

نظام احسن

به مثابه یکی از مبانی اقتصاد اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۸

علی اصغر هادوی نیا*

چکیده

مقاله پیش رو در صدد پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان نظام احسن را به عنوان یکی از مبانی جهان‌شناسی اقتصاد اسلامی معرفی کرد. فرضیه‌ای که مقاله در پی اثبات آن می‌باشد این است که نظام احسن که در فلسفه و کلام اسلامی مطرح است و با رویکرد قرآنی بیان می‌شود، می‌تواند به عنوان یکی از مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی اخذ شده و در نظریه‌پردازی‌های اقتصاد اسلامی به عنوان یک پیش‌فرض نقش‌آفرینی کند.

از مهم‌ترین دستاوردهای مقاله این است که نشان می‌دهد چگونه آموزه‌های «قضا و قدر»، «سنت‌های الهی» و «خیر و شر» که از عناصر اصلی نظام احسن از دیدگاه قرآن کریم هستند، منافاتی با رشد و توسعه نداشته، بلکه تقویت‌کننده آن هستند.

مقاله به لحاظ رویکرد مطالعه تطبیقی است و اقتصاد کلاسیک نیز مطالعه شده است. از آنجا که نظام احسن یک مفهوم فلسفی می‌باشد، نخست برداشت فلسفی از این مفهوم مطرح شده و سپس آثار آن در اقتصاد معرفی شده است؛ به لحاظ تفسیری نیز روش تحلیلی - عقلی اتخاذ شده است. پذیرش نظام احسن به عنوان یک مبانی فلسفی برای اقتصاد اسلامی، ایده جدیدی است که در مطالعات گذشته کمتر به چشم می‌خورد.

واژگان کلیدی: اقتصاد اسلامی، نظام احسن، قضا و قدر، سنت‌های الهی، فقر و غنا، سنت رزق.

طبقه‌بندی JEL: D31, D33, C91, Z12

مقدمه

برجسته‌ترین فیلسوف غربی که به بررسی نظام احسن پرداخته است، فیلسوف آلمانی، گوتفرید ویلهلم لایبنیتس (W.Leibniz.G) می‌باشد؛ وی نظام احسن را با عنوان «بهترین همه جهان‌های ممکن» (The best of possible Worlds) تعبیر می‌کند؛ تصور وی از «نظام احسن» مبتنی بر دو مفهوم اصلی یعنی مفهوم «جهان‌های ممکن» (Possible Worlds) و «اصل بهترین» (The principle of the best) می‌باشد؛ دلیل اصلی وی برای این مبنای فلسفی مبتنی بر دو مقدمه است: «اگر خدا چیزی را بهترین بداند، پس آن چیز بهترین است» و «اگر خدا اراده کند که چیزی موجود شود، پس آن چیز موجود خواهد شد» (راسل، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۸ / Hernán, /Campbell & Nagasawa, 2005, pp.309-320, p.4, Leibniz, 2007, pp.123-133 /2014).

تأثیرپذیری اقتصاد متعارف از مبنای فلسفی یادشده را باید در بررسی الگوی «نظام طبیعی» توسط فیزیوکرات‌ها جستجو کرد؛ این نظام مطابق نظر فیزیوکرات‌ها یک نظام اجتماعی که مخلوق خواسته انسان‌ها باشد، نیست، بلکه نظامی است حاکم بر اجتماع بشری، همان‌گونه که قوانین طبیعی در زیست‌شناسی و در علم فیزیک حاکم است.

مطابق دیدگاه فیزیوکرات‌ها نظام طبیعی نظامی مقدر و مشیتی الهی است (قدیری اصلی، ۱۳۶۸، ص ۵۹ / محسنی، ۱۳۳۰، ج ۱، ص ۴)؛ تقدس این نظام که با تکیه بر آموزه خداشناسی «دئیسم» مطرح می‌گردید، با توجه به مکانیسم خودکاری که کلاسیک‌ها به عنوان جانشینان فیزیوکرات‌ها مطرح نمودند، کمرنگ‌تر شده و در نسل‌های بعدی رو به فراموشی می‌رود؛ به‌گونه‌ای که در دوران بعدی تمامی امور به طبیعت نسبت داده می‌شود. (نمازی، ۱۳۷۴، ص ۲۲)؛ از سوی دیگر با بررسی «قوانین اقتصادی» در آینده که مبتنی بر «نظام طبیعی» می‌باشد خواهیم دید ویژگی دیگر این نظام، وجود هاله‌ای از جبر در ارتباط با انسان است؛ اگرچه برخی با این ادعا مخالفت نموده‌اند (محسنی، ۱۳۳۰، ج ۱، ص ۷).

برای اینکه بهتر بتوان تأثیر آموزه نظام احسن بر فلسفه غرب و نیز تأثیر آن بر اقتصاد متعارف را تبیین کرد، باید دانست از مهم‌ترین مواردی که پیش‌فرض نظام احسن می‌تواند در مدل‌های علوم انسانی تأثیرگذار باشد، مربوط به تعیین جایگاه شرور می‌باشد؛ در واقع،

این دیدگاه سبب می‌شود به تمامی جهان با نگاه مثبت نگریسته شود؛ در نظر داشته باشید در مهم‌ترین مدل‌های اقتصادی که در مصرف و تولید مطرح می‌شود، جهان به صورت جهان دوکالایی مطرح می‌شود که میان آنها رابطه جانشینی وجود دارد؛ برای نمونه می‌توان این امر را در مدل‌های مربوط به منحنی مطلوبیت یکسان، خط بودجه - در مصرف - و منحنی امکانات تولید - در تولید - مشاهده کرد؛ در کالبدشکافی مفهوم جانشینی به این نکته پی می‌بریم که اگر قیمت کالای اول افزایش یابد، فرد از مصرف کاسته و کالای دوم را جانشین آن می‌کند؛ این امر مستلزم آن است که کالای دوم نیز در نظر وی خوب باشد؛ پس در این دو مدل، جهان در دو کالا خلاصه شده و هر دو کالا خوب هستند؛ کدام دیدگاه فلسفی می‌تواند چنین مدلی را پشتیبانی کند؟ به نظر می‌رسد آموزه نظام احسن، می‌تواند پشتیبان فلسفی مناسبی برای این امر باشد.

مهم‌ترین تفاوتی که در تأثیر نظام احسن حاکم بر فلسفه غرب بر اقتصاد متعارف، با آنچه که در فلسفه اسلامی مطرح است، وجود دارد همان‌گونه که درباره نظام طبیعی مطرح شد، آنچه در اقتصاد متعارف جلوه یافته است، منحصر در جنبه مادی است؛ به همین خاطر در تبیین فلسفی برخی از شرور مانند فقر، نقصان یافته است؛ این نقصان در اقتصاد متعارف نیز تأثیر گذاشته است، به گونه‌ای که در ابتدا فقر را ذاتی نظام دانسته و نیکو می‌پنداشتند.

پس از آشنایی مختصر با جایگاه آموزه «نظام احسن» در فلسفه غرب و چگونگی تأثیرپذیری اقتصاد متعارف از آن، می‌بایست سراغ پارادایم اسلامی رفت تا جایگاه آن در فلسفه و کلام اسلامی و سپس چگونگی تأثیرگذاری قرآن کریم در ایجاد این جایگاه، آشکار شود. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان نظام احسن را به عنوان یکی از مبانی جهان‌شناسی اقتصاد اسلامی معرفی کرد؟ فرضیه‌ای که مقاله در پی اثبات آن می‌باشد این است که نظام احسن که در فلسفه و کلام اسلامی مطرح شده است و با رویکرد قرآنی بیان می‌شود، می‌تواند به عنوان یکی از مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی اخذ شده و در نظریه‌پردازی‌های اقتصاد اسلامی به عنوان یک پیش‌فرض نقش‌آفرینی کند. اهمیت مبانی فلسفی در تدوین پیش‌فرض‌های علوم بر کسی پوشیده نیست؛ در واقع، این مبانی فلسفی هستند که به عنوان عناصر فلسفه‌های مضاف علوم بحث شده و زمینه شکل‌گیری پیش‌فرض‌های اساسی آنها را فراهم می‌آورند.

در واقع ساختار مقاله با توجه به پیش فرضی است که در ابتدا درباره آموزه «نظام احسن» در فلسفه اسلامی مطرح می‌باشد؛ این آموزه مبتنی بر سه بحث «علم الهی»، «عنایت» و «خیر و شر» است؛ استدلال‌های آنان برای اثبات این نظام، بر دو روش عمده «اِنئی» و «لَمئی» می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۸ / ابن رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱۵ / ذبیحی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷ / جوادی آملی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۸-۲۴۳)؛ در روش «لَمئی» گفته می‌شود اگر خدای متعال ﷻ، جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد یا به خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن، بخل می‌ورزیده است که تمامی این موارد برای خداوند متعال ﷻ ممتنع می‌باشد؛ در روش «اِنئی» نیز با مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار آنها به احسن بودن این نظام خواهیم رسید؛ به گونه‌ای که هر اندازه بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش، پرده برداری می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۹۲)؛ به نظر می‌رسد برخی از آیات، به احسن بودن نظام کنونی آفرینش اشاره داشته باشند (مؤمنون: ۱۴) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۲۱).

