

مبنای نظری سنجش عدالت اقتصادی در اسلام

* سیداحسان خاندوزی

** دکتر سیدمحمدرضا سیدنورانی

چکیده

داشتن معیاری برای سنجش عدالت اقتصادی به ارزیابی واقع‌بینانه از نزدیکی یا دوری به وضعیت عادلانه کمک می‌کند و نیز به دست آوردن قضاوت صحیح از تأثیر سیاست‌ها بر بهبود یا وخامت عدالت اجتماعی کمک می‌کند. اقتصاددانان سنجه‌های متعددی را در حوزه فقر یا نابرابری معرفی نموده‌اند که هیچ‌کدام با محتوای عدالت اسلامی تطابق کامل ندارد. برای دستیابی به چنین شاخصی، نیازمند دو مبنا هستیم: نخست مبنای نظری یعنی مفهوم روشن و دقیقی از عدالت اقتصادی؛ دوم مبنای روشی یعنی بهترین شیوه کمی‌سازی آن مفهوم. این مقاله که حاصل دو سال مطالعه قرآنی است، متکفل بیان مبنای نظری سنجش عدالت است. از میان تعاریف متعدد عدالت، با تکیه بر منابع اسلامی، تعریف جامع‌تر برگزیده شد و چهار زیرمجموعه برای مفهوم عدالت اقتصادی معرفی شد که جزء نوآوری‌های این تحقیق است. در نتیجه سنجش عدالت در اقتصاد اسلامی به سنجش این چهار زیرمجموعه کاهش می‌یابد که عبارت‌اند از: حقوق مبادلاتی، حقوق بازتوزیعی، حقوق تولیدی و حقوق مصرفی. شواهد قرآنی هر یک از اجزا نیز ارائه شده است.

واژگان کلیدی: عدالت، اقتصاد اسلامی، شاخص، فقر و نابرابری

طبقه‌بندی JEL: D63, P49

۱. مقدمه

بی‌تردید از لوازم بسط عدالت در هر جامعه، تعیین معیارهایی برای سنجش عدالت است. چنین معیارهایی هم گزارش‌های واقع‌نمایانه‌ای از وضعیت عدالت اجتماعی به اطلاع عالمان و حاکمان می‌رساند و هم تأثیر سیاست‌ها را بر بهبود یا وخامت عدالت اجتماعی نشان می‌دهد. به خاطر همین پس از احساس نیاز نظریه‌پردازان توسعه به اصلاح بی‌عدالتی‌ها و توزیع درآمدها، از دهه ۱۹۸۰م محافل دانشگاهی و مجامع سیاست‌گذاری برای معرفی سنج‌های عدالت اقتصادی تلاش‌های زیادی نموده‌اند. بدین ترتیب در کنار شاخص‌های کلان رشد اقتصادی، شاخص‌های فقر و نابرابری مانند ضریب جینی، خط فقر، شکاف فقر، نسبت دهک بالا به پایین، تایل، اتکینسون، آمارتیا سن و توسعه انسانی نیز در گزارش‌های اقتصادی بین‌المللی وارد شد.

نقد شاخص‌های رایج فقر و نابرابری مجال مستقلی می‌طلبد؛ اما وجه مشترک همه آن است که: نخست تنها به بخشی از عدالت توزیعی توجه نموده‌اند و نمی‌توانند معیاری برای کل مفهوم عدالت اجتماعی یا اقتصادی باشند و دوم بیشتر آنها مبتنی بر مبانی نظری نادرستی از عدل (مانند مساوات‌گرایی در ضریب جینی) تنظیم شده‌اند. در نتیجه به‌طور خلاصه می‌توان نشان داد که شاخص‌های موجود فقر و نابرابری برای سنجش عدالت اسلامی کفایت نمی‌کند، اگر نگوئیم اختلاف مبنايي دارند.

حال با توجه به اینکه عدالت یکی از بالاترین فضایل و تکالیف اجتماعی در اسلام و از وجوه تمایز اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف است، آنگاه نظام اسلامی باید با تکیه بر نهادهای علمی کشور، معیارهای روشن، مستدل و مورد اجماعی را به عنوان شاخص‌های کامیابی یا ناکامی در تحقق عدالت معرفی نماید. شناساندن این گونه معیارها موجب روشمند شدن داوری‌های جامعه و مانع از قضاوت‌های ذوقی در خصوص تأثیر سیاست‌های اقتصادی خواهد شد. انجام چنین کاری نیازمند دو مقدمه مهم است: الف) مقدمه نظری: گره‌گشایی از مبناي نظري عدالت اقتصادی در اسلام؛ یعنی پاسخ دقیق و روشن به سؤال از چیستی و ماهیت عدالت؛ ب) مقدمه روشی: شناسایی بهترین روش شاخص‌سازی و کمی نمودن مفهومی که در مقدمه نظری معرفی شد.

هدف این مقاله ارائه پاسخی برای مقدمه نظری سنجش عدالت اسلامی است. روشن است که اختلاف دامنه‌دار فلاسفه و عالمان در باب ماهیت عدالت، مناقشه‌ای تاریخی است که در یک تحقیق خاتمه نمی‌پذیرد؛ اما می‌توان با رعایت برخی ضوابط به یک

جمع‌بندی عصری رسید. ضابطه‌ای که این مقاله برای پاسخ به مقدمه نظری سنجش عدالت برگزیده است، اعتبار و حجیتی است که شواهد قرآنی برای متفکران مسلمان دارد. برای کشف دیدگاه قرآن در خصوص عدالت نمی‌توان فقط آیه‌های عدل و قسط را بررسی نمود؛ بلکه تدبر موضوعی قرآن نیازمند کاوش یک مفهوم در تمام آیات است؛ هرچند نامی از عدل یا ظلم در آن نباشد.

انتخاب این مبنای پیشینی و برون قرآنی از عدل نقش کلیدی در نتایج خواهد داشت. به عنوان مثال اگر عدل فقط اعطای فرصت‌های برابر به افراد جامعه دانسته شود، آنگاه یک دسته خاص از آیات قرآن باید مطالعه شود و چنانچه عدل تنها در نابودی فقر دانسته شود، می‌بایست دسته‌ای دیگر از آیات مورد بررسی قرار گیرد. اگر مجموعه جامعی از آیات مرتبط حاوی ابعاد بیشتری از عدالت اجتماعی مد نظر باشد، ناگزیر باید مبنای انتخابی ما در ورود به قرآن، مبنایی جامع، معتبر و موجه باشد.

۲. ارزیابی تعاریف اصلی عدالت

توسلی (۱۳۷۵) در یک تقسیم‌بندی پاسخ مکاتب و اندیشمندان مختلف به چیستی عدالت را در قالب یکی از پنج نظریه زیر جای می‌دهد:

الف) عدالت به معنای اعطای حقوق افراد (در توزیع و برخورداری‌ها): مشهورترین و باسابقه‌ترین معنای عدالت، اعطای حق هر فرد مستحق به او است. در این تعریف، بیان دقیق حقوق انسانی و معیارهای مستحق بودن افراد دو بحث کلیدی به شمار می‌رود. این نظریه بی‌عدالتی‌هایی مانند شکاف شدید طبقاتی بدون نقض حقوق افراد یا جرم‌هایی که تعدی به حق فرد خاصی نیست را نمی‌تواند توضیح دهد.

ب) عدالت به معنای مراعات شایستگی (در منزلت، کیفر و پاداش‌ها): در این رویکرد عدالت یعنی رفتار با افراد برحسب شایستگی؛ یعنی مثلاً کسی که تلاش یا تولید بیشتری دارد یا جرم بالاتری مرتکب شده، شایسته گرفتن پاداش یا کیفر بیشتری است. مهم‌ترین پرسش در این نظریه، معیارهای شایستگی افراد و معیارهای ترجیح و مقایسه (یا معضل اندازه‌گیری میزان شایستگی) است. نکته دیگر خصوصیت‌هایی است که خارج از اراده فردی، به دلایل ژنتیکی یا محیطی فرد موجب تفاوت رفتاری می‌شود.

ایراد مشترک دو دیدگاه بالا، غایت‌گرا نبودن آنها است؛ یعنی اگر دولت با هدف رشد یک صنعت خاص بخواهد امتیازی برای فعالان آن رشته بدون شایستگی یا زحمت بیشتر

در نظر بگیرد، با این دیدگاه‌ها قابل توجیه نیست، بنابراین نظریاتی که مصلحت و هدف را در خود نمی‌گنجانند یا باید از این سیاست‌ها انتقاد کنند یا اگر آن را عاقلانه می‌دانند، از اصل تقدم عدالت بر دیگر اصول دست بردارند.

ج) عدالت به معنای برابری و مساوات (در فرصت‌های عمومی و قانون): در این دیدگاه عدالت مترادف با عدم تبعیض میان افراد است. «شهید مطهری» تأکید می‌کنند مقتضای عدالت، نفی تبعیض‌ها و تفاوت‌های بیجا و نارواست؛ زیرا واضح است که در شرایط نامساوی از نظر استحقاق، اصرار بر مساوات، عین ظلم و بی‌عدالتی است (مطهری، ۱۳۶۳). این دیدگاه گرچه با نگرش قانونی و حقوقی به عدالت سازگار است؛ اما در خصوص عدالت توزیعی و همچنین عدالت قضایی و تعیین مجازات، کمکی نمی‌کند. همچنین دیدگاه برابری ثروت، مطلوبیت یا رفاه هم از جهت مطلوب و ممکن بودن دچار اشکالاتی است که موجب قابل دفاع شدن ایده برابری منابع در اختیار یا فرصت‌های در اختیار افراد شده است (پتریک، ۱۳۸۱).

د) عدالت به معنای توازن (در موقعیت نهایی جامعه): در توازن اجتماعی، غرض برابر ساختن جبری امکانات و برخورداری‌ها نیست؛ بلکه هدف، تعدیل و اصلاح نابرابری‌های نامطلوب و از حد گذشته است. به بیان دیگر برخلاف مساوات‌گرایی محض، هرچند که فعالیت‌های اجتماعی به‌طور قطع منجر به تمایزها و اختلاف سطح‌هایی در موقعیت افراد می‌شود؛ اما لازم است براساس معیارهای خاص و تصویری از حد قابل قبول نابرابری، شکاف‌های فراتر به عنوان عدم توازن و تعادل اجتماعی محکوم شود. البته این رویکرد بسیار به پاسخ پرسش‌های ذیل وابسته است: معیارهای تشخیص وضعیت نامتعادل چیست؟ چگونه وضعیت نامتوازن اصلاح شود که خود برخلاف عدالت نباشد؟ چه باید کرد که وضعیت نامتوازن بازتولید نشود (علت آن چیست)؟

در مقابل اندیشمندان «لیبرترین»^۱ مانند «هایک»^۲ که معتقدند اگر خط شروع مسابقه اقتصادی طبق قواعد باشد، نتیجه اهمیتی ندارد؛ اندیشمندان مسلمان و اخلاق‌گرا با توجه به ایده توازن اجتماعی تصریح کرده‌اند باید با شکل‌گیری دو حد افراطی اقتصادی برخورد شود یعنی مبارزه با تکاثر و مسکنت (حکیمی، ۱۳۶۷).

