

بررسی اجمالی

مبانی اقتصاد اسلامی^(۱)

متفکر شهید استاد مرتضی مطهری

تایپ و انتشار: قسط

GhestOnline.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

مقدمه مؤلف.....	۷
نظری به نظام اقتصادی اسلام	۱۲
دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد.....	۱۲
نظر اسلام راجع به ثروت.....	۱۲
[دو نوع اقتصاد].....	۱۴
اقتصاد نظری یا توصیفی.....	۱۴
اقتصاد برنامه‌ای یا دستوری.....	۱۴
اقتصاد سالم.....	۱۵
میزان ارزش‌ها در اقتصاد برنامه‌ای.....	۱۶
نحوه‌ی ارتباط امور اعتباری با حقایق.....	۱۶
ارزش	۱۸
علت ارزش و تفاوت ارزش‌ها چیست؟.....	۱۸
کار مولد ارزش نیست.....	۱۸
سرمایه داری جدید	۲۰
سرمایه داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام.....	۲۰
سرمایه داری جدید رأس و رئیس مسائل مستحدثه فقهی.....	۲۰
مشخص اصلی سرمایه داری جدید.....	۲۰
نقد و بررسی برهان مارکسیسم بر نامشروعیت سرمایه‌داری جدید.....	۲۱
بررسی نظرات مختلف راجع به ارزش.....	۲۱
ایرادات وارد به نظریه تساوی ارزش و کار	۲۲
الف. انتقاد از راه تأثیر عرضه و تقاضا.....	۲۲
ب. انتقاد به اینکه کار یکی از علل ایجاد ارزش است نه اینکه مساوی با آن باشد.....	۲۳
ج. انتقاد از راه ارزشمند بودن اجزای کریمه بدون کار.....	۲۳
د. انتقاد از راه تأثیر سلیقه و روحیه تجمل پرستی و تنوع طلبی بشر در ارزش اشیاء.....	۲۳

- ه. انتقاد از راه تأثیر ابتکار ذاتی افراد در ارزش اشیاء ۲۳
- و. انتقاد از راه ارزش فی نفسه بعضی اشیاء ۲۴
- ز، ح. انتقاد به اینکه در بسیاری موارد کار بیشتر در شرایط متفاوت موجب ارزش کمتر می شود ۲۴
- ط. انتقاد از راه تأثیر عوامل معنوی و ذوقی و هنری در ایجاد ارزش ۲۴
- ی. انتقاد از راه طرد نظریه ماتریالیسم تاریخی ۲۴
- ک. انتقاد از راه نادیده گرفتن نقش طبیعت در ایجاد ارزش و اینکه طبق نظریه فوق تکامل اقتصادی محال است ۲۵
- ل. تبیین صحیح نظریه ارزش ۲۵
- نظریه تساوی ارزش با کار یک نظریه ضد کارگری است ۲۶
- آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟ ۲۷
- کار شخصی لازم و کار اجتماعا لازم ۲۸
- نقد نظریه‌ی کار اجتماعا لازم ۲۹
- اشکالات فقهی و اسلامی راجع به نظریه‌ی تساوی ارزش با کار ۳۰
- ارزش اضافی** ۳۱
- سه پرسش اساسی از اقتصاد مارکسیستی ۳۱
- پرسش اول: آیا اضافه ارزش از مشخصات سرمایه داری جدید است؟ ۳۱
- علل سه گانه‌ی سرمایه‌داری ۳۲
- ریشه انحراف در سرمایه‌داری جدید ۳۲
- سرمایه داری ماشینی موضوعی جدید در فقاہت ۳۳
- سوسیالیسم مارکس واژگون است ۳۵
- پرسش دوم: میزان ارزش آفرینی اشیاء ۳۷
- توضیح نظریه‌ی ارزش اضافی در متون مارکسیستی ۳۷
- نقد نظریه‌ی ارزش اضافی** ۳۹
- ایراد اول از راه قانون عرضه و تقاضا ۳۹
- ایراد دوم از راه قانون مفرغ ۳۹
- ایراد سوم از بررسی منشاء ارزش اضافی در نیروی کار ۴۰

- ۴۰..... ایراد چهارم از راه شرکت سرمایه ثابت با سرمایه متغیر در تحصیل سود
- ۴۲..... **تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او (پرسش سوم)**
- ۴۲..... غیر عادلانه بودن دستمزدهای کارگری
- ۴۲..... استثمار مصرف کنندگان عامل دیگر سرمایه‌داری
- ۴۳..... **مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم**
- ۴۵..... **مسئله مالکیت**
- ۴۵..... یادآوری تعریف ثروت
- ۴۵..... عامل تولید ثروت:
- ۴۶..... مالکیت از نظر فلسفی
- ۴۶..... در حقیقت اعتبار
- ۴۷..... هیچ امری اعتباری بدون امر حقیقی یافت نمی‌شود
- ۴۸..... مفهوم مالکیت اعتباری از چه حقیقی اخذ گردیده است
- ۴۹..... اصل مالکیت در غریزه بشر و حیوان
- ۴۹..... توسعه مالکیت فردی و غریزی به مالکیت‌های جمعی و قراردادی
- ۴۹..... حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین میکند
- ۵۰..... قانون عادلانه کدام است؟
- ۵۰..... اسلام جدا طرفدار عدالت اجتماعی است
- ۵۱..... معنای عدالت اجتماعی
- ۵۲..... عدالت تنها یک حسنه اخلاقی نیست بلکه یک اصل اجتماعی بزرگ اسلام است
- ۵۳..... اقسام عدالت
- ۵۴..... مالکیت فردی زمینه تعاون عاطفی
- ۵۴..... اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی
- ۵۵..... اسلام و حقوق فطری
- ۵۵..... نظام جهان: بهترین دلیل بر هدفداری جهان
- ۵۶..... تفاوت منطقی مادی با منطقی الهی

- تأثیر اصل عدالت اجتماعی در فقه ۵۷
- رابطه حق و عدالت: ۵۷
- تفاسیر گوناگون از عدالت ۵۸
- پشتوانه حقوق فطری: ۵۹
- اقسام نسبت با حق: ۶۰
- تصور صحیح اصل علیت: ۶۰
- غایت و فعل: ۶۱
- مسئله مالکیت و مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه داری ۶۲**
- مالکیت در محصولات عمومی و مواد طبیعت ۶۲
- محصولات (مشترک) طبیعت و کار(انسان) ۶۳
- انسان به مقدار کاری که روی شیء صورت داده مالک آن است ۶۳
- حق اجتماع بر انسان و بر کار او ۶۳
- مقدار و حد حق اجتماع در کار فرد ۶۴
- اشتراک در منابع سرمایه ها غیر از اشتراک در کار است ۶۴
- حدود اشتراکیت اسلامی ۶۴

مقدمه مؤلف

گزیده‌ای از یادداشت‌های استاد درباره‌ی عدالت اجتماعی، در معرفی کلی خط اجتماعی اقتصادی آن شهید

۱- «تأثیر ناهمواری‌های اجتماعی و ناهمواری‌ها و آشفته‌گی‌های روحی و جنایات اخلاقی و عقده‌ها و اینکه منشأ جنایات، نبودن عدالت است»^۱

xxx

۲- «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله‌ی علل احکام است نه در سلسله‌ی معلولات، نه اینست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید، این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند بگئیم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این‌طور نیست، این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلمین رائج شد و یسعه و معتزله عدلیه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادله شرعیه قرار گرفت تا آنجا که گفتند «العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان» در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند لذا در سوره‌ی اعراف از آنها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند و قرآن می‌گوید «بگو، [خدا] امر به فحشا نمی‌کند^۲ لازمه‌ی اینکه عقل را از مقیاسیت و اعتبار بیندازیم همین است که صلوة ما در بیت مکاء و تصدیه باشد»^۳ [اشاره به آیه ۳۵ از سوره ۸ انفال]

xxx

«اما اینکه قانون عادلانه چه قانونی است»

این بستگی دارد که اولاً بدانیم معنی عدالت چیست؟ و ثانیاً قوانین و مقرر اجتماعی را به چه شکلی باید وضع کرد که عدالت تأمین گردد.

اما معنی عدالت، قطع نظر از اجتماع و زندگی اجتماعی نیز عدالت مفهوم دارد، زیرا ظلم مفهوم دارد. مورد ظلم اختصاص به انسان ندارد نسبت به یک حیوان نیز می‌توان عادل بود یا ظالم، و این از آن‌روست که حیوان و همچنین انسان قبل از مرحله زندگی اجتماعی حقوقی دارد، پس عدالت -قطع نظر از اجتماع- عبارت است از اعطاء حق به ذی حق، یا عدم تجاوز به حق ذی حق.

ما در سخنرانی‌های حج گفته‌ایم که همه حقوق برمی‌گردد به تکامل، گفته‌ایم حقی به نام حق حیات وجود ندارد، آنچه وجود دارد حق تکامل است، رنج دادن حیوان از این جهت ناروا است که ضد تکامل است و ذبح، از آن جهت رواست که ضد تکامل نیست.

اما عدالت اجتماعی: بدون شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد، چیزی که هست باید به حساب آن رسید که پس از آنکه انسان الزاماً باید زندگی اجتماعی داشته باشد به چه نحو باید عمل کند که عدالت برقرار باشد یعنی حقوق همه محفوظ بماند؛

و آیا عدالت اجتماعی همیشه نیبی است، یعنی همواره در زندگی اجتماعی حقوق واقعی افرادی پایمال می‌شود و قانون عادلانه آن است که نسبت به سایر [قوانین] رعایت حقوق افراد بیشتری شده است و ظلم کمتری صورت گرفته است. آیا عدالت اجتماعی عبارت است از مساوات و یا توازن و یا مصالح اجتماع؟ [در متن کتاب از این موضوع بحث خواهد شد].

اما اینکه ضامن اجراء عدالت چیست؟

این سؤال را اول باید طرح کرد آیا اگر مقایسه به عمل آوریم آیا در عصر ما مظالم و بی‌عدالتی و اجحاف و خوردن قوی ضعیف را بیشتر است یا در اعصار گذشته؟ گمان نمی‌کنیم در اعصار گذشته از حالا بیشتر بوده است، در روزنامه اطلاعات (مورخه‌ی ۴۶/۲/۲۵ صفحه‌ی آخر) خلاصه‌ای از سخنرانی ژوزه دو کاسترو نویسنده کتاب «انسان گرسنه» در موسسه‌ی تحقیقات

۱ [برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به بحث «حقوق فطری و الهی» در متن همین کتاب.]

۲ [وَأِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ قُلُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ]

۳ [یادداشت «عدل» ص ۷۸ و ۷۹]

اجتماعی تهران نقل کرده بود، که او گفته بود: در حالی که جهان در علم و صنعت پیشرفت کرده است؛ سیاست جهان دوران توحش را می‌گذارند...

در اعصار گذشته‌ی بشر چون هنوز به ترقیات علمی و فکری عصر حاضر نرسیده بود قدرت پرده‌پوشی و ظاهرسازیش به قدر حالا نبود، جنایت را بی‌پرده و بدون مجوز تراشی و فقط با اتکاء و استناد به زور یعنی صریح و بی‌پرده می‌کرد، حجاج بن یوسف می‌گفت ایها الناس منم دیکتاتور، اگر کسی سرسختی کند با این شمشیر سرش را از تنش برمی‌دارم، مغول که حمله می‌کرد برای خود مجوز قانونی نمی‌تراشید، اسکندر همینطور، نام استعمار و اینکه شما را می‌خواهیم آدم کنیم و به نام بیمارستان و مؤسسات خیریه و مبارزه با جهل و مبارزه با بیماری‌ها و مبارزه با فقر و با شکل قانون و اینکه قانون حکم کرده است، مصلحت حزبی ایجاب می‌کند، کار خود را انجام نمی‌داد، جو فروشی و گندمنمایی نمی‌کرد، روپوش طلایی بلد نبود بکشد، صریح و عریان کار می‌کرد نمی‌توانست خود را در پشت بهانه‌ی قانونی مخفی کند، در ویتنام آتش به پا کند و بگوید تصمیم آمریکا در دفاع از آزادی راسخ است. به نام حمایت از کارگر و دهقان و خلق، توده‌ای جنایت نمی‌کرد. امروز تمام آن مظالم انجام می‌گیرد ولی تحت عنوان آزادی و حمایت از حقوق بشر. ژس مظالم امروز از قدیم اگر بیشتر نباشد کمتر نیست.

سؤال دوم؛ آیا نقص کار بشر اینست که قانون به قدر کافی وجود ندارد، یا قوانین موضوعه ظالمانه وضع شده است؟ بدون شک قوانین ظالمانه که افراد را در شرائط نامساوی قرار دهد خود یکی از موانع است اما صدی بیست مظالم مربوط به قوانین است صد هشتاد مربوط به اینست که ایمان به عدالت و احترام به حقوق در کار نیست. لهذا در دنیا رژیم‌های مختلفی در کار است، و قوانین همه‌ی آنها اگر صد در صد به کار بسته شود سعادت نسبی برای عامیه مردم ایجاد می‌کند، ولی قوانین و مقررات نتوانسته است سعادت بیاورد، در همه دنیا قوانین خوب برای افراد ضعیف یا برای ملت‌های ضعیف هست، اما در عمل به سود او نبوده این قوانین علی السویه است و بشر تابع منافع خود است و به آن اندازه که زور دارد اسب خود را می‌تازد. قانون که به خودی خود جز یک صفحه کاغذ سیاه شده چیزی نیست، وجود قانون خوب و مقررات کافی، اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها برای حقوق بشر، بدون وجود ایمان به عدالت و حقوق لازم الاحترام، به منزله‌ی اینست که در یک کشور اداره‌ی ثبت اسناد معاملاتی و ازدواجی باشد و اسناد بطور مرتب و محکم بدون هیچگونه نقصی با امضاها و تمبرها تنظیم شود اما در کشور قوه‌ی اجرائی وجود نداشته باشد، اگر کسی بخواهد زیر آن سندهای معتبر بزند کسی نیست او را اجبار و الزام کند. قوانین و بیانیه‌ها و اعلامیه‌های امروز چون مقرون به ایمان نیست همینطور است. الان سازمان ملل عملاً از ابعاد افتاده است، زیرا همه کس می‌داند که سازمان ملل امامزاده‌ای است به نفع دولت‌های بزراد که متولیان آن هستند، همه افراد اقرار دارند که سازمان ملل تصمیماتش ضمانت اجرائی ندارد، حتی بعضی از دولت‌ها که فائده‌ی کمتری از آن می‌برند شهریه‌ی مرتب خود را به آن نمی‌پردازند.

این انسان‌ها هستند که باید وجود عینی قانون باشند، پس عمده عمل به قانون است که مستلزم گذشتن از منافع است، این عمل بدون ایمان به اینکه عدالت احترام الهی دارد، ظلم مؤاخذه الهی دارد، میسر نیست. برای اجراء عدالت دو چیز لازم است یکی بیداری شعور عامه‌ی به اینکه حقوق خود را حفظ کنند یا ایمان به اینکه از حد تجاوز نکنند (و لا تعتدوا)، و دیگر ایمان اقویا.

آن چیزی که ماتریالیست‌ها به آن تکیه می‌کنند بیداری و دیگر وقت و نیرو است، ماتریالیست‌ها فقط به بیداری و نیروی ذی حقوق توجه دارند نه به ایمان اقویا [لذا می‌گویند] مظلومان و محرومان با اتحاد نیور تشکیل بدهید. از همین جا لزوم تشکیلات حزبی توجیه می‌شود. اما از همین حد تجاوز نمی‌کند، خوب بعد که نیور تشکیل دادند و پیروز شدند چی؟ خودشان جانشین آنها می‌شوند، به عبارت بهتر حداکثر عمل مارکسیسم این است که فرد یا جمع مبارز می‌سازد. مبارزه با ظلم به وجود می‌آورد ولی قادر نیست عادل بسازد زیرا عادل بودن متوقف است بر اینکه انسان در صحنه‌ی مبارزه با نفس نیز مبارز باشد و این کار انبیاء است. عادل بودن رام شدن نفس و طبیعت خود آدمی است.

مارکسیسم از راه آشنا کردن ضعیف و زبردست به حقوق خود، از راه تشکل و اتحاد، وارد می‌شود. البته این یکی از وسائل است که برای تحقق یافتن عدالت باید به کار برد. در چهارده قرن پیش اسلام از این وسیله استفاده کرد. اسلام به ضعیف روحیه می‌دهد، پیغمبر فرمود «لن تقدس امه...»^۴ علی (ع) فرمود «کونا للظالم خصما...» اسلام فرمود «و اعتصموا بحبل الله جميعا» ولی این وسیله نمی‌شود تنها وسیله باشد، زیرا یک دور و تسلسل به وجود می‌آورد؛ ضعیف به فرض پیروزی جای قوی را می‌گیرد و خودش می‌شود قوی با همان روحیه‌ی آن قوی. و فرض اینست که طبق فرضیه‌ی مارکسیسم یک فقیر در کاخ و ویرانه، دو جور

^۴ [در «نهایه» ابن اثیر جلد ۴ ص ۲۴ این حدیث به این صورت آمده «لا قدست أمة لضعفها من قویها» هیچ امتی طاهر و پاکیزه نگردیده مگر آنکه حق ضعیفش را از قدرتمندان خود گرفته باشد].

فکر می‌کند. ضعیف پس از قوی شدن همان روحیه قوی را پیدا می‌کند آش همان آش است و کاسه همان کاسه. به عبارت دیگر فرق مکتب انبیاء و غیر انبیاء اینست که انبیاء بشر را دشمن و مخالف ظلم تربیت می‌کنند. در مکتب انبیاء ایده عدالت است در مکتب دیگران ایده رسیدگی به زندگی بهتر است.

دین، هم مردم را به اتحاد و کسب قدرت و تجمع و تشکل و نظم دعوت می‌کند و هم در آنها ایمان ایجاد می‌کند و خودشان را رقیب خودشان قرار می‌دهد، حتی آنها را به توبه وادار می‌کند.

به عبارت دیگر، قانون لازم است برای اینکه تکلیف آن کسی که می‌خواهد به قانون عمل کند روش کند، قانون قادر است و می‌تواند وسیله و بهانه‌ای باشد برای قوی که ضعیف را محدود و کنترل کند، اما قانون کجا قادر است که قوی متجاوز را کنترل کند، به عبارت دیگر کنترل اجتماع از لحاظ عدالت تنها به وسیله‌ی ایمان به عدالت میسر است.

پس معلوم شد که پیشرفت علم و تمدن و تکنیک و اطلاعات حقوقی کاری که کرده است اینست که جنایات‌ها را از روی پرده به زیر پرده بده است و با نام آزادی و خیریه و صلح و صفا و برادری جنایت می‌کند، به اصطلاح با پنبه سر طرف را می‌برد، خود را در پشت پرده قانون مخفی می‌کند. پس معلوم شد که بیش از آن اندازه که درباره‌ی خوبی قانون باید کفر کرد درباره‌ی پشتوانه‌ی آن باید فکر کرد و معلوم شد نه علم و اطلاع اقوا و نه شعور زنده‌ی ضعفاء هیچکدام قادر نیست که کنترل‌کننده‌ی عدالت بشمار رود، تنها ایمان است که این قدرت را درآورد و بس.

در ورقه‌های «توحید-اول الدین معرفته» بحث کردیم که یگانه پشتوانه‌ی اخلاق، ایمان است و در اینجا بحث کردیم که یگانه پشتوانه قانون، ایمان است، پس معلوم شد که یگانه پشتوانه این دو که به آنها «ارزش» می‌دهید ایمان است و اما علم نه می‌تواند پشتوانه قانون باشد و نه پشتوانه اخلاق. البته نمی‌توان علم را بی‌اثر مطلق دانست، اما اثر علم فقط اینست که روشنائی است، آلت است، چراغ است، اثر چراغ فقط اینست که خطر را به انسان نشان می‌دهد، اما علم قادر نیست که انسان را وادار کند هب احترام حقوق دیگران به عدالت و به احترام قانون، همچنان که قادر نیست به انسان گذشت و فداکاری بدهد. منطق قانون و هم منطق اخلاق، یعنی اصلی که انسان می‌تواند خود را قانع کند، و نفس خود را به التزام قانون و اخلاق ملزم کند ایمان است، قانون و اخلاق دبون ایمان بی‌پشتوانه و بی‌اعتبار است.

مولی به مالک می‌نویسد: «فأعطهم من عفوك و صفحك مثل الذی تحب و ترضی أن یعطیک الله من عفوه و صفحه، فانك فوقهم، و والی الامر علیك فوقك، و الله فوق من ولاك! و قد استكفأك أمرهم و ابتلاك بهم. و لا تنصبن نفسك لحرب الله، فانه لا ید لك بنقمته، و لا غنی بك عن عفوه و رحمته»⁵

آیه کریمه‌ی «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ . وَإِذَا تَوَلَّىٰ...» روحیه‌ی ایمان مدعیان قانون و عدالت و مدعیان اخلاق و انسانیت را که ایمان ندارند ذکر می‌کند. سر این که نیاز به این پشتوانه هست، هم در قانون و هم در اخلاق، این است که قبول عدالت و قبول اخلاق برای اقویا مستلزم تحلم محرومیت است، شکار به چنگ افتاده را رها کردن است، اگر ایمان نباشد از نظر اینها یک کار احمقانه است.

مثال: قوانین از قبیل قوانین معاملاتی، خرید و فروش، صلح، هبه، وکالت، گرو، اجاره و مال الاجاره، ارث، یا قوانین مدنی از قبیل حقوق و وظائف زن و مرد نسبت به یکدیگر، قوانین مربوط به اولاد و والدین، و قوانین مربوط به حکومت و رعیت، قوانین قضائی، جزائی.

و اما اخلاق از قبیل تقوا، عفت، صبر و قناعت، استقامت، شکر و حق شناسی و منظور داشتن و نمک شناسی، گذشت و فداکاری، احسان و نیکوکاری، کرامت و شرافت، حمایت از صلح و آزادی، صداقت، امانت، وفا و صمیمیت.

پایه و مبنای قانون تعیین حدود و مرزها و حقوق افراد نسبت به یکدیگر است و اما پایه اخلاق سمو و علو نفس و پاکی و طهارت و صفای آن است، خلق به معنای بلوغ روحی انسان به حدی است، که بدون ترس از مجازات قانونی نیز مثلاً دزدی و بی‌عفتی نمی‌کند، و الا دزدی [نکردن از روی] از ترس اخلاق نیست.

قانون را مقنن‌ها، مقامات صلاحیت‌دار دینی (قوانین دینی) و مقامات صلاحیت‌دار ملی (قوانین ملی) وضع می‌کنند. اما اخلاق در صلاحیت هر حکیم دانشمندی است، زبان قانون، زبان امر و نهی است، اما زبان اخلاق زبان پند و اندرز است. تخلف از قانون

⁵ ترجمه: پس ببخشای برآنان از بخشش و گذشت خود آنچنان که دوست‌داری خداوند با گذشت و بخشش خود بر تو عطا نماید. ژس همانا تو برتر از آنانی و آن که به تو این حکمرانی را داده برتر از توست، و خداوند برتر از آن کسی که این حکومت را به تو داده است... و هرگاه که قدرتی که از آن برخوردار برای تو جلال و عظمتی جلوه نمود، پس به کبریا و عظمت الهی که برتر از توست و به قدرت او بر تو در آنچه که خود بر آن قادر نیستی، توجه نما که همانا این توجه سرکشی تو را فرو نشانیده و غرور و نخوت را از تو باز می‌دارد و عقل و درایتی را که از تو ربوده بود به تو باز می‌گرداند]

مجازات بردار است، اما تخلف از اخلاق مادامی که باقانون ارتباط پیدا نکند در حقیقت مادامی که با اجتماع ارتباط پیدا نکند مجازات ندارد، حتی مجازات ترک روزه نیز از جنبه‌ی ارتباطش با اجتماع است.

فرقه‌های اخلاق با قانون

اخلاق فقط تشویق بردار و ملامت بردار است، برعکس قانون که پاداش رسمی و قانونی می‌پذیرت و هم تخلف آن قابل مجازات است.

گفتیم که ایمان پشتوانه‌ی قانون و اخلاق است، از اینجا با توجه به آنچه در ورقه‌های «فلسفه‌ی نماز» گفتیم، معلوم می‌شود که نماز که تذکر عبودیت و مربوبیت است پشتوانه مقررات قانونی و اخلاقی است، لهذا عمود دین است. پس با توجه به آنچه در فلسفه‌ی نماز گفتیم که نماز دو فلسفه دارد یکی اینکه رقاء ملکوتی است و دیگر اینکه دائماً انسان را از غفلت بیرون می‌آورد و متذکر خدا و بندگی خود می‌کند، و اینکه گناه از غفلت، و عصمت از تذکر پیدا می‌شود؛ معلوم می‌شود که نماز را نباید تحقیر کرد، صاحبان مقامات اجتماعی می‌گویند ای بابا نماز ما همین است که داریم به خلق خدمت می‌کنیم، اینکه از خم و راست شدن بالاتر است، عبادت بجز خدمت خلق نیست. این منطق غلط است، عوام‌فریبی است بلکه خودفریبی است. نماز و مسجد از اجتماع از زندگی اجتماعی و از سعادت زندگی بشر و از اصول زندگی بشر، یعنی از آزادی و امنیت و همزیستی و عدالت و مساوات، و از اخلاق انسانی، از قبیل وفا و صفا و حق شناسی و غیره جدا نیست، نماز پشتوانه‌ی آن اصول مقدس اجتماعی و اصول مقدس اخلاقی است، مسجد پشتوانه اجتماع، بازار، اداره، شهرداری، شهربانی، دادگستری، ارتش، دارائی، آموزش و پرورش است. در سابق اعمال عمده‌ی شهرداری و شهربانی امروز را احتساب می‌گفتند زیرا این کارها نظیر جهاد، اعمالی است عبادی و قربی. با کلمه‌ی محتسب آشنائی داریم.

محتسب خم شکست و من سر او

سن بالسن و الجروح قصاص

قاضی ار با ما نشیند بر فشانند دست را

محتس گر می خورد معذور دارد مست را

[بدون جدائی نماز و مسجد از ندگی اجتماعی و سیاسی] قهرا نمی‌توانست اینقدر اخلاس، رشوه، دزدی، قساوت وجود داشته باشد.

یک تقلید خطرناک

وقتی که به تقلید فرنگیها و به نام تجدد مسجد را از دادگستری و شهرداری و شهربانی و اخیراً از عدالت و از اخلاق به وسیله‌ی برنامه‌های خشک بی معنی جدا کردیم قهرا جز اسم‌های تو خالی چیزی باقی نماند.

علت نفوذ مواظظ امثال سعدی

چرا در پندهای سعدی و مولوی و امثال اینها ار و نفوذ خاص است زیرا متکی به عقیده و امیان است، یعنی اولاً خود گوینده دارای ایمان بوده است و ثانیاً متکی به منطق ایمان است.

داستان طهرنی

در صدر اسلام مسجد و نماز و قضاوت و جهاد و اصلاح امور اجتماعی همه با هم توأم بود. تشکیلات طویل و عریض نبود، اما نتیجه و اثر بوده، زن با مردی می‌آمد یا رسول الله طهرنی، هر چه رسول خدا یا علی مرتضی می‌خواستند به بهانه‌ای او را رد کنند، نمی‌پذیرفت (رجوع شود به اخبار مربوط به این مطلب در کافی جلد ۷ صفحات ۱۸۸-۱۸۶)

xxx

«ضربه‌ای که افکار اشعری بر فقه اسلامی وارد کرد»

«۱۱- اینکه بحث عدل را پیش آوردیم برای این بود که تأثیر بحث عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، و دیگر اینکه انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفه‌ی اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه‌ی اجتماعی، اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم

مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود ما حالا فلسفه‌ی اجتماعی مدونی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بستهای کنونی نبودیم.^۶

xxx

«اصل عدالت اجتماعی با همه‌ی اهمیت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معینا یک قائله و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است»^۷.

xxx

«۷۴- معتزله خود را «اهل العدل و التوحید» و اشاعره «اهل الجبر و التشبیه» می‌دانستند. و شیعه اینقدر در عدل و توحید متوغل شد که گفته شد، العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان. وقتی که در شیعه حدیثی مثل حدیث امام کاظم(ع) هست مبنی بر اینکه خداوند دو حجت دارد، حجت باطن و حجت ظاهر^۸، چگونه ممکن است اهل عدل و توحید نباشند، آثاری که از شیعه درباره عقل و حکومت عقل هست افتخار بزرگی است برای شیعه، متأسفانه در اثر حکومت اشعری حکومت عقل ضعیف شده. نباید تصور کرد که حکومت اشعری و تسنن چه ربطی به عالم تشیع دارد، باید دانست که اینگونه حوادث که در جهان پیدا میشود و مسیر افکار را در ناحیه‌ای عوض می‌کند، نمی‌تواند در جاهای دیگر بی‌اثر باشد. حتما شیعه نیز تحت تأثیر این افکار بوده‌اند. نظیر تصوف که همیشه مخالفینی داشته، ولی همان مخالفین تدریجا تحت تأثیر افکار نغز و لطیف تصوف قرار گرفته‌اند و هم اینکه جنبه‌های منفی و مضر تصوف در آنها و روحیه آنها تأثیر داشته، در عین آنکه به هر حال به صوفیه فحش می‌داده‌اند»^۹.

xxx

«۷۶- مولی [امیر المؤمنین(ع)] یک مشکل کارش این بود که عطف بماسبق می‌کرد و به همین جهت دولتش را دولتی انقلابی کرده بود، گفت لو وجدته قد تزوج به النساء... ایضا گفت (بالا اشاره و همین اشاره فهمیدند چنانکه ابن ابی الحدید می‌گوید ص ۲۷۲) دعونی و التموا غیری.. ابن ابی الحدید(ج ۲ ص ۲۷۳) نقل می‌کند که ولید بن عقبه بن ابی بسیط به نمایندگی از طرف عده‌ای پیغام آورد که به شرطی با تو بیعت می‌کنیم که عطف به ماسبق نکنی. از همان صفحه فهمیده می‌شود که موضوع خون عثمان بهانه بود»^{۱۰}

^۶ [ورقه‌های حقوق - ص ۲۰۱]

^۷ [چون در موقع نگارش مقدمه عین یادداشت مزبور نزد نگارنده نبود به علت اهمیت آن استثنائا مطلب آن از روی خلاصه‌ای که قبلا از این یادداشت برداشته شده بود نقل شده و لذا در این نقل ممکن است افعال و ترکیب جمله‌ها عینا از استاد نباشد]

^۸ [ان لله علی الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة. فاما الظاهرة، فالرسول و الأنبياء و الأئمة "ع" و اما الباطنة فالمقول. «اصول کافی» کتاب عقل و جهل از فقرات حدیث ۱۳]

^۹ [ورقه‌های «عدل» ص ۸۸]

^{۱۰} [ورقه‌های «عدل» ص ۸۹]

نظری به نظام اقتصادی اسلام

مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی

کسانی که فکر می‌کنند مسائل زندگی از یکدیگر جداست و هر چیزی یک مرز و یک قلمرو خاص دارد و هر گوشه‌ای و قسمتی از زندگی بشر به یک شیء بخصوص تعلق دارد، تعجب و احیاناً انکار می‌کنند که کسی مسئله‌ای به نام «اقتصاد اسلامی» طرح کند، زیرا به عقیده اینها هریک از اسلام و اقتصاد یک مسئله جداگانه است، اسلام به عنوان یک دین برای خودش و اقتصاد به عنوان یک علم و یا یک فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمروی دیگر، همچنانکه فرهنگ، سیاست، قضاوت و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به‌طور کلی یک مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در هریک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است ممکن است کسی ادعا کند مسئله دین از سایر مسائل مجزاست، ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

دوگانه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیر مستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیاتها، جرها، ارث، هبات و صدقات، وقف، مجازاتهای مالی یا مجازاتهایی در زمینه ثروت و غیره دارد.

اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم اصل «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» - همان طور که قرآن کریم می‌فرماید - مطرود است. علیهذا یا باید اسلام را درست بپذیریم و یا باید درست رد کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار؛ منع دزدی، خیانت، رشوه. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است. تا حدود مسائل اقتصادی روشن نشود حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می‌خواهیم نظری به نظام اقتصادی اسلام بیفکنیم اول باید ببینیم نظر اسلام درباره ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یک امر پلید و دور انداختنی می‌شناسد، چیزی که پلید و مطرود و دور انداختنی است دیگر مقرراتی نمی‌تواند داشته باشد؛ به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره یک شیء معین این است که آن چیز دور افکندنی است آن مکتب نمی‌تواند مقرراتی درباره آن چیز داشته باشد، همه مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف نکنید؛ همچنانکه درباره مشروب چنین مقرراتی آمده است: لَعْنُ اللَّهِ بَايِعَهَا وَ مُشْتَرِبَهَا وَ أَكِلَ ثَمَنَهَا وَ سَاقِبَهَا وَ شَارِبَهَا

....

جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه؛ در اسلام مال و ثروت هیچ وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله‌اش، نه مصرف کردنش؛ بلکه همه اینها تأکید و توصیه شده است و برای آنها شرایط و موازین مقرر شده است و هرگز ثروت از نظر اسلام دور افکندنی

نیست بلکه دور افکندنش (اسراف، تبذیر، تضييع مال) حرام قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده که اسلام با هدف قرار دادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است و سخت مبارزه کرده است؛ به عبارت دیگر پول پرستی را و اینکه انسان برده پول باشد [محکوم کرده است]، به عبارت دیگر اینکه انسان پول را به خاطر خود پول و برای ذخیره کردن و اندوختن بخواد که «الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...»

که نام این حالت حرص و آز است، و یا پول را فقط برای پر کردن شکم و برای عیاشی و بیکاری و ولگردی بخواد که نام آن شهوترانی است. در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هرگونه شخصیت انسانی و شرافت معنوی.

نقطه مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواد. در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف می‌خواهد.

حدیثی است از رسول اکرم: نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ. مولوی مضمون این حدیث را به نظم آورده می‌گوید:

مال را گر بهتر دین باشی حمول نِعْمَ مَالُ صَالِحٍ خَوَانِدَش رَسُول

آب در کشتی هلاک کشتی است ور بود در زیر کشتی پشتی است

تشبیه ثروت و انسان به دریا و کشتی از آن نظر که در یک وضع او را غرق می‌کند و در خود محو می‌کند و شخصیت او را محو می‌سازد و در صورت دیگر نه تنها ضربه به شخصیت او نمی‌زند، وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به مقصد و تکمیل او شخصیت خود را، فوق العاده تشبیه خوبی است.

آیه کریمه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» [آن را که استغنی] نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کند [و نیز همین معنا در آیه دیگری آمده است آنجا که می‌فرماید: «زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ»^{۱۱}

و خلاصه همان‌طور که هدف دوراندختن و ترک گفتن عملی زن و فرزند نیست، هدف دور افکندن پول و ثروت هم نیست.

اسلام که پول پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف. تولید ثروت (کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره) توصیه شده است.

ب. مبادله ثروت یعنی تجارت و داد و ستد توصیه شده است.

ج. مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.

د. تبذیر و اسراف و تضييع آن ممنوع است.

ه. مقررات سخت قضایی و جزایی در مورد حیف و میل‌ها و سرقتها و خیانتها وضع شده است.

و. دفاع از مال در حکم جهاد و کشته در این راه «شهید» تلقی شده است: الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ مَالِهِ....

ز. برای مال بر انسان حقوقی قائل شده است.

ح. خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» نامیده شده است: «كَيْبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ».^{۱۲}

^{۱۱} [در این آیه علاقه به زن و فرزند و ثروت اندوزی مذموم و ناشی از جنبه شیطانی انسان دانسته شده است، و پر روشن است که منظور دارا بودن زن و فرزند و امکانات مادی نیست؛ بلکه آنها را هدف و اصل قرار دادن است که مذموم و خروج از مسیر انسانیت و الله است و گرنه به همان نسبت که این متعلقات در راه کمال و هرچه انسان‌تر شدن انسان باشد گرامی و عزیز هستند.]

^{۱۲} تا اینجا به جز در موارد داخل [] یادداشتهای استاد تحت عنوان «نظری به اقتصاد اسلامی» ص ۱ تا ۵ نقل گردیده است.

البته اینکه تعریف خود «مال و ثروت چیست و ملاک با «ارزش» شمردن برخی اشیاء کدام است خود مسئله بسیار مهمی است که به اجمال از آن بحث خواهیم کرد. اما قبل از این بحث باید نکته‌ی دیگری درباره خود «علم اقتصاد» روشن شود و آن اینک:

[دو نوع اقتصاد]

[دو نوع علم اقتصاد داریم که ما یکی را «اقتصاد نظری یا توصیفی» و دیگری را «اقتصاد برنامه‌ای و دستوری اصطلاح می‌کنیم.] است. روابط اقتصادی مربوط به زندگی اجتماعی انسان است. این روابط ناشی از دو جنبه‌ی تولید و توزیع ثروت است. یعنی از یک جهت چون «ثروت و مال» [در آینده بحث مربوط به ارزش معنای دقیق مال و ثروت مشخص خواهد شد] امری نادر است باید تولید شود و در تولید روابطی همچون استخدام، مزدگیری، فروش کار، اشتراک در کار، شرکت در سرمایه‌ی تولید و ... مطرح می‌شود و از سوی دیگر «ثروت» تولید شده باید در بین افراد تقسیم و توزیع شود و در اینجا روابطی همچون مالکیت و مملوکی، عدل و ظلم، مسائل مربوط به پول و تعیین قیمت کالا و میزان و نحوه‌ی مصرف و .. مطرح می‌شود و خلاصه مجموعه‌ای روابط مربوط به امر تولید و توزیع را روابط اقتصادی می‌گویند.

در اینجا برمی‌خوریم به اینکه روابط اقتصادی به دو گونه است:

اقتصاد نظری یا توصیفی

یک نوع قواعد تکوینی و طبیعی حاکم بر روابط انسان‌ها که ناشی از رابطه‌ی علی و معلولی میان امور است و از این نظر شبیه به قوانین حاکم بر طبیعت است که علوم تجربی از آن صحبت می‌کنند مانند قوانین مربوط به روابط عرضه و تقاضا و بها در اقتصاد آزاد و مبادله‌ای، روابط علت و معلولی مربوط به تورم، پول، افزایش و کاهش قیمت‌ها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد و .. این امور به یکدیگر مربوط بوده و دارای یک ضابطه و رابطه‌ای هستند که از ارتباط این امور با هم یک سلسله قوانین طبیعی به دست می‌آید. کشف و بیان چگونگی این قوانین علم اقتصاد طبیعی یا نظری و توصیفی است.

از این جهت علم اقتصاد مانند سایر علوم طبیعت جنبه‌ی نظری دارد و یک فن یا علم حقیقی محسوب می‌شود.

برخی از مکاتب مهم اقتصادی همچون فیزیوکراتها و مکتب سوداگری در این محدوده بحث کرده و تلاششان بیان قوانین حقیقی علم اقتصاد، [و به تعبیر فلسفی بیان «احکام و عوارض ذاتی ثروت»] می‌باشد. [در تعریف علوم، مسائل هر علمی عبارت است از «احکام عوارض ذاتی موضوع آن علم»].

نوع دیگری روابط اقتصادی رابطه‌ی قراردادی و اعتباری است و آن آنجاست که از قوانین مربوط به حقوق و مالکیت‌های شخصی یا اشتراکی، عدالت، استعمار و .. صحبت می‌کنیم.

اقتصاد برنامه‌ای یا دستوری

آنجا که احکام اقتصادی جنبه‌ی خوب و بد، انسانی یا غیرانسانی، ارزشمند یا بی‌ارزش پیدا می‌کنند و نه درست و غلط، قوانین اقتصادی در رابطه با مفاهیمی غیر اقتصادی همچون حق و باطل، ظلم و عدل، حسن و قبح، و تکاملی و ضد تکاملی، مفهوم پیدا می‌کند.

[علم اقتصاد به این معنا یک علم اعتباری و در زمره‌ی ایدئولوژی‌هاست و همانست که از آن با عنوان «اقتصاد برنامه‌ای» یاد کرده‌ایم.]

همیشه سیستم اقتصادی‌ای که برای یک جامعه پیشنهاد و در نظر گرفته می‌شود باید با توجه به این هر دو نوع از علم اقتصاد باشد یعنی بهترین سیستم اقتصادی و یا سیستم اقتصادی صحیح، سیستمی است که از نظر علم اقتصاد نظری و اقتصاد برنامه‌ای هر دو ولی هر کدام مستقلاً بهترین سیستم باشد [از نظر علم اقتصاد نظری که ژر روشن است با تعریفی که برای این علم شد-یعنی بیان قوانین حقیقی و طبیعی حاکم بر روابط اقتصادی انسانها، بدون در نظر گرفتن این قوانین ادامه و بقای اجتماع ممکن نیست].

اقتصاد سالم

یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم حیات و قابلیت رشد و نمو ثروت است، همان طوری که از شرایط اولیه یک اجتماع سالم اقتصاد سالم است. اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی‌عیب و غیرقائم به غیر. جامعه باید بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی نباشد و اگر نه، مانند یک مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز دموی‌اش خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی‌رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت اقتصاد سالم باشد. از نظر اسلام هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم غیرقابل تأمین است. اسلام می‌خواهد که غیر مسلمان در مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد. این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، والا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی ولو آنکه اسم بردگی در کار نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده او است و اعتباری به تعارفهای دیپلماسی معمولی نیست. به قول نهرود:

ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد.

علی علیه السلام می‌فرماید:.

«اِحْتَجَّ اِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ اَسِيرَهُ، اسْتَعْنِ عَمَنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظِيرَهُ، اَحْسِنُ اِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ اَمِيرَهُ.»

[محتاج هر که شوی اسیر او خواهی بود؛ بی‌نیاز از هر که گردی با او برابر خواهی شد؛ و هر که را مورد نیکی و احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد.]

اگر ملتی کمک خواست و ملتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اولی برده و دومی آقا است. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را در نیابد و نفهمد اقتصاد مستقل، از شرایط حیات ملی است.

بنابراین از شرایط اولیه یک سیستم صحیح اقتصادی، انطباق آن با قوانین و اصول اقتصاد نظری است که متضمن صحت و سلامت بنیه اقتصادی جامعه می‌باشد.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا رشد و فزونی سرمایه‌ی ملی یا شخصی به چه نحو و کیفیتی باید باشد؟ به هر نحو که شد درست است یا اینکه محدودیتی دارد.

اقتصاد نظری برای خود هیچ حد و مرزی قائل نیست فقط در محور موضوع خود که افزایش ثروت است کار می‌کند و اینجاست که پای اقتصاد برنامه‌ای و دستوری و پای ارزش‌های خارج از مقوله‌ی اقتصاد مطرح می‌شود که خیر! همه‌ی خواسته‌های افراد و همه‌ی تمایلات جامعه، ملاک و معیار افزایش ثروت و تولید درآمد نمی‌تواند باشد.

در میان این خواسته‌ها برخی خوب و برخی بد، بعضی مشروع و بعضی نامشروع، دسته‌ای عادلانه و عده‌ای ظالمانه است.

خواسته‌های انسانی داریم خواسته‌های ضد و غیر انسانی داریم، استثمار با کار شرافتمندانه فرق می‌کند، برخی مالکیت‌ها انسانی نیست یا اصلاً همه‌اش انسانی نیست و... و ...

این معیارهای کنترل کننده هم اگر نباشد مسلم است که این اجتماع قابل دوام نخواهد بود و در سریعترین مدت به انفجار و تباهی کشیده خواهد شد، جامعه می‌شود مثل جنگل و اقتصاد می‌شود فن شکاریابی و بهره‌کشی.

بنابر این وجود اقتصاد برنامه‌ای و دستوری هم برای دوام و باقی جامعه ضروری است و توجه نکردن به آن ممکن نیست و هم شرط انسان بودن انسان است و فرق او با حیوان.

منتهی همانطور که قوانین اقتصاد برنامه‌ای کنترل و محدودیتی برای اقتصاد نظری ایجاد می‌کند از آنسو نیز اصالت و صحت قوانین علم نظری اقتصاد در یک سیستم اقتصادی به جای خود باقی است و قوانین اقتصاد دستوری نمی‌تواند و نباید برخلاف اصول اولیه اقتصاد نظری باشد چون در این حالت شکست، رکود، و سراجام مرگ اقتصادی جامعه بیمار حتمی است.

میزان ارزش‌ها در اقتصاد برنامه‌ای

در اینجا هنوز یک سؤال مهم دیگر باقی است و آن اینکه همانطور که گفته شد اقتصاد نظری، علمی حقیقی است.^{۱۳}

یعنی مسائل آن مانند علوم حقیقی دیگر مصداق واقعی و عینی داشته و اعتبارات مختلف افراد در آن بی‌تأثیر است و به همین جهت می‌توان صحت و سقم قوانین مکشوفه آن را با تطبیق به واقعیت خارج و موازین اولیه علوم حقیقی و اصول بدیهی عقل تأمین و تعیین نمود.

ولی در احکام اقتصاد برنامه‌ای که احکام اعتباری است و خود آنها بعینه مصداق واقعی و خارجی ندارند که بتوان مفاهیم حقیقی از آنها اخذ و احکام اولیه‌ی ذهن را در آنها جاری دانست پس چگونه می‌توان درست و نادرست و بد و خوب را تعیین کرد.

چگونه باید روابط ظالمانه و عادلانه استثمار و حقوق افراد را به شکل یک امور حقیقی و غیر قابل انکار برای همه که بتوان اصول اولیه عقل را در آنها بکار برد مشخص کرد.

[به عبارت دیگر اشکال اینست که] در علوم نظری و حقیقی به تعبیر علمای منطق دوگونه مبادی وجود دارد: مبادی تصویری و مبادی تصدیقی.

مبادی تصویری یعنی مقدماتی که ما را به تصور صحیح موضوع و محمول یک قضیه راهنمایی می‌کند که البته منطبق است با تعاریف آنها، و مبادی تصدیقی دلائل و براهینی است که هر علم با روش مخصوص خود و با تکیه به اصول اولیه‌ی ذهن برای اثبات مطالب خود بدانها متکی است. مثلاً قضیه‌ی «آب در دمای ۱۰۰ درجه بجوش می‌آید» آب «موضوع» و جوش آمدن در دمای ۱۰۰ درجه «محمول» است. و برای تأیید یا تکذیب این مطلب شما باید ابتدا تصور صحیحی از آب که مثلاً با روغن و بنزین و نفت اشتباه نشود، داشته و بعد تصور دیگری از جوشش و دمای ۱۰۰ درجه که مثلاً با برودت و مزه‌ی خاص اشتباه نشود. و اگر این تصورات حاصل شد باید با روش مربوط به علوم تجربی این آزمایش را تکرار کرد و با تکیه به اصول اولیه‌ی ذهن صحت یا سقم آن را سنجید و استدلال و دلائلی را که برای اثبات محمول بر موضوع آورده می‌شود اعم از دلائل تجربی، و یا عقلی، مبادی تصدیقیه می‌گویند. ولی قوانین و مقررات بشری از آن جهت که یکسلسله امور وضعی و قراردادی می‌باشند مشمول قوانین منطقی نیستند، یعنی یک قانون اجتماعی نه آن‌گونه مبادی تصویری دارد که یک قانون فیزیکی یا هندسی دارد و نه آن‌گونه مبادی تصدیقیه و استدلال و برهان. ولی در عین حال باید دانست که از نوعی دیگر تعریفات و نوعی دیگر استدلالات برخوردار است.

نحوه‌ی ارتباط امور اعتباری با حقایق

معمولاً مفاهیم و موضوعات و محمولاتی که در قوانین موضوعه به کار برده می‌شود همه یا بعضی از آنها اعتباری و مجازی می‌باشند، تعریف و شناختن این مفاهیم به اینست که بدانیم این اعتبارات از چه حقایقی اخذ و کپی شده است زیرا در فلسفه در جای خود ثابت شده است که همه‌ی اعتبارات در نهایت به نحوی به حقایق مربوط می‌شوند [و امور اعتباری که کپی و به اصطلاح فرد ادعائی واقعیتند به نحوی باید منشأ واقعی داشته باشند] و الا ذهن بشر ابتدا به ساکن و به صورت ابداع مطلق قدرت جعل هیچ «اعتبار»ی را ندارد.

[و از همینجا با مراجعه به حقایق امور اعتباری هم چه در مرحله تصور و چه در مرحله تصدیق منشأ و مبدأ و قابلیت تصدیق و تکذیب خواهند یافت. البته ما در اینجا مجال بحث از نحوه ارتباط امور اعتباری با حقایق را که یک بحث فلسفی مهم است نخواهیم داشت (علاقه‌مندان می‌توانند برای تفصیل بیشتر به کتاب نفیس «اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد دوم مقاله دوم «ادراکات اعتباری» مراجعه کنند) ولی در ضمن بحث در پاره‌ای موارد (نظیر بحث از مفهوم مالکیت و بحث حقوق طبیعی) تا حدی مطلب از مشاهده سبک بحث روشن خواهد شد ولی در عین حال با یک اشاره به اصل کلی مربوط به این مسئله توجه می‌دهیم، و آن این که در بحث از ماهیت احکام اعتباری به آنجا می‌رسیم که این احکام به منزله‌ی آلات و ابزار شعوری‌ئی هستند که طبیعت انسان به جای غرایز و ابزار طبیعی و مادی در اختیار خود آورده است و هدف از ایجاد آنها کمک هرچه بیشتر به طبیعت و هماهنگی با آن و هرچه طبیعت را به سو مقصد و کمال خود هدایت کردن است. یعنی ماهیت احکام اعتباری «ماهیت آلی» و وسیله‌ای است. وسیله‌ای که طبیعت برای هرچه کامل‌تر شدن خود ابداع کرده و

^{۱۳} [اصطلاح حقیقی در مقابل اعتباری است و نه در مقام وهمی و خیالی و باطل]

دنباله‌ی آلات و ادوات فیزیولوژیک طبیعت است. پس کاملترین و صحیح‌ترین این احکام هماهنگ‌ترین آنها با طبیعت و فصلت انسانی است و ناقص‌ترین و غلط‌ترین آنها دورترین و برخلاف جهت‌ترین آنها با هویت انسانی است.]

[در میان احکام و قوان هماهنگ با فطرت هم، طبیعی است که پرثمرترین آنها و پربارترینشان از جهت نیل به آثاری که برای آن وضع شده‌اند بهترین آنها خواهد بود.]

و خلاصه هر چند در طبیعت مقرراتی جبری و الزامی برای انسان وضع نشده که چگونه عمل کند و هر چند انسان در مقابل قوانینی که از ناحیه‌ی عقل و یا مذهب (توسط وحی) برای او وضع می‌شود اجبار و الزامی به اطاعت نداشته و مختار است. اما بدون شک این قوانین موضوعه، و اعتباری باید جانشین و مکمل طبیعت باشد و به کم طبیعت بشتابد. لذا بهترین منبع الهام قوانی موضوعه، فطرت انسانی و صحنه‌ی خلقت آفرینش است.

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»^{۱۴} (سوره روم آیه ۳۰)

[حال برگردیم به موضوع سخن که تشخیص دو نوع علم اقتصاد نظری و توصیفی یا علم اقتصادی برنامه‌ای و رزشی و دستوری بود و اینکه عدم توجه و عدم تفکیک این دو علم اقتصاد منشأ اشتباهات و لااقل مشکلات زیادی شده و می‌شود که در ضمن بحث به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد. فعلا تا همینجا نتیجه‌گیری می‌کنیم که وقتی می‌گوئیم اقتصاد اسلامی منظورمان علم اقتصاد از نوع دوم یعنی اقتصاد برنامه‌ای و دستوری است و الا به معنای اول اقتصاد اسلامی یا مسیحی یا مارکسیستی معنا ندارد. اقتصاد هم علمی است از علوم تجربی منتها در صحنه‌ی مسائل اجتماعی و همانطور که مثلا فیزیک و شیمی اسلامی یا مسیحی یا مارکسیستی نداریم اقتصاد یا هر علم دیگری هم به این معنا، معنا ندارد]

[اینک از اولین مطلب شروع می‌کنیم و آن بحث درباره‌ی «ثروت» یا «مال» و یا «ارزش» است.]

^{۱۴}[مطالب این بخش از رساله به جز موارد داخل [] تلفیقی از گزیده‌های چند یادداشت مختلف اقتصادی به نام «اسلام و اقتصاد»، «مبانی حقوق و مالکیت از نظر اسلام» و «نظام اقتصادی اسلام» و بعضی حواشی ورقه‌های اقتصاد می‌باشد.]

ارزش^{۱۵}

یکی از مسائل مهم در اقتصاد، چه از جنبه نظری و فنی و چه از جنبه اخلاقی، مسئله «ارزش» است.

ارزش چیست و عامل ارزش دهنده چه می‌باشد؟

ارزش که شاید با «ارج» هم‌ریشه باشد- بلکه شاید «ارج» معرب «ارز» است- اسم مصدر است و به معنی حالت حاصل از ارج گذاشتن است. انسان به بعضی چیزها ارج می‌گذارد و به آنها اهمیت می‌دهد. آن چیزها همانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند. ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در یک ماده معاشی وجود دارد، و یا ارج معاشی و پولی که برای یک امر مادی یا معنوی نظیر تعلیم و یا یک امر هنری مثل خواندن اعتبار می‌شود. بحث ارزش در دو قسمت است:

علت ارزش و تفاوت ارزش‌ها چیست؟

یکی اینکه چگونه است که بعضی امور مادی این جهان برای انسان ارزش و مالیت دارد و ثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه و فرش و غیره، و بعضی دیگر ارزش و مالیت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند، مانند نور و هوا و مانند زباله و خاکروبه؟

دیگر اینکه تفاوت ارزش اموری که مالیت دارند از کجا پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر منشأ قیمت‌ها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل یا متر خرید و فروش می‌شوند و برابرند یکی از دیگری گرانتر است؟.

اما قسمت اول: مالیت و ارزش پیدا کردن یک چیز تابع این است که اولاً به حال بشر مفید باشد، یعنی یکی از حوائج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد، خواه آنکه آن حاجت، مادی و معاشی باشد یا غیر مادی، و خواه آنکه عین یک شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه، و یا منفعت آن چیز (منفعت به اصطلاح فقه)، یعنی وسیله واقع شود که بدون اینکه عین مصرف شود انسان حظاً و بهره‌ای از آن ببرد، مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یا شنیدن آوازی «۱» یا سکنی در خانه‌ای پیدا می‌کند.

ولی حقیقت این است که منفعت (به اصطلاح فقهی) هرچند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده نمی‌شود. جمال یا آواز یا نطق، وسیله جلب مال و کسب مال و قابل معاوضه به مال می‌باشد ولی خود اینها مال و ثروت شمرده نمی‌شوند. پس شرط مالیت این است که خود عین باشد. از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اول مالیت این است که شیء، مورد حاجت باشد، شرط دوم این است که وافر و رایگان نباشد، مثل نور و هوا. شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد.

اگر چیزی باشد که افراد نتوانند به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد خارج باشد، ولو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد باز هم مالیت ندارد، مانند باران یا نسیم. در مورد شرط دوم می‌توان گفت که شرطیت ندارد، زیرا اگر چیزی فرضاً فوق العاده زیاد باشد ولی افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قرار دهند، خواه ناخواه مالیت پیدا می‌کند، همان طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند، خواه ناخواه هوا نیز مالیت پیدا می‌کند. و اگر بالعکس، چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد، مثل باران و نسیم، مالیت پیدا نمی‌کند. پس شرط سوم جانشین شرط دوم است.

کار مولد ارزش نیست

از آنچه گفته شد معلوم شد در اصل مالیت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود قابل استفاده نیست، ولی بسیاری از چیزها قبل از آنکه روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند و مالیت پیدا می‌کنند؛ و اشیائی که باید روی آنها کار صورت بگیرد، از آن جهت که بالقوه قابل استفاده می‌باشند مالیت دارند؛ کما اینکه ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدا نکنند، یا مدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش بیفتد. کار منشأ مالکیت باید شمرده شود نه منشأ مالیت. مالیت و ارزش اصلاً و ابداً دائر مدار کار نمی‌باشد.

^{۱۵} [مطالب این قسمت تا ابتدای فصل بعد از صفحات ۳۳ تا وسط صفحه ۳۶ از «ورقه‌های اقتصاد» نقل گردیده است]

[این نکته یعنی تفاوت گذاشتن میان مالیت و ارزش با مالکیت نکته‌ی قابل توجهی است که در جای دیگری از این بحث مجدداً به آن خواهیم پرداخت. فعلاً در ادامه بحث ارزش متذکر می‌شویم که استاد شهید ما در اینجا به دنبال طرح مباحث فوق در بررسی مسئله ارزش یکی از متون معتبر مارکسیستی به فارسی یعنی کتاب «اصول علم اقتصاد» ترجمه عبدالحسین نوشین^{۱۶} را مینا قرار داده و فصل مربوط به ارزش آن کتاب را صفحه به صفحه و سطر به سطر به تفصیل بررسی نموده و نظریه‌ی مارکسیستی تساوی ارزش با کار و مسئله‌ی ارزش اضافی را با ورود در جزئیات بررسی و انتقاد نموده‌اند (از صفحه‌ی ۳۶ تا ۱۰۶ یادداشت‌های «اقتصاد») لکن به لحاظ اینکه آن مباحث وارد جزئیات مسئله شده و بنا ما در طرح کلیات است از نقل آن مباحث در اینجا صرف نظر کرده و فقط بررسی نظریه‌ی ارزش را از دیدگاه اسلام مطرح می‌کنیم.]

^{۱۶} البته این کتاب و کتابهای دیگری مثل «مبانی علم اقتصاد» ترجمه ناصر زرافشان همه در واقع خلاصه‌ای است از کتاب «سرمایه»ی مارکس، و نگارنده خود بسیاری از موارد این دو کتاب را با تلخیص کتاب سرمایه بنام «کاپیتال» از ل. میشل ترجمه‌ی «محمود» و هر سه را نیز تا حدی با متن «سرمایه» مقایسه کرده است.]

سرمایه داری جدید

سرمایه داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام^{۱۷}

در باب سرمایه داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطلب به ترتیب ذیل باید بحث شود:

سرمایه داری جدید رأس و رئیس مسائل مستحدثه فقهی

سرمایه داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی سابقه‌ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو مستقلاً به عنوان یک مسئله مستحدث باید از آن بحث شود.

فقه‌های عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحثهایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می‌رود که سرمایه داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. ولی حقیقت مطلب این طور نیست؛ سرمایه داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می‌شود که سرمایه داری جدید یک نوع استثمار بین و اکل مال به باطل مسلمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه داری جدید بحث در این نیست که سرمایه دار با انصاف است یا بی انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند، و همچو سرمایه داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است.

مشخص اصلی سرمایه داری جدید

مشخص اصلی سرمایه داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه داری قدیم - و به طریق اولی از سوسیالیسم - این است که سرمایه دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آنکه شخصاً به آن احتیاج دارد؛ با این نیروی کار، اضافه ارزش ایجاد می‌کند. اضافه ارزش که مولود نیروی کار کارگر است و طبعاً متعلق به خود او است همان سودی است که کارفرما می‌برد. این است که می‌گویند سرمایه داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید، مثلاً او را مستخدم خانه خود یا دفتر خود قرار می‌داد، و یا به وسیله او دیوار خانه خود را بالا می‌برد، اما با نیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمت بیشتری محصول آن را بفروشد. در مضاربه می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرارداد سهم خود را می‌برند. در مزارعه نیز هم زمین عمل می‌کند و هم عامل و هر کدام سهم خود را می‌برند؛ و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد (هرچند مضاربه و مزارعه در رژیمهای غیر سرمایه داری نیز بنا بر اصول حضرات مورد خدشه قرار می‌گیرد «۱»). در آینده ان شاء الله در این جهت بحث خواهد شد.

و بلکه آنچنان که در جای دیگری گفته‌ایم اگر اصل «ارزش مساوی کار» را بپذیریم اشیاء یک قیمت واقعی غیرقابل تغییری پیدا می‌کنند و فروش خانه به زیادت از قیمتی که تمام شده یا اجاره‌ی آن طوری که در مجموع مقدار اجاره بیش از قیمت خانه باشد اینها نیز جزء ارزش اضافی خواهد بود (مگر اینکه برای عامل زمان هم ارزش قائل شویم).

^{۱۷} [مطالب این قسمت تا ص ۳۷ از صفحات ۱۰ تا ۱۲۸ یادداشتهای «اقتصاد» نقل گردیده است.]

نقد و بررسی برهان مارکسیسم بر نامشروعیت سرمایه‌داری جدید

برهانی که در این زمینه (نامشروعیت سرمایه‌داری جدید) اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است.

الف. ارزش هرچیزی به واسطه مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است؛ یعنی اولاً مالیت و ارزش به واسطه کار پیدا می‌شود؛ و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یک کالا صورت می‌گیرد.

ب. سودی که کارفرما می‌برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعاً به کارگر تعلق دارد. این سود، ارزش اضافی بر مزد است و بدون دلیل، سرمایه‌دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدمه اول نظریه‌ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیک امثال آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابراز داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است. ولی نظریه دوم یعنی نظریه ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است (هرچند می‌توان گفت که نظر دوم لازمه و نتیجه روشن نظر اول است). اما راجع به خود ارزش، یعنی راجع به منشأ ارزش؛ در باب ارزش چند جور می‌توان نظر داد:

بررسی نظرات مختلف راجع به ارزش

۱. ارزش اشیاء ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزش‌اند و بعضی ذاتاً بی ارزش. امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوتند. ارزش اشیاء با ذات و ماهیت آنها مرتبط است.

این نظریه بالضروره باطل است، زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی حدّ نفسها نیست نظیر وزن و حجم و صلابت، مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می‌باشند. اگر انسان نباشد ارزش به معنی اینکه اشیاء قابل تقویم باشند نیز نیست.

۲. ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری است. ارزش اشیاء به هیچ نحو مربوط به یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عرضی و عارضی آنها- از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند- نیست، بلکه بشر همان طوری که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند، مثلاً ریاست و مرئوسیت و زوجیت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند، در مورد ارزش نیز چنین است. این نظر نقطه مقابل نظر سابق است.

این نظر نیز باطل است. هر چند در مورد پول و خصوصاً پول کاغذی شاید بتوان گفت ارزش اعتباری دارد، اما در مورد همه اشیاء نمی‌توان گفت که ارزشها اعتباری و قراردادی است.

ارزش و مالیت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به معنی اینکه یک صفت واقعی شیء فی نفسه و قطع نظر از انسان باشد، و نه اعتباری است به معنی اینکه قراردادی محض باشد و با حالت واقعی اشیاء بی‌ارتباط باشد؛ بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیء مربوط است، یعنی با خاصیت تکوینی اشیاء به حسب جنس و ماهیت و یا به حسب صفت عرضی یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطه اثری که بر آنها مترتب است دارای ارزش می‌شوند (نه به واسطه عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است)، و از طرفی دیگر با انسان مرتبط است، یعنی ارتباط با انسان است که منشأ انتزاع این صفت می‌شود. از این نظر ارزش نظیر مفید بودن و یا ملایمت است که یک صفت اضافی است ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت نیست، زیرا مفید بودن و ملایمت با انسان، قابل کم و بیش شدن و بالا و پایین رفتن نیست اما ارزش این‌طور نیست، ارزش و قیمت و مالیت و بها- یا هرچه دیگر اسم بگذاریم- نوساناتی پیدا می‌کند و مسلماً این نوسانات مربوط به مفید بودن نیست. درجه مفید بودن نوسان پیدا نمی‌کند. عرضه و تقاضا در مفید بودن اثر ندارد ولی در ارزش و قیمت اثر دارد.

