افراد برای توجیه و تفسیر آن به عامل خطرپذیری استناد می‌کنند و بر آنند که این عامل در قرض نیز وجود دارد؛ زیرا همین که کسی مال خود را به دیگری وام می‌دهد، به نوعی ریسک تن می‌دهد؛ چراکه اگر فرد وام‌گیرنده نتواند در آینده به عهد خود وفا کند و بخت با او یار نباشد، وام‌دهنده به مالش نمی‌رسد. پس حق دارد به ازای این خطرپذیری در مالی که وام داده، پاداش و اجرتی بگیرد که همان بهره است. البته به این مبحث در ملاحظه پسین خواهیم پرداخت. اسلام این اندیشه را نپذیرفته و این خطرپذیری مورد ادعا را توجیهی برای دستیابی وام‌دهنده به بهره ندیده و از این رو، این کار را سرسختانه تحریم کرده است.

حرمت قمار^(۱) و درآمد ناشی از آن نیز جنبه‌ای دیگر از احکام شریعت است که بر پایه موضع منفی اسلام در برابر عامل ریسک استوار است؛ زیرا درآمد ناشی از قمار بر اساس هیچ یک از کارهای بهره‌ورانه و استفاده‌گرانه استوار نیست و فقط بر بنای خطرپذیری نهاده شده است. برنده شرط‌بندی به آن چه بر آن شرط بسته، دست می‌یابد؛ زیرا با مال خود ریسک نموده و پذیرفته که اگر شرط را ببازد، مال خود را به حریفش واگذار کند.

می‌توانیم «هم‌دخل» شدن (= شراکت ابدان) را نیز در ردیف قمار قلمداد کنیم. بسیاری از فقیهان، مانند محقق حلی در شرایع^(۲) و ابن حزم در محلی^(۳)، بر بطلان هم‌دخل شدن تصریح کرده‌اند. مقصود آنان از این اصطلاح آن است که دو یا چند نفر توافق کنند که هر یک به کار خود پردازد و سپس همگی در همه درآمد یکدیگر شریک شوند. مثلاً دو پزشک توافق کنند که هر یک در مطب خود به کار پردازد و مثلاً در پایان ماه، هر یک از آن دو به نصف مجموع درآمد ماهانه‌ای که هر دو به دست آورده‌اند، برسد.

باطل شمردن هم‌دخلی به این جهت است که شریعت درباره عامل ریسک، موضع منفی دارد؛ زیرا در این نوع شراکت، درآمد بر اساس ریسک، نه کار، استوار است. مثلاً این دو پزشک بدان جهت بدین نوع از شراکت روی می‌آورند که هر یک از آن دو از قبل نمی‌داند به چه مقدار درآمد دست می‌یابد؛ بلکه احتمال می‌دهد که درآمد فرد دیگر بیشتر از او خواهد بود؛ چنان‌که عکس آن نیز احتمال دارد. از این رو، به چنین شراکتی روی می‌آورد و خودش را آماده می‌سازد که اگر درآمدش از فرد دیگر بیشتر باشد، از بخشی از آن کوتاه بیاید، بدین امید و مقصود که اگر درآمد شریکش از وی بیشتر شد، او به مقداری از آن

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۶۴، باب ۳۵ از أبواب «ما یکتسب به».

(۲) شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۴.

(۳) محلی، ج ۶، ص ۴۱۲.

دست یابد. در نتیجه، پزشکی که درآمدی کمتر به دست می آورد، حق می یابد که بخشی از درآمد و حاصل کار شریکش را مالک شود؛ زیرا در آغاز ریسک را پذیرفته و قبول کرده که اگر نتیجه معکوس می شد، مقداری از درآمد خود را به آن شریک بپردازد. این بدان معنا است که دستیابی پزشک با درآمد کمتر به یک مال اضافه، از عامل ریسک سرچشمه می گیرد و بر عملی انجام شده استوار نیست. بنابراین، همین که شریعت چنین شراکتی را نادرست و باطل شمرده، بر موضع منفی آن در برابر عنصر ریسک دلالت دارد.

۲- توجیحات سرمایه‌داری برای بهره و نقد آن

در صفحات پیش گفتیم که خطرپذیری که اسلام درباره آن موضعی منفی دارد، یکی از توجیحات پشتوانه سرمایه‌داری در تفسیر بهره و حق صاحب سرمایه در بهره گرفتن از فرد وام گیرنده است. نیز دریافتیم که توجیه نمودن بهره با عامل خطرپذیری، از بیخ و بن در دید اسلام نادرست است؛ زیرا اسلام خطرپذیری را اساسی مشروع برای درآمد نمی‌شمرد و بر این باور است که درآمد فقط با کار مستقیم یا نهفته ارتباط دارد.

سرمایه‌داری در این توجیه خود برای بهره، نقش رهن در تضمین مال وام دهنده و بدین وسیله، از میان رفتن عنصر ریسک از فرایند قرض را به فراموشی سپرده است. باید پرسید: سرمایه‌داری در زمینه قرض‌های با پشتوانه رهن و تضمین کافی چه می‌گوید؟

اندیشمندان مکتب سرمایه‌داری به ارتباط دادن بهره به عنصر ریسک و تفسیر آن در این پرتو، بسنده نکرده‌اند؛ بلکه شماری از تفسیرها را برای توجیه آن از لحاظ مکتبی ارائه نموده‌اند. برخی از آنان گفته‌اند: بهره را وام گیرنده به وام دهنده می‌پردازد تا جبرانی برای دور ماندنش از بهره‌وری از مال قرض داده شده باشد و پاداشی برای انتظار او در مدت مورد توافق وام گردد یا اجرتی

باشد که صاحب سرمایه در برابر بهره‌وری وام گیرنده از مالی که به او قرض داده، دریافت می‌کند؛ مانند اجرتی که مالک خانه در برابر بهره‌وری مستأجر از سکونت در خانه، بدان دست می‌یابد.

در پرتو نظریه اسلامی، آن سان که بیان نمودیم، تناقض میان این گونه توجیه و روش توزیع در اندیشه اسلامی را درک می‌کنیم. دیدیم که اسلام به درآمدی با عنوان اجرت یا پاداش، جز بر اساس انجام کار مستقیم یا نهفته، باور ندارد. صاحب سرمایه، کاری مستقیم یا نهفته انجام نداده که وام گیرنده از آن بهره گیرد تا لازم شود که به وی اجرتی پردازد؛ زیرا مال قرض گرفته شده بدون آن که کاسته شود یا بخشی از آن مصرف گردد، به صاحب سرمایه بازمی‌گردد. بنابراین، از دیدگاه اسلام، توجیهی برای روا شمردن بهره باقی نمی‌ماند؛ چراکه درآمد بدون کار انجام شده، با دیدگاه اسلامی درباره عدالت ناسازگار است. در این میان، برخی بهره را بیانگر حق صاحب سرمایه در بخشی از سودی می‌دانند که وام گیرنده از طریق مالی که وی به او قرض داده، برگرفته است. این سخن درباره وام‌هایی که وام گیرنده برای رفع نیازهای شخصی‌اش می‌گیرد، اصلاً مصداق ندارد؛ زیرا وی از این رهگذر به سودی دست نمی‌یابد. این سخن فقط در جایی قابل بررسی است که وام گیرنده با آن پول به تجارت پردازد و از آن بهره گیرد. در این حالت، اسلام حق صاحب سرمایه را می‌پذیرد؛ اما این حق به معنای مشارکت صاحب مال و عامل در سود است که از ارتباط صاحب سرمایه با نتیجه کار، حکایت دارد. این همان معنای مضاربه در اسلام است که فقط سرمایه‌گذار در آن، عهده‌دار زیان است و اگر کار با سود همراه باشد، عامل به نسبت درصدی مورد توافق، در سود شریک می‌گردد. اما مضاربه در ماهیت خود با بهره به معنای سرمایه‌داری تفاوت دارد؛ زیرا بهره بدین معنا است که اجرتی ثابت و جدا از نتایج کار تجاری، برای صاحب سرمایه در نظر گرفته شود.

سرانجام یکی از اندیشمندان مکتب سرمایه‌داری، قوی‌ترین توجیه را برای بهره‌ارائه نموده است. وی آن را بیانگر تفاوت میان ارزش کالای موجود و ارزش کالای آینده، شمرده؛ با این باور که زمان در ایجاد ارزش نقش مثبت دارد. مثلاً امروز ارزش مبادله‌ای دینار بیش از ارزش مبادله‌ای آن در آینده است. پس هرگاه دیناری را برای یک سال به کسی قرض بدهی، حق داری که در پایان آن سال، به مبلغی بیش از یک دینار دست یابی تا بدین ترتیب، همان مقداری را بازپس بگیری که برابر با ارزش مبادله‌ای پولی باشد که به او قرض داده‌ای. هرچه موعد مقرر برای بازپس دادن پول بیشتر باشد، بهره‌ای که صاحب سرمایه استحقاق آن را دارد، بیشتر خواهد شد؛ زیرا با افزایش فاصله زمانی، ارزش مبادله‌ای کنونی با ارزش مبادله‌ای آینده تفاوتی بیشتر خواهد یافت.

اندیشه نهفته در این توجیه سرمایه‌داری، بر بنیانی نادرست بنا شده که عبارت است از: ارتباط دادن توزیع پس از تولید با نظریه ارزش. نظریه توزیع پس از تولید در اسلام، خود را از نظریه ارزش جدا ساخته است. از این رو، دیدیم که بسیاری از عوامل مؤثر در ایجاد ارزش مبادله‌ای کالای تولید شده، در توزیع اسلامی دارای سهمی از همان کالا نیستند؛ بلکه فقط حق دریافت پاداشی را دارند که از صاحب کالا به ازای خدماتشان در فرایند تولید دریافت می‌کنند. بنابراین، در اسلام، توزیع میان افراد، بر اساس ارزش مبادله‌ای استوار نیست تا به هر یک از عوامل تولید، سهمی از محصول را بدهد که با نقش آن در ایجاد ارزش مبادله‌ای سازگاری دارد. در اسلام، توزیع ثروت تولید شده با بینش مکتبی و دیدگاهش درباره عدالت ارتباط دارد.

بنابراین، از دیدگاه اسلام، لازم نیست که به صاحب سرمایه برای قرض دادنش بهره‌ای دهند، حتی اگر کالای کنونی از کالای آینده ارزش بیشتر داشته باشد؛ زیرا از دیدگاه مکتبی، این برای توجیه بهره ربوی که بیانگر تفاوت میان

آن دو ارزش است، کفایت نمی‌کند؛ چراکه با دیدگاه‌های مبنایی این مکتب درباره عدالت سازگاری ندارد.

پیشتر دانستیم که از جنبه مکتبی، اسلام به درآمدی باور ندارد که دارای توجیهی از کار انجام شده، خواه مستقیم و خواه نهفته، نباشد. بهره از همین قبیل است؛ زیرا طبق تفسیر اخیر سرمایه‌داری، نتیجه ناشی از زمان و نه کار انجام شده است. پس مکتب اقتصادی اسلام حق دارد به صاحب سرمایه اجازه ندهد که از عنصر زمان برای دستیابی به درآمد ربوی استفاده کند، حتی اگر به نقش مثبت زمان در پیدایش ارزش افزوده اعتقاد داشته باشد. بدین سان، درمی‌یابیم که ارتباط دادن عدالت توزیع با نظریه ارزش، کاری خطا است و این خطا بیانگر فرق نهادن میان بحث مکتبی و بحث علمی است.

۳- محدودسازی تسلط مالک بر بهره‌وری

در اسلام، به گونه‌های مختلف، تسلط مالک برای تصرف در مالش محدود شده است. این گونه‌های محدودسازی دارای منابع نظری گوناگون هستند. برخی از نظریه توزیع پیش از تولید سرچشمه گرفته‌اند؛ مانند محدودسازی زمانی تسلط مالک بر مال خود تا هنگام مرگ و نهی کردن او از تعیین سرنوشت اموال خود برای آینده پس از مرگ؛ چنانچه در مباحث مربوط به این نظریه گذشت.

برخی از این محدودسازی‌ها نیز نتیجه نظریه توزیع پس از تولید هستند؛ مانند محدودسازی تسلط صاحب سرمایه بر سرمایه‌ای که در اختیار دارد، وی از کسب درآمد ربوی و قرض همراه ربا بازداشته شده است. این محدودسازی نتیجه نظریه توزیع پس از تولید است که درآمد را فقط با کار انجام شده، خواه مستقیم و خواه نهفته، ارتباط می‌بخشد؛ چنان‌که در همین گفتار پیشین گذشت. نیز برخی محدودسازی‌ها در اقتصاد اسلامی دیده می‌شوند که با بینش دینی

و اخلاقی درباره مالکیت خصوصی ارتباط دارند. حق فرد در تملک، با نگاهی دینی و اخلاقی، به مثابه نتیجه عضویت فرد در جامعه‌ای نگریسته می‌شود که خداوند، طبیعت و ثروت‌های آن را در اختیار آن و برای خدمت به آن مهیا ساخته است. پس جایز نیست که مالکیت خصوصی با اساس خود ناسازگار باشد و به‌عنوان عاملی برای زیان رساندن به جامعه و نابسامان کردنش استفاده گردد؛ زیرا بدین‌سان، دیگر یکی از جلوه‌های بهره‌وری جامعه نخواهد بود و حق آن فرد به مثابه عضوی از جامعه‌ای که خدا برای بهره‌وری آن، ثروت‌ها را آفریده، قلمداد نخواهد شد. بنابراین، طبیعی است که بر این اساس، تسلط مالک برای تصرف در مالش محدود به مواردی گردد که بهره‌وری وی به دیگران زیان نرساند و به نابسامانی جامعه نینجامد.

به عکس، بر اساس دیدگاه سرمایه‌داری، حق مالکیت به‌عنوان یکی از جلوه‌های بهره‌وری جامعه شمرده نمی‌شود؛ بلکه از حق فرد با بیشترین سهم ممکن از آزادی در همه عرصه‌ها، حکایت دارد. پس طبیعی است که تنها عامل محدودسازی آن، آزادی دیگران باشد. یعنی فرد می‌تواند اموال خود را هر گونه که خواهد، به کار گیرد، مادام که آزادی ظاهری دیگران را سلب ننماید^(۱). مثلاً وقتی طرحی عظیم را در اختیار داری، بر اساس بینش سرمایه‌داری درباره مالکیت خصوصی، می‌توانی شیوه‌های گوناگون سرکوب‌سازی طرح‌های کوچک را به کار گیری و آن‌ها را از عرصه بازار چنان بیرون اندازی که نابود شوند و صاحبانشان زیان بینند؛ زیرا این با آزادی ظاهری آنان تعارض ندارد؛ همان نوع آزادی که مکتب سرمایه‌داری خواستار فراهم‌سازی آن برای همگان است^(۲).

(۱) برای یافتن توضیح معنای آزادی ظاهری و آزادی حقیقی، بنگرید به: کتاب اول اقتصاد ما، ص ۳۲۴ - ۳۲۶ (نویسنده)

(۲) تصرف مالک در مال خود به‌گونه‌ای که به زیان دیگران نینجامد، بر دو گونه است: یکی آن‌که

اصل تشریحی اسلامی برای محدود ساختن تصرفات مالک در مال خویش در قلمروی که به زیان دیگران نینجامد، در مجموعه‌ای از روایات و احادیث آمده که برخی را یاد می‌کنیم:

۱- در شماری از روایات آمده که سمرة بن جندب دارای درخت خرمايي بود. راه وی برای رسیدن به این درخت خرما، از درون خانه یکی از انصار می‌گذشت. سمرة بدون اجازه وی به آن خانه قدم می‌نهاد و به درخت خود می‌رسید. او به سمرة گفت: «همیشه ناگهان در حالی وارد خانه ما می‌شوی که مطلوب ما نیست. هر گاه می‌خواهی وارد شوی، اجازه بگیر!» سمرة پاسخ داد: «برای وارد شدن به راهی که به درخت خودم ختم می‌شود، اجازه نمی‌طلبم». آن مرد از وی نزد رسول خدا ﷺ شکایت برد. پیامبر او را خواست و فرمود: «فلان

به دیگری زیان مالی مستقیم برساند، بدین شکل که بخشی از اموالش را بکاهد؛ چنان‌که در زمین خود گودالی بکند که سبب شود خانه همسایه فروریزد. اما شکل دیگر این است که تصرف غیر مستقیم زیان‌بار انجام شود که بدون کاستن بالفعل از اموال دیگران، به آنان آسیب برساند؛ مانند شیوه‌های طرح‌های بزرگ سرمایه‌داری برای نابود ساختن طرح‌های کوچک. این شیوه‌ها سبب نمی‌شوند که صاحب طرح کوچک بخشی از موجودی خود را به صورت بالفعل از دست بدهد؛ اما او را ناچار می‌کنند که کالای خود را با کمترین قیمت بفروشد و از میدان بیرون رود و نتواند به‌کار و تولید ادامه دهد.

نوع اول در همان قاعده عمومی اسلامی جای دارد که با عنوان «لا ضرر و لا ضرار» از آن تعبیر می‌شود. طبق این قاعده، مالک از تصرف مایه زیان به دیگران منع شده است. اما برای جای دادن نوع دوم در قلمرو این قاعده، لازم است تلقی این قاعده از ضرر روشن گردد. اگر مقصود از ضرر، کاستی مستقیم در مال یا جان باشد، که بسیاری از فقیهان نیز بر همین باورند [بنگرید به کفایة الأصول، ص ۴۳۲؛ قاعده لا ضرر ولا ضرار از محقق عراقی، ص ۱۲۹]. نوع دوم در این قاعده جای نمی‌گیرد؛ زیرا زیان رساندن به این معنا نیست. اما اگر ضرر به معنای بدی وضع و حالت باشد، معنایی گسترده‌تر از کاستی مالی مستقیم می‌یابد. همین معنای گسترده در واژه‌نامه‌ها نیز آمده است؛ [همچون نهاییه ابن اثیر، ج ۳، ص ۸۲]. بر این اساس، می‌توان نوع دوم را نیز در همین قاعده جای داد و بر این مبنا، تسلط مالک بر اموالش را محدود نمود و او را از هر دو نوع تصرف زیان‌رسان که یاد شد، منع کرد؛ زیرا این هر دو مایه بدی وضعیت دیگران می‌شوند. البته بازگشت این بدی وضعیت هم به نقص و کاستی است؛ چنان‌که در گفتارهای اصولی خود آورده و دلایل‌هایی برای جای داشتن هر دو نوع در این قاعده، یاد کرده‌ایم. (نویسنده) بنگرید به: بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۸۹؛ العناوین، ج ۱، ص ۳۰۸.

کس از تو شکایت نموده و ادعا دارد که بدون اجازه وی، وارد حریم او و خانواده‌اش می‌شوی. هر گاه می‌خواهی وارد شوی، از او اجازه بگیر!» سمره گفت: «ای رسول خدا! آیا برای وارد شدن به جایی که به سمت درخت خرما می‌روم راه دارد، اجازه بگیرم؟» رسول خدا ﷺ فرمود: «از این درخت دست بردار و به جای آن، یک درخت خرما را بگیر در فلان مکان بگیر!» سمره گفت: «نمی‌خواهم». رسول خدا ﷺ به او فرمود: «تو مردی زیان‌رسان هستی. زیان و زیان‌رسانی بر مؤمن روا نیست». سپس فرمان داد تا آن درخت را کنند و به سوی وی انداختند^(۱).

۲- از امام صادق علیه السلام روایت شده که رسول خدا ﷺ میان مردم مدینه درباره آبگاه‌های درختان خرما چنین داوری فرمود: «نباید از رسیدن نفع چیزی مانع شد». نیز در میان صحرانشینان چنین داوری فرمود: «نباید بهره‌وری از آب اضافه را برای افزایش باروری مراتع منع نمود». و فرمود: «زیان و زیان‌رسانی جایز نیست»^(۲).

شافعی با سند خویش از ابوهریره روایت نموده که رسول خدا ﷺ فرمود: «هر که اجازه ندهد اضافه آب برای افزایش باروری مراتع استفاده شود، خداوند وی را از رحمت افزون خود در روز قیامت ناکام می‌سازد». سپس ذیل آن توضیح داده است: «این حدیث دلالت می‌کند که هیچ کس حق ندارد افزوده آب خود را از دیگران دریغ دارد؛ او از رحمت افزون خداوند با نافرمانی خود جلوگیری نموده است. هنگامی که دریغ کردن افزوده آب از دیگران، سرکشی از فرمان خدا شمرده شود، هیچ کس حق چنین کاری را ندارد»^(۳).

۳- نیز روایت شده که از امام صادق علیه السلام پرسیدند: «مردی است که میان او و همسایه‌اش دیواری قرار دارد که فرو ریخته و او از تعمیر آن خودداری می‌کند».

(۱) فروع کافی، ج ۵، ص ۲۹۴، حدیث ۸.

(۲) همان، ص ۲۹۳، حدیث ۶.

(۳) الام، ج ۴، ص ۴۹.

امام فرمود: «نمی‌توان او را به این کار اجبار نمود؛ مگر آن‌که به سبب وجود حق یا شرطی در اصل ملک، مکلف به انجام این کار برای صاحب خانه مجاور شده باشد. اما به مجاور گفته می‌شود: اگر می‌خواهی، در خانه خود، پوشش را مراعات کن». از امام پرسیدند: «اگر آن دیوار در حال فرو ریختن نباشد و او به قصد زیان رساندن به همسایه‌اش، آن را ویران کند یا بخواهد ویرانش نماید، چه حکمی دارد؟» فرمود: «این کار جایز نیست؛ زیرا رسول خدا ﷺ فرمود: زیان و زیان‌رسانی روا نیست. اگر آن دیوار را ویران کند، همسایه حق دارد اجبارش کند که آن را بازسازی نماید»^(۱).

۴- در مسند امام احمد، از عبادۀ روایت شده که رسول خدا ﷺ چنین فرمود: «زیان و زیان‌رسانی روا نیست». و چنین داوری فرمود: «اگر درخت کسی به دیگری زیان برساند، وی در آن حقی ندارد». نیز میان مردم مدینه درباره [آب‌گاه‌های] درخت خرما داوری فرمود: «نباید دیگران را از اضافه آب چاه محروم ساخت». همچنین میان صحرائشینان این‌گونه داوری نمود: «نباید اضافه آب را برای باروری بیشتر مراتع دریغ نمود»^(۲).

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱۸، باب ۹ از أبواب احياء الموات، حدیث ۱.

(۲) مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۳۲۷.

نظریه تولید

ارتباط مکتب با تولید

رشد تولید

چرا تولید می‌کنیم؟

ارتباط میان تولید و توزیع

ارتباط میان تولید و داد و ستد

برای که تولید می‌کنیم؟

ارتباط مکتب با تولید

فرایند تولید دارای دو جنبه است:

- ۱- جنبه عینی که در ابزار مورد استفاده و طبیعتی که در آن کار شده و نیز کاری که در فرایند تولید صورت می‌پذیرد، نمود می‌یابد.
- ۲- جنبه ذهنی که در انگیزه درونی و هدف دنبال شده از آن فرایند و ارزش‌گذاری آن فرایند به فراخور دیدگاه‌های مبتنی بر عدالت، نمودار می‌گردد.

جنبه عینی فرایند، موضوع مورد مطالعه دانش اقتصاد است که یا به تنهایی آن را بررسی می‌کند و یا با یاری علوم طبیعی به کشف قوانین عمومی حاکم بر ابزار و طبیعت می‌پردازد تا به انسان فرصت داده شود که این قوانین را پس از کشف، به کار گیرد و جنبه‌های عینی فرایند تولید را بهتر و موفق‌تر سامان بخشد. برای مثال، علم اقتصاد قانون بازده نزولی را در کشاورزی کشف می‌کند که می‌گوید: افزایش نیروی کار و سرمایه با نسبت معین، افزایش محصول را با نسبتی کمتر نتیجه می‌دهد و این تفاوت میان نسبت افزایش نیرو و افزایش محصول ادامه می‌یابد. این کاهش نسبت در افزایش محصول آن قدر استمرار پیدا می‌کند که افزایش محصول با افزایش نیروی کار و سرمایه به حد تعادل می‌رسد و در آن حالت، دیگر به نفع کشاورز نیست که برای افزایش نیرو و هزینه تازه در زمین اقدام نماید. این قانون بر فرایند تولید پرتو می‌افشاند و تولید

کننده با کشف آن، می‌تواند از هدر رفتن کار و سرمایه پیشگیری نماید و عوامل تولید را به گونه‌ای محدود سازد که بیشترین اندازه محصول را تولید کند. همانند این قانون، اصلی است که می‌گوید: تقسیم کار به اصلاح و افزایش تولید می‌انجامد. این حقیقتی است عینی که علم اقتصاد حق دارد آن را کشف نماید و در خدمت تولید کنندگان قرار دهد تا در بهسازی و رشد تولید از آن بهره گیرند.

پس وظیفه علم اقتصاد که آن را در خدمت تولید قرار می‌دهد، کشف آن قوانین است که تولید کننده از طریق شناخت آن، می‌تواند جنبه عینی فرایند تولید را سامان دهد، به گونه‌ای که به محصول پربارتر و تولید بیشتر و بهتر بینجامد. در این زمینه، مکتب اقتصادی، هر چه که باشد، دارای هیچ نقش مثبتی نیست؛ زیرا کشف قوانین عمومی و پیوندهای عینی میان پدیده‌های نظام هستی یا اجتماعی در قلمرو وظایف علم است و هرگز در صلاحیت مکتب جای نمی‌گیرد. بدین روی، جوامع گوناگون با مکاتب اقتصادی مختلف، می‌توانند در سطح علمی با هم رابطه یابند و برای به کار گرفتن دستاوردهای علم اقتصاد و دیگر دانش‌ها توافق نمایند و در عرصه‌های تولید، از آن رهنمون یابند.

نقش مثبت مکتب در جنبه ذهنی فرایند تولید، نمود می‌یابد. در این جنبه، تناقض مکتبی میان جوامع با مکاتب اقتصادی گوناگون بازتاب پیدا می‌کند. هر جامعه دارای رویکردی خاص به فرایند تولید است و ارزش‌گذاری‌اش برای آن فرایند، بر اساس دیدگاه‌های عمومی‌اش و نیز روش مکتبی‌اش در تعیین انگیزه‌ها و آرمان‌های والای زندگی شکل می‌گیرد.

چرا تولید می‌کنیم؟ تا کجا در این کار پیش می‌رویم؟ اهدافی که از ورای تولید به دنبال آن‌هاییم، چیستند؟ نوع کالای تولیدی چیست؟ آیا نیرویی مرکزی وجود دارد که بر تولید و برنامه‌ریزی آن نظارت نماید؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که مکتب اقتصادی به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

رشد تولید

تنها نقطه مشترک میان هر سه مکتب اسلام و سرمایه‌داری و مارکسیسم در سطح مکتبی، رشد تولید و بهره‌وری از طبیعت تا بیشترین حد ممکن در چارچوب عام مکتب است. همه این مکاتب بر آنند که این هدف اهمیت دارد و باید با همه شیوه‌ها و راه‌های سازگار با چارچوب عام مکتب، به تحقق آن همت گماشت. نیز این مکاتب هر شیوه‌ای را که با چارچوب مکتبی‌شان سازگار نباشد، مردود می‌شمرند؛ و این به دلیل پیوستگی اجزای یک مجموعه در مکتب است. اصل رشد تولید و بهره‌وری از طبیعت تا بیشترین حد، جزئی از یک کل است و با همه اجزای دیگر یک مکتب ارتباط دارد و به تناسب جایگاه و پیوندش با دیگر اجزا، چند و چونش تعیین می‌شود. مثلاً سرمایه‌داری همه شیوه‌های رشد تولید و افزایش ثروت را که با اصل آزادی اقتصادی ناسازگار باشد، مردود می‌شمرد. اسلام شیوه‌های ناسازگار با نظریاتش درباره توزیع و آرمان‌های عدالت خواهانه‌اش را رد می‌کند. مارکسیسم باور دارد که مکتبش با رشد تولید در تعارض نیست و همگام با آن در یک مسیر حرکت می‌کند، آن هم بر اساس دیدگاهش درباره پیوند ناگزیر میان روابط تولید و شکل توزیع؛ چنان‌که خواهیم گفت.

به هر روی، در بررسی نظریه اسلامی تولید، از اصل رشد تولید آغاز

خواهیم کرد که اسلام آن را پذیرفته و جامعه اسلامی را موظف ساخته که به آن عمل کنند. اسلام رشد ثروت و بهره‌وری از طبیعت تا بیشترین حد ممکن را از لحاظ مکتبی، هدف جامعه دانسته و سیاست اقتصادی خود را در پرتو آن تنظیم نموده که از یک سو، چارچوب مکتبی عام آن را معین می‌سازد و از دیگر سو، وضعیت و امکانات جامعه آن را معلوم می‌دارد و دولت به اجرای آن سیاست در دامنه این محدوده‌ها می‌پردازد.

این اصل رشد تولید را می‌توانیم آشکارا در جریان عملی شدن آن در دوران دولت اسلامی و نیز در آموزه‌های اسلامی رسمی که همچنان تاریخ تا کنون از آن پاسداری کرده است، ببینیم. از جمله آن آموزه‌ها، برنامه‌ای است که امیر مؤمنان علی علیه السلام برای کارگزار خویش در مصر، محمد بن ابی‌بکر، نگاشت و او را به اجرای آن مأمور ساخت. در امالی شیخ طوسی آمده که چون امیر مؤمنان علیه السلام محمد بن ابی‌بکر را به فرماندهی مصر گماشت، به او نامه‌ای نوشت و فرمان داد تا آن را برای مصریان بخواند و به مفاد آن عمل کند. در این نامه، امام نوشته است:

«ای بندگان خدا! بدانید که پرهیز گاران به نیکی‌های دنیوی و اخروی دست یافته‌اند. آنان با اهل دنیا در دنیایشان شریکند؛ ولی اهل دنیا با آنان در آخرتشان شراکت ندارند. خداوند از دنیا به آن اندازه که کفایتشان کند و بی‌نیازشان گرداند، برای آنان مباح ساخته و فرموده است: «بگو چه کسی زیورهای خدا را که برای بندگانش آورده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟ بگو همه این‌ها در دنیا از آن کسانی است که ایمان آورده‌اند و در آخرت نیز گونه خالص آن برای مؤمنان است. و این چنین آیات و نشانه‌ها را برای گروهی که دانایند، تفصیل و توضیح می‌دهیم»^(۱). آنان به بهترین وجه در دنیا سکونت جسته و به نیکوترین صورت

(۱) سوره اعراف، آیه ۳۲.

از آن بهره‌مند شده‌اند. با اهل دنیا در دنیاشان شریکند و از همان خوراک‌های پاکیزه که آنان می‌خورند، ایشان هم می‌خورند و نوشیدنی‌های گوارا که آنان می‌نوشند، ایشان هم می‌نوشند و از بهترین لباس‌ها می‌پوشند و در برترین منزل‌ها سکونت می‌کنند و برترین سواری‌ها را سوار می‌شوند. با اهل دنیا از لذت آن بهره می‌برند و فردا هم جوار خدایند و از او آرزو و درخواست می‌کنند و خداوند آرزوهایشان را برآورده می‌سازد و هیچ درخواست آنان را رد نمی‌کند و هیچ بهره‌ای از لذت را از آنان دریغ نمی‌نماید. پس ای بندگان خدا! به چنین چیزهایی هر صاحب خردی مشتاق است و برای دستیابی به آن تقوا می‌ورزد. و هیچ نیرو و توانی جز از جانب خدا نیست^(۱).

این نامه تاریخی چشمگیر، در صدد بیان ماجرای واقعیت زندگی متقین بر زمین یا واقعیت تاریخی آنان از جانب امام نیست؛ بلکه می‌خواهد درباره زندگی متقین در دنیا نظریه‌ای را ارائه نماید و بگوید که جامعه تقوایی باید در این جهان چگونه زیست کند. از این رو، امام به کارگزارش فرمان داده که مفاد این نامه را اجرا نماید و سیاست خویش را در پرتو سفارش‌ها و آموزه‌های این نامه روشن کند. این نامه با روشنی کامل نشان می‌دهد که گشایش و رفاه مادی که با رشد تولید و بهره‌وری از طبیعت تا بیشترین حد تحقق می‌یابد، هدف جامعه تقوایی است. این را نظریه پذیرفته شده در این جامعه ایجاد می‌کند که آنان باید در پرتو آن در این زندگانی حرکت نمایند.

در همین حال، هدف در چارچوب مکتبی و در حدود مکتب، نهاده شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(۲)، ای ایمان آوردگان! چیزهای پاکیزه را که خدا برای شما حلال

(۱) امالی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۶-۲۷.

(۲) سوره مائده، آیه ۸۷.

کرده، حرام نکنید و از حد مگذرید؛ که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد. بنابراین، بازدارندگی انسان از این که در عرصه بهره‌وری از طبیعت، از حد و اندازه درگذرد، تعبیر قرآن کریم از این چارچوب عمومی مکتب است.

ابزارهای اسلام در رشد تولید

اسلام در حالی که این اصل را پذیرفته و رشد ثروت و بهره‌وری از طبیعت را هدف جامعه اسلامی شمرده، همه امکانات مکتبی خود را در دستیابی به این هدف و ایجاد ارکان و ابزارهای تحقق آن فراهم ساخته است. ابزارهای تحقق این هدف، دو گونه هستند. برخی از ابزارهای مکتبی را باید مکتب اجتماعی ایجاد و تضمین کند. بعضی از ابزارهای اجرایی را نیز دولتی که این مکتب اقتصادی را پذیرفته، به کار می‌گیرد تا سیاست عملی همراه با این رویکرد مکتبی عام را ترسیم نماید. اسلام همه ابزارهایی را که در چارچوب آن به عنوان مکتب اجتماعی و مجموعه تمدنی فراگیر جای دارند، فراهم ساخته است.

۱- ابزارهای اسلام از جنبه فکری

از جنبه فکری، اسلام کار و تولید را تشویق نموده و آن را دارای ارزش فراوان شمرده و کرامت و جایگاه انسان نزد خدا و حتی خرد او را به کار ارتباط داده است. بدین سان، بستر مناسب بشری را برای انگیزش تولید و رشد ثروت فراهم ساخته و معیارهای اخلاقی و ارزیابی‌های معین از کار و بیکاری را که تا آن روز شناخته شده نبوده، ارائه نموده است. در پرتو همین معیارها و ارزش‌گذاری‌ها، کار تبدیل به عبادت می‌گردد که انسان با آن پاداش می‌یابد و کسی که در راه تأمین نیازهای زندگی‌اش کار کند، برتر از کسی شناخته می‌شود که خدا را عبادت نماید، اما کار نکند. نیز تنبلی یا شأن خود را بالاتر از کار

دیدن، مایه نقص در انسانیت و عامل فرومایگی وی شمرده می‌شود. امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال نمود. گفتند: «نیازمند است و در خانه به عبادت خدا مشغول است و برادران مسلمانش معاش او را تأمین می‌کنند». امام فرمود: «کسی که معاش او را تأمین می‌کند، عابدتر از خود او است»^(۱).

روایت شده که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله دست پینه بسته کارگری را بالا آورد و بوسید و فرمود: «طلب کردن روزی حلال، بر هر مرد و زن مسلمان واجب است. هر که از دسترنج خود تأمین معاش کند، سبکبار و تند از پل صراط می‌گذرد و خدا به او با رحمت خویش نظر می‌کند و از آن پس هرگز عذابش نمی‌نماید. هر که از دسترنج خود، روزی حلال به دست آورد، خدا درهای بهشت را به روی وی می‌گشاید و او از هر یک که خواهد، وارد می‌شود»^(۲).

در روایت دیگر آمده که کسی از کنار امام محمد باقر علیه السلام عبور نمود، درحالی که در زمین خود به کار مشغول بود و چندان زحمت می‌کشید که عرق از چهره‌اش می‌ریخت. به امام گفت: «درود خدا بر تو باد! اگر در همین لحظه و به همین حال، مرگت فرارسد، چه وضعی خواهی داشت؟» امام پاسخی داد که بیانگر مفهوم کار در اسلام است: «اگر در همین حال مرگ من به سراغ من آید، در حالی مرده‌ام که در اطاعت خدا به سر می‌برم، ...»^(۳).

چنان‌که در سیره ارجمند رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است، وی هرگاه درباره مردی سؤال می‌نمود که ظاهرش مطلوب و چشمگیر بود، اما می‌گفتند که کار و حرفه‌ای ندارد، آن مرد از چشمش می‌افتاد و ایشان درباره او می‌فرمود: «هرگاه مؤمن حرفه‌ای نداشته باشد، با دینش امرار معاش می‌کند»^(۴).

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵ - ۲۶، باب ۵ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۳، با تصرف اندک.

(۲) بنگرید به: مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۳ - ۲۴، حدیث ۵ و ۶ و ۷؛ بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۹؛ اسد الغابه، ج ۲، ص ۲۶۹.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۹ - ۲۰، باب ۴ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۱.

(۴) مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۱۱، باب ۲ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۴، با

در شماری از احادیث آمده که کار جزئی از ایمان است. از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «سامان دادن به اوضاع مالی، نشانه ایمان است»^(۱). در حدیث دیگر از ایشان نقل شده است: «هر مسلمانی که زراعت کند یا درختی بکارد و انسان یا چارپایی از آن بخورد، به همین سبب برایش پاداش صدقه‌ای در کارنامه‌اش نوشته می‌شود»^(۲).

در روایتی آمده که امام صادق علیه السلام به معاذ که از اصحابش به‌شمار می‌رفت و از کار کناره گرفته بود، فرمود: «ای معاذ! آیا دیگر توان تجارت نداری یا راه زهد در پیش گرفته‌ای؟» معاذ پاسخ داد: «نه از آن ناتوانم و نه زاهد شده‌ام... اموال فراوان در اختیار دارم و از کسی بر عهده من حقی نیست. تا هنگامی که زنده‌ام، گمان ندارم که هرچه از این مال بخورم، تمام شود». امام به وی فرمود: «کار را ترک نکن؛ که ترک کردن کار، عقل را از میان می‌برد»^(۳).

در گفت‌وگویی دیگر، کسی از امام صادق علیه السلام خواست که برایش دعا کند تا روزی فراوان داشته باشد. امام به او فرمود: «برایت دعا نمی‌کنم. چنان‌که خداوند فرمانت داده، در طلب روزی باش!»^(۴)

گزارش شده که شماری از صحابه هنگام نزول این آیه، در خانه‌های خود اعتکاف گزیدند و به عبادت پرداختند:

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾^(۵)، و هر که از خدا پروا کند، برای او راه بیرون شدن [از هر دشواری و اندوهی] پدید آورد و

اختلاف اندک.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۳، باب ۲۱ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۲.
(۲) صحیح بخاری، مجلد اول، ج ۳، ص ۱۳۵، باب فضل الزرع و الغرس اذا اكل منه، با قدری تفاوت.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۴، باب ۲ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۴.

(۴) همان، ص ۲۰۲، باب ۴ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۳، با اختلاف اندک.

(۵) سوره طلاق، آیه ۲ - ۳.

او را از جایی که گمان ندارد، روزی می‌دهد.

آنان گفتند: «خداوند، خود، ما را بی‌نیاز می‌سازد». رسول خدا ﷺ به آنان پیغام داد: «هر که چنین کند، دعایش مستجاب نگردد. وظیفه شما است که طلب روزی کنید»^(۱).

همان‌سان که اسلام با اندیشه بیکاری به رویارویی پرداخت و کار را تشویق نمود، در برابر این اندیشه نیز مقاومت نمود که ثروت‌های طبیعی رها شوند و برخی از اموال بی‌مصرف بمانند و از عرصه بهره‌وری و استفاده کنار نهاده شوند. اسلام به کار گرفتن بیشترین حد ممکن از نیروها و ثروت‌های طبیعی را برای تولید و خدمت به انسان در عرصه‌های بهره‌وری تشویق نموده و اندیشه کنار گذاردن یا رها کردن برخی از منابع یا ثروت‌های طبیعی را نوعی انکار و کفران نعمتی دانسته که خدای والا به بندگانش موهبت فرموده است. خداوند فرموده است:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(۲)، بگو چه کسی زیورهای خدا را که برای بندگانش آورده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟ بگو همه این‌ها در دنیا از آن کسانی است که ایمان آورده‌اند و در آخرت نیز گونه خالص آن برای مؤمنان است. و این چنین آیات و نشانه‌ها را برای گروهی که دانایند، تفصیل و توضیح می‌دهیم.

نیز قرآن کریم افسانه حرام بودن برخی از ثروت‌های انسانی را باطل شمرده و فرموده است:

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۷ - ۲۸، باب ۵ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۷.

(۲) سوره اعراف، آیه ۳۲.

عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١﴾، خدا درباره هیچ شتر گوش شکافته‌ای و نه هیچ واگذاشته‌ای و نه هیچ به‌هم پیوسته‌ای و نه هیچ پشت نگاه‌داشته‌ای حکمی نکرده است؛ بلکه کسانی که کافر شدند، بر خدا دروغ می‌بندند و بیشترشان خرد نمی‌ورزند.

نیز قرآن کریم انسان را برای بهره‌وری در عرصه‌های گوناگون برانگیخته است:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(۲)، او است که زمین را برای شما رام کرد. پس در اطراف و کنارهای آن راه روید و از روزی او بخورید و [بدانید که] برانگیختن در روز رستاخیز به سوی او است.

اسلام هزینه تولیدی را بر هزینه مصرفی برتری بخشیده؛ زیرا می‌خواهد رشد تولید و افزونی ثروت را تشویق نماید؛ چنان‌که در بیان‌های نقل شده از رسول خدا ﷺ و امامان آمده که از فروش زمین و خانه و هزینه کردن مبلغ آن‌ها در موارد مصرفی، نهی کرده‌اند^(۳).

۲- ابزارهای اسلام از جنبه تشریعی

و اما از جنبه تشریعی، قوانین اسلامی در بسیاری از عرصه‌ها با اصل رشد تولید که اقتصاد اسلامی به آن باور دارد و در تحقق آن یاری می‌نماید، سازگار است. برخی از این قوانین و احکام را در این جا یاد می‌کنیم:

۱- اسلام حکم نموده که هرگاه صاحب زمین آن را بی‌استفاده رها نماید تا ویران گردد و از آباد ساختنش خودداری نماید، آن را از وی بازستانند. بر این

(۱) سوره مائده، آیه ۱۰۳.

(۲) سوره ملک، آیه ۱۵.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۹-۷۲، باب ۲۴ از أبواب مقدمات التجارة.

اساس، در این حالت، زمامدار شرعی بر آن زمین چیره می‌گردد و به شیوه‌ای که خود برمی‌گزیند، از آن بهره‌وری می‌نماید؛ زیرا جایز نیست که نقش مثبت زمین در تولید، مهمل نهاده شود؛ بلکه لازم است همواره عاملی نیرومند باشد که در آسایش انسان و گشایش زندگی نقش دارد. بنابراین، هرگاه حقی خاص سبب شود که زمین نتواند این نقش مثبت را ایفا نماید، این حق سلب می‌گردد و به شکلی سامان داده می‌شود که بتواند زمینه تولید را برای آن فراهم سازد^(۱).

۲- اسلام از ایجاد قرق‌گاه نهی نموده، یعنی تسلط بر گستره‌ای از زمین مرده و به روش زورمندانه آن را در حمایت خود گرفتن بدون انجام هیچ کاری در احیا و بهره‌وری از آن. اسلام حق در زمین را به فرایند احیا و کارهایی مانند آن ارتباط داده، نه روش‌های زورمندانه که در تولید و بهره‌وری از زمین برای منافع انسان نقشی ندارد^(۲).

۳- اسلام به افرادی که فرایند احیای منابع طبیعی را آغاز می‌کنند، اجازه نمی‌دهد که آن منابع را بیهوده رها سازند و از تلاش برای احیای آن خودداری نمایند. اسلام به اینان رخصت نمی‌دهد که این منابع را بدون پیگیری در احیای آن، در دست خود نگاه دارند؛ زیرا ادامه تسلط ایشان بر آن منابع در این حالت، سبب می‌شود که این منابع و امکانات آن‌ها از دایره تولید بیرون بمانند. بدین روی، در اسلام، زمامدار شرعی وظیفه دارد که آن منابع را از صاحبانشان بستاند، هرگاه از احیای آن دست بکشند و برانگیختن آنان برای ادامه کار احیا در آن ممکن نباشد^(۳).

۴- اسلام به زمامدار شرعی اجازه نداده که بخشی از منابع طبیعی را در اختیار یک فرد گذارد، مگر به اندازه‌ای که او بتواند از آن بهره‌وری نماید و در

(۱ و ۲) به روبنای نظریه توزیع پیش از تولید بنگرید. (نویسنده)

(۳) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۷۳.

آن کار کند^(۱). این از آن رو است که وانهادن منابع طبیعی بیش از قدرت آن فرد، ثروت‌های طبیعی و امکانات تولیدی آن را از کار می‌اندازد.

۵- اسلام درآمد بدون کار را حرام شمرده، از این طریق که کسی زمینی را با بهایی اجاره نماید و سپس آن را به بهای بیشتر به دیگری اجاره دهد تا به افزوده‌ای دست یابد^(۲) و نیز طرق دیگر مانند آن که پیشتر درباره آن‌ها سخن گفتیم. روشن است که باطل شمردن وجود این واسطه میان مالک زمین و کشاورز مستقیم، به تولید دامن می‌زند؛ زیرا این واسطه هیچ نقش مثبتی در تولید ندارد و فقط به اسم تولید، درآمد به جیب می‌زند، بی‌آن‌که هیچ خدمتی در این زمینه انجام دهد.

۶- اسلام بهره را حرام شمرده و سرمایه ربوی را باطل دانسته و بدین سان، تضمین نموده که سرمایه در جامعه اسلامی به عاملی تولیدآفرین در طرح‌های صنعتی و تجاری تبدیل گردد. این تبدیل، دو دستاورد برای تولید در پی دارد: یک: از میان بردن تناقض سخت میان منافع تجارت و صنعت با منافع سرمایه ربوی؛ زیرا در جوامعی که به بهره باور دارند، سرمایه‌داران همواره در انتظار فرصت‌های طلایی خود هستند تا تاجران و صاحبان صنایع نیازمند پول شوند و نیازشان به آن شدت گیرد و اینان بتوانند نرخ بهره را بالا ببرند و اموال خود را به منظور رسیدن به بالاترین نرخ ممکن برای بهره، نگه می‌دارند.

اما هنگامی که صاحبان کار، کمتر نیازمند وجه مالی باشند و در پی آن، نرخ بهره پایین آید، می‌بینیم که سرمایه‌داران اموال خود را گشاده‌دستانه و با کم‌ترین بهره در اختیار تقاضا کنندگان می‌گذارند. روشن است که از میان بردن بهره، نقطه پایانی بر این تناقض میان طبقه رباخواران و طبقه بازرگانان در جامعه سرمایه‌داری می‌نهد؛ زیرا سبب می‌شود که سرمایه‌داران که اموال خود را در

(۱) به رو بنای پیش گفته در این زمینه بنگرید. (نویسنده)

(۲) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۶ - ۱۳۴، باب ۲۱ - ۲۳ از أبواب کتاب الإجارة.

برابر بهره وام می‌دهند، به مضاربه‌گرانی تبدیل کردند که در طرح‌های صنعتی و تجاری بر اساس مشارکت در سود، سهم دارند. بدین‌سان، موقعیت تبیین می‌شود و سرمایه در خدمت تجارت و صنعت قرار می‌گیرد و نیازهای آن را پاسخ می‌دهد و همپای فعالیت‌های آن دو بخش ایفای نقش می‌کند.

دو: دستاورد دیگر برای تولید آن است که این اموال که به عرصه‌های صنعت و تجارت روی آورده‌اند، با همت و استواری در طرح‌های بزرگ و برنامه‌های دراز مدت به کار گرفته می‌شوند؛ زیرا صاحب مال پس از برچیده شدن بهره، راهی جز فکر کردن به سود ندارد و همین او را وامی‌دارد که سرمایه خود را در طرح‌های بزرگ به کار اندازد، بدین‌انگیزه که به سود و دستاورد آن‌ها برسد. به عکس، در جامعه‌ای که نظام بهره بر آن حکم می‌راند، سرمایه‌دار ترجیح می‌دهد به جای آن که اموالش را در آن طرح‌ها به کار اندازد، آن را قرض دهد؛ زیرا بهره‌اش در هر حال تضمین شده است. نیز ترجیح می‌دهد که اموالش را برای مدتی کوتاه قرض دهد و از پرداخت وام‌های درازمدت بپرهیزد تا اگر در آینده نرخ بهره افزایش یافت، وی دچار زیان نشود. بدین روی، وام‌گیرندگان ناچار می‌شوند به سبب کوتاه بودن زمان وام، اموال خود را، در طرح‌های کوتاه مدت به کار اندازند تا بتوانند در زمان تعیین شده، آن مبالغ را همراه بهره معین به صاحبان سرمایه بازگردانند.

افزون بر این، در سایه نظام بهره، صاحبان کار به وام گرفتن از سرمایه‌داران و به کار انداختنش در طرح تجاری یا صنعتی اقدام نمی‌کنند، مگر آن‌که وضعیت بازار به گونه‌ای باشد که بتوانند سودی افزون بر بهره‌ای که سرمایه‌دار از آنان دریافت می‌کند، به دست آورند. همین موجب می‌شود که آنان از بسیاری کارها در موقعیت‌های فراوان دست بکشند. نیز اموال صاحبان سرمایه در صندوق‌هاشان راکد می‌ماند و در عرصه اقتصادی سهیم نمی‌شود و صرف هیچ نوع هزینه تولیدی یا مصرفی نمی‌گردد. همین سبب می‌گردد که همه

تولیدات به فروش نرسد و بازار دچار رکود گردد و بحران‌های مالی رخ داده و حیات اقتصادی دچار خطر شود.

اما با برچیده شدن بهره و تبدیل شدن بهره‌خواران به بازرگانان دارای سهم مستقیم در طرح‌های گوناگون تجاری و صنعتی، صاحبان کار مصلحت خویش را در این می‌بینند که به مقداری کمتر از سود اکتفا کنند؛ زیرا دیگر ناچار نیستند که بخشی از آن را به نام بهره به جیب سرمایه‌داران بریزند. نیز منافع خویش را در این می‌یابند که سودهای افزون بر مقدار نیازشان را در طرح‌های تولیدی و تجاری به کار اندازند. بدین سان، هزینه کردن درآمدها یکسره به صورت مصرفی و تولیدی درمی‌آید، به جای آن که بخشی از آن در صندوق رباخواران راکد گردد، درحالی که بخش تجارت و صنعت به آن نیاز دارد و گردش بخشی از تولیدات موقوف به هزینه کردن آن اموال است.

۷- اسلام برخی از کارها را که از جنبه تولیدی بی‌ثمر هستند، حرام شمرده است؛ مانند شرط‌بندی، جادوگری، و شعبده‌بازی^(۱). اسلام اجازه نداده که کسی با پرداختن به این گونه کارها، درآمد به دست آورد:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(۲)، اموال خود را در میان خویش به باطل نخورید.

این کارها مایه تلف کردن نیروهای شایسته و تولیدکننده در انسان است و پرداخت اجرت به انجام دهندگان این گونه کارها، هدر دادن اموالی است که می‌توانند به عامل رشد و تولید تبدیل گردند. نگرشی فراگیر به تاریخ و واقعیت زندگی اقتصادی، میزان ریخت و پاش ناشی از این گونه کارها و درآمدیابی از طریق آن‌ها را به ما نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد که تولید و همه هدف‌های

(۱) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۶۴ - ۱۶۸، باب ۳۵ از أبواب ما یکتسب به؛ ص ۴۵ - ۱۴۹، باب ۲۵ از همان باب.

(۲) سوره بقره، آیه ۱۸۸.

شایسته به سبب هدر رفتن این نیروها و تلاش‌ها و اموال به چه زیان‌هایی دچار شده‌اند.

۸- اسلام از مال‌اندوزی و دور نگاه داشتن پول از عرصه داد و ستد و راکد ساختن آن منع نموده است^(۱). این کار از طریق واجب ساختن مالیات بر سیم و زر انباشته شده، صورت گرفته است و جریان کارهای دولت اسلامی بر این پایه بوده است. این مالیات همان زکات است که از مال انباشته شده در طول زمان می‌کاهد؛ زیرا در هر سال تکرار می‌شود و هر بار یک چهلم آن را شامل می‌گردد و آن قدر از آن می‌کاهد تا سرانجام به ۲۰ دینار برسد. از این رو، زکات به‌عنوان مصادره تدریجی اموال انباشته شده و راکد گشته، تلقی می‌گردد. با این سرکوب مال‌اندوزی، همه اموال به عرصه فعالیت اقتصادی باز می‌گردند و نقشی مثبت در حیات اقتصادی ایفا می‌نمایند. بدین سان، تولید، بخشی عظیم از آن اموال را در بر می‌گیرد؛ همان اموالی که اگر مالیات زکات بر مال انباشته نبود، ماهیتشان اقتضا می‌کرد که در صندوق صاحبانشان ذخیره گردند، به‌جای آن‌که در طرح‌های صنعتی و زراعی و امثال آن سهم داشته باشند.

در واقع، منع کردن اسلام از مال‌اندوزی، تنها یک پدیده عَرَضی در تشریح اسلامی نیست؛ بلکه بیانگر یکی از وجوه مهم تفاوت میان مکتب اسلام و سرمایه‌داری است و روشی را بازتاب می‌بخشد که اسلام توانسته با آن، از مشکلات سرمایه‌داری رهایی یابد؛ مشکلات ناشی از نقش انحرافی پول در سرمایه‌داری که به خطرناک‌ترین پیامدها می‌انجامد و جریان تولید را تهدید می‌کند و همواره جامعه سرمایه‌داری را در ناآرامی قرار می‌دهد. برای روشن ساختن تفاوت مهم این دو مکتب در این زمینه، لازم است میان نقش اصیل پول و نقش عَرَضی که در سایه سرمایه‌داری ایفا می‌کند، تمایز نهیم و اختلاف

(۱) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۳۰-۳۱، باب ۴ از أبواب ما تجب فیہ الزکاة، حدیث ۲۸.

این دو نقش را در نتایج و آثارشان بر جریان تولید و جز آن، دریابیم. پول در ماهیت خویش، ابزار داد و ستد است که انسان آن را در داد و ستدهای خود به کار گرفت تا از مشکلات مبادله کالا به کالا که ناشی از داد و ستد محصولات به شکل مستقیم بود، رهایی یابد. تولید کنندگان دوره‌های نخست پس از پیدایش نظام تقسیم کار و شکل‌گیری حیات بر اساس داد و ستد، دریافتند که تبادل مستقیم کالاهاشان با یکدیگر دارای دشواری‌هایی است. مثلاً تولید کننده گندم هرگاه به پشم نیاز داشت، نمی‌توانست به تولید کننده پشم، گندم بدهد و پشم دریافت کند، مگر آن‌که وی به گندم نیاز می‌داشت. نیز چوپان وقتی به مقداری گندم برای مصرف روزانه‌اش نیاز داشت، نمی‌توانست با روش مبادله کالا به کالا به آن دست یابد؛ زیرا گوسفندی که وی می‌چراند، بهایی بیش از گندمی داشت که برای مصرف روزانه‌اش به آن نیازمند بود و نمی‌توانست گوسفندش را تکه تکه کند تا مبادله کالا به کالا نماید.