ه) عدالت به معنای انصاف و بی‌طرفی (در رفتار و حکم‌ها): براساس این رویکرد، افراد در مقام قضاوت یا تصمیم‌گیری برای توزیع منابع نباید رفتار جانبدارانه و تمایل ناروا به گروهی خاص ابراز نمایند؛ اما این معنا از عدالت تنها مربوط به وجه سلبی (نه ایجابی) در

1. Libertarian

2. Hayek

نحوه انشای حکم و تصمیم‌گیری است. یعنی ایده بی‌طرفی معتقد است عدالت با جانبداری و تبعیض نقض می‌شود؛ اما اینکه ماهیت عدالت چیست؟ و اگر نخواستیم طرفداری بیجا کنیم، بر چه اساسی داوری نماییم تا عادلانه باشد را روشن نمی‌سازد.

البته در لیبرالیسم قراردادگرا، تفسیر وسیع‌تری از ایده انصاف و بی‌طرفی ارائه می‌شود که برخلاف نگرش سنتی، در انحصار حوزه قضاوت نیست. آنها برای اینکه قواعد حاکم بر جامعه، بی‌طرف باشد و به نفع اندیشه یا گروه خاص تمایل نداشته باشد از ایده پرده جهل، ناظر بی‌طرف یا داور ایده‌آل استفاده می‌کنند که در نظریه «جان رالز»^۱ به آن اشاره شده است (رالز، ۱۳۸۷). روشن است که این نگرش ناظر بر رویه و فرایند تصمیم‌گیری‌های اجتماعی است و هیچ کمکی به شناخت محتوای عدالت نمی‌کند.

و) عدالت به معنای مراعات صلاح عموم و مصلحت جمع: در این نگرش تصمیم عادلانه آن است که بیشتر مصلحت کل جامعه را در نظر داشته باشد. مکتب سوسیالیسم بیش از دیگران، معیار تنظیم روابط اقتصادی و اجتماعی را صلاح عموم و مرجع تعیین آن را نماینده جامعه (دولت) می‌داند. البته شکی نیست که هر مکتبی به‌طور قطع در مواردی نقض حقوق فردی یا شایستگی یا توازن را به دلیل بحران‌ها و خطرهای بزرگ‌تر برای کل سیستم می‌پذیرد؛ اما مهم‌ترین پرسش، معیارهای مصلحت عمومی، حدود آن و مکانیسم شناخت و توافق بر سر آن است که اگر بی‌پاسخ بماند، امکان هر گونه استبداد و نقض حقوق به نام مصلحت وجود خواهد داشت.

رویکرد منتخب مقاله تعریف عدل به وضع بایسته حقوق با معنای وسیع آن است؛ یعنی عدالت به معنای وضعیتی است که حقوق و استحقاق‌ها نه تنها در مورد فرد، بلکه برای گروه‌های اجتماعی (خانواده، جامعه و جامعه بشری) و حتی طبیعت رعایت شود؛ در نتیجه هر رویه، تصمیم، رفتار یا سیاستی که در این راستا باشد، عادلانه و اگر ناقض حقوق و استحقاق‌ها باشد، ناعادلانه خواهد بود. به بیان دیگر توسعه دیدگاه اول (اعطای حق به هر صاحب حق)، می‌تواند عمده معانی عدالت را توجیه نماید.

مبنای ما این است که اگر عرف جوامع به موقعیت‌های زیر وصف ناعادلانه می‌دهد، بی‌شک عدالت در کنه شناخت مردم دارای یک ماهیت یگانه و یک گوهر مشترک است که همه این موقعیت‌ها مصداق مخالف آن ماهیت به شمار می‌روند. نگارنده در مقاله دیگری به تفصیل مزیت این تعریف را نشان داده است (خاندوزی، ۱۳۹۰).

در نتیجه مراعات حقوق گاه مستلزم برابری در فرصت‌ها است، گاه مستلزم حرمت حقوق فردی اعم از آزادی، مالکیت و... است، گاه مستلزم رعایت استحقاق در مناصب و مجازات‌ها است، گاه مستلزم بی‌طرفی قاضی است و گاه مستلزم ترجیح دادن مصالح جمع. هرچند این دیدگاه جوابگوی مسئله توازن (فی‌نفسه) نیست؛ اما اگر عدم توازن اجتماعی به معنای وجود فقر و محرومیت در کنار غنی و رفاه باشد، باز می‌توان مسئله مراعات حقوق بایسته را مطرح کرد. در همه این موارد، عدالت یک حقیقت بیشتر نیست؛ یعنی رعایت تمامی حقوق.

یک نقد مهم به این ایده مسئله چگونگی مواجهه با موقعیت‌هایی است که برخی حقوق با هم در تعارض قرار می‌گیرند (مراعات یک حق به معنای نقض حق دیگری است) یا رعایت حقوق در واقعیت مستلزم تراحم است. در واقع معمای سقراط در ابتدای کتاب «جمهور افلاطون» به این مسئله بازمی‌گردد که اگر عدالت یعنی مراعات حق افراد و بازپس دادن امانت به صاحب آن، چرا ما بازگرداندن تیغ به صاحب مست و خشمگین آن را خلاف عدل و عقل می‌دانیم؟ (افلاطون، ۱۳۸۳). این نقد به جای آنکه سقراط را به سوی معنای دیگری از عدل هدایت نماید، باید موجب توسعه معنای حق و صاحب حق شود. بی‌شک اگر دادن این حق کوچک منجر به تجاوز به حق بزرگ‌تر دیگران شود (گرفتن حق حیات یا سلامت)، عدل حکم می‌کند که این حق کوچک ادا نشود. این ظرفیت بالای مفهوم حق در تبیین موقعیت‌های مختلف امری قابل تأمل است؛ چنان که یکی از معانی کلام امام علی (ع) نیز همین است که حق وسیع‌ترین امر در تبیین است و ظریف‌ترین امر در اجرای انصاف (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷).

۳. مبنا و دامنه حقوق در عدالت

مبنای تعریف این حقوق چیست؟ روشن است که حتی با پذیرش تعریف عدالت به موقعیتی که تمامی حقوق ادا و ایفا شده است، مناقشه خاتمه نمی‌یابد؛ زیرا هر کس می‌تواند براساس تلقی خود یک یا مجموعه‌ای از وضعیت‌های بایسته را مبنا قرار دهد و مراعات آن حقوق را ملاک عدل معرفی کند. ما برای شناخت حقوق (که محتوای عدالت را تشکیل می‌دهد) به معتبرترین منبع یعنی قرآن مجید متمسک می‌شویم.

نکته نخست در خصوص تبیین جایگاه حق آن است که باید دقت شود که از لفظ مشترک حق، معانی متفاوتی مراد نشود. مقصود ما از حق در این مقاله، حق در مقابل

تکلیف است (نه حق به معنای مطابق با نفس الامر که در برابر باطل است). این «حق» به معنای داشتن صلاحیت، اجازه، اولویت یا اهلیت انتفاع است (توسلی، ۱۳۷۵، ص ۶۶). مثل اینکه انسان‌ها حق انتخاب سرنوشت یا حق مالکیت مشروع دارند. قرآن قتل پیامبران و استکبار فرعون را بدون حق می‌خواند یا در اموال حقسی را برای محرومان به رسمیت می‌شناسد (حقوق مالی).^۱ گاه نیز برای این حقوق از عبارات دیگری استفاده می‌کند مانند آنکه: بر عهده پدر است که تغذیه و پوشاک مادر را به قدر عرف فراهم کند (حق تأمین غذا و لباس).^۲ البته کاربرد این معنا از حق در قرآن بسیار کمتر از معنای نخست است.^۳ در همه این موارد، حق ویژگی‌های مشترکی دارد:

— نخست حق یک مفهوم اعتباری است (به همان معنایی که علامه طباطبایی (ره) در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ذکر کرده است).

— دوم حق از جمله اعتباریات وضعی است (نشانه صحت و نافذ بودن عمل در واقع) نه تکلیفی (واجب یا حرام یا...). به بیان دیگر فعلی که صاحب حق انجام می‌دهد، باطل و فاسد نیست بلکه صحیح است.

— سوم به نفع صاحب حق وضع می‌شود و امتیازی است که او را متمایز می‌سازد.

— چهارم حق یک اعتبار داوطلبانه، ترجیحی یا دلخواه نیست؛ بلکه الزام‌آور است و متناظر آن تکلیفی ایجاد می‌کند. این همان ویژگی بایستگی و وجوب است.

این چهار ویژگی ارکان مشترک تمامی حقوق به شمار می‌روند. «امام خمینی» (ره) در کتاب البیع به ماهیت حقوق اشاره‌ای دارند که مؤید ویژگی‌هایی است که در بالا اشاره شد. به نظر ایشان حق ماهیتی اعتباری دارد، گاه اعتباری عقلایی است و گاه شرعی. در هر دو صورت حق، وضعی است و در جمیع مصادیق آن معنای واحدی دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

اما مبنا یا منبع «صاحب حق بودن» چیست؟ یعنی منشأ به رسمیت شناختن یک دسته حقوق برای فرد «الف» و یک دسته حقوق متفاوت برای فرد «ب» چیست؟ ما بر چه مبنایی برای افراد حق آزادی یا مالکیت یا معیشت شرافتمندانه قائل هستیم؟ در این خصوص، دو نحله مهم در میان عالمان اسلامی وجود دارد که وجه مشترک هر دو نحله، تأکید بر عدم قراردادی بودن حقوق (دست‌کم حقوق اصلی) است:

— نخست نقل‌گرایان که احکام شرعی را منشأ تعیین حق می‌شمارند و حقوق انسانی مندرج در کتاب و سنت را معیار نهایی برای اعتبار و حجیت حقوق می‌شمارند. این

۱. ذاریات، ۱۹؛ معارج، ۲۴.

۲. بقره، ۲۳۳.

۳. آل‌عمران، ۲۱، ۱۱۲ و ۱۸۱؛ هود، ۷۹؛ حج، ۴۰؛ قصص، ۳۹؛ روم، ۳۸.

طیف نیازی به جستجوی مبنای عقلانی و جهان‌شمول در شناخت حقوق نمی‌بینند و در مقابل تحول یا تکمیل حقوق شرعی، بر نص اصرار می‌کنند و جانب احتیاط را نگه می‌دارند.

— دوم عقل‌گرایان که گرچه حقوق مصرح در شریعت را حجت می‌دانند؛ اما از خلال نصوص، به دنبال زیربنا، معیار مستدل و معتبری هستند که بتوان در هر زمان و مکان دست به اصلاح یا تکمیل حقوق زد. اینها دو دسته‌اند: گروه اول هر استعداد طبیعی را مبنای یک حق طبیعی برمی‌شمرند. بر این اساس مثلاً استعداد آموزش، مستندی برای حق تعلیم و تربیت همه افراد جامعه است (مطهری، ۱۳۶۱). گروه دوم مبنای حقوق را در غایت‌ها و اهداف مندرج در آفرینش انسان و جهان جستجو می‌کنند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۵). یعنی اگر هدف خلقت انسان، تکامل فکری و اخلاقی است، رضایت به فقر و محرومیت گروهی از جامعه (که مانع آن هدف است) ظلم خواهد بود.