ولی از این اشکال می‌توان جواب داد به اینکه ارزش یک صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی نفسه بلکه به اعتبار اشیاء برای انسان؛ و البته ارزش مساوی با مفید بودن نیست بلکه ارزش مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان، و چون احتیاج انسان به نوع کالا است نه به شخص، به هر اندازه که وفور و عرضه زیاد شود احتیاج به شخص کالا کمتر می‌شود و از ارزش می‌افتد تا درجه‌ای که اگر مانند هوا همه جایی شود بکلی از ارزش ساقط می‌شود. وفور و عرضه زیاد از قبیل توسعه سطح اتکاء جسم است که هرچه بیشتر شود قوه ثقل تقسیم می‌شود و هرچه کمتر شود فشار قوه ثقل متوجه به یک نقطه می‌شود. این قوه همان قوه توجه و خرید مردم است؛ و عبارت بهتر این است که بگوییم: ارزش ناشی از دو چیز است: مفید و مورد احتیاج بودن، و در دسترس نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن؛ و

هرچه که جنسی وافرتر باشد خود و فور اجباراً کالا را از دست صاحب آن کالا بیرون می‌آورد و به بازار می‌کشد. این نظر منطبق است با نظر عرضه و تقاضا در تعیین بها که بعداً گفته خواهد شد.

۳. نظر سوم درباره ارزش این است که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهرماً ارزش بیشتری پیدا می‌کنند. این نظریه نیز باطل است، زیرا اولاً ما گفتیم که اگر ارزش به معنی مفید بودن - یا لاقلاً تابع مفید بودن - بود و صد درصد به آن بستگی داشت نمی‌بایست به حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند. بعلاوه ما می‌بینیم بسیاری از اشیاء با اینکه بیشتر مورد احتیاج می‌باشند، مثل نان و آب، قیمت کمتری دارند، اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجملات زندگی است و چندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد، مانند عطر و لوازم تجمل زنانه.

۴. منشأ ارزش مفید و مورد احتیاج بودن است به علاوه در دسترس نبودن. (در دسترس نبودن همان ندرت یا قابلیت انحصار است که قبلاً درباره آنها و تفاوت میان آنها بحث کردیم)؛ به عبارت دیگر: عرضه و تقاضا. این همان است که قبلاً از آن یاد کردیم و از اصول علم اقتصاد نوشین نیز نقل و از زبان خود آنها انتقاد کردیم.

حاصل انتقاد آنها این است «۱» که اگر مطلب از این قرار است باید هر دو کالایی که به یک اندازه مورد احتیاج است و تقاضا دارد و به یک اندازه در دسترس است و به بازار عرضه شده است دارای یک قیمت باشد. مثلاً در هر خانه‌ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است، بلکه تقاضای قیچی بیشتر است، و در بازار این هر دو به حد و فور پیدا می‌شود، پس باید قیمت این دو مساوی باشد و حال آنکه این طور نیست. علت تفاوت قیمت چرخ خیاطی و قیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش و بها تابع عرضه و تقاضا نیست. بعلاوه ما می‌بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیر دارد. اگر قیمت یک چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می‌گردد و اگر به عکس، ارزش پایین باشد از عرضه می‌کاهد و بر تقاضا می‌افزاید؛ و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد چگونه می‌توان گفت معلول آن است؟ (اما در جای دیگر این انتقاد را نقد کرده‌ایم و در صفحات آتی نیز به آن اشاره خواهیم کرد).

۵. منشأ ارزش فقط کار است. میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می‌گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت و ریکاردو ابراز کردند و کارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است.

بر این نظر نیز چند ایراد وارد است:

ایرادات وارد به نظریه تساوی ارزش و کار

الف. انتقاد از راه تأثیر عرضه و تقاضا

اول اینکه اگر کار صد درصد منشأ ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی یک کالا صورت می‌گیرد، چرا و به چه علت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می‌کند؟ طرفداران «ارزش کار» همین قدر می‌گویند:

«نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معینی رخ می‌دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی‌نماید؛ خود آن سطح را کار تعیین می‌کند.» در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۲۳ پس از آنکه تنظیم لایشر روابط کار را در اجتماع مبادله‌ای نقل و انتقاد می‌کند می‌گوید..:

...در جریان این تنظیم که لایشر صورت می‌گیرد به ندرت اتفاق می‌افتد که بهای یک کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد. بدین طریق می‌بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها)، چون این تعادل در نتیجه مبادله کالاها با تنظیم لایشر برقرار می‌گردد، پس این تعادل ابداً ثابت و تغییرناپذیر نیست...

این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل «ارزش کار» وارد است. قبلاً در خود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلف‌ناپذیر است؛ و اگر این مطلب درست باشد که کار موجد ارزش است و ارزش صد درصد بستگی دارد با مقدار کار، محال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید یا مقادیر کارها بهم بخورد.

ب. انتقاد به اینکه کار یکی از علل ایجاد ارزش است نه اینکه مساوی با آن باشد

دوم اینکه کار علت و ایجاد کننده ارزش است نه اینکه مساوی با ارزش است «۱»، آنهم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علت منحصره؛ یعنی کار سبب می‌شود که شیء مفید و رافع احتیاج بشود و به حالتی درآید که مفید به حال بشر باشد؛ و اگر شیء فی حد ذاته چنین بود یا اینکه بشر قادر بود با خواندن یک ورد شیئی را به آن حالت درآورد، باز آن شیء دارای ارزش می‌شد به شرط آنکه به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و قابلیت اختصاص و انحصار داشته باشد. و اما علت اینکه چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج و به یک اندازه در دسترس می‌باشند این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد، مثل چرخ خیاطی، بالقوه از چیزی که کار کمتری لازم دارد، مثل قیچی، کمیاب‌تر است، زیرا فرض این است که ایندو را کار بشر دارای ارزش می‌کند یعنی آنها را به حالت مفید درمی‌آورد، ولی از طرف دیگر بشر تابع قانون اخف و اسهل است، همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به صورت شیء مفید درآورد که کار کمتری بخواهد. پس آمادگی بشر برای این گونه کارها بیشتر است و در درجه اول است و به ترتیب آسانی و سختی آماده کارهای دیگر است و تنها با بالا بودن قیمت است که می‌توان جلوی ناپایی آن را گرفت.

غیر از اخف و اسهل بودن، بی خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، ایضاً مطابق ذوق یا عادت شخصی بودن نیز مؤثر است. چرا جنس قاچاق گران است؟

چون بازی با جان است. چرا کارهای بی‌شرفی پول زیادتر می‌برد؟ چون منفور طبع است. چرا بعضی کارها با همه سختی فراوان است؟ چون مردم عادت کرده‌اند و یا اینکه با ذوق عده‌ای سازگار است.

پس نقضی که از طرف طرفداران اصل «ارزش کار» بر نظریه «ارزش مساوی است با مفید بودن و در دسترس نبودن» یا «قانون عرضه و تقاضا» نقل کردیم وارد نیست.

ج. انتقاد از راه ارزشمند بودن احجار کریمه بدون کار

سوم اینکه اگر ارزش بستگی دارد به مقدار کار، پس علت گرانی «احجار کریمه» چیست؟ فلزات قیمتی نیز همین‌طور. خود طلا که پول اصلی است ماده نقض نظریه «ارزش کار» است. در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۴۲ می‌گوید: «سکه طلا کالایی است دارای ارزش معین...» آیا گوهرهای گرانبه‌های جهان از آن جهت گرانبه‌اند که کار بیشتری روی آنها صورت گرفته است؟ آیا ارزش دریای نور و کوه نور به علت کار زیادی است که روی آنها صورت گرفته است؟

د. انتقاد از راه تأثیر سلیقه و روحیه تجمل پرستی و تنوع طلبی بشر در ارزش اشیاء

چهارم اینکه پس چرا یک کالا با ورود کالای جدید مفیدتر و موافق سلیقه‌تر از لحاظ زیبایی و غیره یکمرتبه از ارزش می‌افتد؟ خواه آنکه کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد، مانند جوراب نخی و جوراب نایلون، و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که او را مفیدتر کرده است، مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می‌گیرد.

ه. انتقاد از راه تأثیر ابتکار ذاتی افراد در ارزش اشیاء

پنجم: دو نفر با هم و به اندازه هم کاری را صورت می‌دهند ولی یکی از آنها به واسطه ابتکار ذاتی آن کار را به نحو احسن صورت می‌دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می‌کند.

و. انتقاد از راه ارزش فی نفسه بعضی اشیاء

ششم: بسیاری از چیزها بدون آنکه بشر کاری روی آنها صورت بدهد ارزش و مالیت و قیمت دارند، مانند ماهیها و چوبهای جنگلی و میوههای جنگلی و دواهای صحرایی. قیمت آنها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می‌شود متناسب نیست؛ بلکه بعضی از آنها را زورمندها یا دولتها تنها کاری که کرده‌اند این است که مانع استفاده عموم شده‌اند.

ز. ح. انتقاد به اینکه در بسیاری موارد کار بیشتر در شرایط متفاوت موجب ارزش کمتر می

شود

هفتم: گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جو و گندم به اندازه هم انرژی صرف می‌شود و معدلک ارزش آنها با هم متفاوت است. اگر گفته شود به حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر» محال است که بشر با توجه به اینکه از دو کار یکی از آنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم سودتر بکند، چگونه ممکن است به تولید جو- در مثال بالا- بپردازد؟ جواب این است: این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد. ولی گاهی به واسطه شرایط مکانی یا زمانی، در جایی یا زمانی که می‌شود به تولید محصول کم سودتر پرداخت، به محصول پرسودتر نمی‌توان پرداخت. مثلاً ممکن است زمین مساعد برای گندم کاری یا چغندرکاری نباشد یا آب لازم که از کوهستان رایگان می‌آید برای محصول پرسود کافی نباشد و یا آنکه زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم سود می‌کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست. محصول پرسود، از لحاظ زمانی و مکانی محدود می‌گردد به حد معین، ناچار کشاورز در خارج از آن حدود به کار دیگر می‌پردازد. حتی دیده می‌شود که یک کشاورز در شبهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخ ریزی که از عهده یک پیرزن مفلوک نیز می‌آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی یک ریال مثلاً بیشتر ارزش نداشته باشد می‌کند در صورتی که کار او در روز در صحرا اقل ساعتی ده ریال ارزش دارد، چرا؟

چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی‌تواند انجام دهد.

هشتم: دلیل دیگر بر اینکه ارزش مربوط است به اثر کار، یعنی قابلیت استفاده نه مقدار صرف کار، این است که ممکن است شخصی به واسطه وضع خاص برای کار کوچکی مجبور باشد انرژی زیاد مصرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست کارش ارزش کمتری دارد؛ مثل اینکه فی المثل شخص افلاح مأمور پف کردن، و شل مأمور نامه رسانی و ضعیف البصر مأمور دیده بانی شود.

ط. انتقاد از راه تأثیر عوامل معنوی و ذوقی و هنری در ایجاد ارزش

نهم: در نظریه «ارزش کار» به کار فقط از جنبه مادی و صرف انرژی و به عبارت دیگر از جنبه مشترک حیوانی و باربری توجه شده است «۱»؛ ارزش و اهمیت کارها متناسب با مقدار انرژی که معمولاً برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده و به جنبه‌هایی که انسان با یک قدرت معنوی یعنی با ابتکار و به واسطه هوش و استعداد و ذوق آن را بهتر و عالیتر ایجاد می‌کند توجه نشده است. اگر همه کارها از قبیل عملگی بود مطلب از همین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین‌طور است، اما کارهای عالی و انسانی این‌طور نیست. آیا ارزش تألیفات، نقاشیها، خطاطیها، منبت کاریها، خاتم کاریها، کاشی سازیها بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است؟ آیا اگر فی المثل حافظ و سعدی می‌خواستند از حق التألیف کتابهای خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می‌آوردند، به واسطه کار زیادی است که کرده‌اند یا به واسطه ابتکار و الهامی است که دریافته‌اند؟.

ی. انتقاد از راه طرد نظریه ماتریالیسم تاریخی

دهم: این که طرفداران «ارزش کار» قطعی و مسلم می‌گیرند که انسان همواره کوشش می‌کند از تلاش خود سود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم سودتر ترک کند، درست نیست. این نظر مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است؛ مبتنی بر این است که محرک اصلی بشر در همه تولیدها و کارها منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محرکات بشری است. در کارهای اقتصادی غالباً همین‌طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادی است، ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی نیز دارد اکثر برخلاف

است. مثلاً اکثر معلمان شغل خود را نه به واسطه اینکه درآمد بیشتری دارد بلکه به واسطه اینکه کار شریفی است و مورد علاقه آنهاست قبول کرده‌اند. برخی از کشاورزان در کنار محصولهای پرسود به ایجاد محصولهای پرزحمت و کم سود و نمونه نیز می‌پردازند، فقط به خاطر اینکه از این افتخار برخوردار باشند که در مزرعه آنها همه گونه محصول وجود دارد. در میان مؤلفین یا نقاشان آثاری یافت می‌شود که مورد پسند عامه است و کار کمتری لازم دارد، و آثاری یافت می‌شود که مورد استفاده خاصه است ولی زحمت فوق العاده‌ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول است ولی مؤلف یا نقاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خود را صرف کار ساده پرسود بکند. مرحوم قمی کتاب مفاتیح را در چند ماه و سفینه البحار را در ۲۵ سال تألیف کرد.

سفینه البحار تقریباً صد برابر مفاتیح است و سود آن یک صدم مفاتیح (اگر مؤلف می‌خواست حق التالیف بگیرد)، ولی مؤلف هرگز حاضر نیست وقت خود را صرف کارهایی نظیر مفاتیح بکند. خود نویسنده این اوراق، با صرف وقت کم در داستان راستان سود بهتری می‌برد از صرف وقت زیاد در تدریس اسفار یا تألیف اصول فلسفه و غیره، ولی هرگز حاضر نیست عقربه فعالیت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهایی بکند.

یکی از ایرادهای مهم بر اصل «ارزش کار» این است که به فعالیت‌های بشری بیش از حد جنبه مادی و سودجویی (سود اقتصادی) داده شده است. مثل این است که همه کارها از نوع عملگی دانسته شده است و حال آنکه در همان عملگی نیز سرعملگی مزد بیشتر دارد، نه به واسطه صرف انرژی بیشتر، بلکه به واسطه زبر و زرنگی بیشتر سرعمله.

ک. انتقاد از راه نادیده گرفتن نقش طبیعت در ایجاد ارزش و اینکه طبق نظریه فوق تکامل

اقتصادی محال است

بازدهم: نظریه «ارزش هر چیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است» نقش فعال طبیعت را که قادر است دهها و بلکه صدها برابر کاری که صرف آن می‌شود تولید کند و به تعبیر قرآن شریف: كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ (مانند دانه ای که از آن هفت خوشه روئیده که هر خوشه صد دانه با خود دارد)

مورد غفلت قرار داده است. یعنی به تعبیری که این برهان مسئله ارزش اضافی را نیز در بر بگیرد می‌گوئیم: اگر ارزش مساوی است با کار، آیا هر شیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را می‌تواند پس بدهد و به غیر منتقل کند یا قادر است اضافه ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند. اگر قادر نیست پس لازم می‌آید تکامل اقتصادی هرگز رخ ندهد و این خلاف واقعیت و ضرورت است و اگر قادر به ایجاد اضافه ارزش است و یک موجود می‌تواند بیش از ارزش خود ارزش ایجاد کند در این صورت نمی‌توان این امر را فقط به نیروی بازوان انسان اختصاص داد، یا تمام موجودات این طور هستند (اعم از جاندار و بی جان) و یا فقط طبیعت زنده اینطور است و این هم یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش از مقدار ماده ای که صرف آن شده است نیرو و ماده تولید کند (طبق نظر صدرالمآلهین) و یا از آن جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت زنده نیز ایجاد ارزش می‌کند و ارزش مساوی کار نیست، کار یکی از علل و عوامل ایجاد ارزش است، ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی، و آن تابع فایده و احتیاج است و از طرفی و تابع قدرت و قابلیت انحصار است از طرف دیگر.

ل. تبیین صحیح نظریه ارزش

و خلاصه حداکثر این است که نظریه «ارزش کار» در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه و غیره صادق باشد؛ در مورد طبیعت زنده صادق نیست. طبیعت زنده - همان طوری که فیزیوکراتها گفته‌اند - بیش از مقداری که صرف آن می‌شود نتیجه و بار می‌دهد. خصوصاً شاهرک‌های طبیعت. آیا می‌توان گفت لزوماً ارزش گوشتی که در بدن یک کره اسب و یا اسب قیمتی هست معادل است با کاه و جو و علفی که حیوان خورده است؟ این درست مثل این است که بگوئیم ارزش یک اندام زیبا و یک چشم و ابرو و چهره دلربا معادل است با خرجی که صرف تولید آن شده است، در صورتی که بشر حاضر است میلیونها ریال صرف آن کند و اگر مانند خواجه حافظ بی‌پول باشد بگوید:

شهری است پرکرشمه و خوبان ز شش جهت چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن من جوهری مفلس از این رو مشو شم

و به همین دلیل - همان طوری که قبلاً گفتیم - هرگز نمی‌توان گفت ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده است.

نظریه تساوی ارزش با کار یک نظریه ضد کارگری است

مطابق نظر تساوی «ارزش و کار» ناچار باید ارزش واقعی نیروی کارگر را معادل حداقل زندگی او دانست و الا قاعده کلی «ارزش کار» در مورد این کالای بالخصوص یعنی نیروی کار بهم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ^{۱۸} را که مالتوس و دیگران ابداع و تأیید کرده‌اند «۱» آقایان یک قانون عادلانه بدانند؛ چیزی که هست، مدعی هستند که در این میان یک اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد. جرم کارفرما به عقیده آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی می‌پردازد، جرمش این است که اضافه ارزش را مجاناً می‌برد؛ در صورتی که اضافه ارزش محصول چیزی است که به عقیده آقایان، کارفرما به نرخ عادلانه آن را خریده است؛ چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست؟ اگر شخصی فی‌المثل گاو و یا گوسفندی را به قیمت عادلانه بخرد و از نیروی تولید بچه و شیر اینها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد، باید او را مفتخوار و ظالم دانست؟!!

نظریه مارکس در باب اضافه ارزش بیش از آن اندازه که اثبات کند کارفرما استثمارگر است، اثبات می‌کند که استثمارگر نیست. آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی. اگر با مقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنده در مقابل حق طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان بیان بالا را دلیل دوازدهم بر رد نظریه «ارزش کار» دانست، به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشد که صرف ایجاد آن شده است لازم می‌آید که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر. پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را بحق ببرد و کار ظالمانه‌ای صورت ندهد باشد.

به‌طور کلی نظریه «ارزش مقدار مصرف انرژی از نظر تعادل مقادیر واقعی کارها و استحقاقها برای بهره‌ها» یک نظریه ضد کارگری است. در کتاب تاریخ عقاید اقتصادی تألیف لوئی بدن، ترجمه دکتر هوشنگ نهبوندی نظریه ارزش مارکس را انتقاد می‌کند به کمتر از انتقاداتی که ما کردیم. اضافاتی که در آنجا هست یکی این است که می‌گوید:

عصاره نظریه مارکس این است که اساس ارزش تنها بر کار دستی نهاده شده و تنها بازوی انسان ممکن است خلاق ارزش باشد؛ نه اختراع تولید ارزش می‌کند نه سازمان‌گذاری و نه مدیریت «۱» این بیان از نظر مؤلف ارزش بودن سازمان و مدیریت، بیان تازه‌ای است، از آن نظر که با اینکه قبول کنیم که منشأ ارزش کار است، باید قبول کنیم که سازمان و همچنین مدیریت در ایجاد کار مؤثر است.

در صفحه ۱۴۳ آن کتاب می‌گوید:

کار به خودی خود به وجود آورنده ارزش نیست. یک تابلوی نقاشی زنده نازیبای نامانوس ارزشی ندارد ولو آنکه ساعتهای طولانی برای ساختن و پرداختن آن به هدر رفته باشد.

این بیان چندان تازه نیست، فقط مؤید نظری است که قبلاً گفتیم که کار مساوی ارزش نیست، موجد ارزش است، همچنانکه جنس و فرم و ابتکار نیز موجد ارزش است. حقیقت ارزش عبارت است از مفید و مطلوب بودن در زمینه عدم عمومیت و رایجانی، و به عبارت دیگر در زمینه ندرت، و یا به عبارت دیگر در زمینه قابلیت تخصیص و انحصار.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید:

^{۱۸} قانون مفرغ نظریه‌ی مربوط به میزان دستمزد است که در بین اقتصاددانان قرن نوزدهم از قبیل آدام اسمیت، مالتوس و از همه بیشتر ریکاردو مقبول بوده است. (مزد از نظر ریکاردو همان قیمت کار است که سرانجام از حداقل معیشت تجاوز نخواهد کرد، اگر مزد از حداقل معیشت تجاوز کند بر جمعیت کاگران افزوده خواهد شد و اگر از آن حد تنزل نماید موجودیت آنها را به مخاطره خواهد انداخت و بر اثر فزونی مرگ و میر مردها دوباره افزایش خواهد یافت و در سطحی قرار خواهد گرفت که حداقل معیشت حد تعادل آنها خواهد بود. «سیر اندیشه اقتصادی از افلاطون تا کینز دکتر باقری قدیری ص ۹۰») این نظریه به دلیل خشکی و عدم قابلیت انعطاف در محتوای آن به قانون مفرغ معروف گردیده است]

نتیجه منطقی نظریه مارکس این است که ارزش در زمان تغییر نمی‌کند، ولی همه می‌دانیم که این‌طور نیست؛ شراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد، حال آنکه ...

این ایراد باید به دو ایراد تجزیه شود: یکی اینکه عامل زمان بما هو ایچاد ارزش می‌کند به عنوان قدمت، مثل عتیقه‌ها، سکه‌های قدیم، خطوط قدیم، بناهای قدیمی، امثال اینها. دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان تأثیراتی می‌کند که ارزش را بالا می‌برد. ترشی کهنه، سیر هفت ساله و غیره از این قبیل است.

معلوم می‌شود که طبیعت مرده (البته طبیعت نه صنعت) نیز احياناً مانند طبیعت زنده مولد ارزش می‌شود از راه اینکه عمل می‌کند، با این تفاوت که طبیعت زنده مولد مثل است و افزایش دهنده است ولی طبیعت جامد فقط تغییرات کیفی می‌دهد.

در اینجا لازم و هم مناسب است که به یک مطلب دیگر اجمالاً اشاره شود خصوصاً اینکه برخی از ایرادات دوازده‌گانه‌ی گذشته بر نظریه‌ی تساوی ارزش و کار ظاهراً بدون ذکر این نکته قابل نقض خواهند بود. و آن اینکه به فرض نظریه‌ی برابری ارزش با کار پذیرفته شود ولی معیار سنجش ارزش کالاهاى مختلف یعنی تعیین میزان کار نهفته در آنها چیست و چگونه صورت می‌گیرد. مارکسیستها می‌گویند:

در «اصول علم اقتصاد» (ترجمه‌ی نوشین صفحه ۲۵) می‌گوید:^۹

«گفتیم که ارزش یک کالا به واسطه کار مجرد تعیین می‌گردد ولی ما اگر بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیات ظاهری آنها با هم بسنجیم، واحدی که بتوانیم با آن مقدار کار مصرف شده برای یک کالا را اندازه بگیریم لازم می‌آید، واحد اندازه‌ی کار زمان است.»

آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟

اگر زمان را به تنهایی مقیاس سنجش مصرف انرژی قرار دهیم دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهایی قادر نیست مقیاس سنجش دو حرکت واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکتها نیز مشخص شود. زمان به علاوه سرعت، مشخص مقدار حرکت است. بعلاوه بحث ما در باب کار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ طی مسافت نیست، بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است. دو حرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلاً اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی یک خودنویس و در دست دیگری یک میله ده کیلویی باشد، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بود. پس زمان و سرعت برای تعیین مقدار حرکتهاى ساده - یعنی حرکت از لحاظ طی مسافت نه از لحاظ صرف انرژی - کافی است ولی از لحاظ تعیین مقدار صرف انرژی کافی نیست.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطه عدم مهارت انرژی بیشتر - خواه در زمان بیشتر و یا در زمانهای مساوی ولی با صرف انرژی بیشتر، چنانکه قبلاً امکان آن را یادآوری کردیم - صرف کند و یکی کمتر ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشد، مثلاً بالاخره هر کدام یک جفت جوراب بافته باشند، لازم می‌آید که ارزش کار آن کس که انرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضروره چنین نیست.

از مطالعه کتاب [مذکور] صفحه ۲۵ برمی‌آید که متوجه یکی از دو شق اشکال دوم شده‌اند، یعنی اینکه ممکن است دو کارگر یک نوع محصول تحویل اجتماع دهند، مثلاً هر کدام یک جفت جوراب، ولی یکی با صرف انرژی بیشتر در زمان بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر؛ پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟

اما اشکال را به این صورت طرح نمی‌کند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده به شکل دیگر طرح می‌کند؛ می‌گوید:

اگر سه نفر سه جفت جوراب بیافند، یکی در شش ساعت، دیگری در چهار ساعت و سومی در دو ساعت، اگر بهای ساعت کار دو ریال باشد، آیا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب باف اولی یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال، دومی به هشت ریال، سومی به چهار ریال خواهد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب باف اولی موفق شود یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال بفروشد، دو جوراب باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد...

^۹ [مطالب این قسمت تا ص ۷۰ تا ۱۵۱ تا ۱۵۹ یادداشتهای «اقتصاد» نقل گردیده است.]

خلاصه در اینجا موضوع عرضه و تقاضا را پیش می‌کشد و بالاخره می‌گوید:.

بهای جوراب نه بر حسب کار جوراب بافی که در کمترین مدت تولید می‌نماید، و نه بر حسب کار جوراب بافی که در اکثر مدت تولید می‌نماید تعیین می‌گردد ... بلکه به واسطه «کار متوسط» که از نظر کلیه اجتماع برای تولید آن کالا لازم می‌باشد تعیین می‌شود. این کار متوسط را در اصطلاح «کار اجتماعاً لازم» می‌نامند.

آنگاه در آخر صفحه ۲۷ می‌گوید:.

بنا بر آنچه گذشت کار اجتماعاً لازم به واسطه تکنیک متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد؛ ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار، ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند ... پس زمان «کار اجتماعاً لازم» برای تولید یک کالای معین نیز به حسب این عوامل تغییر می‌یابد.

کار شخصی لازم و کار اجتماعاً لازم

اولاً اگر کار پایه ارزش است دلیل ندارد که کار شخصی پایه ارزش نباشد و کار اجتماعاً لازم پایه ارزش باشد که خلاصه‌اش این است: «کارهای مختلف از [نظر] مقدار حجم و مقدار زمان که دارای ارزشهای مختلفی غیرمتناسب با حجم کار و زمان کار می‌باشند، همه را با هم جمع کرده و بهای مجموع را بر آنها تقسیم کنیم».

اگر بگویید هرج و مرجی که عرضه و تقاضا در اقتصاد مبادله‌ای ایجاد می‌کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بهای آن بهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین نیست؛ اینکه دو جفت جوراب مساوی از لحاظ ارزش استعمال و مختلف از لحاظ صرف انرژی، در بازار قیمت مساوی دارند نمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.

ثانیاً: اعتراف به اینکه تکنیک اجتماع و خبرگیها و چابکیها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها، یعنی زمان کار اجتماعاً لازم، متغیر است خود می‌رساند که اجتماع هیچ گونه بستگی به زمان کار ندارد، یعنی ما زمان کار لازم نداریم، نه زمان کار شخصاً لازم و نه زمان کار اجتماعاً لازم؛ آنچه اجتماع به آن احتیاج دارد مقدار معینی کالاست که مساوی تقاضاها و احتیاجات مردم باشد، خواه آنکه آن کالاها را کار بشری ایجاد کرده باشد و خواه طبیعت و خواه فی المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا در زمان بسیار قلیل تولید شده باشد و خواه در زمان طولانی. به هر حال آن چیزی که بها را تعیین می‌کند نه مقدار کار شخصی و نه مقدار کار لازم اجتماعی - که به هر حال متغیر است - نیست؛ و البته عرضه و تقاضا به معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه [تعیین کننده بها] تقاضا و سطح توافق با اصول تنظیم کننده رفتار بشری در زمینه رقابت است.

در صفحه ۳۰ پس از آنکه توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمه قرن ۱۹ فوق العاده زیاد بود اما حالا ارزان می‌باشد زیرا به واسطه به کار بردن الکتروسیته به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می‌شود، می‌گوید:.

این تجربه و مثال به خوبی نشان می‌دهد که تعریف و تعیین بها به واسطه عرضه و تقاضا امکان پذیر نیست. اگر مصرف آلومینیوم در سی ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس، افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش (تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید) می‌باشد.

به نظر می‌رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اینکه برخلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته‌اند تقاضا علت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد؛ همان طوری که علت افزایش عرضه و افزایش بهاست، احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار (زمان اجتماعاً لازم) است واقع می‌شود. اصل دیگر اینکه آنها نظرشان فقط به روابط عرضه و تقاضاست و هیچ فکر نمی‌کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اول ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی‌کنند، یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علت است نسبت به عرضه و نرخ و هیچ گاه معلول واقع نمی‌شود. ما خود قبلاً این مطلب را در درس توضیح داده‌ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدعی شود که تقلیل زمان کار (یعنی سهولت به اصطلاح ما) مؤثر نیست ایراد وارد است؛ ولی اگر کسی تأثیر سهولت را در طول افزایش نسبی عرضه بداند - چنانکه ما در بحث پایه ارزش گفته‌ایم - ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها مؤثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا)، از آن جمله است اسهلیت، بی خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

نقد نظریه‌ی کار اجتماعاً لازم

از آنچه گفته شد معلوم شد و اولاً اگر کار را پایه ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را مورد سنجش قرار دهیم نه کار به اصطلاح اجتماعاً لازم را. ثانیاً به فرض این که کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کار اجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد، و اگر اجتماع از این نظر متغیر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به واسطه تغییر تکنیک و خبرویتها و مهارتها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد. علیهذا «کار اجتماعاً لازم» مفهوم خود را بکلی از دست می‌دهد؛ مثل این است که بگوییم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینی از کار.

مسلماً این مقدار نامعین، صرف الوجود کار نیست، مقداری است که در واقع معین است؛ آن واقع معین، از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یا اصل سطح توافق با اصول رفتار بشری این است که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالا است ایجاد کند، یعنی اجتماع اولاً و بالذات کار نمی‌خواهد کالا می‌خواهد، خواه آن کالا را کار به وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قدرت ایجاد کالا در زمانهای مختلف، مختلف است؛ هرچه تکنیک و خبرویت پیش برود مقدار لازم کار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدیدکننده مقدار کار خود کالا است به حسب شرایط زمان.

به هر حال معنی ندارد که بگوییم جامعه احتیاج دارد به مقدار کار اجتماعاً لازم و آن مقدار متغیر و غیر ثابت است؛ آنچه معنی دارد این است که اجتماع احتیاج دارد به مقدار ثابتی از کالا و این مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها؛ مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی و انسانی متغیر است.

تقلیل زمان کار اگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این تقلیل زمان کار مخصوص کالای بالخصوصی باشد، در تقلیل بها مؤثر است قطعاً، زیرا طبق اصل ترتب که ما در قیمتها بیان کرده‌ایم قیمتها تعیین می‌شود و تقلیل نسبی زمان کار مرتبه و درجه کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می‌کند؛ ولی اگر تقلیل زمان کار عمومیت داشته باشد در تقلیل بها اثر ندارد، یعنی با اینکه زمان کار تقلیل می‌یابد قیمتها پایین نمی‌آید و این خود بهترین دلیل است بر اینکه کار پایه ارزش نیست؛ کما اینکه پایین آمدن قیمت در صورتی که تقلیل زمان کار در همه کالاها عمومیت نداشته باشد دلیل بر این است که عرضه و تقاضا نیز تعیین کننده بها نیست، چنانکه در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۳۰ به نکته اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریه ما در باب پایه قیمتها مشخص می‌گردد.