وانگهی مبادله کالا به کالا و مستقیم با دشواری دیگری نیز روبه‌رو بود؛ یعنی: قیمت‌گذاری کالاها آماده مبادله. برای شناخت ارزش یک کالا، باید آن را با همه کالاها دیگر مقایسه می‌کردند تا ارزش این در قیاس با همه آن‌ها دانسته شود^(۱). اختراع پول، راه حل همه این مشکلات بود؛ زیرا از یک سو، نقش معیاری عام برای قیمت‌گذاری را ایفا می‌کرد و از دیگر سو، ابزار داد و ستد بود. از جنبه اول، به‌عنوان تعیین کننده قیمت اشیا به کار گرفته شد. این کار از طریق مقایسه دیگر کالاها با این کالای تولیدی، یعنی پول انجام می‌شد. از جنبه دوم، پول ابزار داد و ستد شد. پس از آن‌که داد و ستد بر اساس مبادله کالا به کالا و مثلاً فروش گندم به پشم، رواج داشت، پای پول به میان آمد و فرایند فروش را به دو فرایند تجزیه کرد: فروش و خرید. مثلاً صاحب گندم،

(۱) بنگرید به: کتاب اول اقتصاد ما، مبحث «داد و ستد».

آن را به ۱۰۰ درهم می فروخت و سپس در فرایندی دیگر، با همین مقدار پول، پشم مورد نیازش را می خرید. بدین سان، دو مبادله به جای یک مبادله مستقیم کالا قرار گرفت و همه دشواری‌های برخاسته از نظام مبادله کالا به کالا از میان رفت.

بدین گونه، درمی یابیم که نقش اصیلی که پول برای ادای آن پا به عرصه وجود گذاشت، آن است که معیار عام تعیین قیمت و نیز ابزاری برای داد و ستد باشد. اما از آن پس، پول فقط به ایفای این نقش و انجام وظیفه برای چیره شدن بر دشواری‌های مبادله کالا به کالا نپرداخت؛ بلکه برای ایفای نقشی عارضی نیز به کار گرفته شد که به چیره شدن بر آن مشکلات و دشواری‌ها ارتباط نداشت. این نقش عبارت بود از انباشت و مال اندوزی. وارد شدن پول در عرصه داد و ستد، یک فرایند یعنی فروش مثلاً گندم در برابر پشم را به دو فرایند تبدیل نمود. تولید کننده گندم، کالای خود را می فروخت و سپس پشم می خرید. این تبدیل کردن یک فرایند به دو فرایند فروش گندم و خرید پشم، به فروشنده گندم فرصت داد تا خرید پشم را با فاصله زمانی انجام دهد و حتی به او این امکان را بخشید که گندم را نه برای تبدیل به کالای دیگر، بلکه برای ذخیره کردن پول آن، بفروشد و این پول را تا هنگام نیازش نگاه دارد. نقش پول به عنوان ابزار انباشت و مال اندوزی، از همین جا آغاز گشت.

این نقش عارضی پول به عنوان ابزار مال اندوزی، خطرناک‌ترین بازی را در سایه نظام سرمایه داری پی گرفت؛ نظامی که انباشت سرمایه را تشویق نمود و دستیابی به بهره را بزرگ‌ترین مایه فریب در این زمینه ساخت. همین سبب شد که توازن میان مجموع تقاضا و عرضه در بازار تولید و مصرف از میان برود. در دوره مبادله کالا به کالا که داد و ستد بر اساس مبادله مستقیم محصول صورت می پذیرفت، چنین توازنی تضمین شده بود؛ زیرا در آن دوره، تولید کننده فقط به تولید چیزی می پرداخت که آن را مصرف نماید یا به کالای مصرفی دیگر

تبدیل کند. بدین سان، همواره کالای تولید شده، با تقاضایی به همان اندازه مواجه بود و تولید و مصرف در حد تعادل و توازن قرار داشتند. به دیگر سخن، مجموع عرضه و تقاضا با هم برابر بود.

اما در دوره ظهور پول و پس از جدا شدن دو فرایند خرید و فروش، دیگر ضرورت نداشت که تولید کننده دارای تقاضایی باشد که با مقدار کالای تولیدی وی برابری کند؛ زیرا چه بسا او به این مقصود تولید نماید که محصول را بفروشد و به مقداری پول دست یابد و آن را به پول‌های دیگری که انباشته، بیفزاید، نه این که با آن، کالایی از تولید کننده دیگر بخرد. در این حال، عرضه‌ای پدید می‌آید که در برابرش تقاضا نیست و بدین سان، توازن میان عرضه عمومی و تقاضای عمومی از میان می‌رود. به هر اندازه که میل به مال‌اندوزی و انباشت سرمایه نزد تولید کنندگان و فروشندگان بیشتر شود، این نابسامانی عمیق‌تر می‌گردد. در نتیجه، بخشی انبوه از ثروت تولید شده، بدون گردش می‌ماند و بازار نظام سرمایه‌داری از مشکل تراکم سرمایه و بحران رکود رنج خواهد برد و جریان تولید و در نتیجه، حیات اقتصادی به شکل عام، با بزرگ‌ترین خطر روبه‌رو خواهد گشت.

سرمایه‌داری در برهه‌ای از زمان به حقیقت این مشکلات ناشی از نقش انباشت‌گرانه پول توجه نداشت؛ و این به دلیل باور این نظام به نظریه گردش بود که می‌گوید: هنگامی که فردی می‌خواهد کالایی خاص بفروشد، برای دستیابی به خود پول نیست؛ بلکه در پی آن است که به کالای دیگر دست یابد که نیازش را تأمین نماید. این بدان معنا است که تولید هر گونه کالا همواره نیازی به همان اندازه را در کالایی دیگر ایجاد می‌نماید و بدین سان، عرضه و تقاضا همیشه با یکدیگر توازن خواهند داشت. این نظریه چنین فرض می‌کند که فروشنده کالا همواره در پی دستیابی به کالای دیگر است. اما این فرض فقط در دوره مبادله کالا به کالا صدق می‌نمود که دو فرایند خرید و فروش در

هم تنیده شده بودند، نه در دوره رواج پول که تاجر فرصت یافت تا کالایی را بفروشد، با این مقصود که به پول بیشتر دست یابد و آن را ذخیره نماید تا سپس در فرایند قرض ربوی از آن استفاده کند.

در پرتو این آگاهی‌ها درباره پول و نقش اصیل و عرضی آن و پیامدهای آن دو، می‌توانیم تفاوت جوهری میان اسلام و سرمایه‌داری را دریابیم. سرمایه‌داری به کاربرد پول به‌عنوان ابزار انباشت و مال‌اندوزی باور دارد و با قانونی ساختن بهره، آن را تشویق می‌کند. اما اسلام با واجب نمودن مالیات بر پول ذخیره شده، با بهره می‌جنگد و هزینه کردن مال را در عرصه‌های مصرف و تولید تشویق می‌نماید تا آن‌جا که در گفتاری از امام صادق علیه السلام آمده است: «جز این نیست که خداوند این افزوده‌های اموال را به شما عطا فرمود تا آن را در همان سمت و سویی که او مقرر فرموده، سوق دهید و آن را به شما عطا نفرموده تا آن را انباشته و ذخیره سازید»^(۱).

اسلام در این ستیز با مال‌اندوزی، یکی از مهم‌ترین مشکلاتی را که سرمایه‌داری از آن رنج می‌برد، از میان برده است. اسلام می‌داند که جامعه‌ای که در پی سامان دادن آن است، ناچار نیست برای رشد تولید و راه‌اندازی طرح‌های بزرگ، به مال‌اندوزی و انباشت سرمایه تن دهد؛ درحالی‌که جامعه سرمایه‌داری به انباشت سرمایه از طریق فراهم‌سازی سرمایه‌های انبوه روی آورده که خود، پیامد انباشتن اموال از طریق بانک و جز آن است. بدین‌سان، توانسته آن پول‌های انبوه روی هم انباشته شده را در بزرگ‌ترین طرح‌های تولیدی به‌کار گیرد. در جامعه سرمایه‌داری، مالکیت خصوصی سیطره دارد؛ پس ناچار است به مالکیت‌های خصوصی عمده تن دهد تا از آن‌ها در طرح‌های بزرگ تولیدی استفاده نماید. این کار فقط از این طریق ممکن

(۱) فروع کافی، ج ۴، ص ۳۲، حدیث ۵.

است که مال‌اندوزی تشویق گردد و سپس مال‌های ذخیره شده در بانک‌های سرمایه‌داری گرد آیند. بنابراین، جامعه سرمایه‌داری ناچار است این شیوه را در پیش گیرد تا به رشد و توسعه تولید بینجامد. اما جامعه اسلامی می‌تواند در طرح‌های بزرگ تولیدی بر موارد مالکیت عمومی و مالکیت دولتی تکیه ورزد و مالکیت خصوصی نیز در عرصه‌ای که امکاناتش با آن سازگار باشد، توسعه یابد.

۹- تحریم اعمال لهُو و سبک‌سرانه. در شماری از احادیث، از هرچه انسان را از یاد خدا بازدارد، نهی شده و برخی از انواع لهُو ممنوع شمرده شده که شخصیت جدی انسان را بکاهد و از میان ببرد^(۱) و در نتیجه، وی را از عرصه تولید و کار حقیقی ثمربخش دور سازد و سبب گردد که وی به فراخور اوضاع و احوال، زندگی همراه بازی و لهُو را بر زندگی جدی و کار و انواع تولید مادی و معنوی ترجیح دهد.

۱۰- بر طبق بیان روشن قرآن کریم، تمرکز ثروت ممنوع شمرده شده است: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(۲)، تا میان توانگران دست‌گردان نباشد.

این نکته را در بررسی خود درباره نظریه توازن اجتماعی در اقتصاد اسلامی شرح خواهیم داد. این منع از تمرکز به صورت مستقیم به توزیع مرتبط است؛ اما به صورت غیر مستقیم به تولید نیز ارتباط دارد؛ چراکه تمرکز ثروت به تولید زیان می‌رساند؛ زیرا هرگاه ثروت در دست گروهی اندک تمرکز یابد، فقر و پریشانی فراگیر می‌شود و بسیاری از مردم جامعه دچار نیاز می‌گردند. در نتیجه، مردم از مصرف کالاهای مورد نیازشان عاجز می‌شوند؛ زیرا قدرت خرید آنان کاهش می‌یابد و بدین‌سان، تولیدات به گردش نمی‌افتند و رکود بر صنعت و تجارت حاکم می‌گردد و تولید متوقف می‌شود.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۱۲-۳۱۸، باب ۱۰۰ و ۱۰۱ از أبواب ما یکتسب به.

(۲) سوره حشر، آیه ۷.

۱۱- اسلام دامنه کارهای واسطه‌گری در تجارت را کاهش داده و آن را از لحاظ اصل و ریشه، گونه‌ای از تولید می‌داند. در یکی دیگر از مراحل کشف نظریه تولید، این گفتار را خواهیم آورد و میزان تأثیر این دیدگاه را بر تولید و رشد آن خواهیم دید.

۱۲- اسلام ملکیت مال را پس از مرگ مالکش به خویشاوندان او می‌دهد. این جنبه ایجابی احکام ارث است که می‌توان آن را در بخش خصوصی عاملی انگیزه دهنده به انسان برای کار و پرداختن به انواع فعالیت‌های اقتصادی شمرد و بلکه عاملی اساسی در گام‌های واپسین حیات انسان دانست که آینده‌اندیشی وی رو به کاهش می‌نهد و به جای آن، فکر فرزندان و بستگان می‌نشیند. انسان در احکام ارث می‌بیند که اموالش پس از مرگش میان بستگان نزدیکش توزیع می‌شود و همین او را به کار برمی‌انگیزد و تشویقش می‌کند که ثروت خود را رشد دهد تا منافع خانواده‌اش به‌عنوان امتداد دهندگان وجود وی، تأمین گردد. و اما جنبه سلبی احکام ارث این است که ارتباط مالک را با اموال خویش پس از مرگش قطع می‌نماید و به او اجازه نمی‌دهد که سرنوشت همه دارایی‌اش را خودش روشن سازد.

این از پیامدهای نظریه توزیع پیش از تولید و در پیوند با همان است؛ چنان‌که پیشتر دانستیم.

۱۳- اسلام مبانی تشریحی تأمین اجتماعی را برنهاد؛ چنان‌که در گفتار آینده به آن خواهیم پرداخت. تأمین اجتماعی نقشی عظیم در بخش خصوصی ایفا می‌کند؛ زیرا این احساس فرد که زندگی‌اش از جانب دولت تضمین گشته و اگر هم در طرح اقتصادی خود زیان ببیند، بخش عمده حیات وی مورد ضمانت است، سرمایه روانی بزرگی است که شجاعت او را می‌افزاید و وی را برمی‌انگیزد که به عرصه‌های تولید پای‌نهد و عنصر خلاقیت و ابتکار را در او رشد می‌بخشد، بر خلاف کسی که از چنین تأمینی برخوردار نباشد و این

تضمین را احساس نکند.

چنین فردی در بسیاری از موارد از انواع فعالیت و بازسازی پرهیز می‌کند؛ زیرا بیم دارد که زیانی احتمالی به سراغش آید و نه تنها مالش را تهدید کند، بلکه حیات و کرامتش را نیز به خطر اندازد؛ زیرا کسی را نمی‌یابد که زندگی‌اش را تأمین نماید و هرگاه زیان مالی دید و در گرداب امواج دچار خسران شد، عوامل حیات کریمانه را برایش تضمین سازد. از این رو، آن شجاعت و عزم که تأمین اجتماعی در جان افراد برخوردار از این نوع تأمین برمی‌انگیزد، در وجود او یافت نخواهد شد.

۱۴- اسلام کسانی را که توان کار و فعالیت اقتصادی دارند، از حمایت اجتماعی محروم ساخته و آنان را منع کرده که از دیگران حاجت طلبند^(۱). بدین سان، راه‌های گریز از کار سودمند را بر آنان بسته و همین شیوه، به طور طبیعی، بدانجا می‌انجامد که توان خویش را برای تولید و بهره‌وری بسیج کنند.

۱۵- اسلام اسراف و ریخت و پاش را حرام شمرده است^(۲). این تحریم برای نیازهای مصرفی انسان حد و مرز می‌نهد و بسیاری از اموال را به جای آن که صرف هزینه‌های مصرفی در زمینه‌های اسراف‌گرانه شود، به مسیر تولید می‌کشاند.

۱۶- اسلام بر مسلمانان واجب نموده که همه فنون و حرفه‌های سامان‌بخش زندگی را بیاموزند.

۱۷- اسلام به این بسنده نکرده؛ بلکه بر مسلمانان واجب ساخته که به بیشترین و بالاترین حد ممکن در مهارت‌های زندگی در زمینه‌های گوناگون دست یابند تا جامعه اسلامی همه ابزارهای معنوی و علمی و مادی را در اختیار گیرد که به ایفای نقش راهبرانه آنان در جهان کمک کند. یکی از این ابزارها، وسایل و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۳۶ - ۴۳۸، باب ۳ از أبواب الصدقة.

(۲) همان، ج ۱۵، ص ۳۲۹، باب ۴۶ از أبواب جهاد النفس، حدیث ۳۳ و ۳۶.

امکانات متنوع تولید است. خدای والا فرموده است:

﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(۱)، هر قدرتی که در توان دارید، در برابر آنان آماده کنید.

«قدرت» در این جا به شکل مطلق و بدون قید آمده است؛ یعنی همه انواع توان و نیرو که قدرت یک امت راهبر را برای ابلاغ رسالتش به ملت‌های جهان می‌افزاید. در طلیعه این نیروها، نیروهای معنوی و مادی برای رشد ثروت و رام ساختن طبیعت در خدمت انسان، قرار دارند.

۱۸- اسلام به دولت قدرت بخشیده که همه بخش‌های تولیدی را از طریق اقداماتش در بخش عمومی، راهبری کند. روشن است که قرار دادن گستره‌ای بزرگ از مالکیت دولتی و عمومی در قلمرو اقدامات دولت، سبب می‌شود که این بخش دارای قدرتی هدایتگرانه و راهبرانه برای بخش‌های دیگر جامعه گردد و این زمینه را فراهم سازد که طرح‌های تولیدی بخش‌های دیگر از همین تجربه یاری جویند و بهترین شیوه‌ها را در بهسازی تولید و رشد ثروت به کار گیرند.

۱۹- اسلام به دولت توان بخشیده که شماری فراوان از نیروهای انسانی کار را گرد آورد و در گستره‌های بخش عمومی از آن‌ها استفاده نماید. بدین سان، دولت امکان می‌یابد که اجازه ندهد نیروهای انسانی افزون بر نیاز بخش خصوصی هدر روند و نقش همه نیروها را در جریان کلی تولید، تضمین می‌نماید.

۲۰- سرانجام این که بر اساس احکامی معین که در مراحل بعدی نظریه تولید مطالعه خواهیم نمود، به دولت حق داده شده که بر تولید نظارت عالی نماید و به صورت متمرکز برای آن برنامه‌ریزی کند تا از هرج و مرج منجر به از کار افتادن چرخ تولید و بی‌ثباتی پایه‌های حیات اقتصادی پیشگیری نماید.

(۱) سوره انفال، آیه ۶۰. بنگرید به: نور الثقلین، ج ۲، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.

۳- سیاست اقتصادی رشد تولید

این خدماتی است که اسلام با عنوان مکتبی‌اش به رشد تولید و افزایش ثروت نموده است. از این پس راه را برای دولت باز نهاده تا وضعیت عینی حیات اقتصادی را مطالعه نماید و ثروت‌های طبیعی کشور را آمارگیری کند و همه توان‌های موجود در جامعه را گرد آورد و مشکلاتش را ارزیابی نماید و در پرتو همه این‌ها و در قلمرو مکتب خویش، سیاست اقتصادی را برنهد که به رشد تولید و افزایش ثروت می‌انجامد و رفاه و آسایش زندگی و معیشت را تضمین می‌سازد.

بر این اساس، رابطه مکتب را با سیاست اقتصادی که دولت آن را برای مدت پنج یا هفت سال یا بیشتر و کمتر برای دستیابی به اهداف معین در پایان آن مدت ترسیم می‌کند، درمی‌یابیم. این سیاست جزء یک مکتب نیست و مکتب وظیفه ندارد که آن را ترسیم و تعیین کند؛ زیرا به فراخور وضعیت عینی و امکانات جامعه و نوع دشواری‌هایی که باید بر آن‌ها چیره شد، تفاوت می‌یابد. مثلاً کشورهای دارای جمعیت فراوان با کشورهای پهناور دارای جمعیت اندک، از نظر نوع امکانات و مشکلات و شیوه‌های چیره شدن بر آن‌ها و آماده‌سازی آن امکانات تفاوت دارند.

بدین‌گونه، هر وضعیت عینی در ترسیم سیاستی که دولت باید در پیش گیرد، تأثیری خاص دارد. بدین روی، مکتب وظیفه دارد که طراحی جزئیات این سیاست را به دولت واگذارد تا بتواند تصمیمی اتخاذ کند که با امکانات و وضعیت موجود سازگار باشد و مکتب فقط اهداف اصلی سیاست اقتصادی و حد و مرز عام آن را معین سازد و چارچوب مکتبی آن را روشن کند که دولت موظف است به آن پایبند بماند و سیاست خود را در محدوده آن برنهد.

چرا تولید می‌کنیم؟

در میان مباحث نظریه تولید، از مبحثی آغاز کردیم که میان همه رویکردهای فکری مکاتب اقتصادی مشترک است. از این مبحث آغاز نمودیم تا آن را محور مطالعه اختلافات مکاتب و جزئیات بحث در این زمینه گردانیم.

دانستیم که اصل رشد تولید و بهره‌وری از طبیعت تا بیشترین حد ممکن، از مبانی اساسی نظریه اسلامی و در زمره اهداف مشترک میان اسلام با دیگر مکاتب است. اما این مکاتب به رغم اشتراک در این دیدگاه، در زمینه تفصیلات آن و روش تفکر در این مورد با هم اختلاف دارند. این تفاوت به اختلاف بنیان‌های فکری آنان و چارچوب تمدنی عام آن‌ها و بینش ایشان درباره هستی و زندگی و اجتماع بازمی‌گردد. برای مثال، این مکاتب درباره هدف اصلی رشد ثروت و نقش آن در حیات تولید با هم اختلاف دارند. به این سؤال که چرا تولید می‌کنیم و نقش ثروت چیست، هر مکتب با شیوه ویژه خویش و سازگار با بنیان فکری و رویکرد عامی که برگزیده، پاسخ می‌دهد.

در بررسی خویش پیرامون مکتب اقتصادی در اسلام یا هنگام مطالعه هر گونه مکتب اقتصادی دیگر و موضع آن درباره تولید، تنها کافی نیست که باور مکتب درباره اصل رشد تولید و ثروت را بدانیم؛ بلکه لازم است اساس فکری آن را که بینش مکتب درباره ثروت و نقش و اهداف آن را تبیین می‌نماید، کاملاً

دریابیم؛ چراکه رشد ثروت به فراخور اساس فکری و رویکرد عام مربوط به آن، حالت می‌پذیرد. از این رو رشد ثروت بر پایه و اساس‌های فکری مختلف، متفاوت می‌شود و این به تبع چارچوبی است که آن اساس فکری برای رشد ثروت و شیوه‌های تحقق آن، ایجاد می‌کند.

در مسیر تعیین اساس فکری رشد، نمی‌توانیم مکتب اقتصادی را به‌عنوان جزئی از مجموعه کامل تمدنی، از خود تمدنی که به آن نسبت می‌یابد و نیز بینش آن از حیات و هستی، جدا سازیم. بر این اساس، سرمایه‌داری و اقتصاد اسلامی را به مطالعه می‌نهیم و بینش آن دو را درباره تولید و نقش و اهداف آن بررسی می‌کنیم، البته نه فقط به‌عنوان دو مکتب اقتصادی، بلکه همچنین به مثابه دو رویکرد تمدنی مختلف. هدف از این مطالعه، نشان دادن بنیان فکری رشد تولید از دیدگاه اسلام در مقایسه با اساس فکری رشد ثروت در سرمایه‌داری است.

در تمدن مادی جدید که از نظر تاریخی سرمایه‌داری را به‌عنوان رویکرد اقتصادی خود تجسم می‌بخشد، رشد ثروت معمولاً هدف اصلی و مطلوب اساسی شمرده می‌شود؛ زیرا طبق معیارهای حرکت انسان در این تمدن، همه چیز در ماده خلاصه می‌شود و انسان به حقیقتی ماورای ماده باور ندارد و بدین روی، برای رشد ثروت با هدف خود ثروت و به قصد تحقق بیشترین حد ممکن رفاه مادی می‌کوشد.

وانگهی سرمایه‌داری در شیوه‌هایی که برای تحقق این هدف دنبال می‌کند، به رشد ثروت در شکل کلی آن و به صورت جدا از توزیع نظر می‌اندازد. سرمایه‌داری بر این باور است که این هدف هنگامی تحقق می‌یابد که مجموع ثروت جامعه افزایش یابد، با صرف نظر از مقدار توزیع این ثروت در جامعه و میزان رفاه و آسایشی که این ثروت برای افراد ایجاد می‌کند. از این رو، مکتب سرمایه‌داری به‌کار گرفتن ابزارهای صنعتی را در دوره صنعتی پیشرفته تشویق

می‌کند؛ زیرا در افزایش ثروت کلی جامعه نقش دارد، هرچند هزاران نیروی کار بدون ابزارهای جدید را بیکار گرداند و به فروپاشی طرح‌های اقتصادی آنان بینجامد.

ثروت در تمدن مادی هدفی است اصیل و افزایش ثروت در بینش سرمایه‌داری با افزودگی مجموعه ثروت کلی در جامعه ارزیابی می‌گردد. در تفکر سرمایه‌داری، مشکل اقتصادی با کمبود تولید و سخاوت نورزیدن طبیعت و خودداری آن از پاسخ دادن به همه تقاضاها مرتبط است. بدین روی، چاره این مشکل با رشد تولید و بهره‌وری از نیروهای طبیعت و گنجینه‌های آن تا بیشترین حد امکان با چیره شدن بر مقاومت آن و بیشتر تسلیم ساختنش در خدمت انسان ارتباط دارد. اما اسلام در همه این موارد با سرمایه‌داری اختلاف نظر دارد.

در اسلام، افزایش ثروت در زمره اهداف است؛ اما هدف اصیل نیست. اسلام به افزایش ثروت به شکل جدا از توزیع و بر اساس ثروت کلی نظر نمی‌کند. نیز مشکل اقتصادی از کمبود تولید سرچشمه نمی‌گیرد تا چاره اصلی آن، افزایش مجموعه ثروت کلی باشد. اکنون جزئیات موضع اسلام را در این زمینه می‌آوریم:

۱- بینش اسلام درباره ثروت

در بررسی نگرش به ثروت به عنوان هدف اصیل، می‌توانیم دیدگاه اسلام به ثروت را در پرتو بیان‌های شرعی دریابیم که به این جنبه پرداخته‌اند و کوشیده‌اند تا بینش اسلامی درباره ثروت را بیان نمایند. این بیان‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. مطالعه‌کننده این بیان‌ها در نگاه اول میان آن‌ها تناقضی در باب نگرش به ثروت و اهداف و نقش آن می‌بیند. اما جمع میان مفاد این بیان‌ها، تناقض را حل می‌کند و بینش کامل اسلام درباره رشد ثروت با هر دو سویه آن

را تبلور می‌بخشد. در یکی از این دو دسته، بیان‌های زیر جای می‌گیرند:

الف) رسول خدا ﷺ فرموده است: «بهترین یاور تقوا، توانگری است»^(۱).

ب) از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «بهترین یاور آخرت، دنیا است»^(۲).

ج) از امام باقر علیه السلام روایت کرده‌اند: «بهترین یاور برای جستجوی آخرت، دنیا است»^(۳).

د) از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «خداوندا! در نان به ما برکت عطا فرما و میان ما و نان جدایی مینداز! اگر نان نبود، نماز و روزه نمی‌گزاردیم و دستورهای واجب خداوندمان را فرمان نمی‌بردیم»^(۴).

ه) از امام صادق علیه السلام روایت نموده‌اند: «خیری نیست در کسی که دوستار گرد آوردن مال از راه حلال نیست تا نیاز خود را برآورد و دین خویش را ادا نماید و به صله رحم پردازد»^(۵).

و) مردی به امام صادق علیه السلام گفت: «به خدا سوگند! ما دنیا را می‌جوییم و دوست می‌داریم که از بهره‌های دنیا نصیب ببریم». امام به وی فرمود: «می‌خواهی با آن چه کنی؟» گفت: «با آن به خودم و خانواده‌ام رفاه بخشم و صله رحم نمایم و صدقه دهم و حج و عمره بگزارم». امام به وی فرمود: «این جستجوی دنیا نیست؛ بلکه طلب آخرت است»^(۶).

ز) در حدیث آمده است: «آن که دنیایش را به خاطر آخرتش یا آخرتش را به خاطر دنیایش از دست دهد، از ما نیست»^(۷).

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۷۶، باب ۲۸ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۳.

(۲) همان، ج ۱۷، ص ۲۹ - ۳۱، باب ۶ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۲.

(۳) همان، حدیث ۵.

(۴) همان، حدیث ۶.

(۵) همان، ج ۱۷، ص ۳۳ - ۳۴، باب ۷ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۱.

(۶) همان، حدیث ۳.

(۷) همان، ص ۷۶، باب ۲۸ از أبواب مقدمات التجارة، حدیث ۱.

دسته دوم بیان‌های زیر را در بر دارد:

الف) از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «هر که دنیایش را دوست بدارد، به آخرت خویش زیان می‌رساند»^(۱).

ب) از امام صادق علیه السلام روایت نموده‌اند: «اصل هر گناه، دوست داشتن دنیا است»^(۲).

ج) نیز از امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند: «دورترین حالت بنده از خدا هنگامی است که برایش فقط شکم و آلت تناسلی اش مهم باشد»^(۳).

د) از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت شده است: «در زمره بهترین ویژگی‌های اخلاقی یاور دین، زهد در دنیا است»^(۴).

هر کسی به آسانی می‌تواند تفاوت میان این دو دسته را دریابد. در دسته اول، دنیا و ثروت و توانگری بهترین یاور آخرت شمرده شده؛ اما در دسته دوم، دنیا دوستی اصل هر گناه است. اما این تناقض را می‌توان با جمع میان مفاد دو دسته روایات، حل نمود. ثروت و افزایش آن هم بهترین یاور آخرت است و هم اصل هر گناه؛ زیرا دارای دو سویه است و چارچوب روحی آن نشان می‌دهد که در کدام سویه قرار دارد.

در دیدگاه اسلام، ثروت و افزایش آن از اهداف مهم به‌شمار می‌رود؛ اما این هدفی است طریقی نه غایی. ثروت، آن هدف اصیل نیست که آسمان پیش روی انسان مسلمان در زمین قرار می‌دهد؛ بلکه فقط وسیله‌ای است که با آن، انسان مسلمان نقش خلافت خدا را ایفا می‌نماید و آن را در راه رشد همه توان‌های بشری و بر قله نشانیدن انسانیت انسان در همه عرصه‌های معنوی و

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۹، باب ۶۱ از أبواب جهاد النفس، حدیث ۵.

(۲) اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۵، حدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۰، باب ۶۴ از أبواب جهاد النفس، حدیث ۲.

(۴) همان، ص ۱۲، باب ۶۲ از أبواب جهاد النفس، حدیث ۴.

مادی، به کار می‌گیرد. بنابراین، افزایش ثروت و تولید برای تحقق بخشیدن به هدف اساسی خلافت انسان در زمین، بهترین یاور آخرت است و کسی که در این مسیر نکوشد، خیری در او نیست و کسی که این وظیفه را واگذارد، در زمره مسلمانان به عنوان رسالت‌مندان در زندگی، به‌شمار نمی‌رود. اما افزایش ثروت و تولید به خاطر خود ثروت و به‌عنوان قلمرو اصلی حیات انسان که در آن غرق می‌شود، اصل هر گناه است و انسان را از خدایش دور می‌کند و باید در آن زهد ورزید.

بنابراین، اسلام از انسان مسلمان می‌خواهد که ثروت را بیفزاید تا بر آن تسلط یابد و از آن در رشد همه ابعاد وجودش یاری گیرد، نه برای آن که ثروت بر او تسلط یابد و زمام راهبری‌اش را در دست گیرد و هدف‌های بزرگ را از پیش چشم او محو سازد. پس اسلام ثروتی را نمی‌پذیرد که خودش و شیوه‌های رشدش انسان مسلمان را از خداوندش دور سازد و علائق روحی‌اش را از یادش ببرد و رسالت بزرگش در برپا ساختن عدالت در این سیاره را از کار بیندازد و او را پایبند زمین سازد. اما آن ثروت و افزایش ثروتی هدف اسلام، فراروی انسان مسلمان و مورد تشویق است که ارتباط انسان با خداوند نعمت‌بخش وی را استوار گرداند و مسیر عبادت خدا را در حال گشایش و رفاه برایش هموار سازد و راه رشد و تکامل را فراروی همه امکانات و نیروهایش بگستراند و به تحقق آرمان‌هایش در قلمرو عدالت و برادری و کرامت، یاری برساند.

۲- ارتباط رشد تولید با توزیع

اسلام این دیدگاه سرمایه‌داری را درباره رشد تولید مردود می‌شمرد که فرایند افزایش ثروت را به صورت جدا از نوع توزیع می‌نگرد. اسلام رشد تولید را به‌عنوان یک هدف، با توزیع و میزان تحقق گشایش و رفاه برای افراد امت مرتبط می‌سازد؛ زیرا رشد ثروت در بینش اسلامی، هدفی طریقی و نه غایی

است؛ چنان‌که در گفتار پیش دانستیم. بنابراین، اگر فرایند تولید در گسترش رفاه و گشایش میان افراد سهم نداشته باشد و امکاناتی را برایشان ایجاد نکند که بتوانند موهبت‌های نیکوی خود را به‌کار گیرند و رسالت خویش را تحقق بخشند، هرگز افزایش ثروت نمی‌تواند نقش شایسته خود را در حیات انسان ایفا نماید.

بدین روی، می‌بینیم که امیر مؤمنان علی علیه السلام در نامه خویش به کارگزارش در مصر، برای او برنامه اسلامی را ترسیم می‌نماید که به‌کار بستنش بر او لازم بوده است. امام در این نامه، آن‌گاه که از افزایش ثروت به‌عنوان یکی از اهداف تقوای پیشگان سخن می‌گوید، از انباشت و ذخیره‌سازی سنگین ثروت سخن نمی‌گوید؛ بلکه گشایش و رفاه را در زندگی همه افراد جامعه متقین به تصویر می‌کشد. این تأکیدی است بر آن‌که افزایش ثروت فقط به همان مقدار هدف است که در زندگی و معیشت مردم بازتاب یابد. اما هنگامی که ثروت به شکل جدا از زندگی مردم افزایش یابد و مردم در خدمت این رشد قرار گیرند و نه این رشد در خدمت مردم، ثروت نقش نوعی بت را می‌یابد و هدفی غایی و نه‌طریقی می‌گردد و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله بر آن صدق می‌کند که از این‌گونه ثروت چنین تعبیر می‌نماید و درباره خطرهایش این‌گونه هشدار می‌دهد: «دینارهای طلای زرد و درهم‌های نقره سپید، دو هلاک‌کننده شما هستند؛ همان‌سان که پیشینیان شما را هلاک ساختند»^(۱).

بر این اساس، اسلام هنگامی که رشد تولید را هدف جامعه قرار می‌دهد، ارتباط این رشد را با گشایش و رفاه عمومی پیش چشم خود می‌نهد و بدین روی، شیوه‌های رشد را که با این هدف سازگار نباشد و به‌جای ایجاد گشایش در زندگی مردم به آنان زیان برساند، باطل می‌شمرد. در پرتو این حقیقت،

(۱) مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۱۲۲؛ المعجم الوسیط، ج ۳، ص ۲۸، حدیث ۲۰۴۳، با اختلاف اندک.

می‌توانیم ارزیابی کنیم که اگر در دوره پیدایش ماشین بخار، اسلام به‌جای سرمایه‌داری زمام راهبری را در دست داشت، اجازه کاربرد دستگاه‌های جدید را نمی‌داد، دستگاه‌هایی که به همان اندازه که بر تولید افزودند، هزاران صنعتگر معمولی و ساده را نابود ساختند. اسلام زمانی به این دستگاه‌ها اجازه کار می‌داد که نخست مشکلات و آسیب‌های ناشی از دستگاه بخار برای این صنعتگران را از میان برده باشد؛ چراکه رشد تولید ناشی از پیدایش دستگاه‌های جدید، پیش از چیره شدن بر این مشکلات و آسیب‌ها، دیگر هدف طریقی نخواهد بود، بلکه هدف غایی خواهد شد.

۳- دریافت اسلام از مشکل اقتصادی

سرانجام این‌که اسلام باور دارد که مشکل اقتصادی بر اساس دریافت واقعی از امور، از کمبود مواد اولیه تولید و بخل‌ورزی طبیعت ناشی نشده است. البته درست است که منابع تولید در طبیعت محدودیت دارد و نیازهای بشر فراوان و متنوع است. نیز حقیقت دارد در یک جامعه آرمانی، که منابع تولید نامحدود است و به فراوانی هوا وجود دارد و هرچه افراد بخواهند، در دسترس ایشان قرار می‌گیرد، در چنین جامعه‌ای از مشکلات اقتصادی خبری نخواهد بود و در آن فقیر یافت نخواهد شد؛ زیرا در چنین اجتماعی هر فردی می‌تواند همه نیازهایش را در این بهشت [آرمانی] تأمین نماید. اما این بدان معنا نیست که مشکل اقتصادی که بشر از آن رنج می‌برد، در واقع از نبود این بهشت سرچشمه می‌گیرد؛ بلکه تفسیر آن بر این اساس، فقط نوعی گریز از مواجه شدن با چهره واقعی این مشکل حل‌شدنی است. برخی نبود این حالت آرمانی را دلیل می‌آورند تا نشان دهند که این مشکل هرگز حل‌شدنی نیست. هدف ایشان این است که مشکل اقتصادی را گریزناپذیر جلوه دهند و چاره نسبی آن را فقط در رشد تولید به‌عنوان فرایندی که به خودی خود، مطلوبیت دارد،

منحصر سازند. این تلقی بدین جا می‌انجامد که نظام اقتصادی در چارچوب این مشکل قرار گیرد، به جای آن که نظامی کشف گردد که بر این مشکل چیره گردد؛ چنان که سرمایه‌داری همان چهره آرمانی را برای مشکل ترسیم نموده و چنین باور یافته که وقتی طبیعت بخل می‌ورزد یا نتواند همه نیازهای انسانی را پاسخ گوید، طبیعی است که این نیازها با هم برخورد و تعارض می‌یابند و در این حال، ناگزیریم نظامی اقتصادی ایجاد کنیم که این نیازها را هماهنگ سازد و مواردی را که باید پاسخ داد، تعیین نماید.

اسلام هیچ یک از این‌ها را نمی‌پذیرد و مشکل را از جنبه واقعی قابل حل آن می‌نگرد؛ چنان که در قرآن کریم می‌بینیم:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾^(۱)، خدا است آنکه آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فر فرستاد. پس با آن آب، از میوه‌ها برای شما روزی بیرون آورد و کشتی‌ها را رام شما کرد تا به فرمان او در دریا روان شوند و رودها را رام شما ساخت. و خورشید و ماه را که پیوسته در جنبش و گردشند، برای شما رام کرد و شب و روز را نیز رام شما ساخت و از هر چه خواستید، به شما داد و اگر [بخواهید] نعمت خدا را بشمرید، آن را شمار نتوانید کرد. هر آینه آدمی بسی ستمگر و ناسپاس است.

این آیات گرامی، نخست منابع ثروت را که خداوند به انسان عطا فرموده، به نمایش نهاده و آن گاه، تأکید نموده که این‌ها برای تأمین نیازهای انسان و خواست‌هایش کفایت می‌کنند: «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ». پس مشکل اصلی

(۱) سوره ابراهیم، آیه ۳۲-۳۴.

ناشی از بخل طبیعت یا ناتوانی اش از برآوردن نیازهای انسان نیست؛ بلکه از خود انسان سرچشمه می‌گیرد؛ چنان‌که آیه واپسین می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ». بنابراین، ستم‌ورزی انسان در توزیع ثروت و نیز ناسپاسی نعمت‌ها، یعنی بهره‌نبردن کامل از همه منابعی که خداوند به وی موهبت فرموده، دو عامل درهم‌آمیخته برای مشکلی هستند که انسان تنگدست از دورترین دوره‌های تاریخ با آن دست‌به‌گریبان بوده است. همین‌که این مشکل را بر اساس انسانی تفسیر کنیم، امکان می‌یابیم که بر آن چیره گردیم و با ایجاد روابط عادلانه توزیع و فراهم ساختن همه نیروهای مادی برای بهره‌وری از طبیعت و کشف همه گنجینه‌هایش، ستم و ناسپاسی نعمت را محو سازیم^(۱).

(۱) بنگرید به: اقتصاد ما، کتاب اول، ۳۹۸ - ۳۹۹. (نویسنده)

ارتباط میان تولید و توزیع

آیا میان شکل های تولید و روابط توزیع، ارتباطی هست؟ این سؤالی است که اسلام و مارکسیسم در پاسخ دادن به آن دچار اختلاف هستند؛ اختلافی اساسی در سطح مکتب اقتصادی. مارکسیسم بر وجود چنین ارتباطی تأکید می‌ورزد و باور دارد که هر یک از شکل های تولید، بر طبق قانون تکامل، نوعی خاص از توزیع را ایجاد می‌نماید؛ یعنی نوعی که با آن شکل تولید سازگار است و با رشد و تحول آن همگامی دارد. هرگاه تولید شکلی تازه بیابد که جریانش با روابط توزیع ناشی از شکل پیشین هماهنگ نباشد، این روابط توزیع ناچارند پس از تناقض و ستیزی سخت، جای خود را به روابط تازه توزیع بدهند که با شکل رایج تولید هماهنگ باشد و آن را در رشد و بالندگی یاری کند.

بدین سان، مارکسیسم باور دارد که نظام توزیع همواره از شکل تولید به فراخور نیازهایش تبعیت می‌کند و این تبعیت، سنت طبیعی و قطعی تاریخ است که تبدیل و تغییر در آن راه ندارد. بنابراین، قضیه اصلی در زندگی انسان آن است که تولید کند و تولید را به پیش برد و به تدریج رشد دهد. اما محصول تولید شده چگونه توزیع می‌گردد؟ چه کسانی دارای حق مالکیت ابزارهای تولید هستند؟ آیا توزیع بر اساس مالکیت برده‌داری یا تیول‌داری یا بورژوازی (سرمایه‌داری شهری) و یا پرولتاریا (کارگری) شکل می‌گیرد؟ همه این‌ها را

منافع خود تولید، ایجاب می‌کند. پس تولید در هر مرحله تاریخی، شیوه موقت توزیع را می‌طلبد که می‌تواند آن را در چارچوب خود، رشد دهد. این نظریه مارکسیسم را به تفصیل در کتاب اول اقتصاد ما بررسی نمودیم و توانستیم از این بررسی به نتایجی برسیم که عکس آن نظریه را نشان می‌دهد و آن را از لحاظ فلسفی و علمی باطل می‌سازد و بر ناتوانی آن در تفسیر تاریخ دلالت دارد^(۱). نیز در گفتارهای پیشین دریافتیم که اسلام درباره این نظریه چه موضعی دارد و تبعیت توزیع از شکل تولید را نمی‌پذیرد^(۲).

جهت‌دهی تولید در مسیر تضمین عدالت توزیع

اسلام نمی‌پذیرد که توزیع از شکل تولید تبعیت کند و با جبر قانون طبیعی تاریخ، به ادعای مارکسیسم، به حسب شکل تولید، حالت بپذیرد. در همین حال، اسلام ارتباط میان توزیع و شکل تولید را یکسره رد نمی‌نماید. اما از دیدگاه اسلام، ارتباط میان توزیع و تولید، پیوندی تبعی به فراخور قانون طبیعی نیست؛ بلکه ارتباطی است که مکتب آن را ایجاب می‌کند و در آن، تولید به نفع توزیع، مرزبندی می‌شود، نه آن‌که توزیع طبق نیازهای تولید حالت بپذیرد؛ چنان‌که نظریه مارکسیسم بیان می‌دارد. اندیشه اسلامی در زمینه این ارتباط، بر اساس نکات زیر استوار است:

۱- اقتصاد اسلامی قواعد توزیع را که خود عرضه می‌دارد به صورت ثابت و مناسب هر زمان و مکان قلمداد می‌نماید؛ اصولی که در عصر الکتریسیته و اتم با عصر بخار تفاوتی ندارد. نیز در عصر بخار با دوره آسیاب بادی و کار دستی متفاوت نیست. مثلاً در همه این دوره‌ها، این قاعده صدق می‌نماید: عامل حق دارد که نتیجه کار خویش را بگیرد.

(۱) بنگرید به: کتاب اول اقتصاد ما، گفتار «نظریه ماتریالیسم تاریخی». (نویسنده)

(۲) بنگرید به: کتاب اول اقتصاد ما، گفتار «جدایی روابط توزیع از شیوه تولید». (نویسنده)

۲- فرایند تولید که فرد به آن می‌پردازد، مرحله اجرای آن قواعد عمومی توزیع به‌شمار می‌رود. مثلاً احیای زمین مرده و بیرون کشیدن آب و قطع کردن چوب و استخراج معادن، همگی کارهای تولیدی به‌شمار می‌روند و در همان حال، به اجرای قواعد عمومی توزیع بر ثروت‌های تولید شده، می‌انجامند. پس عرصه تولید، گستره اجرای قواعد توزیع به‌شمار می‌آید.

۳- هرگاه سطح تولید ارتقا یابد و ابزارها و امکانات آن افزایش پیدا کند، انسان بر طبیعت سلطه بیشتری می‌یابد و فرد تجهیز شده به نیروهای تولید، می‌تواند تلاش خود را در گستره‌ای وسیع‌تر از آنچه پیش از رشد تولید و ارتقای سطح آن برایش امکان داشت، ادامه دهد.

بر اساس این نکات، درمی‌یابیم که تکامل تولید و رشد نیروهای آن، به انسان هرچه بیشتر فرصت می‌دهد که قواعد عمومی توزیع را در مرحله اجرا و در جریان فرایند تولیدی که به آن مشغول است، به‌کار گیرد. این به‌کارگیری به حدی می‌رسد که خطری بر ضد توازن عمومی و آرمان‌های عدالت اجتماعی در اسلام ایجاد می‌نماید.

لازم است مثالی در این مورد از احیای زمین بیاوریم. در دوره کار دستی، انسان نمی‌توانست بخش گسترده‌ای از زمین را احیا نماید؛ زیرا نظریه اسلامی به او اجازه نمی‌داد که کسانی را به این منظور اجیر نماید. خود او نیز با ابزارهای ساده و ابتدایی فقط می‌توانست کار احیای زمین را در قلمروی محدود به انجام برساند. از این‌رو، برایش مقدور نبود که از قواعد عمومی توزیع در مرحله اجرا به نادرستی استفاده کند و با تکیه بر قاعده‌ای که به احیاکننده حقی در زمین احیا شده عطا می‌نماید، بخشی بزرگ از زمین را مالک گردد. اما در دوره پیدایش دستگاه‌های نو، فرد به این توان دست می‌یابد که بخشی گسترده از زمین را احیا نماید و از قواعد عمومی توزیع در مرحله اجرا استفاده نادرست کند. در این حالت، باید اجرا را به سمت و سویی هدایت نمود که با آرمان‌های عدالت

اجتماعی در اسلام سازگار باشد.

از همین جا در اسلام، ارتباط مکتبی میان تولید و توزیع ریشه گرفت. در حقیقت، بازگشت این ارتباط به اندیشه اجرای جهت‌یافته‌ای است که تولید را به‌عنوان فرایند تطبیق قواعد توزیع، چنان مرزبندی می‌نماید که عدالت توزیع را تضمین سازد و آن را با آرمان‌ها و اهداف اسلام هماهنگ نماید. اسلام برای تجسم بخشیدن به اندیشه اجرای جهت‌یافته که تولید را به سود توزیع مرزبندی می‌کند، به زمامدار شرعی اختیار می‌دهد که برای اجرای آن قاعده، حد و مرز نهد و از کارهایی پیشگیری کند که به بهره‌وری نادرست از قواعد توزیع بینجامد. در مثال زمین که بیان نمودیم، زمامدار شرعی صاحب این حق است که فرد را از احیای زمین بازدارد، مگر در همان حدودی که به فراخور بینش اسلام درباره عدالت اجتماعی معین شده است؛ چنان‌که اصل دخالت دولت که آن را در گفتار پسین به تفصیل مطالعه خواهیم کرد، بیان می‌دارد^(۱).

بدین سان، درمی‌یابیم که تکامل و رشد تولید، گاه بر زمامدار شرعی ایجاب می‌نماید که تولید را جهت دهد و گستره اجرای قواعد عمومی توزیع را محدود سازد، بدون آن‌که به محتوای حقیقی آن قواعد لطمه بزند. این بدان معنا است که اصل دخالت دولت که برای جهت بخشیدن به اجرا مجاز شمرده شده، قاعده‌ای است که اسلام با آن، شایستگی قواعد عام خود در توزیع و سازگاری‌اش با بینش خویش از عدالت اجتماعی در هر زمان و مکان را تضمین نموده است.

(۱) این گفتار در مبحث «اصل دخالت دولت» خواهد آمد.

ارتباط میان تولید و داد و ستد

چنان که می دانیم، تولید عبارت است از: فرایند تغییر در طبیعت به صورتی بهتر برای تأمین نیازهای انسان^(۱). نیز داد و ستد به معنای مادی آن عبارت است از: انتقال دادن اشیا از جایی به جای دیگر. همچنین به معنای حقوقی آن که در این جا مورد نظر ما است، یعنی: مجموعه کارهای تجاری که از طریق عقودهای مبادله مانند خرید و فروش صورت می پذیرد.

روشن است که داد و ستد به معنای مادی آن، از کارهای تولیدی به حساب

(۱) به تعبیر کلاسیک در علم اقتصاد، تولید عبارت است از: ایجاد منفعت تازه. البته ما همان تعریف اول را برای تولید برمی گزینیم؛ زیرا کسانی که تعریف اخیر را انتخاب می کنند، به یک تعمیم ناخواسته تن می دهند؛ چراکه منفعت را چنین تفسیر می نمایند: یک ویژگی در هر چیز که آن را برای پاسخ دادن به هر نیازی مناسب می گرداند. آن ها بر این باورند که این ویژگی به صورت ذهنی یا عینی در خود آن چیز وجود ندارد؛ بلکه از صرف تمایل دیگران به آن چیز پدید می آید، هر چند آن تمایل ناشی از خطا در ارزیابی باشد، مانند تمایل به گیاهان خاص دارویی در نتیجه این باور اشتباه که این گیاهان در واکسینه کردن افراد بر ضد وبا اثر دارد. تعریف نمودن تولید و منفعت به این صورت، سبب می شود که تلاش یک فرد برای قانع ساختن مردم در فایده بخش بودن فلان چیز برای پیشگیری یا درمان بیماری خاصی را نیز تولید بدانیم؛ زیرا این تلاش منفعتی تازه خلق می کند و موجب می شود که آن چیز مورد تمایل عمومی مردم قرار گیرد، به رغم این که آن فرد هیچ فعالیت اقتصادی بر آن ماده انجام نداده است. این همان تعمیمی است که تعریف کلاسیک به آن دچار است. از این رو، گفتیم: تولید عبارت است از تغییر دادن طبیعت به صورتی بهتر برای تأمین نیازهای انسان. بدین سان، وقتی می توان یک کار را تولید قلمداد کرد که منفعتی خلق کند و به نوعی به فعالیت در طبیعت بپردازد. (نویسنده)

می‌آید؛ زیرا انتقال ثروت از جایی به جای دیگر، در بسیاری از موارد، منفعتی تازه می‌آفریند و موجب تغییر ماده به شکلی بهتر برای تأمین نیازهای انسان می‌شود؛ خواه این انتقال به صورت عمودی باشد، مانند صنایع استخراج که تولید کننده در آن، انتقال مواد از اعماق زمین به سطح را انجام می‌دهد و خواه به شکل افقی، مانند انتقال کالا به مکان‌های نزدیک به محل سکونت مصرف کنندگان و قرار دادنش در دسترس آنان؛ زیرا این‌گونه انتقال، نوعی تغییر به حالت بهتر برای رفع نیاز انسان است.

اما داد و ستد به معنای حقوقی و انتقال حقوق یا مالکیت از یک فرد به دیگری، چنان‌که در کارهای تجاری می‌بینیم، به‌عنوان یک فرایند قانونی باید مفهوم خویش را بیابد و ارتباطش با تولید بر اساس مکتبی تعریف گردد. از این رو، می‌توانیم دیدگاه اسلام را درباره ارتباط میان تولید و داد و ستد و ماهیت رابطه میان آن دو در طرح عمومی این مکتب مطالعه نماییم. بینش اسلام درباره داد و ستد و ارتباط آن با تولید از لحاظ مکتبی، نه تنها در یک دریافت کامل مکتبی سهم دارد؛ بلکه نقشی مهم در تعیین سیاست عام در زمینه داد و ستد و تشریح قانون در منطقه فاقد حکم دارد که اسلام آن را به دولت و انباده تا به فراخور اوضاع و احوال، این وظیفه را انجام دهد.

بینش اسلام درباره داد و ستد

از بررسی بیان‌های شرعی درباره مفاهیم و احکام و رویکرد عمومی شریعت برمی‌آید که از دیدگاه اسلام، به‌طور ریشه‌ای و اصولی، داد و ستد از شاخه‌های تولید به‌شمار می‌رود و نباید آن را از قلمرو عام خود جدا ساخت. به این بینش اسلامی در شماری از بیان‌ها و احکام اشاره خواهیم نمود که همگی با جریان تاریخی و نحوه پیدایش این پدیده و نیز نیازهایی که به‌طور عینی سبب ایجاد آن شده، سازگاری دارند.

به گمان قوی، در جوامعی که هر فرد معمولاً به محصولات تولیدی خودش برای تأمین نیازهای ساده‌اش می‌پرداخت، داد و ستد در سطح گسترده وجود نداشت؛ زیرا انسانی که بدین‌سان نیازهای خود را برآورده می‌ساخت، غالباً نیازی حس نمی‌کرد تا به تولیدات فرد دیگر دست یابد و بدین‌سان، به نوعی داد و ستد با آن فرد بپردازد. بنابراین، پیدایش داد و ستد در زندگی انسان، نتیجه تقسیم کار است که به موجب آن، هر فرد به شاخه‌ای خاص از کارهای تولیدی می‌پردازد و در آن شاخه، تولیداتی بیش از اندازه نیاز خود پدید می‌آورد و به دیگر کالاهایی که تولیدکنندگان دیگر پدید آورده‌اند، از طریق داد و ستد دست می‌یابد و در برابر، از تولیدات خود نیاز آنان را برآورده می‌سازد.

تنوع و فراوانی نیازها سبب شد که تقسیم کار به این‌گونه پدید آید و در نتیجه به رواج داد و ستد و گسترش آن در زندگی انسان انجامید. مثلاً تولیدکننده گندم، به کار تولیدی خود اکتفا می‌کرد و نیازش به پشم را از این طریق برآورده می‌ساخت که مقداری از گندم بیش از نیازش را نزد تولیدکننده پشم می‌برد که او هم به نوبه خود، به مقداری گندم نیاز داشت. بدین‌گونه، گندمی را که وی بدان نیاز داشت، به او می‌داد و پشمی را که خود می‌خواست، از او می‌ستاند. در این صورت، می‌بینیم که تولیدکننده گندم به صورت مستقیم با مصرف‌کننده ارتباط داشت. همچنین چوپان به‌عنوان تولیدکننده پشم، در فرایند داد و ستد بدون واسطه با مصرف‌کننده آن روبه‌رو می‌شد. در این حالت، همواره مصرف‌کننده به یک اعتبار، تولیدکننده نیز بود.