اگر غیر از این حقوق پیشینی (فطری یا طبیعی)، حقوق ناشی از فاعلیت و کار انسان نیز لحاظ شود، به نظر می‌رسد جمع‌بندی کاملی صورت گرفته است. به دلیل پیچیدگی حقوق ناشی از فاعلیت، این بخش حجم بیشتری از آیات و به‌ویژه روایات به این حقوق اختصاص دارد شامل: انواع مالکیت، حق حیا و احیاء، حق انتقال و معامله مشروع، اجرت کار، حق و سهم سرمایه و... در میان اندیشمندان معاصر، تلاش «شهید صدر(ره)» بهترین نمونه کشف زیربنا در این حقوق به شمار می‌رود. بر این اساس سه مبنای حقوق و عدالت اجتماعی وجود دارد:

— **مبنای قابلی:** وجود قابلیت و استعداد، حقی به نفع صاحب آن می‌آورد، قابلیت منحصر به انسان نیست.

— **مبنای فاعلی:** عمل انسان برای او حقی متفاوت از دیگران خواهد آورد.

— **مبنای غایی:** غایت‌های مندرج در خلقت و انسان مبنای تعریف برخی حقوق است؛ چنان که اتلاف یک محصول خلاف حق طبیعت است؛ زیرا نقض غایت آن به شمار می‌رود.

در نتیجه این امکان وجود دارد که برای هر موجودی اعم از ذی‌شعور و... حق وضع شود. یعنی دلیلی وجود ندارد که گفته شود «حق» تنها مختص انسان است؛ هر چند «تکلیف» تنها مخصوص موجود صاحب شعور و اراده است. به بیان دیگر همان‌طور که برای یک نوزاد یا

یک حیوان می‌توان حقوقی وضع کرد و دیگران در قبال آنها تکالیفی بر عهده دارند، برای مواهب خلقت نیز می‌توان حق وضع کرد. به عنوان مثال اگر محصول سالم کشاورزی به دریا ریخته یا میادین نفت سوزانده شود؛ برخلاف تکلیف عمل شده و مستوجب عقاب است، این حق بر مبنای قابلیت یا غایت خلقت آنها است.

نکته مهم در بحث جایگاه حق، تعریف دامنه صاحبان حق است. چنان که دیدید در دیدگاه منتخب ما از عدالت، توسعه مفهومی حق نقش محوری ایفا کرد که لازمه آن افزایش گستره ذی‌حق‌ها است. نگارنده در مقاله دیگری نشان داده است که می‌توان چند توسعه مهم در طیف صاحبان حق داد (خاندوزی، ۱۳۹۰). هیچ دلیلی وجود ندارد که مرجع «کل ذی‌حق» تنها به افراد برگردانده شود. تحت نام حقوق انسانی می‌توان طیفی از هویت‌های انسانی را ترسیم کرد که از فرد آغاز می‌شود و به خانواده، خویشان، سازمان، میهن، امت و جامعه بشری ختم می‌شود.

هر پیوند اضافه بر حقوق عمومی انسان‌ها (حقوق بشر بما هو بشر)، موجب ایجاد حق و تکلیف جدیدی می‌شود یا حقوق و تکالیف عام را تشدید و تقویت می‌کند؛ به نحوی که از خویشان، همکاران یا هم‌کیشان انتظار بیشتری برای مراعات حقوق وجود دارد تا نسبت به یک انسان خارجی یا غیر مسلمان. در مقابل حس مسئولیت و تکلیف بیشتری برای کمک به حلقه‌های نزدیک‌تر در خود می‌یابیم. در نتیجه اگر فرد تنها بنا به فردیت خود، حائز برخی حقوق می‌شود، پیوستن به نهاد خانواده یا جمع دینداران، خود عاملی برای پیدایش برخی حقوق ویژه خواهد بود. اینکه قرآن کریم در حقوق اقتصادی، والدین و خویشان را در اولویت قرار می‌دهد^۱ یا در حقوق سیاسی، بر نصرت و رفع ظلم از هم‌کیشان و هم‌نوعان مستضعف تأکید ویژه‌ای دارد،^۲ ناشی از قوت و اهمیت این هویت‌های واقعی در تعیین حق و تکلیف است. شاید کاربرد رابطه ولایت میان اهل یک دین (که در قرآن بارها به کار رفته است) شاهدی برای ایجاد یک پیوند واقعی و نسبت جدید و حق و تکلیف غلیظ‌تر باشد.^۳ یکی از راه‌حل‌هایی که برای تنگنا و تراحم حقوق می‌توان ارائه داد نیز توجه به شدت و غلظت حقوق است، یعنی چنانچه یک واحد پولی برای رفع نیاز وجود دارد، باید مثلاً نیاز خانواده بر نیاز حلقه‌های دورتر مقدم شود و بقیه نیز مانند آن.

از مزایای توجه به طیف حقوق جمعی، آن است که برای جامعه (فی‌نفسه) حقوقی قابل فرض است که موجب می‌شود شبهه بی‌عدالتی در زمان محدود کردن حقوق فردی به

۱. بقره، ۸۳ و ۱۷۷؛ نساء، ۳۶؛ اسراء، ۲۶؛ نور، ۲۲.

۲. انفال، ۷۲؛ نساء، ۷۵.

۳. مانند، ۵۱؛ انفال، ۷۲ و ۷۳؛ توبه، ۷۱.

خاطر حق بزرگ‌تر جامعه ایجاد نشود و همچنین دفاع از امنیت و حیثیت جامعه در مقابل دیگر ملل موجه باشد؛ زیرا طبق آموزه‌های قرآن، ما برای جامعه نیز هویت و حیاتی قائل هستیم (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴۱). نتیجه دوم این حقوق جمعی، باز شدن راه برای تعریف حقوق عمومی (در مقابل حقوق خصوصی) است.

دومین توسعه‌ای که باید در طیف صاحبان حق داد، گسترش آن از ذی‌حق‌های انسانی (اعم از فردی و جمعی) به غیر انسانی است. این موضوع که وضعیت بایسته تنها به مواجهه درست ما با دیگر انسان‌ها منوط نیست و مواجهه با جهان و طبیعت را نیز شامل می‌شود. این بخش از کاربرد حق، مهجورتر و گمنام‌تر از موارد پیشین است؛ به نحوی که عموماً مرجع حق و عدالت را انسان‌ها می‌دانند؛ اما باز هم هیچ دلیلی برای این قید وجود ندارد؛ بلکه با توجه به معنای دومی که از حق گفته شد، حق در جهان غیر انسان‌ها هم قابل بیان است (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۳). روایات متعددی وجود دارد که به حقوق اشیا اشاره شده است. به عنوان نمونه امام سجاده (ع) حق مال را آن می‌داند که از موضع اصلی خویش منحرف نشود، جز از حلال کسب نگردد و جز در حلال مصرف نشود (حکیمی، ۱۳۶۷، ج ۳).

از منظر منطقی می‌توان دو توسعه دیگر در گستره مفهوم حق داد: یک توسعه جغرافیایی به نحوی که احکام و حقوق لازم برای مناسبات بین ملل را (که مرتبه‌ای از یک هویت انسانی است) نیز دربر گیرد؛ دوم توسعه تاریخی به گونه‌ای که تنها ناظر به حقوق انسان‌های این نسل نباشد؛ بلکه حق‌هایی که در گذشته ادا نشده یا حقوق آدمیانی که در آینده نیز پا به جهان می‌گذارند و از مواهب و منابع استفاده می‌کنند، لحاظ شود. حقوق بین ملل و حقوق بین‌نسلی نتیجه این توسعه است. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که براساس همان مفهوم به‌ظاهر کوچک حق، همه مناسبات انسانی و غیر انسانی در مختصات تاریخی و جغرافیایی پوشش داده می‌شود. بدین ترتیب نظریه عدالت اجتماعی به مسئله مراعات حقوق در رابطه ما با اشیا و هویت‌های انسانی بازگشت دارد.

اگر تمامی حقوق را بتوان به: حقوق عموم انسانی (کرامت، امنیت، سلامت، آموزش و...)، حقوق اقتصادی (روابط معیشتی و مالی)، حقوق سیاسی (روابط قدرت) و... تقسیم کرد، آنگاه طبق تعریف منتخب ما، عدالت اقتصادی مترادف وضعیتی است که تمام حقوق اقتصادی ادا شود.

۴. ماهیت عدالت اقتصادی در قرآن

کشف نگرش دین در هر حوزه کلان (اقتصاد، اخلاق، سیاست و...) یا در هر موضوع خاص از چند رویکرد امکان پذیر است:

- رویکرد فلسفی - کلامی مانند سبک بحث استاد مطهری در موضوع عدالت.
- رویکرد فقهی مانند روش شهید صدر در استخراج قواعد اقتصاد اسلامی.
- رویکرد تفسیری.
- رویکرد تاریخی.

وجه تمایز روش شناسی این مقاله، استفاده از «روش تدبر درون قرآنی» است. به این معنا که آیات مرتبط با هر موضوع خاص، صرفاً براساس محتوای درونی خود این آیات مطالعه و مورد تدقیق قرار می گیرند. این روش به معنای اندیشیدن در جزئیات و کلیات بیان آیات و سوره ها و در نتیجه استنباط اشارات و لطایف معنایی قرآن است (لسانی فشارکی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲). البته شیوه این مقاله، به این جهت نیز متمایز است که تمرکز بر «موضوع یک موضوع» دارد نه بر «موضوع کاربرد واژگان».

با توجه به اینکه این روش به کلمات کلیدی مانند عدل، قسط و ظلم منحصر نمی شود؛ بلکه معنا و محتوای مرتبط با شرایط بهینه اقتصادی نیز مد نظر بوده است، یافتن این مواضع مستلزم صرف وقت و دقت بسیار بود. سپس با توجه به ظرافت های ادبی، شأن نزول و آیات قبل و بعد، نکات هر آیه در ارتباط با مسئله عدل اقتصادی استخراج شد. در آخرین گام، مجموع نکات مستخرج در ذیل هر آیه، در قالب دسته بندی هایی با یکدیگر مرتبط شدند.

مهم ترین تذکر این است که مطالب آتی نه بیان کامل نظریه قرآن و نه حتی بیان ناقص آن، بلکه رهاورد تأملات و مطالعات قرآنی نگارنده است و البته تلاش شده است که تمام آیات لحاظ شود. بنابراین کاستی های موجود به دقت و جامعیت برداشت های نگارنده بازمی گردد، همچنان که تمام کتاب هایی که در موضوع تفسیر و تدبر در قرآن به رشته تحریر درآمده اند، چنین ویژگی را دارند (اساساً هر تلقی غیر از تلقی معصوم از کتاب مقدس همین محدودیت را دارا است). نگارنده سعی کرده است تا حتی الامکان در دام تحمیل پیش فرض های خود بر قرآن نیفتد.