[از مجموع آنچه گذشت معلوم شد که ارزش نه ذاتی اشیاء است که از قبیل صفات فی‌نفسه‌ی اشیاء (مثل بعد و جرم و رنگ و ...) باشد و نه اعتباری و قراردادی است.

اصل ارزش ناشی از مفید بودن است که منشأ و مبدأ تقاضا است به علاوه‌ی ندرت وجود و کمیابی، البته ندرت وجودی که مبدأش قابلیت تملک و انحصار باشد. و اما درجه‌ی ارزش یعنی بها و قیمت خاص بستگی دارد به مقدار تقاضا و مقدار ندرت و عدم ندرت یعنی در دسترس بودن و نبودن، کار، در طور عرضه و در دسترس قرار دادن از یک طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است نه در عرض آنها.

بحث ارزش از جهت اقتصاد اخلاقی^{۲۰}

[در اینجا لازم است به یک نکته‌ی مهم دیگر در باب مسئله ارزش از لحاظ «اقتصاد اخلاقی» توجه شود و آن اینکه] اگر ملاک ارزش – آنچنان که علمای کلاسیک گفته‌اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن را دنبال کرده‌اند – «کار» باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چند جهت اشکال پیش می‌آید.

^{۲۰}[از اینجا تا ص ۷۴ تا ص ۸۴ تا ص ۸۵ یادداشت‌های «اقتصاد» عیناً نقل گردیده است.]

اشکالات فقهی و اسلامی راجع به نظریه‌ی تساوی ارزش با کار

یکی اینکه چون هر چیزی یک ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهایی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیت‌های واسطه‌ی مبادله، مثلا تاجر؛ پس فروختن خامنه به زیادت از ارزش واقعی، دزدی و استثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معینی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی‌تواند مجموعا مال الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته باشد. خامنه‌ای که فی‌المثل صد هزار تومان مصرف آن شده است نمی‌تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با یک چیز علاوه و خود نیز نیمه جان سرپا باشد. به هر حال روی این حساب ارزش نمی‌تواند جنبه‌ی قراردادی داشته باشد، و رضایت‌ها در قراردادها غالبا نوعی اغفال و کلاهگذاری و کلاهبرداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی‌کند. علیهذا اشکال ارزش اضافی که در آینده از آن بحث خواهیم کرد، بنا بر اصل: ارزش مساوی کار در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند و اختصاص به سرمایه‌به اصطلاح معمولی ندارد.

فقط دو چیز است که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی انکار اصل مطلب که ارزش صد در صد بسته به کار است که از این مطلب به تفصیل در صفحات گذشته بحث گردید.

دوم اینکه با قبول اصل تساوی ارزش با کار، مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقا عقیم نیستند، هر کاری اعم از کارهای جمادی یا حیاتی مولد کار نو و ارزش نو است، چه در موردی که کارگر با کار مجسم هست و چه نیست، چنانکه می‌دانیم اصطلاح عوامانه‌ای است که: کارفرما کار می‌کند، و کدبانو لاف می‌زند (کارفرما یعنی ابزار کار) ابزار کار مثل قیچی خد کار می‌کند، کار لازم نیست که منحصر به صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعا کار می‌کند و نیور تبدیل به انرژی می‌کند، حرکت می‌کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می‌نشیند هر چند کار به معنی حرکت ندارد ولی فائده‌ی تدریجی دارد، پس برای اینکه شیء مولد ارزش باشد لازم نیست مولد کار باشد بلکه باید قابل استفاده باشد.

و ثالثا: ارزش نقد یک شیء که پولش در جریان مبادله کار می‌کند با ارزش تدریجی یک شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صد هزار تومان خرچش شده و الان هم نقد به همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خامنه در مدت ۵۰۰ ماه می‌خواهد پرداخت شود نیز همان صد هزار تومان باشد. پس ولو اینکه این چنین ثروتی را مولد ندانیم ولی به حسب زمان قابل نمو و رشد در شرایط خاصی می‌دانیم.

اگر تئوری تساوی ارزش با کار را بپذیریم و کار مجسم را غیرنامی و غیر قابل رشد بدانیم، باید بپذیریم که سرمایه‌داری [هر گونه نقش قائل شدن برای سرمایه] از نظر اسلامی قابل قبول نیست. ولی اگر یکی از سه اشکال فوق را بپذیریم. شاید بعضی از شکل‌های سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد.

[در خاتمه‌ی این قسمت به پاسخ یک پرسش مقدر می‌پردازیم] و آن اینکه در قدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیور یکار خرید و فروش می‌شد، اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنائی و غیره و بالاخره مزد دادن، خواه آن که اجیر به حسب زمان و تمام وقت اجیر شده باشد و چه برای کار معین، به هر حال در قدیم هم وجود داشته است، پس هر چند سرمایه نبود ولی خرید و فروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید نیروی کار از راه مزد به منظور تجارت نبوده که مستلزم ارزش اضافی باشد و بدون ارزش اضافی عمل لغو باشد بلکه به منظور استفاده‌ی مستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازه‌ی ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصد نبوده است. پس^{۲۱} با رژیم سرمایه‌داری جدید و تجارت جدید که شرکت در ارزش اضافه است متفاوت است.

اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم...

^{۲۱} البته ظاهرا منظور صرف اخلاف نیت در کارفرمای قدیم و سرمایه‌دار جدید نمی‌باشد بلکه مقصود اینست که در قدیم امکان ایجاد ارزش اضافی از راه استفاده‌ی از کار کارگر - جز از راه غیر عادلانه بودن دستمزدها - نبوده است و این عدم امکان هم به علت عدم وجود ماشین بوده است که مشخص و مولد سرمایه‌داری جدید است.

ارزش اضافی

و اما بحث دوم، یعنی بحث ارزش اضافی:

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صد درصد به کارگر تعلق دارد می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد.

سوسیالیست‌ها این مطلب را با برهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند. (ما خود راه خاصی در آینده ذکر خواهیم کرد برای نامشروع بودن سرمایه داری.) مطابق فرضیه سوسیالیست‌ها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیزی مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه داری پدید می‌آید فقط و فقط ناشی از نیروی کارگر است، افزار تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد.

ما اصل اول را باطل شناختیم، علیهذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس در باب ارزش اضافی نداریم؛ ولی فعلاً بنا می‌گذاریم بر قبول اصل اول که آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابداع کردند و مارکس از آنها پیروی کرد؛ یعنی قبول می‌کنیم که ارزش هر چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است.

سه پرسش اساسی از اقتصاد مارکسیستی

اکنون ببینیم تکلیف اضافه ارزش چه می‌شود؟ در اینجا به نظر ما در چند مطلب باید بحث شود:

پرسش اول: آیا اضافه ارزش از مشخصات سرمایه داری جدید است؟

الف. آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن، و به عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش، از مشخصات کاپیتالیسم جدید است یا آنکه حتی در نظام اقتصاد ساده قدیم نیز بوده است؛ و اگر در قدیم هم بوده است پس مشخص اصلی سرمایه داری جدید چیست؟ و به عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟

آیا قدرت ارزش آفرینی هر چیز معادل است با ارزش خود آن چیز؟

ب. آیا همان‌طور که ارزش هر چیزی ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است، قدرت ایجاد ارزش هر چیز نیز به اندازه ارزش خود آن چیز است؟ یا ممکن است چیزی بیش از اندازه ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند، و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد؟ به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حداکثر مساوی است با مقدار کاری که در آنها تراکم یافته، و هر چیزی فقط قادر است مقدار کار متراکم شده در خود را به دیگری منتقل کند، یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید؟ به عبارت دیگر، مطابق اصطلاح مارکسیست‌ها، آیا ارزش اشیاء، ثابت است یا متغیر؟ یا شقّ سومی در کار است و باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند. اگر اینچنین است رمز این تفاوت در کجاست؟

آیا نظریه ارزش اضافی مارکس ضد سرمایه‌داری است یا مدافع آن؟

ج. آیا نظریه ارزش اضافی کارل مارکس سرمایه داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس، آن را عادلانه جلوه داده است؟ به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه داری را از جنبه اخلاقی و حقوقی تبرئه و تطهیر کرده و قانون مفرغ را تصحیح کرده است، یا ظالمانه بودن آنها را به ثبوت رسانده است؟

بررسی پرسش اول

آیا ارزش اضافی از مشخصات سرمایه‌داری جدید است؟

هر چند سوسیالیستها مدعی هستند که اضافه ارزش به واسطه خرید و فروش نیروی کارگر از مشخصات سرمایه‌داری جدید است [ولی تحلیل صحیح و منطقی مسئله نشان می‌دهد که واقعیت غیر از مدعای آنهاست].

علل سه گانه‌ی سرمایه‌داری

د. ارزش اضافی از نظر ما مربوط به عادلانه نبودن مزد است از طرفی، و به استثمار مصرف کننده است از طرف دیگر، و مربوط به ماشین است از جانب سوم. [از این سه عامل تنها عامل سوم از ویژگی‌های سرمایه‌داری جدید است و به عبارت صحیح‌تر سرمایه‌داری جدید از لوازم و ویژگی‌های آن است].

[در مورد استثمار مصرف کننده باید دید] آیا سودی که بازرگان می‌برد سهمی از اضافه ارزش تولیدکننده است، آنچنانکه سوسیالیستها می‌گویند، و در نتیجه بازرگان تولیدکننده را استثمار می‌کند، یا سودی که می‌برد اگر زائد بر مقدار کار و ابتکاری است که به خرج می‌دهد استثمار مصرف کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولیدکننده (و یا هر دو)؟.

سوسیالیستها روی قاعده‌ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی جبراً در حدود قیمت واقعی خود به فروش می‌رسد و بازار تعیین کننده ارزش واقعی است، ناچارند که سودهای ناروای بازرگانی را تعدی به حقوق تولیدکنندگان بدانند و بس. اما به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم سود ناروای بازرگان ممکن است تعدی به حقوق تولیدکننده باشد، و ممکن است تعدی به حقوق مصرف کننده بوده باشد ..

[همچنین سرمایه‌داری تا آنجا که به عامل عادلانه نبودن دستمزدها مربوط می‌شود] به عقیده ما در قدیم نیز وجود داشته است. کارخانه‌های قالیبافی و پارچه بافی و دستگاههای زرگری و قلم زنی و حتی خیاطیهای وسیع و کفایشیهای وسیع و غیره، همه اینها یک عده کارگر می‌گیرند و می‌گرفته‌اند و مزد معین به آنها می‌داده‌اند و با کار آنها تجارت و معامله می‌کرده‌اند؛ چیزی که هست، همین معنی در عصر جدید و عصر ماشین توسعه پیدا کرده است.

ریشه انحراف در سرمایه‌داری جدید

ریشه خلافکاری سرمایه‌داری جدید و همچنین تجارت را تا آنجا که با کارخانه داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی که به عموم مردم تعلق دارد و قابل خرید و فروش نیست جستجو کرد.

سوسیالیسم تنها از این راه است که قابل توجیه است. این وسائل بر دو قسم است: وسائل و منابع طبیعی، و وسائل و منابع صناعی. به همین دلیل سوسیالیسم، هم در قدیم می‌توانسته است وجود پیدا کند (به واسطه منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی نیز به آن افزوده شده است)

اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعین هستند که توانستند ابزارهایی بسازند که بتوانند صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و طبیعت را استخدام کنند. سرمایه‌دار محصول علم را که اثر نبوغ دانشمند و پیشرفت اجتماع است و به اجتماع تعلق دارد نه به فرد(زیرا حتی خود دانشمند نمیتواند اختراع را در انحصار خود قرار دهد)^{۳۲} با خریدن استخدام می‌کند و سود سرشار می‌برد.

^{۳۲} اختراع و صنعت نظیر تألیف کتاب است، امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف، مالک کاغذ و قلم حق دارد از روی نسخه‌ی ملکی خود برای مطالعه‌ی خود نسخه‌ی استنساخ کند. اما حق ندارد با کاغذ و مرکب و حروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه از روی نسخه خود چاپ کند و به فروش برساند. در قدیم که چاپ نبود حق تألیف نبود ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. حق را اجتماع اعتبار میکند ولی چرا این حق در مورد صنایع و اختراعات اعتبار نمی‌شود. چه فرق است میان کتابی که تألیف شود و هزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ شود و ماشینی که اختراع می‌شود و هزاران ماشین شبیه او بعداً ساخته می‌شود. آیا استفاده‌ی دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب با قلم است یا نظیر چاپ برای فروش؟ به عقیده‌ی ما شق سوم است که شبیه شق دوم است. برای استفاده شخصی نیست، برای تکثیر مثل و فروش آنها هم نیست، بلکه برای استفاده مادی از محصولاً کار آن ماشین است، و بالاخره برای تجارت با محصول زحمت دیگری است. بله کسی که کارخانه‌ی مادر ساخت آن ماشین تولید کننده را دایر می‌کند عیناً نظیر کسی است که کتاب دیگری را ژاپ می‌کند و دنیا از آن نظر تا حدی برای او امتیاز و مالکیت قائل است. اما کسی که یک ماشین تولید کننده را می‌خرد مانند کسی است که یک کتاب می‌خرد، با این تفاوت که کتاب مولد نیست ولی ماشین مولد است و کار ایجاد می‌کند و خود مبداء ثروت است و مشابه طبیعت است. قدرت ایجاد ارزش او آنقدر با کاری که صرف او شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. در اجتماع چیزی به وجود آمده است که مثل طبیعت قادر است با کار کم که صرف آن میشود و احیاناً بدون کار ایجاد ارزش کند.

[این تکنیک و صنعت جدید است که شکل جدیدی به سرمایه‌داری بخشیده است و آن را تبدیل به موضوع جدیدی کرده است].

سرمایه داری ماشینی موضوعی جدید در فقهات

صرف توسعه و تغییر کمی، ماهیت شیء را عوض نمی‌کند مادامی که منجر به تغییر کیفی نشود.

به عقیده ما مشخص اصلی سرمایه داری که آن را موضوع جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است. ماشینیسیم صرفاً توسعه آلت و ابزار تولید نیست که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید بکند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید ماشین علاوه بر بهتر کردن ابزارها ماشین را جانشین انسان کرده است.

ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی انسان بماهو انسان است، مظهر تکامل اجتماع بشری است، تجسم تمدن تاریخی بشری است، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هزارساله بشری است. ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان؛ یک انسان مصنوعی است. ماشین به جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد. ماشین شخم می‌زند و درو می‌کند. ماشین جوراب می‌بافد. ماشین می‌نویسد. ماشین می‌دوزد.

ماشین الک می‌کند. ماشین کارهایی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد انجام می‌دهد. ماشینیسیم این‌طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل کرده باشد، مثل اینکه بیل بهتر و ظرف بهتر و کارد و چاقوی بهتر یا قیچی بهتر در اختیار انسان قرار دهد؛ حتی این‌طور نیست که به جای قوه و بازوی انسان قوه‌ای از طبیعت استخدام کرده باشد و کارش فقط این باشد که مثلاً ابزاری را که انسان با دست خود باید حرکت دهد یا فشار دهد ماشین حرکت می‌دهد و فشار می‌دهد؛ نه، بالاتر از این است؛ ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام می‌دهد «۱». در گذشته چنین نبود، در گذشته سرمایه‌دار فقط نیروی کارگر را می‌خرید و ابزار ساده‌ای در اختیار او قرار می‌داد و با محصول کار کارگر تجارت می‌کرد؛ ولی امروز ماشین می‌خرد و ماشین قدرت دارد صد برابر کارگر کار کند؛ ماشینها جای انسان را گرفته‌اند؛ ماشین انسان فلزی است؛ ماشین قادر است اضافه ارزش تولید کند، صدها برابر کاری که صرف تولید وی شده است ارزش تولید کند؛ ماشین برده مشروع اجتماع بشری است. پس حقیقت درست عکس نظر کارل مارکس است؛ ماشین سرمایه متغیرتر از نیروی کارگر است و در عین حال - چنانکه بعداً خواهیم گفت - همین جهت پایه و مینا و اصل اساسی توجیه کننده سوسیالیسم است. مشخص اصلی سرمایه داری جدید این است که سرمایه‌دار ماشین را با این قدرت عظیم در اختیار خود قرار می‌دهد، در صورتی که او نه خالق ماشین است و نه مخترع آن، فقط خریدار و مالک اوست.

آیا اینچنین منعی می‌تواند مملوک شخصی باشد؟ یا حتماً باید مانند منابع عمومی طبیعی در اختیار عموم باشد؟ ماشین از آن نظر اینقدر قدرت تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است، به علاوه نیروی عظیم فلز و بخار و برق و غیره؛ در حقیقت انسان است با عضلات فلزی و نیروی برق و بخار. در حقیقت شعور مخترع است که اینهمه کار با این ابزار را انجام می‌دهد. ماشین مظهر فکر و شعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار سرمایه‌دار قرار گرفته است. ماشین یک قطعه فلز ساده مثل کارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، یک چوب ساده نیست که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع بلکه به انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند، در حقیقت مغز فلان دانشمند است که با آلات فلزی کار می‌کند، بلکه مغز اجتماع و ترقی اجتماع است، و بالاخره اجتماع بما هو اجتماع است که به صورت ماشین در طول صدها قرن درآمده و کار می‌کند؛ نبوغ جامعه انسانی در امتداد تاریخ است که به این شکل درآمده است.^{۲۳}

بنابراین مخترع ماشین تنها محصول کار نمی‌فروشد او خالق چیزی است که آن چیزی خالق کار است. و خالق ارزش است به دست او همچو چیزی جاری شده است. لهذا نمیتوان آن چیز مملوک شخصی باشد و مبادله شود در عین اینکه به مخترع پاداش باید داده شود. می‌توان گفت حق تألیف نیز پاداش است نه مال که مثل مال‌های دیگر مبادله شود.

^{۲۳} [در اینجا لازم است به عنوان توضیح اشاره کنیم به پاره‌ای از مبانی فلسفی مورد نظر استاد شهید که منجر به ابراز نظریه فوق در مسائل اقتصادی و در باب مالکیت ابزار تولید میشود. یکی از مسائل مهم فلسفی در عرصه اجتماعیات بحث اصافت فرد یا اصالت جمع است. بحث در اینست که آیا جامعه مرکب از افراد است؟ در یک ترکیب همیشه یا اجزاء حقیقی است و کل اعتباری، نظیر افراد موجود در یک اداره و یا اجزاء تشکیل دهنده‌ی یک ساختمان، که در آنها آنچه حقیقت و واقعیت دارد همان افراد و اجزاء خاص هستند و هیئت ترکیبی و کل آن (اداره یا خانه) امری است که به اعتبار خاصیت و اثری که بر این مجموعه مترتب است (و در نهایت چیزی جز مجموعه‌ی آثار اجزاء نیست) اعتبار شده است. در متن واقعیت موجودی به نام خانه نداریم، آنچه هست سنگ و آجر و چوب و شیشه و گل و آهن است ولی از کنار هم قرار گرفتن این اجزاء یک قانده ثانوی حاصل می‌شود که به اعتبار آن قانده ثانوی به این مجموعه اطلاق لفظ خانه می‌شود. ولی چیزی که صاحب حکم باشد و بتوان بر روی خواص و آثارش حساب کرد همان اجزاء واقعیت دار هستند، آثار خانه در واقع آثار تک تک اجزاء است و لفظ مجازی خانه بیانگر هیچ چیز جز مجموعه‌ی این آثار فردی نیست.

و یا بالعکس کل حقیقی است و اجزاء اعتباری، نظیر مفهوم خط در ریاضیات و یا به وجنی دیگر در ترکیبات شیمیایی و عنصری جهان: که در مثال اول خط در ریاضیات عبارتست از واقعیت ممتد و متصل فقط در یک بعد و یک جهت. آنچه هویت خط را قوام می‌دهد وحدت و اتصال آن است ولی ذهن ما پاره‌ای نقاط بر روی خط فرض می‌کند و آن را به اجزاء و پاره‌خطهایی تقسیم می‌کند در حالی که فرض نقاط بنا به تعریف خط فرض امور غیر واقعی و اعتباری است. هر خطی عبارت است از یک واحد حقیقی ممتد متصل. و یا در مثال دوم در ترکیبات شیمیایی آنجا که عناصر با یکدیگر ترکیب شده و شیء جدیدی مثلا آب را به وجود می‌آورند در این شیء جدید کوچکترین اثری از آثار عناصر تشکیل دهنده آن اکسیژن و هیدروژن به چشم نمی‌خورد. آبا دارای خواص به کلی متفاوت با هر یک از آن دو است و در آن به هیچ وجه اکسیژن و هیدروژن قابل تشخیص و صاحب نقش و محل حکم نمی‌باشد، اگر چه پس از تجزیه دوباره، هر دو عنصر با استقلال کامل ظاهر شوند ولی مادام که آب «هست» دیگر عناصر تشخیص دهنده آن، «نیستند».

در باب اجتماع نیز همین بحث جاری است. گروهی هیئت اجتماع را مانند یک خانه و اداره، امری اعتباری و عبارت از اجتماع افراد حقیقی می‌شمارند اینها طرفداران نظریه اصالت فردند. در این نظریه کلیه حقوق و آثار از آن فرد است و اگر جامعه هم حکمی پیدا می‌کند در واقع به اعتبار مصلحت تک افراد، یعنی همان حکم فرد در قالب جمع و مجموعه است. آنجا که از ترقی جامعه و یا سقوط و انحطاط آن، از فرهنگ جامعه از مذهب و هر چه دیگر صحبت می‌کنیم همه صحبت از خصوصیات مجموعه‌ای از افراد است که به شکل اکثری و غالبی و با یک اعتبار ذهنی بیان می‌کنیم، این نظر از یک طرف شالوده‌ی دموکراسی و از سوی دیگر از بنیان‌های سرمایه‌داری است.

نظریه دیگر می‌گوید: آنچه حقیقی است جامعه است و آنچه اعتباری است افراد. البته منظور، تن و شخص جامعه یا فرد نیست مقصود شخصیت و روح جامعه و افراد است. می‌گوید افراد به عنوان فرد فاقد هرگونه شخصیت می‌باشند و فقط صاحب یک سلسله غرائز اولیه حیوانی هستند. همه‌ی آنچه که به عنوان مظاهر شخصیت و فرهنگ و تمدن محسوب می‌شود خصوصیات روح جمعی جوامع گوناگون است که به قالب فرد القاء می‌شود. این نظریه اگرچه در ذات خود یک نظریه غیرماتریالیستی است که مدافع و واضح مشهود آن در قرن نوزدهم عالم اجتماع «امیل دورکیم» فرانسوی می‌باشد ولی در ضمن با برخی تغییرات از مبانی نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم نیز محسوب می‌شود. نظریه اصالت جمع در نهایت منکر نقش و شخصیت و آزادی انسانی است ولی از جانب دیگر از مبانی سوسیالیسم و عدالت اجتماعی محسوب می‌شود.

در این میان باید دین که نظر اسلام و فلاسفه اسلامی نسبت به این مسئله چیست. اسلام به حکم اینکه یک دین است و ... یک جهان بینی، خواه و ناخواه در باره‌ی همه‌ی جنبه‌های هستی باید مستقیم یا غیر مستقیم اظهار نظر کرده باشد و فلسفه‌ی اسلامی هم به عنوان یک سیستم تفکر باید موضع خود را در این بحث روشن کند. پاسخ به این سؤال را استاد شهید برای اولین بار به وضوح و صراحت از نظر معارف اسلامی چه در زمینه‌ی مذهب و چه از جهت فلسفه‌ی اسلامی بیان کرده‌اند. بدین نحو که:

آنچه از اصالت فرد قابل قبول است اینکه البته یک انسان الکل و یک وجود علی حده‌ای در خارج در کنار وجود افراد در کار نیست اعم از وجود مادی یا معنوی، آنچه هست وجود فردی است. و اما از آنسو این را نیز از اصالت جمع می‌پذیریم که روح جمعی و وجود اجتماعی انسانها یک امر موهوم نیست، صرف اعتبار نیست. افراد جامعه مانند اجزاء یک خانه و یا درختان یک باغ نیستند که هیچگونه ارتباط و تأثیر و تأثری با یکدیگر نداشته باشند قسمتی از شخصیت و بلکه بخش عمده‌ای از شخصیت انسان مأخوذ از آداب و فرهنگ و سنت‌ها و روس جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند و اصلا خود وجود فرهنگ و سنن و مذهب و .. مصداق همین تأثیر روحی افراد جامعه و عبارت است از یک نوع ترکیب روحیات افراد.

و اما جمع میان این دو مطلب به ظاهر متضاد چگونه حاصل می‌شود. این چگونه ترکیبی است که هم اجزاء واقعیت دارند و هم کل و مجموعه. این ترکیب یک ترکیب سومی است که مصداق و نمونه‌ی محرز و شناخته شده‌ی آن هم فقط انسانها و جوامع انسانی می‌باشند. بر مبنای نظریه‌ی اصالت روح، که برای انسان علاوه بر وجود مادی و جسمانی یک نحو وجود و واقعیت غیر مادی نیز اثبات می‌کند (و این روح انسانی، از خود، اقتضانات و اگرایش‌های نهفته و بالقوه‌ای نیز دارد که همان فطرت انسانی می‌باشد) در جامعه، روح‌های فردی با یکدیگر دچار تأثیر و تأثر و فعلد و انفعال می‌شوند، در اثر این تبادلات و تأثیرات متقابل، علاوه بر خصوصیات فردی، یک خصوصیت عمومی و یک روح جمعی ناشی می‌شود که بعد دیگری از همان روح فردی می‌شود. یعنی از نظر وجود و واقعیت، چیزی جز روح‌های فردی در کار نیست، روح جمعی امری در کار آنها و یک واقعیت علیحده نیست، ولی یک بار عمومی و یک خاصیت متوسطی (به تعبیر قدما مزاج) است که بر همان روح‌های فردی حمل می‌شود. در اینجا در عین اینکه خاصیت متوسط و روح جمعی دارای یک درجه‌ای از واقعیت و هویت و تا حدی حکومت بر افراد است، ولی در عین حال روح‌های فردی در روح جمعی حل و فانی نشده، و تا حدی استقلال خود را نیز حفظ کرده‌اند. اینجا آن نظریه‌ی عرفانی و فلسفی که در باب کل نظام هستی و حقیقت وجود بیان می‌شود به نام «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» به نحوی به کار می‌آید، این مطلب را در باب حقیقت نفس انسان و مراتب نفس نیز جاری می‌دانند که نفس انسانی در عین وحدت واقعی و حقیقی دارای تجلیات و مراتب متفاوت و متکثری است که در پاره‌ای موارد این مراتب با یکدیگر متضاد نیز هستند. این نظریه‌ی عالی به ما در فهم چگونگی استقلال سایر مراتب نفس از روح جمعی که خود مرتبه‌ای مراتب آن می‌باشد در عین حفظ وحدت و یگانگی همه فردی این واقعیت کمک می‌کند. ترکیب روح‌های فردی و ایجاد خاصیت و هویت جدید جمعی نظیر سایر ترکیبات حقیقی و ترکیبات شیمیایی نیست که اجزاء هیچ استقلال در ضمن ترکیب ندارند و یکسره فانی و محو در ترکیبند. خیر، روح جمعی در اینجا مرتبه‌ای از همان روح فردی و مظهری از تأثیر و تأثر شخصیت تک تک افراد جامعه در یکدیگر است. و به علاوه اینها همگی در زمینه‌ی فطرت کمال جویانه‌ی انسان که خواهان خیر و فضیلت است صورت می‌گیرد و هویت اصلی و انسانی افراد همان هویت عمومی انسانی است که مقتضای روح فردی است و از همینجا نطفه‌ی فلسفه‌ی تاریخ اسلامی نیز منبسط می‌شود که شرح آن جداگانه و در جای خود مفصل است.

آنچه که تا آنجا به روی آن تأکید و توجه داشتیم همان توجه به خاصیت «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در حقیقت نفس است که به موجب آن در عین اینکه ترکیب روح‌های فردی و ایجاد خاصیت جدید یعنی روح امری حقیقی (و نه اعتباری) است (که نتیجه‌ی این حقیقی بودن اصالت جامعه به طور واقعی و پایه‌ریزی یک سوسیالیسم اجتماعی است) و در عین حال مراتب دیگر روح فردی یکسره در این ترکیب محو و مضمحل نشده و استقلال اجزاء و مراتب محفوظ می‌ماند (کثرت در وحدت) که در نتیجه پایه‌های دموکراسی و آزادی و استقلال شخصیت فردی آنان نیز استوار می‌گردد و به این ترتیب مشکل بزرگ در راه ایجاد یک فلسفه‌ی سیاسی انسانی که همان تضاد میان دموکراسی و سوسیالیسم بوده از این طریق حل گردیده است و امکان ایجاد یک فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی نظیر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی اسلامی فراهم می‌شود که در آن حقوق و احکام حقیقی جوامع لحاظ شده و هم اهمیت و استقلال فد به جای خود باقی است.

سوسیالیسم مارکس واژگون است

اینجاست که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است، به جای آنکه پایش در زمین و سرش به آسمان باشد، سر در زمین و پا در آسمان دارد.

سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که ماشین سرمایه ثابت است و نیروی کار سرمایه متغیر؛ در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار یا نیروی بازوی انسان سرمایه متغیر است و ماشین سرمایه ثابت؛ در صورتی که طبق اصل «ارزش کار» ارزش هر دو به اندازه کاری است که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی حضرات فقط قادر است حداکثر، کاری که صرف در خودش شده است تولید کند. اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود مبتنی بر اصل تغییر سرمایه ماشینی است.

ریشه‌های اسلامی این نظریه آن چنان که خود استاد شهید بیان کرده‌اند بیش از همه در آراء استاد و فرزانه روزگار ما علامه طباطبائی مدظله الشریف نهفته است. آنجا که ایشان در تفسیر شریف و گرانقدرشان بر قرآن کریم (المیزان) بیان می‌فرمایند که در قرآن برای اجتماع یک نحو وجود حقیقی اثبات شده و این از آیات متعددی که در آن از حیات امت‌ها، و مرگ امت‌ها، حساب و کارنامه‌ی عمل امت‌ها، تعالی و انحطاط امت‌ها و .. به نحوی سخن می‌رود که گویا درباره‌ی اشخاص صحبت می‌شود و این نشان می‌دهد که امت و اجتماع نیز در اسلام متعلق حکم بوده و دارای وجود حقیقی (و نه اعتباری) است (رجوع شود به ترجمه فارسی المیزان جلد ۷ ص ۱۵۵ تا ۲۱۶ و نیز جاهای دیگر از این تفسیر) ذکر این مطالب فلسفی به آن اجمال و فشرده‌گی در این نوشته اقتصادی بدان جهت بود که این نظریه پایه‌ی فلسفی آن نظر اقتصادی است.

تویج اینکه چه بسا صاحب‌نظران مسلمانی باشند و با برخی دستجات و گروه‌های منتسب به اسلام هستند که آنها نیز مالکیت بر ابزار تولید ماشینی (و برخی مطلق مالکیت) را عمومی دانسته و اقبل تملک افراد نمی‌دانند. ولی باید توجه داشت که بسیاری از این صاحب‌نظران در استدلال خود بر این مسئله بیشتر دارای سبک و شیوه‌ی اهل کلام بوده و به «حسن و قبح» و البته نه حسن و قبح عقلی که حسن و قبح اجتماعی و اخلاقی متول می‌شوند (توضیح اینکه در علم کلام مبنای استدلال بر اصول بدیهی اولی استوار نبوده بلکه بر خوب و بدیهای اولیه استوار است و این البته نمی‌تواند مبنای استدلال منطقی و فلسفی قرار گیرد) یعنی واقعیت موجود سرمایه‌داری و استثمار انسان‌ها را مشاهده کرده و آن را عملی غیر انسانی و در نتیجه غیر اسلامی می‌شمارند و از سمت دیگر مالکیت بر ابزار تولید ماشینی را خواه ناخواه موجد و موجب این نحو استخدام و استثمار مذموم می‌بینند و آن‌گام حکم بر لغو این نوع مالکیت کرده و آن را حتماً نظر اسلامی نیز می‌دانند! بگذریم از اینکه برخی افراد و گروه‌ها نیز بدون توجه به واقعیت مسائل و صرفاً به علت نفوذ افکار مارکسیستی در عقائد آنها و به علت از خودباختگی و از خود بیگانگی با فرهنگ اسلامی، برای مترقی جلوه دادن خود سخنان آنها را طوطی وار تکرار کرده و اساساً هیچ نوع مالکیتی را اسلامی نمی‌دانند!