اما این شکل دچار تحول گشت و واسطه میان تولیدکننده و مصرف‌کننده پدید آمد و دیگر تولیدکننده پشم، به صورت مستقیم، پشم را به تولیدکننده گندم، در مثالی که گذشت، نمی‌فروخت؛ بلکه فردی سوم نقش واسطه‌گری میان آن دو را ایفا نمود. این فرد مقدار تولید شده پشم را نه برای مصرف شخصی خود، بلکه به منظور آماده‌سازی و قرار دادن در دسترس مصرف

کنندگان، خریداری نمود. تولید کننده گندم نیز به جای آن که خودش با تولید کننده پشم تماس بگیرد، با این فرد واسطه که پشم را در بازار آماده فروش ساخته بود، تماس برقرار می‌کرد و با وی برای خرید آن به توافق می‌رسید. از این جا بود که فرایند تجارت پا گرفت و آن واسطه بسیاری از وقتش را برای ایجاد رابطه میان تولید کنندگان و مصرف کنندگان صرف نمود.

در پرتو این بیان، درمی‌یابیم که پیش از داد و ستد یا انتقال مالکیت در هر دو مرحله، یعنی مرحله دیدار مستقیم تولید کنندگان و مرحله حضور تاجر واسطه، تولید کننده‌ای به کار می‌پرداخت و مالکیت مال خود را به دیگری واگذار می‌نمود و به مبلغ بهای آن دست می‌یافت. در مرحله اول، خود تولید کننده پشم، فرایند تولید پشم را به انجام می‌رساند و سپس آن را می‌فروخت و مالکیت آن را در برابر مالی دیگر، به فرد دیگر واگذار می‌ساخت. در مرحله دوم، فرد واسطه، انتقال پشم به بازار را انجام می‌داد و از آن مراقبت می‌کرد و آن را در دسترس مصرف کننده، هرگاه که وی می‌خواست، قرار می‌داد و این خود، نوعی کار تولیدی است؛ چنان که دیدیم.

این بدان معنا است که فایده فراهم شده برای فروشنده در نتیجه انتقال مالکیت مال به فردی جز خود در برابر چیزی، یعنی همان که ما امروزه آن را سود می‌نامیم، رهاورد کاری تولیدی است که فروشنده آن را انجام می‌دهد و نتیجه خود کار انتقال مالکیت نیست. اما سیطره یافتن انگیزه‌های شخصی بر تجارت، موجب شد که این کار تغییر حالت یابد و از وضع طبیعی خود که نتیجه نیاز عینی سالم بود، به‌ویژه در روزگار سرمایه‌داری نوین، خارج گردد. در نتیجه، در بسیاری از موارد، داد و ستد از تولید جدا گشت و انتقال مالکیت، به صورت کاری درآمد که خودش، به خودی خود، مطلوب است، بدون آن که هیچ کار تولیدی از جانب فرد انتقال دهنده در آن انجام شده باشد. بدین سان، هدف از این کار، فقط دستیابی به فایده و سود شد. پس در حالی که تجارت، منشأ این فایده و سود به‌عنوان یکی از شاخه‌های تولید بود، صرفاً به

دلیل این که فرایندی قانونی در انتقال مالکیت بود، ریشه سود شد. از این رو، در تجارت سرمایه‌داری می‌بینیم که چندین فرایند قانونی انتقال مالکیت گاهی در مورد یک مال معین رخ می‌دهند؛ زیرا واسطه‌های مختلف میان تولید کننده و مصرف کننده حضور می‌یابند و تنها هدف از این کار، آن است که تا حد امکان، تعداد بیشتری از تاجران سرمایه‌دار به سود و فایده این کارها دست یابند. طبیعی است که اسلام این انحراف در فرایند داد و ستد را که در سرمایه‌داری پدید آمد، باطل می‌شمرد؛ زیرا با بینش آن در زمینه داد و ستد به‌عنوان جزئی از فرایند تولید که پیشتر اشاره کردیم، سازگاری ندارد. بدین روی، اسلام همواره در پرتو دیدگاه خاص خویش درباره داد و ستد، به حل مسائل این قلمرو می‌پردازد و آن‌ها را سامان می‌دهد و این رویکرد را برمی‌گزیند که میان داد و ستد از جنبه حقوقی در امور قانونی عقده‌های تبادلی، با تولید فاصله قطعی نیندازد.

بیان‌های مکتبی مربوط به این بینش

اکنون پس از روشن شدن ویژگی‌های بینش اسلامی درباره داد و ستد^(۱)، می‌توانیم این بینش را در بیان‌های مکتبی اسلام و مجموعه‌ای از احکام و تشریعاتی که در روبنای شریعت گنجانده شده‌اند، به اشاره دریابیم. از جمله این بیان‌های مکتبی که چنین بینشی را بازتاب می‌بخشد و نگرش اسلامی به داد و ستد را معین می‌سازد، سخنی است که در نامه امیر مؤمنان علی علیه السلام به کارگزارش در مصر، مالک اشتر، آمده؛ نامه‌ای که در آن، برنامه کار وی را ترسیم نموده و بینش‌های اسلامی را برایش معین کرده است: «درباره بازرگانان و اهل صنعت، سفارش نیک کن، خواه آنان که در شهرها مقیم باشند یا آنان که میان این شهر و آن شهر با مال خود در آمد و شد هستند و آن که بدن خویش را به کار افکنده است؛ که اینان مایه منافع و اسباب آسایش و آورنده کالاها از جاهای دور از دریا و

(۱) شاید بهتر باشد از این گونه مفاهیم، با تعبیر «رویکرد اسلامی» یاد نماییم تا آن‌ها را از احکام اسلامی متمایز سازیم. (نویسنده)

خشکی و کوه و دشت هستند و این همه را از جاهایی می آورند که مردمان را نیرو و جرأت رفتن به آن گونه جاها نیست»^(۱).

در این بیان به روشنی پیدا است که گروه تاجران در ردیف صنعتگران، یعنی تولید کنندگان، یاد شده اند و همه آنان مایه های منافع شمرده گشته اند. پس تاجر هم مانند صنعتگر، منفعتی خلق می کند. در پی آن، امام به شرح منافع پرداخته که تاجران خلق می کنند و نیز کارهایی که انجام می دهند، یعنی اموال را از مکان های دور و جاهایی که دیگر مردمان نمی توانند بدانجا روند یا جرأت این کار را ندارند، می آورند. بنابراین، از دید اسلام، تجارت نوعی تولید و کار ثمربخش است و دستاوردهایش در اصل، نتیجه همین کار ثمربخش به شمار می رود و نه تنها نتیجه کاری در چارچوب قانونی آن.

این بینش اسلامی درباره داد و ستد، تنها یک دیدگاه ذهنی نیست؛ بلکه از رویکرد عملی عام حکایت دارد؛ زیرا همان اصلی را ترسیم می کند که دولت بر مبنای آن، در قلمرو فاقد حکم، در حدود صلاحیت هایش تصمیم گیری می نماید؛ چنان که پیشتر به آن اشاره کردیم.

رویکرد تشریحی بازتاب دهنده این بینش

می توان احکام و قوانین بازتاب دهنده بینش اسلامی درباره داد و ستد را در شماری از بیان های شرعی و نظریات فقهی دید که اکنون برخی را می آوریم:

۱- از دید برخی فقیهان مانند عمانی و صدوق و شهید ثانی و شافعی و جز آنان، اگر تاجر مثلاً مقداری گندم بخرد و هنوز آن را دریافت نکرده باشد، حق ندارد با فروش آن به قیمت بالاتر، به سود دست یابد. این کار تنها هنگامی جایز است که آن را دریافت کرده باشد^(۲). این در حالی است که در فقه اسلامی،

(۱) نهج البلاغه، ص ۴۳۸.

(۲) بنگرید به: مختلف الشیعة، ج ۵، ص ۲۸۱؛ مقنع، ص ۳۶۷؛ الروضة البهية، ج ۲، ص ۳۳۶؛ الام، ج ۳، ص ۶۹ - ۷۰؛ خلاف، ج ۳، ص ۹۷، مسأله ۱۵۸. در این منابع، از فروش طعام

فرایند انتقال قانونی فقط با خود عقد تحقق می‌یابد و به هیچ کار ایجابی دیگر پس از آن وابسته نیست. بنابراین، تاجر پس از عقد بیع، مالک آن گندم شده، هرچند آن را دریافت نکرده باشد. اما به رغم این، وی مجاز نیست که پیش از دریافت گندم، با آن تجارت کند و به سود دست یابد. این حکم به دلیل اصرار بر این نکته است که سود تجاری با کار پیوند دارد و تجارت فقط یک کار حقوقی نیست که صرفاً به همین دلیل، سودزا باشد.

در شماری از بیان‌های شرعی، مواردی می‌توان یافت که به همین دیدگاه اشاره دارد. در روایت علی بن جعفر رضی الله عنه آمده که از امام موسی بن جعفر رضی الله عنه پرسید: «فردی هست که قدری طعام می‌خرد. آیا پیش از دریافت کردنش جایز است که آن را بفروشد؟» امام فرمود: «هرگاه با سود همراه باشد، پیش از دریافت کردن، این کار جایز نیست. اما اگر آن را با همان مبلغی که خریده، بفروشد، جایز است»^(۱). علامه حلی در تذکره گفته است: «گروهی از دانشوران ما فروش چیزی را که کسی در قرارداد خرید و فروش معامله کرده، اما هنوز دریافت ننموده، نهی نموده‌اند»^(۲).

امام شافعی گوید: «ما همین دیدگاه را داریم. هر کس چیزی را هرچه که باشد، بخرد، روا نیست که پیش از دریافتش آن را بفروشد»^(۳). فقیهان حنفی نیز بر همین باورند^(۴).

۲- در باور اسکافی، عمانی، قاضی، ابن زهره، حلبی، ابن حمزه، مالک و بسیاری از فقیهان، هرگاه تاجر مالی را بخرد که در آینده تحویل گیرد و بهایش

پیش از دریافت کردنش، به‌گونه مطلق نهی شده است؛ خواه همراه سود و خواه بدون آن.
(گروه تحقیق)

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۶۷، باب ۱۶ از أبواب احکام العقود، حدیث ۹.

(۲) تذکره الفقهاء، ج ۱۱، ص ۳۶۳.

(۳) الام، ج ۳، ص ۶۹-۷۰.

(۴) الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۳؛ شرح فتح القدير، ج ۶، ص ۱۳۵؛ الهدایة فی شرح المبتدی، ج ۳، ص ۵۹؛ مبسوط، سرخسی، ج ۱۲، ص ۱۶۳.

را همان هنگام پردازد، در هنگام سررسیدن مدت، روا نیست که پیش از دریافت مال، آن را با بهای بیشتر بفروشد^(۱). پس اگر گندمی را از کشاورزی بخری و با او توافق نمایی که آن جنس را پس از یک ماه به تو بدهد و مبلغ را همان هنگام به وی تحویل دهی، پس از گذشت یک ماه، پیش از آن که کالا را دریافت کنی، روا نیست که آن را با سود بفروشی و این کار حقوقی را دستاویز سازی تا به سود تازه دست یابی. تنها حق تو آن است که مال را به همان قیمتی که خریده‌ای، بفروشی.

ابن قدامه نوشته است: «چیز پیش خریده شده، جایز نیست که قبل از دریافتش فروخته شود و کسی را نمی‌شناسیم که باوری جز این داشته باشد»^(۲).

صاحبان این دیدگاه به شماری از روایات استناد نموده‌اند؛ از جمله این سخن امیر مؤمنان علی علیه السلام: «هر که طعام یا علوفه‌ای را به صورت زمان‌دار بخرد، اگر شرط ادا نشود و خریدار بخواهد پولش را پس بگیرد، نباید چیزی جز اصل پولش را دریافت کند. قاعده این است که نه ستم کنند و نه به آنان ستم رود»^(۳).

در روایتی دیگر آمده که یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام پرسید: «مردی گندم و خرما را با ۱۰۰ درهم پیش خرید می‌کند و در سررسید قرارداد نزد کسی که باید آن جنس را به وی تحویل دهد، می‌آید. او می‌گوید: به خدا سوگند! فقط نصف مقداری که باید به تو بدهم، نزد من موجود است. اگر می‌خواهی،

(۱) بنگرید به: مختلف الشیعة، ج ۵، ص ۲۸۱؛ مهذب، ج ۱، ص ۳۹۱؛ غنیة النزوع، ص ۲۲۸؛ الکافی فی الفقه، ص ۳۵۸؛ وسیله، ص ۲۵۱؛ موطأ، ج ۲، ص ۶۴۲ و ۶۵۹. در این منابع نیز فروش طعام یا جنس خریده شده زمان‌دار، پیش از دریافت آن، به گونه مطلق نهی شده است؛ خواه با سود همراه باشد و خواه نباشد. در برخی از این منابع، فروش کالا پیش از رسیدن زمان، نهی شده است؛ چنان‌که در الکافی فی الفقه آمده است. (گروه تحقیق)

(۲) مغنی، ج ۴، ص ۳۴۱.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۰۹، باب ۱۱ از أبواب السلف، حدیث ۱۵.

نصف آن مقدار را از گندم بگیر و به ازای نصف دیگر، پولت را بستان. آیا این روا است؟» امام فرمود: «این کار وقتی جایز است که به همان نسبت که پول داده، بی کم و بیش، پس بگیرد»^(۱)»^(۲).

۳- در روایات فراوان از رسول خدا ﷺ به پیشواز کاروان تجاری در بیرون شهر رفتن و فروش کالای بادیه‌نشینان توسط شهرنشینان نهی شده است. در روایتی آمده که رسول خدا ﷺ فرمود: «نباید هیچ یک از شما در بیرون شهر به پیشواز کاروان تجاری رود. نیز نباید واسطه شهری، کالای صحرانشینان را بفروشد»^(۳).

شافعی با سند خویش که به جابر می‌رسد، روایت نموده که رسول خدا ﷺ فرمود: «نباید واسطه شهری کالای صحرانشینان را بفروشد. بگذارید مردم خودشان از طریق رابطه با یکدیگر ارتزاق کنند». نیز همو با سندش از ابوهریره روایت نموده که رسول خدا ﷺ فرمود: «پیشاپیش به استقبال کالا نروید»^(۴). مقصود از پیشواز کاروان رفتن آن است که تاجر در بیرون شهر به پیشواز صاحبان کالا رود و از آنان پیش از ورودشان به شهر، کالاها را بخرد و به شهر

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۰۹-۳۱۰، باب ۱۱ از أبواب السلف، حدیث ۱۶.

(۲) این بیان‌ها هنگامی بر حکم مطلوب دلالت می‌کند که مقصود از نهی در این روایات، منع مشتری از فروش جنس خریداری شده پیش از دریافت آن و پس از رسیدن سررسید، با بهای بیشتر، باشد. اما ممکن است معنای این روایات چنین باشد: هرگاه مشتری جنس مورد نظر را بخواهد و فروشنده بر خلاف قرارداد، در زمان مقرر آن را تحویل ندهد، مشتری می‌تواند با استناد به حق خیار، آن قرارداد را فسخ کند. در این صورت، معنای آن نهی چنین است: هرگاه در زمان مقرر در قرارداد، کالا به مشتری تحویل نشود و او عقد را فسخ نماید، فقط حق دارد همان مقدار پولی را که هنگام قرارداد به فروشنده پرداخته، پس بگیرد. در این صورت، در آن روایات دلالتی بر نهی از فروش جنس با بهایی بیش از مبلغ پرداخت شده هنگام قرارداد باقی نمی‌ماند. (نویسنده)

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۴۳-۴۴۴، باب ۳۶ از أبواب آداب التجارة، حدیث ۵؛ باب ۳۷، حدیث ۱.

(۴) الام، ج ۳، ص ۹۲-۹۳.

بازگردد و زودتر کالاها را به مردم بفروشد. واسطه‌گری فرد شهری در میان صحرانشینان نیز به این معنا است که تاجر شهری نقش روستاییان را ایفا نماید که به شهر می‌آیند و محصولات تولیدی خود، مانند میوه و لبنیات و جز آن‌ها، را با خود می‌آورند. آن گاه، این فرد شهری آن کالاها را از ایشان می‌خرد و سپس با آن کالاها تجارت می‌کند^(۱). روشن است که ممنوعیت این دو کار، نشان از همان رویکرد اسلامی دارد که در صدد اثبات آن هستیم؛ زیرا این نهی به دنبال اثبات این مطلب است که به فرد واسطه و نقش طفیلی آن نیازی نیست؛ واسطه‌ای که مانع از دیدار مستقیم صاحب کالا با مصرف کننده است و تنها هدف واسطه از این که خود را به میان آن دو می‌افکند، آن است که به سود دست یابد. در این جا، اسلام وساطت را نمی‌پذیرد؛ زیرا حضور وی کاری است غیرطبیعی که از هیچ عمل تولیدگرانه در فرایند تجاری حکایت ندارد؛ بلکه این فرایند، جریانی است که مبادله را تنها برای سودجویی دنبال می‌کند.

(۱) نگاه کنید به الروضة البهية، ج ۲، ص ۲۲۵ و جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۷۰.

برای که تولید می‌کنیم؟

در این جا دوست می‌دارم نخست موضع سرمایه‌داری را در برابر این سؤال اظهار نمایم تا از طریق مقایسه موضع اسلام با آن، جواب اسلام به این سؤال را با نشان‌های معین و ویژگی‌های خاص آن دریابیم.

موضع سرمایه‌داری

مکتب سرمایه‌داری برای جهت دادن تولید، بر ابزار قیمت تکیه می‌کند که قوانین عرضه و تقاضا در بازار آزاد، آن را تعیین می‌نماید؛ چراکه اقتصاد سرمایه‌داری آزاد بر اساس طرح‌های بخش خصوصی استوار است که افراد آن‌ها را مدیریت و فرماندهی می‌کنند. هر یک از اینان مدیر طرح خویش است و تولید آن را به فراخور منافع خویش و بیشترین مقدار ممکن سود برای خود، طراحی می‌نماید. بنابراین، حس سودجویی است که برای هر فرد، چگونگی تولیدش را معین می‌سازد و فعالیتش را جهت می‌بخشد. سود هم از جریان قیمت در بازار تبعیت می‌کند. پس هرگاه صاحب طرح از افزایش قیمت آگاهی می‌یابد، به تولید بیشتر روی می‌آورد، با این امید که به سودی افزون‌تر دست یابد. روشن است که در وضعیت متعادل، افزایش قیمت کالا در بازار، نشان دهنده افزایش تقاضا می‌باشد. بدین‌سان، سرمایه‌داری ارتباط تولید با تقاضا

را تضمین می‌نماید؛ زیرا عامل و انگیزه تولید، سود است و بالا رفتن قیمت، طرح‌های سرمایه‌داری را به کسب سود تشویق می‌کند. از طرفی، افزایش تقاضا به بالا رفتن قیمت می‌انجامد و در نهایت، مصرف‌کنندگان هستند که تولید را جهت می‌دهند و بر طبق نیازهای خود، چند و چون آن را معین می‌کنند. این نیازها هم در افزایش تقاضا و بالا رفتن قیمت خود را نشان می‌دهند. در پرتو این تبیین، سرمایه‌داری به این سؤال پاسخ می‌دهد: برای چه کسانی تولید می‌کنیم؟ پاسخ این است: تولید برای مصرف‌کنندگان و در جهت تأمین نیاز آن‌ها انجام می‌شود. تولید از لحاظ نسبت و رویکرد، با این نیازها کاملاً سازگاری دارد.

نقد موضع سرمایه‌داری

این چهره ظاهری تولید سرمایه‌داری و تصویری است تابان و درخشان که صاحبان مکتب سرمایه‌داری می‌کوشند تا تولید سرمایه‌داری را در چارچوب روشن آن جلوه بخشد و سازگاری و هماهنگی میان دو جریان تولید و تقاضا و حرکت عمومی آن دو را در سایه نظام سرمایه‌داری اثبات نمایند. اما این تصویر به رغم آن‌که به صورت جزئی با واقعیت منطبق است، نمی‌تواند تناقض صریح و آشکار میان تولید و تقاضا را در سایه نظام سرمایه‌داری پنهان سازد. این مکتب ارتباط درون زنجیره حلقه‌های تولید و تقاضا را توضیح می‌دهد؛ اما ماهیت حقیقی تقاضا را دقیقاً روشن نمی‌کند و بینش سرمایه‌داری را در زمینه تقاضا که بر قلمرو تولید حکم می‌راند و به واسطه بالا رفتن قیمت کالا، آن را جهت می‌بخشد، آشکار نمی‌سازد.

حقیقت آن است که در بینش سرمایه‌داری، تقاضا بیش از آن‌که بیانی بشری از یک نیاز باشد، بیانی مالی است؛ زیرا تنها شامل گونه‌ای خاص از تقاضا می‌شود که آن هم تقاضایی است که به افزایش قیمت کالا در بازار می‌انجامد؛ یعنی تقاضایی که در بر دارنده قدرت خرید است و پشتوانه‌ای نقدی را در بر

دارد که می‌تواند آن را اشباع نماید. اما تقاضایی که از چنین قدرت خریدی برخوردار نباشد و نتواند در بازار سرمایه‌داری اظهار وجود کند و به دلیل اینکه توان پرداخت قیمت را ندارد به افزایش قیمت کالا نینجامد، چنین نیازی هر اندازه هم که ضروری و حساس و فراگیر باشد کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا تقاضا آن است که خواهنده با پرداخت پول آن را اثبات کند. تقاضایی که همراه چنین اثباتی نباشد، در جهت‌دهی تولید نقشی ندارد و در حیات اقتصادی سرمایه‌داری، سهمی ایفا نمی‌کند، هرچند از واقعیت عمیق زندگی بشر و نیازهای کاملاً ضروری وی سرچشمه گرفته باشد.

به محض آن‌که بینش سرمایه‌داری از تقاضا را دریابیم، ناگهان همه آن خواب‌های طلایی که هواداران اقتصاد آزاد درباره تولید سرمایه‌داری و اثرپذیری‌اش از نیاز و تقاضا می‌بافند، پریشان می‌شود؛ زیرا قدرت خرید در جامعه سرمایه‌داری، برای اقلیت برخوردار که بر ثروت یک سرزمین تسلط دارند، تا حد بالا افزایش می‌یابد و برای دیگران کاهش پیدا می‌کند؛ یعنی قدرت خرید توده مردم که اکثریت جامعه سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند، بسیار تنزل می‌یابد. در نتیجه این تفاوت چشمگیر در قدرت خرید، از دید مکتب سرمایه‌داری، تقاضاهای دارای قدرت خرید سنگین، تولید را جهت می‌دهند و بر آن سیطره می‌رانند؛ چراکه همین تقاضاها انگیزه صاحبان طرح‌های اقتصادی را برمی‌انگیزند و میل آن‌ها را به سمتی سوق می‌دهند که به افزایش قیمت‌ها می‌انجامد و سبب می‌شود که بخش عظیم مردم از تأمین نیازهای حیاتی‌شان ناکام بمانند؛ زیرا از آن قدرت خرید فریب‌انگیز بهره‌ای ندارند.

باری؛ در این میان، تقاضاهای دارای قدرت خرید سنگین، می‌توانند هم کالاهای ضروری و هم رفاهی را به سوی خود جلب کنند و وسایل سرگرمی و لذت را از بازار سرمایه‌داری برای خود فراهم بکنند؛ درحالی‌که تقاضاهای

بدون قدرت خرید، حتی نمی‌توانند به صورت کامل، کالاهای ضروری را برای خود تأمین نمایند. این به جایی می‌انجامد که همه طرح‌های سرمایه‌داری تمام توان خود را برای پاسخ دادن به نیاز طبقه مرفه و تقاضاهای آنان به‌کار گیرند؛ تقاضاها و امیالی که هرگز از تفنن در فرونشاندن ولع بی‌پایانشان باز نمی‌ایستند و تازه به تازه از پی هم می‌آیند تا اسباب عیش و نوش و لذت‌رانی آن طبقه فراهم گردد و نیازهای اکثریت مردم برای تأمین کالاهای ضروری و مواد لازم زندگی، بدون برخورداری از توجه تولید سرمایه‌داری، پاسخ‌نیافته باقی بماند، مگر در حدودی که بتواند کارگرانی را برای طبقه مرفه تأمین کند. بدین‌سان، بازارهای سرمایه‌داری از انواع کالاهای شیک و لوکس و تزئینی لبریز می‌شود، درحالی‌که از مقدار کافی کالاهای ضروری که بتواند نیاز همه مردم را تأمین نماید، خالی است. این است موضع سرمایه‌داری درباره تولید و روشی که در تنظیم جریان تولید بر آن تکیه می‌کند.

موضع اسلام

موضع اسلام در این زمینه را می‌توان در نکات زیر خلاصه نمود:

- ۱- اسلام، تولید اجتماعی را ناگزیر می‌سازد که نیازهای ضروری همه افراد جامعه را تأمین سازد؛ یعنی آن قدر کالا تأمین نماید که بتواند نیازهای حیاتی مردم را فراهم سازد، به گونه‌ای که عموم مردم به قدر ضرورت از آن برخوردار شوند. تا هنگامی که این مقدار کافی و پایین‌ترین حد ضرورت تأمین نشود، جایز نیست که توان تولید به سمت فراهم‌سازی دیگر بخش‌های تولیدی سوق داده شود. پس نیاز، به خودی خود و با صرف نظر از قدرت اقتصادی و سرمایه نقدی برای تأمین آن، دارای نقش مثبت در جریان تولید است.
- ۲- اسلام، تولید اجتماعی را موظف می‌داند که به اسراف نینجامد؛ زیرا

اسراف در شریعت، حرام شمرده می‌شود^(۱)، خواه به تصرف فردی و خواه به تصرف جمعی در جریان فرایند تولید. مثلاً حرام است که یک فرد حیاط خانه خود را با عطرها گرانبها بشوید؛ زیرا این کار اسراف به‌شمار می‌رود. به همین سان، بر جامعه و به عبارتی، بر تولید کنندگان عطر، حرام است که آن قدر عطر تولید نمایند که از نیاز جامعه و قدرت مصرفی و تجاری آنان فراتر باشد؛ زیرا تولید مقدار اضافه بر نیاز، نوعی اسراف و هدر دادن اموال بدون توجیه است.

۳- اسلام به پیشوای جامعه اجازه می‌دهد که با توجیهات زیر، در جریان تولید دخالت ورزد:

یک: دولت در جریان اقتصادی دخالت می‌کند تا پایین‌ترین حد تولید کالاهای ضروری را تضمین نماید و نیز اجازه ندهد که تولید از حد اعلای خود تجاوز کند؛ زیرا روشن است که جریان طرح‌های خصوصی تولیدی بر اساس اراده صاحبان آنها و بدون جهت‌دهی متمرکز از جانب قدرت قانونی، در روزگار تولید پیچیده و انبوه، بدانجا می‌انجامد که تولید اجتماعی دچار نابسامانی گردد و از طرفی به اسراف و زیاده‌روی بینجامد و از طرف دیگر، به تفریط تا پایین‌ترین حد دچار شود. بنابراین، باید با نظارت و جهت‌دهی، جریان تولید اجتماعی را میان این دو حد تضمین نمود.

دو: دولت باید به فراخور اوضاع و احوال، در قلمرو فاقد قانون، تشریح قانون کند. این قلمرو شامل همه انواع فعالیت‌هایی است که در ماهیت خود، مباح هستند. زمامدار شرعی حق دارد که در این گونه فعالیت‌ها دخالت ورزد و در پرتو اهداف عمومی اقتصاد اسلامی، آنها را مرزبندی نماید. در گفتار آینده، به تفصیل درباره این منطقه و قلمرو و نقش آن سخن خواهیم گفت. آنچه اکنون مقصود ما است، این است که صلاحیت‌های اعطا شده به زمامدار

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۲۹-۳۳۰، باب ۴۶ از أبواب جهاد النفس، حدیث ۳۳ و ۳۶.

شرعی در قانون‌گذاری در این منطقه، به وی اجازه می‌دهد که در جریان تولید دخالت و بر آن نظارت نماید و آن را در محدوده این منطقه که به دولت و انهاده شده، مرزبندی کند.

سه: تشریح اسلامی در توزیع ثروت‌های خام طبیعی، در ماهیت خود، مجال دخالت را برای دولت فراهم می‌سازد تا بر سراسر حیات اقتصادی جامعه تسلط داشته باشد؛ چراکه انجام دادن کار مستقیم را شرط اصلی تملک ثروت خام طبیعی و دستیابی به حق خصوصی در آن می‌داند. این بر مبنای همان رأی فقهی است که در بخشی از روبنا بدان اشاره شد؛ این بدان معنی خواهد بود که به‌طور طبیعی، فرد نمی‌تواند حتی با امکانات فراوان، به اجرای طرح‌های بزرگ اقتصادی در بهره‌وری از طبیعت و ثروت‌های عام آن بپردازد، مگر آن‌که حق خود را با کار مستقیم در آن به‌دست آورد. پس در تولید ثروت‌های خام طبیعی و صنایع استخراجی، باید کار زیر نظر قدرت قانونی دولت انجام گیرد تا از این طریق، طرح‌های بزرگ برای بهره‌وری از ثروت و قرار دادن آن در خدمت جامعه اسلامی به‌کار افتد.

هرگاه دولت بتواند تسلط خود را بر صنایع استخراجی و تولید مواد خام اولیه به‌کار گیرد، در نتیجه، به صورت غیر مستقیم بر شاخه‌های گوناگون تولید در زندگی اقتصادی سیطره می‌یابد؛ زیرا این شاخه‌ها معمولاً به صنایع استخراجی و تولید مواد اولیه بستگی دارند. پس زمامدار شرعی می‌تواند از طریق تسلط بر مرحله اول و اساسی تولید، یعنی تولید مواد اولیه، در همه شاخه‌های تولید به صورت غیر مستقیم دخالت ورزد.

مسئولیت دولت در اقتصاد اسلامی

۱- تأمین اجتماعی

۲- توازن اجتماعی

۳- اصل دخالت دولت

۱- تأمین اجتماعی

اسلام وظیفه دولت می‌داند که معیشت افراد جامعه را به گونه کامل تضمین نماید. معمولاً دولت این وظیفه را در دو مرحله به انجام می‌رساند. در مرحله اول، ابزارهای کار را برای فرد فراهم می‌سازد و به او مجال می‌دهد که در فعالیت ثمربخش اقتصادی سهم داشته باشد تا بر اساس کار و تلاش خود معیشت بگذراند. هرگاه فرد از کار و گذران معیشت خود به صورت کامل ناتوان باشد یا دولت در وضعیت استثنایی و خاص قرار داشته باشد و نتواند فرصت کار را برای فرد پدید آورد، نوبت به مرحله دوم می‌رسد که در آن، دولت به اجرای اصل تأمین اجتماعی می‌پردازد، بدین طریق که اموال کافی در اختیار افراد می‌نهد تا نیازهای فرد و حدی کافی از معیشت او تأمین شود. در مکتب اقتصادی اسلام، اصل تأمین اجتماعی بر دو اساس استوار است و توجیحات مکتبی خود را از آن دو وام می‌گیرد:

۱- همیاری همگانی.

۲- حق مردم در درآمدهای عمومی دولت.

هر یک از این دو اساس دارای حدود و مقتضیاتی در تعیین نوع نیازهایی است که تأمین آن‌ها واجب است و نیز در مشخص کردن پایین‌ترین حد لازم که اصل تأمین اجتماعی برای افراد فراهم می‌سازد. اصل اول تأمین فقط شامل

تضمین فراهم‌سازی نیازهای حیاتی و اصلی فرد است؛ اما اصل دوم گستره‌ای بیش از این دارد و پاسخ‌گویی فراگیرتر به نیازها و تأمین سطح برتر زندگی را در بر می‌گیرد.

دولت موظف است تأمین اجتماعی را در حد امکانات خود در این هر دو سطح سامان بخشد. برای روشن ساختن اندیشه تأمین اجتماعی در اسلام، لازم است این دو اساس و مقتضیات و دلیل‌های شرعی آن دو را تبیین نماییم.

اصل اول تأمین اجتماعی

اصل اول تأمین اجتماعی، همیاری همگانی است. همیاری همگانی اصلی است که اسلام به صورت و جوب کفایی بر مسلمانان واجب ساخته تا پشتیبان یکدیگر باشند. اسلام این همیاری را وظیفه هر مسلمان در حدود امکانات و توانش دانسته که باید آن را در هر حال انجام دهد، همان‌سان که دیگر کارهای واجبش را انجام می‌دهد. تأمین اجتماعی که دولت بر اساس این اصل به آن می‌پردازد تا میان مسلمانان همیاری همگانی برقرار گردد، در حقیقت از نقش دولت در الزام شهروندان به انجام وظایف واجب شرعی و واداشتن آنان به جاری ساختن احکام اسلامی در میان خود، حکایت دارد.

دولت به‌عنوان امانتدار برای اجرای احکام اسلام و دارای قدرت امر به معروف و نهی از منکر، در ادای این مسئولیت وظیفه دارد و مجاز است که هر فرد را به انجام واجبات شرعی و فرمان بردن از تکالیف الهی وادار نماید. همان‌سان که دولت حق دارد مسلمانان را به هنگام ضرورت برای جهاد گسیل دارد، دارای این اختیار است که در صورت خودداری ایشان از ادای مسئولیت، آنان را وادارد تا به وظیفه خود در یاری رساندن به ناتوانان اقدام کنند. دولت این کار را به نمایندگی از همه مسلمانان انجام می‌دهد و در حدود صلاحیت خود، مسلمانان را موظف می‌سازد که به مقدار کافی برای انجام این کار هزینه نمایند

و بدین سان، واجب شرعی خود را ادا کنند و فرمان خداوند را پیروی نمایند. برای دریافت گستره تأمین اجتماعی که دولت بر اساس اصل همیاری به آن می‌پردازد و نوع نیازهایی که تأمین آن لازم است، باید برخی از بیان‌های شرعی را که به اصل همیاری اشاره دارند، از نظر بگذرانیم تا در پرتو آن‌ها، حد واجب همیاری بر مسلمانان را تعیین نماییم و در نتیجه، قلمرو تأمین را که دولت بر این اساس به آن می‌پردازد، مشخص سازیم.

در حدیث صحیح از سماعه آمده که از امام صادق علیه السلام پرسید: «کسانی هستند که مال اضافه در دست دارند و برادران دینی‌شان سخت نیازمندند و زکات نیز نیازشان را تأمین نمی‌کند. آیا جایز است که آنان سیر باشند و برادرانشان گرسنه بمانند، درحالی که زمانه سختی است؟» امام در پاسخ فرمود: «مسلمان برادر مسلمان است. به او ستم نمی‌کند و از یاری‌اش دست نمی‌کشد و ناکامش نمی‌سازد. پس بر مسلمانان است در این زمینه همه تلاش خود را به کار گیرند و با هم پیوند داشته باشند و به یکدیگر یاری برسانند و به نیازمندان امداد نمایند»^(۱).

در حدیث دیگر آمده که امام صادق علیه السلام فرمود: «هرگاه مؤمنی نیازی داشته باشد و مؤمنی دیگر بتواند خودش یا از جانب فردی دیگر، آن نیاز را تأمین نماید، اما از این کار خودداری ورزد، خداوند در روز قیامت او را در حالی بر پا خواهد ایستاند که چهره‌ای سیاه با چشمانی نابینا و دستانش به گردش بسته شده است. آن‌گاه، می‌گویند: این فردی است خائن که به خدا و رسولش خیانت نموده است. سپس خدا فرمان می‌دهد که او را به سوی دوزخ برند»^(۲). پیدا است که فرمان دادن به بردن او به سوی دوزخ دلالت می‌کند که مؤمن وظیفه دارد نیاز برادر مؤمنش را در اندازه توانش تأمین نماید؛ زیرا انسان

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۸۵، باب ۳۷ از أبواب فعل المعروف، حدیث ۱.

(۲) همان، ص ۳۸۷-۳۸۸، باب ۳۹ از أبواب فعل المعروف، حدیث ۱.

هرگاه کاری غیرواجب را ترک کند، به دوزخ نمی‌رود. در این روایت، نیاز به صورت مطلق آمده؛ اما مقصود از آن، نیاز سخت است که در روایت نخست از آن یاد شد؛ زیرا به نظر همگان، تأمین نیازهای غیر ضروری بر مسلمانان واجب نیست.

از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که قلمرو همیاری در حدود نیازهای سخت است. پس مسلمانان هرگاه افزون بر هزینه‌های خود مالی در اختیار داشته باشند، حق ندارند از پاسخ‌گویی به نیازهای سخت برادر دینی خویش دست بشویند؛ بلکه واجب است آن نیازها را برآورده سازند. اسلام میان این همیاری و اصل برادری همگانی ارتباط برقرار نموده^(۱) تا نشان دهد که این فقط به منزله مالیات درآمدهای بالا نیست؛ بلکه تعبیری عملی از برادری همگانی است؛ زیرا شیوه اسلام آن است که احکام را در چارچوبی اخلاقی عرضه می‌نماید که با بینش‌ها و ارزش‌های مورد نظرش سازگار است. پس این حق انسان برای برخورداری از همیاری دیگران، در بینش اسلامی برگرفته از برادری‌اش با آنان و بدین دلیل است که همگان در خانواده بزرگ بشری درست‌کار جای دارند. دولت هم در حدود صلاحیت‌های خود، به حمایت و تضمین این حق می‌پردازد. البته نیازهایی که بر طبق این حق باید تأمین گردند، نیازهای سخت هستند. سخت بودن نیاز بدین معنا است که حیاتی باشد و زندگی بدون تأمین آن، به تنگنا افتد.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که تأمین اجتماعی بر اساس همیاری استوار است که در دامنه نیازهای حیاتی افراد شکل می‌گیرد؛ نیازهایی که اگر تأمین نشوند، زندگی دچار تنگنا می‌شود^(۲).

(۱) سوره حجرات، آیه ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۸۵، باب ۳۷ از أبواب فعل المعروف، حدیث ۱. بنگرید به: بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۶۴-۲۷۴، باب ۱۶.

(۲) بنگرید به: اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۹.

اصل دوم تأمین اجتماعی

البته دولت همه توجیحات تأمین اجتماعی را که به آن می‌پردازد، فقط از اصل همیاری همگانی نمی‌گیرد؛ بلکه گاهی می‌توان بنیانی دیگر را نیز برای تأمین اجتماعی برشمرد؛ چنان‌که پیشتر دانستیم. این اصل عبارت است از: حق مردم در منابع ثروت. بر اساس این حق، دولت به صورت مستقیم مسئولیت دارد که معیشت ناتوانان و درماندگان را با صرف نظر از همیاری واجب بر خود افراد مسلمان، تأمین نماید. در این جا، نخست از این مسئولیت مستقیم تأمینی و قلمرو آن بر طبق بیان‌های شرعی سخن می‌گوییم و سپس از بنیان نظری که اندیشه این تأمین بر آن استوار شده، یعنی حق مردم در ثروت‌های طبیعی، گفت‌وگو می‌کنیم.

اما درباره مسئولیت مستقیم تأمین باید گفت: قلمرو این مسئولیت با تأمینی که دولت بر اساس اصل همیاری همگانی بر عهده دارد، متفاوت است؛ زیرا این مسئولیت، تنها نیازهای حیاتی را به‌عهده دولت نمی‌گذارد؛ بلکه دولت را موظف می‌دارد که برای شهروندانش سطحی کافی از معیشت را که افراد جامعه به‌طور معمول از آن برخوردارند، فراهم سازد؛ چراکه در این جا، مسئولیت تأمینی دولت، مسئولیت در حد اداره معیشت است و برای ادای آن، باید زندگی فرد را کفایت نمود. کفایت از مفاهیم قابل انعطاف است که مفاد آن به فراخور افزایش رفاه و گشایش در جامعه اسلامی، قابلیت گسترش دارد. بر این اساس، دولت وظیفه دارد که نیازهای اساسی فرد از قبیل خوراک و پوشاک و لباس را تأمین نماید و پاسخ‌گویی‌اش به این نیازها از جنبه نوع و مقدار، در سطحی کافی به فراخور امکانات جامعه اسلامی باشد.

همچنین دولت وظیفه دارد که دیگر نیازهای افراد، در دامنه‌ای گسترده‌تر از نیازهای حیاتی را که در مفهوم کفایت متناسب با افزایش سطح معیشت

در جامعه می‌گنجد، تأمین سازد. بیان‌های شرعی دلالت‌کننده بر مسئولیت مستقیم دولت در تأمین اجتماعی، با وضوح کامل بر این مسئولیت تأکید می‌نمایند و نشان می‌دهند که این تأمین از نوع اداره معیشت است؛ یعنی در سطحی که معیشت فرد را کفایت نماید.

در روایتی آمده که امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله در خطبه خویش می‌فرمود: «هر که خانواده نیازمندی بر جای نهد، من وظیفه مراقبت از آن را دارم. هر که دینی از خود بگذارد، من باید آن را ادا کنم. هر که مالی بر جای نهد، من در آن تصرف می‌کنم»^(۱).

در حدیث دیگر آمده که امام کاظم علیه السلام در تعیین تکالیف و حقوق امام جامعه، فرمود: «امام وارث کسی است که وارثی ندارد و عهده‌دار معاش افراد ناتوان است»^(۲).

در روایت موسی بن بکر آمده که امام کاظم علیه السلام به وی فرمود: «هر که رزق خدا را از راه حلال طلب کند تا با آن، معیشت خود و خانواده‌اش را تأمین سازد، مانند مجاهد در راه خدا است. اگر از این کار درماند، باید با امید به خدا و رسولش به اندازه‌ای که زندگی خانواده‌اش را تأمین سازد، وام بگیرد. اگر وی بمیرد و نتواند آن وام را ادا کند، امام وظیفه دارد آن را پردازد و اگر از پرداخت این دین شانه خالی کند، گناهِش بر دوش او است. خدای والا می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾، صدقات تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن و ... داده می‌شود»^(۳).

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۳۷، باب ۹ از أبواب الدین و القرض، حدیث ۵.

(۲) همان، ج ۹، ص ۵۲۴، باب ۱ از أبواب انفال، حدیث ۴.

(۳) سوره توبه، آیه ۶۰.

این فرد، فقیر و مسکین و زیر بار دین است»^(۱)،^(۲).

در نامه امیر مؤمنان علی علیه السلام به کارگزارش در مصر آمده است: «خدا را، خدا را، درباره طبقه پایین اجتماع که تدبیری برای معاش ندارند، از جمله بیچارگان، بینوایان، نیازمندان، و زمین گیران. در این طبقه، مردمی یافت می شوند که به اندک نوایی قانعند و کسانی که دست به گدایی برنیاورند. خدا رعایت حقوق آنان را از تو خواسته؛ پس خدا را در این باره منظور دار. در هر منطقه، سهمی از غله‌های زمین‌های خالصه را به آن‌ها اختصاص ده. در این زمینه، میان دور و نزدیک فرقی نیست و رعایت حقوق همه بر عهده تو است. نباید خوشی نعمت تو را از توجه به حال محرومان غافل کند. استوار کردن کارهای مهم، عذر تقصیر در وظیفه‌های کوچک شمرده نمی شود.

همت خویش را از آن‌ها مگردان و از سر کبر و ناز روی از آنان برمتاب. به کارهای آن دسته از ایشان که به تو دسترس ندارند و از نظر مردمان دور می مانند و تحقیر می شوند، خوب رسیدگی کن و کسانی مطمئن را برای سامان دادن امور ایشان برگزین که از خدا بترسند و فروتن باشند. آنان را مأمور کن تا تو را از احوال ایشان آگاه سازند. چنان با ایشان رفتار کن که عذری برای روبه‌رو شدن با خدا در فردای قیامت داشته باشی! بدان که اینان در میان افراد جامعه

(۱) فروع کافی، ج ۵، ص ۹۳، باب الدین، حدیث ۳.

(۲) گواهی جستن امام بدین آیه گرامی، به این معنا نیست که مسئولیت زمامدار مسلمانان تنها آن است که با یکی از درآمدهای بیت المال، یعنی زکات، برای مردم هزینه نماید و مخارج آنان را تأمین کند. این از آن رو است که این آیه به زکات اختصاص ندارد؛ بلکه حکمی عام را درباره همه انواع صدقه بیان می‌دارد. بنابراین، شامل هر مالی است که دولت به افراد ناتوان و از کار افتاده می‌پردازد؛ چراکه این‌ها نیز نوعی صدقه به‌شمار می‌آیند. وانگهی زمامدار مسلمانان وظیفه ندارد که زکات را گسترش دهد و آن را میان هشت دسته یاد شده در این آیه تقسیم نماید؛ بلکه می‌تواند آن را تنها به مصرف برخی از این هشت دسته برساند. بنگرید به: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۱، ص ۳۵۸. از این گذشته، بیان امام در حدیث موسی بن بکر تأکید دارد که هرگاه زمامدار مسلمانان دین انسان مسلمان را ادا نکند، گناهش بر عهده او است. تنها دلیل این مسأله، مسئولیت ویژه دولت در مورد تأمین [اجتماعی] است. (نویسنده)

از همه بیشتر نیازمند انصافند. با همه چنان کن که پرداختن حقیقتشان در پیشگاه خدا، عذرخواه تو باشد. نیز مسئولیت کار یتیمان و سالخورده‌گانی که چاره‌ای ندارند و به گدایی نمی‌پردازند، بر عهده گیر^(۱).

این بیان‌ها به روشنی اصل تأمین اجتماعی را نشان می‌دهند و مسئولیت مستقیم دولت را در تأمین معاش فرد و فراهم ساختن زندگی کافی برای وی تشریح می‌نمایند. این همان اصل تأمین اجتماعی است که دولت مسؤول مستقیم اجرای آن در جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود.

اما اساس نظری که اندیشه تأمین در این اصل بر آن تمرکز دارد، شاید باورداشت اسلام به حق همه مردم در منابع ثروت باشد؛ زیرا این منابع طبیعی برای همه مردم آفریده شده‌اند و نه برای گروهی خاص:

﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(۲)، هر چه را در زمین است، برای همه شما آفرید.

این حق بدین معنا است که هر یک از افراد جامعه، دارای حقی در بهره‌وری از ثروت‌های طبیعی و برخورداری کریمانه از آنها است. هر یک از مردم که بتواند در یکی از بخش‌های عمومی و خصوصی کاری انجام دهد، دولت وظیفه دارد زمینه کار را در حدود صلاحیت خود برای وی فراهم سازد. اما کسی که زمینه کار برایش فراهم نشده یا امکان انجام آن را ندارد، دولت موظف است حق وی در استفاده از ثروت‌های طبیعی را با فراهم ساختن سطح کافی زندگی کریمانه تضمین سازد. بنابراین، مسئولیت مستقیم دولت در تأمین اجتماعی، بر اساس حق عمومی مردم در استفاده از ثروت‌های طبیعی و ثبوت این حق برای افراد ناتوان از کار، استوار است.

شیوه پیش گرفته شده در این مکتب برای دادن امکان این تأمین به دولت

(۱) نهج البلاغه، ص ۴۳۸ - ۴۳۹.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۹.

و حمایت از همه جامعه، از جمله ناتوانان، عبارت است از: ایجاد برخی از بخش‌های عمومی در اقتصاد اسلامی که مواردی از مالکیت عمومی و دولتی را در بر می‌گیرد. هدف آن است که درآمد این بخش‌ها در کنار درآمد ناشی از فریضه زکات، تضمین‌گر ادای حق افراد ناتوان جامعه باشد و اجازه ندهد توانگران همه ثروت‌ها را در اختیار گیرند. بدین‌سان، دولت منبعی برای پرداخت هزینه‌های لازم جهت پرداختن به وظیفه تأمین اجتماعی خواهد داشت تا حق هر فرد را برای برخورداری کریمانه از ثروت‌های طبیعی ادا نماید.

در پرتو این سخن، اساس این اندیشه، حق همگانی مردم در بهره‌وری از ثروت‌های طبیعی است. اندیشه مبتنی بر این اصل، مسئولیت مستقیم دولت در تضمین معیشت کافی و کریمانه برای همه افراد ناتوان و درمانده است. شیوه مکتبی پیش‌بینی شده برای اجرای این اندیشه، تأسیس بخش عمومی است که اقتصاد اسلامی آن را برای تضمین تحقق این باور در زمره اهداف دیگرش ایجاد کرده است.

شاید چشمگیرترین بیان شرعی در پرتو افشانی بر این مفاد مکتبی شامل اصل و اندیشه و روش، این بیان قرآن در سوره حشر باشد که کارکرد فیء و نقش آن در جامعه اسلامی به‌عنوان بخش عمومی را معین می‌سازد. آن بیان چنین است:

﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كَيْفَ اللَّهُ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(۱)

و آنچه را خدا از آنان به رسم فیء عاید پیامبر خود گردانید، [شما برای

(۱) سوره حشر، آیه ۶ - ۷.

تصاحب آن] اسب یا شتری بر آن نناختید؛ اما خدا فرستادگانش را بر هر که بخواهد، چیره می گرداند و خدا بر هر کاری توانا است. 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 تا میان توانگران شما دست به دست نگردهد.

در این بیان قرآنی، پرتوافشانی بر همان اصلی را می‌بینیم که اندیشه تأمین اجتماعی بر آن استوار است؛ یعنی همان حق همگانی مردم در ثروت: «تامین توانگران شما دست به دست نگردهد». این سخن، تفسیری برای قانونی ساختن بخش عمومی در فیه به منظور تضمین این حق و جلوگیری از انباشته شدن ثروت در دست گروهی از جامعه و تأکید بر وجوب تسلط دولت بر بخش عمومی برای رعایت منافع یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است تا همه افراد جامعه به حق خود در بهره‌وری از طبیعت که خدا آن را در خدمت انسان خلق نموده، دست یابند^(۱).

(۱) در این میان، برخی روایات هستند که در تفسیر این آیه با مبنایی که گفتیم، سازگار نیستند؛ مانند روایتی که نزول این دو آیه را در دو موضوع مختلف می‌داند: آیه اول در موضوع فیه و آیه دوم در مورد غنیمت یا خمس غنیمت به‌طور خاص. [وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۷، باب ۱ از أبواب انفال، حدیث ۱۲]. اما از جستجو در سلسله اسناد این روایات می‌توان به ضعف سند آن‌ها پی برد. از این رو، لازم است که این دو آیه را در پرتو ظهور آن‌ها تفسیر کنیم. روشن است که ظاهر آن دو این است که از یک موضوع یعنی فیه سخن می‌گویند. آیه اول حق مجاهدان در فیه را نفی می‌نماید؛ زیرا فیه چیزی است که رزمندگان با مبارزه و اسب دواندن بر آن دست نیافته‌اند. آیه دوم موارد مصرف فیه را تعیین می‌نماید؛ یعنی جهاتی را مشخص می‌سازد که باید فیه را در آن‌ها مصرف نمود. روشن است که مورد مصرف بودن بینوایان و در راه ماندگان و یتیمان، با این حقیقت منافات ندارد که فیه از آن پیامبر و امام به اعتبار منصب ایشان است؛ چنان‌که روایات صحیح بر این سخن دلالت دارند. [وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۳، باب ۱ از أبواب الانفال و ما یختص بالامام]. چکیده آن روایات پس از توجه به آیه در کنار آن‌ها، این است که فیه در تملک منصب نبوت و امامت است و موارد وجوب صرف آن، در قلمرو عناوینی است که در آیه یاد شده و با منافی ارتباط دارد که به خدا و پیامبر و خویشاوندان او و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان پیوند دارند. با مشخص شدن مصرف در آیه گرامی، عمومیت سخن امام در روایت زراره، دارای قید می‌شود. در این روایت آمده

بنابراین، در پرتو این سخن قرآن، اساس و اندیشه و روش آشکارا بیان شده‌اند. برخی فقیهان مانند شیخ حر عاملی^(۱) فتوا داده‌اند که این وظیفه تأمینی دولت تنها به مسلمانان اختصاص ندارد؛ بلکه فرد ذمی نیز که در پناه دولت اسلامی زیست می‌کند، هرگاه سالخورده شود و از کسب درآمد ناتوان گردد، هزینه‌های زندگی‌اش از بیت المال پرداخت می‌شود. شیخ حر عاملی روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام آورده که وی از کنار پیرمردی نابینا عبور نمود که گدایی می‌کرد. فرمود: «این فرد کیست؟» گفتند: «مردی مسیحی است». فرمود: «او را به کار گرفتید و حال که سالخورده شده و از کار افتاده، هزینه زندگی‌اش را پرداخت نمی‌نمایید؟ از بیت المال، هزینه زندگی‌اش را بپردازید!»^(۲).

است: «امام آن را در هر موردی که خود بخواهد، مصرف می‌کند.» [همان، حدیث ۱۰. البته این روایت از زراره نیست؛ بلکه از محمد بن مسلم است.] پس چنین می‌توان نتیجه گرفت: امام آن را در موردی که خود می‌خواهد و در قلمروی که این آیه گرامی معین ساخته، مصرف می‌نماید. (نویسنده)

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۶۶، باب ۱۹ از أبواب جهاد العدو، حدیث ۱.
(۲) همان.

۲- توازن اجتماعی

اسلام برای مسأله توازن اجتماعی به دنبال راه حل برآمده تا آن را از اصول سیاست اقتصادی دولت قرار دهد و در این میان، دو حقیقت را مبنا نهاده است؛ یکی تکوینی و دیگری مکتبی.

حقیقت تکوینی این است که افراد بشر از لحاظ ویژگی‌ها و صفات روحی و فکری و جسمی با یکدیگر تفاوت دارند. آنان در صبر و شجاعت و نیروی عزم و امید و تیزهوشی و سرعت انتقال ذهنی و قدرت ابداع و ابتکار و نیز نیروی عضلات و قوت اعصاب و دیگر عناصر شخصیت انسانی که دارای درجات گوناگون به حسب افراد مختلف هستند، با یکدیگر متفاوتند^(۱).

از دیدگاه اسلام، این تفاوت‌ها برخاسته از رویدادهای پیش آمده در تاریخ انسان نیست؛ چنان‌که هواداران عامل اقتصادی ادعا دارند و می‌کوشند تا علت غایی همه پدیده‌های تاریخ انسانی را در همین عامل بیابند. خطا است

(۱) رسول خدا ﷺ فرموده است: «مردم معدن‌هایی همانند معادن طلا و نقره هستند». (بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۶۵، باب حقیقة النفس و الروح و احوالهما، حدیث ۵۱) نیز امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: «مردم تا هنگامی که دارای تفاوت باشند، در خیر و نیکی اند. هرگاه برابر گردند، هلاک می‌شوند». (بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۸۵، باب مواعظ امیر المؤمنین و حکمه) همچنین از آن امام روایت شده است: «مردم به حسب مراتب اختلاف خود، متفاوتند». (بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۹۴، باب طینة المؤمن و خروجه من الکافر)

که بکوشیم تا همه این تفاوت‌ها و اختلاف‌های میان افراد را بر اساس اوضاع اجتماعی خاص یا عامل اقتصادی معین تفسیر کنیم؛ زیرا حتی اگر امکان داشته باشد که همه احوال اجتماعی در پرتو عامل اقتصادی یا اوضاع اجتماعی تفسیر گردد و گفته شود که ساختار طبقاتی تیول‌داری یا نظام برده‌داری، زاده این عامل اقتصادی است - چنان‌که هواداران تفسیر مادی تاریخ می‌گویند - ، در هیچ حالتی این عامل اقتصادی یا وضع اجتماعی برای تفسیر پیدایش آن اختلافات و تفاوت‌های خاص میان افراد کفایت نمی‌کند؛ و گرنه، چرا این فرد نقش برده یافته و آن دیگری در نقش برده‌دار ظهور یافته است؟ چرا این فرد تیزهوش و دارای قدرت ابتکار گشته و دیگری کندذهن و بدون توان نوآوری شده است؟ چرا این دو فرد در چارچوب همین نظام عمومی، نقش‌های خود را عوض نکرده‌اند؟

نمی‌توان برای این سؤال پاسخی یافت، مگر این‌که بپذیریم افراد پیش از هرگونه تفاوت اجتماعی در ساختار طبقاتی جامعه و ایفا کردن نقش معین در این ساختار بر اساس ویژگی‌هایشان، دارای امکانات و توانایی‌های ویژه هستند. خطا است که بگوییم: این فرد تیزهوش گشته، زیرا در ساختار طبقاتی نقش برده‌دار را ایفا نموده؛ و آن فرد کندذهن شده، زیرا نقش برده را در این ساختار یافته است. برای آن‌که این دو فرد نقش برده یا برده‌دار را بیابند، لازم است تفاوتی میان آن دو وجود داشته باشد تا برده‌دار بتواند برده را قانع سازد که نقش‌ها به این‌گونه میان افراد تقسیم گشته است. بدین‌سان، ناگزیر در علت‌یابی، به عوامل طبیعی درونی می‌رسیم که اختلاف‌های شخصی در ویژگی‌ها و صفات گوناگون، از آن‌ها ناشی شده است.