از نخستین نکات قرآنی آن است که اصول عدالت اجتماعی قابل احاله به خواست و نظر عموم نیست، هرچند برای اجرای آن باید مورد توافق جامعه قرار گیرد. به بیان دیگر

برخلاف نگرش قرارداد اجتماعی که قواعد عدالت را از دل توافقات عموم یا اکثریت جامعه استخراج می‌کند، قرآن عادلانه یا ظالمانه بودن امور را با ماهیت هر عمل یا پیامدهای آن مرتبط می‌داند و آن را تابع رأی مثبت یا منفی جامعه نمی‌شناسد. این نکته دست‌کم درباره قواعد اساسی و اصول عدالت مورد تردید نیست (در نتیجه می‌توانیم قواعد جزئی و زمانی - مکانی را تابع شرایط و عرف دانست). به قول فیلسوفان مسلمان، اصول حکمت عملی جزء اعتباریات عمومی ثابت‌اند، نه مانند زشتی و زیبایی و دیگر امور ذوقی که ماهیت متغیر و کاملاً نسبی دارند. اگر قرارداد اجتماعی درباره رنگ پرچم ملی به تنهایی کفایت کند، ارزیابی عادلانه بودن حکم یک دادگاه یا قاعده مالکیت این‌گونه نیست.

عدالت اقتضا و نسبتی وثیق‌تر از خواست عامه با حقیقت دارد؛ زیرا چنان که گفتیم جنس و ماهیت عدل، جنس «حق» است و هر جا پای «حقی» به میان می‌آید چنین است که حق نمی‌تواند تنها پیرو اهواء و سلايق و آرا باشد.^۱ بر همین مبناست که قرآن مجید، خود را اوج بلکه ختم دستورات صادقانه و عادلانه می‌داند^۲ و بلافاصله به پیامبر خطاب می‌کند که اگر مبنای دستورات را نظر بیشتر مردم زمین قرار دهی، گمراه خواهی شد؛ زیرا علم و دانش آنها قطعی و کامل نیست^۳ و دانش ناقص برای تعیین حقانیت امور کفایت نمی‌کند.^۴ براساس این اصل قرآنی است که می‌توان ادعا نمود استخراج اصول تدبیر عادلانه از منابع وحیانی، مطمئن‌ترین راه برای بازشناسی امور و رویه‌های عادلانه است، البته همه اینها مشروط به صحت روش فهم ما از قرآن است.

براساس جمع‌بندی مواضع قرآن مجید درباره اقتصاد و معیشت، آن معنایی از عدل که دریافت می‌شود، بخشی از نظریه عدالت (به مفهوم عام) است که می‌توان آن را عدالت به مفهوم خاص دانست. در واقع عدالت اقتصادی به معنای وضعیت بایسته انواع حقوق اقتصادی در جامعه شامل دو دسته حقوق انسانی و غیر انسانی است که «ظلم» تنها به بعد نخست اشاره دارد. عدالت به مفهوم عام خود دربرگیرنده نوع دیگری از نقض حقوق است که قرآن با کلیدواژه «کفران» از آن یاد می‌کند.

در چارچوب نظری اقتصاد اسلامی، مشکل محوری نه تخصیص منابع کمیاب و نه نحوه توزیع ابزارهای تولید است، مسئله شیوه مواجهه انسان با منابع انسانی و غیر انسانی (طبیعی) است؛ اما واقعیت آن است که نحوه مواجهه انسان به‌طور عموم با نقض این دو

۱. مؤمنون، ۷۱.

۲. انعام، ۱۱۵.

۳. انعام، ۱۱۶.

۴. نجم، ۲۸.

دسته حقوق همراه است: «انسان بسیار اهل ظلم و کفران است»^۱. بنابراین می‌توان گفت شرط لازم و غایت اول اقتصاد اسلامی در عدل اقتصادی خلاصه می‌شود (مناسباتی که حقوق انسان‌ها و منابع غیر انسانی ادا شود). روشن است که این نکته در خصوص بخش حقوقی و الزام‌آور اقتصاد اسلامی صادق خواهد بود و در بخش‌های اخلاقی و تشویقی، پای اهداف دیگری مانند احسان، جود، مؤاسات و ایثار نیز به میان خواهد آمد. از این‌رو برداشت نگارنده این است که نظریه عدالت اقتصادی در قرآن شامل دو بعد اساسی است که عبارت‌اند از:

الف) مراعات حقوق اموال و امکان‌ها: در قرآن مجید عدالت در این بعد با کلیدواژه «شکر» و موقعیت‌های ناعادلانه با واژه نقیض آن یعنی «کفران» بیان شده است.^۲ در عدالت اسلامی تمام منابع بالقوه که به ما امکان و فرصت بهره‌گیری می‌دهند در نحوه مواجهه انسان با آنها دارای حقوقی هستند. دامنه مواردی که موضوع این حق به شمار می‌روند بسیار گسترده است؛ اما در یک تقسیم‌بندی می‌توان آنها را به سه گروه عمده تفکیک نمود:

- منابع طبیعی (معادن مختلف، دریاها، جنگل‌ها و...).

- اموال شامل ثروت‌ها و سرمایه‌های اقتصادی (اعم از مالی و فیزیکی).

- منابعی که از جنس قوه‌اند مانند امکان‌ها، توان‌ها، استعدادها و فرصت‌ها.

مواجهه ناصحیح انسان با منابع، اموال و امکان‌ها در زبان قرآن کریم با واژه کفران بیان شده است و از آنجا که استفاده شاکرانه، در صدر حکمت‌ها است،^۳ آن نظام اقتصادی که مبتنی بر استفاده سپاسگزارانه از منابع باشد، اقتصادی حکیمانه است. در غیر این صورت اقتصاد باید منتظر نعمت خداوند باشد.^۴ به دلیل تشابه ریشه کلمه و مشتقات کفران (به معنای ناسپاسی و در مقابل شکر) با کفر (به معنای انکار حق و در مقابل ایمان) بسیاری از آیات قرآن ناظر به مسئله کفران با معنای دوم اشتباه می‌شود. قطعی‌ترین دلیل برای تمیز دادن این موارد وجود قرینه لفظی «شکر» و در مرحله بعد قرائن معنوی (موضوع) است. برخی شواهد قرآنی در این خصوص به شرح زیر است:

۱. ابراهیم، ۳۴.

۲. البته مانند واژه عدل، کفران نیز در برخی موارد به معنای لغوی خود و درباره اعمال انسانی نیز به کار رفته است، مانند، آیه ۹۴ سوره انبیاء که می‌فرماید: «هر مؤمنی که عمل صالح انجام دهد، تلاش او مورد کفران قرار نمی‌گیرد»؛ یعنی شکر و سپاس از سوی خداوند انجام خواهد شد. یا آیه ۱۱۵ سوره آل‌عمران درباره شکر خداوند از اعمال صالح مؤمنان مسیحی و یهودی.

۳. لقمان، ۱۲.

۴. ابراهیم، ۷.

عذاب قوم صاحب نعمت سبا به سبب کفران،^۱ روگردانی خدا از جامعه امن و پرروزی به سبب کفران،^۲ لزوم پرهیز از کفران و شکر حضرت سلیمان در قبال قوت‌هایی که خدا بدو داده بود،^۳ کفران شیاطین در مقابل نعمت آموختن سحر،^۴ دعوت به شکر در برابر نعمت‌های طبیعی و دریایی،^۵ دعوت به عدم کفران در قبال قوت شنیدن و دیدن و اعطای نعمت هدایت،^۶ تقبیح مشرکان به دلیل کفران موهبت‌های خدا.^۷

با فرض پذیرش معنای بالا برای شکر نعمت‌ها و موهبت‌ها، چرا باید مفهوم شکر را در نظریه عدالت وارد ساخت؟ از دیدگاه‌های مؤید نظر ما بحثی است که علامه طباطبایی (ره) درباره مفهوم واقعی شکر انجام داده‌اند و با استناد به برخی روایات بهترین معنا برای شکر را استفاده از نعمت در جایگاه درست خود بیان نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱۲، ص ۳۴). تشابه معنای شکر با عدل و حتی یکسانی سیاق روایات قابل توجه است؛ به نحوی که اگر به جای نعمت کلمه شیء را در روایت جایگزین کنیم، به تعریف عدل تبدیل می‌شود، اما با توجه به گستره و شمول «شیء»، شکر شعبه‌ای از عدل خواهد بود.

براساس یافته‌های ما برخی دیگر از واژگان اقتصادی قرآن در ذیل مفهوم بزرگ کفران جای می‌گیرند؛ یعنی بیانگر گوشه‌ای از مناسبات ناحق در مواجهه با منابع و اموال است. از مهم‌ترین زیرمجموعه‌های کفران، دو مفهوم اسراف و تبذیر است که مصادیق مهم کفران به شمار می‌روند. اگر بخواهیم معنای مستقلی از اسراف برای تبذیر در نظر بگیریم، باید آن را به معنای میزان ناصحیح و هدر دادن یا اتلاف منابع و اموال بدانیم. قرآن اهل تبذیر را برادران شیاطین می‌نامد و سپس با ظرافت خاصی شیطان را کفور به پروردگارش دانسته است.^۸ این نکته تأییدی بر تلقی ما است که تبذیر را باید از مصادیق کفران دانست.

اما از میان آیات مربوط به اسراف، جز آیه ۶۷ سوره فرقان و آیه ۳۳ سوره اسراء که بیشتر معنای کمی دارند، دیگر استعمال‌های اسراف تناسب بیشتری با معنای انحراف کیفی منابع و قابلیت‌ها دارد. جالب اینجا است که در مراحل نزول، قرآن نخستین مرتبه واژه اسراف را در داستان قوم لوط و به عنوان صفت رفتاری ایشان به کار می‌برد.^۹ نه تنها نخستین کاربرد؛ بلکه عمده استفاده‌های قرآن از واژه اسراف در حوزه اخلاقی، فرهنگی و سیاسی است. مسرف نامیدن قوم لوط به سبب رفتار ضد اخلاقی آنها در موارد دیگر قرآن

۲. نحل، ۱۱۲-۱۱۴.

۴. بقره، ۱۰۲.

۶. انسان، ۲ و ۳.

۸. اسراء، ۲۶ و ۲۷.

۱. سبا، ۱۵-۱۹.

۳. نمل، ۴۰.

۵. نحل، ۱۴.

۷. نحل، ۵۵؛ عنکبوت، ۶۶؛ روم، ۳۴.

۹. اعراف، ۸۱.