جالب توجه اینکه خود مارکسیست‌ها نیز در اینجا به قاعده کلامی حسن و قبح متول شده‌اند (گرچه به عقیده‌ی این جانب مارکسیسم سراسر علم کلام است منتهی یک علم کلام الحادی که ملترزم به الحاد است، یکی از اصول اساسی مارکسیسم که تنها معیار شناخت آنها نیز محسوب می‌شود «برایتیک» است و این اصطلاح را اگر ترجمه به حسن و قبح الحادی کنیم به نظر چندان دور از واقعیت نباشد) زیرا مارکسیست‌ها بر مبنای اصول منطقی خود نمی‌توانند روش کنند که چرا مالکیت بر ابزار تولید صنعتی نمی‌تواند خصوصی باشد و در متن رساله این مسئله به وضوح بیان شده است.

و حال آنکه هر عقیده‌ای ولو مطلوب و پسندیده هم در نظر آید تا زمانی که معیار منطقی و معقول نداشته باشد قابل تحمیل به دیگران نبوده و اجرای آن یک نحو دیکتاتوری و تحمیل عقیده خواهد بود (که البته در صحنه اجتماع معقولیت به تهائی شرط کافی نبوده و باید مطلوبیت یعنی برخورداری از اکثریت آراء عمومی را نیز به نحوی از انحاء به همراه داشته باشد تا قابل عمل باشد) و دیکتاتوری هم فرق نمی‌کند که از ناحیه طبقه‌ی اشراف باشد یا طبقه‌ی کارگر.

ولی در اسلام که دینی است به جمیع جهات منطقی، هیچ سخنی به اعتقاد معتقدین به عقیده، گزاره و بی‌ضابطه بیان نشده است. در باب مالکیت نیز ضوابطی کلی وجود دارد (که در بحث مالکیت در صفحات آینده‌ی این رساله خواهد آمد). این ضابطه‌ها در مسئله مالکیت از ناحیه‌ی علت فالی و غائی مشخص می‌شوند. توضیح ضابطه‌ی اول آن است که هر فاعلی در ارتباط با فعل خود نسبت به دیگران یک نوع اولویت و تقدم استفاده از عین و آثار آن را دارد و این ضابطه در همه جا جاری است یعنی هر جا که این ضابطه باشد مالکیت در آنجا هست. و این هر جا که می‌گوئیم اختصاص به جای خاصی ندارد و همه عالم وجود از خداوند تا انسان و از فرد و جامعه همه را در بر می‌گیرد.

حال می‌رسیم به اینکه بر مبنای استنتاجات گذشته از اصول فلسفه اسلامی و تعالیم قرآنی در باب ترکیب فرد و اجتماع، جامعه دارای یک نحو وجود حقیقی بوده و روح جمعی اصالت داشته و باز پیشرفت و تکامل‌های فرهنگی و اجتماعی و تکنیکی و صنعتی را به دوش می‌کشد (البته بدون اینکه استقلال انسان در زمینه‌های عمومی فطرت انسانی نفی شود) با این حساب ابزار تولید ماشینی که نظر به ماهیت و ترکیب پیچیده‌ی آنها، این ابزار نمی‌تواند کار شعور فردی باشد، محصول شعور و اختراع و اکتشاف نوابغ و دانشمندان و در واقع محصول روح علمی عمومی جامعه و سطح کلی دانش بشری است و حتی تعلق به خود فرد دانشمند هم ندارد و او فقط دارای یک حق امتیاز و پاداشی است و نه حق مالکیت، این اختراعات که محصول و فعل روح علمی جامعه است متعلق به کل جامعه و بلکه متعلق به کل جامعه‌ی انسانی و جهانی است. و قابلیت تملک و انحصار فردی آنها به جهت فقدان کلیه ضوابط مالکیت فردی، منتفی است.

اکنون خوانندگان می‌توانند به میزان ارزش و گرانمایگی آن اصل اسلامی و فلسفی که استاد شهید برای اولین بار در کتاب «جامعه و تاریخ» بیان کرده‌اند پی ببرند؛ در پایان این حاشیه پاسخ به سؤالی را که محتمل است در بعضی اذهان مطرح شود لازم می‌داند و آن اینکه چرا استاد شهید، خود در متن یا پاورقی این یادداشت‌ها به ارتباط این نظریات اقتصادی با آن مبانی فلسفی اشاره‌ای نکردند. علت آنست که این نوشتجات اقتصادی از لحاظ زمان نگارش، مقدمند بر تدوین نظریه‌ی فلسفی ایشان در باب جامعه و تاریخ، و این اثر (جامعه و تاریخ) از زمره‌ی آخرین آثار استاد شهید می‌باشند و ایشان البته توجه به مبنای نظریه‌ی خود داشته‌اند و این توجه از متن استدلالشان برمی‌آید ولی چون هنوز این نظریه به صورت تفصیلی پخته و تدوین نشده بود به این جهت در این نوشته اشاره مستقیمی به آن نمی‌بینم و نگارنده با توجه به اطلاع از هر دو نوشته‌ی استاد شهید ذکر نکات فوق را اگر چه در نهایت اجمال، مفید و بلکه ضروری دانست.

سوسیالیسم مارکسیسم حداکثر این است که مدعی می‌شود سرمایه‌دار از طریق غیرمشروع سود می‌برد، اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود، جوابی ندارد؛ اما مطابق این سوسیالیسم علتش این است که ماشین تعلق به اجتماع دارد و از اول فرد نمی‌تواند مالک آن بشود. بعلاوه- چنانکه قبلاً گفتیم و بعداً نیز توضیح خواهیم داد- سوسیالیسم مارکس بیش از آنکه سرمایه داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

پریش دوم: میزان ارزش آفرینی اشیاء

این مطلب که اشیاء فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که کار صرف آنها شده است، اگر کار صرف شده را اعم بگیریم یک مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می‌کند که می‌گوید: «هیچ چیز، موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه؛ و مجموع ماده و انرژی یک مقدار ثابتی دارد.» ولی از طرفی اصل لاوازیه حداکثر این است که در مورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقاله «اصالت روح» درباره این مطلب بحث مختصری^{۲۴} کرده‌ایم و مطلبی هم از کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف ازوالد کولیه نقل کرده‌ایم. از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت، مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیاء صرف می‌شود. مثلاً پولاد که به وجود می‌آید سالها بلکه قرن‌ها کار در طبیعت صورت می‌گیرد تا پولاد به وجود می‌آید؛ و البته مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه و ذوب و غیره می‌کند نسبت به مقدار کاری که در طبیعت روی پولاد صورت گرفته ناچیز است. مجموع کاری که پولاد انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است. اما کاری که صرف تولید پولاد شده منحصر به کارهایی که برای انسان مفید است، یعنی کارهایی که ایجاد ارزش می‌کند، نیست. مانعی ندارد که پولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است به نفع انسان انجام دهد؛ همچنانکه ابزارهای ساده مانند بیل و تیشه و تیرچوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می‌کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها صورت داده مساوی نیست. گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش هر چیز مساوی است با ارزش اشیائی که صرف ایجاد آنها شده است؟ و ما از اصل قبول نداریم که ارزش اشیاء بستگی دارد به مقدار کاری که صرف ایجاد آنها شده است، بلکه بستگی دارد به مقدار اثری که از آنها برای انسان هست به علاوه ندرت وجود و قابلیت انحصار.

ما در گذشته ضمن بحث ارزش ثابت کردیم که میان مالیت و به اصطلاح ارزش، و میزان کار انجام شده بر روی اشیاء هیچ ارتباطی نیست و بلکه مالیت تابع ارزش مصرف و فائده‌ی اشیاء نادر و قابل انحصار و تملک است. اما اکنون می‌خواهیم صرف نظر از این مسئله ادعای خاص مارکس را در باب ارزش اضافی بررسی کنیم. انگلس تئوری ارزش اضافی مارکس را چنین توضیح می‌دهد.

توضیح نظریه‌ی ارزش اضافی در متون مارکسیستی

«...علی‌رغم این واقعیت که سرمایه‌دار کالاها را به ارزش خودشان می‌خرد و به ارزش خودشان می‌فروشد^{۲۵}، او ارزشی بیش از آنچه مبادله‌گزارده به دست می‌آورد، این امر چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ تحت شرایطی اجتماعی کنونی سرمایه‌دار در بازار کالا، کالائی را می‌یابد که دارای این خصوصیت ویژه است که مصرف آن منشأ ارزشی تازه یا خالق ارزش جدیدی است این کالا نیروی کار است.

ارزش نیروی کار چیست؟ ارزش هر کالا با نیروی کاری که برای تولیدش لازم است سنجیده می‌شود. نیروی کار به صورت کار زنده (کارگر) موجود است. کارگری که احتیاج به میزان معینی وسائل معاش برای خود و خانواده‌اش دارد، که تداوم نیروی کار را حتی بعد از مرگ او تضمین می‌نماید. لذا زمان کاری که برای تولید وسائل معاش لازم است نمودار ارزش نیروی کار است. سرمایه‌دار مزد او را به صورت هفتگی می‌پردازد و لذا کار یک هفته را از کارگر می‌خرد.

تا اینجا آقایان اقتصاددان به خوبی با ما در مورد ارزش نیروی کار موافقتند.

حال سرمایه‌دار کارگر را به کار می‌گمارد. در زمان معینی کارگر به اندازه‌ای که مزد یک هفته‌اش است کار تحویل داده است. فرض کنیم که دستمزد یک کارگر معرف سه روز کار است، بنابراین اگر یک کارگر روز دوشنبه کارش شروع کند تا عرص چهارشنبه برای سرمایه‌دار ارزش کامل مزد پرداخت شده را جبران نموده است. ولی آیا او در آن موقع از کار دست می‌کشد؟ ابد. سرمایه‌دار کار یک هفته‌اش را خریده است و کارگر باید در سه روز باقیمانده‌ی هفته نیز به کار ادامه دهد. این اضافه کار کارگر، بیشتر و بالاتر از زمانی است که برای جبران دستمزد مصرف می‌شود منبع ارزش اضافی، سود و انباشت مداوم سرمایه است.

نگوئید که این یک فرض قراردادی است که کارگر در سه روز مزدی را که دریافت نموده جبران می‌نماید و سه روز باقیمانده را برای سرمایه‌دار کار می‌کند. خواه او برای جبران دستمزدش دقیقاً به سه روز کار احتیاج داشته باشد، یا دو روز یا چهار روز این موضوع البته در

^{۲۴} «مقالات فلسفی» مقاله‌ی اصالت روح]

^{۲۵} طبق قانون عرضه تقاضا

اینجا مالا بی اهمیت و بستگی به شرایط دارد. مسئله اصلی اینست که سرمایه‌دار علاوه بر کاری که در مقابل آن مزد پرداخت می‌نماید همچنین کاری را استراخ میکند که برای آن مزدی نمی‌پردازد، و این ابداع فرضی قراردادی نیست، چرا که اگر سرمایه‌دار برای مدتی طولانی درست به اندازه ارزش کاری که از طریق دستمزد پرداخت نموده است از او کار بکشد ناچار است که کارگاهش را ببندد «زیرا بدین طریق او هیچ می‌گردد»... در مبحث قبل دیدیم که هر کارگری توسط یک سرمایه‌دار استخدام می‌شود کاری مضاعف انجام می‌دهد. در اثناء بخشی از زمان کارش «به جبران مزدی که به وسیله‌ی سرمایه‌دار تعیین شده می‌پردازد؛ و این قسمت از کار را مارکس اصطلاحاً کار لازم نامیده است و بعد از آن او باید به کارش ادامه داده و در این زمان به تولید ارزش اضافی که بخش مهمی از آن سود را به وجود می‌آورد می‌پردازد. این قسمت کار، کار اضافی نام دارد.»^{۲۶} خود مارکس در این باره چنین گفته است:

«امتداد روزانه کار در وراء نقطه‌ای که کارگر فقط معادل ارزش نیروی کار خودش تولید نموده است و تصرف این اضافه کار به وسیله‌ی سرمایه عبارت از تولید ارزش اضافی مطلق است. تولید ارزش اضافی مطلق پایه‌ی عمومی سیستم سرمایه‌داری و مبدأ تولید ارزش اضافه نسبی است. در این مورد کار روزانه از پیش به دو قطعه تقسیم شده است، کار لازم و اضافه کار»^{۲۷} [

^{۲۶} «درباره سرمایه» فریدریک انگلس، ترجمه فارسی، انتشارات مازیار، صفحات ۱۵-۱۷

^{۲۷} [«سرمایه» ترجمه فارسی ص ۴۶۲ ج اول، ترجمه ایرج اسکندری سال ۱۳۵۲]

نقد نظریه‌ی ارزش اضافی

ایراد اول از راه قانون عرضه و تقاضا

ایرادی که اینجا هست^{۲۸} این است که چرا قانون رقابت در خرید نسبت به این کالای ممتاز یعنی نیروی کار، حکمفرما نیست؟ و بالاخره چرا قانون عرضه و تقاضا نسبت به این کالا لنگ است؟ مسلماً وقتی که چنین نیروی صرفه داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد بها را بالا می‌برد و احیاناً موجب عرضه زیاد می‌شود؛ نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد؛ همان طوری که کم و بیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر مسابقه می‌دهند و اربابان نسبت به کشاورزان، و مزد کارگر افزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هرچند در مرحله بعد به واسطه زیاد شدن قوه خرید توده کارگر قیمت‌ها بالا می‌رود و سطح زندگی ترقی می‌کند؛ و گاهی به واسطه عدم امکان عرضه زیاد، نرخ پایین نمی‌آید.

خلاصه چه دلیلی هست که نرخ نیروی کار در بازار اقتصاد سرمایه داری - که بازار آزاد و به قول حضرات هرج و مرجی است - مثل سایر کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند.

اشکال و پاسخ

ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیستها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد (فوق) وقتی وارد است که فرضیه‌ی آنها این باشد که به کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده می‌شود.

از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هر چند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار مصرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد [که میتواند بیش از ارزش لازم برای تولید مثل خودش ارزش ایجاد کند] خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

ایراد دوم از راه قانون مفرغ

ثانیاً: فرضیه گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود - که مساوی ارزش چیزهایی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد - مساوی ارزش واقعی نیروی کار است زیرا علی‌المبنی ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف شده است.

ولی می‌توان گفت همین خود^{۲۹} دلیل قاطعی است بر بطلان نظریه «ارزش مساوی کاری است که صرف تولید شیء شده است» بلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء، بالفعل بار است، خواه کار زیاد مصرف آن شده است و خواه کار کم، خواه علت آن با آنکه کار کم، مصرف آن شده است [ارزشی بیش از کار مصرفی تولید می‌نماید] این است که ابتکار نقش خود را ایفا کرده است و خواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است مثل ما نحن فیه. طبیعت با صنعت، به عبارت دیگر [همانطور که قبلاً رد بحث ارزش اشاره شد] طبیعت زنده با طبیعت مرده دارای یک اختلاف اساسی است [و آن مولد بودن نیروی حیاتی است]

^{۲۸} [این قسمت با ص ۶۶ از صفحات ۹۴ تا ص ۹۹ یادداشتهای اقتصاد استاد نقل گردیده است]

^{۲۹} [منظور از همین خود، یعنی نظریه‌ی ارزش اضافی، و به عبارت دیگر بیان استا چنین است که: اگر قانون «تساوی ارزش با کار» یک قانون کلی است، استثنا بردار نیست، عمل مارکس واقعا مصداق یک بام و دو هوا است، به جای اینکه نظریه ارزش اضافی را که در نیروی کار کشف کرده‌اید ناقض نظریه‌ی «تساوی ارزش با کار» (یعنی مبنای نظریه‌ی ارزش اضافی) دانسته و از اینجا پی ببرید که نظریه‌ی ابتدائی شما غلط است. یعنی اینطور نیست که هر چیزی ارزشی معادل کاری که صرف ایجاد آن شده است تولید می‌کند و در مورد نیروی کار و بلکه در باره‌ی مطلق موجودات زنده، این موجودات قادرند ارزشی بیش از کاری که صرف ایجاد و باروری آنها شده است ایجاد نمایند. مارکس به عوض اینگونه نتیجه‌گیری منطقی لقمه را از پشت به دهان گذارده و نظریه‌ی ارزش اضافی را یک استثناء در قانون کلی (تساوی ارزش با کار) تلقی کرده و نیروی کار را امری خارق العاده محسوب می‌کند. ولی نمی‌پرسد چرا این امر خارق العاده خارق العاده شده است؟! زیرا پی‌گیری این پرسش بنیان ماتریالیسم را متزلزل خواهد ساخت.]

فرضاً نظریه مساوات ارزش و کار مصرف شده در مورد صنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست؛ طبیعت همان طور که فیزیوکراتها گفته‌اند قادر است که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد.

هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت کره اسب مساوی خرجی است که صرف آن شده است، و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً در اسبهای دهنده مساوی کاه و جوی است که صرف آن اسب شده است؛ همچنانکه عکس قضیه نیز صادق است، یعنی بعضی اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرجشان نمی‌ارزند.

به هر حال نظر بالا مبتنی بر اینکه «قانون مفرغ» از نظر خرید کارفرما یک قانون عادلانه است - آن طور که لازمه نظر مارکسیست‌هاست^{۳۰} - سخن نادرستی است..

ایراد سوم از بررسی منشاء ارزش اضافی در نیروی کار

ثالثاً [نظریه ارزش اضافی] هیچ گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در او هست؟ همین قدر می‌گوید: «این کالای ممتاز». این امتیاز به چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟ به عقیده ما اولاً این خصوصیت در همه کالاها کم و بیش هست، در سرمایه نیز این خصوصیت هست؛ و ثانیاً این خصوصیت و امتیاز در خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به طبیعت زنده. طبیعت زنده مولد است، یک بر صد محصول می‌دهد. به قول بعضی فلاسفه الهی طبیعت مرده از لحاظ مقدّمیت در طبیعت زنده، مُعدّ است نه علت ایجادش..

ایراد چهارم از راه شرکت سرمایه ثابت با سرمایه متغیر در تحصیل سود

رباعاً چرا باید تمام سود کارخانه را منحصرأ از کار کارگر بشماریم؟ این سود در اثر همکاری کار به اصطلاح زنده و کار به اصطلاح مرده پیدا می‌شود؛ یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است؛ هر دو در این فرزند شریکند. بلی، در مواقع خاصی ارزش اضافی مربوط به کارگر است. مثلاً خطاط یا نقاشی فقیر که وسایل در اختیار ندارد و گرسنه است نمی‌تواند ایجاد اثر کند؛ یا مؤلفی که وسایل طبع و نشر در اختیار ندارد یا فقیر است و برای مدت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار، یعنی کسی که قوه خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد، منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی رقابت را گرفته‌اند، نقاش یا خطاط یا مؤلف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خود را به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کارفرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلویی تهیه کند که صد هزار ریال قیمت داشته باشد ولی در مقابل عمل خود هزار ریال بگیرد.

اما نام این، ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما [مخارج] بخور و نمیر هنرمند را به او پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است؛ بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر منهای بهای کاغذ و سایر لوازم و فعالیتهایی که در مقدمه و مؤخره این کار لازم است؛ و اگر صاحب تابلو مالک کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها در این مولود و فرزند سهمیم می‌باشد، ولی البته سهم آنها مساوی نیست، سهم هر کدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده است [بعد از کسر هزینه‌هایی که به عنوان خدمات انجام شده است] (چون مصنوع جمادی هستند) و بستگی دارد به میزان دخالتی که در تکوین آن اثر از لحاظ علی و معلولی داشته‌اند.

^{۳۰} [این که ارزش نیروی کار مساوی با رازش کلیه عوامل لازم برای تولید مجدد آن است در گذشته مورد بحث قرار گرفت و در نقل قولهای مربوط به بحث ارزش اضافی نیز همین معنا به چشم می‌خورد، و خود مارکس نیز با صراحت کامل در «سرمایه» از آن صحبت می‌کند و یکی از پایه‌های نظریه‌ی ارزش اضافی محسوب می‌شود برای نمونه در جلد اول «سرمایه» می‌گوید «با تحقیق وجود شخص، تولید نیروی کار عبارت می‌شود از تجدید تولید یا نگاهداری آن شخص. یک فرد زنده برای نگاهداری خود محتاج به مجموعه‌ی معینی از وسایل معیشت است. بنابراین زمان کار لازم برای تولید نیروی کار، به زمان کاری که برای تولید این وسایل زندگی لازمست تحویل می‌گردد. یا به گفتار دیگر ارزش نیروی کار عبارت از ارزش آن وسایل معیشتی است که برای نگاهداری صاحب نیروی کار لازم است» «سرمایه» ترجمه فارسی جلد اول ص ۱۸۲]

[و نیز می‌گوید:]

[«معادل در برابر معادل مباده شده است. سرمایه‌دار به مثابه خریدار همه‌ی کالاها یعنی پنبه، دوک و نیروی کار را طبق ارزش هر کدام پرداخته است» (همان مدرک ص ۲۰۰)]

[از مجموع ایرادهای چهارگانه فوق روش می‌شود که نظریه‌ی ارزش اضافی مارکس صرف‌نظر از ایراداتی که بر پایه و مبنای آن یعنی نظریه تساوی ارزش با کار وارد است خود نیز نظریه صحیح و موجهی نمی‌باشد، اکنون به دنبال‌ی بحث خود که بررسی سومین پرسش اصلی درباره‌ی اقتصاد مارکسیستی است می‌پردازیم.]

تضاد میان شعارهای مارکس با اصول مکتب او (پرش سوم)

و اما قسمت سوم: به عقیده ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه داده است، آن را تیره و تپهیر کرده است. در کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد می‌گوید: «کارل مارکس نظریه «ارزش کار» را از علمای کلاسیک گرفت ولیکن به عکس آنها علیه سرمایه داری به کار برد.» من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن را به نفع سرمایه داری به کار برد. اگر ما به شعارهای مارکس توجه کنیم او مخالف سرمایه داری است، اما اگر شعارها را کنار بگذاریم و بخواهیم اصول فلسفه او را بپذیریم باید او را از یک نظر پایه گذار سرمایه داری بدانیم. مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صد درصد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کار را معادل مخارجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود می‌داند، و از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین کننده واقعی - و لافل تقریبی - ارزش واقعی می‌داند، ناچار باید بگوید - چنانکه می‌گویند - که سرمایه‌دار مزدی که به کارگر می‌پردازد معادل ارزش واقعی آن است؛ و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً به شخص تعلق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط با دلیل ناقص ادعا می‌کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلق دارد؛ در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه‌ای خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلق دارد، قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلق دارد، خواه آنکه ایجاد کننده اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به هر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار بحق مالک آن بوده است ..

غیر عادلانه بودن دستمزدهای کارگری

و اما قسمت چهارم: از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به این است که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود. ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع. کارگر یک رکن اساسی اجتماع است، همه به کار او محتاجند. کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد و الا باید عالی‌ترین حقوق به او تعلق داشته باشد. اینکه در یک اجتماع، یک مدیرکل بی‌مصرف ماهی دوهزار، سه هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی یک کارگر روزی ده تومان، که اگر همه روزه بگیرد ماهی سیصدتومان می‌شود، یک کار ظالمانه است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سیصدتومان مثلاً بالاتر باشد و حقوق یک وزیر نباید از سه هزار تومان کمتر باشد. درست است که [کارهایی نظیر کار یک وزیر] برای نوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحب آنها می‌گردد؛ و برای رفتگر خود رفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می‌گیرند؛ و اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همه کارگران از آن استفاده می‌کنند و عنداللزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می‌شود و در نتیجه از طرفی بر قوه خرید طبقه کارگر می‌افزاید و از طرف دیگر از قوه خرید سایر طبقات می‌کاهد و فاصله طبقاتی کمتر می‌شود.

پس یک علت سود تقلیل مزدهاست. علت دیگر استثمار مصرف کنندگان است به وسیله در انحصار قرار دادن بازارها و یا تبانیها و عدم نظارت دولتها. علت دیگر این است که [کارخانه‌دار] از وسیله‌ای استفاده می‌کند که آن وسیله اضافه کار تولید می‌کند، یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هرجهت دیگر سرمایه داری را نامشروع می‌کند ..

استثمار مصرف کنندگان عامل دیگر سرمایه‌داری

و اما قسمت پنجم: به عقیده ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف کنندگان است. جنسهای وارداتی کلاً از این قبیل است. در جنسهای صادراتی، تولیدکننده استثمار می‌شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه‌دار ندارد. سوسیالیستها - چنانکه قبلاً گفتیم - ناچارند فروش را همیشه به قیمت واقعی بدانند، و ناچارند استثمار را در ناحیه تولیدکننده بدانند، و این هم یکی از شاخه‌های اصل «ارزش کار» است؛ ولی ما اصل و فرع را باطل شناخته‌ایم ..

اما قسمت ششم: ما این قسمت را طی قسمت اول کاملاً توضیح دادیم و احتیاج به توضیح بیشتر ندارد. خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقه تولیدکننده و از طرفی مربوط است به طبقه مصرف کننده، ولی منبع اصلی سرمایه داری جدید و مشخص اصلی سرمایه داری جدید ماشین است. اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده را استثمار کند و نه مصرف کننده را، باز هم به

واسطه در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد، ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به شخص تعلق داشته باشد. پس منبع اصلی و اساسی سرمایه داری جدید نامشروع است.

مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم

در اینجا این نکته را یادآوری کنیم: هرچند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی می‌داند، ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». نمی‌گوید همه ملزمند که کار کنند و محصول کارشان الزاماً به اجتماع تعلق دارد. آری، افراد می‌توانند بالاشتراک کار کنند و کار اشتراکی انتخاب کنند، همان طوری که زارعین در قدیم بالاشتراک کار می‌کردند و روی حساب معین که مثلاً دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند؛ یا چند نفر بالاشتراک دیمه کاری یا گوسفندداری می‌کردند. اما مردم ملزم نیستند که هر کسی به قدر استعداد کار کند و به قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراک باشد، و اما کار بالاشتراک را که الزامی و اجباری باشد هیچ گونه نمی‌توان از اسلام استنباط کرد مگر اینکه در موارد خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانه‌های عمومی طوری باشد که کار فردی میسر نباشد؛ و تازه اگر هم این‌طور باشد نه چنین است که مالکیت فردی در کار نیست، بلکه محصول بالسویه یا بالتفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود و هر فردی مالک فردی سهم خود خواهد بود. پس اگر مشخص اصلی سوسیالیسم را اشتراک سرمایه بدانیم اسلام یک مسلک اشتراکی است، و اگر مشخص اصلی آن را اشتراک در کار بدانیم، اسلام یک مسلک اشتراکی نیست. ما در ورقه‌های «اسلام، سرمایه داری، سوسیالیسم» مضار و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از یک طرف و مضار و مفاسد سلب مالکیت فردی را از محصول کار شخصی مفصلاً ذکر کرده‌ایم و منطق اعتدالی اسلام را مشخص کرده‌ایم.

الف. مشخص و فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید، یعنی بعد از رژیم فئودالیسم، خرید و فروش و تجارت با نیروی کار نیست آن‌طور که سوسیالیست‌ها - و شاید دیگران هم - ادعا کرده‌اند، بلکه مشخص اصلی ماشین یعنی اختراعی است که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه مثل خود انسان به وجود آورنده کار و منبع کار است به مقیاس صدها برابر انسان.

ب. فرضاً قبول کنیم که «ارزش کار»، قدرت ایجاد ارزش یک چیز تابع میزان ارزش خود آن چیز نیست، یعنی قدرت ایجاد کار یک چیز مساوی با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست، خواه آن چیز یک جسم زنده باشد یا یک جسم مرده؛ البته هر کدام به یک دلیل. ج. سوسیالیسم مارکس واژگونه است.

د. شعارهای مارکس بر ضد سرمایه داری است اما اصول و منطق مارکس سرمایه داری را تطهیر و تقویت می‌کند.

ه. برهان ارزش اضافی کارل مارکس، بر فرض درستی، سود سرمایه‌دار را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشروعی برای کارفرما که سود ببرد نمی‌داند، اما دلیلی ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یک نفر پولدار احیاناً خریده شده (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشینی بخرد) باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع درآید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع می‌داند.

و. از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی بر یک چیزی این است که آن چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع آن را به وجود آورده است و هیچ یک از ایندو به خاطر یک شخص معین هم به وجود نیاورده‌اند؛ یعنی فرد نه با آن چیز رابطه فاعلی داشته باشد و نه رابطه غائی.

ز. ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی را به تنهایی نمی‌توان مخترع و مبتکر آن شمرد. از این جهت، هم با ابزارهای دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و تألیفات و دفاتر شعر .. [در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که وسائلی همچون ساعت و یا رادیو و از این قبیل که مطابق این ضابطه با کار فردی قابل تولید نبوده و نمره‌ی دهها و بلکه صدها سال تجربه‌ی هزاران دانشمندان و مبتکر می‌باشند چطور؟ آیا آنها هم قابل تملک فردی نیست؛ ضابطه‌ی بعدی که به نقش مولد ماشین اشاره می‌کند و روش می‌سازد که منظور از ماشین در اینجا آن گونه ابزاری است که خود جنبه‌ی ابزاری نداشته و بلکه جنبه‌ی مولد و زاینده دارد]

ح. ماشین جانشین انسان است در کار، نه یک ابزار انسان برای تولید. ماشین مولد است نه ابزار تولید. اختراع ماشین ایجاد کار قابل فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از این جهت هم با ابزارهای دستی متفاوت است.^{۳۱}

ط. سوسیالیسم، به معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین، مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می‌توانسته وجود پیدا کند، برخلاف نظر سوسیالیست‌ها.

ی. اشتراکیت در کار به هیچ وجه صحیح نیست. اشتراک در کار همان است که در فقه «اشتراک در ابدان» گفته می‌شود (شرایع - وسیله النجاة سید)^{۳۲}.

^{۳۱} [در اینجا اشکال دیگری ممکن است مطرح شود که علاوه بر ماشین‌های ابزاری، امروز پیشرفت تکنیک کار را به جایی رسانیده که امکان ساخت ماشین‌های تولیدی کوچک نیز فراهم شده است به طوری که افراد می‌توانند در منازل خود از این ماشین‌ها بهره‌مند شوند مثلاً ماشین‌های بافندگی کوچک خانگی و یا ماشین‌های تهیه‌ی لبنیات خانگی و امثال اینها. پاسخی که از این اشکال میتوان داد اینک:]

[بحث استاد شهید یک بحث کلی فلسفی است و نتیجه‌ی آن تنها اینست که ماشین‌های مولد باید متعلق به جامعه باشد ولی این بحث ناظر به کیفیت تحقق این مالکیت که از چه طریقی انجام شود، نمی‌باشد. بدین معنی که مثلاً در مورد ماشین‌های مولد سنگین و عظیم که تعداد آنها در جامعه محدود است طبیعی^{۳۲} مطابق آنچه از کتب فقه، «کتاب الشریکه» استفاده می‌شود، شرکت ی قهری است یا اختیاری.