پس حقیقت اول این است که اختلاف میان افراد، واقعیتی مطلق و نه نتیجه چارچوب معین اجتماعی است. بنابراین، هیچ نگرش واقع‌گرایانه‌ای نمی‌تواند این اختلاف‌ها را نادیده گیرد و هیچ نظام اجتماعی نمی‌تواند با قانون‌گذاری یا

فرایند تغییر نوع روابط اجتماعی، این تفاوت‌ها را از میان بردارد. حقیقت دیگر در منطق اسلامی برای حل مسأله توازن این قاعده مکتبی است که می‌گوید: کار اساس مالکیت و حقوق مربوط به آن است. پیشتر در مباحث توزیع، این قاعده را بیان کردیم و مفاد مکتبی آن را به تفصیل یاد نمودیم. اکنون این دو حقیقت را کنار هم می‌نهییم تا دریابیم که اسلام چگونه آن دو را خاستگاه خود برای حل مسأله توازن قرار داده است. نتیجه باور داشتن این دو حقیقت آن است که بپذیریم افراد در میزان ثروت با یکدیگر تفاوت یابند. فرض کنیم که گروهی در زمینی ساکن می‌شوند و آن را آباد می‌سازند و در آنجا اجتماعی می‌سازند و روابط خویش را بر این اساس که کار منبع مالکیت است، بنا می‌کنند و هیچ‌کس نیز از دیگری بهره‌کشی نمی‌نماید. باز هم می‌بینیم که پس از مدتی همین افراد به فراخور ویژگی‌های فکری و روحی و جسمی، مقدار ثروت‌های متفاوتی دارند. اسلام این تفاوت را می‌پذیرد؛ زیرا زاده دو حقیقت است که هم‌زمان به آن دو ایمان دارد و این را برای توازن اجتماعی مایه خطر و ناسازگار با آن نمی‌شمرد. بر این اساس، اسلام باور دارد که توازن اجتماعی را باید در قلمرو پذیرش این دو حقیقت، فهم نمود. با این بینش، چکیده سخن اسلام این است که توازن اجتماعی عبارت است از توازن میان افراد جامعه در سطح معیشت، نه در سطح درآمد. معنای توازن در سطح معیشت آن است که مال تا اندازه‌ای میان افراد جامعه، موجود و در گردش باشد که هر فرد بتواند در سطح عمومی گذران زندگی کند؛ یعنی همه افراد در سطحی معین از معیشت زیست نمایند و در همین سطح، دارای تفاوت‌هایی به فراخور مراتب خود باشند. اما این تفاوت، در درجه است، نه آن‌که سطح زندگی آنان با هم فرق کند؛ مانند تفاوت عظیم و چشمگیر در سطح زندگی در جامعه سرمایه‌داری.

این سخن بدین معنا نیست که اسلام ایجاد این حالت توازن را بدون مقدمه

و ناگهانی لازم می‌داند؛ بلکه به این معنا است که توازن اجتماعی در سطح معیشت را هدفی شمرده که دولت در حدود صلاحیت خود و با شیوه‌ها و راه‌های قانونی باید برای دستیابی به آن بکوشد. اسلام برای ایفای نقش خود در زمینه اجرا، برای تحقق بخشیدن به این هدف، با حرام ساختن اسراف، سطح معیشت را از بالا کنترل نموده است. نیز برای کنترل سطح معیشت از پایین، پایه افرادی را که دارای سطح پایین معیشت هستند، به سطحی بالاتر ارتقا می‌بخشد. بدین‌سان، سطوح به یکدیگر نزدیک می‌گردند تا جایی که سرانجام در سطحی واحد به هم پیوندند که دارای درجات گوناگون است، اما تفاوت‌های چشمگیر جامعه سرمایه‌داری در سطح معیشت را در بر ندارد. این دریافت از اصل توازن اجتماعی در اسلام، بر پایه دقت‌ورزی در بیان‌های اسلامی استوار است که توازن اجتماعی را یک هدف می‌شمرند و همان مفهومی را که بیان کردیم، برای این هدف ترسیم می‌سازند و تأکید می‌کنند که دولت باید به‌گونه‌ای جهت یابد که معیشت افراد در سطح پایین را با معیشت افراد دیگر تقریباً در یک سطح قرار دهد تا سرانجام همه در سطح معیشت به توازن عمومی دست یابند.

در روایتی آمده که امام کاظم علیه السلام در تعیین مسئولیت حاکم در زمینه مال زکات فرمود: «حاکم مال را می‌گیرد و آن را در همان جهتی مصرف می‌نماید که خداوند در هشت سهم برای فقیران و بینوایان قرار داده و آن را به اندازه نیاز سالانه ایشان بدون تنگنا و پرهیز تقسیم می‌کند. اگر چیزی اضافه آمد، به حاکم بازمی‌گردد و اگر کم آمد و معیشت کافی برای فقیران فراهم نشد، کارگزار وظیفه دارد با اموالی که نزد او است، آنان را به فراخور حالشان حمایت مالی کند تا به توانمندی برسند»^(۱).

(۱) بنگرید به: اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۱.

این بیان به روشنی نشان می‌دهد که هدف نهایی که اسلام در پی آن است و زمامدار شرعی را مسؤول آن شمرده، بی‌نیاز ساختن هر فرد در جامعه اسلامی است. این همان سخنی است که در گفتار شیبانی نیز می‌یابیم؛ چنان‌که شمس الدین سرخسی در مبسوط از وی گزارش کرده است: «امام وظیفه دارد در مصرف اموال در موارد گوناگون، تقوای خدا را پیشه کند. پس نباید هیچ فقیری را وانهد، مگر آن‌که حقیقت از زکات را به او پردازد تا خودش و خانواده‌اش بی‌نیاز گردند. اگر برخی از مسلمانان همچنان نیازمند بمانند و از اموال زکات در بیت المال چیزی نمانده باشد، امام از مال خراجی به آنان باید عطا کند و این را به حساب بیت المال زکات نمی‌نویسند؛ زیرا پیشتر بیان کردیم که خراج و معادل‌های آن باید در تأمین نیاز مسلمانان هزینه گردد»^(۱).

بنابراین، فراگیر ساختن بی‌نیازی، هدفی است که بیان‌های شرعی فراروی زمامدار شرعی نهاده‌اند. برای دریافت بینش اسلامی درباره بی‌نیازی، لازم است این را نیز در پرتو همان بیان‌ها روشن گردانیم. هرگاه به آن بیان‌ها بازگردیم، درمی‌یابیم که بی‌نیازی را حد نهایی پرداخت زکات ساخته و اجازه داده که زکات آن قدر پرداخت گردد تا فقیر به بی‌نیازی برسد و از آن پس، پرداخت زکات به وی ممنوع شمرده شده است؛ چنان‌که در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: «از زکات به او می‌پردازیم تا آن‌گاه که بی‌نیاز گردد»^(۲). پس آن بی‌نیازی که اسلام در پی فراهم ساختن آن برای همه افراد جامعه است، همان حدی است که اسلام آن را مرز دریافت زکات قرار داده است.

دیگر بار لازم است به آن بیان‌ها بازگردیم و ماهیت آن حد پرداخت و منع پرداخت زکات را بکاویم تا بدین سان، مفهوم بی‌نیازی را در اسلام دریابیم. در این مرحله از نتیجه‌گیری، می‌توانیم ماهیت آن حد را در پرتو حدیث ابوبصیر

(۱) مبسوط، ج ۴، ص ۱۸.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۲۵۸، باب ۲۴ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۱.

کشف نماییم که از امام صادق علیه السلام پرسید: «مردی کفش دوز دارای ۸۰۰ درهم و خانواده پرجمعیت است. آیا جایز است که از زکات به او داده شود؟» امام به او فرمود: «ای ابومحمد! آیا وی با این مقدار درهم می‌تواند خانواده‌اش را سیر کند و چیزی هم اضافه بماند؟» ابوبصیر گفت: «آری». امام فرمود: «اگر از مقدار قوت روزانه‌اش، مقدار نصف قوتش نیز اضافه می‌ماند، نباید زکات بگیرد. اما اگر اضافه، کمتر از نصف قوتش باشد، زکات می‌گیرد. آنچه از زکات می‌گیرد، باید برای خانواده‌اش هزینه نماید تا به سطح معیشت مردم دیگر برسند»^(۱).

در پرتو این بیان، درمی‌یابیم که بی‌نیازی در اسلام بدین معنا است که فرد بتواند هزینه خود و خانواده‌اش را تا حدی تأمین کند که همانند دیگر مردم شود و معیشتش همسان سطح متعارف گردد که با تنگنا و سختی همراه نیست.

بدین ترتیب، از زنجیره این مفاهیم به بینش اسلام درباره توازن اجتماعی دست می‌یابیم و پی می‌بریم که اسلام درحالی که اصل توازن اجتماعی را برنهاد و زمامدار شرعی را مسئول تحقق آن با شیوه‌های قانونی ساخته، اندیشه خود درباره توازن را توضیح داده و نیز تبیین نموده که تحقق این اصل، بی‌نیازی را برای همه افراد جامعه فراهم می‌سازد. شریعت این مفهوم بی‌نیازی را حدی برای جواز پرداخت یا ممنوعیت پرداخت زکات ساخته و در بیان‌های دیگر، این حد را بدین گونه تفسیر نموده که فرد در معیشت خود آن قدر دارای گشایش باشد که همانند دیگر مردم زندگی کند. بدین گونه، این بیان‌ها، بینش اسلامی درباره بی‌نیازی را به ما ارمغان می‌دارد و دیدیم که اصل توازن در پی این هدف است که این بی‌نیازی را برای همگان فراهم سازد و فراگیری آن، شرط تحقق توازن اجتماعی شمرده می‌شود. به این سان، تصویر اسلامی

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۲۳۲، باب ۸ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۴.

خاص از اصل توازن اجتماعی در ذهن ما شکل می‌گیرد و درمی‌یابیم که هدف تعیین شده برای زمامدار شرعی، تلاش برای رساندن افراد نابرخوردار جامعه به سطح بالاتر است، به گونه‌ای که سطح عمومی معیشت همراه با رفاه را برای همگان فراهم سازد.

[فراهم ساختن امکانات لازم برای اجرای این اصل]

همان‌سان که اسلام اصل توازن اجتماعی را برنهاد و مفهوم آن را تبیین ساخته، فراهم ساختن امکانات لازم برای دولت جهت اجرای آن اصل در قلمرو همان امکانات را نیز تضمین ساخته است. این امکانات را می‌توان در امور زیر خلاصه نمود:

یک: تعیین مالیات ثابت که به صورت مستمر دریافت می‌شود و برای مراقبت از توازن عمومی هزینه می‌گردد.

دو: ایجاد بخش‌های مالکیت دولتی و جهت دادن به دولت در بهره‌وری از آن بخش‌ها به نیت برقراری توازن.

سه: برنهادن ماهیت تشریح اسلامی به گونه‌ای که حیات اقتصادی را در زمینه‌های گوناگون سامان بخشد.

۱- تعیین مالیات‌های ثابت

این مالیات‌ها عبارتند از: زکات و خمس. این دو نوع مالیات فقط به منظور برآوردن نیازهای حیاتی تشریح نشده‌اند؛ بلکه هدف از آن دو، همچنین درمان فقر و رساندن سطح زندگی فقیران به جایگاه بی‌نیازان است تا توازن اجتماعی به معنای اسلامی آن تحقق یابد.

پشتوانه فقهی ارتباط این مالیات‌ها با اهداف توازن و امکان به‌کار گرفتن آن دو در این زمینه، بیان‌های زیر است:

الف) اسحق بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: «آیا جایز است صد درهم از زکات به کسی بدهم؟» فرمود: «آری». گفتم: «دویست درهم هم جایز است؟» فرمود: «آری». گفتم: «سیصد درهم هم جایز است؟» فرمود: «آری». گفتم: «چهار صد درهم هم جایز است؟» فرمود: «آری». گفتم: «پانصد درهم هم جایز است؟» فرمود: «آری؛ تا جایی که وی را بی نیاز کنی»^(۱).

ب) از عبدالرحمن بن حجاج روایت شده است: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: «مردی است که پدرش و عمویش یا برادرش هزینه زندگی او را تأمین می کنند. اگر آنها نتوانند همه هزینه او را فراهم سازند، آیا او حق دارد از زکات استفاده کند تا زندگی اش گشایش یابد؟» فرمود: «جایز است»^(۲).

ج) از سماعه روایت شده است: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا کسی که دارای خانه و خدمتکار است، می تواند از زکات استفاده کند؟» امام فرمود: «آری»^(۳).

د) از ابوبصیر روایت شده که امام صادق علیه السلام از کسی سخن گفت که تنگدست نیست، اما پرداخت زکات به وی واجب است. فرمود: «آن زکات، وضع خوراک و پوشاک خانواده اش را بهبود بخشد و اگر چیزی اضافه بماند، به دیگران بدهد. هرچه زکات بستاند، به خانواده اش می دهد تا وضع آنان را همانند سطح متوسط مردم سازد»^(۴).

ه) از اسحق بن عمار روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «می توانم از زکات هشتاد درهم به کسی پرداخت کنم؟» فرمود: «آری؛ و بیشتر هم می توان به او پرداخت». گفتم: «می توانم به او صد درهم بدهم؟» فرمود:

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۲۶۰، باب ۲۴ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۷.

(۲) همان، ص ۲۳۸، باب ۱۱ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۱.

(۳) همان، ص ۲۳۵، باب ۹ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۱.

(۴) همان، ص ۲۳۲، باب ۸ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۴.

«آری^(۱) اگر می‌توانی بی‌نیازش سازی، این کار را بکن!»^(۲)
 (و از معاویه بن وهب روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که زکات را به فرد بی‌نیاز و نیز تندرست نباید داد». فرمود: «پرداختن زکات به فرد بی‌نیاز جایز نیست»^(۳)).

(ز) از ابوبصیر روایت شده است: به امام صادق علیه السلام گفتم: «پیرمردی از ما شیعیان به نام عمر که نیازمند است، از عیسی بن اعین کمک مالی خواست. عیسی بن اعین به وی گفت: بدان که مقداری زکات نزد من هست؛ اما از آن به تو نمی‌دهم؛ زیرا دیده‌ام که تو خرما و گوشت می‌خری. عمر به وی گفت: یک درهم به دست آوردم. با یک سوم آن، گوشت خریدم؛ با یک سوم دیگر، خرما خریدم؛ و با یک سوم نیز نیازی دیگر را برآوردم...». هنگامی که امام این ماجرا را شنید، چندی دستش را بر پیشانی نهاد و سپس سر برداشت و فرمود: «خداوند در اموال توانگران نظر فرمود و سپس به فقیران نگرست و در اموال توانگران حقی را برای فقیران واجب فرمود تا با آن، به بی‌نیازی رسند و اگر به این حد نرسند، باید مالی بیشتر به آنان داده شود تا کار به جایی رسد که فرد فقیر به حد کفایت، بخورد و بنوشد و بپوشد و صدقه دهد و حج بگذارد»^(۴) (۵).
 (ح) از حماد بن عیسی روایت شده که امام کاظم علیه السلام در ضمن سخن گفتن درباره سهم یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان از خمس، فرمود: «حاکم بر

(۱) باید در نظر داشت که قدرت خرید یک درهم در روزگار بیان این سخنان، بسیار بیشتر از قدرت خرید یک درهم پول نقد در روزگار ما بوده است. (نویسنده)

(۲) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۲۵۹، باب ۲۴ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۳.

(۳) همان، ص ۲۳۱-۲۳۲، باب ۸ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۳.

(۴) همان، ص ۲۸۹-۲۹۰، باب ۴۱ از أبواب المستحقین للزکاة، حدیث ۲.

(۵) در فهم این بیان‌ها بهتر است این‌گونه برداشت کنیم که هدفشان مجاز دانستن پرداخت زکات به فرد در حدودی است که در عنوان فقیر بودن می‌گنجد، نه بر این اساس که پرداخت در راه خدا، به صورت مطلق، را بر آن اطلاق نماییم. بدین سان، این بیان‌ها می‌توانند بینش اسلامی درباره فقیر را به ما ارائه کنند. (نویسنده)

اساس فرمان کتاب و سنت، آن قدر میانشان مال تقسیم می کند که کفاف سال ایشان را بدهد. اگر مالی افزون آید، از آن حاکم است. اما اگر مال خمس برای بی نیاز ساختن آن افراد کافی نباشد، حاکم باید از مال های دیگر که نزد خود دارد، آن قدر به آنان بدهد که بی نیاز شوند»^(۱).

ابن قدامه نوشته است: (میمونی گوید: «با ابو عبدالله مذاکره کردم و گفتم: گاهی فردی دارای شتر و گوسفند است که باید زکات آن را داد. اما خودش فقیر است. نیز کسی هست که چهل گوسفند دارد و دارای زمین نیز هست. اما باز هم کفافش را نمی دهد. آیا می توان از زکات به وی پرداخت نمود؟» گفت: «آری». و سخن عمر را یاد کرد: «به آنان زکات پردازید، حتی اگر دارای شترانی باشند». نیز در روایت محمد بن حکم آمده است: «اگر دارای خانه ای است که در آن سکنی دارد و یا کشتزاری که ده هزار درهم یا کمتر و یا بیشتر بیرزد، اما کفافش را ندهد، از زکات نصیب دارد». و این سخن شافعی نیز هست»^(۲).

ابن قدامه، خود، این سخن را چنین توضیح داده است: «این از آن رو است که نیاز یعنی فقر؛ و بی نیازی ضد آن است. پس هر که نیازمند باشد، فقیر به شمار می آید و عمومیت آن بیانها او را هم در بر می گیرد. نیز هر که بی نیاز گردد، در شمول بیانهایی قرار می گیرد که پرداخت زکات به بی نیاز را حرام می شمرد»^(۳).

این بیانها فرمان می دهند که زکات و اموال همانند آن، چندان به فرد نیازمند داده شود که وی در سطح عمومی مردم قرار گیرد یا بی نیاز گردد و یا بتواند نیازهای اولی و ثانوی خود از قبیل خوراک و آشامیدن و پوشاک و ازدواج

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۰.

(۲) مغنی، ج ۲، ص ۵۲۵.

(۳) همان، ص ۵۲۴.

و صدقه دادن و حج گزاردن را برآورد، به فراخور تعبیر متفاوتی که در آن بیانها آمده است و همگی یک هدف را در نظر دارند. این هدف عبارت است از: فراگیر ساختن بی‌نیازی منطبق با بینش اسلامی و ایجاد توازن اجتماعی در سطح معیشت.

در پرتو این سخن، می‌توانیم مفهوم بی‌نیازی و فقر را در اسلام به صورت عام دریابیم. فقیر کسی است که در سطحی از معیشت قرار ندارد که بتواند نیازهای ضروری و تکمیلی خود را در سطح متناسب با ثروت یک سرزمین برآورده سازد. به تعبیر دیگر، فقیر کسی است که سطح معیشت او با توانگران جامعه فاصله‌ای عمیق دارد. بی‌نیاز کسی است که چنین فاصله عمیقی در سطح معیشت او و توانگران نیست و در برآوردن نیازهای ضروری و تکمیلی خود به فراخور ثروت سرزمین و درجه رشد مادی آن، دچار تنگنا نیست، خواه ثروتش فراوان باشد و خواه نه.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که اسلام برای فقر مفهومی مطلق و معنایی ثابت را در همه اوضاع و احوال باور ندارد. مثلاً نگفته است: فقر یعنی عجز از تأمین ساده نیازهای اصلی. اسلام فقر را به معنای قرار نداشتن در سطح متوسط معیشت عمومی شمرده؛ چنان‌که در بیان‌های شرعی آمده است. پس هر اندازه که سطح معیشت جامعه بالا رود، مضمون واقعی فقر نیز گسترش می‌یابد؛ زیرا هماهنگ نبودن با این سطح ارتقا یافته، فقر شمرده می‌شود. بنابراین، اگر مثلاً در نتیجه گسترش عمران و آبادانی در یک سرزمین، هر خانواده دارای یک خانه شخصی باشد، نداشتن یک خانه شخصی نوعی فقر به‌شمار می‌آید، درحالی‌که اگر این میزان از گشایش و رفاه در جامعه فراهم نشده باشد، نداشتن خانه را نمی‌توان نوعی فقر به حساب آورد.

این انعطاف در مفهوم فقر، با اندیشه توازن اجتماعی ارتباط دارد؛ زیرا اسلام اگر به‌جای این کار، به فقر مفهومی ثابت و مطلق می‌بخشید، یعنی اگر

فقر را ناتوانی از تأمین ساده نیازهای اصلی می‌دانست و کارکرد زکات و مانند آن را درمان این ناتوانی می‌شمرد، امکان نداشت که از این طریق، برای ایجاد توازن اجتماعی در سطح معیشت عمومی اقدامی نمود و شکاف میان سطح خانواده‌های مستحق زکات و مانند آن با سطح عمومی معیشت توانگران بیشتر می‌شد؛ همان سطح معیشت که به فراخور پیشرفت‌های همپای تمدن و افزایش ثروت کلی جامعه، همواره رو به رشد است. پس این که اسلام این انعطاف را به مفهوم فقر و غنا بخشیده و نظام زکات و مانند آن را بر اساس این مفاهیم منعطف استوار ساخته، این امکان را تضمین می‌نماید که زکات و جز آن به نفع توازن اجتماعی عمومی به کار آید.

این امری غریب نیست که موضوعی که حکمی شرعی بر آن نشسته، دارای چنین انعطافی باشد، مانند فقر که حکم زکات با آن ارتباط یافته است. این به معنای متغیر بودن حکم شرعی نیست؛ بلکه آن حکم ثابت است و به مفهومی خاص تعلق دارد. تغیر فقط در واقعیت این مفهوم به فراخور اوضاع و احوال رخ می‌دهد. مانند این را مثلاً می‌توان در مفهوم دانش پزشکی دید. شرع حکم نموده که آموختن دانش پزشکی برای مسلمانان در حد واجب کفایی است.

این وجوب، حکمی است ثابت که بر مفهومی خاص یعنی دانش پزشکی نشسته است. اما مفهوم پزشکی چیست و فراگیری دانش پزشکی یعنی چه؟ فراگرفتن این دانش به معنای آموختن اطلاعات معین درباره بیماری‌ها و راه درمان آن‌ها در وضع خاص است. این اطلاعات معین به مرور زمان و به فراخور تحول دانش و تکامل تجربه، رشد می‌کنند. این که مطالبی جزء اطلاعات خاص دیروز به‌شمار می‌رفتند، به این معنا نیست که همان‌ها امروز هم در شمار اطلاعات پزشکی باشند. کافی نیست که پزشک امروز همان اطلاعاتی را داشته باشد که پزشکان زبردست در روزگار رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتند و به این سان، حکم خدا را در فراگیری پزشکی اطاعت نماید. بنابراین،

انعطاف در مفهوم، به معنای تغییر در حکم شرعی نیست. وقتی پزشک امروز کسی جز پزشک روزگار نبوت است، عقلانی به شمار می‌رود که فقیر امروز در بینش اسلامی کسی جز فقیر روزگار نبوت باشد.

۲- ایجاد بخش‌های عمومی

اسلام به مالیات‌های ثابت که برای ایجاد توازن تشریح نموده، اکتفا نکرده، بلکه دولت را مسؤول هزینه کردن در بخش عمومی برای تأمین این هدف ساخته است. در روایتی از امام کاظم علیه السلام آمده است: در حالی که زکات برای تأمین نیازهای فقیران کفایت ننماید، حاکم باید از اموال نزد خود، آن قدر به فقیران پردازد که بی‌نیاز گردند. تعبیر «اموال نزد خود» نشان می‌دهد که درآمدهای بیت المال، جز زکات، را می‌توان در راه ایجاد توازن مصرف نمود تا فقیران بی‌نیاز شوند و سطح معیشت آنان رشد یابد.

قرآن کریم به تبیین نقش فیء، به عنوان یکی از درآمدهای بیت المال، در ایجاد توازن پرداخته و فرموده است:

﴿مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(۱)، آن چه خدا از [دارایی] ساکنان آن قریه‌ها عاید پیامبرش گردانید، از آن خدا و پیامبر [او] و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است تا میان توانگران شما دست به دست نگردد.

پیشتر گفتیم که این آیه گرامی درباره مصرف فیء سخن می‌گوید و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان را در ردیف خدا و پیامبر و خویشاوندانش قرار داده است. این بدان معنا است که فیء فراهم شده تا برای فقیران هزینه گردد، همان‌سان که آماده گشته تا برای منافع عمومی مرتبط با خدا و پیامبر هزینه

(۱) سوره حشر، آیه ۷.

شود. این آیه آشکارا نشان می‌دهد که قرار دادن فیء برای هزینه ساختن جهت فقیران، با این هدف صورت گرفته که مال را در گردش قرار دهد و در دست همه افراد بچرخاند تا بدین سان، توازن اجتماعی عمومی شکل گیرد و اموال میان توانگران به طور خاص دست به دست نشود.

فیء در اصل عبارت است از مالی که مسلمانان بدون نبرد از کافران غنیمت می‌گیرند. این مال در تملک دولت، یعنی از آن پیامبر و امام به اعتبار منصب ایشان است. بدین روی، فیء نوعی از انفال به شمار می‌رود. انفال اموالی است که خداوند از آن منصب پیامبر و امام ساخته است. زمین‌های مرده و نیز معادن، بنا بر یک نظر، در زمره انفال به شمار می‌روند^(۱).

در اصطلاح شرعی، فیء بر انفال به صورت عام اطلاق می‌گردد؛ زیرا در حدیث محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است: «فیء و انفال عبارت است از زمینی که برای تصاحب آن نبردی صورت نگیرد و ساکنان آن سرزمین‌ها با مسلمانان صلح نمایند یا به دست خود جزیه دهند. همه زمین‌های ویران و نیز دره‌ها همگی فیء قلمداد می‌شوند»^(۲). این بیان به روشنی نشان می‌دهد که فیء بر همه انواع غنایمی که مسلمانان از انفال تصاحب می‌شوند، اطلاق می‌گردد. در پرتو این اصطلاح شرعی، دیگر نمی‌توان گفت که فیء فقط شامل غنیمتی است که بدون نبرد به دست آید؛ بلکه به معنای همه بخش‌هایی است که در اختیار منصب پیامبر و امام قرار دارد^(۳).

بر این اساس، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این آیه حکم انفال را به صورت عام با عنوان فیء روشن کرده است. بدین سان، درمی‌یابیم که در شریعت، انفال

(۱) بنگرید به: منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۹۲۲، س ۶؛ ص ۹۳۶، س ۳۲؛ تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۲، ص ۴۰۳، کتاب الاحیاء.

(۲) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۷، باب ۱ از أبواب انفال، حدیث ۱۲.

(۳) نیز باید به این مطلب افزود که بنا بر فهم عرفی، این آیه فقط شامل همین مورد خاص نمی‌شود. (نویسنده)

با هدف حفظ توازن و تضمین گردش اموال میان همگان مصرف می‌شود؛ همان‌سان که در منافع عمومی به‌کار می‌رود.

۳- ماهیت تشریح اسلامی

به‌جز این می‌توان گفت که توازن عمومی در جامعه اسلامی، وامدار مجموعه‌ای از قوانین اسلامی در عرصه‌های گوناگون است که دولت باید به انجام آن پردازد و در حمایت از توازن نقش دارد. در این جا نمی‌توانیم همه قوانین مربوط به اصل توازن را بیان کنیم و وجوه ارتباط میان آن‌ها و این اصل را کشف نماییم. اکنون کافی است که اشاره کنیم اسلام با مال‌اندوزی مبارزه نموده و بهره را باطل شمرده و احکام ارث را برنهادده و به دولت صلاحیت‌هایی در منطقه فاقد حکم برای قانون‌گذاری عطا کرده و بهره‌وری سرمایه‌دارانه از ثروت‌های خام طبیعی را برانداخته و احکامی از این دست را تشریح نموده است.

نهی از مال‌اندوزی و نیز برانداختن بهره، نقش بانک‌های سرمایه‌داری را در ایجاد تضاد و آسیب رساندن به توازن اجتماعی، از کار می‌اندازد و قدرت آن را در بلعیدن بخش عظیم ثروت یک سرزمین سلب می‌کند؛ یعنی همان کاری که بانک‌ها در کشورهای دارای نظام سرمایه‌داری از طریق تشویق مردم به ذخیره‌سازی و فریب دادن آن‌ها برای بهره‌خواری انجام می‌دهند.

نتیجه طبیعی موضع اسلامی این است که سرمایه فردی معمولاً آن اندازه قدرت نمی‌یابد که در همه عرصه‌های تولید و تجارت تا حدی دامن بگسترده که به توازن زیان برساند؛ زیرا گسترش قدرت افراد در طرح‌های تولید و تجارت، در یک اجتماع همچون جامعه سرمایه‌داری، بر بانک‌های سرمایه‌داری تکیه دارد که نیاز مالی آن طرح‌ها را در برابر بهره معین، حمایت مالی می‌نمایند. بنابراین، اگر مال‌اندوزی ممنوع گردد و بهره حرام شمرده شود، بانک‌ها دیگر

نمی‌توانند در صندوق‌های خود، اموال هنگفت را ذخیره سازند و به طرح‌های بخش خصوصی وام دهند. به این ترتیب، فعالیت‌های بخش خصوصی در قلمرو اقتصادی در حدود معقول باقی می‌ماند که با توازن عمومی هماهنگی دارد و به‌طور طبیعی، طرح‌های بزرگ تولیدی در دامنه مالکیت عمومی می‌ماند. تشریح احکام ارث که به موجب آن، معمولاً شماری از خویشاوندان متوفی، به اموال ارث نهاده او دست می‌یابند، تضمینی دیگر برای توازن به‌شمار می‌رود؛ زیرا موجب می‌شود که ثروت‌ها به تدریج خرد شوند و از طریق تقسیم آن اموال میان خویشاوندان بر اساس احکام میراث، از انباشتگی آن‌ها پیشگیری می‌شود. بنابراین، در پایان عمر هر نسل، ثروت‌های افراد توانگر معمولاً میان شماری بیشتر از ایشان تقسیم می‌گردد و مالکان تازه این ثروت بر جای مانده، چندین برابر مالکان اول آن می‌شوند.

صلاحیت‌های داده شده به دولت برای قانون‌گذاری در منطقه فاقد حکم، نیز اثری شگرف در حمایت از توازن دارد؛ چنان‌که در گفتار آینده خواهیم دید. همچنین برانداختن بهره‌وری سرمایه‌دارانه از ثروت‌های خام طبیعی، از نقطه آغازی در فعالیت اقتصادی حکایت دارد که در طبیعت خویش به توازن می‌انجامد؛ زیرا به‌کار گرفتن ثروت‌های طبیعی، خاستگاه اصلی فعالیت اقتصادی به‌شمار می‌رود. بنابراین، هرگاه کار مستقیم، شرط اصلی تملک ثروت‌های خام طبیعی به شمار آید - چنان‌که برخی فقیهان بر این باورند - و به‌کار گرفتن دیگران در این زمینه مجاز نباشد، توزیع این ثروت‌ها به‌گونه‌ای صورت می‌گیرد که توازن را تحقق می‌بخشد و گروهی اندک اجازه نمی‌یابند که از طریق استثمار دیگران در این زمینه، بر آن ثروت‌ها دست یابند. این تسلط گروه اندک بر ثروت‌ها، همان عاملی است که بنیان توازن را می‌لرزاند و بذر تبعیض و نابسامانی اجتماعی را از همان آغاز می‌پاشد.

۳- اصل دخالت دولت

دخالت دولت در حیات اقتصادی، از اصول اساسی در اقتصاد اسلامی به‌شمار می‌رود و به آن قدرتی فراگیر و گسترده می‌بخشد. دخالت دولت فقط شامل اجرای احکام ثابت در شریعت نیست؛ بلکه به قانون‌گذاری در قلمرو فاقد نص نیز گسترش می‌یابد. بنابراین، دولت اسلامی از یک سو، برای اجرای عناصر ثابت شریعت می‌کوشد و از سوی دیگر، عناصر متغیر را به فراخور اوضاع و احوال، برمی‌نهد.

در مرحله اجرا، دولت در حیات اقتصادی دخالت می‌کند تا اجرای احکام اسلامی را که با حیات اقتصادی افراد پیوند دارند، ضمانت نماید. مثلاً مانع از آن می‌شود که مردم معاملات ربوی انجام دهند یا بدون احیا بر زمین تسلط یابند. نیز دولت، خود، به اجرای احکامی می‌پردازد که به صورت مستقیم به آن مرتبط است و مثلاً تأمین اجتماعی و توازن عمومی در حیات اقتصادی را با شیوه‌هایی که اسلام برای تحقق بخشیدن به آن اصول جایز شمرده، جاری می‌سازد.

در قلمرو تشریح، دولت اسلامی منطقه خالی از حکم را که تشریح اسلامی در قلمرو اختیارات دولت نهاده، در پرتو اوضاع تحول‌پذیر به‌گونه‌ای قانون‌گذاری می‌کند که اهداف عام اقتصاد اسلامی را تضمین می‌سازد و

تصویری اسلامی از عدالت اجتماعی را تحقق می‌بخشد. در آغاز همین گفتارها، به این منطقه عاری از حکم اشاره کردیم و دانستیم که ضرورت دارد این منطقه را در جریان فرایند کشف، مطالعه نماییم؛ زیرا موضع مثبت دولت در این منطقه، در ضمن تصویری جای می‌گیرد که برای کشف آن می‌کوشیم. این موضع دولت، عاملی است متغیر در تصویری که به آن، قدرت ادای رسالتش را عطا می‌نماید و سبب می‌شود تا حیات خود را در دو سطح نظری و عملی در دوره‌های گوناگون پی‌گیرد.

چرا منطقه خالی از حکم قرار داده شده است؟

اندیشه اساسی پشتوانه وجود منطقه خالی از حکم، بر این اساس استوار است که اسلام مبانی تشریحی خود برای حیات اقتصادی را به‌عنوان راه درمان موقت یا سامان‌دهی مرحله‌ای ارائه نداده که تاریخ در برهه‌ای از زمان از آن عبور نماید و به شکلی دیگر برسد؛ بلکه آن را به‌عنوان تصویری نظری و مناسب برای همه روزگاران معرفی نموده است. پس باید این تصویر را دارای چنان عمومیت و فراگیری دانست که تحول‌های دوره‌های تاریخی در ضمن عنصری متغیر در آن بازتاب یابد تا به این تصویر قدرت دهد که خود را متناسب با اوضاع و احوال مختلف، انعطاف بخشد.

برای فهم جزئیات این اندیشه، لازم است جنبه تحول‌پذیر حیات اقتصادی انسان و میزان تأثیر آن بر تصویر تشریحی که آن حیات را سامان می‌بخشد، تعیین سازیم. در حیات اقتصادی، روابط انسان با طبیعت یا ثروت در میان است که در شیوه‌های تولید ثروت و سیطره انسان بر آن، نمود می‌یابد. نیز از روابط انسان با برادران بشری‌اش سخن می‌رود که در حقوق و امتیازاتی که آن‌ها به آن دست می‌یابند، بازتاب پیدا می‌کند.

تفاوت میان این دو دسته روابط آن است که انسان به دسته اول روابط

می‌پردازد، خواه در دل یک جامعه زیست نماید و خواه بیرون از آن. مثلاً او در هر حال، ضمن روابطی معین که سطح آموذگی و آگاهی‌اش آن را تعیین می‌سازد، با طبیعت ارتباط برقرار می‌کند و با شیوه‌هایی که به کار می‌گیرد، به صید پرنده می‌پردازد و زغال سنگ استخراج می‌نماید و پشم می‌ریسد. ماهیت این روابط به گونه‌ای است که سامان‌یابی آن‌ها موقوف به این نیست که انسان در میان یک جامعه زندگی کند. تأثیر زندگی جمعی بر این روابط در این حد است که آزمون‌ها و تجارب گوناگون را کنار هم گرد می‌آورد و سرمایه بشری برای شناخت طبیعت و گسترش نیازها و تمایلات انسان به تبع آن را رشد می‌بخشد. اما روابط انسان با انسان که حقوق و امتیازات و تکالیف، دامنه آن را تعیین می‌نماید، در ماهیت خود وابسته به حضور انسان درون جامعه است. مادام که انسان در جامعه زیست نکند، به تعیین حقوق و تکالیف روی نمی‌آورد. مثلاً حق انسان در زمینی که آبادش نموده و نیز محرومیتش از درآمد بدون کار از طریق ربا و واداشتنش به تأمین نیازهای دیگران از مقدار اضافه آبی که از زمین بیرون کشیده و ... همگی روابطی هستند که فقط در سایه زندگی جمعی معنا می‌یابند. اسلام، آن‌گونه که ما درمی‌یابیم، میان این دو دسته از روابط فرق می‌نهد و بر این باور است که ارتباط انسان با طبیعت یا ثروت، در طول زمان دچار تحول می‌شود و این به فراخور مشکلات تازه‌ای است که انسان همواره و پیاپی در گذر پرداختنش به طبیعت با آن مواجه می‌شود و نیز راه‌حل‌های گوناگون برای این مشکلات که انسان به آن‌ها دست می‌یابد. هرچه روابط انسان با طبیعت دچار تحول گردد، تسلط وی بر آن و توانش برای به‌کارگیری وسایل و شیوه‌ها افزایش می‌یابد. اما روابط انسان با برادر انسانی‌اش، در ماهیت خویش، تحول نمی‌پذیرد؛ زیرا مشکلاتی را که ماهیتی ثابت دارند، درمان می‌نماید، هرچند چارچوب و جلوه‌های آن متفاوت گردد. هر جمعیتی در جریان روابطش با طبیعت، بر ثروتی تسلط می‌یابد که برای توزیع آن و نیز تعیین حقوق افراد

و جامعه در آن ثروت، با مشکل مواجه می‌گردد، خواه تولید آن جامعه در سطح دستگاه‌هایی باشد که با بخار و الکتریسیته کار می‌کند و خواه در سطح آسیاب دستی.

بدین روی، اسلام باور دارد که تصویر تشریحی‌اش برای سامان دادن به آن روابط، بر اساس تلقی‌اش از عدالت، از لحاظ نظری قابلیت پایداری و ماندگاری را دارد؛ زیرا مشکلات ثابت را درمان می‌نماید. مثلاً این اصل تشریحی که می‌گوید حق اختصاصی در منابع طبیعی بر اساس کار استوار است، مشکلی عمومی را درمان می‌سازد که هم در روزگار گاوآهن ساده و هم در عصر ماشین‌های پیچیده، به کار می‌آید؛ چراکه شیوه توزیع منابع طبیعی میان افراد، مسأله‌ای است که در هر دو زمانه جریان دارد.

در این زمینه، اسلام با مارکسیسم مخالف است که باور دارد روابط انسان با انسان دیگر به تبع ارتباطش با طبیعت تحول می‌پذیرد و شکل توزیع با شکل تولید مرتبط است. مارکسیسم امکان بررسی مشکلات جامعه را تنها در چارچوب ارتباطش با طبیعت می‌پذیرد؛ چنان‌که در گفتارهای کتاب نخست اقتصاد ما به معرفی و نقد این دیدگاه پرداختیم.

بر این اساس، طبیعی است که اسلام اصول نظری و تشریحی خود را بدین عنوان که می‌تواند روابط انسان با انسان دیگر را در دوره‌های گوناگون سامان دهد، ارائه می‌نماید. اما این بدان معنا نیست که اسلام جنبه‌های تحول‌پذیر یعنی روابط انسان با طبیعت را نادیده می‌گیرد و این جنبه را از محاسبات خویش بیرون می‌سازد؛ چراکه رشد قدرت انسان برای تصرف در طبیعت و افزایش سیطره‌اش بر ثروت‌های آن، همواره خطر انسان برای جامعه را می‌افزاید و امکانات تازه را در خدمتش می‌نهد تا قدرت خویش را گسترش بخشد و تصویر مطلوب از توازن عمومی اجتماعی را خدشه‌دار نماید.

برای نمونه، این اصل تشریحی که «هر کس در زمین کار کند و برایش هزینه

نماید تا احیایش کند، از دیگران حقی بیشتر برای تصرف در آن دارد» در نظر اسلام، عادلانه جلوه می‌کند؛ زیرا ظلم است که فردی که در زمین کار می‌کند و تلاش می‌ورزد، با کسی که در آن هیچ کاری نکرده، به دیده مساوات نگریسته شود. اما با تحول یافتن و افزایش قدرت انسان برای بهره‌وری از طبیعت، ممکن است این اصل مورد سوء استفاده قرار گیرد؛ زیرا در زمانه‌ای که احیای زمین با شیوه‌های کهن صورت می‌گرفت، هر فرد فقط می‌توانست بخشی محدود از زمین را احیا کند. اما پس از توسعه قدرت انسان و امکانات او برای تسلط بر طبیعت، افرادی اندک به این فرصت دست می‌یابند که بخش‌هایی انبوه از زمین را با استفاده از دستگاه‌های سنگین احیا نمایند و بر آن سیطره یابند.

این همان چیزی است که عدالت اجتماعی و منافع عمومی را به خطر می‌اندازد. پس باید تصویر تشریحی دارای منطقه خالی از حکم باشد تا بتوان آن را به فراخور اوضاع و احوال پر کرد. بدین سان، در روزگاران پیشین به همه افراد اجازه داده می‌شد که به احیا پردازند؛ اما در روزگاران توسعه‌یافتگی، احیا فقط به اندازه‌ای مجاز شمرده می‌شود که با اهداف اقتصاد اسلامی و تصویرش از عدالت سازگاری داشته باشد.

بر این اساس، اسلام منطقه فاقد حکم را در تصویر تشریحی خود در سامان بخشی به حیات اقتصادی قرار داده تا عنصر متغیر را بازتاب بخشد و با تحول روابط انسان و طبیعت هماهنگی ورزد و خطرهای ناشی از این تحول رو به رشد در گذر زمان را از میان بردارد.

وجود منطقه خالی از حکم، نقص به‌شمار نمی‌رود

وجود منطقه فاقد حکم در تصویر تشریحی، یک نقص و کاستی به‌شمار نمی‌رود یا به منزله اهمال و کوتاهی شریعت نسبت به برخی رخدادها و حوادث تلقی نمی‌گردد؛ بلکه از فراگیری آن تصویر و قدرت شریعت در

همگامی و هماهنگی با زمانه‌های گوناگون حکایت دارد؛ زیرا شریعت این منطقه را به حال خود رها نساخته، به گونه‌ای که کاستی و اهمال تلقی گردد؛ بلکه احکامی برای آن بر نهاده، بدین سان که برای هر رویداد، یک حکم اصیل تشریحی معین ساخته و در ضمن به زمامدار شرعی نیز حق داده که به فراخور اوضاع و احوال، حکم تشریحی ثانوی معین سازد. مثلاً احیای زمین به دست فرد، کاری است که ماهیتی مباح دارد؛ اما زمامدار شرعی می‌تواند به فراخور اوضاع و احوال، آن را ممنوع سازد.

دلیل تشریحی

دلیل این که صلاحیت‌هایی از قبیل تصمیم‌گیری در منطقه فاقد حکم به زمامدار شرعی داده شده، این بیان قرآن کریم است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(۱)، ای مؤمنان! خدا، پیامبر و اولیای امر خود را اطاعت کنید.

در پرتو این بیان قرآن کریم، گستره منطقه خالی از حکم که در قلمرو اختیارات زمامدار شرعی است، هر گونه کاری را که در شریعت دارای ماهیت مباح باشد، در بر می‌گیرد. بنابراین، هر فعالیت و کاری که بیان شرعی بر حرمت یا وجوبش دلالت نکند، زمامدار شرعی به عنوان حکم ثانوی می‌تواند آن را ممنوع شمارد یا به آن فرمان دهد. پس اگر پیشوای شرعی از کاری که طبیعتاً مباح است، منع نماید، آن کار حرام می‌گردد و هرگاه به آن فرمان دهد، واجب می‌شود. اما کاری که به شکل عام در شریعت حرام شمرده شده، مانند ربا، زمامدار شرعی حق ندارد به آن امر نماید. نیز کاری که شریعت به وجوب آن حکم کرده، مانند نفقه پرداختن مرد به همسرش، زمامدار شرعی نمی‌تواند از آن نهی نماید؛ زیرا فرمان بردن از زمامدار شرعی در گستره‌ای که با فرمان

(۱) سوره نساء، آیه ۵۹.

بردن از خدا و احکام عمومی او ناسازگار نباشد، واجب شمرده شده است. پس انواع فعالیت دارای ماهیت مباح در حیات اقتصادی، قلمرو منطقه فاقد حکم را تشکیل می‌دهند.

چند نمونه

در بیان‌های شرعی نمونه‌هایی چند به چشم می‌خورند که در آن‌ها، زمامدار شرعی از اختیار خود در قلمرو منطقه خالی از حکم استفاده کرده است. این نمونه‌ها بر ماهیت این منطقه و اهمیت نقش مثبت آن در سامان‌دهی حیات اقتصادی پرتو می‌افشانند. بدین روی، در این جا، برخی از آن نمونه‌ها را به پشتوانه بیان‌های شرعی یاد می‌کنیم:

الف) در روایات آمده که رسول خدا ﷺ اجازه نداد که کسی مقدار اضافه بر نیازش از آب و مرتع را از دیگران دریغ نماید. از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «رسول خدا ﷺ میان مردم مدینه درباره آب گاه‌های درخت خرما چنین حکم فرمود که نباید اضافه آب و مرتع را از دیگران دریغ نمود»^(۱).

این نهی، چنان‌که در عرف از این واژه برمی‌آید، بر حرمت دلالت می‌کند. اکنون این را در کنار سخن بیشتر فقیهان می‌نهییم که گفته‌اند: این‌که انسان اضافه آب و مرتعی را که در تملک دارد، از دیگران دریغ کند، در شریعت به خودی خود دارای حرمت نیست؛ به خلاف خوردن شراب یا این‌که مرد از پرداخت نفقه به همسرش خودداری نماید. بدین سان، نتیجه می‌گیریم که آن نهی از جانب رسول خدا ﷺ به‌عنوان زمامدار شرعی جامعه صادر شده است. این به معنای به‌کار بستن اختیار رسول خدا ﷺ در تصمیم‌گیری در منطقه فاقد نص به فراخور اوضاع و احوال بود؛ زیرا جامعه مدینه نیازی سخت به افزودن ثروت زراعی و دامی داشت. از این رو، دولت افراد را موظف ساخت که افزوده آب و

(۱) فروع کافی، ج ۵، ص ۲۹۳ - ۲۹۴، باب ضرار، حدیث ۶، با قدری اختلاف.

مرتع در تملک خود را به دیگران دهند تا به افزودن ثروت‌های زراعی و دامی تشویقشان سازد. پس می‌بینیم که بخشیدن افزوده آب و مرتع به دیگران، کاری است که در ماهیت خویش مباح است؛ اما دولت این کار را واجب ساخت تا مصلحتی واجب را تحقق بخشد.

ب) از رسول خدا ﷺ روایت شده که فروش میوه پیش از رسیده شدنش را نهی نمود^(۱). از امام صادق علیه السلام پرسیدند: «مردی مقدار معینی میوه را از زمین می‌خرد، سپس همه میوه آن منطقه از میان می‌رود». امام فرمود: «همین ماجرا را برای دادخواهی نزد رسول خدا ﷺ می‌بردند و از این اختلاف یاد می‌کردند. وقتی پیامبر دید که از این اختلافات دست بر نمی‌دارند، مردم را از فروش میوه پیش از رسیدن، نهی فرمود؛ اما این کار را حرام نشمرد. ایشان این نهی را انجام داد تا دست از اختلاف بردارند»^(۲).

در روایت دیگر نیز آمده که نخست رسول خدا ﷺ این کار را حلال خوانده بود. اما مردم دچار اختلاف شدند. از این رو، فرمود: «میوه را نباید فروخت، مگر آن‌گاه که رسیده شده باشد»^(۳).

بنابراین، فروش میوه پیش از رسیده شدنش، کاری است که ماهیتی مباح دارد و شریعت اسلامی به صورت عام آن را مباح شمرده است. اما رسول خدا ﷺ به‌عنوان زمامدار شرعی جامعه، از این کار نهی نمود تا اختلافات و نابسامانی‌های ناشی از آن را از میان ببرد.

ج) ترمذی از رافع بن خدیج روایت نموده است: «رسول خدا ﷺ ما را از کاری نهی کرد که برایمان سودی داشت. کسی از ما که صاحب زمین بود، می‌توانست آن را به دیگری واگذار کند و در برابر، یا بخشی از خراج آن را از

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۱۵، باب ۱ از أبواب بیع الثمار، حدیث ۱۴.

(۲) همان، ص ۲۱۰، باب ۱ از أبواب بیع الثمار، حدیث ۲.

(۳) همان، ص ۲۱۱، باب ۱ از أبواب بیع الثمار، حدیث ۴.

او بخواهد و یا مبلغی اجاره گیرد. اما رسول خدا ﷺ ما را از این کار نهی کرد و فرمود: کسی از شما که زمین دارد، یا باید آن را به دیگری ببخشد و یا خودش در آن کشاورزی نماید»^(۱).

اکنون آن نهی را در کنار سخن فقیهان می‌نهمیم که همگی حکم کرده‌اند که اجاره دادن زمین در شریعت به صورت عام حرام نیست. کنار این‌ها بیان‌های فراوان را از صحابه می‌گذاریم که بر جواز اجاره دادن زمین دلالت دارند. از این مجموعه نتیجه می‌گیریم که روایت رافع بن خدیج، یک تفسیر صحیح دارد و آن چنین است: رسول خدا ﷺ به‌عنوان زمامدار شرعی جامعه، این کار را نهی فرمود؛ و گرنه، این یک حکم عام شرعی نبود. پس رسول خدا ﷺ به‌عنوان زمامدار شرعی، می‌تواند از اجاره دادن زمین که ماهیتی مباح داشته، به اقتضای موقعیت آن زمانه، نهی تکلیفی نماید.

د) در پیمان‌نامه امیر مؤمنان علی علیه السلام به مالک اشتر فرمان‌هایی با تأکید آمده که قیمت‌ها را به اقتضای عدالت کنترل کند. امام با کارگزار خود، درباره تاجران سخن گفته و سفارش آنان را نموده و سپس فرموده است: «با این حال، بدان که در بسیاری از ایشان سختگیری بی‌اندازه و بخل زشتی است در معاملات و نگهداری اجناس برای سود بیشتر و قیمت به دلخواه خود تعیین نمودن برای فروش. و کارهای ایشان سبب زیان همگانی و مایه نکوهش حکمرانان است. بنابراین، از احتکار پیشگیری کن؛ زیرا رسول خدا از انباشتن کالا جلوگیری فرموده است. باید خرید و فروش بدون سخت‌گیری و با معیارهای عادلانه انجام گیرد و قیمت بر خریدار و فروشنده مایه اجحاف نباشد»^(۲).

از نگاه فقهی، روشن است که فروشنده می‌تواند به هر قیمتی که خود بخواهد، کالایش را بفروشد و شریعت به صورت عام از این‌که مالک کالا

(۱) صحیح ترمذی، ج ۶، ص ۱۵۵، حدیث ۱۳۸۸؛ سنن ترمذی، ج ۳، ص ۶۶۸، حدیث ۱۳۸۴.

(۲) نهج البلاغه، ص ۴۳۸.

آن را با قیمت اجحاف‌گرانه بفروشد، نهی نکرده است. بنابراین، فرمان امام برای کنترل قیمت و نهی تاجران از فروش کالا با بهای بیشتر، به‌عنوان زمامدار شرعی صورت می‌پذیرد. این به معنای به‌کار بستن اختیارات امام در وضع قانون در منطقه خالی از حکم به فراخور مقتضیات عدالت اجتماعی است که اسلام آن را پذیرفته است.

پیوست‌ها

(۱)

گفتاری در موارد استثنای مالکیت مسلمانان بر زمین‌های فتح شده

حکم زمین آباد پس از تشریح حکم انفال

در میان دیدگاه‌های فقهی، رأیی است که میان دو گونه زمین آباد در حال فتح فرق می‌نهد:

۱- زمینی که آباد کردنش به دست کافران، پیش از تشریح مالکیت امام بر انفال، از جمله زمین مرده، انجام پذیرفته است؛ مانند آن که زمینی از زمان جاهلیت آباد بوده باشد.

۲- زمین فتح شده‌ای که آباد کردنش پس از این تشریح صورت پذیرفته است؛ همچنان که مسلمانان زمینی آباد را در سال ۵۰ قمری فتح کرده باشند و آغاز آباد کردنش پس از نزول سوره انفال یا بعد از وفات رسول خدا ﷺ بوده باشد. نوع اول زمین آباد در حال فتح، از آن همه مسلمانان به صورت مالکیت عمومی است. اما نوع دوم در مالکیت امام است و مسلمانان مالک آن نیستند. فقیه محقق، صاحب کتاب جواهر، در مبحث خمس از کتاب خویش می‌نویسد: «این که امامیه و روایات ما مالکیت زمین آباد فتح شده بانبرد را به طور مطلق از آن مسلمانان می‌دانند، بدین معنا است که زمین‌های احیا شده به دست کافران پیش از آن که خداوند انفال را از آن پیامبرش اعلان کرده باشد، از آن مسلمانان است. اما زمینی که هنگام فتح آباد باشد و پس از این اعلان، فتح شده باشد، از

آن امام است»^(۱). البته وی در مبحث احیاء الموات از همان کتاب، دیدگاهی دیگر را پذیرفته است^(۲).