با توجه به موضوع‌شناسی فوق - سه‌رکنی بودن بحث نظام احسن در فلسفه اسلامی - می‌توان دیدگاه قرآن کریم درباره «نظام احسن» را با عناوین سه‌گانه «قضا و قدر»، «سنت‌های الهی» و «خیر و شر» پیگیری کرد؛ زیرا حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی، قطعیت یافته است، مقضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی می‌باشند؛ از سوی دیگر مراد از عنایت الهی در اینجا عنایت فعلی خداوند ﷻ است که همان ایجاد نظام احسن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۹۱)؛ بنابراین بازگشت به فعل خداوند می‌کند؛ همان‌گونه که خواهیم دید واژگان قرآنی که درباره فعل خداوند ﷻ در مورد امور اجتماعی به کار گرفته می‌شود، سنت است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت «قضا و قدر»، «سنت‌های الهی» واژگان قرآن هستند که به ترتیب مشابه با «علم الهی»، «عنایت» می‌باشند؛ دو عنوان اول در واقع، جهت اثباتی داشته و در صدد تبیین چگونگی تحقق نظام احسن می‌باشند و عنوان سوم نیز به مهم‌ترین اشکالی که درباره «نظام احسن» مطرح می‌گردد، بازگشت می‌نماید؛ بنابراین ساختار مقاله با توجه به سه عنوان مزبور در سه بخش

اصلی یعنی «قضا و قدر»، «سنت‌های الهی» و «خیر و شر» سامان یافته است؛ پس این مقاله برای اثبات فرضیه خود سه گام اصلی بر می‌دارد.

بدین ترتیب می‌توان گفت در این مقاله الگوی سه‌رکنی فیلسوفان و متکلمان اسلامی درباره نظام احسن، به عنوان پیش‌فرض لحاظ شده است؛ سپس در مرحله نخست کوشش شده است با توجه به آیات قرآنی، این نظام دوباره تبیین شود و در مرحله دوم با اقتصاد تطبیق داده شود؛ البته این تطبیق با کمک طرح نظام طبیعی فیزیوکرات‌ها بوده است.

۱. قضا و قدر

آیا اراده و اختیار انسان نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت و تأمین سعادت و خوشبختی آینده و رسیدن به اهداف مورد نظر خود دارد و یا تحت سلطه و سیطره یک قدرت نامرئی و فوق‌العاده مقتدر بوده و انسان چون ابزاری بی‌اراده عمل کرده و خواه‌ناخواه به آنچه سرنوشت حتمی اوست خواهد رسید؟ این پرسشی است که پاسخ آن از سویی به مبانی جهان‌شناسی بازگشت نموده و از سوی دیگر در شکل‌گیری توسعه و رشد اقتصادی نقش اساسی دارد؛ برداشت نادرست در میان برخی از مسلمانان این بهانه را به برخی مستشرقان و دانشمندان غربی داده است که در نوشته‌های خود بزرگ‌ترین عامل عقب‌ماندگی مسلمانان را اعتقاد به قضا و قدر دانسته و چنین وانمود نمایند که لازمه اندیشه اسلامی، اعتقاد به جبر است (مطهری، ۱۳۷۲ج، ص ۲۲ / موسایی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

از سوی دیگر یکی از اضلاع سه‌گانه‌ای که در ترسیم «نظام احسن» از دیدگاه قرآن کریم به ما یاری می‌رساند، بررسی «قضا و قدر» می‌باشد؛ «قدر» از نظر لغوی به معنای حد، اندازه و مقدار است و «تقدیر» به معنای تعیین حدود و اندازه و ویژگی‌های چیزی است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۹)؛ قدر در لغت «حدُّ کل شیءٍ و مقداره و قیمته و ثمنه...»: اندازه، مقدار و ارزش هر چیزی را گویند (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۳)؛ راغب / صفهان‌ی نیز می‌گوید: «القدر و التقدير تبیین كمية الشيء»: قدر و تقدیر بیان مقدار چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۹)؛ واژه «قدر» با همین معنای لغوی در قرآن کریم به کار رفته است (حجر: ۲۱ / مزمل: ۲۰ / زخرف: ۱۱ / رعد: ۱۷)؛ «قضا» نیز از ماده «قضاء» در اصل به «معنی جداساختن چیزی» یا «پایان‌دادن به چیزی» می‌باشد؛ در قرآن کریم در مفاهیم گوناگونی چون «خلق»

(فصلت: ۱۲)، «حکم و داوری» (یوسف: ۴۱)، «اراده» (آل عمران: ۴۷)، «عهد» (قصص: ۴۴)، «اخبار و اعلام» (اسراء: ۴)، «مرگ» (قصص: ۱۵) به کار رفته است؛ شاید بتوان تمامی این معانی را مصادیق و شواهدی برای یک معنای اصلی دانست که صاحب معجم مقاییس اللغة، از آن به «هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام، با پایداری و استواری ویژه‌ای انجام گیرد»، یاد کرده است (زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹)؛ یکی دیگر از مصادیق و شواهد این معنا، «حکم و قطع و فیصله‌دادن» است؛ چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصلی شود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد؛ در واقع، در اینجا همین معنا مراد است؛ زیرا حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی، قطعیت و تحتم یافته است، مقضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی می‌باشند (مطهری، ۱۳۷۲ج، ص ۵۲)؛ به همین خاطر است که می‌توان گفت «قضا و قدر» با بحث اولی که فلاسفه اسلامی درباره «نظام احسن» مطرح نموده‌اند، سنخیت دارد.

مهم‌ترین نکته‌ای که در تبیین «قضا و قدر» می‌بایست به آن توجه شود، ارتباط آن با اختیار انسان است؛ زیرا وجود اختیار برای انسان، از مبانی حرکت در مسیر توسعه می‌باشد؛ ظاهر برخی از آیات دلالت بر آن دارد که تمام حوادث با خواست الهی رخ داده و قبلاً در کتابی ضبط گردیده است (حدید: ۲۲ / انعام: ۵۹ / حجر: ۲۱ / طلاق: ۳ / قمر: ۴۹ / ابراهیم: ۴ / آل عمران: ۲۶)؛ ظاهر گروهی دیگر از آیات نیز بر این تأکید می‌ورزد که انسان در کار خود، مختار و در سرنوشت خود مؤثر است (انفال: ۵۳ / رعد: ۱۱ / نحل: ۱۱۴ / عنکبوت: ۴ / روم: ۴۱ / شوری: ۲۰)؛ اختلاف ظاهری این آیات موجب پیدایش دو دیدگاه از نیمه دوم قرن اول در جهان اسلام گردید: گروهی که طرفدار آزادی و اختیار بشر شدند، دسته اول این آیات را تأویل و توجیه کردند و به «قدری» معروف شدند؛ گروهی دیگر دسته دوم این آیات را تأویل کردند و «جبری» نامیده شدند؛ با پیدایش دو فرقه بزرگ کلامی، اشاعره و معتزله، که مسائل بسیار دیگری غیر از «جبر و اختیار» را نیز طرح کردند، این دو گروه در دو فرقه مزبور هضم شده و عنوان مستقل برای آنها باقی نماند.

این در حالی است که دیدگاه امامیه در صدد جمع بین این آیات می‌باشد؛ مراد از تقدیر الهی آن است که خدای متعال عز و جلاله برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی، کیفی، زمانی و مکانی ویژه‌ای قرار داده است که می‌توان از آن به هندسه وجود آن تعبیر نمود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۹۰)؛ خداوند عز و جلاله پس از فراهم شدن مقدمات، اسباب و شرایط تحقق یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند؛ اراده و اختیار انسان نیز آخرین جزء این سلسله علل در پیدایش افعال اختیاری انسان است؛ به عبارت دیگر خداوند عز و جلاله در این امور، اراده و اختیار انسان را جزء اسباب و شرایط تحقق آن امر قرار داده است؛ ولی منظور از قضای الهی آن است که پس از فراهم شدن مقدمات، اسباب و شرایط تحقق یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۰)؛ بر اساس این دیدگاه، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضا و دارای مراتب تدریجی است؛ ولی مرحله قضا، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط و نیز حتمی و تغییرناپذیر است؛ بدین ترتیب، جایگاه ویژه اختیار انسان در «نظام احسن» که در صدد برقراری ارتباط بین خداوند عز و جلاله، انسان و طبیعت می‌باشد، آشکار می‌شود.