نیز تکرار شده^۱ و روشن است که منظور قرآن ابعاد کمی عمل قوم لوط و نکوهش زیاده‌روی در آن نیست؛ بلکه مراد، رد جهت نادرست استفاده از یک استعداد و قابلیت است. انحراف در شیوه استفاده از امکانات و قوت‌ها در داستان فرعون نیز با لغت اسراف نامیده شده است.^۲ به عنوان مثال دیگر، قرآن دوبار پس از دستور به استفاده از خوردنی‌ها و محصولات کشاورزی، از اسراف نهی می‌کند و با استفاده از سیاق مشابهی دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد.^۳

کفران تنها کلیدواژه‌ای نیست که قرآن مجید در خصوص مواجهه نابحق با منابع و استعدادها به کار می‌برد؛ بلکه گاه از کلمه فساد برای این منظور استفاده شده است مانند: تباہ کردن کشت و نیروی انسانی،^۴ نحوه استفاده «قارون» از ثروت‌ها و اموال،^۵ چگونگی استفاده از رزق خدا و خوراک و نوشیدنی‌ها،^۶ بهره‌گیری نادرست از استعداد و توان سحر،^۷ عمل قوم لوط،^۸ استفاده فرعون از قدرت؛^۹ بلکه اساس حکومت را در معرض فساد می‌بیند.^{۱۰} لازم به ذکر است که از مجموع کاربردهای واژه فساد در قرآن، سه مورد به‌طور خاص ناظر به حوزه اقتصاد و هر سه موقعیت در ماجرای قوم حضرت شعیب است.^{۱۱}

ب) مراعات حقوق افراد و جامعه: در این بعد، قرآن مجید از واژه عدالت به «قسط» و گاه کلمه «عدل» و در موقعیت‌های فقدان عدل یا نقض حقوق انسانی از کلمه «ظلم» استفاده می‌نماید. بر این اساس می‌توان این مفهوم خاص از عدل را در مقابل مفهوم عام عدالت (شامل حقوق طبیعی و انسانی) قرار داد. اگر موضوع بحث فراتر از عدالت اجتماعی و اقتصادی مطرح شود، دامنه این ظلم نیز فراتر از حقوق انسانی بحث می‌شود. مانند مواردی که عده‌ای به سبب دروغ بستن به دین خدا، بر خداوند ظلم می‌کنند^{۱۲} و اساساً قبیح شرک بدان سبب است که ظلمی آشکار است،^{۱۳} قرآن مشابه چنین بیانی را برای کفر نیز به کار می‌برد.^{۱۴} بنابراین ظلم و عدل در مرتبه‌ای جامع‌تر قرار دارند.

- | | |
|---|---------------------------|
| ۱. ذاریات، ۳۴. | ۲. دخان، ۳۱؛ یونس، ۸۳. |
| ۳. انعام، ۱۴۱؛ اعراف، ۳۱. | ۴. بقره، ۲۰۵. |
| ۵. قصص، ۷۷. | ۶. بقره، ۶۰. |
| ۷. یونس، ۸۱. | ۸. عنکبوت، ۳. |
| ۹. قصص، ۴. | ۱۰. نمل، ۳۴. |
| ۱۱. هود، ۸۵؛ شعراء، ۱۸۱-۱۸۳، عنکبوت، ۳۶. | |
| ۱۲. آل‌عمران، ۹۴؛ انعام، ۲۱، ۹۳، ۱۴۴ و ۱۵۷؛ اعراف، ۳۷؛ یونس، ۱۷ و ۱۰۶؛ هود، ۱۸؛ کهف، ۱۵ و ۵۷؛ حج، ۷۱؛ عنکبوت، ۶۸؛ سجده، ۲۲؛ زمر، ۳۲؛ صف، ۷. | ۱۳. لقمان، ۱۳؛ مائده، ۷۲. |
| ۱۴. بقره، ۲۵۴؛ آل‌عمران، ۱۵۱؛ کهف، ۲۹؛ انبیاء، ۹۷. | |

برخی شواهد قرآنی برای بیان نقض حقوق انسانی در قالب کلیدواژه «ظلم» عبارت‌اند از: عدم پرداخت حق مساکین،^۱ عدم پرداخت جزا یا مزد کامل،^۲ ظلم شمردن ربا و خوردن اموال مردم به باطل،^۳ ظلم شمردن زنا و دزدی در داستان یوسف،^۴ ظلم شمردن قتل در ماجرای پسران آدم،^۵ اجرا نکردن قصاص،^۶ تمسخر و عیب‌جویی و انتخاب لقب‌های زشت،^۷ عدم مراعات حق افراد در شهادت،^۸ گواهی و وصیت.^۹ بر همین اساس قرآن از فرعون یا قوم لوط به عنوان مصادیق ظالم نام می‌برد. جالب اینجا است که هویت جامعه (نه تنها به عنوان مجموعه افراد) آن‌قدر در قرآن مورد تأکید است که بارها ظالم را صفت یک اجتماع (قریه) قرار داده^{۱۰} و این با مواردی که اهل اجتماع (اهل قریه) را ظالم خوانده متفاوت است.^{۱۱} از جمله مصادیق این مورد در جایی است که در استضعاف نگه داشتن مردان و زنان و کودکان را علت ظالم بودن اهل جامعه ذکر کرده است.^{۱۲}

همانند بحث کفران، در اینجا نیز واژگان دیگری برای توصیف موقعیت نقض حقوق انسانی مورد استفاده قرآن قرار گرفته است، مانند «تعدی» که در برخی آیات قبل اشاره شد یا «بغی» که خداوند به عنوان صفت رفتاری قارون نسبت به قوم حضرت موسی ذکر کرده است.^{۱۳}

۵. چهار رکن عدالت اقتصادی

با توجه به مباحث بالا می‌توان جامعه عدالت‌مدار قرآنی را به اجمال جامعه خالی از ظلم و کفران معرفی نمود. جامعه‌ای که مناسبات آن بر مدار حقوق اشخاص و اموال تنظیم شده است. در ادامه به تبیین بیشتر هر یک از دو حوزه اصلی عدل اقتصادی خواهیم پرداخت؛ اما از آنجا که تقسیم هر یک از دو حوزه بالا به زیربخش‌های مشخص‌تر، موجب دقت بحث می‌شود، هر یک از دو حوزه مناسبات اشخاص و مناسبات اموال را به دو قسمت تفکیک می‌کنیم. عدالت انسانی یا مناسبات اقتصادی اشخاص می‌تواند به دو شکل باشد:

- مناسبات اقتصادی دوسویه (مبادله).

- مناسبات اقتصادی یک طرفه (بازتوزیع).

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| ۱. قلم، ۲۴-۲۹. | ۲. کهف، ۴۹؛ بقره، ۲۷۰-۲۷۲. |
| ۳. نساء، ۱۶۱. | ۴. یوسف، ۲۳، یوسف، ۷۵. |
| ۵. مائده، ۲۷-۳۰. | ۶. مائده، ۴۵. |
| ۷. حجرات، ۱۱. | ۸. مائده، ۱۰۷. |
| ۹. هود، ۱۰۲؛ انبیاء، ۱۱؛ حج، ۴۵ و ۴۸. | ۱۰. قصص، ۵۹. |
| ۱۱. نساء، ۷۵. | ۱۲. قصص، ۷۶. |

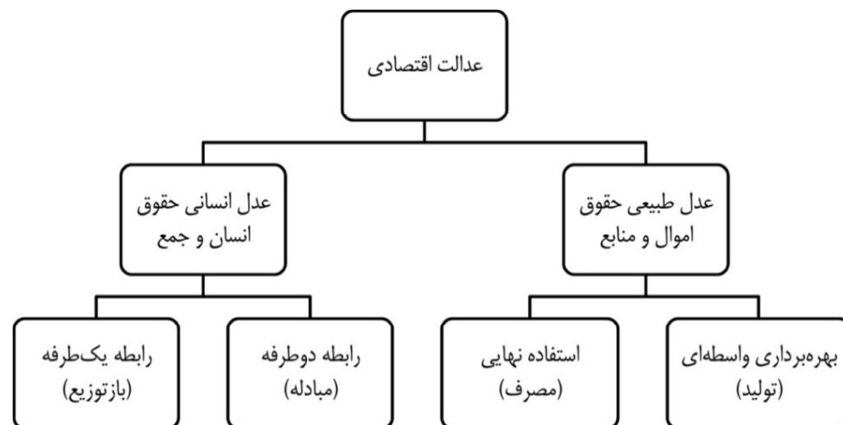
تفاوت این دو نوع رابطه انسانی تا حدی مشابه اختلاف عقد با ایقاع در فقه است. روابط دوسویه نوع داد و ستدی را شامل می‌شود چه در بازار محصولات (کالا و خدمات) باشد چه در بازار کار (مبادله کار با مزد) و چه در بازارهای مالی (مبادله سرمایه با سود). از سوی دیگر روابط یک طرفه شامل آن دسته از مناسبات اقتصادی است که یک طرف نقش منفعل دارد (برخلاف مبادله که هر دو طرف نقش فعال دارند). به عنوان مثال کسب مال در قالب ارث و یارانه‌های دولتی (هر نوع پرداخت انتقالی) از جمله مصادیق روابط یک طرفه است.

از سوی دیگر عدالت طبیعی یا مواجهه اقتصادی با اموال و منابع نیز دو صورت کلی دارد: - استفاده مولد از آنها به عنوان نهاده‌ای برای ساختن یک محصول کامل‌تر (تولید).

- بهره‌گیری غیر تولیدی از آنها به عنوان استعمال نهایی (مصرف).

از سه دسته منابع طبیعت، اموال و قابلیت‌ها، استعدادها، فرصت‌ها و قابلیت‌ها بیشتر ظرفیت استفاده به عنوان نهاده تولید را دارند؛ اما منابع طبیعی و اموال را می‌توان هم به صورت مولد و هم غیر مولد استفاده کرد. در فقه نیز از عبارات‌هایی مانند احیا و حیازت برای استفاده از منابع طبیعی استفاده می‌شود. اگر آب، گاز یا یک سرمایه مالی یا فیزیکی در فرایند تولید محصولی قرار گیرد، مواجهه با آنها از نوع مولد و اگر آب برای رفع عطش، گاز برای گرم کردن و ساختمان برای سکونت استفاده شود مواجهه با آنها غیر مولد خواهد بود.

جواب به این سؤال که آیا نظم اقتصادی جامعه عادلانه‌تر شده است یا خیر؟ دشوار است. اگر یک نماگر یا شاخص برای اندازه‌گیری کلیه تحولات اقتصادی جامعه وجود داشت که افزایش و کاهش آن بیانگر دوری و نزدیکی به عدالت بود، پاسخ ساده می‌شد؛ ولی اکنون که چنین شاخصی وجود ندارد می‌بایست وضعیت بخش‌های مختلف اقتصادی با هم مقایسه شود. قضاوت درباره مطلوب و عادلانه بودن یک اقتصاد بر مبنای چهار مکانیسم اصلی یعنی تولید، مبادله، بازتوزیع و مصرف بهتر امکان‌پذیر است. تفکیک اقتصاد به اجزای آن (مانند تفکیک ارگانیسم به اعضا) موجب می‌شود ارزیابی کل‌نگر و نظام‌واره امکان‌پذیر نباشد. این چهار مکانیسم اصلی در تمام بازارها، مناطق و بخش‌های اقتصادی تنیده شده‌اند.