انگیزه فقیهان در فرق نهادن میان این دو گونه زمین آباد در حال فتح، پذیرش پیشین این دو اصل است:

الف) پس از تشریح حکم انفال، کافر به سبب احیا، مالک زمین نمی شود؛ زیرا بر پایه این حکم، زمین از آن امام است و او به کافر اجازه احیای آن را نداده تا وی زمینی را که احیا کرده، در تملک گیرد.

ب) از لحاظ شرعی، مسلمانان با فتح، صاحب اموال کافران می گردند و آن را به غنیمت می گیرند؛ اما مالک اموال امام که در تصرف آنان قرار گرفته، نمی شوند.

خلاصه این سخن آن است که زمینی که کافر پس از تشریح حکم انفال، احیا نموده، از آن امام است و کافر با احیا کردن آن، مالکش نمی شود؛ چنان که در اصل اول بیان شد. پس هرگاه مسلمانان آن را فتح نمایند، مالکش نمی شوند؛ چراکه این از اموال کافران نیست و مسلمانان فقط مالک اموال غنیمتی کافران می شوند؛ چنان که در اصل دوم گذشت.

این دیدگاه که تمایز میان این دو گونه زمین را هدف می گیرد، نیازمند قدری پالایش است؛ زیرا هنگامی که بیان های شرعی مربوط به مالکیت اموال فتح شده با نبرد، از جمله زمین را برای مسلمانان، مطالعه می نمایم، خود را با دو فرضیه روبه رو می یابیم:

یک: اموالی که به موجب این بیان ها، در نبرد از آن مسلمانان شمرده می شود، شامل همه اموالی هستند که پیش از آن، ملک یا حق کافران بوده اند.

دو: اموال مورد نظر در این بیان ها، همه اموالی هستند که با نبرد از دست کافر

(۱) جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۱۸.

(۲) جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۷.

درآمده باشند، بی‌آن‌که ماهیت ارتباط شرعی کافر با آن مال در نظر گرفته شود. بنا بر فرض اول در فهم این بیان‌ها، برای تطبیق آن‌ها بر یکی از مال‌های غنیمت گرفته شده، لازم است که اثبات کنیم آن مال پیشتر ملک یا حق کافر بوده تا مسلمانان با فتح مالک آن گردند.

بر خلاف اصل اول پیش‌گفته که حق کافر را در زمین احیا شده پس از تشریح حکم انفال، نفی می‌نمود، ما بر این باوریم که کافر هم مانند مسلمان به دلیل احیای زمین، در آن صاحب حق می‌شود، هرچند اصل زمین در مالکیت امام است؛ زیرا در بیان‌های شرعی آمده است: «هر که زمینی را آباد کند، به آن سزاوارتر است». و این بیان‌ها میان مسلمان و غیر مسلمان فرق نهاده‌اند.

در پرتو این سخن، این‌که مسلمانان زمینی را فتح کنند، سبب می‌شود که آن حق از کافر به امت انتقال یابد و زمین حق عمومی همه مسلمانان شود و البته مالکیت اصل آن در اختیار امام بماند. پس تعارضی میان این دو نیست.

اما اگر در تفسیر آن بیان‌ها بر پایه فرضیه دوم پیش‌رویم، درمی‌یابیم که این بیان‌ها شامل زمینی که مسلمانان از کافر غنیمت می‌گیرند، نیز می‌شوند، حتی اگر آن زمین پیش از فتح، ملک یا حق کافر نبوده باشد؛ زیرا اساس تملک مسلمانان در این فرضیه، درآوردن مال از تسلط کافر است؛ و چنین حالتی تحقق یافته است. این تحلیل سبب می‌شود که با تعارض میان دو اطلاق در روایات مواجه شویم: اطلاق روایات غنیمت و اطلاق دلیل مالکیت امام. این تعارض از آن‌رو است که زمین احیا شده به‌دست کافر پس از تشریح حکم انفال که به فتح مسلمانان درآید، در شمول روایات غنیمت درمی‌آید و در نتیجه، ملک مسلمانان می‌گردد. اما چنین زمینی به‌عنوان زمین مرده در حال تشریح حکم انفال، در شمول روایات مالکیت امام بر زمین مرده قرار می‌گیرد و در نتیجه، ملک امام می‌شود.

از لحاظ فقهی، در چنین حالتی ضرورت دارد که دریا بیم میزان مورد

تعارض دقیقا چه اندازه از مفاد روایات است، تا در نتیجه تعارض، از تمسک به آن مقدار مورد تعارض باز ایستیم و به دیگر اجزای مفاد روایات تمسک ورزیم.

هنگامی که این تعارض را وامی‌شکافیم، درمی‌یابیم که مرکز آن، حرف «لام» در این سخنان است: «کل أرض میتة للإمام» (= هر زمین مرده از آن امام است) و «ما أخذ بالسيف للمسلمین» (هرچه با نبرد به دست آید، از آن مسلمانان است) حرف لام در ماهیت خویش بر مالکیت دلالت نمی‌کند؛ بلکه نشانگر اختصاص است. دلالت آن بر مالکیت، به سبب اطلاق است. این نشان می‌دهد که تعارض موجود در این دو دسته از روایات، تعارض میان دو اطلاق برگرفته از این حرف لام است؛ زیرا به دو مالکیت مختلف می‌انجامد. بنابراین، آن دو اطلاق از میان می‌روند؛ اما اصل اختصاص به جای خود باقی می‌ماند؛ زیرا مانعی در میان نیست که فرض کنیم درباره زمین احیا شده به دست کافر پس از تشریح حکم انفال که مسلمانان با نبرد آن را فتح کرده باشند، دو اختصاص وجود دارد: یکی اختصاص برای امام در سطح مالکیت؛ و دیگری اختصاص برای مسلمانان در سطح حق^(۱).

(۱) به دیگر بیان، در حقیقت، تعارض میان اطلاق عنوان غنیمت در روایات مالکیت مسلمانان، و اطلاق عنوان زمین مرده در روایات مالکیت امام به چشم نمی‌خورد تا لازم شود که ماده تعارض، یعنی زمین مورد نظر، از دایره یکی از این دو دسته روایات بیرون گردد. در حقیقت، تعارض میان اطلاق حرف لام در این دو دسته روایات است؛ زیرا این دو اطلاق هستند که به جمع شدن دو مالکیت در یک مال انجامیده‌اند. قانون تعارض اقتضا می‌کند که همین مقدار، و نه بیشتر، از میان برداشته شود. بنابراین، اطلاق حرف لام که افاده مالکیت می‌کند، از هر دو دسته روایت سلب می‌گردد و اصل معنای لام که بر اختصاص دلالت دارد، باقی می‌ماند. در این حال، اصل اختصاص زمین مورد تعارض به مسلمانان را به موجب حرف لام در روایات غنیمت، اثبات می‌کنیم؛ زیرا این مقدار از دلالت، مورد تعارض نبوده است. نیز اختصاص ملکی همان زمین برای امام را با دلیل عام بالاتر اثبات می‌نماییم که همه زمین‌ها را ملک امام می‌داند؛ چراکه پس از برافتادن دو دلیل خاص، باید به دلیل عام رجوع نمود. در برابر آنچه گفتیم، شاید چنین گمان رود که باید هنگام تعارض میان این دو دسته روایت، دلیل مالکیت امام را مقدم داشت؛ با این استدلال که در برخی از روایات این دسته، با

بدین‌سان، به همان نتیجه‌ای دست می‌یابیم که بر اساس فرضیه نخست، بدان رسیدیم. می‌توانیم این نتیجه را به همه زمین‌های آباد که با نبرد فتح شده‌اند، تعمیم دهیم، حتی آن‌ها که به دست کافر، پیش از نزول آیه انفال، آباد و احیا شده‌اند؛ زیرا این آیه در پاسخ به سؤالی درباره حکم شرعی انفال، به صورت خبری نازل شده و جمله خبری با مفاد خود می‌تواند از گزاره‌ای کلی شامل افرادی در گذشته، حال و آینده خبر دهد.

به دیگر سخن، دلیل مالکیت منصب الهی بر انفال، یا زبانی انشائی دارد و یا خبری. اگر زبانش انشائی باشد، یعنی ایجاد و جعل مالکیت کند، این مالکیت نمی‌تواند وجودی پیش از این دلیل داشته باشد. اما اگر زبانش خبری باشد، می‌تواند از ثبوت مالکیت منصب الهی بر هر زمین مرده دلالت کند، به گونه‌ای که بتوان گفت: هر زمینی که کافر آن را احیا کرده، ملک امام است و کافر در آن دارای حق احیا است. پس هرگاه این زمین با نبرد فتح شود، مسلمانان این حق کافر را غنیمت می‌گیرند و این حق به حقی عمومی تبدیل می‌شود، با آن‌که رشته تملک اصل آن در دست امام می‌ماند. این سخن با عمومیت گفتار امامان در روایت کابلی^(۱) و جز آن^(۲) نیز سازگار است که نشان می‌دهند همه زمین‌ها

حرف‌های نشان دهنده عمومیت، فراگیری مالکیت امام بیان شده است؛ همچون: «کل ارض میته للإمام». (= هر زمین مرده‌ای از آن امام است). اما در روایات مربوط به زمین خراجی، چنین نیست؛ زیرا دلالت آن‌ها بر فراگیری، به سبب اطلاق است.

در پاسخ این سخن باید گفت: اطلاق روایات زمین خراجی، با عمومیت افرادی در «کل ارض میته للإمام» تعارض ندارد؛ بلکه با اطلاق ازمانی آن در مورد زمان پس از فتح، در تعارض است؛ به این معنا که زمین آباد فتح شده، تا هنگام فتح در دامنه دلیل مالکیت امام قرار داشت و معارضی با آن یافت نمی‌شد. بنابراین، طرف مورد تعارض، اطلاق ازمانی در دلیل مالکیت امام است و نه عموم افرادی که کلمه (کل) برای آن وضع شده است.

حتی درباره اطلاق ازمانی نیز دانستید که اگر دقت کنیم، یک طرف تعارض، اطلاق حرف لام است. پس اگر فرض کنیم که در حرف لام اطلاق دال بر مالکیت وجود ندارد، دیگر تعارضی در میان نمی‌ماند، نه با عموم افرادی و نه با اطلاق ازمانی. (نویسنده)

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۴، باب ۳ از أبواب احياء الموات، حدیث ۲.

(۲) از جمله در همان ج ۹، ص ۵۴۸، باب ۴ از أبواب انفال، حدیث ۱۲.

از آن امام هستند.

آیا حکم خمس شامل زمین فتح شده نیز می‌شود؟

آن چه می‌ماند، این است که دریابیم آیا حکم خمس شامل زمین فتح شده نیز می‌شود یا حکم چنین است که مسلمانان مالک همه بخش‌های زمین فتح شده هستند، بی‌آن که خمس آن برداشته شود؟

شاید بتوان گفت که بسیاری از فقیهان بر آنند که حکم خمس در این جا نیز جاری است. دلیل آنان، اطلاق ادله خمس غنیمت است که شمول آن، غنایم غیر منقول را نیز در بر می‌گیرد^(۱). در برابر، برخی از فقیهان در این جا به ثبوت خمس باور ندارند؛ با این استدلال که به سبب اطلاق دلیل مالکیت مسلمانان بر زمین‌های فتح شده که اقتضای عدم ثبوت خمس بر آن را دارد، باید از اطلاق ادله خمس غنیمت دست برداشت^(۲).

در فرایند دستیابی به حقیقت در این زمینه، باید گفت: کسانی که به اطلاق دلیل مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده تمسک می‌ورزند و حکم خمس را در این جانی می‌کنند، یکی از این دو مقصود را دارند: یا این دلیل را بر اطلاق ادله خمس غنیمت، مقدم می‌شمرند و یا بر آنند که میان اطلاق دو دلیل، تعارض برقرار است و در مقام نفی ثبوت خمس، به ساقط شدن این دو اطلاق بسنده می‌نمایند.

اگر مقصود نخست را داشته باشند، این سخن موکول به آن است که بپذیریم دلیل مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده، از ادله خمس غنیمت اخص است تا به سبب تخصیص، بر آن مقدم داشته شود. اما این اخص بودن، جای چون و چرا دارد؛ زیرا ملاک تشخیص اخص بودن، می‌تواند یکی از این دو باشد:

(۱) شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۳۲۲؛ قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۴۹۲.

(۲) بنگرید به: الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۳۲۵.

اخص بودن موضوع اصلی یکی از دو دلیل نسبت به موضوع اصلی دلیل دیگر؛ یا ملاحظه مجموعه جهت‌ها و قیده‌های اثرگذار بر حکم. اگر اولی ملاک باشد، اخص بودن در این جا پذیرفتنی است؛ زیرا موضوع اصلی دلیل مالکیت مسلمانان، زمین فتح شده است و موضوع اصلی ادله خمس غنیمت، خود غنیمت است. پیدا است که زمین فتح شده، از غنیمت اخص است؛ زیرا نوعی خاص از غنیمت به‌شمار می‌رود. اما اگر ملاک، دومی باشد، در این جا، میان دو دلیل، رابطه «عموم و خصوص من وجه» برقرار است؛ زیرا نسبت میان عنوان خمس غنیمت و عنوان زمین غنیمت گرفته شده، در نظر گرفته می‌شود. ماده اجتماع این دو، خمس زمین غنیمتی است و دو ماده افتراق آن دو، خمس غنیمت غیر زمین و نیز غیر خمس از بقیه زمین‌های غنیمتی است. به نظر می‌رسد ملاکی کلی برای تشخیص اخص بودن در میان نیست؛ بلکه به فراخور موارد، به صورت عرفی، می‌توان اخص را تشخیص داد؛ چنان‌که در گفتارهای اصولی خود آورده‌ایم.

اما ممکن است مقصود دوم را در نظر داشته باشند، یعنی بگویند که میان اطلاق این دو دلیل، تعارض برقرار است و یکی از دیگری اخص نیست و از این رو، هر دو اطلاق ساقط می‌گردند. در این حالت، می‌توان بر سخن ایشان بدین گونه ایراد روا داشت: حتی اگر تعارض پذیرفته شود، می‌توان اطلاق ادله خمس غنیمت را بر اطلاق دلیل مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده، با یکی از این دو وجه، مقدم شمرد:

یک: در شمار ادله خمس غنیمت، آیه گرامی مربوط به خمس قرار دارد. در جای خود، به تحقیق اثبات نموده‌ایم که دلیل معارض با قرآن به صورت عموم و خصوص من وجه، در ماده اجتماع از حجیت ساقط می‌شود و دلیل عام یا مطلق قرآنی بر آن مقدم می‌گردد. این مقدم داشتن به سبب روایاتی است که فرمان داده‌اند تا هر چه مخالف با قرآن است، کنار نهاده شود.

دو: شمول دلیل مالکیت مسلمانان بر ماده اجتماع، به دلیل اطلاق و مقدمات حکمت است. ولی شمول شماری از ادله خمس غنیمت بر زمین فتح شده با نبرد، به سبب عمومیت است؛ مانند روایت ابوبصیر: «هر چیزی که برای دستیابی به آن، نبردی توحیدی صورت پذیرد، مشمول خمس است»^(۱). آیه گرامی نیز به همین سان است. اما روایت با کلمه نشان دهنده عمومیت یعنی «کل» آغاز گشته است. البته آیه شامل کلمه نشانگر عمومیت نیست؛ اما در این بخش: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾^(۲) کلمه «من شیء» به جای کلمه نشانگر عمومیت می‌نشیند و از لحاظ عرفی دلالت می‌کند که آیه بر همه قلمرو لفظی خود شمول دارد و در موارد تعارض، عمومیت لفظی بر اطلاق ثابت شده با مقدمات حکمت، تقدم دارد.

بدین سان، درمی‌یابیم که پاسخ دادن به اطلاق ادله خمس غنیمت، نیازمند بیانی دیگر است.

در باور ما، سخن محققانه این است که در زمین فتح شده، خمس واجب نیست^(۳)؛ چنان‌که در گفتارهای درون کتاب نیز همین را آوردیم. این از آن‌رو است که در روایات غنیمت تنها یک مورد است که می‌توان از اطلاق آن برای استدلال بر ثبوت خمس در زمین فتح شده، بهره برد. این یک مورد، روایت ابوبصیر است که پیشتر گذشت. روایات دیگر یا دارای سند ضعیف هستند؛ همچون احادیثی که خمس را فقط شامل پنج چیز می‌دانند^(۴). یا دارای معارض هستند و از این‌رو، ساقط می‌شوند؛ مانند حدیث ابن‌سنان: «خمس فقط در

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۸۷، باب ۲ از أبواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث ۵، با قدری اختلاف.

(۲) سوره انفال، آیه ۴۱.

(۳) بنگرید به: الحدائق الناضره، ج ۱۲، ص ۳۲۵.

(۴) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۸۶ - ۴۸۹، باب ۲ از أبواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث ۲ و ۴ و ۹ و ۱۱. دلیل ضعیف بودن این روایات، مرسل بودن آنها است.

غنائیم واجب است»^(۱). برخی نیز آمیخته به قرینه‌ای هستند که نشان می‌دهد به غنائمی جز زمین اختصاص دارند؛ مانند روایات دلالت‌گر بر خارج کردن خمس غنیمت و سپس تقسیم نمودن باقیمانده آن میان رزمندگان^(۲). تقسیم میان رزمندگان، قرینه‌ای است که نشان می‌دهد مورد این روایت، غنیمت‌های منقول است.

بدین ترتیب، درمی‌یابیم که اطلاق تنها در روایت ابوبصیر دیده می‌شود، افزون بر اطلاق غنیمت در آیه گرامی. این دو اطلاق، مهم‌ترین دلیل ثبوت خمس به‌شمار می‌روند؛ اما پس از بررسی دقیق، می‌توان دریافت که هیچ‌یک از آن دو را دلیل نمی‌توان شمرد.

آیه را دلیل نمی‌توان شمرد؛ زیرا در روایت صحیح از ابن‌مهزیار، مقصود از غنیمت، سودی دانسته شده که انسان به‌دست می‌آورد^(۳). در پرتو این تفسیر، موضوع آیه عبارت است از سودهای مالی شخصی. اما دلیل مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده، آن را از این‌که سود شخصی باشد، درمی‌آورد. پس با توجه به معنای تفسیر شده در آن روایت صحیح، عنوان غنیمت بر چنین زمینی صدق نمی‌کند و از این‌رو، آیه دارای اطلاقی نیست که زمین فتح شده با نبرد را شامل گردد.

و اما درباره روایت ابوبصیر، دو پاسخ می‌توان داد:

یک: اگر مال را بتوان سود شخصی به حساب آورد، آیه گرامی با ملاحظه تفسیر روایت صحیح ابن‌مهزیار، موجب تقیید روایت ابوبصیر می‌گردد؛ زیرا آیه اقتضا می‌کند که خمس غنیمت، به‌عنوان سود، واجب باشد. اما روایت ابوبصیر اقتضا می‌کند که خمس غنیمت، به این عنوان که مال به‌دست آمده با

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۸۵ و ۴۹۱، حدیث ۱ و ۱۵، با اختلاف اندک.

(۲) همان، ص ۴۸۹، حدیث ۱۰.

(۳) همان، ص ۵۰۱-۵۰۳، باب ۸ از أبواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث ۵.

نبرد است، ثابت گردد، بی آن که عنوان سود در آن نقشی داشته باشد. پس هر یک از آن دو به موجب اطلاق خویش، بر این دلالت دارد که عنوان اخذ شده در آن، همه موضوع خمس غنیمت است. با دوران امر میان این دو اطلاق، باید از اطلاق روایت ابوبصیر دست کشید و آن را با عنوان «سود» مقید نمود. این از آن رو است که وفادار ماندن به اطلاق آن و دخالت ندادن عنوان سود در موضوع خمس غنیمت، بدین جا می انجامد که یا خمس غنیمت را از اطلاق آیه بیرون نماییم و آن را به بقیه موارد خمس منصرف سازیم و یا بپذیریم که آیه، هر چند شامل خمس غنیمت است، ولی عنوان اخذ شده در آن، یعنی سود، اصلاً هیچ دخالتی در موضوع این خمس ندارد. و این هر دو کار، نادرست هستند. بیرون ساختن خمس غنیمت از اطلاق آیه نادرست است؛ زیرا روشن است که خمس غنیمت، مقدار یقینی مفاد آیه است؛ چرا که رسول خدا به این مقدار از مفاد آیه عمل نموده است.

بنابراین، نمی توان این را پذیرفت. نیز بی اثر شمردن عنوان اخذ شده در آیه، یعنی غنیمت به معنای سود شخصی، نیز نادرست است؛ زیرا هر گاه میان بی اثر شمردن عنوان اخذ شده در یکی از دو دلیل، به طور مطلق، و قید زدن عنوان اخذ شده در دلیل دیگر، دوران پیش آید، باید کار دوم را انجام داد. در این جا، همین حالت جریان دارد. پس گریزی از این نیست که موضوع روایت ابوبصیر را با عنوان سود، قید کنیم.

ممکن است گفته شود: از این سخن نیز چنین لازم می آید که عنوان اخذ شده در روایت ابوبصیر، یعنی «آن چه برای دستیابی به آن، نبرد صورت پذیرفته» را بی اثر شمیریم؛ زیرا سود، به خودی خود، ملاک پرداخت خمس است، حتی اگر برای دستیابی به آن، نبرد رخ ندهد.

در پاسخ باید گفت: چنین پیامدی لازم نخواهد بود؛ بلکه عنوان نبرد همچنان در موضوع خمس غنیمت دخالت دارد؛ به همان اندازه که عنوان

معدنی بودن در موضوع خمس معدن دخیل است. اثر این دخالت آن است که خمس در همه مال جریان دارد و نباید هزینه سالانه را استثنا نمود، به خلاف عنوان سود، به تنهایی، که پس از استثنای هزینه سالانه، و نه همه آن، خمس پرداخت می‌شود.

بدین‌سان، روشن می‌شود که وفاداری به اطلاق روایت، اقتضا دارد که عنوان اخذ شده در آن را همه موضوع بدانیم و در نتیجه، عنوان اخذ شده در آیه را باید نسبت به خمس غنیمت کاملاً بی‌اثر بشماریم. اما اگر اطلاق روایت را به وسیله آیه، پس از تفسیر آن [با روایت ابن‌مهزیار] قید بزنیم و بپذیریم که موضوع خمس غنیمت، ترکیب یافته از نبرد و صدق عنوان سود است، دیگر ناچار نخواهیم بود که به این نتیجه ناپذیرفتنی تن دهیم که عنوان را کاملاً بی‌اثر سازیم.

هرگاه این سخن پذیرفته گردد، استدلال به روایت از میان می‌رود؛ زیرا سود شخصی بر زمینی که فرض آن است که وقف عام برای نوع مسلمانان تا روز قیامت است، صدق نمی‌کند. آنچه گفتیم، مربوط به گونه نخست پاسخ به استدلال بر اساس روایت ابوبصیر بود.

دو: و اما دومین گونه جواب، روی هم رفته، چنین است: اطلاق روایت ابوبصیر، با روایاتی که به صورت مطلق بر مالکیت مسلمانان بر همه زمین‌های فتح شده دلالت می‌کنند، تعارض دارد. این روایات، خود، دو دسته هستند:

۱- روایاتی که عنوان زمین گرفته شده با شمشیر، در آن‌ها آمده است.

۲- روایاتی که عنوان زمین سواد در آن‌ها آمده است.

اما نوع اول: اگر فرض کنیم که میان آن‌ها با روایت ابوبصیر، نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد، باید گفت که نمی‌توانند با روایت ابوبصیر تعارض کنند؛ زیرا روایت ابوبصیر بر آن‌ها حکومت دارد؛ چراکه عموم این روایت، وضعی است و اطلاق آن روایات، با مقدمات حکمت اثبات می‌گردد.

اما نوع دوم: عنوان این روایات، زمین سواد است. این نام مخصوص زمین‌هایی است که در واقعیت خارجی مشخص شده بودند. پس شمول آن، بر پایه ظهور لفظی و نه بر پایه مقدمات حکمت است. از این رو، این روایات می‌توانند با حدیث ابوبصیر معارضه نمایند. این بدان معنا است که روایت ابوبصیر در گام اول با گونه دوم این روایات، تعارض می‌یابد. به همین دلیل، هر دو از اعتبار ساقط می‌شوند. آن‌گاه، نوبت به گونه اول این روایات می‌رسد. چنان‌که دیدیم، در روایت ابوبصیر، اصالت عموم جریان دارد و به همین سبب، گونه اول این روایات، محکوم آن هستند و نمی‌توانند در مرتبه اول، با آن تعارض یابند تا در ضمن این تعارض، از اعتبار ساقط گردند.

گاهی در دلالت روایت ابوبصیر، به شیوه‌ای دیگر نیز چون و چرا شده است که محقق اصفهانی آن را در حاشیه خویش آورده است^(۱). وی بر این باور است که این روایت درباره زمین‌ها عمومیت ندارد، به قرینه جمله‌ای که در پایان آن روایت آمده است و آن این است: «جایز نیست که کسی چیزی از خمس را بخرد، مگر آن‌که حق ما را ادا کند.» این قرینه نشان می‌دهد که مقصود از غنیمت، اموال منقول است؛ زیرا فقط این اموال را می‌توان خرید و فروش کرد. زمین‌های فتح شده با نبرد را نه می‌توان خرید و نه می‌توان فروخت.

اما این اشکال درست نیست؛ زیرا هدف بیان شده در این عبارت: «تا حق ما را ادا کند» ممکن است بر پایه باور داشتن «مفهوم غایت»، بر این معنا دلالت کند که با تحقق آن غایت، حکم به صورت طبیعی منتفی می‌شود. این نشان می‌دهد که هرگاه حق امامان ادا گردد، خرید و فروش آن زمین‌ها جایز است. این بدان معنا است که موضوع این سخن، غنیمتی است که به خودی خود، خرید و فروش آن جایز است. در این حال، قرینه یاد شده، تحقق می‌یابد. اما

(۱) حاشیه‌المکاسب، ج ۳، ص ۴۷.

ممکن است نپذیریم که غایت دارای مفهوم باشد؛ چنان‌که رأی برگزیده ما در علم اصول همین است^(۱). در این صورت، می‌گوییم: غایت فقط بر انتفاء خود حکم مغبیا هنگام وجود غایت، دلالت دارد. پس بندی که به آن اشاره شد، تنها بر این دلالت دارد که اگر امامان به حق خود برسند، حرمت بیع که ناشی از ثبوت حق ایشان است، از میان می‌رود. اما این منافاتی با ثبوت حرمتی دیگر ندارد که شاید به سبب حق عام مسلمانان تحقق یابد؛ چنان‌که در زمین چنین است.

(۱) بنگرید به: بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۱۲.

(۲)

گفتاری درباره شمول حکم زمین خراجی بر زمین‌های مرده فتح شده

چنان‌که در کتاب ریاض المسائل آمده، روایات دلالت‌گر بر این‌که زمین مرده از انفال و در زمره ملک امام است، به‌گونه عموم و خصوص من وجه با روایات پیش‌گفته درباره این‌که زمین گرفته شده با شمشیر، ملک مسلمانان است، تعارض دارند. محل تعارض، زمین مرده‌ای است که با نبرد فتح شده باشد؛ زیرا با عنوان مرده بودنش، مشمول روایات ملکیت امام است و با عنوان فتح شدنش با نبرد، در قلمرو روایاتی جای می‌گیرد که مسلمانان را مالک زمین خراجی می‌شمرند و می‌گویند: «هرچه با شمشیر گرفته شود، در تملک مسلمانان است»^(۱). پس از لحاظ فقهی، چه توجیهی می‌توان یافت که به روایات ملکیت امام تمسک کنیم و آن‌ها را بر زمین مرده فتح شده تطبیق نماییم و روایات ملکیت مسلمانان را با اطلاقی که دارند، نادیده گیریم؟

شاید در پاسخ به این اشکال گفته شود: موضوع روایات ملکیت مسلمانان، چیزی است که از کافران غنیمت گرفته شود. آن‌چه از کافران غنیمت گرفته می‌شود، اموالی است که ملک آنان است؛ اما زمین‌های مرده در تملک هیچ یک از آنان نیست، بلکه آن‌ها فقط صاحب زمین‌هایی هستند که آباد کرده‌اند. بنابراین، زمین‌های مرده از موضوع آن روایات بیرون هستند.

اما این پاسخ تنها هنگامی درست است که فرض نخست از دو فرضی را که پیشتر در پیوست یکم درباره موضوع روایات غنیمت آوردیم، بپذیریم. اما اگر

(۱) ریاض المسائل، ج ۷، ص ۵۴۹ - ۵۵۰.

فرض دوم را صحیح بدانیم و بگوییم که غنیمت آن است که با شمشیر از کافران گرفته شود، دیگر صدق موضوع در روایات غنیمت، وابسته به آن نیست که مال غنیمت گرفته شده، از آن کافر باشد؛ بلکه در صدق آن، همین کفایت می‌کند که مال در تصرف کافران باشد تا گرفتن آن از ایشان صدق نماید. بنابراین، هر مالی که با نبرد از تصرف کافران درآید، غنیمت به‌شمار می‌آید، خواه از آن ایشان باشد و خواه نباشد. روشن است که زمین مرده در سرزمین کفر، در تصرف کافران آن سرزمین به‌شمار می‌آید. پس با تصرف آن زمین‌ها به‌دست مسلمانان، این عنوان بر آنها صدق می‌نماید که با شمشیر گرفته شده‌اند، حتی اگر از آن یک فرد معین از دشمنان نباشند. بنابراین، تعارض به‌گونه عموم و خصوص من وجه، برقرار است.

اما با این حال، روایات مالکیت امام، به یکی از علت‌های علمی زیر، دارای تقدم شمرده می‌شوند:

یک: روایات مالکیت امام را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

- دسته‌ای که با چنین تعبیری آمده‌اند: زمین مرده یا ویران، از آن امام است^(۱).
- دسته دوم با تعبیری دیگر آمده‌اند که چنین است: زمینی که صاحب ندارد، از آن امام است^(۲).

روشن است که دسته دوم از روایات مالکیت امام نمی‌توانند هم‌سطح روایات دسته اول با روایات زمین خراجی تعارض یابند که مالکیت مسلمانان را نشان می‌دهند تا بگوییم که هر دو دسته هم‌درجه در هنگام تعارض از اعتبار می‌افتند. این از آن رو است که روایات زمین خراجی که بر مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده دلالت می‌کنند، به خودی خود، بر روایات دسته دوم حکومت دارند؛ زیرا زمین را از این که بی‌صاحب باشند، درمی‌آورند و مسلمانان را

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۳، باب اول از أبواب انفال.

(۲) همان.

صاحب آن می‌شمرند. بنابراین، محال است که دسته دوم طرف تعارض با روایات مالکیت مسلمانان گردد؛ چراکه دلیل محکوم با دلیل حاکم تعارض نمی‌یابد. در نتیجه، تعارض در درجه اول، میان روایات مالکیت مسلمانان و دسته اول روایات مالکیت امام تحقق می‌یابد و پس از بی‌اعتبار شدن هر دو، به دسته دوم روایات مالکیت امام می‌رسیم که معارضی ندارند، حتی با استصحاب موضوعی که موضوع آن‌ها را منقح می‌سازد، یعنی استصحاب وجود نداشتن صاحبی برای زمین.

دو: در میان روایات مالکیت امام، احادیثی هستند که بر فراگیری و شمول دلالت می‌کنند؛ همچون: «هر زمین مرده، از آن امام است»^(۱). اما روایات زمین خراجی، دارای اطلاق هستند. هنگام تعارض به‌گونه عموم و خصوص من وجه، عام بر مطلق مقدم داشته می‌شود.

سه: حتی اگر بپذیریم که دو طرف با تعارض از اعتبار می‌افتند، باید به دلیل عام مرتبه بالاتر تمسک نمود که دلالت دارد همه زمین‌ها از آن امام هستند^(۲). پس از بی‌اعتبار شدن روایات متعارض، این دلیل عام شایستگی آن را دارد که بدان رجوع نماییم.

چهار: حتی اگر هر دو دسته از اعتبار بیفتند و از دلیل عام مرتبه بالاتر هم چشم‌پوشیم، می‌توان به استصحاب رجوع نمود؛ زیرا زمین مرده پیش از آن که مسلمانان آن را فتح نمایند، در مالکیت امام بوده؛ چراکه روایات مالکیت امام بر زمین‌های مرده چنین دلالت دارند. حال احتمال می‌رود که مسلمانان با فتح، مالک آن شده باشند. در فرض ساقط شدن اطلاق روایات بر اثر تعارض، مالکیت امام را استصحاب می‌کنیم. این سخن درباره زمین صدق می‌کند که پس از تشریح مالکیت امام بر زمین‌های مرده، فتح شده باشد تا بتوان گفت که

(۱) وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۳۴، باب ۱ از أبواب انفال، حدیث ۳۲، با مقداری اختلاف.

(۲) همان، ج ۳۵، ص ۴۱۴، باب ۳ از أبواب کتاب احیاء الموات، حدیث ۲.

از پیش، یقین به مالکیت امام وجود داشته و اکنون آن را استصحاب می‌کنیم. به همین سان، برخی از وجوه پیش‌گفته نیز تنها در برخی فرض‌ها صدق می‌کنند که به فراخور اختلاف زمان نسبت به هنگام تشریح مالکیت امام بر انفال و نیز تشریح مالکیت مسلمانان بر زمین فتح شده و زمان فتح، تفاوت می‌یابند. در این جا، مجال تفصیل سخن در این زمینه نیست.

(۳)

اثر شرعی سنگ‌چین

بسیاری از فقیهان بر این باورند که سنگ‌چین علت وجود حقی اختصاصی برای فردی می‌گردد که زمین را در تصرف خود گرفته و سنگ‌چین کرده است^(۱). پشتوانه آنان در این زمینه، روایاتی است که سند صحیح ندارند و از این رو، نمی‌توان بدان‌ها اعتماد نمود. بنابراین، اگر دلیل لَبّی تعبدی در این موضوع، در میان نباشد، می‌توان گفت که سنگ‌چین، به‌عنوان کاری مستقل و جداگانه، عامل ایجاد حقی خاص به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه اگر آغاز فرایند احیا و آبادسازی زمین باشد، موجب حق خاص خواهد بود.

(۱) بنگرید به: مهذب، ج ۲، ص ۳۲؛ شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۷۴؛ قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۶۸؛ جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۷۴.

(۴)

گفتاری در این‌که اثر احیای زمین، مالکیت است یا ایجاد حق

روایاتی که یاد کردیم، به صراحت، زمین آباد شده را از آن امام می‌دانند و دریافت خراج از آن را نیز حق وی می‌شمرند. اما به رغم این‌ها، دو دسته روایت داریم که نشان می‌دهند هر کس زمینی را آباد نماید، مالک آن می‌شود و مسؤول پرداخت هیچ چیزی به ازای آن نیست. دسته‌ای از این روایات، در سطح ظهور، چنین معنایی را می‌رسانند و دسته دیگر، به صراحت بر آن دلالت دارند.

دسته اول: روایاتی هستند مانند حدیث محمد بن مسلم از اهل بیت علیهم‌السلام: «هر مردمی که بخشی از زمین را آباد نمایند، در آن بیش از دیگران حق دارند و آن زمین از آن ایشان است»^(۱). [در متن عربی این روایت آمده است: «... و هی لهم»] حرف لام در کلمه «لهم» بر اختصاص دلالت دارد و ظاهر اطلاقش، اختصاص به گونه مالکیت است.

دسته دوم: روایاتی هستند؛ همچون حدیث عبدالله بن سنان: (من در حضور امام صادق بودم. کسی از وی درباره مردی سؤال کرد که زمینی مرده را احیا نموده و در آن، جوی جاری ساخته و ساختمانی بنا نهاده و درخت خرما و درختان دیگر کاشته است. امام فرمود: «آن زمین از آن او است و می‌تواند از آن ساختمان اجاره بگیرد. البته زکات محصولات آن زمین بر وی واجب است»^(۲). این‌که امام در زمره مسؤولیت‌های این فرد، تنها از زکات یاد نموده،

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۲، باب ۱ از أبواب احیاء الموات، حدیث ۴.

(۲) همان، ص ۴۱۲-۴۱۳، حدیث ۸.

همچون سخن صریح دلالت دارد که بر آن فرد خراج واجب نیست و رابطه امام با اصل زمین از میان می‌رود. پس ناگزیر میان این دو دسته روایات با آن دسته که در متن بدان اشاره شد و بر بقای زمین پس از احیا در مالکیت امام دلالت دارد، تعارض برقرار می‌گردد و باید رفع تعارض نمود.

شاید چنین تصور شود که از این دسته روایات باید دست کشید؛ زیرا سیره حتمی مسلمانان از زمان امامان تا امروز همواره چنین بوده که احیا کننده زمین به امام خراج نمی‌داده است. نیز معنا ندارد که این روایات را ویژه زمان ظهور امام عصر^{علیه السلام} بدانیم. بنابراین، باید از آن‌ها دست برداشت.

در پاسخ باید گفت: سیره‌ای که بدان اشاره شد، سودی ندارد؛ زیرا اگر مقصود از آن، سیره تعبدپیشگان در محضر روایات اهل بیت باشد، شاید این که آنان به امام خراج نمی‌پرداخته‌اند، به پشتوانه اخبار تحلیل باشد و نه به سبب این که رابطه زمین با امام را پس از احیا کاملاً قطع شده بدانند. اما اگر مقصود، سیره دیگر مسلمانان باشد، در این صورت، این امر ناشی از رفتار ایشان بر مبنای فقهی دیگری است.

نیز ممکن است گفته شود: فقهای امامیه از این دسته روایات دلالت‌گر بر بقای مالکیت امام، دست کشیده‌اند. پس این روایات از حجیت ساقط می‌شوند.

در پاسخ باید گفت:

یک: ثابت نشده که همه فقها چنین کرده باشند. این که همگان در عمل، به سبب اخبار تحلیل، واجب نبودن خراج را پذیرفته‌اند، دلالت نمی‌کند که از مفاد آن دست کشیده باشند.

دو: حتی اگر بپذیریم که آنان از مفاد این روایات دست کشیده‌اند، شاید به سبب به کار بستن قواعد باب تعارض و ترجیح یکی بر دیگری باشد، نه به دلیل وجود نقصی ویژه در این روایات.

بر این اساس، باید در پی راهی برای رفع این تعارض برآمد. بدین مقصود، راه‌هایی را می‌توان تصور نمود:

۱- برداشت نمودن معنای استحباب از روایات امر کننده به پرداخت خراج. بدین‌سان، میان آن روایات و احادیثی که تقریباً به صراحت، بر واجب نبودن خراج دلالت دارند، جمع حاصل می‌گردد.

در رد این شیوه جمع، می‌توان گفت: این کار، در آمیختن احکام تکلیفی و وضعی است. این‌گونه جمع فقط در احکام تکلیفی روا است؛ یعنی هنگامی که دلیل رخصت، در دست باشد، از امر، معنای استحباب برداشت می‌کنند. اما در احکام وضعی چنین نیست؛ چراکه نکته صحت جمع در احکام تکلیفی در این جا یافت نمی‌شود. برای برداشت معنای استحباب از امر تکلیفی، پس از آمدن رخصت، چند وجه بیان شده است. بر مبنای دیدگاه محقق نایینی در دلالت امر بر وجوب^(۱)، وجوب و استحباب مدلول لفظی نیستند؛ بلکه وجوب از حکم عقل انتزاع می‌شود و عقل حکم می‌کند که باید خواسته مولا را انجام داد، مگر آن‌که رخصتی در میان آمده باشد. بنابراین، هرگاه رخصت در میان آید، موضوع وجوب به صورت حقیقی برداشته می‌شود و با پیوند دادنش به مقدار جامع مدلول لفظ، یعنی مطلوبیت، معنای استحباب برداشت می‌گردد. اما بر پایه این‌که وجوب از اطلاق خود مدلول امر برداشت شود^(۲)، برای برداشت معنای استحباب، به تقیید اطلاقی که منشأ وجوب است، رجوع می‌گردد و تقیید هم بر مبنای قاعده صورت می‌پذیرد. و اما بر این مبنا که وجوب، به یکی از شکل‌ها، مدلول وضعی لفظ است^(۳)، برداشت معنای استحباب وابسته به آن است که وجود ظهور ثانوی این صیغه در استحباب را

(۱) بنگرید به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۳۶.

(۲) بنگرید به: کفایة الاصول، ص ۸۳.

(۳) بنگرید به: بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۵۳-۵۴.

بپذیریم و بگوییم که پس از دست برداشتن از ظهور اول آن در وجوب، نوبت به این ظهور دوم می‌رسد. بدین‌سان، استحباب با ظهور، و نه با تأویل، اثبات می‌گردد.

اما هیچ‌یک از این وجوه در امر ظاهر در بیان حکم وضعی، جای ندارد؛ چنان‌که در مورد بحث ما چنین است؛ زیرا این سخن امام: «پس باید مالیات آن را پردازد» یا «مالیات آن به عهده او است» در عرف، نشانگر استحقاق وضعی برای امام است، نه فقط طلب تکلیفی. پس در این جا، برداشت معنای استحباب، جای ندارد.

۲- آن دسته از روایات که به صراحت بر بقای مالکیت امام دلالت دارند، در تعارض با دسته صریح در این که ملکیت امام، پس از احیا پایان می‌پذیرد، از اعتبار می‌افتند و نوبت به دسته‌ای دیگر می‌رسد که با ظهور اطلاق خود، نشان می‌دهند امام دارای چنین مالکیتی نیست و احیاکننده، مالک اصل زمین است. این از آن رو است که معقول نیست تا دسته دارای دلالت ظاهری، طرف معارضه با دسته صریح در بقای مالکیت امام گردد؛ زیرا ظهور برگرفته از اطلاق، با صراحت تعارض نمی‌یابد؛ بلکه دلیل صریح به آن قید می‌زند. از این رو، در مرتبه پیشین، تعارض میان دو دلیل صریح رخ می‌دهد و نوبت به ظهور اطلاق بدون معارض می‌رسد.

اندیشه موجود در این سخن، بر قاعده‌ای عام در باب تعارض استوار است که می‌گوید: هرگاه دو دسته از روایات با هم تعارض یابند و همه احادیث یک دسته، مثلاً در نفی صراحت داشته باشند و روایات دسته دیگر، برخی در اثبات صراحت داشته باشند و برخی دیگر در آن دارای ظهور باشند، نمی‌توان همه را در یک درجه از اعتبار ساقط دانست؛ زیرا آن‌چه در اثبات، ظهور دارد، نمی‌تواند با آن‌چه در نفی صراحت دارد، معارضه نماید، البته آن‌گاه که صراحت به درجه‌ای باشد که در عرف، برای قرینه بودن شایسته است. بنابراین، صریح

در نفی، فقط با صریح در اثبات، تعارض می‌یابد و پس از ساقط شدن هر دو، به دلیل ظاهر در نفی که در درجه خود معارضی ندارد، رجوع می‌نماییم. این قاعده عام گرچه در مقام عمل از نظر فقها طرح و تبیین نشده؛ اما در حقیقت، توسعه قاعده‌ای است که آنان هم در نظر و هم در عمل پذیرفته‌اند. آن قاعده این است: پس از ساقط شدن دو خاص، باید به عام بالاتر رجوع کرد. همان اندیشه که دلالت می‌کند در سطح دو دلیل خاص، دلیل عام طرف معارضه قرار نمی‌گیرد، در مواردی از این قبیل بر همان مطلب دلالت می‌کند. البته این وجه، وابسته به آن است که دو دلیل صریح ساقط گردند و یکی بر دیگری ترجیح نداشته باشد. اما خواهیم گفت که در این جا، وجهی برای ترجیح وجود دارد.

۳- این وجه بر پایه دگرگون شدن نسبت استوار است^(۱)، با این ادعا که آن دو دسته روایت به صورت تباین با هم تعارض دارند و اخبار تحلیل، روایات دلالت‌گر بر عدم تملک احیا کننده و ثبوت خراج بر او را قید می‌زنند و از قلمرو آن، افرادی که تحلیل شامل آن‌ها است، بیرون می‌روند. بنابراین، بدین سبب، آن روایت نسبت به روایت نفی کننده خراج به صورت مطلق، خاص می‌شود و با تخصیص، تعارض از میان می‌رود.

در رد این وجه، باید گفت: افزون بر اشکال بر کبرای قضیه دگرگونی نسبت، خود این دگرگونی نسبت میان دو عام متباین، هنگامی تحقق می‌یابد که دلیل خاص موافق با یکی از آن دو و مخالف با دیگری، وارد شده باشد تا دلیل عام موافق، بر مورد خاص حمل گردد. در این جا، اخبار تحلیل هر چند با روایات ثبوت خراج، مخالفند یا تخصیص دهنده آن‌ها هستند، اما با دلیل عام نفی کننده خراج و دلالت‌گر بر مالکیت احیا کننده بر اصل زمین، موافق

(۱) برای یافتن توضیح درباره نظریه دگرگون شدن نسبت، بنگرید به: دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۵۴۲؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۲۸۸.

نیستند؛ زیرا ظاهر دلیل عام نفی کننده، بیان حکم الهی کلی است، نه تحلیل مالکانه؛ چنان که مفاد اخبار تحلیل چنین است.

در تأیید این وجه باید گفت: برخی از روایات آن دسته نفی کننده خراج، در مورد فرد یهودی و مسیحی وارد شده‌اند^(۱) و تحلیل مالکانه که در روایات تحلیل آمده‌اند، بی‌شک شامل این موارد نمی‌شوند. این دلالت می‌کند که روایات نفی کننده خراج، در صدد بیان حکم الهی هستند، نه اجازه شخصی مالکانه. پس حمل این روایات بر مورد اخبار تحلیل، با تمسک به دگرگونی نسبت، امکان ندارد.

۴- این دو دسته روایات با هم تعارض یافته‌اند و روایات دلالت‌گر بر تملک احیا کننده بر اصل زمین، مقدم شمرده می‌شوند، یا به سبب شهرت و یا به دلیل موافقت با ادله قطعی سنت؛ زیرا جمله «هر که زمینی را احیا کند، زمین از آن او است» به نحو اجمالی از معصومان علیهم‌السلام تواتر یافته که با اطلاق حرف لام بر مالکیت دلالت می‌کند و از این رو موجب ترجیح روایت دلالت‌گر بر تملک احیاگر بر زمین، می‌شود.

پاسخ این سخن همان است که در اصول یاد کرده‌ایم: شهرت یک روایت به میزانی که قطعیت به صدور آن را ایجاب نکند، موجب ترجیح نیست. موافقت با سنت قطعی نیز از همین قبیل است^(۲). وانگهی سنت در این جا به حد تواتر نرسیده است.

۵- روایت دلالت‌گر بر عدم تملک احیا کننده بر اصل زمین و باقی ماندنش در مالکیت امام، در مقام تعارض موجب ترجیح است. این از آن رو است که روایت دیگر معارض با آن، با بیان عام قرآن مخالف است و در مظانّ تهمت قرار دارد. بیان عام قرآن چنین است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ

(۱) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۵۶، باب ۷۱ از أبواب جهاد العدو، حدیث ۲.

(۲) بنگرید به: بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۲۲؛ ج ۷، ص ۳۳۲-۳۳۳.

بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ^(۱)، این آیه حکم می‌کند که همه مایه‌های تملک اموال و بهره‌وری از آن‌ها، باطل هستند، مگر آن‌که تجارت با رضایت باشند. روشن است که تملک مال امام با احیا، تجارت با رضایت نیست. پس بر اساس اطلاق آیه گرامی، این کار باطل است. بنابراین، آنچه بر عدم تملک احیاگر بر اصل زمین دلالت دارد، با اطلاق قرآن سازگار است و از این رو، در مقام تعارض، تقدم می‌یابد. همچنین در این روایات، اصالت جهت و بیان حکم واقعی، قطعی است؛ اما در روایات دلالت‌گر بر تملک احیاگر چنین نیست. در این نکته، نیکو بیندیشید!

۶- روایت عبدالله بن سنان بر نفی خراج صراحت دارد و ظاهرش آن است که این نفی، حکم شرعی است و نه نفی ناشی از تحلیل از جانب صاحب حق؛ زیرا این‌که پرسنده نزد امامی آمده که زمام حکمرانی جامعه در دستش نیست، ظهور در این دارد که به امام، به‌عنوان فتوا دهنده و نه زمامدار شرعی جامعه، مراجعه کرده است. دسته دیگر صراحت دارد که شرعاً خراج نفی نشده و ظاهر در آن است که صاحب حق، حق خود را بر احیاگر حلال نساخته است. بنابراین، تعارض میان ظهور روایت ابن سنان و مانند آن در نفی شرعی خراج، با صراحت دسته دیگر در ثبوت شرعی آن است. در این حال، به قرینه ظاهرتر بودن این دسته در ثبوت شرعی خراج، مقتضای جمع عرفی آن است که نفی در امثال روایت ابن سنان را به معنای نفی فعلیت خراج بدانیم که با حلال ساختن حق از جانب امام نیز سازگاری دارد.

(۱) سوره نساء، آیه ۲۹.

(۵)

گفتاری در جواز فروش زمین آباد شده، بر اساس دیدگاه شیخ طوسی

ممکن است گفته می‌شود که این دیدگاه فقهی که منکر تملک فرد بر اصل زمین احیا شده است، نمی‌تواند فروش آن را از لحاظ فقهی توجیه نماید؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، فرد مالک اصل زمین نیست و از این رو، فروش آن برایش جایز به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه فقط در آن دارای حقی است. این در حالی است که به‌طور بدیهی در شریعت پذیرفته شده که فرد می‌تواند زمینی را که احیا نموده، بفروشد.

در پاسخ باید گفت: عقد بیع، همان پیوند میان مال و فروشنده که آن دو را به هم ربط می‌داد، به فرد خریدار می‌بخشد و در برابر، همان پیوند میان بها و خریدار که آن دو را به هم ربط می‌داد، به فرد فروشنده واگذار می‌نماید؛ خواه این پیوند در سطح مالکیت باشد و خواه در سطح حق. بنابراین، فردی که زمینی را احیا نموده، می‌تواند آن را بفروشد؛ زیرا از پیوندی خاص با زمین برخوردار است و این همان است که اصطلاحاً بدان حق می‌گوییم. بنابراین، وی مجاز است که زمین را بفروشد؛ یعنی این پیوند را به مشتری واگذار نماید و در برابر، به رابطه مشتری با بها دست می‌یابد. بدین‌سان، به‌جای فروشنده که به سبب احیا دارای حق بود، مشتری در زمین حق می‌یابد و فروشنده مالک بهایی می‌شود که پیش از فروش، از آن مشتری بود.

البته گاهی فروش زمین احیا شده، به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌گردد: احیاگر، حق خود در زمین، و نه خود آن، را می‌فروشد. اما می‌توان به این تفسیر چنین

ایراد گرفت: فروش یک چیز یعنی آن‌که فروشنده، پیوندی اعتباری که وی را با آن چیز ارتباط می‌داده، به مشتری واگذار نماید. در این صورت، چاره‌ای نیست که پیوندی اعتباری را فرض نماییم که چیز فروخته شده را با فروشنده ارتباط بخشد تا فروشنده آن را به مشتری واگذار کند. اما حق، حکمی است شرعی و صاحب زمین دارای پیوندی اعتباری با حکم شرعی، همانند ارتباطش با دیگر اموالش نیست. مثلاً وی مالک حکم شرعی شمرده نمی‌شود. به دیگر سخن، حکم شرعی را نمی‌توان فروخت؛ زیرا دارای پیوند و ارتباط اعتباری با فروشنده نیست. حق نیز چیزی جز حکم شرعی نیست؛ پس فروش آن امکان ندارد.

از این گذشته، حتی اگر فروش حق ممکن باشد، نتیجه‌اش آن است که مشتری مالک حق گردد، نه این‌که صاحب آن شود، چنان‌که در این‌جا مورد نظر است. این بدان معنا است که اگر حق فروشنده در زمین را چیزی بدانیم که فروشنده همچون دیگر اموالش مالک آن است، فروش آن بدین‌جا می‌انجامد که مشتری هم مالک همان حق گردد، نه این‌که آن حق را اکتساب نماید. تفاوت بسیار است میان آن‌که مشتری مالک حق فروشنده گردد و این‌که آن حق برایش ثابت شود.

به نظر می‌رسد که این ایراد موجه نیست و همان تفسیر برای بیع زمین بر این اساس که احیاگر حق خود در زمین را می‌فروشد، پذیرفتنی است. این از آن‌رو است که ادعای عقلانی نبودن فروش حق، ممکن است بر این پایه استوار باشد که حق با صاحب خویش دارای پیوندی اعتباری نیست و چیزی که فروخته می‌شود، باید دارای ارتباطی اعتباری با فروشنده باشد. پاسخ این ادعا آن است که حق با صاحب خود دارای ارتباط حقیقی است؛ زیرا حق، واقعا از آن‌وی است و ارتباط حقیقی، انتقال و تملیک را جایز می‌سازد؛ همانند آن‌که فرد اجیر شده، کار خویش را به فردی که اجیرش نموده، تملیک نماید. این در حالی

است که کار وی با مالکیت اعتباری، در ملک او نیست؛ بلکه گونه‌ای ارتباط حقیقی با وی دارد.

اما ممکن است آن ادعا بر این پایه استوار باشد که شیء فروخته شده باید پس از فروش هم محفوظ بماند و این فقط درباره زمین صدق می‌کند و نه حق. حق احیاگر در کار احیا، ساقط می‌گردد و به جای آن، حق مشتری در زمین احیا شده، قرار می‌گیرد. این از آن رو است که حق، با طرف خود، تشخیص می‌یابد و اگر آن طرف دگرگون گردد، دیگر ممکن نیست که همان حق باقی بماند. در پاسخ این ادعا باید گفت: حق از جنبه تکوینی به همین گونه است؛ زیرا نوعی اعتبار شمرده می‌شود و اعتبار هم با طرف خود تشخیص می‌یابد. اما در دید عرفی که آن را مال قلمداد می‌کند، جنبه‌ای عینی برای آن می‌یابیم که همانند دیگر اموال، قابل انتقال است. از این رو، مثلاً در عرف می‌گویند: حق شفعه از فلانی به وارثش انتقال یافت؛ بدون این که به آن ظرافت عنایت داشته باشند. و اما شاید آن ادعا بر این اساس استوار باشد: بیع تنها هنگامی صدق می‌کند که شیء فروخته شده، موجود عینی بیرونی باشد و حق، چنین صفتی ندارد. در پاسخ باید گفت: حتی اگر بپذیریم که شیء فروخته شده باید موجود عینی بیرونی باشد تا بیع صدق کند، وقتی احیاگر حق خود در زمین را به دیگری در برابر یک عوض واگذار می‌کند، این کار به معنای حقیقی بیع محسوب نمی‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که چنین معامله‌ای بر اساس ادله عمومی امضا و صحت، صحیح نباشد. وانگهی این اعتبار که شیء فروخته شده باید حتماً موجود عینی بیرونی باشد، گاهی فقط به این معنا است که آن چه شیء در ازای آن فروخته شده، باید موجود عینی بیرونی باشد. این شرط در موضوع سخن ما تحقق یافته است. اگر شیء فروخته شده، حق باشد و نه عین، حاصل انتقال آن چنین است که مشتری زمین را تحویل می‌گیرد و همین در صدق عنوان بیع کفایت می‌کند.