از آنجاکه از مهم‌ترین عوامل توسعه، نیروی انسانی است، تبیین جایگاه روشن و صریحی برای اختیار انسان نقش بسزایی در نظریات توسعه دارد؛ همان‌گونه که مشاهده شد، برداشت‌های گوناگونی که از قضا و قدر مطرح می‌شود، می‌تواند تعیین‌کننده جایگاه اختیار انسان باشد؛ در نظریه مختار، تقدیر الهی بدین معناست که خداوند عز و جلاله هر پدیده‌ای را مطابق قاعده و قانونی به سرانجام می‌رساند؛ قانون خداوند عز و جلاله در مورد انسان این است که آدمی دارای اراده، قدرت و اختیار باشد و کارهای نیک یا بد را خود انتخاب کند؛ اختیار و انتخاب، مقوم وجودی انسان است؛ انسان غیر مختار محال است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۸)؛ با چنین مبنايي است که نظریه توسعه اقتصادی در اقتصاد اسلامی می‌تواند از پشتوانه قوی فلسفی برخوردار بوده و پیش‌فرض‌های لازم برای نظریات علمی خود را سامان دهد؛ از آنجاکه از مهم‌ترین عناصر توسعه، تغییر و تحول در اجتماع می‌باشد، قرآن کریم به روشنی درباره قضا و قدر الهی و ارتباط اراده الهی و اختیار انسانی در این زمینه، این‌گونه قضاوت کرده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). در حقیقت، خداوند عز و جلاله حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

می‌توان گفت باور درست به قضا و قدر الهی، فرد با ایمان را در عمل و فعالیت صحیح، مطمئن‌تر و به نتیجه کار امیدوارتر می‌کند؛ زیرا از نظر فرد الهی، جهان نسبت به حق و باطل، درست و نادرست، عدالت و ستم بی‌طرف نیست؛ طرفدار حق و درستی و عدالت است؛ باورمند به تقدیر الهی، به حکمت و رحمت و عدالت الهی نیز باور دارد؛ این‌گونه اعتقاد به تقدیر و تدبیر الهی که نتیجه‌اش توکل و اعتماد به خداست، ترس از مرگ و نابودی و همچنین ترس از فقر و بی‌چیزی را از میان می‌برد و بزرگ‌ترین نقطه ضعف آدمی را که ترس از نیستی یا هستی شقاوت‌آلود است، اصلاح کرده (مطهری، ۱۳۷۲ ج، ص ۹۷) و ریسک‌پذیری وی را بالا می‌برد؛ بدین ترتیب می‌توان گفت که این تفسیر از قضا و قدر الهی با اختیار و آزادی انسان، منافاتی ندارد (میرباقری، ۱۳۷۸، ص ۹-۶۰)؛ بسیاری از روایات نیز این برداشت از «قضا و قدر» را تأیید می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ح ۱۹-۲۱ / شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ح ۷۸)

۲. سنت‌های الهی

شناسایی بیشتر دیدگاه قرآن درباره «نظام احسن»، نیازمند بررسی آموزه «سنت‌های الهی» می‌باشد؛ جهت تعیین مسیر در این بررسی نیز می‌بایست از روش تطبیقی استفاده نموده و اصطلاح «قوانین طبیعی» را که در اقتصاد متعارف مورد عنایت قرار گرفته، تبیین اجمالی نمود؛ از این طریق می‌توان به پرسش‌های اصلی این بحث دسترسی پیدا کرد.

چنانکه در گذشته مطرح گردید بازتاب دیدگاه فلسفه غرب از نظام احسن بر اقتصاد به صورت نظریه «نظام طبیعی» از سوی فیزیوکرات‌ها مطرح گردید؛ آنان از «قوانین طبیعی» به عنوان مجاری تحقق این نظام یاد کرده‌اند؛ قانون طبیعی جریان منظم هر واقعه طبیعی است که نظم طبیعت به وجود آورده باشد؛ در دیدگاه آنان قوانین طبیعی، همانند قوانین هندسی از دو ویژگی «کلیت» و «تغییرناپذیری» برخوردارند؛ در واقع، فیزیوکراسی به معنای حکومت بر اساس قانون طبیعی می‌باشد؛ به همین خاطر «قانون طبیعی» اساس تفکر علمی را در این مکتب تشکیل می‌دهد؛ درباره انسان و جامعه انسانی نیز آنان بر این باورند که آنها جزئی از طبیعت‌اند و تابع قوانین حاکم بر طبیعت می‌باشند؛ آنها درباره جامعه انسانی، نظام طبیعی را متشکل از «قانون طبیعی» و «قانون اخلاقی» می‌دانستند؛ البته بدین صورت که

«قانون اخلاقی» می‌بایست با «قانون طبیعی» تطابق نماید؛ زیرا قانون طبیعی از دیدگاه آنان از هر ترتیب دیگری برای بشر سودمندتر و پربرتر است؛ بنابراین قانون طبیعی در دیدگاه آنان از اهمیت و استقلال ویژه برخوردار بود؛ به گونه‌ای که محور قانون اخلاقی قرار می‌گیرد؛ ولی کلاسیک‌ها و در پیشاپیش آنها *آدام/اسمیت* قائل بودند که نیازی به قوانین اخلاقی نیست؛ زیرا نظام طبیعی در مورد انسان نیز وجود دارد و به طور خودکار روابط و رفتارها را تنظیم می‌نماید؛ انسان چه بخواهد و چه نخواهد هماهنگ با نظام طبیعی عمل خواهد کرد؛ اگرچه نظریه *آدام/اسمیت* از انسجام و سازگاری بهتری برخوردار بود؛ ولی مخدوش به جبر شده بود (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

از دیدگاه قرآن کریم یکی دیگر از ویژگی‌های جهان هستی، قانونمندی آن است؛ جهان آفرینش چون دارای نظم است، قانونمند هم هست؛ واژه مناسب دیگر در اینجا، «سنت» است؛ این واژه در قرآن کریم، چهارده بار و جمع آن (سنن) دو بار به کار رفته است؛ سنت در لغت به معنای سیره و روش صاف و رام، تعریف شده است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، واژه سنت)؛ باید توجه داشت که تفاوت دو واژه قرآنی «قدر» و «سنت» در رساندن پیام «قانونمندی جهان آفرینش» در این است که واژه «سنت» بیشتر برای بیان حاکمیت قانون بر حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها به کار رفته است تا جهان طبیعت؛ بنابراین مراد از «سنت الهی» در اینجا، روش الهی است که همانند ریزش آسان و پیاپی آب، در اجتماع بشری جاری می‌باشد؛ البته سنت‌هایی می‌باشد که تکوینی و حقیقی بوده و نه تشریعی و اعتباری (محمدی گیلانی، ۱۳۷۵، ص ۵۱).

قرآن کریم، سنت‌های مزبور را گاه به خداوند (فتح: ۲۳) و گاهی به انسان (فاطر: ۴۳) نسبت داده است؛ این امر نباید سبب پیدایش این گمان شود که دو نوع سنت وجود دارد؛ در واقع، از این جهت یک سنت واحد به لحاظ نسبتش با «فاعل» به خداوند جَلَّ جَلَلُهُ و به لحاظ نسبتش با «قابل» به انسان‌ها اضافه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۲۶)؛ ولی سنت‌های الهی را از جهت دیگری می‌توان به دو گروه تقسیم نمود: سنن الهی که مطلق بوده و لازمه آفرینش پروردگار می‌باشد و سننی که وابسته به نوع رفتار انسان می‌باشد؛

«سنت هدایت»* (بلد: ۱۰) و «سنت ابتلاء و آزمایش» (انبیاء: ۳۵) از سنی می‌باشند که در گروه اول قرار دارند؛ از مهم‌ترین ویژگی‌های این گروه از سنن الهی، «دوسویه‌ای بودن» - اگرچه به ظاهر انسان در امور اختیاری خود می‌تواند گزینه‌های مختلفی را انتخاب نماید؛ ولی در فرهنگ قرآنی این سویه‌های متفاوت در دو سویه اصلی «حق» و «باطل» جمع شده‌اند - آنهاست؛ یعنی این سنت شامل هر دو طرف، طرف حق و طرف باطل، می‌شود؛ مانند سنت امداد که امداد الهی شامل هر دو طرف است؛ این ویژگی سامان‌دهنده مقدمات تحقق پدیده «اختیار» است که از دیدگاه قرآن کریم، لازمه آفرینش انسان می‌باشد؛ گروه دوم از سنن الهی، مقید و مشروط به نوع اراده و اختیار انسان می‌باشد؛ از ویژگی‌های مهم این گروه از سنت‌ها، «دوگونه‌ای بودن» می‌باشد؛ یعنی مزدوج هستند به گونه‌ای که یکی از زوج‌ها مربوط به جبهه حق و دیگری مربوط به جبهه باطل است؛ این امر نیز نمود تحقق پدیده اختیار است؛ برای آشنایی بیشتر با این دو گروه از سنت‌های الهی و نیز چگونگی ارتباط این دو با یکدیگر، مناسب است به آیات زیر توجه گردد که درباره «سنت امداد» (اسراء: ۱۸-۲۰)، «سنت تزیین اعمال ناپسند» (بقره: ۲۱۲/ انعام: ۴۳ و ۱۲۲) - انتخاب این نام به دلیل آیاتی است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود - و «سنت زیادت نعمت» (ابراهیم: ۷/ مریم: ۷۶) می‌باشد؛ یعنی سه سنتی که هر سه پیرامون گستره اقتصاد می‌باشد:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كُلًّا نُمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۱۸-۲۰): هرکس خواهان [دنیای] زودگذر است، به زودی هرکه را خواهیم [نصیبی] از آن می‌دهیم؛ آن‌گاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد، برای او مقرر می‌داریم و هرکس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد؛ هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد می‌بخشیم و عطای پروردگارت [از کسی] منع نشده است.