شرکت قهری آنست که به سببی غیر اختیاری مثل موت مورث پیدا شود. شرکت اختیاری آنست که موجب شرکت اختیاری باشد، این نیز بر دو قسم است. گاهی عقد بر امری وقع می‌شود که لازمه اش اشتراک چند نفر در عین یا منفعت یا حق یا دین خاصی است مثل خریدن چند نفر بلاشتراک مالی را بر ذمه و یا فروختن عین مشترکی را به عین یگر و امثال اینها؛ و گاهی مفاد و مقتضای خود عقد شرکت است و شرکت اصطلاحی فقه همین است. موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث، حیات بلاشتراک و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث است که آیا معاطاة کافی است یا نه و البته کافی است. شرکت عقدی در عصر ما فوق العاده اهمیت پیدا کرده و انواع پیدا کرده است. شرکت‌های تضامنی و غیر تضامنی به وجود آمده است و احیاناً مسائلتوی در آن پیدا می‌شود. فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می‌کنند و مدعی هستند فقط یک نوع آن صحیح است، ۱- شرکت عنان یا شرکت در سرمایه ۲- شرکت ابدان یا شرکت در کار ۳- شرکت وجوه یا شرکت در اعتبار ۴- شرکت مفاوضه یا شرکت در جمیع شئون فعالیت مالی فقها فقط قسم اول را صحیح می‌دانند.

مسئله مالکیت

[حال باید به قسمت دوم بحث یعنی مسئله مالکیت بپردازیم و بیش از آن برای حضور ذهن مجدد، خوانندگان را به معانی مالکیت و ثروت و نیز به عوامل ایجاد مال و ثروت توجه می دهیم.]

یادآوری تعریف ثروت

[گفتیم که: ^{۳۳} ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجملی بشر را برآورد. (ولی به عقیده بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آن را با کار به وجود آورده است.)

همان طور که در فقه گفته شده است لازمه ثروت بودن و مالیت، مملوکیّت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعی به عموم تعلق داشته باشد، مانند اراضی مفتوحه عنوة، یا به طبقه خاصی تعلق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن طرف ممکن است چیزی مملوک باشد ولی به علت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به واسطه خردی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند یک حبه گندم. بر حبه گندم آثار مملوکیّت ممکن است بار شود؛ دیگران بدون رضایت صاحب آن حق اتلاف و تصرف در آن ندارند اما چون مالیت ندارد قابل خرید و فروش نیست و به اصطلاح دارای ارزش نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می توان گفت ضمان آور نیز نیست، مصداق «مَنْ أَلْفَ مَالٍ أَلْفٍ فَهُوَ ضَامِنٌ» یا «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ».[بموجب این قواعد هر کس مال دیگری را از بین ببرد باید ضمان و غرامت آنرا بپردازد و در ما نحن فیه چون مالیت ندارد و قیمتی ندارد اگر نابود شود تاوان و غرامت هم ندارد] اکنون با توجه به مفهوم ثروت باید دید که اصولاً ثروت چگونه در جهان ایجاد می شود.

عامل تولید ثروت:

عامل تولید کننده ثروت گاهی یک چیز و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می باشد؛ به این ترتیب:

الف. ثروتهایی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آنها دخالت دارد؛ مانند میوه های جنگلی، گل های صحرائی، گیاهان دارویی و علفهایی که به درد حیوانات اهلی می خورد...

ب. ثروتهایی که طبیعت به علاوه کار و کوشش انسان در ایجاد آنها دخالت داشته است، مانند درختی که به دست یک انسان کاشته می شود؛ تخم یک درخت دیگر یا قلمه یک درخت دیگر را در زمین می کارد و درخت می گردد. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و به کوشش انسانی که قصد تولید داشته است. از این قبیل است دامداری، مرغداری و امثال اینها. البته تولید فرزند حیوانات با شیر خود آنها می توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسمت اول این تفاوت را دارد که کوشش انسان در حفظ و نگهداری فرزند حیوان دخیل است.

ج. ثروتهایی که از طبیعت به علاوه کار به علاوه سرمایه ^{۳۴} - که خود محصولی از کار و طبیعت است - به وجود می آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی و حتی غیر ماشینی، و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیایی، قند، شکر، نان و ...

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار یا با کار و سرمایه ایجاد ثروت کرد؟ البته نه، زیرا ثروت بالاخره یا ماده ای است از مواد ساخته شده طبیعت و یا امری است که به طبیعت تعلق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات.

آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه تولید ثروت کند و کار هیچ گونه دخالتی نداشته باشد؟ ظاهراً هنوز چنین وسیله ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به این نحو که حتی سرمایه (کارخانه) احتیاج به مدیر و مراقب و متخصص نداشته باشد هرگز تحقق نخواهد یافت؛ ولی به معنی اینکه تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد و کار تنها همان باشد که صرف امور تخصصی یا غیر تخصصی می شود،

^{۳۳} [مطالب این قسمت تا ص ۲۶ از ورقه های «اسلام، سوسیالیسم، سرمایه داری» از صفحات ۱-۶ نقل گردیده است]

^{۳۴} در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق ابزار تولید است نه سرمایه به معنی خاص آن.

البته امری ممکن است و هرچه صنعت پیشرفت می‌کند از دخالت مستقیم کار و کارگر در تولید کاسته می‌شود و بر دخالت سرمایه افزوده می‌گردد.

مالکیت از نظر فلسفی^{۳۵}

مالکیت چیست؟ برای اینکه ماهیت^{۳۶} مالکیت را به دست آوریم اول وضع آن را در میان بشر جستجو می‌کنیم. اولاً می‌بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطه خاصی قائل است که آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائل نیست. معمولاً این رابطه را در جایی قائل است که خود، آن شیء را به وجود آورده و یا از چنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن را پیدا کرده است؛ خود را از دیگران نسبت به آن شیء اولی و مقدم می‌داند. یک خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می‌داند.^{۳۷}

این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل بر این است که بشر تصور خاصی در این زمینه دارد. اینجاست که جای تحقیق فلسفی درباره چگونگی این تصور است. بعضی به همین مقدار قناعت می‌کنند که مالکیت یک امر اعتباری است؛ اما از آنجا که ثابت شده اعتبار به معنی اینکه انسان تصویری را از خود اختراع کند محال است پس باید دید اولاً به چه دلیل اعتباری است و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست، ثالثاً مالکیت چگونه اعتبار شده است؟ اما اینکه بشر با قرارداد، مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می‌کند دلیل بر اعتباری بودن آن است. ولی اعتبار چیست؟

[در اینجا قبل از اینکه به ادامه ی بیانات استاد شهید بهرذیم چون آ مرحوم این قسمت از بحث را بسیار به اجمال و به طور اشاره بیان فرموده اند و با توجه به اهمیت این مقدمات که اگر به آنها توجه نشو بسیاری از نتایج ناقص مانده و قابل فهم نخواهند بود لذا به اختصار سخنی از حقیقت اعتبار می‌رود.]

در حقیقت اعتبار

[«اعتباری» معمولاً در مقابل حقیقی گفته می‌شود و این در اصطلاح فلسفه به معانی گوناگون به کار می‌رود. از این معانی مختلف، دو مورد مربوط است به تصورات اعتباری و حقیقی و یک مورد راجع است به قضایا. (البته حقیقی در مقابل وهمی و خیالی مانند سیمرغ و شانس نسبت به درخت و کوه و .. و نیز اعتباری در مقابل اصیل همچون ماهیت در مقابل وجود، نیز اصطلاح گردیده است که توضیح آنها خارج از بحث ماست)]

[مورد اول تصورات حقیقی و اعتباری مربوط است به تصوراتی که مستقیماً توسط یکی از حواس ظاهری یا باطنی از عالم خراج اخذ گردیده و در اصطلاح فلسفه در قالب مقولات طبقه بندی شده و همه از تقسیمات مختلف، زمان، مکان، مزه ها و .. اینها تصورات حقیقی و هر یک مربوط به یک جنبه از ماهیات خراجی هستند که توسط حواس به ذهن سپرده شده اند]

[در مقابل، یک دسته تصورات عام تر قرار دارد که مستقیماً توسط حواس از ماهیات خارجی اخذ نشده بلکه محصول فعالیت عقلانی انسان بر روی تصورات دسته ی اول بوده و معقولات ثانیه نام دارند و اینها همه از شئون و مراتب و «نحوهی وجود» اشیاء محسوب می‌شوند، مانند خود مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، علت، معلول... این دسته تصورات گرچه منشاء انتزاع خارجی دارند و یز قابل صدق بر ماهیت خارجی هستند ولی خود مستقیماً ما بازاء عینی نداشته و به این جهت اعتباری نامیده می‌شوند. این گونه تصورات اعتباری بدون دخالت اراده و به طور طبیعی توسط دستگاه عقلانی در برخورد با جهان خارج برای ذهن انسان حاصل می‌شود.]

[مورد دوم کاربرد اصطلاح اعتباری، در مفاهیمی است که اگرچه آنها نیز همچون مفاهیم دسته ی اول ما بازاء خارجی ندارند لکن برخلاف اعتباریات دسته اول از شئون و مراتب و نحوه ی وجود اشیاء نبوده و لذا قابل صدق بر ماهیات خارجی نیز نمی‌باشند. این تصورات فقط در زمینه ی یکی از حاجات عملی انسانف از سوی دستگاه ذهن و غریزه ی بقاء در انسان جعل گردیده و به مثابه یک تصور حقیقی به کار

^{۳۵} [مطالب این قسمت از یادداشتهای «اسلام، سوسیالیسم، سرمایه داری» نقل گردیده است.]

^{۳۶} [منظور تعریف مالکیت است که مجازاً به ماهیت تعبیر شده است.]

^{۳۷} [اگر خصوصیت اول (حق اختصاص) را به منزله ی جنس در تعریف مالکیت اخذ کنیم، خصوصیت دوم به منزله «فصل» و جدا کننده ی میان حق و ملک می‌باشد. چه آنکه در حق هم اختصاص هست ولی قابلیت تبدیل نیست.]

گرفته شده اند. حال یا این زمینه ی عملی کاملاً فردی بوده و در مرتبه قبل از تعلق فرد به اجتماع قرار دارد (اعتبار حسن و قبح، متابعت از علم و ..) و یا در مرتبه وجود اجتماعی انسان مطرح میگردد (اعتبار ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی، ملک و ..) کاربرد سوم اعتباری، همان معنای وم است در هیئت تصدیق و قضیه. قضیه حقیقی آن چنان قضیه ای است که صرف نظر از صادق یا کاذب بودن، قابلیت تحقق در خارج را داشته باشد. یعنی در قضیه حقیقی لزوماً نباید موضوع و محمول از تصورات حقیقی (در مقابل وهمی و خیالی) تشکیل شده باشد بلکه ملاک در حقیقی بودن همان قابلیت تحقق خارجی است، مثلاً درخت و سنگ و ماه و خورشید و خدا و روح از مفاهیم حقیقی و سیمرغ و غول و دریای طلا و شانس و همای سعادت و .. از تصورات وهمی و خیالی است ولی همه اینها میتوانند موضوع و محمول قضایای حقیقی واقع شوند.]

[مثلاً قضایای: درخت وجود دارد، خورشید سنگ است، خدا وجود دارد، روح وجود دارد، شانس وجود دارد، و سیمرغ همای سعادت است، که همه ی این قضایا به لحاظ این که خبر از وجود و یا عدم ی یا چند واقعیت در خارج می دهند حقیقی محسوب می شوند. اگر چه که از لحاظ صحت خبر و درستی آن که آیا واقعا در خارج چنین است یا نه، ممکن است هر یک صادق یا کاذب باشن و یا یک قضیه از لحاظ یک عده صحیح و صادق و از نظر گروهی دیگر باطل و کاذب باشد. مثلاً قضیه ی خدا وجود دارد از نظر الهیون حقیقی ترین قضایا و از نظر ماتریالیست ها خبری نادرست است، و وجود سیمرغ یا شانسو اقبال از نظر بعضی مردم امری موعوم و باطل و از نظر گروهی دیگر مسئله ای یقینی به شمار می رود و البته برای رسیدگی به صحت و سقم ادعای هر گروه باید به بررسی دلائل آنها بر اثبات نظریه خود(اعم از دلائل حسی و تجربی یا عقلی) پرداخت.]

[در مقابل این سته قضایا، پاره ای دیگر از قضایا قرار دارند که متضمن بیان یک خبر و توصیف یک واقعه از عالم واقع نبوده، بلکه محتوای آنها انجام یک خواسته و میل درونی و نفسانی، فردی یا اجتماعی، اخلاقی یا مذهبی یا سیاسی و .. است. در اینگونه قضایا اگرچه موضوع و محمول از مفاهیم حقیقی تشکیل شده باشد ولی در مصداق واقعی خود بکار نمیرود. یعنی انسان بیکی از خواسته ها و دواعی نفسانی خود که مایل بتحقق آن است، صورت یکی از مفاهیم حقیقی خارجیه را نسبت داده و آثار آن مفهوم را از تحقق آن داعی نفسانی جستجو میکند. طبیعی است بار کردن آثار مفاهیم حقیقی پر مصداق غیر واقعی آنها زمانی جنبه عقلائی خواهد داشت که میان مصداق حقیقی و اعتباری یک نحو مشابهت و سخیت و ملاک مشترکی در کار باشد و همین وجه امتیاز اعتبارات شاعرانه از عاقلانه است.]

[وجه اشتراک اصلی و عمومی در مورد هر سه معنا که به واسطه ی آن اطلاع اعتباری بآنها صرف اشتراک لفظی خارج میشود این است که در تمامی این موارد، امور اعتباری دارای ما بازاء عینی مستقیم در خارج نبوده و توسط حواس انسان مستقیماً از خارج اخذ نگردیداند؛ و در مقابل آنها امور حقیقی و مستقیماً دارای مصادیق عینی هستند و یا همچون قضایای حقیقی – صرف نظر از صدق و کذب آنها- از تحقق یک واقعیت عینی خبر می دهند.]

[پس اگر مفاهیم اعتباری خود مستقیماً از خارج به دست نیامده اند و از طرفی ذهن نیز بنا به اصول مسلم فلسفی از پیش خود هیچ تصویری نداشته و هر چه دارد از خارج به دست آورده است بنابراین مفهومی که از خارج اخذ نشده باشد اساساً نمیتواند در ذهن موجود باشد. لذا تنها راه برای وجود مفاهیم اعتباری و کلیه ی مفاهیم غیر حقیقی دیگر (نظیر وهمیات و امور خیالی) آن است که این مفاهیم باید از روی یکی از تصوراتی که ذهن از خارج اخذ نموده، نقاشی و کپی شده باشد. در مورد اعتباریات، ذهن نسبتی را که میان حقایق خارجی است در نظر گرفته و هر جا که میان خود و خواسته هایش خواهان چنان رابطه و آثاری باشد وجود آن حقیقت خارجی را فرض و «اعتبار» میکند، و خلاصه اینک:]

هیچ امری اعتباری بدون امر حقیقی یافت نمی شود

[خصوصیت دیگر امور اعتباری که ویژگی اعتبارات عملی انسان است آن که اساساً مفاهیم اعتباری در رابطه با نیازهای عملی انسان تکوین یافته اند. یعنی نفس یا طبیعت انسان به جهت احتیاجاتی که در جهت بقا و کمال وجود خود احساس می کرده و نیز چون راه دست یابی به کمال در برخی از انواع موجودات و قدر متیقن ر نوع آدمی از طریق توسعه ی علمی و خلاصه به واسطه و با ابزار صور علمیه صورت می گیرد، به طوری که با فرض نفی علم، بشر قادر به انجام هیچ یکی از افعال لااقل ارادی خود نمی باشد چه که هر فعل ارادی موول به اراده و آن هم موکول به تصور مورد فعل و نیز تصور نیاز و انگیزه ی فعل و نیز تصور جبران نیاز و رسیدن به مطلوب توسط فعل، و آنگاه این سه تصور را به یکدیگر ربط دادن و وجوب صدور فعل را خواستن می باشد که همه اینها در ظرف شعور و آگاهی انسان صورت می گیرد و با حذف آن کلیه افعال ارادی منتفی خواهد بود. خلاصه چون راه کمال انسان از کانال اندیشه او میگذرد لها نفس با طبیعت آدمی برای رفع

احتیاجات و نقص وجودی خود که همان معنای تکامل فردی است، یک سلسله مفاهیم حقیقی را در غیر مورد و مصداق حقیقی خود و فقط به ملاحظه ی وجود ملاک مشترک تطبیق و به تعبیر فلسفی «اعتبار» می نماید و منظور از این عمل صرفاً راه انداختن کار خود و بر طرف کردن یک دسته حاجات عملی می باشد. مثلاً مفهوم عمومی حسن و قبح یکی از اعتبارات اولیه قبل از اجتماع بوه و انسان بر بسیاری از اعمال خود صفت حسن و قبیح را نسبت می دهد تا آنجا که مدت‌ها در بین متکلمین ما بحث درگیر بود که آیا حسن و قبح امور ذاتی آنهاست و یا به جعل خداوند امور عالم حسن یا قبیح گردیده اند و دنباله ی آن بحث هنوز هم جریان دارد؛ و حال آن که حل واقعی مشکل در تغییر صورت مسئله است. که باید با یک روانشناسی فلسفی ریشه ی پیدایش مفهوم حسن و قبح را جستجو کرد و آگاه در خواهیم یافت که این صفت در رابطه یا حاجات عملی انسان وضع گردیده، و هیچ گونه اصالت و واقعیتی فی نفسه ندارد و بلکه امور حسن و قبح را باید با معیاری دیگر که همان میزان اصالت و درجه واقعیت خواسته های انسان و اینکه این خواسته ها در چه محدوده ای از وجود آدمی قرار دارند مورد بررسی و سنجش قرار داد.

[همچنین اعتبار ریاست و مرئوسیت که از اعتبارات عامه ی بعد از اجتماع می باشد و یا اعتبار حرمت و نهی و یا اعتبارات محدودتر اجتماعی همچون همسری و زوجیت و ... مسلماً وقتی به کسی در میان یک جمع «رئیس» گفته می شود منظور آن نیست که او واقعا «سر» آنها، و آنها اندام و اعضای او هستند بلکه آنه مورد نظر است تبعیت دیگران از رئیس خود می باشد کهنفس برای رسیدن به این خواسته -تبعیت- از روی یکی از واقعیات تقلید کرده و چیزی کرده به نام «ریاست». هن ما در بدن حیوانات «سر»(رأس) آنها را دیده که به بقیه ی اعضا فرمان می دهند و بعد از این دریافت، خواسته خود را ضمن مفهوم و کلمه ریاست اعمال نموده و از آن پس وقتی میگویند کسی رئیس است انگار که واقعا او یک چیزی هم علاوه بر وجود واقعی خودش هست و همین گونه است در کلیشه این قبیل اعتبارات.]

[خلاصه، مطابق این ویژگی:]

[یک مفهوم اعتباری همیشه در زمینه عمل انسان و برای انجام یک خواسته از خواسته های او وضع شده، به نحوی که اگر آن خواسته تغییر کند و یا از میان برود دیگر آن مسئله اعباری، لغو و بی خاصیت خواهد بود. نظیر بسیاری از عناوین دینی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی که همگی در جهت انجام یک سلسله اهداف عملی معنا و فایده دارند. و بر خلاف آنف مفاهیم حقیقی، صرف نظر از اعمال انسانس و وجود او، دارای ارزش و قابل بررسی می باشند]

[با مقدمات فوق اکنون معنی این سخن که مالکیت یک امر اعتباری است روشن می شود، یعنی طبیعت انسان با قوای مختلفی که در جهت رفع حوائج خود دارد برای کامل تر شدن و یا بقای خو یک سلسله اشیاء و امور دیگر را برای خود لازم تشخیص می دهد و پس از این تشخیص، «فرض» میکند که آن اشیاء و امور هم مختص وی و دنباله وجود و «ملک» اویند و همانطور که از وجود همه قوای خود می تواند استفاده کرده و کسی حق تعرض در آن ندارد این نسبت را میان خود و آن اشیاء نیز برقرار کرده است. پس نسبت مالکیت یک نسبت حقیقی مانن نسبت علیت و معلولیت نبوده و بلکه نسبتی است که برای رفع برخی از حوائج خاص وضع شده و به همین جهت وقتی که حاجت قوی تری پیدا شد انسان این نسبت موجود میان خود و امور خارجی (مملوک خود) را با نسبت دیگری که متعلق به شخص دیگری است مبادله می کند؛ و همین قابلیت مبادله و تغییر می رساند که این نسبت یک امر حقیقی مانند رابطه ی علیت نبوده بلکه اعتباری است حال به ادامه بیان استاد می پردازیم]

امور اعتباری همواره به منزله کپی و فرد ادعائی حقایق می باشد. و اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده؛ باید دید انسان در طبیعت چه مالکیت‌های حقیقی و واقعی را دریافت کرده که از روی آن، مالکیت اعتباری را اعتبار کرده است؟

مفهوم مالکیت اعتباری از چه حقیقی اخذ گردیده است

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافت کرده است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است. انسان فکر خاصی را از خود می داند، زیرا واقعاً وجود آن فکر متکی و مستند به او است، اگر او نبود آن فکر هم نبود. همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درک می کند.

انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولاتی که صرفاً محصول طبیعت است یا محصول کار و طبیعت است یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می کند و در عالم فرض و اعتبار، وجود خود را گسترش و توسعه می دهد و با قرارداد اجتماعی آن را معتبر می شمارد «۱». پس از این فرض و این قرارداد، بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و

دیگران نیست. به موجب این نسبت به خود اجازه می‌دهد که هرگونه تصرفی در آن ثروت بکند، آن را به مصرف خود یا دیگران برساند و یا احياناً آن را تلف کند و معدوم نماید.

مالکیت ممکن است فردی باشد و ممکن است جمعی و اشتراکی باشد؛ یعنی می‌توان فرض کرد که فقط یک نفر مالک ثروتی باشد و فقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببرد، و هم ممکن است عده‌ای یا همه افراد بالاشتراک مالک ثروتی باشند و بالاشتراک از آن بهره ببرند.

زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراک بحث شود که آیا ماهیت مالکیت بالاشتراک عبارت است از مالکیت جمیع افراد یا مالکیت جامعه و اجتماع؟ در صورت اول باید چنین فرض کرد که با مردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالسویه وارث او هستند، ولی در صورت دوم مالک همیشه زنده است مگر آنکه اتفاقی بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و منعدم گردد.

اصل مالکیت در غریزه بشر و حیوان

اولولیتی که انسان برای خود نسبت به اشیاء خاصی قائل است غریزی بشر است.

بعضی حیوانات نیز چنین اولولیتی را به حکم غریزه درک می‌کنند. حیواناتی که جفت زندگی می‌کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانه خود چنین احساس غریزی دارند و نسبت به آشیانه و جفت دیگران احساس مخالف دارند. کودکان نیز نسبت به اسباب بازی‌های خود اینچنین هستند. اما در عین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیت را اعتبار کرده‌اند. [در واقع به لسان فلسفی و مطابق فرمایش حضرت علامه طباطبائی مدظله العالی باید گفت اصل اختصاص یعنی قائل شدن نسبتو حق خاص برای خود در بعضی اشیاء یک امر غریزی از اعتبارات قبل الاجتماع است و اصل مالکیت یعنی اعمال اصل اختصاص در بعضی موارد ویژه که قابلیت نقل و انتقال و تحویل و تحول و تملیک را دارا می‌باشند و این محدوده از اختصاص که مالکیت نامیده می‌شود از اعتبارات بعدالاجتماع می‌باشند ولی در هر حال و صورت چه در اعتبار اصل اختصاص قبل الاجتماع و چه در اصل مالکیت بعدالاجتماع آنجا که پای ادراک و استثمار به «مفهوم اختصاص» و «حق اولویت» و یا «مالکیت» در کار می‌آید چون این آگاهی و استثمار در قالب مفاهیم کلی ممکن است قطعاً از ویژگی‌های اختصاصی انسان و خارج از قلمرو حیوانات است.] اعتبار از مختصات انسان است. آنها تصور کلی و مشخصی از مالکیت ندارند. اعتبار در زمینه تصورات کلی است.

توسعه مالکیت فردی و غریزی به مالکیت‌های جمعی و قراردادی

تا حدودی که دامنه مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنها را ساخته است یا از طبیعت به دست آورده بحثی نیست ولی انسان موجود اجتماعی است؛ این موجود اجتماعی از طرفی احتیاج به مبادله و معاوضه دارد (و به قول ابن سینا معاوضه و معاوضه)؛ اشیاء از یکی به دیگری منتقل می‌شود؛ از طرف دیگر در طبیعت مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء احتیاج به تملک شخصی مثل زمین نیست بعدها تحت انحصار قرار دادن این امور به میان می‌آید؛ علیهذا تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلات لازم و لابد منتهی اجاب می‌کند مقرراتی را که وظایف اشخاص را در زمینه مالکیت و وسائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجاست که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید. در ابتدای امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است و موجب آن نیز همان موجبات طبیعی و غریزی است.

به عقیده ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است: یکی کار و ایجاد و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است، و دیگر تملیک و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است.

حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین میکند

ولی اجتماع بشری که به قول حضرات انسان مدنی بالطبع است ایجاب می‌کند یک سلسله مقررات موضوعه را؛ زیرا غریزه و طبیعت کافی نیست که حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند. چنانکه در شرح نمط نهم اشارات گفته‌ایم معنی مدنی بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم غریزه می‌داند. از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند.

قانون عادلانه کدام است؟

اکنون ببینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟ انسان باید تابع قانون باشد و قانون باید تابع چه باشد؟ قانون باید تابع عدالت باشد. عدالت چیست؟ آیا عبارت است از مصلحت اجتماع و آن چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کند؟ یا عبارت است از مساوات، یا اعطاء كل ذي حق حقه؟

[آنچه مسلم است این که]^{۳۸} اسلام وحدت و اتحاد می خواهد و مردم را به یک چشم می بیند و می گوید مردم مانند دندانه های شانه شانه هستند الناس کاسنان المسط. اما آیا این مساوات وبه یک چشم دیدن چه مظهري دارد؟ آیا فقط در آخرت و اجر و مزد الهی بین شان فرقی نیست و در نزد خدا مساوی هستند(مگر به وسیله تقوی) یا آن که در حقوق و مزایایی که در زندگی به اشخاص می دهد فرق نمی گذارد بین دسته و دسته ای؟

و اساسا اسلام که می خواهد مردم همدل باشند و بین آنها تحابب و توادد باشد(مثل المومنین فی فوادهم و تراحمهم کمثل الجسد...) آیا با اینکه از لحاظ رعایت آنها و حقوق آنها متساوی نباشد ممکن است که اعضای آنها یک پیکر بشوند و آیا این از قبیل کج دار و مریز نیست؟ آیا ممکن است محروم مطلق با منعم مطلق برادر باشند؟

اسلام جدا طرفدار عدالت اجتماعی است

آیا تنها ایمان و عقیده به خدا و معاد کافی است که همه مردم را یک دل کند و اعضای یک پیکر کند و یا برداشتن دیوارها و فاصله ها و امتیازات حتی امتیازات عنوانی و لقبی هم که به منزله موانع می باشد و ایمان به منزله مقتضی است تاثیر دارد؟(و ضروری است؟) البته تاثیر دارد ایمان به خدا مقتضی اتحاد است و برداشتن این امور به منزله رفع موانع بوده، اگر موانع رفع نشود مقتضی هم نمی تواند تاثیر درستی بکند. نظیر حفظ رژیم خاص غذایی برای تاثیر دارو در هنگام بیماری.

چرا اسلام ربا را حرام کرد؟ رشوه را حرام کرد؟ آیا ممکن است با وجود این ظلم فاحش ولو آن که صورت شرعی داشته باشد که یکی دیگری را می درد و می رباید و می خورد و آکل و ماکول به حکم علائق معنوی یک دل و هم فکر باشند و در یک صف بایستند؟ اسلام اگر تنها به شکل یک آئین اخلاقی و مکتب پند و نصیحت بروز می کرد قادر بود که آن اتحاد را قائل باشد لکن به صورت یک مکتبو یک انقلاب اجتماعی ظهور کرد و ناهمواری هایی را صاف کرد(اسلام نه تنها با اتراف و اسراف مبارزه کرد، ارتشاء، ربا، کم فروشی، گران فروشی، بیکاری و کل بر جامعه بودن را مخالف نظام اجتماعی خود دانست و از میان برد بلکه حتی با تبعیضات غیر مالی گوناگون اعم از رنگ و نژاد و قومیت نیز به شدت مبارزه کرد) در اسلام حتی با القاب هم مبارزه شده، خود این تبعیض یک مشکل و یک ناهمواری به وجود می آورد. در آیه قرآن می فرماید

«يُجِبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَارَةِ مَنْ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^{۳۹}

و در مورد القاب مذموم هم می فرماید

«وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بئسَ الاسمُ الفسوقُ بعدَ الإيمانِ»^{۴۰}

این تفاوت در القاب مانع می شود که دو نفر در یک صف بایستند.

^{۳۸} [مطالب این قسمت از یادداشت های «اصل عدالت در اسلام» ز ص ۱۲۳ تا ص ۱۲۶ نقل گردیده است]

^{۳۹} آل عمران ۱۸۸: [مپندار آنهايي که دوست دارند به کارهايي که انجام نمی دهند ستوده شوند از عذاب ما خلاصی دارند]

^{۴۰} حجرات ۱۱: [و یکدیگر را به نام های ناپسند مخوانید که نام های زشت و ناهنجار برای افراد پس از آنکه ایمان آوردند بسیار بد است]

معنای عدالت اجتماعی

[خلاصه] معنای عدالت [حتی در همان حد عدالت اقتصادی] این است که همه مردم در محصول رنج و زحمت و کار یک دیگر شریک باشند و مانند اعضای یک خانواده که هر کس هر چه به دست می آورد بی مضایقه در همان خانه خرج می کند و جیب ها یکی است. البته ممکن است گاهی (نه همیشه) علائق خانوادگی تا این حد صمیمیت به وجود آورد که این که علائق ایمانی هم احیاناً این قدر صمیمیت به وجود می آورد. اما نمی شود به طور کلی حکم کرد و این را به صورت قانون ذکر کرد این فوق عدالت و مساوات است، احسان است و فضل است، عدالت و مساوات رعیا استحقاق است. آنجا که پای فضل و احسان است وظیفه قانون نیست که مردم را مجبور کند به فضل و احسان، بلکه با اجبار، از فضل و احسان بودن خارج می شود. بلکه خود افراد می توانند در حدود کمال رضا و رغبت جود کنند و احسان. اما عدالت آن است که تحت قاعده و قانون درآید. و معنی عدالت اشتراک مطلق نیست. اشتراک مطلق و تساوی مطلق و حکم به این که همه مردم در حاصل رنج یک دیگر به طور مساوی شریک باشند و فرد هیچ حکم نداشته باشد و همه احکام متعلق با جامعه باشد درست نیست و تشبیه جامعه به پیکر از جهتی است و از جهتی این طور نیست. زیرا آن استقلالی که افراد جامعه دارند اعضای پیکر ندارند و لهذا به حکم استقلال فردی در جامعه سابقه در کار و تقدم و تعویض پستها و شغلها و مقامات هست. در جامعه، نمره دادن ها و مدال افتخار دادن ها و تشویق ها و ترغیب هاست اما در پیکر نیست، در [پیکر واقعی] فرد، نمی شود گوش به حکم این که چشم از او شریف تر است کوشش کند مقام عالی چشم را بگیرد و یا چشم بخواند به درجه مغز ارتقاء پیدا کند و دست سقوط کند و پا بشود و یا ترقی کند و به درجه چشم برسد و یا سلول خون خودش را به جایی برساند که در مغز کار سلول مغز را انجام دهد

به طور خلاصه^{۴۱} میان پیکر و اجتماع تشابه هائی هست ولی یک تفاوت اساسی هم هست و آن هم این که پیکر میدان آزاد مسابقه و عمل نیست، اعضاء اراده مستقل و عقل ندارند، قدرت تخطی و تجاوز به حقوق یکدیگر ندارند اما اجتماع از این نظر با پیکر متفاوت است.