(۶)

مالک شدن زمین با حیازت^(۱)

بر این اساس، فرد دارای حق اختصاصی در اصل زمین فتح شده با نبرد، از جمله جنگل‌ها، نمی‌گردد، همان‌سان که حق اختصاصی در زمین خراجی آباد شده با احیا پیش از فتح نیز تحقق نمی‌یابد. شاید گفته شود: زمینی که در ماهیت خویش آباد است، بر اساس حیازت تملک می‌گردد؛ یعنی حیازت در زمین‌های به ماهیت خویش آباد، همان نقشی را ایفا می‌کند که احیا در زمین‌های دارای طبیعت مرده دارد. پشتوانه این سخن در اثبات مالکیت به علت حیازت، روایات دلالت‌گر بر این مطلب است که هر کس حیازت نماید، مالک می‌شود. در نقد این سخن می‌توان گفت:

۱- سند برخی از این روایات ضعیف است و از این رو، حجیت ندارند. شماری از آن‌ها نیز اصلاً بر چنین مطلبی دلالت ندارند؛ زیرا برای بیان این نکته ادا شده‌اند که «ید» اماره است و حیازت اماره‌ای ظاهری بر مالکیت، و نه سبب آن، به‌شمار می‌رود. از جمله این روایات، احادیثی هستند که در موارد خاص رسیده‌اند؛ همچون: «از آن دست است هر چه بگیرد؛ و از آن چشم است هر چه ببیند.» این روایت در زمینه شکار است.

۲- حتی اگر روایات حیازت را بپذیریم، اما آن‌ها ویژه مباح‌های اولی هستند که شرعاً در تملک یک منصب یا فرد نیستند، پس شامل موضوع گفتار ما نمی‌شوند؛ زیرا فرض چنین است که جنگل ملک امت یا امام است.

(۱) این پیوست از چاپ انتشارات دار الفکر برگرفتیم و در چاپ‌های دیگر کتاب حذف شده است. (گروه تحقیق)

(۷)

میان انواع زمین‌هایی که صاحبانشان مسلمان شده‌اند، تفاوتی نیست

ممکن است کسی میان دو نوع زمین آباد که صاحبان آن اسلام آورده، فرق نهد: یکی آن که آبادانی‌اش تا پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، امتداد داشته؛ و دیگری زمینی که هنگام تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، آباد نبوده و سپس کافران آن را آباد ساخته و آن گاه، به خواست خود اسلام آورده‌اند. بر اساس این تفاوت‌گذاری، نوع اول در تملک صاحبانش می‌ماند و در مالکیت امام در نمی‌آید؛ زیرا هنگام تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، آباد بوده است و اسلام آوردن صاحبانش سبب می‌گردد که همچنان در مالکیت آنان بماند؛ چراکه اسلام حافظ جان و مال کسی است که اسلام بیاورد. اما زمین نوع دوم، از آن امام به‌شمار می‌رود؛ زیرا هنگام تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، آباد نبوده و در دایره مالکیت امام درآمده است. این که کافران از آن پس به احیای آن زمین پرداخته باشند، سبب نمی‌گردد که مالکیت آن از امام ستانده شود؛ بلکه فقط موجب حقی برای آن‌ها در آن زمین می‌گردد. بنابراین، اگر درحالی که بر آن زمین کار می‌کنند، اسلام آورند، این حق برایشان حفظ می‌شود، بی آن که اصل زمین در مالکیت آنان درآید؛ چراکه اسلام مال را حفظ می‌کند و پاس می‌دارد؛ اما به آن نمی‌افزاید و کسی را که مالک نیست، مالک نمی‌گرداند.

رهاورد این سخن آن است که زمینی که صاحبش اسلام بیاورد، اگر آبادی‌اش پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده باشد، از آن همان فرد

است. اما اگر آبادی‌اش پس از آن تشریح صورت گرفته باشد، وی مالک آن نمی‌گردد و فقط حق خاص خود در آن را حفظ می‌کند. این تمایز نهادن همانند همان دیدگاهی است که صاحب کتاب جواهر درباره زمین‌های فتح شده آباد، برگزیده؛ چنان‌که در پیوست شماره یک آوردیم؛ آن‌جا که گفته است: «هرگاه آبادسازی زمین پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین‌های مرده باشد، آن زمین از آن مسلمانان است؛ و گرنه، ملک امام شمرده می‌شود و مسلمانان مالک آن نمی‌گردند».

توجیه این تمایز نهادن میان زمین‌هایی که صاحبانش به میل خود اسلام آورده باشند، چنین است: زمینی که در روزگار تشریح آن قانون، مرده بوده، مشمول اصل مالکیت امام می‌گردد و دلیلی در دست نیست که از آن پس، ملک کافری گردد که آن را آباد نموده و سپس به دلخواه خود اسلام آورده است. نه آباد کردنش می‌تواند چنین دلیلی فراهم آورد و نه اسلام آوردنش. آباد ساختن، مالکیت اصل زمین را به فرد احیاگر عطا نمی‌کند، بر این اساس که احیا فقط حق اختصاصی ایجاد می‌کند. اسلام آوردن نیز طبق هیچ دلیلی مایه مالکیت فرد بر زمین نمی‌گردد. نیز همه دلیل‌هایی که در این زمینه آورده‌اند، قابل نقد است:

۱- گاه برای اثبات مالکیت فرد بر چنین زمینی به سبب اسلام آوردن داوطلبانه‌اش، به اطلاق روایات استناد نموده‌اند که می‌گویند: هرگاه صاحبان زمین به میل خود اسلام آورند، آن زمین در دست ایشان می‌ماند و از آن ایشان خواهد بود^(۱). این روایات با اطلاقی که دارند، هم شامل زمینی هستند که پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین، آباد بوده و هم آن‌چه پس از آن، آباد می‌شود. در پاسخ باید گفت: این روایات درباره سیره پذیرفته شده در زمین‌هایی

(۱) وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۵۷، باب ۷۲ از أبواب جهاد العدو، حدیث ۱ و ۲.

است که صاحبانشان به میل خود اسلام آورده‌اند. یعنی این‌گونه زمین‌ها در دست صاحبانشان باقی می‌مانند، به خلاف زمین‌هایی که با نبرد فتح می‌شوند که امام آن‌ها را می‌ستاند. بنابراین، رها ساختن این زمین‌ها در دست افراد، بر این دلالت ندارد که ملک ایشان باشد؛ بلکه نشان می‌دهد که همان رابطه آن‌ها با زمین که بر اساس حق احیا استوار شده بود، همچنان میان آن‌ها با زمین برقرار است.

۲- گاه با روایاتی بر این مطلب استدلال می‌کنند که دارای عمومیت هستند و دلالت می‌کنند که اسلام حافظ جان و مال اسلام آوردگان است^(۱). از جلوه‌های این حفاظت اسلام از مال، همین است که هرگاه کسی به میل خودش اسلام بیاورد، زمین وی در مالکیتش باقی بماند.

در پاسخ باید گفت: مفهوم این روایات آن است که اسلام آوردن فرد سبب می‌شود که مالش حفظ گردد و آنچه که در صورت اسلام نیاوردنش بر دیگران مباح بوده، اکنون بر آن‌ها حرام گردد و برای او محترم شناخته شود. این از آن‌رو است که این جنبه از روایات به موازات جنبه دیگر است که احکام کافر حربی را توضیح می‌دهد. این هر دو جنبه، به منزله یک کل، این نکته را تشریح می‌کنند که هرگاه کافر با دعوت اسلامی ستیز نماید، زمین و اموال و جانس مباح است و هرگاه دلخواهانه اسلام بیاورد، همه این‌ها برایش حفظ می‌گردد. بنابراین، آنچه با اسلام آوردن، حفظ می‌شود، درست همان چیزهایی است که اگر فرد اسلام نیاورد و با دعوت اسلامی بجنگد، برای مسلمانان مباح خواهد بود. پس برای آن‌که دریابیم وقتی فردی اسلام بیاورد، چه چیزهایی از او حفظ می‌گردد و به چه مواهبی دست می‌یابد، لازم است بدانیم وقتی وی اسلام بیاورد و با دعوت اسلامی بجنگد، چه چیزهایی از اموالش مباح می‌شود و

(۱) بنگرید به: اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴، حدیث ۱.

برای مسلمانان تصرف در آن روا می‌گردد.

بدین منظور، ناچاریم آنچه را در پیوست شماره یک آوردیم، یادآوری کنیم که زمینی که مردمش اسلام نیاورند، بلکه با نبرد فتح شود، هرگاه پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، آباد بوده باشد، ملک مسلمانان است. اما اگر از آن پس آباد شود، مسلمانان حق تملک آن را ندارند؛ زیرا این زمین پیش از نبرد، از آن کافر نبوده، بلکه ملک امام به‌شمار می‌رفته و کافر پیش از نبرد، به سبب احیا، در آن حقی داشته و این حق به مسلمانان انتقال می‌یابد.

در پرتو این سخن، درمی‌یابیم که زمینی که مردمش داوطلبانه اسلام آورند، فقط وقتی در تملک آنان می‌ماند که آبادسازی‌اش پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده صورت پذیرفته باشد؛ چراکه فقط در همین حال، در صورت نبرد، مسلمانان مالک آن می‌گردند.

خلاصه آن‌که دانستیم آنچه با اسلام آوردن، حفظ می‌گردد، درست همان چیزی است که با نبرد به غنیمت گرفته می‌شود، با عنایت به این‌که حفظ جان و مال در نتیجه اسلام آوردن، در روایات، برابر با مباح شمردن آن‌ها برای مسلمانان در صورت نبرد است. همچنین زمینی که با نبرد فتح شود، هرگاه آبادی‌اش پس از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده بوده باشد، تملک اصل آن به دست مسلمانان نمی‌افتد؛ بلکه فقط همان حقی که کافر به سبب احیا در آن داشته، به مسلمانان انتقال می‌یابد. هرگاه این مطالب را کنار هم نهیم، به همان تمایزی می‌رسیم که ادعا شد؛ یعنی: هرگاه زمینی در دست کافری باشد و پس از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، احیا گشته باشد، اگر آن کافر به میل خود اسلام بیاورد، با اسلام آوردنش، همان حقی برایش حفظ می‌گردد که اگر نبرد می‌کرد، آن حق به مسلمانان انتقال می‌یافت. یعنی در این حال، مالک آن زمین نمی‌گردد و فقط وقتی بر آن تملک می‌یابد که آبادسازی‌اش پیش از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده بوده باشد.

به دیگر سخن، اصل حفظ مال در اسلام، حق جدیدی به شخص نمی‌دهد و اگر چیزی ملک کسی نباشد، برایش مالکیت تازه نمی‌سازد؛ بلکه فقط همان حقوق یا مالکیت‌های پیشین را برایش محترم و محفوظ می‌شمرد. زمینی که کافر پس از تشریح مالکیت امام بر زمین مرده، احیا کرده باشد، در مالکیت او نیست؛ بلکه فقط حقی در آن به دست می‌آورد و مالکیتش از آن امام است. بنابراین، هرگاه وی به میل خود اسلام آورد، همان حق وی در آن حفظ می‌گردد.

۳- گاهی نیز به سیره نبوی استدلال شده و گفته‌اند: روش رسول خدا ﷺ چنین بود که هرگاه مردمی به میل خود اسلام می‌آوردند، زمین‌هایشان را در دست آنان باقی می‌نهاد و از ایشان مالیات (طسوق) نمی‌گرفت، بی‌آنکه دقت ورزد که آن زمین چه هنگام آباد شده است^(۱). این نشان می‌دهد که اسلام در هر حال، مالکیت زمین را از آن کسی می‌داند که بر آن، به میل خود اسلام آورده باشد.

در پاسخ باید گفت: بی‌تردید چنین سیره‌ای وجود داشته است؛ اما این دلالت نمی‌کند که رشته مالکیت زمین در دست کسی بوده که دلخواهانه اسلام بیاورد و از قلمرو مالکیت امام بیرون گردد؛ چراکه تفاوت عملی میان مالکیت زمین در دست صاحبش که دلخواهانه اسلام بیاورد با مالکیتش از آن امام همراه وجود حقی خاص برای آن فرد اسلام آورنده، فقط در وجوب خراج معلوم می‌گردد؛ زیرا اگر زمین در تملک همان فرد باقی بماند، دیگر توجیهی برای وجوب خراج بر وی در دست نیست. اما هرگاه زمین در تملک امام بماند و آن فرد فقط حقی در آن داشته باشد، امام می‌تواند از وی مالیات (طسوق) بگیرد. این تفاوت عملی در سیره نبوی جایگاهی نداشته؛ زیرا رسول خدا ﷺ

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۷۵.

از مالیات چشم می‌پوشیده. بنابراین، نگرفتن مالیات، دلیل آن نبوده که زمین در مالکیت خصوصی آن فرد بوده است.

بدین‌سان، روشن می‌شود که این تمایز نهادن در زمینی که اهل آن دلخواهانه اسلام بیاورند، میان زمینی که پیش از تشریح مالکیت امام آباد بوده و زمینی که پس از تشریح مالکیت امام آباد شده، از جنبه فقهی پذیرفتنی به نظر می‌رسد؛ البته اگر اجماع بر خلاف آن صورت نگرفته و مانع پذیرش آن نباشد.

حال اگر اصل این تمایز را بپذیریم، می‌توانیم قلمرو این اندیشه را بگستریم و به همه زمین‌هایی که مردمش اسلام آورند، تعمیم دهیم. این تعمیم بر پایه همان سخنی است که در پیوست شماره یک آوردیم که دلیل مالکیت امام بر زمین مرده و انفال، نشانگر ثبوت مالکیت وی بر زمین مرده پیش از ورود آن دلیل نیز هست. این بدان معنا است که هر زمینی که کافر آن را احیا نماید، رشته مالکیتش در دست امام است و فرد احیاگر در آن حق احیا دارد و دلیل‌های ناظر به این که اسلام حافظ مال افراد است، حقی تازه برای کسی که بر زمینی بوده و اسلام آورده، ایجاد نمی‌کند، بلکه همان حق پیشین را برایش حفظ می‌نماید.

(۸)

حکم منابع آب جوشیده از زمین تحت تملک

دیدگاه مشهور فقهی آن است که هرگاه منبع آبی در زمین کسی به حالت طبیعی بجوشد، ملک او به‌شمار می‌رود؛ زیرا ثمره‌ای در ملک او است. از این رو، شیخ طوسی این‌گونه از منابع طبیعی آب را مورد اختلاف شمرده و گفته است: «و اما آنچه در مالکیتش اختلاف نموده‌اند، آب چاه یا چشمه‌ای است که در زمین کسی بجوشد. در این زمینه، فقیهان دو دیدگاه دارند. یکی آن‌که چنین منبعی ملک آن فرد است؛ و دیگر این‌که ملک وی نیست»^(۱).

واقعیت آن است که ما هیچ دلیلی از کتاب و سنت نمی‌یابیم که بر این مالکیت دلالت کند. شاید استوارترین دلیلی که صاحبان این سخن بدان استناد می‌کنند، این باشد که آن منبع آب، ثمره ملک او است و بیان‌های شرعی دلالت دارند که ثمره هر مال، در مالکیت به خود آن می‌پیوندد^(۲).

در پاسخ این استدلال باید گفت: در حقیقت، منبع آب، ثمره‌ای در ملک نیست تا گفته شود که چون مالک اصل زمین است، این ثمره را نیز در تملک گیرد؛ بلکه ثروتی در دل ثروت دیگر است و مانند ظرف و مظروف شمرده می‌شود، نه درخت و میوه. ملکیت ظرف، اقتضای ملکیت مظروف را ندارد.

در پرتو این سخن، درمی‌یابیم که دیدگاه مشهور فقهی که ملکیت آن را برای صاحب زمین باور دارد، هنگامی پذیرفتنی است که دلیل لَبّی از قبیل اجماع تبعدی یا سیره عقلایی آن را تأیید نماید و شروطی که در گفتار پیشین همین کتاب یاد کردیم، در آن موجود باشد. اما اگر چنین دلیلی آن را تأیید ننماید، در میان ادله خاص خود آن، چیزی نمی‌توان یافت که پذیرش آن را توجیه کند.

(۱) مبسوط، ج ۳، ص ۲۸۲.

(۲) بنگرید به: وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۹ - ۲۰، باب ۸ از أبواب خیار، حدیث ۱ و ۳.

(۹)

گفتاری در مالکیت فرد بر آبی که از زمین بیرون می‌کشد

در متن کتاب درباره آب بیرون کشیده از زمین با کندن آن، گفتیم که فرد مالک آن نمی‌گردد. این سخن بر پایه وجهی استوار است که با دیدگاه مشهور سازگار نیست. دیدگاه مشهور آن است که فرد بر چنین آبی اختصاص ملکی، و نه فقط حق اختصاصی، می‌یابد^(۱).

این دیدگاه مشهور هنگامی قابل پذیرش است که اجماع تبعی بر آن برقرار گردد. هرگاه چنین اجماعی برقرار نشود، می‌توان از نظر فقهی در ادله عرضه شده برای اثبات آن چون و چرا نمود. این ادله عبارتند از:

۱- آن آب، ثمره ملک است. بنابراین، هرگاه انسان زمینی را بکند و در آن آبی کشف کند، آب شرعا ملک او است؛ زیرا ثمره همان زمین است و مادام که زمین در تملک او باشد، ثمره‌اش نیز از آن او شمرده می‌شود.

پاسخ این است: منبع آب از ثمرات زمین به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه ثروتی است که در آن یافت می‌شود. پس رابطه آن دو، ارتباط مظروف و ظرف است و نمی‌توان آن را با ثمره طبیعی مقایسه نمود که قواعد شرعی بر تملک آن به تبع مالکیت اصل آن، دلالت می‌کنند، مانند تخم نسبت به مرغ و محصول کشاورزی نسبت به بذر.

۲- از فحوای روایات دلالت‌گر بر جواز فروش آب نوشیدنی، می‌توان این را برداشت نمود؛ مانند روایت سعید اعرج که در آن، امام فروش قنات را اجازه

(۱) بنگرید به: مبسوط، ج ۳، ص ۲۸۰ و بعد؛ مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۵۱.

داده است^(۱). اگر این آب ملک وی نبود، فروشش مجاز به شمار نمی‌رفت. پاسخ این است: مجاز بودن فروش، اعم از ملکیت است؛ زیرا داشتن حق نیز برای مجاز بودن فروش کافی است. ممکن است فروش آن آب، به لحاظ حقی باشد که فرد در قنات دارد و همین حق را با فروش، به مشتری انتقال می‌دهد و او هم در آن قنات سزاوارتر از دیگران می‌گردد، همان‌سان که خود فروشنده چنین بود. اضافه نمودن بیع به خود زمین، با این سخن منافات ندارد؛ زیرا بیع خواه در موارد حق باشد و خواه مالکیت، فقط به مورد حق و ملک تعلق می‌گیرد، نه به خود حق و ملکیت؛ چنان‌که روشن است. بنابراین، اگر روایات فروش قنات صحیح باشد، بر چیزی بیش از داشتن حق دلالت نمی‌کند.

۳- به دلیل سرایت، می‌توان گفت که کشف منبع آب هم نوعی احیای زمین است.

پاسخ: روایات دلالت‌گر بر این‌که هر کس زمینی را احیا کند، مالک آن است، فقط بر این دلالت دارد که احیا علت اختصاص زمین برای احیاگر است و بر این دلالت نمی‌کند که ثروت‌های زمین نیز که نام زمین بر آن صدق نمی‌کند، مانند آب، چنین باشد. وانگهی بر اساس دیدگاه شیخ طوسی که پیشتر دیدید، خود این روایات بر چیزی بیش از این دلالت ندارند که احیاگر دارای حقی در زمین می‌گردد.

۴- کشف آب، حیازت آن محسوب می‌شود و هر مال طبیعی را می‌توان با حیازت در تملک درآورد.

پاسخ: روایتی صحیح نمی‌توان یافت که نشان دهد هر حیازتی سبب مالکیت است.

۵- سیره عقلایی بر چنین شیوه‌ای بوده است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۸، باب ۶ از أبواب احیاء الموات، حدیث ۱.

پاسخ: می‌توان گفت که در روزگار امامان علیهم‌السلام سیره عقلا چیزی بیش از این نبوده که فرد در این منبع آب، دارای حق و اولویت می‌گردد. دست کم، می‌توان در این زمینه تردید روا داشت. وانگهی سیره به خودی خود، حجت نیست؛ بلکه به این اعتبار که از پذیرش شارع حکایت می‌کند، اعتبار دارد. اما معمولاً برای کشف پذیرش شارع، راهی جز این نیست که دریابیم از آن کار منع ننموده است؛ چنان‌که گفته شده است: اگر آن را نمی‌پذیرفت، از آن منع می‌نمود. بنابراین، هنگام استدلال به سیره عقلایی باید یقین داشت که شارع از آن کار منع نکرده تا علم بیابیم که آن را پذیرفته است. این یقین با وجود احتمال دلالت روایات بر منع، تحقق نمی‌یابد، حتی اگر آن روایات از لحاظ سندی تمام نباشند؛ چراکه به محض وجود احتمال نوعی منع از شارع، می‌توان گفت که در این زمینه یقین وجود ندارد. بنابراین، هرچند روایات ضعیف حجت نیستند، اما در پاره‌ای از موارد برای ساقط کردن حجیت سیره و بازداشتن از یقین به پذیرش شارع، کفایت می‌کند. این نکته‌ای است عام که باید در همه موارد استدلال به سیره عقلایی بدان توجه داشت.

بر این اساس، در این جا می‌گوییم: چندین روایت داریم که دست کم احتمال منع شارع از اختصاص مطلق، یا همان ملکیت را در این زمینه نشان می‌دهند. برخی از این روایات می‌گویند: مردم در آب با هم شریک هستند^(۱). برخی روایات دیگر از فروش آب افزون بر نیاز، نهی می‌نمایند. دسته سوم روایاتی هستند که از فروش قنات پس از بی‌نیاز شدن از آن، منع می‌نمایند.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۷، باب ۵ از أبواب احياء الموات، حدیث ۱؛ ص ۴۱۹، باب ۷.

(۱۰)

گفتاری در وجوب امانت دادن قنات، هنگام بی‌نیازی از آن

گاه گفته‌اند که میان آن دسته از روایات که یاد شد، با احادیث دلالت‌گر بر جواز فروش قنات، تعارض یافت می‌شود، مانند روایت کاهلی: من نزد امام صادق علیه السلام حضور داشتم که مردی از وی پرسید: قناتی میان چند نفر مشترک است و هر یک از ایشان سهمی معین از آب آن دارد. اگر یکی از آنان از سهم آب خود بی‌نیاز شود، آیا مجاز است در برابر مقداری گندم یا جو، آن را واگذار کند؟ امام فرمود: «در برابر هر چه خواهد، می‌تواند آن را بفروشد. این کاری است که هیچ ایرادی ندارد»^(۱).

پس از تعارض میان این دو دسته، برای جمع میان آن‌ها گفته‌اند که روایات نهی‌کننده از این کار را باید به معنای کراهت دانست.

اما به باور ما، سخن محققانه آن است که این جمع درست نیست؛ زیرا اگر تعارض میان این دو دسته روایت و ورود آن‌ها در یک موضوع پذیرفته شود، چگونه می‌توان میان نهی، هر چند به معنای کراهت، و این سخن امام که «این کار هیچ ایرادی ندارد» سازگاری برقرار نمود؛ زیرا این سخن امام کاملاً ظهور دارد که چنین کاری از هر گونه کاستی و شبهه پیراسته است؟

سخن حق در جمع میان این دو دسته، چنین است: دسته نهی‌کننده مانند روایت موثق ابوبصیر که در متن یاد شد، بر دو چیز دلالت دارد: یکی وجوب امانت دادن و بخشیدن قنات به صورت رایگان بدین مقصود که هنگام برآورده

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۱۸، باب ۶ از أبواب احياء الموات، حدیث ۲.

شدن نیاز خود صاحب قنات، امانت گیرنده از آن بهره گیرد. دوم، مجاز نبودن فروش آن. و اما دسته دوم، از جمله روایت کاهلی که پیشتر یاد شد، با موضوع اول هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا بر عدم وجوب امانت دادن قنات به غیر دلالت ندارد؛ بلکه فقط بر جواز فروش آن دلالت می‌کند؛ و جواز فروش آن، مستلزم عدم وجوب امانت دادنش نیست.

نباید پنداشت که در این جا ملازمه برقرار است، بدین معنا و با این ادعا: اگر امانت دادن رایگانش واجب بود، دیگر زمینه‌ای برای خرید آن وجود نداشت و بیع آن جایگاهی نمی‌یافت؛ زیرا کسی که قصد خرید آن را دارد، می‌تواند به جای آن که برای خریدش پولی پردازد، به رایگان آن را امانت گیرد؛ چراکه صاحب قنات وظیفه دارد آن را به رایگان اجاره دهد. بنابراین، خود حکم به جایز بودن بیع، با عدم وجوب امانت ملازمه دارد تا انگیزه عقلایی برای خرید آن وجود داشته باشد.

در پاسخ این پندار باید گفت: وجوب امانت دادن، خرید را بیهوده نمی‌سازد؛ زیرا گاهی فرد به این که فقط به صورت امانی رایگان از قنات بهره‌وری نماید، بسنده نمی‌کند؛ بلکه می‌خواهد دارای حق اولویت در قنات باشد؛ یعنی همانند همان حقی که فرد صاحب قنات هم که از آن بی‌نیاز گشته، داشته است. این حق با فروش و خرید، قابل انتقال است.

بر این اساس، دسته دلالت‌گر بر جواز بیع، با وجوب امانت دادن، اصلاً منافات ندارد. آری؛ میان این دسته دلالت‌گر بر جواز بیع با دسته نهی‌کننده، با توجه به مفاد دوم آن، یعنی نهی از بیع قنات، تعارض وجود دارد. برای حل این تعارض باید گفت: در دسته نهی‌کننده از بیع و امرکننده به امانت دادن، می‌توان نهی از بیع را به دو معنا دانست: یکی نهی حقیقی از بیع، به صورت مطلق؛ و دوم، نهی از بیع در مقابل امانت دادن؛ به این معنا که اگر کسی خواست قنات را از تو امانت گیرد، نباید او را ناچار کنی که آن را از تو بخرد؛ و آن را به وی

فروش، بلکه به رایگان امانتش ده. بدین سان، این نهی به صورت مطلق نیست تا جایی را هم شامل شود که مشتری خودش می‌خواهد حق اختصاصی در آن بیابد؛ چنان‌که قرار دادن بیع در برابر امانت، همین را بیان می‌کند. بنابراین، اگر نهی به معنای اول باشد، میان این دسته روایات با احادیث دلالت‌گر بر جواز بیع، تعارض رخ می‌دهد؛ و اگر به معنای دوم باشد، تعارضی در میان نخواهد بود.

در این حال، سزاوار است که بگوییم: ظهور دسته دلالت‌گر بر جواز، قوی‌تر از ظهور نهی از فروش در دسته دیگر در معنای اول است؛ البته اگر بپذیریم که در این معنا ظهور دارد و احتمال هر دو معنا را ندارد؛ و نیز اگر نگوییم که در معنای دوم ظهور دارد و در این صورت، ظهور جواز مقدم است. بنابراین، از مجموع دو دسته، وجوب امانت دادن مقدار افزون بر نیاز از آب قنات، به صورت رایگان، به دیگران و نیز جواز فروش آن برداشت می‌شود؛ فروشی که حق اختصاص و اولویت را به مشتری انتقال می‌دهد.

(۱۱)

ملحق ساختن معدن به زمین

مقصود از ملحق ساختن معدن به زمین این است که معدن را نیز از این نظر مانند زمین بدانیم؛ زیرا دلیل حق یا مالکیت در معدن، لَبّی است و تمسک به اطلاق آن معنا ندارد و استصحاب را نیز به چند دلیل نمی‌توان در این مورد جاری دانست.

ممکن است گفته شود: روایات وارد شده در زمینه خمس معدن که استخراج کننده معدن را به پرداخت خمس فرمان می‌دهد، با اطلاق یا التزام، دلالت دارد که وی مالک بخش غیر خمس معدن است و بنابراین، دلیل مالکیت فرد بر معدن، لفظی است و نه لَبّی.

در پاسخ می‌گوییم: این روایات در صدد بیان حکم معدن و حق فرد استخراج کننده از آن نیستند تا بتوانیم برای اثبات این حق در موارد تردید در ثبوت آن، به این روایات دست آویزیم. این احادیث فقط در صدد بیان ثبوت خمس در موردی هستند که فرد با استخراج معدن، مالک آن موارد استخراجی می‌شود. بنابراین، اثبات خود ملکیت، خواه بقایی و خواه حدوثی، در مورد شک، به پشتوانه این روایات ممکن نیست و موضوع سخن در این ادله، فقط خود ماده استخراجی است و نه اصل معدن.

(۱۲)

پرنده با صید در تملک قرار می‌گیرد، حتی اگر حیازت نشده باشد

در روایتی صحیح، امام رضا علیه السلام فرموده است: «هر که پرنده‌ای را که توان پریدن دارد و کسی در پی آن نیست، شکار کند، آن پرنده از آن او است»^(۱). اطلاق این روایت بر همان سخنی دلالت می‌کند که در متن کتاب آوردیم^(۲): به محض آن‌که عنوان شکار تحقق یابد، پرنده از آن شکارچی می‌شود، خواه حیازت تحقق یافته و خواه نیافته باشد. بنابراین، شامل حالت جدایی صید از حیازت نیز می‌گردد؛ چنان‌که در فرض شرح داده شده در کتاب، آوردیم. مدلول این سخن آن است که خود شکار، به خودی خود، همانند حیازت عامل مالکیت است. از جنبه نظری، بازگشت این گفتار به آن است که شکارچی با کار خود، فرصتی خلق کرده و مالک آن فرصت شده است.

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۸۸، باب ۳۶ از أبواب صید، حدیث ۱.
(۲) بنگرید به: گفتار «اساس مالکیت در ثروت‌های منقول».

(۱۳)

تفاوت میان تملک با صید و تملک با حیازت

دلیل فقهی این سخن، اطلاق گفتار امام صادق علیه السلام در روایت صحیح است: «هر گاه پرنده قدرت پریدن داشته باشد، از آن کسی است که آن را بگیرد»^(۱). این اطلاق شامل موردی می‌شود که کسی دیگر با شکار کردن پرنده‌ای که قدرت پریدن دارد، مستحق آن شود و سپس آن پرنده توان مقاومتش را بازیابد و دیگر بار بپرد.

ممکن است گفته شود: این اطلاق با روایت محمد بن فضیل و مانند آن، قید خورده است: «از امام درباره شکار کبوتری که نیم یا یک درهم قیمت دارد، پرسیدم. امام فرمود: اگر صاحبش را می‌شناسی، آن را به او بازگردان!»^(۲). پاسخ این است: این روایت و مانند آن، گرچه روایات مطلق پیشین را قید می‌زنند؛ اما مورد این روایت آن‌جا است که پرنده در حیازت صاحب پیشین آن درآمده باشد. این را به قرینه این سخن امام می‌توان دریافت: «آن را به او بازگردان!» فرمان دادن به بازگرداندن، ظهور در این دارد که فرض شده وی می‌دانسته کسی از پیش آن پرنده را در اختیار داشته است. اما این فرض که فقط با صید و بدون حیازت، کسی دارای این حق گردد - یعنی همان صورتی که بیان نمودیم -، در قلمرو این روایت محمد بن فضیل جای ندارد؛ زیرا عنوان «بازگرداندن» بر آن صدق نمی‌کند.

بر این اساس، پس از توجه به آن سخن مطلق همراه با روایت محمد بن

(۱) وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۸۹، باب ۳۷ از أبواب صید، حدیث ۱.

(۲) همان، ص ۳۸۸-۳۸۹، باب ۳۶ از أبواب صید، حدیث ۲.

فضیل، می‌توان به این تفاوت رسید که هرگاه فردی پیشتر پرنده دارای قدرت پرواز را حیازت نموده و مالک شده باشد، آن پرنده را نمی‌توان با صیدی دوباره مالک شد. اما هرگاه کسی فقط با صید، و نه حیازت، مالک پرنده‌ای شده باشد، فردی دیگر می‌تواند آن را حیازت و تملک نماید.

(۱۴)

گفتاری در مالکیت فرد بر چیزی که در حیازت فرد رایگان‌کار یا وکیل یا اجیر قرار می‌گیرد

این گفتار را می‌توان در سه بخش سامان داد:
بخش نخست: اگر فردی برای دیگری به صورت رایگان و بدون آن‌که
وکیل یا اجیر وی باشد، چیزی را حیازت کند، آیا این چیز در مالکیت این
دیگری قرار می‌گیرد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید نخست ارتباط میان حیازت و فردی را که
خودش به‌طور مستقیم به حیازت نپرداخته، به‌گونه معقولی تصور کنیم. این
بدان صورت است که فرد با کار خود قصد کند بر مالی سلطه یابد تا زمینه
تصرف و بهره‌وری فرد دیگر را فراهم سازد. بنابراین، نسبت این مال با آن فرد
چنین است که فردی که حیازت را به صورت مستقیم انجام داده، آن را برای
وی حیازت کرده است. حال سؤال پیش می‌آید که آیا آن فرد، مالک این مال
می‌شود یا نه؟

پاسخ منفی است؛ زیرا هیچ‌یک از عناصری که از لحاظ فقهی احتمال دارد
تملك فرد غیر حیازت‌کننده را در مال مورد حیازت فرد دیگر بدون عقد اجاره و
وکالت توجیه نماید، در این جا یافت نمی‌شود. خود حیازت هم فقط توجیه‌گر
مالکیت فرد حیازت‌کننده است و نه دیگری. شخصی که مال برای وی حیازت
شده، خودش حیازت‌گر نیست؛ پس عامل ملکیت با او پیوند نمی‌یابد، خواه
آن عامل فقط فرایند اجرایی حیازت، یعنی مظهر مادی آن باشد و خواه نیت
حیازت‌کننده باشد که به قصد بهره‌وری از مال مورد حیازت صورت پذیرفته
باشد. در هر دو حال، توجیهی برای مالکیت آن فرد دیگر بر ثروتی که شخص

حیازت کننده در تصرف گرفته، وجود ندارد.

بر اساس اول که جنبه مادی حیازت را علت کافی برای مالکیت می‌داند، فرد دیگر هیچ تصرفی در مال انجام نداده تا از این طریق کسب ملکیت کرده باشد. بر اساس دوم نیز چنین است؛ زیرا به هر حال، تسلط، عنصری اساسی در تحقق عامل ملکیت‌آفرین است و این عنصر در آن فرد دیگر یافت نمی‌شود. نهایت فرق میان این دو اساس آن است که حیازت کننده مستقیم که برای فردی دیگر حیازت نموده، بر اساس اول، مالک آن مال می‌شود؛ زیرا جنبه مادی حیازت از جانب او تحقق یافته است؛ اما بر اساس دوم، او هم مالک آن نمی‌شود.

بخش دوم: هرگاه کسی دیگری را وکیل کند که برایش حیازت نماید و وکیل برای موکل خود حیازت نماید، همان فرض پیشین به علاوه جنبه وکالت تحقق می‌یابد. در آن فرض گفته شد که آن فرد دیگر مالک این مال نمی‌شود. اما در این جا باید دید که آیا وکالت می‌تواند علت قلمداد گردد تا موکل مالک آن ثروت طبیعی شود که وکیل در حیازت گرفته است؟

در جنبه توجیهی این عامل می‌توان گفت: کار وکیل به دلیل وکالت به موکل نسبت می‌یابد. بنابراین، حیازت وکیل، همان حیازت موکل است؛ چنان‌که بیع وکیل همان بیع موکل به‌شمار می‌رود. پس عامل مالکیت برای موکل تحقق می‌یابد. در پاسخ باید گفت: نسبت دادن کار وکیل به موکل فقط در امور اعتباری، مانند بیع و هبه و اجاره، جا دارد، نه در امور تکوینی که نسبت‌دهی در آن‌ها به حالت تکوین است. مثلاً در عقد وکالت، اگر وکیل کتاب فرد موکل را بفروشد، می‌توان گفت که خود موکل آن را فروخته است. اما اگر وکیل وکالت یابد که به دیدار کسی رود، نمی‌توان گفت که موکل هم به دیدار او رفته است؛ زیرا نسبت یافتن دیدار به دیدار کننده، تکوینی است، به خلاف نسبت بیع به بیع که امری اعتباری است و در عرف، می‌توان آن را با وکالت تعمیم داد. حیازت به این عنوان که تسلطی بیرونی است، از نوع دیدار است که با وکالت نمی‌توان آن

را به فرد موکل نسبت داد و از قبیل بیع و هبه نیست. بر همین اساس، می‌گوییم: در امور اعتباری که بر مبنای دلیل مشروع می‌باشند؛ مانند بیع و معاملات دیگر، صحت وکالت بر طبق قاعده می‌باشد و خود ادله اولیه عام، مانند دلیل صحت بیع از جانب مالک کفایت می‌کند؛ زیرا با عنایت به این‌که وکالت بدین‌جا می‌انجامد که بیع وکیل به موکل نسبت یابد، مصداق اطلاق دلیل اولی دلالت‌گر بر صحت بیع خواهد بود و نیازی به دلیل شرعی خاص نیست تا بر صحت وکالت دلالت نماید. اما در امور غیر اعتباری، فقط وکالت کافی نیست تا نسبت تکوینی را توسعه دهد. بنابراین، صحت وکالت و این‌که کار وکیل به منزله کار موکل در آثار شرعی آن قلمداد گردد، نیازمند دلیل خاص است و دلیل اولی دلالت‌گر بر ترتب آن آثار بر سبب‌هایشان کفایت نمی‌کند. از آن‌جا که در روایات وکالت، اطلاقی دیده نمی‌شود، اصل اقتضا می‌کند که در امور تکوینی، آثار کار موکل بر کار وکیل ترتب نیابد، مگر آن‌که دلیلی خاص از جانب شارع برسد که بر این ترتب به صورت تعبدی دلالت کند. اما در باب حیات‌ت چنین دلیل خاصی نرسیده است. بنابراین، وکالت در این زمینه اثری ندارد^(۱).

(۱) ممکن است گفته شود: در همه امور اعتباری، بازگشت وکالت به این است که کار وکیل به منزله کار موکل نشانده می‌شود. نسبت دادن بیع وکیل به موکل نیز بر اساس همین اعتبار است. بنابراین، در همه موارد، خواه امور اعتباری مانند بیع و خواه تکوینی مانند حیات‌ت، صحت وکالت وابسته به آن است که دلیلی اقامه شود که شرع از ابتدا کار وکیل را به منزله کار موکل می‌داند و یا روش عقلا را در این زمینه تأیید می‌نماید. تمسک به خود ادله اولیه دلالت‌گر بر صحت بیع مالک یا تملک با حیات‌ت، در این زمینه کفایت نمی‌کند. پس دیگر فرقی میان امور اعتباری و تکوینی از لحاظ نیاز به دلیل دیگر بر ثبوت این تنزیل شرعی، خواه به صورت ابتدایی و خواه امضایی، وجود ندارد.

در پاسخ باید گفت: صحیح دانستن وکالت در امور اعتباری و انشائی، مانند بیع و جز آن، با این ملاک نیست که کار و بیع وکیل به منزله کار و بیع موکل قلمداد گردد. این از آن‌رو است که در موارد وکالت در امور اعتباری، باور داریم که نسبت دادن بیع وکیل به مالک، نسبتی

بخش سوم: اگر کسی دیگری را اجیر سازد تا شیء مباح را حیازت کند، آیا

حقیقی است. مثلاً هرگاه وکیل حسن خانه او را بفروشد، صحیح است که حسن بگوید: خانه‌ام را فروختم. نیز صحیح است که بگوییم: حسن خانه‌اش را فروخت. روشن است که قلمداد کردن کار وکیل به منزله کار موکل، نهایت اثرش آن است که بر دلیل اولی دلالت‌گر بر صحت بیع مالک، حکومت می‌یابد و موضوع آن را توسعه می‌بخشد و با تعدد و حکومت، بیع وکیل را در قلمرو آن داخل می‌سازد؛ اما نسبت یافتن بیع به مالک را به صورت حقیقی صحیح نمی‌سازد؛ چراکه باب توسعه در قلمرو حکم با قلمرو نسبت و کاربرد تفاوت دارد؛ چنان‌که در دیگر موارد ادله حاکم نیز چنین است. بنابراین، مثلاً دلیل دلالت‌گر بر این که احتمال به منزله علم است، بر این دلالت ندارد که علم را می‌توان به صورت حقیقی به فرد شک‌کننده نسبت داد، هرچند آن دلیل موجب توسعه قلمرو احکام علم به این مورد گردد.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که صحیح شمردن وکالت در امور اعتباری، از باب تنزیل نیست؛ زیرا تنزیل موجب نسبت‌دهی و توسعه حقیقی در قلمرو کاربرد نیست. بنابراین، باید در معنای وکالت در امور اعتباری، به وجهی پایبند شد که با آنچه در عرف، برای صحت نسبت بیع وکیل به موکل به‌طور حقیقی در نظر گرفته می‌شود، سازگار باشد. این وجه چنین است که بازگشت وکالت‌دهی در نظر عرفی، به ایجاد مضمون معامله بر شیوه تعلیق است. پس مثلاً وکالت‌دهی مالک در فروش خانه‌اش به این معنا است که فروش آن را انشا و ایجاد می‌کند، با این فرض که وکیل آن خانه را بفروشد به‌گونه‌ای که انشاء بیع از طرف مالک، به صورت بالفعل باشد و به ارتکاز عرفی، این معنا در ضمن انشاء وکالت گنجانده شده باشد. ولی امر انشاء شده، معلق به فروش خانه به‌دست وکیل گشته است. بر این اساس، نسبت دادن بیع به مالک، هنگام انجام عمل فروش به‌دست وکیل، حقیقی قلمداد می‌شود.

شاید بگویند: این تعلیق در امر مورد انشاء، موجب بطلان بیع و دیگر معاملات از این دست است. در پاسخ می‌گوییم: این که تعلیق موجب بطلان عقد باشد، دلیل لفظی ندارد و تنها دلیلش یکی از این دو چیز است: یا اجماع تعبدی بر این سخن؛ و یا این که معامله معلق شده در مقام انشاء، با ارتکاز عرفی مخالف باشد که همین موجب می‌شود تا ادله مطلق، مانند «احل الله البیع» شامل این موارد نشود. اما در این تعلیق که ما در تفسیر وکالت بیان کردیم، هیچ یک از این دو یافت نمی‌شود. اجماع بر صحت این وکالت به معنای ارتکازی آن، انعقاد یافته است و فرض بر این است که معنای ارتکازی، دربردارنده تعلیق است. اما ارتکاز در این جا، بر طبق این معنا و نه بر خلاف آن است.

حال که معنای وکالت‌دهی به‌گونه‌ای که بیان کردیم، روشن شد، معلوم می‌گردد که آنچه گفتیم، درست است که برای صحیح شمردن وکالت در امور اعتباری، کافی است به خود ادله اولیه دلالت‌گر بر صحت بیع مالک و مانند آن استناد کنیم و به دلیل خاص بر صحت یا تنزیل نیاز نداریم. اما بر خلاف آن، در امور تکوینی، مانند حیازت، به دلیل خاص بر تنزیل نیازمندیم؛ زیرا امر تکوینی، انشائی نیست و تصور نمی‌توان کرد که انشاء از مورد انشاء شده، به هر شکل تفکیک گردد و صدور چنین کاری از موکل به هیچ‌وجه قابل تصور نیست. پس برای ترتب بخشیدن آثار کار و حیازت فرد بر کار و حیازت وکیل وی، نیازمند دلیل خاص برای تنزیل هستیم. (نویسنده)

فرد اجیر گیرنده، مالک آن چه شخص اجیر حیازت نماید، می‌شود؟ این بخش را می‌توان به دو شاخه تقسیم نمود:

یک: اجاره به بخشی خاص از حیازت تعلق می‌گیرد؛ یعنی حیازت اجیر برای اجیر گیرنده، به گونه‌ای که اجیر گیرنده مالک همین بخش خاص از کار اجیر شود. دو: اجاره به کلی حیازت تعلق می‌گیرد.

شاخه اول، یعنی این که اجاره به حیازت برای اجیر گیرنده تعلق گیرد، گاه بدین شکل است که اجیر سهمی دیگر از حیازت را تحقق می‌بخشد، برای مثال، برای خودش حیازت کند. گاهی نیز فرض می‌شود که او برای اجیر گیرنده، بر طبق قرارداد اجاره، حیازت کند. در فرض اول، تردید نیست که اجیر گیرنده، مالک چیزی که اجیر حیازت نموده، نمی‌شود؛ زیرا حیازتی که وی صورت داده، در ملک او نیست و به عقد اجاره نیز استناد نمی‌یابد تا گمان رود که وی مالک نتایج آن است.

در فرض دوم از شاخه اول، یعنی آن‌گاه که اجیر برای اجیر گیرنده، بر طبق عقد اجاره حیازت کند، چیزی یافت نمی‌شود که از لحاظ فقهی، آن را از شاخه دوم جدا سازد، یعنی آن‌گاه که اجاره به حیازت کلی تعلق گرفته باشد؛ زیرا در آن، جز عقد اجاره چیزی نیست که احتمال رود توجیه‌گر مالکیت اجیر گیرنده بر ثروتی باشد که اجیر حیازت نموده است. بنابراین، اگر در این فرض، گفته شود که اجیر گیرنده مالک چیزی است که اجیرش در حیازت گرفته، این سخن فقط بر اساس عقد اجاره است و این اساس، خود، در شاخه دوم نیز تحقق می‌یابد.

بدین‌سان، لازم است بحث از فرض دوم شاخه اول و نیز شاخه دوم را بر همین نقطه متمرکز سازیم؛ یعنی: آیا عقد اجاره علت آن است که اجیر گیرنده مالک ثروت طبیعی شود که اجیرش در حیازت گرفته است؟

از لحاظ فقهی، روشن است که مدلول ابتدایی عقد اجاره و نقش اصیل آن، این است که مالکیت منفعت عین مورد اجاره را به مستأجر واگذار نماید، مانند

سکونت در اجاره خانه و منفعت فرد اجیر شده در اجیر گرفتن کارگر. منفعت اجیر، همان کار او است که ماهیت این نفع به خود او وابسته است، مانند آن که ماهیت انتفاع سکونت بر اساس خانه مورد اجاره، استوار است.

در موضوع مورد بحث ما، این بدان معنا است که آنچه اجیر گیرنده به شکل اصلی مالک آن می‌شود، فقط کار فرد اجیر است، یعنی حیازت وی که همان منفعت وابسته به او است. اما موضوع حیازت، یعنی ثروت تصرف شده، اگر در مالکیت اجیر گیرنده قرار گیرد، مدلول مستقیم عقد اجاره نیست؛ بلکه باید آن را نتیجه تملک او بر حیازت دانست؛ چنان که فرض کنیم تملک حیازت، از لحاظ فقهی ملازم آن است که موضوع آن، یعنی مال حیازت شده را مالک گردد. بدین سان، روشن می‌شود که باید این جنبه را از لحاظ فقهی به بحث بگذاریم تا ببینیم که آیا تملک حیازت، علت یا به هر دلیل، ملازم تملک مال حیازت شده هست؟

در سطح فقهی، چند امر را می‌توان برای توجیه این علیت مورد استناد قرار داد و با آنها استدلال نمود که مالکیت اجیر گیرنده بر حیازت اجیر، علت مالکیت او بر اموالی است که اجیر در حیازت می‌گیرد. آن امور عبارتند از:

۱- سخن معروف در کتاب جواهر^(۱) و جز آن^(۲) که شیء حیازتی است که، نتیجه حیازتی است که فرد اجیر گیرنده مالک آن است. بنابراین، وی به تبع مالکیت حیازت، مالک مال مورد حیازت می‌گردد؛ زیرا کسی که مالک اصل است، ثمرات آن را نیز مالک می‌شود. این دلیل را با دو بیان می‌توان تبیین نمود:

یک: مال مورد حیازت، ثمره کار حیازتی است که مملوک اجیر گیرنده است؛ پس مانند میوه درخت به‌شمار می‌رود. همان سان که مالک درخت، میوه آن را در تملک می‌گیرد، اجیر گیرنده نیز مالک چوبی می‌شود که اجیرش

(۱) بنگرید به: جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۳۳۴.

(۲) بنگرید به: مسالک الافهام، ج ۴، ص ۳۳۸-۳۳۹.

از جنگل حيازت کرده است. اين به سبب مالکیت حيازتی است که اجير به آن پرداخته است.

دو: حيازت مانند خیاطی است. همان‌سان که اثر خیاطی، به تبع مالکیت بر خیاطی، تحت تملک درمی‌آید، اثر حيازت نیز چنین است، در پی آن‌که شارع برای آن، سببی نهاده که به جهت مالکیت حيازت، در تملک است. اين که اثر گاهی به صورت هیئت است و گاه به صورت عین، در اين موضوع تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا منفعت هر چیز به فراخور آن است.

بیان اول صحیح نیست؛ زیرا تفاوت میان نسبت مال حيازت شده و حيازت، با نسبت میوه و درخت، آشکار است؛ چراکه میوه، ثمره طبیعی درخت به‌شمار می‌رود، اما چوب حيازت شده، به هیچ شکل، ثمره حيازت به‌شمار نمی‌رود. تنها نتیجه حيازت، قرار گرفتن چوب در تسلط فرد است و نه خود چوب. آن دلیل شرعی که یاد کردند، فقط نشان می‌دهد که هر کس مالک چیزی باشد، مالک ثمره طبیعی آن نیز خواهد بود، مانند میوه درختان و تخم مرغ. اما ثمره گاهی به شکل مجازی بر خود چوب در اين جا اطلاق می‌شود؛ پس دلیلی در دست نیست که با تملک حيازت، آن چوب نیز تملک گردد.

بیان دوم نیز با دو اشکال، رد می‌شود:

یک: اثر خیاطی با خود عقد اجاره، در تملک قرار نگرفته است. بنابراین، اگر کسی یک خیاط را برای دوختن پیراهنی از یک قطعه پارچه پشمی اجير سازد، اثر خیاطی وی را مالک نمی‌شود، یعنی آن هیئت مخصوص را که به سبب عقد اجاره، پشم به پیراهن تبدیل می‌شود. بلکه مالکیتش نسبت به هیئت به دلیل مالکیتش بر پشم است که پیش از عقد اجاره تحقق داشته است؛ زیرا مالکیت ماده در شرع، یعنی مالکیت همه هیئت‌های خالصی که بر آن ماده عارض می‌شوند. اما خود هیئت، مالکیت مستقل ندارد.

بدین روی، اگر فرض کنیم که قطعه پشم از آن اجير گیرنده نباشد و مالک

آن، فردی دیگر باشد که تصرف در آن را به وی اجازه داده، اجیر گیرنده به سبب عقد اجاره، مالک هیئت لباسی نمی شود. این بدان معنا است که اثر کار فرد اجیر، مانند هیئت لباس، فقط هنگامی ملک اجیر گیرنده به شمار می آید که در ماده‌ای پدید آمده باشد که پیش از عقد اجاره هم در تملک وی بوده باشد. در موضوع مورد بحث، چوب حیازت شده، پیش از عقد اجاره، در تملک اجیر گیرنده نبوده؛ بلکه از مباحث عمومی به شمار می رفته است. بنابراین، قیاس کردن آن با اثر خیاطی باطل است؛ زیرا میانشان فارق وجود دارد.

دو: اثر حیازت که مقابل هیئت ناشی از خیاطی قرار دارد، خود چوب نیست؛ بلکه مالکیت چوب است که شرعا بر حیازت مترتب گشته است. بنابراین، مالکیت آن مال حیازت شده در موارد حیازت، در مقابل خود هیئت ناشی از خیاطی قرار می گیرد. پس اگر بخواهیم حیازت را با خیاطی قیاس کنیم و از اشکال اول هم دست بشوئیم، نتیجه آن است که اجیر گیرنده مالک مالکیت چوب و نه خود چوب شود؛ و این سخن معنایی ندارد.

۲- حیازت اجیر، در ملک اجیر گیرنده است. پس در حقیقت، حیازت خود او است. بنابراین، اجیر گیرنده مالک چوب حیازت شده می شود، به این عنوان که با خود حیازت اجیرش، آن را حیازت کرده است.

این بیان نیز بدین شکل قابل نقد است:

یک: مالکیت اجیر گیرنده بر حیازت اجیر، موجب اضافه کردن حیازت به اجیر گیرنده به صورت اضافه ملکی می شود، نه به گونه اضافه کار به کننده اش به گونه‌ای که اجیر گیرنده با حیازت اجیرش خودش حیازت گر شود. آنچه سبب مالکیت فرد بر مال است، فقط این است که آن را حیازت کند، نه این که مالک حیازت آن باشد.

دو: حتی اگر بپذیریم که خود کار، یعنی حیازت، به سبب مالکیت اجیر گیرنده بر آن، به وی نسبت یابد، باز هم سودی ندارد؛ زیرا دلیل تملک با

حیازت، دلیلی لفظی و دارای اطلاق نیست تا به اطلاق آن دست بیاویزیم؛ بلکه فقط دلیلی لَبّی است که در آن به مقدار یقینی بسنده می‌شود.

و اما ادعای اجماع بر این که اجیر گیرنده مالک چیزی می‌شود که اجیرش در حیازت گیرد، ادعایی است که صحت آن قطعی نیست. اگر هم این اجماع را بپذیریم، برای اثبات مالکیت در موضوع مورد بحث کفایت نمی‌کند؛ زیرا احتمال دارد بسیاری از اجماع کنندگان به همین باور استناد کرده باشند که قواعد اجاره، اقتضای چنین مالکیتی را دارد، با این باور که میان مالکیت حیازت و مالکیت مورد حیازت، ملازمه برقرار است. از آن جا که ما این مبنا را نمی‌پذیریم، اجماع برای ما تعبدی به‌شمار نمی‌آید.

۳- سیره عقلایی یا عرف عمومی بر این اساس استوار است که اجیر گیرنده مالک اموالی می‌شود که اجیر وی در حیازت گیرد.

اما ممکن است کسی بگوید: دلایل کافی نزد ما وجود ندارد که دریابیم این سیره در عصر تشریح نیز وجود و گستردگی و فراگیری داشته تا حدی که از نبود مانع شرعی درباره آن، دریابیم که شارع آن را تأیید کرده است. حتی اگر چنین سیره‌ای را بپذیریم و استدلال به آن را درست بشماریم، این سیره فقط در مواردی دلالت دارد که بدانیم شامل آن‌ها بوده است؛ چراکه دلیلی لَبّی است. پس استدلال به آن فقط هنگامی ممکن است که اجیر با حیازت، مالکیت اجیر گیرنده را قصد کرده باشد؛ و شامل حالتی نمی‌شود که اجیر با چنین نیتی حیازت نکرده باشد؛ چراکه این حالت در مقدار یقینی سیره جای نمی‌گیرد.