*. در اینجا مراد از سنت هدایت این است که خداوند ﷻ در آفرینش انسان به یکایک انسان‌ها عقل داده تا به وسیله آن تا اندازه‌ای حقایق را دریابند و خوب و بد را تشخیص دهند.

واژه مدّ در اصل به معنای کشیدن است و به همین جهت است که زمان ممتد را «مدت» گویند؛ واژه «امداد» بیشتر در محبوب و نیکی‌ها و واژه «مدّ» در مکروه و بدی‌ها به کار برده می‌شوند (طور: ۲۲ / مریم: ۷۹)؛ «امداد» و «مدّ» هر چیز نیز به این است که از نوع خودش بدان اضافه گردد تا بدین وسیله وجود و بقایش امتداد یابد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۶۶)؛ بنابراین جمله پایانی آیات فوق اشاره به «سنت امداد» دارد که از گروه اول سنن الهی می‌باشد؛ تقدم کلمه «كُلًّا» به عنوان مفعول «نُمَدُّ» بر عمومیت امداد دلالت داشته که ویژگی «دوسویه بودن» این سنت را می‌رساند؛ ولی جمله آغازین و نیز جمله پسین آن، پرده از دو سنت از سنن گروه دوم سنن الهی برمی‌دارد: «سنت تزیین اعمال ناپسند» و «سنت زیادت نعمت»؛ عبارت «هُؤْلَاءُ وَ هُؤْلَاءُ» در جمله پایانی این آیات نیز گویای این است که هر کدام از آنها وضعی مخصوص به خود دارند (همان، ص ۶۷)؛ به عبارت دیگر سنت اول مربوط به اهل باطل و سنت دوم مربوط به اهل حق می‌باشد؛ این دو سنت از سنن الهی گروه دوم بوده؛ چنانکه ملاحظه می‌گردد از ویژگی «دوگونه بودن» نیز برخوردارند؛ قرآن کریم در بیان «سنت امداد» آن را مشروط به اراده انسان نکرده است؛ این در حالی است که در بیان دو سنت نخستین، جملات به صورت شرطی ذکر شده است و اراده انسان در شرط لحاظ شده است؛ علاوه بر این چنانکه ملاحظه می‌گردد، نوع ارتباط این دو گروه از سنن الهی به گونه‌ای است که سنت‌های گروه اول از سنن حاکم بوده و در طبقه رویین و بالایی سنن قرار دارند؛ درحالی‌که سنن گروه دوم از سنن محکوم بوده و در طبقه زیرین این سنن می‌باشند (همان، ج ۱۸، ص ۵۶).

بدین ترتیب می‌توان با مقایسه «قوانین طبیعی» و «سنن الهی»، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو را به دست آورد؛ به نظر می‌رسد هر دو آموزه در صدد مشخص کردن مجاری تحقق «نظام احسن» می‌باشند؛ البته با دو دیدگاه مختلف؛ افزون بر این هر دو از ویژگی «کلیت» و «تغییرناپذیری» برخوردارند (فاطر: ۴۳ / اسراء: ۷۷)؛ ولی در مورد تفاوت‌ها باید گفت ویژگی «دوسویه بودن» در سنت‌های گروه اول و نیز ویژگی «دوگونه بودن» در سنت‌های گروه دوم، در بیان مهم‌ترین تفاوت ساختار ترسیم‌شده برای «قوانین طبیعی» در نظام طبیعی اقتصاد کلاسیک و «سنت‌های الهی» در جهان‌شناسی قرآن کریم، نقش بسزایی دارد؛ زیرا این دو ویژگی، در واقع تبیین‌کننده چگونگی تأثیرگذاری اختیار انسان در تحقق سنن الهی

می‌باشند؛ به همین خاطر است که می‌توان انتظار داشت قرآن کریم نقش سازنده خود را در تبیین این سنن ایفا نماید؛ زیرا مهم‌ترین رسالت این کتاب آسمانی، هدایت انسان در امور اختیاریش می‌باشد؛ این در حالی است که همان‌گونه که ملاحظه گردید فیزیوکرات‌ها و کلاسیک‌ها در تبیین «قوانین طبیعی» به سوی کم‌رنگ‌نمودن و یا حذف اختیار گام نهادند. (تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

سنن و قوانین اقتصادی

«قوانین اقتصادی» بازتابی از «قوانین طبیعی» در گستره اقتصاد می‌باشند که نخستین بار به وسیله فیزیوکرات‌ها مطرح گردید؛ آنان، این قوانین را نوامیس ازلی ناشی از مشیت باری و مربوط به علل غایی می‌دانستند؛ ولی نزد کلاسیک‌ها این قوانین همانند نظام جهان مادی، طبیعی بوده و از ارزش‌های اخلاقی خالی می‌باشد؛ قوانین مزبور با نیازهای اولیه مردم ارتباط داشته و به همین خاطر جهانی و همیشگی می‌باشند (قدیری اصلی، ۱۳۶۸، ص ۲۳/ ژید و ریست، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶۷/ محسنی، ۱۳۳۰، ص ۱۷)؛ آنچه که در تمامی این قوانین می‌بایست دقت شود، کم‌رنگ‌بودن اختیار انسان و بی‌توجهی به تأثیر عوامل ماورای طبیعی می‌باشد که این امر ناشی از اتخاذ طبیعت‌گرایی به عنوان یکی از مبانی جهان‌شناختی اقتصاد متعارف است.

از سوی دیگر تأثیر این مبناى جهان‌شناختی بر نظریه‌پردازی‌های نخستین اقتصاد، به‌خوبی نمایان است؛ برای نمونه بررسی «نظریه محصول ویژه» فیزیوکرات‌ها نشان می‌دهد که آنان گمان می‌کردند تنها زمین است که این ویژگی را دارد که در تولید ثروت اضافی به نام محصول ویژه، نقش داشته باشد و دیگر فعالیت‌های اقتصادی از قبیل صنعت و بازرگانی و غیره فاقد این ویژگی هستند؛ به همین خاطر از آنها به عنوان طبقات عقیم یاد می‌کردند؛ طبقه مالک را دارای وظایف مقدس و مهمی می‌دانستند و بر این باور بودند پس از خداوند متعال ﷻ آنها هستند که نان و روزی مردم را می‌دهند و از این جهت مالکیت را مقدس و جزء نظامات الهی می‌پنداشتند و حتی مالکین را از کشاورزان مهم‌تر و سودمندتر می‌دانستند؛ زیرا کار را خالق ثروت نمی‌دانستند و خلق ثروت را به خداوند ﷻ و یا طبیعت نسبت می‌دادند که از طریق زمین، ثروت جدید را از نیستی به وجود می‌آورد؛ چنان‌که

ملاحظه می‌شود تمامی این گزاره‌ها با «دئیسیم» و «طبیعت‌گرایی» به عنوان مبانی خداشناسی و جهان‌شناختی اقتصاد متعارف ارتباط تنگاتنگی دارد (محسنی، ۱۳۳۰، ص ۱۷).

