

نظام‌نامه حقوق اقتصادی در قرآن کریم*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۳/۲۰

سیدمحمد رضا سیدنورانی**
سیداحسان خاندوزی***

چکیده

اگرچه مکتب‌های گوناگون درباره منشأ و منبع حقوق با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ اما عمده آنها در بازگرداندن عدالت به مسئله حق (در برابر تکلیف) مشترک هستند. بر این اساس دست‌یابی به نظریه عدالت اسلامی محتاج استخراج دقیق و جامع حقوق اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... از منابع اسلامی خواهد بود؛ نیز شاخص‌سازی و نظارت بر بهبود یا وخامت عدالت اقتصادی در جامعه مستلزم شناخت حقوق اقتصادی انسان‌ها و اموال است. با توجه به تشتت مبانی نظری و ارزشی حقوق اقتصادی، معتبرترین راه برای نظام اسلامی، تدوین فهرست حقوق اجتماعی - اقتصادی مبتنی بر قرآن کریم و سنت است.

مقاله پیش‌رو که حاصل یک قرآن‌پژوهی تفصیلی است، گامی برای شناخت حقوق اقتصادی مندرج در قرآن کریم شمرده می‌شود. در این جهت تمام آیه‌های اقتصادی قرآن کریم مورد تأمل قرار گرفته؛ سپس مجموع یافته‌ها در قالب چهار دسته حقوق اقتصادی ارائه شده است. مروری بر یافته‌های ذیل هر یک، نکته‌های بدیع و آموزه‌های برجسته‌ای در اقتصاد اسلامی را پیش‌روی خواننده قرار می‌دهد. گستره و دامنه حقوق اقتصادی در قرآن کریم مؤید این نکته است که عدالت اقتصادی در قرآن کریم، ماهیتی بسیار فراتر از نظریه‌های متعارف عدالت اقتصادی دارد.

واژگان کلیدی: عدالت اقتصادی، اقتصاد اسلامی، حقوق اقتصادی، قرآن کریم.

طبقه‌بندی JEL: D63, K10

*. مقاله پیش‌رو برگرفته از پایان‌نامه دکترای اقتصاد در دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران است.

Email: nourani@atu.ac.ir.

** دانشیار اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: smkhandoozi@gmail.com.

*** دانشجوی دکترای علوم اقتصادی دانشگاه آزاد تهران.

مقدمه

اقتصاد متعارف، نظام وصف و تجویز خود را براساس برخی هدف‌های خاص سامان داده است؛ به طوری که در دستگاه تحلیلی خود به طور عمده به تحقق کارایی و بیشترین سود یا مطلوبیت تمرکز دارد و نیز در نسخه‌های سیاست‌گذاری خود، ارزشی را بالاتر از اینها نمی‌شناسد. روشن است که این رویکرد با نگرش نتیجه‌گرایی در فلسفه اخلاق سازگاری دارد؛ اما عمده اندیشه‌وران مسلمان، نظام اخلاقی خود را بر پایه وظیفه‌گرایی یا فضیلت‌گرایی بنا کرده‌اند. در این نگرش بیش از آنکه تحقق هدف خارجی معیار باشد، انطباق رفتارها و سیاست‌ها با مجموعه‌ای از حقوق و قواعد باعث اخلاقی‌بودن آن می‌شود. عدالت اجتماعی چیزی نیست جز همان مجموعه حقوق لازم‌الرعايه که اگر هر انسانی به حقوق خود نائل شود، هدف عدالت محقق شده است (اعطاء کل ذی حق حقه).

در دیدگاه اسلامی دنبال کردن هدف‌های خارجی فقط از راهی ممکن است که باعث نقض حقوق افراد و جامعه نشود، در غیر این صورت باید در رسیدن به آن هدف تجدیدنظر کرد نه در مراعات حق؛ زیرا به نسبت دیگر هدف‌های نظام اجتماعی اسلام، این عدالت است که قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند. متکی بر این مبنا، گرچه تعادل کمی نیروهای بازار اهمیت دارد؛ اما آنچه میزان و شاخص وضعیت بهینه اقتصادی است، فقط تعادلی است که همراه عدالت باشد. در این نگرش مطالعه‌های اثباتی یا توصیه‌های هنجاری فاقد ارزش است اگر:

۱. تحلیلی از اوضاع اقتصادی بدهد که ما را از تمام شاخص‌های کلان آگاه سازد

جز میزان تأمین و مراعات حقوق افراد و گروه‌ها؛

۲. یا سیاستی اقتصادی ارائه کند که به بهبود هدف‌های رشد و کارایی داخلی و

رقابت‌پذیری خارجی بینجامد؛ اما نقض حقوق انسانی را در پی داشته باشد.

مسئله حقوق اقتصادی طی دهه‌های اخیر در محافل آکادمیک غربی نیز مورد توجه قرار

گرفت. پس از دهه ۱۹۶۰ میلادی که رویکرد «حقوق و اقتصاد» مطرح شد، امید می‌رفت

که شناخت ما از حقوق اقتصادی دچار تحول شود؛ اما هیچ‌یک از سه جریان این رویکرد

اثباتی، هنجاری و کارکردی- به ارائه مبنای محکمی برای تعریف کامل حقوق اقتصادی

نینجامد (Parisi & Klick, 2004, p.591). دومین رویکردی که در دهه‌های اخیر بر

حقوق اقتصادی تمرکز یافت، نهادگرایی جدید بود. این نحله در بررسی چارچوب نهادی هر اقتصاد بیش از پیش به اهمیت و کارکردهای حقوق توجه کرد، کوشش‌های نورث درباره حقوق مالکیت (North, 2005) و ویلیامسون در حقوق قراردادها (Williamson, 2009) برجسته‌ترین ثمرات این مطالعه‌ها شمرده می‌شوند؛ اما تعریف حقوق انسانی - و از جمله اقتصادی- کاری است که در سطح فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق صورت می‌گیرد و نه دانش اثباتی و توصیفی اقتصاد.

بیش از همه معاصران، اندیشه‌ورانی که به مسئله عدالت پرداخته‌اند؛ مانند: رالز، هایک، نوزیک، پازنر، سن و ... توانسته‌اند به مسئله حقوق در اقتصاد نزدیک شوند؛ البته هر یک بر بُعدی از حقوق اقتصادی نظر داشته‌اند. می‌توان گفت در اینکه عدالت بیش از همه به مسئله حقوق باز می‌گردد، توافقی میان بسیاری رویکردها وجود دارد. اختلاف نظر آنجا است که هر رویکردی مبنای متفاوتی برای شناخت حقوق معرفی می‌کند؛ اما در هر حال، گام نخست برای داشتن معیار عدالت اقتصادی، رسیدن به فهرست کاملی از حقوق اقتصادی است. از جمله مهم‌ترین نحله‌های فکری درباره حقوق می‌توان به دو شاخه ذیل اشاره کرد:

۱. قرارداد اجتماعی (Social contract): بر اساس این دیدگاه فهرست حقوق را

قرارداد هر جامعه در هر زمان تعیین می‌کند؛

۲. حقوق طبیعی (Natural rights): در این نگرش حقوق طبیعی مشترک و

مندرج در متن خلقت، مبنای تعیین حقوق بشر است.

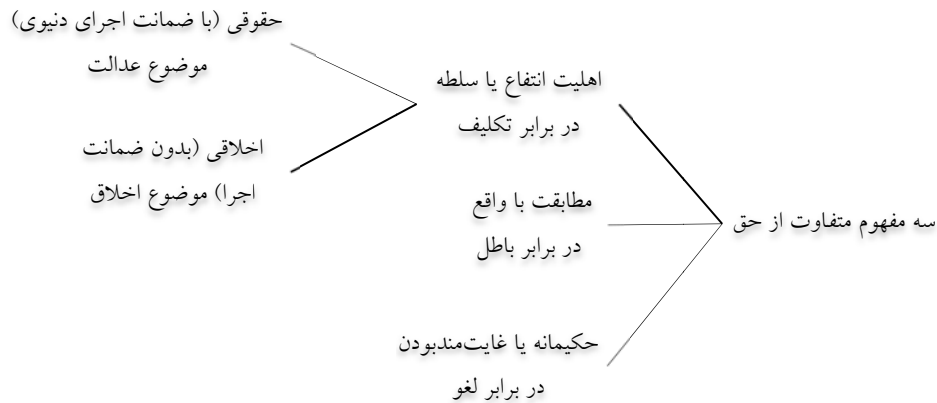
برخی از صاحب‌نظران با عنوان‌های دیگری؛ مانند: واقع‌گرایی- آرمان‌گرایی به این تمایز اشاره کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۴۰). هر یک از دو نحله پیش‌گفته نقاط قوت و ضعفی دارند؛ اما سرانجام هر دو به مناقشه‌های نظری عالمان متکی است. در تحقیق پیش‌رو، حق به مفهوم اعتباری خود مدنظر است؛ یعنی در برابر تکلیف نه حق به معنای مطابق با واقع (نساء: ۱۷۱ / مائده: ۲۷ / انعام: ۳۰ / روم: ۶۰ / حج: ۶۲ / کهف: ۲۱ / اسراء: ۱۰۵) یا معنای حکیمانه (آل‌عمران: ۱۹۱ / ص: ۲۷). حق در برابر تکلیف (معارض: ۲۴ / ذاریات: ۱۹ / انعام: ۱۴۱ / اسراء: ۲۶ / روم: ۳۸)، خود به دو سطح تفکیک می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۳):

۱. حقوقی (یعنی لازم‌الرعايه و با ضمانت اجرا که نقض آن مجازات دنیوی دارد؛

مانند: سرقت که نقض مالکیت است)؛

۲. اخلاقی (یعنی بدون ضمانت اجرا و مجازات دنیوی؛ مانند: حق والدین بر فرزندان).

محور مقاله پیش‌رو، عدالت به معنای مراعات حقوق اعتباری لازم‌الرعایه است.



گرچه در نظریه‌های فیلسوفان و اصولیون مفاهیم متفاوتی برای «حق» از جمله آزادبودن، سلطه‌داشتن، اولویت‌داشتن، تملک، اهلیت انتفاع و ... مطرح شده است، معنای مختار ما، حق به معنای «داشتن اهلیت انتفاع» است (توسلی، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۶)؛ مانند: حق مالکیت، حق انتخاب سرنوشت، حق برخورداری از حداقل معیشت، حق آموختن، حق بیان و ... که می‌تواند هم برای فرد و هم جمع؛ حتی غیرانسان‌ها تعریف شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۳). پیامد مهم شناخت حقوق اقتصادی و اجتماعی مدنظر اسلام آن است که نگرش ما به عدالت اقتصادی را از دامنه محدود اقتصاد متعارف که فقط به فقر و نابرابری تمرکز دارد، فراتر می‌برد؛ در نتیجه فرصت را برای قضاوت‌های کامل و ساختن شاخص‌های جامع فراهم می‌سازد.