و می‌توان گفت عاملان اقتصادی در هر لحظه از زمان، یکی از فعالیت‌های بالا را انجام می‌دهند؛ یعنی در هر لحظه لباس یکی از عوامل تولیدکننده، توزیع‌گر، مبادله‌گر یا مصرف‌کننده را به تن دارند؛ اما همچنان که گفتیم این تقسیم چهارگانه، بیشتر یک قالب ارائه است و نقد و نقض آن خللی به محتوای بحث وارد نمی‌کند.

۱-۵. عدالت در بازتوزیع

نخستین محور که حتی در نخستین سوره‌های مکی قرآن مورد تأکید است، عدالت در بازتوزیع منافع نظام اقتصادی است. اگر دقیق‌تر بیان کنیم این مرحله مترادف بازتوزیع در اقتصاد متعارف و «توزیع پس از تولید» در نظریه شهید صدر است که گرچه از لحاظ رتبه اقتصادی پس از تولید قرار می‌گیرد؛ اما به جهت اهمیت و تقدم اشارات قرآنی، در ابتدا ذکر می‌شود. همان‌طور که بیان شد مناسبات یک‌طرفه اقتصادی یا بازتوزیع (پس از تولید) را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود:

— نخست مناسبات بازتوزیعی عام مانند مکانیسم ارث که یک اصل همگانی و ثابت است.^۱

— دوم مناسبات بازتوزیعی خاص که برای افراد ویژه‌ای تعبیه شده است مانند رفع محرومیت و فقر.

بازتوزیع خاص گرچه یک اصل ضروری است؛ اما یک قاعده همگانی، همیشگی و ثابت به شمار نمی‌رود؛ یعنی اجرای آن وابسته به شرایط واقعی جامعه است و موقعیتی متصور

۱. نساء، ۱۱ و ۱۲.

می‌شود که نیاز به آن از بین برود. در مقابل، بازتوزیع عام این‌گونه نیست؛ یعنی مثلاً تا زمانی که انسان‌ها بر زمین هستند، سازوکار ارث کاربرد دارد. اما بازتوزیع خاص به‌طور عمده زمانی مطرح می‌شود که دو عنصر «نیاز و استحقاق» در کنار هم قرار گیرند و فقر غیر اختیاری را تشکیل دهند؛ یعنی کسانی که یا به دلایل خارج از اختیار، امکان مشارکت در اقتصاد و کسب معیشت خویش را ندارند یا کسانی که حتی با مشارکت و تلاش اقتصادی قادر به تأمین معیشت خویش یا خانواده نیستند.

این تأکید اولیه به خاطر این است که قرآن بر یک اصل بزرگ و فراگیر تأکید می‌کند و آن اصل «سهم بردن بر مبنای تلاش»^۱ و همچنین «مکلف بودن انسان‌ها به قدر استعداد و وسع خویش»^۲ است. در شرایطی که با رعایت این اصل، باز هم معیشت فرد و خانواده تأمین نگردد، آنگاه نوبت به اصل دوم می‌رسد و آن حق بازتوزیعی است. به‌طور خلاصه نیازمندان مستحق را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

— صاحبان نیاز موقت (کوتاه یا میان‌مدت) مانند آسیب‌دیدگان حوادث طبیعی، ورشکستگان اقتصادی یا در راه‌ماندگان و... که می‌توان پس از مدتی آنها را به خودکفایتی و بی‌نیازی از بازتوزیع رسانید.

— صاحبان نیاز دائم (بلندمدت) که استحقاق دائم در برخورداری از بازتوزیع دارند. مانند افرادی که اساساً امکان مشارکت در اقتصاد را ندارند همچون معلولان ذهنی یا جسمی، از کارافتادگان و... .

تشویق به بازتوزیع منافع اقتصادی به سود نیازمندان و محرومان از نخستین سوره‌های مکی تا آخرین سوره‌های مدنی دیده می‌شود و هرچه از سال‌های آغازین نزول قرآن فاصله می‌گیریم، تشویق‌ها و خطاب‌های فردی جای خود را به دستورات الزامی و تعبیه سازوکارهای مشخص اجتماعی می‌دهد؛ به‌طوری که پس از سال هشتم هجری، عدم پرداخت زکات هم‌مرز با کفر و خروج از اسلام شمرده می‌شود. اهمیت این محور تا آنجاست که در زبان قرآن غفلت از آن مترادف مرگ (معنوی) جامعه دانسته شده^۳ و رفتار یا سیاستی که منجر به فقر و فحشا شود، رفتار و سیاست شیطانی شمرده شده است.^۴ این بخش از نظریه عدالت که در تئوری‌های موجود نیز شناخته‌شده‌ترین است، در مواضع متعددی از قرآن اشاره شده است. تمام آیاتی که تشویق یا امر به انفاق، پرداخت زکات و صدقات، پرداخت خمس، ایتاء مال به نزدیکان و فقیران می‌کند و همچنین آیاتی که به

۱. نجم آیات ۳۸ و ۳۹؛ مدثر، ۳۸؛ طور، ۲۱.

۲. طلاق، ۷، بقره، ۲۸۶.

۳. بقره، ۲۶۸.

۴. بقره، ۱۹۵.

قرض حسن ترغیب می‌نمایند، مبنایی برای تعیین حقوق بازتوزیعی به شمار می‌روند که مرور آنها مجال وسیعی می‌طلبد.

یکی از آموزه‌های برجسته در منطق قرآن توجه به این نکته است که هزینه کردن برای رفع فقر و محرومیت دارای منافع (آتی و بلندمدت) برای جامعه است^۱ و قرآن کسانی را که انفاق را موجب نقصان اموال و زیان می‌شمرند، نکوهش می‌کند.^۲ این موضوع مهم در مواضع متعدد اشاره شده و در واقع پاسخی است به مکاتب کوتاه‌نگری که پیامدهای مثبت، انسانی و بلندمدت عدالت بازتوزیعی را در ارزیابی خود نادیده می‌گیرند؛ بلکه رفع فقر و محرومیت را موجب کاهش کارایی می‌شمارند.

ضمن اینکه قرآن مجید به صراحت حقوق و قواعد مشخصی را برای معیشت و رفاه نیازمندان وضع نموده است. مهم‌ترین نقد بحث بازتوزیع، فروکاستن آن به ایده مساوات‌گرایی و برابری‌طلبی است؛ اما منطق بازتوزیع قرآنی هیچ تلازمی با برابری در درآمد یا مصرف ندارد و معتقد است که در وضع بهینه نیز برخورداری‌های اقتصادی و رتبه‌های اجتماعی افراد همسان نیست و این خود از سنت‌های جامعه و مبنای آزمایش انسان‌ها است.^۳

۲-۵. عدالت در مبادله

دومین بعد عدالت اقتصادی که مانند بازتوزیع، ناظر به مراعات حقوق انسانی است، حوزه مبادلات و داد و ستد است. این حوزه برخلاف بازتوزیع، مشتمل بر یک تبادل دوسویه و انتخابی است. مبادله و مفاهیم وابسته به آن مانند «مالکیت و قرارداد» نقش واسط را در هر فعالیت اقتصادی از تولید تا مصرف بازی می‌کند. گرچه می‌توان بحث مالکیت را مستقل از مبادله دانست؛ اما چون مالک شدن یا انتقال مالکیت تنها در قالب تبادل حق تملک صورت می‌پذیرد، می‌توان مسائل مربوط به آن را در ذیل عنوان مبادله بررسی نمود. در مقابل قرارداد اقتصادی (چه به صورت رسمی و چه به صورت توافق غیر رسمی) طفیلی و بیانگر مفاد یک مبادله است و ماهیت مستقلی ندارد.

هر مبادله در واقع تبادل یک حق یا مجموعه‌ای از حق‌ها است مانند: حق مالکیت یک کالا، حق به اجاره گرفتن نیروی کارگر یا حق به کار گرفتن سرمایه. بر این اساس دو دسته مبادله قابل تصور است:

۱. تغابن، ۱۷؛ سبأ، ۳۹؛ روم، ۳۹؛ آل‌عمران، ۱۸۰؛ بقره، ۲۴۵؛ حدید، ۱۱.

۲. توبه، ۹۸. ۳. زخرف، ۳۲؛ نحل، ۷۱.

— مبادله‌ای که فقط مبادله حق است مانند: داد و ستد برخی اوراق حق امتیاز یا اختیار معامله. در این حالت تبادل حق، موضوعیت دارد و چیز دیگری مراد نیست.

— مبادله‌ای که حاوی تبادل یک مال و حقوق وابسته به آن است. در این شکل تبادل حق، طریقت دارد. در این حالت موضوع مبادله می‌تواند کالا، خدمت نیروی کار، منابع طبیعی یا سرمایه مالی باشد. در فقه امامیه مبادله، قیمت و بازار مستقلاً برای پول وجود ندارد (توتونچیان، ۱۳۷۹).

در نتیجه برخلاف آنچه در ابتدا به ذهن متبادر می‌شود، مبادله به معنای خرید و فروش آن هم در بازار محصولات نیست؛ بلکه شامل هر نوع داد و ستد حقوق اقتصادی در تمام بازارهای اقتصادی است. اتفاقاً به همین دلیل که همیشه مبادله در دل یک تصمیم اقتصادی مانند تولید یا تخصیص قرار می‌گیرد، اغلب مغفول واقع می‌شود و بیشتر به عنوان یک فرم و قالب که حاوی عبارات حقوقی است به آن نگریسته می‌شود. اگر از برخی نظریات سوسیالیستی بگذریم (که به عدم توازن قوا در مبادلات اقتصادی و آثار آن بر توزیع درآمد توجه دارند)، در دیگر تئوری‌های عدالت به این حلقه اتصال دو طرف بازارهای اقتصادی توجه نشده است. برخلاف روش مرسوم، قرآن مجید به موضوع عدالت در رویه‌ها، قواعد مبادله و قراردادهای توجه بسیار جدی دارد و به‌طور مثال روابط مالی و مبادلاتی ناعادلانه «ریا و اکل مال به باطل» را مصداق ظلم در جامعه می‌شمارد.^۱

اصل اهمیت عادلانه بودن مبادلات و قراردادهای در مواضع متعددی از قرآن مورد تأکید و تکرار قرار گرفته است.^۲ از ارکان عدل مبادلاتی تعیین تکلیف مالکیت‌های مشروع است که از محوری‌ترین مباحث هر نظام اقتصادی به شمار می‌رود. با روشن شدن چگونگی تملک و انتقال مالکیت، دستورات صریح قرآن مبنی بر مبادلات عادلانه، با توجه به اقتضائات زمانه آن قدر اهمیت می‌یابد که به عنوان مثال در عصر حضرت شعیب که انحرافات اقتصادی رواج یافته بود، بلافاصله پس از دعوت جامعه به ایمان، سخن از دقت در مبادلات اقتصادی به میان می‌آید.^۳ در منطق قرآن، بی‌عدالتی مبادلاتی به فساد می‌انجامد. اهمیت عدل در مبادلات بدان سبب است که در کنار انحراف منابع و تباه کردن سرمایه‌ها (فساد) به نقض حقوق انسانی (ظلم) نیز می‌انجامد. در حرمت حقوق اقتصادی همین بس که رواج مبادلات ناعادلانه و تجاوز به اموال دیگران در منطق قرآن مساوی خودکشی جامعه دانسته شده است.^۴

۱. نساء، ۱۶۰ و ۱۶۱.