در بحث تطبیقی که در گذشته درباره «قوانین طبیعی» و «سنن الهی» مطرح شد، برخی تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها بیان گردید؛ علاوه بر این، به برخی از سنن الهی اشاره شد که از گروه اول سنن بوده و به طور غیر مستقیم بر گستره اقتصاد مؤثر می‌باشند؛ البته هنگام بازخوانی این سنن، تلاش گردید که از شواهد اقتصادی در آیات قرآن کریم استفاده شود؛ اکنون می‌بایست به سننی پرداخته شود که همانند قوانین اقتصادی، با گستره اقتصاد ارتباط تنگاتنگی داشته و در تحلیل و شکل‌گیری رفتارهای اقتصادی از دیدگاه قرآن کریم، نقش بسزایی دارند؛ از این گروه از سنن می‌توان به عنوان «سنن اقتصادی» یاد کرد:

سنت رزق

«رزق» به معنای عطا و بخشش مستمری است که مطابق با نیاز فرد جهت ادامه حیاتش باشد و از آنجاکه روزی الهی، عطای مستمر او به موجودات است به آن «رزق» گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۰۲)؛ «مطابق با نیاز فرد بودن» و یا «بهره‌مند شدن فرد از آن»، قیدهایی می‌باشند که دو مفهوم «رزق» و «کالا» را به یکدیگر نزدیک‌تر می‌نماید؛ خلاصه آنکه رزق عطایی است که از آن منتفع می‌شوند؛ خواه طعام باشد یا علم و یا غیر آن (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۱۳۷ / قریشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۲)؛ توجه به قید مزبور از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است؛ زیرا تفاوت اصلی بین مفهوم دو واژه «رزق» و «درآمد» را آشکار می‌سازد؛ / بن‌خلدون با استشهاد به کلامی از حضرت رسول ﷺ «أَنَّمَا لَكَ مِنْ مَالِكَ مَا أَكَلْتَ فَأَقْنَيْتَ أَوْ لَبِئْتَ فَأَبْلَيْتَ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ» (الصالحی الشامی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۹۹) در این باره می‌گوید:

اگر منافع درآمد و ثروت انسان به خودش برگردد و در راه تأمین مصالح وی صرف شود «روزی» نامیده می‌شود؛ ... پس اگر از مال و دارایی خود به‌هیچ‌وجه در مصالح و نیازهایش فایده‌ای نبرد نسبت به مالک آن، «روزی» گفته نمی‌شود؛ در این صورت آنچه را که با تلاش و توان خود به دست آورده، «درآمد» نامیده می‌شود؛ این مانند میراث است چون نسبت به متوفی «درآمد» شمرده می‌شود؛ ولی «رزق» نامیده نمی‌شود؛ ولی نسبت به وارثان، هر وقت از آن منتفع گردند، «رزق» نامیده می‌شود ... (الخصیری، ۱۹۹۱م، ص ۳۸۱).

در هر صورت به کارگیری این واژه در قرآن کریم نشان می‌دهد که گاه به امور مادی و گاه به امور معنوی و آخرتی (حج: ۵۸) اختصاص یافته و نیز گاهی به طور اعم می‌باشد (ذاریات: ۵۸)؛ ولی بیشتر اشاره به کالاهای مادی دارد؛ اختلاف به کارگیری این واژه از جهت دیگری نیز با اهمیت است؛ برخی از آیات، آن را در عموم کالاها به کار برده‌اند و برخی با استفاده از قید «حلالا» آن را به گروهی ویژه اختصاص داده‌اند؛ این اختلاف سبب شده دو برداشت مختلف از دو گروه معتزله و اشاعره درباره مفهوم رزق مطرح شود؛ اشاعره، معنای عام رزق را در نظر گرفته و معتزله، رزق را اختصاص به موارد حلال داده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۶۸)؛ در اینجا مراد ما از سنت رزق، همان معنای عام می‌باشد؛ به همین خاطر با «سنت امداد» مطرح شده، شباهت بیشتری می‌یابد.

درباره «سنت رزق» شبهاتی مطرح است؛ جهت آشنایی بیشتر با «سنت رزق» و گردآوری آیاتی که در این باره وجود دارد، می‌بایست ساختار مناسبی انتخاب شود که زمینه پیدایش بسیاری از این شبهات را از بین برده و بستر شایسته‌ای برای پاسخ به آنها فراهم آورد؛ نگرش صحیح درباره عوامل مؤثر در ایجاد پدیده‌ای همچون «رزق» که در ارتباط با انسان می‌باشد، این است که هم پروردگار و هم انسان در پیدایش آن تأثیر دارند؛ البته تأثیر یکی به طور مستقل و تأثیر دیگری به طور وابسته؛ به همین خاطر ما نیز بررسی «سنت رزق» را با تکیه بر همین دو تأثیر با عنوان «رزاقیت پروردگار» و «کار و تلاش انسان» دنبال نموده و در صدد ساماندهی آیات گوناگونی می‌باشیم که در این زمینه مطرح شده است:

رزاقیت پروردگار

«رازقیت» از صفات الهی است که قرآن در موارد بسیاری از آن یاد کرده است (مائده: ۱۱۴/ حج: ۵۸/ مؤمنون: ۷۲/ روم: ۳۷/ عنکبوت: ۶۲/ اسراء: ۳۰)؛ ولی آنچه که توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌نماید، پافشاری زیاد برخی از آیات درباره فراگیری و اطلاق این صفت می‌باشد:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶)؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست؛ مگر اینکه روزی او بر خداست! او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند؛ همه اینها در کتاب آشکاری ثبت است [در لوح محفوظ، در کتاب علم خدا]؛ «وَكَايُنَ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»

(عنکبوت: ۶۰): چه بسا جنبنده‌ای که قدرت حمل روزی خود را ندارد؛ خداوند او و شما را روزی می‌دهد و او شنوا و داناست.

کلمه «دابه» به معنای هر موجودی است که حرکتی هر چند اندک داشته باشد و بیشتر در نوعی ویژه از جنبندگان به کار برده می‌شود؛ ولی قرینه مقام آیه - در بیان وسعت علم خدای تعالی ﷻ - اقتضاء دارد که عموم منظور باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲)؛ عبارات پایانی این آیه نیز با توجه به تحلیلی که در گذشته درباره پیوند «قضا و قدر الهی» با «علم خداوند» مطرح گردید، «سنت رزق» را یکی از مصادیق «قضا و قدر الهی» می‌داند؛ دو آیه فوق، پیام مهم دیگری نیز دارند که از آن با عنوان «رزق مقسوم» یاد شده است؛ اکنون این پرسش مطرح است که پیام آموزه «رزق مقسوم» درباره نقش پروردگار در تعیین رزق تمامی موجودات - حتی انسان - چگونه با فرهنگ کار و تلاش که از ابتدایی‌ترین مقدمات لازم برای توسعه اقتصادی است، سازگاری دارد؟

سنت تسخیر

تأثیر پروردگار در پیدایش پدیده‌ها - برخلاف دیدگاه اشاعره - با «قانون علیت» یا «سنت سببیت» سازگاری کاملی دارد؛ زیرا تأثیر پروردگار جنبه استقلالی داشته و تأثیر اسباب دیگر وابسته به این سبب مستقل می‌باشند؛ به عبارت دیگر، خداوند ﷻ تأثیر خود را از مجاری این اسباب محقق می‌سازد؛ در زمینه تحقق «سنت رزق» در انسان‌ها نیز مجاری ویژه‌ای وجود دارد که در برخی از آیات به آنها اشاره شده است؛ مجرای اول مربوط به «سنت تسخیر» می‌باشد:

این آیات که پس از آیه‌ای مطرح گردیده است که در آن به «انفاق کردن در آشکار و پنهان» (ابراهیم: ۳۱) توصیه شده است؛ در واقع در صدد تبیین جهان‌بینی‌ای می‌باشد که رفتار اقتصادی مزبور مطابق با آن می‌تواند تحقق یابد؛ پیام اصلی واژگان «سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلُكَ»، «سَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ» و «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلُكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ» این است که تمامی پدیده‌های مزبور به‌گونه‌ای سامان داده شده‌اند که وسیله‌ای برای نفع‌بردن مردم در مقاصدشان قرار گیرند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۵۹)؛ از آنجاکه خدای تعالی ﷻ یگانه سببی است که هر سبب دیگری به او باز می‌گردد، می‌توان گفت در این جملات به این مطلب نیز، اشاره شده است؛ برای نمونه، چوب و کشتی را بر حسب طبع سبک‌وزن و

شناور قرار داده؛ همچنان که اجسام دیگر را نیم‌شناور و یا غوطه‌ور آفریده و به تناسب تراکم ذرات، هر جسمی دارای وزن ویژه‌ای است و وزن مخصوص چوب یک پنجم کمتر از وزن آب است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۰۰).

در هر صورت مفهوم «قابلیت نفع‌رساندن پدیده‌های جهان به انسان» که مهم‌ترین عنصر «سنت تسخیر» بوده و به واسطه همین عنصر با «سنت رزق» نیز مرتبط می‌گردد، از این گونه آیات قابل استخراج می‌باشد؛ عبارت «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...» (لقمان: ۲۰): آیا ندیدید خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است مسخر شما کرده و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به طور فراوان بر شما ارزانی داشته است؟ نیز، از باب ترقی‌دادن کلام و عطف عام بر خاص است که در واقع عمومیت سنت تسخیر را نشان می‌دهد.