در جامعه رتبه و درجه است [یعنی به طور ارادی و اختیاری] که در پیکر نیست، در پیکر هر جزء مقام قابت و معلومی دارد و از مقام خود نمی تواند تجافی کند اما در فرد [که عضو جامعه و نظیر] [اجزاء در پیکر است] این طور نیست، در جامعه دولت باید بچرخد و نوبت است و بالا و پایین رفتن [و تغییر سیاست و روش هائی مختلف] [اجتماعی، اقتصادی و ... و متناسب با آن تغییر موقعیت افراد و اجزاء] است و در پیکر این طور نیست؛

«كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ»^{۴۲}

معنی عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشند و هیچکس نسبت به دیگری رتبه و درجه امتیازی نداشته باشد. اگر مثلاً سربازی رشادت و شهامت فوق العاده در جنگ از خود بروز دهد مدال و نشان افتخار را به جامعه بدهند و نه به او!، که هیچ فردی نسبت به دیگران امتیاز نداشته باشد، این غلط است، معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می شود بر مبنای صلاحیت و استحقاق و برنده شدن در مسابقه عمل و صلاح در زندگی باشد. زندگی بردن مسابقه است؛

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^{۴۳}، زندگی تنازع بقاء نیست، اما مسابقه هست، لایسبکم بالعمل به غیرکم^{۴۴}

همان طوری که در امتحان گرفتن از شاگردها باید رعایت عدالت را کرد، عدالت در آنجا اقتضاء مساوات در نمره دادن نمی کند، بلکه عدالت اقتضاء می کند استحقاقهای آنها را هر کدام آن طوری که هستند به طور مساوات رعایت کنیم؛ ولی اگر به همه به طور مساوی نمره بدهیم ظلم کرده ایم، قرآن هم این طور مساوات را محکوم می کند.

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ^{۴۵} هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْإِيمَانِ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ^{۴۶}

^{۴۱} [این پاراگراف از ص ۱۳۳ یادداشت های «اصل عدالت را اسلام» اخذ شده است.]

^{۴۲} [حشر ۷- تا که ثروت تنها در میان طبقه توانمند شما در جریان و گردش نباشد]

^{۴۳} [بقره ۱۴۸، نساء ۴۸ - پس مسابقه نهید و پیشی بجوئید بر یکدیگر در عمل به خیرات]

^{۴۴} [از وصایای امام علی به امام حسن و حسین علیهما السلام «نهج البلاغه» باب کتب و رسائل ۴۷ - «سفارش اکید می کنم شما را به قرآن که مبادا دیگران در عمل به آن بر شما پیشی گیرند»]

همچنین در مسابقات ورزشی، هر کس که برنده شد شهرت و محبوبیت پیدا می کند و بر سکوی افتخار می ایستد و مدال افتخار به سینه او می زند، گو این که منشاء اختلاف اینها طبیعت و آفرینش است، هیچکس خودش خودش را زورمند یا کم زور، یا باهوش و استعداد و یا بی هوش و کم استعداد نکرده [ولی البته در این گونه مسابقات معمولاً فرق است با سیرک و نمایشگاه که فقط ثمره و محصول طبیعت صرف را به عنوان یک امر استثنائی و عجیب نشان می دهند، در مسابقات زندگی بشر، غالباً در شرایط طبیعی متوسط و یا احياناً مختلف این کار و عمل افراد و زحمتی که آن ها برای بروز و ظهور آن جنبه خاص از استعداد طبیعی خود متحمل شده اند مورد تقدیر و تشویق قرار می گیرد، کما اینکه ممکن است بازنده در یک مسابقه و یا کسی که حتی توانائی شرکت در یک نوع از مسابقات زندگی اعم از ذهنی و علمی و یا مادی و اقتصادی و یا بدنی و ورزشی را ندارد در جهت دیگری که استعداد آن را دارد با کار و جدیت در آن جهت برنده محسوب می شود] این نکته هم هست و فراموش نشود که این طور نیست که شاگرد باهوش در همه جهت استعداد بیشتری دارد بلکه گاهی همان کم هوش در قسمت دیگری استعداد بیشتری دارد.

عدالت تنها یک حسنه اخلاقی نیست بلکه یک اصل اجتماعی بزرگ اسلام است

به هر حال عدالت تنها یک حسنه اخلاقی و یک نافله روحی نیست که از نظر فردی خوب است این که آدم عادل باشد، مثل این که خوب است اهل رضا و تسلیم باشد، خوب است در مصیبت ها صابر و در غم ها شاکر باشد، خوب است حسود نباشد، کینه نداشته باشد و ... هم این طور خوب است که عادل هم باشد. عدالت معنی وسیع تری است، شامل حقوق اجتماعی است و یک اصل اجتماعی بزرگ اسلامی است و اسلام به آن فوق العاده اهمیت داده و آن را یک وظیفه اجتماعی بزرگ می داند، علی بن ابیطالب (ع) شهید راه عدالت شد، علی نه تنها خودش عادل بود بلکه مردی عدالت خواه بود، نه تنها آزاده بود، آزادی خواه بود فرق است میان عالم بودن و علم دوست بودن، یا بین پول دارد بودن و پول دوست بودن، هم ای طور فرق است بین عادل بودن و عدالت خواه بودن. علی (ع) هر دو صفت را داشت. [در وصیت خود خطاب به فرزندان می فرماید:]

«کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً»

امیرالمومنین خود فلسفه پذیرفتن امر خلافت را با این همه بی رغبتی که دارد برقراری عدالت می داند و می فرماید:

لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظله ظالم و لا سغب مظلوم.^{۴۷}

و یا آنکه به ابن عباس می فرماید. این کفش چقدر قیمت دارد؟ می گوید قیمتی ندارد، می فرماید خلافت و ریاست و حکومت از این پاره کفش هم در نظر من بی قیمت تر است مگر آن که اقامه حقی یا رد باطلی کنم.^{۴۸} علی (ع) چون از برنامه خودش که سازشکارانه نبود آگاه بود، می دانست که این برنامه چه مشکلاتی ایجاد می کند لهذا گفت:

دعونی و التمسوا غیری فانا.^{۴۹}

عدالت از آن نظر که جنبه فردی دارد و یک حسنه اخلاقی است دون مرتبه احسان است و از جهت اجتماعی فوق احسان است همان طوری که علی (ع) عدالت را بر احسان ترجیح داد و گفت:

العدل افضلهما^{۵۰}

[پس به طور کلی اگر بخواهیم یک تقسیم بندی درباره عدالت کنیم می توان گفت:]

^{۴۵} [سوره ص، ۲۸ - آیا ما آنان را که ایمان آورده و عمل صالح انجام می دهند در کنار فساد کنندگان در زمین قرار می دهیم.]

^{۴۶} [سوره زمر، ۹ - آیا تقوا پیشگان را هم چون تهکاران قرار می دهیم؟]

^{۴۷} [نهج البلاغه خطبه ۳: سوگند به خدای ... اگر نبود این جمعیت موجود و اتمام حجت بر من از راه وجود یاران و مددکاران برای گرفتن حق الهی و اگر نبود که خداوند از علماء پیمان گرفته است که سکوت و موفقیت ننمایند پرخوری و کم کاری ظالم و نابودی و پایمال شدن مظلوم مهار شتر خلافت را بر پشت آن می انداختم و حکومت را نمی پذیرفتم]

^{۴۸} [«نهج البلاغه»، خطبه ۳۳]

^{۴۹} [«نهج البلاغه» خطبه ۹۱: مرا به حال خود واگذارید و دنبال شخص دیگری - برای پذیرش خلافت - بروید، پس ما...]

^{۵۰} [نهج البلاغه باب حکمف حکمت ۴۳۷ و نیز رجوع شود به مقال «عدل بهتر است یا جود» در کتاب بیست گفتار از استاد شهید]

اقسام عدالت^{۵۱}

۱- عدالت مطلق، عبارت است از اعطاء کل حق بذی حق. اما مساوات و توازن و غیره، مربوط است به عدالت اجتماعی، یعنی عدالتی که افراد بشر از آن جهت که در اجتماع زندگی می کنند باید داشته باشند.

۲- عدالت اجتماعی، به معنی رعایت مساوات در جعل قانون و در اجرای آن است. نه به معنی اینکه کاری بکنیم که همه افراد در یک سطح بمانند و در یک درجه از مواهب خلقت استفاده کنند.

به عبارت دیگر عبارت از این نیست که کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج». بلکه عدالت اجتماعی از لحاظ وضع قانون عبارت است از این که قانون برای همه امکانات مساوی برای پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترقی قائل شود و برای افراد به بهانه های غیرطبیعی مانع ایجاد نکند.

و همچنین کار را وظیفه واجب همه بداند نه تنها وظیفه فقرا، به عبارت دیگر عدالت اجتماعی عبارت است از ایجاد شرایط برای همه به طور یکسان و رفع موانع برای همه به طور یکسان.

و عدالت اجتماعی از لحاظ اجراء و عمل که وظیفه دولتهاست این است که دولت در عمل برای افراد تبعیض و تفاوت قائل نشود.

۳- ممکن است کسانی که طرفدار اصل «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج، می باشند بگویند مگر نه این است که خود شما می گوئید اجتماع باید بر مبنای تعاون بقا باشد نه تنازع و اسلام نیز مساعی خود را صرف این می کند که اجتماع بر پایه تعاون بچرخد نه تنازع و با موجبات تنازع می جنگی؛ [در این صورت اسلام باید با مالکیت فردی که منشاء همه مظالم است مخالف باشد چون] مالکیت فردی از آن جهت که منشاء همه مظالم است که مبداء تنازع بقا می شود، و تنازع بقا محکوم است. به عبارت دیگر: تنازع بقا لازمه زندگی حیوانی است که قوی ضعیف را می خورد و خود باقی می ماند، اما انسان که می گوئید، بالطبع اجتماعی و تعاونی است و لاقبل برای بقای خود ناچار است به تعاون، پس باید ریشه تنازع بقاء را که مالکیت فردی است از بین برد، جنگها و کشمکش ها و خونریزی ها و شکم دریدن ها و در نتیجه احتیاج به محاکم و دادگستری ها همه از تنازع بقاء سرچشمه می گیرد و تنازع بقاء از مالکیت فردی سرچشمه می گیرد پس ریشه تنازع را که مالکیت است باید از میان برداشت تا بشر راحت و آسوده شود و زندگی اجتماعی را به معنی واقعی داشته باشد.

جواب این است که:

تنازع بقا به معنی کوشش برای عقب زدن یکدیگر و تخریب و تجاوز به حقوق یکدیگر و اینکه مساعی افراد علیه یکدیگر به کار رود، محکوم است؛ اما مسابقه بقا یعنی کوشش هر فرد برای پیشرفت خود و نه برای عقب راندن دیگران با عاونت منافات ندارد. اجتماع نباید میدان تنازع بقا باشد، اما باید میدان مسابقه بقا باشد. در مسابقات علمی و ورزشی، اخلال در عمل دیگران درست نیست، اما کوشش برای تقویت خود صلاح است.

به عبارت دیگر: لازمه مالکیت فردی اگر براساس عدالت، یعنی وجوب انجام کار برای همه به طور یکسان و ایجاد شرائط مساعد زندگی برای همه به طور یکسان، و رفع موانع برای همه به طور یکسان، باشد، و هم مجازات و دادگستری برای همه یکسان باشد. به عبارت دیگر، تکالیف و حقوق و مجازات ها برای همه در قانون و در عمل یکسان باشد، تنازع بقا نیست، تسابق بقا است، هر کسی کوشش می کند در راه خود پیش تر برود نه اینکه راه را بر دیگری ببندد، کما اینکه نفی مالکیت فردی نیز زمینه تنازع بقا را از میان نمی برد، زیرا منافع بشر محدود به مالکیت امور اقتصادی نیست؛ مالکیت پست ها، و به دست گرفتن قدرت های اجتماعی و به دست آوردن شهرت ها و افتخارها و قهرمانی ها و مالکیت زن ها و معشوقه ها خود زمینه های بسیار مهم دیگری برای تنازع بقا است، لهذا می بینیم در کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی همیشه به شکل خشونت آمیزتری رقابت و تنازع وجود دارد.

به علاوه، درست است که زندگی اجتماعی، زندگی تعاونی است، تعاون به معنی این که هر کس وظیفه خود را انجام دهد با مالکیت فردی منافات ندارد بلکه مالکیت فردی مشوق ای گونه تعاون ها است، هر کسی در عین این که به سائقه فردی کار می کند، چون وظیفه اجتماعی خود را انجام می دهد به جامع نیز عملاً خدمت می کند.

^{۵۱} [مطالب این قسمت از ص ۱۳۲ ورقه های «اصل عدالت در اسلام» است.]

مالکیت فردی زمینه تعاون عاطفی

اما تعاون به مفهوم الی و عاطفی خود، به مفهوم آ که، انسان آن وقت انسان است که نه تنها از حدود تنازع بقا و زندگی درندگان گذشته باشد و با نیروی محبت ها و عواطف ایثار کند و خدمت و فداکاری انجام دهد. احتیاج به محبت کردن به دیگران و خدمت به آنها و ایثار نسبت به آنها، و همچنین احتیاج به محبت و عواطف دیدن از مردم یکی از حوائج طبیعی و اجتماعی انسان است و فرع بر مالکیت فردی است، اگر مالکیت فردی را از میان ببریم زمینه این گونه فعالیت‌های انسانی و زمینه بروز این گونه استعدادها را به کلی از میان برده ایم و این به عقیده من جنابت بزرگی است بر بشریت. سوسیالیست‌ها نام تعاون‌های عاطفی اسلامی را سیاست استرحامی و صدقه سری گذاشته اند و مدعی هستند که ضمانت اجرائی ندارد ولی آنها توجه ندارند که اولاً: اسلام آن اندازه که لازم است از نظر عدالت اقدامات وسیع کرده است و ضمانت اجرائی هم دارد. و اما این که قسمت ما فوق عدالت است و ضمانت اجرائی آن را منتفی می کند. عقیده غزالی به نقل از تفسیر طنطاوی این است که «روح اسلام این است که زندگی اجتماعی باشد، اما اختیاری نه اجباری، در حدیث است که امام صادق (ع) فرموده اند: «ایمان حقیقی آن وقت است که مومنین است دست به جیب یکدیگر مثل جیب خودشان بکنند بی آنکه طرف دیگر احساس ناراحتی کند».

اگر قانون اجباراً محصول کار همه را برای همه تقسیم کند دیگر عاطفه و و تعاون عاطفی و فداکاری معنی ندارد. همان طوری که فداکاری و سربازی آنگاه سربازی و فداکاری محسوب می شود که سرباز از روی شور و احساسات و میل به خدمت به هم نوعان سربازی و فداکاری کند، اما سربازی که فی المثل او را در صف جلو فرستاده اند ولی پشت سرش توپ و مسلسل هست که به محض اینکه دستور فرمانده را تخلف کند هم آنجا به مسلسل بسته می شود و کشته شدن خود را در فرار و عقب نشینی، قطعی و در حمله و پایداری، احتمالی می داند و قهرماً پایداری می کند، این عمل را نمی توان سربازی و فداکاری نامید لهذا خیلی تفاوت است میان اصحاب طارق بن زیاد که فرمانده یعنی خود طارق کشتی ها و آذوقه های آنها را به آتش کشید و آنها بالاجبار کوشیدند تا فاتح شدند و میان اصحاب امام حسین (ع) که حضرت شب عاشورا به آنها اطمینان داد از ناحیه دشمن تامین اند و از ناحیه خود نیز، بیعت را از آنها برداشته است، و با اطمینان به اینکه فردا صد در صد کشته می شوند، بلکه تفاوت میان اینها از زمین تا آسمان است، سرباز حقیقی و فداکار واقعی این ها بودند، این بود که خود حضرت فرمود من مثل اصحاب خود سراغ ندارم.

به هر حال بهترین دلیل سوسیالیست‌ها و نزدیک ترین منطق آنها به منطق اسلام و منطق فلسفه اسلامی، برای اثبات مالکیت اشتراکی زمین همین است که گفتیم و جوابش هم همین بود که گفته شد. البته سوسیالیست‌هایی که به اصطلاح خودشان، سوسیالیسم خود را علمی می دانند یعنی پیروان مارکس و انگلس و به جبر تاریخ متوسل و متمسک می شوند، منطق دیگری دارند که [در جای خود به آن تئوری ها پاسخ داده ایم]

اقدامات اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی

گفتیم که اسلام عدالت را به معنی ایجاد امکانات مساوی قانونی، و اجرای قانون به طور مساوی می پذیرد.^{۵۲}

اقدامات اسلام در این زمینه در دو قسمت است: یکی در قسمت قانونی و ایجاد امکانات مساوی قانونی برای همه، زیرا اسلام مالکیت، آزادی، حق اشغال مقامات قضایی و حکومتی و نظامی و دینی و حق تعلیم و تعلم و کسب هنر و صنعت و انتخاب شغل حرفه را برای همه علی السویه قرار داده است و مانند اجتماعات آرسیتوکراسی تبعیض و تفاوتی از این نظر قائل نشده است. کار و انجام وظیفه خدمت به اجتماع را هم بدون استثناء بر همه لازم و واجب شمرده است. کار فقط وظیفه فقیر و برای رفع نیازمندی مادی نیست یک وظیفه اجتماعی و انسانی است. پس تکلیف شامل همه علی السویه است و تکالیف چه عبادی و چه غیرعبادی، و همچنین در مجازات نیز فرق و تفاوتی قائل نشده است. پس اسلام از نظر حقوقی برای همه امکانات مساوی قائل شده است و هم از لحاظ تکلیف همه را مساویاً مکلف کرده است و هم از لحاظ مجازات همه را در یک صف قرار داده است.

[اما قسمت دوم یعنی در زمینه ایجاد امکانات مساوی برای همه، یکی از مسائل اساسی در این مورد، تقسیم عادلانه امکانات و مواد اولیه طبیعی نسبت به افراد اجتماع است چه در واقع اختلاف در تصاحب این سرمایه اولیه موجب اختلافات بعدی اجتماعی می شود و

^{۵۲} [این قسمت از ص ۱۳۹ «ورقه های عدالت» نقل شده است]

تبعیض در این مورد ریشه بسیاری از تبعیضات خواهد بود، در این مورد [عدالت^{۵۳} یعنی [اینکه] همه مردم بهره و سهمی را که بالقوه در زمین با در اجتماع دارند به آنها برسد تا آن را به فعلیت برسانند، و حتی تکلیف و رنج و زحمتی هم که به آنها تحمیل می شود متناسب را حق و بهره آنها باشد، نه این که یک مکلف باشد و یکی حق و بهره را ببرد «من له الغنم علیه الغرم»^{۵۴}.

گفتیم حقی که بالقوه در زمین دارند و در اجتماع، حق بالقوه در زمین نظیر حق بافعلی است که در هوا و نور و باران همه کس دارد و نظیر حق بالقوه و بلکه بالفعلی است که همه فرزندان به عهده پدران و مادران دارند و پدر و مادر نمی توانند آنها را از حضانت خود محروم کنند. حکماء اصطلاحی دارند که می گویند آباء سبعة و امهات اربعة و موالید ثلاثه. پس موالید ثلاثه واقعا فرزند آب و خاک و هوا و آتش و بالاخره عناصر اولیه هستند که در وجود آنها هست و حق طبیعی استفاده از آنها را دارند همانطوری که فرزند طبیعتا حق دارد که پستان مادر خود بخورد و این حق همان طوری که در حیوانات طبیعی است در انسان هم طبیعی است. اسلام حقی جعل نکرده است بلکه همان حقی را که در طبیعت هست به وسیله قانون حفظ کرده یعنی جلوی آن مادری که بخواهد این حق طبیعی را ندهد می گیرد. زمین، مادر نبات و حیوان و انسان است.

و لقد مکنناکم فی الارض و جعلناکم فیها معایش قلیلا ما تشکرون^{۵۵}

نزول باران و تغییر فصل و پر شیر شدن پستان زمین خود دلیل حقوق مردم روی زمین است، چه دلیلی بالاتر از خود تغییرت تکوین و طبیعت. [به نظر میرسد برای روشن تر شدن مطلب باید کمی بیشتر در اطراف مسئله حق طبیعی و حقوق فطری از ظر اسلام بحث کنیم].

اسلام و حقوق فطری

اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است. [و اصولا نیز] جز بر پایه اصل غائیت نمی توان برای حقوق فطری پایه ای درست کرد.

نظام جهان: بهترین دلیل بر هدفداری جهان

[از نظر فلسفی صرف نظر از دلائل خاصی که برای اثبات اصل غائیت در فلسفه الهی موجود است، برای اثبات این اصل نظام مشهود جهان خود بهترین دلیل می باشد]. مثلا چه دلیلی دارد که دندان برای جویدن و سرپستان مادر برای مکیدن طفل و ترشحات غده ای زیر زبان و سایر غده های جهاز هاضمه برای هضم است؟ آیا جز دلالت همین نظام بر اصل غائیت است؟ همچنین دلالت این که میوه ها و محصولات زمین برای خوردن است و برای خوردن عموم است چیزی جز تناسب و شهادت خود آنها نیست:

اصلا آیا جز با تأیید اصل غائیت و شهادت خود جهان تکوین و اینکه یک نوع تناسب و توازنی در جهان تکوین و این که یک نوع تناسب و توازنی در جهان است راه دیگری برای حقوق فطری که واقعا آن را یک امر واقعی بدانیم و بگوئیم؛ قرار داده شده این حق برای این گیاه یا حیوان یا انسان، راه دیگری هست؟ صرفا ملایمت اتفاقی، یعنی این که تصادفا احتیاجات ما با این امور رفع میگردد آیا ممکن است دلیل باشد برای این که حقی فطری و طبیعی هست یا نه؟

به نظر می رسد جز منطق الهی و منطق اصل غائیت که [به موجب آن] نظمی ارادی و شعور و حساب و قاعده ای در کار است و رابطه ای [بین برخی اشیاء با یکدیگر و بین گذشته و آینده] در کار است؛ به نحوی که اگر محتاج نبود، محتاج الیه بوجود نمی آمد. [بله جز با پذیرش چنین ارتباط و پیوستگی متقنی] نمیتوان حقوق فطری و طبیعی را توجیه کرد. [و کلیه توجیهاتی که بر پایه ای جز اصل غائیت، توسط روشنفکران و اندیشمندان غربی در دفاع از حقوق فطری و طبیعی به عمل آمده نارسا و مخدوش است].

^{۵۳} [این قسمت از ص ۱۲۶ «ورقه های عدالت» نقل شده است.]

^{۵۴} [هر کس که بهره و استفاده چیزی متعلق به اوست خسارت و مخارج آن چیز هم با اوست.]

^{۵۵} [سوره اعراف آیه ۱۰: به درستی که شما را در زمین جایگزین ساخته و برایتان در آن انواع روزیها را قرار دادیم و چه کم شما شکر گزارید]

تفاوت منطق مادی با منطق الهی

و اگر به اصل غایت اعتراف نکنیم ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزله یک ثروت بادآورده ای تلقی کنیم که تصافا بدون دلیل به زمین افتاده است، و البته صرف این که بشر فکر کند که تصادفا مواد زمین برایش خوب است، مبنای حقی بر جهان و بر عالم نمی شود. بلی نسبت به محصولات و فراورده های خودش که آنها را با کار و زحمت خود تهیه کرده حق اولویت دارد.

پس این فرق بین منطق الهی و منطق غیر الهی است که در منطق الهی هر کس که در این جهان می آید حقی بر جهان به طور بالقوه دارد. همه، فرزندان جهانند و فرزند، طبیعتا بر پدر و مادر خود حق دارد، نه در مقابل مزدی که بعد بخواهد بدهد، بلکه فقط به حکم این که فرزند جهان است همانطوری که قبلا فتیم حکمای ما تعبیر خوبی دارند که می گویند «آباء سبعة و امهات اربعه موالید ثلاثه»

روی این حساباست که قرآن کریم می فرماید:

خلق لكم ما فی الارض جمیعا^{۵۶} و الارض وضعها للانام^{۵۷}

یا

لقد مکنکم فی الارض و جعلنا لکم فیها معایش قلیلا ما تشکرون^{۵۸}

و یا می فرماید: لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر^{۵۹}

[از این دسته آیات] که حقوق فطری را بیان می کند

اولا معلوم می شود که [حقوق فطری عین حقوق الهی است و بر خلاف آنچه نویسندگان جدید می پندارند هیچ دوگانگی و تقابلی میان حقوق فطری و الهی در کار نیست]^{۶۰}

[ثانیا] معلوم می شد که اگر راهی که عدلیه باز کردند تعقیب می شد و به مبنای حقوق اسلامی توجه می شد بسیاری از آیات مثل آیات مذکور فوق که فعلا از آیات احکام شمرده نمی شوند، جزء آیات احکام می باشند.

یعنی این آیه های قرآن در حقیقت رابطه جهانی انسان و جهان را ذکر می کند و پیوستگی «برای» را ذکر می کند و اگر در جهان، وجود انسان تقدیر نشده بود، این نظام به این شکل و این ترتیب نبود، شاید نظامی نبود، چون خداوند که فاعل است غایت ندارد اما فعل غایت دارد.^{۶۱}

پس از نظر اسلام قبل از آنهم که کسی تولیدی بکند یا صنعت انجام دهد یا برای کسی کاری انجام دهد، بالقوه حقی دارد [یعنی حق، دائر مدار کار نیست و قبل از هر نوع فعالیتی جزء مواهب اولیه طبیعی برای انسان محسوب می شود] و همه مردم در این جهت مساویند و در مقابل تکالیفی که به عهده همه گذاشته شده نه تنها برای همه جایز است بلکه واجب است که از پستان مادر [طبیعت] بکنند، همانطوری که طفل می مکد، چیزی که هست طفل با غریزه می مکد و انسان در حوزه عقل و اراده باید کار کند، این است که از زبان یکی از پیمبران گذشته می فرمایند:

^{۵۶} [بقره، ۲۹: اوست خدائی که تمام آنچه را در روی زمین است برای شما انسانها آفرید]

^{۵۷} [الرحمن، ۱۰: و زمین را برای اهل جهان قرار داد]

^{۵۸} [اعراف، ۱۰: به درستی که شما را در روی زمین جای دادیم و برای شما در آن روزی ها قرار دادیم و چه اندکند شکرگزاران]

^{۵۹} [اسراء، ۷۰: و همانا کرامت بخشیدیم بنی آدم را و آنها را در خشکی و دریا - بر چهارپایان و کشتی ها - سوار کردیم]

^{۶۰} معمولا نویسندگان جدید نظریه حقوق الهی را در مقابل حقوق فطری ذکر می کنند. آنها تصورشان از حقوق الهی حقوق موضوعه تشریحی است و حال آنکه حقوق الهی ملازم با تشریحی بودن نیست و حتی چنانکه در فلسفه گفته ایم غایت الهی با غایت بشری متفاوت است [چرا که در امور بشری هرگاه سخن از غایت داشتن می شود منظور غایت و نتیجه ای است که از انجام فعل متوجه فاعل می شود و در حقیقت فاعل با فعل خود، وجود ناتمام خود را تمامیت بخشیده و کامل می کند و اما در افعال ذات مقدس الهی که منزه از هر گونه شائبه نقص است غایت به این شکل معنا ندارد، بلکه منظور از غایت داشتن افعال الهی، در واقع غایت داشتن خود آن افعال است که به صورت یک واحد تکاملی داری غایت و کمال می باشند]

^{۶۱} [آیات قرآن در زمینه غایت داشتن نظام آفرینش بسیار اس از جمله کریمه: و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لابعین لو اردنا ان نتخذ منلدنا ان كنا فاعلین (۱۶ و ۱۷ سوره انبیا)]

هو الذی انشاکم من الارض و استعمرکم فیها

این جاست که میدان مسابقه افراد پیش می آید و هر کس که این حق را از قوه به فعلیات برساند اولویت پیدا می کند.

بر اساس منطق مادی، مبدأ حق فطری فقط تولید یا صنعت یا کار است، و مطابق منطق الهی سرچشمه حق، مقدم است بر اینها و انسان بالقوه و به حکم اینکه جزئی از جهان است و این اجزاء به یکدیگر پیوسته و وابسته اند و هر یک «برای» دیگری و با توجه به دیگری آفریده شده اند، پس انسان بر موجودات حق دارد، همانطوری که موجودات هم بر آنان حق دارند که امیرالمومنین(ع) فرمود:

فإنکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم^{۶۲}

مطابق منطق مادی، حقوق فطری که در اعلامیه حقوق بشر قید شده قابل توجیه نیست بر خلاف منطق الهی.

در منطق الهی حتی عجزه و ضعفه بی حق نیستند، واقعا حق دارند زیرا حق و تکلیف دوش به دوش یکدیگرند، اما شرط تکلیف امکان و قدرت است، اگر قدرت داشته باشد و عمل نکند و مثل روباه شل بیفتد، به جرم همین کوتاهی از حق خود محروم است، ولی وقتی که قدرت ندارد تکلیفی ندارد، تکلیفش ساقط است ولی حقی محفوظ است، زیرا اگر سبب حق فقط و فقط تولید بود آن عاجز هیچ حقی نداشت و تولید کننده هم عقلا مسئول او نبود ولی از آنجائی که این طور نیست، طور دیگری است، طور دیگر هم دو جور فرض می شود، یکی اینکه حق بالفعل همه دارند و همه هم دوش به دوش آن حق تکلیف دارند و اگر کسی به تکلیف خود عمل نکرد مجرم می شود و حق ثابتش ساقط است، پس در این صورت قطعاً عاجز حق دارد. و با اینکه حق بالقوه است نه بالفعل و یا انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می کند و اختصاص و مالکیت پیدا می شود، باز هم باید گفت در صورتی که همه ذی حق های بالقوه تمکن داشته باشند از این که از حق خود استفاده کنند و برای خود اختصاصی ایجاد کنند البته اختصاص پیدا می شود، اما اگر همه تمکن نداشته باشند درست است که زحمت اولی هدر نیست و موقوف به اجازه این عاجز نیست، اما به حکم اینکه اگر این شخص عاجز نبود او هم سهمی از این حق در مقابل انجام تکلیف به خود اختصاص می داد پس به قدری که زندگی او اداره شود در مال آن قادر سهمی است، قرآن صریحا می فرماید:

«و فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم»^{۶۳}

[البته اگر بخواهیم در اینجا درباره کلیه مسائل مربوطه به حقوق فطری و طبیعی بحث نمائیم خود رساله مستقلی خواهد شد، و آنچه در اینجا طرح می شود فقط به حدی است که ما را به ادامه بحث ماکیت کمک نماید]

تأثیر اصل عدالت اجتماعی در فقه

اینکه بحث عدل را پیش آورده ایم برای این بود که تأثیر بحث عدل را در تفسیر اصل عدالت اجتماعی بیان کرده باشیم، و دیگر اینکه انکا اصل عدل و تأثیر این انکار کم و بش در افکار مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی، اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباریری نرسیده بود ما حالا فلسفه اجتماعی مدونی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بستهای کنونی نبودیم.

رابطه حق و عدالت:

[یکی از سؤوالهای اساسی که در جهت گیری مسائل اقتصادی و حقوقی و اجتماعی تأثیر به سزائی دارد این است که] آیا حق مبنای عدالت است یا عدالت مبنای حق است. یعنی آیا حقوق واقعی در عالم هست و عدالت عبارت است از اعطای کل ذی حق حقه، یا اینکه عدالت واقعی هست، یعنی باید در جامعه به حکم عقل و به حکم آثار خوبی که دارد بین مردم تساوی باشد از لحاظ حقوقی که قانون وضع و جعل می کند.

^{۶۲} به «کافی» و «وسائل» کتاب العشره رجوع شود.