۲. شعراء، ۱۸۱ و ۱۸۳؛ اسراء، ۳۵؛ هود، ۸۵.

۳. هود، ۸۴.

۴. نساء، ۲۹.

در میان انواع چهارگانه مبادلات اقتصادی، انحراف در مبادلات مالی جایگاه ویژه‌ای در قرآن مجید دارد. تأکید بر سلامت مبادلات مالی تا حدی ناشی از این است که پول غیر از کارکرد بالقوه آن به عنوان یک نهاد تولید مانند نیروی کار (پولی که تبدیل به نهاد تولید شود سرمایه است)، وظایفی مانند واسطه مبادله و معیار ارزش و نماد قدرت خرید را دارد. مجموعه وسیعی از ویژگی‌ها موجب می‌شود که قواعد استفاده از پول و مراعات حقوق مربوط به آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد. از این رو است که مناسبات مالی ظالمانه (و در رأس آن ربا) جنگ با خدا و پیامبر دانسته شده و در تضاد با قواعد اخلاقی و انسانی و مغایر با اساس جامعه دینی است.^۱ از همین جا می‌توان به وزن و ضریب اهمیت هر یک از قواعد اسلام و نقض آنها پی برد؛ به طوری که ظلم در روابط مالی از دیگر انواع گناه و ظلم (جز شرک) بالاتر است. از معدود مواردی که قرآن به اهل ایمان وعده عذاب کافران را داده در جایی است که دستور به قطع ربای مضاعف داده شده است.^۲

بی‌شک یک رکن عدالت مبادلاتی، وضعیت تعهدات، پیمان‌ها و قراردادهای است. چنان که بیان شد این پیمان‌ها دامنه وسیعی را در تمام بازارهای اقتصادی (حتی قراردادهای بین ملل شامل می‌شوند. قرآن تأکید آشکاری بر لزوم پایبندی به قراردادهای و تعهدات اجتماعی دارد^۳ و برای تقویت بنیان تعهدات، از هر دو دسته ضمانت‌های اخلاقی و ضمانت‌های حقوقی بهره می‌برد؛ بدترین بندگان خدا کافران پیمان‌شکنند و حفظ تعهدات از نشانه‌های تقوا است.^۴

اهمیت استحکام این زیرساخت نظام اجتماعی آن قدر جدی است که در منطق قرآن، حتی برای کمک به دیگر مسلمانان نیز نباید مرتکب نقض قراردادهای شد.^۵ روشن است اگر تضمین حقوق طرفین مبادله به صورت مطلوب و مؤثر صورت نگیرد، شالوده روابط اجتماعی و اقتصادی لرزان خواهد بود و در نتیجه موجب ابهام در آینده تصمیمات اقتصادی، افول انگیزه عاملان اقتصادی و بالارفتن هزینه فعالیت اقتصادی خواهد شد. در قرآن مجید بر تأثیر اخلاق و ارزش‌های دینی بر حفظ پیمان‌ها تأکید و خداوند به عنوان مظهر اعلای وفا به تعهدات ستوده شده است.^۶

از دیگر بنیان‌های محتوایی قرآن در موضوع مبادلات عادلانه آن است که رشد ناشی از روابط اقتصادی ناسالم و ظالمانه، نفع حقیقی و پایدار جامعه نیست^۷ (به قرینه ذکر صفت

۲. آل عمران، ۱۳۰ و ۱۳۱.

۴. انفال، ۵۵ و ۵۶.

۶. رعد، ۲۰؛ توبه، ۱۱۱.

۱. بقره، ۲۷۹.

۳. اسراء، ۳۴؛ مائده، ۱.

۵. انفال، ۷۲.

۷. روم، ۳۹.

مضاعف شدن برای زکات و عدم ذکر آن برای ربا) و اساساً قاعده جهان بر محو آثار روابط مالی ظالمانه و تکثیر آثار روابط عادلانه و انسانی است.^۱

۳-۵. عدالت در تولید

هر آنچه تاکنون درباره عدالت بازتوزیعی و مبادلاتی ذکر شد ذیل عنوان کلی عدالت انسانی و نظریه قسط (فقدان ظلم) بود. سومین و چهارمین بعد از ابعاد عدالت اقتصادی تحت عنوان کلی عدالت طبیعی و نظریه شکر (فقدان کفران) بررسی خواهد شد. چنان که آورده شد مناسبات انسان با منابع و موهبت‌های طبیعی در دو قالب کلی صورت می‌گیرد: یکی بهره‌برداری از آنها در مسیر تولید یک محصول کامل‌تر و دوم استفاده به عنوان مصرف‌نهایی. صورت اول بهره‌برداری از منابع، موهبت‌ها و اموال عدالت تولیدی نامیده شد که عبارت است از مراعات حقوق اموال و منابع سه‌گانه (منابع طبیعی و معادن، اموال یا سرمایه‌ها و درنهایت موهبت‌های خدادادی).

در منطق قرآن در کنار اعطای موهبت‌های خاص به امثال حضرت داود، سلیمان یا ذوالقرنین^۲ تکالیفی را نیز تعیین می‌کند تا از این موهبت‌ها به روش صحیح استفاده کنند و خود نیز دچار غفلت یا ظلم نشوند. این موهبت در سطح فردی نیست؛ بلکه ممکن است جامعه صاحب موهبتی باشد که لازم است از آن استفاده شکرگزارانه نماید، همانند موقعیت جغرافیایی قوم سبا (منطقه امن و پرروزی) یا قوم موسی (زمین مبارک و حاصلخیز).

حال با توجه به مفروض گرفتن صحت مسئله مالکیت نهاده‌ها و منابع تولید، سخن این است که آیا ضابطه‌ای برای تولید یا حقی برای منابع متصور است؟ در اقتصاد متعارف این‌گونه مناسبات ذیل مفهوم کارایی فنی و تخصیصی بحث می‌شود و اساساً مواجهه ناعادلانه با ثروت‌ها و سرمایه‌ها معنا ندارد؛ اما چنان که در بخش «ارکان نظریه عدالت در قرآن» بیان شد مفهوم شکر که ناظر به همین مناسبات انسان با منابع بی‌جان است، به عنوان شعبه‌ای از عدل عام مطرح می‌شود و اگر جامعه‌ای از این منابع درست استفاده ننماید، حق اموال را نقض کرده است. اهمیت دیگر تولید آن است که توزیع اولیه منافع اقتصادی یا مالکیت محصول، از آن منتج می‌شود (البته مبتنی بر قراردادی که سهم صاحب کار، سرمایه، مدیر و... را تعیین کند).

۱. بقره، ۲۷۶.

۲. اعراف، ۱۳۷.

گاه ادعا می‌شود اقتصاد اسلامی در حوزه تولید و رشد اقتصادی تفاوت چندانی با اقتصاد متعارف ندارد؛ حال آنکه با وجود کثرت تشابهات، احکام تولیدی اقتصاد متعارف کاملاً برخاسته از فلسفه اخلاق نتیجه‌گرایی و رسیدن به اهداف مقدسی! مانند کارایی، حداکثرسازی ثروت و بهینه‌پارتو است. چنین مبنایی با رویکرد وظیفه‌گرایی و محوریت حقوق انسان و طبیعت که از قرآن استخراج می‌شود و نظام انگیزشی اسلام متفاوت است. اساساً در نگرش قرآنی همانند مالکیت، در تولید نیز مولد بلاصالحه و مستقل تنها خداوند است (رجایی، ۱۳۸۶، ص ۶۰). قرآن ریشه هر آفرینش و حتی زراعتی را به قادر متعال نسبت می‌دهد؛^۱ زیرا نه تنها تمام منابع، قوت‌ها، استعدادها و موهبت‌ها از جانب پروردگار وهاب اعطا شده؛ بلکه قواعد و سنت‌های خلقت که آدمی را قادر به صنعت، زراعت و... می‌کند، نیز از سوی خداوند حکیم وضع شده است.

قرآن بارها از در اختیار گذاشتن نعمت‌هایی مانند آب، انواع درختان و گیاهان، چارپایان، کشتی‌ها و... نام برده و اینها را وسایل تأمین معاش و ابتغاء فضل الهی قلمداد کرده است. غیر از مواهب طبیعی که برای تولید و کسب معیشت در اختیار انسان است، قرآن کریم به صنعت ساخت کشتی (در داستان نوح نبی)، صنعت نرم کردن آهن و ساخت زره (در داستان داود نبی)، صنعت ساختن ظرف و پیکره از مس (در داستان سلیمان نبی)، صنعت استفاده از شیشه در بنای کاخ (در داستان سلیمان و ملکه سبا) و صنعت سدسازی توسط آهن و مس (در داستان ذوالقرنین) اشاره صریح نموده است. اصل در چنین حوزه‌هایی تکاپوی عقل و تجربه بشری است؛ اما خداوند رثوف در کنار هدف اصیل وحی، از طریق پیامبران امدادهای بزرگی به سامان دادن نظم دنیوی و معاش آدمیان نموده است.

در کنار بیان مواهب طبیعی و طلب فضل برای کسب روزی در قرآن، بخش دیگری از آیات به مسئله آبادانی و عمران زمین می‌پردازد یا انسان‌ها را به استفاده و بهره‌برداری از نعمت‌ها فرامی‌خواند^۲ و هدف از ذکر مواهب طبیعی و دستور استفاده از آنها برای کسب روزی را شکرگزاری آدمی بیان می‌کند و اساساً واژه «فضل» در آیات قرآن ارتباط تنگاتنگی با کلمه «شکر» دارد^۳ که مؤید آن است که روش‌های کسب روزی و ابتغاء فضل، در ذیل بخش دوم عدل اقتصادی و نظریه شکر جای می‌گیرد. براساس استنتاج منطقی، تشویق به تولید و عمران به معنای تشویق مقدمات تولید و ابزارسازی برای تولید نیز خواهد بود. بنابراین ترغیب به مقدمات (مانند سرمایه‌گذاری) یا ابزارها (مانند فنون و تکنیک‌های

۱. واقعه، ۶۴. ۲. هود، ۶۱؛ روم، ۹؛ اعراف، ۱۰؛ اسراء، ۱۲ و ۶۶.

۳. نحل، ۱۴؛ نمل، ۷۳؛ قصص، ۷۳؛ روم، ۴۶؛ فاطر، ۱۲؛ غافر، ۶۱؛ جائیه، ۱۲؛ بقره، ۲۴۳.