بنابراین پیام «سنت تسخیر» این است که اجزاء عالم مشهود، همه طبق یک نظام جریان دارد و نظامی یگانه بر همه آنها حاکم است و برخی را به برخی دیگر مرتبط و همه را با انسان مربوط و متصل می‌سازد و در نتیجه انسان در زندگی خود از موجودات علوی و سفلی منتفع می‌شود و روزه‌روز دامنه بهره‌گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می‌یابد و آنها را از جهات گوناگون واسطه رسیدن به اغراض خود یعنی مزایای حیاتی خود قرار می‌دهد؛ پس به همین جهت تمامی این موجودات مسخر انسان‌اند (نحل: ۱۲/ حج: ۶۵/ لقمان: ۲۰/ زخرف: ۱۲-۱۳).

پس «سنت تسخیر» به عنوان نخستین مجرای «سنت رزق»، مربوط به دخالت پروردگار نسبت به تحقق عامل بیرونی پدیده‌های اقتصادی یعنی تهیه امکانات و شرایط مادی می‌باشد (عوده، ۱۹۸۴م، ص ۱۷/ محمدبن علی السمیح، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴)؛ مجاری دیگر «سنت رزق» مربوط به عوامل درونی یا انگیزشی پدیده‌های اقتصادی است؛ در هر صورت از دیدگاه قرآن کریم این مجاری، در واقع منذهایی هستند که پروردگار از طریق آنها برای تحقق سنت رزق، دخالت می‌ورزد؛ ولی این مهم فقط یک نیمه را در تحقق رفتارهای اقتصادی نشان می‌دهد؛ نیمه دیگر مربوط به نقش انسان می‌باشد:

کار و کوشش انسان

رکن اساسی در پاسخ به شبهه مربوط به «رزق مقسوم» به چگونگی تبیین جایگاه «کار و کوشش انسان» در کنار «نقش پروردگار در سنت رزق» بازگشت می‌نماید.

آنچه به نظر ماکس ویر زمینه‌های لازم برای سرمایه‌داری را فراهم آورد، دگرگونی نگرش درباره جایگاه و منزلت کار به وسیله پروتستانیزم بود؛ با ظهور لوتر و کالون، انقلابی در نگرش به کار در غرب رخ داد؛ لوتر بر خلاف کلیسای کاتولیک می‌گفت کار یک انجام وظیفه در برابر خداوند ﷻ است؛ وی برخلاف تصور کلیسای قرون وسطی رهبانیت را عملی خودخواهانه شمرد که به بهانه آن راهبان وظایف خود نسبت به همسایگان را انجام نمی‌دهند؛ نزد کالون، دیگر اصلاح‌طلب پروتستانیزم، کار مظهر اراده الهی است و همه، حتی ثروتمندان باید کار کنند؛ انسان اعم از رستگار یا محکوم به عذاب ابدی، در هر حال وظیفه دارد به خاطر ذات کبریایی الهی کار کند و قلمرو خداوندی را روی این زمین بیافریند؛ تلاش برای سود بیشتر یک تکلیف مذهبی است؛ انباشت ثروت مادامی که با فعالیت هوشیارانه و مجدانه در یک حرفه همراه بود، اخلاقاً مجاز بود؛ ثروت تنها هنگامی محکوم بود که در خدمت زندگی توأم با تن‌آسایی، تجمل و ارضای نفس باشد (غنی‌نژاد اهری، ۱۳۷۶، ص ۷۲ / سعیدفر، ۱۳۸۰، ص ۱۷ / رودنسون، ۱۳۵۸، ص ۵۰)؛ در هر صورت این چرخش دیدگاه‌ها نسبت به مفهوم «کار» به مثابه «تکلیف»، نزد ماکس ویر عامل اساسی پیدایش سرمایه‌داری می‌باشد؛ اخلاق پروتستانی به مؤمن دستور می‌دهد که از خوشی‌های این جهان پرهیز کرده و ریاضت‌کشی پیشه کند؛ کار عقلانی به منظور کسب سود و پرهیز از به مصرف‌رساندن سود، رفتار بسیار عالی است که برای توسعه سرمایه‌داری ضرورت دارد؛ زیرا چنین رفتاری مترادف با سرمایه‌گذاری مجدد و دائمی سود است که به مصرف اختصاص نمی‌یابد؛ بدین‌گونه اخلاق کار پروتستانی، سرچشمه رشد سرمایه‌داری و توسعه اجتماعی را موجب می‌شود؛ باید به این نکته توجه داشت که اگرچه در برداشت ماکس ویر تلاش شده است که نقصان مسیحیت را برای القای برداشت صحیح از کار با پیدایش پروتستان جبران نماید و این‌گونه وانمود نماید که این مذهب در ایجاد سرمایه‌داری نقش بسیاری داشته است؛ ولی برخی بر این باورند که مذهب مزبور توان لازم برای چرخش مناسب به سوی این مفاهیم را نداشته، بلکه تغییرات غرب

ناشی از تغییر در ساختار اقتصادی - که ناشی از مفاهیم مذهبی نمی‌باشد - بوده است؛ در هر صورت، در این مطالعه «تشویق به کار»، «پرهیز از مصرف بیهوده» و «انباشت ثروت» از عوامل رشد و توسعه سرمایه‌داری برشمرده شده است که تعالیم کلیسا در القای آن یا موفق نبوده و یا با اصلاحاتی که متحمل شده قابلیت لازم را یافت؛ اکنون باید دید که دیدگاه قرآن کریم پیرامون کار چگونه این عناصر سه‌گانه را القاء می‌نماید؟

آنچه در اینجا به دنبال آن می‌باشیم، عنصر اول است؛ در مفاهیمی که در گذشته بررسی شد می‌توان مواردی همچون «هماهنگی کوشش و پاداش» را یافت که به‌طور ضمنی پیام «تشویق به کار» را با خود القاء می‌نماید؛ ولی در قرآن می‌توان آیاتی را یافت که تشویق به کار را نه در سطح آماده‌سازی ضرورت‌ها بلکه برای تهیه رفاهیات سفارش می‌نماید:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

(جمعه: ۱۰): و چون نماز گزارده شد، در [روی] زمین پراکنده گردید و فضل خدا را جويا شوید و خدا را بسیار یاد کنید، باشد که شما رستگار گردید.

«فضل» به معنای «بیش از حد کفاف» می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۵)؛ جمله «فانتشروا فی الارض» امری است که بعد از نهی قرار گرفته و از نظر ادبی و قواعد علم اصول تنها جواز و اباحه را افاده می‌کند؛ بنابراین آیه مبتنی بر ارشاد است به اینکه پس از پایان نماز جمعه جایز است به دنبال امور دیگر و تأمین مصالح و نیازهای خصوصی و عمومی رفت (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۳۵۵)؛ از این آیه و روایات مربوط به آن (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۵ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۶، ص ۲۹) دو عنصر اساسی قابل برداشت است: «تشویق به کار و کسب روزی»، «محدودنشدن کوشش انسان به ضروریات و نیازهای اولیه»؛ به عبارت دیگر کار و تلاش به عنوان یک وظیفه - اگرچه ارشادی - پس از نماز مطرح می‌گردد؛ آیه بیستم سوره مزمل که در صدد اعطای تخفیفی پیرامون حکمی برای کاهش زمان نماز شب و تهجد شبانه می‌باشد، یکی از دلایل‌های این کاهش زمان را به صورت زیر مطرح می‌نماید:

﴿... عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (مزمل: ۲۰): ... [خدا] می‌داند که به‌زودی در میانتان بیمارانی خواهند بود و

[عده‌ای] دیگر در زمین سفر می‌کنند [و] در پی روزی خدا هستند و [گروهی] دیگر در راه خدا پیکار می‌نمایند ...

این قسمت از آیه به مصلحت دیگری که سبب تخفیف در امر به‌پاداشتن نماز شب در ثلث و نصف و کمتر از دو ثلث شد، اشاره می‌کند و می‌فرماید: علاوه بر اینکه حکم یادشده بر عامه مکلفان دشوار است، این دشواری درباره بیماران، مسافران و رزمندگان بیشتر است و مراد از «ضرب فی الارض»، مسافرت و مراد از «ابتغاء من فضل الله» طلب روزی از راه مسافرت به نواحی زمین برای تجارت است؛ بنابراین در اینجا نیز اهمیت کار و کوشش جهت کسب روزی که اعم از ضروریات زندگی می‌باشد، به‌گونه‌ای جلوه می‌نماید که می‌تواند همانند جهاد، دلیل موجهی برای اختصار نماز شب در برخی از اوقات باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۷۴)؛ فرهنگ روایی ما نیز «تشویق به کار» را با آموزه‌هایی چون «کار وسیله آمرزش گناهان»، «کار به عنوان یک عبادت»، «همبستگی کار با جهاد در راه خدا»، «نقش کار در ایجاد اعتماد به نفس» و «زشت بودن تنبلی و سستی» به ارمغان می‌آورد (ولایی، ۱۳۷۸).