روشی که ما در مقاله پیش‌رو برگزیده‌ایم، مراجعه به متن قرآن کریم برای استخراج مجموعه حقوق اقتصادی است. مزیت این روش، حجیتی است که برای ما به دنبال دارد. اگر به‌عنوان یک مسلمان بپذیریم که اعتبار همه حقوق از وضع و اراده تشریحی خداوند متعال ﷻ ناشی است (همان، ص ۹۷)، آنگاه معتبرترین روش مراجعه به منابع تشریح برای کشف حقوق است. در این جهت طی مطالعه‌ای وسیع، تمام آیه‌های اقتصادی قرآن کریم مورد کاوش قرار گرفت و حقوق و قواعد اقتصادی استخراج شد. ما در مقاله پیش‌رو حقوق اقتصادی مندرج در قرآن کریم را در قالب چهار دسته عمده تفکیک می‌کنیم: حقوق مربوط به تولید، مبادله، بازتوزیع و مصرف. مبنای این تقسیم‌بندی آن است که تمام

فرایندهای اقتصادی را می‌توان در یکی از این مراحل جا داد (فروغی، ۱۳۷۷، ص ۲۲). از آنجا که تملک پیش‌نیاز دادوستد و مبادله است ما حق مالکیت و مبادله را در کنار یکدیگر بررسی می‌کنیم. روشن است که تکمیل این مقاله نیازمند کاوش در دومین منبع تشریح اسلامی؛ یعنی روایت‌های امامان معصوم علیهم‌السلام است.

بررسی حق تملک و مبادله

بسیاری مالک‌شدن را نخستین حق اقتصادی می‌دانند. از سوی دیگر مبادله مایملک نیز رکن مهم فعالیت اقتصادی است که گاه در قالب خرید و فروش محصول، سرمایه یا منبع طبیعی خودنمایی می‌کند و گاه به صورت تبادل حق استفاده از نیروی کار. مبادله‌های عادلانه از جمله موضوع‌هایی است که در اقتصاد متعارف چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ بلکه به عنوان مسئله‌ای صرف حقوقی از آن عبور می‌شود. موضوع مبادله تا اواسط قرن بیستم مورد غفلت جریان متعارف اقتصاد بود تا آنکه نهادگرایان جدید توجه خود را به مبادله و مسائل متعلق آن؛ مانند: مالکیت و قرارداد معطوف کردند (نورث، ۱۳۷۷). روشن است که در اینجا منظور ما از تملک، مالکیت‌های اعتباری انسان‌ها است و نه مالکیت اصیل خداوند تعالی. بنابه یک تقسیم‌بندی، مالکیت‌های انسان دو منشأ می‌تواند داشته باشد:

۱. مالکیت انسان بر خود و متعلقات نفس (مانند: تملک بر قوای جسمی، محصولات قوه تفکر و خیال، ایده‌ها و ...)
۲. مالکیت انسان بر اشیای خارجی که یا ابتدایی است (انسان در چرخه اول تملک قرار دارد؛ مانند: حیات و احیاء) یا انتقالی (یعنی شیء از مالکیت یک انسان دیگر به تملک وی در می‌آید).

از مهم‌ترین مشاجره‌های نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیسم، دعوای مالکیت شخصی یا جمعی (به‌ویژه در ابزار تولید) بود که در نظام اقتصاد مختلط به سرانجام میانه‌ای رسید. با توجه به مجموع آیه‌های اقتصادی قرآن کریم می‌توان انواع مالکیت‌های اعتباری را به سه گروه اصلی تقسیم کرد: الف) حق مالکیت برای اشخاص؛ ب) حق مالکیت برای حکومت؛ ج) حق مالکیت برای جامعه. حدود و حریم‌های هر یک از مالکیت‌های سه‌گانه و قواعد بهره‌برداری یا اداره آنها در کتاب‌های فقهی به تفصیل آمده و مجال مستقلی می‌طلبد. به‌طور اجمال غیر از انفال و مواردی که شریعت به آن صراحت دارد (انفال: ۱ و ۴۱ / حشر: ۷)،

در دیگر موارد اصل اولیه مالکیت شخصی است، هرچند امکان بهره‌برداری خصوصی از انفال نیز وجود دارد؛ البته غیر از تملک است. روشن است که این مسئله نه به معنای بدون ضابطه‌بودن حوزه مالکیت شخصی است و نه به معنای عدم امکان مداخله و وضع مقررات از سوی حاکمیت؛ پس غیر از اموال عمومی، دیگر اموال به‌صورت اولیه؛ مانند: کار یا ثانویه؛ مانند: مبادله مشروع به تملک اشخاص در می‌آیند و این مالکیت مشروع، محترم است و اشخاص حق دارند از منفعت مالکیت خویش بهره‌مند شوند.

پس از حق مالکیت، نوبت به حقوق لازم‌الرعايه در مبادله‌های اقتصادی می‌رسد. نخستین حق مورد اشاره قرآن کریم آن است که روابط مالی بدون مبنای واقعی (باطل) نباشد؛ یعنی مابه‌ازای و پایه‌ای در بخش واقعی اقتصاد داشته باشد (نساء: ۲۹ و ۱۶۱). اهمیت این حق در آن است که هم طیف وسیعی از مبادله‌های غیرواقعی؛ مانند: قمار یا معامله‌های مالی صوری و بی‌پشتوانه را مردود می‌شمارد و هم در حقیقت پاسداشت مکرری برای مالکیت‌های مشروع شمرده می‌شود که به بهانه‌های واهی یا بدون مابه‌ازای واقعی نمی‌توان آن را از افراد سلب کرد. نیز وسعت دایره این قاعده تا آنجا است که مصداق‌های؛ مانند: ربا را نیز در بر می‌گیرد (آل‌عمران: ۱۳۰).

تأکید قرآن کریم بر مبادله‌هایی که بر مبنای ارزش‌های واقعی اقتصاد استوار باشد آن‌قدر جدی است که آن را از گناهان کبیره می‌خواند و با یادآوری سرگذشت متولیان دینی اهل کتاب، تصریح می‌کند که حتی به نام دین نمی‌توان اموال مردم را به باطل تصرف کرد (توبه: ۳۴). در تأکید آشکار دیگری، قرآن کریم مردم را از احاله اموال به حاکمان که بخشی از اموال را به باطل می‌خورند پرهیز می‌دهد (بقره: ۱۸۸). اشاره به لغزش‌های حاکمان و عالمان در نقض حقوق مالکیت و تصرف باطل اموال مردم، از لزوم تعبیه سازوکارهایی حاکی است که ضمانت حفظ حقوق مردم و سلامت مالی نهادهای رسمی را برعهده گیرد. بیشتر کاربردهای قاعده «اکل مال به باطل» در قرآن کریم درباره «اموال الناس» است که یک علت آن ناشی از قدرت انحصاری است که در اختیار حکومت قرار دارد و باعث می‌شود مردم از پی‌گیری و استیفای حق خویش ناتوان باشند.

در کنار شرط واقع‌گرایی مبادله‌های اقتصادی، قرآن کریم حقوق دیگری نیز در مبادله‌های مطرح می‌کند. در منطق قرآن کریم، شاخص مبادله‌های عادلانه آن است که به دو

طرف معامله یا قرارداد ظلم نشود (بقره: ۲۷۹). به بیان دیگر عدالت در حوزه تولید یا بازتوزیع یا مصرف مراعات «یک» حق است؛ اما در حوزه مبادله، هر دو طرف صاحب حق هستند و شاید به‌علت همین ظرافت و دشواری باشد که بخش فراوانی از نظریه عدالت در قرآن کریم، مربوط به عدل مبادلاتی است. از سوی دیگر در اینجا بیش از هر موضع دیگری مشخص می‌شود که نگرش قرآن کریم به عدل، تلازمی با تعادل بازار (Market equilibrium) و نیروهای عرضه و تقاضا ندارد. تعادل بازار هیچ چیزی درباره عادلانه‌بودن یا نبودن وضعیت مبادله‌ها به ما نمی‌گوید؛ البته این به معنای بی‌ارزش بودن تعادل بازار نیست. این در حالی است که نگرش قرآن کریم به وضعیت عادلانه، حقوق‌مدار است نه موازنه‌محور.

یکی از این حقوق که نقض آن باعث می‌شود یکی از طرفین ظالم و دیگری مظلوم واقع شود، تحمیل ارزشی متفاوت از ارزش واقعی، عرفی مال یا کار است. این حق فقط به معنای زدودن اکل مال به باطل نیست؛ بلکه یک گام ظریف‌تر از آن است؛ زیرا در اینجا تصرف مالک جدید بدون مابه‌ازای و ارزش اقتصادی نیست؛ بلکه در برابر مابه‌ازای حق است؛ اما حق به‌طور کامل استیفاء نمی‌شود. مراعات دقیق ارزش کالاها و عوامل تولید، از ضرورت‌های عدالت اقتصادی است. براساس تأکید مکرر آیه‌های قرآن کریم، سیاست‌هایی که به کاستن ارزش دارایی یا کار مردم بینجامد، ممنوع خواهد بود (اعراف: ۸۵ / شعراء: ۱۸۳ / مطففین: ۱-۳ / هود: ۸۵). همراهی مکرر و اژه فساد در این آیه‌ها قابل تأمل است. منع نادیده‌گرفتن بخشی از کوشش عاملان کار و استثمار از دسترنج آنان نیز از دیگر پیامدهای این حق است. حق نیروی کاری که به اندازه «الف+ب» ارزش اقتصادی تولید کرده؛ اما فقط به اندازه «الف» از ثمره ارزش تحت تملک خویش برخوردار می‌شود، نیز استیفاء نشده است. قرآن کریم از واژگانی؛ مانند: خسر، تطفیف و بخش را برای وفا نکردن به حق استفاده می‌کند. روشن‌شدن تکلیف نظریه ارزش در اقتصاد اسلامی، بیش از همه در این بخش نمود دارد.

گرچه از این آیه‌ها بیشتر به مسئله کم‌فروشی پرداخته می‌شود؛ اما حوزه کاربرد این قاعده بسیار وسیع‌تر است و طرف دیگر آن؛ یعنی فروختن گران‌تر را نیز در برمی‌گیرد.*

*. روشن است که اینجا معنای فروختن گران به معنای صرف بالابودن قیمت نیست؛ بلکه منظور بالاتر بودن قیمت از عرف عادلانه است.

کم‌فروشی فقط مصداقی از این نقض حق در سطح خرد است، چنانکه فروش تحمیلی به قیمت بالاتر یا قراردادهای کار پایین‌تر از ارزش کار واقعی مصداق‌های دیگر آن هستند. از مهم‌ترین شعبه‌های این نقض حق، فریب در معامله و سوءاستفاده از نادانی یک طرف قرارداد است. با جهل یک طرف قرارداد به نقص یا فساد یک کالا و خدمت، قیمتی که برای مبادله تعیین می‌شود، مصداق عدم ایفای حق و فروش گران است. به این ترتیب سازوکارهای الزام به افشای کامل اطلاعات، باعث کاهش غرر می‌شود. این حق مصداق‌هایی در سطح کلان اقتصاد نیز دارد؛ به‌طور مثال، شاید هر مالیات تورمی برنامه‌ریزی شده که باعث کاستن قدرت خرید مردم شود، انحرافی از نظام ارزش‌گذاری عادلانه و مصداق بخش اموال مردم شمرده شود.