تولید) از اصل کلی «تشویق به عمران و تولید» قابل استنتاج است. همچنین خداوند ثروت و جمعیت را عاملی برای کمک به جوامع برمی‌شمرد.^۱ برخی محققان عبارت «امداد به وسیله اموال و بنین» را که در قرآن تکرار شده است، به معنای افزایش بازده مال و انسان‌ها دانسته‌اند نه صرفاً افزایش کمیت ثروت و جمعیت (رجایی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹). بر این اساس هم کمیت و هم کیفیت سرمایه و انسان‌ها، از مصادیق مدد خداوند به یک جامعه است.

از اصول نگرش قرآن در مواجهه با منابع و اموال، توجه دادن مسلمانان به این است که قبض و بسط اقتصادی جامعه ناشی از قواعد طبیعی و سنت‌های تکوینی می‌باشد و بهترین روزی با شناخت و به‌کارگیری آن قواعد به دست می‌آید.^۲ نکته دیگر آن است که قبض و بسط اقتصادی جامعه کاملاً ثابت و پیشینی نیست (گرچه برخی اجزای مفروض دارد مانند: محدودیت‌های محیط جغرافیایی و منابع طبیعی و معدنی)؛ بلکه انتخاب و عمل اعضای جامعه نیز در آن مؤثر است.^۳ منطق قرآن آن است که عرض معیشت جامعه به نحوه عمل و رفتار اعضای جامعه بسته است و با اصلاح شیوه مواجهه و استفاده جامعه از منابع و اموال موجود، ظرفیت برای کاهش یا افزایش برخورداری‌ها ایجاد می‌شود. در مقابل در منطق قرآن تغییر ارزش‌ها و فرهنگ، می‌تواند نعمت اقتصادی را به نعمت تبدیل نماید.^۴

۴-۵. عدالت در مصرف

دومین شکل مناسبات انسان با اموال و منابع اقتصادی، بهره‌برداری از آنها در جهت غیر تولیدی است. مصرف فراگیرترین رفتار اقتصادی به شمار می‌رود؛ زیرا انسان بدون تولید و مبادله ممکن است؛ اما بقای زندگی به مصرف برخی کالاها یا خدمات بستگی دارد. همان‌طور که برخی رفتارهای انسان با عوامل تولید خلاف حقوق طبیعی آنها است، بعضی شیوه‌های مصرف نیز غیر شاکرانه و معارض عدل است. این نکته در اقتصاد متعارف چندان فهم نمی‌شود؛ زیرا مصرف‌کننده در استفاده از کالاهای در اختیار آزاد است و دولت‌ها می‌توانند میلیون‌ها تن گندم را برای حفظ تعادل بازار به دریا بریزند؛ ولی از منظر اسلامی مصرف یک مقوله صرفاً شخصی نیست.

مصرف نهایی را می‌توان بهره‌برداری غیر مولد از محصولات و منابع دانست. این به آن معنا نیست که برخی از منابع فقط در تولید استفاده می‌شود و برخی دیگر فقط مصرف می‌شوند. اساساً نوع کالا یا محصول معرف مصرفی بودن آن نیست؛ بلکه صحیح‌تر آن

۱. اسراء، ۶؛ نوح، ۱۲.

۲. سبأ، ۳۶ و ۳۹؛ اسراء، ۳۰؛ قصص، ۸۲.

۳. عنکبوت، ۶۲.

۴. انفال، ۵۳؛ رعد، ۱۱.

است که مستهلک شدن معیار نهایی دانسته شود. بر این اساس هر نهاده تولید غیر انسانی (سرمایه فیزیکی، زمین و منابع طبیعی) و هر محصول واسطه‌ای که قابلیت استفاده غیر مولد و مصرفی را نیز دارد و بسیاری از محصولات به ظاهر نهایی، قابلیت استفاده مولد را دارند. مثلاً اگر از نفت، محصول پالایشگاهی تولید شود، استفاده مولد از آن صورت گرفته؛ اما اگر برای گرم کردن محیط به کار رود، مصرف شده است.

در آیات متعددی از قرآن اجازه، اباحه یا حلیت مصرف، به معنای مصرف روزی‌های پاکی که به شیوه حلال کسب شده‌اند، بیان شده است. روشن است که در همین اصل دو قید محوری وجود دارد: اول طیب بودن مورد مصرف براساس منطق انطباق تکوین و تشریح که بیان شد تا چیزی مصداق خبیث نشود، حرام نخواهد بود و تمام طیبات حلال هستند^۱ و دوم حلال بودن روش کسب آن. پس هر محصولی که ذاتش پاک نباشد (مثل گوشت خوک یا مردار یا ذبیحه‌ای که نام خدا بر آن برده نشده باشد) یا به غیر حلال کسب شده باشد (از مکاسب محرمه یا مبادله حرام) مشمول تحریم مصرفی خواهد شد.

از نکات بسیار جالب آیاتی که عبارت «کلوا» یعنی جواز تصرف و مصرف استفاده شده، قیدهایی است که بلافاصله پس از آن به کار رفته است و همگی بیانگر جهت درست استفاده از محصولات و پرهیز از انحراف در مصرف‌اند: شکرگزار؛ مصرف کنید (وَأَشْكُرُوا)، با مراعات تقوا مصرف کنید (وَاتَّقُوا)، بدون اسراف مصرف کنید (وَلَا تُسْرِفُوا)، بدون سرکشی مصرف کنید (وَلَا تَطْغَوْا)، بدون فساد کردن مصرف کنید (وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ)، بدون پیروی از شیطان مصرف کنید (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ)، برای انجام عمل صالح مصرف کنید (وَأَعْمَلُوا صَالِحًا)^۲.

در قرآن برخی ممنوعیت‌های عمومی نیز برای مصرف ذکر شده است (غیر از موارد خاص همچون محرمتان زمان احرام حج). مهم‌ترین موارد ممنوعیت‌های عمومی عبارت‌اند از: مردار، مشروبات مسکر، گوشت خوک، خون و حیوان ذبح شده‌ای که نام خداوند بر آن ذکر نشده باشد.^۳ روشن است که در کنار این موارد تمام محصولات کسب شده از مبادله حرام نیز مشمول ممنوعیت‌های مصرف است. مانند آنچه از طریق ربا یا تصرف عدوانی به مالکیت‌های مشروع دیگران به دست می‌آید. از نکات بدیع قرآن، بیان تأثیری است که ظلم می‌تواند بر محروم شدن یا تحریم مصارف حلال بگذارد. در منطق

۱. اعراف، ۱۵۷.

۲. بقره، ۶۰، ۱۶۸ و ۱۷۲؛ مائده، ۴ و ۸۸؛ طه، ۸۱؛ انعام، ۱۴۱ و ۱۴۲؛ اعراف، ۳۱؛ مؤمنون، ۵۱؛ انفال، ۶۹؛ نحل، ۱۱۴.

۳. بقره، ۱۷۳؛ انعام، ۱۲۱؛ نحل، ۱۱۵؛ مائده، ۳ و ۹۰؛ انعام، ۱۴۵.

قرآن روزی‌ها و رفاه حلال به دو دلیل مهم بر یک جامعه حرام می‌شود و این اتفاقی است که درباره اهل کتاب رخ داد: نخست ظلم و دوم بستن راه ایمان و معنویت.^۱

۶. نتیجه‌گیری

در ابتدای مقاله بیان شد که برای سنجش عدالت اقتصادی براساس نگرش اسلامی به دو مقدمه نیاز است: نخست مقدمه نظری یعنی شناخت دقیق و روشن از ماهیت و اجزای عدالت و دوم مقدمه روشی یعنی شناسایی بهترین شیوه شاخص‌سازی و کمی‌سازی آن مفهوم. هدف این نوشتار پاسخ به مقدمه نظری سنجش عدل بود. براساس مفهوم توسعه‌یافته‌ای که از رساندن حقوق به صاحبان حق بیان شد، عدالت اقتصادی به معنای اعطا حقوق اقتصادی است که شامل حقوق اشخاص (از فرد تا جامعه) و حقوق اموال یا منابع است. این مبنایی بود که با شواهد قرآنی پشتیبانی شد. برای شناخت دقیق ابعاد عدل طبیعتی و عدل انسانی، مبتنی بر یک حصر منطقی، هر یک از دو شعبه عدالت اقتصادی به دو زیرجزء تقسیم شد:

— روابط اقتصادی میان اشخاص یا یک‌طرفه است (مانند ارث و دادن یارانه) یا دوطرفه و فعال (مانند داد و ستد یا قرارداد بستن). بر این اساس عدل اقتصادی انسانی به دو دسته عدالت در مبادلات و بازتوزیع تفکیک می‌شود. ظلم و قسط کلیدواژه‌های این سرفصل است.

— از منابع و اموال یا به عنوان واسطه و نهاده‌ای برای یک محصول کامل‌تر استفاده می‌شود یا به عنوان مصرف‌نهایی بهره‌برداری می‌شود. بر این اساس عدل اقتصادی طبیعتی به دو دسته عدالت در تولید و مصرف تقسیم می‌شود. عدم مراعات حقوق منابع و اموال موجب کفران (ضد شکر)، اسراف و تبذیر می‌شود.

با پذیرش چنین چارچوبی، نخست روشن است که شاخص‌های متعارف مانند ضریب جینی، نسبت دهک‌ها، شاخص اتکینسون، تایل و... نمی‌توانند بهترین بیانگر وضعیت عدالت در اقتصاد اسلامی باشند. دوم سنجش عدالت اقتصادی به سنجش مراعات ۴ دسته حقوق زیر کاهش می‌یابد: حقوق مبادلاتی، حقوق بازتوزیعی، حقوق تولیدی و حقوق مصرفی. در نتیجه اگر این فهرست حقوق چهارگانه از منابع اسلامی استخراج شود، گام اصلی در مسیر سنجش عدالت اقتصادی برداشته شده است و تنها نیازمند مقدمه روشی خواهیم بود تا این چهار دسته حقوق را شاخص‌سازی نماید.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- افلاطون (۱۳۸۳)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پتريک، تونی فیتز (۱۳۸۱)، نظریه‌های رفاه اقتصادی، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: گام نو.
- توتونچیان، ایرج (۱۳۷۹)، پول و بانکداری اسلامی و مقایسه آن با نظام سرمایه‌داری، تهران: نشر توانگران.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، حق و باطل در قرآن، تهران: بقعه.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۶۷)، الحیاه، ج ۳-۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خاندوزی، سیداحسان (۱۳۹۰)، «قرآن و نظریه مدینه عادلانه»، ارائه‌شده در: دومین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: اردیبهشت.
- خمینی، سیدروح‌الله موسوی (۱۳۸۱)، کتاب البیع، نجف اشرف: [بی‌نا].
- رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رجایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۸۶)، آیات اقتصادی قرآن، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی(ره).
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۷)، اقتصاد ما، ج ۲، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۷۸)، زبان قرآن، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق(ع).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۶۳)، عدل الهی، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۰)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.