به‌طور کلی، «تشویق به کار» از بدیهیات فرهنگ اسلامی است؛ ولی آنچه که سبب شده برخی توسعه‌نیافتگی کشورهای اسلامی را به فرهنگ اسلامی نسبت دهند، ناآشنایی آنان به این فرهنگ و برداشت ناصحیح از برخی عناصر آن می‌باشد، بلکه می‌بایست توسعه‌نیافتگی کشورهای اسلامی را در نهادینه‌نشدن این عنصر و گسترش فرهنگ تنبلی، بیکاری، کم‌کاری، تعطیلات نامنظم و بیش‌ازاندازه دانست که عامل اصلی آن در القائات نادرست از فرهنگ اصیل اسلامی و یا سرگشتگی و وادادگی در فرهنگ بیگانه می‌باشد؛ امید است در آینده نزدیک، گفتارهای کنونی ما به رفتار نزدیک گردیده و دستاورد عمل شایسته ما، رشد و توسعه‌نمایی باشد که زمینه هرگونه تردید در فرهنگ اسلامی را برچیند.

۳. خیر و شر

یکی از بحث‌های مهم و دیرینه در الهیات، بحث شرور می‌باشد که در موارد گوناگون مطرح گردیده است؛ از موارد طرح این بحث در الهیات، در مسئله «نظام احسن» است؛ این بحث نیز از دیدگاه‌های گوناگون بیان می‌شود: گاهی از زاویه غایت‌مندی جهان و اینکه

فلسفه جهان طبیعت، آن است که انسان از آن بهره‌مند گردد؛ درحالی‌که شرور طبیعی به انسان زیان می‌رسانند و گاهی از این زاویه که از دیدگاه جهان‌بینی الهی، پاره‌ای از حوادث ناگوار پیامدهای اعمال بشر است؛ درحالی‌که این پیامدها همیشه به خطاکاران باز نمی‌گردد، بلکه دیگران به آن مبتلا می‌شوند؛ به‌طور خلاصه شبهه شرور در این باره این است که شرور - اعم از طبیعی، اخلاقی و بشری - با احسن بودن نظام طبیعت منافات دارد، مقتضای نظام احسن این است که جهان از شرور مبرا باشد.

آنچه که جایگاه بحث شرور را در «جهان‌بینی و اقتصاد از دیدگاه قرآن کریم» روشن‌تر می‌نماید، در نظر گرفتن «فقر و غنا» به عنوان یکی از مصادیق بارز «خیر و شر» می‌باشد؛ بنابراین در اینجا پرسش اصلی این است که با توجه به تبیینی که قرآن کریم درباره «نظام احسن» دارد، چگونه می‌توان «فقر و غنا» را به عنوان یک واقعیت اقتصادی در جامعه انسانی، تفسیر نمود؟

پاسخ قرآن کریم درباره وجود «خیر و شر» در جهان، به «سنت ابتلاء» بازگشت می‌نماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمُ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (انبیاء: ۳۵). هر نفسی چشنده مرگ است و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود و به سوی ما بازگردانده می‌شوید.

عبارت آغازین این آیه گویای آن است که از یک سنت عمومی سخن می‌گوید؛ سنتی که در گروه اول از سنن الهی قرار دارد؛ عبارت «بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ» نیز بر ویژگی «دوسویه بودن» این سنت دلالت می‌نماید؛ قرآن کریم از این سنت گاه به «ابتلاء» و گاه به «فتنه» تعبیر نموده است؛ واژه «بلاء» و «ابتلاء» حدود ۲۷ مرتبه و تعبیر «فتنه» به معنای آزمایش، حدود بیست بار در قرآن تکرار شده است؛ قرآن کریم، ریشه اصلی این سنت را در یکی از مبانی جهان‌شناسی خود، یعنی «هدفمندی جهان» می‌داند (عنکبوت: ۲ / مؤمنون: ۱۱۵)؛ اگرچه «سنت ابتلاء» در تمامی جنبه‌های زندگی بشر قابل طرح است؛ ولی در اینجا به جنبه‌ای از آن پرداخته می‌شود که مربوط به امور مادی و معیشتی وی است: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيُنبِلُوهُمْ أَهْلُهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷): در حقیقت، ما آنچه را که بر زمین است زیوری برای آن قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام‌یک از ایشان نیکوکارترند.

بخش اول آیه به امور مادی و معیشتی اشاره و قسمت پایانی آن بر «هدفمندی جهان» دلالت دارد؛ برای پاسخ به این پرسش که با توجه به دیدگاه قرآن کریم درباره «نظام احسن» چگونه می‌توان «فقر و غنا» را به عنوان یک واقعیت اقتصادی در جامعه انسانی تبیین نمود، می‌بایست به دو سنت «صبر و اغناء» و «اتراف و افناء» که از گروه دوم سنن الهی بوده و در واقع مجاری تحقق «سنت ابتلاء» می‌باشند، آشنا شد؛ این دو سنت نیز از ویژگی «دوگونه بودن» برخوردارند؛ نخستین سنت مربوط به حالت «فقر» بوده و دومین سنت به حالت «غنا» اختصاص دارد؛ آیات زیر، سنت اول را این‌گونه ترسیم نموده‌اند: «و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و شکیبایان را مژده بده» (بقره: ۱۵۵)؛ «اگر تنگدست هستید، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خدا گشایشگر دانا است» (نور: ۳۲).

آیات فوق چنان‌که ملاحظه می‌شود، خبر از امکان حدوث فقر به عنوان یک واقعیت می‌دهد؛ ولی با توجه به «توصیه به صبر» و «نوید به اغناء» که در آیات مشاهده می‌شود، بقاء آن مورد تردید و بلکه انکار قرار گرفته است (فاطر: ۱۳۱)؛ بدین ترتیب درباره جایگاه فقر در جهان‌شناسی قرآن کریم باید گفت حدوث فقر در «نظام احسن» امر لازمی است؛ ولی در بقای آن لزومی وجود ندارد؛ درباره حالت غنا نیز قرآن کریم سنت «اتراف و افناء» را چنین مطرح نموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ، وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ» (سبأ: ۳۴-۳۵)؛ و [ما] در هیچ شهری هشداردهنده‌ای نفرستادیم جز آنکه خوش‌گذرانان آنها گفتند: «ما به آنچه شما بدان فرستاده شده‌اید کافریم» و آنان گفتند: «ما دارایی و فرزندانمان از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد». «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶)؛ و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوش‌گذرانانش را و می‌داریم تا در آن به انحراف [و فساد] پردازند و در نتیجه عذاب بر آن [شهر] لازم گردد؛ پس آن را [یکسره] زیرو بر کنیم.

در آیه نخست، عبارت «نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا» نشان از آن دارد که «اتراف» یکی از رفتارهایی می‌باشد که در حالت غنا ممکن است به وجود آید؛ عبارت «فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» نشان از آن دارد که گزینش رفتاری این گروه که سبب گسترش فساد می‌شود، سبب نابودی آنها

می‌گردد؛ بنابراین مشاهده شد که سه سنت «ابتلاء»، «صبر و اغناء» و «اتراف و افناء» در تبیین جایگاه «فقر و غنا» در نظام احسن از دیدگاه قرآن کریم نقش بسزایی دارند.

بدین ترتیب می‌توان گفت وقوع «فقر و غنا» تا آنجا که منتسب به «سنت ابتلاء» می‌باشد، قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی ندارد؛ زیرا سنت مزبور از گروه اول سنن الهی می‌باشد که اختیار انسان در تحقق آن نقشی ندارد؛ این دو زمانی قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی هستند که حدوث یا بقایشان به گونه‌ای از طریق دو سنت «صبر و اغناء» و «اتراف و افناء» با اختیار انسان مرتبط گردند؛ مباحثی که درباره جایگاه کار و تلاش انسان در سنت رزق مطرح شد، نیز ترسیم‌کننده ارتباط اختیار انسان با سنن الهی می‌باشد.

از سوی دیگر یکی از پاسخ‌های فیلسوفان به شبهه «خیر و شر»، مبتنی بر اصل اندام‌وارگی جهان می‌باشد که از کهن‌ترین دوران تاریخ فلسفه مورد توجه حکمای الهی بوده است؛ بر این اساس، جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است که پدیده‌های آن با یکدیگر رابطه تکوینی و حقیقی دارند و در نتیجه، قضاوت صحیح درباره احسن بودن آن در گروه مطالعه مجموعه موجودات و نظام کل است و در نظام کل و توازن عمومی، وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فراز و نشیب‌ها، تاریکی و روشنایی‌ها، رنج و لذت، همه و همه لازم است (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، مرحله ۱۲، فصل ۱۸ و ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۷۲)؛ به همین خاطر باید گفت:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
اگر نیک و بدی بینی مزن دم که هم ابلیس می‌باید، هم آدم

قرآن با تکیه بر این دلیل فلسفی و مطابق با اصل «تفاوت‌های متفاضل و نیازهای متقابل»، «فقر و غنا»ی نسبی را دو روی یک پدیده دانسته که حدوث آنها با توجه به «سنت ابتلاء» در «نظام احسن» امر لازمی می‌باشد؛ اگرچه بقای آنها بستگی به نوع انتخاب انسان دارد: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۶۵): و اوست کسی که شما را در زمین جانشین [یکدیگر] قرار داد و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید؛ آری، پروردگار تو زودکیفر است و [هم] او بس آمرزنده مهربان است.