واپسین حق اقتصادی در حوزه مبادله: قرآن کریم در جایی نکته‌ای را به شرط‌های عادلانه‌بودن مبادله‌ها می‌افزاید و آن عنصر رضایت دوسویه در کنار تبادل ارزش‌های واقعی است (نساء: ۲۹)؛ بنابراین می‌توان در کنار معیار حق‌محوری و واقع‌گرایی، موضوع رضایت‌مداری را نیز به‌عنوان شاخص دیگر عدل مبادلاتی بیان کرد که از آن تحت عنوان قاعده «تراضی» نیز نام می‌برند. این حق جامعیت بیشتری نسبت به حق آزادی در نظم سرمایه‌داری دارد؛ یعنی نه‌تنها افراد حق دارند مبادلاتی که از جهت موضوع عادلانه است، آزادانه برگزینند و کسی حق اجبار آنان را ندارد؛ بلکه اعمال حق آزادی باید همراه با رضایت باشد. به بیان دیگر، به رسمیت‌شناختن رضایت در دل خود متضمن حق آزادی در انتقال مالکیت و عقد قراردادها نیز است.

ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که با توجه به حق عدم ظلم به هیچ‌یک از طرفین که به مراعات حقوق نزدیک و از منطبق توافق بازاری دور بود، چگونه می‌توان مجالی برای توافق و تراضی و چانه‌زنی در نظر گرفت؟ آیا این دو حق در منظومه‌ای منطقی قابل جمع هستند؟

به‌نظر نگارندگان شرط نخست؛ یعنی عدم ظلم به طرفین مبادله، مرزها یا سقف و کف‌هایی را برای مبادله تعیین می‌کند که خروج از آنها به معنای نقض حق یک طرف است؛ اما در داخل این چارچوب، می‌توان تعداد فراوانی گزینه مورد توافق یافت که هیچ‌کدام ناقض حقوق نیستند؛ به‌طور مثال، پس از تعیین چارچوب دستمزدهای عادلانه

(حقوق کارگر و حقوق کارفرما) نوبت به قاعده تراضی و استفاده از حق آزادی می‌رسد و باید اجازه داد رقم دقیق دستمزد هر قرارداد، در فرایند چانه‌زنی و رضایت طرفین خود را نشان دهد. در این تلقی، قیمت عادلانه به معنای یک عدد مطلق نیست؛ بلکه به معنای یک دامنه قیمتی است. به اجمال چنین انعطاف مشروط و مقیدی نه تنها مخالف عدل نیست؛ بلکه با نظام انگیزشی انسان و قواعد کارآمدی اقتصاد سازگار است. در نتیجه ایفای کامل حقوق، حقی مسلط و حاکم خواهد بود و آزادی و تراضی، حقی مشروط و مقید. از شواهد قرآنی به نفع این تلقی ماجرای به‌کار گرفتن حضرت موسی علیه السلام به‌وسیله حضرت شعیب علیه السلام است که به‌طور قطع از مصداق‌های کامل و الگوهای قرارداد اقتصادی میان دو پیامبر معصوم است. در آن ماجرا حضرت شعیب علیه السلام در برابر به همسری دادن یکی از دخترانش، هشت یا ده سال کار را پیشنهاد داد و حضرت موسی علیه السلام فرمود هر کدام از دو را برگزینم، بر من دشمنی و ظلمی نرفته است (قصص: ۲۷-۲۸). از جمله نکته‌های این الگو، انتخاب براساس توان عملی و صلاحیت اخلاقی «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ»، مراعات توان کارگر در سپردن کار «وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَ مِنْ شَيْءٍ عَلَىٰ مَنْ أَمْلِكُ» و «وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ»، نیز چانه‌زنی برای قرارداد کار «فَمِنْ عِنْدِكَ»، پدیدساختن امنیت برای شاغل از راه تعیین زمان و انعطاف قرارداد «أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ» است به‌طوری که پذیرش هر یک از دو مبلغ، عادلانه خوانده شده است.

قرآن کریم غیر از اشاره به حقوقی که طرفین مبادله باید مراعات کنند، برخی راهنمایی‌های عمومی نیز برای تحقق بهتر عدالت در مبادله‌های اقتصادی بیان می‌کند که گرچه اصول مهمی شمرده می‌شوند؛ اما به حقوق ناظر نیستند. از این مسایل که به خروج از وضع عادلانه می‌انجامد، استفاده نابه‌جا از رابطه فرادست و فرودست است. یکی از ارکان عدالت مبادلاتی در قرآن کریم لزوم مراقبت در برابر سوءاستفاده از موقعیت برتر در رابطه اقتصادی است (ص: ۲۳ / هود: ۸۵ / مطففین: ۱-۳). نتیجه بهره‌برداری نادرست از موقعیت برتر اقتصادی، به‌طور عموم به شکل نقض حقوق به‌ویژه نقض تراضی، ظاهر می‌شود؛ زیرا گروه‌های ضعیف برای تأمین نیازهای خود چاره‌ای جز تن‌دادن به شروط مقام فرادست ندارند که به تبع به تسهیم ناعادلانه خواهد انجامید.

مثالی که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند در مسئله «شراکت» است که شریک فرادست با زیاده‌خواهی به دنبال تصاحب حق شریک فرودست است. حضرت داود علیه السلام برادر فرادست را ظالم خواند و بسیاری از شراکت‌های اقتصادی را به آفت بغی و تجاوز به حق دیگری مبتلا دانست؛ مگر اندکی که طرفین آن اهل ایمان و عمل صالح هستند (ص: ۲۴). سوءاستفاده از رابطه فرادستی، همیشه درباره ثروتمندان و کارفرمایان نیست؛ بلکه گاه یک نیروی کار توان ویژه‌ای دارد که وی را صاحب موقعیت برتر در چانه‌زنی می‌کند، نمونه قرآنی آن داستان ذوالقرنین و پیشنهاد حق‌الزحمه برای ساختن سد است (کهف: ۹۴-۹۵). با نگاه اقتصادی، برخی مواردی که طلب «علو» در زمین مورد نکوهش قرآن کریم قرار گرفته است را می‌توان مصداق برتری‌طلبی نیز دانست (قصص: ۴ و ۸۳ / اسراء: ۴ / طه: ۶۴).

قرآن کریم در جای دیگری نیز به قاعده موقعیت برتر (سلطه) اشاره می‌کند که می‌تواند مصداق‌های اقتصادی مهمی داشته باشد و آن در مواجهه بین جوامع مسلمان و غیرمسلمان است. محتوای آنچه نزد عالمان مسلمان به نام قاعده «نفی سیل» شناخته می‌شود همین رد سلطه غیرمسلمان در مناسبت‌ها، مبادله‌ها و وابسته‌بودن جامعه اسلامی است (نساء: ۱۶۱).

قاعده دیگری که قرآن کریم بر آن تأکید دارد، توجه به صحت و عادلانه‌بودن شاخص‌ها و معیارهای ارزش‌گذاری در اقتصاد است (اسراء: ۳۵ / رحمن: ۸-۹). به بیان دیگر، درست‌نمایی میزان‌ها و معیارهای سنجش ارزش کالا، خدمت یا منبع اقتصادی، باعث می‌شود حقی از طرفین مبادله ضایع نشود. به علل متعدد، ماهیت از این مسئله به‌گونه‌ای است که نمی‌توان به سازوکارهای خودتنظیم (بازار آزاد) بسنده کرد؛ در نتیجه یکی از مواضع نقش صیانتی و نظارتی حکومت، تضمین صحت شاخص‌های ارزش‌گذاری و استانداردها خواهد بود. این مسئله در سیره اقتصادی حکومت امام علی علیه السلام نیز ذکر شده است.

از دیگر قواعد اجرای عدل به طور کلی، توجه به زمینه‌های شناخت و اقناع جامعه است. بهترین مثالی که در موضوع عدل مبادلاتی قابل ذکر است، فرایندی است که خداوند متعال علیه السلام برای تحریم ربا در پیش می‌گیرد. این تدریج و تمهید عقل و قلب مسلمانان برای ترک عادت اقتصادی غلط خود، تاحدی مشابه فرایند تحریم شراب است که از مکه آغاز و در سال‌های مدینه ختم می‌شود. قرآن کریم پیش از بیان حکم تحریم ربا، بستر درک عقلانی جامعه نسبت به آن را فراهم می‌آورد و جامعه رباخوار را از تعادل، سلامت و

عقلانیت دور می‌شمارد (بقره: ۲۷۵). هر سه ویژگی پیش‌گفته از مثال فوق‌العاده عالی قرآن کریم «دیوانه‌ای که شیطان عقلش را برده» قابل استنباط است. نیز قرآن کریم روابط مبادلاتی سالم را باعث رونق اقتصاد و روابط ربوی و بیمارگونه را خلاف قواعد جامعه سالم و مصلحت اجتماع می‌شمرد. بر این اساس نتیجه می‌گیریم که می‌توان معنایی خاص و مستقل برای عقلانیت دینی تعریف کرد که با عقلانیت ابزاری متفاوت است؛ زیرا سود بدون زحمت و مخاطره، در عقلانیت ابزاری مطلوب‌ترین‌ها است؛ اما عقلانیت موردنظر اسلام به‌گونه‌ای است که این رابطه حقوقی و مالی را دور از تعادل و عقل می‌داند. این آموزه توصیفی زیربنای توجیه بخشی از احکام دستوری قرآن کریم شمرده می‌شود.

به‌طور مثال آموزه مهم قرآن کریم آن است که روابط مالی ظالمانه عامل سقوط جامعه و روابط مالی انسان‌گرایانه مایه رشد و رونق اقتصاد است (بقره: ۲۷۶)؛ یعنی حذف ربا از نظام مالی نه‌تنها اثرات اخلاقی و اخروی دارد؛ بلکه اثر مثبت بر روی متغیرهای اقتصادی و اجتماعی خواهد داشت و این مسئله به‌طور دقیق خلاف القای نظام سرمایه‌داری است - فراموش نکنیم که متغیر واقعی؛ مانند: نرخ سود انتظاری را نباید مترادف ربا دانست - بر همین مبنا قرآن کریم در یک ریشه‌یابی ژرف‌نگر راه مقابله با جامعه ربوی را گسترش منطق صدقات و انگیزه زکات می‌شمارد (روم: ۳۹ / بقره: ۲۷۶). این دو مفهوم هر یک نماینده یک عقلانیت هستند: ربا مصداق بارز عقلانیت ابزاری صرف مادی و صدقات، نمونه روشن عقلانیتی فراگیرتر (شامل: ماده و معنا، ابزار و غایت) است که در تعاملات انسانی جایگاهی برای اخلاق و منافع غیرمادی قائل است. شاید حکمت تقابل ربا - صدقات (بقره: ۲۷۶) یا تقابل ربا - زکات (روم: ۳۹) در این مسئله نهفته باشد.