۴- دلیل‌های عام و مطلق که اجاره را صحیح شمرده‌اند، بر موضوع مطلوب ما نیز دلالت دارند؛ زیرا آن ادله گواهند که در موضوع سخن ما، عقد اجاره به‌گونه مطابقی صحیح است و نیز به‌گونه التزامی دلالت می‌نمایند که اجیر گیرنده مالک اموالی است که اجیرش حیازت کرده است. اگر چنین نبود، اجاره کاری بیهوده به‌شمار می‌رفت و هیچ منفعتی برای اجیر گیرنده نداشت و

به این دلیل، باطل می‌گشت. بنابراین، صحت عقد اجاره، ملازم آن است که اجیر گیرنده مالک اموال حیازت شده اجیر باشد.

در پاسخ این سخن باید گفت:

یک: بهره‌وری اجیر گیرنده از کار اجیر، فقط به این گونه نیست که مالک اموال حیازت شده گردد؛ بلکه گاه هدفی عقلایی از خود کار حیازت و قطع چوب از جنگل یا تملک خود اجیر، در نظر است. پس اجاره در هر حال، کاری سفیهانه به‌شمار نمی‌رود.

دو: حتی اگر بپذیریم که این اجاره سفیهانه است و چنین اجاره‌ای به صورت تخصصی یا تخصیصی از ادله صحت اجاره بیرون به‌شمار می‌رود، نمی‌توان با آن ادله به اثبات صحت چنین عقدی پرداخت، چه رسد که مالکیت اجیر گیرنده بر مال حیازت شده اجیر را اثبات نماییم؛ زیرا این از قبیل تمسک به دلیل عام یا مطلق در شبهه مصداقیه است.

وانگهی می‌توان در وجود ادله مطلق در میان روایات اجاره، شک ورزید؛ زیرا احادیث صحیح باب اجاره، برای بیان اصل صحت اجاره دارای اطلاق نیستند تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود. آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(۱)، هم فقط بر پایبندی به قراردادها دلالت دارد و نه بر صحت، خواه به دلالت مطابقی و خواه التزامی. نیز آیه ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(۲)، مخصوص تجارت است و در خرید و فروش ظهور دارد و شامل عقدهای تملیکی به گونه مطلق نمی‌شود.

۵- امام صادق علیه السلام فرموده است: «هر کس اجیر دیگری شود، رزق را بر خود ممنوع ساخته است»^(۳). این نشان می‌دهد که اجیر گیرنده مالک اموالی است که اجیرش حیازت نماید؛ و گرنه این سخن به گونه مطلق صحیح نبود

(۱) سوره مائده، آیه ۱.

(۲) سوره نساء، آیه ۲۹.

(۳) وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۰۳، باب ۲ از أبواب کتاب الإجارة، حدیث ۱.

و بر کسی که خود را برای حیازت و مانند آن، اجیر نماید، صدق نمی‌کرد. بنابراین، اطلاق و شمول این بیان برای هر اجیر، دلالت می‌کند که مال حیازت شده، از آن اجیر گیرنده است و نه اجیر.

در پاسخ این سخن، افزون بر نقد دلالت این حدیث، می‌توان گفت: این روایت دارای سند صحیح نیست و همه طریق‌هایش تا جایی که من می‌دانم، ناصحیح هستند^(۱). بنابراین، نمی‌توان بدان اعتماد نمود.

بدین‌سان، در پرتو همه این نقدها، درمی‌یابیم که مالکیت اجیر گیرنده بر حیازت اجیر، علت مالکیت وی بر اموالی که اجیرش حیازت نموده، نمی‌گردد^(۲).

(۱) بنگرید به: همان، ج ۱۷، ص ۲۳۸، باب ۶۶ از أبواب ما یکتسب به.

(۲) شاید آنچه را گفتیم، چنین به نقد کشیده شود: مالکیت اجیر گیرنده بر ثروتی که اجیرش حیازت می‌کند، از لحاظ فقهی با همین دلیل اثبات می‌شود که ادله‌ای برای مالکیت خود اجیر بر ثروتی که حیازت نموده، در دست نیست؛ زیرا درست است که اجیر به‌طور مستقیم به حیازت پرداخته؛ اما دلیل این‌که حیازت علت مالکیت است، فقط سیره عقلایی است و روایات وارد شده در این زمینه، ضعیف هستند [همچون حدیثی که از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «هر که در چیزی تصرف کند که پیش از وی کسی در آن تصرف نکرده، آن چیز از آن وی است»، مستدرک وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۱۱، باب ۱ از أبواب احیاء الموات، حدیث ۴. این حدیث مرسل است]. ضعف این روایات هم از لحاظ دلالت است و هم سند. اما نمی‌دانیم که سیره عقلایی در روزگار تشریح، مالکیت ثروت حیازت شده را به اجیر عطا کرده باشد. پس اگر مالکیت اجیر بر ثروت، ثابت نگردد، باید گفت که اجیر گیرنده، مالک آن است.

اما این نقد وارد نیست؛ زیرا حتی اگر ثابت شود و بپذیریم که دلیلی برای مالکیت اجیر در دست نیست، مالکیت اجیر گیرنده بر آن ثروت توجیه نمی‌شود؛ زیرا نبودن دلیل از این جنبه، به معنای وجود دلیل در جنبه دیگر نیست. به این سخن می‌توان چنین افزود: این نقد در موارد احیا، جریان ندارد که در آن زمینه، روایت رسیده است: «هر که زمینی را احیا کند، از آن او است». این از آن‌رو است که این‌جا دلیل کافی در دست است که احیا کننده زمین، صاحب حق است؛ و فرد احیاگر، اجیر است؛ چراکه خود وی به‌کار احیا پرداخته است. بنابراین، به موجب اطلاق این روایت، حق از آن اجیر است. در این معنا خوب بیندیشید! (نویسنده)

(۱۵)

گفتاری در این‌که شیء حیازت شده از آن کسی است که حیازت برای وی انجام شده، نه خود حیازت‌گر

شاید بهتر باشد که بگوییم: هرگاه کسی ثروتی طبیعی را برای فرد دیگر حیازت کند، آن فرد که برایش حیازت صورت پذیرفته، مالک به‌شمار می‌آید؛ اما نه بر این اساس که فرد حیازت‌کننده، وکیل یا اجیر آن شخص گشته، بلکه همین که حیازت برای وی انجام شده، به تنهایی برای تملک وی کفایت می‌کند. این از آن‌رو است که دلیل بر تملک با حیازت، فقط سیره است که می‌توان گفت طبق این سیره، کسی که برایش حیازت انجام گیرد، مالک است، خواه خودش حیازت‌گر باشد و خواه دیگری. بنابراین، مالکیت فردی که حیازت برای او صورت پذیرفته، به‌عنوان حیازت‌گر بودنش نیست تا با آن‌چه در بخش نخست پیوست پیشین گذشت، بتوان بر آن ایراد نمود که فردی که برای او حیازت شده حیازت‌کننده نیست، و نیز به‌عنوان موکل بودن یا اجیر گیرنده نیست تا بر آن ایراد گرفته شود که عقد وکالت یا اجاره، اقتضای این مالکیت را ندارد؛ یعنی همان ایرادی که در دو بخش اخیر در پیوست پیشین، یاد کردیم.

اگر این سخن پذیرفته گردد، بدین معنا است که فردی که خودش به صورت مستقیم به حیازت ثروتی نپردازد، تنها در یک حالت، مالک آن ثروت است. این یک حالت آن است که فرد حیازت‌کننده، این کار را به نیت او انجام داده باشد. اما در غیر این حالت، کسی که خودش حیازت انجام نداده، مالک ثروت حیازت شده نمی‌گردد و این‌که کسی وکیل یا اجیر فرد دیگر باشد، توجیه‌گر مالکیتش بر آن ثروت حیازت شده نیست. این از آن‌رو است که در پیوست

پیشین دیدیم که صحت وکالت در امور تکوینی، نیازمند دلیل خاص است و چنین دلیلی در این جا یافت نمی‌شود. عقد اجاره هم فقط اقتضا می‌کند که اجیر گیرنده مالک حیازت فرد اجیر باشد که یکی از کارهای او است، نه مالک موضوع حیازت، یعنی ثروت حیازت شده.

(۱۶)

جعاله در کتاب اقتصاد ما^(۱)

چنان که معمولاً می‌گویند، جعاله عبارت است از پابندی به پرداخت عوض در برابر یک کار؛ مثلاً صاحب مال بگوید: هر که جامه مرا بدوزد، او را یک درهم است؛ یا: هر که کتاب گمشده مرا بیابد، او را یک دینار است. در این جا، خیاطی و یافتن کتاب گمشده، دو کار هستند که صاحب جامه و کتاب، ملزم می‌شود که یک درهم یا دینار در عوض آن بپردازد. هر که به این کار بپردازد، مستحق عوض تعیین شده در جعاله است؛ بدین معنا که در موارد جعاله، فرد عامل، با عمل خود، مالک آن عوض است. اما صاحب مال، طلب کار عمل از عامل نیست. از این رو، وی با اجیر گیرنده که به موجب عقد اجاره، مالک عمل اجیر خود است، تفاوت دارد؛ چنان که در کتاب دوم اقتصاد ما ص ۲۸۵ این را توضیح دادیم.

در همان کتاب ص ۲۹۶ گفتیم: در جعاله، برای عامل، عوضی تعیین می‌شود که دامنه‌ای باز دارد و با سود فرد جاعل مرتبط است؛ مثل آن که جاعل از تولید کنندگان تخت چوبی باشد و برای کسی که از تخته‌های چوبی تخت بسازد، نصف سودی را که از این طریق دریافت می‌کند، قرار دهد. بنابراین، پاداش عامل با نتایج عملی و سود کار وی، از لحاظ افزایش و کاهش، بستگی دارد.

نیز گفتیم: تاجر تخت‌های چوبی نمی‌تواند پاداشی از همین قبیل را برای

(۱) این پیوست در کتاب اقتصاد ما وجود ندارد؛ اما مؤلف شهید، برای پاسخ گفتن به سؤالاتی که در این زمینه ایجاد شده بود، این یادداشت را نگاشته است. از این رو، ما برای آن که سود این سخن به کمال رسد، این یادداشت را افزودیم. (گروه تحقیق)

ابزار تولید در نظر بگیرد. مثلاً صحیح نیست که بگوید: هر که دستگاهی برای قطع چوب در اختیار من بگذارد، بر من واجب است که به او چنین پاداشی دهم. اکنون با عنایت به برخی سؤالات که در این زمینه دریافت نموده‌ام، می‌خواهم این مسأله را از لحاظ فقهی در هر یک از این دو جنبه، توضیح دهم:

جنبه نخست عبارت است از رابطه تاجر تخت‌های چوبی با عامل در جعاله. توضیح این مطلب آن است که دستمزدی که تاجر تخت‌ها برای فرد عامل در جعاله تعیین می‌کند، به چند گونه قابل تصور است:

۱- تاجر نصف چوبی را که به صورت بالفعل در تملک دارد، برای عامل قرار دهد و بگوید: هر که از چوب‌های من تخت بسازد، نصف این چوب از آن او خواهد بود. در این حالت، عوض به صورت شخصی و عین بیرونی معین است و اشکالی در آن راه ندارد.

۲- برای عامل، مال فی‌الذمه قرار دهد و آن را چنین تعیین نماید که مساوی نصف بها یا سودی باشد که تاجر پس از فروش تخت‌ها، اگر بخواهد آن‌ها را بفروشد، به آن دست خواهد یافت؛ مثلاً بگوید: هر که از این چوب من تخت بسازد، در ذمه من برایش مالی به اندازه نصف بهایی است که هنگام فروش تخت، پس از کامل شدن ساختش، می‌توان به آن دست یافت.

در این حالت، عوض، امری فی‌الذمه است و در آن ایرادی روا نیست، مگر از این جنبه که در این جا، عوض به گونه کامل معین نشده است. بنابراین، اگر بنا بر آن بگذاریم که تعیین عوض در باب جعاله شرط نیست، مانند تعیین اجرت در اجاره، مانعی از آن نیست که به صحت این جعاله ملتزم شویم.

۳- تاجر نصف بهایی را که پس از فروش تخت‌ها بدان دست می‌یابد، برای عامل قرار دهد، نه به صورت مال فی‌الذمه معادل با نصف؛ یا آن که نصف سود عینی را که در آن کالا برایش فراهم خواهد شد، برای عامل تعیین نماید.

برای بررسی این حالت، باید به نکته‌ای دقت ورزیم: عامل در باب جعاله،

با انجام کار، مالک دستمزد می‌گردد. بنابراین، در حالتی که دستمزد نصف بهایی باشد که فروشنده به آن دست خواهد یافت، نمی‌توانیم تصور کنیم که عامل، مالک چیزی از جانب تاجر خواهد شد؛ زیرا دستمزد عین شخصی نیست که بالفعل در اختیار تاجر باشد تا عامل با کار خویش، مالک آن گردد؛ و نیز مالی در ذمه او نیست تا مالکیت عامل بر آن، پس از انجام آن عمل، معقول به نظر رسد.

این ایراد مانند اشکال در اجاره زمین است که دستمزد، بخشی از محصول آن زمین تعیین گردد. در این فرض، دستمزد عین بیرونی موجود در ملک اجیر گیرنده به صورت بالفعل و نیز مالی در ذمه وی نیست تا با عقد اجاره، در تملک فرد موجر قرار گیرد. کسی که در این صورت، به سبب این اشکال، اجاره را باطل بداند، در این جا نیز باید همین سخن را بگوید؛ زیرا دستمزد جعاله در صورت مورد اشاره، مانند اجرت در آن عقد اجاره است و نه امر خارجی است که بالفعل در ملک جاعل باشد و نه شیئی در ذمه او است. پس عامل با کاری که انجام می‌دهد، چه چیزی را از جانب جاعل در تملک می‌گیرد؟ اما کسی که این اشکال را در باب اجاره، معتبر نشمارد، می‌تواند در این جا نیز بنا را بر صحت جعاله بگذارد. این چکیده سخن در جنبه نخست بود.

و اما جنبه دوم عبارت است از رابطه تاجر تخت‌ها با ابزار تولید. در توضیح مطلب، باید گفت: در این جا نیز جعاله به صورت‌های گوناگون، به لحاظ آنچه دستمزد به ازای آن قرار می‌گیرد، قابل تصور است:

۱- دستمزد به ازای منفعت ابزار تولید باشد؛ بدین سان که تاجر تخت‌ها بگوید: من یک دینار برای کسی قرار می‌دهم که از ابزاری که در تملک دارد، برای قطع کردن چوب استفاده نماید. این جعاله باطل است؛ زیرا جعاله باید تضمین کننده دستمزد در برابر کار، نه در برابر منافع اموال، باشد. بنابراین، امکان ندارد که دستمزد در برابر منفعت ابزار تولید قرار گیرد.

۲- دستمزد به ازای این باشد که صاحب ابزار، منفعت ابزارش را برای تاجر تخت‌ها تملیک نماید. تفاوت میان این حالت و مورد پیشین، این است که در این جا، دستمزد در برابر کار است، یعنی تملیک منفعت از جانب صاحب ابزار، نه در برابر منفعت مال. اما ایراد در تصور تملیک منفعت از جانب صاحب ابزار است؛ زیرا اگر این تملیکی رایگان به‌عنوان هبه باشد، متوقف به این است که هبه در منافع را صحیح بدانیم و آن را مختص موجودات عینی بشماریم؛ چنان‌که معروف است. اگر هم تملیک به‌عنوان اجاره باشد، خلاف فرض مورد نظر است. همانند این حالت، آن است که دستمزد را در برابر آن قرار دهد که مالک ابزار، تصرف در آن و بهره‌وری از آن را مباح ساخته؛ نه این‌که دستمزد در برابر تملیک منافع آن باشد. در هر حال، دستمزد به ازای سهم داشتن ابزار تولید در فرایند کار نیست؛ بلکه در برابر کاری است که از جانب مالک ابزار صورت می‌گیرد. این کار، تملیک یا اباحه است و به همین دلیل، وی مستحق آن دستمزد است، هرچند آن ابزار اصلاً در تولید به‌کار گرفته نشود.

۳- جاعل، مالک ابزار باشد، نه تاجر تخت‌ها؛ بدین شکل که مالک ابزار بگوید: هر که نصف این چوب را به من بدهد، منفعت این ابزار دستمزد او خواهد بود. در این جا، منفعت ابزار و کاری که این دستمزد برای او نهاده شده، این است که تاجر تخت‌ها نصف چوب را به مالک ابزار می‌بخشد؛ یعنی نصف چوب را به وی تملیک می‌کند. در این جا دیگر آن اشکال پیشین در مورد هبه منافع، پیش نمی‌آید؛ زیرا این در زمره هبه اعیان و نه منافع قرار می‌گیرد. اما منفعت ابزار در این فرض، به خودی خود، پاداش است و سخن در معین ساختن نوع پاداش آن است و نه در این‌که خود ابزار پاداشی بر چیز دیگر باشد.

(۱۷)

سخنی درباره روایتی خاص

گاه گفته می‌شود: استدلال موجود در این روایت: «زیرا این تضمین شده است و آن تضمین شده نیست». این معنا را ارائه می‌کند که درآمد بدون کار پیشین، اگر تضمین شده باشد، جایز نیست؛ مانند تفاوت میان دو اجاره‌بها. اما اگر تضمین شده نباشد، جایز است؛ مانند تفاوت میان اجاره‌بهایی که فرد واسطه به مالک می‌دهد و نسبت درصدی که وی از فرد مزارع می‌گیرد، اگر این نسبت از آن اجاره‌بها بیشتر شود.

این سخن فقط بر پایه برخی از ارزیابی‌ها در تفسیر این استدلال، درست است. شرح همه ابعاد این بحث، مجال دیگری می‌طلبد.

کتاب نامه^(۱)

- ۱- ابن رشد والرشدية (ارنست رنان) ترجمه: عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، قاهره، ۱۹۷۵ م.
- ۲- الإجارة (شيخ محمد حسين اصفهاني) دار الكتب الإسلامية، نجف.
- ۳- الأحكام السلطانية (قاضي محمد بن حسين فراء و علي بن حبيب ماوردي) تحقيق: محمد حامد الفقي، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي - قم، چاپ دوم ۱۴۰۶ ق.
- ۴- الأدب المفرد (محمد بن اسماعيل بخاري) مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، چاپ اول ۱۴۰۶ ق، ۱۹۸۶ م.
- ۵- إرشاد الأذهان (حسن بن يوسف - علامه حلي) انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، قم، چاپ اول ۱۴۱۰ ق.
- ۶- الاستبصار (شيخ محمد بن حسن طوسي) دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم ۱۴۰۵ ق.
- ۷- أسد الغابة في معرفة الصحابة (عزالدين شيباني معروف به ابن الأثير) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(۱) در مواردی که به منابع کتاب دست نیافتیم تنها به درج نام کتاب، یا نام کتاب و نویسنده بسنده کردیم. (گروه تحقیق)

- ٨- أسس الاقتصاد الحديث (صلاح الدين نامق) دار النهضة العربية، قاهره، چاپ اول ١٩٧٢ م.
- ٩- الأسفار الأربعة (صدر الدين محمد شيرازي) چاپخانه حيدري، تهران، ١٣٨٣ ق.
- ١٠- الاشتراكية (احمد شلبي) دار الاتحاد العربي للطباعة، چاپ دوم ١٩٨٦ م.
- ١١- أصول الاقتصاد، المقدمة ونظرية القيمة (كامل عباس حلواني) دار المعارف، مصر، چاپ اول ١٩٦٥ م.
- ١٢- الاقتصاد الإسلامي، مدخل ومنهاج (عيسى عبده) دار النهضة، قاهره، چاپ اول ١٩٧٤ م- ١٣٩٤ ق.
- ١٣- الأمالي (شيخ محمد بن حسن طوسي) تحقيق مؤسسه بعثت، نشر دار الثقافة، قم، چاپ اول ١٤١٤ ق.
- ١٤- الأم (محمد بن ادريس شافعي) دار المعرفة، بيروت.
- ١٥- الأموال (قاسم بن سلام) تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول ١٤٠٦ ق- ١٩٨٦ م.
- ١٦- الانتصار (علي بن الحسين، سيد مرتضى) تحقيق و نشر مؤسسه انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٥ ق.
- ١٧- ايضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد (شيخ محمد بن حسن حلّي) چاپ و نشر اسماعيليان، قم، چاپ اول ١٣٨٧ ق.
- ١٨- بحار الأنوار (علامه محمد باقر مجلسي) دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٧٦ ق.
- ١٩- بحوث في علم الأصول، تقرير درسهای شهيد سيد محمد باقر صدر (سيد محمود هاشمي) نشر مجمع علمي شهيد صدر، قم، ١٤٠٥ ق.
- ٢٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد (محمد بن رشد قرطبي) دار المعرفة،

- بیروت، چاپ هشتم ۱۴۰۶ق- ۱۹۸۶م.
- ۲۱- بلغة الفقیه (سید محمد بحر العلوم) تحقیق سید محمد تقی بحر العلوم،
مکتبة الإمام الصادق، تهران، چاپ دوم ۱۴۰۳ق.
- ۲۲- البنک اللاربوی فی الإسلام (شهید سید محمد باقر صدر) دار التعارف،
بیروت چاپ ششم ۱۴۰۰ق- ۱۹۸۰م.
- ۲۳- البیان الشیوعی (کارل مارکس، فردریک انگلس) ترجمه خالد بکداش،
دار دمشق، چاپ دوم ۱۹۷۲م.
- ۲۴- التاریخ الإنجلیزی.
- ۲۵- تاریخ العلوم عند العرب (عمر فرّوخ) دار العلم للملایین، بیروت
۱۳۹۰ق- ۱۹۷۰م.
- ۲۶- تاریخ الملكية (فیلیسین شاله) ترجمه صباح کنعان، نشر عویدات،
بیروت، چاپ اول ۱۹۷۳م.
- ۲۷- تاریخ الیعقوبی (احمد بن ابی یعقوب) دار صادر، بیروت.
- ۲۸- تحریر الأحکام الشرعیة (حسن بن یوسف - علامه حلّی) تحقیق شیخ
ابراهیم بهادری، قم، چاپ اول ۱۴۲۲ق.
- ۲۹- تحف العقول (محمد بن شعبة حرّانی) نشر مؤسسه انتشارات اسلامی،
چاپ دوم ۱۴۰۴ق.
- ۳۰- تذکرة الفقهاء (حسن بن یوسف - علامه حلّی) چاپ و نشر کتابخانه
مرتضوی، چاپ سنگی.
- ۳۱- تذکرة الفقهاء (حسن بن یوسف - علامه حلّی) تحقیق مؤسسه آل
البيت، قم، چاپ اول ۱۴۲۳ق.
- ۳۲- تطور الملكية الفردية.
- ۳۳- التفسیر الاشتراکی للتاریخ.
- ۳۴- تفسیر العیاشی (محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی) تحقیق سید

- هاشم رسولى محلاتى، نشر المكتبة العلمية الإسلامية.
- ٣٥- تفسير نور الثقلين (عبد على بن جمعه حويزى) نشر مؤسسه اسماعيليان، قم چاپ چهارم ١٤١٢ق.
- ٣٦- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع (شيخ جمال الدين مقداد سيورى) تحقيق سيد عبد اللطيف كوه كمرى، چاپخانه خيام، قم، ١٤٠٤ق.
- ٣٧- تهذيب الأحكام (شيخ محمد بن حسن طوسى) تحقيق سيد حسن موسوى خرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ سوم ١٤٠٦ق.
- ٣٨- الثقافة الجديدة، سال هفتم، شماره ١١.
- ٣٩- جامع الرواة (محمد بن على اردبيلى) انتشارات دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ق-١٩٨٣م.
- ٤٠- الجامع للشرائع (يحيى بن سعيد حلى) تحقيق گروهى از دانشوران، نشر مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥ق.
- ٤١- الجامع الصحيح = سنن الترمذى (محمد بن عيسى بن سوره) تحقيق احمد محمد شاکر، دار إحياء التراث العربى.
- ٤٢- جامع المقاصد في شرح القواعد (شيخ على بن حسن كركى) تحقيق مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول ١٤٠٨ق.
- ٤٣- جواهر الكلام (شيخ محمد حسن نجفى) دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ سوم ١٣٦٧ق.
- ٤٤- حاشية المكاسب (شيخ محمد حسين اصفهانى) دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤١٨ق.
- ٤٥- الحدائق الناضرة (شيخ يوسف بحراني) مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٥ق.
- ٤٦- حول التطبيق (مائوتسه تونگ) نشر بغداد.
- ٤٧- حول تاريخ تطور الفلسفة (اندره ژدانوف).

- ۴۸- الخرشى على مختصر سيدى خليل (شيخ محمد خرشى) نشر دار الفكر، قاهره، ۱۳۱۷ق.
- ۴۹- الخلاف (شيخ محمد بن حسن طوسى) تحقق گروهى از محققان، مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، ۱۴۰۷ق.
- ۵۰- دراسات في الاجتماع.
- ۵۱- دراسات في المالية العامة (محمد وديع بدوى) دار المعارف، مصر، ۱۹۶۶م.
- ۵۲- الدروس الشرعية في فقه الإمامية (شيخ محمد بن مكى عاملى - شهد اول) تحقيق مؤسسه انتشارات اسلامى، چاپ اول ۱۴۱۴ق.
- ۵۳- دروس في علم الأصول (شهيد سيد محمد باقر صدر) تحقيق گروه تحقيق پژوهشگاه علمى تخصصى شهيد صدر، چاپ اول ۱۴۲۱ق.
- ۵۴- دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع (فردريك كونستانينوف).
- ۵۵- دور الفرد في التاريخ (پلخانوف).
- ۵۶- رأس المال (كارل ماركس) ترجمه محمد عيتانى، مكتبة المعارف، بيروت، ۱۹۸۸م.
- ۵۷- الرأسمالية الناشئة (احمد جامع) دار المعارف، مصر، ۱۹۶۸م.
- ۵۸- رسائل فقهية (شيخ مرتضى انصارى) تحقيق مجمع الفكر الإسلامى، قم، چاپ اول ۱۴۱۴ق.
- ۵۹- رسالة في اللاهوت والسياسة (اسپينوزا) ترجمه حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، چاپخانه الثقافى، ۱۹۵۱م.
- ۶۰- الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم (روزيه گارودى).
- ۶۱- شرح اللمعة الدمشقية (زين الدين عاملى - شهيد ثانى) تحقيق مجمع الفكر الإسلامى، قم، چاپ اول ۱۴۲۴ق.
- ۶۲- رياض المسائل (سيد على طباطبائى) تحقيق مؤسسه انتشارات

- اسلامی، چاپ اول ١٤١٢ ق.
- ٦٣- السرائر (شيخ محمد بن ادريس حلي) تحقيق و نشر مؤسسه انتشارات اسلامي، چاپ دوم ١٤١٠ ق.
- ٦٤- سنن أبي داود (ابو داود سليمان بن اشعث ازدي) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦٥- السنن الكبرى (احمد بن حسين بيهقي) دار الكتب العربية.
- ٦٦- السيرة الحلبية (علي بن برهان الدين حلي) دار المعرفة، بيروت.
- ٦٧- السيرة النبوية (عبد الملك بن هشام معافري) تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم ابيارى و عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت.
- ٦٨- شرائع الإسلام (نجم الدين بن حسن حلي - محقق حلي) تحقيق عبد الحسين محمد علي، دار الأضواء، بيروت، چاپ دوم ١٩٨٣ م - ١٤٠٣ ق.
- ٦٩- شرح العناية على الهداية در پانوشت شرح فتح القدير (محمد بن محمد بابري) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ ق.
- ٧٠- شرح المواقف (قاضي عضد الدين ايجي) انتشارات شريف رضی، قم.
- ٧١- شرح فتح القدير (محمد بن عبد الواحد) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ ق.
- ٧٢- صحيح البخاري (محمد بن اسماعيل بخاري) بيروت، چاپ دوم ١٤٠١ ق.
- ٧٣- صحيح الترمذي (ابو العربي مالكي) دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥ ق.
- ٧٤- ضد دوهرنك (انگلس) ترجمه داود صائغ، بغداد، ١٩٥٤ م.
- ٧٥- العناوين (سيد مير عبدالفتاح مراغي) مؤسسه انتشارات اسلامي، قم چاپ اول ١٤١٧ م.
- ٧٦- عوالي الثالي (شيخ محمد بن علي احسائي) تحقيق آقا مجتبی عراقی، چاپخانه سيد الشهداء، قم، چاپ اول ١٤٠٤ ق.

- ٧٧- غنية النزوع (سيد حمزه بن علي حلي) تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، چاپ اول ١٤١٧ ق.
- ٧٨- فتح القدير (محمد شوکانی) دار المعرفة، بيروت.
- ٧٩- فتوح البلدان (احمد بن يحيى بلاذري) تحقيق صلاح الدين المنجد، چاپ و نشر مكتبة النهضة المصرية.
- ٨٠- الفقه على المذاهب الأربعة (عبدالرحمن جزيري) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ ق.
- ٨١- فلسفتنا (شهيد سيد محمد باقر صدر) چاپ و تحقيق پژوهشگاه علمی تخصصی شهيد صدر.
- ٨٢- فلسفة التاريخ (پلخانوف).
- ٨٣- فوائد الأصول (شيخ محمد علي خراساني) مؤسسه انتشارات اسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.
- ٨٤- قاعدة لا ضرر ولا ضرار (آقا ضياء الدين عراقی) تحقيق سيد قاسم جلالی، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، چاپ اول ١٤١٤ ق.
- ٨٥- قصة الحضارة (ويل دورانت) دار الجيل، بيروت ١٤٠٨ ق- ١٩٨٨ م.
- ٨٦- قصة الفلسفة اليونانية (احمد امين، زكي نجيب محمود) چاپخانه لجنة التأليف، قاهره، چاپ هفتم.
- ٨٧- قواعد الأحكام (حسن بن يوسف - علامه حلي) تحقيق مؤسسه انتشارات اسلامي، قم، چاپ اول ١٤١٩ ق.
- ٨٨- القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي (جان بابي) ترجمه شريف حتانه و ديگران، دار الفكر، قاهره، ١٩٥٧ م.
- ٨٩- قيود الملكية الخاصة (عبدالله مصلح) مؤسسة الرسالة، چاپ اول ١٩٨٨ م.
- ٩٠- كارل ماركس (هنري لوفافر) ترجمه محمد عيتاني، نشر دار بيروت -

- دار صادر، ١٩٥٩ م.
- ٩١- الكافي (محمد بن يعقوب كليني) تحقيق على اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم ١٤٠٧ ق.
- ٩٢- الكافي في الفقه (شيخ ابوالصلاح حلبى) تحقيق رضا استادى، انتشارات مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣ ق.
- ٩٣- الكامل في التاريخ (ابن اثير) دار صادر- دار بيروت، بيروت، ١٣٨٥ ق.
- ٩٤- الكتاب المقدس، إنجيل مرقس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٢ م.
- ٩٥- الكشاف (جار الله زمخشرى) نشر البلاغة، قم، چاپ اول ١٤١٣ ق.
- ٩٦- كفاية الأصول (شيخ محمد كاظم خراسانى) تحقيق و نشر مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، چاپ اول ١٤١٢ ق.
- ٩٧- كمال الدين وتمام النعمة (محمد بن على بابويه قمى - شيخ صدوق) تحقيق على اكبر غفاري، مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، ١٣٩٠ ق.
- ٩٨- كنز العمال (المتقى الهندى) تحقيق شيخ بكرى حيانى و شيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ ق- ١٩٨٩ م.
- ٩٩- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق، در پانوشت الجامع الصغير (عبد الرؤوف مناوى) دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول ١٤١٧ ق - ١٩٩٦ م.
- ١٠٠- لسان العرب (محمد بن مكرم - ابن منظور) تحقيق على شيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول ١٤٠٨ ق.
- ١٠١- اللمعة الدمشقية (محمد بن جمال الدين عاملى - شهيد اول) نشر دار الناصر، چاپ دفتر تبليغات اسلامى، قم، چاپ اول ١٤٠٦ ق.
- ١٠٢- لودفيج فيورباخ (انگلس) ترجمه جورج استور، دار الفكر، بيروت.
- ١٠٣- المادية التاريخية (ف. كيلي وم. كووالزون).

- ۱۰۴ - المادية الديالكتيكية (ف. بيرستيوف و ديگران) ترجمه فؤاد مرعى و بدر سباعى، دار الجماهير .
- ۱۰۵ - المادية والمثالية في الفلسفة (ژرژ پوليتسر) ترجمه اسماعيل مهدوى، دار الكتاب العربى، ۱۹۵۷ م.
- ۱۰۶ - المبسوط (شمس الدين سرخسى) دار المعرفة، بيروت .
- ۱۰۷ - المبسوط في فقه الإمامية (شيخ محمد بن حسن طوسى) تحقيق محمد تقى كشفى، چاپخانه حيدريه، تهران، ۱۳۸۷ ق.
- ۱۰۸ - مجمع البيان (شيخ فضل بن حسن طبرسى) تحقيق جمعى از دانشوران، چاپخانه عرفان، صيدا، لبنان، ۱۳۳۳ ق.
- ۱۰۹ - مجمع الزوائد (الحافظ الهيثمى) دار الفكر، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۱۰ - المحلّى بالآثار (على بن احمد بن حزم اندلسى) تحقيق عبدالغفار سليمان بندارى، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۰۸ ق - ۱۹۸۸ م.
- ۱۱۱ - المختارات (لينين) دار التقدم، موسكو، ۱۹۷۶ م.
- ۱۱۲ - مختلف الشيعة (حسن بن يوسف - علامه حلّى) تحقيق مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، چاپ اول ۱۴۱۲ ق.
- ۱۱۳ - المدخل إلى علم النفس الحديث (ركس نايت و مارگارت نايت) ترجمه عبدالعلى جسمانى، دار القلم، بيروت، چاپ دوم ۱۹۷۰ م.
- ۱۱۴ - المدونة الكبرى (مالك بن انس اصبحى) چاپخانه السعادة، مصر، ۱۳۲۳ ق.
- ۱۱۵ - المراسم في الفقه الإمامي (حمزة بن عبدالعزيز - سلّار) تحقيق محمود بستانى، انتشارات الحرمين، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱۶ - مسالك الإفهام (زين الدين عاملى - شهيد ثانى) تحقيق و نشر مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول ۱۴۱۴ ق.
- ۱۱۷ - مستدرک الوسائل (حاج ميرزا حسين نورى) تحقيق و نشر مؤسسه

- آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول ١٤٠٧ ق.
- ١١٨ - مستمسك العروة الوثقى (سيد محسن حكيم) چاپخانه الآداب، نجف، ١٣٨٧ ق.
- ١١٩ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر.
- ١٢٠ - المشكلة الاقتصادية (محمد رشاد محمود) دار النهضة العربية، قاهره، چاپ اول ١٩٦٧ م.
- ١٢١ - معجم الاقتصاد (كريستوفر پاسي، برايان لوز، لزلى دايفس) ترجمه عمر ايوبى، بيروت.
- ١٢٢ - المعجم الأوسط (حافظ طبرانى) مكتبة المعارف، ١٤٠٧ ق.
- ١٢٣ - المغني (موفق الدين - ابن قدامة) دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٢٤ - مغني المحتاج (شيخ محمد شريينى خطيب) نشر مصطفى بابى حلبى، ١٣٧٧ ق.
- ١٢٥ - مفاتيح الشرائع (محمد محسن فيض كاشانى) تحقيق سيد مهدى رجائى، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١ ق.
- ١٢٦ - مفتاح الكرامة (سيد محمد جواد عاملى) دار إحياء التراث العربي.
- ١٢٧ - المفهوم المادي للتاريخ (پلخانوف).
- ١٢٨ - المقنع (محمد بن على بن بابويه قمى - شيخ صدوق) مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٤١٥ ق.
- ١٢٩ - المقنعة (محمد بن محمد بن نعمان بغدادى - شيخ مفيد) تحقيق و نشر مؤسسه انتشارات اسلامى، قم، چاپ دوم ١٤١٠ ق.
- ١٣٠ - المكاسب (شيخ مرتضى انصارى) تحقيق مجمع الفكر الاسلامى، قم، چاپ اول ١٤٢٠ ق.
- ١٣١ - ملخصات عن المادية الديالكتيكية.
- ١٣٢ - الملكية في النظام الاشتراكي (نزبه محمد الصادق المهدي) دار

- النهضة العربية، قاهره.
- ١٣٣ - منتهى المطلب (حسن بن يوسف - علامه حلّي) تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول ١٤١٢ ق.
- ١٣٤ - منية الطالب (شيخ موسى خوانساری) چاپ سنگی.
- ١٣٥ - المهذب (قاضي عبدالعزيز بن البراج) تحقيق مؤسسه سيد الشهداء، مؤسسه انتشارت اسلامي، قم، ١٤٠٦ ق.
- ١٣٦ - الموافقات في أصول الشرعية (ابو اسحاق شاطبي) چاپ مؤسسه الكتب الثقافية.
- ١٣٧ - مواهب الجليل (محمد بن محمد طرابلسي معروف به خطاب) چاپ مكتبة النجاح، طرابلس، ١٩٦٩ م.
- ١٣٨ - الموسوعة العربية الميسرة (اشراف محمد شفيق غربال) دار الشعب و مؤسسه فرانكلين، قاهره.
- ١٣٩ - موسوعة المورد (منير بعلبكي) دار العلم للملايين، بيروت، چاپ اول ١٩٨٠ م.
- ١٤٠ - الموطأ (يحيى بن يحيى ليثي) تحقيق راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، چاپ دهم ١٤٠٧ ق - ١٩٨٧ م.
- ١٤١ - الميزان (سيد محمد حسين طباطبائي) مؤسسه اسماعيليان، قم، چاپ سوم ١٣٩٣ ق.
- ١٤٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر (شيخ مجد الدين مبارك جزري - ابن اثير) تحقيق طاهر احمد الزاوي و محمود محمد طنّاجي، المكتبة العلمية، بيروت.
- ١٤٣ - النهاية في مجرد الفقه والفتوى (شيخ محمد بن حسن طوسي) انتشارات قدس محمدی.
- ١٤٤ - نهاية المحتاج (شمس الدين انصاری - شافعي صغير) چاپخانه

- مصطفى بابي حلبى، مصر، ١٣٨٦ ق.
- ١٤٥ - نهج البلاغة، تحقيق صبحى الصالح، چاپ اول ١٣٨٧ ق.
- ١٤٦ - نهج الحق وكشف الصدق (حسن بن يوسف - علامه حلى) تحقيق شيخ عين الله حسنى ارموى، مؤسسه دار الهجرة، قم، چاپ اول ١٤٠٧ ق.
- ١٤٧ - الهداية في شرح بداية المبتدي (مرغينانى).
- ١٤٨ - هراقليطس فيلسوف التغير (على سامى نشار، محمد على ريّان، عبده الراجحي) چاپ اول ١٩٦٩ م.
- ١٤٩ - وسائل الشيعة (شيخ محمد بن حسن حر عاملي) تحقيق مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول ١٤٠٩ ق.
- ١٥٠ - وسيلة النجاة (سيد ابوالحسن اصفهاني) دار التعارف، بيروت، چاپ دوم ١٣٩٧ ق.
- ١٥١ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة (شيخ محمد بن على طوسى - ابن حمزه) تحقيق شيخ محمد حسّون، چاپخانه خيام، قم، چاپ اول ١٤٠٨ ق.

نمايهها

آيات

- الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ...
(البقرة: ٢٦٨): (ج ٢): ٢٤٢.
- الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ
الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ... (البقرة:
٢٧٥): (ج ٢): ٢٨٢، ٤٧٤.
- اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...
(ابراهيم: ٣٤ - ٣٢): (ج ١): ٣٩٨، (ج ٢):
٣٦١، ٣٦٢.
- إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا... (الكهف:
٤٢ - ٣٩): (ج ٢): ٢٣٩.
- إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً... (الانبياء: ٩٢):
(ج ١): ٣٨٨.
- إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ
(الأنعام: ١٣٣): (ج ٢): ٢٣٣.
- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ... (التوبة:
٦٠): (ج ٢): ٣٩٠.
- أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (المائدة: ١): (ج ٢): ٤٨٠.
- آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ
مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ... (الحديد: ٧): (ج ٢): ٢٣٣.
- ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ...
(يونس: ١٤): (ج ٢): ٢٣٣.
- عَبَسَ وَتَوَلَّى... (عبس: ١٠-١): (ج ٢): ٢٣٧.
- فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
النَّاسَ عَلَيْهَا... (الروم: ٣٠): (ج ١): ٣٧٥.
- فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ
أَعَزُّ نَفْرًا (الكهف: ٣٩-٣٤): (ج ٢): ٢٣٨.
- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ
الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... (الاعراف: ٣٢):
(ج ٢): ٣٣٢، ٣٣٧.
- كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ...
(البقرة: ٢١٣): (ج ٢): ٣٧.
- كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...
(الحشر: ٧): (ج ٢): ٣٤٨.
- وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (المائدة: ١): (ج ٢): ٤٨٠.

- الرَّازِقِينَ (سبأ: ٣٩): (ج ٢): ٢٤١.
- مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ... (يوسف: ٤٠): (ج ١): ٣٧٥.
- مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ... (المائدة: ١٠٣): (ج ٢): ٣٣٧.
- مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ... (التوبة: ١٢١-١٢٠): (ج ١): ٣٧٣.
- مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا... (غافر: ٤٠): (ج ١): ٣٧٢.
- مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ... (فصلت: ٤٦): (ج ١): ٣٧٢.
- وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ... (ابراهيم: ٣٤): (ج ١): ٤١٧.
- وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ... (الأنفال: ٦٠): (ج ١): ٣١، (ج ٢): ٣٥١.
- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... (الأنفال: ٤١): (ج ٢): ٩٥، ٤٣٢.
- وَ الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. (المعارج: ٢٥-٢٤): (ج ١): ٤٠٩.
- وَإِنْ تُبْتِغُوا زُؤُسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ... (البقرة: ٢٧٩): (ج ٢): ٤٧.
- وَ أَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَّوُّوها... (الأحزاب: ٢٧): (ج ٢): ١٠١.
- وَ لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً... (آل عمران: ١٦٩): (ج ١): ٣٧٣.
- وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً... (النساء: ٥): (ج ٢): ٢٣٥.
- وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ... (البقرة: ١٨٨): (ج ٢): ٣٤٢.
- وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً (النساء: ١٢٦): (ج ٢): ٣٧.
- وَ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ... (الحشر: ٧-٦): (ج ٢): ١٢٩، ٣٩٣، ٤٠٩.
- وَ مَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ... (البقرة: ١١٠): (ج ٢): ٢٤١.
- وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ... (البقرة: ٢٧٢): (ج ٢): ٢٤١.
- وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً... (يونس: ١٩): (ج ٢): ٣٧.
- وَ مَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا... (آل عمران: ١١٥): (ج ٢): ٢٤١.
- وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً... (الطلاق: ٣-٢): (ج ٢): ٣٣٦.
- وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ... (انعام: ١٦٥): (ج ٢): ٢٣٤.
- هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ... (فاطر: ٣٩): (ج ٢): ٢٣٣.
- هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولاً... (آل عمران: ١٦٩): (ج ١): ٣٧٣.

- (الملك: ١٥): (ج ٢): ٣٣٨. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا... (البقرة: ٢٩): (ج ٢): ٢٢٩، ٢٣٤، ٣٩٢. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ... (البقرة: ٢٧٩ - ٢٧٨): (ج ٢): ٢٨٢.
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَ الرَّهْبَانِ... (التوبة: ٣٥-٣٤): (ج ١): ٤٢٥. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً... (آل عمران: ١٣٠): (ج ٢): ٤٦.
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ... (النساء: ٢٩): (ج ٢): ٤٤٨، ٤٨٠. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ
- اللَّهُ لَكُمْ... (المائدة: ٨٧): (ج ٢): ٣٣٣. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا... (الحجرات: ١٣): (ج ١): ٣٥٥.
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ... (النساء: ٥٩): (ج ١): ٣٤٤، (ج ٢): ٤١٨.
- يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ... (الأنفال: ١): (ج ٢): ١٠٨، ١٠٩. يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا... (آل عمران: ٣٠): (ج ٢): ٢٤١.
- يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسَ أَسْتَاتًا... (الزلال: ٨-٦): (ج ١): ٣٧٣.

روایات

- أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهّمه إلاّ بطنه وفرجه؛ دورترین حالت بنده از خدا...: (ج ۲): ۱۲۸.
- الذي يقوته أشدّ عبادةً منه؛ کسی که معاش او را تأمین می‌کند...: (ج ۲): ۳۳۵.
- أما أنت فلا جزية عليك، وأما أرضك فلنا؛ بر تو جزیه نیست، اما زمینت از آن ما است: (ج ۲): ۹۴.
- إنّ إصلاح المال من الإيمان؛ سامان دادن به اوضاع مالی، نشانه ایمان است: (ج ۲): ۳۳۶.
- إنّ الأرض لله تعالی جعلها وقفاً علی عباده...؛ زمین از آن خداست که آن را بر بندگانش...: (ج ۲): ۴۰.
- أنّ الإمام جعفر الصادق عليه السلام تحدّث عمّن تجب علیه الزكاة وهو ليس موسراً، فقال: یوسّع بها علی عیاله...؛ امام صادق از کسی سخن گفت که تنگدست نیست، اما پرداخت...: (ج ۲): ۴۰۴.
- إنّ الدنانیر الصفر والدرهم البیض مهلكا کم؛ دینارهای طلای زرد و درهم‌های نقره سپید، دو هلاک کننده شما هستند: (ج ۲): ۳۵۹، ۴۲۵.
- إنّ الله إنّما أعطاکم هذه الفضول من الأموال لتوجّهوها...؛ جز این نیست که خداوند این افزوده‌ها...: (ج ۲): ۳۴۷.
- إنّ الله تبارک و تعالی يقول ابن آدم...؛ خدای
- أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهّمه إلاّ بطنه وفرجه؛ دورترین حالت بنده از خدا...: (ج ۲): ۳۵۷.
- إذا تقبّلت أرضاً بذهب أو فضة فلا تقبلها بأكثر من ذلك...؛ هر گاه زمینی را به ازای فلان مقدار...: (ج ۲): ۲۸۸.
- إذا تقبّلت أرضاً بذهب أو فضة فلا تقبلها...؛ هر گاه زمینی را به ازای فلان مقدار درهم یا دینار...: (ج ۲): ۲۹۱.
- إذا ملك الطائر جناحیه فهو لمن أخذه؛ هر گاه پرنده قدرت پریدن داشته باشد...: (ج ۲): ۴۶۹.
- استعملتموه، حتّى إذا کبر وعجز منعموه...؛ او را به کار گرفتید و حال که سالخورده...: (ج ۲): ۳۹۵.
- الأرض کلّها لنا فمن أحيأ أرضاً...؛ همه زمین از آن ماست، پس هر یک...: (ج ۲): ۱۵۰.
- الرجل يتقبّل العمل فلا يعمل فيه...؛ کسی انجام کاری را تعهد می‌نماید...: (ج ۲): ۲۹۳.
- الرجل یسلف فی الحنطة والتمر بمئة درهم...؛ مردی گندم و خرما را با ۱۰۰ درهم...: (ج ۲): ۳۷۴.
- ألا من ظلم معاهداً أو نقضه...؛ آگاه باشید که هر کس به طرف قرارداد ستم کند یا به نقض

- والا به آدمیزاد می‌فرماید: با سه چیز...: (ج ۲): ۲۴۴.
- أَنَّ الْمَوَاتِ كُلَّهَا هِيَ لَهُ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ...؛ همه زمین‌های مرده از آن امام است...: (ج ۲): ۱۰۹.
- إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ حِرْفَةٌ يَعِيشُ بِدِينِهِ؛ هر گاه مؤمن حرفه‌ای نداشته باشد...: (ج ۲): ۳۳۵.
- إِنَّ النَّاسَ شُرَكَاءَ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ وَالنَّارِ وَالْكَأَلِ؛ همه مردم در سه چیز شریکند آب و آتش و مرتع...: (ج ۲): ۱۸۰، ۵۱.
- إِنَّ الْوَالِيَّ يَأْخُذُ الْمَالَ فَيُوجِّهُهُ الْوَجْهَ الَّذِي وَجَّهَهُ اللَّهُ لَهُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَصْحَابٍ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...؛ حاکم مال را می‌گیرد و...: (ج ۲): ۴۰۰.
- إِنَّ الْوَالِيَّ يَقْسِمُ بَيْنَهُمْ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ فِي سِتِّهِمْ...؛ حاکم بر اساس فرمان کتاب و سنت...: (ج ۲): ۴۰۵.
- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَحَلَّ ذَلِكَ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ: لَا تَبَاعُ الثَّمَرَةُ...؛ رسول خدا این کار را حلال خوانده بود...: (ج ۲): ۴۲۰.
- أَنَّ شَخْصًا سَأَلَ الْإِمَامَ الصَّادِقَ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ...؛ شخصی از امام صادق عليه السلام پرسید: مردی مسلمان مالک زمینی است که در آن...: (ج ۲): ۱۷۸.
- أَنَّ شَرَّ الْمَكَاسِبِ الرِّبَا؛ بدترین درآمد ربا است: (ج ۲): ۲۸۴.
- إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَكَ وَزَعَمَ أَنَّكَ تَمَرُّ عَلَيْهِ...؛ فلان شخص از تو شکایت نموده و ادعا دارد...: (ج ۲): ۳۲۴.
- أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ...؛ زیان و زیان‌رسانی روانیست...: (ج ۲): ۳۲۵، ۳۲۶.
- إِنَّ لِلْإِمَامِ الْأَنْفَالَ، وَالْأَنْفَالَ كُلَّ أَرْضٍ بَادٍ أَهْلُهَا؛ انفال از آن امام است. انفال عبارت است...: (ج ۲): ۱۲۹.
- إِنَّ لِلْقَائِمِ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ الْأَنْفَالَ الَّتِي كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ...؛ زمامدار امور مسلمانان، مالک همان انفالی است...: (ج ۲): ۱۰۸.
- إِنَّ لِلْوَالِيَّ عَلَى الرَّعِيَّةِ حَقًّا؛ اختیاردار رعیت بر آنها حقی دارد: (ج ۲): ۵۱.
- إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ؛ تو مردی هستی که به دیگران زیان می‌رسانی: (ج ۲): ۲۳۶.
- أَنْتُمْ لِعَلَّكُمْ تَقَاتِلُونَ قَوْمًا فَيَتَّقُونَكُمْ بِأَمْوَالِهِمْ دُونَ أَنْفُسِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ...؛ گاه شاید با گروهی بجنگید و آنان با اموال: (ج ۲): ۱۲۸.
- إِنَّمَا أُعْطَاكُمْ اللَّهُ هَذِهِ الْفُضُولَ مِنَ الْأَمْوَالِ لِتُوجَّهَوهَا...؛ جز این نیست که خداوند این افزوده‌های...: (ج ۲): ۲۳۵.

ایما قوم أحيوا شيئاً من الأرض فهم أحقّ بها
وهي لهم؛ هر مردمی که بخشی از زمین را...
(ج ۲): ۴۴۳.

ایما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه،
وهو يقدر عليه...؛ هر گاه مؤمنی نیازی داشته
باشد و... (ج ۲): ۳۸۷.

تعطيه من الزكاة حتّى تغنيه؛ از زکات به او
می پردازی تا آنگاه بی نیاز گردد: (ج ۲): ۴۰۱.
ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص
بهم خيراً...؛ درباره بازرگانان و اهل صنعت
سفارش نیک کن... (ج ۲): ۳۷۱.

ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا
حيلة لهم من المساكين والمحتاجين...؛ خدا
را خدا را درباره طبقه پایین... (ج ۲): ۳۹۱.
دفع رسول الله صلى الله عليه وآله خبير أرضها
ونخلها...؛ رسول خدا زمین و نخل های
خیبر را... (ج ۲): ۹۹.

ذاكرت أبا عبد الله فقلت: قد تكون للرجل
الإبل والغنم...؛ با ابو عبد الله مذاکره کردم و
گفتم... (ج ۲): ۴۰۶.

رأس كلّ خطيئة حبّ الدنيا؛ اصل هر گناه
دوست داشتن دنیا است: (ج ۲): ۳۵۷.

رجل له ثمانمئة درهم، وهو رجل خفاف، وله
عیال كثير...؛ مردی کفش دوز دارای ۸۰۰

أنه سأل الإمام جعفر بن محمد عليه السلام عن قوم
عندهم فضل...؛ از امام صادق پرسید: کسانی
هستند که مال اضافه... (ج ۲): ۳۸۷.

أنه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: عن الرجل
يشترى الطعام...؛ از امام موسی بن جعفر عليه السلام
پرسید: فردی هست که قدری طعام می خرد...
(ج ۲): ۳۷۳.

أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتقبّل بالعمل
فلا يعمل فيه...؛ از امام صادق عليه السلام پرسید:
فردی انجام کاری را عهده دار می شود...
(ج ۲): ۲۹۳.

أنه سأله عن الرجل يأتي الأرض الخربة...؛
درباره وظیفه مردی پرسید که به زمین
ویران... (ج ۲): ص ۱۳۲.

أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين
جاره سقط...؛ از امام صادق عليه السلام پرسیدند: مردی
است که میان او... (ج ۲): ۳۲۵.

إنه وارث من لا وارث له، ويعول من لا حيلة
له؛ امام وارث کسی است که... (ج ۲): ۳۹۰.
إنّي لأكره أن أستأجر الرحى وحدها ثمّ...؛
دوست نمی دارم آسیابی را اجاره کنم...
(ج ۲): ۲۸۷.

ایما رجل أتى خربة باثرة فاستخرجها...؛ هر
مردی که به زمینی بایر در آید... (ج ۲): ۱۳۱.