عبارت «لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» به «سنت امتحان» و جایگاه آن در تحقق «فقر و غنا»ی نسبی دلالت دارد. تکیه کردن «سنت امتحان» بر اصل دیگر قرآنی «خلافت الهی» که عبارت «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» بر آن دلالت دارد، با توجه بر عمومیت این ویژگی برای انسان که به آن پرداخته می‌شود، نشان از عمومیت این سنت دارد؛ برخی روایات نیز بر این نکته اشاره می‌نمایند:

«علی ع: الغنی و الفقر یکشفان جواهر الرجال و أوصافها»: غنا و فقر، گوهرها و صفات روحی انسان را آشکار می‌سازد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۱)؛ بدین ترتیب می‌توان گفت «فقر و غنا» جلوه‌ای از سنت عمومی «امتحان» می‌باشد که با «نظام احسن» پروردگار پیوند خورده است؛ به عبارت دیگر، برخورداری نظام هستی از موجودی که دارای عنصر اختیار باشد از لوازم «احسن» بودن آن است و «سنت امتحان» بستری برای تحقق عنصر اختیار انسان می‌باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. تأثیرپذیری اقتصاد متعارف از ایده نظام احسن لاینیتس را باید در بررسی الگوی «نظام طبیعی» فیزیوکرات‌ها جستجو کرد؛ یکی از ویژگی‌های این نظام وجود هاله‌ای از جبر در ارتباط با انسان است.

۲. آموزه «نظام احسن» در فلسفه اسلامی مبتنی بر سه بحث «علم الهی»، «عنایت» و «خیر و شر» است؛ با توجه به این موضوع‌شناسی، می‌توان دیدگاه قرآن کریم درباره «نظام احسن» را با عناوین سه‌گانه «قضا و قدر»، «سنت‌های الهی» و «شرور» پیگیری کرد.
۳. معنای قدر الهی این است که خدای متعال ﷻ برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی، کیفی، زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که می‌توان از آن به هندسه وجود آن تعبیر نمود؛ اراده و اختیار انسان نیز آخرین جزء این سلسله علل در پیدایش افعال اختیاری انسان است؛ به عبارت دیگر خداوند ﷻ در این امور، اراده و اختیار انسان را جزء اسباب و شرایط تحقق آن امر قرار داده است؛ ولی منظور از قضای الهی آن است که پس از فراهم شدن مقدمات، اسباب و شرایط تحقق یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. این معانی با اختیار انسان و نیز توسعه و پیشرفت اقتصادی منافاتی ندارد.
۴. سنن الهی را می‌توان به دو گروه تقسیم نمود: سننی که مطلق بوده و لازمه آفرینش پروردگار می‌باشند و سننی که وابسته به نوع رفتار انسان می‌باشند؛ از مهم‌ترین ویژگی‌های گروه اول، «دوسویه‌ای بودن» آنهاست؛ این ویژگی سامان‌دهنده مقدمات تحقق پدیده «اختیار» است که از دیدگاه قرآن کریم لازمه آفرینش انسان می‌باشد؛ «سنت تزیین اعمال ناپسند»، «سنت زیادت نعمت» و «سنت امداد» سه سنتی هستند که در رابطه با گستره اقتصاد می‌باشند؛ اولی و دومی از گروه دوم و سومی از گروه اول است.
۵. آنچه که جایگاه بحث شرور را در «جهان‌بینی و اقتصاد از دیدگاه قرآن» روشن‌تر می‌کند، در نظر گرفتن «فقر و غنا» به عنوان یکی از مصادیق بارز «خیر و شر» می‌باشد؛ درباره دیدگاه قرآن در مورد فقر و غنا می‌بایست به دو سنت «صبر و اغناء» و «اتراف و افناء» که از گروه دوم سنن الهی بوده و در واقع مجاری تحقق «سنت ابتلاء» می‌باشند، آشنا شد.
۶. با توجه به دیدگاه قرآنی درباره قضا و قدر الهی که تثبیت‌کننده مهم‌ترین عنصر توسعه یعنی اختیار انسانی می‌باشد و با تکیه بر آنچه درباره سنت‌های الهی به‌ویژه سنت رزق بررسی گردید و نیز با اتکای بر برداشت قرآنی که درباره فقر و غنا در بحث شرور تبیین شد، می‌توان گفت چارچوب مفهومی قرآن کریم درباره نظام احسن مقدمات مناسبی را برای نظریات اقتصاد اسلامی فراهم می‌آورد.

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد بن احمد؛ تفسیر ما بعد الطبیعه ارسطو؛ ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ ج ۲، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳. تفضلی، فریدون؛ تاریخ عقاید اقتصادی؛ ج ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ [بی جا]: انتشارات الزهراء علیها السلام، ۱۴۰۵ق.
۵. الحر العاملی، محمد بن الحسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث بقم، ۱۴۱۴ق.
- ۱۱۵ ۶. حسینی همدانی، سید محمد حسین؛ انوار درخشان در تفسیر قرآن؛ تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۷. الخضیری، زینب محمود؛ فلسفة التاریخ عند ابن خلدون؛ قاهره: دارالتقافة للنشر و التوزیع، ۱۹۹۱م.
۸. ذبیحی، محمد؛ ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدر المتألهین شیرازی؛ قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.
۹. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات غریب القرآن؛ بیروت - سوریه: دارالعلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۱. رودنسون، ماکسیم؛ اسلام و سرمایه داری؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۸.
۱۲. زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ [بی جا]: مکتبة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ژید، شارل و ریست، شارل؛ تاریخ عقاید اقتصادی؛ ترجمه کریم سنجابی؛ ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۱۴. سبحانی، جعفر؛ الالهيات؛ بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۹ق.
۱۵. سعیدفر، سعید؛ بررسی اخلاق کار و عوامل فردی و اجتماعی مؤثر بر آن؛ [بی‌جا]: مؤسسه کار و تأمین اجتماعی، ۱۳۸۰.
۱۶. شریف الرضی، محمدبن حسین؛ نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۷. الصالحی الشامی، محمدبن یوسف؛ سبیل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد؛ تحقیق و تعلیق عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمه؛ ایران: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه الجماعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۰۴ق.
۱۹. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۹۳ق.
۲۰. _____؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری علیه السلام؛ چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۲۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق و صحح سیداحمد حسینی؛ چ ۳، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۲. عوده، عبدالقادر؛ المال و الحکم فی الإسلام؛ چ ۵، جده: الدار السعودیة للنشر و للتوزیع، ۱۹۸۴م.
۲۳. غنی نژاد اهری، موسی؛ مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد؛ تهران: مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، ۱۳۷۶.
۲۴. قدیری اصلی، باقر؛ سیر اندیشه اقتصادی؛ چ ۸، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲۵. قریشی، سیدعلی اکبر؛ قاموس قرآن؛ چ ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.
۲۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۷. محسنی، یحیی شکوه؛ تاریخ مذاهب اقتصادی؛ اراک: [بی‌نا]، ۱۳۳۰.
۲۸. محمدبن علی السمیح؛ ملكية الارض فی الشرعية الإسلامية؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۰۳ق.
۲۹. محمدی گیلانی؛ قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر؛ [بی‌جا]: نشر سایه، ۱۳۷۵.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۱. _____؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۲. _____؛ آموزش عقاید؛ چ ۸، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۳۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ تکامل اجتماعی؛ چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲(الف).
۳۵. _____؛ عدل الهی؛ چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲(ب).
۳۶. _____؛ انسان و سرنوشت؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲(ج).
۳۷. _____؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ ج ۴ (انسان در قرآن)، چ ۸، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۳۸. موسایی، میثم؛ اسلام و فرهنگ توسعه؛ تهران: سرزمین ما، ۱۳۸۰.
۳۹. میرباقری، سیدمحسن؛ سیمای انسان مختار در قرآن؛ تهران: رایزن، ۱۳۷۸.
۴۰. نمازی، حسین؛ نظام‌های اقتصادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.
۴۱. ولایی، عیسی؛ کار در منابع اسلامی؛ تهران: مؤسسه کار و تأمین اجتماعی، ۱۳۷۸.
42. Hernán D. Caro; **The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710 - 1755**; Institut für Philosophie, Philosophische Fakultät, 2014.
43. Campbell Brown and Yujin Nagasawa; **The Best of All Possible Worlds**; *Synthese*, Vol. 143, No. 3, 2005.
44. Jesse R. Steinberg ,**Leibniz; Creation and the Best of All Possible Worlds**; *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 62, No.3, 2007.