از سوی دیگر توجه بیشتر قرآن کریم به مبادله‌های مالی در میان دیگر دادوستدها و قراردادهای، گرچه تا حدی از ویژگی‌های متمایز روابط مالی و پولی از مبادله‌های دیگر کالاها و سریان آن در تمام رگ‌های اقتصاد ناشی است؛ اما بخش دیگری از آن نیز به اثر ربا بر تشدید بی‌عدالتی توزیعی باز می‌گردد. به بیان دیگر این بی‌عدالتی مبادلاتی به سرعت سبب فشار بیشتر فقیران و محرومان یا شکاف بیشتر میان نیازمندان و برخورداران خواهد شد. قاعده اجرایی دیگری که از اشارت قرآن کریم درباره ربا استخراج می‌شود، آن است که باید تمایز میان روابط اقتصادی سالم و عادلانه از مبادلات ناسالم و ظالمانه به‌طور کامل

روشن، قانونی و فرهنگی شده باشد. توجه کنید که قرآن کریم به صراحت حکم خرید و فروش واقعی (بیع) را از ربا جدا می‌کند و از هر دو دسته ابزارهای فرهنگی و اخلاقی؛ مانند: حشر همچون دیوانگان یا جنگ با خداوند متعال ﷻ، پیامبر اکرم ﷺ یا وعده عذاب، و ابزارهای قانونی؛ مانند: حکم به تحریم و بازپس دادن باقی مانده ربا، بهره می‌برد.

واپسین نکته در اجرای عدالت مبادلاتی که نشانه باریک‌اندیشی شارع مقدس شمرده می‌شود، دقت در ضوابط صوری تنظیم قراردادهای اقتصادی است که طولانی‌ترین آیه قرآن کریم را به خود اختصاص داده است؛ یعنی در کنار تأکید بر محتوای عادلانه، شیوه تنظیم قراردادها باید حائز شرایط و ویژگی‌های ذیل باشد:

۱. ذکر دقیق ابعاد و جزئیات قرارداد؛
۲. جامعیت و درج حقوق و تکالیف طرفین و شرایط قرارداد؛
۳. زمان‌مندی روشن؛
۴. شفافیت و عدم ابهام؛
۵. قابلیت استناد و گواهی در محاکم رسمی؛
۶. ضمانت‌داشتن (بقره: ۲۸۲).

عادلانه‌ترین تعهدها از لحاظ محتوا، اگر فاقد ضوابط صوری پیش‌گفته باشد، باعث خواهد شد زمینه عدم تحقق آن پیمان، حقوق طرفین، کثرت دعاوی، منازعات مالی و اقتصادی فراهم شود.

بررسی حقوق تولیدی

مقصود از تولید هرگونه استفاده غیرمصرف نهایی یا بهره‌گیری از منابع و نهاده‌ها برای دستیابی به محصول یا خدمتی دیگر است. نخستین حقی که در ذیل بحث مناسبت‌های تولیدی مورد اشاره قرآن کریم قرار گرفته آن است که در نظام عدل، برخورداری افراد با کوشش آنها تناسب دارد و در درجه نخست، مسئولیت و پیامد انتخاب هر کس بر عهده خودش است (اسراء: ۱۵ / فاطر: ۱۸ / انعام: ۱۶۴ / زمر: ۷ / نجم: ۳۸-۴۱). تکرار چندین باره این اصل خود گویای جایگاه عنصر کار و کوشش، محوریت «انجام کار» در ارزش‌آفرینی اقتصادی و لزوم یادآوری آن در نظام‌سازی اجتماعی است. شهید صدر ﷺ در جلد دوم کتاب اقتصادنا به تفصیل روایت‌هایی را بررسی می‌کند که طبق آنها بهره‌برداری از

زمین و منابع طبیعی و حتی فروش محصولات یا اجاره خانه به قیمت بالاتر بدون انجام کار، مشروعیت ندارد. این حق غیر از مسئله کار، جزء مکمل دیگری هم دارد و آن موضوع دانش است. به بیان دیگر، قرآن کریم حساسیت سازوکار پاداش و ارتقا را به دو مسئله برجسته می‌سازد: الف) کوشش و عمل افراد؛ ب) دوم سطح دانایی فرد عامل (زمر: ۹). در نظام اقتصادی اسلام افراد باید انتظار داشته باشند با کوشش و دانش بیشتر، مورد اقبال نظام پاداش و ارتقا قرار گیرند و بالعکس. به نظر می‌رسد دانش ضمنی یا تجربه‌های افراد را نیز می‌توان در دل شاخص دانایی لحاظ کرد؛ البته کار یگانه شاخص پاداش و بهره‌مندی نیست (صدر، ۱۳۵۷، ص ۴۵۳). بنابر نظریه توزیعی قرآن کریم، برای افرادی که توان مشارکت تولیدی در جامعه ندارند، سهم مصرفی متعارفی در نظر گرفته شده تا اصل «معیشت کرامت‌مند» تأمین شود؛ اما این مسئله به مثابه تبصره‌ای برای قاعده کلی «تناسب برخوردارگی با کوشش و دانش» شمرده می‌شود. به بیان دیگر نظام فرهنگی و قاعده حقوقی اغلب در جامعه اسلامی به‌گونه‌ای است که ضمن تقویت انگیزه تلاش‌گری، مسئولیت‌پذیری و دانش‌جویی افراد، می‌کوشد برخوردارگی‌ها بازتابی از همین اصل باشد و افراد بدانند در صورت توان و عدم تکاپو، سهمی در برخوردارگی‌ها و منافع اجتماعی ندارند. این اصل گرچه از لحاظ انگیزشی تشابهی با نظام اقتصادی سرمایه‌داری دارد؛ اما برخلاف آنها، اجازه کسب درآمدهای بدون کار و برخوردارگی‌های بدون کوشش؛ مانند: بهره پول، قمار، سفته‌بازی و ... را نمی‌دهد. ضمن آنکه وجود حقوق بازتوزیعی به‌عنوان مکمل ضروری این اصل، نقطه افتراق دیگری میان الگوی قرآنی و مدل غربی شمرده می‌شود.

در ادامه حق تناسب پاداش با کار و دانش، مسئله پرداخت پاداش و مزد عوامل تولید مطرح می‌شود. از ویژگی‌های عدالت اقتصادی پرداخت کامل مزد و سهم است که قرآن کریم این شیوه خداوند متعال عز وجله را در این جهان و به‌طور کامل در هنگامه حساب ذکر کرده است (آل عمران: ۱۸۵ و ۱۹۵ / نجم: ۳۹). این تأکید بر تعبیه نظام‌های تعیین سهم عادلانه و پرداخت کامل سهم و مزد در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام بسیار بیشتر دیده می‌شود. این قاعده برای تمام عوامل تولید مطرح است؛ اما به‌علت ویژگی‌های خاص عامل انسانی از دید دین، تأکید ویژه‌ای بر لزوم پرداخت کامل سهم نیروی انسانی - از سطح کار بدنی گرفته تا کار فکری و مدیریتی - به چشم می‌خورد که برخی می‌پندارند فقط به کارگر

صنعتی، کشاورزی یا ساختمانی اختصاص دارد. نکته مهم آن است که عدم پرداخت حق کامل نیروی انسانی در تولید؛ مانند: حق دیگر نهاده‌ها، انحراف از عدل تولیدی و تخصیصی است و به‌طور خاص، مصداق ظلم انسانی شمرده می‌شود. این ویژگی درباره دیگر عوامل تولید صادق نیست.

دومین حقی که در مسئله تولید و تخصیص منابع از قرآن کریم استخراج می‌شود، تأکید بر جهت و هدف استفاده از منابع و اموال است. مصداق‌های متعدد کاربرد واژه‌های کفران و اسراف نشان می‌دهد که قرآن کریم با توجه به غایت مندرج در آفرینش منابع و استعدادها، حقی را برای اموال تعریف می‌کند که تخطی از آن ناقض عدل است. به بیان دیگر منابع و اموال نباید در جهت نادرست و برای هدف‌های غیرمشروع به‌کار انداخته شود، هر چند بازدهی مادی بالا یا برای برخی مطلوبیت داشته باشند. تولیداتی که به نقض حقوق یا اخلاق انسانی در جامعه بینجامد و مکاسب محرمة از این جمله هستند. تولید محصولاتی که فقط به انحراف فرهنگی جامعه می‌انجامد یا برخلاف نیاز واقعی گروه‌های وسیع مردم فقط کارکرد تجملی و تظاهری دارند، مصداق‌های جهت نادرست هستند. اگر همین اصل «مراعات جهات مشروع در امر تولید» به‌صورت فرهنگی و حقوقی نهادینه شود، حجم وسیعی از تولیدهای مضر، فسادزا و صرف تجملی جهان به سوی نیازهای واقعی هدایت و بسیاری از محرومیت‌ها مرتفع خواهد شد؛ اما آیا اگر منابع و اموال در جهات نامشروع به‌کار برده نشوند، حق آنها ادا شده است؟ سومین حقی که در این بخش معرفی می‌شود بیانگر حق دیگری پس از اطمینان از عدم اسراف منابع است و آن حق، اتخاذ بهترین روش استفاده از اموال و ثروت‌ها است، اموالی که خداوند متعال جل جلاله آنها را ابزار قوام جامعه و اقتصاد قرار داده (نساء: ۵) و فقط استفاده عادلانه از اموال است که می‌تواند به قوام (قوت و پایداری) جامعه بینجامد (فرقان: ۶۷). براساس آموزه‌های قرآن کریم در نظام عادلانه، سهل‌ترین شیوه و کمترین زمان برای انجام امور انتخاب می‌شود؛ به‌طور مثال، در حکومت حضرت سلیمان علیه السلام، وی برای مأموریت جابه‌جایی تخت ملکه سبا با دو پیشنهاد روبه‌رو شد که از میان آنها کسی را برگزید که در زمان کوتاه‌تری این عمل را انجام می‌دهد؛ البته صاحب دانش است (نمل: ۳۹-۴۰). از این دست تأکیدها می‌توان دریافت که در مناسبت‌های ما با منابع و اموال، شیوه‌هایی برتری دارد که تحقق هدف، با

سهولت بیشتری ممکن باشد؛ بدون اینکه اتقان و کیفیت عمل ضربه ببیند. با قیاس اولویت می‌توان نتیجه گرفت که به‌طور قطع اگر از دو شیوه انجام کار، یکی هزینه کمتری داشته باشد، سهل‌تر و کم‌مؤثرتر بوده و بر دیگری ترجیح خواهد داشت.

چنانکه استفاده بهینه از اموال و ثروت‌ها صورت نگیرد، اقتصاد به ورطه تبذیر یا اتلاف منابع خواهد لغزید؛ یعنی در حالی که برای تولید محصول مشروعی به ۱۰ واحد عوامل تولید نیاز است، چنان شیوه نادرستی در تولید به‌کار می‌رود که ۲۰ واحد از عوامل تولید برای آن صرف شود. روشن است که در این مثال ۱۰ واحد نهاده دچار اتلاف شده‌اند. نقش مدیریت اقتصادی در ذیل چنین اصولی از قرآن کریم معنا می‌یابد. روشن است در زمانی که دولت در جایگاه امین جامعه در مقام استفاده مولد از منابع عمومی است، باید سازوکارهای نظارت برای عدم تبذیر به حداکثر خود برسد. زمانی که دولت در جایگاه تولیدکننده می‌نشیند لازم است حداکثر دقت برای جلوگیری از اتلاف منابع مالی و منابع طبیعی و انرژی به‌عمل آید، در غیر این صورت استفاده شاکرانه صورت نگرفته و عدالت تولیدی نقض شده است.