[نهج البلاغه فیض خطبه ۱۶۶، شما مورد پرسش قرار میگیرید حتی از سرزمینها و از حیوانات]

^{۶۳} [سوره معارج، آیه ۲۴: در دارائی های ایشان بهره معینی است برای تنگدست و بینوا]

آیا می توان فت که لازمه نظریه عدلیه در حسن و قبح عقلی قول به حقوق طبیعی است؟ البته نه، لازمه نفی اصل عدل انکار حقوق طبیعی هست و اما لازمه قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست، چون حداکثر این است که اصل عدل می گوید حکم تابع مصلحت واقعی است و این با اینکه جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است [چون] عدالت یعنی مساوات در برابر قانون، قانون که حقوق را وضع می کند باید بر اساس عدالت و مساوات وضع کند پس عدالت باید مبنای حقوق موضوعه باشد، و همه حقوق هم موضوعه است به استثنای آزادی و تساوی، [که در مورد این دو خواهیم گفت] که ما آنها را اساسا از حقوق نمی شناسیم.

[البته اینکه گفتیم]^{۶۴} اصل عدل فقط مسئله تبعیت احکام از مصالح را افاده می نماید و الزام در قبول حقوق فطری ایجاد نمی کند بنا بر تفسیر عدل به توازن است و اما بنا به تفسیر عدل به «اعطاء کل ذی حق حقه» اعتراف به حقوق فطری نیز الزامی است. توضیح این که عدالت را به سه نحو می توان تفسیر کرد.

تفاسیر گوناگون از عدالت

الف: تساوی و با همه به طور مساوی رفتار کردن، و روی همین اصل گفته شده، ظلم بالسویه عدل است.

ب. توازن و رعایت تناسب و تعاون اجتماعی: در این تفسیر منظور الیه اجتماع و به فرد از آن جهت نظر می شود که در سازمان اجتماع به کار رفته است. بنابر این نظر یک فرد به تنهایی موضوع عدل و ظلم نیست، و عدل و ظلم در مورد حیوانات هم معنی ندارد.

ج: اعطاء کل ذی حق حقه: این معنی مبنی است بر به رسمیت شناختن حقوق طبیعی و ما البته این حقوق را به رسمیت می شناسیم و بلکه تنها با فلسفه اجتماعی اسلامی است که میتوان حقوق فطری را پایه گذاری کرده جمله مولی علی (ع) درباره عدل که فرموده اند «العدل یضح الامور مواضعها»^{۶۵} هم بر معنی سوم و هم بر معنی دوم از عدل منطبق است ولی قابل انطباق با تفسیر اول نیست.

آیا اصل تقدم جمع بر فرد با حقوق فطری منافات دارد؟

[در اینجا یک اشکال و سؤال نسبتا مهمی طرح می شود به این صورت: اینکه] گفته اند حقوق طبیعی چون تکوینی است ثابت و دائمی است یعنی هیچ قانونی به هیچ مصلحتی نمی تواند آن را سلب کند، مثل حق حیات و حق آزادی و حق مساوات^{۶۶} در کتاب «حقوق اساسی» درباره حقوق طبیعی اینطور می گوید:

«حقوق طبیعی مجموع قواعدی است که از طرف خود طبیعت به وجود آمده و به موجب آن، اختیارات و وظایف افراد جامعه معین می گردد.

^{۶۴} [این قسمت از حاشیه ص ۲۰۴ «اصل عدالت» به متن آورده شده است]

^{۶۵} [نهج البلاغه باب حکم، حکمت ۴۳۷: عدل امور را در جایگاه های واقعی خود قرار می دهد]

^{۶۶} حقیقت اینست که آزادی و مساوات را نمی توان حق فرض کرد. تعریف حق در مورد اینها صادق نیست، بلکه اینها حداکثر اموری هستند که نمی شود تکلیفی وضع کرد و آنها را ممنوع کرد، نظیر ممنوعیت از نفس کشیدن، یعنی این مقدار برای بشر ارزش دارند که نمی شود آنها را از انسان ممنوع ساخت. همچنین مساوات در برابر قانون هم خودش حقی از حقوق نیست، زیرا اینکه قانون باید مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود، خودش یک حقی در مقابل سایر حقوق نیست. به عبارت دیگر، هم حق و هم مالکیت از اموری است که به اشیاء خارج از وجود انسان تعلق می گیرد، همان طوری که نمی شود انسان مالک نفس خود باشد نمی تواند بر نفس خود حقی داشته باشد، بنابراین انواع آزادی ها هیچ کدام حقی و بهره ای نیست که بخواهد او چیزی بردارد، بلکه بهره ای است که از خودش می برد، معنی حق آزادی یعنی کسی حق ندارد که آزادی را از من سلب کند، همان طوری آزادی یک انسان از لحاظ مالکیت به معنی این است که مملوک غیر نیست، نه به معنی این است که مالک خودش است، استف سایر آزادی ها همه از این قبیل است. پس آزادی ها هیچکدام حق نیستند بلکه فوق حقدند.

[البته به بیان بهتر] در مورد حق می توان گفت، لزومی ندارد که بر چیزی یا بر کسی باشد. هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد منشاء حق است. همانطوری که موجودات زمین برای انسان آفریده شده، و مولد حق است. مغز هم برای فکر کردن و زبان برای بیان آفریده شده پس می توان گفت حق آزادی بیان و آزادی عقیده، بلی آزادی رقیه به هیچ معنی حق نیست پس می توان گفت که در مورد حق شرط نیست که حتما به خارج از وجود انسان تعلق داشته باشد بلکه میتواند به معنی حق انجام یک عمل خاص باشد اما حق بر نفس معنی ندارد. به هر حال خود آزادی که نقطه مقابل ممنوع الحقوق بودن است حق خاص نیست یعنی اینکه انسان منعی از حقوق نداشته باشد حق علیحده خاصی نیست، آنچه حق است خود بیان است، نه آزادی استفاده از این حق. آنچه که انسان از آن محروم می شود خود عقیده یا بیان است نه آزادی. این مثل این است که بگوئیم به شما مانع نشدن دیگران را اعطا کردیم. آزادی در مرتبه بعد از اجتماع پیدا می شود و حق در مرتبه قبل از اجتماع.

علت اینکه در فقه اسلام در میان حقوق نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند، بلکه آزادی را فوق حق می دانند. پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزء حقوق اولیه در اسلام نا برده نشده است.

آزادی فردی، مساوات در مقابل قانون، حق تملک اموال منقول و غیر منقول، آزادی عقاید مذهبی و سیاسی و فلسفی، آزادی بیان، و نظائر اینها حقوق طبیعی را تشکیل می دهند... بعد می گوید- سقراط و افلاطون و ارسطو در یونان و بوعلی از ایران و عرب به حقوق طبیعی پی برده بودند.

در مورد بوعلی می گوید تحت تأثیر عقاید اسلامی خود بوده است. سپس می گوید حقوق طبیعی هم دائمی است- غیر قابل سنخ است- و هم عمومی است -استثناء ناپذیر است- و هم موافق با مصلحت بشر است، زیرا طبع آنها را وضع کرده است»^{۶۷}

[حال باید پرسید] آیا اگر حقوق طبیعی فرد با مصلحت اجتماع معارض و مزاحم شد، باز هم قابل سلب نیست، چرا؟ و آیا این خود دلیل بر این نیست که حقوق فطری و طبیعی به این معنی وجود ندارد، مگر این که بگوئیم حق فطری به معنی اقتضاء است نه به معنی علت تامه. ظاهراً اصلی که حقوق فطری را متزلزل می کند، اصالت اجتماع است، زیرا مصلحت و خیر اجتماع است که ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند یا حق آزادی را از او بگیرد.

می توان گفت قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» ارجاع به فطرت و امضاء حقوق فطری است، خصوصاً با در نظر گرفتن مورد حدیث.^{۶۸}

پشتوانه حقوق فطری:

در کتاب «تحولات فطری» می گوید: «حقوق طبیعی اساساً مبتنی بر این است که شخصیت انسان قابل احترام می باشد و احترام شخصیت، آزادی و اراه اشخاص منظور اساسی حق است»

آیا یک نحوه تضامن اجتماعی میان افراد است و حتی حاضرین نسبت به نسل آینده نیز ضمانت و مسئولیتی دارند و آنها بسر اینها حقوقی دارند، همان طوری که یک نوع ضمانت و مسئولیتی نسل حاضر نسبت به نسل گذشته دارد؟ و اساساً این حقوق از کجا پیدا شده و چه کسی آن را وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنی ندارد که گذشته و آینده و حقی بر عهده حاضر داشته باشند، ناچار باید گفت این حق، حقی

^{۶۷} حیات را حق دانستن خالی از مسامحه نیست، همانطوری که آزادی رقبه نیز حق نیست و همانطوری که مالکیت انسان نفس خود را، نیز مالکیت قانونی و اعتباری نیست.

^{۶۸} [در باره حدیث «لا ضرر» شیخ الفقه مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» رساله مستقلی دارند که در آنجا ضمن نقل روایات مربوط به برخی وقایع که روایات به مناسبت آنها صادر شده اشاره گردیده است. در اینجا به نقل از کتاب «منابع فقه» به برخی از آنها اشاره می کنیم، الف؛ داستان سمره بن جندب، اگر چه در نقل این داستان اختلافات جزئی در الفاظ حدیث وجود دارد ولی همه ناقلین یک مطلب را نقل می کنند و آن این است که: سمره بن جندب درخت خرمائی در باغ مردی از انصار داشت. منزل انصاری هم در مدخل باغ بود. سمره بدون اجازه وارد باغ انصاری گشته و به درخت خود رسیدگی می کرد. مرد انصاری از این وضع ناراحت گشته و به پیغمبر اکرم(ص) شکایت نمود. حضرت رسول اولاً به سمره اندرز می دهد که بدون اجازه مرد انصاری به باغ وارد نشود. اندرز پیغمبر، در او اثر نمی کند، پس از تکرار مراجعه و اندرز پیغمبر، حضرت می فرماید: برو و درخت را بکن و بزنی به صورتش. در بعضی روایات چنین است که سمره درخت را بکند و در جای دیگر بکارد و در بعضی دیگر چنین است که مرد انصاری بکند و بدهد سمره در جای دیر آن درخت را بکارد». ب: روایتی است که عقبه بن خالد از امام صادق(ص) نقل می کند که حضرت رسول(س) میان شرکاء اراضی و شرکاء مسکن ها به شفعه حکم فرمود و فرمود: لا ضرر و لا ضرار.

ج: هارون بن حمزه الغنوی می گوید: شتری بیمار بود و مالکش می خواست آن را بفروشد. مردی آن شتر را به ده درهم خرید. مرد دیگری از حصار دو درهم در مقابل سر و پوست شتر داد. اتفاقاً شتر بهبود یافت و قیمتش تا حدود دینارها ترقی کرد. حضرت صادق(ع) فرمود: صاحب دو درهم قیمت یک پنجم شتر را می تواند مطالبه کند و ار بگوید من سسر و پوست را که خریده ام میخوامم جائز نیست زیرا این اضرار است.

د: باز عقبه بن خالد از امام صادق(ع) نقل می کند که پیغمبر اکرم(ص) در میان اهل مدینه و گروه نخل ها حکم فرمود که از آب چاه جلوگیری نکنند و در میان اهل بادیه فرمود که از اضافه گیاه و علف جلوگیری شود و فرمود «لا ضرر و لا ضرار»

ه: از امام صادق(ع) پرسیده شد که: دیواری است میان دو همسایه که فاصله میان آن دو می باشد. این دیوار که ملک یکی از آن دو است خراب شده و صاحب دیوار از ساختن آن امتناع می ورزد. حضرت فرمود: نمی توان صاحب دیوار را برای ساختن دیوار اجبار نمود مگر اینکه برای همسایه در اصل ملک حق یا شرطی وجود داشته باشد در این صورت میتوان صاحب دیوار را برای ساختن دیوار اجبار کرد. و اگر دیوار را به عنوان اضرار به همسایه خراب کرده و احتیاجی به خراب کردن نداشته است نباید او را رها کرد زیرا پیغمبر فرمود «لا ضرر و لا ضرار». اگر خراب کند بایستی او را مجبور به ساختن نمود»(*)

آنچه از همه این روایات بر می آید این است که حقوق فطری فرهنگ اسلامی به معنای حقوق شخصی و فردی نیست و بلکه به معنای رعایت حقوق کلیه مجاری تکاملی انسان است. و از آنجا که زندگی اجتماعی یکی از کانال ها و زمینه های اصلی تکامل انسان است بنابراین رعایت حقوق و ضوابط نظام اجتماعی از جمله حقوق فطری بوده و در تعارض با منافع فردی بر آنها مقدم است.

(*) «منابع فقه»، محمد تقی جعفری ص ۱۳۲ و ۱۳۴

الهی است و به اعتبار حقیقتی است که بر همه نسلها احاطه دارد، یعنی به اعتبار پیوند غائی است که بین گذشته و حاضر و آینده برقرار است.

[و به اعتبار همین ارتباط غائی و پیوستگی کامل همه اشیاء به یکدیگر توسط حکمت بالغه الهی است که نه تنها همه انسانها بر یکدیگر که همه موجودات نیز بر یکدیگر حق پیدا می کنند]

در کتاب «علی و حقوق الانسان» این جمله از امیر المؤمنین علی(ع) نقل می کند که فرمود **لكل ذی رمق قوت و لكل حبة آكل**^{۶۹}

[ترجمه: برای هر ذی حیاتی روزی‌ئی قرار دار و برای هر دانه ای نیز خورنده ای معین گردیده شده است]

معنی این جمله همان بیان رابطه تکوینی و غائی و حق فطری انسان بر مواهب طبیعت است.

[بحث درباره حق را با یک توضیح درباره منشأ پیدایش نسبت انسان با حق خود پایان می دهیم]

اقسام نسبت با حق:

رابطه انسان با مورد حق خود بر دو قسم است یا فاعلی است، یا غائی است و یا هر دو^{۷۰}

[علت فاعلی و علت غائی]

[در اینجا لازم است که توضیح مختصری درباره علیت و علت فاعلی و غائی داده شود این توضیح از آن جهت ضروری است که ما در مباحث خود ملاک اولویت را در به تصرف در آوردن مواهب و منابع عالم طبیعت، از طرفی کار، (علت فاعلی) و از طرفی انگیزه و منظور خالق یا کارگر، (علت غائی) دانسته ایم و در این جا ممکن است اشکال شود که به چه دلیل این دو عامل می توانند سبب مالکیت و اولویت اشخاص نسبت به مواد طبیعی و محصولات صناعی و سایر منابع دارای ارزش شود؟ چرا اسباب مالکیت را امور دیگری ندانیم؟ چرا سرنوشت و شانس را عامل مؤثری ندانیم، تفاوت های مادی و معنوی افراد چه نقشی در تقسیم منابع طبیعی میان آنها دارند؟ به فرض اصل کار و علت فاعلی را بپذیریم، علت غائی را به چه دلیل می توان عامل برای مالکیت محسوب کرد؟ و برای رفع این شبهات و حل ریشه ای آن چاره ای نیست که توجه دقیق تری به اصل علیت که به منزله تار و پود نظام هستی است نمائیم. البته بحث جدی و تحقیقی پیرامون این اصل مناسبتی با این نوشته ندارد و تنها در حد تعریف به موارد فوق اشاره می شود]^{۷۱}

تصور صحیح اصل علیت:

[«علیت و معلولیت عبارت است از رابطه ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت واقعیت معلول محال است... این طرز ادراک از علیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن می توانیم بگوئیم این است که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث می شوند به طور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و صدقه محال و منتع است]^{۷۲}

^{۶۹} «علی و حقوق الانسان» - ص ۱۹۶ جورج جرداق

^{۷۰} [تقسیم به قسم بر مبنای این است که ترکیب دو نسبت فاعلی و غائی که قسمت سومیاست چون از لحاظ نوع رابطه، رابطه جدیدی را در بر ندارد، قسم جدیدی محسوب نشده است.]

^{۷۱} [مطابق سبک عمومی این نوشته که سعی دارد حتی المقدور از کلمات خود استاد شهید استفاده شود، در اینجا نیز تعاریف مربوط به بحث علیت از پاورقی های کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» اخذ گردیده است]

^{۷۲} [«اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳ مقاله علت و معلوم، پآوری ص ۲۲۸ طبع آخوندی - البته همانطور که خود استاد فرموده اند این عنوان حداقل سخن و در مقام تنازل نسبت به مخالف است و الا همانطور که در سراسر مقاله مزبور به وضوح بیان شده اصل علیت ناظر به امر و زمانی و مطلق تعاقب زمانی نیست بلکه علت و معلول از امور هم زمان بوده اساسا انفکاک زمانی بین آنها امری محال است؛ لکن در اینجا به عنوان ساده ترین بیان و به جهت فهم مسئله به این شکل عنوان شده که با غرض ما از نقل این موضوع نیز نسبت مناسب دارد.]

[مطلب دیگر تقسیماتی است که در بحث علیت صورت گرفته، اما موضوع تقسیم علت به علل اربعه فاعلی، غائی، مادی، صوری از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آن سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده غیره) این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است. تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می کند قائم به چهار رکن است فاعل، غایت، ماده، صورت.]

[فاعل، خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است. غایت یا علت غائی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن به او انجام می دهد و البته غایت از آن جهت علت شمرده می شود که مکمل و متمم علت فاعلی است زیر تصور غایت است که اراده انسان را بر می انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می رساند. پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غائی است... و علت این که به غایت، علت اطلاق می شود همان است که گفتیم و علت غائی متمم و مکمل علت فاعلی است.^{۷۳} توضیح یک نکته دیگر لازم به نظر می رسد و آن رابطه میان فعل و غایت است.]

غایت و فعل:

[«فعل و غایت نسبت به یکدیگر علیت متقابل دارند یعنی هم فعل علت غایت است و هم غایت، علت فعل؛ ولی این علیت متقابل از قبیل دور که امری محال استف نیست.»]

[چنانکه قبلاً تحقیق شد معنای علت صرفاً این نیست که دو چیز دائماً متعاقب یا مقارن یکدیگر پیدا شوند، رابطه علت یک رابطه واقعی است بین وجود علت و وجود معلول، به این معنی که وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی به علت است. و قدر متیقن این است که در مورد هر علت و معلولی این قضیه صادق است که اگر علت وجود نمی داشت معلول وجود پیدا نمی کرد علت وجود پیدا نمی کرد، یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند به علت است ولی علت در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند به علت است ولی علت در وجود و واقعیت خود مستقل و بی نیاز از معلول است.]

[حال باید ببینیم که این علت متقابل و نیازمندی متقابل که میان فعل و غایت هست چگونه است؟ در این که فعل علت و شرط وجود غایت است شک و تردیدی نیست زیرا مسلماً اگر فعل وجود پیدا نکند غایت وجود پیدا نمی کند. مثلاً اگر انسان غذا نخورد سیر نمی شود و اگر سنگی که از بالا به پایین حرکت می کند مسافت بین راه را طی نکند به مرکز نمی رسد. پس علیت و دخالت فعل در وجود غایت به طور وضوح محرز است و منکرین غایت نیز آن را قبول دارند، ولی علیت و دخالت غایت در وجود فعل به این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل، علت وجود فعل است، زیرا این محال و ممتنع است، بلکه به این نحو است که وجود غایت مرتبه وجود فاعل، علت وجود فعل است و عبارت دیگر توجه فاعل به غایت، علت وجود فعل است و اگر این توجه به میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی کرد.]

[مثلاً انسانی که غذا می خورد برای آنکه سیر بشود اول به جانب سیر شدن متوجه می شود و به طرف سیر شدن حرکت میکند و غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا میکند که وسیله سیر شدن و معبر سیر شدن است و به عبارت دیگر مسافتی است که انسان باید طی کند تا به سیر شدن برسد و همچنین سنگی که از بالا به طرف مرکز زمین می آید متمایل و متوجه به مرکز زمین است (خواه آن که مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از آن جهت طی می کند که به مرکز زمین جذب شود و اگر این جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه اش رسیدن سنگ به زمین است نبود و به عبارت دیگر اگر توجه سنگ به مرکز زمین نبود مسافت بین راه طی نمی شود. پس همانطوری که صادق است که اگر طی مسافت بین راه نباشد رسیدن به مرکز محقق نمی شود ایضا صحیح است که اگر رسیدن به مرکز نباشد طی مسافت بین راه وجود نمی یابد. یعنی بین این دو علت متقابل برقرار است]^{۷۴}

[با توجه به آنچه که گفتیم اکنون می توان دریافت که چرا تنها عوامل منطقی برای حصول مالکیت جنبه علیت فعالی و غائی است. زیرا اگرچه مالکیت اجتماعی و حقوقی امری قراردادی و اعتباری است ولی ملاک معتبر ر این نوع مالکیت همان ملاکات مالکیت حقیقی است و چون مالکیت حقیقی تنها در رابطه میان علت و معلول متحقق است که در انجا معلول تمام هویت واقعیت خود را از علت دارد، بنابراین به همین قیاس در مالکیت اعتباری نیز تنها همین ملاک معتبر خواهد بود.]

^{۷۳} [«اصول فلسفه و روش رئالیسم» طبع آخوندی جلد ۳ پاورقی ص ۲۲۳ و ۲۲۴]

^{۷۴} [«اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳ پاورقی های ص ۲۴۲ و ۳۴۴ طبع آخوندی]

مسئله مالکیت و مقام اسلام در میان سوسیالیسم و سرمایه داری^{۷۵}

مسئله مهم امروز، این موضوع است که چه چیزی را باید موجب و سبب مالکیت شمرد، به عبارت دیگر عدالت و مصلحت اجتماع بشری ایجاب می کند که مالکیت را ناشی از چه سببی بدانیم؟

گفتیم که مالکیت مفهومی است اعتباری و محقق ساختنش در موردی، تابع قرارداد اجتماعی یعنی قانون است. اکنون باید ببینیم عدالت و مصلحت حکم می کند که قانون چه چیزهایی را سبب مالکیت بشناسد؟ و نیز عدالت و مصلحت حکم می کند که مالکیت فردی باشد یا جمعی؟ و دیگر این که چه چیزهایی است که قابل تعلق مالکیت است.

گفتیم که در تولید ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشته باشد. یکی از آنها طبیعت است. طبیعت یعنی زمین، دریا، ابر، باران، هوا، آفتاب.

مالکیت در محصولات عمومی و مواد طبیعت

اکنون باید دید آن دسته از محصولات طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است مانند ماهیها و جواهر دریا، علفهای کوهی، جنگلها و معدنها، چشمه های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می توانند پناهگاه یا وسیله کشتیرانی [و از این قبیل موارد] باشند، بدون آنکه کاری روی آن صورت گرفته باشد قابل ملکیت هستند یا نه؟

مسلماً هیچ موجبی نیست که شخصی را مالک چنین محصولات طبیعی بدانیم؛

زیرا چنانکه در جای دیگر گفته ایم موجب مالکیت یا باید فاعلی باشد و یا غائی، یعنی یا باید شیء مملوک از آن جهت مملوک باشد که فعل و اثر شخص است و به عبارت دیگر محصول کار او است، و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معین تعلق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان. طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدفی ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد اما هدفش همه انسانهاست نه شخص معین. پس به هر حال علت ندارد که امور فوق ملک فرد باشد، اگر بنا شود ملک باشد باید ملک جمع باشد یعنی باید ملک همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آمده است.^{۷۶}

اصل غائبیت:

^{۷۵} [این قسمت از ورقه های «اسلام، سرمایه داری، سوسیالیسم» نقل گردیده است]

^{۷۶} [حضرت علامه طباطبائی مدظله العالی در مورد این اصل اسلامی در تفسیر شریف «المیزان» ج ۴ ص ۱۷۱- ذیل آیه: لا توتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما (نساء ۵) فصلی دارند تحت عنوان «ان جمیع المال لجمیع الناس ثم الاختصاص» که ترجمه آن چنین است: گفتار در اینکه «همه ثروت برای همه مردم است»

آنچه از این آیه شریفه بر می آید یک حقیقت قرآنی است که اصل بسیاری از احکام و مقررات مهم اسلام به شمار می رود، و آن اینکه: ثروت های جهان ملک حقیقی خداوند است که آنها را وسیله قوام و روزی جامعه انسانی قرار داده است بدون اینکه آن را مختص به افراد معینی نموده باشد به طوری که در اثر واگذاری به این افراد خاص، امکان هر گونه تغییر و تبدیل و قرار دادن هر حکم و قانونی از آن سلب شده باشد. سپس خداوند تبارک و تعالی اجازه فرموده است ثروتی را که متعلق به کل جامعه است، افراد مطابق مقررات و روابط مشروع همچون وراثت و حیات و تجارت و از این قبیل به خود اختصاص دهند و شرط تصرف را نیز اموری چون عقل و بلوغ و از این قبیل قرار داده است.

و لکن اصل ثابتی که در همه حال باید مد نظر قرار داد و قوانین فرعی و جزئی از آن استنباط می شود همانا همین است که «مجموع دارائی های اجتماع متعلق به همه افراد است» و مصلحت های خاص افراد تنها با مراعات مصالح عمومی اجتماع قابل رعایت و احترام است ولی ر صورت تعارض میان مصالح فرد و اجتماع، بدون هیچگونه تردیدی صلاح جمع مقدم بر مصلحت فرد است.

و بر این اصل اصیل در اسلام فروع مهم فراوانی مترتب می گردد مانند احکام انفاق و غالب احکام معاملات و نظایر آن. و خداوند تعالی در موارد متعددی از کتاب خود آن را تأیید فرموده است که از آن جمله است: خلق لکم الأرض جمیعا - بقره، ۲۹- خداوند تمام آنچه را که روی زمین است برای همه انسانها آفریده است...

پایان بیانات حضرت علامه مدظله العالی]

از نظر اسلام که برای خلقت هدف قائل است و بیان کننده اصل «و الْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ»^{۷۷} و همچنین اصل «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^{۷۸} است، محصولات طبیعت قبل از آنکه کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلق دارد به همه افراد بشر؛ ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت، مانند زمینی که به وسیله آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد، حکم دیگری پیدا می‌کند.

محصولات(مشترک) طبیعت و کار(انسان)

و اما آن چیزهایی که طبیعت به علاوه کار آنها را به وجود آورده است. بدون شک مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشته است و بالقوه برای بشر نافع بوده است و از آن جهت که مواد خام اولی قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است نمی‌توان ادعا کرد که پس از انجام کار تعلقش به دیگران سلب می‌شود.

اما بدون شک کاری که شخص روی آن انجام داده سبب می‌شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع از آن ببرد، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد. اما حق ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. از این رو اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است، نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می‌گیرد حرام است بلکه و از آن جهت که تصرف در ثروت عمومی است بدون مجوز.

انسان به مقدار کاری که روی شیء صورت داده مالک آن است

آری اگر به فرض محال انسان قادر بود تنها با نیروی کار، بدون دخالت طبیعت، محصولی را تولید کند جای این بود که گفته شود صاحب آن محصول که تنها خالق و آفریننده آن محصول است از نظر تصرف در مال، فعال مایشاء است؛ اما اینچنین نیست، او تنها خالق و آفریننده آن محصول نیست بلکه اگر تنها خالق و آفریننده محصول نیز می‌توان گفت حق تضییع و اسراف نداشت زیرا او واجب الوجود بالذات نیست، قائم به ذات نیست، خودش هم خودش را به وجود نیاورده است؛ او مخلوقی است اجتماعی.

حق اجتماع بر انسان و بر کار او

اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهمیم است؛ او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است. آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست، اجتماع در خود آنها ذی حق است، علیهذا اجتماع در محصول این نیروها نیز ذی حق است. پس به فرض محال اگر شخصی می‌توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد باز هم حق تضییع و اسراف آن را نداشت، تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتحار و خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد، یعنی از جنبه حقوق اجتماعی نیز جایز نیست. هیچ کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهز سهمیم و شریکم، سرمایه‌های مادی و معنوی صرف کرده‌ام تا این ساختمان کامل و مجهز را به وجود آورده‌ام، اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنم و از تو خدمت بخواهم، تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی خود را معدوم کنی؛ اما بعد از آنکه حق اجتماع را به قدر کافی پرداختی از این نظر منعی نیست. البته از جنبه الهی، قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع، هیچ کس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی‌تواند خود را معدوم کند.

اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد به اینکه قانونی تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد باز هم از نظر حق الهی حق ندارد؛ یعنی هرکسی بیش از آن اندازه که از آن خودش است از آن خالقش هست، نه به معنی اینکه خالق در او ذی نفع است بلکه به معنی اینکه در او ذی نظر است. به هر حال این، مطلب دیگری است و ریشه دیگری دارد.

^{۷۷} [قرآن مجید سوره رحمن آیه ۱۰]

^{۷۸} [قرآن مجید سوره بقره آیه ۲۹]

مقدار و حد حق اجتماع در کار فرد

شرکت اجتماع در محصولی که ساخته طبیعت و کار شخصی است بیش از همین اندازه که توضیح داده شد نمی‌تواند بوده باشد. دیگران را به‌طور مساوی در محصول کار او شرکت دادن خلاف اصل عدالت است، استثمار است، زیرا حقی که اجتماع برای افراد باید قائل باشد باید متناسب باشد با کاری که آزادانه یا بالاجبار در اجتماع انجام می‌دهد. اگر عملاً کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت شرکت دادن غیر با او در محصول آن کار ظلم و بی‌عدالتی و استثمار است و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند باز هم ظلم و اجحاف است زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هرچند نیروی بیشتری ندارد اما حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده‌ایم. ظلم و بی‌عدالتی منحصر به استثمار یعنی اینکه فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند نیست، منع فردی یا افرادی از اینکه حداکثر استفاده را از نیروهای خدادادی خود بکنند و سلب این آزادی از او نیز ظلم و سلب حق طبیعی است. بالضرورة افراد انسانها از لحاظ استعداد کار و از لحاظ چالاکی و پشتکار داری و نقطه مقابل آن یعنی تنبلی متفاوت آفریده شده‌اند؛ و البته طبیعت در ایجاد این تفاوت هدف دارد و فرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است.

علیهذا مجبور کردن افراد به اینکه با آنکه کار بیشتری انجام داده‌اند محصول کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است. منع کردن آنها نیز از اینکه کار بیشتری انجام دهند و الزام به اینکه در حد ضعیف‌ترین کارگران کار کنند، آن نیز ظلم است هرچند استثمار نیست. بعلاوه در هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت و تکامل اجتماع است زیرا قبلاً گفته‌ایم که دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماع است و هر دو نوعی ظلم و اجحاف هم هست؛ یکی حبس و توقیف مواد اولیه به وسیله مالکیت افرادی معدود، که لازمه رژیم سرمایه داری است، و یکی حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه، که لازمه رژیم اشتراکی است.

در صورت اول از آن نظر که مشوق و محرکی قوی و نیرومند از افراد سلب می‌گردد و در صورت دوم عملاً مانع فعالیت و کوشش افراد- با اینکه تفاوت میان افراد احیاناً از زمین تا آسمان است- شده‌ایم.

اشتراک در منابع سرمایه‌ها غیر از اشتراک در کار است

و اما مسئله اینکه زمین مثلاً باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما ثابت خواهیم کرد که ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی‌توان محصول غیر مستقیم سرمایه‌دار دانست بلکه محصول غیر مستقیم شعور و نبوغ مخترع است و آثار شعور و نبوغ نمی‌توان مالک شخصی داشته باشد پس ماشینهای تولید نمی‌تواند به اشخاص تعلق داشته باشد، اینها مسئله دیگری است، اینها نفی مالکیت فردی نیست، الغاء مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی است که موجبات آن اقتضا می‌کند در آن موارد، مالکیت، اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی؛

حدود اشتراکیت اسلامی

همان طوری که در اسلام انفال از ثروتهای عمومی شمرده می‌شود. اسلام نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به‌طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده است؛ در آنجا که پای کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبر می‌شمارد و در آنجا که پای کار افراد و اشخاص نیست مالکیت را جمعی می‌داند.

علیهذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرارداد آنها پس یک مسلک اشتراکی نیست نظیر سایر اشتراکیتها، و از آن جهت که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلق به شخص نمی‌داند به نوعی اشتراکیت قائل است. این است مقام اسلام در میان سرمایه داری و سوسیالیسم.

قسط

غایت این است که مردم قیام به قسط کنند

GhestOnline.ir