- درهم...: (ج ۲): ۴۰۲.
- سئل الإمام عليه السلام عن الرجل الخياط يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يخطه ويستفضل...؛ از امام معصوم پرسیده شد: فردی خیاط عهده‌دار: (ج ۲): ۲۹۳.
- سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن قناة بين قوم...؛ من نزد امام صادق حضور داشتم که مردی از وی پرسید...: (ج ۲): ۴۶۴.
- سألت أبا الحسن عليه السلام ما للرجل من ماله عند موته...؛ هر فرد هنگام مرگش درباره چه مقدار...: ۲۴۴ (ج ۲):.
- سألت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يكون أبوه وعمّه أو أخوه يكفيه مؤونته...؛ از امام کاظم عليه السلام پرسیدم: مردی است که پدرش و عمویش...: (ج ۲): ۴۰۴.
- سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخدام...؛ از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آیا کسی که دارای خانه و خدمتکار است...: (ج ۲): ۴۰۴.
- سألت عليه السلام عن رجل اشترى مرعى...؛ از امام پرسیدم: شخصی علف چراگاهی را...: (ج ۲): ۲۹۱.
- سألت عن الرجل استأجر من السلطان من أرض الخراج بدراهم مسمّاة أو بطعام...؛ از ایشان پرسیدم: کسی یکی از زمین‌های خراجی را به...: (ج ۲): ۲۹۰.
- سألته عن صيد الحمامة تساوي نصف درهم أو درهماً...؛ از امام درباره شکار کبوتری که...: (ج ۲): ۴۶۹.
- سألته و قلت جعلت فداك إن لنا ضياعاً و لها حدوداً...؛ ما دارای زمین‌هایی هستیم که حدود آن...: (ج ۲): ۱۹۸.
- سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل أخذ مالا مضاربة...؛ از امام معصوم پرسیدند: اگر کسی با عقد مضاربه مالی را...: (ج ۲): ۲۸۱.
- سئل الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن السواد ما منزلته...؛ از امام جعفر بن محمد صادق عليه السلام درباره وضع زمین‌های عراق...: (ج ۲): ۹۰.
- سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسمّاة من أرضٍ فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها...؛ از امام صادق پرسیدند: مردی مقدار معینی میوه را از زمین...: (ج ۲): ۴۲۰.
- سئل وأنا حاضر عن رجل أحيا أرضاً مواتاً فكري فيها نهراً، وبنى فيها بيوتاً...؛ من در حضور امام صادق عليه السلام بودم، کسی از او درباره مردی سؤال کرد که زمینی مرده را...: (ج ۲): ۴۴۳.

- طلب الحلال فريضة على كل مسلم
ومسلمة... طلب کردن روزی حلال بر هر زن
و مرد مسلمان واجب است...: (ج ۲): ۳۳۵.
- عادي الأرض لله ولرسوله... زمین بایر از
آن خدا و رسول اوست...: (ج ۲): ۱۰۹.
- على قدر اختلافهم يتفاوتون؛ مردم به حسب
مراتب خود، متفاوتند: (ج ۲): ۳۹۷.
- فعليه طسقتها؛ مالیات آن به عهده او است:
(ج ۲): ۴۴۶.
- فلم ابتعني الله إذا؟... پس چرا خداوند مرا
مبعوث نمود؟...: (ج ۲): ۱۱۰.
- فليؤد طسقتها؛ پس باید مالیات آن را بپردازد:
(ج ۲): ۴۴۶.
- الفياء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها
هراقة الدماء...؛ فیه و انفال عبارت است از:
(ج ۲): ۴۱۰.
- قد سأل الأبيض بن حمّال النبي ﷺ أن
يقطعه ملح مأرب، فأقطعه إياه أو أراد .
فقليل له: إنه كالماء العذب...؛ ابیض بن حمّال
از رسول خدا خواست که نمک مأرب...:
(ج ۲): ۱۵۵.
- قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في
مشارب النخل...؛ رسول خدا ﷺ میان مردم
مدینه درباره آب‌گاه‌های درخت خرما...:
- (ج ۲): ۵۷، ۳۲۵، ۴۱۹.
- قلت لأبي عبدالله عليه السلام أتقبل العمل ثم أقبله من
غلمان...؛ زرگری به امام صادق علیه السلام گفت: کاری
را بر عهده می‌گیرم...: (ج ۲): ۲۹۳.
- قلت لأبي عبدالله الصادق عليه السلام: أتقبل الثياب
أخيها...؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: تعهد
می‌کنم که جامه‌ای را بدوزم...: (ج ۲): ۲۹۳.
- قلت للإمام جعفر الصادق عليه السلام: إن شيخاً من
أصحابنا يقال له عمر...؛ به امام صادق علیه السلام
گفتم: پیرمردی از ما شیعیان به نام عمر:
(ج ۲): ۴۰۵.
- قلت للإمام جعفر بن محمد عليه السلام: اعطني الرجل
من الزكاة مئة...؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: آیا
جایز است صد درهم...: (ج ۲): ۴۰۴.
- قلت للصادق عليه السلام: أتقبل الأرض بالثلث أو
الربع...؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: زمینی را
به ازای پرداخت یک سوم یا یک چهارم...:
(ج ۲): ۲۸۷، ۳۰۳.
- قلت للصادق عليه السلام: اعطني الرجل من الزكاة ثمانين
درهماً؟...؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: می‌توانم از
زکات هشتاد درهم...: (ج ۲): ۴۰۴.
- قلت للصادق عليه السلام: يروى عن النبي
صلى الله عليه وآله: إن الصدقة لا تحل
لغني...؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: از رسول

- خدا نقل شده که زکات را به فرد بی‌نیاز...: (ج ۲): ۴۳۲.
- لا خیر فی من لا یحبّ جمع المال من حلال...؛
خیری نیست در کسی که دوستار...: (ج ۲): ۳۵۶.
- لا فضل لعربی علی أعجمی إلا بالتقوی؛ عرب
بر عجم برتری ندارد مگر به پرهیزگاری:
(ج ۱): ۳۹۲.
- لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق بعضهم
من بعض؛ نباید واسطه شهری کالای
صحرانشینان را...: (ج ۲): ۳۷۵.
- لا یتلقی أحدکم تجارة خارجاً من المصر...؛
نباید هیچ یک از شما در بیرون شهر به
پیشواز...: (ج ۲): ۳۷۵.
- لا یزال الناس بخیر ما تفاوتوا، فإذا استتوا
هلکوا؛ مردم تا هنگامی که دارای تفاوت
باشند...: (ج ۲): ۳۹۷.
- لا یصلح ذلك إلا أن یحدث فیها شیئاً؛ این کار
جایز نیست مگر...: (ج ۲): ۲۹۱.
- لأنه قد عمل فیہ عملاً، فبذلك یصلح له؛ زیرا
وی در آن کاری انجام داد...: (ج ۲): ۳۰۲.
- لرجل استأجر من السلطان من أرض الخراج
بدرهم مسّمة...؛ کسی به ازای درهم‌های
معین...: (ج ۲): ۲۸۸.
- لله كلّ محمی وغیره ورسوله...؛ هرگونه
فرق‌گاهی و جز آن...: (ج ۲): ۱۷۸.
- خدا نقل شده که زکات را به فرد بی‌نیاز...:
(ج ۲): ۴۰۵.
- كل أرض لا رب لها...؛ هر زمینی که دارای
صاحب نباشد...: (ج ۲): ۱۲۲.
- كل أرض میتة فیهی للإمام؛ هر زمین مرده، از
آن امام است. (ج ۲): ۴۲۸، ۴۴۰.
- كل شيء قوتل علیه علی شهادة أن لا إله إلا
الله فیه الخمس؛ هر چیزی که برای دستیابی
به آن...: (ج ۲): ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۶.
- كلکم لآدم و آدم من تراب؛ همه شما از آدم
هستید و آدم از خاک. (ج ۱): ۳۹۲.
- لا أدعو لك، اطلب كما أمرك الله عزّ وجلّ؛
برایت دعانمی‌کنم...: (ج ۲): ۳۳۶.
- لا بأس أن یستأجر الرجل الدار أو الأرض...؛
جایز است که کسی خانه یا زمین...: (ج ۲): ۲۹۱.
- لا تشتروا من أرض السواد شیئاً إلا...؛ از
زمین‌های سواد خریداری نکنید، مگر...:
(ج ۲): ۹۰.
- لا تلقوا السلع؛ پیشاپیش به استقبال کالا
نروید: (ج ۲): ۳۷۵.
- لا حمی إلا لله ولرسوله؛ هیچ فرق‌گاهی
جز از آن خدا و رسول او...: (ج ۲): ۱۷۷،
۱۷۸، ۱۸۸.
- لا خمس إلا فی الغنائم خاصّة؛ خمس فقط

- للزراع زرعه ولصاحب الأرض كراء أرضه؛
محصول از آن کشاورز است و صاحب زمین
اجاره آن را دریافت می کند: (ج ۲): ۲۶۵.
- لليد ما أخذت وللعين ما رأته؛ از آن دست
است آنچه برگردد...: (ج ۲): ۱۲۵، ۴۵۳.
- لَمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ خَيْبَرَ قَسَمَهَا عَلَى سِتَّةٍ
وِثْلَاثِينَ سَهْمًا...؛ چون خداوند خيبر را به
غنیمت به پیامبرش داد...: (ج ۲): ۹۸.
- لَمَّا افْتَتَحَتْ خَيْبَرَ سَأَلَتْ يَهُودَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ
يَقْرَهُمْ...؛ چون خيبر فتح شد، یهود از رسول
خدا...: (ج ۲): ۹۸.
- اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخَبْزِ وَلَا تَفَرِّقْ بَيْنَنَا
وَبَيْنَهُ...؛ خداوندا در نان به ما برکت عطا
فرما...: (ج ۲): ۳۵۶.
- لَوْ جَاءَنِي الْمَوْتُ وَأَنَا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ...؛
اگر در همین حال مرگ به سراغ من آید...:
(ج ۲): ۳۳۵.
- لَيْسَ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتِ...؛
تنها بخشی که از مالت نصیب تو است...:
(ج ۲): ۲۴۰.
- لَيْسَ لِلْمَرْءِ إِلَّا مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُ إِمَامِهِ؛ انسان
را مالی نمی رسد مگر اینکه...: (ج ۲): ۱۰۹.
- لَيْسَ لِمَنْ قَاتَلَ شَيْءًا مِنَ الْأَرْضِينَ وَلَا مَا غَلَبُوا
عَلَيْهِ إِلَّا...؛ برای رزمندگان از زمین های فتح
- شده و...: (ج ۲): ۹۱.
- لَيْسَ مَنًّا مِنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِأَخْرَجَتْهُ أَوْ أَخْرَجَتْهُ لِدُنْيَاهُ؛ آن
که دنیایش را به خاطر آخرتش...: (ج ۲): ۳۵۶.
- مَنْ تَرَكَ ضِيَاعًا فَعَلِيَ ضِيَاعُهُ؛ هر کس
بازماندگان تهیدستی بر جای گذارد...:
(ج ۱): ۳۹۴ (ج ۲): ۳۹۰.
- مَا أَخَذَ بِالسَّيْفِ فَذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ...؛ زمینی که
با شمشیر به دست آید، به امام...: (ج ۲): ۹۲.
- مَا اخَذَ بِالسَّيْفِ لِلْمُسْلِمِينَ؛ هر چه با شمشیر
گرفته شود در تملک مسلمانان است: (ج ۲):
۴۲۸، ۴۳۸.
- مَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ؛ هیچ تهیدستی
گرسنه نمی ماند مگر...: (ج ۱): ۳۹۴.
- مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَزْرَعُ زَرْعًا أَوْ يَغْرِسُ غَرْسًا...؛ هر
مسلمانی که زراعت کند یا درختی بکارد...:
(ج ۲): ۳۳۶.
- مَنْ آجَرَ نَفْسَهُ فَقَدْ حَظَرَ عَلَى نَفْسِهِ الرِّزْقَ؛ هر
کس اجیر دیگری شود، رزق را: (ج ۲): ۴۸۰.
- مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضْرَبَ بِأَخْرَجَتْهُ؛ هر که دنیایش را
دوست بدارد...: (ج ۲): ۳۵۷.
- مَنْ أَحْيَا أَرْضًا فَهِيَ لَهُ وَهُوَ أَحَقُّ بِهَا؛ هر که
زمینی را احیا کند...: (ج ۲): ۱۱۳، ۱۱۵،
۱۲۰، ۱۶۳، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۸۱.
- مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ...؛ هر یک از

- مؤمنان که زمینی را آباد نمایند...: (ج ۲): ۱۱۶.
- من أحيا أرضاً ميتة من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي...؛ هر یک از مسلمانان که به احیای زمین مرده می‌پردازد...: (ج ۲): ۱۳۱.
- من أحيا من الأرض من المسلمين فليعمرها...؛ هر یک از مسلمانان که زمینی را آباد نماید، باید به بازسازی آن پردازد...: (ج ۲): ۱۱۶.
- من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده...؛ هر که به میل خود اسلام بیاورد، زمین وی...: (ج ۲): ۱۳۱.
- من اشترى طعاماً أو علفاً إلى أجل...؛ هر که طعام یا علوفه‌ای را...: (ج ۲): ۳۷۴.
- من أصاب مالا أو بعيراً في فلاة من الأرض كلت وتاهت...؛ هر که به مالی یا شتری در صحرا: (ج ۲): ۱۹۷.
- من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحقّ بها؛ هر کس زمینی را که از آن کسی نبوده...: (ج ۲): ۱۱۳.
- من أعون الأخلاق على الدين الزهد في الدنيا...؛ در زمره بهترین ویژگی‌های اخلاقی...: (ج ۲): ۳۵۷.
- من أكل الرّبا ملأ الله بطنه من نار جهنّم...؛ هر که ربا خورد خداوند درونش را...: (ج ۲): ۲۸۴.
- من سبق إلى ما لا يسبقه...؛ هر که در چیزی تصرف کند که پیش از وی...: (ج ۲): ۱۲۴، ۴۸۱.
- من صاد ما هو مالك لجناحيه، لا يعرف له طالباً فهو له؛ هر که پرنده‌ای را که توان پریدن...: (ج ۲): ۴۶۸.
- من ضمّن تاجراً فليس له إلا رأس ماله...؛ هر گاه عامل، پرداخت خسارت را به تاجر...: (ج ۲): ۲۸۰.
- من ضمّن مضاربه...؛ هر گاه تاجر عامل را ضامن پرداخت سرمایه قرار دهد...: (ج ۲): ۲۸۰.
- من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله...؛ هر که رزق خدا را از راه حلال...: (ج ۲): ۳۹۰.
- من فعل ذلك لم يستجب له، عليكم بالطلب...؛ هر که چنین کند، دعایش مستجاب نگردد...: (ج ۲): ۳۳۷.
- من لقي فقيراً مسلماً فسلم عليه خلاف سلامه...؛ هر که با فقیری مسلمان دیدار نماید...: (ج ۲): ۲۳۷.
- من منع فضول الماء ليمنع به الكلاء...؛ هر که اجازه ندهد اضافه آب...: (ج ۲): ۳۲۵.
- من يبيع ذلك وهي أرض المسلمين؟!؛ چه کسی چنین زمینی را می‌فروشد در حالی که...: (ج ۲): ۹۲.

الناس سواء كأسنان المشط؛ مردم به سان دانه‌های شانه با هم برابرند: (ج ۱): ۳۹۲.

الناس معادن كمعادن الذهب والفضة؛ مردم معدن‌هایی همانند معادن...: (ج ۲): ۳۹۷.

النطاف شرب الماء، ليس لك إذا استغيت عنه أن تبيعه جارك...؛ نطاف این است که آب شرب را...: (ج ۲): ۱۸۱.

نعم العون الدنيا على طلب الآخرة؛ بهترین یاور برای جستجوی آخرت، دنیا است: (ج ۲): ۳۵۶.

نعم العون على الآخرة الدنيا؛ بهترین یاور آخرت دنیا است: (ج ۲): ۳۵۶.

نعم العون على تقوى الله الغنى؛ بهترین یاور تقواتوانگری است: (ج ۲): ۳۵۶.

نهانا رسول الله عن أمر كان لنا نافعاً...؛ رسول خدا ما را از کاری نهی کرد که برایمان سودی داشت...: (ج ۲): ۴۲۰.

نهى رسول الله ﷺ عن النطاف والأربعاء...؛ رسول خدا از نطاف و اربعاء نهی نموده...: (ج ۲): ۱۸۱.

و اعلم - مع ذلك - أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً...؛ با این حال بدان که در بسیاری از ایشان سختگیری بی‌اندازه...: (ج ۲): ۴۲۱.

والله إننا لنطلب الدنيا ونحب أن نؤتاها...؛ به خدا سوگند ما دنیا را می‌جوئیم...: (ج ۲): ۳۵۶.

الوصية بالربيع والخمس أفضل من الوصية بالثلث...؛ وصیت کردن به یک چهارم یا یک پنجم...: (ج ۲): ۲۴۴.

يا عباد الله، إنَّ الممتقين حازوا عاجل الخير وأجله...؛ ای بندگان خدا بدانید که پرهیزگاران...: (ج ۲): ۳۳۲.

يا معاذ، أضعفت عن التجارة أم زهدت فيها؟...؛ ای معاذ، آیا دیگر توان تجارت نداری...: (ج ۲): ۳۳۶.

يقول العبد مالي مالي وإنما له من ماله...؛ بنده می‌گوید: مال من! مال من! اما...: (ج ۲): ۲۴۰.

اشخاص

- ابن براج (قاضی عبدالعزیز): (ج ۲): ۱۳۵، ۳۷۳، ۲۷۸، ۱۵۹، ۱۴۷
 ابو عبید (قاسم بن سلام): (ج ۲): ۹۳، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۷.
- ابن بشیر: (ج ۲): ۱۶۷.
 ابو عبیده: (ج ۲): ۱۰۶.
- ابن حزم: (ج ۲): ۳۱۸.
 ابو عون ثقفی: (ج ۲): ۹۴.
- ابن حمزه: (ج ۲): ۱۳۵، ۱۴۷، ۳۷۳.
 ابو موسی: (ج ۲): ۲۸۳.
- ابن زهره: (ج ۲): ۳۷۳.
 ابو نصر، احمد بن محمد: (ج ۲): ۹۲، ۱۳۱.
- ابن سیرین: (ج ۲): ۲۷۹.
 ابوهریره: (ج ۲): ۳۲۵، ۳۷۵.
- ابن طاووس (عبدالله بن طاووس بن کیسان):
 (ج ۲): ۱۰۹.
 ابو یعلی: (ج ۲): ۱۰۶.
- ابن عباس: (ج ۲): ۹۹، ۱۱۰، ۱۴۶، ۱۸۰.
 ابو یوسف: (ج ۲): ۱۱۷.
- ابن قدامة: (ج ۲): ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۹۶،
 ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۷۴، ۴۰۶.
 ابيض بن حمال: (ج ۲): ۱۵۵.
- ابن مسعود: (ج ۲): ۱۰۵.
 احمد بن حنبل: (ج ۲): ۱۰۶، ۱۱۷، ۲۷۹.
- ابن مهزیار: (ج ۲): ۴۳۳، ۴۳۵.
 ادريس بن زید: (ج ۲): ۱۹۸.
- ابو القاسم بلخی: (ج ۲): ۱۱۸.
 ارسطو: (ج ۱): ۱۴۷، ۲۱۷.
- ابو برده: (ج ۲): ۹۱، ۲۸۳.
 اسپارتاکوس: (ج ۱): ۱۹۱.
- ابو بصیر: (ج ۲): ۱۸۱، ۲۹۱، ۴۰۱، ۴۰۴،
 ۴۰۵، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۶۴.
 اسپینوزا، باروخ: (ج ۱): ۱۴۹، ۱۵۰.
- ابو بکر: (ج ۲): ۱۰۶.
 استالین: (ج ۱): ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۲۲، ۱۲۸،
 ۲۶۷، ۲۷۵.
- ابو حمزه: (ج ۲): ۲۹۳.
 استروی، ژاک: (ج ۱): ۳۱، ۳۲.
- ابو حنیفه: (ج ۲): ۱۰۹، ۱۱۷، ۲۵۱.
 اسحاق [بن راهویه]: (ج ۲): ۲۷۹.
- ابو خالد کابلی: (ج ۲): ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۳،
 ۱۳۸، ۱۵۰، ۴۲۹.
- اسماعیل بن فضل هاشمی: (ج ۲): ۲۸۸.

- ۲۸۹، ۲۹۰. پولیتسر، ژرژ: (ج ۱): ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۲.
- اسمیت، آدام: (ج ۱): ۲۱۱، (ج ۲): ۱۹، ۳۲. پومپه: (ج ۱): ۱۳۵.
- افلاطون: (ج ۱): ۱۴۸، ۱۵۰. ترمذی (محمد بن عیسیٰ): (ج ۲): ۴۲۰.
- الکساندراف: (ج ۱): ۱۵۱. تریچلی: (ج ۱): ۱۶۰، ۱۶۱.
- انصاری (شیخ مرتضیٰ انصاری): (ج ۲): ۱۳۷. تشاگین: (ج ۱): ۱۵۰.
- انکسماندر: (ج ۱): ۱۴۰. جابر [بن عبدالله الانصاری]: (ج ۲): ۳۷۵.
- انگلس، فریدریش: (ج ۱): ۵۲، ۶۸، ۷۴. جان لاک: (ج ۱): ۲۱۱.
- ۹۲، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۴، جزیری، عبد الرحمن: (ج ۲): ۲۸۳، ۲۹۲.
- ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۹۱، ۱۹۹، جعفر بن محمد (امام علیه السلام): (ج ۲): ۹۰، ۹۱.
- ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۰۶، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۷، ۲۳۴، اورانگ، ویلیام: (ج ۱): ۱۳۶.
- ۲۴۴، ۲۶۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۳، اوربول، پی یر: (ج ۱): ۱۴۴.
- ۳۰۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۴۷، بحر العلوم، محمد بن محمد تقی (محقق):
- ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۰، ۴۰۱، بحر العلوم: (ج ۲): ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۷۶.
- ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۶۴، بخاری (محمد بن اسماعیل): (ج ۲): ۲۸۳.
- ۴۶۹، ۴۸۰، برکلی، جورج: (ج ۱): ۱۴۵.
- جونس: (ج ۱): ۱۵۹. بشیر بن یسار: (ج ۲): ۹۷، ۹۸.
- جی میس: (ج ۱): ۹۵. بلال بن حرث: (ج ۲): ۱۷۳.
- جیمز آدیر رز: (ج ۱): ۱۸۰. بلوخ، ژوزف: (ج ۱): ۱۷۵.
- چریشوفسکی: (ج ۱): ۱۵۱. بولین، آن: (ج ۱): ۱۶۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن: (ج ۲): ۳۹۵. بیکن، فرانسیس: (ج ۱): ۱۴۴.
- حرث بن بلال بن حرث: (ج ۲): ۱۷۳. پاولف: (ج ۱): ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹.
- حطّاب (محمد بن محمد طرابلسی): (ج ۲): ۱۷۱، ۲۵۴. پلخانوف: (ج ۱): ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۲۰، ۱۷۱.
- حکیم، سید محمد باقر: (ج ۱): ۳۶. پمپادور (مادام پمپادور): (ج ۱): ۱۶۸.

- حلبی (عبیدالله بن علی): (ج ۲): ۱۳۱، ۹۰، ۳۷۳، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۷۳.
- حلبی، جعفر بن حسن (محقق حلبی): (ج ۲): ۳۱۸، ۲۸۵، ۲۸۱، ۲۶۳، ۲۵۹، ۲۵۴، ۲۴۹.
- حلبی، حسن بن یوسف (علامه حلبی): (ج ۲): ۱۰۵، ۱۳۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷.
- حلبی، محمد بن حسن (فخر المحققین): (ج ۲): ۲۸۴.
- حماد بن عیسی: (ج ۲): ۴۰۶، ۱۲۹، ۹۱.
- خرشی (محمد بن عبدالله): (ج ۲): ۱۲۹.
- خلیل [بن اسحاق مالکی]: (ج ۲): ۱۲۹.
- دالتون: (ج ۱): ۱۴۶.
- دکارت: (ج ۱): ۱۴۹.
- دمکریت: (ج ۱): ۱۴۶.
- دوران دوسان پورسان: (ج ۱): ۱۴۴.
- دیدرو: (ج ۱): ۱۴۰.
- دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (سلار دیلمی): (ج ۲): ۱۵۹.
- رافع بن خدیج: (ج ۲): ۴۲۰، ۴۲۱.
- ریکاردو: (ج ۱): ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴.
- ریکاردو، ۲۱۶، ۲۴۸، ۳۰۷، ۱۹، ۱۸: (ج ۲): ۱۹، ۱۸.
- زرارة [بن اعین]: (ج ۲): ۳۹۴.
- ژدانف: (ج ۱): ۱۵۱.
- ژول: (ج ۱): ۱۵۵.
- سرخسی، شمس‌الدین: (ج ۲): ۲۶۴، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۸۶، ۲۹۲، ۴۰۱.
- سعد بن ابی وقاص: (ج ۲): ۹۲.
- سعید اعرج: (ج ۲): ۲۶۱.
- سلیمان بن خالد: (ج ۲): ۲۸۷.
- سماتاداذعة [بن مهران]: (ج ۲): ۲۹۱، ۳۸۷، ۴۰۴.
- سمرة بن جندب: (ج ۲): ۲۳۶، ۳۲۴.
- سهل بن ابی حثمه: (ج ۲): ۹۷.
- علم الهدی، علی بن حسین بن موسی (سید مرتضی): (ج ۲): ۲۸۷.
- شارل دوم: (ج ۱): ۱۴۹.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (ابواسحاق): (ج ۱): ۳۰۶.
- شافعی، محمد بن ادريس: (ج ۲): ۴۰۶، ۱۱۰، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۷۷، ۲۰۵، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۷۹، ۳۲۵، ۳۷۲، ۳۷۵.
- شامی، ابوریع: (ج ۲): ۹۰.
- شعبی: (ج ۲): ۲۹۲.
- صدرالدین شیرازی (ملا صدرا): (ج ۱): ۱۴۲.
- صدوق، محمد بن علی بن ابویه (شیخ صدوق):

- (ج ٢): ٣٧٢، ٢٨٧.
- الصعب [بن جثامة]: (ج ٢): ١٧٧.
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی): (ج ٢): ١٠٢، ١٠٨، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٣٨، ١٤٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ١٩٤، ١٩٧، ٢٢٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧٩، ٢٧٩، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٨، ٢٩٨، ٣١٤، ٣٣٢، ٤٥٠، ٤٦٠.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی): (ج ٢): ٣٧٢، ٢٨٤، ٢٥٢، ١٩٥، ١٣٣.
- عایشه: (ج ٢): ١١٣، ٩٩.
- عبادة [بن صامت]: (ج ٢): ٣٢٦.
- عبد الرحمان بن حجاج: (ج ٢): ٤٠٤.
- عبد الله [بن مبارک]: (ج ٢): ٩٤.
- عبد الله بن سلام: (ج ٢): ٢٨٣.
- عبد الله بن سنان: (ج ٢): ١٩٧، ٤٣٢، ٤٤٣، ٤٤٩.
- عبد الله بن عمر: (ج ٢): ٩٨.
- عتبة بن فرقد: (ج ٢): ٩٣.
- عثمان بن ابی العاص: (ج ٢): ١٠٥.
- عثمان بن حنیف: (ج ٢): ١٠٥.
- عقبة بن خالد: (ج ٢): ٢٦٥.
- علی بن ابراهیم قمی (صاحب تفسیر قمی): (ج ٢): ١٥٩.
- علی بن ابی طالب (امام علی عليه السلام): (ج ٢): ٩٤، ٩٤، ١٠٨، ١١٦، ١٣١، ١٥٠، ٢٨٠، ٣٣٢، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٩١، ٣٩٥، ٣٩٧، ٤٢١.
- علی بن جعفر: (ج ٢): ٣٧٣.
- علی بن موسی (امام رضا عليه السلام): (ج ٢): ٩٢، ١٣١، ٢٣٧، ٤٦٨.
- علی بن یقطين: (ج ٢): ٢٤٤.
- عمار بن یاسر: (ج ٢): ١٠٥، ١٠٦.
- عمانی، حسن بن علی (ابن ابی عقیل): (ج ٢): ٣٧٢، ٣٧٣.
- عمر بن خطاب: (ج ٢): ٩٢، ٩٣، ٩٨، ١٠٥، ١٠٦، ١١٤، ١١٧، ١٧٣، ٤٠٦.
- عیسی بن اعین: (ج ٢): ٤٠٥.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (محقق اصفهانی معروف به کمپانی): (ج ٢): ١٠٣، ١٢٠، ٢٥١، ٢٥٩، ٤٣٦.
- قدامة بن جعفر: (ج ٢): ١٠٦، ١٠٧.
- کاتلین: (ج ١): ١٨٠.
- کارنو: (ج ١): ١٥٥.
- کافیج، موريس: (ج ١): ٩٥.
- کالون: (ج ١): ١٣٦.
- کاهلی (عبد الله بن یحیی الكاهلی): (ج ٢): ٤٦٤، ٤٦٥.

- کرامول: (ج ۱): ۱۴۳، ۱۴۹.
- کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی): (ج ۲): ۱۳۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب (شیخ کلینی): (ج ۲): ۱۵۹.
- کنستانتین اف: (ج ۱): ۱۳۱، ۱۳۷.
- کونفورت، موریس: (ج ۱): ۱۳۹، ۱۴۶.
- گارودی، روژه: (ج ۱): ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸.
- گاليله: (ج ۱): ۱۶۰.
- لاوازیه: (ج ۱): ۱۵۸.
- لخمی: (ج ۲): ۱۶۷.
- لنین: (ج ۱): ۱۱۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۶۶.
- ۲۸۲، ۲۷۱، ۲۶۷.
- لوتر: (ج ۱): ۱۳۶.
- لوسکیل: (ج ۱): ۱۸۵.
- لویی پانزدهم: (ج ۱): ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰.
- لویی چهاردهم: (ج ۱): ۱۶۹.
- مارکس، کارل: (ج ۱): ۳۸، ۳۹، ۵۵، ۶۹.
- ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۴.
- ۱۵۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷.
- ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴.
- ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰.
- ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰.
- ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵.
- ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱.
- ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰.
- ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۷: (ج ۲): ۲۲۴.
- مالتوس: (ج ۱): ۳۸، ۴۰، ۳۹۴.
- مالک اشتر: (ج ۲): ۳۷۱، ۴۲۱.
- مالک بن انس: (ج ۲): ۹۰، ۱۰۳، ۱۳۴.
- ۱۶۶، ۳۷۳.
- ماوردی (علی بن محمد بن حبیب بصری): (ج ۲): ۹۰، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۵۹، ۱۶۸.
- مایر: (ج ۱): ۱۵۵.
- مائوتسه تونگ: (ج ۱): ۱۱۲.
- مبارک، محمد: (ج ۱): ۳۲.
- محمد بن ابی بکر: (ج ۲): ۳۳۲.
- محمد بن حسن شیبانی: (ج ۲): ۱۱۷، ۴۰۱.
- محمد بن حکم: (ج ۲): ۴۰۶.
- محمد بن زیاد: (ج ۱): ۳۰۵.
- محمد بن عبدالله (پیامبر اسلام ﷺ): (ج ۱): ۲۴، ۳۰۶، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۷۵.
- ۴۲۵: (ج ۲): ۴۱، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۳.
- ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰.
- ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۵.
- ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸.
- ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۷۸، ۲۷۹.
- ۲۸۴، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۳۶.
- ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۷۵.

- ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۵۸، ۴۸۱.
- محمد بن علی (امام باقر علیه السلام): (ج ۲): ۱۵۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۳۵، ۳۵۶، ۴۱۰.
- محمد بن فضیل: (ج ۲): ۴۶۹.
- محمد بن مسلم: (ج ۲): ۲۹۳، ۴۱۰، ۴۴۳.
- مرغینانی، علی بن ابوبکر (برهان الدین): (ج ۲): ۲۶۴.
- معاذ بن جبل: (ج ۲): ۹۲.
- معاویة بن ابوسفیان: (ج ۱): ۱۶۸.
- معاویة بن وهب: (ج ۲): ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۴۰۵.
- مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید): (ج ۲): ۱۵۹، ۲۸۷.
- منگر، کارل: (ج ۱): ۱۵۹.
- مورگان: (ج ۱): ۱۰۷، ۱۰۸.
- موسی بن بکر: (ج ۲): ۳۹۰، ۳۹۱.
- موسی بن جعفر (امام کاظم علیه السلام): (ج ۲): ۹۱، ۱۲۹، ۱۹۸، ۲۴۴، ۳۷۳، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۴.
- ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۵۸، ۴۸۱.
- مهرنگ، فرانس: (ج ۱): ۱۳۰.
- میمونی: (ج ۲): ۴۰۶.
- ناپلئون: (ج ۱): ۱۶۸، ۱۶۹.
- نائینی: (ج ۲): ۴۴۵.
- نبیل صبحی: (ج ۱): ۳۲.
- نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر): (ج ۲): ۸۹، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۸۴، ۴۲۵.
- والراس: (ج ۱): ۱۵۷.
- ولتر: (ج ۱): ۱۴۵.
- هایز: (ج ۱): ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰.
- هانری (پادشاه انگلستان): (ج ۱): ۱۶۸.
- هراکلیت: (ج ۱): ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰.
- هگل: (ج ۱): ۸۹.
- هیتلر: (ج ۱): ۱۶۸، ۱۷۱.
- هیوم، دیوید: (ج ۱): ۱۴۵.
- یزید بن معاویه: (ج ۱): ۱۶۸.
- یعقوب بن شعیب: (ج ۲): ۳۷۴.
- یوسف علیه السلام: (ج ۱): ۳۷۴.
- یونگ، آرتور: (ج ۱): ۳۹۳.

اماکن

- اتریش: (ج ۱): ۱۶۸.
- آلمان: (ج ۱): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۲۰۱، ۲۴۹، ۲۵۱.
- آمریکا: (ج ۱): ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۵، ۲۰۸.
- آمریکای شمالی: (ج ۱): ۱۸۰.
- بابل: (ج ۱): ۳۹۶.
- برمه: (ج ۱): ۲۵۱.
- بریتانیا - انگلستان.
- بصره: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶.
- بطرا: (ج ۱): ۳۹۵.
- بلژیک: (ج ۱): ۲۰۴، ۲۵۱.
- بنی صلوبا (سرزمین): (ج ۲): ۱۰۶.
- پاریس: (ج ۱): ۱۴۴.
- پاسیفیک (جزایر): (ج ۱): ۲۵۱.
- پولونزی: (ج ۱): ۱۷۹.
- تدمر: (ج ۱): ۳۹۶.
- الجزایر: (ج ۱): ۲۵۱.
- جزیره العرب: (ج ۱): ۱۳۷، ۳۹۵، ۳۹۶ (ج ۲): ۹۱.
- چکسلواکی: (ج ۱): ۱۱۳.
- چین: (ج ۱): ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۹۵، ۳۹۶.
- حجاز: (ج ۱): ۳۹۲.
- حربی: (ج ۲): ۱۰۶.
- اروپا: (ج ۱): ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۶۸.
- ۳۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۱۸ (ج ۲): ۱۶۷.
- اروپای شرقی: (ج ۱): ۸۲، ۸۳، ۱۱۳، ۲۶۷.
- اروپای غربی: (ج ۱): ۸۱، ۸۲، ۱۱۴، ۱۶۴.
- اسپارت: (ج ۱): ۱۹۰.
- استرالیا: (ج ۱): ۱۷۹.
- اسکندریه: (ج ۱): ۳۹۵.
- امپراتوری روم: (ج ۱): ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۸، ۱۹۴، ۱۹۵.
- اندونزی: (ج ۱): ۲۵۱، (ج ۲): ۸۸، ۱۲۵.
- انگلستان (انگلیس): (ج ۱): ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۸، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۱۸، ۳۱۷، ۲۵۱.
- اوکیسا: (ج ۱): ۱۹۵.
- ایتالیا: (ج ۱): ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۵۱.
- ایران: (ج ۲): ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۵.
- آبادان: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶.
- آسیا: (ج ۱): ۲۵۱.
- آفریقا: (ج ۱): ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۵۱، ۳۱۷، ۳۱۸.
- آلمان نازی: (ج ۱): ۱۷۱.

- حلوان: (ج ۲): ۱۰۶، ۱۰۵.
- حیره: (ج ۱): ۳۹۳، ۳۹۶: (ج ۲): ۱۰۶.
- خلیج اوراگا: (ج ۱): ۲۰۸.
- خلیج فارس: (ج ۱): ۳۹۳.
- خیبر: (ج ۲): ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰.
- دجله: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۷.
- دریای سیاه: (ج ۱): ۱۹۵.
- روسیه: (ج ۱): ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۸۶، ۲۵۱.
- روم: (ج ۱): ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۹۵: (ج ۲): ۱۰۱.
- ژاپن: (ج ۱): ۱۱۷، ۱۶۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۴۹.
- ژنوا: (ج ۱): ۲۰۱.
- سلوکیه: (ج ۱): ۳۹۵.
- سودان: (ج ۱): ۲۵۱.
- سوریه: (ج ۱): ۳۹۵: (ج ۲): ۸۸.
- سومالی: (ج ۱): ۲۵۱.
- شام: (ج ۱): ۲۰۲، ۳۹۳.
- شق: (ج ۲): ۹۸.
- شوروی (اتحاد شوروی): (ج ۱): ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۷۰، ۲۷۷، ۳۴۰.
- صور: (ج ۱): ۳۹۵.
- صیدا: (ج ۱): ۳۹۵.
- طرابلس غربی: (ج ۱): ۲۵۱.
- عثمان بن ابی العاص (شط): (ج ۲): ۱۰۵.
- عذیب: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶.
- عراق: (ج ۲): ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸.
- عربستان: (ج ۲): ۹۱.
- عسقلان: (ج ۱): ۳۹۵.
- عقیق: (ج ۲): ۱۷۳.
- علث: (ج ۲): ۱۰۶.
- فرات: ۱۱۷: (ج ۲):.
- فرانسه: (ج ۱): ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۵۱، ۳۱۷.
- فلاندر: (ج ۱): ۲۰۴، ۲۰۷.
- فلمینگ: (ج ۱): ۲۰۴.
- فلورانس: (ج ۱): ۲۰۱.
- فنیقی (سرزمین): (ج ۱): ۳۹۶.
- قادسیه: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶.
- قاره سیاه - آفریقا
- کتیبه: (ج ۲): ۹۸.
- کنگو: (ج ۱): ۲۵۱.
- لهستان: (ج ۱): ۱۱۳.
- ماداگاسکار: (ج ۱): ۲۵۱.
- مجارستان: (ج ۱): ۱۱۳.

- مدینه: (ج ۱): ۳۴۵، (ج ۲): ۱۲۵.
- مراکش: (ج ۱): ۲۵۱.
- مصر: (ج ۱): ۱۰۴، ۲۰۲، ۲۵۱، ۲۷۴
- (ج ۲): ۳۷۱، ۳۵۹، ۳۳۲، ۸۸.
- مکه: (ج ۱): ۱۳۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶.
- ملانزی: (ج ۱): ۱۷۹.
- موصل: (ج ۲): ۱۰۵، ۱۰۶.
- نطاة: (ج ۲): ۹۸.
- نیل: (ج ۲): ۱۱۷.
- وطیحه: (ج ۲): ۹۸.
- ونیز: (ج ۱): ۲۰۱.
- هلند: (ج ۱): ۲۵۱.
- هند: (ج ۱): ۱۶۴، ۲۰۵، ۲۵۱، ۳۹۶.
- هندوچین: (ج ۱): ۲۵۱.
- یانقیا: (ج ۲): ۱۰۶.
- یمن: (ج ۱): ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶.
- یونان: (ج ۱): ۱۷۵.

كتب

- آنتى دوهرنك: (ج ١): ٢٧٨.
- الاحكام السلطانية: (ج ٢): ١٠٦، ١٥٦، ١٦٨.
- ارشاد: (ج ٢): ١٥٤، ٢٥٠.
- اژدها: (ج ١): ١٤٦.
- اقتصاد ما: (ج ١): ١٣، ١٨، ٣٥.
- امالى (شيخ طوسى): (ج ٢): ٣٣٢.
- الاموال: (ج ٢): ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٧.
- انسان معاصر و مشكل نظام اجتماعى: (ج ١): ٣٦٦.
- ايضاح الفوائد: (ج ٢): ١٥٤، ٢٥٠، ٢٨٤.
- بلغة الفقيه: (ج ٢): ١٠٣، ١١٥، ١٧٦.
- تحرير: (ج ٢): ١٥٤، ١٧٠، ٢٥٠، ٢٨٠.
- تذكرة الفقهاء: (ج ٢): ٨٩، ١٣٧، ١٥٢.
- ١٥٥، ١٥٧، ١٦٢، ١٧٠، ١٨٣، ١٨٤.
- ١٨٨، ١٨٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٨٠، ٢٨٤.
- التنقيح الرائع: (ج ٢): ٢٦٤.
- تهذيب: (ج ٢): ١٠٨.
- الجامع فى الفقه: (ج ٢): ٢٥٠.
- الجامع للشرايع: (ج ٢): ٢٥٢.
- جامع المقاصد: (ج ٢): ١٣٤، ٢٨٠.
- جمهوريت: (ج ١): ١٥٠.
- جواهر الكلام: (ج ٢): ٨٩، ٢٥٣، ٢٦٣.
- ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨٤، ٤٢٥، ٢٥٥، ٢٧٦.
- خلاف: (ج ٢): ٨٩، ٢٧٨.
- دروس: (ج ٢): ١٥٤.
- رشد اقتصادى: (ج ١): ٣١.
- الروضة البهية: (ج ٢): ١٥٤، ٣٩١.
- رياض: (ج ٢): ٤٣٨.
- ريشه خانواده: (ج ١): ١٠٧.
- سرائر: (ج ٢): ٤٨، ١٥٤، ١٥٦، ٢٥٠.
- سرمایه (ماركس): (ج ١): ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٩.
- سنن ابى داوود: (ج ٢): ٩٧، ٩٨، ١٢٧.
- شرايع: (ج ٢): ١٥٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢.
- ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٨١، ٢٨٥، ٣١٨.
- صحيح بخارى: (ج ٢): ٩٤، ١١٣.
- غنية النزوع: (ج ٢): ٨٩.
- فلسفه تاريخ: (ج ١): ٩٠.
- فلسفه ما: (ج ١): ٣٥، ٦٣، ٦٨، ٧١، ٧٤، ٧٥.
- ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٢، ٣٨٠.
- قواعد الاحكام: (ج ٢): ١٥٣، ١٦١، ١٧٠.
- ١٨٤، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦، ٢٥٠، ٢٥٢.
- ٢٥٤، ٢٨٠.
- الكافى فى الفقه: (ج ٢): ٣٧٤.
- الأم: (ج ٢): ١٥٦.
- كتاب الاجاره (محقق اصفهانى): (ج ٢):

- ۲۵۹، ۲۵۱ .
 كفاية الاحكام: (ج ۲): ۱۳۵ .
 لمعه: (ج ۲): ۱۵۴ .
 مبسوط (شيخ طوسي): (ج ۲): ۱۱۵، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۸۱، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹ .
 مبسوط (سرخسي): (ج ۲): ۲۶۶، ۲۹۲، ۴۰۱، ۲۵۳ .
 محلّي: (ج ۲): ۳۱۸ .
 مختصر خليل: (ج ۲): ۱۲۹ .
 مسالك الافهام: (ج ۲): ۱۳۳، ۱۹۵، ۲۸۴ .
 مسند احمد: (ج ۲): ۳۲۶ .
 مغني (ابن قدامه): (ج ۲): ۱۶۳، ۱۶۸، ۲۸۱، ۲۵۴ .
 مفاتيح الشرايع: (ج ۲): ۱۳۵ .
 مفتاح الكرامة: (ج ۲): ۴۹، ۱۷۲، ۲۵۲ .
 حاشية المكاسب: (ج ۲): ۱۰۳ .
 المكاسب المحرمة: (ج ۲): ۱۳۷ .
 منتهى: (ج ۲): ۱۰۵ .
 مهذب: (ج ۲): ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۵۲ .
 مواهب الجليل: (ج ۲): ۱۶۷، ۱۷۱ .
 ناصريه: (ج ۲): ۲۶۴ .
 نهاية المحتاج الى شرح المنهاج: (ج ۲): ۱۵۵، ۱۶۳ .
 وسيله فقيه اصفهاني: (ج ۲): ۱۵۶، ۱۵۸ .

فهرست

۹	پیشگفتار کتاب دوم.....
۱۳	فرایند دستیابی به مکتب اقتصادی.....
۱۵	مکتب اقتصادی و اسلام.....
۱۵	مفهوم مکتب اقتصادی.....
۱۷	قلمرو علم اقتصاد و مکتب اقتصادی.....
۱۸	تمایزگذاری میان علم اقتصاد و مکتب اقتصادی.....
۲۲	ارتباط میان مکتب و قانون.....
۲۶	چکیده.....
۲۹	فرایند کشف و فرایند ایجاد.....
۳۳	نظام مالی به مثابه قانون مدنی.....
۳۴	چکیده‌سازی و نتیجه‌گیری.....
۳۶	کنار هم نهادن احکام.....
۳۷	نقش بینش‌ها در فرایند کشف.....
۴۱	قلمرو فاقد حکم در تشریح اقتصادی.....
۴۳	فرایند اجتهاد و توجهات شخصی مجتهد.....
۴۶	توجهات شخصی در اجتهاد و عوامل آن.....
۴۶	الف) توجیه واقعیت.....
۴۸	ب) درآمیختن بیان شرعی با چارچوبی خاص.....
۵۲	ج) جدا کردن دلیل شرعی از اوضاع و احوال آن.....
۵۶	د) موضع‌گیری پیشین در برابر بیان شرعی.....

- ۵۹ ضرورت دخالت نظر شخصی مجتهد در برخی موارد
- ۶۷ فریب واقعیت اجرا شده.....
- ۷۵ نظریه توزیع پیش از تولید.....
- ۷۹ توزیع ثروت در دو گستره.....
- ۸۲ منبع اصلی تولید.....
- ۸۳ اختلاف مواضع مکتب‌ها در توزیع طبیعت.....
- ۸۷ منابع طبیعی تولید.....
- ۸۸ ۱ زمین.....
- ۸۸ انواع زمین‌های اسلامی.....
- ۸۸ ۱- زمینی که با فتح، اسلامی شده است.....
- ۸۹ الف) زمین آباد به دست بشر در هنگام فتح.....
- ۹۰ ادله مالکیت عمومی و ظاهر آن‌ها.....
- ۹۵ نقد ادله مالکیت خصوصی.....
- ۱۰۷ ب) زمین بایر در حال فتح.....
- ۱۰۸ دلیل مالکیت دولت بر زمین مرده.....
- ۱۱۱ نتیجه اختلاف دو شکل مالکیت.....
- ۱۱۳ نقش احیا در زمین‌های مرده.....
- ۱۲۲ ج) زمین آباد به صورت طبیعی در زمان فتح.....
- ۱۲۵ ۲- زمین پذیرنده اسلام با دعوت اسلامی.....
- ۱۲۷ ۳- زمین صلح.....
- ۱۲۸ ۴- دیگر زمین‌های دولتی.....
- ۱۳۰ حد و مرز تسلط خصوصی بر زمین.....
- ۱۳۵ دیدگاه کلی اسلام درباره زمین.....
- ۱۴۰ سخنی با مخالفان مالکیت زمین.....
- ۱۴۴ عامل سیاسی در مالکیت زمین.....
- ۱۴۷ دیدگاه اسلام در پرتو نگرشی نو.....

۱۵۱ مواد اولیه در زمین
۱۵۲ معادن ظاهری
۱۵۷ معادن باطنی
۱۵۷ معادن باطنی نزدیک به سطح زمین
۱۵۹ معادن باطنی پنهان
۱۶۵ آیا معادن تابع زمین هستند؟
۱۶۷ اقطاع در اسلام
۱۷۴ اقطاع در زمین خراجی
۱۷۶ قُرُق گاه در اسلام
۱۷۹ آب های طبیعی
۱۸۳ دیگر ثروت های طبیعی
۱۸۵ نظریه
۱۸۷ پیشگفتار
۱۸۸ ۱- جنبه سلبی نظریه
۱۸۸ روبنای این جنبه
۱۸۹ نتیجه گیری
۱۹۱ ۲- جنبه ایجابی نظریه
۱۹۱ روبنای این جنبه
۱۹۲ نتیجه گیری
۱۹۴ ۳- ارزیابی کار در این نظریه
۱۹۴ روبنا
۱۹۸ نتیجه گیری
۱۹۸ کار اقتصادی، زیربنای حقوق در این نظریه
۱۹۹ حیازت، دارای ویژگی دوگانه
۲۰۲ تفاوت گذاری نظریه میان کارهای اقتصادی
۲۰۲ چگونه حقوق اختصاصی بر پایه کار استوار می شود؟

۲۰۹	اساس مالکیت در ثروت‌های منقول
۲۱۲	نقش کارهای تولیدگر در نظریه
۲۱۴	نقش حیازت در ثروت‌های منقول
۲۱۷	گسترش دامنه اصل نظری حیازت
۲۱۸	چکیده دستاوردهای نظریه
۲۲۱	ملاحظات
۲۲۳	۱- بررسی تطبیقی نظریه اسلامی
۲۲۸	۲- پدیده اجاره‌بهای زمین و تفسیر نظری آن
۲۳۱	۳- تفسیر اخلاقی مالکیت در اسلام
۲۴۲	۴- تعیین محدوده زمانی حقوق اختصاصی
۲۴۷	نظریه توزیع پس از تولید
۲۴۹	۱- مبنای نظری توزیع عناصر تولید
۲۴۹	روبنا
۲۵۵	نمایی از نظریه
۲۵۵	۱- نمونه نظریه در اقتصاد سرمایه‌داری
۲۵۷	۲- نظریه اسلامی و مقایسه آن با سرمایه‌داری
۲۶۰	۳- نتیجه‌گیری نظریه از روبنا
۲۶۳	۲- وجوه تفاوت میان نظریه اسلامی و مارکسیسم
۲۶۳	روبنا
۲۶۷	نمایی از نظریه
۲۶۸	چکیده تفاوت‌های نظریه اسلامی و مارکسیستی
۲۶۸	۱- پدیده پایداری مالکیت در نظریه
۲۷۱	۲- جداسازی مالکیت از ارزش مبادله‌ای در نظریه
۲۷۲	نتیجه‌گیری نظریه از روبنا
۲۷۷	۳- قانون عمومی پاداش‌دهی به منابع مادی تولید
۲۷۷	روبنا

- نظریه..... ۲۹۴
- ۱- شکل دهی روبنا ۲۹۵
- ۲- درآمد بر اساس کار انجام شده، استوار است..... ۲۹۸
- ۳- جنبه ایجابی قاعده ۲۹۹
- ۴- جنبه سلبی قاعده..... ۳۰۲
- ۵- ارتباط حرمت ربا با جنبه سلبی قاعده ۳۰۷
- ۶- چرا ابزارهای تولید در سود، شریک نمی شوند؟..... ۳۰۹
- ۴- ملاحظات..... ۳۱۵
- ۱- نقش خطرپذیری در اقتصاد اسلامی ۳۱۵
- ۲- توجیهات سرمایه‌داری برای بهره؛ و نقد آن..... ۳۱۹
- ۳- محدودسازی تسلط مالک بر بهره‌وری ۳۲۲
- نظریه تولید ۳۲۷
- ارتباط مکتب با تولید ۳۲۹
- رشد تولید..... ۳۳۱
- ابزارهای اسلام در رشد تولید..... ۳۳۴
- ۱- ابزارهای اسلام از جنبه فکری ۳۳۴
- ۲- ابزارهای اسلام از جنبه تشریحی ۳۳۸
- ۳- سیاست اقتصادی رشد تولید ۳۵۲
- چرا تولید می‌کنیم؟..... ۳۵۳
- ۱- بینش اسلام درباره ثروت ۳۵۵
- ۲- ارتباط رشد تولید با توزیع ۳۵۸
- ۳- دریافت اسلام از مشکل اقتصادی ۳۶۰
- ارتباط میان تولید و توزیع ۳۶۳
- جهت‌دهی تولید در مسیر تضمین عدالت توزیع ۳۶۴
- ارتباط میان تولید و داد و ستد..... ۳۶۷
- بینش اسلام درباره داد و ستد ۳۶۸

- ۳۷۱ بیان‌های مکتبی مربوط به این بینش
- ۳۷۲ رویکرد تشریحی بازتاب دهنده این بینش
- ۳۷۷ برای که تولید می‌کنیم؟
- ۳۷۷ موضع سرمایه‌داری
- ۳۷۸ نقد موضع سرمایه‌داری
- ۳۸۰ موضع اسلام
- ۳۸۳ مسئولیت دولت در اقتصاد اسلامی
- ۳۸۵ ۱- تأمین اجتماعی
- ۳۸۶ اصل اول تأمین اجتماعی
- ۳۸۹ اصل دوم تأمین اجتماعی
- ۳۹۷ ۲- توازن اجتماعی
- ۴۰۳ فراهم ساختن امکانات لازم برای اجرای این اصل
- ۴۰۳ ۱- تعیین مالیات‌های ثابت
- ۴۰۹ ۲- ایجاد بخش‌های عمومی
- ۴۱۱ ۳- ماهیت تشریح اسلامی
- ۴۱۳ ۳- اصل دخالت دولت
- ۴۱۴ چرا منطقه خالی از حکم قرار داده شده است؟
- ۴۱۷ وجود منطقه خالی از حکم، نقص به‌شمار نمی‌رود
- ۴۱۸ دلیل تشریحی
- ۴۱۹ چند نمونه
- ۴۲۳ پیوست‌ها
- (۱) گفتاری در موارد استثنای
- ۴۲۵ مالکیت مسلمانان بر زمین‌های فتح شده
- ۴۲۵ حکم زمین آباد پس از تشریح حکم انفال
- ۴۳۰ آیا حکم خمس شامل زمین فتح شده نیز می‌شود؟
- (۲) گفتاری درباره شمول حکم زمین خراجی

- ۴۳۸ بر زمین‌های مرده فتح شده
- ۴۴۲ (۳) اثر شرعی سنگ‌چین
- (۴) گفتاری در این‌که اثر احیای زمین، مالکیت
- ۴۴۳ است یا ایجاد حق
- (۵) گفتاری در جواز فروش زمین آباد شده،
- ۴۵۰ بر اساس دیدگاه شیخ طوسی
- ۴۵۳ (۶) مالک شدن زمین با حیازت
- (۷) میان انواع زمین‌هایی که صاحبانشان مسلمان
- ۴۵۴ شده‌اند، تفاوتی نیست
- ۴۶۰ (۸) حکم منابع آب جوشیده از زمین تحت تملک
- ۴۶۱ (۹) گفتاری در مالکیت فرد بر آبی که از زمین بیرون می‌کشد
- ۴۶۴ (۱۰) گفتاری در وجوب امانت دادن قنات، هنگام بی‌نیازی از آن
- ۴۶۷ (۱۱) ملحق ساختن معدن به زمین
- (۱۲) پرنده با صید در تملک قرار می‌گیرد،
- ۴۶۸ حتی اگر حیازت نشده باشد
- ۴۶۹ (۱۳) تفاوت میان تملک با صید و تملک با حیازت
- (۱۴) گفتاری در مالکیت فرد بر چیزی که در حیازت
- ۴۷۱ فرد رایگان‌کار یا وکیل یا اجیر قرار می‌گیرد
- (۱۵) گفتاری در این‌که شیء حیازت شده از آن کسی است که
- ۴۸۲ حیازت برای وی انجام شده، نه خود حیازت‌گر
- ۴۸۴ (۱۶) جعاله در کتاب اقتصاد ما
- ۴۸۸ (۱۷) سخنی درباره روایتی خاص
- ۴۸۹ کتاب‌نامه
- ۵۰۱ نمایه
- ۵۲۵ فهرست