ما از این حق تحت عنوان حق «گرفتن بهترین بازدهی از منابع و اموال» نام می‌بریم. براساس این حق، بهترین شیوه تخصیص منابع اقتصادی آن است که به پربازده‌ترین بهره‌برداری از منابع و اموال بینجامد؛ البته مقید به حقوق همگانی و بین‌نسلی که در ادامه خواهد آمد. با چنین تلقی از عدالت در تخصیص می‌بینیم که هدف کارایی فنی در اقتصاد متعارف، نیز در دل حقوق اقتصادی اسلام تأمین و کارایی فنی به شعبه‌ای از عدالت اقتصادی بدل خواهد شد. طرح چنین رویکردی به مسئله حقوق اقتصادی می‌تواند به یک تحول اساسی در بحث‌های این حوزه بینجامد.

از دیگر اشاره‌های قرآنی که این حق را تأیید می‌کنند، مواردی است که قرآن کریم به استفاده چندبُعدی از نعمت‌های طبیعی اشاره می‌کند (نحل: ۱۴). به این ترتیب لازم است فرایند تخصیص منابع به‌گونه‌ای سامان یابد که با لحاظ انواع کارکردهای منابع، بهترین استفاده از آنها برگزیده شود؛ حتی در زمانی که استفاده غیرصحیح عاملان خصوصی اقتصاد می‌تواند به بروز بحران در سطح کلان بینجامد، دولت اسلامی در هدایت و قاعده‌گذاری استفاده بهینه بسط ید دارد. دولت می‌تواند از راه وضع قواعد و مقررات یا نظام مالیاتی به هدایت رفتار اقتصادی جامعه بپردازد. نمونه قرآنی این شیوه رفتار حضرت یوسف علیه السلام در زمانی است که احاطه علمی

وی به چگونگی استفاده بهینه از تولیدات در آستانه قحطی، سبب شد قواعد و محدودیت‌هایی وضع کند (یوسف: ۴۷-۴۸)؛ البته پس از ظهور نظریه انتخاب عمومی (Public choice theory) فرض احاطه علمی دولت و سلامت مالی وی مفروض نیست؛ بلکه باید سازوکارهای مراقبت برای آن لحاظ شود؛ مانند: شفافیت و پاسخ‌گویی.

اگر فقط نگرش اعجازگونه به تدابیر اجتماعی پیامبران نداشته باشیم، می‌توان از داستان‌های حضرت داود علیه السلام، سلیمان علیه السلام، ذوالقرنین علیه السلام، یوسف علیه السلام و دیگران استفاده کرد که بستر حکومت عادلانه و معنوی، بستر مناسبی برای پیشرفت‌های مادی نیز هست؛ زیرا قرآن کریم نشانه‌های درس‌آموزی از پیشرفت مادی و تکنیکی را به دوران حکومت آنان نسبت می‌دهد؛ به‌طور مثال، از عواملی که قرآن کریم در اسلام آوردن ملکه سبا بیان می‌کند، سرآمدی تکنیکی (فن‌شناسی) حکومت حضرت سلیمان علیه السلام در ساخت شیشه یا آبگینه بر روی رود بود (نمل: ۴۴). این نکته که قاعده «سهولت در فرایند تولید» و نیز تکیه بر پیشرفت فنی و مادی، در ذیل مصداق‌های حکومت‌های پیامبران ذکر شده، بیانگر آن است که غیر از امداد‌های غیبی، استقرار حکومت عدل نیز بستر مناسبی برای شکوفایی بیشتر استعدادها و توانمندی‌های انسان‌ها فراهم می‌کند. در نتیجه با تحقق عدل، بسترهای شکوفایی استعدادها و توانمندی‌ها و دانش‌ها بیشتر فراهم خواهد شد؛ چنانکه در روایت‌های عصر حضرت مهدی علیه السلام نیز آمده است.

یگانه جایی که قرآن کریم مسئله قدرت، سرآمدی و پیش‌رو بودن را به‌صورت ضرورت مطرح ساخته است، در مواجهه با دشمنان جامعه اسلامی و با هدف پدیدساختن رعب و برتری نسبت به دشمنان دین است (انفال: ۶۰). مشابه این نکته از قاعده نفی سبیل هم استخراج می‌شود. به بیان دیگر، هر چند ما دستوری برای اهتمام به پیشرفت مادی و تکنیکی جامعه اسلامی در آموزه‌های اسلام مشاهده نمی‌کنیم؛ اما در مواردی که پای تهدید و تضعیف جامعه اسلامی به میان می‌آید به افزایش بی‌حد قدرت و توان خود مکلف هستیم. اگر در گذشته محور نشان‌دادن قدرت جوامع در توان نظامی آنها بود و قرآن کریم ذیل این اصل کلی به مصداق خاص آن زمان (اسبان و تجهیزات جنگی) اشاره کرده است، به‌نظر می‌رسد با افزایش سهم توانمندی‌های اقتصادی در رفع تهدیدهای بین‌المللی در جهان معاصر، می‌توان اهتمام به سرآمدی اقتصادی را در ذیل همین اصل توجیه کرد.

چهارمین حق تولیدی درباره رفتار اقتصادی دولت است. اگر قرآن کریم درباره اموال خصوصی، قواعد و محدودیت‌هایی برای استفاده مشروع و معقول دارد به‌طور قطع در حوزه تخصیص منابع عمومی و ثروت‌های حکومتی ضوابط جدی‌تری خواهد داشت. در اینجا مسئله استفاده سفیهانه از اموال و سپردن سرمایه‌های جامعه به‌دست آنها که توان اداره درست منابع را ندارند اهمیت خاصی دارد؛ زیرا به نقض حق مردم جامعه می‌انجامد. از سوی دیگر علت پرهیز خداوند متعال ﷻ از سپردن زمام اموال به دست سفیهان بلافاصله پس از اصل دستور ذکر شده است که چون خداوند متعال ﷻ اموال را با هدف قوام جامعه در اختیار شما گذارده است (نساء: ۵). نقش نظام تصمیم‌گیری اقتصادی در اینجا خودنمایی می‌کند. با توجه به مسئله مالکیت حکومت اسلامی بر انفال و بخش‌هایی از منابع اقتصادی، ما نیازمند قاعده‌ای برای تولیدات و تخصیص‌های دولتی هستیم. حق استفاده پربازده از منابع نیازمند اصل مکمل است که وظایف اجتماعی دولت را نیز لحاظ کند. اینجا است که اصل رتبه‌بندی یا اولویت‌بندی حقوق به کمک می‌آید.

حق مکملی که درباره تخصیص‌های دولت اسلامی فراتر از حق اموال در تولید خصوصی مورد توجه است، زمینه‌سازی برای رسیدن به حقوق عمومی و کرامت انسان‌ها است؛ یعنی پربازده‌ترین استفاده برای تأمین همگانی حقوق عمومی؛ مانند: امنیت، سلامت، آموزش، دسترسی به فرصت‌ها و به‌طور طبیعی آنها که از حقوق عمومی حداقلی، کمترین برخوردار را دارند، اولویت خواهند داشت و اینجا است که در ذیل اصل استفاده عاقلانه از اموال، قرآن کریم ابتدا به مسئله یتیمان اشاره کرده و گاه برپاداشتن عدل درباره یتیمان را به‌عنوان سرفصل مستقل مطرح می‌کند (نساء: ۱۲۷ و ۲-۶). اینکه پربازده‌ترین استفاده برای پوشش همگانی حقوق عمومی شامل چه مصداق‌هایی است به‌طور قطع به تناسب تحولات و امکانات زمان متفاوت خواهد بود. نکته اینجا است که از انواع شیوه‌های تأمین حقوق عمومی محرومان، حکومت مؤظف است پربازده‌ترین شیوه را برگزیند نه روش‌های ساده‌ای که ثمره آن در کوتاه‌مدت از میان خواهد رفت. این جزء از قواعد عدالت، تشابه ظاهری فراوانی با اصل دوم نظریه عدالت رالز دارد (رالز، ۱۳۸۷).

در کنار اینکه جامعه حق دارد از اموال و منابع بیشترین بازده را ببرد، حق کنترلی دیگر در آموزه‌های قرآن کریم یافت می‌شود که باعث تعدیل و جلوگیری از انحراف سومین حق (کارایی فنی) می‌شود. آن حق عبارت است از: سهم همگانی و بین‌دوره‌ای در منابع طبیعت (بقره: ۲۹ / جاثیه: ۱۳). گرچه بنا بر اصل تسخیر (ابراهیم: ۳۲-۳۳ / حج: ۳۶ و ۶۵ / لقمان: ۲۰ / زخرف: ۱۳ / نحل: ۱۲-۱۴) هر آنچه در زمین و آسمان است، مسخر انسان‌ها است - طبق آیه ۱۴ سوره نحل برای ابتغای فضل خدا و کسب روزی؛ اما این مجوز مصرف یا استفاده مولد از منابع با لحاظ حقوقی است که تمام ساکنان زمین و نسل‌های آتی از آن برخوردار هستند؛ بنابراین تولیدی که به از دست‌رفتن منابع طبیعی بینجامد یا ارزش افزوده ماندگار و پایدار برای نسل‌های آتی برجا نگذارد، نقض حقوق خواهد بود.

یکی از ضوابط بسیار اثربخش و قابل‌تحسین در نظریه عدالت اقتصادی قرآن کریم، توجه به چرخش اموال در جامعه است. بخشی از این حق در حقوق بازتوزیعی تحت عنوان دسترسی همگان به دارایی‌ها بررسی می‌شود. واپسین حق منابع و اموال، ممنوعیت راکد نگاه‌داشتن دارایی‌ها به‌ویژه ابزار مبادله (پول) است (توبه: ۳۴). کنز ثروت‌ها و اموال به معنای از چرخش‌انداختن آنها و محرومیت جامعه از منافع است. تعبیه سازوکارهایی که انگیزه راکد نگاه‌داشتن ثروت‌ها را به حداقل رسانده و زمینه تبدیل پس‌اندازها به سرمایه‌های مولد را فراهم کند، از گام‌های اثرگذار برای عدالت تولیدی و استفاده از سرمایه‌ها است.

بررسی حقوق بازتوزیعی

نگرانی در بازتوزیع منافع، دغدغه مشترک ادیان آسمانی و مصلحان اجتماعی و اخلاقی بوده است. برجستگی این بُعد از عدالت به‌صورتی است که بسیاری از اندیشه‌وران فقط مشغول مطالعه عدالت توزیعی بوده‌اند. شاید مهم‌ترین مسئله درباره بازتوزیع، تصحیح نگرش رایج نسبت به سهم گروه‌های گوناگون از منافع جامعه است. این نکته باعث می‌شود منطق بازتوزیع قرآن کریم تفاوت ماهوی نسبت به مکتب‌های بشری داشته باشد. در این منطق، رفع فقر و محرومیت‌های غیراستحقاقی نه یک راهبرد عمل‌گرایانه و موقت و نه یک عاطفه کور؛ بلکه مبتنی بر قواعد و مصالح جامعه و انسان است. به بیان دیگر نیازمندان (دایمی) و گرفتاران (موقت) در منافع اجتماع صاحب حق هستند و در شرایط

عدل به حق خود می‌رسند (معارض: ۲۵ / ذاریات: ۱۹ / اسراء: ۲۶ / روم: ۳۸). نکته دیگر اینکه حق فقیران در اموال جامعه، نه تنها در احکام اقتصادی به روشنی بیان شده؛ بلکه قابل شناخت و علم است و بر عهده عالمان هر عصر و مصر است که این حق معلوم را شناسایی کنند. نیز بر این اساس بازگرداندن بخشی از منافع اقتصادی جامعه به محرومان، جزء حقوق آنان است نه لطف و منت و نرساندن این حق مصداق ظلم خواهد بود (بقره: ۲۷۰).

دومین مسئله در حقوق بازتوزیعی، تعیین سطح و شاخص حق است. بسیاری از نظام‌های سیاسی با صاحب حق بودن نیازمندان در منابع جامعه مشکلی ندارند؛ اما شاخص حداقلی برای آن قائل هستند. جزء نخستین آموزه‌های قرآن کریم در سال‌های نخست نزول، تعیین شاخص این حق است. قرآن کریم موقعیتی را مطلوب می‌داند که نه تنها نیازها؛ بلکه کرامت گروه‌های نیازمند و محروم تأمین شود (فجر: ۱۷-۱۸)؛ البته یک حق عمومی برای تأمین زندگی کرامت‌مندان برای تمام انسان‌ها در قرآن کریم به رسمیت شناخته شده است (اسراء: ۷۰) که در دل خود شامل: تغذیه، پوشیدگی، سکونت، سلامت و دیگر نیازهای بنیادین می‌شود؛ اما چنانکه گفتیم اصل در رسیدن به این حقوق اولیه، تأمین آن به واسطه کوشش است. اگر امکان کوشش اقتصادی نبود یا این کوشش برای تأمین کرامت کفایت نمی‌کرد؛ آنگاه نوبت حق بازتوزیع تا سر حد کرامت می‌شود. تصریح‌هایی در قرآن کریم وجود دارد که طی آنها نیز نه صرف رفع نیاز و محرومیت؛ بلکه بازگرداندن آنان به سطح متوسط و زندگی شرافتمندانه، معیار است. تعبیر قرآن کریم این است که اگر آن کمک را به شما نیز کردند با ناراحتی و سرافکندگی نگیرید (بقره: ۲۶۷) و این یعنی همان حفظ کرامت انسانی عادی در عرف جامعه. اهمیت عنصر کرامت انسان آن قدر بالا است که در منطلق قرآن کریم سازوکارهای بازتوزیعی؛ حتی تأمین حیات، نباید آن را خدشه‌دار سازد و تحقیر و منتی بر محرومان وارد کند (بقره: ۲۶۲ و ۲۶۴).

یکی از راه‌های شناخت منابعی که محرومان جامعه در آنها حق دارند، مراجعه به مواردی است که خداوند متعال ﷻ تکلیفی برای مؤمنان وضع کرده است؛ یعنی تکلیف ادای بخش روشنی از فلان منبع مالی، مترادف داشتن حق فقیران در آن منبع به آن اندازه مشخص است. خمس انواع غنیمت‌ها (انفال: ۴۱)، زکات اقلام خاص (توبه: ۶۰) و انفاق مازاد بر نیاز (بقره: ۲۱۹) روشن‌ترین این موارد است که خود قرآن کریم به‌طور خلاصه آنها را در

قالب دو دسته منابع جای می‌دهد: الف) آنچه حاصل کار انسان است؛ ب) آنچه طبیعت در اختیار انسان قرار داده است (بقره: ۲۶۷). از نادر مواردی که قرآن کریم کلمه حق را به این معنا به کار برده، در محصولات کشاورزی است و تصریح شده که در روز برداشت محصول، این حق ادا شود (انعام: ۱۴۱) که البته اعم از حقوق واجب و مستحب است.

حق دیگری که در قرآن کریم برای نیازمندان مستحق برشمرده شده، سهم آنان در برخورداری از ثروت‌های عمومی است؛ البته به حوزه توزیع پیش از تولید مرتبط است. تکلیفی که خداوند متعال ﷻ بر پیامبر اکرم ﷺ به عنوان حکومت اسلامی درباره تقسیم فیء و انفال قرار داده است، نشان از حق این گروه دارد. در این حالت منبع بهره‌برداری و فعالیت در اختیار افراد نیازمند قرار می‌گیرد تا به وسیله کار به منفعت اقتصادی و رفع محرومیت برسند (حشر: ۷ / انفال: ۱). به بیان دیگر، در کنار سازوکار برخورداری از بخشی از درآمدهای جامعه که پیش از این ذکر شد، می‌توان از سیاست اولویت در اعطای منابع طبیعی و شاید دیگر امکانات کسب‌وکار استفاده کرد و با اصلاح توزیع منابع، فرصت رفع نیاز و محرومیت را براساس رویه کار و کوشش به محرومان داد؛ البته بنابر احکام فقهی می‌توان منافع ناشی از کار دیگران بر روی این منابع را نیز در اختیار نیازمندان مستحق گذاشت.

واپسین حق بازتوزیعی که از قرآن کریم استفاده می‌شود، حق دسترسی به ثروت‌ها و سرمایه‌ها است که گرچه در ذیل موضوع فیء بیان شده؛ اما بیشتر اندیشه‌وران مسلمان، آن را اصل و معیار مستقلی شمرده‌اند؛ البته بیان این حق در سوره حشر به گونه‌ای است که می‌توان از آن استفاده عام کرد؛ یعنی حق همگان برای دسترسی به ثروت‌های عمومی و سرمایه‌های عمومی؛ اما جا گرفتن آن در ذیل بحث توزیع فیء بین فقیران و مساکین و تصریح به عدم تداول ثروت‌ها در دست توانگران، بیانگر تأکید ویژه‌تر قرآن کریم بر فراهم کردن این حق برای نیازمندان و تهیدستان است. از تفاوت‌های حق فقیران در اموال خصوصی با اموال عمومی یا حکومتی آن است که حق آنان در بخشی از اموال خصوصی؛ یعنی در زکات، خمس و صدقات جمع‌آوری شده حقی انحصاری است (توبه: ۶۰)؛ اما حق آنان در اموالی که تملک عمومی یا حکومتی دارد؛ مانند فیء و انفال انحصاری نیست؛ یعنی در صورت دادن سهم نیازمندان، قابلیت استفاده‌های دیگر برای عموم جامعه را دارد.

قرآن کریم فقط به بیان حقوق نیازمندان اشاره نکرده؛ بلکه شرایط و قواعدی نیز برای این امر برشمرده است. بنابه منطقی قرآن کریم در محرومیت‌زدایی باید؛ اولاً، گروه‌های دارای اولویت را شناسایی و از آنها آغاز کرد؛ ثانیاً، حتی‌الامکان از نهادهای اجتماعی (خودجوش) بهره برد (بقره: ۲۱۵ / روم: ۳۸ / اسراء: ۳۵ / توبه: ۶۰ و ۱۰ / منافقون: ۷). خطاب بیشتر آیه‌های این حوزه به جامعه مسلمانان و سنت مسلمانان صدر اسلام تا دوره‌های اخیر شاهدهی بر این مدعا است. قرآن کریم بر داشتن معیارهای روشن تأکید کرده است؛ مانند: اولویت خویشان نیازمند، نیازمندان دایمی بی‌سرپرست، نیازمندان دایمی عادی و نیازمندان موقت. از سوی دیگر بر اولویت استفاده از سازوکارهای اجتماعی برای بازتوزیع و رفع نیازها تکیه می‌کند، گرچه این مسئله به معنای نفی نقش نهادهای رسمی و حکومتی نیست.

از دیگر اولویت‌هایی که قرآن کریم مطرح ساخته فقیرانی هستند که در راه خداوند متعال ﷺ گرفتار و نیازمند شده‌اند و از کسب‌وکار ناتوان هستند و نیز اهل عفت و عدم اظهار نیاز هستند (بقره: ۲۷۳). این مسئله از باب مقدمه واجب، حاوی تأکیدی بر مسئله نظام اطلاعات اقتصادی است که در صورت فقدان آن نمی‌توان نیازمندانی را که خود اهل اظهار فقر نیستند، شناسایی و رسیدگی کرد.

قرآن کریم چنانکه محوریت نهادهای اجتماعی را دارای رجحان می‌داند، نظام کمک غیررسمی و پنهان به نیازمندان را بهتر از سازوکارهای رسمی و آشکار می‌شمارد (بقره: ۲۷۱). این نکته به جهت اصل حفظ کرامت انسانی و به سبب نفع اخلاقی برای فاعل آن است. در همین جهت قرآن کریم در دو موضع که از چگونگی بازتوزیع سخن می‌گوید دو اصل پرهیز از منت و پرهیز از اذیت را نیز مطرح می‌کند (بقره: ۲۶۲ و ۲۶۴).

درباره انواع سازوکارهای بازتوزیع عادلانه می‌توان دو سازوکار کلی را در قرآن کریم معرفی کرد که هر یک مصداق‌ها و کارکردهای خود را دارند:

۱. سازوکار انتقال ثروت مازاد: این سازوکار با نام کلی انفاق یا صدقه شناخته می‌شود که طی آن مالکیت بخشی از منابع یا درآمدها به گروه‌های محروم و نیازمند منتقل می‌شود. این سازوکار دو گونه الزامی (واجب) و تشویقی (مستحب) دارد (تمام آیه‌ها امر یا تشویق به زکات، انفاق و صدقه می‌کنند)؛
۲. سازوکار چرخش ثروت بیکار: این سازوکار با نام کلی قرض‌الحسنه در قرآن کریم یاد

شده و منظور پرهیز از راکد نگه داشتن ثروت‌ها با هدف رفع نیاز دیگران (نه هدف انتفاع) است. در این سازوکار مالکیت منابع یا سرمایه‌ها منتقل نمی‌شود؛ بلکه استفاده از منافع آن برای مدت معینی در اختیار نیازمندان قرار می‌گیرد (حدید: ۱۱).

در دو موضع نیز قرآن کریم هر دو سازوکار پیش‌گفته را در کنار یکدیگر ذکر کرده است (حدید: ۱۸ / مائده: ۱۲). برخلاف سازوکار انتقال ثروت، سازوکار چرخش از اساس داوطلبانه و تشویقی است و فقط در شرایط خاص، واجب خواهد شد.

تاکنون بیشتر قواعد بازتوزیعی به سازوکارهای خصوصی و خودجوش ناظر بود؛ اما چنانکه گفتیم، حکومت اسلامی نقش مهم و غیرقابل انکاری در تحقق هدف‌های بازتوزیعی دارد. امروزه حتی دیدگاه‌های مبتنی بر اصالت بازار نیز معترف هستند که یکی از مواضع شکست بازار، تأمین هدف‌های عدالت اجتماعی (توزیعی) است (Hammond, 1997: 3)؛ البته این وظایف و تکالیف بازتوزیعی بر تعریف اختیارات و منابع مالی مشخصی برای دولت اسلامی مبتنی است. غیر از مواردی که قرآن کریم به پیامبر اکرم ﷺ در جایگاه حاکم اسلامی امر به دریافت صدقات و رسیدگی به نیازمندان می‌کند، در موضع دیگری یکی از سه اصل حکومت مؤمنان را استفاده از سازوکارهایی؛ مانند: زکات برای رسیدگی به نیازمندان بر می‌شمرد (حج: ۴۱).

در قرآن کریم دو دسته ابزار کلی برای دولت جهت انجام وظایف بازتوزیعی در نظر گرفته شده است:

۱. ابزارهای خاص حکومت؛ مانند: انفال و فیه که راساً و از ابتدا در اختیار حکومت است با این تفاوت که فیه متعلق به عموم مسلمانان است؛ اما انفال به‌طور کامل در اختیار حاکم اسلامی است تا براساس مصلحت و نیاز جامعه موارد مصرف آن را تعیین کند؛
۲. ابزارهای وابسته به جامعه؛ مانند: زکات، خمس و صدقات که دولت در آن وظیفه تمهید و تنظیم سازوکارهای رفع محرومیت را بر عهده دارد نه تصدی مستقیم، هرچند درباره خمس برخی صاحب‌نظران به تصدی آن به‌وسیله حکومت اسلامی باور دارند (مؤمن، ۱۳۷۶).

درباره ابزارهای متکی بر مردم شایان ذکر است که با توجه به نقش غیرقابل انکار دولت در اقتصاد اسلامی، به‌نظر می‌رسد هر جا سازوکارهای خودجوش اجتماعی دچار نارسایی

در حقوق بازتوزیعی شد، دولت مکلف به جبران و مسئول پی‌گیری هدف‌های اسلام است. شهید صدر علیه السلام به یک تفاوت دیگر نیز اشاره می‌کند: «به نظر می‌رسد سازوکارهای اجتماعی برای رفع فقر شدید مقرر شده و سازوکارهای حکومتی برای رساندن فقیران به سطح زندگی متوسط تعبیه شده است» (صدر، ۱۳۵۷، ص ۳۲۲).

اهمیت این حوزه تا آنجا است که گاه در دیگر رفتارها و سیاست‌های غیربازتوزیعی نیز مداخله می‌کند، به این صورت که باید جامعه پیامدهای توزیعی مسائل اجتماعی یا سیاست‌های خود را پیش‌بینی کند و برای چاره‌اندیشی آن آمادگی داشته باشد. تأکید بر آمادگی پیشینی انصار برای رسیدگی به فقیران مهاجران مصداقی از این فرهنگ است (حشر: ۹).

در عدل بازتوزیعی هیچ‌گاه انفاقات و صدقات به نیازمندان مسلمان محدود نشده؛ زیرا این حق از علت غایی خلقت انسان ناشی است که هیچ تمایزی میان دین‌دار و بی‌دین نمی‌گذارد. قرآن کریم حتی گامی فراتر گذاشته و به انواع دیگری از فقر و محرومیت؛ مانند: فقر فکری و اعتقادی و اخلاقی نیز توجه داشته و اجازه داده که بخشی از منابع جمع‌شده برای بازتوزیع، برای جذب قلوب بیگانگان به اسلام و نجات آنها از محرومیت اعتقادی و اخلاقی هزینه شود (توبه: ۶۰). از سوی دیگر می‌توان گفت با کاهش فقر اقتصادی در راه تحقق جامعه عادلانه، کارکرد منابع مردمی یا حکومتی بازتوزیع نیز به سطح بالاتری ارتقا می‌یابد؛ یعنی پاسخ به نیازهای اندیشه‌ای و اخلاقی.

به عنوان واپسین نکته یادآور می‌شویم که تمام نکته‌های پیش‌گفته در حوزه حقوق اقتصادی بود و در این مجال به جهت‌گیری‌های متعالی اخلاقی - مسئله احسان و جود - نمی‌پردازیم (انسان: ۸-۹ / آل عمران: ۹۲ / حشر: ۹). برخلاف اسلوب بازتوزیعی در جوامع غیردینی، بازتوزیع اسلامی پروژه محدود با هدف تأمین بخشی از نیازهای فقیران نیست؛ بلکه رشد اخلاقی و تزکیه کمک‌کننده نیز مدنظر است؛ مانند: آیه‌هایی از قرآن کریم که به شرط تمایل و ایمان، برای قبول‌شدن صدقات نزد خدا اشاره می‌کند (توبه: ۵۳-۵۴ / مائده: ۲۷). این چشم‌انداز متمایزی است که یک مکتب آسمانی نسبت به حق زمینی دارد.

بررسی حقوق مصرفی

مصرف، فراگیرترین رفتار اقتصادی است؛ زیرا فرض انسانی که به تولید یا مبادله نپردازد متصور است؛ اما ادامه حیات انسانی به مصرف بستگی دارد. اقتصاد متعارف به علت ابتنای آن بر فلسفه آزادی و اومانسیم، قید بیرونی برای مصرف نمی‌گذارد و هر فرد را بهترین قاضی برای مصرفش می‌شناسد. حال آنکه اسلام در این دسته رفتارها نیز حقوق و تکالیفی برقرار کرده که بی‌توجهی به آن، غیر از اثرات منفی اخلاقی و اخروی، باعث کفران یا فساد درباره منابع و مواهب خواهد شد. نویسندگان در جایی دیگر، شواهدی قرآنی ارائه داده که طی آن اسراف و تبذیر دو زیرمجموعه استفاده هم‌زمان با کفران از منابع و اموال معرفی شده است (خاندوزی، ۱۳۹۰).

گرچه انسان درباره آنچه تحت مالکیت مشروع وی است، حق انتخاب برای مصارف متنوع دارد و نمی‌توان بدون ضابطه و مجوز، آزادی مصرفی را از وی ستاند؛ اما دو حق اساسی در حوزه مصرف وجود دارد که این حق انتخاب را مقید می‌سازند: حق اموال در استفاده غیرمصرفانه و غیرمبذرانه. در لسان قرآن کریم، اسراف بیشتر ناظر به جهت ناصحیح استفاده از محصولات و منابع، و تبذیر به معنای اتلاف کمی در بهره‌گیری از آنها است. گرچه این بخش از حقوق اقتصادی به نسبت حوزه‌های مبادله، تولید و بازتوزیع حاوی حقوق کم‌تری است؛ اما فراگیری موضوع مصرف در جامعه و شمول آن به تمام محصولات و منابع، باعث می‌شود اندکی عدم مراعات این حق به اتلاف‌های وسیع در خوراکی‌ها، پوشاک، انرژی، آب و غیره بینجامد. در نتیجه این رفتار، اثر فرهنگی و اخلاقی سوئی برای طبقات پرمصرف‌کننده پدید می‌آید و نیز بسیاری از کسانی که استحقاق بهره‌گیری از این محصولات و منابع را دارند از آن محروم می‌شوند. این رفتار با اصل مالکیت اعتباری و امانت‌داری انسان نیز مغایرت مبنایی دارد.

شاید به نظر برسد که پیامدهای فرهنگی عدم مراعات حقوق مصرفی، خارج از حوزه اقتصاد است؛ اما واقعیات جوامع نشان می‌دهد که یکی از ریشه‌های نابرخورداری طبقات محروم، میل به تمایز و تفاخری است که طبقه مرفه را به سوی مصارف انحرافی - از لحاظ کیف و کم - سوق می‌دهد و این شیوه مصرف را به مثابه نشانه منزلت اجتماعی ترویج می‌کند و کار به جایی می‌رسد که غیر از مصرف تظاهری، ضایع‌کردن تظاهری نیز ارزش

فرهنگی تلقی شود (وبلن، ۱۳۸۶، مقدمه). این وصف به لحاظ مفهومی قرابت فراوانی با گروه مترفان در قرآن کریم دارد. بر این اساس اتراف را می‌توان ترکیب غنی با اسراف و تبذیر دانست؛ یعنی آن گروهی از ثروتمندان که میل به تفاخر و لذت باعث استفاده مسرفانه و مبذرانه از اموال و مصرف تظاهری در آنها می‌شود. به این ترتیب، گرچه سخن از مقابله با ثروتمندان به چشم نمی‌خورد؛ اما قرآن کریم بارها از نبرد مترفان با پیامبران یاد کرده است، گروهی که گاه در قرآن کریم با کارکرد فرهنگی خود (فسق) معرفی شده‌اند (سبا: ۳۴ / زخرف: ۲۳ / اسراء: ۱۶ / مؤمنون: ۳۳ و ۶۴ / هود: ۱۱۶). قرآن کریم نه تنها به مسئله نقض حق اموال و فسق فرهنگی اشاره می‌کند؛ بلکه به صراحت اتراف را زمینه ظلم بر دیگر انسان‌ها و محروم‌ساختن آنها از مصرف در حد استحقاقشان برمی‌شمرد و آنها را از شمار ظالمان می‌داند (انبیاء: ۱۱-۱۴).

به این معنا نه تنها ثروتمندان؛ بلکه تمام گروه‌های اجتماعی در انواع مصارف خود باید مراعات جهت استفاده درست و اتلاف کمی آنها را بکنند. به علل متعدد این ضوابط مصرفی برای مصارف دولتی بسیار جدی‌تر است؛ زیرا مورد مصرف نه در تملک شخصی ماموران دولتی؛ بلکه به‌طور عمده از منابع عمومی (بیت‌المال) و به‌طور امانت نزد آنان است. کلام امام علی علیه السلام در منع ضرر به اموال مسلمانان در این جهت است (مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۵).

حتی در مواردی که منابع در تملک دولت (حکومت) قرار دارند، عدالت ضوابطی دارد. همان‌طور که در هیچ‌یک از موارد سه‌گانه مالکیت، مجاز بودن برای بهره‌برداری یا انتقال مترادف آزادی مطلق نیست. هیچ‌یک از مالکیت شخصی، مالکیت عمومی و مالکیت حکومت به‌طور مطلق، آزاد و بی‌ضابطه نیست. مواردی که در روایت‌ها درباره بسط ید امام معصوم ذکر شده است (یضعه حیث یشاء) با توجه به دلایل کلامی عدل و عصمت و علم معصوم، به‌طور ضمنی مترادف مصرف مشروع؛ بلکه بهترین مصلحتی است که خود امام به آن عالم و در پای‌بندی به آن، عادل است؛ در نتیجه چنانکه اعمال مدیریت حکومت بر منابع در اختیار (اعم از عمومی و دولتی) یکی از شاخص‌های وضع عادلانه شمرده می‌شود.

در مالکیت‌های خصوصی نیز صرف مالکیت مجوز استفاده دل‌خواه شمرده نشده است و اساساً مسئله حقوقی که منابع و اموال دارند در اینجا به میان می‌آید. به بیان دیگر شأن

امانت‌داری انسان در قرآن کریم، باعث مشروط و محدودبودن اصل آزادی مالکیت می‌شود. هم‌چنانکه قرآن کریم استفاده یتیمان از اموال خودشان را به شرط بلوغ جسمی و رشد عقلی منوط کرده است (نساء: ۶)، روشن است که نمی‌توان ویژگی‌ای برای اموال یتیمان قائل شد؛ بلکه پیش از این، آیه قاعده‌ای رکنی و مهم برای محدودکردن هر استفاده سفیهانه از مال وضع کرده است (همان: ۵).

گرچه در فقدان نظام حقوقی عادل و دولت منضبط و پاسخ‌گو، بازکردن باب محدودیت‌های دولتی بر اعمال مالکیت شخصی می‌تواند مفاسدی به دنبال داشته باشد؛ اما دست‌کم در مواردی که تباه‌شدن اموال، روشن و زیان‌آن معتنا به است، دست حکومت اسلامی برای ممنوعیت یا مجازات نقض حقوق منابع و اموال باز است تا بتواند در کنار ابزارهای اخلاقی از ابزارهای قانونی استفاده کند. داستانی که برای وضع قاعده «لاضرر» در حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌شود، در همین جهت است. ریشه مشروط‌بودن مالکیت خصوصی آن است که در منطق قرآن کریم، آزادی فردی گرچه یک حق است؛ اما بر دیگر حقوق و حقوق دیگران سیطره ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نتیجه‌های مهمی که نگرش حقوق‌مدار به عدالت در پی دارد آن است که دامنه عدالت اقتصادی فقط به حوزه بازتوزیع محدود نخواهد بود؛ بلکه ما حقوق لازم‌الرعايه مشخصی در حوزه تخصیص منابع نیز داریم که باعث می‌شود گستره عدالت اسلامی از نظریه‌های متعارف عدالت اقتصادی فراتر رود. بسیاری از متون مرجع و بزرگان اقتصاد، عدالت اقتصادی را مترادف عدالت توزیعی (Distributive justice) دانسته‌اند (Phelps, 1988, p.886)؛ البته برخی؛ مانند: رالز دامنه توزیع را از توزیع داخل جامعه به توزیع بین‌نسلی امتداد دادند؛ اما همچنان بر مدار توزیع عادلانه تأکید داشتند. هر چند متأثر از کتاب رالز، ادبیات «عدالت رویه‌ای» (Procidural justice) نیز در علوم اجتماعی گسترش یافت که آن نیز فقط به رویه و سازوکار اتخاذ تصمیم‌ها و سیاست‌ها توجه داشت (Torenblom & Vermunt, 2007, p.5) و جز اصلاح فرایند، هیچ الزام و قاعده‌ای برای شرایط عادلانه نمی‌شناخت؛ اما آنچه در اقتصاد اسلامی به آن توجه می‌شود، شیوه مواجهه و استفاده ما از انواع منابع و نهادهای اقتصادی

است که می‌تواند ناقض حقوق و در نتیجه خلاف عدالت باشد؛ در نتیجه حقوق تولید و مصرف نیز داخل مرزهای عدالت اقتصادی جا می‌گیرند. به این ترتیب می‌توان نشان داد آنچه در اقتصاد متعارف تحت عنوان کارایی فنی (Alloative efficiency) شناخته می‌شود در زیرمجموعه قواعد عدالت اسلامی است.

بنابر آنچه گفتیم برای سنجش عادلانه بودن سیاست‌های اقتصادی، ما نیازمند درک دقیقی از ماهیت عدالت هستیم. بیشتر رویکردهای فلسفی به عدالت، ریشه آن را به مسئله حقوق بازمی‌گردانند؛ اما در اینکه سرچشمه حقوق چیست؟، محل مناقشه و نزاع اندیشه‌وران است: برخی نتیجه‌گرایانه به عدالت می‌نگرند و گروهی وظیفه‌گرایانه، جمعی به حقوق طبیعی باور دارند و گروهی به قرارداد اجتماعی. هدف ما در مقاله پیش‌رو ارائه تصویر روشنی از حقوق اقتصادی به‌عنوان شرط لازم تحقق عدالت اقتصادی و سنجش عدالت بود. در این جهت با تکیه بر جست‌وجوی وسیع در آیه‌های قرآن کریم، چهار دسته حقوق اقتصادی مورد شناسایی قرار گرفت که عبارت هستند از: حق تملک و مبادله، حقوق تولیدی، حقوق بازتوزیعی و حقوق مصرفی. این تحقیق نشان می‌دهد در ذیل هر یک از چهار رکن عدالت اقتصادی، قرآن کریم مجموعه‌ای از حقوق را برای انسان‌ها و اموال بیان کرده است. قرآن کریم به ذکر حقوق اقتصادی بسنده نکرده؛ بلکه در مواردی قواعد و سازوکارهایی نیز برای محقق‌شدن حقوق و عدالت اقتصادی برشمرده است که شامل سازوکارهای حقوقی و اخلاقی است؛ اولی به الزام و ضمانت اجرای اجتماعی متکی است و دومی به پاداش یا عقاب اخروی. به‌طور خلاصه حقوق اقتصادی ذکر شده در قرآن کریم به دو دسته قابل تقسیم است:

۱. حقوق منحصر به روابط انسانی که بیشتر در روابط مبادلاتی و بازتوزیعی خود را نشان می‌دهد و با کلید واژه‌هایی؛ مانند: قسط و عدل؛ و در برابر آن: ظلم، بغی، جور و علو معرفی می‌شود؛
۲. حقوق مربوط به فعالیت‌های انسانی در مواجهه با اموال که بیشتر در روابط تولیدی و مصرفی جلوه‌گر است و با کلید واژه‌هایی؛ مانند: شکر؛ و در برابر آن: کفران، اسراف، تبذیر و فساد شناسایی می‌شود.

بر این اساس اگر هر دو دسته حقوق اقتصادی پیش گفته ادا شود (اعطاء کل ذی حق حقه)؛ آنگاه کارکرد عدل که قرار گرفتن هر امر در جای خود است (نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۳۷) محقق خواهد شد. فهرست حقوقی که در ذیل چهار دسته حقوق اقتصادی بیان شد به شرح ذیل است:

حوزه حق	فهرست حقوق و تکالیف
حوزه تملک و مبادله	<p>۱. حق اشخاص در بهره‌مندی از منافع مالکیت خصوصی مشروع؛ تکلیف دیگران به رعایت مالکیت؛</p> <p>۲. حق جامعه در بهره‌مندی از منافع مالکیت‌های عمومی؛ تکلیف همگان به رعایت مالکیت عمومی؛</p> <p>۳. حق اشخاص در انتقال رضایت‌مندانۀ اموال خود؛ تکلیف دیگران به جلب رضایت طرف مبادله؛</p> <p>۴. حق اشخاص در برخورداری از ثمرات مبادله؛ تکلیف دیگران در پای‌بندی به قرارداد و تعهد؛</p> <p>۵. حق اشخاص به ستاندن مابه‌ازای واقعی در مبادله؛ ممنوعیت اکل مال به باطل (قمار، ربا و ...)، غرر، ضرر و بخش اموال.</p>
حوزه تولید	<p>۱. حق اشخاص در بهره‌مندی از منافع تولید خود متناسب با کارودانش؛ تکلیف پرداخت دستمزد و ارتقای براساس کار و دانش؛</p> <p>۲. حق جامعه در بهره‌مندی مشروع از منابع خود؛ ممنوعیت استفاده نامشروع از منابع؛</p> <p>۳. حق جامعه در کسب بهترین بازدهی از منابع خود؛ تکلیف همگان به عدم اتلاف و تبذیر در تولید؛</p> <p>۴. حق نسل‌های آتی در بهره‌مندی از منابع طبیعی؛ تکلیف همگان به مراعات این حق.</p>
حوزه بازتوزیع	<p>۱. حق دسترسی همگان به اموال عمومی؛ تکلیف حکومت به فراهم کردن فرصت دسترسی در اموال عمومی؛</p> <p>۲. حق فقیران در اموال ثروتمندان و در اموال عمومی و حکومتی؛ تکلیف توانگران و نیز حکومت به تأمین و تکافل فقیران تا سرحد کفاف و کرامت.</p>
حوزه مصرف	<p>حق جامعه در استفاده از منابع خود؛ تکلیف همگان به عدم اتلاف و اسراف در مصرف.</p>

فهرست حقوق اقتصادی می‌تواند راهنمای مناسبی برای تعیین شرایط سیاست‌گذاری عادلانه در اقتصاد کشور به دست دهد و افق نگاه ما به عدالت را از محصور ماندن به رفع مشکل فقر، تعالی دهد. نیز براساس نظام‌نامه حقوق اقتصادی، امکان سنجش تأثیر واقعی قوانین و مقررات بر بهبود یا وخامت وضعیت عدالت اقتصادی فراهم خواهد شد. بر این اساس چنانکه سیاست‌های اقتصادی باعث بهبود دستیابی جامعه به حقوق اقتصادی شود، عادلانه ارزیابی می‌شوند و در غیر این صورت، چنین ادعایی قابل تأیید نیست.

منابع و مأخذ

۱. توسلی، حسین؛ مبانی نظری عدالت اقتصادی؛ تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان، ۱۳۷۵.
۲. خاندوزی، سیداحسان؛ «قرآن و نظریه مدینه عاده»؛ دومین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: [بی‌جا]، ۱۳۹۰.
۳. الرز، جان؛ نظریه عدالت؛ ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۴. صدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصادنا؛ ترجمه عبدالعلی اسپهبدی؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.
۵. فروغی، محمدعلی؛ اصول علم ثروت ملل؛ تهران: نشر فرزانه، ۱۳۷۷.
۶. کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق؛ تهران: نشر انتشار، ۱۳۷۷.
۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ ترجمه ابوالفضل هادی‌منش؛ قم: نسیم حیات، ۱۳۹۰.
۸. مؤمن، محمد؛ «رابطه خمس و زکات با مالیات‌های حکومتی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۱، ش ۲، ۱۳۷۶.
۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹.
۱۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۱۱. نورث، داگلاس؛ نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی؛ ترجمه محمدرضا معینی‌فر؛ تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۷.
۱۲. وبلن، توریستین؛ نظریه طبقه تن‌آسا؛ ترجمه فرهنگ ارشاد؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

13. Hammond, P; **The efficiency theorem and market failure. In Elements of generak equilibrium analysis**; New York: Basil Blackwell, 1997.

14. Plelps, E; **Distributive justice, in the new Palgrave dictionary of economics**; New York: Macmillan, 1988.
15. North, D, C; “Understanding the process of economic chang”; **Princeton: Princeton University Press**, 2005.
16. Parisi & Klick; “Wealth, utility and human dimension”, **Journal of law and liberty**, Vol 1, No 1, 2004.
17. Torenblom & Vermunt; **Distributive and procedural justice**; England: Ashgate, 2007.
18. Williamson, O, E; **Transaction cost economics: the precursors; In Regulation, deregulation, reregulation**; Northampton: Edward Elgar, 2009.